

**RİTÜELLERİ VE ANLATILARIYLA
KUTSAL MEKÂNLAR
(GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ) - III**

Editörler

Hatice Kübra UYGUR & Erdem AKIN

Paradigma Akademi



Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar
(Güneydoğu Anadolu Bölgesi) - III

Editörler

Hatice Kübra UYGUR & Erdem AKIN

ISBN: 978-625-6822-03-0

Paradigma Akademi Yayınları
Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A
ÇANAKKALE
e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Sorumlusu: Nevin SUR

Dizgi&Kapak: Himmet AKSOY

Matbaa
Meydan Baskı Fotokopi
Sertifika No: 70835

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

Ağustos 2023
Paradigma Akademi



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	V
KUTSAL SOYUN MEKÂN VE EŞYADAKİ ZUHURU: ZİYARET VE EMANETLERİYLE DİYARBAKIR AĞUIÇEN OCAĞI.....	11
<i>Doç. Dr. Bülent AKIN</i>	
HALK İNANIŞLARI VE KUTSAL MEKÂNLAR BAĞLAMINDA DEMİR KÜLTÜ (SİİRT YÖRESİ ÖRNEĞİ).39	
<i>Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ</i>	
ÇOK ETNİLİ TOPLUMLARDA ALAN ARAŞTIRMASI: SAHADA OLMAK/ SAHADAN OLMAK	59
<i>Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR</i>	
FAİLLİK, ÖZNELLİK VE ÖZNELERARASILIK BAĞLAMINDA HACİBEKTAŞ'TA İNANÇ TEMELLİ HEDİYELEŞMELER	117
<i>Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN</i>	
ZAVİYEDEN ZİYARETE HANİ'DE ÜÇ ZİYARETGÂH: CAFER-İ TAYYÂR, SEYYİD BEDREDDİN VE SEYYİD (İMAM) MEHMED 'ASKERÎ	173
<i>Doç. Dr. Mehmet Salih ERPOLAT</i>	
SAĞALTICI MEKÂNLAR: KUTSAL MEKÂNLARDA UYUMA RİTÜELİ.....	211
<i>Dr. Fatoş YALÇINKAYA</i>	
BAĞLAMDA ANLAM: GELENEKSEL BAĞLAMINDA SULTAN NEVRUZ CEMİ'NE DİYALOJİK YAKLAŞIM..	241
<i>Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN</i>	

Editörden

Kutsalı, kutsala ait olanı, kutsal mekanları merkeze alan ve etrafında teşekkül eden dokudan hareketle kültürü, ritüelleri, anlatıları derleyip alana bilimsel yayınlar kazandırmayı hedefleyen “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku” TÜBİTAK 218K187 Projesinin üçüncü ve son editöryal kitabı olan “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar – III” adlı çalışma aynı zamanda araştırmacılara yeni kapılar aralamayı amaçlamaktadır.

2019-2022 yılları arasını kapsayan toplam 36 ay boyunca Siirt, Diyarbakır ve Mardin illerine bağlı farklı yerleşim yerlerinde bulunan 258 kutsal mekânda yapılan alan araştırmalarından elde edilen bilgiler ışığında her bir araştırmacı bilimsel yayınlar yapmıştır. Söz konusu kutsal mekânlara yönelik kültürel dokuya ait ritüel ve anlatı geleneği derlenmiş, bu mekânlara ve çevrelerine sirayetlerine dair bilimsel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bölgenin çok etnili ve dinli yapısının şekillendirdiği kültürel hayatının izleri sürülmüştür. Bu izlerin gündelik hayata ve kutsal mekâna sirayeti çok yönlü ele alınmıştır. Sünni topluluklar dışında kalan Alevi, Hristiyan ve Yezidi inançlarına mensup toplulukların kutsal mekânlarına yönelik müstakil saha çalışmalarıyla bölgedeki kutsal mekânların bir arada yaşama kültürünü inşa etmeye yönelik etki ve katkılarına farkındalık kazandırılmıştır. Etno kültürel yapılarındaki çeşitlilik ile projede yer alan Siirt, Diyarbakır ve Mardin; etnik, siyasal ve dinsel farklılıklarıyla günümüzde de önemli şehirlerdir. Kültürlerarasılığın gözlenebildiği bu yörelerde, farklı dinsel ve etnik grupların kimliklerini koruyup aktarabildikleri

görülmüştür. Böylece kültürünü, kimliğini koruyan farklı etnik ve dini kökene sahip cemaatler aynı zamanda yaşadıkları toplumda kültürel kaynaşık bir yapının ortaya çıkmasına neden olmuş, kutsal mekanlarıyla da ritüel ve anlatıların sürekliliğini sağlamışlardır.

Bölgede gerçekleştirilen alan araştırmaları disiplinlerarası yaklaşımlarla ele alınmıştır. Güneydoğu Anadolu bölgesinin Dicle bölümünün Siirt, Diyarbakır, Mardin il, ilçe merkezlerinden köy ve mezralara uzanan saha; halk bilimi, tarih ve ilahiyat disiplinlerinin yöntem ve bakış açılarıyla kuramsal olarak adım adım derlenmiştir. Bu sayede kaybolmaya yüz tutan anlatılar, dönüştürülen, yıkılmaya ve harabeye dönmek üzere olan birçok kutsal mekân görsel ve işitsel olarak kayıt altına alınmıştır. Genelde proje kapsamında özelde ise serinin üçüncü ve son kitabı olan bu çalışmada gündelik hayat ve kült kavramları etrafında kuramsal olarak tartışılmıştır. Aziz/veli kültü, su, ağaç, ateş, toprak, ateş, taş, demir gibi kültürün söz konusu mekânın kutsiyetini artırdığını, anlatıların merkezi olarak geçmişten günümüze ulaşmasını sağladığı tespit edilmiştir. Proje kapsamında kutsal mekânlarda yapılan saha çalışmalarında ortaya çıkan tüm kültürel değerlerin yansıtılması temel amaç olmuştur. İnancın tüm kişisel farklılıklara rağmen birleştirici güce sahip olduğu vurgusu ritüel uygulamalarında ve özellikle şifa arayışında dikkat çekmiştir.

Projenin ve bilimsel çıktıların temelinde araştırmacıların yaptığı alan araştırması bulunmaktadır. Alan araştırması kavramının tartışıldığı, sahanın içinden ve dışından araştırmacılarla bilimsel zeminde kalınmasına özen gösterilen bu araştırma projesinin elbette görünmeyen yüzünde zorluklarla da karşılaşmıştır. Temelde bölge coğrafyası düşünüldüğünde terör, gidilemeyen köyler, sınır

şehirleri akla gelirken bu dönemde tüm dünyayı sarsan COVID 19 Pandemisi yaşanmıştır. Pandemi şartları altında zaman zaman durma noktasına gelen, katılımcılara, kutsal mekânlara ulaşmanın imkânsız olduğu dönemler yaşanmıştır. Elbette bu zorlu süreçler de sosyal bilim araştırmacıları açısından önemli veriler de sağlamıştır. Projenin kapsamının yöre halkının dini mekânları ve ritüelleri olması yeterince hassas bir konuyken pandemi sürecinin alan araştırmasını sınırlayan ve zorlayan şartlarına rağmen kutsal mekânların sağaltıcı özelliklerine olan inançla ziyaretlerin arttığı gözlenmesi de bu sürecin dikkate değer bir diğer çıktısı olmuştur. Kutsal mekânın insanları birleştiren, bir araya getiren yapısının önemi pandemi şartlarında bir kez daha anlaşılmıştır. Bir araya gelmenin, kültürü aktarmanın, gelecek kuşaklara taşınmanın, geçiş dönemlerine ait dini ve kültürel gelenekleri yaşatmanın, ritüelleri sürdürmenin toplumsal hayatın sürdürülebilirliği açısından önemi hem projeye hem de projenin çıktılarından elde edilen bilimsel yayınlarla ortaya konulmuştur.

Sosyal bilimlerin farklı görme biçimleriyle yazılan Ritüelleriyle ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği I- II) kitaplarında toplam 19 bölüm bulunmaktadır. Projenin üçüncü kitabında ise araştırmacılar tarafından yazılan yedi bölüm bulunmaktadır.

“Kutsal Soyun Mekân ve Eşyadaki Zuhuru: Ziyaret ve Emanetleriyle Diyarbakır Ağuışen Ocağı” başlıklı, Doç. Dr. Bülent Akın tarafından hazırlanan bölümde, kutsalın aktarımı ele alınarak birey, mekân ve eşya çerçevesinde Diyarbakır Ağuışen Ocağı değerlendirilmiştir.

“Halk İnanışları ve Kutsal Mekânlar Bağlamında Demir Kültü (Siirt Yöresi Örneği)” başlıklı bir diğer bölümde Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ, Siirt yöresi kutsal mekanlarını kültürler arasında inanışlara, ritüellere ve anlatılara söz konusu olması itibarıyla yaygın bir kültür unsuru olan demiri ele almıştır. Bölümde, kutsal mekanlardan verilen ritüel örnekleriyle Siirt yöresi kutsal mekanlarının ritüel evreni gözler önüne serilmiştir.

Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR tarafından hazırlanan *“Çok Etnili Toplumlarda Alan Araştırması: Sahada Olmak/ Sahadan Olmak”* başlıklı bölümde, çok etnili ve dinli toplumlarda kişisel deneyimlerden yola çıkarak saha/alan araştırması, kaynak kişi ve araştırmacı perspektifinden sorunlara odaklanılarak alan araştırması yapacaklara bütüncül bakış açısıyla kapı aralanması amaçlanmıştır.

Bir diğer bölümde *“Faillik, Öznellik ve Öznelerarasılık Bağlamında Hacibektaş’ta İnanç Temelli Hediyeleşmeler”* başlığıyla Dr. Öğretim Üyesi Erdem Akın, kutsal mekanlar çevresinde önemli bir gelenek olan hediyeleşme kültürünü başta Alevi-Bektaşî topluluklar olmak üzere halk arasında önemli bir kutsal mekân olan Hacibektaş ilçesi örnekleminde ele almıştır. Akın yazısında, hediyeleşme kültürünü faillik, öznellik ve öznelerarasılık kavramları çerçevesinde şekillendirerek hediyeleşme kültürünün kişiler üzerinde oluşturduğu etkiyi ve kişiselilik yönünü gözler önüne sermiştir.

Doç. Dr. Mehmet Salih ERPOLAT, *“Zaviyeden Ziyarete Hani’de Üç Ziyaretgâh: Cafer-i Tayyâr, Seyyid Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed ‘Askerî”* başlıklı yazısında tarihî kaynaklardan hareketle özellikle bölge açısından oldukça önemli olan Cafer-i Tayyâr, Seyyid Bedreddin ve Seyyid

(İmam) Mehmed ‘Askerî ziyaretlerinin tarihsel süreçlerini ele almıştır.

Halk hekimliğine odaklanan *“Sağaltıcı Mekânlar: Kutsal Mekânlarda Uyuma Ritüeli”* başlıklı yazısıyla Dr. Fatoş YALÇINKAYA, kutsal mekanların ritüel evreni içerisinde sıkça görülmesiyle dikkat çeken uyuma ritüelini inanış ve anlatıları da dikkate alarak değerlendirmiştir.

Kutsal mekanlar kitabının son bölümünde, kutsal mekanlar çevresindeki iletişim ve etkileşim ortamını çözümlemeyi amaçlayan Dr. Öğretim Üyesi Erdem AKIN, *“Bağlamda Anlam: Geleneksel Bağlamında Sultan Nevruz Cemi’ne Diyalojik Yaklaşım”* başlıklı yazısıyla anlamlandırma süreçleri şekillenirken bağlamın öneminin altını çizerek Alevi-Bektaşî topluluklarında Sultan Nevruz Cemi çerçevesinde cemevindeki diyalojik iletişim örüntülerini ele almıştır.

Kutsal mekanlar araştırma serisinin üçüncü kitabı olan bu çalışmada, 218K187 numaralı projeyi deskteleme kararı olarak proje ekibinin birbirinden değerli katkılarını gerçekleştirme fırsatı sunan Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu’na teşekkürlerimizi sunarız. Zorlu saha çalışmaları şartlarında biz kutsal mekân araştırmacılarına değerli zamanlarını ve daha da önemlisi büyük bir gönüllüklük esasıyla evlerini açan kaynak kişilere ne kadar teşekkür etsek azdır. İnanç, ritüel, tarih, anlatı, iletişim gibi kutsal mekanların çeşitli yönlerine temas eden bu çalışmanın basım-yayın faaliyetleriyle siz değerleri okuyuculara ulaşmasını sağlayan Paradigma Akademi Yayınlarına teşekkür ederiz.

Hatice Kübra UYGUR & Erdem AKIN

Ağustos 2023

KUTSAL SOYUN MEKÂN VE EŞYADAKİ ZUHURU: ZİYARET VE EMANETLERİYLE DİYARBAKIR AĞUIÇEN OCAĞI

Bülent AKIN*

Giriş

Aleviliğin temel yapılanması olan ocak sisteminin en önemli özelliği soy esaslı bir teşkilatlanma biçimi olmasıdır.¹ Bu soy esaslı yapı, bir bireyin ocak ailesi mensubu ve dede olması için olmazsa olmaz şartların başında gelir. Ocak mensupları ve dedeler, Hz. Muhammed soyundan gelen seyyidler olarak kabul edilirler. Elbette ocaklara adını veren kurucu pirlerin keramet ve ilim sahibi

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0002-7668-8644.

¹ Alevi inanç sisteminde soy esaslı, kut sahibi dini karizmatik şahsiyetler ve ocak merkezli yapılanma hakkında detaylı bilgi için bk. Ersal, 2016; Akın, 2020a; Baharlı 2020.

olma, liderlik, yöneticilik gibi birçok önemli vasfı da mevcuttur. Ancak Alevilikte gerek ocakların kurucu önderlerinin gerekse de ocak dedelerinin diğer özelliklerinin tamamının bağlı olduğu temel şart seyyid, yani Peygamber soylu olma esasıdır. Bu durum, Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında sözlü gelenekte istisnasız kabul gördüğü gibi Buyruk nüshalarında da “dede”, “ocaklı”, “pir” ya da “mürşit” olmanın Peygamber soyundan olmakla mümkün olduğu, seyyid olmayanın bu makamları temsil edemeyeceği her fırsatta vurgulanmıştır.² Öyle ki bu nitelikler ve kurucu pirlerin vasıfları yazılı kaynakların yanı sıra sözlü gelenekte de menkıbe, memorat, efsane türlerinde canlılığını korumaya devam etmiş, keramet motifleri olarak anlatı geleneğinde yer edinmiştir (Akin, 2020b; Çıblak Coşkun, 2020; Akin, 2020c).

Türkiye ve Balkanların yanı sıra İran, Irak ve Suriye başta olmak üzere birçok ülkenin coğrafi sınırları içerisinde varlık gösteren Alevi ocaklarının tamamının soy esaslı bir teşkilatlanma sistemine sahip oldukları görülmektedir. Gerek ocak pirleri gerekse de ocak mensubu dedelerin kerametleri ve karizmatik kişiliklerinin Alevi inancına mensup topluluklar üzerindeki en önemli etkilerinden biri de bu veliler adına kurulu mekânlar ve onlardan kaldığına inanılan emanetler bağlamında gerçekleştiği görülür. Ocaklı ailelerin soyunu tescil eden şecerenâme, icâzctnâme gibi belgelerin ve Erkân Ağacı (Tarik), Sancak Alemi, Şah Pabucu, Kerbela Tası, On Bir Kollu Şamdan vb. kutsal kabul edilen emanetlerin yanı sıra ocak ulularına ait türbe, yatır, ziyaret gibi kutsal mekânların da ocaklar ve talip toplulukları için önemli manevi mekânlar olduklarına tanık olunur. Bu ziyaretgâhların önemli bir çoğunluğu ocak

² Buyruk nüshalarından örnekler için bk. Bozkurt, 2013: 31-41.

pirlerine ya da bu pirlerin soyundan gelen ilgili ocak mensubu dede ve ermişlere aittir. Hemen hemen her ocağın temsilcilerinin yaşadıkları yörelerde karşılaşabileceğimiz bu kutsal mekânlar; geçmiş yıllarda aynı zamanda ocağa mensup dede ailesinin yaşadığı mekânla aynı yerde ya da iç içe olan, kutsal emanetlerin muhafaza edildiği ve inanç mensuplarının ziyaretine açık, hatta birçok yörede cemlerin de gerçekleştirildiği, dede evi ya da dede damı olarak da adlandırılan mekânlardır. Hatta bazı köklü ve yaygın dede-talip topluluğu olan ocakların birden fazla temsilci dede ailesinin olduğu ve bu ailelerin yaşadıkları yörelerde kendi soy ve ocaklarını tescilleyen ve kutsal kabul edilen emanet ve mekânları olduğu görülür.

Söz konusu bu ocaklar içerisinde günümüzde de etkinliğini sürdüren ve dede-talip toplulukları geniş bir coğrafyada dağılım gösteren önemli ocaklardan biri de Ağuiçen Ocağı'dır. Alevi ocakları içerisinde oldukça önemli bir konuma sahip olan ve bazı yörelerde mürşit ocaklarından biri olarak kabul gören Ağuiçen Ocağı, Diyarbakır'da yerleşik Alevi topluluklar arasında da önemli bir konuma sahiptir. Ocağın merkezi günümüzde Diyarbakır merkez ilçelerinden Sur'a bağlı bir mahalle olan Nahırkıracı'dır. Nahırkıracı'nın yörede bilinen eski adı Şerabi köyüdür. Günümüzde de yöre Alevileri arasında daha ziyade Şerabi adıyla tanınan köy, yörede geçtiğimiz yüzyıl içerisinde Aleviliğini ve Türkmenliğini koruyan altı köyden biri olarak karşımıza çıkar. Tarihî kayıtlardan XVI. yüzyılda "Şarabî" adıyla kayıtlı olduğu öğrendiğimiz bu köy, yöredeki bütün Alevi topluluklar tarafından kutsal kabul edilen ve ziyaret edilen bir ocak merkezi olma özelliğini 2000'li yılların başına kadar korumayı başarmıştır. Yöredeki Türkmen Alevi köylerinin XVI. yüzyıldan itibaren sürekli olarak sayıları azalmış ve bu

köylerin önemli bir çoğunluğu Kürtleşmiş ve Sünnileşmiştir. Sözlü kaynaklar geçmişte yöredeki üç yüzden fazla köyün Türkmen ve Alevi olduğunu hemen her fırsatta vurgulamış ve bu tespit birçok araştırmacı tarafından kayıt altına alınmıştır. Bu tespitler içerisinde bilhassa 1930'lu yıllarda bölgede görev yapmış olan Hasan Basri Konyar'ın kaleme aldıkları oldukça dikkate değerdir.

“Vaktiyle 300 kadar Türkmen köyü sayılan Diyarıbekir’de bugün Bismil, Darlı, Türkmenacı, Seyithasan, Şükürlü, Şarabi, Kadıköy, Tezekli, Köseli olmak üzere ancak dokuz köy kalmıştır. Bir vakit bu havalide Horasandan gelmiş üç yüz köy olduğunu bir ihtiyar söyledi. Hatta bunlardan biri yüz Türkmen köyü bulunduğu zamana erişmiştir. Akpınar, Yassıca, Ambar, Korukcu, sonra Babahakir, Çöltepe, Çoraba, Molahayır, Körpınar, Masmaşlı, Karaahmetli, Yukarıkengerli, Mollafeyyaz, Buharlı köyleri de birer Türkmen mezrası idi” (Konyar, 1936: 54). Gerek 1950’li yıllardan sonra yukarıda adları geçen Tezekli ve Köseli köylerinin Kürtleşmesi ve Sünnileşmesi gerekse yörede yaptığımız saha çalışmalarında adı geçen köyler ve Alevi köylerinde ikamet edenlerin bu durumu doğrulamaları Konyar’ın geçtiğimiz yüzyılın başındaki bu tespitlerini doğrulamaktadır. Aslında tarihî süreçte biraz daha geriye gidildiğinde XVI. yüzyıla ait tapu tahrir defteri kayıtlarındaki köy ve şahıs isimleri, yörenin geçmişte bir Türkmen ve Alevi yerleşim yeri olduğunu gözler önüne sermektedir. Daha önceki çalışmalarımızda da altını çizdiğimiz, 1518 yılına ait TD 64 ve 1564 ile 1568 yıllarına ait TD 155 numaralı tahrir defteri kayıtlarında yer alan köylerin hemen hemen hepsinde en az bir tanesine tesadüf ettiğimiz şahıs adları içerisinde Alevi ad verme geleneğini en belirgin yansıtanları şöyle sırlayabiliriz:

“Şah Ali”, “Can Ali”, “Pir Ali”, “Nur Ali”, “Yar Ali”, “Ali Şah”, “Hak Ali”, “Şah Veli”, “Pir Veli”, “Şah Kulu”, “Pir Kulu”, “Er Kulu”, “Ali Kulu”, “Yol Kulu”, “Can Kulu”, “Hamza Kulu”, “İmam Kulu”, “Haydar Kulu”, “Hüseyin Kulu”, “Hak Kulu”, “Allah Kulu”, “Sultan Kulu”, “Gayb Kulu”, “Seyyid Kulu”, “Hacı Kulu”, “Baba Kulu”, “Yar Kulu”, “Hüda Kulu”, “Mehdi Kulu”, “Cem Kulu”, “İnsan Kulu”, “Hak Kulu”, “Şah Hüseyin”, “Pir Hüseyin”, “Yar Hüseyin”, “Şah Hasan”, “Pir Hasan”, “Şeyhi”, “Şahverdi”, “Yolageldi”, “Şeyh Kurban”, “Abdalviran”, “Pir Gayb”, “Şah Nazar”, “Pir Nazar”, “Abdal”, “Pir”, “Pir Abdal”, “Hubyar”, “Pir Sultan”, “Üryan Derviş”, “Köçek Abdal”, “Sadık Abdal”, “Dede Üryan”, “Sarı Abdal”, “Nur Abdal”, “Balı”, “Safi”, “Baba Ali”, “Nefes”, “Yol Beyi”, “Niyaz”, “Dost Ali”, “Balım”, “Abdal Yari”, “Baba Hâki”, “Kerbelâ”, “Rehber”, “Yarullah”, “Baba Mansur”, “Kara Balı”, “Pir Bende”, “Derviş Koyun” ve “Koç Pir Kulu” (Akın, 2020a: 143).

1564 ile 1568 yıllarına ait TD 155 numaralı tahrir defteri kayıtları üzerinde yaptığımız incelemelerde dikkat çeken hususlardan biri de Alevi inancı içerisinde kutsanan önemli yol uluları, önderleri ve velileri kabul edilen şahsiyetlerin isimlerinin şahıs adı olarak kullanılmalarıdır. Bunlar içerisinde en belirgin olanları; “Hubyar”, “Pir Sultan”, “Şah Kulu”, “Üryan Derviş”, “Köçek Abdal”, “Sadık Abdal”, “Dede Üryan”, “Sarı Abdal”, “Nur Abdal”, “Baba Mansur”, “Baba Haki” ve “Dede Balı” isimleridir. Söz konusu tahrir kayıtlarında “Hubyar” ismine 11, “Sarı Abdal” ismine 3, “Pir Sultan” ismine 2, diğerlerine ise birer defa tesadüf edilmiştir (Akın, 2020a: 144). Yine yöre ile ilgili 1526 tarihli ve TD 998 numaralı tahrir defteri kayıtlarında “Surh-seran” (Kızılbaşlar) adı verilen ve Osmanlı’nın hüküm sürdüğü

dönem boyunca başka hiçbir vilayette görülmeyen bu verginin 11 sancakta uygulandığına dair tespitler oldukça dikkate değerdir.³ Bu vergi adından da anlaşılacağı üzere Diyarbakir Vilayeti'nde yalnızca Alevi inancına mensup olan şahıslardan alınmıştır. “Surh-seran” (Kızılbaşlar) vergisi, söz konusu yıllarda Sincar, Musul, Arabkir, Mardin, Ergani, Çermik, Siverek, Kiğı, Çemişgezek, Harput ve Ruha olmak üzere Diyarbakir Vilayeti'ne bağlı on bir sancağın tamamından tahsil edilmiştir.⁴

Tarihî olarak Alevilik açısından bu kadar önemli bir yerleşim yeri olan Diyarbakır'da her ne kadar günümüzde oldukça az sayıda Alevi yerleşim yeri kalmışsa da yörede on üç ayrı Alevi ocağının dede ve talip topluluklarının bugün de hayatta olduğu görülmektedir. Bilhassa geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük şehir merkezlerine ve yurt dışına göç eden yöre Alevilerinin Şarabi köyü dışında Seyithasan, Türkmenhacı, Darlı, Şükürlü ve Büyükkadı köylerinde yerleşik oldukları tespit edilmiştir. Yöredeki on üç Alevi ocağı içerisinde İmam Zeynel Abidin Ocağı, Musa-yı Kazım Ocağı, Seyyid Battal Gazi Ocağı, Sarı Saltık Ocağı, Dede Garkın Ocağı ve Ağuışen Ocağı gibi XVI. yüzyıl öncesinde teşekkül eden köklü ocakların bulunması ayrıca önemlidir. Kendilerine

³ “Surh-seran” (Kızılbaşlar) Vergisi, 1526 tarihli ve TD 998 numaralı tahrir defteri üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde ilk olarak M. Salih Erpolat tarafından tespit edilmiş ve bu verginin cari olduğu sancaklar detaylı olarak incelenmiştir. Söz konusu çalışma için bk. Erpolat, 2016: 111-130; Erpolat, 2014: 323-341; Erpolat, 2020: 158-164.

⁴1526 tarihli ve TD 998 numaralı tahrir defteri kayıtlarında yer alan “Surh-seran” (Kızılbaşlar) Vergisi ve bu verginin cari olduğu sancaklar hakkında bilgi için bk. BOA, TD 998: 64; BOA, TD 998: 73; BOA, TD 998: 73; BOA, TD 998: 52; BOA, TD 998; BOA, TD 998; BOA, TD 998; BOA, TD 998; BOA, TD 998: 148; BOA, TD 998: 163; BOA, TD 998: 180; BOA, TD 998: 182; BOA, TD 998: 199.

bağlı ocak grupları düşünüldüğünde hiyerarşinin en üstünde bulunan bu ocakların yazılı belgeler (tapu tahrir kayıtları, şecerenâmeler, icâzetnâmeler vs.) üzerinden takip edilebilen yörede 500 yılı aşan bir geçmişlerinin olduğu görülmektedir.

Bu ocaklar içerisinde Ağuiçen Ocağı ve bu ocağın Diyarbakır'daki yerleşim yeri olan Şarabi köyü, ocak teşkilatlanmasının teşekkül ettiği muhit olarak da dikkat çekicidir. Ocak dedelerinin ikamet ettikleri bu köy, Dede Garkın Ocağı dedelerinin ikamet ettiği köy olan Büyükkadı köyüne oldukça yakın mesafededir. Yörede her iki köyün yer aldığı bu muhite “Terkân Bölgesi” adı verilmektedir. 1518 yılına ait TD 64 ve 1564-1568 yıllarına ait TD 155 numaralı tapu tahrir defterlerindeki kayıtlarda adı geçen Kargundere (Bayrambeg) de bu muhitte yer almaktadır (Akın, 2020a: 133). Bu muhitte bulunan Şarabi köyüne yüzyıllar önce yerleştiklerini ifade eden Ağuiçen Ocağı mensuplarının, köklerinin Horasan'a dayandığını bilinmektedir. Yörede, bu ocak ailesinin Horasan'dan Necef'e, oradan da Diyarbakır'a geldikleri kabul edilir. Ocak mensupları 1980'li yılların başına kadar da Necef'te bulunan akrabalarıyla haberleştiklerini, sonraki yıllarda irtibatın koptuğunu ifade etmektedirler. Diyarbakır'da yerleşik ocak dedelerinden merhum Hidayet Ulugerçek'in şahsî arşivinde bulunan ve kendisinin vefatından sonra oğluna intikal eden ocak soy ağacını gösteren şecerenâme Alevi ocaklarına ait bugüne kadar bulunan en eski tarihli belge olma özelliğine sahiptir.⁵ Söz konusu şecerenâme, h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihlidir. Belgenin, takip eden

⁵ 2012 yılında bizzat Hidayet Ulugerçek tarafından şahsıma bir kopyası verilen belgenin orijinal nüshası, günümüz Türkçesine çevirisi ve ayrıntılı incelemesi için bk. Akın, 2014: 15-38.

yıllarda çeşitli şehirlerde bulunan nakibüleşraflar tarafından, derkenarlar aracılığıyla tarih ve not düşülerek onaylandığı ve belgenin aslının alınmadan şecerenâmenin sahibi olan ocak mensubuna geri verildiği anlaşılmaktadır. Bilhassa belgede bulunan üç derkenardan ikisinde onayın “Diyarbakır”da yazıldığı görülürken diğer derkenarda da “Kıtır bil Köyü”nün adı geçmektedir. Şecerenâmenin ilk derkenarında yer alan, “Cami-i Kebir kapısında... Hacı Osman’a, andan Kıtır bil’de...vusul-i haddinde... sene 642 (8 Muharrem)”⁶ ifadelerinden Diyarbakır’ın Şarkî Amid nahiyesinde bulunan Kıtır bil’de h. 642 - m. 1244-1245 yıllarında, yani tanzim tarihinden yaklaşık doksan beş yıl sonra, onaylandığını ya da üzerine tasdik benzeri bir not düşüldüğünü anlamaktayız. Belgede, Diyarbakır’ın Şarki Amid nahiyesinde bulunan “Kıtır bil” köyünün adının yer aldığı görülmektedir ki bu da ocak ailesinin söz konusu tarihlerde Diyarbakır’da ya da Diyarbakır civarında meskûn olduğunu göstermektedir. Bu derkenarın ardından takip eden yıllarda da belgenin Diyarbakır’da onaylatıldığı anlaşılmaktadır.

Der-kenâr 1

Cami-i Kebir kapısında... Hacı Osman’a, andan **Kıtır bil’**de...vusul-i haddinde... sene 642 (8 Muharrem).

Der-kenâr 2

İçine baktığımda hakkıyla bilgi sahibi oldum ve mübarek bir nesebe muvafakat ve latîf bir asla mutabakat buldum, hâli üzere bıraktım. Bunu fakîr Seyyid Ahmed, **Diyarbakır şehrinde nakîb**, İstanbul’da nakîbü’l-eşrâf kâimmakâmı, yazdı. Allah O’nu affetsin.

⁶ Söz konusu derkenar ve Türkçesi için bk. Akın, 2014: 21, 37.

Der-kenâr 3

Bu şecere, aslı asîl, fer'i yüce ve melekler ve vahiyile müşerref olan ve güzel kokan Hz. Muhammed, Allah'ın övgüsü ve selamı O'nun üzerine ve ailesinedir, ululuk ve kıymet sahibidir. [Bu şecereyi] Diyarbakır şehrinde yaklaşık Hicrî 1021 civarında gördüm. Onu kabul ettim, geçirdim (tasdik ettim) ve aslını sahibi olan Seyyid İlyas e'l-Mersum oğlu Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid Muhyiddîn'e teslim ettim. Bu şecere sahibinin soyu meşhurdur ve bunda hile yoktur. Muhakkak ki o Hz. Peygamber ve ailesiyle Cennet'e girmek üzere A'raf'ta bir araya geldi. Bendeniz, Allah'ın fakiri Seyyid Abdulkâdir bin Seyyid Muhammed Halep şehrindenim. Allah onu affetsin (Akın, 2014: 21).

Ağuiçen Ocağı'nın Diyarbakır kolunun tarihî arka planına dair bu tespit ve değerlendirmeler, bu ocağın yörede oldukça bilinen ve köklü bir geçmişe sahip bir ocak olduğunu göstermektedir. Diyarbakır Ağuiçen Ocağı'nın geçmişten günümüze ayakta durmasını sağlayan hususların başında elbette yöredeki talip toplulukları üzerindeki etkinliği ve yetkinliği gelmektedir. Ocağın bu etkinliğinin işlevsel yansımalarının ise mekân ve eşya aracılığıyla somutlaştığı görülmektedir. Başta ocağın yöredeki merkezi ve cemevi olan "Kuyudamı Tekke ve Ziyareti" olmak üzere, kuşaktan kuşağa aktarılan "Sancak Alemi", "On Bir Kollu Şamdan", "Erkân Ağacı/Tarik", "Şah Pabucu" ve "Şecerenâme" ocağın kutsiyetinin yansıdığı en temel öğeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Kuyudamı Tekkesi ve Ziyareti

Geçmişte önemli bir Türkmen Alevi yerleşim yeri olduğu anlaşılan Diyarbakır ve çevresinde çok sayıda Alevi kutsal mekânının mevcut olduğu görülmektedir. Bunlar içerisinde en çok bilinen ve ziyaretçi kabul edenlerden biri de Ağuiçen Ocağı dede ailelerinin evinin içerisinde bulunan bahse konu Kuyudamı Ziyareti'dir. Kuyudamı, aslında ocağın bulunduğu yerdir. Ocak ailesinin belli bir yörede yerleşik olduğu ve yaşadığı hane, Alevi inancına mensup topluluklar içerisinde doğrudan "ocak" olarak adlandırılır. Mekân, kutsiyetini içerisinde yaşayan seyyid olduğuna inanılan dede ailesinden ve onun soyundan alır.



Ağuiçen Ocak Ailesinin Geçmişte İkamet Ettiği ve Cemlerin Yapıldığı Kuyudamı Ziyareti Dış Görünüm

Ağuiçen Ocağı'nın Diyarbakır kolunun Doğu Anadolu Bölgesi'nde ve Adıyaman'da bulunan kollarından dikkate değer bir farkı vardır. Diyarbakır'da Ağuiçen Ocağı, yöredeki on üç ocağın tamamı tarafından "Düşkün Ocağı" olarak kabul edilir. Ağuiçen Ocağı dedeleri olmadan

“Düşkün Kaldırma Cemi” gerçekleştirilemez. Geleneğe göre Düşkün Kaldırma Cemi gerçekleştirilebilmesi için iki koşulun mutlak suretle sağlanması gereklidir. Bunlardan ilki Düşkün Ocağı olarak kabul edilen Ağuiçen Ocağı’ndan bir dedenin cemde hazır bulunması iken ikinci esas ise Ağuiçen Ocağı dedesiyle birlikte en az yedi ayrı ocak dedesinin bu ceme iştirak etmesidir. Kuyudamı, aynı zamanda başta Düşkün Kaldırma Cemi olmak üzere Ağuiçen Ocağı dedelerinin gerçekleştirdikleri cem ritüellerinin de icra edildiği yerdir. Geçmişte, Şarabi köyünde yapılan bütün cemler bu mekânda gerçekleştirilmiştir. Yine yukarıda yer verdiğimiz Düşkün Kaldırma Cemlerinin de gerçekleştirildiği yer ocağın dede ailesinin hanesi ve tekkesi olan Kuyudamı’dır. Kuyudamı, civardaki Alevi toplulukların uzun yıllar cem ritüellerini gerçekleştirdikleri, adak kurbanlarını tığladıkları ve Muharrem ayında toplanarak yöreye özgü icra edilen Maktel-i Hüseyin Okuma ritüellerini icra ettikleri mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.



Kuyudamı İçerisinde Yer Alan Cemlerin Yapıldığı Bölümden Bir Görünüm

Kuyudamı'nın bir başka özelliği ise içerisindeki odalardan birinde yer alan ve suyunun kutsal olduğuna inanılan kuyudur. Mekân adını da bu kuyudan alır. Dolayısıyla dede evi ve cemevi olma özelliğine sahip bu mekân, aynı zamanda da yöredeki bütün Alevi toplulukları tarafından kutsal kabul edilen bir ziyaret yeridir. Yörede yaptığımız derleme çalışmalarında, 1960'lı yıllara kadar Şarabi köyü civarında, "Terkân Bölgesi" diye adlandırılan sayıları elliye yakın Sünni inancına mensup köyden ve diğer Alevi köylerinden "Kuyudamı"na ve Ağuiçen Ocağı dedelerine ziyarete gelindiği bilgisi bize aktarılmıştır.



Kuyudamı'na Adını Veren İçerisindeki Suyun Şifalı Olduğuna
İnanılan Kuyu

Kuyudamı, yöredeki inanışa göre Ağuiçen Ocağı'nın bilinen ilk inanç önderlerinin sır olduğu, diğer bir ifadeyle gaip erenlere karıştığı mekân olarak kabul edilir. Ağuiçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek tarafından bize aktarılan bilgiye göre, Kuyudamı'nda sır olduğuna inanılan en önemli Ağuiçen Ocağı ereni Seyyid Gerçek'tir. Bu aktarımlara göre Seyyid Gerçek, Ağuiçen'in (Seyyid Temiz) torunu ve Seyyid Mençek'in en küçük oğludur. Seyyid Temiz'in oğlu Seyyid Mençek'in üç oğlu olmuş ve en küçüğü olan Seyyid Gerçek, kutsal ocak emanetlerini de alarak Diyarbakır'a gelmiş ve Şarabi köyüne yerleşmiştir. Diğer ikisi ise, Tunceli ve Divriği taraflarına gitmiştir. Ağuiçen Ocağı'na mensup birçok eren ve inanç önderinin vaktiyle bu odada sır olduğu ve gaip erenlere karıştığı inancı sebebiyle bu tekkeye "Kuyudamı" adı verilmiş ve burası bir ziyaret yeri haline gelmiştir. Yörede, ocak dedeleri ve Kuyudamı Ziyareti hakkında bugün de çeşitli menkıbe ve memoratlar anlatılmaya devam etmektedir.



Ağuiçen'in Torunu Olduğuna İnanılan Seyyid Gerçek'in Kuyudamı
İçerisindeki Makamı

Kuyudamı'nın bir ziyaret yeri ve Seyyid Gerçek'in makamı olarak yöredeki Alevi toplulukların tamamı tarafından yakın zamana kadar ziyaret edildiği bilinmektedir. 2000'li yılların başına kadar yöredeki Alevi topluluklar yılın belli dönemlerinde adak kurbanlarını burada ocak dedesinin duasıyla tığlamakta ve kazanlarda pişirerek orada hazır bulunan mihman canlara sofraya açmaktaydılar. Bu ziyaretler ve kurban ritüelleri geçmişe nazaran seyrekleşmekle birlikte günümüzde de devam etmektedir.

2. Sancak Alemi

Yörede bir ocak ailesinin “Evlat-ı Resul” olduğunu gösteren en önemli nişanelerden birinin de “Alem” ya da “Sancak” olarak adlandırılan ilgili ocağa ait “Sancak Alemi” olduğuna inanılır. Sancak alemi, ocak ailelerine atalarından intikal eden en önemli emanetler arasında yer alır. Alevilikte, seyyidlik alametlerinden biri olarak kabul edilen

sancak alemi, kökenini Peygamber'in ve Hz. Ali'nin sancağından alır. Yörede gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında Ağuiçen Ocağı dışında Dede Garkın Ocağı, Güzelşah Ocağı⁷ ve İmam Zeynel Abidin Ocağı'na ait sancak alemlerinin ilgili ocaklara mensup dede ailelerinin şahsi arşivlerinde mevcut olduğu tespit edilmiştir. Eski yıllarda Musahiplik ya da Görgü Kurbanı gibi önemli cem ritüellerinde sancak alemlerinin çıkarılarak ritüel sırasında yüksek bir yere asılıp cemlerin sancak aleminin altında gerçekleştirildiği bilinmektedir.



Ağuiçen Ocağı Diyarbakır Koluna Ait Sancak Alemi

Sancak alemi aynı zamanda, dede evini ya da tekkeyi ziyaret eden talip topluluklarının niyaz ettikleri kutsal emanetlerin başında gelir. Sancak alemi, diğer kutsal emanetler gibi yeşil bir beze sarılı olarak aynı zamanda dede evi olan Kuyudamı'nın özel bir bölümünde sandıkta saklanır. Günümüzde Ağuiçen Ocağı'na mensup dede

⁷ Güzelşah Ocağı kutsal emanetleri ve ocağa ait sancak alemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirelöz, 2022: 188-228.

aileleri Kuyudamı'nda yaşamadıkları için diğer ocak emanetleri gibi sancak alemi de ocak dedesi merhum Hidayet Ulugerçek'in ailesi tarafından kendi evlerinde muhafaza edilmektedir.

3. Erkân Ağacı/Tarik

Alevilikte erkân sözcüğü, “yol kurallar ve esasları”nı ihtiva eden anlamının yanı sıra cem ritüeli içerisinde yola girişin (ikrar vermenin) simgesi olan ve “erkân”, “tarik”, “erkân değneği”, “erkân ağacı”, “erkân çubuğu” ve “alacadeğnek” gibi adlar verilen ve kutsal kabul edilen asa/değnek aracılığı ile gerçekleştirilen ritüellerin tamamını kapsayan hizmet anlamında da kullanılır. İkrar Cemi, Musahip Cemi ve Görgü Cemi başta olmak üzere cem ritüellerinde erkân hizmetlerinin gerçekleştirilmesi ile talibin yola girişi sağlanmış olur. Erkân hizmetlerinin içerik özelliklerinin yörelere ve ocaklara bağlı olarak farklılık ve çeşitlilik gösterdiği görülür (Akin, 2020a: 103).

