

ISSN: 2791-9811



TÜRKBİTİG

Kültür Araştırmaları Dergisi
J o u r n a l o f C u l t u r a l S t u d i e s

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ACAR

Şükriye Fulden ERGİN

Meryem AYDOĞDU

Tülün ŞİMŞEK

Yasin UYSAL

Murat İNAN

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Aralık/December 2024



TÜRKBITİG Kültür Araştırmaları Dergisi

TURKBITIG Journal of Cultural Studies

ISSN: 2791-9811

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2

(Aralık/December, 2024)

İmtiyaz Sahibi- Editör-Yazı İşleri Sorumlusu-Yayıncı
(Owner-Editor-Editorial-Publisher)

Doç. Dr. Sagıp ATLI

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi-Balıkesir/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Alfiya YUSUPOVA, (Kazan Federal University-Kazan/TATARİSTAN)

Prof. Dr. Ayşe İLKER (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Edith Gülçin AMBROS (University of Vienna-Viyana/AVUSTURYA)

Prof. Dr. Halil Altay GÖDE (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi-Denizli/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

Prof. Dr. Sulayman Turduyevič KAYIPOV (Sincan Pedagoji Üniversitesi/ÇİN)

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Ankara/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Hatice Harika DURGUN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

Doç. Dr. Kuanyshbek KENZHALİN, (L.N. Gumilyev Avrasya Milli Üniversitesi-Astana/
KAZAKİSTAN)

Doç. Dr. Sagıp ATLI (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)



Doç. Dr. Tahir KAHHAR (Özbekistan Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi-Taşkent/ÖZBEKİSTAN)

Danışma Kurulu/Advisor Board

- Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Sivas/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ali ÇELİK (Emekli Öğretim Üyesi-Trabzon/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Nevşehir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi-Osmaniye/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi-Elâzığ/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Eyüp AKMAN (Kastamonu Üniversitesi-Kastamonu/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK (Ege Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli Öğretim Üyesi-İzmir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN (Balıkesir Üniversitesi-Balıkesir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi-Gaziantep/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi-Muğla/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Osman YILDIZ (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ (Hitit Üniversitesi-Çorum/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Pınar FEDAKÂR (Ege Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Emekli Öğretim Üyesi-Konya/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şaban DOĞAN (Kâtip Çelebi Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ahmet KARAMAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi-Afyonkarahisar/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ergün ACAR (Sinop Üniversitesi-Sinop/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi-Bolu/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR (İzmir Demokrasi Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ (Bartın Üniversitesi-Bartın/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Kamile ÇETİN (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ (Pamukkale Üniversitesi-Denizli/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa DUMAN (Uşak Üniversitesi-Uşak/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN (Gaziantep Üniversitesi-Gaziantep/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Özlem NEMUTLU (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Serpil ERSÖZ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Hakan ACAR (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi-Burdur/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi İ. Murat YILDIRIM (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

(Ö.17.05.2024)



Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZÇELİK (Emekli Öğretim Üyesi-Isparta/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer ÇANDIR (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Umay ÇAKIR (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
(Ö.31.05.2022)
Dr. Hatice GÜNDOĞAN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Dr. Alev ÖZTÜRK MERDİN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Öğr. Gör. Dr. Davut ŞAHİN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)

Redaksiyon & Teknik Sorumlu
(Edition and Technical Responsible)

Burhan SAĞLAM

Yabancı Dil Danışmanı
(Foreign Language Advisor)

Tarık Terzi

İletişim/Contact

turkbitigdergisi@gmail.com

www.turkbitigdergisi.com

Manisa Celal Bayar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Şehit Prof. Dr. İlhan Varank Yerleşkesi
Yunusemre/MANİSA

TÜRKBITİG Kùltür Araştırmaları Dergisi, Aralık 2021 yılında yayın hayatına başlayan ve altı aylık periyotlar hâlinde yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan **hakemli bilimsel** bir e-dergidir. TÜRKBITİG Kùltür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan yazıların bilimsel ve yasal bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise TÜRKBITİG Kùltür Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Editör ve Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamama hakkına sahiptir.





2024 Yılındaki Yazıların Hakemleri/Refrees of Articles in 2024

Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Nevşehir/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi-Osmaniye/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Halil Altay GÖDE (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)








- Doç. Dr. Atilla KARTAL (Akdeniz Üniversitesi-Antalya/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ (Uşak Üniversitesi-Uşak/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR (İzmir Demokrasi Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Gülten GÖNÜL KÜÇÜKBASMACI (Kastamonu Üniversitesi-Kastamonu/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi-Hatay/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa DUMAN (Uşak Üniversitesi-Uşak/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN (Gaziantep Üniversitesi-Gaziantep/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA (Ege Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN (Bartın Üniversitesi-Bartın/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Uğur BAŞARAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Sivas/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Altuğ ORTAKÇI (Hitit Üniversitesi-Çorum/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Gülşah HALICI (Yozgat Bozok Üniversitesi-Yozgat/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZBAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZÇELİK (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer ÇANDIR (Manisa Celal Bayar Üniversitesi-Manisa/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Huri YİĞİT (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Sivas/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Nezih TATLİCAN (Süleyman Demirel Üniversitesi-Isparta/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer KIRMIZI (Nevşehir Hacı Betaş Veli Üniversitesi-Nevşehir/TÜRKİYE)
Dr. Alev ÖZTÜRK MERDİN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Kırşehir/TÜRKİYE)
Arş. Gör. Gökçe EMEÇ YÜCESOY (Ege Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE)

Tarandığı İndeksler

İndeks Adı	İndeksin Linki
	https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e5h&jid=MYA6&lang=tr&site=ehost-live
	https://asosindex.com.tr/index.jsp?modul=journal-page&journal-id=2809
	https://www.citefactor.org/journal/index/28665#.Ydnn78lBzIU
	http://esjindex.org/search.php?id=5548



	https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/dergi/turkbitig-kultur-arast-rmalar-dergisi/1020
	http://olddrji.lbp.world/Search.aspx?J=T%c3%9cRK B%c4%b0T%c4%b0G%20K%c3%bclt%c3%bcr%20Ara%c5%9ft%c4%b1rmalar%c4%b1%20Dergisi&S=0
	https://europub.co.uk/journals/turkbitig-kultur-arastirmalari-dergisiturkbitig-journal-of-cultural-studies-J-29242
	https://journal-index.org/index.php/asi/article/view/11624
	http://www.sindexs.org/JournalList.aspx?ID=8060



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Yasin UYSAL.....	92
İstanbul Realist Halk Hikâyelerinde Mizah	
<i>Humor in Istanbul Realist Folk Stories</i>	
Murat İNAN	105
Oğuz Kağan Destanı'nda Sayılar	
<i>Numbers in the Saga of Oguz Kagan</i>	
Tülün ŞİMŞEK	123
Sivas Yıldızeli Efsanelerinde Mitolojik Unsurlar ve Halk İnançları	
<i>Mythological Elements and Folk Beliefs in Sivas Yıldızeli Legends</i>	

Derleme Makaleleri/Review Articles

Şükriye Fulden ERGİN-Dr. Öğr. Üyesi Hakan ACAR	135
Gümüşgün-Isparta Alevi-Bektaşilerinin On İki Erkan Ritüellerinin Mahiyeti	
<i>The Nature of the Twelve Erkan Rituals of Gumusgun-Isparta Alevi-Bektashis</i>	

Kitap İncelemeleri/Book Reviews

Meryem AYDOĞDU	159
Satı KUMARTAŞLIOĞLU, <i>Kuzey Makedonya "Kanatlar" Köyünde Bektaşî Kültürü</i>. Konya: Palet Yayınları, 2023, ISBN: 978-625-6401-85-3.	



EDİTÖRDEN

TÜRKBİTİG Kùltür Araştırmaları Dergisi'nin Aralık 2024 sayısıyla değerli okurlarımızın karşısındaız. 2021 yılında ilk sayısıyla yayın hayatına başlayan dergimiz bu sayıyla birlikte dördüncü yılını tamamlamış bulunmaktadır. Dört yıl içerisinde toplam yedi sayıyı bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda yayınlayarak akademik camiaya kazandırmıştır.

Dergimizin dördüncü cildinin ikinci sayısında hakem değerlendirme süreçleri olumlu sonuçlanan üç araştırma makalesi, bir derleme makalesi ve bir kitap tanıtımı olmak üzere beş yazı bulunmaktadır. Bu sayı için dergimize araştırma yazısı gönderen Tùlün şİMŞEK, Yasin UYSAL, Murat İNAN'a, derleme yazısı gönderen Dr. Öğr. Üyesi Hakan ACAR ve şükriye Fulden ERĐİN'e ve kitap tanıtım yazısıyla katkıda bulunan Meryem AYDOĒDU'ya teşekkür ederiz.

Gönderdikleri yazılarıyla dergimize destek veren değerli bilim insanlarına ve kıymetli zamanlarından ayırıp yazıları büyük bir titizlikle değerlendiren hakemlere teşekkür ederiz. Dergimizin bu sayısında yer alan yazıların akademik çalışmalara katkı sağlaması dileğiyle.

Doç. Dr. Sağıp ATLI

TÜRKBİTİG Kùltür Araştırmaları Dergisi Editörü



**ARAŞTIRMA MAKALELERİ/
RESEARCH ARTICLES**



İSTANBUL REALİST HALK HİKÂYELERİNDE MİZAH

Humor in Istanbul Realist Folk Stories

Yasin UYSAL*

ÖZ

Türk anlatma geleneği içerisinde kendisine has özellikler barındıran pek çok tür bulunmaktadır. İstanbul realist halk hikâyeleri de bu türlerden biridir. Söz konusu bu tür, mizahî olarak klasik anlatma geleneğinden farklı özellikler barındırmaktadır. Bu çalışmada da İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizahî özellikler ve unsurlar genel bir biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ilk olarak İstanbul realist halk hikâyeleri hakkında tür, adlandırma ve içerik yönünden bazı açıklamalar yapılmıştır. Bunun ardından ana kısımda bu gelenek içerisinde var olan çeşitli halk hikâyelerinde mizahî anlatım üzerinde durulmuştur.

Çalışmada İstanbul realist halk hikâyelerinde güldürü ve mizah unsurlarının ne şekilde yer aldığı incelenmiştir. Yapılan inceleme ve açıklamaların sonucunda ise İstanbul realist halk hikâyelerinde mizahın tarafımızca tespit edilen dört özellik ile şekillendiği görülmüştür. Bunlar gerçeklik ve kurmacanın iç içe geçmesi; anlatım içerisinde hızlı süreklilik, eleştiriye ve propagandaya dayalı olması; davranış, olay, konuşma, etik ve etnik özelliklere dayalı mizah yapma olarak sıralanabilir. Sonuç olarak bu çalışmada ele alınan anlatma geleneğinin mizahî yönü ve özellikleri tespit edilip farklı açılarla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstanbul Realist Halk Hikâyeleri, Meddah Hikâyeleri, Mizah, Güldürü.

ABSTRACT

There are many genres with their own characteristics within the Turkish narrative tradition. Istanbul realistic folk tales are one of these genres. This genre has different characteristics from the classical narrative tradition in terms of humor. In this study, the humorous characteristics and elements in Istanbul realistic folk tales have been tried to be explained in a general way. In the study, first, some explanations were made about Istanbul realistic folk tales in terms of genre, naming and content. After that, the main part focused on humorous narration in various folk tales existing in this tradition.

In the study, it was examined how comedy and humor elements are included in Istanbul realistic folk tales. As a result of the examination and explanations, it was seen that humor in Istanbul realistic folk tales is shaped by four characteristics determined by us. These can be listed as the intertwining of reality and fiction; rapid continuity in narration; being based on criticism and propaganda; and making humor based on behavior, event, speech, ethic and ethnic characteristics. As a result, the humorous aspect and characteristics of the narrative tradition discussed in this study were determined and examined from different perspectives.

Keywords: Istanbul Realist Folk Stories, Meddah Stories, Humor, Laughing.

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/TÜRKİYE, yasinuysalsh@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0189-6414.



GİRİŞ

Uzun bir tarihî geçmişe sahip ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türk anlatma geleneği farklı şekil ve türlerde ve de konularda karşımıza çıkmaktadır. Bunlar destan, masal, hikâye, fıkra gibi türler olabilmektedir. Hepsi kendi içlerinde ortak veya farklı konu ve özelliklere sahiptir. Bazı türler ise kendi içerisinde alt dallara ayrılır. Halk hikâyesi içerisinde yer alan meddah hikâyeleri ve meddah hikâyeleri kapsamına giren İstanbul realist halk hikâyeleri de bunlardan biridir.

İstanbul realist halk hikâyeleri, geleneksel hikâye anlatma geleneği ile modern hikâye arasında bulunan ve genel itibari ile İstanbul muhitine odaklanan anlatılardır. Söz konusu bu anlatılarda vurgu, isminden de anlaşılacağı üzere gerçeklik üzerindedir. İstanbul'u ve İstanbulluyu konu edinen bu realist halk hikâyeleri gerçekçi unsurlar üzerinde kurgulanmıştır. Bu açıdan geleneksel hikâyelerden ayrılmakta, modern hikâyeye ve romana zemin hazırlamaktadır. İstanbul realist halk hikâyeleri bir geçiş türü olması dolayısıyla pek çok farklı açılardan incelenebilme imkânı sunar.

Bu çalışma içerisinde de İstanbul realist halk hikâyelerinde bulunan mizah konu edinmektedir. Mizah her ne kadar diğer sanatlarla ve türlere kıyasla daha az "ciddi" bulunsa da insanlığı sosyal, sanatsal, edebî olmak üzere pek çok açıdan birleştirmekte ve yönlendirmektedir. Bundan dolayı halk edebiyatı ürünlerinde mizahî unsurların tespiti toplumun sosyal, sanatsal ve edebî özelliklerine dair pek çok konu hakkında bilgi edinmemizi de sağlar. Ayrıca politik, toplumsal, ekonomik vb. konularda da mizahın etkisi büyüktür. Bu gibi nedenlerden ötürü Türk edebiyatı tarihi ve geleneği içerisinde özel bir konumda olan realist halk hikâyelerinde mizahın tespiti ve incelenmesi önemlidir.

Söz konusu bu bakış açısıyla çalışmada ilk olarak İstanbul realist halk hikâyeleri hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. Ardından genel bir biçimde bu anlatılardaki mizahın yeri ele alınmıştır. Sansar Mustafa, Sandıklı Ebe, Tıflî Efendi Hikâyesi ve Hikâye-i Cevri Çelebi gibi meddahlık geleneği içerisinde yaygın şekilde anlatılan İstanbul realist halk hikâyeleri üzerinde bu türdeki mizahî unsurların ne şekilde ve hangi özelliklere göre yer aldığı tespit edilmiştir. İnceleme sırasında ele alınan metinler bütünsel olarak değil, mizahî ve güldürü özelliklerine göre incelenmiştir. İnceleme ve tespit sırasında mizahî unsurların verildiği bu örnekler yayımlanmış diğer eser ve çalışmalardan elde edilmiştir.

1. İstanbul Realist Halk Hikâyeleri Hakkında

İstanbul realist halk hikâyeleri genel olarak meddah anlatıları içerisinde değerlendirilmiştir. "Hikâye türünün, her yerde görülebilen ve özellikle kırsal kesimden kent ortamına bu türü yeni bir sosyal bağlamda taşıyan ve meddah adı verilen özel anlatıcı tipine" (Ekici, 2005: 229) bağlı olarak gelişen bu anlatılar alışlagelen anlatma geleneğinden farklı özellikler taşır. Aslında meddah hikâyeleri de realist anlatılardır. Hatta Pertev Naili Boratav meddah hikâyelerinin zaman içerisinde farklı farklı şekillerinin ortaya çıkmasına rağmen son gelişim aşamalarında sözlü halk geleneğinde kazandıkları niteliklerin dikkate alındığında onları "gerçekçi halk hikâyeleri" olarak tanımlamanın yerinde bir karar olacağını belirtmiştir (Boratav, 1969: 72). "İstanbul'u ele alan ve gerçekçi yönü ağır basan



halk hikâyeleri için realist halk hikâyeleri adlandırmasını yapan Boratav olmuştur.” (Dıramalı, 2021: 25).

Boratav’a göre bu tür anlatmalarla birlikte meddah hikâyeleri olağanüstü öğelerden arındırılmış olup dev, peri, ejderha vb. gibi tabiat-dışı yaratıklara, insan-üstü güçleri olan kahramanlara ve onların menkıbelerdeki kerametlerine ya da destanlarda olduğu üzere, olağan insan gücünün sınırlarını aşan eylemlere anlatmalarda yer verilmemeye başlanmıştır. Bundan dolayı da bu tür ürünlerde meddahlar salt şiir diliyle ya da şiirle katışık nesir diliyle değil düz sözle, düpedüz konuşma diliyle anlatarak yerine göre taklitlere girişerek, gerçeklik çabasını son sınırına götürmeye yönelmişlerdir (Boratav, 1969: 72-73).

Şükrü Elçin ise bu anlatmaları kitabî, mensur, realist İstanbul halk hikâyeleri olarak adlandırmıştır (Elçin, 1969). “Nitekim bu dönemlerde meddahın repertuarının çoğunu gerçekçi İstanbul hikâyeleri, realist halk hikâyeleri, realist İstanbul hikâyeleri gibi adlandırmaların öznesi olan hikâyelerin oluşturduğu görülmektedir.” (Dıramalı, 2021: 24). “Realist” kelimesinin “İstanbul”u değil de “halk hikâyesi”ni nitelemesi gerektiğini düşündüğümüz için bu çalışma içerisinde “realist İstanbul halk hikâyesi” tabiri yerine “İstanbul realist halk hikâyesi” tabirini kullanmayı tercih etmekteyiz.

İstanbul realist halk hikâyeleri 17. yüzyıldan itibaren meddahlar tarafından icra edilen anlatmalar olmuştur. Bu türdeki bazı anlatmalar hem sözlü hem de yazılı gelenek içerisinde yer alabilmektedir.

Boratav bu yüzyıldaki en ünlü meddahın IV. Murad’ın hikâyeciliğini de yapmış olan Tıflî Çelebi olduğunu söylemekte olup *Latâ’ifnâme*, *Hançerli Hanım*, *Sansar Mustafa*, *Kanlı Bektaş* gibi bazı eser ve anlatıların ona ait olduğunu belirtmektedir (Boratav, 1969: 77).

Realist halk anlatmaları 17. yüzyılda oluşmaya başlamalarına rağmen bir gelenek hâline 19. yüzyılda gelmiştir. “Bu metinler, esasta geleneksel halk hikâyesinin karakteristik vasıflarından olan sözlü geleneğe bağlı olmakla birlikte; hikâyelerin basılı olmaları, İstanbul insanına hitap etmeleri, dil ve üslubu yönünden edebî metne bağlı hususiyetler taşımaları bakımından ait olduğu devirlere has metinler olarak değerlendirilmelidir.” (Saluk, 2014: 535).

“Bu hikâyelerin esas karakterleri, tamamıyla realist olmalarıdır: Artık bunlarda, hatta halk hikâyelerimizin en çok realist olanlarında, mesela Âşık Garib gibilerdeki kadar dahi, hiç olmazsa Hızır’ın vakalara karışması şeklinde, olağanüstü unsurlar yoktur (Boratav, 1983: 82)”. Boratav’ın açıklamalarına göre bu tür anlatmalarda İstanbul’un zengin çevrelerine mensup kişilerin işleri, güçleri, eğlence hayatları ve başlarından geçen tehlikeli maceralar anlatılmakta olup olaylar Bedesten, Sahafılar Çarşısı, paşa ve bey konakları gibi mekânlarda gerçekleşmektedir. Ayrıca İstanbul realist halk hikâyelerinde tema ve konular klasik halk hikâyelerinden ayrılmakta olup halk hikâyelerini geniş sahası yerine sadece İstanbul çevresi tercih edilmektedir (Boratav, 1988: 83).

2. İstanbul Realist Halk Hikâyelerinde Mizah

Sosyal ilişkileri son derece gelişmiş olan insan türü için gülme bireysel ve toplumsal hayatta önemli bir konumdur. İster kişisel ister toplumsal olsun gülme, güldürü ve gülme-



güldürme eylemini gerçekleştirenler pek çok farklı özellik ve işlev barındırmaktadır. Kompleks bir yapıya sahip olan gülme ve güldürü belirli bir alt yapıya ihtiyaç duymaktadır. Bazı açılardan gülme biyolojik/doğuştan olduğu gibi sonradan, bireysel veya toplumsal şekilde öğrenilen alt metinler ya da kültür sayesinde gerçekleşmektedir.

Türk Dil Kurumu'nun hazırlamış olduğu *Türkçe Sözlük*'te "Gülmece; eğlendirmek, güldürmek ve birine, bir davranışa incitmeden takılmak amacını güden ince alay, mizah, humor; gerçeğin güldürücü yanlarını ortaya koyan edebiyat türü" (1998: 903) şeklinde açıklanan mizah kavramı halk edebiyatı ürünlerinde sıklıkla başvurulan bir konu ve araçtır.

Mizah tamamen insana özgüdür. Bu özelliği dolayısıyla Gülin Ögüt Eker, mizahı "günlük yaşamın sıradanlığından kurtulmak, yaşanan gerginliklerden oluşan negatif elektriği atmak, algıda seçicilikte var olan sorunları ön plana çıkarmak, iktidarı eleştirmek, yüksek egosuyla insanoğlunun üstünlüğünü tescillemek ve en önemlisi hayatı anlamlandırmak için oluşturulmuş yeni bir görme biçimi" şeklinde nitelendirir (2009: 4).

G. Ögüt Eker'in bu nitelendirme ve açıklamaları İstanbul realist halk hikâyelerinde yer alan mizahı birebir açıklamaktadır. Çünkü bu anlatılarda "arafta kalmış" bir İstanbul halkı görülmektedir. Bozulan düzen, değişen zaman, farklılaşan insanlar ve yozlaşan yönetim arasında sıkışan halkın durumu mizah vasıtası ile aktarılır. "Ekonomik ve çalışma hayatının getirdiği zorluklar, kent yaşamında meydana gelen düzensizlikler, sosyal ilişkilerde oluşan karmaşa başta" olmak üzere "pek çok toplumda birey üzerinde ciddi baskılar oluşturmakta" olup "bütün bunlardan kaçmanın, uzaklaşmanın, bazen anlık da olsa her türlü ortamın baskı ve gerginliğinden kurtulmanın tek yolu gülme kabul edilmiştir (Ekici, 2008: 276-277)". Bu tür nedenlerden dolayı Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemlerinde oluşmaya başlayan İstanbul realist halk hikâyelerindeki çeşitli anlatım ve olaylar "mizahî" unsurlar içermektedir. Söz konusu bu mizahî unsurlar ise halkın yaşadığı sıkıntıların getirmiş olduğu gerginliği aktarmada ve çeşitli aksaklıkları eleştirmede sıklıkla kullanılmıştır. "Folklorun ilk ve en önemli işlevi eğlendirmedir" ve "birçok folklor ürünü gülme ve güldürme eylemini" (Özdamar, 2023: 37) çeşitli türlerle/yollarla gerçekleştirmektedir. Önemli bir folklor ürünü olan halk/meddah hikâyeleri de güldürüyü merkeze aşır bahsettiğimiz sorun ve aksaklık gibi pek çok konuyu işlemektedir.

Ele aldığımız bu türdeki mizah, farklı açılardan gerçekleşmektedir. Söz konusu bu açıları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Gerçeklik ve Kurmacanın İç İç Geçmesi
2. Anlatım İçerisinde Hızlı Süreklilik
3. Eleştiriye ve Propagandaya Dayalı Olması
4. Davranış, Olay, Konuşma, Etik ve Etnik Özelliklere Dayalı Mizah

2.1. Gerçeklik ve Kurmacanın İç İç Geçmesi

İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizahî anlatım ve olaylar metinler dahilinde gayet normal ve sıradanmış gibi aksettirilmektedir. Görenleri ya da duyanları güldürecek özellikler taşıyan anlatım ve olaylar metinler içerisinde tam bir ciddiyet ve gerçeklik



içerisinde işlenmektedir. Metinler içerisinde kimse bir tebessüm dahi etmemekte, anlatım ve olay akışı bir ciddiyet içerisinde devam etmektedir. Örneğin Sansar Mustafa'yı konu edinen hikâyelerde Sansar Mustafa'nın mizahî derecedeki konuşma ve hareketleri ile insanları öldürmesi aynı ciddiyet ve gerçeklik çerçevesinde işlenmektedir (Elçin, 2000: 520-533). Burada dinleyici ve okuyucu nerede güleceğini, şaşıracağını, korkacağını ve üzüleceğini bilememektedir. Çünkü İstanbul realist halk hikâyelerinde güldürü ve ciddiyet iç içe geçmiş ve bazı durumlarda birbirinden ayıramayacak durumdadır. Sansar Mustafa'nın aslında komik olabilecek sahnelerinde gerilebilir, insan öldürmesine dayalı anlatımlarında ise ufak da olsa mizahî bir duygu hissedilebilir. Bunun nedeni ise imparatorluğun ve halk içerisinde bulunduğu kargaşa ve sürekli yaşanan olaylar silsilesine bağlanabilir.

Bu metinlerdeki mizahî unsurlar açıklanabilir gerçeklik üzerinde işlenmektedir. Açıklanabilir bir gerçekliğin işlenmesi burada bir gerçeklik-mizah çatışmasına yol açmaz. Anlatılarda var olan gerçeklik, bir tarafı ciddiyet bir tarafı da mizah olan bir pencere vasıtası ile görülebilmektedir. İstanbul realist halk hikâyelerinde olaylar ve durumlar salt bir gerçek olarak aktarılır. Bu yüzden mizahın algılanması zordur. Bu türdeki anlatılarda kesin bir "ciddiyet" yoktur. Kahramanlar, olaylar, durumlar ve duygular hem ciddi hem de gülünç olarak dinleyiciye/okuyucuya aksettirilmektedir. İstanbul realist halk hikâyelerinde bu bakımdan bir ciddiyet ve mizah çatışması yoktur. Ciddilik ve mizah iç içe geçmiş gibidir. Bundan dolayıdır ki mizahî unsurların ve ciddiyetin tespiti bu metinlerde zordur. Çünkü kesin bir ayırım söz konusu değildir. Bir cinayet olayı bile ne tam ciddidir ne de tam mizahîdir. Örneğin Sansar Mustafa, öldürmüş olduğu kadının cesedini denize atarken durum gergin bir ciddiyet ortamını düşündürür ancak bu olay sırasında sarayında dürbünüyle boğazı izleyerek vakit geçiren 4. Murat'ın Sansar Mustafa'yı görmesi mizahîdir (Elçin, 2000: 520-533). Bu tür anlatılarda ciddiyetin mizahın hemen öncesinde veya sonrasında gelmesi ve mizahın da ciddiyetin hemen öncesinde veya sonrasında aktarılması kesin bir ayrımı ortadan kaldırır. Belki de bu durum mizahın ciddiyetsizliğe neden olması ile ilgilidir. Nitekim Gülin Ögüt Eker de Mizah ve Kültür adlı kitabında Platon'un mizahı ciddiyetsizlik olarak algıladığını söyler (2009: 92). Ancak ele aldığımız bu tür metinlerde de aşırı gerçekliğin ve ciddiyetin mizaha da neden olabileceğini söyleyebiliriz.

Olayların başlarında her şey sıradan ve normaldir. Mizahî bir durum yoktur. Bunun nedeni normal giden olayların ve sıradan kişilerin zamanla yoldan çıkmaları veya normal sonlandıran olayların zamanla gerçekleşmesidir. Bu anlatılarda mizahî unsurlar normalin dışına çıkan "şey"lerle sağlanmaktadır. Anlatıcıya göre orada olmaması gereken, uyumsuz bir olay veya durum vardır. Söz konusu bu anlatılarda mizahî yönden aktarılan karakter ve tipler birer "uyumsuzdur". Realist halk hikâyelerinde ele alınan bu uyumsuzlar mizahî durum ve olayların gerçekleşmesini sağlarlar. Burada İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizahın uyumsuzluk teorisi ile ilgisi karşımıza çıkmaktadır.

Temel olarak "karşıtlık" ilkesine dayanan bu kuramı şu şekilde açıklayabiliriz:

"Kurama göre iki veya daha çok uyumsuz/uygunsuz bileşen ilişkisi, yani benzeşemeyenlerin sentezi söz konusudur. Herhangi bir olayın akışı sırasında,



seyreden/dinleyenlerin beklentisi dışında gelişen olaylar, kişiyi şaşkınlığa uğratmakta veya şoka sokmaktadır. Beklenenin dışında, çok farklı bir sonuçla karşılaşan kişi de uğradığı şaşkınlığa ya da hayal kırıklığına gülmeyle tepki göstermektedir.” (Öğüt Eker, 2009: 136)

İstanbul realist halk hikâyelerinde uyumsuzluk teorisinin dahiline alınabilecek mizahî öğeler toplum tarafından varlığı kabul edilen ama istenmeyen, dışlanan ve kötü bakılan kişi, karakter, tip, olay, durum ve davranış üzerinden verilmektedir. Çünkü tüm bunlar topluma uymamakta ve bu uyumsuzluk sonucunda mizah yaratılmaktadır.

İstanbul realist halk hikâyelerinde ana kahramanlar dışında olarak mekânlar, zaman ve genellikle 4. Murat tamamen bir gerçekliği yansıtmaktadır. Anlatıların oluştuğu dönem içerisinde yaşanan ve anlatılara aktarılan kimi olayların da gerçekliğe dayandığı düşünülmektedir. İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizahî unsurlar absürt özellikler içermekte olup söz konusu bu absürtlükler “tesadüfler” ile karşımıza çıkar. Sansar Mustafa’nın bir cesedi boğaza atarken sarayında oturan 4. Murat tarafından dürbünle yakalanması ve yine Sansar Mustafa’nın uzun yıllardır onu arayan 4. Murat ile aynı kayığa binmesi bu absürtlüklerdendir (Elçin, 2000: 520-533). Ancak burada bir gerçeklik ve mizah çatışması yoktur. Metin içerisinde bunlar gayet olabilecek şeyler olup sadece aşırı tesadüflere dayanmaktadır.

2.2. Anlatım İçerisinde Hızlı Süreklilik

Ele aldığımız bu durumun bir başka nedeni ise belki de İstanbul realist halk hikâyelerinin anlatım ve aktarımının hızlı bir şekilde ilerlemesidir. Ayrıca anlatılardaki olayların da hızlı bir şekilde ilerliyor olması da buna neden olabilir. Metinlerdeki bu hızlı süreklilik mizahı ve ciddiyeti birbirine karıştırmaktadır. Böylelikle de dinleyiciler veya okuyucularda bir karmaşa, karmaşanın ortasında ise gerçekliğe aykırı gibi görünen olay ve durumların güldürüye ışık tutan tasviri ortaya çıkar.

2.3. Eleştiriye ve Propagandaya Dayalı Olması

Mizah ve buna bağlı olarak “gülmenin temel noktalarından biri tarihî karakterli olmasıdır” (Türkmen, 2018: 420). “Toplumların geçmişten getirerek biriktirdikleri, gelenek ve görenekler, yaşam tarzları, tarihleri ile manevi değerleri arasında mizah da vardır ve önemli bir yere sahiptir.” (Yardımcı, 2010: 3). Mizah büyük ölçüde toplumsaldır. Genel itibari ile mizahî ürünler bireysel ya da toplumsal şekilde yaratılabilir. Bireysel şekilde yaratılsa dahi mizahın hedefi, icra yönü halka dönüktür. Mizah bireysel şekilde okunup beğenilse de halka sunulur. Ayrıca mizahın yaratılma ve algılanma kaynağı da toplumdur. Mizahî bir unsuru düşünüp yazmak ya da bu ürünlerin anonim bir şekilde var olması ilgili toplumun sosyo-kültürel durumuna ve özelliklerine bağlıdır. Çünkü mizah toplumda yetişip toplumda yaşar. Aynı mizahî ürünün ilgili toplum içerisinde çeşitlenme durumu da mümkündür. Ancak İstanbul realist halk hikâyelerindeki geleneksel mizahî anlayış değişmiştir.

David Selim Sayers bu hikâyelerin “bir toplumun masaldan efsaneye, maceradan güldürmeceye kadar uzanan geleneğini de gözler önüne sermekte ve metinde her



anlatıcının bireysel ve hem kendisinin hem de dinleyicisinin toplumsal katmanına uygun bir üsluba sahip olduğunu” söylemektedir (2006: 96). Bu tür anlatılarda ahlaksızlar, sarhoşlar, kötü kadınlar, kötü erkekler, hayırsız evlatlar vd. gibi toplum içerisinde “düşkün” olarak adlandırılan karakter ve tipler çeşitli olay ve durumlar mizahî olarak aktarılır. Bu yapılırken de her şey gerçek hayata uygun şekilde aksedilmeye çalışılmıştır. Ancak bu yansıtım sırasındaki uyumsuzluklar başka mizahî unsurlara yer açmaktadır. İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizahî unsurlar daha çok kara mizaha ve sarkastiğe yakındır. Bu anlatılarda sosyal yaşama ve düzene derin eleştiriler de vardır. Mizaha dayalı unsurlar kendini bu alanlarda da göstermektedir.

“19. asırda basılı bir şekilde karşımıza çıkan bu hikâyeler 17. asır siyasî, sosyal ve kültürel söylemi ile bağlantılı bir şekilde dile gelmekte ve bu iki asır maddi ve manevi kültür öğeleriyle âdeta birleşmektedir.” (Saluk, 2017: 17). Bu konuları işleyip aktarmada eleştirel mizah çok etkili olmuştur. Çünkü siyaset, sosyal ve kültürel ortam mizahın beslendiği damarlardan birkaçıdır. Halk arasında yaratılan ve edebî değeri olan sözlü ya da yazılı ürünler bu konuları işlerken her zaman olmasa dahi, genellikle mizahı kullanır. “Metinlerin devrinin diğer anlatılarından farklı kılan özelliklerden biri, imparatorluk başkentinin sosyo-kültürel panoramasını farklı bir bakış açısı ile gözler önüne sermesidir (Saluk, 2017: 18)”. Ancak bu gözler önüne serme gerçekçi bir bakış açısı ile sunulmuştur. Bu gerçeklik ise romantik zihniyetle yazılan o dönemki edebî ürünlerin tersine çok daha olumsuz yöndedir. Çünkü İstanbul halkı, daha doğrusu burjuva sınıfından olan ve bu burjuvalara yalakahık yapan kısım gayriahlaki özellikler sergilemektedir. Meddahlar ise icra ettikleri İstanbul realist halk hikâyelerinde mizahı kullanarak hem düşkün, bohem ve o dönemin bakış açısıyla ahlaksız olarak nitelendirilebilecek insanları eleştirmiş hem de bunları halka anlatarak içkinin, kumarın ve şehvetin kötü olduğu algısı halka aksettirilmiştir. Ancak buradaki durum bir propaganda özelliği taşımaktadır. Zenginliğin ve zenginlerin iyi olmadığı söylenerek halkın kendi hallerinde devam etmeleri ve her şeye sahip olma arzularına ket vurma amacı da güdülmüş olabilir. Bunun bir kesinliği yoktur. Ancak bu anlatıların IV. Murad döneminde yaratıldıklarını bildiğimizden dolayı İstanbul realist halk hikâyelerinde içki, tütün, kumar ve şehvete karşı bir propagandanın yapıldığını kesin olarak söyleyebiliriz.

Yapılan bu propaganda ile birlikte içkiye, kumara, tütüne ve cinselliğe aşırı düşkün insanların yaşadığı olumsuz olay ve durumlar, bu olumsuz olay ve durumların neden olduğu güldürüler dinleyicilerin zengin insanların düştükleri bu durum karşısında kendilerini daha “üstün” ve “doğru” olarak görmelerini sağlamıştır. İşte burada realist halk hikâyelerindeki mizahın üstünlük teorisi ile ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. İnsan türü temelde zayıf olana güler. Hayvanî içgüdüde güçlü olma ve zayıf olmama duygusunun verdiği haz doğrultusunda gelişmiş olan insan bu durumu fizyolojik olarak yansıtır. Başkalarının yere düşmesi, hayvanların başkalarına saldırması, bazı şekil bozuklukları gibi durum ve olaylar, sağlam ve güçlü pozisyondaki insanı hayvanî bir duygu ile mutlu eder. Bu mutluluk doğrultusunda güleriz, bazen de kahkaha atarız. Mizahın temelinde de bu vardır. Mizah aracılığı ile temel olarak bir başkası, olay veya durum zayıf ve hatalı gösterilir. Zayıf ve hatalı



durumda olmayan insan bu mizahı eğlenceli bulur. Çünkü kendisi değil, bir başkası zayıf durumda kalır. Kendisi ise güçlü olup sosyal ortamda mizaha konu edinilen kişi, olay veya durum yeri geldiğinde dışlanır. Ama gülen dışlanmaz. Gülme unsuru olan birey ise dışlanır. İstanbul realist halk hikâyelerindeki bu durum “üstünlük teorisi” ile ilgilidir. Üstünlük teorisi “komik olanın doğurduğu zevkin deneyimlemenin diğer insanlardan üstün hissetmeye yol açtığını iddia eder.” (Sütçü, 2022: 51)

“Genel olarak üstünlük teorisi, tüm mizah durumlarını açıklamaya yönelik bütünsel bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Bu teori, mizahı, kişinin zevkin nesnesinden kendini üstün ya da onu daha aşağı gördüğü alay’a (ridicule) dayanır. Her ne kadar mizahı konu alan teorilerin hemen hepsine ilişkin “mizahın ne olduğunu açıklamaya çalışmaktan ziyade deneyimlenme koşullarına daha çok odaklandığı şeklinde yaygın bir şekilde eleştiriliyor olsalar da Üstünlük Teorisi’nde deneyimleme koşulları diğerlerinden daha çok vurguludur.” (Sütçü, 2022: 52)

Dinleyici halk, metinlerde zengin insanların gülünç durumlarından hareketle kendilerini bir nevi tatmin eder. Onlar zengindir ancak gülünç duruma da onlar düşmüştür. Onlar birer gülünendir. Gülen ise ya dinleyici ya da okuyucudur.

“Gerçek bir vakaya dayanan hikâyelerde, İstanbul’un belli başlı eğlence mekânları, örneğin Galata ve civarından türeyen ‘veled-i zina’ grubunun varlığına ve bunların etrafından teşekkül eden batakhane gerçeğine dikkat çekilmesi gibi hususlar eserlerde karşımıza çıkan sosyolojik unsurlardandır.” (Saluk, 2014: 539). “Osmanlı toplumunun mesire yerlerinden, eğlence anlayışından izler bulduğumuz İstanbul hikâyelerinin hemen hepsinde zengin konaklarının, yalılarının, meyhanelerin, batakhanelerin varlığından ve bu yerlerdeki eğlence kültüründen, Osmanlı hayatındaki dejenerasyondan, genel bir yozlaşmadan bahsedildiğini görmekteyiz” (Saluk, 2017: 21). İşte bu yozlaşma mizahî bir tasvir ile eleştirilmektedir. Kahraman ve karakterlerin durumu ve zihinde çizilen görüntüleri gülmeye neden olacak öğeleri yansıtmaktadır. İstanbul realist halk hikâyelerindeki mizah, anlatıya ve tasvire dayalı bir şekilde ilerler. Bir başka güldürü ögesi ise norm dışına çıkan kahraman ve karakterleri kendi içerisinde yaşatan, yeri geldiğinde de destekleyen toplumdur. Mizahî eleştiri hem gülünen hem de gülen üzerindedir.

“Hikâyelerde yer alan ana düşünce, bireyin alelâde hayat içinde insanî ve toplumsal değerlere uyumlu yaşaması gerektiği konusu ile bağlantılıdır.” (Saluk, 2017: 20). Ancak bu anlatılardaki birey bunu yaparken ya da yapmaya çalışırken bocalamaktadır. Bunun neticesinde de güldürü ve mizah ortaya çıkar. Anlatılardaki ana karakterler toplum düzenine uyum sağlayamaz ve toplum normlarını dışına çıkar. Ardından mizahî unsurları görürüz. İstanbul realist halk hikâyelerinde ana karakterler toplum normlarının dışına çıksa da anlatılar içerisindeki toplum bu norm dışı olay ve durumlara yabancı değildir. Tüm etik ve ahlak dışı “şeyleri” eleştirseler de sanki normalmiş gibi karşılamaktadır. Hatta ahlaklı olarak tasvir edilen bazı karakterler etik dışı olayların yaşanması için yardımcı dahi olabilmektedir. Buradaki ironi de mizahîdir.

“Hikâyelerin mevzu olarak; aile, ahlak, din, sosyal hayat, siyaset, iktidar gibi birey hayatına dokunan hemen hemen her alanda, bir yönetim-yönetme sorununa işaret ettiğini



ve bu çatışma unsuru etrafında kurgusal bütünlüğünü oluşturduğunu söylemek mümkündür.” (Saluk, 2017: 18). “Mizah, çoğu zaman yüzleşmekten çekindiğimiz toplumsal gerçekliktir.” (Öğüt Eker, 2004: 54). İstanbul realist halk hikâyelerinde de aktarılan ve eleştirilen yönetim, idare, sosyal hayat, yeme-içme düşkünlüğü, aile içi kopukluk, kumar, alkol, kadın, cinsellik, suç, cinayet vb. şeyler de mizahîdir. Çünkü toplum ve icracı bu durumları mizah ile eleştirebilir. Mizahın eleştiri gücü ile aksayan durumların fark edilmesini sağlayabilir.

2.4. Davranış, Olay, Konuşma, Etik ve Etnik Özelliklere Dayalı Mizah

Bu gelenek içerisinde var olan mizahî unsurların bazıları ise davranış ve olayların haricinde konuşma tarzına da dayanabilmektedir. Sandıklı Ebe hikâyesinde Kastamonulu aşçı tasviri nitekim buna örnektir. Aşçının “sen bülüsün”, “yaparık”, “yirdik” (İto, 2012: 206) şeklindeki sözleri güldürü unsuru taşır. Ayrıca aşçının Kastamonulu olması bölgesel mizaha örnektir. Aynı hikâyenin giriş formalinde de metin içerisinde etnik mizahın yapıldığını da görülmektedir. Bu giriş formelinde Muhacir, Arap, Yahudi, Ermeni, Acem, Arnavut ve Laz gibi etnik unsurları yansıtan kişilere yönelik güldürüye dayalı sözler söylenmektedir.

İstanbul realist halk hikâyeleri hem sözlü hem de yazılı gelenek içerisinde yer almalarına rağmen yaratım ve icra yönü ile “toplu” olarak dinlenen anlatılardır. Bu anlatılardaki mizahî unsurlar da bir grup şeklinde algılanıp gülünmesi veya düşünülmesi gereken bir yapıdadır. Nitekim Bergson, gülmenin sosyal bir hareket olduğunu söyleyip yalnızsak gülemeyeceğimizi de belirtir (Bergson, 1997: 16). Mizah açısından bu görüş doğrudur. Çünkü mizah ve mizahın ardından gelen gülme, sosyal yapı ve sistemler ile gelişen alt metinlere dayalı olabilir. “Gülme, halk grupları içerisinde genel olarak, kendi bağlamındaki yaş gruplarına, cinsiyete ve ilgilere bağlı olarak şekillenen sözsüz iletişim biçimi” olup ayrıca “mimiklerde, hareketlerde, gülmeye has ses çıkarımlarında ve tonlamalarda özel kodlar taşıyan gülme, bir iletişim şekli de olarak, kendi ekolojisinde gelenekselleşmiş yapısıyla karşımıza çıkar.” (Sevindik, 2017: 13).

“Metinlerin oluşturulduğu dönem düşünüldüğünde devlet otoritesinin-baba otoritesinin zayıflaması eşdeğerliğinde var olmaları bakımından, dönemin psikolojik gerginliğini yansıttığını söylemek gerekmektedir.” (Saluk, 2014: 541). Söz konusu bu gerginlik mizah yolu ile atılmalıdır. Olumsuz durum da mizah ile eleştirilmelidir.

Realist halk hikâyelerinde güldürü ve mizah genel itibari ile erkek kahraman ve karakterlerin sözleri, yaşadıkları olaylar ve içerisindeki buldukları durumlar üzerinden verilmiştir. Ancak kadın karakterlerde durum farklıdır. Bu anlatılarda kadın kahraman ve karakterler mizahın parçasıdır ancak konusu değildir. Gerçekliğe dayanan bu halk hikâyelerinde kadın, klasik anlatılardaki gibi pasif ve romantik şekilde değil gerçekçi bir bakış açısı ile anlatılara eklenmiştir. Anlatılardaki kadın figürü genel olarak çapkınlık maceralarının olduğu kısımlarda karşımıza hilebaz bir figür olarak çıkmaktadır. Tıflî Efendi Hikâyesi’nde bu hilebaz kadın figürünü görmekteyiz.

“Tıflî Efendi Hikâyesi’nde de olayların yer bulan gördüğümüz tek kadın kahraman, dönemin ünlü fahişesi Kanlı Bektaş’tır. Tıflî, onun için ‘şimdi onun



yüzüne bakanın işi rast gelmez, kim bilir ne şekil hınzırın altından kalkmıştır.' diyerek dalga geçer. Kanlı Bektaş'ın hamamda gördüğü kadından 'ol cazuya söz öğretmek hacet değil, şeytan gelip kendinden ders alır, gayrı işi şeytânet idi.' diye dalgaya alınır. Hikâyede yine gülmece unsuru olarak yer alan biri Koca Mustafa Paşa'da, diğeri ise Üsküdar'da oturan ve Tıflı'nın kız kardeşleri olan hanımlardır." (Dıramalı, 2021: 54-55)

Bunların yanı sıra çapkınlık maceralarındaki bu kadın tipleri bazen ironik söylem ve durumlar ile mizahî olarak yansıtılabilmektedir. Hikâye-i Cevri Çelebi adlı anlatmada da bu durum gözlemlenebilmektedir.

"Hikâye-i Cevri Çelebi'de Rukiye Banu'nun, 'her zaman biz yalıya geldikçe zevk ideriz' sözünden kendisinin daha önce de başka erkeklerle bu yalıda bu şekilde eğlendiğini göstermektedir. Abdi'nin ve Rukiye Banu'nun rahatlığına rağmen Cevri Çelebi, yalıdaki eğlenceden rahatsızdır. Onun, 'bu yalıdır şayet bundan bostancıbaşı geçer bir ırz eksikliği olmasın' sözü bu tedirginliği açıkça yansıtır. Ancak bundan sonra 'büyük bir gayrı yere gidelim hamdolsun hücre çoktur' sözü, o dönemde bu amaca hizmet eden mekânların varlığına bir işaretidir. Rukiye Banu ve Abdi, eğlencelerinden geri durmayıp zevklerini tamam ettikten sonra ibadetlerini de unutmazlar. Sabaha kadar süren eğlencelerinden sonra abdest alıp namazlarını kılmayı ihmal etmezler." (Akçadağ, 2008: 38)

Akçadağ'ın aktarmış olduğu bu kısım hem görsel hem de anlatım açısından eleştirel mizahtır. Hem cinselliğin hem de ibadetin birbirini izler biçimde gerçekleştirilmesi "buzdolabının içinden bowling topu çıkması"¹ gibi uyumsuz bir durumdur ve bu durum ironik ve de mizahîdir.

"Realist yaklaşım tarzı hikâyelerdeki kadın ve erkek tiplerinin işlenmesi, hikâyenin geçtiği mekâna yani İstanbul'a dair özelliklerin zikredilmesi, aşk kavramının daha farklı boyutlarda ele alınıyor olması gibi konularda hissedilmektedir (Dıramalı, 2021: 25)". Ancak anlatmalardaki kadın-erkek arasındaki aşk ve cinsellik çoğunlukla yasaklı boyuttadır. Hatta kimi realist hikâyelerde bu durum erkek-erkek arasında da olabilmektedir. Bu yasaklı durumdaki aşk ve cinsellik anlatmalar içerisinde gerçekleşirken güldürücü özelliklerle belirtilmektedir. Bu durum da mizaha neden olur. Çünkü, yasaklı aşk ve cinsellik, karakterlerin yaşadığı boyutta sadece güldürü özellikleriyle var olur. Ancak bu güldürülerin anlatıcı tarafından dinleyiciye ya da okura aktarılması mizaha başvurularak gerçekleşir.

Anlatmalar içerisinde cinsel bağlamda çeşitli çarpık durumlar vardır ama bu çarpık durumlar Müslüman olan toplum içerisinde son derece normalmiş gibi davranılmaktadır. Hatta insanlar bu çarpık durumların devam etmesi için çabalamaktadırlar. Burada bir ironi mevcuttur. Müslüman olan bir toplum içerisinde bu durumların yaşanması ve desteklenmesi mizahî ve eleştirel bir ironidir.

¹ John Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak* adlı kitabında hem H. Bergson'ı eleştirmek hem de ani bir şekilde gerçekleşen uyumsuzluğun mizahdaki yerini açıklamak için bu örneği ele almıştır (Morreall, 1997: 94).



İstanbul realist halk hikâyelerinde ve ele aldığımız anlatmalarda mizah genellikle suç, cinsellik, eğlence, ahlak ve sosyal yaşantı boyutunda işlenmiştir. Eğlence dışında diğer tüm unsurlarda belirli bir ciddiyetin olduğu göz önünde bulundurulursa realist halk hikâyelerinde mizah gerçeklikle çatışmamakta ve bu gerçekliğin hem ciddi hem de gülünç yüzü ile aktarılmaktadır.

SONUÇ

İstanbul realist halk hikâyeleri, Türk edebiyatı içerisinde bir geçiş formu ve anlatma geleneği olması dolayısıyla bu türdeki anlatmalar pek çok orijinal özellik içermektedir. Bu orijinal özelliklerden biri de mizahî unsurlardır. Söz konusu bu ürünlerde mizah unsuru geleneksel anlatmalardan farklıdır. Bu çalışma içerisinde de realist anlatmalardaki, daha doğrusu bu gelenekteki mizahın yeri incelenmeye çalışılmıştır.

Yapılan inceleme ve açıklamalardan hareketle İstanbul realist halk hikâyelerinde mizahın genel olarak dört kapsam içerisinde yaratılıp aktarıldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki gerçeklik ve kurmacanın iç içe geçmesidir. Gerçekçi halk hikâyelerinde gerçeklik, kurmaca ve mizah karışık bir şekilde dinleyiciye veya okuyucuya sunulmaktadır. İkinci durum ise bu karışık aktarımın bir sonucu olarak gerçekleşen hızlı bir şekilde anlatımdır. Olaylar ve durumlar hızlı bir şekilde aktarılmaktadır. Bu hızlı aktarım nedeni ile gerçeklik algısı tam bir ciddiyeti yakalayamamaktadır. Neticesinde ise yaşanan kargaşa güldürüye neden olmaktadır.

Bir geçiş türü olması nedeni ile İstanbul realist halk hikâyeleri çeşitli aksaklıkları içermektedir. Sözlü bir geleneğe dayanması nedeniyle de anlatıcı bu aksaklık ve eksiklikleri mizah yolu ile kapatmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra üçüncü özellik ise bu gelenek içerisinde yaratılıp aktarılan bu anlatmaların yoğun bir şekilde eleştiri ve propaganda aracı olarak kullanılmalarıdır. İçki, kumar, tütün şehvet, ahlaksızlık, çok para harcama, aileye itaatsizlik vb. davranışlar eleştirilmekte olup anlatmaların yaratılmaya başlandığı dönemdeki yönetimin istediği özellikler bu mecrada propaganda şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca eleştirilen durumlar üstünlük ve uyumsuzluk teorileriyle de açıklanabilmektedir. İstanbul realist halk hikâyelerinde yer alan mizahın dördüncü kapsamı ise davranış, olay, konuşma, etik ve etnik özelliklere göre şekillenmesidir. Bu anlatmalarda bazı davranış, olay, konuşma ve etnik özellikler dinleyici veya okuyucuya güldürü unsuru olarak yansıtılmaktadır.

KAYNAKLAR

- BERGSON, Henri (1997). *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BORATAV, Pertev Naili (1983). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.



- DIRAMALI, Cansu (2021). *Kültürel Sürekliliğin Mizah Mecmuaları Üzerinden İncelenmesi: Meddah ve Gülünçlü Sahne-i Meddah Mecmuaları Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- EKİCİ, Metin (2005). “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış”, *Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir: Kanyılmaz Matbaası, ss. 225-229.
- EKİCİ, Metin (2008). “Gülme Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları”, *21. Yüzyılı Nasrettin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: AKM Yayınları, ss. 271-280.
- ELÇİN, Şükrü (1969). “Kitabi mensur realist İstanbul Halk Hikâyeleri”, *Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 1/1, ss. 74-106.
- ELÇİN, Şükrü (2000). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İTO, Kiyoko (2012). *Türk Meddah Hikâyeleri ile Japon Rakogolarının Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MORREALL, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer, İstanbul: İris Yayıncılık.
- ÖĞÜT EKER, Gülin (2009). *İnsan Kültür Mizah; İnsanlık Tarihinde Mizahın Serüveni: Felsefi Bir Problem Olan Mizahtan Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Mizaha*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖZDAMAR, Fazıl (2023). “İran Türklerinde Baharı Muştulayan Bir Köy Seyirlik Oyunu: Köse-Gelin”, *TİAD: Türkiye İnan Araştırmaları Dergisi*, 2/3, ss. 26-44.
- SALUK, Reyhan Gökben (2014). “Realist İstanbul Hikâyelerinde Gerçeklik, Gelenek ve Sosyal Hayata Dair Yansımalar”, *Discussions on Turkology, Question and Developments of Modern Turkology Studies*, Varşova/Polonya, ss. 535-542.
- SALUK, Reyhan Gökben (2017). “Kitâb-ı Mensûr Realist İstanbul Hikâyeleri Hakkında”, *Kitâb-ı Mensûr Realist İstanbul Hikâyeleri (Metinler)*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- SAYERS, David Selim (2006). “Letâ’ifnâme ve Çokseslilik”, *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, ss. 90-99.
- SEVİNDİK, Azem (2017). *Türk Halk Kültüründe Mizah Ekolojisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SÜTÇÜ, Özcan Yılmaz (2022). “Gülmenin Ciddiyeti: Üstünlük Teorisi”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 15/2, ss. 49-65.
- TDK Türkçe Sözlük (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret (2018). “Mizah-Fıkra ve Katmerli Fıkralar”, *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ss. 419-426.



YARDIMCI, İsmail (2010). "Mizah Kavramı ve Sanattaki Yeri", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, ss. 1-41.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: Bu yazı bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

Destek ve Teşekkür Beyanı: Çalışma için maddi ya da fikri olarak destek alınan herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi yoktur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmada potansiyel bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışmayla ilgili etik kurul belgesi gerekmemektedir.

OĞUZ KAĞAN DESTANI'NDA SAYILAR

Numbers in the Saga of Oguz Kagan

Murat İNAN*

Z

Sayıların kullanımı dilin varlığıyla başlamış ve dilin zaman içinde evrimiyle onunla birlikte gelişmiştir. Bu nedenle sayılar, o dili konuşan insanların sosyal, kültürel, eğitimsel, ekonomik, coğrafi, demografik, askeri ve politik yaşamlarını, gelenek ve göreneklerini yansıtabilir. Yüzyıllar boyunca toplumlar belirli sayılara çeşitli anlamlar ve işlevler yükleyerek formalistik sayılar oluşturmuşlardır. Sayıların anlamları, kullanıldıkları bağlama göre değişmektedir. Türk mitolojisinde, özellikle Oğuz Kağan Destanı'nda, sembolik ve kendine özgü değer taşıyan formalistik sayılar, olaylar ve karakterler hakkında farklı bilgiler sağlayarak destanı zenginleştirmektedir. Türklerin kadim yaşamlarındaki sayılar günümüze kadar aynı önem ve kutsallığı taşımaya devam etmiştir.

Çalışmamızda Zeki Velidi Togan'ın (1978) "*Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuzname, Tercüme ve Tahlii*" adlı eserindeki sayılar sembolik anlamları açısından incelenmiştir. Ayrıca ilgili literatür çalışmalarında sayıların zaman, mekân, toplumsal yaşam ve dini inançlar gibi alanlardaki bulgulara da yer verilmiştir. Çalışmamızdan aldığımız verilere göre; Oğuz Kağan Destanı'ndaki sayıların sıklıkla kullanıldığı, destanın etkisini artırdığı, metnin yapısal btnlğn ve anlatı gücünü önemli ölçüde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oğuz Kağan, Sayılar, Reşideddin, Destan, Anlatı.

ABSTRACT

The use of numbers began with the existence of language and evolved alongside its development over time. Therefore, numbers can reflect the social, cultural, educational, economic, geographical, demographic, military, and political lives, as well as the traditions and customs, of the people who speak that language. Throughout centuries, societies have assigned various meanings and functions to specific numbers, creating formulaic numbers. The meanings of numbers vary depending on the context in which they are used. In Turkish mythology, especially in the Oguz Kagan Epic, symbolic and unique formulaic numbers enrich the narrative by providing different insights into events and characters. Numbers from the ancient lives of Turks have retained their significance and sacredness to this day.

In our study, the symbolic meanings of numbers in Zeki Velidi Togan's (1978) work "*Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuzname, Tercüme ve Tahlii*" were analyzed. Additionally, findings from relevant literature regarding the role of numbers in areas such as time, space, social life, and religious beliefs were included. Based on the data from our research, it was concluded that the frequent use of numbers in the Oguz Kagan Epic enhances its impact, significantly influences the structural coherence of the text, and strengthens its narrative power.

Keywords: Oguz Kagan, Numbers, Reşideddin, Epic, Narrative.

* Yüksek Lisans ğrencisi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Burdur/TÜRKİYE, mrtinn3284@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4948-757X.



GİRİŞ

Sayıların kullanımı dilin varoluş ve gelişim süreçleri boyunca dil ile birlikte gelişmiştir. Bu nedenle sayılar, o dili konuşan halkın sosyal, kültürel, eğitimsel, ekonomik, coğrafi, demografik, askeri, siyasal yaşamı, gelenek ve göreneklerinin izlerini taşıyabilir ve dilin ulusal özelliklerini yansıtabilir.

Dillerin varoluşundan bu yana her toplumda anlatılarda bazı sayılara çeşitli anlamlar ve işlevler yüklenmiştir. Bu tür anlatılarda sayıların anlamları, kullanıldıkları bağlama göre değişmektedir. Sembolik ve özgün değer taşıyan bu sayılar, kendilerinden sonra gelen her metne örnek teşkil ettiği gibi, destanlardaki olaylar ve kişiler hakkında da farklı bilgiler verir. Destanda merkezi bir rol oynayan sayılar, hikâyenin mekaniğini zenginleştiren ve yoğunlaştıran bir olgudur ve Türk dünya görüşünde de ayrı bir anlam yaratmıştır. Oğuz Kağan Destanı'nda sıkça görülen sayılar bu duruma örnektir. Türk mitolojik düşüncesinde "kâinat sayı düzeni"ne göre biçimlendirildiği için bazı sayılar kutsal ve önemli kabul edilmiştir (Beydilli, 2005: 489). Türklerin ilk ve önemli destanlarından biri olan Oğuz Kağan Destanı'ndaki sayılar; destandan önceki kullanım alanları hakkında bilgi verdiği gibi sonraki kullanım alanlarına da örnek olmuştur.

Türk mitolojisine önem katan ve dolayısıyla mitolojiyi oluşturan başlıca unsurlardan biri de formülistik sayılardır. Formülistik bu sayılar, Türk mitolojisindeki kullanımlarının yanı sıra dinsel, örfi, halk inançları ile diğer manevi ve maddi inançlarda da kullanılmaktadır (Sömen, 2019: 29). Bu bakımdan bazı sayıların insanlar üzerindeki yeri ve etkisi, günümüze kadar bıraktıkları izler ve kullanımlarının devamı oldukça önemlidir. Türk destanlarındaki anlatım değeri hakkında daha çok bilgi veren sembolize ve formülistik sayıların belirli bir işleyişi olduğu, benzeştiği ve kutsallık kazandığı görülmektedir. Türklerin İslamiyet'i kabulüyle değişikliklere rağmen bazı sayıların önemi ve kutsallık durumu sözlü ve yazılı anlatımlarda devam etmiştir.

Çalışmamızda Oğuz Kağan Destanı'ndaki sayıların taşıdıkları sembolik anlamlar ve özellikleri incelenmiştir. Bu kapsamda Zeki Velidi Togan (1978)'in "*Oğuz Destanı, Resideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*" adlı eseri esas alınmıştır.

1. Yöntem

Oğuz Kağan Destanı'nda kullanılan sayıların sembolik anlamlarını ve yapısal işlevlerini inceleme amacı doğrultusunda nitel bir analiz yöntemi izlenmiştir. İlk olarak, destanın orijinal metni üzerinde bir okuma yapılmış ve metin içerisinde yer alan tüm sayı kullanımları belirlenmiştir. Ardından, bu sayılar, kullanıldığı anlam ve bağlam tanımlarına göre yorumlanmış, Türk kültürü ve mitolojisi ile ilişkisi ele alınmıştır. Ayrıca, sayıların, kullandığı temalarının gelişimini anlatıda nasıl etkiledikleri ve işlevlerini, sayıların, benzer temalar üzerinde sürekli mi kullanıldığı yoksa değişen mi olduğu temeli üzerinde tartışılmıştır.

Destanda yer alan sayıların sembolik anlamlarını daha iyi anlamak için, konu ve sayılarla ilgili literatür incelenmekte ve bu bakış açısından, sayıların ne anlatmak istediği değerlendirilmektedir.



2. Bulgular

Togan (1978)'in eserindeki içinde sayılar olan kelime, cümle ve özsözler sayfa sayısı ile birlikte aşağıda oluşturulan tablolar içinde verilmiştir. Öncelikle içinde sayı olan cümle veya sözcükler karşısına da eserdeki sayfası tablo şeklinde verilmiştir.

Her sayı ile ilgili bu dökümün altına da diğer araştırmacı ve yazarların sayı ile ilgili eserlerinden alıntılar özetlenmiştir.

2.1. "1" Sayısı

Türk mitolojisinde Gök Tanrı ve "Tek Tanrı" inancı vardır. Tanrının Tekliği "1" sayısının ifadesidir (Ögel, 2014: 12-15). Bu inanış, Türklerin tek tanrılı İslamiyet'i kabulü ile de etkili olmuştur (Sömen, 2019: 34). "Allah'ın Birliği" ifadesi 1 sayısı ile ilgilidir (Çoruhlu 2006, 221). Pir Sultan Abdal'ın "Onlar birdir, bir oluptur" dizeleri (Öztelli, 2004: 89) ile Hatay'ın "Biz biriz, birkaç değiliz" dizeleri örnek olarak verilebilir (Gölpınarlı, 2014: 82).

Destanlar milli olay ve duyguları dile getiren anlatılardır. Bir toplumun milli bir kimliğe bürünebilmesi için duygu, olay, fikir ve amaçları gerçekleştirerek birleşmesi gerekmektedir. Bunların sağlanması için de toplum içinde en etkili iletişim yolu olarak dil kullanılmalıdır. Oğuz Kağan Destanında da milli birliğin oluşması için anlatıda en fazla kullanılan söz "1" sayısıdır. Ayrıca destanındaki "1" sayısı; Tanrının tekliği, asıl sayı sıfatı, üleştirme sayı sıfatı, sıralı sayı sıfatı, belgisiz sıfat, topluluk sayı sıfatı, zamir ve özne olarak ve en çok zaman belirleyici olarak kullanılmıştır. Böylece destanı dinleyenlerin bilinç ve bilinçaltına "1" sayısı kanalıyla birlik ve beraberlik fikri de işlenmiş olmaktadır.

Tablo 1: Oğuz Kağan Destanındaki "1" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"Bir yıl geçince babası onda olgunluk ve asalet belirtileri gördü."	17
"Eğer sütünü emmemi istiyorsan biricik Tanrı'ya ikrar ve itiraf et,"	17
"Oğuz bizi tek bir Tanrı'ya... davet etti. "Biz böyle bir Tanrı tanımıyoruz dedik."	19
"Eğer sizler Tanrı'ya inanır, birliğini kabul ederseniz."	20
"bir safyayıp"	22
"bir sahra çıktı. Öyle ki bir damla gülyağına bir damla su vermezlerdi."	23
"Oğuz bir ay daha orada kaldı."	29
"herkesin birer kucak odun getirip,"	29
"Bütün asker gidip her biri bir kucak"	29
"Önce kendisi bir etek toprak getirip döktü."	30
"birer etek toprak getirip"	30
"Oğuz bir ay"	31
"Onlar bir hamleden fazla dayanamazlar."	32
"Sonunda bir yıl savaştilar ve bir yıl sonra şehri aldılar."	33
"Oğuz gitti ve bir altın taht koyarak üzerine oturdu."	33
"buna dair bir işaret buyurun kâfi,"	34
"uruğunuzdan bir kişi yanıma gelsin."	37
"Her oğluna bir altın kürsü verdi ve"	39
"Bundan sonra bir ay daha Dimeşq'da kaldı. Bir ay sonra göç edip,"	40
"Oğuz'un oğulları bir yıl Mısır'da kaldılar."	41
"Oğuz bir yıl daha Dimeşq vilayetinde kaldı."	41



"takriben bir aydan fazla bir zaman orada oturdu."	42
"Askerin yarısı bir gün savaşır; diğer yarısı da öteki gün harp ederdi."	42
"dışarı çıkmış olanların bir tanesini bile"	43
"Bir yıl kadar bu yerlerin alınması"	44
"Biz hepimiz bir soydanız"	48
"bu sebeple bir ay daha"	59
"Bu yerde bir yıl daha"	59
"bir yıl padişahlık etti."	75
"Bir yıldan sonra"	76
"Bir yıldan beri"	76
"kardeşim bir yıl"	76
"Birincisi Sayı"	77

2.2. "2" Sayısı

Allah'ın olduğu her yerde ikilik ve çatışmalar içinde düşünülen formalistik sayı "2" dir (Özçelik, 2016: 465). Ben-sen ayrımı 2 sayısının hükmünü gösterir. Mevlâna; "Ben-sen ayrımında kaldığın sürece bu kapıdan geçemezsin." demiştir (Kantar, 2013: 3056-65). Bir Hadis'te Hz. Peygamberin "Sayı çift ve tektir" sözü, Kur'an'daki "Biz her şeyi çift yarattık" (Zuhur, 43/12) ve "Çifte ve teke yemin olsun" (Fecr, 89/3) ayetleri bu sayının zıtlık ve kutupluğunu belirler. Türk mitolojisi ve günümüzde İç Oğuz-Dış Oğuz, dost-düşman, iyi-kötü, haklı-haksız, kadın-erkek, yiğit-namert, sıcak-soğuk, varlık-yokluk, tek-çift, erkek-dişi, doğru-yanlış gibi "ikilik" ve "zıtlık" kavramları görülmektedir (Sömen, 2019: 35).

Oğuz Kağan Destanında "2" sayısı; asıl sayı sıfatı, asıl sayı sıfatı, sıralı sayı sıfatı, topluluk sayı sıfatı, belgisiz sıfat ve zamir olarak kullanılmıştır. İki sayısı genellikle sıfat olarak kullanılmıştır.