Erkân ağacı, cem ritüellerinde gerçekleştirilen erkân hizmetlerinin aslî unsurudur. Erkân ağacı olmadan bu hizmet gerçekleştirilemez. Erkân ağacının mitik ve bâtni kökeni, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nda geçen Hz. Muhammed'in cennete bulunan Tûbâ ağacından koparılan bir çift uçlu (çatal) dal ile tariklenmesi/erkândan geçmesi anlatısına dayanır. Sözlü gelenekte de farklı varyantlarla tespit ettiğimiz bu anlatı, *Buyruk*'ta şu şekilde aktarılır:

...Ya habibim Muhammed Mustafa, senin ile bizim aramızda muhabbet hâsıl oldu. Katıma çık, tarik altından geç ki, kıyamete değin aramızda düşmanlık olmasın. Sende cevır, bizde sitem, zulüm olmasın!” deyince, Hazreti Muhammed Mustafa Hak Taalâ Hazretleri'nin nazarına geçip durdu. Pes, Hak Taalâ cennetin şahı Rıdvan'a: “Firdevs-i âlânın seçkin

bağından; Tuba ağacından bir çatal çubuk getir. Üç zira uzun(luğunda) olsun.” Rıdvan gidip istenen çubuğu getirdi. Çubuk üç zira uzun(luğunda) idi. Kabzasında yedi ayet Fâtîha suresi yazılmıştı. Ve bir çubuğunda yedi ayet Tebareke yazılmıştı. Ve bir çubuğunda En’am suresinden altı ayet yazılmıştı... “Ey Muhammed, inananlara müjde ver! Ey inananlar! Tanrı’nın dininin yardımcıları olun” diye gülbenk edip Hazreti Resulün mübarek arkasına bir kere vurdu. Çubuğun kabzasından yedi damla nur hâsıl oldu. Onlar yediler idi. Ve altı damla nur çubuğun sağından, altı damla nur solundan hâsıl oldu. Onlar da On İki İmamlar oldu (Bozkurt, 2013: 142-143).

Erkân ağacının düzgün, doğru ve sağlam bir ağaç asa olması yolun düzgünlüğünü sembolize ettiği gibi erkân sözcüğünün kelime kökü olan “rûkn” sözcüğünün “sağlam, değnek” anlamına da gönderme yapar. Erkân hizmeti süresince erkân ağacı meydanda tutulur, hizmet tamamlanınca özel kılıfına koyularak ileri gelen hizmet sahiplerince gizli bir yerde (çoğunlukla rehberin evinin özel bir yerinde), bir sandık ya da sandığa benzer bir kutu içerisinde yeşil bir beze sarılı olarak muhafaza edilir. Erkân hizmeti, kendi içerisinde birden fazla hizmet ya da uygulama içeren bir ritüel olma özelliği gösterir. Erkân hizmetleri başlığı altında toplayabileceğimiz bu uygulamalar, ritüele özgü belli bir sırayla gerçekleştirilir ve çeşitli adlar alırlar (Akın, 2020a: 104). İcra sırasına göre bu hizmet bölümlerini şöyle sıralayabiliriz: “Post (seccade/döşek) serme”, “erkân çıkarma”, “erkâna yatma”, “erkân vurma/tarik çalma”, “parmak çatma”, “erkândan geçme”, “erkân suyu”, “yürek yeme” ve “erkân hakkı verme” (Ersal, 2011: 1095; Ersal, 2016: 286-302).

Ocakilara ve yörelere baēlı olarak çeşitlilik gösteren erkân hizmetlerinin, Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasındaki icrasını “Car (Süpürge) Hizmeti”, “Post (Döşek) Hizmeti”, “Musahip Olacak Canların İçeri Alınması”, “Sorgu-Sualden Geçme”, “Erkân Yatma/Düşme”, “Erkân Vurma/Tarik Çalma”, “Musahip Sofulara Yürek Yedirme” ve “Erkân Hakkı (Zâkirlik Hizmeti)” şeklinde sekiz başlık altında toplayabiliriz (Akin, 2020a: 285-304). Böylesine kapsamlı ritüellerin gerçekleştirilmesinde esas rolü üstlenen erkân ağacı, yeşil kılıfından çıkarılırken mutlak suretle kurban tıēlanması gerekir. Erkân hizmetlerinin gerçekleştirildiēi kurbanlı cemlerde cem kurbanı tıēlandığı için erkân ağacının kılıfından çıkarılması sırasında ayrıca bir kurban tıēlanmaz. Zaten bu cemlere iştirak eden kişiler ikrarlı, musahipli ve görgülüdür. Geleneksel yapıda, musahibi ya da görgüsü olmayan kimseler bu cemlere iştirak edemezler. Musahip Kurbanı, Görgü Kurbanı gibi cemlerin en önemli unsuru erkân ağacı ve bu ağaç aracılığıyla gerçekleştirilen bahse konu hizmetlerdir. Dolayısıyla erkân ağacının Alevi inancına mensup topluluklar arasında diēer kutsal yol emanetlerine kıyasla daha özel bir yeri olduēu görülür.



Ağuiçen Ocağı Diyarbakır Koluna Ait Erkân Ağacı/Tarik

Bilhassa Musahip Kurbanı Cemlerinde musahip olacak canların hizmetleri erkân ağacı vasıtasıyla görülür. Erkân ağacı, rehber tarafından cem meydanına getirildiğinde cemde hazır bulunan topluluğun tamamı ayağa kalkarak darda durur. Belli ritüellerin ardından musahip olacak canlar erkâna yatırılır ve üzerleri “ahret kefeni” ya da “ahret köyneği” adı verilen beyaz bezle örtülür. Bunun ardından dede erkân ağacını eline alarak önce bir erkân hizmet hakkı düvaz imam okur.

Ol Huda’nın emriyle indi bu erkân
Muhammed Mustafa’ya indi bu erkân

Biliriz günahımız hadden aşıptır
Aliyye’l-Mürteza’ya indi bu erkân

(Akin, 2020a: 295).

Düvaz imamın ardından dede, erkân ağacını musahip canların üzerinde tutarak onlara şöyle seslenir:

Yol, erenler yoludur, hal, erenler halidir. Sofu haberin olsun, gelen üstâd elidir. Sofulardan el oldu,

bize Hak'tan gel oldu. Sofu, haberin olsun, üstüne erkân geldi. Erkâna (erkânlıya) meşayih, erkânsıza nameşayih (Akin, 2020a: 296).

Ardından dede, erkân ağacını erkâna yatan canlara değdirmekten ve üzerlerinde bir karış kadar yüksekte tutarak musahip canları başlarından topuklarına doğru sıvazlar. Bu uygulamayı dört defa tekrar eder. Bu hizmete “Erkân Vurma”, “Erkândan Geçme”, “Erkân Çalma” ya da “Tarik Çalma” gibi adlar verilir. Dede, erkânı ilk vurduğunda “Âdem Safiyullah”, ikincide “Nuh Nebiyullah”, üçüncüde “İbrahim Halilullah”, dördüncü ve son seferinde “Muhammed ya Resulullah” der ve böylelikle canları her erkân vurduğunda on makamdan geçirerek “Kırk Makamı” tamamlar (Akin, 2020a: 296). Bu hizmete müteakip dede, rehber ve musahip olan canlar arasındaki dua, gülbenk ve tercümanlarla sürdürülen erkân hizmetleri rehberin şükürnâme adı verilen metni okumasının ve dedenin hizmet gülbenğinin ardından tamamlanır.⁸

Erkân ağacının cem ritüelleri dışındaki zamanlarda da talip toplulukları tarafından kurban adanarak ziyaret edildiği, bu ziyaretler sırasında kaza-beladan koruma ve sağaltım amaçlı dede tarafından okunan dua ve gülbenkler eşliğinde erkân ağacıyla taliplerin sırtının sıvazlandığı bilinmektedir. Yine yörede erkân ağacının canlı bir varlık olduğuna dair bir inanış olduğu görülür. Ritüeller esnasında ya da bazı inanç esaslarının ihlali durumlarında

⁸ Diyarbakır Alevi ocakları arasında Musahip Kurbanı Cemi, Görgü Kurbanı Cemi ve Düşkün Kaldırma Cemi ritüellerinde gerçekleştirilen erkân hizmetleri, okunan düvaz imam, şükürnâme ve Nad-ı Ali gibi metinler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akin, 2020: 285-304.

erkân ağacının yılanı dönüştüğüne dair çok sayıda memorata tesadüf etmek mümkündür.

4. Şah Pabucu

Ağıuçen Ocağı'nın kutsal yol emanetleri arasında bulunan bir diğer eşya da "Şah Pabucu"dur. Şah pabucu, Alevilikte bazı ocak ve yörelerde Hz. Ali'ye bazılarında ise Hz. Hüseyin'e ait olduğuna inanılan pabuçtur. Şah pabucunun diğer kutsal emanetlerden en temel farkı ise çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılması, şifa sağladığına inanılması ve halk arasında doğrudan bu işlevle bilinmesidir. Diyarbakır yöresi Alevi toplulukları arasında da yüz felci geçirenlerin ve ağzı eğilenlerin yüzüne ya da ağzına dedenin duası eşliğinde sürülen pabuçların bu hastaları iyileştirdiğine inanılmaktadır. Saha çalışmalarımız sırasında farklı ocaklara ait şah pabuçlarının bu özelliği hakkında yörede çok sayıda memorat anlatıldığına tanık olunmuş ve bu anlatılar derlenerek kayıt altına alınmıştır.



Şah Pabucu Çift Taraflı Görünüm

5. On Bir Kollu Şamdan

Diyarbakır yöresi Alevi ocakları içerisinde diğerlerinden farklı olarak sadece Ağuiçen Ocağı dedelerinin şahsi arşivinde bulunan kutsal emanet, “On Bir Kollu Şamdan”dır. Şecerename, Şah Pabucu, Erkân Ağacı ve Sancak Alemleri diğer bazı ocaklara mensup dede ailelerinde de mevcutken, On Bir Kollu Şamdan yöredeki hiçbir ocak ailesinde mevcut değildir. Geçmiş yıllarda Musahip Kurbanı Cemi ve Düşkün Kaldırma Cemi gibi büyük cem ritüellerinde ya da Muharrem aylarında mumları yakılan şamdanın günümüzde cemlerde kullanılmadığı görülmektedir.



On Bir Kollu Şamdan Karşidan ve Üstten Görünüm

6. Şecerenâme

Diyarbakır merkeze bağlı Şarabi köyünde yerleşik bulunan Ağuiçen Ocağı'nın son dedelerinden olan merhum Hidayet Ulugerçek'in şahsi arşivinde bulunan bir başka kutsal kabul edilen yol emaneti ise ocak ailesinin Seyyid

olduğunu gösteren şecerenâmedir. Ocağın Diyarbakır Kolu'nun soy ağacını gösteren şecere, h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihinde yazılmıştır. Şecerenin başında biri tepede, diğer altısı karşılıklı olarak iki yanda olmak üzere yedi adet mühür bulunmaktadır. Bu mühürlerden sonra Besmele ile başlayan, Allah'ın sıfatlarına ve ayetlerine, Peygamberin ve On İki İmamların salat ve selamlamasına yer verilen kısım gelmektedir. Bu kısmın ardından şecerenin sahibi Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid İlyas'ın soyu Hz. Âdem'e kadar sayılmış ve şecerenin eksiksiz olduğunu vurgulayan bir cümlemin ardından h. 544/Zilkade tarihi düşülerek şecere tamamlanmıştır. Belge sonundaki tarih düşülen nakîbü'l-eşrâf tasdikinin yanı sıra belgede derkenarlar şekline yedi farklı onayın olduğu görülmektedir. Bu onayların her biri farklı tarihlerde farklı nakîbü'l-eşrâflar tarafından yapılmıştır. Belgenin Alevilik çalışmaları açısından önemi ise çalışmamızın Giriş kısmında da altını çizdiğimiz gibi Alevi ocakları ile ilgili yazılı kaynak bağlamında şu ana kadar tespit edilebilen en eski belge olma özelliğini taşımasıdır.⁹

⁹ Söz konusu belgenin orijinali, çevirisi ve şecerenâme hakkına ayrıntılı bilgi ve inceleme için bk. Akın, 2014: 15-38.



Ocak Dedesi Merhum Hidayet Ulugerçek Ocak Emanetleri ve
Şecerenâme ile Birlikte

Ağuiçen Ocağı ailesinin seyyid olduğunu gösteren şecerenâme de tıpkı diğer ocak emanetleri gibi taliplerin dede evinde geldiklerinde niyaz ettikleri kutsal kabul edilen yol emanetlerindendir. Geleneksel erkâna göre şecerenâmeler de tıpkı diğer emanetler gibi kurbansız ve ritüelsiz kılıfından çıkarılmayan ocak emanetleri arasında yer almakta ve özel kılıflarında onlarla birlikte aynı yerde muhafaza edilmektedir.

Sonuç

Alevilik inancında, kutsalın aktarımı yalnızca insan üzerinden değil, aynı zamanda kutsala mazhar olan birey ya da bireylerin meskûn olduğu ya da kabrinin bulunduğu mekân ve sahip olduğu birtakım eşyalarla sağlanmıştır.

Süreç içerisinde bu mekânlar inanç mensuplarının ziyaretgâhları ve ibadethaneleri haline gelirken söz konusu eşyalar da en az ocak aileleri ve dedeler kadar kutsiyet kazanmış ve kutsal soyun birer nişanesi olarak kuşaktan kuşağa aktarılmış ve dolayısıyla ocak ailelerinin özel arşivlerinde muhafaza edilmiştir. İbadet ve cem ritüellerinin yanı sıra şifa ve dertlere deva aranan kutsal mekânlar gibi kutsal yol emaneti olarak tanımlanan “sancak alemi”, “erkân ağacı/tarik” ve “şah pabucu” gibi eşyalar da inanç mensubu topluluklar arasında sağaltım amaçlı kullanılan araç-gereçler haline gelmiştir. Yine “sancak alemi”, “erkân ağacı/tarik” ve “on bir kollu şamdan” geleneksel yapı içerisinde cem ritüelleri sırasında gerçekleştirilen hizmetlerde kullanılan olmazsa olmaz kutsal hizmet araç ve gereçleri olarak kabul görmüştür.

İnanç mensupları arasında mekân ve eşyalar çerçevesinde çeşitli dini ritüeller ve kayda değer bir anlatı geleneği oluşmuştur. Kutsal kabul edilen her bir yol emanetinin ve ona bağlı ritüellerin kökenini açıklayan sembol ve metaforlarla örülü mitik metinler, geleneği ayakta tutan ana sütunlar arasında yer almıştır. Bu metinler sözlü geleneğin ötesine geçerek Buyruk kitapları başta olmak üzere Alevi yazılı geleneğine de derinlemesine nüfuz etmiştir. Böylelikle her biri sembolik olarak özel bir anlam dünyasına sahip olan ocak emanetleri, gelenek tarafından kutsanarak muhafaza altına alınmış ve geleneğin sürekliliğine katkı sunması sağlanmıştır. Bu sebeple, aslında Alevi ocak ailelerinin nişanesi olarak kabul edilen bu kutsal mekânlar ve yol emanetleri, gelenek içerisinde edindikleri özel konumlarından aldıkları kutsiyetin de

etkisiyle toplum tarafından çeşitli işlevler yüklenerek inanç mensuplarının manevi hayatında yer bulmuş ve geleneğin aktarımında dikkate değer bir rol üstlenmiştir.

Kaynakça

- Akın, Bülent (2014). "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 70, 15-38.
- Akın, Bülent (2020a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- Akın, Bülent (2020b). Akın, Bülent. (2020c). Alevi-Bektaşî İnançında "Taş/Kaya/Duvar Yürütme" Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi. *Ritüelleri ve Anlatmalarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)*. Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi. 231-282.
- Akın, Erdem (2020c). Alevi ve Sünni İnanç Dairelerinde Kültürel Süreklilik Bağlamında Sosyal Kontrolün Sağlanması: Siirt ve Muş Menkıbelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi. *Ritüelleri ve Anlatmalarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)*. Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi. 231-282.
- Baharlı, İlgar (2020). *Şah'ın Bahçesinde; Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi.
- Bozkurt, Fuat (2013). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çıblak Coşkun, Nilgün (2020). "Alevi-Bektaşî İnançında Kerametler." *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 22, 25-58.
- Demirelöz, Senem (2022). "Ocağın Külü Bitmez- Diyarbakır Yöresi Alevi Ocaklarından Güzelşah Ocağı,

- Türbe ve Emanetleri." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 26, 188-228.
- Erpolat, M. Salih (2016). "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbakır Vilayeti Örneği XVI. Yüzyıl)." *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 111-130.
- Erpolat, Salih (2014). "Tahrir Defterlerinde Diyarbakır Vilayetindeki Türkmen-Alevi Varlığı." Orta Çağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi, Dede Garkın Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirileri 25-27 Mayıs 2010 Şanlıurfa, ed. Ahmet Taşgın-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 323-341.
- Erpolat, M. Salih, (2020). "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, 149-178.
- Ersal, Mehmet (2011). "Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik." *Turkish Studies*, V. 6/1, 1058-1083.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Konyar, Basri (1936). *Diyarbakır Yıllığı* C.3. Ankara: Ulus Basımevi, 1936.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

- BOA, T.D. 64, 1518 Tarihli Defter-i Mufassal.
- BOA, T.D. 998. 1526 Tarihli Defter-i Mufassal.
- BOA, T.D.200, 1540 Tarihli Defter-i Mufassal.
- BOA, T.D.155, 1564-1568 Tarihli Defter-i Mufassal.

HALK İNANIŞLARI VE KUTSAL MEKÂNLAR BAĞLAMINDA DEMİR KÜLTÜ (SİİRT YÖRESİ ÖRNEĞİ)

Rezan KARAKAŞ*

Giriş

Türk ve dünya mitolojilerinde bazı kült unsurlarının motif olarak kullanıldığı görülür. Türk mitolojisindeki “demir dağ, demir ağaç” ve Ergenekon Destanı bu bağlamda dikkat çekicidir. Yunan mitolojisinde Poseidon’un yeryüzünü sallayan, depremler yaratan üç çatallı zıpkını ve Hades’in onu görünmez kılan miğferi, kutsal demirden yapılmıştır. İskandinav mitolojisinin güçlü tanrılarından biri olan Thor’un olağanüstü özellikle sahip bir çekici vardır. Satuk Buğra Han’ın düşmana

* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, rezankarakas@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0001-9138-3825.

uzatıldığında kırk adım uzayan ve savaş sırasında ateşler saçan bir kılıcı vardır. Dede Korkut hikâyelerinde beyler, kılıç üzerine yemin ederler.

Efsaneye göre Demirci Kawa, zalim kral Dahhak'ı demir çekiciyle öldürmüştür. "Girit kültüründe sıkça rastlanan iki başlı baltaların boğa kültünün bir ritüeli olarak hayvanları kurban etmekte kullanıldığı düşünülmektedir" (Wilkinson, 2011: 51). Batı Avrupa mitolojisinde İngiltere'deki Pendragon kralı Uther'in gayri meşru oğlu olan Kral Arthur, babasının bir kayaya sapladığı kılıcı rahatlıkla çıkararak krallığı hak ettiğini ortaya koymuştur. Japon mitolojisinde bir samuray olan Kintaro adlı kahraman, baltasını hem ağaçları kesmek hem de orman canavarlarını yenmek için kullanır (Wilkinson, 2011: 126, 228). "Ateşe söz geçirebilmesi ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır" (Eliade, 2006: 514).

"Çerkez tanrısı Tleps bir demircidir. Örsünde kıymetli ve sihirli güçlere sahip çeşitli eşyalar ve özellikle de silahlar yapar. Yalnız bunun için çalışmasını kimsenin görmemesi gerekir. Çerkezler ve Abazalarda demirhane, değişik ritlerin yapıldığı kutsal bir mekândır. Abazalar burada en ağır yeminlerini ederler. Çerkezler ise havayı değiştirmek, genellikle de yağmur yağdırmak amacıyla ayinler yaparlar. Gerçekten demir tanrısı, ateşle olan bariz yakınlığı dolayısıyla, fırtınayla ve şimşek çaktıran melek Şible ile bağlantılıdır. O kadınların doğurganlığı, çocukların, özellikle de erkek çocukların, doğumu ve eğitimi gibi konularda güç sahibidir. Mesela zor bir doğum gerçekleştiren kadına, kılıç yapımında kullanılmış sudan içirilir. Bebek, demirci dükkânında bir nevi vaftiz edilir. Demircinin dövmek için kızarttığı madenleri tekrar

soğutmada kullandığı suyun içerisine batırılarak bebeğe ‘su verilmiş’ olunur” (Bonney, 1981: 695).

Bazı eski kültürlerde demir kullanımının yasak olduğu görülür. Örneğin “Girit’te kurbanlar demir kullanılmaksızın sunulurdu. Bir Hotanto rahibi, bugün bile demir bıçak kullanmaz; bir hayvan kurban ederken ya da bir oğlan sünnet ederken keskin bir kuvars taşı kullanır. Roma’da kutsal kabul edilen eski tahta köprü, demir ya da bornoz kullanılmadan yapılmıştı, onarımında da aynı kurala uymak zorunluydu” (Frazer, 2017: 111).¹

Dünya üzerindeki bazı halklarda demire yönelik çeşitli inanışlar mevcuttur. Örneğin; Lancaster² civarında bayanlar at nalı ya da paslı çivi gibi eski bir demir görmeyi uğur kabul ederler (Karakaş, 2020: 11). “Almanlar, bir bıçağın kesici tarafını yukarı doğru bırakılmaması gerektiğini söylerler, çünkü tanrı ve ruhlar orada otururlar ya da öyle olursa tanrının ve meleklerin yüzünün kesileceğini söylerler. Oesel Adası’ndan Estonyalıların çoğu önce bir parça demir ısırmadan yeni üründen yapılmış ekmeği yemez. Burada demir, tahılın içindeki ruhu zararsız kılmak için uygulanan bir büyüdür” (Frazer, 2017: 113, 281). Rusya’da ev halkına üzüntü getireceği endişesiyle dışarıdan eve paslanmış demir getirilmez. Aynanın eve pozitif enerji vermesi için onun demir çerçeveye yerleştirilmesi gerektiğine inanılır. Kiliseye girmeden önce orada bulunan dilencilere sadaka niyetine sadece demir para verilir. Cinlerden veya negatif enerjiden korunmak için kapı kasa üzerine demir bıçak koyulur. Dışardan

¹ Demir kullanımının yasak olduğu diğer halklar ve uygarlıklarla ilgili olarak bkz. (Frazer, 2017: 111).

² Lancaster, Amerika Birleşik Devletleri’nin Kaliforniya eyaletindeki bir şehirdir.

bulunan at nalı mutlaka eve getirilir ve kapı üzerine asılır. Eski inanışa göre o evde sürekli bolluk yaşanır (K12). Türkmenistan'da cüzdanlarda bilhassa demir para bulundurulur. Demir paranın kâğıt parayı çektiğine inanılır (K11).

Türk Mitolojisi ve Halk Kültüründe Demir

Yakutların yaratılış mitlerine göre, 'yer ile gök yaratıldığı ve yavaş yavaş büyümeye başladığında, bir demir ağaç da yeşermeye başlamış; büyüyerek yer ve gök arasında yükselmiştir (Ergun, 2012: 239). Türk mitolojisinde adı geçen demir ağaç, demir dağ ve demir kazık ifadeleriyle demirin kutsallığına vurgu yapılır. "Sibiryta tatarlarında göğün ortasında, göksel çadırı bir kazık gibi sabitleyen Kutupyıldızı'na "Demir Kazık" denir. Abakan Tatarları, Bay Ülgen'in göğün ortasında Demir Dağ'ın üzerinde oturduğuna inanır (Eliade, 2013: 15, 16). "Güney Sibiryta ve Altay'daki Türk mitolojisinde Demir-dağlara çok rastlanır. Çocukların kutsal taya binip demir dağa gitmeleri, Tanrı Ak-Han'ın çocuklara zarar gelmemesi için atın ayaklarını kılıç yapması demir motifiyle ilgili ilginç bir efsanedir. Demir ve bakır dağlar Türk mitolojisine göre yeryüzünün temel direkleridir" (Ögel, 2003: 59). Şaman ayinlerinin bir bölümünde şamanın Demir Dağ'a tırmanışı dramatize edilir. "Yakutlarda demircinin kullandığı kerpeten, çekiç, örs ve körük gibi aletler kutsal sayılırdı (Ögel, 2003: 68).

"Demir dağ, Ergenekon destanının esasını teşkil eder. Destanda demir dağın eritilişi şöyle anlatılır: "Hepsi bir araya gelip bu dar geçitten nasıl geçeceklerini düşündüler ve kurtuluş için bir yol aradılar. Hemen bu geçitte bir demir madeni vardı. Bu madeni işletir ve onları eriterek daima demir çıkarırlardı. Başka bir yol bulamayınca, bu demir kapıyı eritip, oradan çıkmaya karar verdiler. Hepsi bir

araya gelip ormandan odunlar topladılar ve eşeklerle yük yük kömürler getirdiler. Ayrıca da körükler yaptılar. Bu körükleri yapmak için de yetmiş baş at ve öküz kestiler. Bunların derilerini soyup serptiler. Topladıkları dağ gibi odun ve kömürleri geçidin önüne yığdılar. Körükleri öyle dizdiler ki, ateş yanıp da körükler üflenmeğe başlayınca dağ hemen eriyip delinecekti, En sonunda, ateşler yandı, körükler işledi ve geçit de eriyip parçalandı” (Ögel, 2003: 60, 63).

Bulgaristan’ın Demirorman bölgesinde bulunan ve Rumeli Bektaşiliğinin önemli merkezlerinden kabul edilen (İslam Ansiklopedisi 1991: 150) Kemaller (İsperih) Demir Baba tekkesinde Demir Baba’nın demir ayakkabıları ile Hz. Ali’nin Düldül adlı atının ayak izlerinin olduğu yer de kutsal alanlardan biridir (Turhan, 2007: 8). Rivayetlere göre Mardin merkezde bulunan Zinciriye medresesi ile Ulu Cami arasında bir zincir vardır. Bu zincir, iki kutsal yapıyı birbirine bağlamış. Bu zincir bir tılsım oluşturduğu için akrep ve yılanlar bu tılsıma çarpar ve yere düşerlermiş. Zincir kırıldıktan sonra bu hayvanlar, insanları sokmaya başlamış (Karakaş, 2020: 82).

Türk halk kültüründe demirden yapılmış nesnelere çeşitli nedenlerle başvurulur. Doğum olayı gerçekleştikten sonraki ilk kırk gün içinde hem bebeğin hem de lohusanın korunmasında demir işlevsel bir görüntü çizer. Bebeğin yastığının altına konan çakı, lohusanın yanında bulundurduğu yahut taşıdığı bir demir veya dehre¹, giysisi üzerinde taşıdığı iğne, bu sürecin en tehlikeli varlığı olan Albastı’ya karşı kullanılan savaş gereçleridir.

Bebek/çocukların yaşadıkları bazı problemlerde demirden yapılmış nesnelerden yararlanılır. Aya düşen, konuşamayan veya ilk dişini çıkaran ve çocuklar söz

konusu olduğunda muhtelif demirden nesnelerden istifade edilir. “Diyarbakır’da “aya düşen” çocuklar için adı “Mehmet” olan yedi kişiden para toplanır. Bu para, hiç konuşulmadan demircinin önüne bırakılır. Demirci önüne konan bu paranın ne manaya geldiğini bilir. Gümüş veya metalden ay keser: Bu ay, “aya düşen” çocuğun omzuna veya alın ortasına gelecek şekilde çocuğun külahına takılır” (Karakaş, 2013: 9). Midyat Süryanilerinde, konuşamayan çocuklara kilise anahtarı verilir. Özellikle Aynverd köyündeki Mor Hadbşabo kilisesinin anahtarı, konuşamayan çocuğun ağzına konur (Uygur, 2008: 43). “Bitlis’teki Helayi aşireti, konuşamayan çocuklar için yedi kapıdan su toplanır, yedi ayrı evin demir kilitleri de bu suyun içinde çalkalanır; bu su çocuğa içirilir ve çocuğun yüzüne serpilir (K8). Kars ve Erzurum çevresinde çocuğun ilk dişinin çıktığını gören kişi, “aileye demir veya bir madenî nesne hediye verirse, çocuğun dişlerinin demir gibi sağlam olacağı sanılır” (Kalafat, 1999: 93).

Kismetin açılması, lohusanın veya gelinin güvence altına alması amacıyla yapılan eylemlerde de demirden yararlanıldığı görülür. Bitlis’te yaşı ilerlediği halde evlenemeyen genç kızlar için demir kilit kilitlenir, saygın kişilere üç defa kapattırılıp açtırılır (K8). Ergani’de kız tarafının evinden gizlice alınan bir çivi, gelinin yeni evinin duvarına çakılır (Uçak, 2007: 81). “Kızıltepe’de cinler musallat olabilir endişesiyle hamile kadınların kendi kendilerine banyo yapmalarına izin verilmez. Hamile kadının ayağının altına çivi konulur ve başkası tarafından yıkanması sağlanır (K10). “Hani’de evine bağlı olsun diye gelinden kapının eşiğine çivi çakması istenir” (Demirok, 2014: 60).

Demir, büyüsel uygulamalarda da bir araç olarak kullanılır. “Ergani’de nala dua yazıldıktan sonra nal ateşe

atılır. Ateş içindeki nalin kızışması ile karı kocanın birbiriyle kavgaya etmesi arasında ilişki kurulur. Bir demir parçasına dua yazıldıktan sonra demir parçası derin bir suya atılırsa eşlerin de bu su gibi birbirlerinden soğuyacakları varsayılır. Karı kocanın arasını soğutmak için hocaya okutulan demir bir kaşık, çiftin evine atılır” (Akca, 2009: 135). Nazarı önlemek için Ergani’de demir bir halka, ipe geçirilir ve çocuğun boynuna takılır (Akca, 2009: 133, 134). Sinop, Mersin, Ankara, Eskişehir ve Tokat’ta Albastı’nın etkisiz hâle getirilmesi için bulunduğu yer bıçakla daire içine alınır (Acıpayamlı, 1974: 84’ten akt.: Bayat, 2007: 329).

Siirt Halk Kültüründe Demir

Siirt yöresi halk kültüründe demirin işlevsel olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda en dikkat çekici örneklerden biri kutsal mekânlarda yer alan kalın zincirlerdir. Bazı ulu şahsiyetlerin mezarlarında, türbelerinde yer alan bu zincirler, “dokunma, temas” gibi ritüellerle adeta canlı bir varlığa dönüşür. Örneğin Siirt’in Tillo ilçesinde bulunan Şeyhü’l Hazin türbesindeki zincirlere hasta kişi, vücudunu dolar, bir süre o şekilde kalır ve Allah’a şifa için dua eder. Zincir özellikle ruh sağlığı bozuk olan kişiler ve diğer hastalar, zincire bağlanır ve geceyi orada geçirmeleri sağlanır. Hastaların bu ritüel sonrası iyileşerek evlerine döndükleri söylenir. Bir ucunun Şeyhü’l Hazin’in türbesine uzandığına inanılan zincirin dilsiz çocukların dilini açtığına, çocuk sahibi olmak isteyen kadınların da bu arzularının gerçekleşmesine vesile olduğuna inanılmaktadır.



Şeyhü'l Hazin türbesi zinciri Siirt/Tillo

Siirt türbelerinde yer alan zincirlerden biri ise Siirt'in Baykan ilçesinin Kasımlı (Verkanıs) köyünde bulunur. Şeyh Muhammed'e³ ait olan ancak yöre halkınca "Haniya Reş" adıyla anılan türbedeki⁴ bu zincir, ziyaretçiler tarafından şifa amaçlı olarak kullanılır. Ziyarete giden kişi, zinciri vücuduna üç kez doladıktan sonra iyileşme umuduyla dua eder. Kutsal alana özellikle psikolojik rahatsızlığı olan kişiler getirilir.

³ Şeyh Muhammed'in kerametleri ve Haniya Reş adı verilen türbedeki uyuma ritüeliyle ilgili olarak bkz: (Karakaş, 2014: 89-92, 139).

⁴ Türbede yatan zatın Hz. Ömer soyundan geldiği ve Şeyh Muhammed olduğu bilinmektedir. Şeyhin adı Arapça yazılı kitaplarda Eş Şeyh Muhammed El Meşhuru Biddarı Sevda diye geçmektedir. Şeyh Muhammed'in Sultan Şeyhmus'un oğlu veya torunu olduğu konusunda rivayetler vardır.



Şeyh Muhammed türbesindeki zincir Kasımlı (Verkanıs)
köyü/Baykan/Siirt

“Batman’ın Kozluk ilçesinin Yeniçağlar (Zilan) köyündeki ziyarette⁵ tavandan türbedeki mezarlar üzerine doğru sarkan zincir de kutsal kabul edilir. Hasta kişi; zincirleri eline, yüzüne, vücudunun diğer bölümlerine sürer ve böylece şifa umar” (K6). Ziyarette yer alan bir diğer kutsal nesne ise kılıçtır. Ziyaretçiler, yeşil bir beze sarılı olan bu kılıca dokunarak psikolojik olarak rahatladıklarını belirtirler.

⁵ Zilan şeyhleri olarak bilinen Şeyh Muhammed ve oğullarına ait türbe, her yıl mayıs ayının ilk haftası binlerce kişinin ziyaret akınına uğrar.



Şifa niyetine kullanılan bir türbe zinciri

Türk halk tefekküründe ulu bir şahsiyete ait olan herhangi bir türbe, salt ulu zatın yattığı, gömülü olduğu yer olarak algılanmaz. İlgili yer, sıradan tüm alanlardan ayrılarak kutsiyet kazanır. Yanı sıra mekânın kutsallığı; taş, toprak, su, demir ve ağaç gibi kültlerle katmerlenir. Demir ve demirden yapılmış nesneler de bu bağlamda dikkate değer unsurlar olarak kutsal mekân ritüellerinin odağında yer alır. Kutsalda bulunan ve kutsalla aynı renge bürünmüş olan bir zincir/kılıç, “temas” unsuruyla da birleşerek hastanın tüm beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayacak özel bir nesne olarak şifa sunuculuk görevini üstlenir. Kutsal alana dâhil olan ve adeta büyüsel bir atmosfer içinde kendini bulan kutsalın ziyaretçisi, alanın sunduğu tüm imkânlardan azami ölçüde yararlanmaya çalışır.

Ziyaret esnasında kutsal alana dâhil nesneler, ulu zatın kullandığı eşyalar, taş, toprak, zincir, demir vs. adeta kutsalla aynı renge boyanır. Kutsal bulaşıcıdır. Kutsal olana dâhil olunduğu vakit bir tür temas büyüğü gerçekleşir. Orada bulunan ziyaretçi de elini, yüzünü, vücudunu kutsal alandaki nesnelere değdirerek bu büyüsel atmosferin içine dâhil olur. Diyanet İşleri Başkanlığının uyarıları, bu

mevzuda dikkate alınmaz. Kutsalın duvarına, taşına, demirine ve örtüsüne dokunulmaması gerektiğini belirten yazılara aldırış edilmez. Çünkü genellikle ziyaretçinin en çok ihtiyaç duyduğu ve istediği şey, Diyanet İşleri Başkanlığının yapılmasını istemedikleridir (Karakaş, 2020: 130).

Kozluk ilçesinin Zilan köyünde yer alan zincirin şifa vericilik özelliği dışında başka vasıfları da vardır. Zincir, bir kişinin yalan söyleyip söylemediğinin ortaya çıkarılmasında işlevsel olarak kullanılır. Kişi eğer yalan söylemişse zincir, onun boynuna dolanır ve o kişi ölür; eğer doğru söylemişse zincir, kendiliğinden çözülür (K7). Bir rivayete göre Zilan köyünde bir koyun hırsızlığı vakası meydana gelir. Koyunların sahibi, şüphelendiği kişiyi sorguya çeker ancak bu sorgudan hiçbir sonuç alamaz. Bunun üzerine Zilan türbesine götürülen şüpheli şahıs, türbedeki zinciri boynuna dolar. Zincir, adamı alıp üç dört kilometre uzağa, Dicle Nehri'nin kıyılarına savurur. Adam ölür; böylece koyunları kimin çaldığı da ortaya çıkar (Karakaş, 2020: 81). Buna benzer bir hikâye, Batman'ın Kozluk ilçesine bağlı Karpuzlu köyündeki Şeyh Muhammet türbesinin zinciriyle ilgili olarak da anlatılır. Rivayetlere göre, köyde bir adamın koyunları çalınır. Ancak koyunları çalan adam, bunu inkâr eder. Bunun üzerine türbeye gidilip yemin edilmesi kararı alınır. Hırsız olduğunu inkâr eden adam, türbede yemin eder. Bu sırada türbe tavanında asılı duran zincir, onun boynuna dolanır. Orada bulunanlar, zinciri çözmeye çalışsalar da zincir çözülmez. Bu sırada Şeyh Muhammet'in torunlarından birine haber verirler. Şeyh Muhammet'in torunu gelir, dua eder ve zincir de hırsız duvara çalarak serbest bırakır. Yaşadığı bu olaydan sonra adam, koyunları çaldığını itiraf eder" (K6).

Tüm bu anlatı ve ritüellerde de görüldüğü üzere kutsal insan figürüyle anlam kazanan kutsal mekânlarda yer alan zincirler, hastalıktan kötülükten korunma/kurtulma veya sözün doğruluğunun test edilmesi işlevleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Siirt yöresinde kutsal mekânlarda yer alan “demir kültü” içerikli nesneler zincirle sınırlı değildir. Halk kültüründe üç harflilerden ve nazardan koruduğuna inanılan çengelli iğne⁶, kutsal mekânlarda yer alan bir başka demir içerikli nesnedir. Siirt merkezde Kooperatif Mahallesi’nde yer alan Şeyh Muhammed Termili Camisi’nde yer alan ve aynı adla anılan türbede bulunan ucu açık bir şekilde bırakılan çengelli iğneler kutsal mekân saçları olarak dikkati çeker. 2021 yılı içinde yaptığımız saha araştırmalarında bu iğnelerin dileği olan veya hastalıklarından kurtulmak isteyen ziyaretçiler tarafından mekâna bırakıldığını tespit ettik.

⁶ Demir ve demirden yapılmış bazı özel figürlerin nazarı önleyeceği varsayılır. Bunlar arasında bilhassa çengelli iğne motifi dikkate değerdir. Çengelli iğne, korkusu olan bebek veya çocuklara takılan sembolik bir nesnedir. Basit görüntüsüne rağmen işlevsel yönü oldukça güçlüdür. Bilhassa görünmeyen kötü varlıklara karşı koruyucu bir özelliği vardır. Halk arasında firkete veya çengelli iğne olarak isimlendirilen nesnenin adı, günümüz tüketim toplumunda ticari endişeler yüzünden “bebek iğnesi”ne dönüşmüştür. Birçok mağazada veya alışveriş sitelerinde satışa sunulan altın veya gümüşten yapılmış “bebek iğneleri” bulunmaktadır. Bu iğnelerin üzerinde nazarı önleyici birçok unsurun minyatür sembolleri bulunmaktadır: Nal-i şerif, Hz. Fatma’nın eli, göz, nazar boncuğu, at nalı, uğur böceği; Allah lafzı, Ayete’l Kürsü ve maşallah gibi. (Karakaş, 2020: 179).



Şeyh Muhammed Termili türbesinde yer alan çengelli
iğneler Siirt/Merkez

Siirt halk kültüründe demir motifinin veli kültü ile ilişkili olarak anlam kazandığı ve olağanüstü/kutsal kılıç figürüyle ortaya çıktığı görülmektedir. Siirt'in Kurtalan ilçesinin Ovacık (Teylan) köyünde yer alan Seyyid Şeyh Kasım Geylani'ye ait olan türbede bulunan kılıcın böyle bir özelliği vardır. Rivayete göre bu kılıç, Şeyh Kasım Geylani'nin vasiyeti üzerine türbedeki sandukaya bırakılmıştır. Kılıç, Şeyh Kasım Geylani vefat ettikten sonra 40 yıl boyunca kanamıştır. Her gün kanayan kılıçtaki kan, şeyhin torunu Seyyid Abdulcabbar tarafından temizlenirmiş. Seyyid Abdulcabbar vefat ettikten sonra kılıç da bir daha kanamamıştır (K14, K15).



Duvarda asılı olarak duran Seyyid Şeyh Kasım Geylani'ye
ait kılıç Siirt/Kurtalan

Türk halk kültüründe genel olarak nal, anahtar, kilit, çakı, gibi demirden yapılmış aletlerin koruyucu özellikleri olduğuna inanılır. Demirden yapılmış aletler, hemen her tür ihtiyaç ve beklenti için kullanılabilir. Kırklı bebeğin, lohusanın, yeni gelin ve damadın, kaybolan hayvanın korunmasında bu türden aletlerden yararlanılır. Siirt'te "Polef/Kıtmir" adı verilen ay şeklinde kesilmiş demir figür, üç harflilerden korunmaları için bebeklere takılır. Çocuk; bu Polef'i, büyüyünceye kadar kendi üzerinde taşır veya yastığının altında bulundurur. Polef'in kaybolması, çocuğun nazara uğradığına yorumlanır (K1, K2).



Polef (Kıtmir)

Demirden yapılmış nesnelerin koruyuculuklarının yanı sıra aynı zamanda tehlikeli olduklarına yönelik de çeşitli varsayımlar vardır. Bunlar arasında bu türden nesnelerin eve alınmaması gerektiğine yönelik algı bilhassa dikkat çekicidir. Böylesi bir örnek Siirt halk kültüründe oldukça yaygın olarak bulunur.