Tablo 2: Oğuz Kağan Destanındaki "2" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"Kara-Han Oğuz'un her iki kızdan nefret ettiğini anlayınca"	18
"Oğuz önceki iki geline yüz çevirmekte"	18
"Evvvelki iki gelin,"	18
"Bu iki gelin içlerini dökmek için"	19
"Öteki iki kızın durumu,"	20
"Turqunlutaq ve Turqanlıtaq çok yüksek ve baş döndürücü iki dağdır."	21
"Turqan ve turqun bu dağlarda biten iki çeşit ottur;"	21
"İki ordu karşılaşmış savaştılar."	21
"her iki taraftan çok asker kırıldı."	21
"bizden iki kişi ile savaşır ve"	24
"Madem ki dövüşmek istiyorsunuz bizden iki, sizden de iki kişi dövüşsün."	24
"dövüş olacağı zaman iki havuzdan"	24
"bu iki kişi böyle yapıp"	25
"Sonunda bu iki elçi, onların elinde öldüler."	25
"Oğuz iki su arasına indi ve"	25
"memnun oldu ve iki su arasını kendine üs edindi."	26
"aldıktan sonra iki yıl daha o ülkede oturdu."	26
"almayanlar da her ikisi pişman oldular."	27
"Oğuz kendisinin iki altın uçu ok ve yayını"	27



"Fakat benim iki tane tayımı alıp götürdüler."	28
"bu iki at bana getirilmezse"	29
"tarif edilen iki atı... bulamamışlardı. Oğuz'un gönlü bu iki ata bağlandı..."	29
"iki gün iki gece devam eden savaştan"	31
"Onları iki gün iki gece,"	33
"İkincisinin adı Ay, yani mah,"	33
"her iki yılda uruğunuzdan"	37
"bir yerde iki gün oturdu."	40
"Her alayın iki üç defa geceleyin geri dönüp,"	40
"vergisini iki defada ödeyin"	41
"İki üç gün kadar sonra"	45
"bu kar yüzünden iki üç aile"	47
"iki at kessinler"	52
"Baba-oğul iki kişi"	53
"belli olan bu iki şahsın"	53
"olup onlardan iki kişi"	54
"İki gölnavur yapıp"	55
"her ikisi"	55
"iki göl yapıp her ikisini"	56
"Ayran ve kıymız dolu iki köl yaptığı için"	56
"iki gece payitahtına"	59
"kalem gibi ikiye ayırdı."	60
"birini ikiye biçtiğin gün"	60
"iki gözünden yaşlar akıp"	62
"İki mavi ejderha vardı"	66
"iki aylık yola koyuldu."	66
"iki aydan sonra"	67
"her iki gözüne sürünce"	67
"ikinci gün Suvar gelip"	69
"her iki tarafın halkı"	72
"Şah-Melik askerinin içinde iki parçaya"	74
"iki sene sonra"	74
"her iki taraftan çok"	75

2.3. "3" Sayısı

Türk kültüründe ve mitolojide "3" sayısı sembolik anlamları bakımından en zengin sayılardan biridir (Durbilmez, 2005: 1-22; Durbilmez, 2024: 51-66). Şamanizm'de 3 varlık (gök, yer ve su) (Sömen, 2019: 38) ve yerüstü, yer ve yeraltı olarak 3 ortam inancı vardır. Yakut mitolojisinde Yer İyesi'nden 3 defa süt emilebilir (Yüksel, 1981; Beydilli, 2005: 489). İnsan, bitki ve hayvan 3 önemli yaratıktır. Hakaslar yıldız kümesinden üçüne 3 Koç, diğer üçüne 3 Avcı demektedir (Bayat, 2007: 283).

Oğuzların sağ kolu 3 oktan oluşmuştur. Yakutlarda ateş 3 çeşittir (Artun, 2008: 308). Bir Türk efsanesinde terazi burcu 3 yıldızlıdır. Karluk Türkleri 3 aşirettir. Oğuz'un bir bayrağında 3 gümüş ok vardır (URL-8). Oğuz Han 3 gün süt emmemiş, annesi 3 gece aynı rüyayı görünce emzirebilmiştir. Oğuz'un 3 oğlu Bozokları, diğer 3 oğlu Üçokları oluşturur. Manas 3 gün konuşmamıştır. Manas'ın önünde 3 kız ağıt söylemiştir. Göç Destanında Tanrı, Boğu Han'a 3 haberci karga vermiştir (Banarlı, 2016: II, 29). Bamsı Beyrek'e, esiri 3 hediye



verir. Deli Kaçar 3 kere bacısını verdiğini tekrarlar. Boğaç Han 3 çocukla aşık oynar. Bayındır Han 3 gün etle beslenir. Hızır, Bayındır Han'ın yarasını 3 defa sıvazlamıştır. Dirse Boğaç Han'ın boyunda 3 çadır vardır (Sömen, 2019: 38). Şiilik 3 mertebelidir. Mevlevi dervişi çilesi bitince 3 gün postta bekler ve sonra 3 yıl hizmetle olgunlaşır (URL-4).

Köroğlu destanında; “Üç gün oldu kır at yemez yemini” ile Kaygusuz Abdal'ın; “Üç kez doğdum annemden” dizelerinde 3 sayısı vurgulanmaktadır. “Er Oyunu Üçe Kadar”, “Üç Nal ile Bir Ata Kalmak”, “Üçe Beşe Bakmamak”, “Üç Aşağı Beş Yukarı”, “Balık ile Misafir Üç Gün Sonra Kokmaya Başlar” gibi 3 sayısını formüle eden deyim ve atasözlerimiz vardır. “Üçü üçler çağıdır, Üçü cennet bağıdır, Üçü derler devşirir, Üçü vurur dağıtır (cevabı: mevsimler) gibi bilmecelemlerle de (URL-8) 3 sayısı vurgulanmaktadır. “3 kere 9 şart olsun” yemini, cenazelerde 3 defa “Helallik” ve nikâhta 3 defa “Evet” denmesi, 3 kutsal şehir (Mekke, Medine ve Kudüs), 3 kutsal mabet (Kâbe, Medine-i Münevvere, Mescid-i Aksa) gibi 3 sayısını kullanımlarına rastlanmaktadır.

Oğuz Kağan Destanı'ndaki “3” sayısı; asıl sayı sıfatı, sıra sayı sıfatı, topluluk sıfatı, belirsiz sıfat, zaman belirleyici sıfat, özne ve zamir olarak kullanılmıştır. Türkan ve Çiloğlu (2021)'in de belirttiği gibi Türklerde “3” sayısı genellikle zaman belirleyici sıfat olarak kullanılmıştır (Türkan-Çiloğlu, 2021: 70).

Tablo 3: Oğuz Kağan Destanı'ndaki “3” Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
“Üç gün ve üç gece anasının sütünü emmedi.”	17
“Kadın üç gece bu hali rüyasında gördü.”	17
“Oğuz'un eşleri olan her üç gelinine kase tuttu”	18
“karanlığa dalıp, üç gün üç gece böyle”	27
“tayini için üç yıl burada kaldılar.”	27
“ve üç yıl arka arkaya”	32
“üçüncüsü Yulduz, yani Sitare,”	33
“Oğuz oğullarından üçünü,”	36
“Diğer üç oğlu”	36
“oğulları oraya varınca üç yerde Rumlar harp ettiler”	38
“üç defasında da Rum”	38
“Oğuz bu işleri tertip ve düzene koyduktan sonra üç yıl daha Antakya,”	39
“ikinci defa üç oğlu”	39
“geleli üç gün olduğu halde”	39
“Her birine üç yay verin.”	40
“Üç günlük yol gittikten sonra”	40
“Her alayın iki üç defa geceleyin geri dönüp,”	40
“üç oğlunu,”	41
“elçilerini üç koşulu atla”	41
“Üç yılın vergisini önceden vermek üzere”	41
“Bu yıl üç senenin vergisini Mısır'dan aldılar.”	41
“Oğuz üç yıl bu ülkede kalıp”	42
“Üç yıl sonra”	42
“gelecek üç yılın vergisini alarak dönün”	44
“ve üç yıllık vergiyi alıp Isfahan'a”	44
“aynı şekilde sonraki üç yılın vakti gelince”	44



"üç yıllık borçlarını peşin ödeyeceklerdi."	46
"Üç yıllık vergiyi peşin"	46
"üç yılın vergisi önceden alınmıştı; sonraki üç yılın vergisini kararlaştı."	46
"diğer üç yılın vergisini"	47
"Vardığı yerlerde, üç yıllık verginin"	47
"Bunların olup bittiği üç sene zarfında"	47
"bu kar yüzünden iki üç aile"	47
"üç altın ok buldular."	48
"Oğuz yayı üçe parçalayıp büyük üç oğluna, üç oku da küçük üç oğluna verdi."	48
"Kendilerine yay verdiği üç oğlunun soyundan"	48
"Kendilerine ok verdiği diğer üç oğlunun neslinden"	48
Gelecek kavmin lakabı Üç oq olsun; bu üç oq yani üç tane ok demektir."	48
"gelecek üç senenin vergisi"	54
"sözü bitince üç genç kurt şöyle"	57
"başı üç yüzlü olan bir otu"	60
"Üç gün üç gece savaştılar."	62
"üç oğlu oldu"	63
"Her üç oğlunun"	64
"Buqra Han üç yıl"	64
"her üçü de seçkin"	64
"eteğinde üç tane büyük ağaç"	66
"bir gün üç ağaç uzaktan"	67
"bu üç ağacın hangisine"	67
"üç dağ qoçu"	67
"üç yıllık vergiyi"	68
"Üç yıl sonra"	71
"üç ağaç çıktığını"	73
"O üç diye cevap verince"	73
"her üçü de Padişah"	73
"üç oğlu da bahadır"	73

2.4. "4" Sayısı

Şamanizm'de dünya 4 köşedir ve 4 ana yön vardır. 4 unsur (ateş-su-maden-ağaç), 4 hayvan, 4 yıldız kümesine inanılır (Çoruhlu, 2006: 216). Cennetteki "4 kutsal ırmak", 4 kitap, 4 melek, 4 peygamber, 4 mezhep, 4 halife gibi inanç değerleri İslami kaynaklıdır (Durbilmez, 2009: 72). Ahilerde "4 Temel Esas", edebiyatımızda toprak, hava, su ve ateşten oluşan "4 Unsur", Bektaşilikte "4 Yol", "4 Kapı Selam" ve kuşaklarının "4 Köşe" olarak bağlaması 4 rakamının yansımalarıdır (URL-4). Yunus Emre'nin "Dervişin dört yanında dört ulu kapı gerek" (URL-3); Sadık Baba'nın "Dört kapıyı kırk makamı yol eyler" (Özmen, 1994: 378); Esirî Baba'nın "Gel talip dört kapı kırk makam sende" (Özmen, 1995: 450); Aşık Sefî Ahmet'in "Dört kitabı ders eylese okusan" (URL-8); Pîr Sultân Abdâl'in "Dört kapudan bir gün birden yol olur, Dört mezhep nedendir görmeyen kişi"; Kul Himmet'in "Talip bu dört kapının" (Yardımcı, 2008: 3) ve Dertli'nin "Dört Melek halketti Hallak-ı cihân" (URL-8) dizeleri de "4" sayısını vurgulamaktadır. Yeryüzünün 4 yönü; ayın 4 evresi, bir yılın 4 mevsimi; rüzgârın 4 yönü... 4 sayısını vurgulamaktadır (Ögel, 2014: 243).



Türk mitolojisinde yeryüzü dörtgendir ve yeraltındaki 4 Gök Öküz dünyayı taşımaktadır. 4 unsur, 4 zaman, 4 renk, 4 yıldız, ağacın 4 dalındaki yasak meyve, ülkenin 4 tarafının düşman olduğu gibi mitolojik kökenli deyimler ve inanışlar 4 sayısı ile ilişkilidir (Çoruhlu, 2006: 89; Özçelik, 2016: 541).

Oğuz Kağan Destanı'nda "4" sayısı; asıl sayı sıfatı, üleştirme sıfatı, sıra sayı sıfatı ve belgisiz sıfat olarak kullanılmıştır. Yine "4" sayısı coğrafi yön belirleme ve yer belirleme olarak da kullanılmıştır.

Tablo 4: Oğuz Kağan Destanındaki "4" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"Dört muteber ve şöhretli oğlu vardı."	17
"Memleketin dört bir tarafında oturan yakınları ile anlaşmasını yeniledi ki,"	20
"hatunundan dört oğlu olmuştu,"	26
"Babası Yuşu Hoca dedi ki dört tane taylı kısrağ ile"	26
"Bu Derbent vilayetinin dört bir yanındaki"	28
"dördüncüsü Kök Köl, yani asman,"	33
"oğullarından dördünü, Fars ve Kirman"	44
"dörder taneden",... "öğrenmek için dört bir tarafı"	58
"Dünyanın dört köşesinden"	74

2.5. "5" Sayısı

Kazak destanlarında savaşçılar "5 Silah" (yay, kılıç, mızrak, balta, gürz) kuşanmaktadırlar (Arıkan, 2009: 58). İslamiyet'in "5 temel şartı", 5'i kutsallaştırmaktadır. Alevilikteki "5 Bacı" inancı, Âşık Sefil Ahmet'in "Beş vaktini kılmayana kakışan"; Âşık Sakine Bacı'nın "Üçler beşler o kapıyı açtılar" ve Âşık İlhami'nin "Beşler de önlerin dâmenin tuttu" (URL-8) dizeleri 5 sayısının kutsallığını göstermektedir. Fütüvvetnamelerde geçen "İncir ağacından 5 yaprak verme", "cennetten çıktığına inanılan 5 nesne", "şeddin 5 kat edilmesi", vd. gibi çok zengin inanış ve uygulamalar, bu sayının sembolik anlamlarını akla getirmektedir (Durbilmez, 2007: 113-126). Oğuz Kağan Destanında "5" sayısı; sıra sayı sıfatı ve asıl sayı sıfatı olarak kullanılmıştır.

Tablo 5: Oğuz Kağan Destanındaki "2" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"Beşincisi Taq, yani kuh"	33
"Qorı-Han beş tane tay"	67
"Oğuz soyundan padişahlar beş evladın neslinden"	77

2.6. "6" Sayısı

Bu sayının Türk kültüründe ve mitolojisinde "olma", "olgunlaşma", "sona erme" anlamları ve "kapsayıcılık" özelliği bulunmaktadır (Durbilmez, 2010: 251-252). Hz. Süleyman'ın mührü 6 kolludur. Türk mimarisi ve sanatında en çok tasvir edilen 6 köşeli işlemler görülmektedir (Çoruhlu, 2006, 222). Türklerin teşkilatlanmasında "6 Bölük" taksimi değişik yer ve yılda kullanılmıştır. Yine '6 Şehir' "6 Han/ 6 Boy" deyişleri 6 sayısı ile ilgili olabilir (Gökalp, 1977: 55-56).



Oğuz Kağan Destanında “6” sayısı; asıl sayı sıfatı, sıra sayı sıfatı ve özne olarak kullanılmıştır. Destanımızdaki “6” sayısı Gökalp (1977)’in belirlemede de olduğu gibi genellikle (çocuk, oğul gibi) şahıslar için özne yerine kullanılmıştır.

Tablo 6: Oğuz Kağan Destanındaki “6” Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
“Oğuz bunu duyunca kendi altı oğlunu çağırdı”	32
“ve altı oğlunu manqala, yani öncü olarak önden gönderdi.”	32
“bunları altı oğlu ile birlikte”	33
“ve altıncısı Tengiz”	33
“Bu altı çocuktan”	33
“Bu şekilde her altı senenin”	41
“dönmüş olan altı oğul”	48
“siz altı oğlun”	49

2.7. “7” Sayısı

Şamanizm’de ‘7 kişi’, ‘7 engel’, ‘7 dolaşma’, ‘7 demir’, ‘7 pınar’, ‘7 sarı kız’, ‘7 değirmen’ inancı vardır (Durbilmez, 2008: 348). Hakas inancında Tengri, 7 yıldız göğe kaldırmıştır (Bayat, 2007: 283). Altaylılar, “7 kapılı ülkem” diyerek övünürler (Alkan, 2005: 71). Gökyüzü 7 katlıdır ve Hz. Muhammed Miraç’ta 7.nci kata yükselmiştir. Dünya 7 günde yaratılmıştır. “O, biri diğeriyle tam bir uyum içinde yedi gök yaratmış olandır” (71/Nuh 15; 67/Mülk 3). “Andolsun, sana çiftlerden yediyi ve büyük Kur’an’ı verdik” (5/Hicr-87). “De ki: Yedi göğün Rabbi ve büyük Arş’in Rabbi kimdir?” (3/Muminun 86). Hz. Yusuf’un yorumladığı Firavunun rüyası şöyledir: “...Rüyamda 7 besili ineği, 7 zayıf inek yiyor; bir de 7 yeşil başak...” (12/Yusuf 43). “Sizin üstünüze sapasağlam yedi gök bina ettik” (78/Nebe 12). Mevlâna’nın 7 öğüdü, Fatiha suresinde 7 ayet, 7 büyük melek, 7 ana makam, Cennette 7 kat, Kâbe’de 7 tur (URL-5), Hz. Eyüb’ün 7 yıl çilesi ve 7 Uyurlar inanışları “7” sayısını sembolleştirmektedir (URL-8).

Dünya 7 kıtadır, hafta 7 gündür, 7 temel renk vardır. 7 veren gülü, 7 veren limonu, 7 göbek ötesi deyimleri mevcuttur. İstanbul, Kudüs ve Roma’da 7 tepe, 7 harika, Türkiye’de 7 bölge, periyodik cetvelde 7 sayısı (Sülün, 2022), gökkuşağında 7 renk, kafamızda 7 delik ve müzikte 7 nota (URL-8) “7” rakamının günümüze yansımalarıdır.

Batı Trakya’da “nikâhta getirilenlerin yedi gün müddetle duvarlara asılması”, “çocuğun göbeğini kestikten sonra yedi kat ipe bağlama”, “sütü kesilen emzikli kadın yedi derenin suyundan içerse sütünün tekrar geleceğine inanma” gibi yedi sayısı ile ilgili zengin uygulama ve inanışlar günümüzde de devam etmektedir (Durbilmez, 2011: 77-93).

Oğuz Kağan Destanında “7” sayısı; asıl sayı sıfatı ve özne olarak kullanılmıştır. “7” sayısı destanda en çok zaman belirleyici olarak kullanılmıştır.

Tablo 7: Oğuz Kağan Destanındaki “7” Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
“Yedi kişi de oradan dönerek”	25
“Oğuz yedi gün daha kaldı ve”	28
“Yedi gün yedi gece Isfahan ordusu ile savaştılar”	42
“Böylece tam yedi gün geçti.”	42
“düzenlik sağlayarak yedi yıl padişahlık etti.”	55



<i>"Yedi yıllık padişahlık süresince"</i>	55
<i>"bu toy yedi gün yedi gece devam etti"</i>	58
<i>"Bundan sonra yedi gün"</i>	64
<i>"yedi yıl padişahlık etti."</i>	68
<i>"Yedi yıl da o"</i>	75

2.8. "8" Sayısı

Moğol halk kültüründe 8 sayısı kutsaldır. Moğolların boy sayısı 8'dir. Mitolojilerinde 8, 18, 80, 88, 800 sıralamaları vardır. Dualarda Tanrı 8 defa selamlanır. Yeraltında 8 Tanrı, Sargay Han'a bağlı 88 Tanrı ve Kutsal Yaşam Ağacının 8 gölgesi vardır (URL-1). Oğuz Kağan Destanında "8" sayısı; asıl sayı sıfatı ve sıra sayı sıfatı ve zaman belirleyici olarak kullanılmıştır.

Tablo 8: Oğuz Kağan Destanındaki "8" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
<i>Muharebe sekiz gün sürdü ve"</i>	21
<i>"Nihayet sekizinci gün"</i>	22
<i>"Sekiz ay süren kuşatmadan sonra"</i>	28

2.9. "9" Sayısı

Mitolojimizde "9" sayısı simgesellik ve kutsallık taşımaktadır. 9, 19, 99, 900 katlamaları da vardır. Şamanizm'de Tanrı 9 defa selamlanır. 9 boyları olan Türklerin yeraltı Tanrıları 9'dur (URL-1). Tanrı'nın yarattığı ilk insanlardan Ece, cennetten kovularak 9 oğlan ve 9 kız doğurma cezası almıştır (Bayat, 2007: 177). Altay destanlarında (2019: 64-79), Hakas destanlarında (Durbilmez, 2010: 80-85) ve Türk kültüründe "9" sayısının zengin bir anlam dünyasına sahip olduğu görülür. Tanrı Ülgen'in 9 oğlu ve 9 kızı, Yeraltı Erlik Han'ın da 9 kızı vardı. Türk kağanlarının tuğu 9 tanedir. Yakutlar 9 Gök Tanrıya inanırlardı. Şamanın davulunda Tanrı Ülgen'in kızının 9 resmi, hırkasında 9 çingirak vardır. 9 kızı olan Kara Han, 9 dallı çam ağacı dikmiştir. Oğuz Kağan'ın şöleninde 900 at, 9000 koyun kesip 90 havuz kırmızı verilmiştir. Bazı Türk boyları 9 Oğuz, 9 Ogur, 9 Tatar adını almıştır. Şamanizm'de Kam, kötü ruhları 9 denizin ötesine sürer. Şaman, ölü çadırı girişine 9 kez vurup kötü cinleri kaçıtır, 9. kattaki göğe çıkıp Tanrı'ya kurban sunar. Deli Dumrul doğunca babası 9 buğra öldürür. Oğuz toylarında 9 kız, 9 kadeh sunar. Manas'ın ölüsü 9 gün bekletilmiş, giysisi 9'a bölünmüştür. 9 dalın kökünden birer kişi yaratılmış ve bunlar 9 oymak oluşturmuştur (URL-6).

Altay Türklerine göre; yeraltı ve gök 9'ar kattır ve Bahar Bayramı 9 Mart'ta kutlanır. Altay törenleri 9 gündür. İlkbahar törenlerine 9 kız ve 9 erkek katılır. Canavarlar 9 püsküllüdür. Kıyamet günü denizden 9 Çatalı Karataş çıkıp 9'a ayrılacak ve demir atlarla 9 savaşı saldıracaktır. Altay Şamanı omzunda 9 ok ve 9 yay simgesi bulunur. Altay ve Sibirya Şamanları törenle 9 yardımcının tuttuğu keçeye biner ve 9 defa döndürülürse göğe çıkıp 9 katı dolaşabilir (URL-6). Tatarlarının destanında, İrle Han'ın bahçesindeki ağaçtan 9 filiz büyümüştür. Sibirya masalında kötü ruhlar, masal kahramanına 9 zincir vurmuştur. Kuzey Asya Türk masallarındaki atlar 9 kuyruk örmeli, 9 kolanlıdır. Saka Şamanları kötü ruhlar için 9 kakım, 9 sarı sıçan, 9 kocarca, 9 güvercin azad ederlerdi (URL-7).



Osmanlı armağanları 9 ölçülüdür. Üç Kere Dokuz Şart Olsun, Dokuz Doğurdu, Dokuz At Kazığa Bağlanmaz, Dokuz Ölç Bir Biç, Donsuzun Gönlünden Dokuz Top Bez Geçer, Güzellik Ondur, Dokuzu dondur, Doğru Söyleyeni Dokuz Köyden Kovarlar, gibi söyleşiler 9 sayısının simgesel ve formulistik önemini açıkça göstermektedir.

Oğuz Kağan Destanı'nda "9" sayısı; asıl sayı sıfatı ve özne olarak kullanılmıştır. "9" sayısının günümüzde halen önem ve etkisi sosyal ve siyasi alanda devam etmektedir.

Tablo 9: Oğuz Kağan Destanı'ndaki "9" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"Dokuz atlıyı elçi olarak gönderdi."	24
"Siz dokuz kişi eğer"	24
"dokuz tane sıpalı eşek seçip alınız."	26
"Ona hediye olarak dokuz tane kırat getirdiler ve il oldular."	28
"hediyeye olarak dokuz kır at gönderdiler."	29
"Oğuz'u karşılamak üzere dokuz günlük yola çıkıp"	47
"dokuz yıl padişahlık yaptı"	56
"dokuz kısrak kesin"	57
"dokuz kısrak"	58
"dokuz yaşında idi"	61

2.10. "10" Sayısı

2.200 yıl önce Türk Ordu yapısı "10"lu sayıyla oluşturulmuştur. En küçük ordu birimi Takım 10 kişiden oluşur ve başına "Onbaşı", bunun 10 katı büyüğü 100 kişilik Bölük'ün başına "Yüzbaşı", Bölüğün 10 katı Tabur'daki bin kişinin başına "Binbaşı" ve Taburun 10 katı Tümen'in başındaki kişiye de "Tümenbaşı" (Tümgenaral) adı verilmiştir. Bu düzen halen Türk Ordusunda kullanılmaktadır (Koca, 2002: 836). Oğuz Kağan Destanı'nda "10" sayısı; asıl sayı ve belgisiz sıfat olarak kullanılmıştır.

Tablo 10: Oğuz Kağan Destanı'ndaki "10" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"elçiyle beraber on eşek yükü harvar"	40
"başkalarından on kişiye"	54
"On yıl padişahlık etti."	76

2.11. "12" Sayısı

Bazı Türk boyları 12 tanedir. 12 dilimli saat, yılda 12 ay, 12 burç, Şiilikte 12 İmam gibi inanış ve deyimler günümüzde kullanılmaktadır (Ögel, 2014: 28). Oğuz Kağan Destanı'nda "12" sayısı; asıl sayı sıfatı olarak kullanılmıştır.

Tablo 11: Oğuz Kağan Destanı'ndaki "12" Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
"O, on iki yıl padişahlık etti"	75

2.12. 40 Sayısı

Efsane ve masallarımızda "40 Gün-40 Gece" eğlence ve matem vardır. Ejderhalar 40 gün veya 40 yıl uyurlar. Ejderhadan 40 kıl koparılıp yakılırsa ölmektedir. Kırgızlar 40 boydur. Kırgız Bayrağı "40 Işınlı"dır. Efsanelerimizde 40 kız vardır. Masallarımızda "40 gün



mühlet”, “40 genç”, “40 güzel kız”, “40 başlı ejderha”, “40 oklu bir yay”, “40 katır / 40 satır” geçer (Durbilmez, 2007: 188). Oğuz Han şölenlerindeki sıyrıklar 40 kulaçtır. Burla Hatun’un savaşı 40 kız yardımcısı vardır (URL-2). Kürşat ve arkadaşları 40 kişidir (Sömen, 2019: 47). Manas Destanı’nda da; “*Manas sekiz yaşındayken 40 evden 40 çocuk toplayarak onlarla askerlik oyunu oynardı. Daha sonra bu 40 çocuk, 40 yiğit olarak Manas’ın yanından ayrılmazlardı...*” cümlesi vardır (Yüksel, 1981: 113-117).

İslamiyet’in kabulünden sonra da 40 sayısı kutsallığını korumuştur. Türk halk inancında “40 Evliya”, Hristiyan Türklerde ise “40 Aziz” vardır. Alevilikte “4 Kapı 40 Makam” öğretisi, İncil’de, Hz. İsa 40 gün 40 gece oruç tutması, Hz. Musa’nın Allah’ın emirlerini Tur Dağı’nda 40 gün 40 gecede alması buna örnek olabilir (URL-2). Doğum yapan gelin kırkı çıkana kadar bir oda da yalnız bırakılmaz (Türkan, 2018: 791). Günümüzde “Annenin 40 Basması”, “40’ı Çıkmak”, “40 Evin Kedisi”, “40’undan Sonra Azanı Teneşir Paklar”, “40’ı Karışmak” “Kılı 40 Yarmak” gibi deyim ve atasözleri; “40 Ambar”, “40 Beşik”, “40 Ayak”, “40 İkinci”, “40 Para Etmez”, “40 Kere”, “40 Yıl”, “40 Geçit” gibi birleşik sözlerde (Cahan, 2024: 2-3) “40” sayısı formülistik olarak kullanılmaktadır.

Oğuz Kağan Destanında “40” sayısı; asıl sayı sıfatı ve özne olarak kullanılmıştır. Günümüzde de halen “40” sayısı en çok da dini inançlarda olmak üzere değişik alanlarda toplumumuz tarafından kullanılmaktadır.

Tablo 12: Oğuz Kağan Destanındaki “40” Sayısı

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
“bu son şehrin çok büyük kırk kapısı vardı”	17
“kırk hacibi yakalayıp”	70

2.13. 24. Diğer Sayılar

Oğuz Kağan Destanı’nda az kullanılan sayıların yorumları verilmemiş ve bu sayılar Tablo 13’te toplanmıştır. Aşağıdaki tablodaki 13 ile 90.000 arasındaki 35 sayıdan; bir tanesi üleştirme sıfatı, bir tanesi sıra sayı sıfatı, üç tanesi özne olarak ve 30 tanesi de asıl sayı sıfatı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle bu 35 değişik sayı tek tek değerlendirilmemiş, topluca ele alınmıştır.

Tablo 13: Oğuz Kağan Destanındaki 50 ile 90.000 Sayıları

İçinde Sayı Olan Cümleler	Sayfası
13 Sayısı	
“Toy tam on üç gün sürdü.”	61
14 Sayısı	
“Oğuz buraya varıp indikten on dört gün orada oturdu.”	21
“Oğuz Şamahı’ya varınca on dört gün orada kaldı.”	29
15 Sayısı	
“Oğuz bir ay on beş gün Gürcistan’da kaldı.”	31
“Hükümdarlığının on beşinci yılı”	62
“on beş yıl padişahlık etti”	71
17 Sayısı	
“Oğuz bu yerde on yedi yıl kalıp dinlendi.”	26
18 Sayısı	
“On sekiz sene padişahlık”	71
19 Sayısı	



"Oğuz'un etrafında toplandıklarından bunlara On Tokuz Oğuz denilmiştir."	22
"on dokuz"	76
20 Sayısı	
"Yeniken'te yirmi sene padişahlık etti."	71
"O yirmi yıl"	75
"Kökem Yavquy yirmi yıl padişahlık etti"	76
22 Sayısı	
"Kara Han tahta geçti ve yirmi iki yıl"	63
"Şaban Han yirmi iki yıl"	71
24 Sayısı	
"yirmi dört evladınız var"	49
"tam yirmi dört evladın her birine"	50
"yaşça büyük üç kardeşe"	50
30 Sayısı	
"otuz yıl onda"	54
"otuz kısarak"	57
"Otuz yıllık vergilerini"	62
32 Sayısı	
"Otuz iki yıldan beri"	61
"Otuz iki yıl boyunca"	61
50 Sayısı	
"padişahlık tahtına oturmak için elliden fazla atlı kattı."	35
"kendi yurduna gelmesi tahminen elli yıl sürmüştü."	47
70 Sayısı	
"Onlar da Tekfur'u yetmiş kişiyle birlikte"	33
"yetmiş yaşındaydı ve yetmiş yıl padişahlık etti."	49
"Kün Han yetmiş yaşında tahta geçmişti"	53
"yetmiş yıl devletin"	71
75 Sayısı	
"Oğuz yerinde dayandı ve yetmiş beş yıl amcalarının uruğları ile çarpıştı."	19
"padişahlığı yetmiş beş yıl sürdü"	63
"Ulalmur Yaquy Han'ın yetmiş beş yıllık padişahlığından sonra"	63
"yetmiş beş yıl padişahlık etti"	68
90 Sayısı	
"Doksan yıl padişahlık etti"	54
"her gün doksan koyun"	58
"doksan yıl padişahlık"	62
"doksan yıldan sonra"	63
100 Sayısı	
"Oğuz, önceden yüz seçme süvariye"	22
"Onun için buradan yüz kadar atlıyı yurdumuza geri gönderelim."	27
"Her elçinin yanına yüz kadar adam kattı."	33
"Oğuz kendi ordusunun her alayından yüz kişi ayırdı."	33
"Yüz eşek yükü yay temin edip"	40
"Nihayet yüz süvari ile"	59
"Yüz gün geçtikten sonra"	61
120 Sayısı	
"söylendiğine göre yüz yirmi yıl padişahlık etti"	54
180 Sayısı	
"Yüz seksen yaşında olan"	71
200 Sayısı	
"Her oğluna iki yüzer asker verip savaşa gönderdi."	32
"Önce iki yüz kişi ayırıp"	44



"Bu iki yüz kişi Irak-ı Acem'e doğru yola çıktılar."	45
295 Sayısı	
"dediğine göre iki yüz doksan beş yıl ömrü olmuştur."	55
300 Sayısı	
"toplanan üç yüz kişiye"	56
"yanında bulunan üç yüz adamına"	58
306 Sayısı	
"Yalnız Türklerin Bataq Şehir dedikleri ve üç yüz altı kapısı olan Antakya"	33
900 Sayısı	
"dokuz yüz kısarak kesilmesini emretti"	47
"dokuz yüz koyun"	57
1.000 Sayısı	
"Oğuz'un bin yıl yaşadığını söylerler."	48
"Oğuz bin yıl ömür sürdükten sonra vefat etti."	49
"bin defa fazlası telef olsa bile"	58
"bin kişilik bir süvari"	73
"üzerine bin asker verdiler"	73
2.000 Sayısı	
"Tuğrul kendisi iki bin kişi ile"	74
3.000 Sayısı	
"üç bin koyun"	57
6.000 Sayısı	
"bunun altı binini, sağ taraftaki, altı binini de küçük kardeşi"	74
9.000 Sayısı	
"Babamız Oğuz bizi öncü manqala olarak dokuz bin askerle göndermiştir."	33
"Dokuz bin süvari ile", "diğer dokuz bin kişiyle Frenk diyarına"	36
"dokuz bin kişi ile öncü olarak gönderdi."	41
"Bir başka oğlunu yine dokuz bin kişi ile"	41
"ihtiyaten dokuz bin askerle Basra tarafına gönderdi."	46
"dokuz bin adamla"	47
10.000 Sayısı	
"Oğuz İsfahan önünde on bin kişilik bir kuvvet bıraktı."	42
"Belirli zamanlarda on bin kişilik kuvvetine karşı"	42
14.000 Sayısı	
"On dört bin kişi seçip"	74
16.000 Sayısı	
"on altı bin askeri oraya bırakıp"	74
"on altı bin atlı ile birlikte"	77
20.000 Sayısı	
"Şah-Melik'in yirmi bin kişilik ordusu"	74
"yirmi bin kişiyi ortalarına"	74
"yirmi bin Türkmen'dir"	77
30.000 Sayısı	
"haber alınca otuz bin süvari ile"	76
40.000 Sayısı	
"oğulları kırk bin kişi ile pusu'da gizlendiler."	43
"Oğuz oğulları ve kırk bin askeriyle birden"	43
50.000 Sayısı	
"Elli bin kişiye de"	43
90.000 Sayısı	
"yanında olan doksan bin askerin hepsini,"	33
"şerefine toy için doksan bin koç,"	47



Tablo 13'te sayılar, destanın değişik kısımlarında asıl, sıra, üleştirme, topluluk ve belgisiz sıfat olarak kullanılmıştır.

SONUÇ

Türk dili ve kuralları yüzyıllardır değişmemiş ve gelişerek süregelmiştir. Her ne kadar Türk dili çok geniş bir coğrafyada kullanılmış, değişik dillerle birlikte olmuş veya bu dillerden etkilenmişse de büyük ölçüde özelliklerini kaybetmemiştir. Türk dili içindeki sayı kelimeleri de hiç bozulmamış, Asya kıtasının en uç noktalarından Avrupa'nın ortalarına kadar bu dili kullanan Türk toplulukları tarafından halen değişmeden kullanılmaktadır. Asya, Orta Asya, Balkanlar ve Doğu Avrupa'daki onlarca Türk devleti, otonom cumhuriyet ve topluluklarda yaşayan Türk kökenli toplumlar, yöresel olarak bazı kelimeleri değişik şivelerde kullansalar da fiil kökleri ve sayılar hep aynı kalmıştır. Son ekleri değişse de fiillerin kökleri aynıdır. Örneğin; gelmek fiilinin kökü 'gel', almak fiilinin kökü 'al', vermek fiilinin kökü 'ver'... gibi. Aynı şekilde bir, on, yüz, bin gibi sayılar tüm Türk topluluklarında halen aynı şekilde değişmeden kullanılmaktadır. Sayılar Türkçe cümlelerde genellikle sayı sıfatı ile isimlendirilmektedir. Sayı sıfatlarının asıl sayı sıfatları; sıra sayı sıfatları, üleştirme sayı sıfatları, kesir sayı sıfatları ve topluluk sayı sıfatları olarak değişik kullanım şekli vardır. Türkçedeki sayı sıfatları Türk dilin önemli yapı taşlarından ve iletişimi zenginleştirmektedir. Bu sayı sıfatları doğru kullanıldığında, dildeki akıcılığı artırarak düşünceleri daha etkili olarak ifade etmeye olanak sağlar. Oğuz Kağan Destanı'nda da bu değişik sayı sıfatları hep kullanılmıştır. Türk dili için çok önem arz eden sayıların bu önemli özelliği bu araştırmanın yapılması için bir itici güç olmuştur.

Türk mitolojisindeki töresel, dinsel ve değişik açılardan etkileme gücüyle kutsallaşmış, unutulmadan dilden dile, kulaktan kulağa gelen ve Türk halk edebiyatının yapısına ve anlatı akışına büyük katkılarda bulunan formülistik ve kutsal sayılar yüzyıllarca değişik etkenlere rağmen varlığını sürdürmektedir. Tekrarlanan sayılar, anlatının ahengine yön verirken, okuyucu veya dinleyiciye sembolik anlamlarla kültürel bilgiler de sunar. Sayıların bu işlevsel kullanımı destanın estetik ve tematik yönlerini güçlendirmektedir.

Çalışmamızın sonuçlarına göre Oğuz Kağan Destanı'nda metnin yapısal bütünlüğü ve anlatım gücünü belirgin olarak etkileyen 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9 ve 40 sayıları öncelikli olmak üzere 48 değişik sayı kullanılmıştır (Tablo 14). Bu çalışmayla elde edilen sonuçlara göre Oğuz Kağan Destanı'ndaki sayıların metnin yapısal bütünlüğünü ve anlatım gücünü önemli ölçüde etkilediği sonucuna varılmıştır. Türk mitolojisinde ve halk inançlarında belirli bir özelliği dile getiren sayılar, anlatının ritmini ve uyumunu belirlerken aynı zamanda önemli simgesel temsilcilerdir. Örneğin "bir" sayısı birliği ve teklifi temsil eder. "3" sayısı kozmolojik olaylar ve zaman kavramıyla özdeşleştirilmektedir.

Tablo 14: "Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili" Adlı Eserindeki Sayılar ve Kullanılma Sıklığı

Sayı	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Kullanım sıklığı	40	57	67	10	3	8	12	3	10	3
Sayı	12	13	14	15	17	18	19	20	22	24
Kullanım sıklığı	1	1	2	3	1	1	2	3	2	3



Sayı	30	32	40	50	70	75	90	100	120	180
<i>Kullanım sıklığı</i>	3	2	2	2	5	5	4	7	1	1
Sayı	200	295	300	306	900	1000	2000	3000	6000	9000
<i>Kullanım sıklığı</i>	3	1	2	1	2	5	1	1	2	7
Sayı	10000	14000	16000	20000	30000	40000	50000	90000		
<i>Kullanım sıklığı</i>	2	1	2	3	1	2	1	2		

Formülistik sayıların mitolojik çağlardan günümüze kadar nasıl algılanıp kabul gördüğünün incelendiği bu çalışmada; belirlenen bazı formülistik sayıların sayı değeri yanında zaman, mekân, sosyal yaşam, dini inançlar ve diğer kültürel açılardan nasıl kullanıldığı da örnekleriyle verilmiştir. Ayrıca bu formülistik sayıların, bireylerin ve toplumların öz benliklerini, doğayı, evreni ve yaratıcıyı anlama ve anlamlandırma açısından hangi anlamlarda kullanıldığını da vurgulanmıştır.

Oğuz Kağan Destanı'nda kullanılan sayılar, hikâyenin tematik ve yapısal olarak olay ve anlatımla ilgili olan yapısını güçlendirmiştir. Destandaki zaman, mekân, toplumsal yaşam, dini inançlar ve diğer kültürel yönlerden nasıl kullanıldıklarına dair örnekler incelendiğinde formülistik sayıların sıklıkla kullanıldığı, hikâyenin akıcılığını ve etkisini artırdığı, metnin yapısal bütünlüğünü ve anlatı gücünü önemli ölçüde etkilediği sonucuna varılmıştır. Bu sonuç da 'Oğuz Kağan Destanı'nda kullanılan formülistik sayıların önemli olduğu" görüşümüzü ispatlamaktadır. Bu açıdan çalışmamızın da Türk Halk Edebiyatı ve Türk kültürüne faydalı olacağı dileği ve düşüncesindeyiz.

Destanlar, efsaneler, masallar, tekerlemeler, atasözleri, deyimler, ninniler, mersiyeler, türküler gibi Türk mitolojisi ve halk edebiyatının tüm sözlü ve yazılı eserlerinde yer alan etkin, kutsal ve formülistik sayıların daha fazla incelenmesi gereklidir, diyebiliriz. Böylece sayıların, anlatı içerisindeki rolü ve anlamları daha iyi ortaya konabildiği gibi Türk Halk Edebiyatı ve Türk Halk Bilimine katkısı da olacak ve edebi metinler daha belirgin ve anlaşılır olabilecektir.

KAYNAKÇA

- ALKAN, Erdoğan (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- ARIKAN, Metin (2009). "Türk Sözlü Kültür Geleneğinde Ayrıntılar, Beş Silah". *Türkoloji Dergisi*, 43/44, 58, ss. 56-61.
- ARTUN, Erman (2008). *Türk Halk Bilimi Kitabı*, İstanbul: Karahan Kitabevi Yayınları.
- BANARLI, Nihat Sami (2016). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt 2, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayını.
- BAYAT, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi*, Cilt 1, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BEYDİLİ, Celal (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- CAHAN, Nuray (2024). "Türk Kültüründe 40 Sayısının Önemi". https://www.academia.edu/19306857/TURK_KULTURUNDE_40_SAYISININ_ONEMI (Erişim tarihi: 19.03.2024)
- ÇORUHLU, Yaşar (2006). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- DURBİLMEZ, Bayram (2007a). "Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeçiliği", *Millî Folklor*, 10/76, ss. 177-190.



- DURBİLMEZ, Bayram (2007b). "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde 5 Sayısı", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler*, hzl. M. Fatih Köksal, Ankara, ss. 113-126.
- DURBİLMEZ, Bayram (2008). "Nahçıvan Türk Halk İnanışlarında Mitolojik Sayılar", *Turkish Studies*, 3/7, ss. 340-352.
- DURBİLMEZ, Bayram (2009). "Türk Kültürü'nde ve Fütüvvetnâmelerde Dört Sayısı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 52/72, ss. 71-86.
- DURBİLMEZ, Bayram (2010a). "Romanya Sözlü Türk Edebiyatı Ürünlerinde Mitolojik Sayılar", *Folklor/Edebiyat*, 16/64, ss. 245-257.
- DURBİLMEZ, Bayram (2010b). "Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı Huban Arığ'da Mitolojik Bir Sayı: Dokuz", *Epik Türk Ənənəsində Dastan, Ortaq Türk Keçmişinden Ortaq Türk Galacayına VI Uluslararası Folklor Konferansının Materialları* (25-26 Noyabr), Bakü, ss. 80-85.
- DURBİLMEZ, Bayram (2011). "Batı Trakya Türk Halk Kültüründe Mitolojik Sayılar", *Zeitschrift für die Welt der Türken /Journal of World of Turks*, 3/1, ss. 77-93.
- DURBİLMEZ, Bayram (2019a). "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Üç Sayısı", *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, 1/2, ss. 1-22.
- DURBİLMEZ, Bayram (2019b). "Altay Destanlarında Mitolojik Bir Sayı: Dokuz", *Türk Dünyası Kültürü-2*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, ss. 64-79.
- DURBİLMEZ, Bayram (2024). "Gelenekli Tatar-Türk Anlatılarında Mitolojik Bir Sayı: Üç", *Türk Dünyası Halkbilimi Kitabı*, Cilt 3, hzl. H. Çetin, Ankara: Avrasya Yazarlar Birliği Yayınları, ss. 51-66,
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (2010). *Bütün Yönleri ile Bektaşilik*, İstanbul: Der Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (1977). *Makaleler III*, ed. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1962). *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet*. ed. R. Özçöllü, İstanbul: Kapı Yayınları.
- KANAR, Mehmet (2013). *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî-Mesnevi-i Ma'nevi*, Cilt 1, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KOCA, Salim (2002). "Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı". *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 2, Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.
- ÖCAL, M. Öcal, EKİCİ, Metin vd. (2006). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi*, Cilt 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZÇELİK, Sadettin (2016). *Dede Korkut Dresden Nüshası-Metin-Dizin*, Cilt 2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail (1995). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Cilt 3, Ankara: Saypa Yayın Dağıtım.
- ÖZTELLİ, Cahit (2004). *Pir Sultan Abdal-Bütün Şiirleri*, 10. Baskı, İstanbul: Özgür Yayınları
- SÖMEN, Onur (2019). "Dede Korkut Boylarında Geçen Formülistik Sayıların İzleri". *TDA/Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 121/238, ss. 29-50.
- TOGAN, Zeki Velidi (1978) *Oğuz Destanı, Resideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi.



- TÜRKAN, Hüseyin Kürşat-ÇİLOĞLU, Zeynep (2021). "Kimlik ve Kültürel Bellek Bağlamında Özbeklerde Toy ve Dua: Hatay Ovakent Örneği", *TURUK International Language, Literature and Folklore Researches Journal*, 26, ss. 63-80.
- TÜRKAN, Hüseyin Kürşat (2018). "Kırıkhan Yörüklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm Gelenekleri", *Turkish Studies Language/Literature*, 13/20, ss. 779-806.
- YÜKSEL, H. Avni (1981). "Türk Folklorunda Sayılar". *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*, 3/4, ss. 90-125.
- URL-1: "Türk Halk Kültüründe Simgeler Sayılar ve Renkler", <https://mitoloji.org.tr/turk-halk-kulturunde-simgeler-sayilar-ve-renkler> (Erişim tarihi: 16.03.2024).
- URL-2: "40 Sayısı: Derin Anlamları ve Kültürel Sembolizm", <https://mitoloji.org.tr/40-sayisinin-gizemi-ve-derin-anlamlari> (Erişim tarihi: 16.03.2024).
- URL-3: "Bektaşilik'te Dört Kapı Kırk Makamı", https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/huseyin_ozcan_bektasilik_dort_kapi_kirk_makam.pdf (Erişim tarihi: 07.02.2024).
- URL-4: "Türk Mitolojisinde Önemli Sayılar", <https://www.tarihbilimleri.com/turk-mitolojisinde-onemli-sayilar.html> (Erişim tarihi: 11.02.2024).
- URL-5: "7 Sayısının Önemi Nedir", <https://maksatbilgi.com/7-sayisinin-onemi-ve-gizemi-nedir/> (Erişim tarihi: 07.02.2024).
- URL-6: "Türklerde Kutsal Sayı: Dokuz", Yeniden Ergenekon, <https://yenidenergenekon.com/159-turklerde-kutsal-sayi-dokuz/> (Erişim tarihi: 11.02.2024).
- URL-7: "Türk Mitolojisinde 9 Sayısı", Yeniden Ergenekon, <https://yenidenergenekon.com/677-turk-mitolojisinde-9-sayisi/> (Erişim tarihi: 10.02.2024).
- URL-8: "Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar", Yeniden Ergenekon, <http://www.yenidenergenekon.com/36-geleneksel-kulturumuzde-sayilar> (Erişim tarihi: 10.03.2024).

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: Bu yazı bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

Destek ve Teşekkür Beyanı: Çalışma için maddi olarak destek alınan herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi yoktur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmada potansiyel bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir.



SİVAS YILDIZELİ EFSANELERİNDE MİTOLOJİK UNSURLAR VE HALK İNANÇLARI

Mythological Elements and Folk Beliefs in Sivas Yıldızeli Legends

Tùlùn ŞİMŞEK*

ÖZ

Efsaneler, anonim halk edebiyatının önemli anlatı türlerindedir. Bu tür, kaynağını din, tarih, mitoloji ve gerçek hayattan beslenen olağanüstü durumlardan almaktadır. Anlatıcı ve dinleyici tarafından gerçek olduğuna inanılan efsanelerin temelinde inanç vardır. Bu bakımdan efsaneler, taşıdıkları olağanüstü özelliklere rağmen, gerçek olduğuna inanılan bir türdür. Efsaneler, toplumun gelenekler ve göreneklerinin koruyucuları olmuştur. Bu anlatılar topluma yön verir, onlara iyi olmayı, nelerin yapılıp nelerin yapılmayacağını telkin ederler.

Çalışmamızda, Kutlu Özen'in *Sivas Efsaneleri* adlı kitabından hareketle Yıldızeli Efsanelerindeki mitolojik unsurlar ve halk inançları incelenmiştir. Efsane türünün genel tanıtımı yapılmış ve mitoloji ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Türk mitolojisine değinmeden halk inancının bir ürünü olan efsanelerin açıklanması oldukça zordur; bu nedenle efsane metinleri öncelikle Türk mitolojisi açısından değerlendirilmiştir. İncelenen efsaneler arasında Süt Oluk Efsanesi, Kurt Çamı Efsanesi, Yıldız Dağı Efsanesi, Yılanlı Kaya Efsanesi, Kurban Kayası Efsanesi, Kevgur Baba Efsanesi, Kara Dede Efsanesi, Cin Girmez Koruluğu Efsanesi ve Colü Baba Efsanesi bulunmaktadır. Efsanelerin geçiş dönemlerine halk bilimsel bir inceleme yapılmıştır. Sonuç bölümünde, efsanelerdeki mitolojik unsurların ve halk inançların yoğunluğu değerlendirilmektedir. Çalışmamızda kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sivas, Efsane, Mitoloji, Halk İnançları, Kùlt.

ABSTRACT

Legends are important narrative genres of anonymous folk literature. This genre takes its source from religion, history, mythology and extraordinary situations that are fed by real life. Legends, which are believed to be true by the narrator and the listener, are based on faith. In this respect, legends are a genre that is believed to be true despite the extraordinary features they carry. Legends have been the guardians of society's traditions and customs. These narratives give direction to the society, they suggest them to be good, what to do and what not to do.

In our study, the mythological elements and folk beliefs in Yıldızeli Legends were examined based on Kutlu Özen's book titled *Sivas Legends*. The general introduction of the legend genre was made and its relationship with mythology was emphasized. It is very difficult to explain the legends, which are a product of folk belief without mentioning Turkish mythology; therefore, the legend texts were first evaluated in terms of Turkish mythology. Among the legends analyzed are the Milk Gutter Legend, Wolf Pine Legend, Star Mountain Legend, Snake Rock Legend, Sacrifice Rock Legend, Kevgur Baba Legend, Kara Dede Legend, Cin Girmez Koruluğu Legend and Colü Baba Legend. A folk scientific examination was made on the transition periods of the legends. In the conclusion section, the intensity of mythological elements and folk beliefs in the legends is evaluated. In our study, source scanning method was used.

Keywords: Sivas, Legend, Mythology, Folk Beliefs, Cult.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas/TÜRKİYE, simsektulin5860@icloud.com, ORCID: 0009-0007-0582-4761.



GİRİŞ

Efsane, 19. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa’da ilgi görmeye başlamış, derleme ve inceleme gibi çeşitli alanlarda çalışma konusu olmuştur. Bu yüzyılın sonlarında yoğun bir şekilde yayımlanan eserler, 20. yüzyılın başında daha değerli araştırmalara yerini bırakmıştır. Bir yandan efsane üzerine araştırmalar yapılırken, diğer yandan efsanelerin de masallar gibi tip katalogları oluşturulmaya başlanmıştır (Sakaoğlu, 1980: 11). Efsanelerin tip kataloglarının oluşturulması, bu türlerin daha sistematik bir şekilde sınıflandırılmasını ve anlamlarının daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Bu tür kataloglamalar, folklor araştırmalarının önemli bir aşaması olup hem araştırmacılara hem de topluma efsanelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Türk kültüründe tarih boyunca ateş, hava, toprak ve su yaşamın vazgeçilmez parçaları olmuştur. Sivas Efsaneleri adlı eserde, Yıldızeli yöresinden derlenen efsanelerin incelemesinde, efsanelerin mitolojik unsurları olarak suyun kutsallığı, ağaç motifi, süt gölü, ışık motifi, hayvan motifi ve ocaklık ele alınmıştır. Efsaneler yalnızca olağanüstü bir hikâyeye olmakla kalmaz, aynı zamanda halkın tarihini, inancını, yaşam tarzını, değer yargılarını ve duygularını yansıtan sözlü ürünlerdir. Hikâyeler olağanüstü özellikler taşısa da efsanenin konusu olan kahraman, yer veya olayların gerçekliği, anlatıcının inancını diri tutmaktadır. Halkın inanarak anlattığı bu olağanüstü hikâyeler, toplumun kültürel unsurlarını bir sonraki kuşağa aktarması açısından oldukça önemlidir. Efsaneler, anonim halk edebiyatının anlatılabilir türlerindedir. Bu türün örnekleri, kaynağını dinden, tarihten, mitolojiden ve gerçek hayattan beslenen olağanüstü durumlardan almaktadır. Anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçek olduğuna inanılan efsanelerin temelinde inanç vardır. Bu bakımdan efsaneler, taşıdıkları olağanüstü özelliklere rağmen, gerçek olduğuna inanılan bir türdür. Türkiye’de ve Türk dünyasında halk inançları oldukça yaygın ve etkilidir. Bu inançların bir kısmı geleneksel Türk inançlarından, bir kısmı ise Türklerin etkilendiği kültürlerden gelmektedir. Bir olgu olarak inanç, birçok sosyal ve beşerî bilimin inceleme konusu olmaktadır. Geniş bir anlam çerçevesine sahip inanç kavramı, halk bilimi incelemelerinde daha dar bir anlam ve içerik kazanır. Halkbilim araştırmacıları halk inançlarını incelerken, hangi alanda çalışıyor olurlarsa olsunlar, halk inançları ile doğrudan veya dolaylı olarak karşılaşır. Anlatıya dayanan türlerden, gösteri ağırlıklı türlere uzanan geniş bir yelpazede halk inançlarına değinmeksizin halkbilimi ile ilgili bir konu hakkında konuşmak oldukça zordur (Motz, 1998: 340; Çobanoğlu, 2003: 11).

1. Efsanenin Mitoloji ile İlişkisi

Halk kültürünün sözlü ürünlerinden olan efsaneler, diğer sözlü ürünler gibi içerisinde bulunduğu toplumun özelliklerini yansıtan, anlatıla anlatıla günümüze ulaşmış hikâyelerdir. Batı dillerinde Lâtince “legendus” kökünden gelen, “legenda, legend, leggenda, leyenda” kelimeleriyle aynı kökten gelen Almanca “legenda, sage”, İtalyanca “leggenda”, İspanyolca “leyenda”, Fransızca “légende” terimleri efsanenin karşılığı olarak kullanılmaktadır (Sakaoğlu, 1980: 4). Efsane, köken itibarıyla “fesane” sözcüğüne dayanmaktadır. Kelimenin aslı Farsça “fesane”dir. Türkçemizde dinî özelliklere sahip metinlere menkıbe denilmektedir. Yunancadan dilimize geçmiş olan mitos ve mit kavramları da efsane kavramıyla yakından ilgilidir. Türkiye Türkçesindeki efsane kelimesinin yanı sıra söylence de kullanılmaktadır (Alptekin, 2014: 15).

İnsanoğlunun tarih sahnesinde gördüğü ilk devirlerden itibaren, aynı coğrafya, muhit veya kavimler arasında doğup gelişen; zamanla inanç, âdet, anane ve merâsimlerin teşekkülünde rolü olan masallar vardır. Elçin (2004: 315), efsanelerin insanoğlunun



yaratıldığı andan beri var olduğunu düşünmektedir. Ancak, masal olarak doğup toplumların hayal gücü ve inançlarıyla yoğrulmuş hikâyeler zamanla din, kültür ve ekonomi şartlarının hazırladığı ortamda tarihî gerçeklerle birleşerek efsaneye dönüşmüştür. Boratav (2014: 111), "100 Soruda Türk Halk Edebiyatı" adlı eserinde efsaneyi, inanış kavramı açısından ele alıp, gerçekliği yönünden masaldan ayırarak hikâyeye ve destana yaklaştırır. Ona göre efsaneler; konuşma diliyle ifade edilen, üslup kaygısından uzak kısa anlatımlardır.

Bascom'a göre mitler, eski zamanlarda yaşandığına inanılan olayların gerçeğe uygun olduğu düşünülen anlatıdır ve inanca uygun olup inanılması için öğretilirler (2003: 79). "Mit, tabiat veya kozmogonik cisimleri ve hadiseleri hayalî bir şekilde nakleden anlatımlardır" (Ergun, 1997: 46). Yavuz'a (1993: 10) göre ise efsaneler, mitlerin modernleşmiş şekilleridir. Anlatmaya dayalı türler arasında efsaneye en çok benzeyen tür mittir. Bu benzerlik; efsanenin en önemli özelliği olarak vurgulanan 'inanç' kavramından kaynaklanmaktadır.

Mitler, tanrılar ve yarı tanrılar hakkında anlatılan olağanüstü hikâyeler olarak tanımlanabilirken, zamanla belirli kişi, yer ve olaylar hakkında anlatılan olağanüstü hikâyelere dönüşmüştür. Mitlerdeki doğaüstü varlıklar efsanelerle birleşerek fiziksel varlıklarda yetenek ve güce dönüşmektedir. Efsane, daha çok yerel ve tarihî olaylara dayanan ve halkın gerçeklikten izler taşıyan anlatılardır. Mitoloji ve efsanelerde mekân, gerçekleşen olay, kahramanlar ve zaman üzerinde yaşanan olaya gerçeklik payı vardır. Mitolojik anlatımlar ve efsanelerin ortak bir özelliği vardır; olaylar anlatılırken açıklamalara mantıksal açıdan yaklaşılmaz ve evrensel verilere dayanmaz. Anlatımın olduğu gibi ve sonuçların neticesi anlatımın akışına göre kabul edilir. Mitler ve efsaneler, mucizevi ve sıradışı olayları barındırmaları bakımından da benzerlik gösterir.

1.1. Süt Oluk Efsanesinin Göl Tabiat unsuru

Türk mitolojisinde su, temizliğin ve saflığın sembolüdür. Bu açıdan Türk halk kültüründe su iyisi inancı yaygındır. Su, en eski insanlardan günümüze kadar yaşam alanında kutsal sayılmıştır. Altay inanışlarında göğün üçüncü katında bulunan Süt-Ak-Köl (Süt gibi beyaz göl), insanların bütün hayatının ve ruhunun bağlı olduğu göldür. Bir çocuk doğacağı zaman Tanrı Ülgen'in emri ile bu gölden ruh alınır ve çocuğa verilir (Ögel, 2014: 621). Göktürklerin ilk köken efsanesinde de suyu koruyucu bir unsur olarak görmek mümkündür. Kurttan türeyiş mitinde, eski Hunların soyundan gelen "Ashina" ailesinin üyeleri, Batı denizinin kuzeyinde otururken komşu bir ülkenin saldırısına uğrar ve küçük bir çocuk dışında herkes öldürülür. Bu çocuğun kolları ve bacakları kesilip bir bataklığa bırakılır. Buradaki bir dişi kurt tarafından besleyip büyütülür. Çocuğun ölmediğini duyan komşu ülkenin hükümdarı onu öldürmeye karar verir. Bunun üzerine kurt ve çocuk, yaşadıkları bir göl kıyısının kuzeyindeki dağda bulunan bir mağaraya kaçarak kurtulurlar (Gömeç, 2011: 35; Erkoç, 2018: 54-56; Ögel, 2014: 24).

Dünya ağacının altında bulunan deniz veya kaynağın özel bir sıvı ihtiva ediyor olması fikri oldukça yaygın bir inançtır. Orta Asya halkları ve Yakutlar bu denize "Süt Gölü" adını verirler. Yakut efsanelerine göre, Gök Tanrı'nın aslında sütbeyazı kayalardan oluşan bir dağ tahtasının çevresinde süte benzer göller vardır ve bu göllerin yüzeyleri asla kaymak tutmaz. Cenneti İran mitolojisinde olduğu gibi gökyüzünün üçüncü katında tasavvur eden bazı Altay Tatarları, üçüncü katta bu gizemli "Süt Gölü"nü bulduğuna inanırlar (Harva, 2022: 66). Yöre halkının anlattığı efsaneye göre;

"Eskiden bir çoban bir kızı severmiş. Kız uğruna nağmeler okurmuş. Kız da çobanı severmiş. Aşkları saf ve temizmiş. Bütün tabiat bu aşka saygı



duyarmış. Çoban, her gün kızla buluşmak için dereye gelir ve kıza kaval çalıp nağmeler okurmuş. Bu büyük sevgi karşısında keçiler de sütlerini dereye akıtır ve derenin suyunu süt gibi bembeyaz ederlermiş. O günden bugüne çobanın ve sevdiği kızın saf aşkları uğruna keçilerin bahar ayında bu dereye sütlerini döktüklerine inanılır. Bu sebepten yöre halkı bu dereye “Süt Oluk” demiştir. Ayrıca, bu derenin suyunun şifalı olduğuna inanıldığından yöre halkı bahar ayında bu dereye yıkanmaktadır. Aslında deredeki suyun baharda süt renginde akma nedeni o bölgedeki toprağa has olan bir özelliktir. İlkbaharda yağmurun bol yağması, toprağın erozyonuna sebep olmakta ve yağmurla akan topraklar derenin suyunu bembeyaz etmektedir” (Özen, 2001: 306).

Çoban ve kız arasındaki saf aşkı ve doğanın bu aşka verdiği yanıtı anlatan bir halk anlatısıdır. Efsaneye göre, çoban her gün kıza olan sevgisini kaval çalarak ifade ederken, keçiler de sütlerini bu dereye akıtarak derenin suyunun beyazlaşmasına neden olurlar. Bu olay, yöre halkı tarafından Süt Oluk olarak adlandırılır ve derenin suyunun şifalı olduğuna inanılır. Ancak, doğal bir açıklama olarak, derenin suyunun beyazlaşması, bahar yağmurlarının erozyona yol açarak toprağın sularındaki renk değişimini tetiklemesinden kaynaklanmaktadır. Efsane, halkın doğayı ve duygularını birleştirerek anlatma biçimini yansıtırken, aynı zamanda doğal olaylarla kültürel anlamların nasıl iç içe geçtiğini gösterir. İncelenen Süt Oluk efsanesinin, dünya ırmaklarının akışı olarak cennet kaynağının süt kıvamındaki sıvısı hemen hemen bütün Türk toplumlarında yüksek dağlarının tepesinde ve kayaların arasından Süt Gölü şeklinde tasvir edilir.

1.2. Kurt Çamı Efsanesi ve Ağaç ile Kurt Tabiat unsuru

Şamanistlere göre beş kutsal unsur vardır; bunlar ateş, demir, toprak, su ve ağaçtır. Bu beş unsur, cihetleri temsil eder (Uraz, 1994: 165). Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan ağaç kültü, birçok milletin mitolojisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Türk halklarının mitolojisinde “Hayat ağacı” ve “kozmetik ağaç” inancı, Müslümanlıkla birlikte canlılığını devam ettirerek bir ağaç kültürünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Boratav, 2012: 30). Türk mitolojisinde ağacın sembol olarak kozmogoni (evren yaratılış miti) ile olan bağlantısının yanı sıra antropogoni (insan yaratılış miti) ile yakından ilişkisi bulunmaktadır. Yaratılan ilk insan, ağacın altında köpek tarafından korunmaktadır (Bayat: 60). Türk folklorunda “al basmaması” için lohusa kadınların yastığının altına kurt derisi konulmaktadır. Kurdun nazardan koruduğuna inanılan bir başka unsur da kurdun aşığı delinir ve çocukların beşiğine asılırsa, o çocuklara nazar değmeyeceğine inanılır. Kurt, Türk mitolojisinde tek ve benzersiz olması, ölümsüzlüğü sembolize etmesi ve sığınacak yer olması bakımından kutsal bir özelliğe sahiptir (Beydili, 2003: 25-26). Kurt, Türk mitolojisinde en çok yer alan hayvanlardan biridir. Onun bu denli öneme sahip olmasının temel sebebi, Türklerin kendi hayat tarzıyla kurdun hayat tarzı arasında benzerlik kurmasıdır. Çevik, hareketli ve güçlü bir hayvan olan kurt, tehlikelere karşı sürekli tetikte bulunması gereken göçebe yaşam tarzı içerisinde Türklerin dikkatini çekmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak kendilerini bir kurt ile özdeş olarak gören Türkler, varlıklarını bu hayvana dayandırma ihtiyacı duymuşlardır. Kurttan türeme mitleri, söz konusu algılayışın bir yansımasıdır.

Kurttan türeme efsaneleri arasında en bilinenlerden biri Göktürklere aittir. Lin memleketi tarafından mağlup edilen Ashina sülalesinden geriye, kolları ve bacakları kesilerek bataklığa atılan on yaşında bir çocuk kalır. Bu çocuğun etrafında dişi bir kurt belirir ve onunla karı-koca hayatı yaşamaya başlar. Durumdan haberi olan Lin hükümdarı, çocuğu öldürmek için askerlerini gönderdiğinde kurt, Turfan dağındaki bir mağaraya



sığınr. Orada doğurduğu on çocuktan Göktürkler türeyecektir (Sakaoğlu-Duymaz, 2016: 206).

Kurtçamı efsanesine bakıldığında:

“Köylüler, kala-kıpçak arasında cem cemaat yaptıkları bir günde tepeye çıkarlar. O tarihte gelinler, büyüklerin yanında çocuklarını tam kucaklarına almazlarmış; bir yere bırakırlarmış. Çocuğa da göz kulak olurlarmış. Mevsim kış olduğunda bir gün bir gelin töre gereği çocuğunu kucağına alamaz ve çam ağacının dibine bırakmış. Cem bitince köylülerle birlikte tepeden ayrılmış. Çocuk da çam ağacının dibinde kalmış. Herkes evine dönünce, kocası geline sormuş:

“Çocuğu nerede bıraktın?”

“Çam ağacının dibinde.”

Karıkoca cem yapılan yere gitmişler ki dişi bir kurt çocuğu emziriyor. Bu hadiseden sonra o çamin adı “Kurtçamı” olarak kalmış. Ulu bir çam ağacı... Kutsallığından dolayı adak adanır, para bırakılır.”

İncelenen Kurtçamı efsanesinde, dişi bir kurdun çocuğu emzirmesinin anneliği sembolize ettiği tespit edilmiştir (Özen: 2000). Kurtçamı Efsanesi, doğa ile insan arasındaki derin bağları ve kültürel normları yansıtan bir anlatıdır. Efsanede dişi kurt, annelik ve koruma gibi evrensel temaları sembolize ederken, çocuğun kurt tarafından emzirilmesi, doğanın şefkatli ve koruyucu yönünü vurgular. Çam ağacının Kurtçamı olarak adlandırılması ve çevresindeki manevi ritüeller, doğanın kutsal kabul edilmesinin bir yansımasıdır. Ayrıca, bu efsane, toplumsal töreler ile doğanın kutsallığı arasındaki ilişkiyi de ortaya koyar. Bu bağlamda, efsane, Türk halk kültüründe doğa-insan etkileşiminin ve annelik değerinin önemli bir sembolüdür.

1.3. Yıldızdağı Efsanesi ve Dağ Tabiat Unsuru

Dağların efsanelerdeki yeri büyüktür. Ocak'a göre, “Dağlar ve tepeler, tarihin bilinen en eski devirlerinden beri, yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla insanların gözünde ululuk, yücelik ve ilahilik sembolü kabul edilmiştir. Bu nedenle insanüstü varlıkların, ilahların mekânı olarak düşünülmüştür. Yunanlıların Olimpos'u, Eski Türklerin Ötüken'i, İslam ülkeleri mitolojilerinin vazgeçilmez Kafdağı, akla gelen ilk örneklerdir” (2002: 70-71).

Büyüklik ifade eden dağlar; tanrı olarak tanınmış, koruyucu görevini yapmış, tanrılara, tanrıçalara, dağ perilerine makam olmuş, ilk ana ve baba sayılmış, birçok insan da dağlarda barınmıştır. Birtakım kurbanlar dağ başlarında kesildiği gibi büyük savaşlar da çoğu zaman dağlarda yapılmıştır. Türkler dağlara kutsal bir önem vermişlerdir. Altaylılara göre, dünyanın yaratılışından sonra ilk insan, ağzındaki toprağı tükürünce dağlar meydana gelmiştir (Uraz, 1994: 172). Orhun Abideleri'nde, Türklerin ilk yetiştirildiği yer olarak gösterilen Ötüken Dağı için “Mübarek Ötüken Dağı” denilmektedir (Uraz, 1994: 174). Dağlar ve tepeler, eski devirlerden beri yükseklikleriyle insanların gözünde ilahi bir özellik kazanmıştır (Ocak, 2002: 114).