Siirt'te bazı aileler, evlerine çatal, kaşık ve bıçak almazlar.⁷ Bu ailelerin ihtiyaçları başkaları tarafından karşılanır. Bu inanişe sahip bir aileye gelin gidecek genç kızın ailesinde böyle bir inanış yoksa kız, çeyizinde bunları alır ancak evlendikten sonra artık alamaz. (Karakaş, 2020: 83).

Siirt halk kültüründe demir, çeşitli doğa olaylarından korunmak için de kullanılır. Bunlar arasında Ay tutulması ve dolu olayında demirin işlevselliği dikkat çekicidir. “Siirt'in Erüh ilçesinde eskiden Ay tutulması, Ay'ın

⁷ Cizre'de bazı aileler yeni kaşık kullanmazlar (Yaşın, 2007: 338).

insanlara küstüğü şeklinde yorumlanırmış. Ay'ın geri gelmesi için ateş yakılır, silah sıkılır, demir parçaları ısıtılıp dışarıya atılmış (K3). Dolu çok yağdığında boş bir alana demir parçası atılır. Bu sayede dolunun şiddetinin ve vereceği hasarın azalacağına inanılır (K4, K5, K9).⁸

Son geçiş dönemi olan “ölüm” ile ilgili ritüellerde de demir karşımıza çıkar. Ölen kişinin karnının üzerine bıçak bırakılır. Bu uygulamaya Siirt yöresinde de rastlanır. Siirt'te mal/miras paylaşımında da demirin bir tezahür şekli olarak bıçak kullanılır. “Ölenin malları mirasçıları arasında paylaşılırken mekâna, herkesin görebileceği bir yere bıçak konur” (K16) Bıçağın caydırıcılığının olduğu söylenir.

Sonuç

Siirt yöresinde demir ve demirden mamul nesnelerin özel anlamları ve işlevleri vardır. Kutsal mekânlarda yer alan kalın zincirler bir yandan şifa sunarken öte yandan yalan söyleyenleri cezalandırır. Kutsal insan figürüyle ilişkili olan kılıç, “temas” eylemiyle ziyaretçiler üzerinde psikolojik rahatlama sağlar. “40 yıl boyunca kanayan kılıç” figürü de “veli kültü”nden ilham alır. Kutsal mekân ziyaretçisi, dileğinin gerçekleşmesi için ucu açık çengelli

⁸ Yağan fazla yağmurdan korunmak için birtakım çözümler üretilmiştir: İlkbaharda yağan ilk yağmurda şimşek çakarsa o yıl ekinlerin bereketli olması için dama kaşık atılır. Yağmur çok yağarsa sel olmasın diye kapının önüne bir demir parçası bırakılır (Akca, 2009: 140). Bitlis'te tandır üzerinde bulunan ve gerekli durumlarda tandırdaki ateşi karıştırmak amacıyla kullanılan demir şiş, asla yere bırakılmaz. Bu demir, dolu yağdığı zaman demir eşikten çıkarılır, üzerine tuz serpilir. Bu sayede dolunun kesileceğine inanılır (K8). Yağmur çok yağarsa sel olmasın diye bir demir parçası kapının önüne atılır (Akca, 2009: 140). Şırnak'ın Güçlükonak ilçesinin Yatağankaya köyünde dolu yağdığı zaman evden bir demir parçası alınıp dışarı atılır. Böylece dolunun kesileceğine inanılır (K13).

iğneyi bir saç nesnesi olarak kutsala bırakır. Demirin Ay şeklinde kestirilmesiyle elde edilen “Polef” adı verilen nesne ise bebek/çocukları korur. Demir nesneler, “Ay tutulması”ndan veya doludan gelebilecek tehlikeleri önler. Siirt yöresinde demire yönelik inanış ve uygulamalardan biri ise bazı ailelerin evlerine çatal, kaşık, bıçak gibi nesneleri almamalarına yönelik yasaktır. Ayrıca Anadolu’nun birçok yöresinde olduğu gibi Siirt’te de birey, son yolculuğuna uğurlanmadan evvel karnı üzerine konan bir bıçak sayesinde koruma altına alınmış olur.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara.
- Akca, Gözen (2009). *Dişarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırmaları*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi).
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bonnefoy, Yves (1981). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Demirok, Ramazan (2014). *Hani ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Eliade, Mircea (2006). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eliade, Mircea (2013). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ergun, Pervin (2012). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Frazer, James George (2017). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri*. İstanbul: YKY.
- İslam Ansiklopedisi (1991). C: 9, “Demir Baba Maddesi” İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (1999). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Karakaş, Rezan (2013). “Diyarbakır’da Bebeğin İlkleri: Hedik, Köstek Kesme Törenleri ve Çocuklara Yönelik Halk Hekimliği Uygulamaları.” *Karadeniz (Black Sea)*, S. 16, 74-88.
- Karakaş, Rezan (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi Yayınları.
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Ögel, Bahaeddin (2003). *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK Yayınları, Ankara: TTK Basımevi.
- Turhan, Fatma Ahsen (2007). “Bulgaristan’da Demir Baba Tekkesindeki İnanç Sembollerinin ve Ritüellerin Çözümlemesi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S. 43, 1-11.
- Uçak, Salih (2007). *Ergani’de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Uygur, Hatice Kübra (2008). *Midyat Halk Kültürü Monografisi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Wilkinson, Philip (2011). *Kökenleri ve Anlamlarıyla Efsaneler ve Mitler*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yaşın, Abdullah (2007). *Tarih Kültür ve Cizre*. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık.

İnternet Kaynakları

<https://www.haberler.com/turbede-kilic-ve-zincirle-sifa-aradilar-turbede-2740123-haberi/> Erişim Tarihi: 15.10.2021

Kaynak Kişi Dizini

- K1: 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Siirt
K2: 1960 doğumlu, lise mezunu, kuaför, Siirt
K3: 1930 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Eruh
K4: 1955 doğumlu, okuryazar, emekli, Siirt
K5: 1956 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Siirt
K6: 1990 doğumlu, üniversite öğrencisi, Batman/Kozluk/Bekirhan beldesi
K7: 1960 doğumlu, okuryazar, Batman/Beşiri
K8: 1990 doğumlu, üniversite öğrencisi, Bitlis/Ahlat.
K9: 1970 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Batman/Gercüş
K10: 1992 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Mardin/Kızıltepe
K11: 1985 doğumlu, üniversite öğrencisi, Türkmenistan/Aşkabat Görüşme Tarihi: 18.10.2019
K12: 1975 doğumlu, kadın doğum uzmanı, Türkmenistan/Aşkabat
K13: 1987 doğumlu, üniversite öğrencisi, Şırnak/Güçlükönak/Yatağankaya köyü
K14: 1960 doğumlu, Siirt il meclis üyesi, Siirt/Kurtalan
K15: 1982 doğumlu, öğretmen, Siirt/Kurtalan
K16: 1970 doğumlu, öğretim üyesi, Siirt/Merkez

ÇOK ETNİLİ TOPLUMLARDA ALAN ARAŞTIRMASI: SAHADA OLMAK/ SAHADAN OLMAK

Hatice Kübra UYGUR*

Giriş

Bu çalışma geçmişe dair anlatıların; bellek, deneyim, mekân ve kimlik üzerine temellendirilerek 2006-2022 yılları arasında yapılan derlemelerden elde edilen verilerin bir tartışması niteliğindedir. Çalışmada, tüm bu yıllar içinde örneklem olarak yurtiçinde ve yurtdışında (Amerika ve Avrupa'da) yaşayan Mardin Süryanileriyle ilgili alan araştırmalarına ait değişim ve dönüşümlerin araştırmacı olarak tarafımdan gözlenmesi sonucu elde edilen deneyimlerin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın temelleri; sahada araştırmacı olmak, sahadan olmak, çok

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halk Edebiyatı ABD, uygur_haticekubra@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0001-6549-9218.

etnili, çok dinli sahalarda çalışmak ve en nihayetinde kişisel deneyimlerden akademik yaklaşımlara doğru bir yol çizilmesi üzerine kurgulanmıştır.

2006-2008 yılları arasında “Midyat Halk Kültürü Monografisi” adlı yüksek lisans teziyle başlayan saha çalışmalarım 2011-2015 yılları arasında “Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları” adlı doktora tezi ve ardından 2018-2022 yılları arasında TÜBİTAK 218K87 No’lu “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Kutsal Mekânlar: Dini, Tarihi, Kültürel ve Edebi Doku” adlı proje, makaleler, bildiriler ve kitap bölümleriyle akademik olarak alan araştırmaları devam etmektedir. Bu çalışmaların yanı sıra 2009’dan itibaren Mardin’de çalışan, süreci gözlemleme imkânı bulmuş biri olarak halkbiliminin etik ve emik yaklaşımlarıyla saha deneyimleri analitik bir perspektiften ele alınarak çok kültürlü ve çok dinli sahalarda çalışanlara yönelik bir fikir vermesi amaçlanmıştır.

Metodoloji

Alan araştırması deneyiminin kendisi disiplinlerarası bir tarihe sahiptir. Sahadan elde edilen verilerin her biri geçmişe, bugüne, geleceğe dair kanıtlar ve bakış açıları sunar. Her anlatı farklı disiplinlere yeni çalışma alanları açar. Alan araştırmaları, toplumsal bilinci geliştiren anlayışa sahip işlev yüklenirler. Dolayısıyla sözlü kaynakların nasıl derleneceği ve sosyal bilim disiplini alanında çalışanların bu verilerden nasıl yararlanacağı alan araştırmasının sorunsalları arasındadır. Alan araştırmasına dair çok sayıda değerli çalışma bulunmaktadır.¹ Tüm bu

¹ Sahada derlemeyle ilgili çalışmalarından bazıları için bkz. Tahir, Alangu (1983). Türkiye Folkloru El Kitabı. İstanbul: Adam Yayınları; Muhan, Bali (1988). Halk Edebiyatına Giriş Derleme Metotları (Ders

çalışmalar alana, araştırmacıya ve kuramsal yaklaşımlara dair araştırmacılara önemli katkılar sunmaktadır.

Alan araştırmasında yapılan işin kendisi “derleme”dir. Özarslan ve Veren çalışmalarında² “derleme”yi, gündelik hayatta “toplama, temin etme” karşılığında kullanılan bir kelime olarak tanımlamaktadırlar. Halkbilimi derleme yöntemlerinde kavram, geleneksel ham bilginin temin edilmesi, toplanması biçiminde kabul ve ifade edilmektedir. Alan araştırması; planlama, derleme, değerlendirme şeklinde üç aşamada gerçekleşen zincirleme bir faaliyettir (Özarslan ve Veren, 2021: 2). Özkul Çobanoğlu halkbilimcinin sahip olması gereken bilgi ve becerileri, Richard M. Dorson (1972) ve Dursun Yıldırım’ın çalışmalarından hareketle “alan çalışması, terminoloji, halkbilim çalışmaları tarihi, arşivleri kullanma becerisi, halk kültürü müzesi kullanımı, yazılı ve basılı kaynakları kullanma teknikleri, kaynakça yöntemleri bilgisi, folklor indeksleri, uluslararası meslekî iletişim” (akt. Dağlı, 2015:

Notları). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları; Mehmet İlhan, Başgöz (2019). “Derlemenin Görünmeyen Güçlüğü”. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2/2, s. 3-4; Özkul, Çobanoğlu (2012). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları; Kenneth, Goldstein (1977). Sahada Folklor Derleme Metotları (Çev. Ahmet Uysal). Ankara: Başbakanlık Basımevi; Metin, Ekici (2007). Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri, Geleneksel Yayıncılık, Ankara; Sedat Veyis, Örnek (1981). Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları; Sedat Veyis, Örnek (2000). Türk Halkbilimi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özarslan ve Ergün Veren (2021), Halkbilimi Derleme Yöntemlerinde Adı Anılmayan Bir Derleme Biçimi İçin Teklifler, TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, s.25, s.1-10.

46) olarak sıralamıştır. Halkbilimcinin sahip olması gereken beceriler arasında “alan araştırması” ilk sırada yer almaktadır. Alan çalışması ve çalışmanın “metodoloji sorunu ise araştırmanın amacı ve öznesi kadar önemlidir” (İlsever, 2022: 52).

Folklor çalışmaları bağlamında İşlevsel Kuram’ın öne çıkardığı temel sorun, Richard Dorson’un ifadesiyle “folklor, kültür içerisindeki işlevini nasıl yerine getirir?” sorusuyla oluşturulmuştur (Yolcu, 2016: 627). Dorson’un halkbiliminin gelişme sürecinden bahsettiği “İngiltere’deki Folklor Çalışmaları”³ adlı makalesinde folklorun amatör araştırmacılardan bilim insanlarına geçiş süreciyle ilgili değerlendirmeleri halkbiliminin ve alan çalışmasının işlevsel önemine dairdir. Böylece alana kuramsal yaklaşım derlemelerin profesyoneller tarafından yapılması ve akademik serüvenine dikkat çekmiştir. Antropolojik okul “yaşayan” folkloru değerlendirmek için tesadüfi savunmaya karşın, halk geleneklerindeki (dejenerasyon süreci hariç) işlem ve işlev sorularını bir kenara bırakmış ve kendi tarih öncesi biçimleri yeniden kurma yerine (Dorson, 2015: 153) bu biçimleri araştırmayı tercih etmiştir.

Bu çalışma farklı zamanlarda tarafımdan yapılan genelde işlevsel yaklaşımla ele alınan alan araştırmalarının ve derlemelerin⁴ karşılaştırılmasını mümkün kılmıştır.

³ Bu makale Richard M. Dorson’un “Folklore Studies in England” The Journal of American Folklore, Vol. 74, No. 294, Folklore Research around the World: A North American Point of View (Oct. - Dec., 1961), pp. 302-312 isimli makalesinin çevirisidir

⁴ Derleme, yayma ve yaşatma fikirlerinin benimsendiği romantik olarak adlandırılacak ilk dönem çalışmalarının malzemesinin büyük bir kısmı söze dayanan halk edebiyatı ürünlerinden oluşmaktaydı. Zaman içinde folklor çalışmaları bu yönde ilerlerken, tespit edilen malzemenin kendine has yöntem ve kuramlarla

Görüşmeler katılımlı gözlem metoduyla ve etik kurallara riayet edilerek yapılmıştır. Bourdieu'nun, "Objektif kalabilmek, uzaklaşmak ile mümkün olabilir" cümlesi çalışmalarda esas alınmıştır. Alan araştırmalarında etik meselesi, araştırmacı ile araştırılan nesne arasındaki ilişkinin biçimi, genel anlamıyla pratik ile teori arasındaki kurulum ilişkisi ve bunların üretim biçimlerine ilişkin yerleşik fikirlere bir itiraz ve alternatif yol iddiasındadır (İlsever, 2022: 52). Kaynak kişilerin evlerinde, işyerlerinde, kilise ve manastırlarda, kutsal mekânlarında yapılan derlemelerde, müsaadeleri ölçüsünde kayıt alınmıştır. Doktora tez çalışmasında, Süryani anlatılarına konu olan kutsal mekânlar ele alınırken proje kapsamında yöredeki dini çeşitliliğin yansıması olan kutsal mekânlar, ritüeller, anlatılar ve kültürel öğeler çalışılmıştır. Proje kapsamına ayrıca Siirt ve Diyarbakır illeri de eklenmiştir. Alanında uzman bir ekiple saha çalışması yapma imkânı bulmak farklı disiplinlerin kuramsal yaklaşımlarından faydalanmayı olanaklı kılmıştır. Aynı bölgede daha uzun yıllara dayalı yapılan çalışmalar sayesinde ise yöreyi yeniden "farklı görme biçimleri" ile ele almak mümkün olmuştur. Alan araştırmalarının bir diğer boyutu da sahada yapılan görüşmeler sonucunda başka türlü bulunması, açığa çıkması mümkün olamayacak kişisel arşivleri, yazılı belgeleri ve fotoğrafları ortaya çıkarma imkânının doğmasıdır.

Malinowski sözlü geleneklerin ana işlevlerinin bugünü doğrulamak ve açıklamak olduğunu, dolayısıyla bir tarih türü olarak hiçbir değerinin olmadığını söylemiştir. Efsaneler "ne hayali hikâyeler ne de ölü geçmişin

incelenmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır Böylelikle folklor araştırmalarında yeni yöntem arayışları gündeme gelmiştir (Türkyılmaz 2013: 127-128).

anlatımıydı.” Hâlâ kısmen yaşamakta olan daha büyük bir gerçeklikle ilgili ifadelerdi. Bu görüşler kişisel hayat hikâyelerine ilişkin doğrudan tanıklıklardan ziyade “sözlü gelenekler” için geçerlidir (Thompson, 1999: 64). Uzun yıllardır farklı çalışma konularıyla sahası yapılan yöre, bu nedenle genel olarak işlevsel kuramla ele alınmıştır. Malinowski’nin “işlev” adıyla adlandırdığı ve çalışmalarının merkezine koyduğu kavram, kültürel ya da toplumsal sistemde oynanan roldür.⁵ Bütün uygarlık tiplerinde, her âdet, her nesne, her fikir, her inanç hayati bir işlev yapar. Hepsi organik bir bütünlüğün kaçınılmaz bir kısmını temsil eder (Yolcu, 2016: 622). Bu nedenle uzun süreli saha çalışmalarında “organik bütünlüğü” görebilen bir perspektife sahip olmak önemlidir. Malinowski’nin birey üzerine odaklanan işlevselciliği, alanda edinilen her deneyimin ve örgütlü insan davranışının gerçekten anlamlı yansımalarını konu alan her araştırmanın aksiyomların geçerliliğini kanıtlayacağını ileri sürer. Malinowski’ye göre bunlar işlevselciliğin genel aksiyomlarıdır.⁶ Betimlenen bu

⁵ Malinowski’nin alan araştırması yöntem ve tekniklerine ilişkin görüşleri, bu monografilerden “Argonauts of the Western Pacific (Batı Pasifik Argonautları, 1922)” adlı kitabından izlenebilir (Yolcu 2016: 624).

⁶ 1. Kültür özünde araç olan bir aygıttır, insan çevresinde ve gereksinimlerin giderilmesi sürecinde karşılaştığı özel, somut problemleri onun sayesinde daha iyi çözer. 2. Kültür bir nesneler, eylemler ve zihniyetler sistemidir, bu sistem içerisinde her parça bir amaca hizmet eden bir araçtır. 3. Kültür, çeşitli unsurları karşılıklı olarak birbirine bağlı olan bir bütündür. 4. Böyle eylemler, önemli yaşamsal ödevler çevresinde, ekonomik işbirliği ve politik, hukuksal veya eğitsel etkinlikler için aile, klan, köy, kabile vb. kurumlar halinde örgütlenmiştir. 5. Dinamik açıdan, yani etkinliğin türüne göre kültürde eğitim, toplumsal denetim, ekonomi, bilgi sistemleri, ahlak ve inanç, yaratıcı ve sanatsal anlatım biçimleri gibi bazı yönler ayırt edilir (Malinowski, 1992: 21-22 akt. Yolcu).

aksiyomlar, kültürün biyolojik gereksinimleri üzerine kurulmuş olduğunu, bir ihtiyaca kültürel yanıt verildiği sürece insan davranışlarının buna göre biçimlendiğini göstermektedir. Malinowski, doğal ve biyolojik gereksinimlerin kültürü biçimlendirdiğini öne sürmektedir. Ancak zamanla kültürel gereksinimlerin de “yaratıldığını” belirtmektedir (Yolcu, 2016: 623). Bu yaratımı anlamak kökene inebilmekle mümkündür. Özetle Malinowski için kültür, nihai olarak insan gereksinimleriyle ilişkili birbirini besleyen kurumların bütünleşmiş ağıdır (Haviland vd., 2008: 134; Yolcu, 2016: 624).

Alan araştırmalarının temelindeki yaklaşımın işlevsellik olması nedeniyle kutsal mekân bağlamındaki anlatıların, ritüellerin ve kültürün işlevselliği, Süryani toplumu üzerinden ele alınmıştır. Yaşam öykülerinin devamlılığının sağlanmasında ise, inancın ve rivayet kültürünün etkisi gözlenmiştir. Anlatının odak noktasını oluşturan mekânların günümüze kadar ayakta kalabilmesinde, toplumların kimliklerini koruma ve sürdürebilme çabasındaki işlevsellik etkili olmuştur. Dinsel mekânda azizlerin adına düzenlenen özel günler, ayınlar; genelde toplulukların özelde Süryanilerin; dinlerini, dillerini, geleneklerini, anlatılarını ve nihayetinde kimliklerini koruyabilmelerine imkân veren (Uygur, 2015) işlevsel yapılar olarak alan araştırmalarında değerlendirilmiştir.

Çok Etnili Toplumlarda Alan Araştırması: Süryanilik ve Süryani Kültürü Hakkındaki Araştırma Deneyimleri

Süryaniler, günümüzde değişmeye başlamakla beraber genelde dini referans alan bir anlayışla yaşamıştır ve yaşamaya da devam etmektedir. İnançları; aile, siyaset, ekonomi, eğitim, hukuk gibi gündelik hayatın tüm

alanlarında belirleyici olmuştur. Bu nedenle Süryani kültürü, dinden ve kiliseden bağımsız düşünülmemektedir. Din, bu alanlarla ilişkilerinde, toplumun sosyo-kültürel yapısından etkilenmiştir. Her yeni anlam verme süreci, kültürün kullandığı araçlarla sürekliliğine olanak sağlar. Birey ve toplumla sıkı bir ilişkisi olan bu araçların her biri aynı zamanda ‘kültürün’ de kendisidir. Strauss kültürü; akrabalık ilişkileri, geçiş ayinleri ve mekân organizasyonları gibi- kültürün maddi boyutlarıyla, -dil, mitler ve sanat gibi- sembolik alanları ilişkilendirir (2013: 17). Süreklilik arz eden bu durum, tek taraflı değildir. Özellikle şu anda çeşitli sebeplerle göç yüzünden sayıları azalan Türkiye’deki Süryaniler açısından konu, kültür boyutuyla ele alınabilir. Diasporada yaşayan Süryaniler, bir yanıyla kültürlerini ve dinlerini korumaya çalışırken Batı kültürünün etkisiyle kültürel değişime açık hale gelmişlerdir. Bu yönüyle Asmann’ın “kimlik ve aidiyet” kavramları “göç, kutsal mekân, inanç ve anlatı” perspektifinden Süryanilerle ilişkilendirilebilir. Süryaniler kendilerini ve toplumlarını genel hatlarıyla temelde “köklü geçmiş”, “dil”, “din”, “inanç” kavramlarıyla ifade etmektedirler. Mekânsal olarak kiliseler ve manastırlar; dilin, inancın, kültürün ve geleneğin inşa edildiği, sürdürüldüğü, aktarıldığı inanç merkezleri olarak yapılan alan araştırmalarında önemli yere sahip olmuştur. Bu ortak miraslar Assmann’ın, “grup üyelerinin ortak varlığı ne kadar zenginse grup da o kadar birlik ve bağlılık içindedir” (2001: 133) sözleriyle daha anlaşılır olabilir. Kültür, aynı zamanda bir toplumu “biz” yapan olguların ve kavramların bütünüdür. Assmann, bu durumu temel tezlerinden biri olan “bağlayıcı yapı” kavramıyla açıklar. Her bağlayıcı yapının temel ilkesi ise ‘tekrarlama’dır (Uygur, 2015: 448). Bu nedenle Süryanilerle ilgili yapılan alan araştırmalar; etnisite, kimlik, bellek, kültür, din, mekân ve anlatı

kavramlarıyla desteklenmiştir. Yörenin bu “çokkültürlü” ayırt edici özellikleri uluslararası arenada, cazibe merkezi olmasını sağlayarak turistik amaçlara hizmet etmesi amacıyla en çok vurgulanan özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışma sahası da, bu vurguların üretim merkezi olarak görülen Süryaniler ve onların mekânları üzerinden kurgulanmıştır.

Çalışma sahası olan Mardin ve Tur Abdin coğrafyasının çokkültürlü bir yapıya sahip olması, bu kavramın çalışma açısından önemini artırmaktadır. Bu nedenle söz konusu coğrafya için kültürden değil, kültürlerden bahsetmek mümkündür. Kültürlerin karşılaşması çokkültürlülük kavramını kısmen de olsa kapsayabilir/karşılayabilir. Bu karşılaşmada yaşanan etkileşimin bütünü, bir anlamda çokkültürlü (etkileyen ve etkilenen) bir toplum yapısını ortaya çıkarır. Şöyle ki, her toplum küçük büyük, güçlü- güçsüz farkı olmadan ama az ama çok etkileşim halinde olduğu toplumu etkiler ve ondan etkilenir. Baumann kültürü, “çokkültürlü üçgende bağımsız bir değişken (2006: 64)” olarak tanımlar. Bu nedenle çokkültürlülük, kültürün uygulama alanıdır (2013: 91). Çokkültürlü bir toplumda, kadim geçmişe sahip olan Süryanileri, ulusal tarih bakış açısıyla değerlendirmek gerekirse, tıpkı diğer toplumların kendini tanımladığı ve her toplumun hissettiği gibi “biricik ve benzersizdir” (Uyur 2015: 451). Süryaniler açısından çokkültürlülüğü değerlendirmek gerekirse yaşadıkları coğrafya açısından sadece dinsel (Hristiyan, Müslüman, Yezidi) ve etnik farklılıklar (Türk, Arap, Kürt) değil, mezhepsel (Katolik, Protestan) ve etnik farklılıklar (Keldani, Maruni vs.) da kendi içlerinde de ayrılıklar söz konusudur. Bu durum, günümüzde Süryanilerin kendi alt kültürleriyle birlikte, kültürlerini ve kimliklerini koruma çabalarının yanı sıra çok

sayıda dernek ile farklılıklarını ortaya koyma çabalarının sonucu görülebilir. Alan araştırmalarının temelinde Süryani kültürünün sürekliliğini sağlayan ve bu kültürün üretim merkezi olan kutsal mekânlar, ritüeller, anlatılar ve gelenekler yer almıştır. Toplumu bir araya toplayan mekân, kültürel üretimin ve sürekliliğin de merkezi konumdadır. İbadet mekânları, iletişimin kurulduğu ve üretildiği mekânlardır. Bu yönüyle de Süryani toplumunun iç iletişimi, bu mekânlarda işlevsel bir önem kazanmaktadır. Assmann'ın da vurguladığı gibi cemaatin kurucu unsuru "iletişim"dir. Süryani halkının inanç merkezlerinde kurdukları iletişim, topluluğun "topluluk bilincinin" oluşmasına zemin hazırlayan mekânı olarak ele alınabilir. İbadethanelerde kurulan iletişim, kültürel topluluğa belirleyici ve ayırt edici özelliğini veren anlamların dolaşımıdır. Toplumsal etkileşim yoluyla kutsal mekânlarda "kültürel topluluk" olunur, gelenek üretilir ve süreklilik sağlanır. Böylece kültürel mirasın aktarımı; toplumsal aidiyetin oluşumunda temel öneme sahip olur.

Genelde çok kültürlü toplumlar özelde ise Süryaniler hakkında çalışmanın önemini "Artık -bir aileden millete kadar- kendine has bir kültürel mirasa sahip olan insan gruplarının kendilerini ve kültürlerini tecrit etme, bu miraslarını koruyup yaşatma imkânları zorlaşmıştır. Geleneksel yaşamı devam ettirebilmek için onları önce kayıt altına almak, daha sonra yüzyılın getirdiği ihtiyaçlara göre güncellemek; onun dünya evrensel mirası içerisinde yer edinmesini sağlamak gerekir." (Dağlı, 2015: 19) sözleriyle tanımlamak mümkündür ancak söz konusu tanımın içinde sahaya karşı müzelik ve oryantalist yaklaşımın izlerini görmek de mümkündür. Alan araştırması sırasında; kaynak kişilere yaklaşım, takınılan tutum ve kullanılan ifadeler ayrıca çok önemlidir. Özellikle "siz de bu var mı,

siz de bunu yiyor musunuz, siz de evleniyor musunuz, konuştuğunuz dil Arapça mı” gibi gündelik hayata dair zaman zaman karşı tarafı hoşgören! tavırlarla sorulan sorular, kaynak kişileri rahatsız etmektedir. Bu nedenle araştırmacılar çalıştıkları sahayı iyi tanımalı, görüştükleri kişilerin hassasiyetlerine dikkat etmelidir. Sordukları sorularla insani ve akademik tutumlarından taviz vermemeleri, objektif olmayı başarmaları, kendi görüş ve inanışlarını karşı tarafa dikte etmemeleri de ayrıca önemlidir. Araştırmacılar çoğu zaman eğitimlerinden dolayı kaynak kişilere tahakkümperver bir anlayışla yaklaşmaktadır. Bu durum insani ilişkiler açısından da dikkatlerden kaçmamalıdır.

Doktora tez ve proje döneminde yapılan alan araştırmalarına dayanarak özellikle vurgulanan ve popüler bir söylem olarak kullanılan “hoşgörü” ve “çokkültürlülük” kavramları yörenin tanıtımında seçilen kavramlardır. Böylece yörenin turistik olarak cazibe merkezi olması amaçlanmaktadır. Bu amacın da büyük oranda başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Çokkültürlülük kavramı “hoşgörü” sözcüğü ile pazarlanmaktadır. Bu ‘çoklu’ söyleme hoşgörülü bakan Mardin ise bu yönüyle tanınmaktadır. Baumann’a göre kültürel açıdan hoşgörü; kendine hizmet amaçlı ya da üstünlük kurucudur (2006: 110). Bu nedenle ‘hoşgörü’ içinde bir anlamda “horgörü” de barındırmaktadır. Bir diğerini hoş gördüğünü söyleyen toplum, aslında ötekini aynı zamanda ‘hor’ da görebilmektedir. Kültürel ve toplumsal olarak üstünlük kuranlar, hoşgörü altında ötekine üstünlük kurmanın çabası içindedir. Birey, kendini ait hissettiği kültüre göre tutum geliştirir. Cengiz, ‘hoşgörü’ kavramını, daha geniş bir perspektiften ele alarak ‘birlikte yaşama kültürü’ adı altında kavramsallaştırmıştır (Cengiz, 2019: 171). Baumann ise

etnisiteyi “kültürün araç olduğu bir algı ve irade meselesi ya da algı ve iradenin araç olduğu bir kültür meselesi” (2006: 27) olarak görür. Toplumsal sorunlara çözüm için de kullanılan hoşgörü kavramı, Avrupa’da çoğulculuk ve sosyal uyum tehditlerine karşı çözüm olarak kullanılmaktadır (URL3). Bu nedenle çokkültürlü, çoketnili veya çoklu toplum kavramları içinde “etnisite” önemli bir sözcüktür (Uygur, 2015: 451).

Alan/Saha Sorunsalı: Kalanın mı, Gidenin mi, Dönenin mi Belleği?

Sahadan derlenen anlatıların, geleneklerin, kültürel tüm öğelerin, gündelik hayattan ve kişinin kendi kimlik inşasından bağımsız olmadığı yapılan saha çalışmalarında görülmüştür. Bu nedenle kimlik-mekân-kültür-kültürel bellek konularına Süryanilerin etnisiteleri ve kimlik algıları perspektifinden bakılmıştır. Anlatılar, halkın toplumsal belleğinde yer alan ve aktarılan önemli işlevlere sahiptir. Söz konusu sahada mekân ve anlatı arasında kurulan ilişki nedeniyle mekâna, anlatana, anlatıya bağlamsal olarak yaklaşılmıştır. Mekânın yıkıldığı, dönüştüğü yerlerde anlatıların unutulduğu tespit edilmiştir. Elbette mekândan kasıt kaynak kişinin belleğinde yer alan, onu besleyen, geleceğe aktarmak istediği tüm soyut (anılar, mucizevi olaylar, memoratlar) ve somut (kutsal mekânlar, bağ, bahçe, ev, kahvehane, kuyu, ahır, okul vb.) yerlerdir. Anlatılarda bahsi geçen mekânlar bir şekilde yok olduğunda, dönüştüğünde anlatıların da zaman içinde unutulduğu tespit edildiğinden mekânın varlığı önem kazanmıştır. Bu noktada Öcal Oğuz’un “Folklor ve Kültürel Mekân”⁷ makalesindeki değerlendirmesi önemlidir. Kültürel mekân,

⁷ Öcal Oğuz (2007). Folklor ve Kültürel Mekân, Milli Folklor, S. 76, s.29-32.

somut olmayan kültürel mirası doğal bağlamında koruma özelliğine sahiptir. Bu nedenle, kültürel mekânın korunması kültürün korunması demektir (2007: 29). İfadesiyle “mekânın kültür aktarımındaki” önemine dikkat çekmektedir. Tüm bu yıllar içerisinde yapılan alan araştırmalarında kültür ve inanç turizmi kapsamında özellikle Süryani kilise ve manastırları kutsal mekân, ritüel, anlatı perspektifinden kalanla, gidenle, dönenlerle yapılan görüşmelerle ele alınmıştır. Tur Abdin bölgesi içinde yer alan Süryanilere ait kutsal mekânlar, sadece dini ve tarihi açıdan değil, her açıdan önemlidir. Bu mekânlar yalnızca ibadet işlevine değil, Süryani kimliğini koruyan eğitim, dil, geçiş dönemlerinde düzenlenen törenler, bir araya gelme gibi çok sayıda işleve de sahiptir. Bu nedenle Tur Abdin’de, kilise ve manastırlar kutsal mekân olmanın yanı sıra çok daha fazla anlamı haizdir.

Süryanilerin yaşadığı önemli şehirlerden biri olan Mardin, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından tescil edilerek korunma altına alınmıştır.⁸ Listede Mardin ili ve Artuklu ilçesi sınırlarında bulunan tescilli ve tescili güncellenen 747 adet taşınmaz yer almaktadır. Henüz koruma altına alınmamış çok sayıda kültür varlığı da

⁸ Kültür ve Turizm Bakanlığı Diyarbakır Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 10.07.2017 tarihli kararında “Mardin ili Merkez, Artuklu İlçesi, Kentsel Sit Alanına yönelik hazırlanan “Koruma Amaçlı İmar Planı” çerçevesinde yerinde yapılan incelemelerde tespit edilen; Mardin ili Merkez, Artuklu İlçesi sınırları içerisinde kalan korunması gerekli taşınmaz kültür varlıklarının yapı grupları, envanter numaraları ve tapu kayıtlarında sehven yapılan hataların ekli listedeki şekliyle düzeltilmesine, bu taşınmazlara ait güncellenen tescil fişlerinin uygun olduğuna karar verildi.” (<https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/53421,4881-4700424-mardin-kaippdf.pdf?0>).Erişim tarihi 29.07.2022

bulunmaktadır. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün "İllere Göre Sit Alanları İstatistik"leri ve "İllere Göre Korunması Gerekli Taşınmaz Kültür Varlığı İstatistik"lerine bakıldığında; Mardin ilinde 1494 taşınmaz kültür varlığına sahiptir.⁹ Kiliselerde ibadet mekânları, vaftizhane, anıt mezar gibi yapılar da bulunmaktadır.¹⁰ Mardin ilinde, günümüzde 25'e yakın kilise ve 6 manastır ibadete açık bulunmaktadır. Çalışmanın fiziksel mekânını; boşaltılmış köyler, yeniden geri dönülenler, aktif kilise ve manastırlar, yıkık kilise ve manastırlar, restorasyonda olanlar, koruma altına alınanlar, kaya manastırları, dönüştürülmüş kutsal mekânlar oluşturmuş ayrıca bu mekânlara ait anlatılar da yurtiçinde ve yurtdışında yaşayan kaynak kişilerin kültürel belleğinin mekânı olmuştur. Anlatının belleği, bu mekânlarda yaşatılmaktadır.

Doktora tezinin çıkış noktası olan ve bir anlamda iddiası olan "İnsanoğlunun olağanüstüye duyduğu ihtiyaç ve anlatma isteği, inanç ile birleşince anlatıların sürekliliği de sağlanmış olur." vurgusunu proje döneminde yapılan alan araştırması da desteklemiştir. Süryanilerin kendilerini

⁹ 2021 yılı sonuna ait Mardin iline ait taşınmaz kültür varlıklarına dair listede İdari yapılar (14), kültürel yapılar (101), askeri yapılar (3), şehitlikler (1), Endüstriyel ve ticari yapılar (92), dinsel yapılar (201), mezarlıklar (26), sivil mimari örneği (1043), kalıntılar (13). Ayrıntılı bilgi için bkz. URL:2https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44799/illere-gore-korunmasi-gerekli-tasinmaz-kultur-varligi-istatistigi.html (Erişim Tarihi: 30.07.2022).

¹⁰ Kilise ve manastırların tarihi ve mimari yapılarına dair daha fazla bilgi için bkz. Elif Keser Kayayalp (2005) Tur Abdin'deki Süryanilere ait ibadet mekânları, planları açısından dört tipe ayrılır: parokial tip (uzunlamasına nefli), manastır tipi (enine nefli), merkezi plan, kompozit tip (parokial ve manastır tipi kiliselerin birleşmesiyle oluşmuştur) (Keser, 2005: 276-280).

ve kültürlerini muhafaza etme biçimlerinden biri olan anlatılar, aynı zamanda kimliklerini inşa etme ve yeniden üretme süreçlerinde kullandıkları araçlarındandır. Bu nedenle anlatılar, sadece birer öykü değildir. Hem etnik kimliğin, hem de kolektif belleğin oluşumunda önemlidir. Mekânsal olarak da kültürün icra merkezidir (Uygur, 2015). Farklı zamanlarda gerçekleştirilen saha deneyimlerinden yola çıkarak derlemelerin konusu olan anlatılar, ritüeller Süryani kültürünün ve kimliğinin kaybolmadan sürdürülebilmesi açısından önemlidir. Bu anlatıların yazılı ve sözlü kaynaklardan derlenmesi, inanç boyutuyla sürdürülen ritüellerin varlığıyla mümkün olmaktadır.

Saha çalışmaları süresince araştırma yapılan mekânların işlevsel rollerinin gündelik hayattan bağımsız olmadığı gözlenmiştir. Mekânın varlığının yanı sıra, kutsala dair mucizevî özelliklerin kültürel bellekte, anlatılar ve ritüeller yoluyla varlığını sürdürmesi geleneğin aktarılmasını sağlamaktadır. Özellikle mucizevî hayat hikâyeleri, bu mucizelerin mekâna sirayeti ve kutsalın atasına duyulan inanç ile mekânlar iyileştirici güce sahip imgelere dönüşmektedir. Mekânın sağaltıcı gücüne duyulan inanç, her dinden insanı kutsal mekânlarda buluşturmaktadır. Süryani kimliğini, kültürünü, dinini, dilini koruyan kilise ve manastırlar, yörede binlerce yıllık ‘tarihin şahitleri olarak ayakta kalmaya çalışmaktadırlar.’ Mabnetlerin; dini, tarihi, mimari özelliklerinin ve önemlerinin yanı sıra mekâna dair anlatıların ve inancın da bu mekânları ayakta tutan önemli bir dayanak olduğu (Uygur, 2015) tüm bu alan araştırmaları sırasında gözlenmiştir. Söz konusu görüşler, kalan, giden ve dönen Süryanilerle yapılan ikinci saha çalışması sırasında da desteklenmiştir. Bir anlamda sosyal bilimler disiplini

açısından elde edilen verilerin ve görüşlerin sağlaması yapılmıştır.

Yurtdışında yaşayanların kimlik ve din algısında Batı'nın seküler anlayışının özellikle genç kuşaklar üzerinde daha etkili olduğu söylenebilir. Ancak yurtdışında yaşamasına rağmen belli bir yaş grubunun üstünde olanların köklerine, geleneklerine ve inançlarına daha bağlı bir şekilde yaşamayı tercih ettikleri söylenebilir. Bu seçim aynı zamanda “koruma ve geleceğe aktarma işlevini” de üstlenmektedir. Konuya dair bu yaklaşımın yurtiçinde ve yurtdışında yaşayan Süryanilerle yapılan alan araştırmalarının ve görüşmelerin sonucudur. Kimliği ve inancı koruma refleksi, beraberinde içinde yaşadığı toplumla daha güçlü ya da güçsüz bağlar kurulmasını sağlar. Bütün bu ilişkilene biçimleri, toplumların kültürleri sayesinde birbiriyle bağımlı-bağımsız bir şekilde geçmişten geleceğe var olabilmesini sağlar.

Turgut, Diasporadaki Süryaniler için kiliselerin bir ibadet merkezi olmaktan çok daha fazlası olduğundan bahseder. Kiliseler onlar için kendi dini ve etnik kimliklerini koruma işlevi görmüş, aynı zamanda cemaatin sosyalleşme ortamı, ruhanilerin kaldığı mekân, dinin beraberinde getirdiği geleneği sürdürmek adına çocuklar için eğitim verilen bir kurum şeklinde kullanılmıştır (2019: 81). Süryanilerin yurtdışında göç ettikleri ülkelere adaptasyonunda kiliseler farklı ve etkili pek çok açık ve örtük işlev üstlenmiştir.