Bu sebeple insanoğlu, dağların ve tepelerin kutsiyeti ve olağanüstülüğüyle ilgili efsaneler üretmiştir. Bu olağanüstü efsanelerde, dağ ve tepelerin ilişkilendirildiği kutsal insanlar önemli bir yer tutmaktadır. Türklerde her yerde, az veya çok yüksek dağlarda, dağın simgeleşmesi sonucu çoğu zaman hayali bir azizin mezarının varlığına inanılır (Roux, 1994: 127). Anadolu'da da benzer bir inanış hâkimdir. Birçok dağın zirvesinde oraya defnedildiğine inanılan kutsal kişinin (veli vb.) mezarının olduğuna inanılmaktadır. Bu mezarlar, isimlerini yaşadığı rivayet edilen ya da gerçekte yaşamış tarihî bazı



şahsiyetlerden almıştır. Anadolu'daki Hasan ve Ali Dağları bu konuda örnek olarak gösterilebilir (Boratav, 2012: 53).

Türkler dağlara, "mukaddes ata, büyük hakan" gibi anlamlara gelen "Han Tanrı, Buztağ, Bayın Ula" gibi adlar vermişlerdir. Türk topluluklarında her boyun ve her oymağın kutsal bildikleri dağlar vardı. Bu durumun sebebi, Türklerdeki dağ kültürünün, 'Gök Tanrı ve Atalar Kültü' ile bağlantılı olmasıdır (Görkem, 1990: 55).

Efsaneye göre; "Nuh zamanında Tufan sırasında gemi Yıldız Dağı'na gelmiş. Geminin altı sürünmüş, neredeyse batacak. Nuh Peygamber, Yıldız Dağı'na ikaz etmiş: "Hey mübarek yıldızlara, degeceksin, biraz enginleş, yıkıl" demiş. Yıldız Dağı da Nuh Peygamber'in ikazına uyarak enginleşmiş; yüksekliği azalmıştır" (Özen, 2001: 311).

Yıldız Dağı Efsanesi, Türk halk inançlarında dağların ruhsal bir güç taşıdığına dair önemli bir örnektir. Efsaneye göre, Yıldız Dağı'nın Nuh Tufanı sırasında dağa yapılan ikaz sonucunda enginleşerek yüksekliğini azaltması, dağların ruhsal güçlere sahip olduğunu ve insanlara koruma ve yol gösterme sağladığını sembolize eder. Türkler dağların ruhlarının iyilik ve koruma sunduğunu inanırken, aynı zamanda kötü ruhlardan korunmayı sağladığına da inanırlar. Bu, Türk mitolojisinde doğanın kutsallığı ve ruhsal etkileri üzerine geliştirilmiş inançları yansıtmaktadır.

1.4. Yılanlıkaya Köyü Efsanesi ve Hayvan Tabiat Unsuru

En çok hayvancılıkla geçinen toplumlarda görülen hayvan kültürü, hayvan ile insan arasında dinsel ve büyüsel bir ilişki etrafında toplanmakla beraber, toplumlar hayvan açısından önem kazanmış ve bu atfedilen önem giderek kutsal bir özellik kazanmıştır. Türk mitolojik efsanelerinde hayvan kültüründe, kanatsız hayvan kategorisine giren yılanla birlikte; kurt, at, boğa, sığır, koyun, keçi, ayı, geyik, deve, köpek, tilki, domuz, arslan, kaplan gibi Türklerce kutsal sayılan hayvanlar bulunmaktadır. Türk halk anlatılarında yılan, düşmanlığın ve kinin sembolü olarak görülür.

Mitolojik görüşlerde, erlik ile bağlantısı olduğu düşünülen yılan, şeytani tabiatlı bir varlık olarak sembolize edilmiştir. Bazı halk efsanelerinde tılsımlı yılanlardan bahsedilmektedir. İnanışa göre, bu yılanlar kişilere her şeyi bilme kudreti bahşedebilmektedir. Yılanın etini yiyen insanın sihir gücüne kavuşacağı ve doğanın dilini anlamaya başlayacağına inanılmaktadır (Beydili, 2003: 616). Yılan, Türk şamanizminde yeraltı ruhu Erlik ile bağlantılıdır. Erlik genellikle kara yılan olarak tasvir edilir. Çünkü Türk mitolojisinde ak ve gök renk Gök Tanrı'yı, kara renk ise yer ve yeraltı tanrısı Erlik'i temsil eder.

Türk mitolojisinde önemli bir yeri olan yılanın konumu, İslamiyet'ten sonra da benzer şekilde varlığını sürdürmüştür (Çoruhlu, 2002: 157-159). Yılanlar, eski Türk mitolojisinde önemli yer tutmuştur. Volga Türklerinde ve Hitit efsanelerinde korkunç yılanlar geçmektedir. Yılanlıkaya efsanesine bakıldığında, köy adını biraz ilerisindeki kayalıklardan almıştır. Bu kayanın özelliği, yılın belirli bir ayında altından çıkan yılanlardır. Yılanların köydeki evlere kadar indiği ve nisan ayında çıktığı anlatılmaktadır. Efsane şu şekildedir:

"Bir gün bir çoban davarlarını ve mallarını yaylaya çıkarmış. Çoban bir ara uykuya dalmış. Rüyasında ardıc ağaçlarının altında yatan evliya çobanın gözüne görünmüş. Bu zat, çobana yukarıdaki mağarada yılanların olduğunu söylemiş ve çoban bu zatın yılanlara süt içirdiğini görmüş. Çoban uyandığında rüyasını uygulamak için mağaranın önüne geldiğinde, rüyasının gerçek olduğunu görür. Bunun üzerine aşağıda bulunan malların yanına gider ve bir tas süt sağlar. Daha sonra bu sütü yılanların önüne bırakır. Bu olaydan sonra yılanlara her gün süt



götürmeye başlamıştır. Bir gün dağın hemen aşağısında yol yapımı için dinamit patlatılır. O günden sonra orada bulunan yılanların hepsi kaybolur. Bu olay 1990 yılında olmuştur” (Özen, 2001: 310).

1.5. Kurban Kayası Efsanesi ve Dev-Mağara Unsuru (Toprak)

Türk mitolojisinde olduğu gibi hemen bütün milletlerin mitolojilerinde görülen devler, şekil ve vücut bakımından çok defa insan uzuvlarından alınarak büyütülmüş, şekillendirilmiş, korkunç yaratıklardır. Uraz, “*Türk Mitolojisi*” adlı eserinde devlerin özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: Vücutları çok büyüktür, olağanüstü kuvvet taşırlar, tanrılarla savaşır, kahramanlara musallat olurlar ve sonunda öldürülürler. Devlerin birden yüze kadar gözleri, ikiden fazla elleri, ayakları ve başları vardır (1994: 159). Dev, Hint-Avrupa halklarının inanç sisteminde ve Türk halklarının sözlü kültüründe önemli bir yeri olan, çok sayıda başı ve kocaman vücutlu olarak betimlenen mitolojik karakterlerden biridir (Beydili, 2003: 168).

Devler, bilek gücüyle yenilemeyeceğinden kahramanlar onu öldürmek için çeşitli hilelere başvurur. Kahraman, devin bir zaafını arar ya da devin aptallığından yararlanarak onu öldürür (Yücel, 1998: 41). Devler genellikle şu üç mekânda yaşamaktadırlar:

a. Sularda: Bu sular genellikle kaynak suları, nehir, göl veya denizlerdir.

b. Ormanlarda: Devler, insan ayağı değmemiş, insanlardan uzak yerlerde saraylarını kurup avlanarak geçinirler. Ejderha, devin ilk görüntüsüdür. Devler de ejderhalar gibi kızları kaçırlar. Ejderlerin kız kaçırmaları, ölmüş ruhların can kaçırmaları ile bağlantılıdır. Başka bir yönden de ejder ve devlerin kız kaçırmaları su kültürüyle ilgilidir. Zira suların sahibi önce yılan, ejder, sonra da dev şeklinde düşünülmüştür (Öger, 2008: 160).

c. Dağlardaki Mağaralarda: Devlerin yaşadığı bu mağaralar çok büyüktür ve bu yerler onların sarayına giden yolun ağzı sayılır. Kimi hikâyelerde ise bu üç özellik birlikte olup devlerin, su kenarındaki ormanın içinde mağarada yaşadığı rivayet edilir (Taner, 1993: 231).

Mağara, Türk mitolojisinde kutsal mekânlardır. Bazı devler bu mekânlarda kendi hâlinde yaşarlar ve bu sebeple her zaman olumsuz özelliklere sahip varlıklar olarak tasvir edilmezler. Onlar da insanlar gibi yaşar, evlenir, çocukları olur ve yemek pişirirler. Bu devler genellikle çok zengindir. Yaşadıkları yerlerde değerli eşyalar, çeşitli meyve ve yiyecekler bulunur (Günay, 1983: 32). Mağaraların efsanelerde yeri önemlidir. Özellikle ibadet konumunda olan mağaralar, kurban kesilen ve dua edilen yerler olmuştur.

2.Sivas Yıldızeli Efsanelerinde Halk İnançları ve Manevi Pratikler

Bu bölümde, Sivas Yıldızeli bölgesindeki halk inançlarını yansıtan “Kevgur Baba Efsanesi, Karadede Efsanesi, Cin Girmez Koruluğu Efsanesi ve Colü Baba Efsanesi ” dört önemli efsane ele alınmaktadır. Bu efsaneler, yerel halkın manevi inançlarını, geleneklerini ve evliya kültürünü yansıtmaktadır. Kevgur Baba Efsanesi, evliya mezarlarının şifa kaynağı olarak görülmesi ve bu türbelere yapılan ziyaretler üzerinedir. Karadede Efsanesi ise atalar kültü ve kurban ritüellerinin halk arasındaki yerini vurgular. Ele aldığımız dört efsanede de halkın manevi değerleri ve inançları etrafında şekillenen toplumsal pratikleri içermektedir. Bu efsaneler halkın yaşamında doğa, ölümler ve kutsal kabul edilen figürlerle olan ilgisini derinleştirir, toplumsal bağları güçlendirir ve manevî şifa ile koruma anlayışını simgeler. Efsanelerin halk inançlarıyla bağlantılı olarak, yerel kültürün bir yansıması olduğu söylenebilir.



2.1. Kevgur Baba Efsanesi

Türkiye’de evliya mezarları, birçok amaca hizmet etmektedir. Bunların başında hastalıklardan kurtulmak için yapılan kutsal ziyaretler gelir (Ögel, 1993: 69-70). Bu ziyaretlerin nedeni, türbe ve yatır sahibi velilerin manevi güçlerinin şifa kaynağı olarak algılanmasıdır. Halk, evliyaların yattığı mezar, yatır, türbe, tekke ve zaviye gibi yerlere giderek dua eder ve yardım diler. Yardım isteği işsizlikten şifaya kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Dua edenler, inançsızlık durumunda isteklerinin gerçekleşmeyeceğine inanırlar (Kaya, 2001: 200).

Halk inancındaki kabirlerin etrafında dönme ritüeli, İslam inancındaki Kabe’nin etrafını tavaf ritüeliyle benzerlik göstermektedir. Ancak, Türk-İslam dünyasının birçok kesiminde Kâbe dışındaki yerlerde yapılan tavafa şirk ve hurafe gözüyle bakılmaktadır (Kalafat, 2001: 77-78). Buradaki efsaneler, din, halk inanışları, evliyalara ait menkıbeler, ermiş kişilere ait türbelerde yaşanan olaylar, önemli kişilerin kerametleri ve peygamberle ilgili olağanüstü durumlar gibi konulardan kaynaklanmaktadır. Bu efsanelerde inandırıcılık önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Efsanelerdeki kahramanlar genellikle olağanüstü güçlere sahip kişilerdir. Bu kahramanlar, güçleri sayesinde çeşitli olağanüstü olayların yaşanmasına sebep olurlar. Türk efsanelerinde rüyaların önemli bir işlevi bulunmaktadır; din büyükleri hakkında anlatılan menkıbelerde rüyalar, velilerin insanlarla iletişime geçmesine ve onları çeşitli yönlerden uymasına olanak tanır (Çelepi, 2012: 644). Rüyalar bazen insanlar için uyarıcı bir mesaj niteliği taşır ve Türk mitolojisinde büyük bir önem arz eder. Kevgur Baba Efsanesi hem bir evliya mezarı hem de efsaneleşmiş bir figürdür. Çarkaz Köyü’nde yer alan bu ziyaret, Tokatlı bir köylünün rüyasıyla keşfedilmiştir. Kazılar sonucunda, Kevgur Baba olarak bilinen evliyanın tabut biçimindeki muhafazası bulunmuştur. Bu muhafaza açıldığında, taze kanın aktığı ve cesedin hâlâ taze bir insan ölüsü şeklinde olduğu görülmüştür. Günümüzde ise üzeri örtülü küçük bir odada yatmaktadır. Sandukasının üzerinde bir kılıç yer almaktadır. Türbeyi ziyarete gidenler arasında çocuk sahibi olmak isteyenler de bulunmaktadır. Bir başka rivayete göre, Kevgur Baba’ya giden bir kadın, poşetinde bir pekmez taşıyarak adak yapmıştır. Ancak, bu adak gerçekleşmemiştir (Özen, 2001: 298).

Kevgur Baba’nın ziyaret edilmesi ve orada ibadet yapılması, halkın o yerde yatan zatın şefaatine inandığını gösterir. Bu nedenle türbe, köylüler için önemli bir uğrak yeri hâline gelmiştir. Türk efsanelerindeki kahraman figürlerinin olağanüstü güçlerle donatılmış olmalarının, halk inançları ve mitolojik temalarla nasıl örtüştüğünü gösterir. Kevgur Baba Efsanesi hem bir evliya mezarı hem de efsaneleşmiş bir figür olarak, halkın manevi inançlarını ve şefaet arayışını yansıtır. Rüyaların özellikle halk arasında dinî büyüklerle iletişim kurma ve uyarılar alma işlevi, bu efsanede belirgin bir şekilde yer alır. Kevgur Baba’nın ziyaret edilmesi, yerel halkın kutsal kabul ettiği figürlere olan derin inancını ve bu türbe etrafında şekillenen ibadet ve adak geleneklerini gösterir.

2.2. Karadede Efsanesi

Eski Türklerde tabiat kuvvetlerine inanılırdı; bu inançlar güneş, ay, yıldızlar, gezegenler, yer-su, dağ, ağaç, ateş, su ve toprak gibi kültler etrafında şekillenmiştir. Bu kültlere bağlı çeşitli pratikler icra edilmiştir. Özellikle atalar kültü, kurban ritüeliyle birlikte uygulanmıştır (Günay-Güngör, 2015: 50-66). Atalar kültürünü diğerlerinden ayıran en önemli unsur, İslami geleneklerle birlikte kabul edilen yaygın bir inanç olmasıdır. Türkiye’de ve Türk dünyasında halk inanışları oldukça yaygındır. Bu inançların bir kısmı geleneksel Türk



inançlarından, bir kısmı ise Türklerin etkilendiği kültürlerden kaynaklanmaktadır (Eroğlu, 2006: 88).

Doğum ve evlenme, insan müdahalesinin olamayacağı iki önemli olaydır. Evlilik, insanın soyunun türemesi için kendi isteğiyle başvurduğu bir süreçtir. Toplumdaki genel kanaate göre, evlilik kaderci bir bakış açısıyla ele alınır ve evlilik, doğum ve ölüm gibi kaderin değişmez bir parçası olarak görülmektedir. Çocuk sahibi olmak amacıyla yatırlara, türbelere ve ziyaretlere gitmek, kültürümüzde köklü bir uygulamadır. Allah'ın sevgili kulları olduklarına inanılan veliler ve erenler, halk tarafından büyük bir saygı ile anılmakta ve mezarlarına dua edilmekte, adaklar adanmaktadır. Veli kültü, eski Türk inançlarından olan atalar kültüne dayanmaktadır. Ataların, öldükten sonra da bazı olağanüstü güçlere sahip olduğuna ve geride kalanlara yardım edebileceğine inanılır. İslamiyet öncesi dönemde Türkler, ataların ruhlarına kurban kesmiş, eşyalarını ve mezarlarını kutsal saymıştır.

Efsaneye göre, Karadede'yi ziyaret edenler kurban kesmekte ve geçmekte olanların faydalanması için kurban etini oraya bırakmaktadır. Kurban kesimi sırasında, oradan geçenlere kurban verme zorunluluğu bulunmaktadır. Genellikle başı ağrıyanlar ve çocuk sahibi olamayanlar bu türbeyi ziyaret etmektedir (Özen, 2001: 297).

2.3. Cin Girmez Koruluğu Efsanesi

Türk mitolojisinde yer alan şeytan, cin gibi varlıklar, eski Türk dinsel inanışları ile Budizm ve Maniheizm gibi dinlerin etkisiyle şekillenmiştir. Bu ruhlara Altaylarda "kara neme", Yakutlarda "abası", Uygurlarda "yekler" denilmektedir. Türk-İslam kültüründe ise bu varlıklar, eski Türk, Hint ve İran mitolojisi ile inançlarının bir karışımını oluşturur (Çoruhlu, 2002: 54-55). Bu inanç sistemine göre cinlerin, insanların toplumsal düzenine benzer bir sistemde yaşadığına inanılmaktadır. Cinlerin insanlarla sıkı ilişkilere girebileceği, hatta evlilik bağı kurdukları veya uzun süre birlikte yaşadıklarıyla ilgili birçok efsane anlatılmaktadır (Boratav, 2012: 50).

Türk mitolojisinde cinler, var olduklarına inanılan fakat gözle görülmeyen varlıklardır. Bu sebeple kılıktan kılığa girerek insanlara görünürler. Genellikle kırsal yerlerde garip şekilli insancıklar suretinde davul-zurna sesleriyle düğün yaparak kendilerini gösterirler (Çobanoğlu, 2012: 102). Buldukları mekânlar arasında mağaralar, terk edilmiş evler, köşkler, kale ve saray harabeleri, hamamlar, samanlıklar, ahırlar, evlerin eşikleri ve oturulmayan bölgeler sayılabilir (Boratav, 2014: 89). İncelenen efsaneye göre cinlerin sulak alanlarda ve ağaç kavuklarının içinde bulunabileceğine inanılmaktadır. Cinlerin girmeyeceğine inanılan Cin Girmez Koruluğu ise şu şekilde efsaneleşmiştir: Yıllar önce bu alan çok sık ağaçlarla kaplıymış. Korulukta bir evliya mezarı bulunmaktaymış. Sarmaşıklar ve dallar, sık ağaçlar öylesine iç içe girmiş ki köylüler buranın mübarek bir yer olduğuna ve oraya cin, şeytan gibi kötü yaratıkların girmeyeceğine inanırlarmış (Özen, 2001: 289).

2.4. Colü Baba Efsanesi

Ölüm, somut olarak insan yaşamının sona ermesi anlamına gelmektedir; ancak toplumların inanış ve törelerinde, doğum ve düğün gibi bir "geçiş" değeri taşır. Ölümden sonra da ölünün, yaşayanlarla ilişkileri ve alışverişleri devam etmektedir (Boratav, 2015: 221). Anadolu halkının tasarımlarına göre ruh, kişiyi gerek sağlığında gerekse ölümden sonra yaşatan bir cevherdir. Ruh kavramının, çoğu zaman can kavramıyla aynı şey olarak tasarımlanması, kişinin yaşama gücünün bu uçucu cevhere bağlı olduğunu göstermektedir. İnsanın sağlığında bedenindeki organlarının birinde yerleşen ve insana hayat gücü sağlayan ruh, ölümden sonra da sahibinin bir çeşit sembolü olarak yaşamasını sürdürmektedir. Halk,



genellikle tek bir ruhun varlığına inanmakta ve bu konuda bir dualizmi kabul etmemektedir. Ancak ruhun, insanın ölümüyle bedenden çıkıp gitmesi, yani “uçuculuğu”, aşağıdaki benzetimlerin oluşmasında önemli bir etken olarak görülmektedir (Örnek, 1971: 61). Efsane incelendiğinde;

“Colü Baba, her gün atıyla köye hâkim bir tepeye çıkar, orada oturur ve düşünürmüş. Yine bir gün tepeye çıkar, etrafı temizler. Yumruk büyüklüğündeki taşlarla mezar yerini belirler. Sonra köye gelir ve muhtara, ‘Yarın ben öleceğim, beni bu tepeye gömünüz’ der. Colü Baba o gece Hakk’ın rahmetine kavuşur. Colü Baba’yı vasiyeti üzerine tepeye gömerler. İnanışa göre Colü Baba, ölümünden sonra da tepeyi süpürmeyi sürdürmüştür. Atının ayak izleri yine her sabah mezarının başında görülmektedir.” (Özen, 2001: 290)

SONUÇ

Sivas Yıldızeli Efsaneleri hem mitolojik unsurlar hem halk inançları bakımından oldukça zengin ve anlam yüklü bir kültürel mirası temsil etmektedir. Yapılan inceleme, bu efsanelerin yalnızca olağanüstü hikâyeler olmadığını aynı zamanda halkın tarihî ve kültürel kimliğini, değerlerini ve inançlarını derinlemesine yansıtan anlatılar olduğunu ortaya koymaktadır. Efsaneler, toplumsal normları pekiştiren ve halkın dünya görüşünü şekillendiren önemli araçlardır. Her biri yaşanan coğrafyanın, toplumsal yapının ve tarihsel geçmişin bir yansıması olarak, halkın bu öğeleri nasıl içselleştirdiği ve onlarla nasıl bir bağ kurduğunu gösterir. Özellikle mitolojik unsurlar, halkın doğaya bakış açısını belirleyen önemli unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Dağlar, ağaçlar, sular gibi doğal öğelere yüklenen olağanüstü anlamlar, toplumsal değerlerle iç içe geçmiş bir şekilde anlatılmaktadır. Bu efsaneler, doğa ile insan arasında kurulan mistik ve saygı dolu ilişkiyi simgeler. Doğanın güçlerine inanmak, halkın kendisini çevresindeki dünya ile uyum içinde görmek istemesinin bir yansımasıdır. Aynı zamanda bu efsaneler, tabiatın kutsal kabul edilen varlıklarını koruma ve onlara saygı gösterme gibi değerleri de aktarmaktadır. Efsanelerdeki toplumsal mesajlar ise, halkın moral değerlerini ve yaşam biçimini şekillendiren öğeler taşır. Efsane karakterleri, genellikle ahlaki dersler verir, toplumun doğru ve yanlış anlayışını pekiştirir. Efsaneler, aynı zamanda halkın ortak belleğini oluşturur; bu bellekteki kahramanlıklar, iyi davranışlar ve toplumsal bağları güçlendiren öğretiler nesilden nesile aktarılır. Bu yönüyle, efsaneler sadece anlatılmakla kalmaz, halkın değerleri ve kültürleri üzerinde sürekli bir etki bırakır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular, Tabiat ile ilgili efsaneler kendi arasında; ağaç, dağ, dere, göl, mağara, pınar ve tepelerle ilgili anlatılan efsaneler olmak üzere dokuz efsane incelenmiştir. Özellikle ağaç, dağ ve su kültü çevresinde teşekkül etmiş olan bu efsanelerin çoğunluğu, olağanüstü özellik gösterdiğine inanılan tabiat varlıklarıyla ilgilidir. Yıldızeli efsanelerinin çoğunun doğal çevreyle doğrudan ilişkili olduğunu ve çevredeki öğelere yüklenen mitolojik ve kutsal anlamların halkın yaşamında merkezi bir yer tuttuğunu ortaya koymuştur. Ağaçlar, dağlar, su kaynakları, yalnızca fiziksel bir varlık olmaktan çıkarak halkın inanç sisteminin önemli bir parçasına dönüşmüştür.

Sonuç olarak Sivas Yıldızeli Efsaneleri, sadece bir halkın mitolojik ve dini anlatılarını içermekle kalmaz, aynı zamanda o halkın dünya görüşünü, değerlerini, ahlaki anlayışını ve kültürel kodlarını ortaya koyar. Efsaneler, geçmiş ile bugünün, toplum ile doğanın birleştiği noktalarda şekillenen kültürel bir köprü işlevi görür. Bu anlamda, halk edebiyatının bir



parçası olan efsanelerin korunması ve yaşatılması, sadece geçmişin bir mirasını değil, aynı zamanda bu mirasa dayanan toplumsal değerlerin korunmasını da sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- ALPTEKİN, Ali Berat (2014). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BASCOM, Willam Russell (2003). "Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar", çev: R. N. Aktaş, B. Aktepe vd., *Millî Folklor*, 15 (59), ss. 76-95.
- BAYAT, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BEYDİLİ, Celal (2003). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- BORATAV, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi (Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi)*, çev: R. Özbay, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (2014). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- ÇELEPİ, Mehmet Surur (2012). *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2012). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELÇİN, Şükrü (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ERGUN, Metin (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, Cilt 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 690.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet (2006). "Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (25-26 Mayıs 2006)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- GÖRKEM, İsmail (1990). "Hasan Dağı ile Ali Dağı Efsanesinin Kaynakları ve Varyantlarının Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5, ss. 51-55.
- HARVA, Uno (2022). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar (2001). *Türk Dünyası Halk İnançları Teori ve Metot*, Trabzon: Türk Ocakları Trabzon Şubesi Yayınları.
- KAYA, Muharrem (2001). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri", *Folklor/Edebiyat*, 25, ss. 199-218.
- MOTZ, Marilyn (1998). "Folklore: What's in a Name?", *The Practice of Belief, The Journal of American Folklore*, 111 (441), ss. 339-355.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Cilt 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi 1-2*. Ankara: TTK Yayınları.
- ÖGER, Adem (2008). *Uygur Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme ve Metinler)*. Basılmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖZEN, Kutlu (2001). *Sivas Efsaneleri*. Sivas: Dilek Yayınları.
- ROUX, Jean Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- SAKAOĞLU, Saim (2013). *Efsane Araştırmaları, Genişletilmiş İkinci Baskı*, Konya: Kömen Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim-DUYMAZ, Ali (2016). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TANER, Nuri (1993). "Masal Metinlerine Göre Devlerin Anatomik Yapıları, Yaşam Biçimleri ve Masallardaki İşlevleri", *II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Adana, ss. 231-244.
- URAZ, Murat (1994). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: Bu yazı bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

Destek ve Teşekkür Beyanı: Çalışma için maddi olarak destek alınan herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi yoktur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmada potansiyel bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir.



**DERLEME MAKALELERİ/
REVIEW ARTICLES**

GÜMÜŞGÜN-İSPARTA ALEVİ-BEKTAŞİLERİNİN ON İKİ ERKAN RİTÜELLERİNİN MAHİYETİ

The Nature of the Twelve Erkan Rituals of Gumusgun-Isparta Alevi-Bektashis Şùkrüye Fulden ERGİN*

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ACAR**

ÖZ

Anadolu'nun kültürel mozağinde önemli bir yer tutan Alevi-Bektaşî geleneği, tarihsel ve kültürel dinamikler ışığında derinlemesine incelemeyi hak eden zengin bir mirastır. Ortaya çıkan Alevi-Bektaşî geleneği olarak inşa edilen yapının oluşmasında etkili olan tarihi kırılma noktaları ve Alevi-Bektaşî inancının Anadolu'da kökleşip şekillenmesinde Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas ve Baba İshak gibi önder şahsiyetlerin toplumsal hafızadaki yerleri vurgulanmıştır.

Isparta'nın Gönen ilçesine bağlı Gümüşgün (Baladız) köyü Alevi erkânlarındaki ritüellerin tarihsel bağlamı ve işlevleri incelenmiş, bu ritüellerin inanç sistemindeki yeri tespit edilmiştir. Alevilikteki temel ritüeller, topluluğun manevi değerlerini yaşatma, birliği pekiştirme ve ahlaki eğitimi sağlama işlevleriyle öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşîlerin derinden bağlı olduğu ve cem törenlerinin anlamını ihya eden ikrar, musahiplik, Hakk'a ibadet, Allah, Muhammed, Ali sevgisi, rızalık, sabır, edep gibi değerlerin üzerinden oluşturulan temel ritüellerin tarihsel kökenleri ve Alevi toplumu üzerindeki etkileri detaylandırılmıştır. Erenlerin On İki Erkanı olarak adlandırılan sıralı bir şekilde ilerleyen ritüelin çözömlenmesi bağlam merkezli metottan yararlanılarak okuyucuya sunulmaktadır. Gözlemci bakış açısıyla ele alınan çalışma bu erkanlara sahiplik eden kaynak kişilerin aktardığı verilerle gözlemlenmiştir. Yapılan çalışmanın özel bir bölge üzerinden ilerlemesi Gümüşgün coğrafyasındaki Alevi-Bektaşî kültürünün oluşması ve devam ettirdiği ritüellerin gelenek haline dönüşmesi daha sonrasında yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesi açısından aynı zamanda karşılaştırmalı örneklere kaynaklık edebilme özelliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî, Ritüel, Kùltür, İnanç, Bellek.

ABSTRACT

The Alevi-Bektashi tradition, which holds an important place in the cultural mosaic of Anatolia, is a rich heritage that deserves to be analyzed in depth in the context of historical and cultural dynamics. The historical breaking points that have been effective in the formation of the structure built as the Alevi-Bektashi tradition and the place of leading figures such as Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Baba Ilyas and Baba Ishak in the social memory in the shaping of the Alevi Bektashi belief in Anatolia are emphasized.

The historical context and functions of the rituals in the Alevi rituals of the village of Gümüşgün (Baladız) in Gönen district of Isparta have been analyzed and the place of these rituals in the belief system has been determined. The main rituals in Alevism stand out with their functions of keeping the spiritual values of the community alive, reinforcing unity and providing moral education. In this context, the rituals of ikrar, musahiplik, worship of God, Allah, Muhammad, and the worship of Hakk, which revive the meaning of the cem ceremonies, to which Alevi-Bektashis are deeply attached. The study, which was handled objectively from the observer's point of view, was observed with the data provided by the resource persons who own these figures. The progress of the study through a special region, the formation of the Alevi-Bektashi culture in Gümüşgün geography and the transformation of the rituals it continues into tradition, has the feature of being a source of comparative examples in terms of being a source for future studies.

Keywords: Alevi-Bektashi, Ritual, Culture, Faith, Memor.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Burdur/TÜRKEİYE, fuldengltekin32@gmail.com, ORCID: 0009-0006-1966-9152.

** Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakùltesi, Burdur/TÜRKEİYE, hakanacar15@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4966-5789.



GİRİŞ

Türklerin İslamiyet'i kabulü ve İslamiyet öncesi bağlı oldukları inanç sistemi, Türk tarihi açısından önemli bir kırılma noktasıdır. Sadece dini bir değişimi değil, sosyal, kültürel ve politik anlamlarda da köklü bir değişimi beraberinde getirerek Türk tarihinin seyrinde önemli bir etki yaratmıştır. İslamiyet öncesi Türkler, özellikle Şamanizm başta olmak üzere çeşitli inanç sistemlerine sahiptirler. Bununla ilgili eski Türk yazıtlarında yeterli bilgi olmaması fakat arkeolojik çalışmalardan edinilen bilgi ile az çok Şamanizm hakkında bilgi sahibi olunduğu söylenebilir. Şamanizm, temelde doğa ve atalar kültürüne dayanan, evrenin ruhunun olduğunu ve bu ruh tarafından yönetildiğine inanan bir inanca bağlıdır. Doğa kültürü, Türklerde Gök Tanrı inancını doğurmuş ve tüm evrenin, doğanın yaratıcısı olduğuna inanılmıştır. Tüm insanlığın kaderini belirleyen Gök Tanrı, toplumun düzenini sağlayarak tek olma özelliği taşımaktadır. Doğa kültürü içerisinde bulunan ve ikincil varlık olarak adlandırılan ateş, dağ, su Türk töresinde önemli yer tutar. Cinsiyetsiz olarak hem erkek hem dişi özellikleriyle ikincil varlıklar Türk kozmolojisinde tüm varoluşun kaynağı konumundadır. Bu ruh bütünlüğüne hizmet eden şamanların işlevleri arasında; iyileştirme yeteneği, geleceği okuma, büyü özellikleri, rahiplerin görevlerini üstlenmek gibi özellikleri vardır. Fakat bölgesel olarak farklılık gösteren şamanlarla ilgili Jean-Paul Roux: "Eski Türkçe metinlerde, işlevi bilinmeyen bazı kişiler yer alır. Bunlar muhtemelen şaman olabilir (118). Bugün, Orta Asya ve Sibirya'daki şamanların en dikkat çekici faaliyeti olarak görülen mucizevi tedavi, bizim elimizdeki belgelerde pek vurgulanmamaktadır (119). Sonradan çok iyi bildiğimiz, demirci ve şaman arasındaki ilişki, T'u-küe devletinin başlarında bir rol üstlenmiş olmalıdır. Bu ilk tarihi Türkler hakkında, Altay dağlarında Juan-juanların vasaları olmalarının dışında, bir şey bilmiyor olsak da hiç olmazsa demirci olduklarını öğreniyoruz (120)" ifadelerini kullanarak kısıtlı bilgiye sahip olunan Şamanizm'in coğrafyalar arasında ne amaca hizmet ettiğini ve işlevlerini ortaya koymuştur. Şamanizm'de görülen olağanüstülükler, topluma sağlanan fayda ve insanın ihtiyaç duyduğu bir yaratıcıya olan inanç, birbirini tamamlayıcı yapıda olan Şamanizm ve Gök Tanrı inancı yaşanan siyasi olaylarla birlikte İslamiyet'le kurulan bağ ile yakınlık göstermektedir.

İslamiyet'in doğduğu Arap Yarımadası'nda Türkler Cahiliye döneminden bu yana tanınmaktadır. "Oğuz Destanı gibi destani anlatımlarla beraber, birçok tarihi kayıt bunu gösterir. Türklerin Müslümanlarla tanışması Sasaniler vasıtasıyla olmuştur. Müslümanlar, Türk savaşçıları ilk defa Yemen'e gelen Sasani askerlerin arasında görmüşlerdi. Daha sonra, Hz. Ömer devrinde Sasaniler'le yapılan savaşlarda da yine Sasani askerleri içinde tanışmışlardı" (Çetinkaya, 2014: 47). 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı, Türkler ve Müslüman Araplar arasında bir yakınlık oluşturmuştur. Karşı karşıya gelen Çin ordusu ve Müslüman Araplar bu dini etkileşimin temelini atmıştır. Türklerin Arapların yanında yer almasıyla siyasi ve ticari ilişkiler pekiştirilmiştir (Öztürk, 2006: 34). Emeviler dönemindeki Arapların Orta Asya üzerinde fetih adı altında kanlı yağmaları Türklerin İslamiyet'e mesafeli yaklaşmasına sebep olmuş ve Emevi yönetimine karşı çıkan Ehlibeyt mensuplarından ihtilalci kişiler Türklere sığınmışlardır. Her iki tarafın da Emevilere karşı duruş sergilemesi bir yakınlık oluşturmasına ve Türklerin Peygamber nesline yakınlaşmasına sebep olmuştur.