Yurtdışında veya Türkiye'nin başka şehirlerinde yaşayan Süryaniler, yöreyi ziyaret ettiklerinde kendileri için önemli olan tüm kutsal mekânları ziyaret etmeye azami özen göstermektedirler. Ziyaretlerini, “manastırın havasını koklamak, çocukluklarına geri dönmek, eskiyi hatırlamak,

yaşatmak, bütün dertlerinden kurtulmak” şifa bulmak, çocuklarına doğup büyüdükları yerleri göstermek, kökenlerini hatırlatmak, doğdukları topraklara, anılara sahip çıkmak istemek gibi sebeplerle ifade etmektedirler. Bu durum tüm bu saha çalışmalarını “anlatıların bugünün belleklerdeki inşasına yaptıkları katkı açısından değerlendirilmesi gereğini de ortaya koyar.” (Komşuoğlu; Örs, 2013:220). Özellikle Avrupa’ya göç eden Süryanilerin geleneklerini kültürel birikimlerini bir anlamda Avrupa’ya taşıdıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada, “toplumunun diğer üyelerinin kente ve cemaate ait kültürel değerlerinin toplum içi yakın ilişkiler nedeniyle sürekli iletişim içinde olduğu ve her türlü karşıtlığa rağmen bu iletişimin yeni bir kültürel yapıya destek vermesi” (Komşuoğlu; Örs, 2013:224) gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak elbette bu durum genellenemez. Yurtdışında yaşayan Süryaniler, çok çeşitli sebeplerle bir araya gelerek, dernekler kurarak din ve köken birliğini mekândan bağımsız korumaya ve sürdürmeye çalışmaktadırlar. Süryanilerin bir arada olma refleksi, kültürlerini sürdürme ve geleceğe taşıma ve memleketlerine dair anlatılarını paylaşacakları Süryani hemşerilerine sahip olmaları bu nedenle ayrıca önemlidir. Yurtdışında yaşayan Süryanilerin tüm bu çabalarının temelinde özlemlerini dindirmek, geleneklerini ve kültürlerini koruma çabası yatmaktadır. Yurtdışında yaşayan pek çok Süryani aile köylerinde ev yaptırmak, kilise ve manastırı onarmak, öğrenci okutmak gibi projelerde bir araya gelmektedir. Midyat’ın Bagok dağı eteklerindeki Elbeğendi/Kafro ve Taşköy/Arbo’da kesin veya kısmi dönüşler için yaptırılan evler, bu birliktelikten doğan projenin sonucudur. Süryaniler bu köylerde günümüzde turistler tarafından da ziyaret edilen Mardin katori (nahit) taşından coğrafyaya uygun modern villalar

yaptırmışlardır.¹¹ Günümüzde Mardin'e gidecekler internet sitelerinde yapılacaklar listesinde, "Kafro köyünde pizza yemek" önerilmektedir. Bu değişim ve dönüşüm sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Köyde açılan pizzacı yörenin tanıtımına büyük bir katkı sağlamaktadır. Yurtiçinden ve yurtdışından pek çok ziyaretçi, Kafro köyüne gitmeyi ve orada pizza yemeyi, yapılacaklar listesine eklemektedir. Köyün turistik ve ticari açıdan canlanmasına vesile olan bu durum, Süryanilerin köylerine geri dönüşlerinin olumlu sonuçlarından sadece biri olarak ele alınabilir. Süryani gençlerinin yöreye ziyaretleri kısıtlı olsa da aile köklerinin olduğu bölgede evlerinin olması bir anlamda geçmişleri, ataları, kökenleri ile aralarında işlevsel olarak köprü görevi görmektedir.

Yöreye kısmen geri dönüşlerin yapıldığı bir dönemde kaynak kişilerin, araştırmacı olarak beni evlerine davet etmeleri süreç içinde değerlendirildiğinde ev inşa eden Süryanilerin biten evlerini göstermeleri, "yerleşik hayata geçtik, biz döndük ve artık varız" demelerinin bir başka yolu olarak yorumlanabilir. "Anavatan anadır, biz de anamızın yanındayız" (URL:4) cümlesi, anavatana bağlılıklarını ve geri dönüşlerini anlamlandırmaktadır. Elbette tüm Anadolu kültüründe olduğu gibi özellikle söz konusu bölge kültürü olduğunda "misafirperverlik" alan

¹¹ Konuyla ilgili haber için bkz.URL:4 <https://www.cnnturk.com/turkiye/suryani-ailleler-avrupadan-mardindeki-koylerine-geri-dondu?page=2> (Erişim Tarihi: 23.08.2022). Köy muhtarı Aziz Demir kendisinin de 1980'li yıllarda İsviçre'ye göç ettiğini, 20 yıl sonra doğup büyüdüğü Elbeğendi Köyü'ne geri geldiğini söyledi. Kesin dönüş yaparak köyde tarih ve modern yaşıantıyı sunan villalar inşa ettiklerini söyleyen Demir, Avrupa'ya neden göç ettikleri, geri dönüş kararları, inşa ettikleri evler, çocuklarının köye uyumu ve geri dönüşler ile ilgili konuşmuştur.

araştırmasını kolaylaştırmıştır. Tekrarlayan sahalarda araştırmacının tanınması, güvenilirliğinin test edilmesi gibi durumlar açısından konu ele alındığında kaynak kişinin daha rahat konuşması, evine davet etmesi, bölge şartları göz önüne alındığında araştırmacıya güvenmesi farklı açılardan değerlendirilmelidir.

Köylerde imkanların değişmesi, yurtdışında yaşayan Süryaniler tarafından köyün kilise ve manastırlarına hayır işlenmesi gibi inançsal ya da kökenlere bağlılık gibi reflekslerle yapılan yardımlar oldukça önemlidir. Köy halkının sadece tarım ve toprakla ilgilenecek taştan sarı köyler değil, aynı zamanda yeşillenip canlanan köyler inşa etmeye çalışmaları bölgede yaşanan olumlu dönüşlerin izleri olarak görülmektedir. Kaynak kişilerin; köylerini, yıkılmış veya dönüşmüş olsa da kilise ve manastırlarını gezdirirken çocuklarına okul, ev, kuyu gibi mekânlara dair anılarını anlatmaları da mekânın anlatıyı koruyan, bellekte yaşatan en dikkat çekici özelliğidir. Anlatıların sığınılan bir liman olduğu ve memleketinden kilometrelerce uzakta belleğin aktarım aracı olduğu gerçeğinden hareketle, göç edenlerin ve kalanların arasında bugünü anlayabilmek için yapılan vurgulara dikkat etmek gerekmektedir. Kültürel motiflerin aktarımı ve paylaşımı kültürün parçası olmasının göstergesidir. Bu durum alan araştırmalarının önemini göstermektedir.

Alan/Saha Sorunsalı: Mekân-Zaman

Alan araştırmalarının temelinde kaynak kişilerin zaman, “mekân- kimlik ilişkileri üzerinden anlamlandırdıkları, öğrendikleri, hatırladıkları ve en nihayetinde anlattıklarıdır. Saha çalışmalarında elde edilen verilerin objektif olduğu yönünde bir iddiası da yoktur. Freud, anıların duygusal etkileşimlerle yoğrulmuş bir

yansıma yani yorum olduğunu ifade eder (akt. Yılmaz 2011: 189). Bu bağlamda, saha çalışmaları sırasında karşılaşılan zorluklardan biri de anlatı ve zaman arasındaki mesafedir. Bu mesafedeki anlatılar aynı zamanda Süryanilerin etnik ve dini kimliklerini korumaya yönelik bir çabanın da ürünüdür. Anlatıların bu işlevsel yönü göz ardı edilmemelidir. Schudson; kolektif belleğin bozulma süreçlerini ortaya koyar ve bu sürecin kaçınılmaz olduğunu vurgular. “Zaman içinde anılarla aramızdaki mesafenin artması (distanciation); bastırma, sansür ya da üstünü örtme yoluyla geçmişin, yaşadığımız anın gereklerine göre kullanılması ya da araçsallaştırılması; bunların yaşantılar öyküleştirilerek anlatılaştırılması (narrativization); bellek öğelerinin tanıtık, aşına kılınması ve anıtlar, ritüeller yoluyla gelenekselleştirilmesi (cognitivation and conventionalization) örnek verilebilir.” (Bilgin, 2013: 25). Kaynak kişilerin hatırlaması yanlı olsa da anlatının var olmaya devam etmesi daha önemlidir. Söz konusu anlatılar; geçmişe dayanınca belleğin maruz kaldığı dış etkiler artmaktadır. Bu süreçte inancın ve psikolojinin; belleğe, anlatıya, kültüre ve kimliğe etkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Baumann’ın, “Kaynak kişiler asla hatalı değildir, düşündüklerini düşünmek için gerekçeleri vardır” (2006: 92) cümlesinin ve bireylerin belleğinin temel alındığı alan araştırmalarında, kaynak kişilerin sözlerine verilen öncelik ve değerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Kaynak kişilerin kalanlardan, gidenlerden ve dönenlerden oluşması ise her anlatının bağlamsal olarak işlevinin önemini ayrıca göstermektedir.

Hem araştırmacıların hem de kaynak kişilerin alan araştırması planlamasını zaman açısından kısaca değerlendirmek mümkündür. Alan araştırmaları özel bir durum olmadığı takdirde genelde yaz ayları olarak

planlanmaktadır. Araştırmacılar açısından yaz aylarının tercih etmelerinin sebeplerinden biri genellikle iş yoğunluğunun azaldığı dönemlerde izin almanın mümkün olmasıdır. Bir diğer sebebi; yaz aylarında yöreye ziyaretlerin artması ve daha fazla kaynak kişiye ulaşma imkânı bulunmasıdır. Hem tez döneminde hem de proje döneminde Süryanilerle ilgili alan araştırmaları, yurtdışından bölgeye gelen Süryanilerin çokluğu nedeniyle genellikle yaz aylarında yapılmıştır. Dönem olarak yaz mevsiminde tatillerini köylerinde geçirmek isteyen Süryanilerle görüşme imkânı da daha fazla olmaktadır.

Güneydoğu Anadolu bölgesinin; karasal iklimi, aşırı sıcak ve soğuk olması, alan araştırması yapılan pek çok köyden yurtiçi ve yurtdışına göçler olması, köylerin boşatılmış olması, köye giden bazı yolların zorlu olması, bazı yolların kapatılmış olması, terör olayları nedeniyle, güvenlik gerekçesiyle köylerin boşaltılması, köyün sular altında kalması, tarihi ve kutsal mekânların yıkılmış veya dönüştürülmüş olması vb. kültürel bozulmalara açık yörelerde alan araştırması yapmanın gerekliliğini ve zorluğunu ortaya koymaktadır. Formal olmayan sahalarda görüşmeler genellikle “âni/tesadüfi derleme”¹² metoduyla yapılabilmektedir. Fiziksel olarak yörede yaz mevsimleri oldukça kurak ve sıcak geçmektedir. Sahada bulunan pek çok metruk kilise ve manastıra gitmek, 45-50 derece yaz sıcağında bozkırda görüşme yapmak gerekmektedir. Randevu usulüyle planlanan gün ve saatte zaman zaman kaynak kişilerle görüşmek mümkün olmamaktadır. Bu nedenle kaynak kişilerin daha sonra uygun oldukları gün

¹² Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özarslan ve Ergün Veren (2021), Halkbilimi Derleme Yöntemlerinde Adı Anılmayan Bir Derleme Biçimi İçin Teklifler” TÜRKÜL Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, S.9, s.1-10.

ve yerde görüşmeye gitmek (köy, kilise, manastır, kahvehane) zorunda kalmak, zorlu fiziki koşullara sahip mekânlara görüşme veya çekim için gitmek (köyler, manastırlar vb) gibi durumlar hem kaynak kişileri hem de araştırmacıları olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu durum alan araştırmasında; yaz sıcaklarında insanların dışarıya çıkmak istememesine, gündüz vakitlerinde dinlenmelerine görüşmek istememelerine neden olmuştur. Ancak araştırmacı olarak bölgede yaşamının avantajları da kullanılmıştır.

Saha çalışmaları sırasında sadece bölgede yaşayan Süryanilerle değil farklı zamanlarda yöreyi ziyaret eden Süryanilerle ve yurtdışı seyahatlerinde farklı ülkelerde yaşayan Süryanilerle (Amerika, Brezilya, Almanya, İsveç, Hollanda) görüşülmüştür. Yörede yapılan alan araştırmalarında birden fazla insana ulaşabilmek, gözlem yapabilmek için özel günlere dikkat edilmiştir. Aziz şahroları, bayram, paskalya, vaftiz, düğün, cenaze gibi törenler özellikle tercih edilmiştir. Araştırmacı olarak sahada uzun süreli bulunmam, yörede yaşamam güvene dayalı ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Böylece saha çalışmaları sırasında kutsal mekânlarda düzenlenen ayinlere katılma imkânı da olmuştur. Kırklar Kilisesi'nde düzenlenen "Doğuş Bayramı" ayinine ve pek çok kez de Pazar ayinlerine gidilmiştir. Kilisenin avlusu ayin sonrasında Süryanilere ev sahipliği yapmaktadır. Bu nedenle mabetler aynı zamanda iletişim açısından işlevsel bir özelliğe sahiptir. Tur Abdin yöresinin Metropolitlik merkezi olan Midyat'taki Mor Gabriel Manastırı'nın 31 Ağustos'ta yapılan şahrosuna, Deyrulzafaran Manastırında düzenlenen Mor Hananyo gününe özel izinle katılmak mümkün olmuştur.

Kültürün ve ritüelin tekrarlama ve canlandırma işlevini sağlayan ‘ayın’ler, araştırmacıların gözlem imkânı buldukları önemli ritüellerdir. Kadim bir kültür, ayin disiplini üzerinden yaptığı tekrarlar ile sadece dinsel boyutuyla değil, kültür boyutuyla da sürekliliği sağlamış olur. Dinin kültürden bağımsız olmayan bir yönü vardır. Ayin sayesinde, kültürün ‘canlandırma işlevi’ ön plana çıkar. Tekrarlama ve canlandırma işlevi; mitlerin, efsanelerin, anlatıların “bağlayıcı” yönüne dayandırılabilir. Ayinler ise dini ve kültürel olarak bu yapının ritüel boyutuyla ayakta kalmasını sağlar. Kutsal mekânlarda düzenlenen ayinler de, ‘tekrarlama ve canlandırma’ yönüyle işlev görmektedir. Ayin ve bellek arasındaki ilişkinin işlevselliği, mekân merkezli okunabilir. Kutsal mekânlarda düzenlenen ayinler, kültüre ve ayine dair tekrarlama ve canlandırma işlevi yerine getirir. Bu sayede kültürün ve ayinin geçmişten günümüze uğradığı değişiklikler tespit edilebilir. “Bağlayıcı yapı” ilkesiyle ayin ve o topluluğa ait kültürün süreklilik (Uygur, 2015: 448-449) kazandığı söylenebilir. Böylece ayinler, bayramlar, azizlerin adlarına düzenlenen özel günler araştırmacılar açısından saha çalışmasının planlanması sırasında göz önüne alınan işlevsel zamanlardır. Ayinlere katılmak bazen özel izinlerle bazen de mihmandarlar sayesinde olmuştur. Örneğin 2022 yılındaki alan araştırmalarımızda, son yıllarda restore edilerek yeniden kutsanan Mor Axisnoyo (Ahisnoyo, Akisnoyo), kilisesindeki ayine özel izin ile katılmak mümkün olmuştur. Ayine ait fotoğraf ve video kayıtları bahse konu TÜBİTAK proje arşivimizde bulunmaktadır. Ayrıca alan araştırmasında; kaya manastırları ve günümüzde aktif olmayan kilise ve manastırlara mihmandar aracılığıyla gidilmiştir. Zorlu tepe tırmanışları, metruk ve uzak bölgelerdeki kaya manastırları fotoğraflanarak arşiv oluşturulmuştur. Aktif olan kilise ve

manastırların sayısı göz önüne alındığında mihmandarın¹³ varlığının önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Araştırma sahasında yaşanan tüm zorluklara rağmen elde edilen veriler, alan araştırmaları açısından hem günümüz hem de gelecek için kıymetlidir.

Elbette bölgenin sadece fiziksel değil siyasi zorlukları hem yörede yaşayanları hem de araştırmacıları etkilemektedir. Bölge coğrafyası iç ve dış politik olaylarından bağımsız değildir. Ortadoğu coğrafyasında yıllardır yaşanan savaşların etkisi, komşu ülke ve bölge olması nedeniyle derinden hissedilmiştir. Bölgede güvenlik amaçlı sokağa çıkma yasakları, yaşanan olaylar, bölgeye göçler, bölgeden göçler tüm bu açılardan ele alındığında hem kaynak kişilerin hem de araştırmacıların ne kadar hassas bir zeminde oldukları anlaşılabacaktır. Suriye savaşı, bölgede yaşanan olaylar ve pandemi döneminde kilise ve manastırlar uzun bir süre ziyaretçilere kapatılmıştır. Ancak araştırmacı açısından tüm bu yaşananlar sosyal bilimlerin perspektifinden alanın kıymetli verileri olarak kaydedilmiştir. Bu süre zarfında kilise ve manastırlar, kapalı olduğundan kaynak kişilerle görüşme imkânı bulunmasa da, kutsal mekânlar ziyaret edilerek mekânların fotoğrafları çekilip kişisel arşiv oluşturulmuştur.

Proje döneminde yapılan saha araştırmasının en büyük zorluğu ise dünyayı saran ve hatta kapanmasına neden olan Covid19 pandemisi olmuştur. Görüşmelere dönemsel olarak ara verilmek zorunda kalınmıştır. Yurtdışında yaşayan Süryanilerin köylerine gelememeleri, kaynak

¹³ Yörede yaşayan kapılarını sonuna kadar açan tüm Süryanilere ve özellikle Midyat sahasında en ücra köylere, kapalı, metruk, dönüştürülmüş kilise ve manastırlara ulaşmamızı sağlayan Eliyo Eliyo beye katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim.

kişilerle görüşmenin mümkün olamaması, sokağa çıkma yasakları çalışmanın tekrar eden ikinci sahasında insanlara ve mekânlara ulaşmayı neredeyse imkânsız hâle getirmiştir. Temmuz 2021'deki açılma ile birlikte saha çalışmasına yeniden başlanmıştır. Kutsal mekânların insanları bir araya toplayan yapısı dünyayı saran bu salgın döneminde ilk kapatılan yerler olmalarının nedenidir. Tüm geçiş dönemi ritüellerinde insanların bir araya toplayan çok işlevli kutsal mekânlardan uzak kalmak da fiziksel ve psikolojik olarak bu dönemde insanları etkilemiştir. Bu etkilerin izleri elbette gelecekte daha net görülecektir. Disiplinler arası araştırmalarla bu dönemin izlerine dair çalışmalar yapılmakta ve yapılacaktır.

Alan/Saha Sorunsalı: Dil Meselesi

Yörenin etnik ve dinî yapısındaki “çok”lu olma hali (çok kültürlü, çok dinli, çok dilli), araştırmacıların gerek araştırma gerekse yazım aşamasında birtakım güçlüklerle karşılaşmalarına neden olmaktadır. Bu problemlerin başta geleni ise “dil” meselesidir. Mardin; tarih boyunca Türkçe, Arapça, Süryanice, Kürtçe ve Ermenicenin yazılıp konuşulduğu bir bölge olmuştur. Hristiyan grupların yanı sıra, Museviler, Yezidiler ve Şemsiler de bölgenin diğer sakinleri olmuşlardır. Yörenin demografik yapısı zaman içinde etnik ve dini yönden değişmekle birlikte geçmişin izlerini görmek mümkün olduğu için, bu yaşam öykülerinin derlenmesi de önemlidir. Haviland’ın “Başka bir kültürü betimlemek yeni bir oyunu betimlemeye benzer.” (2008: 123) sözü bir toplumu anlatmaya çalışmanın zorluğunu da ortaya koymaktadır. Bu nedenle araştırmacının görevinin de “bir kültürü, onu hiç tanımayan insanlara anlatıp bu anlatımın karikatüre dönüşmesini önlemek” (2008: 123) olduğunu söyler. Haviland, alan çalışmasının araştırmacısını tanımlarken

“dinlemeyi, izlemeyi, yeni bir dili ve yeni hareketleri öğrenmeyi; diğerlerinin iş gücü, ölüm, aile ve arkadaşlara yüklediği anlamı anlayabilmek için kendi kültürel varsayımlarını bir kenara bırakmayı (2008: 124) gerekli sayar. Connerton ise araştırmacıların; “Bilgi sağladıkları kimselerin söylemek zorunda oldukları şeyleri dikkatle dinlerken zamanı, özel bir algılayış biçimini, doğrusal değil döngüsel bir zaman algısının varlığını keşfettiğini, kendisiyle görüşme yapılan kimsenin yaşamının bir özgeçmiş değil, bir döngüler dizgisi olduğunu” (1999: 35-36) söyler.

Yörede Türkçe’nin yanı sıra Arapça, Kürtçe, Süryanice konuşulan dillerdendir. Araştırmacının bölgede konuşulan dillerden en az birini bilmesi saha çalışmasını daha rahat yönlendirmesini sağlamaktadır. Genel bir gözlem olarak kaynak kişiler, araştırmacının dillerini konuştuğunu duyduklarında araştırmacıya karşı yakınlık hissetmekte samimiyetle sorulara cevap vermeye başlamaktadırlar.

Sahada yaşanan dil meselesi sadece konuşurken değil literatür taramasında da karşımıza zorluk olarak çıkmaktadır. Süryanilere ait hemen tüm birinci el kaynaklar Süryanice veya Arapçadır. Bu durum saha çalışmasında kaynaklara ulaşmayı zorlaştırdığı gibi ulaşıldığında da çevirisi yapılmadığı takdirde bazı problemlere sebep olmaktadır. Saha çalışmaları süresince birincil kaynaklara, kütüphanelere ulaşabilmek yörede çalışan her araştırmacı için çok büyük önem taşımaktadır.¹⁴

¹⁴ Alan araştırması ve çeviriler konusunda akademik bilgi, birikim ve kıymetli zamanlarını doğru bilgiye ulaşmamız için harcayan Süryaniceden Türkçeye önemli kaynakları çevirerek, kütüphanelerinden sonuna kadar faydalanılmasını sağlayarak hem teze hem de projeye destek veren Mardin-Diyarbakır Metropolit Mor

Yurtdışına götürülen kitaplar, kütüphaneler¹⁵ sadece bu çalışma açısından değil, Türk ve Süryani kültürü açısından da kayıp olarak nitelendirilmelidir. Mardin ve Türkiye’den göç eden kimi Süryaniler göç ederken arşivlerini de yanlarında götürmüşlerdir. Bir diğer kayıp şekli ise pek çok kıymetli eserin, arşivin yerli ve yabancı kimseler tarafından legal olmayan yollardan yurtdışına çıkarılmasıdır. Zarar verilen köy ve kutsal mekânlarda binlerce yıllık tarihin ve kitapların tahrip edildiği, tarihi eser kaçakçılarının eline geçtiği bilinmektedir. Bu durum, yöreyle ilgili kaynakların büyük bir kısmının yurtdışında bulunmasının ve bu yüzden de konuyla ilgili çalışmaların çoğunun yurtdışında yapılmasının sebebidir.

Alan-Saha Sorunsalı: Mihmandarın Önemine Dair

Alan araştırmalarına ait sorunlardan bir diğeri ise araştırmacının kaynak kişilere ve mekânlara ulaşabilmek için zaman zaman mihmandara ihtiyaç duymasındır. Mihmandar, profesyonel biri olabileceği gibi yöreden bir kişi de olabilir. Alan araştırmasının konusu ne olursa olsun kaynak kişinin öncelikle araştırmacıya ve onu refere eden kişi veya kişilere güvenmesi gerekmektedir. Araştırmacının etik ihlaller konusunda titiz davranması ve güven sarsmaması çok büyük önem taşımaktadır. Derleme esnasında veya sonrasında bu güvenin test edildiği durumlar da yaşanmaktadır. Araştırmacının telefonu alınıp aranabilir. “Sizi çekmeyeceğim, ses kaydınızı

Filuksinus Saliba Özmen’in ve Yuhannun Vergili’nin katkıları çok değerlidir.

¹⁵ Bu kütüphanelerden biri de Hollanda’nın Hengelo kentinde bulunan Meryem Ana Kilisesinde (Maria Kerk) Süryanilere dair yüzlerce kitabın ve çeşitli süreli yayının yer aldığı “Gregorios Yuhanon Bar ‘Ebroyo” adlı kilise kütüphanesidir (Bibliotheek, 2019 akt. Turgut 2019: 92).

almayacağım” dedikten sonra etik olmayan şekilde yapılan kayıtlar hem kaynak kişi veya kişilere hem de araştırmacının çalışmasına zarar vermektedir. Kayıt alınamayan durumlarda not almakla yetinebilir. Gizli çekim yapmak, ses kaydı almak ve bunları yasal olmayan şekilde kullanmak özel hayatın ihlali gibi ciddi hukuki problemlere yol açabilir. Yaşanan bu tür olumsuzluklar alan araştırmalarının sonlamasına sebep olabildiği gibi sahada yaşayanlara zarar dahi verebilmektedir. Bu noktada sahayı iyi bilmek, doğru insanlara ulaşmak, güven vermek, etik ihlaller yapmamak önemlidir. Bu nedenle referansınızın kim olduğu,¹⁶ derleme esnasında yanınızda bulunanlar, yöreden olmak, hem içinden hem dışından olmak gibi özellikler saha çalışmasında araştırmacının da önemini ortaya koymaktadır. Alan araştırmalarını kayıt altına almak çalışmaya ait verileri korumak, sınıflandırmak araştırmanın önemli aşamalarındandır. Günümüz dünyasında hemen herkesin cep telefonuna sahip olması, araştırmacıların alanda cep telefonlarını kayıt cihazı olarak kullanmalarını kolaylaştırmaktadır. Küçüköğlü da alan araştırmalarında cep telefonu kullanmanın “sahada araştırmacıyı görünmez kıldığından” (Küçüköğlü, 2019: 122) bahsetmektedir. Kaynak kişiler, telefona aşına olduklarından bir süre sonra kayıt altına alındıklarını unuttuklarından görüşmeler daha doğal ortamda gerçekleşmektedir.

Connerton’un “Toplumlar Nasıl Anımsar” kitabında sözlü tarihçilere dair değerlendirmeleri; benzer yöntemleri kullanmamız, disiplinlerdeki ortaklıklar ve kaynak kişilerin refleksleri açısından temelde yatan sebeplerin anlaşılmasını

¹⁶ Alan araştırması boyunca yöre halkına ve özellikle yurtiçinde ve yurtdışında yaşayan tüm Süryanilere misafirperverlikleri için teşekkürü borç bilirim.

sağlayacaktır. Bu noktada kaynak kişilerle yapılan görüşmelerin önemi üzerinde durulabilir. Sözlü tarih perspektifinden konuya yaklaşılabilecek olursa; kişilerin yaşamöykülerinin derlenmesi başka biçimde seslerini duyuramayacak hatta izlerini bırakamayacak grupların tarihini dile getirmektir. Ancak kişilerin yaşamöyküsü kavramıyla konuyu düşünürsek; işin başında bir düşünsel araçlar sorunuyla karşılaşılır. Sözlü tarihçilerin benimsedikleri yöntemler zaman zaman, kendi niyetlerinin gerçekleştirilmesini engellemiştir. Bu durum sözlü tarihçilerin sıklıkla dile getirdikleri problemleridir. Kaynak kişilerin tereddüt gösterip konuşmaması ve kendisiyle görüşme yapanın zaten bilmediği, anlatılacak bir şey olmadığını söyleyerek tepki vermesi problemlerin başında yer alır. Görüşme yapılan kimsenin tutukluluğunu bir tür kronolojik anlatı yolu izleyerek giderme çözümüne başvurulduğunda, tarihçi/derlemeci güçlüğü artırmaktan başka bir sonuç elde edemeyecektir. Çünkü bu, malzemeyi bir tür anlatı biçimine sokar ve bununla birlikte, söz konusu malzemeye yabancı bir anımsama kalıbını getirir. Kaynak kişi anlatılarını doğal olarak kendi kültürüne dayandırır. Bu durum kaynak kişilerin bireysel tarihlerini, nesnel tarihin gidişine ilişkin düşünceleriyle bütünleştirebildikleri bir anlatı olarak yaşamlarını geriye dönük (retrospektif) olarak kafalarında canlandırma olanağı verir. Ama yönetilen grupların insanların yaşamöykülerinde bulunmayan, eksik olan tam da bu çizgisel yörünge düşüncesine, olayları birbirini izleyen bir anlatı kalıbına götürecek ve bu düşüncüyü destekleyecek dayanak noktalarıdır (Connerton, 1999: 35-36). Tecrübelerime göre bölge insanı olmak, yıllardır yörede çalışmak, tanıdık-eş dost akrabalar aracılığıyla sahaya ilk adımı atmayı sağlayacak olan kişilere ulaşılmasını görece kolaylaştırmıştır. Bu durum genel olarak kolaylık sağlasa da zaman zaman birbiriyle

görüşmeyen kişiler arasında farklı problemler yaratabilmektedir. Farklı dine, mezhebe, derneğe üye veya farklı görüşe sahip kişiler arasında sıkıntılar yaşanabilmektedir.

Hem sahanın içinden olabilmek hem sahanın dışında kalabilmek alan çalışmasında araştırmacının ikilemelerindendir. Bu arafta kalma durumu çalışma boyunca, araştırmacının sahada dönüşümüne neden olur. Sahaya ilk adımını atan araştırmacı, çalışmanın sonunda artık aynı kişi değildir. Araştırmacının farklı bakış açıları kazandığı saha deneyimleri, çalışmanın en az kendisi kadar önemlidir. Aslı Yazıcı Yakın, bu deneyimlerin, araştırmacının nerede durduğıyla ilgili soruyu da cevaplamasını sağladığını ifade etmektedir. Bu noktada Simpson'un (2011), "Alan çalışmasını sen yapmazsın o seni düzenler." argümanı alan araştırmacılarının saha deneyimlerinden çıkardıkları sonuçlardandır. Yazıcı-Yakın "alan tecrübelerini anlatmayı etnografik metne dâhil eden bir yaklaşımla tecrübe, anlatı ve zaman arasındaki ilişkilere odaklanır." (Yazıcı-Yakın, 2019: 12). Alan araştırmalarının verileri de kaynak kişiler ve araştırmacılar arasında aktarılırken, anlamlandırılırken, değerlendirilirken değişir, dönüşür ve hatta yeniden yaratılır. Bu durum dönüşümün tek boyutlu olmadığını da kanıtlamaktadır. Söz konusu çalışmaya konu olan anlatılar, araştırmacılar ve kaynak kişiler de bu süreçte değişir. Her anlatı, anlatıldığı bağlamda yeniden yaratılır. Sözden yazıya geçirildiği nokta da yazının kalıplarına sıkışır. Yazıcı Yakın, alan araştırılmalarında katılımlı gözlemin referans alınması gereken yer olduğunun altını çizir. Çünkü "insanların sesine bir bağlam içerisinde yer vermek onlarla karşılaşma sonucu gerçekleşen bir iş değil, katılımlı gözlem içerisinde kurulan mutabakat ile ilgilidir." (Yazıcı-Yakın, 2019: 10). A.

Koray Cengiz de saha çalışmasını değerlendirdiği yazısında Susan Sontag'ın, görme üzerine çalışması ve Fabian'ın etnografik çalışması, Barbara Tedlock'un antropolojik perspektifte düşünömselliğın yani etnografın kendi tecrübelerini kâğıda dökmesi katılım, gözlem ve analiz etme süreçlerini dönüşömleriyle birlikte ele aldığını göstermektedir. Cengiz, saha çalışması boyunca ne yapması gerektiğini öğrendiğı kadar ne yapmaması gerektiğini öğrenerek de dönüşömlünü sağlamıştır. Kendi ve öteki arasındaki gerilimli durumları yazmaya başladığı süreci, Nita Kumar'ın şu sözleriyle açıklamaktadır. "Zaman bu tecrübelerle ait hatıraların izini silebilmektedir." Araştırmacının saha çalışması boyunca yaşadığı değışim ve dönüşömlü ise 'Tedlock'un 'yerliye dönüşen antropolog' kavramı üzerinden tanımlanmıştır (Cengiz, 2019: 171).

Araştırmacının yanında zaman zaman farklı sebeplerle bulunan kişiler de sahayı sabote edebilmektedir. Bu nedenle araştırmacının yanında bulunan kimseleri (akademisyen, köyden biri, yol gösteren biri, arkadaş, akraba vb.) görüşme öncesinde ikaz etmesi, onlara hassasiyetlerden bahsetmesi gereklidir. Görüşme esnasında sorulan bir soru, yakışksız bir davranış saha çalışmasını sekteye uğratmaktadır. Dolayısıyla sahadan bir araştırmacı olarak tüm bu alana hassasiyetle yaklaşmakta fayda vardır. Araştırmacı kaynak kişilere ve çalışma konusuna azami özen gösterilmelidir. Alan araştırmasına çıktığınız kimliklerinize (akademik, yerli) tüm sahada insani ve akademik değeri gözettiğinizden emin olmanız gerekmektedir.

Her Belleğın Kendi Anlatısı: Kaynak Kişı Anlatmak İstediğini Anlatır!

Bu çalışmada alan veya saha olarak kullanılan kavramı ünlü sosyolog Pierre Bourdieu'nun öğrencisi Prof. Dr. Loic Wacquant'a göre açıklamak yerinde olacaktır. "Hegel'in ünlü formülünü bozarak gerçek alan bağıntısaldır, diyebilirim. Toplumsal dünyada var olan şey bağıntılardır. Eyleyiciler arasındaki öznelerarası bağlar ya da etkileşimler değil, Marx'ın dediği gibi 'bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız' var olan nesneler bağıntılardır." Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir (Bourdieu; Wacquant, 2014: 81). Bir alan, sahanın etkisinin görüldüğü mekân olarak düşünülebilir. Öyle ki bu mekâna giren bir nesnenin başına gelenler, nesnenin içkin özellikleriyle açıklanabilir. Alanın sınırları, alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur (Bourdieu; Wacquant, 2014: 82).

Süryanilerle ilgili yapılan alan araştırmalarında, kaynak kişilerin her biri kendi yolculuklarından, dünyayı anlamlandırma biçimlerinden, mekân ile (Mardin, köy, ev, kilise, manastır, okul...vb.) kurdukları ilişkilerin yansıması olarak bir anlamda kendi dünyalarından bahsetmişlerdir. Foucault'un, geçmişin temsil edilme biçiminin neyi nasıl hatırlanacağını belirler ifadesine bu noktada dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü anılar, geçmişin zihinsel temsidir (akt. Yılmaz, 2011: 189). Bireysel yaşam öyküsü anlatıları (sözlü tarih), otobiyografi, biyografi, popüler kültür, medya, sanat, mimari, mekân, objeler, beden gibi alanlarda belleğin¹⁷ izini sürer (Neyzi, 2011:3). Zihinsel temsilin

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Leyla Neyzi (2011). "Nasıl Hatırlıyoruz?" Türkiye'de Bellek Çalışmaları, Yay. Haz. Leyla Neyzi, Edt. Ali Berktaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.; Leyla Neyzi (2004). "Ben Kimim?" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, çev. Hande Özkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

mekânı ise bellektir. Bellek de kişiden kişiye göre değişir. Hatta kişi için bile zaman içinde değişir. Dolayısıyla anılar kişiden kişiye, yaşanmışlıklara ve zamana göre değişir. “Her hatırlama, yeni bir anı ve dolayısıyla yeni bir bellektir. Belleğin, yaşanmış geçmişle kurduğu sınırları belli olmayan bu muğlak ilişki, ortak bir biçimde birden fazla kişi tarafından paylaşılması ‘kolektif’, ‘kültürel’ ya da toplumsal olması durumunda da değişmektedir. Alan araştırmalarında kaynak kişilerden derlenen her bir anlatının yeniden inşa edildiğini söylemek mümkündür.

Günümüz insanının inanma ihtiyacıyla birlikte kökleri geçmişe dayanan anlatıların ve ritüellerin sürekliliği çalışmanın işlevselliği açısından önemlidir. Süryanilerin toplumsal hafızalarında ve kimlik inşalarında belirleyici rol oynayan anlatıları; dinsel ve dilsel yönden kolektif belleği beslemektedir. Anlatılara, ritüellere, kültürel meselelere dair yapılan saha çalışmasında tarihe bakış açısı kazandıracak olsa da anlatılanlar ve hatırlananlar kişi odaklı ve sübjektif olduğundan tarih biliminin veri anlayışıyla örtüşmeyecektir. Ancak anlatıların ve belleğin geleceğe taşınmasına aracı olacaktır. Dolayısıyla tüm bu derlemeler, “tarihe ışık tutabilir ancak tarihin kendisi değildir.” (Uygur, 2015: 3).

Paul Thompson “Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih”, adlı kitabında sözlü tarih araştırmalarında birincil becerilerinden biri de kaynakların çoğuna göre, aslında var olan farklı görüş açılarının yeniden yaratılmasını sağlamasıdır. Ancak bu avantaj sadece tarih yazımı için önemli değildir. Çoğu tarihçi, açık ya da kapalı yargılarda bulunur. Bu doğaldır, çünkü tarihin toplumsal amacı geçmişin bugünle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı bir şekilde anlaşılmasını gerektirir (Thompson, 1999: 5). Connerton’dan hareketle toplumsal belleğin tarihin

yeniden kurulması (rekonstrüksiyon) olarak adlandırılabilir çok daha özgül bir pratikten farklı olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Geçmişte gerçekleştirilen tüm insan etkinliklerinin bilgisi, ancak onların bıraktığı izlerden yola çıkılarak edinilebilir (1999: 26). Yapılan derlemelerde de bir anlamda bu imlerin izleri sürülür. Söz konusu anlatıları, doğrudan ulaşma olanağı kalmamış bir olgunun, duyu organlarıyla algılanabilir imleri olarak yorumlamak bu anlamda mümkündür. Bu tür imleri bir şeyin izi olarak almak, onun varlığına dair bir bilgi olarak görmek bile doğrudan doğruya söz konusu imler hakkında yargılarda bulunmaktan öteye geçilmiş olduğunu gösterir. Bir şeyi bir başka şeyin bulgusu saymak, o başka şey hakkında yargıda bulunmaktır. Bulgunun varlığına işaret ettiği şey hakkında söz söylemektir (Connerton, 1999: 26).

Yöreyle ilgili yapılan alan araştırmalarında sorudan bağımsız olarak kaynak kişi, özellikle kendisi ne anlatmak isterse öncelikle onu anlatmakla söze başlar. Bu nedenle araştırmacının kaynak kişileri sabır ve ilgiyle dinlemesi gerekmektedir. Kalanın, gidenin ve dönenin gözünden yapılan görüşmelerde bu tür durumlarla sıklıkla karşılaşmaktadır. Mardin ve yöresinde yapılan alan araştırmalarında Türkiye’de ve yurtdışında yaşayan Süryaniler ile yıllar içinde pek çok kez görüşme imkânı bulunmuştur. Derlemelerde görüşmeciler, genellikle soruları cevaplarken anlatmak istedikleriyle söze başlamaktadırlar. Bu nedenle görüşmeler çoğu zaman uzun sohbetlere dönüşebilmektedir. Araştırmacı açısından bu durum çalışma esnasında bir zorluk olarak görülse de yazım aşamasında ve değerlendirme yaparken analitik yaklaşıma kapı aralamaktadır. Kişisel anlatılar söz konusu olduğunda derlemeler, öznel olmaktadır. Bu durum saha

çalışmalarının yöntem sorunu olarak ele alınabilir. Valeri Yow'un (1997) "Do I like them too much?" başlıklı makalesinde ortaya koyduğu özneliliğin hikâyeleri dinlemek açısından önemi ve "insanın insanı araştırdığı" çalışmalar olduğu unutulmamalıdır (Komşuoğlu; Örs, 2013: 241). Bu durum etnisite, kimlik, mekân gibi çalışmalarda kaynak kişilerin kimlik inşalarının, hatırlamalarının ve anlattıklarının parçası olması açısından dikkate değerdir. Connerton, "Her türlü başlangıcın içinde bir anımsama ögesi yatar" der. Her anlatı da, kişinin kendi başlangıcının ve anımsadıklarının parçasıdır.

Söz konusu alan araştırmalarında soru ne olursa olsun (azizlerin hayatı, kaynak kişilere ait memoratlar, ritüeller, gelenekler, anlatılar) kaynak kişiler, anlatmak istediklerini zamansız bir şekilde anlatmaktadır. Bu olay ne zaman yaşanmış/olmuş diye sorulduğunda İsa'dan önce İsa'dan sonra gibi 2000 yıl öncesinden sanki dün olmuşçasına bahsedilmektedir. Sahada derleme yapan araştırmacılar, bilgi sağladıkları kimselerin söylemek zorunda oldukları şeyleri dikkatle dinlerken zamanı, özel bir algılayış biçimini, doğrusal değil döngüsel bir zaman algısının varlığını keşfederler. Kendisiyle görüşme yapılan kimsenin yaşamı bir özgeçmiş değil, bir döngüler dizisidir (Connerton, 1999: 36). Proje döneminde bu durumun devam ettiği ancak farklı olarak kaynak kişilerin sorudan bağımsız olarak anlatılarını yakın tarihleriyle veya göçleriyle ilişkilendirip ya da ilişkilendirmeden kendi hikâyelerinden yola çıkarak anlatmaya başladıkları görülmüştür. Bu durum sahadan elde edilen verilerin değerlendirilmesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

2011-2015 yılları arasında doktora tez döneminde yapılan saha çalışmasında Suriye'de yaşanan savaş, yörede yaşanan olumsuzluklar (Diyarbakır ve Nusaybin

olayları/Hendek olayları) yöreye yurtdışında yaşayan Süryanilerin ve turistlerin gelmesini önlemiştir. Proje döneminin ilk yılında da Pandemi etkili olmuştur. Sadece Türkiye’de değil tüm dünyada sınırlar kapanmıştır. Ancak 2021 yılında yasakların azalmasıyla Süryaniler, memleketlerini ziyarete gelmiştir. Bu nedenle yurtdışında yaşayan Süryanilerle görüşme imkânı bulunmuştur. Geri dönüş yapanlar ve sadece belli dönemlerde Türkiye’ye dönenlerle inanç anlatılarıyla, kutsal mekânlarla, geleneklerle ilgili sohbet edilmiş olsa da her bağlamda çıkış noktası, tarihin belli bir dönemi olmuştur. Bu deneyimden yola çıkarak kaynak kişilerin soru ne olursa olsun öncelikle anlatmak istedikleri yerden konuya başlamaları daha sonra derlemecinin yönlendirmeleriyle sorulara cevap verdikleri görülmüştür. Ancak ağız birliği edilmişçesine binlerce yıl öncesinde yaşamış azizlerin anlatıları ve günümüz mucizeleri olsa da insanoğlunun kültürel belleği belli bir noktadan anlatmaya başlaması dikkat çekicidir.