Fakat ardından gelen Abbasilerin izlediği hoşgörülü politikayla bu problem aşılmıştır. Bunun örneği olarak Türk askerlerinin yetenekleri göz ardı edilmemiş, Türklerin Abbasi orduları içerisinde komutanlığa kadar yükselebildikleri verilebilir. Bu teşvikler ve Abbasilerin izlediği politikaların eşliğinde Karahanlılar 10. yüzyıl başlarında devlet olarak İslamiyet'i kabul eden ilk devlet olmuştur (Heyet, 1986: 336).

Aleviliğin tarihsel gelişimi içerisinde çıkış noktası 13. ve 14. yüzyıllarda Horasan ve Anadolu'daki tasavvufi hareketler etkili olmuştur. Bu dönemlerde Hacı Bektâş Veli, Baba İlyas ve Baba İshak gibi önemli şahsiyetler Anadolu'da Alevi-Bektâşi inancının yerleşme ve yayılmasında rol oynamışlardır. Siyasi anlamda ise Osmanlı İmparatorluğu döneminde Safeviler ile olan siyasi ve askeri rekabet Alevilerin konumunu etkilemiştir. Safevi Devletinin kurucusu olan Şah İsmail'in çevresinde toplanan Kızılbaş olarak adlandırılan Türk aşiretleri, Aleviliği bir inanç sistemi olarak kabul etmişler ve bu inancı siyasi bir hareket olarak kullanmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu için daha çok ortak bir uzlaşmaya varmak öncelikli hedeflerden olsa da farklı görüşte yer alan Alevi toplulukları zaman zaman Osmanlı açısından sorun yaratmıştır. Kuruluşundan itibaren Sünni İslam'ın temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu başka mezheplere karşı her zaman mesafeli yaklaşmış bu durum Osmanlı ve Anadolu'daki Alevi toplulukları arasında gerilim yaratmıştır (Akyol, 1999: 63). Fakat Alevi-Bektaşî toplulukları Ehlîbeyt sevgisine bağlı olarak yerine getirdikleri faaliyetlerle varlığını tüm dünya üzerinde sürdürerek sadece dini değil, kültürel açıdan da geçmişin izlerini taşımaktadırlar.

Bir toplumun ya da topluluğun zaman içerisinde edindiği birikimlerden biri de kültürel belleğidir. Zaman içerisinde sahip olduğu kültürel kimliği ortaya koymanın yolları ise ritüellerdir. Ritüeller içerisinde bir mesaj taşıdığından anlamını büyük ölçüde geçmişten alarak bir ileti görevi ve anma aracı olarak kullanılmaktadırlar. Alevi-Bektaşî topluluğunun tarihçesi bahsedildiği gibi çok derin kökleri olan bir inançtır. Buna bağlı olarak yerine getirilen ritüellerin aktardığı mesajlar inancın yaşatılması açısından büyük önem arz eder ve maneviyatı yüksektir.

1. İslamiyet Dünyasındaki İlk Ayrılıklar

Müslümanlar arasında yaşanan ayrılık tartışmalarının temeli Hz. Muhammed'in hasta olduğu dönemdeki vasiyet üzerine çıkan hilafet tartışmasında başlamaktadır (Çetinkaya, 2014: 25). Şiilere göre eğer vasiyet yazdırsaydı halife Hz. Ali olacaktı (Öztürk, 1993: 197). Fakat Hz. Muhammed'in ağır hasta olduğu sırada yazdırılmak istenen vasiyet orada bulunan sahabenin çoğunluğu tarafından yazılmaması uygun görülerek Hz. Muhammed'in vefatıyla alevlenen tartışmalar mezhepsel ayrılıkların ilk temelini oluşturmuştur.

Sünni görüşte olanlar Kureyş kabilesinden bir lider çıkmasını ve bunun demokratik bir yolla yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Şii düşüncesinde ise Hz. Muhammed'in kan bağı taşıyan ve İslam'ı doğru anlayan kişi olarak nitelendirdikleri Hz. Ali'nin halife olması gerektiği kanaatinde olmuşlardır. Bu sebeple, ilk üç halifenin seçilmesini haksız ve gayrimeşru bulduklarından Hz. Peygamber'in ölümünden sonra yapılan Sakife Toplantısı'nın ardından Ebu Bekir'in halife seçilmesi Şii kesim tarafından onay dahilinde



olmamıştır. “Sakife Toplantısı’na bütün Arap kabile ileri gelenleri o kadar rağbet etmişlerdi ki defin işleriyle meşgul olanlar yalnız Hz. Peygamber’in aile fertleri (Ehlibeyt) idi” (Çetinkaya, 2014: 27). Şiilere göre İslam’ı anlayan, doğru yorumlayan ve manevi duyguların oluşturduğu bir tavırla liderlik edecek olan Hz. Ali’nin yerine seçilen halifeler İslam dünyasında büyük çatlakların oluşmasına yol açmıştır.

Hz. Ebu Bekir’in halifeliğinde başlayan ayrılık süreci üstlendiği görev süresince kırgınlıklar ön planda olmadan devam etmiştir. Ardından gelen Hz. Ömer’in halifeyi seçecek altı kişiyi kendisinin tayin etmesi Şii taraftarlar açısından olumlu karşılanmamış, “Durumdan rahatsız olan Hz. Peygamber’in amcalarından Abbas, Hz. Ali’ye, böyle bir Şura toplantısında halife seçimine iştirak etmemesini söyleyerek, Hz. Peygamber’in ailesi tepkisini ortaya koymuştur” (Çelikcan, 1992: 40). Kaynaklarda da söz edildiği gibi tüm farklı görüşlerin temelinde kutsal olan İslam’ı çıkar gözeterek temsil etmeye çalışanlara karşı sert bir tutum sergilenmiştir.

Hz. Ömer’in vefatından sonra Hz. Osman heyet tarafından halifelğe seçilmiştir. Bu seçimin barındırdığı liyakatsizlik ve adam kayırma durumlarıyla ilgili Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı: “Hz. Osman halifeliği süresinde kendi akrabalarına aşırı derecede düşkünlük göstermiştir. Bu cümleden olmak üzere Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanında tayin edilmiş eyalet valilerini ve yüksek memurları şu ve bu sebeple görevinden almış bunların yerine büyük çoğunlukla kendi akrabalarını atamıştır” (Kitapçı, 1994: 237). Bunun yanı sıra Hz. Ömer döneminde getirilen valilerin toprak alamaması kanunu kalkmış ve Muaviye gibi pek çok Emevi kolundan olan valiler büyük bir zenginlik kazanmışlardır. Bu sebepledir ki Hz. Osman’dan sonra Hz. Ali’nin halifeliği için büyük olaylar yaşanmış ve engellenmeye çalışılmıştır (Kitapçı, 1994: 237-238). Hz. Osman’ın 656 yılında bir grup isyancı tarafından öldürülmesiyle Hz. Ali İslam dünyasının baskısıyla halife olarak seçildi. Ancak bu durum, İslam toplumundaki gerilimi daha da artırdı. Halifelik konusunda yaşanan bu büyük anlaşmazlıklar, iki büyük savaşla sonuçlandı. Bu mücadeleler Deve Olayı (656) ve Siffin Savaşı (657) olarak tarihte yer edinmiş ve Hz. Ali ile Şam valisi Muaviye arasında yaşanmıştır. Sebep olarak Hz. Osman’ın Hz. Ali yüzünden öldürülmesini gösterilmiştir. Silahlı yaşanan bu mücadelede iki tarafta anlaşma sağlanamaması ve hakemler tarafından verilen karar büyük bir siyasi ve dini ayrılığa sebep olmuştur (Çetinkaya, 2014: 33-34).

Hakemlere başvurulması Şii görüşteki bazı gruplar tarafından onaylanmamış ve gruptan ayrılarak Hariciler adını alarak önemli bir ayrılıkçı hareket başlatmışlardır. Bu hareket neticesinde radikal görüşleri ve şiddet eylemleriyle İslam dünyasında yeni bir ayrışmayı doğurmuştur. Bir Harici tarafından düzenlenen suikast sonucu Hz. Ali’nin öldürülmesiyle iktidar Muaviye tarafından ele geçirilmiştir. Emevi Hanedanlığı’nı kurarak İslam dünyasında monarşik yönetim sisteminin başlaması Muaviye ile gerçekleşmiştir. Fakat Şiiler, Emevileri meşru halifeler olarak kabul etmemiştir. Bu noktada ayrılan görüşler sonucunda İslam dünyasını derinden yaralayan olay olarak geçen Kerbela Olayı yaşanmıştır. 680 yılında Muaviye’nin ölümünün ardından oğlu Yezid’e geçen halifeliği tanımayan Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin biat etmemiştir. Bunun üzerine Yezid, Hüseyin’e karşı bir ordu göndererek Kerbela’da (bugünkü Irak’ta) 10 Ekim 680 yılında Hz. Hüseyin ve



yanındaki aile fertleri acımasızca katledilmiştir. Bu olay, Şii Müslümanlar arasında sembolik bir anlam kazanarak, Hz. Hüseyin'in şehadeti, zulme karşı direnişin ve adalet mücadelesinin sembolü haline gelmiştir. Şii mezhebi, bu trajik olayın ardından dini ve toplumsal bir kimlik olarak daha da belirginleşmiş ve Sünni İslam'dan farklılaşan bir mezhebi hareket haline gelmiştir (Çetinkaya, 2014: 28-37).

2. Anadolu'nun Alevi-Bektaşî Öğretisiyle Tanışması

Alevilik, Anadolu'ya 7. ve 12. yüzyıllar arasında İslam'ın yayılmasıyla birlikte çeşitli etkilerle girmiştir. Tarihsel, kültürel ve dini boyutlarıyla oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir süreçten geçen bu mezhebi hareket Anadolu'da yer edinmiştir. İslam'ın Anadolu'ya yayılma dönemi, göçebe Türkmen boylarının inanç yapısı ve özellikle Horasan erenleri gibi tasavvufi şahsiyetleri göz önünde bulundurmak gerekir. Ahmet Yesevi bu bağlamda Aleviliğin şekillenmesine katkıda bulunan önemli bir figürdür. Ahmet Yesevi (1093-1166), Türkistan'ın Yesi (bugünkü Kazakistan) şehrinde doğmuş ve Orta Asya'da tasavvufi bir akım olan Yesevîlik tarikatını kurmuştur. Yesevîlik üzerine Köprülü'nün yaptığı ilk ve en önemli çalışmalardan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kendinden sonra yapılan araştırmalara temel kaynaklık etmiştir. Köprülü'den aktaran Tulum'un tabiriyle "basit ve sade din ve ahlaki esasları telkin eden, daha doğrusu dini ve ahlaki propaganda yapan bir tasavvuf mesleğinin" temsilcisi idi" (Tulum, 1999: 7, 201). Yesevîlik, İslam'ın tasavvufi yönünü vurgulayan, derin bir ahlaki ve manevi eğitim veren bir anlayışa sahiptir. Ahmet Yesevi, İslamiyet'i halkın diline daha yakın yorumlayarak göçebe Türk boylarının eski inançlarıyla uyumlu bir şekilde İslam'ı kabul etmelerine olanak yaratmıştır.

Ahmet Yesevi'nin öğrencileri ve takipçileri, Horasan erenleri adıyla da bilinen dervişler, Anadolu'ya göç eden Türk boyları arasında İslam'ı yaymaya başlamışlardır. Hoca Ahmet Yesevi tasavvuf eğitimini hocası Yusuf el-Hemedani'den alarak tamamlamıştır. Ardından Merv şehrinde kendi tekkesini kurmuş ve "Horasan Kâbesi" adı verilen bu tekkede sufiler ve alimler beraber eğitim görmüşlerdir. Aynı zamanda Ahmet Yesevi tekkede sürekli bulunmamış ilim öğrenmek için seyahatlere çıktığı bilinmektedir (Boz, 2023: 2, 120). Kurmuş olduğu Yesevîlik tarikatının Horasan'daki en büyük temsilcisi yine kendisidir. Kendinden sonra gelen tasavvuf önderleri ve takipçileri Anadolu üzerinde tasavvuf öğretisini yaymıştır. "Horasan tasavvuf ekolü Arslan Baba'dan, Hoca Ahmet Yesevi'ye, oradan Hünkâr Hacı Bektaş Veli'ye aktarılarak Anadolu'yu aydınlatmış, ekolün özellikleri Alevi-Bektaşî yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır" (Teber, 2008: 86).

13. yüzyılda Anadolu, Moğol istilaları nedeniyle büyük göçler yaşanan ve bu göçler sırasında Yesevi dervişleri Anadolu'ya gelerek Anadolu'nun İslamlaşmasında ve özellikle kırsal alanlarda tasavvufi yaşamın şekillenmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Yesevi öğretilerini Anadolu'nun kültürüne uygun şekilde sentezleyen ve Alevi-Bektaşî kültürünün Anadolu'daki yapıtaşını oluşturan önemli figürler konunun kronolojik bir şekilde ele alınması ve anlaşılması açısından önem teşkil eder. Bu isimler: Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas, Sarı Saltuk, Şeyh Edebali, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi şahsiyetlerdir.



13. yüzyıl Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran, Yunus Emre ve Mevlâna gibi önemli şahsiyetlerin yaşadığı bir dönemle olmakla birlikte Anadolu coğrafyası ve Türkiye tarihinin dokusu için önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönemde Anadolu'ya Horasan, İran ve Azerbaycan'dan gelen Türk kitleleri de yerleşmişlerdi. Bu yerleşen kitlelerin inanç telakkileri önceden yerleşmiş Türkmenlerle aynı doğrultuydu. Baba unvanıyla anılan bu sufi dervişler Kalenderiye, Haydariye, Vefaiye, Yeseviye gibi Türk tarikatlarına mensup şeyhlerdi (Çetinkaya, 2014: 243-244). Bu dervişler kendilerini rehber olarak gören büyük kitlelere hitap edebilen dini liderler olarak nüfuz sahibi kimseler olduğundan halkın desteğini arkalarına almak zor olmamıştır. Resmi olarak Sünni bir yönetimi esas alan Selçuklu Devleti, heteredoks İslam anlayışına sahip olduğundan Türkmen gruplar arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır. O dönemde isyanın kitlesini oluşturan göçebe Türkmenler kendi içerisinde Kalenderiler, Haydariler, Yeseviler vs. olarak sınıflandırılrsa da ortak nokta olarak Selçuklu yönetiminden şikayetçi olup herhangi bir sebeple horlandıkları düşüncesiyle inançlarına daha uyumlu bir İslam anlayışında olan Baba İlyas etrafında toplanmışlardır (Öztürk, 1990: 68). Onun liderliğinde çıkan isyan sebebi sosyo-ekonomik, aynı zamanda dini bir hareket olarak da kabul edilmektedir. Zayıflayan Selçuklu yönetimine karşı çıkan isyanda liderliği Baba İlyas'ın halifelerinden olan Baba İshak üstlenmiş, isyanın ilk zamanlarında yakalanıp idam edilen Baba İlyas yerine isyanın başına geçmiştir. İsyana genişleyerek büyümüş ve Türkmen halkı Selçuklu'ya karşı cihada başladıktan sonra isyan zor bir şekilde II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından büyük bir orduyla bastırılmıştır. Baba İshak öldürülmüştür (Çetinkaya, 2014: 250). İsyana sonucu Selçuklunun sosyal yapısındaki çelişkileri ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Anadolu'da şekillenmesine olan katkıları açısından önemli bir olaydır.

Açıklığa kavuşması gereken bir diğer hususta terminoloji tercihidir. Daha çok tercih edilen kullanım Alevi-Bektaşî adlandırılmasıdır. "Alevilik ve Bektaşîlik çalışmalarında terminoloji sorunu henüz aşılabilmiş değildir. Gerek Alevilik gerekse Bektaşîliğin kendi tarihsel süreçleri içinde ürettikleri ve kullandıkları birçok kavram araştırmacılar tarafından özensizce modern kullanıma aktarılmaktadır" (Yıldırım, 2010: 24). M. Eröz'ün beyanına göre ise Bektaşîlerin Hacı Bektaş Veli yolundan gidenler Ehlibeyt sevgisi, tevella ve teberrâ prensibi olmalarına bakarak Bektaşîlere Alevi denilebileceğini ve Türkiye'de her Bektaşî Alevi olduğu halde her Alevi, Bektaşî değildir. Köy Bektaşîlerine "Alevi", şehir Bektaşîlerine "Bektaşî" denmesi üzerine tespitte bulunmuştur (Eröz, 1990: 52). Genel olarak karşımıza Alevi-Bektaşî kullanımının sıklıkla tercih edilmesi, Alevi ve Bektaşî öğretilerinin birbiriyle uyuşması ve geçen zaman üzerine köy-şehir ayrımının ön planda olmadığını gösterir niteliktedir.

Anadolu üzerinde Bektaşîlik zümresini oluşturan Hacı Bektaş Veli, Horasan erenlerinden olup rivayete göre doğrudan Ahmet Yesevi'nin müşşidi değildir. Onu yetiştiren Lokman Perende çocukken geldiği mertebeyi görerek kendisine büyük saygı göstermiştir. Hacı Bektaş Veli'nin tarihi vesikalara bakarak Horasan'dan İslami ve tasavvufî fikirlerle karışık olarak eski Türk geleneklerini getirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Her ne kadar kendisinde teşkilat geliştirme gücü olmasa da Allah'ın yolundan ilerlemesi onun etrafına



Kadıncık Ana, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal ve Balım Sultan gibi isimleri toplamıştır (Eröz, 1990: 57-59). Kurmuş olduğu tarikatın sentezlenerek, vurgulandığı gibi Anadolu'daki Türkmenlerin arasında İslam'ı farklı yorumla Anadolu'ya da uyarlayan bir tasavvuf büyüğü olarak görülebilir.

Bektaşî tarikatı, Balım Sultan tarafından yeniden teşkilatlandırılarak erkanlar ve tekkelere üzerinden uygulama yeniliklerine gidilmiştir. Bahsedilen köy ve şehir Bektaşî ayrımı ise bu dönemde olması muhtemeldir. Çünkü şehir Bektaşîliğinde, "cem bezmi" üzerinde mühim bir değişikliği gidilmiştir (Salcı, 1941: 24). Şehir Bektaşîleri her ceme katılabilirken aynı durum köy Bektaşîleri için geçerli değildir. Tarikat, bu dönemde Çelebi (Müteehhil) ve Babagan (Mücerred) kolu olarak ikiye ayrılmıştır. Babagan kolu -aslı olmayan Hacı Bektaş Veli'nin hiç evlenmemiş olmasına tezine bağlı olarak- "mücerred" yani evlenmemiş, bekar, soyulmuş, çıplak olmuş anlamına gelen ifadeyi kullanmıştır. Dergâhta bu kişilerin belli olması amacıyla kulağı delinir ve ömür boyu bekar kalarak dergâhın işlerine Çelebileri karıştırmayarak ayn-i cemleri organize ederler (Atalay, 1940: 23-24). Aleviler cemlerine bekar kız veya erkekleri almayıp, evlenmeyenlere nasip vermezler. Tekke Bektaşîliğinde mücerretlere nasip verilir ve ölünceye kadar bekar kalacakların kulağı delinir. Evli çiftler arasında ise yola girmek isteyen biri bile olsa kabul edilir, fakat Aleviler de nasip birlikte alınır (Atabeyli, 1940: 211). Balım Sultan'ın yeniden yapılandığı erkanlar Alevi ve Bektaşî arasındaki farkı belirginleştirmiştir. "Bektaşîlik Balım Sultan'dan sonra büyük bir itibar kazanmış, Anadolu'da bilhassa Rumeli'de yayılmıştır. Yeniçeri Ocağı da manen Bektaşîliğe bağlanmıştır." (Eröz, 1940: 75). Hacı Bektaş Veli'den daha sonra sistemli bir hale gelen Bektaşîlik Balım Sultan etkisiyle yayılımını arttırarak bünyesine adalet, hoşgörü, hak ve sevgi gibi iyi niyetleri esas alan yapısı itibarıyla Anadolu'dan dünyaya açılmıştır.

3. Alevi-Bektaşîlerin İnanç ve İbadet Yapısının Kökeni

Alevi-Bektaşî kültürünün temelinde Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi bir üçleme (tevhid) içerisinde görmek yatar. Allah'ın en yüce varlık, Hz. Muhammed onun elçisi ve Hz. Ali ise mesajın tamamlayıcısı ve İslam'ın gerçek yolunun rehberidir. Ehlibeyt ve On İki İmam sevgisini merkeze alan Hz. Ali'nin ve On İki İmam'ın İslamiyet anlayışının yol göstericisi olduğu, öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olmasını ilke edinen bir inanışa sahiptir. Tasavvufi bir yorum olarak insanın manevi olgunlaşmasını ve "insan-ı kâmil" olma yolunda ilerlemesini önemser. "bir bakıma tasavvuf, dinin batını fıkıhdır. Batını fıkıh, dinin özünü, esasını, ruhunu aslını, sırrını, hikmetini konu eder. Kalple ilgili ilim ve hedefleri öğretir" (Selvi, 2007: 19). Bu süreçte, kişi "dört kapı kırk makam" olarak adlandırılan bir olgunlaşma sürecinden geçer. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak adlandırılan bu kapılar insanın içsel yolculuğunun aşaması olarak tarif edilir.

Alevi-Bektaşî inancının en temel ibadetinden bir olan cem törenleri bir araya gelerek yapılan ve cemaat olma bilincini pekiştirdikleri bir ritüeldir. Türklerde ise tarih boyunca görülen toy, tören ve şöenler; sosyal, siyasi ve dini hayata bağlı olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. "Devlet meclisi toylar gerek karar alma ve meclis nitelikleriyle ve gerekse dini tören, festival, eğlence ve yarışmalarıyla idarî, siyasî, askerî, ekonomik, sosyal ve



kültürel yönlerden Türk toplumuna birleştirici ve yararlı hizmetler yapmış kurullar olmuşlardır." (Seyitdanlıoğlu, 2009: 10). Eski Türkçede "toy" kelimesi, büyük bir kutlama, şölen, ziyafet ya da şenlik anlamına gelmektedir (Özakdağ, 2018: 128). Türk toplulukları bir araya gelerek düğün, doğum, ölüm, zafer gibi önemli olaylarda düzenlenen etkinlikleri ifade eder. Kurultaylar yapılır ve önemli kararlar da alınır. Beylerin gücünü pekiştirdiği ve toplumun iş birliğinin vurgulandığı etkinliklerdir. İslamiyet öncesi dönemlerde Gök Tanrı inancı ve Şamanizm'e dayanan kültürel yapıyı yansıtırken İslamiyet'in kabulünden sonra da bu etkiler yeni din anlayışıyla beraber sentezlenerek devam etmiştir (Aslan-Kırmızıgül, 2024: 76). Bu noktada düzenlenen cem törenleri geçmişte yapılan uygulamalara benzerlik göstermektedir.

"Cem" kelimesi toplanma anlamına gelmektedir ve Alevi-Bektaşî inancına mensup kişiler bir araya gelerek dayanışma içerisinde hareket ederler. Buna "*ayn-i cem*" adı da verilir. M. Eröz *ayn-i cem*'in manasını terim olarak şu şekilde açıklar: "Kızılbaş-Alevilerin kış aylarında, çok zaman cuma akşamları yaptıkları toplantılara ve Bektaşîlerin toplantılarına bu isim verilir" şeklinde belirtmiştir. Fakat tanımlamayla alakalı olarak dikkat çektiği iki nokta vardır. *Ayn*; varlık, öz anlamında kullanılmış şeklinde yorum yapan Bedri Noyan (Yeni Gazete, 1966), kurban pişirmek ve helva pişirmek temel şarttır, İran mitolojisinde Cemşid'in içki meclisi olan *ayn-ül-cem*'in ilgisinin olmadığını vurgular. Diğer nokta ise tam tersi olan İran mitolojisiyle arada kurulan bağlardır. Eröz, Cemşid'in *ayn-ül-cem*'i ile bir bağlantı kurulamayacağı fakat Alevi cemaatlerinde toplantıların içkili olabileceği ama temiz, nezih ve edepli meclis içerisinde içki bilinen amacına hizmet etmeyen "tolu, dolu" şeklinde adlandırılmıştır (Eröz, 1990: 96-97). M. Eröz'ün kanaatini esas alarak ilerlenecek nokta yapılan cemlerin -diğer bir adıyla erkan ya da *ayn-i cem*- kutsal bir amaca hizmet ettiği insanoğlunun geçmişten bugüne durduramadığı inanma ihtiyacına ve inançlarına uygun vazifelerini yerine getirmeleriyle ilgilidir. Bu yüzden belirli kurallar ve sıralama doğrultusunda kültürel belleği oluşturan önemli hatırlatıcılardır.

Alevi-Bektaşî zümrelerin başında dede veya pir olarak adlandırılan manevi bir lider önderlik etmektedir. Belirli dini günler, doğum, ölüm, yola girme gibi geçiş dönemlerde yapılan bir ritüel olan erkan ya da *ayn-i cem*lerin uygulanış biçimi belirli kurallar eşliğinde gerçekleştirilir. Erkân, İslamiyet'in tarikat dediğimiz içsel yola giden kuralları, yasası durumunda olan ilkeler, törenler bütününe denir. On iki hizmet ile ilgili yazılı bir kaynağın olmamasına karşın bazı yazarlar On İki İmamlarla ilişkilendirirler (Rençber, 2012: 75). "Şeriate ters bütün tarikatler batıldır. Şeriate aykırı bir yoldan giderek hakikata ulaşacağını sanan, şeytana oyuncak olmuştur. Tarikatın zahiri şeriat, içi hakikattir." (Hasan el-Halveti, vr. 84). Yaşar Nuri'nin, Hasan el-Halveti'den aktardığı alıntıda belirtildiği gibi şeriat ve tarikat birbirine bağlıdır (Öztürk, 2013: 24). On iki hizmetle ilgili olarak On İki İmam kaynaklı olabileceği gibi şeriatta on iki farz olarak geçen kurallar Alevi-Bektaşî tarikatında on iki erkan şeklinde karşılık bulduğunu söylemek yanlış olmaz. Şeriatta namaz kılınacak yerin temizliği, abdest alınması, kible belirlenmesi, kıyama durulması, niyet etmek, tekbir almak, rükû, secde, kıraat, kaideyi ahire, vakit, setri avret vardır. On iki erkanda şeriatteki



kuralların usullerini karşılayan sistem olarak görmek mümkündür. Şeriatın ilkeleri ve tarikatın ilkeleri birbirini okşar ve besler.

On iki aşamadan oluşan on iki hizmet görüldükten sonra gülbanklar (dualar) okunur. Müzik eşliğinde deyiş, nefes ve mersiyeler okunur. "Cem ritüelleri esnasında söylenen deyişler, duvazlar, mersiyeler, gülbanklar ve tercümanlar, Alevi-Bektaşilikte kullanılan sembolik dil ile oluşturulan, edebî, dinî-mistik türlerdir. Kendilerine ait yapısal özellikleri olmakla birlikte, icradan icraya çeşitlenme gösterirler." (Ersal-Erdem, 2020: 73). Cem töreninin sonuna gelindiğinde ise semah ve görgü icra edilir. Semah, Allah'a olan aşkı ve teslimiyeti sembolize eder, Kırkların Hak-Muhammed-Ali yüzü suyu hürmetine pervaneler gibi dönmesi ile başlamış olup günümüzde hatırlama figürü olarak devam eden sembolik bir ritüeldir. Görgü ve dar olan ritüelde tüm cemaat üyeleri birbirleriyle barış içerisinde olma, kin ve nefreti ortadan kaldırma amacıyla olduklarını beyan ederler (Mélíkoff, 2011: 67). Bu bahsi geçen ritüeller toplumsal barış ve maneviyatın sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Cem töreni, tarihsel olarak Alevi-Bektaşî toplumunun inanç, ibadet ve sosyal kimliklerini koruma ve pekiştirme amacıyla ortaya çıkan bir ibadet biçimidir.

4. Erenlerin Erkanında Ritüeller ve Mesajları

Alevilikte cemler on iki erkan üzerine yürür. Bu on iki erkanın sıralanması ocaklara göre değişiklikler gösterebilir. Hacı Emir Baba Kocadayılar Ocağı'nda sıralama postun serilmesiyle başlar. "Cemlerde önemli bazı ritüeller on iki hizmet olarak, yine biraz da sembolik biçimde canlandırıp icra edilmektedir. Cem ayini, on iki imamı sembolize ettiğine inanılan on iki erkân/hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. On iki hizmet, cem ritüelini meydana getirdiğinden her biri kutsal olarak kabul edilir ve bu hizmetler yerine getirilmediği zaman hem yapılan ritüelin gerçekleşmeyeceğine inanılır hem de yenen ve içilen hiçbir şeyin helal olmayacağına inanılır." (Yıldız, 2004: 588-589).

a) *Postun yere serilme erkanında* ayn-i cem erenler toplandıktan ve özür niyaz edildikten sonra postçu baba (erkan sahibi) postu eline alır, niyaz ederek meydana gelir. İlk duruşunda Ali İmran suresi 200. ayeti okur ve bir adım ileri atıp niyaz alarak yine Ali İmran 134. ayeti okur. Üçüncü niyazdan sonra adım atıp Bakara Suresi 115'i okur ve postu serer.

Diğer Alevi ocaklarında yapılan ritüelin sıralaması ikinci ya da üçüncü sırada olduğu görülmektedir. Senirkent Şah Ahmedî Sultan ocağı bu erkani ikinci sırada yapmaktadır. Bazı ocakların farklı bir sıralama takip etmelerinin belirli bir sebebi yoktur. Fakat erkanın yapıldığı şartlara göre değişmektedir (KK-1).

Bu ritüelin sebebi, postun Alevilikte Hz. Muhammed Mustafa'yı temsil etmesinden dolayıdır. Hz. Ali'nin kurtuluşu, selâmeti ve yüceliği elde etmesine vesile olan Allah ve Hz. Muhammed'e saygı ve sevgisini gösterdiği gibi bu postada saygı ve sevgi gösterenlerin kurtuluş yolunda ilerleneceği düşünüldüğünden niyaz edilir.

b) *Dar Duası*, dar denilince Bektaşilikte iki şey akla gelir. Bir, ayn-i cemde dede veya ayn-i cem erenler karşısında "dar"a durmaktır. İkincisi de ayn-i cem erenlerden biri Hakk'a göçtüğünde arkasından "darını alıyoruz" denilmesidir. Biri öldükten sonra bilerek veya



bilmeyerek bir kul hakkına girdiyse ve kalan malların evlatları tarafından eşit şekilde paylaşırıldığını beyan etmek için yapılan erkandır ve dar erkani olarak adlandırılır (KK-2).

Dar duasının yapılış şekli, ceme gelen erenler posta niyaz ettikten sonra safa verir ve dar duası yapılır. Bu dua gelen erenlerin yapmış olduğu erkan hizmetlerine karşılık olarak iyi dileklerde bulunulması ve dede tarafından dua okunduktan sonra oturabilmeleri için verilen izni temsil eder. Ayakta durularak sağ ayak sol ayağın üzerinde olacak şekilde ve eller yanlarda serbest şekilde baş öne eğik şekildedir. Duruş şeklini rükudan ayıran kolların serbest şekilde durmasıdır. Dua bittikten sonra herkes olduğu yere oturur. Ayakta durulan dara “*Mansur darı*” denir. Bu dar, Hallacı Mansur'un darda asılmasına yapılan bir göndermedir. Doğru bildiğinden vazgeçmeyip o darda durmak tıpkı İmam Hüseyin gibi öleceğini bildiği halde vazgeçmemenin göstergesi olarak, doğruluğu temsil eden bir anlam içermektedir. Girilen yolun doğruluğundan emin olunduğu ve vazgeçilmeyeceği mesajını vermek amacıyla darda dua edilir (dar-ı divan da denilir). Şeriat namazında ruh kuyuya vardığında durulan dar gibidir. Bir ağacın meyvesi olgunlaştığında dallarının sarkması gibi cömertliği gösteren bu duruş sanki hâl diliyle, “buyurun meyvelerimi toplayın, yiyin” der gibi cömertliği gösterir. “Ne isterseniz isteyin, ben erenlerin darına durdum, ben açtım ellerimi, uzattım meyvelerimi, cömertliğimi gösterdim” anlamında sembolik bir anlam kazanmıştır (KK-1).

c) *Süpürgeci (Farraş) Erkanı* kırklardan Seyid-i Farraş Efendi'nin sorumluluğu olarak ibadet edilen yeri temizleme görevini üstlenen süpürgeci erkan evini temizler. Yaptığı hizmet karşılığında dededen dua alınır. Seyid-i Farraş Efendi'nin görevini temsilen bir kişi bu görevi eda eder.

On iki farzda ibadet edilen yerin temiz olması gerektiği gibi Alevilikte de on iki erkan içerisinde olan bir farzdır. Bu görev kırklardan bu yana yapılmaktadır. Kırklardan Seyidi Farraş Efendi'nin yerine getirdiği bu görev Alevilerin erkanlarında devam etmektedir. İbadet yerinin temizliğini kontrol etmesi amacıyla görevlendirilen kişi Seyid-i Farraş'ı temsil etmek adına bir mesaj taşır (KK- 3).

d) *İbrikdar Erkanı* namazın on iki farzında olduğu gibi cemlerde de on iki erkan ibadet abdestsiz olmaz. Kırklardan Selman-ı Farîsî'nin görevini de günümüzde ibrikçi yapmaktadır. Genellikle bu görevleri yerine getiren erenler aynı kişilerdir. Fakat farklı sebeplerden dolayı erkana katılamazlarsa yerlerine başka kişiler geçebilir. Önce ibrikdar dedeye gider ve dede abdestini alır. Bu durum artık günümüzde değişmiş erkana gelen herkes abdestini öncesinde almaktadır. Fakat bu ritüel on iki erkanın bir parçası olduğu için ritüel devam ettirilmektedir.