Sahada Olmak Sahadan Olmak

Saha çalışmaları deneyimlerinden yola çıkarak genel olarak sahada araştırmacıların ve kaynak kişilerin karşılaştıkları sorunlarından “sahada olmak –sahadan olmak” başlığı altında bahsedilebilir. Temelde çok etnili, göç eden görece kapalı toplumlarla görüşebilmek araştırmacılar için sorun olabilmektedir. Yörenin popülerliği, farklı kesimlerden pek çok araştırmacının ilgisini çekmesi gazetecilerin, televizyoncuların veya farklı amaçlı kimselerin de ellerinde kayıt cihazları, izinli izinsiz fotoğraf çekip soru sormaları kaynak kişilerin zaman zaman derlemecilere güvenmemelerine neden olmaktadır. Etnik ve dini gruplarla görüşmenin zorluğu, görüşmecilere şüpheyle yaklaşılmasına neden olmaktadır. Bu durum saha verilerini doğrudan etkilemektedir. Kültürel

anlamlandırma yapabilmek adına bu durumda araştırmacının kendisi ve kaynak kişinin önemi ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, araştırmacının sahasına yaptığı düzenli geri dönüşler, sorumlu insan bağlarının gelişmesi ve kültürel farklılığın bir “Biz-ilişkisi”nin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Saha çalışmalarında çalışılan topluluklardaki insanlarla devam eden kişisel katılım, genellikle “eylem” veya “savunma” çalışmalarına karşı ilgi uyandırır (Foster ve ark., 1979:344 akt. Narayan, 1993: 675). Narayan, kullanılan metodolojiler ne olursa olsun, saha çalışması yapma sürecini bir dizi insanı tanıma ve söylediklerini yakından dinleme süreci olarak tanımlar. Saha çalışması, araştırmacıları bağlayan ortak bir düzlemdir, ancak süreç ve sonuç, o kadar çok değişkenlik gösterir ki, net bir sonuca varmak zordur. Nita Kumar'ın alan araştırmalarıyla ilgili anılarında; “Alan çalışması, tüm antropologlar tarafından paylaşılan deneyimlerden oluşur; kişisel ve tuhaf olan, her zaman ama farklı olan nitelikler olarak önemlidir. Her bir bireysel deneyimi karakterize eder.” Bir antropoloğun temsil etmeye çalıştığı insanlarla ve meselelerle ilişkisi olsa bile alan araştırması arayışı olmadan belirli bir sosyal gruba karışabilir. Başkaları için neyin doğal kabul edildiğini bilmemesi araştırmanın doğası gereği gerçeklikte bir tedirginlik yaratır. Ancak, bir yabancı olarak başlasa bile, sempati ve bağlar gelişebilir. Bir arada karşılıklı yaşama ve ilişkilene yoluyla, içindeki farklılıkları kapsayabilir (Narayan, 1993: 671-675).

Genellikle sahadan olan araştırmacının özellikle kapalı toplumlardaki geleneksel ve ritüelistik alanlara ulaşımı daha mümkündür. Alan araştırması, araştırmacının sahadan olduğu durumlarda dahi karşılıklı etkileşimle değişip dönüşmesini de neden olmaktadır. Araştırmacı hem içinden hem dışından olarak tüm süreci analiz etmesi

ve kendini konumlandırması gerekmektedir. Sahada geçirilen tüm bu zaman ve geri dönüşler araştırmacının sahanın başında ve sonunda kendisi ve çalışması hakkında yeniden düşünmesini sağlar.

Bir toplumda doğan insanların aynı anda hem içeriden hem de dışarıdan olabildikleri, tıpkı başka bir yerde doğanların dışarıdan ve eğer şanslılarsa içeriden de olabildikleri gibidir. Midyat Halk Kültürü Monografisi adlı Yüksek lisans tezi de “Sahanın hem içinden hem dışından olmak” cümlesiyle başlamıştır. Kirin Narayan’ın da araştırmacıyı tanımlarken “sahada ve sahadan olmak” sözcüklerini kullanması önemlidir. Ayrıca, Elizabeth Colson’ın açıkça belirttiği gibi, “Yerli” yanlış bir isimlendirmedir, çünkü hepimiz aynı zamanda bir yerin “yerli”siyiz (Fahim ve ark., 1980: 650 akt. Narayan, 1993: 676). Bazı yönlerden, kişinin kendi toplumunu incelemesi, araştırmada ters bir süreci içerir. Kavramsal kategorileri öğrenmek ve ardından saha çalışması yoluyla, onları uygulayacağımız bağlamları bulmak, içinde yaşadığımız toplumları inceleyen bizler önceden var olan deneyime sahip olmak, yeniden adlandıran ve yeniden çerçeveleyen analitik kategorileri özümsemeyi sağlar. Ancak unutulmamalıdır ki, “yerli” araştırmacı da kendi toplum hakkında her şeyi bilemez. İçeriden biri için bile, açıkça her şeyi bilmek imkânsızdır. Araştırmacı da ancak kendi eğitimi, çevresi, anlayışı kadar kendi toplumu hakkında fikir sahibidir (bkz. Srinivas, 1966:154 akt. Narayan, 1993: 676). Araştırmacının sahadan olması, sahada yaşaması gibi konular zaman zaman akademisyenler arasında tartışma konusu olmaktadır. Görece hassasiyet gerektiren konular söz konusu olduğunda yerli olmayan araştırmacının yöreye yaptığı kısa ziyaretlerle kapsamlı derlemeler yapabilmesi kolay bir durum değildir. Sahadan olmak akademik olarak

objektif olmayı gerekli kılmaktadır. Ancak sahaya dair uzun yıllara dayanan gözlemler, değişkenleri yorumlayabilmek, analitik yaklaşımda bulunmayı kolaylaştırmaktadır. Bölgede uzun süreli bulunmak ve objektifliği kaybetme endişesi gibi nedenlerle araştırmacının zaman zaman farklı çalışma konularıyla alandan uzaklaşmasını gerektirmektedir. Genel olarak çalışılan konudan uzaklaşmak “saha ile araya mesafe koymayı” kolaylaştırır. Diğer yandan bölgenin sorunlarından haberdar olmak ve kaynak kişilerle kurulan ilişkilerin devam ettirilmesi aradan yıllar geçmesine rağmen yeniden alan araştırması yapmayı kolaylaştırabilmektedir. Dolayısıyla araştırmacının en azından belli aralıklarla çalışma sahasında bulunması, kaynak kişilerle kurulan bağlar sosyal bilim disiplini açısından elde edilen verilerin sağlamasını yapabilmek adına faydalıdır. Bu nedenle çalışmada sadece bir döneme ait değil, uzun süreli derlemelere ve gözlemlere ait verilerle sahada araştırmacı olmak önem taşımaktadır.

Alan araştırmasına dışarıdan gelen bir araştırmacı ise kısıtlı iş takvimi gereği kısa sürede çok iş yapmak ister. Tanımadığı şehirde bölgede yaşayanlardan biriyle, muhtarla veya tanıdık aracılığıyla kurduğu ilişki sayesinde sahaya ilk adımını atar. Bu noktada da Anadolu misafirperverliği özellikle köylerde, ilçelerde ve resmi olmayan görüşme ortamlarında araştırmacının işini kolaylaştırmaktadır. Ancak her sahanın belli zorlukları vardır. Mevcut derleme yönteminde “uzman derleyici” baştan sona aktif yönlendiricidir ve ortaya çıkacak halkbilim verilerinin miktarı, doğruluğu onun çalışma performansına bağlıdır. Bu kapsamda alan araştırmacısı belirlediği sahaya giderek orada kaynak kişilere sorularını yöneltmekte, öngördüğü malzemeyi derledikten sonra

oradan ayrılmaktadır. Derleyicinin sahada çalışmasıyla başlayan folklorik bilgi akışı, onun oradan ayrılmasıyla kesilmektedir. Çalışması sona erdikten sonra ilgili yerdeki gözden kaçan ya da konusunun dışındaki farklı folklorik zenginlikler orada kaderine terk edilmektedir (Dağlı, 2015: 39). Dağlı'nın sözünü ettiği durum, alan araştırmalarında sıklıkla yaşanmaktadır. Ancak sahada yaşayan araştırmacılar iletişim becerilerine bağlı olarak kaynak kişileriyle ilişkilerini sürebilmektedir. Algıda seçicilik gereği yaşanan gelişmelerden haberdar olabilmekte, gerektiğinde yeniden alan araştırması yapma imkânları bulunmaktadır.

Araştırmacı Sorunsalı: Derleyen mi, Anlatan mı?

Toplumsal hayata dair olanın derlenmesi ve bu verilerin analiz edilmesi düşüncesi toplumların ve bireylerin daha iyi anlaşılacağı görüşü, yüzyılımıza hâkim olmuştur. Derlemelerden elde edilen veriler, “kültürel anlam dolaşımı ve kimliği garanti altına alma (Assmann, 2001: 27) gibi işlevlere sahiptir. Bütüncül bakış açısına sahip olan bu çalışmanın temelinde de Kirin Narayan'ın, “How Native is a “Native” Anthropologist” makalesinde yer alan tartışmalar yatmaktadır. Narayan'ın antropologlar açısından ele aldığı konuyu daha geniş bir perspektiften disiplinlerarası yaklaşımla ele alabilmek adına makale çevrilirken kapsayıcı olması amacıyla “araştırmacı” sözcüğü tercih edilmiştir.¹⁸ Narayan'ın bu çalışması alan

¹⁸ Saha çalışmalarına dair yaklaşımlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Thompson (1998), “The voice of the past: oral history”, Perks ve Thomson (ed.), The Oral History Reader içinde, New York: Routledge. Michael Frisch (1998), “Oral history and Hard Times: a review essay”, Perks ve Thomson (ed.), The Oral History Reader içinde, New York: Routledge. Ronald J. Grele (1998), Movement without aim: methodological and theoretical problems in oral history, Perks ve

araştırmaları için önemlidir. Araştırmacının sahada kişisel olarak kendini ve akademik kimliğini konumlandırabilmesi için ufuk açıcı yaklaşımlara sahiptir.

Narayan, “sahadan olmak”, “yerli olmak”, “içerden olmak” araştırmacıları kutuplaştıran bir paradigmadır, der. “Yerli” ve “yerli olmayan” araştırmacılar arasındaki ayrımın sabitliğine karşı çıkar. Bu ikili paradigma yerine dışarıdaki/içerideki veya gözlemci/gözlemlenen, bu tarihsel anda biz arasında değişen kimlikler açısından, iç içe geçmiş topluluklar ve ilişkiler açısından daha uygundur. Eğitim, cinsiyet, cinsel yönelim, sınıf, ırk veya temas süresi gibi faktörler farklı zamanlarda içeriden veya dışarıdan biriyle ilişkilendirdiğimiz kültürel kimliği ağır basabilir. “Native/yerli” olmak, araştırmacıyı bir anlamda yazdığı konuda daha samimi yapabilir. Yerli araştırmacının katılımlı-gözlem yöntemiyle çalışılan sahadaki yerlilerin bakış açısına ve pek çok alana erişim sağlayabilmesi açısından önemlidir. Çalışmanın temelinde çok kültürlü alanda sahadan/ yerli/içerden olmak gibi sosyal bilim disiplinlerinde tartışmalara neden olabilen araştırmacı kimliği deneyimlerinin etkisi üzerinden ele alınmıştır. Yerli, içerden, sahadan, native araştırmacı Franz Boas'ın iddia ettiği gibi, “yerlinin yakalanması zor düşüncelerini ve duygularını otantik bir şekilde ortaya koyan, ölçülemez bir

Thomson (ed.), The Oral History Reader içinde, New York: Routledge. Kathryn Anderson and Dana C.Jack (1998), Learning to listen: interview techniques and analyses, Perks ve Thomson (ed.), The Oral History Reader içinde, New York: Routledge. Portelli, Alessandro (1998). “What Makes Oral History Different”, Perks ve Thomson (ed.), The Oral History Reader içinde, New York: Routledge. Arzu Öztürkmen (2006). “Remembering Conflicts in a Black Sea Town: A Multi-Sited Ethnography of Memory”, New Perspectives on Turkey 34: 93-115.

güvenilirlik avantajına” sahip olacaktır. Etnosentrik bir söylem olarak “yerli” araştırmacı, kimin kimi temsil etmeye yetkili olduğu konusunda kökleşmiş güç dengesizliklerini de ortaya koyabilir. “Yerli” bir araştırmacı, bir bilgiyi iletecek içeriden biri olarak kabul edilir. Egzotik farklılıkları ve ortak noktaları açığa çıkarır (Narayan, 1993: 676-681).

Sahadan olmak, deneyimler ve metodolojiyle ilişkilendirebilecek bir diğer dikkat çekici çalışma ise “Acemi Bir Boksörün Defterleri”dir.¹⁹ Yazarın fail olarak içinde bulunduğu yerel yaşantının sınırları ile yetinmeyen teorik çıkarsamalar, eserin kapsamını etnografik çalışmanın ötesine taşıyarak, onu metodoloji tartışmasına bilinçli şekilde sokar²⁰ (İlsever, 2022: 53). Hem Wacquant’ın kitabı hem de İlsever’in kitap ile ilgili değerlendirmesi saha çalışmalarında, araştırmacılar için tartışmaya değer yaklaşımları ortaya koymaktadır. Araştırmacıyı sahanın öznel bir parçası ve onu bilimsel üretimin alışageldik olan nesnel, mesafeli ve duygusuz sürecinden uzaklaştırma riski taşımaktadır. Öte yandan araştırma nesnesine yaklaşmak istatikselerde, devlet raporlarında, genel kanılarda rastlanamayan gizli gerçeği keşfetmenin yoludur. Zihinlerde var olan soyut bilgileri belli bir çalışmanın başına önüne ön kabul olarak yerleştirmek yerine alanın kendi gerçekliğini keşfederek somut pratiğin teorisini kurmak bugün bilimsel çalışmalarda giderek yaygınlaşan bir yöntemdir (İlsever, 2022: 56). Türkiye’deki mahalleler üzerine yürütülen akademik çalışmalarda mahallelinin araştırmacılara tepki duyduğu ve onlardan bıktığı dönem

¹⁹ Wacquant, Loic (2012), Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

²⁰ Ceyhun İlsever’in Bilim ve Ütopya dergisinde konuyla ilgili “Derinlikli Bir Sosyolojik Çalışma Örneği: Ruh ve Beden”, S.336, s.52-56 adlı yazısı önemlidir.

dönem duyumsanmaktadır. “Ruh ve Beden” kitabı bu hususta öğreticidir (İlsever, 2022: 53). Wacquant’tan hareketle araştırmacının, “fail olma hali yalnızca bilimsel çalışmanın etik olarak nasıl yürütüleceği ile ilgili bir mesele değildir. Aynı zamanda araştırma öznesi tarafından kabul edilmeyi sağlayan pragmatik bir tutumdur. Boks kulübündeki arkadaşlarının Louie’yi diğer beyaz tenlilerden ayırarak ona siyahmış gibi davranmaları ve Wacquant’ın alanın gereklerine tamamen teslim olduğu için kendisine saygı duyulduğunu belirtmesi bunun itirafıdır.” (İlsever, 2022: 53). Benzer durumu alan araştırması sırasında “Katolik Müslim” hikâyesini anlatarak ve beni uzun bir süreden sonra kabullenen rahibenin davranışında bulmak mümkündür.

Araştırmacının anlatılara ve inançlara eşit mesafede durması gereklidir. Bu nedenle kaynak kişileri yönlendirmemek, hatırladıklarını ve anlatmak istediklerini söyleyebilmeleri için alan araştırmalarında yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanılmıştır. Sadece duymak istenileni söyleyecek kişilerle taraflı görüşmeler yapmak da çalışma verilerine kasti etki etmek anlamına geleceğinden gönüllülük esası ve müsaadeleri doğrultusunda olabildiğince çok kişiyle görüşülmeye çalışılmıştır. Kilise ve manastırlarda düzenlenen kutsal günlere özel izinler alınarak katılma doğal ortamında gözlem yapmaya imkân sağlamıştır. Düzenlenen ayine katılım, bu günlerde görece daha fazla olmaktadır. Diğer günlerde de sıklıkla kutsal mekânlar ziyaret edilmiştir. Bu süreçte kilise ve manastırların kütüphanelerinden yararlanma imkânı bulunmuştur. Deyrulzafaran manastırı tüm araştırmacılara olduğu gibi süreçteki çalışmalara da sonunda kadar destek vermiş her daim ev sahipliği yapmıştır. Manastırda geçirilen süre boyunca Meryem Ana

Kilisesindeki ibadetlerden, manastırın mutfağında ve yemekhanesinde yenilen yemeklerine cemaat ile birlikte katılma imkânı olmuştur. Bu katılımların yanında, dünyanın dört bir tarafından gelen ziyaretçilerle tanışılmış ve derlemeler yapılmıştır. Yurtdışından gelen Süryani misafirlerden bazıları manastırın misafirhanesinde konaklarken bir kısmı da evlerinde akrabalarında kalmaktadırlar. Tüm bu süre boyunca çalışma sahasında bulunan başta Mardin Deyrulzafaran Manastırı ve Kırklar Kilisesi olmak üzere merkez, ilçe ve köylerdeki diğer kilise ve manastırlar ziyaret edilmiştir. Bu ziyaretlerde daha fazla kişiyle görüşme imkânı bulabilmek için pazar günü olması, kilise atasının adına düzenlenen gün olması gibi durumlara özellikle dikkat edilmiştir.

Araştırmacı Sorunsalı: Sahada Kim Var?

Araştırmacıların sahada karşılaştıkları zorluklardan biri, yaptıkları işin kaynak kişiler tarafından anlaşılmamasıdır. Araştırmacıların yaptığı işi, kim olduğunu, görüşmeleri nerede ve ne amaçla kullanacağına dair bilgileri etik olarak kaynak kişilere net bir şekilde açıklamak gerekmektedir. Kaynak kişiler, bu soruların neden sorulduğunu, bu bilgiler ile ne yapılacağını, nerede yayımlanacağını, adlarının yazılıp yazılmayacağını, fotoğraflarının çıkıp çıkmayacağını merak etmektedirler. Aksi durum kaynak kişiler açısından endişe yaratmaktadır. Endişe hâli, saha verilerine de etki etmektedir. Söz konusu bilgilerin kaynak kişilere açıklanması bu nedenle önemlidir. Kaynak kişiler; tarihlerine, gündelik hayatlarına, geleneklerine göreneklerine, anlatılarına ve inançlarına dair araştırmacılar tarafından sorular sorulmasını zaman zaman şaşkınlıkla karşılamaktadırlar. İnanca, mucizevi anlatılara, olağanüstü olaylara dair sorular karşısında heyecan ve coşkuyla anlatanlar olduğu gibi “bu tür şeylere

inanmıyorum” diyenler de vardır. Anlatanların reflekslerinde köken, inanç, kimlik, “binlerce yıldır bu topraklardayım” duygusu yatmaktadır. Bu tür sorulara cevap vermek istemeyenler ise genelde günümüz realist dünyasında kabul görmek, inancının sorgulanması endişesi, bilginin ne amaçla kullanılacağından emin olmamak gibi pek çok sebeple araştırmacıya mesafeli davranabilmektedir. Bu durum akla Maliowski’inin “Şüphesiz metin önemlidir fakat bağlamsız metin ölüdür” (Çobanoğlu, 2012: 37) sözünü getirmektedir.

Alan araştırması yapan kişilerin kim olduğu meselesi çok dinli ve çok etnili sahalarda ayrıca önemlidir. Kaynak kişi görüşmelerinde özellikle üslup, kullanılan cümleler, ifade biçimi dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli noktadır. Araştırmacının yörede yaşayanları müzeli gibi gören oryantalist yaklaşım ve söylemleri yöre insanları açısından olumsuz olarak karşılanmaktadır. Yöreye gelen araştırmacılarla ilgili en çok şikâyet edilen konunun bu durum olması da kaçınılmazdır. Zaman zaman din adamlarına, kutsal mekânlarına saygısızlığa varacak cümleler kurulması, araştırmacının kendi inanç ve anlayışı, etnisite ve din konuları, politik tartışmalar çerçevesinde konuşulması, kaynak kişileri küçük gören söz ve davranışlar sadece bölge sahasında değil, hiçbir sahada uygun karşılanmaz. Ancak bazı sahalarda çok daha fazla hassasiyet gerektirir. Hassasiyete dayalı bu anlayış, insani ilişkileri, görüşmeleri çok daha iyi bir noktaya taşıyacaktır.

Bir diğer önemli nokta ise araştırmacının sahada akademik duruşunu korumasının gerekliliğidir. Akademik bakış açısı sübjektif düşünce ve davranışların önüne geçmelidir. Dolayısıyla araştırmacının da yaptığı saha ile ilgili bilgi sahibi olması ne kadar önemliyse bağlamsal olarak sahayı, analiz edecek anlayışa da sahip olması

önemlidir. Sahanın bağlamının önemi bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Ortadoğu coğrafyasında kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış, dış güçler tarafından “demokrasi getirileceği vaat edilen topraklar”, petrol zenginlikleri denilerek yapılan savaşlarla yakılan yıkılan ülkelere sınır olan bir bölgede, tüm bu olaylar karşısında araştırmacılara karşı şüpheli bir tutum geliştirilmesi anlaşılırdır.

Araştırmacının cinsiyetinin kadın veya erkek olmasının önemi bağlama göre değişebilmektedir. Alan araştırmasında konuya ve bağlama göre kaynak kişilerin kadın veya erkek olması zaman zaman sadece soruları değil cevapları da etkilemektedir. Kaynak kişi kadın ise kadın bir araştırmacıyla daha rahat konuşabilmektedir. Ters durum da soruya ve cevaba göre söz konusu olmaktadır. Özellikle evlerde yapılan görüşmelerde erkek araştırmacıların içeriye davet edilmemesi ya da evde erkek yoksa görüşülmemesi gibi durumlarla karşılaşmak mümkündür. Kadın- erkek birlikte gidilen sahalarda araştırmacılar genelde evlere daha rahat davet edilmektedir. Ya da sadece erkek meclislerinin olduğu köy odalarına, kahvehanelere erkek araştırmacı kolaylıkla girebilmektedir. Çalışma konusuna bağlı olarak araştırmacıların sorduğu kimi sorulara cinsiyete bağlı olarak cevap verme konusunda kaynak kişi kendisini rahatsız hissedebilmektedir. Araştırmacı da zaman zaman güvenli olmayan yerlere, tehlikeli bölgelere, metruk yerlere gitmek zorunda kaldığında kendini güvende hissetmeyebilir. Bu tür durumlarda da araştırmacının cinsiyeti önem kazanır. Elbette sadece araştırmacının cinsiyeti değil sahadaki duruşu, kaynak kişilerine verdiği değer, dini ve siyasi konulara yaklaşımı da önemlidir. Kaynak kişiler zaman zaman araştırmacıyı sınamaktadırlar. Özellikle farklı din ve mezhepten olunan

kişilerin ikram ettikleri yemeklerin yenilip yenilmediği, dini, siyasi bakış açısı, yöredeki meselelere bakış açısı vb. sahada kaynak kişiler açısından zaman zaman bir ölçüt olabilmektedir.

Yöre coğrafyası düşünüldüğünde kaynak kişilerin cinsiyetleri, etnik ve dini kimlikleri göz önüne alındığında araştırmacının kimliği ayrıca önem taşımaktadır. Kim olduğunuz, onların kiminle görüştüğü, görüşme kayıtlarının nerede ve ne amaçla kullanılacağı, kayıtlı bilgilerin onlara zarar verip vermeyeceği gibi pek çok endişeleri bulunmaktadır. Yörede sadece akademisyenler değil pek çok araştırmacı, film, dizi, belgesel, gezi programı çekmek isteyen yurtiçinden ve yurtdışından kimseler bulunmaktadır. Bu anlamda çok sayıda kişiyle görüşen yöre insanı, bir süre sonra “sürekli bir şeyler sorup gidiyorlar, ama kimse bize geri dönmüyor” diyerek araştırmacılar hakkındaki şikâyetlerini dile getirmektedir.

Araştırmacılar, kaynak kişiyi konuşmaya ikna ettikten sonra derlemeyi yapıp oradan ayrılmaktadır. Bu durumda kaynak kişiler, verdikleri emeğin karşılığını somut olarak görememekten şikâyetçi olmaktadır. Yazdıkları kitap, tez ya da makale, bilginin sahiplerine ulaşmamakta, onlarla paylaşılarak geri dönüt yapılmamaktadır. Dolayısıyla onlar verdikleri bilgilerin ne kadar önemli olduğunu, nerede ne için kullanıldığını görememektedir. Bu da kaynak kişinin istekli olmamasına neden olmaktadır (Dağlı, 2015: 42). Araştırmacının, sahada kim olduğunun bilinmemesi, güven vermemesi, referansının olmaması bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacının sahada/sahadan olması çekilen fotoğrafların ve çalışmaların genel olarak kaynak kişilere ulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu durumla saha çalışmalarında sıklıkla karşılaşılır. Araştırmacının sahadan olduğu, yerli olduğu durumlarda

kaynak kişiler ile iletişimde kalmak görece mümkündür. Bir diğer sorun ise araştırmacının yazdıklarından memnun kalmayan kaynak kişilerdir. Zaman zaman da ilk görüşmede kayıt alınmasına, fotoğraf çekilmesine izin veren kaynak kişi veya kişiler ve aileleri (ki genelde eşler) ses ve görüntü kayıtlarının kullanılmasına itiraz edebilmektedirler. Bu durumun bir diğer tarafı ise kimi araştırmacıların, izin almadıkları halde kimi kadın, rahibe, rahip gibi kişi veya kutsal mekân, tarihi yapı, özel arşivlerin fotoğraflarının kullanılmasıdır. Bu durum söz konusu kaynak kişileri zor duruma sokarken sonraki araştırmacıların da çalışmalarını engellemektedir. Elbette bu tür bir etik ihlali, “zor duruma sokmak” cümlesiyle ifade etmek oldukça yetersiz kalacaktır. Daha önce de bahsedildiği gibi bu tarz bir durum akademik çalışmaya, çalışmanın yapıldığı sahaya ve en önemlisi yöre insanlarına zarar verecektir. Kimi araştırmacıların, söz konusu bilgileri derledikten sonra yaptıkları işe ve insanlara karşı sorumluluk hissetmediklerinden elde ettikleri bilgileri kendi amaç ve dünya görüşleri doğrultusunda çarpıtarak yazdıkları da görülmektedir. Araştırmacının akademik ve insani duruş gereği bu tarz tavır ve davranışlardan kaçınması gerekmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, çok etnili ve dinli toplumlarda kişisel deneyimlerden yola çıkarak saha/alan araştırması, kaynak kişi ve araştırmacı perspektifinden sorunlar ele alınmıştır. Alan araştırması yapacaklara bütüncül bakış açısıyla kapı aralanması, alana dair karşılaşılabilecekleri problemlerden bazıları hakkında fikir verilmesi ve yapılan çalışmaların önemine dair bilgi verilmesi amaçlanmıştır. Alan araştırmaları geçmişi ve geleceği etkileyecek güce sahip bir araç olabilir. Geçmişin ve bugünün bilgisinin geleceğe

taşınmasında alan araştırması, önemli bir köprü görevi görmektedir. Tarih olmasa da tarihi bilgilere, farklı tanıklıklarla ışık tutmak mümkün olabilmektedir. Bu nedenle alan araştırmalarının sosyal bilim disiplinin de yeni alanlar açan toplumun ve bireyin değerlerini aktaran bir araç olarak kullanılması önerilebilir. Alan araştırmalarında yaşayan insanların tanıklıkları, kendi ifadeleri ve anlattıkları sayesinde bireyden topluma her belleğin kendi anlatısı ayrı ayrı önem kazanmaktadır.

Alan araştırmasında “sahada ve sahadan olmak” olarak kavramlaştırmaya çalıştığımız araştırmacı merkezli yaklaşımdan ve bunu anlatan, derleyen açısından sonuçlarının alana ve çalışmalara etkisi üzerinde durulmuştur ve bir noktada herkesin bir yerin “yerli”si olduğu sonucuna varılmıştır.

Yörenin coğrafi konumu, komşu ülkelere ve sınır kapısına yakınlığı, terör olayları, sokağa çıkma yasakları, göçler, ülke ve komşu ülke siyaseti, ekonomisi, dünyada yaşanan pandemi gibi sebepler saha çalışması sırasında karşılaşılan değişkenler ve buna bağlı olarak yaşanan zorluklar arasında sayılabilir. Tüm bu süreçte bölge dinamiklerinin farklı değişkenlere bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Bölgede çalışma yapmak bu nedenle akademik takvimde belirlenen tarihler arasına sıkıştırılamayacak kadar uzun bir zaman dilimine yayılmasını gerekli kılmaktadır. Farklı yıllarda ve uzun döneme yayılarak yapılan saha çalışmasında tespit edilenler araştırmacı ve kaynak kişi açısından da önemlidir. Ortadoğu coğrafyasında hassas dengeler üzerine yapılan siyaset ve olayların anlatıları, anlatıcısı, derleyeni nasıl etkilediği üzerinden etnisite ve kimlik tartışmaları, anlatıların değişim dönüşümü analitik yaklaşımla saha deneyimleri olarak yorumlanmıştır. Sayılan tüm bu

zorluklar saha çalışması sırasında hem gerçek hem mecazi anlamda kapıların kapanmasına sebep olmaktadır. Gidilemeyen köyler, girilemeyen kilise ve manastırlar, yöreden göçen giden kaynak kişiler tüm bu süreçte sahanın bilinmezliklerinin bir parçası olur. “Ânî/Tesadüfî Derleme” metoduyla yıllardır hiç açılmayan kutsal mekânda düzenlenen ayine katılmak, köyüne dönen bir kişiyle karşılaşmak, bir kutlama gününe (doğum, vaftiz, düğün) denk gelmek gibi planlanmayan derlemeler de yapılabilmektedir. Bu tür karşılaşmaları fırsata çevirmeyi bilmek araştırmacı açısından önemlidir. Bu nedenle araştırmacının empati yeteneği, iletişim becerisi, saha planlamasında esneklik becerisi süreçte yaşanan aksilik veya karşılaşılabilecek durumları kontrol etmeyi kolaylaştıracaktır. Saha deneyimlerden yola çıkarak söylemek gerekirse kaynak kişilerin müsaitlik durumları, öngörülemezlikleri (hasat zamanı, misafir, ailevi meseleler, doktor kontrolleri,²¹ hastalık, düğün, yas vb.), yörede yaşanan terör olayları saha planlamasının aksamasına neden olabilecek durumlar olarak göz önüne alınmalıdır. Proje dönemini kapsayan alan araştırmasında ise sokağa çıkma yasakları, toplu olarak bir araya gelememek, kilise ve manastırların ziyaretçilere kapalı olması, yaz dönemi olmasına rağmen köye ziyaretlerin olmaması, araştırmacı olarak hastalanmaktan korkmak veya özellikle belli bir yaş grubuyla görüşüldüğü için hasta etmekten korkmak gibi endişeler yaşanması saha çalışmasının zorluklarından

²¹ Bu durum genelde yurtdışında yaşayan Süryanilerin yaz döneminde memleket ziyaretleri sırasında Türkiye’de daha iyi ve kolay ulaşım imkânı buldukları doktor kontrollerini yaptırma istekleriyle ilgilidir. Sahada doktora gittiği için görüşülemeyen kaynak kişiler olmuştur. Sözleşilen gün ve saat olmasına rağmen memleket ziyaretlerinde yaşanan yoğunluk dolayısıyla zaman zaman planlanan görüşmeler ertelenmiştir.

bazıları olmuştur. Bu nedenle alan araştırmasına çıkan araştırmacıların empati gücünün yüksek olması önem taşımaktadır. Alan araştırması sadece kitaplardan öğrenilen kuram ve metotlarla yapılmamaktadır. Araştırmacının akademik bilgi birikiminin yanı sıra kişisel özellikleri, saha deneyimleri ve bu sayede kurabildiği ilişkilerle de yapılmaktadır.

Farklı zamanda gerçekleştirilen alan araştırmaları boyunca kadim bir millet olan Süryanilerin kilise ve manastırlarının atalarının anılması, ataların mucizelerine olan inançları ve anlatı geleneği sayesinde günümüze kadar geleneklerini sürdürülebildikleri görülmüştür. Ancak diğer taraftan yine aynı milletin yöreden göçleri, seküler olan kişi sayısının artması, Avrupa’da yaşam, eğitim seviyelerinin artması gibi sebepler kimi kaynak kişilerin gelenekleriyle aralarındaki bağın zayıflamasına neden olmuştur. Özellikle tez döneminin temel sorusu olan kilise atalarının mucizevî hayatlarına ait olan anlatıların, günümüzde çok çeşitli sebeplerden ötürü unutulmaya başlanması ise alan araştırmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Yörede yaşayan Süryanilerin göç etmesi, toplumsal belleklerinden uzakta yaşamaları, pek çok kilisenin güvenlik, uzaklık gibi sebeplerle gidilememesi, harap olması, pek çoğunun yıkılması, mabetlerin dönüşümü/dönüştürülmesi²² gibi nedenler anlatıların zaman içinde kaybolmasına sebep olmuştur/olacaktır. Çalışmalar kapsamında derlenen anlatılar da “birlikte yaşama kültürünün yüzyıllardır sergilendiği” bölgede, “ortak bir kültürel bellek ve yaşam alanı sağlamaktadır.” (Uygur, 2015). Alan araştırmalarının

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Kübra Uygur (2020), Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları, Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi (UHAD), S.4, s:130-145.

kültürel belleğin aktarımı açısından önemi gözden kaçırılmamalıdır. Her alan araştırması kendi dönemi içinde ön görülen ve görülemeyen zorlukları barındırmaktadır. Sahanın bilinmezliklerine karşı araştırmacının planlı, tedbirli, öngörülü, soğukkanlı, empati ve problem çözme yeteneğine sahip olması beklenmektedir. Bölge coğrafyasının yakın olduğu ülkelerde yaşanan olaylar ve güvenlik gerekçesiyle gidilememesi gibi sebeplerin bir kısmının ortadan kalktığı ancak hala güvenlik ile ilgili sıkıntıların yaşandığı coğrafyada proje döneminde de Pandeminin yaşanması saha çalışması sırasında tüm bu değişkenleri göz önüne alarak değerlendirmeyi gerekli kılmıştır.

Yörede çalışılan tüm bu süre boyunca komşu ülkelerin ve ülkemizin politik durumundan bağımsız olmadığı net bir şekilde görülmüştür. Dönem dönem savaşın, terörün ciddi etkileri ve genelde de tüm dünyayı saran pandemi sürecinde yaşananların sahayı ve kaynak kişileri olumsuz olarak etkilediği görülmüştür. Bölgede yaşanan problemlerin siyasi ve ekonomik olarak düzeldiği dönemlerinde ise yöre artan ilgiyle bölgenin turizminin canlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bölgenin coğrafi konumu gereği alan araştırmasının planlanmasını hem ülkemizin hem de komşu ülkelerin siyasetinden bağımsız bir seyir izlemediği söylenebilir. Bölgede alınan kararların ve yaşananların çok ciddi etkileri ve bunların izleri yıllar içinde gözlenmiştir.

Genelde farklı disiplinlerden pek çok alanda saha/alan araştırmasına, metot ve yöntemlerine dair sayısız çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışma özelinde dikkatlerin çokkültürlü toplumlarda araştırmacının sahada/sahadan olmasına, araştırma sahasında yaşamasına ve bütüncül bir yaklaşımla kesintisiz şekilde değişim dönüşümleri görebilmesine farklı

başlıklar altında odaklanılmıştır. Sahanın, kaynak kişilerin ve araştırmacının kimliği ve tüm bu kimliklerin çalışmalara etkisinin çok yönlülüğü gözden kaçırılmamalıdır. Hızla değişen günümüz küresel dünyasında çok daha fazla insan ve dolayısıyla kültür, temas halindedir. Bu etkileşim ve değişen ortam alan araştırmalarını da çok yönlü olarak etkilemektedir. Elbette değişen, dönüşen, dijitalleşen dünyanın alana etkileri çalışmaların bir parçası olmalıdır. Bu etki sadece alana değil, alan çalışmalarının metodlarına da etki etmeye başlamıştır. Dijital dünyanın olanaklarından mümkün olduğunca alan araştırmalarında da faydalanmak gereklidir. Söz konusu verilerin bağlamsal olarak canlı tanıklıklarla geleceğe taşınması böylece sağlanacaktır. Disiplinlerarası çalışmalara, farklı konu ve yaklaşımlara kapı aralanacaktır. Bu durumda alan araştırmalarının temelinde yatan öznellik meselesi dijital kayıtlara geçirilmesiyle geleceğe görece daha objektif aktarılabilecektir.

Kaynakça

- Alangu, Tahir (1983). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Anderson, Kathryn and Dana C. Jack (1998), *Learning to listen: Interview Techniques and Analyses*, Perks ve Thomson (ed.), *The Oral History Reader* içinde, New York: Routledge.
- Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Tekin. A. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bali, Muhan (1988). *Halk Edebiyatına Giriş Derleme Metotları (Ders Notları)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Başgöz, Mehmet İlhan (2019). “Derlemenin Görünmeyen Güçlüğü.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, S.2.
- Baumann, Richard. (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi, Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*. Ankara: Dost.
- Bilgin, Nuri (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam.
- Bourdieu Pierre; Loic Wacquant (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cengiz, Alim Koray. (2019). “Bi(r) Yerli ve Öteki Olmak”, *Etnografi-Olağan-ıç i Tecrübe*. (ed. Aslı Yazıcı Yakın, Meriç Kükrer). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar, Toplumlar*. İstanbul: Ayrıntı.
- Çobanoğlu, Özkul (2012). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dağlı, Ahmet (2015). “Halkbiliminde Saha Araştırması ve Kültürün Gelecek Nesillere Aktarılması Konusunda Problemler ve Bir Çözüm Önerisi.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.8, S.40, 35-47.
- Dorson, Richard M. (2015). “İngiltere’deki Folklor Çalışmaları.” *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S.3.
- Ekici, Metin (2007). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Soydan Ersoy; Nurdan Şarman (2013). “Mardin ve Şırnak İllerindeki Süryanilere Ait Dini Yapıların Kültür (ve

- inanç) Turizmi Potansiyeli." *International Journal of Social Science*, Volume 6, Issue 8, 589-607.
- Frisch, Michael (1998). "Oral History and Hard Times: a Review Essay." *The Oral History Reader*. Ed. Perks ve Thomson. New York: Routledge.
- Goldstein, Kenneth (1977). *Sahada Folklor Derleme Metotları* (Çev. Ahmet Uysal). Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- İlsever, Ceyhun (2022). "Derinlikli Bir Sosyoloji Örneği: Ruh ve Beden." *Bilim ve Ütopya*, S. 336, 52-56.
- Komsuoğlu, Ayşegül; Örs, Birsen (2013). "Kimliği Unutulmayanlarla Kurgulamak: Anadolu Ermenilerinin Cumhuriyet Döneminde İstanbul'a Göçü." *Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 3-4.
- Küçüköğlu, Berna (2019). "Dönme Dolap'a Tüneyen Antropolog". *Etnografi-Olağan-İçi Tecrübe*. Ed. Aslı Yazıcı Yakın, Meriç Kükrer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Narayan, Kirin (1993). "How Native Is a "Native" Anthropologist?", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, No. 3. (Sep., 1993), pp. 671-686. New York Press.
- Neyzi, Leyla (2004). "Ben Kimim?" *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. çev. Hande Özkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neyzi, Leyla (2011). "Nasıl Hatırlıyoruz?" *Türkiye'de Bellek Çalışmaları*. Yay. Haz. Leyla Neyzi, Edt. Ali Berktaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Oğuz, Öcal (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân." *Milli Folklor*, S. 76, 29-32.

- Örnek, Sedat Veyis (1981). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öztürkmen, Arzu (2006). "Remembering Conflicts in a Black Sea Town: A Multi-Sited Ethnography of Memory", *New Perspectives on Turkey* 34: 93-115.
- Portelli, Alessandro (1998). "What Makes Oral History Different." *The Oral History Reader*. Ed. Perks ve Thomson. New York: Routledge.
- Rabinow, Paul (1977). "Ali: An insider's outsider." *Reflections on fieldwork in Morocco*. Ed. P. Rabinow. Berkeley: University of California Press, 31-69.
- Ronald J. Grele (1998). "Movement Without Aim: Methodological and Theoretical Problems in Oral History." *The Oral History Reader*. Ed. Perks ve Thomson. New York: Routledge.
- Thompson, Paul (1998). *The Voice of The Past: Oral History*. *The Oral History Reader*. Ed. Perks ve Thomson. New York: Routledge.
- Thompson, Paul (1999). *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih* (Çev. Şehnaz Layikel), Türk Tarih Kurumu Yay. İstanbul.
- Turgut, Ramazan (2019). "Hollanda Süryani Ortodoks Kilisesi'nin Oluşumu ve Süryanilerin Adaptasyonu." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, 81-103.
- Türkyılmaz, Dilek (2013). "Türk Halk Biliminin Yüzüncü Yılında Sözlü Edebiyat Çalışmaları Üzerine Bazı Tespitler." *Millî Folklor*, Yıl 25, S. 99, 127-137.

- Uygur, Hatice Kübra (2015). *Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Uygur, Hatice Kübra (2020), “Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi (UHAD)*, S.4, s:130-145.
- Wacquant, Loic (2012). *Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri*. Boğaziçi Yay. İstanbul.
- Yazıcı Yakın, Aslı. (2019). “Alelâde Şeyleri Anlatmak.” *Etnografi-Olağan-ıçî Tecrübe*. Ed. Aslı Yazıcı Yakın, Meriç Kükrer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Yazıcı Yakın, Aslı. (2019). “Çayıra Adım Bile Atmayacağım Bundan Böyle.” *Etnografi-Olağan-ıçî Tecrübe*. Ed. Aslı Yazıcı Yakın, Meriç Kükrer. Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Yılmaz, Ahenk (2011). “Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal bir Deneyim Olarak Hatırlama.” *Nasıl Hatırlıyoruz*. Haz. Leyla Neyzi. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 187-216.
- Yolcu, Mehmet Ali (2016). “Folklor Çalışmalarında İşlevselcilik.” *IV. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu 29 Eylül-1 Ekim 2016*, Kazan, Ankara. Ed. Edt. Özkul Çobanoğlu vd. 622-629.

İnternet Kaynakları

URL1:https://korumakurullari.ktb.gov.tr/Eklenti/53421_4881-4700424-mardin-kaippdf.pdf?0. (Erişim tarihi 29.07.2022).

URL2:<https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44799/illere-gore-korunmasi-gerekli-tasinmaz-kultur-varligi-istatistigi.html> (Erişim Tarihi: 30.07.2022).

URL3:www.ufuk2020.org.tr (Erişim Tarihi: 09.08.2022).

URL4:<https://www.cnnturk.com/turkiye/suryani-ailleler-avrupadan-mardindeki-koylerine-geri-dondu?page=2> (Erişim Tarihi: 23.08.2022).

FAİLLİK, ÖZNELLİK VE ÖZNELERARASILIK BAĞLAMINDA HACİBEKTAŞ'TA İNANÇ TEMELLİ HEDİYELEŞMELER

Erdem AKIN*

Giriş

Doğası gereği sosyal bir varlık olan insan, gerçekleştirmiş olduğu seyahatlerin bir sonucu olarak ziyaret yerlerinden getirdiği hediyeleri, yakın çevrelere takdim etmiş, söz konusu davranış örüntüsü de kültürel sonuçları sebebiyle gelenekselleşmiş, kuşaklar boyunca uygulanagelmıştır. Esasında hediye verme (serbest-zorunlu) anlayışı ve duygusu insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri sürekliliğini koruyan bir uygulamadır (Mauss, 2018). Bunun bir sonucu olarak kültürel süreklilik içerisinde hediye temelinde eylemde bulunma gerekliliği

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, erdemakin19@gmail.com, Orcid Id.: 0000-0002-8833-3410.

bir kültürel kod olarak halk yaşamına yerleşmiştir. Özellikle Hacı Bektaş gibi inanç içerisinde oldukça önemli yeri olan mekanlara yapılan kısa veya uzun süreli ziyaretlerde hediye alma-verme (hediyeleşme) süreçleri inanç turizmi açısından da oldukça önemlidir. Hediyeelik bir eşyanın paylaşımının mantığına karşı tarafta oluşturulması istenilen etki gerektirir.

Kısaca önemli günleri hatırlatmak, dostluğu belirtmek için verilen şeyler (Tezcan, 1989: 29) olarak tanımlanabilecek hediyeelik eşyalar, somut simge olarak ziyaret edilen yerlerin tipik, anlaşılır ve onaylanan kültürel öğelerinin işaretleridir (Doğan, 2004: 56). Dahası hediyeelik eşyalar da diğer kültürel unsurlar gibi bireylerin kültürel kalıtımının bir parçası olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, sürekli yeniden yaratılan, kimlik ve süreklilik duygusu veren, kültürel çeşitliliğin bir ifadesi olan somut olmayan kültürel miras öğeleridir (Oğuz, 2009: 53-57). Bireyler arasında kurulması istenen yakın ilişkilerin yanı sıra kurumsal olarak ilişkilerini sağlamlaştırmak, zaferi kutlamak, siyasal üstünlüğü göstermek gibi amaçlarla hediyeleşmeler, Türk devlet geleneğinde de önemli olmuştur (Sakarya, 2006: 35). Hediyeleşme geleneği, gastronomi (Kılıç; Gönenç Güler, 2022), medya (Özdemir, 2008) inanç ya da daha bireysel çerçevede bağlam ve kapsam bakımından çok çeşitli şekillerde gerçekleşebilmektedir.

“İhsan, lütuf, inayet” gibi çok farklı şekillerde ifade edilebilen armağan ya da hediye ve dolayısıyla hediyeleşme, kültürü oluşturan bir gelenek, sosyal yaşamı meydana getiren ve ayakta tutan karmaşık bir sistemdir (Özdemir, 2008: 468). Bugünümüzü, geçmiş deneyimlerimiz ile şekillendiren bir olgu olan kültürün içerisinde hediyeleşme geleneği, sosyal yaşamı meydana

getiren ve ayakta tutan, sosyal dayanışmayı sağlayan bireyler arası ilişkileri güçlendiren bir sistemdir (Birekul, 2014: 9, 79). Hediye unsurunun ölçeklendirmesi ve hediyeleşme eyleminin dinamikleri ise maddi manevi birikim çerçevesinde hediyeleşme kültürünün genel hatlarını oluşturur.

Hediyeleşme kültürü, geçiş dönemlerinde ve gündelik yaşamın her alanında kişiyi kuşatmasına karşın daha çok turizmle şekillenen bir alan olarak dikkat çeker. Turistik faaliyetler çerçevesinde turistin yakın ve uzak çevresine gittiği yerden almış olduğu hediyeler, tercihler boyutuyla estetik kaygılara yansıyan ziyaretçilerin tecrübelerini yorumlarını da içeren zengin bir dünyaya karşılık gelir. Turistlerin ilgi alanlarına ve hassasiyetlerine göre inanç, deniz, kültür turizmi gibi turizmin her alanında sürdürüldüğü görülür. Kültür açısından oldukça önemli olan hediyeleşme, hediyelerin eşya olarak değerinin ötesinde semboller, imgeler ve çağrışımlar çerçevesindeki anlamları sebebiyle kullanım alanları bulunur. Kültürün yeni koşullara uyum sağlayacak şekilde dönüşüm içerisinde olması, hediyeleşme açısından düşünüldüğünde ekonomik, sosyal ve bireysel birçok unsurun esas olmasından dolayı yoğun etkileşime de bağlı olarak daha hızlı gerçekleşmektedir.

Söz konusu bu hediyeler, verildiği andan itibaren bir bellek unsuru olarak hediye unsuru olan nesne ile etkileşimde kalındığı sürece kişinin hayatındaki etkisini korur. Diğer bir ifadeyle kişinin ziyaret ettiği mekanla etkileşiminin bir görünüm alanı olan hediyeler, yaşanan deneyimin bir yansıması olarak bellekte yer tutar. Kutsal mekanlara gerçekleştirilen inanç turizminde ise söz konusu hediyeler, diğer turistik faaliyetlerin ötesinde anlatı, ritüel,

inanış gibi her bir unsurun hatırlatıcısı olabilmektedir. Kutsal mekanlarda artan ziyaretçi profili ise hediyelik eşyalara da yoğun bir yönelime sebep olmakta, bu işletmeler çevresinde yoğun etkileşim ve paylaşım ortamı çeşitli farklar ve benzerlikler içermektedir.

Çalışmanın veri toplama alanını Nevşehir iline bağlı Hacıbektaş ilçesi oluşturmaktadır. Çalışmada hediyelik eşyalar çerçevesinde gerçekleştirilen saha araştırmalarıyla hediyeleşme kültürünün ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu kapsamda inanç güdüsüyle mekâna dahil olan turistler, hediyelik eşyalar satan çeşitli işletmeler ve bölgesel otoriteler çalışmaya dahil edilmiş, faillik, öznellik ve öznelerarasılık bağlamında bir durum analizi hedeflenmiş; inanç, hediyeleşme kültürü ve inanç turizminin kesiştiği noktada inanç temelli hediyeleşmelerin oluşturduğu kültür alanının araştırılmasına ve anlaşılmasına odaklanılmıştır. Bu sayede inanç temelli hediyeleşmelerin inanç turizminin gerçekleşmesinde taşıdığı önem ve rol, işletmeciler ve ziyaretçilerle derinlemesine görüşmelerle yorumlar üzerinden takip edilerek vurgulanmıştır. Sahada inanca dayalı hediyeleşmelerin yoğun bir geleneksel uygulama olmasından dolayı kaynak kişilerden alınan dönütler incelenerek inanç turizminin dolayısıyla kutsal mekân ziyaretlerinin hediyeler temelli etkileşim düzeyi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Özneler arasındaki temel dolayım hediyelik nesne olduğu için semboller ve imgelerin anlamlandırıldığı sosyal norm niteliğindeki geleneksel pratiğin incelenmesi ve çözümlenmesi önemli durmaktadır. Hediyeleşme geleneğinin dinamiklerini anlamak için anlamlar, anlamlandırma süreçleri ve özneler arasındaki ilişkiler ele alınmalıdır. Çalışmada ayrıca inanç temelli hediyeleşmeler bağlamında inanç turizminde kutsal mekânların

deneyimlenmesindeki farklılıklar ortaya konulmuş, bu noktada deneyimin olumlu anlamda geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur. İnanç temelli hediyelermelerin inanç turizmi içerisindeki potansiyelinin geliştirilmesindeki öneminin politika yapıcılar yerel yöneticiler, sivil toplum örgütleri ve girişimciler tarafından kavranılması gerekmektedir. Hediyelerme kültürünün inanç turizmi ve kutsal mekân ziyaretlerine nasıl yansıdığını ortaya koymak adına ziyaretçiler ve işletmecilerle yapılan görüşmeler ayrıntılı olarak ele alınmış, anlatı, ritüel ve inanış kapsamında faillik, öznellik ve öznelarasılık kavramları çerçevesinde analiz edilmiştir.

1. İnanç Temelli Hediyelermenin Doğası: Kutsal ve Paylaşım

İnanç merkezli turizm, inanç kaygısı ve motivasyonu ile maneviyat odaklı seyahatlere, ziyaretlere karşılık gelen gerçekleştirilmek istenen amacın manevi doyum olduğu etkinliklerdir (Akın, 2021b). Alternatif turizm olarak da görülen inanç turizmi, inanç kültürü içerisinde kutsal mekân deneyimi çerçevesinde şekillenir. Dini bayramlar, dini festivaller, dini ayinler, dini olaylar ve kutsal kabul görmüş yapılar (Henderson, 2003: 448-454) inanç turizminin güdöleri arasında yer alır. manevi açıdan kutsal bir öneme sahip seyahatleri ifade eden bu kavram, bir anlamda Kişilere yüklenen dini vazifeleri içerir (Murray; Graham, 1997: 524). dini cazibeler, Hac süresince ziyaret edilen tapınak ve türbeler, inanç festivalleri (Nolan; Nolan, 1992: 4) inanç turizminin kaynakları arasındadır.

Turistik faaliyetler içerisinde sıkça başvurulanan bir uygulama olarak hediyelerme hem halkbilimi hem de turizm araştırmaları içerisinde dikkat çekici bir konu

olmuştur. Hediyeleşme kültürünün çevresinde gerçekleşen etkileşim, günümüzde önemli birer kimlik alanlarıdır. İnanç turizmi kapsamındaki hediyeleşme, sosyal bütünleşmeye imkân verirken inanış, anlatı ve ritüellerin şekillendirdiği, mitik ve tasavvufi kökenin ortaya çıkardığı mitsel bir ortaklığı paylaşmayı mümkün kılar. Ayrıca Mitik kökenin öznelerarasılık bağlamında farklı zeminlerde ve farklı biçimlerde özneliliği de barındıracak şekilde ortaya çıkmasını sağlar. Herhangi bir yerde kutsal mekânda hissettirmek amacıyla verilen hediyeler, temelde inanış, anlatı, ritüel gibi inanca ait unsurların bir eşyaya indirgenmesi diğer bir ifadeyle çağrışım dünyasının belirli figürlere aktarımıdır.

İnanç turizmi kapsamında kutsal mekân ziyaretlerinde her bir ziyaretçi, mekanla ziyaretinin belirli bir döneminde hediyelik eşyalarla paylaşım ve etkileşim ortamı içerisinde bulunur. Bu mekanlar çerçevesinde paylaşım ortamlarının inanç turizmine ve kutsal mekân ziyaretlerine olan etkisi, tercihler temelinde kendini gösterir. Ziyaretçilerin ziyaretlerini memnun bir şekilde tamamlayabilmesi ve deneyimini geldiği yere taşıyabilmesi hediyelik eşyalarla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu kültür alanı, inanç turizmi ve kutsal mekân ziyareti kapsamında değerlendirildiğinde hediyelik eşyaların nitelikleri, tercihler ve genel olarak bu işletmelerle kurulan ilişkiler dikkat çeker.

Kutsal mekânda gerçekleştirilen ritüeller, kutsal mekâna bağlı anlatılar ve inanç temelli hediyeleşmelere konu olan hediyelik eşyalar, dinî-mekân bağlamında kült konumunda olan dini karizmatik şahsiyeti hatırlama ve hatırlatma araçlarıdır. Hediye vermek, varoluşun değişik düzlemler oluşturduğu, eldeki imkanların kullanılarak bir gerçekliğin oluşturulmaya çalışıldığı, ötekinin arzularının

karşılanmasına dönük ontolojik bir eylem olarak düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır (Schmid, 2021: 17).

İnanç temelli kutsal mekân çevresindeki hediyeler ise velinin şahsiyetinin büyüklüğü yansıtacak şekilde tercih edilen hediye eşya yakın çevrelere götürülür. Allah dostu, veli, evliya, şeyh, dede, baba vb. adlarla bilinen ve makamlarının, türbelerinin bulundukları bölgeye kutsallık kazandırdığı mekanlarda veli sevgisinden kaynaklanan bir güdüyle hediyeler gerçekleştirir. Söz konusu kültürel alandaki eylem örüntülerinin motivasyonları incelendiğinde; evliyaların ve enbiyaların Allah dostlarının kabirlerinin ziyaret edilmesi gerekliliği, emanet olarak bıraktıkları maneviyatın hayırla anılması gerekliliği, velinin, evliyaullahın büyüklerinden olması, yüzü suyu hürmetine tövbe istiğfar edilmesi gerekliliği söz konusu olmaktadır.

İnanç açısından bir hareketlilik sağlayan hediyelerinin sosyal kökleri arasında ilk olarak inanç kaygısı ve manevi hassasiyet gelir. Araştırma sahasında ise inanç dünyasını yansıtan hediye seçiminde Hacı Bektaş Veli kültü önemli bir söylem olarak dikkat çeker. Ayrıca söz konusu hediyeler, kutsal mekân ortamına bir hareketlilik kazandırırken hediye sunumunun yapıldığı ortamda ise mekân tasarımında oldukça belirleyici bir pozisyonda yer alarak görünür olur. Hediyeler kültürü, kutsal mekân ziyaretleri olarak ifade edilen bütüncül yapının içerisinde önemli bir unsur olarak yer alır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, sembolik anlamların (tasavvufi, mitik, efsanevi) çoğu zaman hediye eşyanın önüne geçmesidir.

Ritüel ve anlatı temelinde var olan bellek, kutsal mekân çevresinde inanç dairesindeki kimselerin hediye eşyalar

aracılığıyla girmiş oldukları paylaşımlarla şekillenir. Böylece yakın ve uzak çevreyle paylaşım çerçevesinde semboller dünyasının kuşattığı hediyelik eşya unsuru ilgisine ulaşabilir. İnanç turizminde ve kutsal mekân ziyaretlerinde hediyeleşme kültürünün sağlamış olduğu bir işlev olarak hediyelik eşyanın taşınması sayesinde yeni deneyim ortamları ve imkanları sunulur. Dolayısıyla kutsal mekân sınırlarından yakın çevrelere taşınan her bir hediye dışı açılma aracıdır.

Hediyelik eşya kültürü, kutsal mekân deneyiminde oluşturduğu etkileşim ve paylaşım ortamıyla inanç turizmi içerisinde canlı bir alan yaratır ve devingenlik kazandırır.¹ Dolayısıyla durağan bir kültür alanı olmayıp düşünce, tutum, eylem birlikteliği ile şekillenen belirleyici bir kültürel alandır. Bu sebeple hediyeleşme, geçmiş zamana ait bir kültürel alan olmayıp kutsal mekân ziyaretlerinin diğer bir ifadeyle inanç turizminin yoğunluğuna bağlı olarak güncelliğin ifadesidir . Özellikle yoğun kentleşme süreçlerine bağlı olarak hediyeleşme kültürü de çeşitlilik ve yoğunluk bakımından farklı boyutlar kazanmıştır.

Araştırma sahasında hediyeleşmenin temel dinamikleri, kült çevresinde yaşatılan inanç ve bu inancın temsil ettiği kutsal araçlardır. Geçmişle gelecek arasında hediyeleşme, ritüellerin ve dini karizmatik şahsiyetin varlığının bir sonucu olarak inanç temelinde şekillenir. Hediyeleşme kültürünün ziyaretin ve inancın ruhunu yansıttığını ifade eden görüşler bulunur (KK-3; KK-5).

Hediyelik eşya geleneğine dahil olan kişiler, iletişim ve etkileşim çerçevesinde inanç turizmi deneyimini daha geniş kitlelere ulaştırma fırsatı bulur. Hediyelere yönelik ise inanç

¹ Kutsal mekân ve veli kültü çevresinde gelişen etkileşim ve paylaşım ortamının sanal ortama yansımaları hakkında bk. Akın, 2021a.

temelli bir kaygıyı beraberinde getirir ve inanca yakın bir eylem örüntüsü olarak algılanır. Hediyelik eşyalar ise bütüncül anlamda inanç unsurlarının simgesel nesnesi haline gelir. Bu durumda söz konusu nesne ile inanç unsurları iç içe geçer ve inanç odağında hayatın önemli anlarını yönetir. İnanç temelli hediyelerle öncelikle kutsal mekâna yapılan ziyaretin motivasyonu maneviyatı hissetmek, mübarek zatın himmetine nail olmak, kıymetli bir şahsiyet olmasından dolayı velizat makamına uğramak vb. istek ve düşüncelere dikkat çekilir (KK-1). Büyük bir veli olduğu rivayetleri, bereketlendirme, şifa arzusu birçok derde deva olan bir zat olduğu vurgulanır. Dahası anlatılara dayandırılarak açıklanır ve hediyelerim bu gibi manevi öneme sahip figürlerden seçilmesi gerektiği ifade edilir (KK-5; KK-7).



Hacı Bektaş Veli Figürü

Hediyelerle kültürünün dokusu, inanç odağında kutsal mekâna yapılan ziyaretlerle gündelik yaşamı şekillendirir. Kutsal mekân çevresinde inanca ait unsurların temsil edildiği hediyeçilik nesneyi seçmek ise biraz zahmet ister ve süreç içerisinde hediyeçiyi alanın tepkisinden

duyulacak sevinç esas olarak görülür. Temelde ise bu durum inanç temelli bir mülkiyeti devralıştır. Süreç sonunda söz konusu hediye çerçevesinde aidiyet bağı gelişir ve söz konusu hediye kişileri karizmatik bir şahsiyet çerçevesinde birbirine bağlar. Hediye verme durumu, inanç temelli bir halk bilgisini ve tecrübeyi gerektirir. Düşünme gözlem ve değerlendirme gibi süreçlerle hediyeye konu olan unsurun inanç açısından değeri aynı zamanda bir bilgiyi ifade eder. Tecrübe ise inanç açısından daha önce ki hediyeleşme süreçlerinin bir toplamıdır. Diğer bir ifadeyle bilgisel boyutun pratiğidir. Bilgi boyutu ile tecrübe etkileşimli bir şekilde geliştirilir. Bilgi kapsamı genişledikçe inanç açısından değeri yüksek hediye unsurlar tercih edilirken söz konusu tercihlerle oluşan tecrübe ise bilgisel boyuta katkı sunar. Kilit bir kavram olarak deneyim ise hediyeleşme sürecinde daha önceki kutsal mekân ziyaretlerinin birikimidir.

Hediyeleşme kültüründe ziyaretçilerin faillik konumu sebebiyle en yalın ifadeyle kendini yansıtmak olarak ifade edilebilecek öznellikten kaynaklanan deneyimin çeşitliliği ve zenginliğinden daha geniş bir çerçevede bahsetmek gerekir. Bir sonraki başlıkta daha detaylı olarak ele alınacağı üzere failler arasında meydana gelen içselleştirmeye dayalı öznel bir imkân sunulması, öznellik söylemiyle kutsal mekân deneyimini ortaya koyar. Kişisel isteklerin, tercihlerin öznel yorumların yönlendirdiği kültürel bir alan olan hediyeleşme, bireysel özneliğin yanı sıra inanç açısından da bir öznellik sunmaktadır. Genel olarak öznel faktörler, failin yeniden keşfini bir iletişim zemininin bulunmasını ifade eder.

Temel bir etkileşim yöntemi olarak hediye verme, kültürel ve toplumsal ilişkilerin, sosyalleşmenin temel süreçlerini oluşturur (Adloff, 2006: 420). Hediyeleşme

kültürü ile kurulan iletişim ve etkileşimle inanç turizmi bağlamındaki kutsal mekân deneyimi daha da zenginleşmekte ve dinamik bir yapıya bürünmektedir. Bu kültür alanı, kutsal mekân ziyaretlerinde ritüellerin dışında inanç kültürü dahilinde işletmeler çevresinde yeni etkileşim ortamları sunmakta ve sosyalleşme düzeyini arttırmaktadır.

2. Faillik, Öznellik, Öznelerarasılık ve Hediyeler Kültürü

Fail olmak; en yalın anlamıyla yapılandırılmış, bilinçli, düşünceli eylemleri başlatmaktır. Dolayısıyla hediyeler geleneğinde öznellik temelinde öznelerarası bir etkileşimi başlatıcı konumunda olmak aynı zamanda fail olmaktır. Hediyeler kişiler arasında dolaşıma sokulduğunda failin ötesine ulaşarak öznelerarasılık oluşturur. Faillik kavramının öznellik ve öznelerarasılık çerçevesinde belirginleşmesi hediyeler geleneği özelinde dikkate değer bir öneme sahiptir. Bu sebeple hediyeler, öznenin yanı sıra öznelerarasılıkla ilgilidir.

Gündelik toplumsallık ve özneler arasındaki karşılıklı ilişkilerde, öznenin eyleminin sosyal normlarla uyumlu olması gerekir. Dolayısıyla hediyeler sosyal normu, barındırdığı geleneksellik ve taşıyıcısı olduğu kültürel kodlarla öznenin dilinde söyleme dönüşür. Özne göz ardı edilmeyen ve ilişkilerde merkezde yer alan bir unsur olarak diyalojik yaklaşım gibi modern iletişim anlayışlarının temelini öznelerarası etkileşime dayandığı bilinmektedir (Ergeç, 2018: 43). Diyalojik bir yaklaşımla öznelerarasılık; düşüncesi, tutumu ve algılama tarzıyla öznenin beklentisi, konumu ve yaklaşımıyla muhabata söylem aracılığıyla

aktardıklarıdır (Toprak, 2017: 21). Öznelerarası iletişim dolayımında hediyelik nesnelerle kurulan anlam ilişkisinde, nesnel bir imge olarak hediyelik eşyaların öznel belleği yansıttığı görülür.

Kültürün öznellik ve davranışı nasıl belirlediği üzerine gerçekleştirilen çalışmaların özneliliğin feshi ya da idealleştirilmesi çerçevesinde yürütüldüğü görülmektedir (Mansfield, 2021: 181). Buna karşın Braidotti'nin (2017: 11) de savunduğu göçebe figürasyonu, öznelerin dinamik ve değişen bir varlık olmasına odaklanır. Özneye nesne arasındaki bilişsel "denge"yi esas alan kuram, özneye nesne arasındaki etkileşimi ele alınırken çift yönlü bir süreç olması sebebiyle öznenin nesne üzerindeki etkisi kadar nesnenin de özne üzerindeki etkisini dikkate almayı gerekli kılar (Lektorski, 2016: 42).² Sembolik anlamlarla yüklü bir iletişim aracı olarak hediyeler, inanç kimliğinin dışarıya yansımaları göstermesi açısından da önemlidir. Yapı-özne, nesnellik-öznellik kavramları arasında ikilik olarak ifade edilebilecek bir gerilim söz konusudur (Savran Acar, 2006: 2).

Esasında hediye seçiminin bir estetik ve perspektif meselesi olması, bu kültürel alana öznellik açısından bakılmasını zorunlu kılar. Özneliliğin farklılıklar üzerinden yeniden inşası (Bora, 2015) hediyeleşme geleneği çevresinde ele alındığında tercih farklılıklarının belirleyici olduğu görülür. İnanç turizminin ve kutsal mekânlarla ilgili bilgi ve deneyim birikiminin derlenip tespit edilebileceği önemli bir "öznel alan" da hediyeleşme kültürüdür. Bu kapsamda faillik, öznellik ve öznelerarasılık hediyeleşmenin dinamiklerini oluşturur. İnanç turizmi

² Ayrıca kutsal mekanlara gerçekleştirilen ziyaretlerin bilişsel boyutları için bk. Akın, 2022.

bağlamında oluşan ve gelişen söz konusu bilgi ve deneyim de hediyelik eşyalar aracılığıyla iletişim ve etkileşim ortamında kamuya açılır.

İnsan, kuşkusuz doğaya aittir ve nesnel bir bilginin nesnesidir ama aynı zamanda da özne olarak öznellik içerir (Çotuksöken, 2013: 157). Esasında öznel olarak temellendirilmiş tercihler, kendi deneyiminden ve görüşünden yola çıkarak ortaya konulan birikimdir. Öznenin burada yapabileceği tek şey önündeki nesnenin tüm özelliklerini kendi özelliği olarak görmek ve kendine katmaktır (Işık, 2000: 88). Öznelerarasılık ise öznel düzlemde ortaya çıkan düşünce, tutum ve eylem biçimleri çerçevesinde, tercihler sebebiyle failler arasındaki öznel bağlantıyı ifade eder.

Faillik yani edimsellik hali, irade gösterebilmesi yetisine sahip bireyin direnme, güçlenme vb. yollarla konumlarını ortaya koymalarıdır (Sehlikoğlu, 2018: 181, 185). Çeşitli çalışmalarda ortaya konulduğu üzere faillik ile özne olma arasındaki ilişkinin sistemli olarak ele alınması (Sehlikoğlu, 2018: 186) kişilerin kutsal mekân deneyimleri ve mekânla kurulan ilişkiler çerçevesinde özne konumlamalarını içerir. Bu çerçevede Bruinessen ve Allievi, roller itibarıyla dini kimlikler çerçevesinde farklı öznelerin bildirim süreçlerine, çift taraflı ve sonuçlarının zengin olduğuna değinir (2012: 53). Deneyim olarak mistik tecrübe; mitoloji, törenler, kutsal yerler ve nesneler üzerine kurulmuş bir yaşam biçimi olup insanın toplum ve doğa içinde hak ettiği yeri bulmasını; geçmiş, bugün ve gelecekteki görünmez dünyaya ait şeylerle bağlantı kurmasını sağlar (Levy-Bruhl, 2016: 30, 257).

Günlük yaşam akışı içinde hediyeleşme, bir başkasına verilen ilgiyi gösteren geleneksel uygulamalardır.

Öznelerarasılık ise tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hediyeleşme sürecine girilerek özneler arasında bir özdeşlik kurulmuş olur. Özneyi, hediye seçimine götüren şey, inancı yaşama biçimi, tecrübesi ve hassasiyetleridir. Bu noktada sembollerin ve çağrışımların aktarılabilmesi, kutsal mekân çevresinde bir hatırlatıcı unsurun temin edilmesi ve yakın çevreye aktarılması pratiği yani hediyeleşme geleneğidir. Hediye seçimindeki öznellik ise temelde bir içsellik oluşturulmasıdır. Bu sebeple hediyeleşme kültürü alanı; faillik, öznellik, öznelerarasılık bileşenlerinin kaynaşması, iç içe geçmesiyle gerçekleşir.

Hediyelik eşyalar, yaşamı güzelleştirmeyi amaçlayan ve karşıdaki kişiye verilen değeri gösteren estetik eserler olması açısından faillik ve öznellik barındırır. Oldukça kişisel bir alanı ifade etmesinden öznellik yönü kuvvetli olan hediyeleşme kültürü, estetik kaygıları ve sembollerle çevrili hediyelik eşya figürlerini görünür kılar. Hediyeleşme kültüründe hediye seçeneğindeki öznellik, kutsal mekân deneyiminin biricikliğini ifade eder. Kutsal mekânın mistik havasından dolayı hediye seçimi de söz konusu deneyim gibi öznellik içerir. Özneler arasında iletişim çerçevesinde ikili iletişim söz konusudur. Hediyeleşmenin doğası gereği paylaşımı merkeze alması, hediyeleşme kültürünün en net görülebileceği alanlardan birinin inanç temelli uygulamalar çerçevesinde gerçekleşmesini sağlamıştır.



Hacı Bektaş Veli Tablosu

Hediyelik eşya, hediyelik eşya kültürünün bileşenleri ile günümüzde oldukça popülerdir. Söz konusu bu eşyalar, üzerine yorum yapılabilmesi estetik bir kaygıyla beğeni gibi duygu durumlarını ortaya çıkarmasından dolayı bir etkileşim ortamı yaratır. Özellikle hediye tercihinde bireysel duyum ve tecrübe belirleyicidir. Bu durum ise kişiye bir özne olarak öznellik katmaktadır ve kişiler arasında öznelerarası bir ilişki ağı kurulmaktadır.

Hediyelik nesne, öznelerarasılık bağlamında hediye verenin ve alanın belleğine, çağrışımlarına, imgelemlerine diğer bir ifadeyle gündelik yaşamın her alanına nüfuz eder. Öznellik temelinde tercihlere bağlı olarak görünürlüğünü kaybeder veya daha görünür kılınır. Esasında kutsal mekân sınırları içerisinde yaşanan dini tecrübenin hediyelik eşya alımıyla farklı bir zaman dilimine ve mekâna ayrıca diğer bir özneye taşınması, hediye veren açısından tecrübenin bir kez daha hatırlanmasıyla kutsal mekân ile daha güçlü bağ kurulmasını sağlayabilmektedir. Elbette kutsal mekânda

kurulan bağda olduğu gibi öznelerarasılık kapsamında bireyler arasında kurulan bağ da güçlenir.

Failin kendini tanımasının nesneler aracılığıyla mümkün olacağı düşüncesi (Bahtin, 2005: 57), kutsal mekân çevresinde hediyelik nesnelerin tercihinde de kendini göstermektedir. Kutsal mekân ziyaretinin ve inanç turizminin öznesi olan ziyaretçi, hediyeleşme kültürüyle kendine ifade alanı bulur. Hediyeler çerçevesinde öznellikler geliştirilir ve çeşitli söylemler kullanılır. Böylece yoğun duygular hissedilerek duygudaşlıklar kurulur. Bu duygu durumu, hediyeleşmenin öznel sonuçları üzerinde etkilidir ve hediyeler aracılığıyla öznel dönüşümler kendini gösterebilir. Bu kapsamda hediye seçimindeki öznelliklerin tecrübe kaynaklı olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.

Hediyeleşmenin öznel bir alan olması temelde hediyeleşme kültürünün estetik kaygılarla seçimlere yansımından kaynaklanır. Dolayısıyla hediyelik eşyanın sahip olduğu estetik değer ve bu estetik değerın kişide oluşturduğu haz dikkat çekicidir. Hediyelerdeki çeşitlilik ise özneliği yansıtılması noktasında önemli bir değişkendir. Kutsal mekân ziyaretlerindeki çeşitlilik arttıkça ziyaretçiler de çeşitli öznelliklere sahip olmaktadır. Bu öznellikten hareketle yapılan tercihlerde kendini ifade etme fırsatı bulurlar. Esasında söz konusu görüşler, daha çok hediye seçimleri ve seçenekleri bütüncül olarak ise hediyeleşme tecrübesinin durumu temellerinde gerçekleşir. Özneliğin nesneye aktarımı ise öznelerarasılık bağlamında hediyelik nesnenin kişiler arasında taşınmasıdır.

Ziyaretçiler kutsal mekân çevresinde özne olurken hediyeleri alanlar ise inanca ait unsurların taşındığı alanda özne olurlar ve bu iletişim ve etkileşim çerçevesinde öznelerarasılık gerçekleşir. Hediyelik eşyanın bir ihtiyaç

olarak algılanmasının yanında estetik yönünü vurgulayan görüşler, hediyeleşme kültürünün öznel yönünü içerir. Hediyeleşme kültürünün kutsal mekân çevresinde deneyimin öznelleşmesini sağladığı görülmektedir. Öznelerarasılık olarak ifade edilen durum ise söz konusu hediyelerin araçsallık bağlamında kişisel hikayelerin canlandırılmasına ve ilişki ağlarının dokusunu yansıtmasını karşılar. Öznelerarasılık bağlamında kendinin uzağına kendisini bir ifade aracı olarak hediyeleri aktarır. Hediye alma verme süreçleri, özneler arasında bir akışı temsil eder. Hediyelik eşya alma noktasında eğilimlerle benzer duyguların harekete geçmesini sağlar. Bu durum ise özneler arası bir etkileşimin kapısını aralar.

Hacıbektaş ilçesi örnekleminde verilen görüşlerde yoğun olarak da görüldüğü üzere, hediyelik eşya tercihlerinin kutsal mekânın deneyimlenmesinde manevi ortamı daha iyi yaptığı aktarılır (KK-8). Hediye veren ve alan özneler arasında hediyeler birer nesneler olarak öznelerarasılık meydana getirir. İki özne arasında bağ kurarak hediyein temsil ettiği anlam dünyası çerçevesinde bir araya gelirler. Hediyeleşme kültürü inanç turizmi için yeni iletişim ve etkileşim olanakları sunan önemli bir paylaşım ortamıdır. Mekân, insan ve eşya etkileşiminin en belirgin biçimini gösteren paylaşımlardandır. Hediyeleşme kültür alanı içerisinde şekillenen faillik, öznellik ve öznelerarasılık yönlerinin tespit edilerek değerlendirmelerde bulunulması, hediyeleşme kültür alanının bütün unsurları ile sürekliliğinin sağlanması noktasında önem arz eder.

İnanç temelli hediyeleşmelerde hediyein taşıdığı anlamın yanı sıra hediyeye bireysel anlamların yüklendiği, karşı tarafta nasıl bir anlam taşıyacağının keşfedilmeye

çalışıldığı görülür. Bu durum ise hediyeleşme kültürünün öznel yönünü oluşturur. Bu sebeple kutsal mekân çevresinde öznellikten koparılmış olan hediyelerin bir temsil krizine sebep olacağı yani Hacı Bektaş Veli kültünü ve Alevi kimliğini yansıtmayacağı ortadadır. Geleneksel bilginin etkileşimsel ürünler olması sebebiyle (Tedlock, 1991: 71) bu bilginin somut göstergesi olan hediyeleşme nesneler, öznellik barındırması ve bu öznenin öznelerarasında paylaşılması sebebiyle geleneksel bilginin önemli bir alanıdır. Dolayısıyla özne tarafından içkinleştirilmiş pratiklerden hediye seçimi, hediyeleşme eşyanın aracı olarak kullanılmasıyla bireyi kutsal mekân deneyiminin faili haline getirir.

Özneyi hâkim kılan hediyeleşme nesneler, öznelerarası bir kaynaşmaya olanak tanıyarak ilişki örüntülerini anlamlı kılar. Öznenin, hediyeleşme nesne açısından tercihlerini anlayabilmek için öznelerarası eylemlerle kültürel alan içerisinde genişletilir. Failin kendi tercihlerinden yola çıkarak öznenin inşa etme süreci, failin sürecinin gerektirdiği bireysel tarih, failin geçmişle kurduğu ilişki diğer bir ifadeyle kutsal mekân deneyimi ekseninde fail olarak zaman ve mekânla olan ilişkisi, Alevi bireylerin öznenin ortaya koyması açısından önemlidir.

Bireyin etkin özne olarak (Çayırıcıoğlu, 2022: 14) konumlanmasını sağlayan hediyeleşme geleneği, kutsal mekân çevresinde kişi üzerinde tanımlanan rollerle ve anlamlandırma süreçleriyle gerçekleşir. Hediyeleşme geleneği genel olarak veli kültü ve kutsal mekân deneyimiyle de ilintili öznenin ifadesidir. Hacı Bektaş Veli kültünün Alevi bireyler arasında öznenin temelini de oluşturan ziyaret geleneği, öznenin kimliği ve dolayısıyla kutsal mekân deneyimiyle kurduğu ilişkiyi ortaya koyar. Ranciere, söylem düzeni ile bedenler düzeni arasındaki

ilişkilerin yanı sıra konuşan özne, özne-bilgi, söz-ölüm arasındaki ilişkilerin ortaya konulması gerekliliğini ifade eder (2011: 93).

Öznelliğin hediye tercihi olarak ortaya çıkması sebebiyle hediyeleşmenin öznellik oluşturmadaki başarısı, öznel deneyimin bütüncül olarak kutsal mekân deneyimine eklemlenışı neticesinde gerçekleşir. Söz konusu öznelliğin ritüelik, anlatısal boyutları ayrıca dikkat çeker. Dolayısıyla öznellik ortaya çıkarken kültürel belleğin şekillendirdiği kültürel kimlik -ki aynı zamanda inanç kimliği- ön plana çıkar. Ayrıca bir olay olarak hatırlama ve olgu olarak hatırdan tutma, failin deneyimi sonucunda mekansallık barındıran öznelliğin ve belleğe yönelik bir girişimin sonucudur. Tercihin ifasını gerçekleştirmek isteyen fail, hediyein öznel açıdan sahip olduğu değeri merkeze alır. Hediyelik eşyaların taşıdığı anlamları dinamik, akışkan ve değişken kılan ise söz konusu öznelliktir.

Bireylerin kültür aracılığıyla özneye dönüştürülmesi (Foucault, 2016) kutsal mekân ziyaretçilerinin aktif bir özne olarak kutsal mekâna dahil olmalarının önünü açar. Foucault'nun zihin tasarımı özne ve bilgi iç içe geçmiş bir yapıdadır (Kendall; Wickham, 2016: 127). Fail konumları açısından oldukça etken olarak gerçekleştirdikleri tercihler çerçevesinde, kendine özgü, öznel bir konum elde eder. Bu sebeple dergâh çevresi, özneleşmeye dair zengin bir gözlem sahası sunar.

Öznelliği bireyin dış dünya ile ilişkisi, eylemselliğini anlamlandıran duygu ve düşünceler olarak açıklayan Berktaş'ın (2018: 118) görüşlerinden hareketle özne-nesne ilişkisi, öznellik temelinde kendine özgü arzuları, deneyimleri, anlatıları, inanışları, ilgi alanları olan bireyler arasında şekillenir. Fail olarak ziyaretçi, öznellik

çerçevesinde kendisi üzerinden de anlamlandırarak hediyelik nesne ile ilişki kurar. Nihayetinde, farklı kutsal mekân deneyimlerini ve yerel dinamikleri de içeren öznellikleri söz konusu olur.

Birbirini tamamlayan iç içe geçmiş, girift kavramlar olarak faillik, öznellik, öznelerarasılık, hediyeleşme kültür alanını anlamlandırmada ziyaretçilerin deneyimlerini içerir. Uzun tarihsel süreçte halk tarafından tercihler çerçevesinde sürdürülmüş, hediyelik nesne çerçevesinde anlam ve anlamın oluşumu öznenin inşası sürecini şekillendirmiştir.

Öznellik ise anlam sistemlerinin değişkenliği sonucunda farklılaşma süreçlerini ifade eder. Bu anlamda ziyaretçilerin hediyelik eşya seçimleriyle öznel bir anlayışa sahip olduğu görülür. Bu sebeple hediyeleşme kültürü çevresinde kutsal mekân deneyiminde öznel ziyaretçi deneyimlerine genişçe yer verilir ve öznelliklerin inşası için gerçekleştirdikleri tercihlerin önemli olduğunu görülür. Bu ziyaretçiler, inancın etkin bir öznesi olurken geçmişten gelen geleneksellik ile aynı zamanda inanç tarihinin de bir faili olduğu hatırlatılır.

3. Hacibektaş'ta İnanç Temelli Hediyeleşmeler

İnanç temelli hediyeleşme kültürünün gelişiminin ve canlılığının Hacibektaş ilçesinde incelenmesine odaklanan bu çalışmada, araştırma sahasında şekillenen hediye tercihleri hakkında çok yönlü bilgiler sunulmaktadır. Genel olarak kutsal mekân çevresindeki hediyeleşme kültürünün inanç içerisindeki yeri ve önemi, ayrıca bir faillik ve öznellik alanı olan hediye seçimlerinin kutsal mekân çevresinde şekillenmesi ve hediyeleşme tecrübesinin söz konusu ortama nasıl yansıdığı sorusu çalışmanın ana izleğini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş Dergâhı, Alevi Bektaşî inanç

sistemi içerisinde mutlaka ziyaret edilmesi gereken bir rota, inanç turizmi açısından da önemli bir duraktır. Dolayısıyla Alevi toplumu tarafından çokça teveccüh edilen yerlerden birisidir.