Dede abdest aldıktan sonra tövbe duası okunur. Tövbe suresi 71. ayete dayanmaktadır ve kadın ve erkeklerin ibadet esnasında ayrı taraflarda kümelenirler. Tarikat kapısının birinci makamı olan tövbe edilmeden önce dede tarafından, “gönüller bir mi?” sorusu sorulur. Birbirine küs, davalı, anlaşamayan ve rızası alınmayan varsa bu namaz kıldırılmaz. Dedeye bununla ilgili erkan öncesinde ya da namaz başlamadan müracaat edenler olabilir. Problem, ahali tarafından dedenin hakemliğiyle çözülür. Eğer çözülmezse



haklı görülen taraf erkana katılabilir ya da her ikisi de katılmaz. Dede bütün cem erenlerine tövbe ettirir. Allah'a acizliği göstermek maksadıyla tövbe edilir ve yapılan yanlışların affedilmesi adına ve tekrar yanlışla düşmemek için yapılan bir duadır. Dua esnasında tüm erenler bir halka oluşturur ve oturur pozisyonda sağ el sol elin üzerine gelecek şekilde yere konulur ve dedenin duası esnasında herkes bir ağızdan, "Allah Allah" der. Böylelikle tövbe duası tamamlanır (KK- 1).

Bu ritüelde verilen mesaj cemevine ibadet maksadıyla gelenlerin abdest almalarını gerekliliğini vurgulamaktır. Eğer erenlerin arasından abdest almayan (uzak yoldan gelen, vakit bulamayan vs.) varsa ibrikdar tarafından abdest aldırılır. İbadet etmenin tüm yükümlülükleri yerine getirilmelidir. Abdest eskiden zor şartlar sebebiyle erkana gelmeden alınmadığı durumlar olduğu için görevli bir kişi bulundurulmuş. Bugün herkes evinde ya da cemevinin abdest için müsait alanında bu ihtiyacı karşılaşa da ritüelin taşıdığı bir mesaj olduğu için günümüzde de sembolik olarak ibriğe ve görevlisine yer verilmektedir (KK-2).

e) *Çıracık Uyandırma Erkanı* kırklardan Hadî Ekber Efendi'nin görevi olan çıracık (mum) çıracıkçı tarafından *Nur suresi* 35. ayet okunurken yakılır. Bu çıracık Allah'ın nurunun timsalidir. Ayette de dediği gibi Allah'ın zikir edildiği evlerde yakılmasına müsaade edilmiştir. Çırağı yakmakla sorumlu olan çıracıkçı daha önce hazırlamış olduğu çırağı almadan önce rehberine bent bağlatır. Bent, namazda kıyama durulduğunda bağlanan elin insanın rahmani olan üst kısmıyla sufi olan alt kısmını ayırır. Güzelliklerinin hep yüksekte ve el üstünde tutulması gerektiğini vücudun üst bölümündeki akıl, kalp, yüz güzellikleri temsil etmektedir. Alt taraf ise çukurda kalması itibarıyla cehenneme benzetilmektedir. Namazlarda da göğsün üzerine el bağlanması gibi anlamı ifade eder. Her ocakta değişkenlik gösteren bent bağlama ritüeli Hacı Emir Baba ocağında kadınlar bağlamazken Uşak'ta Işık Çakır ocağında, Kütahya'da Cemal Sultan Ali Baba ocaklarında kadınların bent bağladığı görülmektedir. Hacı Emir Baba ocağında bent bağlayan kişi rehber ya da eşittir. Uşak ve Kütahya ocaklarında kadınlar ve erkekler kendi kendilerine bent bağlamaktadırlar. Bu farklılığın herhangi bir sebebi olmamakla birlikte bir Alevi ideolojisi olarak şu şekilde yorumlarla: "Yol sürek bin birdir; bu sebeple amaç, fikir Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin yolundan İslamiyet'i öğrenmek iman kazanmaktır. Farklı şekillerde teşekkül edebilir." (KK- 1).

Çıracıkçı, çırağı dedelerin himmetiyle ve ayn-i cem erenlerinin rızasıyla yakmak için *Nur suresi* 35. ayeti okur. Peygamberin nesli olan on iki imamlara salât ve selam getirdikten sonra çırağı yakar. Çıracıkçı yaptığı hizmet için dedelerden duasını alır. Ardından Taht-ı Muhammed'deki yerine çırağı koyar. Ritüeli gerçekleştiren sembol olan çıracık esasında mumdur. Alevi-Bektaşî toplulukları mumu yakmaz, uyandırır. Buradaki mumun temsil ettiği anlam Allah'ın nurudur. Erkanın bu nurun eşliğinde yapılması istenir. Bu sebeple çırağı uyandırmak ve dededen dua almak için çıracıkçı seçilir. Çırağı uyandırıp dededen dua alındıktan sonra *Taht-ı Muhammed* denilen, dedelerin oturduğu yerin yanında bulunan yüksek minber gibi olan alana çıracık bırakılır. Taht-ı Muhammed, Peygamberin makamını çıracık da Allah'ın nurunu temsil ettiği için en yüce yerde Allah'ın nurunun da onun temsil ettiği alanda bulunmasını ifade eder (KK- 2).



f) *Halka Namazı* kılmak için vakit namazında olduğu gibi niyet ile başlanır. Niyet edildikten sonra eller kulaklara doğru götürülüp tekbir getirilir. Ardından Fatıha Suresi, İhlas Suresi ve başka surelerde okunabildiği gibi Felak ve Nasr Sureleri okunur. Bu surelerden sonra on iki imamlara salat ve selam getirilir. Ardından Hz. Muhammed'in okuduğu Nadı Ali duası okunur, vakit namazında olduğu gibi selam verilir. Dede namaz duasını okur ve halka namazı sonlanır (KK- 2).

Ritüeller erkanın yapılış amacına hizmet edecek şekilde belirlenmiş olup aynı zamanda bir mesaj verme gayesi gütmektedir. Bu inanışa sahip olan insanlar için kutsal bir yere sahip olan erkanlar Alevi-Bektaşî kültürünün miheng taşı konumundadır. Halka namazının taşıdığı anlam ise namazın Kabe'de kılındığı gibi cemal cemale kılınmasıdır. Kabe'de olduğu gibi kadın-erkek birlik içerisindedir. Bu halkanın oluşturulması, topluluğun birlik ve beraberlik içinde olduğunun, herkesin eşit ve birbiriyle kardeş olduğunun simgesidir. Halka namazı, bireylerin toplulukla bütünleşmesini ve kollektif bir manevi deneyim yaşamalarını sağlar (KK- 1).

g) *İkrar Erkanı*, ikrar, yeniden doğuşu temsil eder. Bir şeylerin farkına varıp o güzellikleri idrak edebilmek ve güzel, temiz olana doğmaktır. Aleviler de İslamiyet'teki silsile yolunda Hz. Ali ve onun sufflerinden Hoca Ahmet Yesevilere, Hünkâr Hacı Bektaşî Velilere taşınmıştır. Bu sebepten güzel olana, iyi olana "eline beline diline sahip olmak" sözü ile bu ikrarı her Alevi ocak dedelerine verir. İkrar, İslamiyet'te akabebiatları ve udeybiyebiatı olarak Hz. Muhammed almıştır. Udeybiyebiatı, Fetih Suresi 10. ayette belirlidir, bir inanışa göre de ilk ikrar *elestü bezminde* ruhlar aleminde verilmiştir. Rabb'il Alemin, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" deyince ruhlar "*beli*" diyerek ilk ikrarı vermiştir.

İkrar erkanı genellikle evli çiftleri talip alır. Fakat başka ocaklarda genelde Balkanlarda mücerred (evli olmayan) dervişlerin alındığı bilinmektedir. Hacı Emir Baba Ocağında ve Anadolu'nun genelinde yola erkan vermek isteyen çiftler bir yıl önce yapılan herhangi bir erkanda dedeye danışarak izin alırlar. Bunun sebebi ikrar verecek talipler Bektaşîliği bir yıl süreyle gözlemler. Dede ve cem erenleri de ikrar vermek isteyen taliplerin uygun olup olmadığını takip ederler. Bir senenin sonunda karşılıklı olarak birbirinden emin olarak talipler ikrarlanmaya hak kazanmış olur. Bu hakkı kazanan talipler kurban alırlar ve kesilen ilk kurban uslu olduklarından dolayı (melek misali) koyun ya da deve olur. Kurbanların tığlanması (kesilmesi) için dedeye gidilip bıçak birletilir (okutulur). Dede bıçağı okumadan önce ikrar verecek olan talip için erenlerin rızasını sorar ve aynı şekilde taliplere de erenlerden razı olup olmadığını sorar. Eğer aksi bir durum yoksa bıçak birlenir. Okunan bıçak ile kurbanı kurbanı tığlar. Bu tığlanan kurban, kurbanı ve aşçı tarafından temizlenerek ayn-i cem erenlere yedirmek üzere hazırlanır (KK- 1).

İkrar verecek talipler rehberlerinin eşliğinde öncelikle abdest alırlar. Abdestin faziletleri anlatılır. Rehber, ikrar verecek taliplerin bendini ayn-i cemin dışında bağlar. Kapıdan girerken El-insan suresi 28. ayeti okuyarak katariyeyi (on iki düğümlü ip) boynuna takar. Eskiden bu katariye ikrar için kesilen kurbanın yününden elde edilen iplikti ve On iki düğüm on iki imamlar için atılır. Bazı ocaklarda on iki farzı ve on iki erkanı simgelediği söylenir. Günümüzde ise bu adet yerini havluya bırakarak aynı görevde kullanılmaktadır.



Katariyeden tutan rehber talipleri dedenin huzuruna götürürken ilk adımı attığında ikrar-ı ispatı okur. Rehberin eşliğinde tekbir getirilir. Rehber, ikrar veren talibe dönerek, "Senin künyen bu, sen busun." der. Bir adım daha ileri atılarak şeriat erenlerine selam verir. Ayn-i cem erenleri de hep birlikte verilen selamı alırlar. Rehber devam ederek talibin cemaate kabul edilmesi üzerine sorular sorar. Bu soruların ardından talip de ayn-i cem erenlerinden onay almak adına soruları tekrarlar ve cemaatten toplu bir şekilde cevap alır (KK- 2).

İkrar vermenin sebebi İslamiyet'in özeti olan 'dört kapı, kırk makam' öğretisinin sembolik olarak talibin kabul ettiğini gösterir. Sonra bir adım daha atılarak tekrar tercüman eder ve arkasından bütün ayn-i cem erenleri salavat getirir. Adım atılarak tercüman okunma eylemi devamlılık gösterir ve ayn-i cem erenler her tercümanın arkasından salavat getirirler. Tercümanlarda Allah'a yakarış, kulun acizliği ve Allah'ın yüceliğinden bahsedilir. Tercümanlar tamamlandıktan sonra talip ve rehber postun üzerine çıkar ve rehber Araf Suresi 23. ayeti okuyarak devam eder. Rehber ve talip özür beyan ederler. Mürşit (dede) taliplerin özürlerine karşılık ayn-i cem erenlerden rızalık ister, ayn-i cem erenler de razı olduklarına cümleten belirtirler. Dede, "Kul kuldandan razı olunca Allah da kuldandan razı olur. Bu meydan Hakkın tecelli meydanıdır. Haklı hakkını alsa gereklidir. Dilinizdeki bizim kalbinizdeki sizindir." diyerek nasihatte bulunur. Ardından Yunus Emre'nin "Dervişlik Der ki Bana" nefesini ikrar verecek talibe tembih amaçlı okur. "Elinize, belinize, dilinize hiç kimseye zarar vermeyeceğinize, kimseye kin, kibir, kötülük etmeyeceğinize kimsenin namusuna malına mülküne kötü gözle bakmayacağınıza kalbinizle iman dilinizle ikrar ediyor musunuz?" diye sorar. İkrar verecek talipler, "Allah eyvallah!" derler. Rehber tutmuş olduğu katariyeyi mürşide uzatarak Nahl suresi 90. ayeti ve Ahzâb suresi 56. ayeti okuyarak elinde tuttuğu katariyeyi dedeye vererek talibi mürşide teslim eder. Bundan önce okunanlar sırasında talip postun üzerinde ayaktadır (dar-ı divan ya da Mansur divanı da denir). Rehber, dedeye katariyeyi teslim ettiğinde posta diz çökerek niyaz eder. Dede katariyeden tutarak nasihate devam eder. Bu yola iman edip ikrar verip ahdınıza sadık kalacağınıza, Allah'ın birliğine Hz. Muhammed'in nübüvvetine İmam Ali'nin velâyetine Ehlibeyt'in soyu Hünkâr Hacı Bektaşî Veli hürmetine Hacı Emir Baba dergahına Kocadayılar ocağına biat edeceklerine dair ve ikrarınıza yer-gök, dağ-taşı şahit tutarak ikrar için söz ister. Talip cevaben ikrar verdiğini beyan eder. Bu şekilde teslimiyet makamına girilir. Ellerini dedenin elinden tutarak dedeye teslim olurlar ve üzerlerine Ehlibeyt'e örtülen 'kisa' denilen örtü ikrar verecek taliplerin üzerine örtülür. Dede, sol elini ikrar veren talibin elinden tutar ve diğer sol elini talibin üzerine örtülen kisanın üstüne koyar. Bu esnada Feth suresi 10. ayetini okur. Daha sonra dede, İsmi Azam duasını okur. İsmi Azam duası, Allah'ın en yüce isimlerini içeren ve büyük önem taşıyan bir duadır. Bu duaya müteakip, Nadı Ali duası okunur. Nadı Ali duası, Hz. Ali'nin yüceliğini ve manevi gücünü anan ve yardımını dileyen bir duadır. Son olarak da fetih suresinden bir ayet okunur (KK-1).

Örtülen kisayı meydancı kaldırır ve talipler tekrar postun üzerinde dara dururlar ve dede dua eder. Duadan sonra talipler bütün ayn-i cem erenleriyle görüşür (selamlaşır) ve kardeşliklerini kabul ettiklerinin bir göstergesi olarak bu ritüel gerçekleşir. Selamlaştıktan



sonra postun dışında talipler dara durur ve dede bir daha dua eder. Duadan sonra rehber talibin bendini çözer. Bütün talipler miracın kutlu olsun, diye yeni talibi tebrik eder.

İkrar erkanı eşlerin karşılıklı olarak birbirlerini söz verme ve Alevi-Bektaşîlerin yol dediği usullere yönelmesidir. Bu yola girmek için talipler erkan düzenlerler bu erkan esnasında bazı ritüeller yapılar bunlardan biri de kısa örtüsünün üzerlerine örtülmesidir. Örtünün anlamı Hz. Ali bir gün yorulup gelir ve Hz. Fatıma'ya dinlenmek istediğini söyler. Yemen işi bir örtünün altına girerek uzanır. Ardından oğulları Hasan ve Hüseyin de uykumuz var diyerek gelir ve babalarının yanına yatarlar ardından Hz. Muhammed de gelir o örtünün altına dinlenmek amacıyla girer. Hz. Fatıma da bu kısa adında örtünün altına girer. Bu sırada Cebrail (a.s.) gelir ve Ahzab suresinin 33. ayetini indirir. Bu ayette Cenab-ı Mevla şöyle der, "Allah, Ehlibeyt'ten her türlü pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister." Bu olaydan ilham alarak, Aleviler bütün taliplerin maddi ve manevi kirlere arınmasını dilediği için bu uygulamayı o günden bu yana devam ettirir. Hz. Fatıma'nın da yer aldığı Kısa olayını ve Ahzab suresi 33. ayetinin indirilmesiyle ilgili olarak yapılan ritüelin amacını ve anlamını açık bir şekilde ifade etmektedir (KK-1).

Bir başka ritüelse katariyeye on iki düğüm atılmış olmasıdır. Bu on iki düğüm on iki imamı temsil eder. Eskiden yapılan Alevi-Bektaşî erkanlarında ipin kesilen koyunun yününden yapıldığı aslında bu yol için adanmış adağın Ehlibeyt yüzü suyu hürmeti olduğunun bir nişanesidir. Fakat günümüzde bu alışkanlık terk edilerek herhangi bir ip, havlu tercih edilmektedir. Bu ritüel, talibin manevi olarak arınmasını, Allah'a bağlılığını ve Hz. Ali'nin yolunda olma kararlılığını simgeler (KK-3).

Ayn-i cem erenlerle selamlaşan talipler artık postun üzerinde değil dışında beklerler. Posta tekrar çıkmamalarının sebebi namaz müminin miracıysa bu postta tasavvufta talibin miracıdır. Miraçtan döndüğü düşüncesiyle posta tekrar çıkmaz. Post burada derin bir mesaj niteliği görmektedir. Alevi-Bektaşîlerin yoluna başlangıç olan bir nevi insanın hayatında geçiş dönemi mahiyeti taşıyan ikrar erkanında karşılaşılmaktadır (KK-1).

h) Sofracı Erkanı önce kurbanı elinde tığ (bıçak) ile gelerek tercümanını okur. Ardından ayn-i cem erenler hep birlikte tekbir getirirler. Bunun ardından dede, kurbanıya gülbenk duası eder. Dede duasını verdikten sonra sofracılar ellerinde sofralarla gelirler. Sofra tercümanı dede tarafından okunduktan sonra sofracılar ellerindeki sofraları yere koyarlar ve lokmaları getirirler. Dede gelen lokmaların yenmesi için tekrar bir dua eder. Bu duaya "lokmaya destur duası" denir, hizmet gören taliplere de duada yer verilir. Bütün erenler, önce tuz lokmasından alarak yemeğe devam ederler.

Sıra kurban lokmasına gelir. Kurban lokmasını getirilerek dedenin destur vermesi ve dua etmesi bekleneir. Kurban lokmasının yenilmesi için tekrar dua edilir, "Bismillahirrahmanirrahim. Bismişah. Allah Allah, Allah Allah. Kurbanı Halil, fermanı Celil, canı İsmail, tekbiri Cebrail" denildiğinde, bütün erenler hep birlikte, "Allahu Ekber, Allahu Ekber" diyerek tekbir getirirler. Arkasından dede sofraya duasını okur. Bu duanın ardından kurban lokması yenilmesi için izin verilir. Meydana gelen lokmalar yendikten sonra yine dede yenilen lokmalara Allah katında kabul olması için ve kurban sahiplerine dua eder. Bu



duadan sonra yemekleri pişiren aşçı meydana gelerek tercümanını okur ve bütün ayn-i cem erenleri salavat getirirler. Dede aşçıya dua eder ve sofrayı kuran sofracılar tekrar tercüman okuyarak sofrayı kaldırmaya gelirler. Sofra erkanından sonra, dolu erkanına başlanır (KK-1).

Yemeğe öncelikle tuz lokmasıyla başlanması tuz, gıdaların korunmasında rol oynadığından dolayı evliyaların yemeği, lokmaların en acizi olarak düşünülür. Bu sebeple aciz olana önem ve değer verildiğini sembolik açıdan göstermek suretiyle tuz ile başlanır. Alevilikte; ayağımız baş, başımız ayak felsefesinden hareketle ritüel gerçekleştirilir. En zayıf ve en güçlüye aynı muamelede bulunduğu gibi burada ritüelin taşıdığı mesaj amacına uygun hizmet etmektedir (KK-1).

Lokma duası, geleneksel bir Alevi-Bektaşi duasıdır ve *lokma* adı verilen bir ibadet ve paylaşım ritüelinin sonunda yapılır. Alevi-Bektaşi topluluklarında, bu tür dualar, paylaşılan yiyeceklerin manevi olarak kabul edilmesi ve bu yiyeceklerin dağıtan kişilere ve topluluğa bereket ve koruma getirmesi için okunur. Dua, Allah'a, Peygamber Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve Alevi-Bektaşi inancındaki önemli dini şahsiyetler için okunur (KK-4).

Erenler erkanında, Alevilikte sofradan hem yenmeden önce dua edilmesinin hem yedikten sonra dua edilmesinin sebebi de lokma yenmeden önce edilen dua, Hz. İbrahim Peygamber'den gelme bir adettir. Lokmayı yedikten sonra da dua etmek, Hz. Peygamber Muhammed Mustafa Aleyhisselam'dan gelme bir adettir (KK-4).

1) *Dolu erkanında* yemek sofraları kaldırıldıktan sonra meyve ve çeşitli çerezlerin yeneceği sofralar kurulur. "Alevî ve Bektaşilikteki bu içkili çalgılı törenlerin Zerdüşt dini dışında binlerce yıl önce Anadolu'da üzüm toplama döneminde uygulanan "Dionyos" ayinlerinden de etkilendiğini söylemek mümkündür. Günümüzde, üzüm toplama mevsiminde İvriz Kabartması önünde halen bu tür törenler yapılmaktadır" (Sözengil, 1991: 106). Alevi-Bektaşilerin fikir ayrılığı yaşadığı konulardan biri de dolunun içkili ve içkisiz olmasıdır. Dinen içkinin yasak olması sebebiyle içilen engürün şarap niyetinde olmaması muhtemeldir. Fakat bazı yorumlayanlar engür içildikten sonra dönülen semahı kendinden geçme şeklinde yorumladıklarından ve Anadolu'daki eski bir gelenek olmasıyla bağdaştırarak içki tercihini seçenlerle karşılaşmaktadır. Gümüşgün köyü Alevi-Bektaşileri ise bu konuda ikiye ayrılmaktadırlar. Bağlı olunan dedeye göre bu durum değişkenlik göstermekte ve ikrar verecek kişiler için tercih söz konusu olmaktadır. Kaynak kişilerden alınan bilgiye göre içkisiz yaptıkları dolu erkanında tercümandan sonra ayn-i cem erenler hep beraber salavat getirirler. Dede dua eder ve saki dedenin desturuyla ilk doluyu içer. Ardından önce dedeye ve sonra ayn-i cem erenlere dağıtılır. İkrarlı olan erenler doluyu tutunca dede birler aşkına dolu duası eder. Dede ayn-i cem erenlere madde aleminden, mana alemine adapte olmaları için dolu üçlenesiye kadar dua etmelerini, güvendelerin de okuduğu Kur'an'ı sessiz dinlemelerini söyler. Güvendeler Kur'an'dan genelde Amenerrasülü suresini okurlar (KK-3).

Saki ikinci doluyu verir ve ayn-i cem erenler huşu içinde içerler. Güvende okuduğu Kur'an'ı tamam edince, saki üçler dolusunu ayn-i cem erenlere dağıtır ve ikrarlı olan erenler



doluyu tutunca, dede üçler aşkına dua eder. Üç duasından sonra, meydancı tuz lokmasını getirir. Ayn-i cem erenlere dağıtır. Herkes tuz lokmasından tattıktan sonra, dede tuz lokmasına dua eder. Sıra, Hakka göçmüşlerin mana alemini de almak için dolu vermeye gelmiştir. Saki, dolu bardağını talibe verir. Taliple dede birlikte bardağı tutarak dede talibe sorar, “Bu doluyu kimin ruhu için tutuyoruz, kimin ruhu için duasını okuyacağız?” diye sorar. Talip de kim için okutacaksa örneğin; annemin, babamın veya dedemin, nenemin adına dua isterim -Hakka göçtülürse- şeklinde cevap verebilir. Dede de talip kim için istiyorsa onun adına dolu duasını okur. Ardından talibin ikrarı ve Hakk'a göçmüşler için sakiden alınan bardak sırayla ayn-i cem erenlerle tutulur. Dede duasını eder ve son olarak bütün âlemden gelmiş geçmişler için dolu tekrar dede ile tutulur. Hakk'a göçmüşlere dolu verme işi bitince saki ayn-i cem erenlere dolu verir. İkrar verenler doluyu tutar. Dede ayn-i cem erenlere sorar, “Kandınız, karıştınız mı?” ayn-i cem erenler, “Allah Allah!” deyince, dede birleme duasını okur. Sakiler kendileri için dolu doldurdıkları bardakları ellerine alarak ayağa kalkarlar ve tercümanı okurlar. Tercüman okunduktan sonra dede ayn-i cem erenlerine sakilerden razı olup olmadıklarını sorar ve ayn-i cem erenler “Allah, eyvallah!” çekerler. Ardından dede sakilerin gördüğü hizmet için dua okur.

Dolu şerbeti topladıktan sonra meydana meyve lokması getirilir ve meydancı tercümanını okur. Dede, elma lokmasına da dua eder. Meydancı, hünkarı pirin zemheride ırladığı elmalardan sayılan meyve lokmalarını ayn-i cem erenlerin önlerine dağıtır. Dede meyve lokmalarını yemeleri için destur verir. Ayn-i cem erenler lokmayı yerken güvende erkanı başlar (KK-3).

Dolu şerbeti içmenin asıl manası ilhamı getirmesidir. Dolu için şairler “leblerin balı” da demişlerdir. Dolu için *ledün ilmi* derler bunu ne kalem yazar ne dil söyler. Kâmil mürşitlerden öğrenilir. Bunu içen serinden geçer (KK-3).

i) *Güvende Erkanı*, Güvende, kırklarda Bilal-i Habeşi ve Abdülsamet Efendi'nin görevidir. Görevi, orada bulunan ayn-i cem erenlerine nefesleri okumaktır. Güvendeler seslerinin güzel olmasına göre seçilir. Bektaşî erkanlarında saz, keman, def, güdüm gibi şeyleri genelde bunları çalan kişiler güvendelik yapar. Çalmadan da güvendelik yapanlar vardır ve bu kişilerin sesleri güzel olduğu için Kur'an'ı teviliyle çok güzel okuyabilirler. İsim olarak ayn-i cemin bülbülü olarak da geçerler. Alevilikte on iki hizmetten birisi de güvendeliktir ve bu görevi yapan Abdülsamet Efendi'nin yerinde sayılır.

Güvende erkanına başlanırken, mürşit yani dede, nefes söyleyecek güvendelere destur verir. Güvendeler de bu sırada sazlarını, kemanlarını, defterini, güdümlerini ayarlamaya başlarlar ve ardından tercümanlarını okurlar. Tercüman okunduktan sonra ayn-i cem erenleri hep beraber salavat getirirler (KK-1). Daha sonra güvendeler, ilk söylenecek nefes kurban kesildiği için ve ikrar erkanını anlattığı için Âşık Şahı'nın '*Kurbanla Tığlandı, Gülbenk Çekildi*' nefesiyle başlar. Özellikle ikrar erkanlarında bu nefes okunur. Ondan sonra sırası genelde iki nefes, bir duvaz okurlar ve bunu da sessiz bir şekilde ayn-i cem erenler dinlerler. Güvendeler, nefes söylerken hiç kimse rahatsız edecek şekilde konuşmaz, saygıyla dinlenir. Özellikle *duvaz imam* söyleneceğinde, duvaz imamlarında on iki imamların ismi geçer. Söylendiği sırada da herkes saygılı bir şekilde Bektaşilik erkanında



'*edep erkan*' denildiğinde diz üzerine oturarak saygılı bir şekilde duvaz imamın da bitmesini beklerler. İsteğe göre ayn-i cem erenler üçlemek yerine, beş de yapabilirler bu dört nefes bir duvaz olur. Nefesler ve duvaz imam bittikten sonra dede güvendelere dua eder. Dede dua ederken, güvendeler de onun dua etme sırasında *okşama* denilen nefes veya dörtlükler söylerler dua sırasında bir dörtlük veya tam olarak bir nefes söylerler ve bu dörtlük veya nefesin sonunda sazlar, kemanlar susturularak güvendeler dua isterler. Bu duayı isterken de güvendeler tercüman okurlar. Dede de dualarını verir. Duvaz imam okunurken bütün ayn-i cem erenler diz üstünde otururlar. O zamandan diz üstünde olan canlara dede, ayn-i cem erenlere sefa verir (rahat oturmaları için), dua eder (KK-1).

Ayn-i cem erenler elma lokmasını yerken arzu edenlerde şeker lokması getirirler. Şeker lokmasını getiren canlarda şu tercümanı okurlar. Dede de şeker lokmasına gülbenk çeker. Şeker lokması dağıtan canlara, taliplere dua verilir. Ayn-i cem erenler elma ve şeker lokmalarını yerken güvendeler de tekrar destur alır, iki nefes bir dua söylerler, isteğe bağlı olarak da dört nefes, bir duvaz olarak söylenir, üçleme veya beşleme olarak sayılır. Nefesler ayn-i cem erenlerin eşlik etmesiyle söylenir. Sefa oturulurken, duvaz imam okunmaya başlanınca "edep erkan" otururlar. Bu nefesler bittiğinde tekrar dede dua verir (KK-1).

Güvendeler *okşama* nefesini bitirdikten sonra, sefa duası okunur. Ayn-i cem erenlere elma, şeker lokmaları ikram edildikten sonra -cemi yapan kişi tercih etmişse- helva lokması getirirler. Günümüzde helva yerine bisküvi gibi gofret gibi lokmalar da helva lokması diye anılır ve günümüzde bu lokmalar dağıtılır. Bu lokmaları getiren talipler, dedeye tercüman okuyarak lokmaları sunarlar. Arkasından dededen dualarını alırlar. Helva lokmasına destur verildikten sonra, dede seyran için destur verir. Bu seyran, hakikat kapısında seyir makamıdır. Kendisini getirmiş canlar, onlar kırklardan Selman-ı Farisi'nin seyrana çıkıp, Rabb'il Alemin'in cemalini seyrettiği, onun seyrine daldığı gibi, onun müşahede ettiği gibi, o canlarda aldıkları ilahi aşkla Rabb'il Alemin'i seyredip o haza ulaşmak için dışarıya seyrana çıkarlar. İçeride kalan canlar da seyran semahına başlarlar. Bu nedenle seyrana çıkılması için, dede dua eder. Güvendeler de sazları, kemanları, defleri ellerine alarak çalmaya başlarlar. Aynı zamanda erenlerin bazıları hakikat kapısına pervane olup seyri sülük, sır, müşahede, münacat makamlarına seyrana giderler. Bazıları da aşkın oduna (ateşine) yanarak, Allah'ı zikrederek, Allah'ı yakın görmek için semah tutarlar. Güvendelerin nakarat yapar, bu her dörtlükte tekrarlanarak devam eder. Şu kıtaya gelindiğinde:

"Gelsin Muhammed'im gelsin,
Düşmüşlerini eline alsın,
Canımız Hakka kurban olsun

Muhammed Ali'nin aşkına" diye kıtaya gelindiğinde, seyrana giden dede, bu kıtanın eşliğinde gelir ve ayn-i cemin içine girerken, o da semah ederek, seyran semahına eşlik ederek içeriye girer. Arkasından şah beyti denilen, şairin adının mahlasının geçtiği kıta okunur:

"Eydir Hatayı'nim gel varalım,
Onlar da gelsin, biz görelim,



Hoşça hoşça can verelim

On iki imamlar aşkına” bu kıtanın sonunda, daha seyrana gitmeyen dede dua eder. Semah tutan erenler niyaz ederler. Dede tekrar dua verir. Semah tutan erenler edep erkan otururlar, onlara sefa verilir. Seyrana giden ayn-i cem erenler, seyrandan gelince tercüman okurlar. Ayn-i cem erenler elma, şeker, helva lokmalarını yerken, güvendeler dedenin desturuyla sazlarını ayarlarlar. Yine iki nefes bir duvaz veya dört nefes, bir duvaz söylemek için hazırlanırlar ve nefes söylemeye başlarlar. Nefesleri bitirdikten sonra tekrar dede dua eder. Sonrasında bu dualar okunurken yine yukarıda da belirtildiği gibi, güvendeler okşama dediğimiz tarzdaki nefeslerini söylerler. Nefesin bitiminde de bu erenlere, güvendelere dua eder. Duadan sonra edep erken oturmakta olan aynicem erenlerine sefa verir (KK-1).

Güvendelere dede dua verirken yine okşama denilen nefeslerini söylerler. Bu nefeslerin sonunda da güvendeler yine önceki nefes sonunda olduğu gibi güvendelere de tekrar özür niyaz duası verir. Dua okurken, “edep erkan” oturan ayn-i cem erenlere sefa verilir. Duadan sonra on iki hizmetliden biri olan, pervane gelir ve tercümanı okur. Pervane niyaz eder ve dede özür niyaz duasını okur.

Her nefes faslası sırasında lokmalar yenilirken öğrenilmek istenen sorular sorulur, cevaplanır. Muhabbet aşkı olan erenler öğretici bilgilerle muhabbet edilir. Muhabbetten sonra lokmalar toplanması için ayn-i cem erenlere dede sorar, “Hû erenlerim. Yedik içtik, kandık karıştık, yediniz doydunuz, kandınız kanıştınız mı?” diye sorar. Ayn-i cem erenler de “Allah eyvallah” derler. Dede lokmalarını toplamaları için destur verir. Dua okunur ve semah erkanına geçilir.

Ayn-i cem erenlere elma lokması dağıtılması ritüelinin dayandığı yer; Peygamber Efendimizi ziyarete gelen Dıhye, her geldiğinde Hasan ve Hüseyin'e çocuk oldukları için her geldiğinde hediyeler getirmektedir. Bir gün Cebrail (a.s.) da Dıhye suretinde gelir. Çocuklar da bunu Dıhye sanarak koştururlar, Dıhye amca bize hediye getirdi diye, hediye almak isterler. Tabi Hz. Peygamber Cebrail'e karşı bir nezaketsizlik yapmamaları için çocuklara engel olmak ister. Cebrail de der ki:

“Kızma onlara beni Dıhye amcaları zannettiler. Çocuklar ne istiyorsa koynuma ellerini soksun, hediyelerini alsın.” der. İmam Hasan elini koynuna sokar, bir tane elma çıkarır yeşil renktedir, İmam Hüseyin de elini koynuna sokar, o da kırmızı renkte bir elma çıkarır. Tabi bunu gören Cebrail'in gözleri dolar. Hz. Peygamber sorar:

“Cebrail niye hüznüldün, niye gözlerin doldu?”

“Ya Resulullah bunlar elma beğenmediler, renk beğenmediler, bunlar kaderlerini, sonlarını beğendiler.”

“Nedendir?”

“Hasan hayatının sonunda zehirlenerek şehit olacaktır. O bu rengi seçti. İmam Hüseyin de kanlara boyanarak şehit olacaktır. O da kırmızı rengi seçti. Bunlar kaderlerini beğendiler” diyerek Cebrail ve Peygamberimiz hüznülenir. Ritüel hatırlatma amacı taşımaktadır ve iletmiş mesaj bakımından derin anlamlar çıkarılabilmektedir. İslam



aleminin derin yarası olan Peygamber neslinin haksızlık karşısında durduğu için uğradıkları zulmü unutturmamak istenir (KK-1).