Hediye kültüründe tercihler, estetik değere sahip giyim kuşam, ev eşyaları, el sanatları şeklinde olabileceği gibi ihtiyaçlar-tepkiler çerçevesinde temini zor yöresel ürünlerin de yoğun bir şekilde ulusal ve uluslararası boyutta hediyeleşmeye konu olduğu görülür (Doğan, 2007). İnanç temelli hediyeleşmelerde ise inancın odağında ekonomik durumu, estetik kaygıları ve dini tecrübeleri içerdiğinden bir öznellik barındırır. Bu sayede her hediye seçimi; failliğin, özneliğin ve tecrübenin sunumuna fırsat verir. Bu kapsamda inanç temelli hediyeleşmelerin oldukça yoğun olarak görüldüğü Hacı Bektaş Dergâhı çevresinde kutsal mekân ziyaretçilerinin ve yerel işletmecilerin iletişim ve etkileşim yoğunluğu karşılaştırılarak hediyeleşme kültürü alanı ortaya konulmuştur.

Derinlemesine yapılan görüşmelerle elde edilen saha verileri analize tabi tutularak söz konusu hediyeleşme kültürü konusunda hediye alma-verme eylemleri çerçevesinde failliği ve özneliği yansıtmaları açısından genel değerlendirmeler yapılmış, hediyeleşmenin çeşitlenme biçimleri, tercihler vb. konularında tespitler amaçlanmıştır. Nihayetinde hediyeleşme kültürü, kişinin kutsal mekân ziyareti tecrübesinin yanı sıra estetik kaygıları, ekonomik düzeyi, hediye alanda oluşturması istenen etki gibi unsurlar temelinde bilgi birikimini sunması bakımından öznellik içeren kişiye özgülüğün yoğun olduğu bir deneyim biçimini bir araya getirmektedir. Hediyeleşme eşyaların nitelikleri, hediyeleşme kültürünü ifade eden genel

deneyim, hediye tercihleri konusunda yönlendirmeleri içerir.

Hediye tercihlerinin öznelliğe bağlı olarak belirli yönlerinin ön plana çıkması, failliğin bir yansıması olarak seçilen her bir hediyelik eşyada kendini gösterir. Hediyelik eşyalarda bulunması istenen niteliklerden hareketle görüşlerde yaygın olarak ekonomikliğin yanı sıra estetik kaygıların ve daha da önemlisi inanç içerisinde çağrıştırdığı anlamlar ve sahip olduğu sembolik değer yönlerinin vurgulanması dikkat çeker (KK-3; KK-6). Elde edilen görüşlerden hareketle hediyelik eşyaların ayırt edici niteliklerinin ortaya çıkarılması ise işletmecilerin bu yönde bir hazırlık ve farkındalık oluşturma sürecinin başlangıcıdır (KK-11).



Zülfikar Kılıcı

Bir kendini ifade etme biçimi olan hediyeleşme kültürü, hediyeler çevresindeki geleneksel bilginin pratiğe dökülmesi ile gerçekleşir. Bu bağlamda kutsal mekanların çeşitli nitelikleri hediyeleşme kültürü ile geniş kitlelere sunulur ve deneyim etkileşimi gerçekleşir. Böylece çeşitli sebeplerle kutsal mekâna dahil olamayan inanç dairesindeki her bir kişi, hediyeleşme kültürünün önemli bir adım olması sayesinde söz konusu deneyimi yaşayabilir. Bu sebeple, çeşitli semboller ve çağrışımlar zaman ve mekân

birlikteliği olmamasına karşın deneyimin aktarılmasında önemli araçlardır.

Bilgi boyutunun hediye seçimi süreci çerçevesinde pratiğe dönüşümü ile kutsal mekân çevresinde kişi deneyimini estetik bir alana taşıyarak kendini ifade etme alanı açmış olur. Dolayısıyla yukarıdaki tespitlere paralel olarak hediyelerleşme kültürü, kutsal mekân ziyaretlerinin ve inanç turizminin deneyim olarak imkanını arttırmakta geniş alanlara yayılımını mümkün kılmaktadır. Böylece inanç belleği, kutsal mekân sınırları dışarısında da canlılığını korumaktadır. Hediye seçiminin; tecrübe, ekonomik düzey, manevi hassasiyet vb. değişkenlere göre çeşitlenmesi ise her bir bireyin kendi dünyasına yönelik seçim yapabileceğini göstermektedir.

Hediyelerleşme kültürü, inanç sistemin olarak adlandırılan büyük bir yapının parçasıdır. Bu çerçevede, hediyelerleşme kültüründe etkileşimler mevcuttur. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler de söz konusu etkileşimsel yapıya vurgu yapar. İfadelerde görüldüğü üzere ziyaretçiler, hediyelik eşya seçiminde gelenek içerisindeki inanç anlatılarına ve ritüel evrenine hâkim olduğunu gösteren paylaşımlar da vardır. bu paylaşımlar, kutsal mekân deneyimini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Hediyelerleşme kültürünün merkezde olduğu paylaşım ortamlarında, kutsal mekânın nitelikleri ile kutsal mekân deneyiminin bir arada işlenir. Görüşlerde yaygın olarak hediyelerleşme kültürü çerçevesinde kutsal mekân deneyiminin özel bir alanına veya genel olarak nitelikleri ortaya konur. Kaynak kişilerin hediyelik eşya tercihlerinin aktarılması ise kutsal mekân deneyimlenmesinde özel bir alanın kamuya açılmasını ifade eder (KK-9; KK-11).

Hacı Bektaş Veli'nin insan sevgisi başta olmak üzere her türlü değerın temsilcisi olduğu düşüncesinden dolayı ziyarete aile, akraba, komşularla gitmek önemli bir ziyaret adabı olarak görülür (KK-4; KK-5). Yılın belirli dönemlerinde özellikle orada olmak isteyenler yakın çevrelerine hediyeler alırlar. Dolayısıyla hediyeelik eşya alımı da kutsal mekân deneyimi içerisinde önemli bir motivasyondur. Yoğun katılımların da bu görüşü destekleyeceği şekilde hediyeelik eşya tercihleri, ziyaretçilerin inanç dünyasını ve turistik faaliyetlerini de kuşatmıştır. Başta Hacı Bektaş Veli'nin ulu şahsiyetiyle ilişkili ve benzeşim kurulabilecek hediyeelik eşyaların yaygın olduğu ve öne çıkarıldığı görülür. Dahası inanç turizminin temeli olan kutsal mekânlarda; mekâna bağılı anlatılar, inanışlar, ritüellere göndermeler yapılan hediyeelik eşyaların niteliğı ve niceliğı dikkat çekicidir.

Hacı Bektaş Veli Dergahı'na ulaşabilmek başlı başına bir motivasyon olduğu için bu ziyaretten kalıcı bir hediyeelik eşya almanın önemli olduğu belirtilir (KK-2). Dergâhta hâkim olan manevî atmosferin hediyeelik eşyalarla yeni ortamlara taşınması ve hissiyatı vurgulanır (KK-11). Dergâhın manevi ortamından bahsedilirken alınacak hediyeenin de bu yönde seçilmesi gerekliliğı vurgulanır (KK-3). Hediyeelik eşyaların bütüncül olarak incelendiğinde nicelik ve nitelik olarak fazla olması, olumlu bir durum olarak değerlendirilir (KK-7). Bu noktada işletmecilerin "bedenimizin emeğı elimizin işi olan hediyeler daha makbul olarak karşılanmakta ve yakın çevrelere hediye olarak götürölmektedir" ifadesi dikkat çekicidir (KK-8).

Hediyeleşme kültürünün önemine ve yayılımına gönderme yapan ifadeler (KK-1, KK-3), hediyeelik eşya ile kutsal kabul edilen unsurların birlikteliğini vurgular. Bu tarz paylaşımlarda maneviyat ve kutsallık öne çıkarılır.

hediyelik eşya kültürünün kutsal kabul edilen unsurlarla şekillenmesine görüşlerde değinilir (KK-9). Aynı şekilde hediyelik eşyalara estetik açıdan dikkat çekilir (KK-10). Maneviyatın yüksekliği, manevi dolu bir ortamın yeterliliği çeşitli paylaşımlarda vurgulansa da kutsal mekân sınırları ve çevresinde verilen hediyelik eşya hizmetlerin yeterli olup olmadığı çerçevesindeki memnuniyet durumu paylaşımlar içerisinde yoğun gözükmektedir. Dergâh çevresinde hediyelik eşya dükkanlarının yoğunluğu ve fiyatların uygunluğu ve hizmetlerin yeterliliği, olanakları üzerine görüşler yaygındır. Özneliğin ele alındığı başlık altında da değinildiği üzere dergâh çevresindeki ziyaretçilerin hediyelik eşyaların estetize edilmesini sık sık vurguladıkları görülür ((KK-2; KK-3).

Hediyelik eşya alım imkanlarının geçmiş yıllarla mukayese edilerek olumlu anlamda bir gelişme gösterdiğinin altı çizilir ve tarihsel süreç içerisindeki değişim vurgulanır. Buna karşın sınırlı da olsa kutsal mekân deneyiminin, manevi ortamın hediyelik eşya ile aktarılamayacağı dolayısıyla ancak yaşanabileceği şeklinde görüşler de söz konusudur (KK-3). Buna karşın daha önce almış olduğu hediye ile manevi iklimden yararlandığını aktaran görüşler de bulunmaktadır (KK-5). Söz konusu hediyelerin mistik ve maneviyat yüklü olduğu, manevi ve huzurlu atmosferi aktarımındaki işlevselliği zaman zaman yoğun bir şekilde aktarılır (KK-7). Özgün bir deneyim olarak söz konusu hediyelere sahip olanın kendisini dergâhta sanacağı aktarılır. Bu paylaşımlar ise hediyeler kültürünün kişiye özgün yani öznel yanlarını oluşturur (KK-3).

Modern dönemde hediyelerlerin geleneksel bir biçimi olarak inanç temelli hediyeler, özellikle Hacı

Bektaş Veli gibi kült şahsiyetler çevresinde, kutsal mekanlar sınırları içerisinde önemini korumakta ve canlı bir şekilde yaşamakta ve yaşatılmaktadır. Özellikle ağustos aylarında gerçekleştirilen Hacı Bektaş Veli anma günleri, inanç temelli hediyeleşmeler kapsamında kimin kime ne zaman hediye alacağını öngören ve düzenleyen önemli takvimlerdir. Elbette daha önce de bahsedildiği üzere Hacıbektaş ilçesinde gerçekleştirilen inanç temelli hediyeleşmeler, tamamen bir takvime bağlı olmayarak çeşitli vesilelerle anma günlerinin dışında da yoğun bir şekilde gerçekleştirilmektedir.

Hacı Bektaş Dergâhı gibi inanç turizmi potansiyeli yüksek kutsal mekânların çevresinde gelişen hediyeleşme kültürü de zengindir. Bölgede Hacı Bektaş Veli Dergâhı en fazla ziyaretçi alan kutsal mekândır. Bu sebeple inanç açısından eşi benzeri olmayan uhrevi bir ortam olarak değerlendirilir. Manevi atmosfer vurgusu ile hediyeleşme kültürü ilişkisi ön plana çıkarılarak inancı temsil eden onu unsurların hediye olarak götürülmesinin önemine yer verilir (KK-4).

Dolayısıyla başta ağustos ayı olmak üzere yılın her dönemi pek çok ziyaretçiye ev sahipliği yapan Hacıbektaş ilçesi, hediyeleşme eşya seçeneklerinin artırılması ve talebin karşılanmasıyla birlikte potansiyelini ortaya koyacaktır (KK-3; KK-6). Bu sebeple özellikle hediyeleşme eşya çeşitliliğinin artırılmasına yönelik talepler bulunmaktadır (KK-7). Ayrıca el yapımı hediyeleşme eşyalara teşvikler yapılması gerektiği vurgulanır. Bu yöndeki rağbete bağlı olarak hediyeleşme eşya sektörünün de gelişeceğine değinilir (KK-8).

Hediyeleşme eşya çeşitliliği konusunda memnun olduğunu ifade eden kaynak kişi görüşlerinin yanı sıra

sınırlı veya yetersiz olarak gören görüşlerde söz konusudur. Bu kapsamdaki görüşlerin daha iyi olabileceği şeklindeki yorumlar olduğunu söylemek mümkündür (KK-4). Buna karşın hediyeelik eşyaların niteliklerini ve çeşitliliğini yeterli bulan yorumlar da vardır. Dahası hediyeelik eşyaların çeşitliliğinin sınırlı olmasının kutsal mekân ziyaretlerini olumsuz yönde etkilediğini aktaran görüşler de söz konusudur (KK-9). Hediyeelik eşyaları niteliklerinin düşük olmasının yanlış olduğu görüşleri de yaygındır. Genel olarak çeşitliliğin artırılması vurgusu oldukça yaygınken niteliğin artırılması ihtiyacına da ayrıca değinilmiştir (KK-3).

Hacı Bektaş Veli'nin hayatı hakkında derinlemesine bilgi edinilerek alınacak hediyeelik eşyanın mekândaki maneviyatı daha iyi yaşamak için daha iyi olacağına da değinilir (KK-3). Aynı şekilde kutsal mekâna gitmeden önce araştırıp bilgi edinilmesi gerekliliğine yönelik görüşler de vardır. Hacı Bektaş Veli figürleri, önerilen ve sıkça bahsedilen hediyeelik eşyalardandır. Özellikle kaplan ceylan figürlü hediyeelik eşyalar, oldukça başarılı ve estetik bulunarak olumlu karşılanır. Kutsal mekân çevresinde hediye seçiminde gerekli özenin gösterilmesi gerektiğinin altı çizilir. Özellikle kutsal mekân çevresinde hediyeelik eşya işletmelerinin bir kamusal ihtiyaç olduğu vurgulanarak tarihsel dokunun korunarak bu işletmelerin sayılarının artması gerekliliğine değinilir. Ziyaretçilerin de bu yönde daha özenli olması gerektiği ifade edilir (KK-9; KK-10; KK-11).



Hacı Bektaş Veli Figürleri

Hacıbektaş ilçesinde gerçekleştirilen alan araştırmasında inanç temelli hediyeleşmelerin yani manevi hediyelerin maddi hediyelerin sahip olduğu anlık veya bir zaman aralığındaki anlamın ötesinde, bütün bir yaşam boyunca anlamlı olduğu görüşü hakimdir. Bu tarz hediyeler sevgi dostluk gibi değerleri taşır. Dolayısıyla Alevi Bektaşî inanç dairesindeki kişilerin Hacıbektaş ilçesini yaptıkları ziyaretlerde hediye almaları bir yükümlülük olarak görülür (KK-8; KK-9). Kutsal mekânın atmosferine uygun şekilde maneviyata bağlı olarak ruhun huzurla dolduğu, ruhun dinlendirildiği, huzur bulunduğu ve huzur içinde çıkılmasından dolayı hediyelik eşyalarla yakın çevreye bu deneyimin yaşatılması amaçlanır (KK-4; KK-7).

Kutsal mekân ritüellerine, inanç anlatılarına göndermeler içeren hediyelik eşyalar, kutsal mekân ziyaretlerinde ve genel olarak inanç turizminde geniş bir yere sahiptir. Bu bakımdan kutsal mekân ziyaretçilerinin ve yerel işletmecilerin görüşleri, hediyeleşme deneyimlerinin ve bu kültürel alanın bir yönünü ifade etmekte ve bu kültür

alanını anlamlandırma süreçleri hakkında ipuçları vermektedir.

Hediyelik eşyalarda geleneksel izler çağdaşlık ve estetikle birleştirdiği zaman yoğun bir şekilde tercih edilmekte, değer kazanmaktadır (Yanar, 2012: 3). Dolayısıyla hediyelik eşyalar; polyster, mermer, taş, bakır, döküm, ahşap, plastik, alçı vb. çok farklı maddeden yapılarak büyük bir çeşitlilik gösteririrken geleneksel izler ve modern tasarımlar, hediyelik nesnelerin değer kazanmasında önemlidir. Hünkar'ı çeşitli şekillerde betimleyen inanca ait unsurları ve değerleri temsil eden otantik figürler etrafında kutsal mekân ziyaretçileri bir araya gelir.

Hacıbektaş ilçesinde inanç temelli gerçekleştirilen hediye alımında, malzeme gereği hediyein maddi bir yanı olsa da temelde manevi bir değere ve bir anlama sahiptir. Hediye alan kişinin yanı sıra hediye veren kişi de taşıdığı anlam da önemlidir. Bu izlenimin takibi ise hediye veren kişinin tercih ettiği hediye unsuruyla yapılabilir. Hediyelerin tercih noktasındaki gerekçelendirmeleri ise önemlidir. Bundan dolayı hediyeleşme, özellikle Almanya Avusturya gibi yurtdışında yaşayan Aleviler için daha önemli bir gelenek unsuru olarak durmaktadır.

Söz konusu bu hediyeler, geleneğin bir kalıntısı olarak görülmeyerek yaşanan döneme göre değişmekte dönüşmekte ve güncellenmektedir. Hacıbektaş Veli temalı hediyelik eşyalar, ahşabından çeşitli taş biçimlerine, takılarından dekor ürünlerine göre çeşitlenmektedir. Elbette her alanda olduğu gibi plastikten yapılmış seri üretim fabrikasyon ürünler, inanç temelli hediyelerle de görülmektedir. Fakat sosyal çevreye ve alım gücüne bağlı olarak hediyein karşı tarafta oluşturulması istenen

etki gereği daha çok el yapımı ürünlerin tercih edildiği de belirtilmektedir (KK-5; KK-8). Buna karşın kimi çevrelerde de yoğun talebe bağlı olarak plastik dışında ahşap ve çeşitli taş ürünlerinden seri üretim malzemelerin hediye olarak kullanıldığı dolayısıyla arz-talep dengesinde geleneğinde de yenilerini geliştirerek kendi şekillerini bulduğu söylenebilir.

Hediyeleşme kültüründe mekânsal ve ölçekte dinamik olarak alınabilecek hediyelerin çeşitliliği bölgede açılan girişimlerle doğru orantılıdır. Dolayısıyla Hacıbektaş mekânı ölçeğinde çeşitlenme derecesinin yoğun olduğu söylenebilir. Özellikle Hacı Bektaş figürlerinin seçilerek yakın çevrelere hediye olarak götürülmesi, Alevi inanç dairesine mensup kişilerde oldukça yaygındır. Kutsal mekân atmosferinde manevi bir güç kaynağı olarak hediyeleşme, kaynak kişilerin de yer yer aktardığı üzere Hacıbektaş ilçesinde herhangi bir mekânda hediye seçiminden çok daha farklı ve yoğundur (KK-2).

Hediyeleşme kültürünün gelişiminde rol oynayan önemli olan faktörler başta Hacı Bektaş Veli'nin dini karizmatik şahsiyeti ve kültü olmak üzere ziyaret fenomeni, inanç anlatıları ve bütüncül olarak inanç turizmidir. Çok yönlü işleve sahip olmasından dolayı söz konusu başlıklar altında belleğin imal edilmesine, bir hatırlatma aracı olarak kullanılmasına, bir toplumsal norm olarak halk yaşamında önemine ve son olarak değerler çerçevesinde şekillenen eylem örüntüleri olmasına odaklanılacaktır.

3.1. Hediyeleşme Eşya ya da Belleği “İmal” Etmek

Hediyeleşme eşya, mekân ve lokasyon odaklı bir hatırlatma aracının ortaya çıkmasını sağlar. Söz konusu hediyeleşme eşya mekânın niteliklerine ve mekânı kuşatan her unsura göndermelerde bulunur ve etkileşime girdikçe bu

unsurları çağrıştırır. Sembollerin imgelerin ve çağrışımların hediyeleşme eşya figürlerinde somutlaştığı diğer bir ifade ile cisimleşir. Bu durum ise belleğin hediyeleşme eşyalarla imal edilmesi olarak yorumlanabilir. Hediyeleşme eşyalar anlatıları aktarır ve ritüellere tanıklık ederler. İnanç temelli hediyeleşmeler, kutsal bir mekân veya kişi çerçevesinde önemli bir olayı, kutsallık içeren bir deneyimi ve kutsalla olan ilişkiyi temsil eder, bunun sonucunda ise bellek imal olur.

Dolayısıyla hediyeleşme eşya, belleği imal eden, kişiyi kuşatan bir nesnedir. Diğer bir ifadeyle her hediyeleşme eşya, bellek üzerine çeşitlendirmelerdir. Başka bir ifadeyle ise eşyada anlam arayışıdır. Tercihinden sonraki süreçte ise deneyimin ve yaşanmışlığın anlatısı olur. Dolayısıyla hediyeleşme eşyalar aynı zamanda birer içebakış araçlarıdır. Bu noktada, tamamlanan her bir hediyeleşme süreciyle bir bellek tazelenmesi yaşandığı söylenebilir. Hatıraların kutsi hediyesi şeklinde kalarak kişinin belleğinde yer edinir. Hediyeleşme sürecinde özneler arasında hediye unsuru olan nesne aktarımı gerçekleştirilirken aynı zamanda imgeler ve semboller de taşınır. Dolayısıyla söz konusu nesneler, hediyeleşmenin de ötesinde semboller ve anlamlar yumağıdır. Bir başka ifadeyle sembollerin, imgelerin ve çağrışımların canlı tutulması, bir anlamda belleğinde imal edilmesini ifade eder ve belleğin etkin hale getirilmesine imkân sağlar. Tüm bu sebeplerle hediyeleşme eşyalar, kuşaklararasılık bağlamında sembollerin sonraki kuşaklara aktarılması ve yaşatılmasında önemli araçlardır.

Deneyim yaşanırken bir hakikat ve gerçekleşmiş olan olaya sadakat bulunur (Sarlo, 2012: 20). Söz konusu deneyimde seçenekler arasında hediyeleşmenin hangisi olacağı öznel koşullara bağlıdır ve bu durum aynı zamanda kişiyi

failleştirir ve bellek kültürünün faile dönüşünü ifade eder. Böylece tercihler bir öznellik barındırarak failliği kurar. Bellek yıkım farkındalığının yüksek olması ise hediyeelik eşyalar çevresinde failliğin yoğunlaşmasını arttırır. Bu sayede unutkanlık katmanlarının oluşması engellenir ve çift yönlü bir belirlenim söz konusu olur. Dolayısıyla her bir hediyeelik eşya, unutkanlığı sadece geçici bir süreliğine yıkar ve bireysel ve toplumsal hafızayı canlı tutar.

Anlatıların yanı sıra Hünkar’a isnat edilen sözler ve hediyeelik eşyalar, semboller dünyasının taşınma alanları ve belleğin imal edilme sürecidir. Sembolik ve simgesel dil, hediyeeleşmenin yeri ve inanç içerisindeki rolünü irdelenmesini gerekli kılar. Kutsal mekân ile gerçekleştirilecek etkileşimlerde bu hediyeler oldukça önemlidir. Dolayısıyla bellek üretilirken semboller simgeler ve çağrışımlar etrafında bir anlam dünyası inşa edilir. Anlatıları aktaran çağrıştıran bu konuları sembolik bir dille de olsa işleyen hediyeelik eşyaların yapımı ve satımı, anlatılar çevresindeki belleğin imal edilme sürecidir.

Hediye seçimi, Failin kişisel öz hikayesi olduğundan hediyeleşme ile kültürel bellekteki temsiller imal edilir. znelerarası iletişim bağlamında imgelerin gücünü hediyeelik nesnelerle gündelik yaşama dahil edilir ve zamanda ve mekânda etkileşimler dolayımında imgeler taşınır. Kimliklerin görünümü ise aynı zamanda imgelerin bir bütünüdür (Türkoğlu, 2000: 71). Dolayısıyla imgeleri taşıyan hediyeelik eşyaların özneler arasında aktarımı, belleğin imal edilmesi ve bir anlamda kimliği oluştıran imgelerin aktarımıdır. Farklı özneler konumundaki ziyaretçilerin kutsal mekân deneyimi taşımına noktasında ortak bir amacı olsa da öznellik açısından bu amacın gerçekleştirilme tercihlerinin nesnelere yansiyarak

çeşitlendiği görülür. Netice itibarıyla hediyeler kültürü inanç kimliğinin oluşumunda önemli rol oynar.

Anlam ve sembollerle bezeli gizil yapısı sebebiyle sembolik araçlar olarak nitelendirilen hediyelik eşyalar gizil anlamı derinde barındırır. Hediyelik eşyalar anlamını doğrudan açık etmeyerek sembolik nitelikler taşıyarak diğer öznelerarasılık çerçevesinde bir öznellik barındırdığından çözümleme alanı açmaktadır. Ritüeller ve anlatılar çerçevesinde hediyelik eşya unsurunda anlamın yaratılması, hediyelik eşya ile anlam arasında nedenselliği ortaya koyar. Anlamı üreten geleneksel bilgi ve geçmiş kutsal mekân deneyimleridir. Hediyelik veren ve alan bireyler, anlamı üreten failler olarak geleneksel bilgi ve geçmiş kutsal mekân deneyimlerine dayanırlar. Dolayısıyla belleğin imal edilmesi diğer bir ifadeyle bellekte olanı göstergesel hale getirebilmek için semboller ve imgelerden oluşan anlamsal dizgenin çözümlenmesi gerekir.

Hediyeler kültürü ile geçmiş ve gelecek arasında nesne temsillerinden belleğin oluşumu ile kutsal mekân deneyimi temellendirilmelidir. Bir hatırla(t)ma aracı, bellek unsuru olarak hediyelik eşyaların tercihi, geçmiş deneyimlerden, kültürel ve bireysel bellekten önemli ölçüde etkilenmektedir. Özne ile hediyelik nesne arasında kurulan ilişki, geçmiş deneyimlere ve kimliğe bağlanan ortaklıklardır. Bu ortaklık sabit bir temsil yerine, değişimi ve dönüşümü içeren özne tasarımına uygundur. Kutsal mekân çevresinde temin edilen hediyelik eşyalar, geçmişteki bir ana dönüş, bir özneliliğin ortaya çıkış halidir. Özellikle Alevi toplumu, Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın Önemli bir inanç merkezi olması dolayısıyla bu kutsal mekânı hatırlatan bir hediyein çevrelerine götürmelerini gerektiğini sık sık ifade ederler (KK-8; KK-10). Bu ifade,

hatırlatma aracı olarak hediyelik eşyaların kutsal mekân ve dini karizmatik şahsiyetin temsil ettiği imajların sürdürme aracı olarak yer alması açısından dikkate değerdir. Ayrıca bu gibi görüşler, katılım motivasyonu hakkında bilgileri de sunar.

3.2. Bir Anlam Aracı, İmge Unsuru Olarak Hediyelik Eşya

Sosyal ve işlevsel anlamıyla hediyeleşmeler, sembolik anlamların iletilmesinde önemli araçlardır. Hediyeleşme kültürü, inanış anlatım ve ritüelleri çağrıştıran semboller dünyasını, ziyaret zamanı ve kutsal mekân sınırlarından öteye taşıyarak zamandan ve mekândan soyutlar. Mobil bir alan oluşturarak inanca ait simge ve imajların taşınmasına olanak sağlar ve her mekânda ve her anda ulaşılabilir bir hale getirir. Hediyelik eşyalar kutsal mekanla özdeşleştirilmiş imgelerin ve sembollerin ortaya çıkmasına yardımcı olur. Hediyelik eşyaların kutsal mekân ziyaretçilerinde oluşturduğu çağrışımlar, inanç sistemi içerisinde kültürel bir imge haline gelir. Dolayısıyla tercih edilen her bir hediyelik eşya ile eşyanın taşıdığı sembol ve çağrışımların anlam katmanları çözülür. Diğer bir ifadeyle inanç sisteminde bilindik imajlar tercih edilen hediyelik eşyalarla ifade edilmek isteneni kuvvetlendirir ve duygudaşlık oluşmasını sağlayarak inancın bilgi ve düşünce boyutunda bütünleşme sağlar. Dahası tercih edilen her bir hediyelik eşya, inanç içerisindeki alanı ifade eden öz bir formdur.

Assman'ın vurguladığı üzere sınırları belli bir mekânda yaşam kurulurken aynı zamanda hikayeler de başlangıç noktası itibarıyla kurgulanmış olur (2001: 43). Somut olmayan kültürel miras unsurları olarak hediyeleşme geleneğinde tercih edilen her bir hediyelik eşya simgesel bir

etkileşeme yol açar. Gottdiener (2005), maddi kültürün sağladığı simgesel etkileşime özellikle vurgu yapar. Nostalji ekonomisi olarak da nitelendirilebilecek hediyelik eşya yönelimi, bir anlam aracı ve imge unsuru olarak dikkat çeker. Peirce (1967) de bir düşünceyi temsil etmenin en ideal yolunun imgeler olduğu vurgular.

Hediyelik eşyalar, zaman ve mekân olarak bir uzama kavuşur. Bir eşyanın belleğe ait unsurları içerimleri, çağrışımlarla gerçekleşir. İnanç odağında eşya temelli imgelem ise eşyanın sahip olduğu sembolik anlamlarla iletilir. Sahip olunan her bir hediyelik eşya anıları ve tarihi ifade eden çağrışımları, imgeleri geri getirmektedir. Çağrışımların bize yakınlığı/uzaklığı, hediyelik eşyanın niteliği ile doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifade ile hediyelik eşyanın seçimi ve bu seçim sürecinde etkili olan etmenler, hediyelik eşyanın çağrıştırdığı anlamların yakınlık derecesini belirler. Semboller aktaran hediyelik nesneler, kutsal mekân deneyiminde failin öznel kaynağı olarak özneler arasında inanç temelli kültürel birikimi ifade eder ve aidiyetin bir yansıması olarak yer alır. Zaman-mekân arasında hediyeleşmenin öznelliği, öznelerarasında gelişen ilişki ağlarının hediyelik nesnelerle diğer bir ifadeyle anlamla kurulan ilişkisini ifade eder.

Anlamla ilgili anlayışlara gerçekleştirilen işaret, yorumlamak ve iki anlamı birden kavramak demektir (Ricoeur, 2007: 21). Bu çerçevede fail öznelliği ile imgelerin anlamı, hediyelik eşyalar çevresinde üretilir. Bunun bir sonucu olarak her bir hediyelik eşya, imgesel bir mekân gerçekliğini ortaya koyar. Dolayısıyla kutsal mekân çevresinde eylemler, tutumlar, bedenler, semboller ve imgeler aracılığıyla kurulan anlamlar, hediyelik eşyalarda temsil edilir. Bu tür bir ilişki kurulumu ise adeta geçmişin

simgeleri konumunda olan hediyelik eşyaların sembolik kuvvetini oluşturur. İmgenin işlevselliği, iletişim kurma, bilgilendirme, eğlendirme, inandırma çerçevesinde davranışları değiştirmesidir (Yücel, 2013: 38).

Sembolik etkiyi belirleyecek şekilde hediyelik nesnelerin taşıdığı anlamların içeriğinin yapmacık veya yüzeysel olmasının engellenmesi ise failin deneyimine bağlıdır. Bu sebeple hediyelik eşyaların anlamını, öznelerarasılık bağlamında veren-alan kişinin zihninde uyandırdığı duygular, düşünceler oluşturur. Bu kapsamda semboller ile bilgi arasında büyük farklılıklar vardır. Semboller yanıltıcı olabilirken doğrudan deneyimlerin anlamlandırma açısından yanılması mümkün gözükmemektedir (Whitehead, 2019: 32). Bu nitelikler itibarıyla hediyelik eşyalar, günlük sembollerden farklı olarak kişilerde farklı algılar oluşturur. Algıların tecrübenin üzerinde şekillenmesinden dolayı daha temelli ve asli olan, geçmiş, şimdi, gelecek arasında köprü kuran hediyelik eşyalar, doğrudan bir deneyimi ifade etmesi ile algılar üzerinde belirleyicidir.

Hatırlama unsuru olarak hediyelik eşyaların alınması, mekânın inanç açısından ehemmiyetini vurgular. Hediyeleşme belleği, ritüel ve inanç anlatıları ile dolu bir geçmişe yapılan sürekli bir çağrışım alanıdır. Kutsal mekâna yapılan ziyaretlerin zamanın doğası gereği kalıcılık açısından sınırlılıklar getirmesi, en öz halinde kutsal mekânı çağrıştıran unsurların aktarımıyla çözümlenir. Dinsel yüceltme amacıyla sembolik anlamlara sahip hediyelik eşyaların dolaşıma sokulması aynı zamanda öznelerarasında sembolik bir uyum yaratır. Hediyelik eşyaları bu yönde kullanım içerisinde işlevsellendirmek, sembolik uyumu da beraberinde getirir. Tercih edilen

eşyaların farklılaştırıcı anlamları, hediyelik eşyaların etki alanını bir diğer ifade ile hinterlandına karşılık gelir.

Hediyelik eşyalar, bir anımsama hali, nostalji yaşama durumudur. Elbette bu hatırlama dönemi, yaşanılan çağa yapılan eleştirilerle melankoli hali ya da hüznü bir dönem oluşturabilir. Temelde sembolleri, imgeleri, imajları yaşatma unsuru olan hediyelik nesneler, eski zamanlara göndermelerde bulunur. Diğer bir ifadeyle hediyelik eşyalar istisnasız bir şekilde çağrışımlarda bulunarak geçmişin kalıntıları olmayıp önemli hatırlatıcı araçlar, simgesel hatırlama unsurlarıdır. Bu araçların bir hatırlama figürleri olarak kişilerin inanç dünyasında silinmez izler bıraktığı yorumu yapılabilir. Söz konusu hediyelik eşyaların ev tasarımında göz önünde bulunan yerlere konulmasıyla bu hatırlatma araçlarının günlük hayat rutini içerisinde ki işlevi daha da etken bir hal alır. Böylece çağrışımlar dünyası görme duyusu ile öznenin içine işler ve günlük hayatının her anında başvurulmuş bir ritüel halini alır.

Hatırlatma aracı olarak hediyelik eşya alımına yönelik yatkınlık, zihinlerdeki dini karizmatik şahsiyet olgusuna yönelimin bir sonucudur. Dolayısıyla bir hatırlatma aracı olarak hediyelik eşyalar, sahip olduğu sembolik simgesel anlamlar ve çağrışımlarla uzakları yakın ederken nostaljik bir niteliğe sahip olmasından dolayı bireyi alıp uzak anılara götürerek yakınları da uzak eder.

Hediyelik eşyalar, hatırlamaya davet eden, hatıralara yönlendiren sahip olduğu çağrışımlarla aşkın ve içsel bir figürdür. Bu yönlendirme ve kişilerde bıraktıkları büyük izlerle hediyelik eşyalar, birer hatırla(t)ma unsurları ve araçlarıdır. Kutsal mekân ziyaretçileri geniş seçenekler arasında ilgilendikleri hediyelik eşyayı tercih ederek öz

yaşamını inanç turizmi kapsamında yansıtmaya imkânı bulurlar. Bunun yanı sıra tercih edilen hediyelerin bir hatırlama ve hatırlatma unsurları olmasının yanında deneyim belleğini yansıtır. Bu kültürel alan, işlevsel olmasının yanında çeşitliliğe bağlı olarak dinamik alandır. İnanç geleneği içerisindeki kutsal mekân bağlamında gerçekleştirilen ritüellerin, anlatıların, inanışların canlılığını koruyarak ayakta kalmasına katkı sağlar.

Hediyelik eşyalarla bir hatırlatma aracı olarak daimî bir “o an” oluşturulur. O an ise daha önce belleği imal etme konusunda detaylandırıldığı üzere hatıra imgelerinin başlangıcıdır. Bir hafıza imgesi olarak hediyelik eşyalar ve bütüncül olarak hediyeleşme kültürü, kutsal mekâna yapılan seyahatlerden çok zaman sonra genelde “Unuttun mu?”, “Hatırlar mısın?”, “Unutmadın değil mi?”, “Hatırında mı?” şeklinde kalıp sorulara birer yanıt olarak kullanılır. Görsel ve işitsel imgelemin arka bahçesi olarak görülen hafıza (Ricoeur, 2012: 23), anımsama çerçevesinde söz konusu anlamsal çözümlemeleri gerçekleştirir. Hediyelik eşyaların taşımış oldukları anlamın anımsanması ise imgeler ve simgeler çerçevesinde gerçekleşir. Hediyelik eşyalar, tarihsel belirli dönemlere karşı hissedilen bir nostalji duygusunu tetikler ve bir hatırlatma aracı olarak sembolik anlamlara göndermeler yapar.

Bu noktada kaynak kişilerin aktardıkları faillik ve öznellik kapsamında değerlendirildiğinde öznenin söz konusu geleneksel uygulamaya bir “özne” olarak eklemlendiği ve daha önce zikredilen sembollere ve imgelere bağlandığı görülür. Diğer bir ifadeyle fail olarak kendi öznelliğini inşa etmesinde hediyelik eşyalar bünyelerinde barındırdıkları semboller ve imgelerle önemli referans noktalarıdır. Özneyi bir anlam üreticisi biçiminde konumlandırıma, hediye geleneğine de yansımıştır.

Hediyelerin veriliş amaçlarını ve önemini, işlevlerini ve hangi koşullarda hediye alınıp verildiğini hediye almanın ne anlama geldiği konusu ele almak önem arz etmektedir. Bu anlamda, sembollerin ve imgelerin nasıl aktarılacağını belirleyen hediyelerin sembolik anlamları ve neyi temsil ettikleri, inanca ait önemli bir kesit sunar.

Bir anlam aracı olarak hediye nesne, metnin taşıdığı sembolik anlamları görünür kılar. Halk içerisinde çoğu zaman karşılıklılık ilkesinin olduğu hediye niteliğindeki sembolik nesnelerin aktarımıyla imgeler etrafında toplumsal amınsamanın kaynağı süreklilik kazanır. İmgelerle çoğunlukla resimli, sözel kaynaklar, toplumun resim-yazılı belleğine kaydedilniş hatıralar geri dönerken ikincil bir efsaneleştirme ve simgeleştirme söz konusu olur (Taburoğlu, 2016: 113). Dolayısıyla hediye eşyaların görsel ilgi olarak taşıdığı anlamlar, nostalji ve imge unsuru olarak dikkat çeker. Bir diğer ifadeyle hediye eşyalar, modern dönemde kutsal mekân çevresinde bir nostalji yaşanmasını mümkün kılar (Oktay, 2002: 223-230).

İletişimin karşılıklı bağımlılığı ile hediye nesneler, taşıdığı sembolik anlamlar çerçevesinde kendi araçsal doğasının izin verdiği ölçüde pekiştirilerek güçlenir. Ayrıca hediye nesnelerin ileri anlamları, öznelerarası bir zeminde çeşitlenerek zenginleşir ve kutlu bir simgecilik ifade eder. Ginzburg (2009: 76) temsilen, bir yandan temsil edilen gerçekliğin yerine geçerek yokluğu hatırlattığını diğer yandan o gerçekliği görünür kılarak mevcudiyeti ima ettiğini aktarır. Hediye niteliğindeki sembolik nesnelerin aktarımı şeklinde gerçekleşen ve çoğu zaman karşılıklılık ilkesinin olduğu deneyimleri ifade eden öznel gerçeklikler sonucunda hediye eşya tercihleriyle öznel bir özdeşim kurulabilir. Bu bağlamda inanç kültürünün ve hediyeleşme

geleneginin aşkın faili olarak özne; paylaşılan değerlere, normlara, anlamlara ve bağlılığa dayanan eylemler arasında hediyeleşmeye yönelerek kutsal mekân deneyimine yeni bir boyut ekler.

3.3. Hatırlama ve Unutma Arasında Bir Toplumsal Norm Olarak Hediyeleşme

Hediyelik nesneler, öznelarası etkileşimi kapsayan özne içerige sahip halkbiliminin kadroları içerisinde geleneksellik yönüyle bir sosyal norm öğeleridir. Hatırda tutma, hatırda kalma insanın bir arada yaşama sürecinin bir gereği olarak pek çok sosyal normun içerisinde yaptırım derecesine göre çeşitlenmekle birlikte bulunmaktadır. Bu sebeple, topluluk düzleminde toplumsal normların oluşumu hediyeleşme normunu da doğrudan etkilemiştir. Toplumsal kurumların ve onların kontrol mekanizmalarının bireyi ve özneyi inşa ettikleri görülür (Işık, 1998: 38). Dolayısıyla din kurumu ve bu kurumun normları kutsal mekân çevresinde özneyi inşa eder. Hediyeleşme bir norm olarak kişiye bir sorumluluk yükleyerek sürdürülebilirlik noktasında bir yükümlülük kazandırır. Yerine getirilmediği takdirde normların doğası gereği çeşitli yaptırımlar da söz konusu olur. Ziyaretlerin kitleler halinde gerçekleştirildiği düşünüldüğünde sorumluluklar, bireysel veya özne olmanın yanı sıra kolektif bir sorumluluk niteliğindedir.

Kişisel bellek ile toplumsal bellek etkileşimli bir yapıda olduğu için bireyin tekrarları belleği oluşturan ve canlı tutan tanınabilirlik, hatırlanabilirlik, ritüel havası, ritüel bağdaşlık, 'zaman'sal 'iç'sellik, takip, canlandırma, kanonik ağ, metin-bağdaşım, yer-uzam pekişimi süreçlerini içerir (Yücel, 2009: 102). Kutsal mekân çevresinde paylaşım ve etkileşimlerle hediyeleşme kültürünü oluşturan hediyelik

eşyalar, genel olarak kutsal mekân ziyaretleri çerçevesinde birleşme ve birleştirme işlevi (Çobanoğlu, 2021: 284) sağlar. İnançtan kaynaklanan karşılıklılık ekseninde toplumsal bir norm olarak hediyeleşme, inanca ait simge ve sembollerin aktarımını sağlamasından dolayı inanç odaklı bir kontrol sürecine de katkı sağlar ve Alevi toplumunu birleştirir. Özellikle kuşaklararasılık bağlamında hediyelerin taşıdığı anlamlar, genç kuşaklara aktarılır.

Bu gelişim çizgisinde gelenek günümüz şartlarına göre güncellendiğinden hediyeleşme kültürü, ritüellerin ve anlatıların hatırdaki kalmasını sağladığı için inancın ritüel ve anlatı temelinde sürekliliğine katkıda bulunur. Hediye çeşitliliği ise inanç dairesindeki bireylerin ihtiyaçlarına ve tepkilerine göre değişmekte, hediyeleşme kültürü söz konusu bu ihtiyaçlara cevap verebildiği sürece bu değişim içerisinde inanç kültürünün sürekliliği sağlanmaktadır.

Hediyelik eşya, kişinin düşünceliliğin bir ifadesi, olarak kurulan yakınlıkları, ilişkileri simgeler aracılığıyla güçlendirir. Bireyler arasında gündelik akış içerisinde zamanla nostalji tavrı şekillenir ve hatırlama normatif bir eylem olarak yer alır. Unutma ise çağrışımların sönümlenmesi bireydeki etkisinin azalmasıdır. Hatırlama ve unutma arasında hediyeleşme kültürü, bilişsel bir süreç olduğu kadar duygusal bir alandır. Duygusal bağlılık ve duygusal yatırım, hediyelik eşya üzerinde inşa edilerek bir araç haline getirilir. Hediyelik eşyaların bir hatırlatma aracı olarak kullanılması ile inanç kültürü yeni kültürel bağlamlara uyum sağlayabilme fırsatına erişir.

Hediyeleşme kültürü esasında öngörüleceği üzere paylaşma kültürü ile doğrudan ilişkilidir ve bir toplumsal norm olarak yoğun ilişki ağlarını içerir. Bu ilişki ağları, kutsal değerleri yansıtacak şekilde ziyaret fırsatı bulamamış

kişilerce kutsal mekâna temsil eden unsurlarla çevrili hediye olarak söz konusu deneyimi yaşayabilmelerini sağlar. Hediyeleşme kültürü, hem bir sosyal norm olması ayrıca kutsal mekân ziyaretlerinde de yoğun bir başvuru alanı olmasından dolayı inanç turizminin, kült şahsiyetlerin anlaşılması kapsamında dikkate değer bir sahadır.

Geleneksel olarak hediye verme, halk katında itibarı olan bir davranış biçimidir. Dolayısıyla toplumsal sonuçları çok çeşitli biçimde görülebilir. Alınan bu hediyeler, özellikle yakın çevrelerde hatırı olmayı mümkün kılar. Bu tarz hediyeler kişinin içine dokunabilir. Manevi anlamda kişinin gönlüne bir yol bulur ve bu yol güçlenerek pekişir. Gönül bolluğunun bir ifadesi olan hediye verme, kişinin gönlünü genişletir, zenginleştirir (KK-2). Bir toplumsal norm olarak inanç turizminin ve kutsal mekân ziyaretleri adabı içerisinde olan hediyeleşme kültürüne uyulmadığı takdirde kişinin başına olumsuz olaylar ve durumlar geleceğine dair inanışlar da söz konusudur (KK-9). Bu noktada kutsal mekân ziyaretinin hediyeleşme kültürü ile sonuçlandırılması kutsal mekân ziyaretinde önemli olan ziyaret kurallarındandır. Bu durum bir anlamda mekâna atfedilen kutsallığın tutum ve davranışlarla vurgulanması ve ortaya konulmasıdır.

Özellikle Hacibektaş Veli Dergahı'nı ziyaret etme fırsatı bulamayan kişilere götürülen hediyeler, söz konusu kişiler için bir gerçeklik oluşturarak onların ziyaret etme isteğinin yerine getirilmesi, bir anlamda söz konusu arzusun karşılanma isteğinin pratiğe dökülmüş halidir. Bu anlamda hediye verme imkanına sahip olma yani Hacibektaş Veli Dergahı'na yüz sürmenin nasip olması hediye alma yükümlüğünü oluşturur. Bunun yanı sıra hediye verme özellikle yakın çevrelerin dışında nispeten uzak kişilerle ilişki kurulabilmesinin önünü açar. Bu sayede ilişki ağları

güçlenirken toplumsal bütünleşme sağlanır. Bütün bu toplumsal etkilerin yanı sıra psikolojik olarak hediye verme kişinin kendisini daha iyi hissetmesini sağlar (KK-2; KK-4).

Dolayısıyla her bir hediyelik eşya inanç unsurlarına zaman tüneline bir bakış imkânı sağlar. Hatırlama ile unutmaya arasında süreç kopuş olarak nitelendirildiğinde hediyelik eşyalara yönelme ise kopuşları azımsama süreçleridir. Hediyeleşme kültüründe süreklilik ve kopuş, daha çok kaynak kişilerce zamanların artık eski zamanlar olmadığı yönüyle ifade edilir. Bir toplumsal norm olarak hatırlama arzusu şeklinde kendini gösterir (KK-11). Hediyeleşme kültürünün sosyal normlarının doğası gereği toplumsallık barındırmasına karşın inanç merkezinde tercihler çerçevesinde öznellik barındırdığı görülür. Dolayısıyla sosyal normun birer parçası olan özneler, eğilimleri doğrultusunda failliklerini yapılandırmak için hediyelik nesneleri sembolik araçlar olarak işlevlendirirler.

Özne, kişisel ve kültürel anlamlar yüklediği hediyeleşme süreciyle birlikte kutsal mekân deneyiminde etkin bir fail olarak yer alır. Sosyal ilişkilere bağlı olarak inanç kültürüne, kültürel ortaklığa, toplumsal birliğe gönderme yapan öznenin samimi duygular ve yakın ilişkiler sonucunda hediye ettiği düşünülür. Aynı zamanda değerler çerçevesinde cömertliğin de göstergesi olan hediye değişiminin kişiye bir statü, merteye kazandırdığı da ifade edilir.

Hediyelik nesneler, eylem ve duyguların aktarımında esastır ve ortaklık çerçevesinde faillere sunulan bir sosyal norm olarak paylaşma arzusunun somut göstergesidir. Bu paylaşım ortamı ise öznellik kavramıyla ifade edilen hediyeleşme öznesine, deneyimin öznel yanları çerçevesinde özel bir anlam yüklenir ve tercih ayrımları

vurgulanır. Dolayısıyla hediyeleşme bir tercihler etkileşimini ifade etmesi yönüyle de öznel dünyalar arasındaki ilişkilerdir.

Hediye verme eylemi, çok yönlü işlevsel bağlantılara sahip örüntüler olduğu için araştırmacılar tarafından toplumsal-ekonomik bir kurum olarak ele alınarak bir değiş tokuş örüntüsü şeklinde de ifade edilir (Emiroğlu, 2013: 414). Dolayısıyla bu toplumsal-ekonomik kurum içerisinde öznellik, bir anlamda bireylik ve tekil olma durumudur. Fakat bu durum tercih aşamasında kendini gösterdikten sonra alan-veren ilişkisi, öznelerarasılık çerçevesinde bir toplumsallaşmayı, inanç geleneği içerisinde ise bir bütünün parçası olmayı ifade eder. Eylemsellik açısından tercihler çerçevesinde alınan kararlarda öznenin etkisi, hediyeleşme sürecinde bir öznelliği ortaya çıkarır.

3.4. Hediyeleşme Çerçevesinde Değer, Tutum ve Eylem Örüntüleri

Hediyeleşme örüntü yani dizgelerden oluşan sosyal bir eylem olarak bünyesinde bulundurduğu değerlerle toplumsal bütünleşmeyi sağlar. Hediyeler, bir yaklaşım ve tutum olarak kişinin toplum içerisindeki yerini belirleyici role sahip bünyesinde değerleri taşıyan araçlardır. Dolayısıyla bu başlık altında değer, tutum ve eylem örüntülerine odaklanılarak hediyeleşme kültürü içerisinde değerler ve hediyelere yönelik geliştirilen genel tutum, hediye tercihinden öznelerarasılık kapsamında karşı tarafına sunumuna kadarki gelişen süreç içerisindeki eylem dizileri ön plana çıkan yönleriyle incelemeye tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda hediyelik eşyaların nitelikleri üzerine görüşlerden hareketle inanç temelli hediyelerin yakın ve uzak çevreye sunumunun faziletleri, toplumsal bütünleşme gibi değerleri pekiştirmesi ve söz konusu

tutum içerisinde olmanın değeri, eylemsellik kapsamında fiziksel ve karakteristik nitelikler ortaya konulmuştur.

Değerler çerçevesinde hediyelerleşmenin Alevi olmanın gerekliliği ve doğal sonucu olduğu vurgusu dikkat çekicidir (KK-2, KK-3). Aynı doğrultuda Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın Alevi toplumu için çok önemli bir yer olması, inanca mensup kişilerin ziyaret etmesini gerektirir. Ziyaret edilmesinin gerekliliği aynı zamanda bu uhrevi ortamı hatırlatıcı bir hediye almayı gerekli kılar (KK-2, KK-3). Hediyelerleşme kültürü, geçmişte yaşama düşüncesinin çıkış noktasıdır. Dolayısıyla söz konusu hediyelik eşyalar, geçmiş kutsal mekân ziyaretlerinin bir hatırlatıcısı, kişinin de inanca ait unsurları yaşama noktasında hediyelik eşyaların somutlaştırdığı esin kaynaklarıdır.

Hacı Bektaş Veli'nin önemli bir şahsiyet olması "ziyaret etme şerefi" olarak da adlandırılan önemli bir katılım motivasyonudur (KK-5). Ayrıca manevi iklimini yaşayarak bereketinden, feyzinden yararlanmak, mahrum kalmamak da önemli bir motivasyondur. İnancı yaşama niteliği ve niceliğine bağlı olarak Hacıbektaş'a yapılan ziyaretler boyun borcu olarak nitelendirilir. Bunun yanı sıra huzura erme, kavuşma gayesiyle ziyaretler gerçekleştirilir. Kutsal mekânı hatırlatıcı eşyaların hediyelik olarak birincil ve ikincil akrabalara, komşulara götürülmesindeki bir diğer amaç, Hacı Bektaş Veli'nin timsali olduğuna inanılan insanlık sevgisinin yakın ve uzak çevre ile paylaşılmasıdır. Bu kültürel alan işlev olarak duygudaşlık vurgusundan hareketli toplumsal bütünleşmeyi sağlar. Söz konusu tutum, hediyelik eşya seçiminde ve geleneğin yaşatılmasında önemli bir etmen olarak sunulmuştur (KK-3; KK-5; KK-7).

Ayrıca hediyeelik eşya işletmelerinin birer hafıza mekânları olmalarının yanında birer sosyalleşme mekanları oldukları vurgusuyla inanca dair pek çok unsurun hatırlanabileceği ideal bir zaman geçirme mekânları oldukları aktarılır (KK-5; KK-7). Hediyeleşme uygulamalarının getirdiği ayırıcı nitelik ise kişiye bir sosyal alan kazandırarak halk katında muteber biri haline getirmesidir. Diğer bir ifadeyle hediyeleşme çerçevesindeki öznelerarasılık, kişilerin ve statülerin belirginleşmesini sağlar. İnanç temelli hediyeleşmeler ifadesindeki inanç vurgusu, ulu şahsiyetin temsil ettikleri değerler açısından hediyelere kaynaklık eder. Değerlerin katılarak öğretilmesi açısından hediyeleşme kültürü dikkate değerdir. İnanç turizmi kapsamında kutsal mekâna ziyarette bulunan her bir kişi, öznellik bağlamında hediyeelik eşyasını tercih ederek kendi değer dizgelerini de ilgililere aktarabilir. Tutumlar ve davranışların oluşturduğu eylem örüntüleri, birer hatırlatıcı aracı olan hediyeelik eşyalarla şekillendirilir. İnanç değerleri, kamusal alanda hediyeleşme çerçevesinde daha görünür kılınır ve Alevi bireyler arasında hatırlama ve anma işlevleriyle canlı tutulur.

Kutsal mekân deneyimi içerisinde hediyelerin neler olabileceği, nereden alınabileceği şeklinde yönlendirmeler bulunur. Hediyeleşme kültürü, bireysellik ve öznellik barındırmasının yanında aynı zamanda bir grup etkinliğidir. Kitleler halinde gelen ziyaretçiler için kutsal mekân çevresinde hediyeelik eşya alımı grup etkinliği olarak görülür. Tercih edilmesi gereken hediyeelik eşyalarda nelere dikkat edilmesi gerektiği aktarılırken grubun estetik kaygılarına göre bir yönlendirme içerisinde olunabilir. Dolayısıyla hediyeleşme kültürünün soyunduğu çok boyutlu dinamik ortam, grup içerisindeki kişilerin görüşlerini bildirmelerini ve bu görüşler etrafında bir araya

gelmelerini sağlar. Sosyalleşme etkisinden dolayı imkanlar dahilinde kutsal mekanlara gruplar halinde seyahatler gerçekleştirmenin daha cazip olduğuna yönelik görüşler bulunmaktadır (KK-7; KK-9).

Gruplar halinde gerçekleştirilen hediye seçimi; paylaşım ortamını artırması, yoğun bir etkileşime sebep olması, kişilerin birbirlerinin düşüncelerini etkileyerek ve çeşitli görüşlerden etkilenecek kararlar vermesinden dolayı önemli bir turizm faaliyetidir. Hediyelik eşya ile etkileşime girecek ziyaretçilerin ilgili kutsal mekâna ziyaretler gerçekleştirmesi olasılık dahilindedir. Bu sebeple hediyeleşme kültürü, normlar çerçevesinde toplumsal bütünleşme noktasında güçlü bir sosyal imkân olarak kendini gösterir. Söz konusu duygular ise eylemlerin nedenlerini, motivasyonlar ise değerleri ifade eder.

Özel, samimi ilişkileri hediyeleşme ile kurulurken toplumsal bütünleşme hediyelerle yüksek tutulur. Tarafların hediye vermesi suretiyle ilişkiler geliştirilir ve hediye alan hediye veren çerçevesinde yakın ilişkiler kurulur. Alevi-Bektaşî toplumu için simgesel yerlerden birisi olarak kabul gören dergâhın görülmesi gerekli bir mekân olarak kabul edilmesi buradan hediyelik eşyaların taşınmasında önemli bir unsurdur.

Bütün anlamda Hacıbektaş ilçesinde hediyeleşme, inanca bağlı bir gelişim çizgisinde şekillenir. Kutsallığın gölgesinde çağrışım ve sembollerle bütün değerlerin bir ifadesi ve yaşam alanı olarak hediyeler dikkat çeker. Kutsal mekân çevresinde hediyeler alınması, olumlu bir deneyim olarak paylaşılır. Hediye çeşitliliğinin sınırlı olması ise en çok paylaşılan deneyimi olumsuz yönde etkileyen görüşlerdendir. Hediye alımına yönelik işletmelerin yaygınlık kazanımı ile hediyeleşme kültürü de daha fazla

ziyaretçi arasında yerleşiklik kazanır. Bu durum mekân çevresindeki imkanların geliştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Hediyeleşmenin sosyal karakteri ise kişilerin birbirini düşüncelerini etkileyerek etkileşime girmesi yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla hediyeleşme değerlerle bezeli eylem örüntüleridir. Bu kapsamda “Öznellik” başlığı altında da detaylı olarak değerlendirildiği üzere, hediye alıp verme eylemi estetik bir değeri yansıtmasından dolayı özneliği ifade etmesinin yanında değerler çerçevesinde şekillenmesinden dolayı inanç kültürünün zenginleşmesine katkıda sunacak eylemler örüntüsüdür. Bu alma-verme eylem örüntüleri içerisinde hediyelik eşyalar, bu özne niteliğini sağlar ve çağrışımları temsil ederler.

Manevi hediyeler söz konusu olduğunda sevgi dostluk gibi değerlerle inanç dairesindeki toplumsal hayata katılarak kişi üzerine düşen görevi yerine getirmiş olur. Diğer bir ifadeyle ihmalkarlık yapmayarak diğer kişilere dikkatini ve özenini sunar. Hacıbektaş’a yapılan ziyaretlerde kişinin geri durmaması, kendini sakınmaması çeşitli hediyeler alarak ailesine ve komşularına götürmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Alevi Bektaşî çevrelerde hediye vermek, sosyal hayatın ve inanç yaşamının bir parçası olarak görülür. İnanç sistemi içerisinde manevi bir değer olarak vurgulanır (KK-5; KK-7). Bu sebeple hediyelik eşyalar aracılığıyla insan sevgisi ve sadakat değerleri vurgulanan önemli niteliklerindendir. Temsil edilen değerleri ifade eden hediyelik nesneler temelde, yaşam değerini arttıran düşüncenin ürünüdür. Bu sayede ikili ilişkileri çerçevesinde faillerin birbirlerini yücelttikleri özneliği ortaya çıkar.

Eşyaların akışı, toplumsallığın metaforlarının gerilmesine karşın toplumsal bağların bu eşyaların taşıdığı anlamın temeli olarak kaldığını ortaya koyar (Herzfeld, 2012: 151). Dolayısıyla kültürel bir kodun, toplumsal bir gereğin yerine getirilmesini ifade eden hediyeler, karşı tarafa verilen sevinçle kişinin kendisini iyi hissetmesi gibi bir işlevi de sağlar. Kişi gönlünden geleni yaparak yani hediye unsurunu seçerek önemli bir geleneğe dahil olur. Bu durum çevrelerde hediye verebilme mahareti olarak anılır. Günümüz bağlamında hediyeler belirgin bir önem kazanarak halk yaşamında oldukça dikkat çekici bir konuma ulaşmıştır. Bu hediyeler kişiyi inanç iklimine hazırlarken inançsal açıdan aşkınlığı ve inanca ait unsurlara düşkünlüğe karşılık gelir. Hediyeler ekseninde kurulan ilişki, kutsallığın ve kutsallaştırmanın önemli bir halkasını oluşturur. Hediyeler geleneğine uygun tercihler ise inanç kültürünün sürekliliğini sağlar.

Sonuç

Kutsal mekânlar, sınırlarında yer alan “kut” unsurları ile inanç kültüründe önemli çekim ve cazibe merkezi konumunda olmuş, ulu şahsiyetler ve kültürlerle inanç sistematğinde inandır, anlatı ve ritüeller çerçevesinde yoğun inanç turizmi hareketliliğinde birer rota ve destinasyon merkezleri olmuşlardır. Etkisini günden güne attıran kutsal mekân ziyaretleri ve hediyeler kültürü, hediyeleşme eşyanın seçiminden yakın ve uzak çevreye ulaştırılmasına kadar kültür içerisinde faillik, öznellik ve bireyler arasında öznelerarasılık içerir. Bütüncül olarak kutsal mekân deneyimini geliştiren anlatı, mekân, insan etkileşiminin bir somut sonucu olarak aktarımı yapılan hediyeleşme eşyalar, ritüel ve anlatı sürekliliğini sağlamanın yanında kutsal

mekân ziyaretinin ve inanç turizminin daha geniş kitlelere ulaşmasında işlevseldir.

Çalışmada verilerin toplandığı Hacıbektaş ilçesinde elde edilen görüşmelerden çözümlenen veriler ışığında, hediyeleşme kültürünün ağırlıklı olarak Hacı Bektaş figürleri etrafında şekillendiği, hediyelik eşya unsurlarından memnuniyet ya da deneyimin geliştirilmesine yönelik taleplerin yoğun olduğu görülür. Kişiler arası etkileşim, hediyelik eşya tercihleri, sembolik anlamlar ve deneyim odaklı görüşlerin çevrelediği faillik, öznellik ve öznelerarasılık bağlamında hediyeleşme kültürü, kutsal mekân çevresinde Alevi toplumunun önemli yaşam biçimlerindendir. Hediyeleşme kültür alanının kutsal mekanlara yapılan ziyaretlerle canlılığı pekişirken ritüellerin, anlatıların, ulu şahsiyetlerin anlam dünyasının taşınmasında da yardımcı olur. İnanç turizminin ve kutsal mekân ziyaretlerinin hediyeleşme geleneğinden arındırılmasının engellenmesi için söz konusu kültürün yaşam alanının ziyaretçilerin talepleri doğrultusunda geliştirilmesi gerekmektedir. Çünkü hediyeleşme kültürü sadece hediyelik eşyaların paylaşımı olmayıp bunun çok daha ötesinde Alevi kimliğinin temsidir.

Kaynakça

- Adloff, Frank (2006). "Beyond Interests and Norms: Toward a Theory of Gift-Giving and Reciprocity in Modern Societies." *Constellations*, C. 13, S. 3, 407-427.
- Akın, Erdem (2021a). "Sanal Ortamda Veli Kültürünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği." Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 4, 118-134.

- Akın, Erdem (2021b). "Ziyaret Fenomeni Bağlamında İnanç Turizminin Kültürel Yapısı ve Siirt'teki Yansıması." *Halkbilimi Bağlamında Türkiye'de Kültürel Turizm*. Ed. Samet Kılıç. Konya: Eğitim Yayınevi, 122-152.
- Akın, Erdem (2022). *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Bakhtin, Mikhail. (2005). *Sanat ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2018). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Birekul, Mehmet (2014). *Armağan Kültürü, Dünden Bugüne Hediyeleşmenin Dönüşen Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Anlamları*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Bora, Aksu (2005). *Kadınların Sınıfı; Ücretli Ev Emeli ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Braidotti, Rosi (2017). *Göçebe Özneler; Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*. İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Bruinessen, Martin Van; Allievi, Stefano (2012). *Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi; Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. İletişim Yayınları.
- Çayircioğlu, Duygu (2022). *Kadınca Bilmeyişlerin Sonu; 1960-1980 Döneminde Feminist Edebiyat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul (2021). *Halkbilim Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çotuksöken, Betül (2013). *Felsefe; Özne-Söylem*. Notos Yayınları.

- Doğan, Ahmet Atilla (2007). "Çikolata ile Gelip Nazar Boncuğu ile Dönenler: Almanya'daki Türkler." Hediye Kitabı. Ed. Emine Gürsoy Naskali ve Aylin Koç. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 375-388.
- Doğan, Hasan Zafer (2004). *Turizmin Sosyo-Kültürel Temelleri*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Emiroğlu, Kudret (2003). "Armağan." *Antropoloji Sözlüğü*. Ed. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 69-70.
- Ergeç, Zehra (2018). *Bakhtin'in Diyaloji Kuramı Çerçevesinde Modern Türk Romanına Bir Yaklaşım*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Foucault, Michel (2016). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ginzburg, Carlo (2009). *Tahta Gözler; Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gottdiener, Mark (2005). *Postmodern Göstergeler; Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*. İmge Kitabevi.
- Henderson, Joan (2003). "Managing Tourism and Islam in Peninsular Malaysia." *Tourism Management*, S. 4, 447-456.
- Herzfeld, Michael (2012). *Antropoloji: Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama*. Ankara: Say Yayınları.
- Işık, Emre (1998). *Beden ve Toplum Kuramı; Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Işık, Emre (2000). *Öznenin Dili; Dilbilim ve Yapısalcılık*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kendall, Gary; Wickham, Gavin (2016). *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Kılıç, Binali; Gönenç Güler, Emel (2022). *Türkiye'de Gastronomik Hediyeleşmeler Serhat Şehri Ardahan*. Bursa: Ekin Yayınevi.

- Lektorski, Victor A. (2016). *Özne, Nesne, Biliş*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Levy-Bruhl, Lucien (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Doğubatı Yayınları.
- Mansfield, Nick (2021). *Öznellik; Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*. İstanbul: Babil Kitap.
- Mauss, Marcel (2018). *Armağan Üzerine Deneme; Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Murray, Michael; Graham, Brian (1997). "Exploring The Dialectics Of Route Based Tourism: The Camino De Santiago." *Tourism Managament*, S.8, 513-524.
- Nolan, Mary Lee; Nolan, Sidney (1992). "Religious Sites as Tourism Attractions in Europe." *Annals of Tourism Research*, S. 19, 1-17.
- Oğuz, Öcal Mehmet (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oktay, Ahmet (2002). *Metropol ve İmgelem*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Özdemir, Nebi (2008). "Türk Hediyeler Geleneği ve Medya." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 4, 467-480.
- Peirce, Charles (1967). *Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. Amherst: University of Massachusettes Press.
- Ranciere, Jacques (2011). *Tarihin Adları; Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*. Metis Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2007). *Yoruma Dair; Freud ve Felsefe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sakarya, Candan Işıl (2006). *Türk Kültüründe Hediyeler Geleneği ve Hediyeler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi

- Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Sarlo, Beatriz (2012). *Geçmiş Zaman; Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Savran, Acar (2006). *Özne-Yapı Gerilimi; Maddeci Bir Bakış*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Schmid, Wilhelm (2021). *Hediye Vermek ve Hediye Almak Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sehlikoğlu, Sertaç (2018). "Antropolojide Müslüman Kadın ve Faillik." *Kültür Denen Şey; Antropolojik Yaklaşımlar*. Ed. Ayfer Bartu Candan & Cenk Özbay. Metis Yayınları, 181-197.
- Taburoğlu, Özgür (2016). *Resim Söz ve Yazı; İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Tedlock, Dennis (1987). "Questions Concerning Dialogical Anthropology." *Journal of Anthropological Research*, C.43, S. 4, 325-337.
- Tezcan, Mahmut (1989). "Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 1, 29-36.
- Toprak, İsmail (2017). *Bakhtin'in Diyaloji ve Heteroglossia Kavramları Bağlamında Alev Alatlı'nın Orda Kimse Var Mı Roman Dizisinde Çokseslilik*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Türkoğlu, Nurçay (2000). *Gündelik Yaşamda İmgelerin Gücü*. İstanbul: Der Yayınları.
- Whitehead, Alfred North (2019). *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Yanar, Ayşem (2012). *Türkiye'de Geleneksel Turistik Hediyelik Eşyanın Sürdürülebilirliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

- Yücel, Volkan (2009). “Hafıza Yeri - Kimlik Yeri”. *Özneler Durumlar ve Mekanlar; Toplum ve Mekan, Mekanları Kurgulamak*. Ed. Emre Işık ve Yıldırım Şentürk. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yücel, Halime (2013). *İmgeden Yorumla*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini

1. T. B., (1982), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul, İşçi.
2. R. K., (1984), Nevşehir Hacıbektaş, Esnaf.
3. S. T., (1979), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul.
4. A. S., (1968), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul.
5. F. M., (1964), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul, Esnaf.
6. A. M., (1976), Nevşehir Hacıbektaş, Lise, Emekli.
7. V. T., (1964), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul, İşçi.
8. A. K., (1978), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul, İşçi.
9. A. A., (1972), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul, Esnaf.
10. Z. M., (1968), Nevşehir Hacıbektaş, Lise, Emekli.
11. M. Y., (1964), Nevşehir Hacıbektaş, İlkokul Esnaf.

**ZAVİYEDEN ZİYARETE HANİ'DE ÜÇ
ZİYARETGÂH:
CAFER-İ TAYYÂR, SEYYİD BEDREDDİN VE
SEYYİD (İMAM) MEHMED 'ASKERÎ**

Mehmet Salih ERPOLAT*

Giriş

Hani, günümüzde Diyarbakır il merkezinin 65 km kuzeyinde, güneyden merkez Sur ve Lice ilçeleri, kuzeyden Bingöl ve Elazığ il sınırları ve batıdan Eğil ve Dicle ilçeleriyle sınırları olan Diyarbakır iline bağlı bir ilçe merkezidir. Doğudan batıya uzanan iki dağ silsilesi arasında küçük bir ova üzerindedir. Şehrin bahçe ve bostanları Aynkebir (Büyükpınar) adı verilen bir kaynak suyu ile sulanmaktadır.

Hani'nin kimler tarafından ne zaman kurulduğu hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Şehrin

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, msaliherpolat@hotmail.com Orcid Id: 0000 0001 5000 7698.

kurulduğu yer göz önüne alındığında İslam tarihinde *sugur* tabir edilen sınır bölgesinde yer aldığı görülmektedir.

Hani ve çevresi, İslam ordularının Hz. Ömer döneminde 639 yılında Diyarbekir bölgesini fethetmeleri sonucunda Müslümanların hâkimiyetine geçti. Bölge Raşit halifeler döneminden sonra Emeviler, Abbasiler, Büveyhoğulları, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Artuklular, Akkoyunlular ve Osmanlı Devleti'nin idaresinde kaldı.

İslam fethinin ilk yıllarında Hani'de yapılan imar faaliyetleri hakkında mevsuk bir bilgiye sahip değiliz. Hani Ulu Camiî, Yasin Minaresi ve Hatuniye Medresesi Artukluların XIII. yüzyılda şehirde inşa ettikleri ve tarihte zaman zaman gördükleri tamirlerle günümüze kadar ulaşan önemli eserlerdir. Bunların yanında şehir merkezinde Cafer-i Tayyar ve Pir Leşkeriyan köyünde bulunan Seyyid Mehmet Askerî'nin türbeleri yöredeki diğer önemli tarihî eserlerdir.

Diyarbekir Vilayeti Çaldıran savaşı sonrasında Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra 1518 (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Tahrir Defteri 64, s. 173 bundan sonra BOA, TD 64: 173 şeklinde gösterilecek), 1526 (BOA, TD 134: 2) ve 1540'ta (BOA, TD 200: 325) tamamlanan tahrir (yazım) defterlerinde Amid (Diyarbakır) Sancağı'na bağlı nahiye, 1568'de (Kuyud-i Kadime Arşivi, Tahrir Defteri 106/51: varak 370b bundan sonra KKA, TD 106/51: 370b-377a şeklinde gösterilecektir) tamamlanan tahrir defterinde ise kaza hâline getirilmişti. Hani Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine geçtikten sonra bazen nahiye bazen kaza olarak idari bakımdan hep Diyarbekir Vilayetine bağlı bir yönetim birimi olarak varlığını sürdürmüştür.

Cumhuriyet döneminin başlarında Lice ilçesine bağlı bir nahiye (Dahiliye Vekaleti, 1928: 913-914) iken 1958'de ilçe hâline getirildi (Sezen, 2017: 328). Bu statüsü devam etmektedir.

Hani ilçesi yüzölçümü bakımından dar bir alana sahip olmasına rağmen ziyaretgâhlar bakımından zengin bir bölgedir. Günümüzde Hani'de kutsal mekân olarak kabul gören ve ziyaretgâh olan yerlerin başında Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed Askerî gelmektedir. Bunları Seyyid Ali, Pir Aziz, Şeyh Maksut, Şeyh Mahmut, Kuba (Kubbe) Ziyareti (Burada Şeyh Ahmet Efendi ve oğulları Şeyh Maruf Efendi, Şeyh Rıza Efendi ve Şeyh Sabri Efendi'nin mezarları bulunmaktadır.) (Demirok, 2014: 85), Sahabe-i Mısmışır, Şeyh İsbat, Şeyh Ömer Türbesi, Sahabe-i Pil (Büyük Sahabe), Sahabe-i Kumek ve Dağ Ziyareti (Demirok, 2014: 78-90); Hacı Mehdi Ziyareti, Deyduban Ziyareti ve Mezele Gura Ziyareti (T.C. Hani Kaymakamlığı, 2005: 79) gibi mekânlar takip etmektedir.

Bu çalışmada Diyarbakır'ın Hani ilçesi sınırları dâhilinde bulunan ziyaretgâhlardan geçmişte zaviye olanlar ele alındı. Böylece Hani ve çevresinde yer alan ziyaretgâhlardan geçmişte zaviye olan tespit edildi. Bu mekânlar hakkında tarihî kaynaklarda yer alan bilgiler tespit edilerek kamuoyuyla paylaşılmaya çalışıldı. Böylece tahrir defterlerinin kutsal mekânların tespitinde kullanılabileceğini gösterildi ve halk arasında saygı duyulan haklarındaki anlatılarla efsanevi bazı tarihî şahsiyetlerin gerçekleştirdikleri faaliyetlerden tespit edilenler meydana çıkarıldı.

Benzer bir çalışma Siverek'te bulunan Söylemez Baba Zaviyesi ve Türbesi hakkında da yapılmıştı.

Günümüzde türbesi ziyaretgâh olan Söylemez Baba'nın Hak dostu bir derviş olduğu ve zaviyesinin olduğu tahrir defterlerinde hakkındaki bilgiler sayesinde meydana çıkarılmıştı (Erpolat, 2021: 229-276). Böylece tahrir defterlerinin bu tür mahalli tarih ve kutsal mekânların tarihteki durumlarını aydınlatmada kullanılabileceği bir kez daha gösterildi.

Cafer-i Tayyar, Seyit Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed Askerî ziyaretleri daha önce de bazı çalışmalara konu olmuştur (Diyarbakir Salnamesi, 1999: IV, 209; Konyar, 1936: 365-366; T.C. Hani Kaymakamlığı, 2005: 78-79; Kalafat, 2004: 816, 817; Yıldız, 2014: 411-412; Özaydın, 2013:215, 217). İşaret edilen bu çalışmaların hiçbirinde Hani ve çevresinde bu tarihî şahsiyetlerin adına birer zaviye olduğu bilgisine yer verilmemiş ve bunlar hakkında Osmanlı döneminin önemli kaynaklarından olan tahrir defterleri ve ahkâm defterlerindeki konu ile ilgili bilgiler kullanılmamıştır. Bu çalışmada konu ile ilgili olan arşiv belgeleri ve saha araştırması yapılarak konu ele alınmıştır.

Arşiv kayıtlarının yanında ziyaretgâhların günümüzdeki durumlarının tespiti de önemlidir. Hani'deki ziyaretgâhları yerinde görebilmek için Diyarbakır'dan Silvan yoluna girerek Karaçalı (Til Alo) mahallesi içinden sola Hani yoluna saparak Sur ilçesine bağlı Büyükkadı, Kuruçay, İkikuyu ve Yukarı Akören; Hani ilçesine bağlı Sergen ve Çardaklı köylerinden geçtikten sonra Hani şehir merkezine varıldı. Dicle Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Dr. Sungur Doğançay ile birlikte Hani şehir merkezindeki Cafer-i Tayyar ve Seyyid Bedreddin türbe ve ziyaretlerine gidildi. Seyyid (İmam) Mehmed Askerî türbe ve ziyareti ise Hani-Dicle yolu üzerinde Hani'nin batısında ve 10 km uzağındadır. Bu ziyareti yerinde görme ve inceleme imkânımız olmadı.

Bu çalışmada tahrir defterlerindeki bilgilerin yanında konu ile ilgili yayımlanmış çalışmalar ve yöre halkından Hani'nin Okur köyünden 66 yaşındaki Emekli Öğretmen Necati Ekin ve yine Hani halkından ve Hani Maliyesi'nde memur, 53 yaşındaki Mahmut Zeren'in verdikleri sözlü bilgilerden faydalanılmıştır. Kendilerine verdikleri bilgilerden dolayı teşekkür ederiz.

1. Hani'deki Zaviyeler

1.1. Cafer-i Tayyar Zaviyesi ve Ziyareti

Cafer b. Ebû Talib Müslümanlığı ilk kabul edenler arasında olup Müslümanlığı kabul eden 25. veya 32. kişiydi. Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib'in oğlu ve Hz. Ali'den on yaş büyüktü. Habeşistan'a göç etmek zorunda kalan Müslümanlar arasındaydı. 629'da gerçekleşen Mûte Savaşı'nda şehit oldu (Önkal, 1992: 548-549).

Hani'de metfun olan Cafer-i Tayyar ile Hz. Ali'nin büyük kardeşi olan Cafer-i Tayyâr'ın aynı kişiler olması makul değildir, zira Hani'nin de dâhil olduğu Diyarbekir'in fethi Cafer-i Tayyar'ın vefatından on yıl sonra gerçekleşti. Bununla beraber halk arasında Hani'deki türbenin Hz. Ali'nin büyük kardeşi Cafer-i Tayyar'a ait olduğuna inananlar olmakla beraber yaygın görüş Cafer-i Tayyar'ın torununun naaşı ya da uzuvlarından birinin burada metfun olduğu şeklindedir (Kalafat, 2004: 816).

Hani halkı arasında Cafer-i Tayyar hakkında yaşayan bir efsane de nesilden nesile aktarılmaktadır. Hani halkından Vehbi Yavuz babasından Cafer-i Tayyar hakkında duyduklarını şöyle ifade etmiştir: Hz. Ali'nin kardeşidir. Din uğruna savaştı. Savaşta sancağı taşıyan şehit olunca arkasındaki alırmış. Böylece sıra Cafer-i Tayyar'a gelmiş. Cafer-i Tayyar'ın elleri, ayakları, gövdesi

sırasıyla parçalanmış, yalnız başı kalmış. Buna rağmen sancağı dişleriyle yakalamış uçarak Hani'ye gelmiş. Meğer vücudunun diğer azaları da uçarak burada bütünleşerek dirilmiş, sonra yeniden ölmüş ve Hani'deki türbesine gömülmüş. Şimdi türbede sancağı ile ibriği var (Helimoğlu Yavuz, 2013: 46). Vehbi Yavuz'un Cafer-i Tayyar hakkında anlattıkları efsane olarak kayıtlara geçmişse de burada anlatılan din uğrunda savaşı, komutanlık görevinin sırayla üstlenilmesi, savaşta uzuv kaybı ve uçan anlamına gelen *tayyâr* lakabı gibi bazı motifler tarihte yaşamış olan Cefer-i Tayyar'ın Mûte Savaşı'nda yaşadıklarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Hz. Muhammed Mûte Savaşı'nda Zeyd b. Harise'yi komutan atamıştı. Onun şehit olması durumunda komutanlık görevi Cafer b. Ebû Talib geçecekti. Onun da şehit olması durumunda bu görevi Abdurrahman b. Ebu Ravâha üstlenecekti. Mûte Savaşı'nda önce Zeyd b. Harise şehit düştü. Bunun üzerine Cafer b. Ebû Tâlib İslam ordusunu komuta etmeye başladı. Kahramanca çarpışıp iki kolunu kaybederek savaş meydanında şehit düştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yüce Allah'ın Cafer'in kesilen iki koluna karşılık iki kanat ihsan ettiğini ve onlarla cennete uçtuğunu haber vermişti. Bu gelişmelerden sonra kendisi uçan anlamında "*tayyâr*" ve iki kanatlı manasında "*zü'l-cenâheyn*" lakaplarıyla anılır olmuştur (Önkal, 1992: 549). Görüldüğü gibi İslam tarihinde gerçekleşen bir olay ile Hani'de anlatılan bir efsanede benzer motifler olabilmektedir.

Cafer-i Tayyar hakkında halk arasında anlatılan bir başka keramet ise Kurtuluş Savaşı ile ilişkilendirilmesi şeklindedir. Buna göre Batı Cephesi'nde Yunanlılar ile savaşıırken keramet göstermesidir. Ayşe Demirok'tan alınan bilgiye göre Batı Cephesi'ndeki çarpışmalar sırasında bir ara Türk birlikleri çekilmek zorunda kalır o

anda ak sakallı bir kişinin görüldüğü ve yanındaki yüzbaşıya: “*Evladım korkma silahını çıkar, düşmana saldır*” der. Yüzbaşı duyduklarını harfiyen yerine getirir ve düşmana büyük zayıat verdirir. Yüzbaşı daha sonra bu zatı merak eder kim olduğunu sorar. Ak sakallı, kendisinin Hani'de metfun olan Cafer-i Tayyar olduğunu söyler. Zaferden sonra yüzbaşı ailesini yanına alarak Hani'ye gelir, Cafer-i Tayyar Türbesi'ni ziyaret eder ve burada iki koç kurban eder (Demirok, 2014: 79-80).

Halk arasında isim benzerliğinden dolayı Hani'deki Cafer-i Tayyar ile karıştırılan başka bir ziyaret ve ermiş kişi daha vardır. Onun türbe ve ziyareti Diyarbakır'ın Çüngüş ilçesine bağlı (Yakın zamanlara kadar Çermik ilçesine bağlıydı.) Yukarışeyhler köyündedir. Köyün adının kaynağı olan Şeyh (Seyyid) Cafer için de Caferi Tayyar (Helimoğlu Yavuz, 2013: 208) ifadesi kullanılmış ise de tarihî kaynaklar bunu doğrulamamaktadır. Bu köyün adı 1518'de Seyyid Ca'fer (BOA, TD 64: 521), 1526'da *Şeyh Cafer* ve bundan başka bu köyde yedi seyit yaşıyordu (BOA, TD 998; s. 117). Bu köyün adı 1540'ta *Şeyhler Şeyh Ca'fer* (BOA, MAD 351: 204) ve 1566'da *Şeyhler nâm-ı diğer Şeyh Cafer* (KKA, TD 106/51: v. 360a) şeklinde tescil edilmişti. 1568'de Diyarbekir şehir merkezinde de *Mescid-i Yiğid Ahmed nd. Şeyh Ca'fer* adında bir mescit ve mahalle vardı (KKA, TD 155, v. 2a; Erpolat, 1999: 26). Çermik Sancağı'ndaki