Çıkarılacak ikinci anlam ise cennetten Hz. Muhammed'e üç tane meyve gelir. Birisi ayva, birisi nar, birisi de elmadır. Bunlar ne kadar yenilirse yenilsin, bunlar bitmez. Fakat Hz. Fatıma'nın ölümüyle ayva kayıp olur, Hz. Ali'nin ölümüyle nar kayıp olur, Hz. İmam Hüseyin'in ölümüyle de şehit olmasıyla da elma kayıp olur. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da susuz şehit olduğu sırada o susuzluğunu elmanın o serinliğiyle bastırıldığını söylerler. Kim ki canı gönülden İmam Hüseyin'in türbesini Kerbela'yı ziyarete giderse orada o elmanın kokusunu duyduğunu söylerler (KK-1).

j) *Semah Erkanında* meydancı lokmaları topladıktan sonra semah düzeni alınır, güvende yerlerini alırlar, güvendeler, ayn-i cem erenleri, saz, keman, def, güdüm eşliğinde 'oturak semahı'na başlarlar. Dede oturak semahı bitince duasını verir. Duadan sonra özür niyaz duası verilir. Güvendeler oturak semahından sonra kurban sahiplerini yani yeni ikrar vermiş talibi semaha davet ederler. Eşler birlikte semaha çıkar ve ağırlamayla semaha çağırılırlar. Ardından semah dönülecek nefese geçilir. Yine kurban kesen talipler, ikrar veren talipler semaha döndükten sonra dua eder. Onun arkasından özür niyaz duası yapılır ve güvendeler tekrar semah dönmek isteyen canları ağırlama eşliğinde semaha davet ederler (KK-2).

Semah dönecekler kendilerine bent bağlarlar. İki eş dönüyorsa kadınlar erkeklere bent bağlar. İki tane erkek dönüyorsa hangisinin ikrar yaşı küçükse büyük olana bağlar. Sonra büyük olan küçük olana bağlar. Erkeklerin her ikisine de bağlanır. Fakat kadınlar semaha çıkacaksa kadınlar bent bağlamadan çıkarlar. Başlamadan önce semah dönecek kişiler bentlerini bağladıktan sonra ilk önce kapıya sonra da posta niyaz ederek yerlerini alırlar (KK-2).

Oturak semahı sonraki kısım kırklar semahı denilen kısımdır, yine bütün ayn-i cem erenlerinin beraber döndüğü, çırak etrafında dönülen semahtır. Güvendelerin üçler semahı bittikten sonra üçler semahını dönen canlar bentlerini çözdürmezler ve meydancı Taht-ı Muhammed'deki çırağı alarak, meydanın orta yerine gelir. Bu sırada da güvendeler ağırlamayla kırklar semahına ayn-i cem erenlerini kaldırır ve kırklar semahına başlanır.

"Ne güzel yerde meskanın var.

Seni hey de Mürteza Ali,

Kudretten gelir huri,

Kanım hey de Mürteza Ali.

Kudretten gelir huri" denildiğinde dede Taht-ı Muhammed'e selam vererek semaha çıkar. Arkasından rehberler ve sırayla orda bulunanların ikrar yaşına göre erkekler semaha çıkarlar. Son kısmında:

"Kaleden de toplar atıldı,

Yezidinde dili tutuldu,

Canım aşkına döküldü,



Canım hey de Mürteza Ali” söylendiğinde erkekler yerlerine geçerler, kadınlar gelir ve semaha giderler. Kadınlar da döndükten sonra, semahı tamamladıktan sonra tekrar erkekler semaha devam eder:

“Hatayi’nin emrine ferman,

Sen eyle dertlere derman” denildiğinde dede yerine oturur ve semahın bitmesini bekler. Semah bittikten sonra, semah dönen canlara toplu şekilde dua eder. Dua ettikten sonra özür niyaz duası da edilir.

Semah ritüelinin taşıdığı anlam ise Hazreti Muhammed’in kırklara sorar:

“Size kimler derler?”

“Bize Kırklar derler.”

“Sizin marifetiniz nedir?”

“Birimiz yeriz, hepimiz kanarız. Birimiz duyar, hepimiz dinler, hepimiz duyarız. Birimizin yaptığı şeyi kırkımızda birdir.”

“Bir nişan gösterin” der. Hazreti Ali koluna bir neşter vurur, kolundan bir damla kan damlar. Orada bulunan otuz dokuz candan da bir damla kan damlar. Toplandıkları yerde terlembe dedikleri, üstünde camı olan kümbet şeklindeki evlerde tepesindeki delikten bir damla kan damlar. Bu kan nedir, diye sorar Hz. Muhammed. Bu kan Selman-ı Farisi’nindir o ise seyrandadır, onun kanıdır, derler. O zaman bundan Hz. Muhammed mest olur, hediye vermek ister. Cebrail cennetten bir tane üzüm getirir. Bu üzümü paylaşmak için elinde ezer. Herkes ondan nuş eder. Kırklar aşkla semah dönmeye başlarlar. Onların bu birliğini, beraberliğini, muhabbetini gördüğü için onların sevgisiyle Hz. Muhammed de semah dönmeye başlar. Başındaki sarık düşer. Başındaki sarık düşünce, Hz. Fatıma bu sarığı kırk parçaya böler. Kırk parçaya böldüğü her sarık parçasını, orada bulunan kırk kişiye bağlar. O kırk kişiye bağlamak ister ve ilk önce Hazreti Peygamber'e bağlamaya gider ve Hz. peygamber bakar ve görür ki Fatıma ananın elindeki bez parçası sarığına benziyor. Başını yoklarken sanki namazda tedbir verir gibi elini kulağa götürür şekilde durur ve Hz. Fatıma bendi Hz. Muhammed’in beline bağlar. Bent bağlama ritüeli de oradaki atmosferini yansıtmak ve anmak amacıyla ortaya çıkar. İlk semahı dönenler de Muhammed Mustafa, Ebuzer Gafari ve Hz. Fatıma’dır ve semahcı olarak Ebuzer Gafari semah edenlerin piridir. Dönülen semahlar onun hürmetinedir (KK-1).

Çırağın etrafında semah dönülmesi, Hz. Muhammed’in Miraç’ta Rabb’il Alemin’le konuşup o kutsal manzaraları gördüğü ve hissettiği deneyimi anımsatır. Çünkü o çırağın etrafında dönülmesi, o çırağın Allah’ın nuru ve işaretini olduğu düşünüldüğü için, Allah ile konuştuğu hissini almak ve o kutsal manzaraları tadabilmek için yapılır. Erenler, o ilahi atmosfere girebilmek ve Hz. Muhammed’in yaşadığı duyguları hissedebilmek için o çırağın etrafında dönerler. Bu ritüel, manevi bir deneyim arayışını ve Allah ile daha yakın bir ilişki kurma isteğini ifade eder (KK-1).

k) *Saka Suyu Erkanı* başta Kerbela şehitleri ve bütün İslam şehitleri için ayn-i cem erenlere dağıtılmak üzere su okunacak olan ve on iki erkan içerisinde son ritüeldir. İki kapta



hazırlanmış suları ve çırağı Taht-ı Muhammed'e koyan meydancı ikrara bent olmuş bir taliple suları beraber ellerine alarak İsrâ suresi 82. ayeti okurlar. Ardından Enbiya suresi 30. ayeti de okuduktan sonra dede erkannameyi okur ve ardından ayn-i cem erenler hep beraber salavat getirirler. Sakalar tövbe kapısına giderek -yani ayn-i cem erenlerine su dağıtarak- hizmet ederler ve ayn-i cem erenleri hep bir ağızdan İmam Hasan ve İmam Hüseyin'e rahmet okuyup münküre lanet ederler. Sakalar tövbe kapısından gelir. Hizmetlerini tamamlarlar. Dede tarafından dua okuma ve ardından ayn-i cem erenlerin alkış ve kargışı üç kez tekrarlanır. İkincisinde mağrifet gırağına giden sakalar, sonuncusunda birbirlerine su içirirler ve erenlere son kez su dağıtırken tercüman okurlar. Tercümanın sonunda ayn-i cem erenler hep birlikte üç defa tekbir getirirler. Beraber tekbir getirildikten sonra sakalar dededen dua ister. Dede sakalara dua eder. Duadan sonra sakalar ellerinde kalan sularla meydanda otururlar, güvendeler de bir aşır, bir de duvaz okurlar. Dedenin duasından sonra ayn-i cem erenleri salavat getirirler ve sakalar duadan sonra ellerindeki suyu yerine bırakırlar. Ardından meydancı süpürgeyi eline alır ve Seyidi Faraç'ın görevini yerine getirmek üzere tercümanı okur. Tercümandan sonra ayn-i cem erenler salavat getirirler. Dede süpürgecilere gülbenk çeker. Ardından meydancı postu kaldırmak için posta gider serili postun dördüncü köşesinden birinci köşesine olacak şekilde erkanın başında okumuş olduğu duayı okur. Ardından mürşitten dua ister ve o da *oturan duran* duasıyla erkanı sonlandırır (KK-3).

Kerbela ve bütün İslam şehitleri ruhuna yapılan bir ritüeldir. Bu ritüel her erkanın sonunda muhakkak gerçekleştirilir. Alevi-Bektaşiler için manevi değeri büyük olan Kerbela Olayı, esasen tüm İslam alemi için önemlidir. Kerbela'da zalim Yezid tarafından Peygamber evladı Ehlibeyt'in Fırat Nehri'nden su almadan, susuz bir şekilde şehit edildikleri için önemi yadsınamaz. Bu nedenle de özellikle Kerbela şehitleri başta olmak üzere tüm İslam şehitlerini anmak amaçlı bu ritüel devam ettirilir (KK-1).

SONUÇ

Isparta Gümüşgün köyü cemevinde gerçekleştirilen ritüellerin Alevi-Bektaşî kültüründeki yeri ve bu köklü inanç sisteminin tarihsel arka planıyla ilişkisi incelenmiştir. Araştırma, Gümüşgün köyündeki ritüellerin, Anadolu Aleviliği ile Bektaşî kültürünün temel ilkelerini koruduğunu ve geçmişten günümüze bu topluluğun manevi kimliğini yaşatmak için önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Cem törenleri, musahiplik, görgü cemi ve kurban gibi temel ibadetlerin, yalnızca dini ritüellerden ibaret olmayıp, aynı zamanda topluluğun sosyal yapısını destekleyen ve kolektif aidiyeti pekiştiren unsurlar olduğu tespit edilmiştir. Yapılan ritüellerin mesajlarının Alevi-Bektaşî inancının özünü oluşturan olaylara vurgu yapması Alevi-Bektaşî dünyasını anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır.

Gümüşgün (Baladız) köyüne özgü Alevi-Bektaşî ritüelleri, Anadolu'nun zengin kültürel dokusunun ve tarihsel mirasının önemli bir parçası olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışma, bölgedeki on iki erkan ritüellerinin tarihsel, toplumsal ve inanç bağlamındaki işlevlerini detaylandırarak, söz konusu pratiklerin Alevi-Bektaşî inancının temel unsurlarını nasıl yansıttığını ortaya koymuştur. Bu ritüeller, Alevi-Bektaşî topluluklarının maneviyatını, birliğini ve ahlaki değerlerini koruma ve pekiştirme işlevi görmektedir.



Özellikle postun serilmesi, dar duası, çırak uyandırma ve ikrar erkanı gibi ritüeller, inanç sisteminin sembolik yapısını destekleyerek katılımcılar arasında bir bağlılık ve aidiyet duygusu yaratmaktadır. Bu pratikler aynı zamanda Alevi-Bektaşî öğretisinin derin teolojik kökenlerine dayanmaktadır ve İslamiyet öncesi Türk kültürü ile İslamiyet sonrası inanç öğretilerinin harmanlanmasını yansıtmaktadır. Çalışma sırasında elde edilen bulgular, Gümüşgün köyündeki ritüellerin tarihsel kökenlerinin sadece dini bir bağlamda değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bir aktarım aracı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Ritüellerin sıralaması ve icra edilme şekilleri, her ne kadar ocaklar arasında küçük farklılıklar gösterse de topluluğun kimliğini ve kolektif hafızasını yeniden üretme açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle, ikrar erkanı gibi ritüeller, bireylerin manevi olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak yorumlanmıştır ve topluluk içerisindeki sosyal düzenin temellerini pekiştirmektedir. Bu bağlamda, çalışmada ulaşılan sonuçlar, Gümüşgün Alevi-Bektaşî topluluğunun ritüellerinin, inanç değerlerinin devamlılığını sağlamak ve kültürel belleği canlı tutmak açısından bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Postun Hz. Muhammed'i, dar duasının doğruluğu ve adaleti temsil etmesi, çırağın Allah'ın nurunu simgelemesi gibi semboller, ritüellerin derin manevi ve kültürel anlamlarını gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak Gümüşgün'deki ritüeller, yerel ve bölgesel farklılıklarıyla Alevi-Bektaşî kültürünün Anadolu'daki çeşitliliğini ve zenginliğini yansıtan önemli örneklerden biridir. Bu ritüellerin belgelenmesi ve incelenmesi, sadece inanç sistemine dair akademik bilgi birikimine katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılmasına da olanak sağlamaktadır. Çalışma, Gümüşgün ritüellerinin karşılaştırmalı analizine olanak tanıyarak, bu tür araştırmalar için önemli bir referans kaynağı olma niteliği taşımaktadır. Bu ritüellerin, Alevi-Bektaşî kültürünün inanç yapısı içinde geçmişten günümüze kadar korunarak aktarıldığı ve yerel kimliklerin oluşumunda belirleyici bir etkiye sahip olduğu ortaya konulmuştur. Alevi-Bektaşî kültüründe cem ritüellerinin ve musahiplik gibi sosyal bağların, topluluk içindeki bireylerin dayanışma ve bağlılık duygusunu güçlendirdiği; aynı zamanda köklü bir tarihsel geçmişe dayanan inanç değerlerinin sürdürülebilirliğini sağladığı sonucuna ulaşılmıştır. Gümüşgün Köyü özelinde yapılan tespitlerin, Alevi-Bektaşî kültürünün tarihsel mirasını günümüzde de canlı tutarak, bu inanç topluluğunun sosyal ve dini kimliğini koruma yönünde katkı sağladığını gözler önüne sermiştir.

KAYNAKÇA

- AKYOL, Taha (1999). *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- ASLAN Celal-KIRMIZIGÜL Mehmet (2024). "Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Kadim Türklerde Toy Geleneği ve Günümüze Yansımaları". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (53), ss. 75-89
- ATEBEYLİ, Naci Kum (1940). "Antalya Tahtacılarına Dair Notlar", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, 4, ss. 217-226.



- BOZ, Murat (2023). "Hoca Ahmet Yesevi-Hacı Bektaş Veli Bağı Kapsamında Anadolu İrfanında Yesevilik Etkisi". *Ahmet Yesevi Dergisi*, 1 (2), ss. 113-144
- ÇELİKCAN, Hüseyin (1995). *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik, Aleviliğin ve Sünniliğin Tarihiçesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÇETİNKAYA, Nihat (2014). *Kızılbaş Türkler: Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi*, Ankara: Kripto Yayınları.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (1986). İstanbul: Heyet, III, s.336.
- ERÖZ, Mehmet (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERSAL, Mehmet- ERDEM, Didem Gülçin (2020). "Teolojik Bir İletişim Olayının Malzemeleri: Alevi-Bektaşî Tercümanları". *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 21, ss. 61-98.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1987). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları.
- MÉLIKOFF, Irene (2011). *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.
- Muhammed b. Hasan el-Halveti; *ElÂdabu's-Seniyye*, vr. 84.
- NOYAN, Bedri (1966). "Bektaşilik-Alevilik Nedir?", *Yeni Gazete*, 16/07/1966.
- ÖZAKDAĞ, N. (2018). "Gagavuz Türkçesinin Söz Varlığında Toy Kelimesi Üzerine". *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi (STAD)*, 3 (4), s. 128.
- ÖZTÜRK Cemil (2006). *Türk Tarihi ve Kültürü*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1990). *Tarih Boyunca Bektaşilik*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1993). *400 Soruda İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1994). "Hacı Bektaş'ın Düşünce Dünyası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1, ss. 22-28.
- RENÇBER, Fevzi. (2012). "Alevi Geleneğinde "Cem Evinin" Tarihsel Kökeni", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (3), ss. 73-86.
- ROUX, Jean Paul (2020). *Eski Türk Mitolojisi*, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- ROUX, Jean Paul (2020). *Eski Türk Mitolojisi*. çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- SALCI, Vahit Lütfi (1941). *Gizli Türk Dini Oyunları*, İstanbul: Nümune Matbaa.
- SELVİ, Dilaver (2007). *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet (2009). "Eski Türklerde Devlet Meclisi "Toy" Üzerine Düşünceler". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28, ss. 1-11.
- SÖZENGİL, Tarık Mümtaz (1991). *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul: Çözüm Yayınları.
- TEBER, Ömer Faruk (2008). *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları.
- TULUM, Mertol (1999). "Hikmetlere Göre Yesevilik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi". *İlmî Araştırmalar*, 7, ss. 201-214.



YILDIRIM, Rıza (2010). "Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, ss. 23-58.

YILDIZ, Harun (2004). "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Ayin-i Cem", *I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni*, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Yayınları, ss. 588-589.

KAYNAK KİŞİ DİZİNİ¹

KK-1: Ali Gültekin, 55, Lise, Emekli, Dede (Mürşid), Gümüşgün (Baladız)/Gönen-İSPARTA, 24.04.2019.

KK-2: Alaattin Çalık, 52, Ortaokul, Servis Şoförü, Rehber, Çünür/İSPARTA, 14.11.2019.

KK-3: Ali Ergüven, 81, İlkokul, Emekli, Dede, Gümüşgün (Baladız)/Gönen-İSPARTA, 20.11.2019.

KK-4: İbrahim Özdemir, 75, İlkokul, Emekli, Rehber, Çünür/İSPARTA, 14.11.2019.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: Bu yazı iki yazar tarafından hazırlanmıştır.

Destek ve Teşekkür Beyanı: Çalışma için maddi olarak destek alınan herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi yoktur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmada potansiyel bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma kapsamında derlemeler 2020 yılından önce yapıldığı için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir.

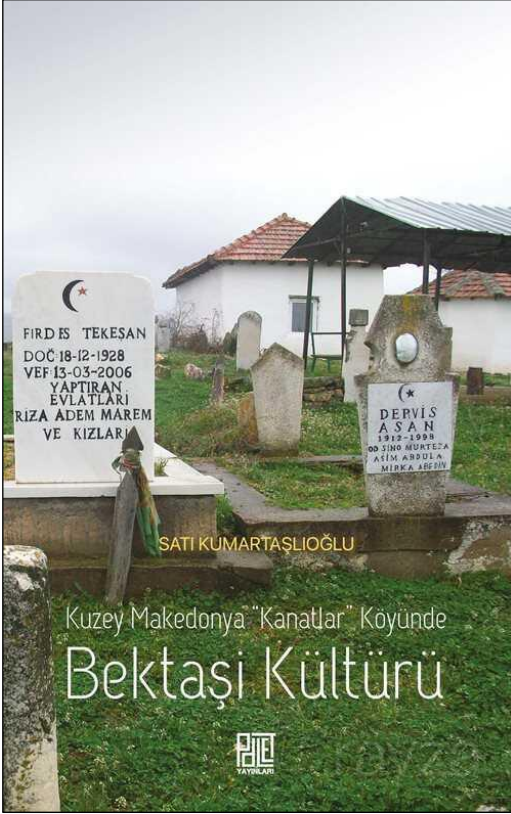
¹ Kaynak kişi bilgileri şu sıralama ile verilmiştir: "Ad, soyad, yaş, eğitim durumu, mesleği, ikamet yeri, derleme tarihi".



KİTAP İNCELEMELERİ/ BOOK REVIEWS

Satı KUMARTAŞLIOĞLU, Kuzey Makedonya “Kanatlar” Köyünde Bektaşî Kültürü. Konya: Palet Yayınları, 2023, ISBN: 978-625-6401-85-3, 218 sayfa.

Meryem AYDOĞDU*



Bektaşilik kültürünün, geleneğinin veya inancının Kuzey Makedonya'nın Kanatlar köyünde çok canlı bir şekilde yaşatıldığıdır. İstanbul ve Rumeli'nde toplanan ve tekkeler biçiminde örgütlenen, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldikleri iddia edilen Çelebiler'den ayrı olarak kendilerini “yoloğlu” veya Hacı Bektaş Veli'nin manevi evlatları” şeklinde ifade eden Babagan Bektaşiliği, XVI. yüzyıldan sonra Balım Sultan'ın faaliyetleri neticesinde özellikle Balkan coğrafyasında yaygınlaşmıştır. Balkan coğrafyasında bulunan ve Karaman Türkmeni olarak ifade edilen Kanatlar köyü halkı da “Balım Sultanlı” inancına sahiptir, yani Babagan Bektaşileridirler, kendilerini Hacı Bektaş'ın soyundan değil, “yol”undan görerek ve “el-etek tutarak” “muhip, derviş, baba, halifebaba, dedebaba” şeklindeki bir hiyerarşik örgütlenmeye bağlı olarak erkânlarını gerçekleştirirler.

Kuzey Makedonya “Kanatlar” Köyünde Bektaşî Kültürü adlı çalışma 2023 yılında Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim

Dalında görev yapan Prof. Dr. Satı Kumartaşlıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Kanatlar köyünün Balkanlardaki Babagan Bektaşî kültürünün yansıtıldığı bir yöre olarak tespit edilmiştir. Yazılan bu eser, Palet Yayınları tarafından 2023 yılında basılmıştır. Kitap; Önsöz (5-10), Giriş (15-22), altı bölüm Kanatlar'da Bektaşiliğin İç Örgütlenişi (23-38), Kanatlar'da Erkan ve Muhabbet (39-106), Kanatlar'da Okunan Gülbak ve Tercümanlar, (107-118), Kanatlar'da “Kırklar” İnanışı (119-144), Kanatlar'da Veliler ve Yatırlar Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar (145-170), Kanatlar'da Ölüm ve “Devir” Anlayışı (171-186), Ekler (187-199), Terimler Sözlüğü (200-203), Fotoğraflar (204-212), Kaynaklar (213-217) oluşmaktadır.

Yazar; kitabın *Önsöz*'ünde Kanatlar köyünün konumu için hem coğrafi anlamda hem fiziksel anlamda bilgilere yer vermiştir. Nüfusu hakkında da bilgilere yer vermiştir. Yeniçeri ocağının lağvedilmesi, daha sonraki süreçte tekke ve zaviyelerin kapatılması ve ardından Salih Niyazi Dedebaba'nın Arnavutluk'a giderek burada bir dergâh kurması, Balkanlardaki Bektaşilik geleneğinin sürdürülmesinde Arnavutların baskın hale gelmesine neden

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü, Manisa/TÜRKİYE, m.meryem_1907@hotmail.com, ORCID: 0009-0005-6331-5629.

olmuştur. Kuzey Makedonya'da bulunan üç Bektaşî tekkesinden biri olan Dikmen Baba Tekkesi'nin Kanatlar köyünde yer aldığı üzerinde durarak erkanın ("Tarikat ilkeleri, kuralları.) Türkçe yürütüldüğünün, nefesler ve gülbankların Türkçe söylendiğine değinmiştir.

Giriş bölümünde Kanatlar köyü ve Dikmen Baba Tekkesi hakkında geniş bilgi yer almaktadır. Kanatlar köyünün konumu, eski adı nüfusu, tarihi ve sosyal yapısı hakkında bilgi verilmektedir. İlk kısımdan sonra Dikmen Baba Tekkesi, tekkenin konumu, Kuzey Makedonya'daki diğer Bektaşî tekkeleri içindeki yeri, tekkenin kurulduğu döneme dair görüşler, sözlü gelenekteki Dikmen Baba hakkındaki anlatılar açısından tanıtılmıştır. Dikmen Baba kimliğinde sözlü gelenekte var olan anlatılar aktarılmıştır. Sözlü geleneğe göre "Kanatlar" adını alışı, köyde bulunan "Dikmen Baba Tekkesi"ni kuran Dikmen Baba'nın buraya kanatlarıyla veya uçarak gelişine dayandırılmaktadır.

Kitabın *Birinci Bölümü* (23-38) "*Kanatlar'da Bektaşîliğin İç Örgütlenişi*" adını taşımaktadır. Bu bölümde Bektaşî tarikatının iki kolu olan Çelebiler ve Babagan kolu hakkında kısaca bilgi verilmiş, kendilerini "yoloğlu" olarak ifade eden ve Hacı Bektaş'ın manevi evlatları olarak tanımlayan Babagan kolunun Balım Sultan'dan itibaren Balkanlar'da nasıl örgütlendiği aktarılmış, Kanatlar halkının "Balım Sultan"lı inancına sahip olduğu belirtilmiş, Balım Sultan'ın Kanatlar Bektaşîleri arasındaki yeri üç nefes ve bir gülbank ile örneklendirilmiştir.

Nefes:

Bu yol Hak Muhammed Ali yoludur

Kırkların binası, ulu yoludur

Pirim Hacı Bektaş Veli yoludur

Gördüğün ört, görmediğin söyleme

Gülbank:

"Allah eyvallah hü dost... Aşk olsun. Nefesin güz olsun. Dinleyen canlar bin murat eylesin. Hıdır Baba Sultan, Dikmen Baba Sultan, Kurt Dede Sultan, Eyat Baba Sultan, Suadi Baba Sultan, cümle erenler yar ve yardımcınız olsun. Hü diyelim hü erenler hü..."

"*Kanatlar da Erkân ve Muhabbet*" (39-106) adlı ikinci bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Bu bölüm, Kanatlar yöresinde yapılan saha araştırmalarından elde edilen Bektaşî erkânı hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir. İlk başlık altında "Meydan" da Bektaşîlikte erkânın daha iyi anlaşılması için erkânın yapıldığı yer olan meydanı ve bu meydanın düzenleniş biçimini ayrıntısı ile anlatılmaktadır. "Erkânlar" adlı ikinci başlıkta Kanatlar'daki erkânlar hakkında bilgi aktarılırken erkânın niteliğine göre bir sıralama tercih edilip erkâna ait uygulamalar hakkında bilgi aktarılmıştır. "Muhabbet" adlı üçüncü başlıkta ise Kanatlar'da cem törenlerine genel olarak "muhabbet" denildiği, muhabbetin köyde cem töreni olarak zikredilmekle birlikte, genel itibarıyla Bektaşî olan-olmayan, nasipli olan-olmayan herkesin katılabildiği toplantı olarak ifade edilip detaylı olarak anlatılmıştır.

Kitabın *Üçüncü Bölümü* (107-117) "*Kanatlar'da Okunan Gülbank ve Tercümanlar (Tercemanlar/ Tekbirler)*"a ayrılmıştır. "Gülbank" ve "tercüman"lar, "erkân" ve "muhabbet" törenleri ile doğrudan ilgili olduğu için söz konusu konuları ele alan ikinci bölümün hemen ardından gülbank ve tercümanlara yer verilmiştir. Muhabbet törenlerinde okunan dualar, "gülbank" ve "tercüman" sözleri olarak adlandırılmaktadır. Bu bölümde gülbank ve tercümanların Kanatlar'da gerek erkânda gerekse erkân dışında kullanımlarından yola çıkarak tanımları ve açıklamaları yapılmış, ardından gülbank ve tercüman örneklerine yer



verilmiştir. Yazar, “gülbank” ve “tercüman”ların birbirinden farkını genellikle tören içerisindeki okuyucularına göre değerlendirmektedir. Gülbanklar mürşit tarafından, tercümanlar ise ilgili hizmet sahipleri ve muhipler tarafından okunmakta, bu dualar törene katılanlar arasında karşılıklı iletişim hâlinde icra edilmektedir.

Yazar, erkânda icra etse de kitabın erkânlarla ilgili kısımlarında yer almayan ve günlük hayat içerisinde söylenen örneklerine de yer vermiştir.

Kitabın *Dördüncü Bölümü* (119-144) “*Kanatlar’da “Kırklar” İnanışı*” adını taşımaktadır. Bu bölümü yazar “Mit-Ritüel Çevresinde Kırklar” ve “Velayet Kavramı Bağlamında Kırklar” olarak ikiye ayırarak incelemektedir. “Mit-Ritüel Çerçevesinde Kırklar” başlıklı kısım hem yazılı kaynaklarda hem de sözlü gelenekte yer bulan “kırklar meclisi” ile ilgili anlatının, Bektaşî erkân ve törenlerinin ilk örneğini oluşturduğu ve icra edilen her “erkân” veya “muhabbet” in de “kırklar cemi”nin bir modelini teşkil ettiği düşüncesinden hareketle yazılmıştır. Kanatlar’da dinlemiş olduğumuz “kırklar meclisi” üzerine anlatılar, inanışlar ve “Nefes Defteri”nde yer bulan “kırklar meclisi” üzerine nefesler bu kısım ile ilgili yazılanların dayanağı olmuştur. “Velayet Kavramı Bağlamında Kırklar” başlıklı kısım ise “kırklar”ın bâtinî anlamda gayb âleminin temsilcileri olduğu inanışından hareketle, gayb âleminin temsilcileri olan velilerle “kırklar”ın bütünleştirildiği kısımdır.

Kitabın *Beşinci Bölümü* (145-170) “*Kanatlar’da Veliler ve Yatırlar Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar*” adını taşımaktadır. Bu bölüm “Veliler Hakkında Anlatılan Menkıbeler”, “Velilerin Türbe ve Yatırlarına Yapılan Ziyaretler ve Bunlar Etrafındaki Çeşitli Uygulamalar”, “Velilerin Menkıbelerle Aktarılan ‘Kuruculuk’ ve ‘Koruyuculuk Vazifeleri’” adlarını taşımaktadır.

Türk kültür coğrafyasının geneli düşünüldüğünde çeşitli zamanlarda ve çeşitli vesilelerle yatır ziyaretlerinin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Kanatlar köyü Bektaşîleri için de velilerin makamlarının ziyaret edilmesinin ayrı bir önemi vardır. Kanatlar Bektaşîlerince gerek Kanatlar köyünde gerekse köye yakın mesafede olan yatırlar hem hastalık sağaltımı veya çeşitli dileklerin gerçekleşmesi vesilesi ile hem de bayram, Hıdırellez ve Nevruz gibi özel günlerde ziyaret edilmektedir. Bu ziyaretlerin temelinde yatırların sahibi olan velilerin gerek yaşarken gerekse öldükten sonra gösterdikleri kerametleri içeren menkıbeler yer almaktadır. Bu menkıbeler Hıdır Baba, Dikmen Baba, Kurt Dede, Hasan Baba, Tez Baba, Eyat Baba, Ali Baba ve İsmail Baba gibi veliler hakkındaki anlatılardır. Bölümün ikinci kısmı, velilerin türbe ve yatırlarına yapılan ziyaretler ve bu türbe ve yatırlar etrafında yapılan çeşitli uygulamalar üzerindedir. Kanatlar’da türbe ve yatır ziyaretleri genel olarak önemli olmakla birlikte Dikmen Baba, Kurt Dede Koca ve Hıdır Baba’nın türbelerine yapılan ziyaretler dikkat çektiği için bu kısımda söz konusu türbelere yapılan ziyaretler hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü kısım ise velilerin menkıbelerle aktarılan “kuruculuk” ve “koruyuculuk” vazifeleri hakkındadır.

Kanatlar yöresinde yatırların ve bu yatırların sahipleri olan velilerin Kanatlar ve civarının koruyucusu olduklarına inanılmaktadır. Bu velilerin Balkan coğrafyasının ve bu coğrafyada yaşayan Türklük ve Bektaşîliğin koruyucusu olduğu düşüncesinin kökenleri çok daha geriye, bu toprakların birer “vatan” coğrafyası yapıldığı dönemlere götürülmelidir.

Çalışmanın *Altıncı Bölümü* (171-186) “*Kanatlar’da Ölüm ve “Devir” Anlayışı*” adını taşımaktadır. Bektaşî inancına sahip Kanatlar köyünde kişinin ölümü, yalnızca bedenen bir yok oluş; ancak o kişinin ruhu için yaşam son bulmaz. Bu inanış genel olarak İslami inanç biçimine uygun olsa da Kanatlar köyü Bektaşî kültürünü yansıtan kişiler tarafından yaşamın son bulmayışı, ölümden sonra başka bedenlerde yaşamın devam ettiği düşüncesine dayanmaktadır. “Tenasüh”, “reenkarnasyon”, “hulûl” gibi terimlerden faydalanılarak

oluşturulan bölüm, Kanatlar'da ölümden sonra yapılan uygulamalar ve anlatılar üzerinden örneklendirilmiştir.

Kitapta bu bölümlerin dışında "Sonuç"; Halifebaba Sabidin Yusufoski'den alınan evraklardan faydalanarak yazılan ve "On İki İmam", "On Dört Masum-ı Pak", "On Yedi Kemerbest", "Üç Sünnet-Yedi Farz", "Hacı Bektaş Veli'nin Nur Zinciri", "Dedebabaların İsim-Soyisimleri ve Kimden El Aldıkları", "Salavatnâme-i Kebir", "Nâd-ı Kebir-i Ali", "Münacaat", "Evrad-ı Şerif", "Dua-yı Hacet", "Evrak-ı Seba"yı ihtiva eden kısımlar, "Ekler"; Bektaşî geleneğinde karşımıza çıkan bazı terim ve kavramlar, "Terimler Sözlüğü"; saha araştırması sırasında çekilen bazı fotoğraflar "Fotoğraflar" ve çalışmada kullanılan kitap, makale ve bildiri boyutundaki eserler "Kaynaklar" başlığı ile yer bulmuştur.

KAYNAKÇA

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı. (2023), *Kuzey Makedonya "Kanatlar" Köyünde Bektaşî Kültürü*, Konya: Palet Yayınları.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı: Bu yazı bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

Destek ve Teşekkür Beyanı: Çalışma için maddi olarak destek alınan herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi yoktur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu çalışmada potansiyel bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir.

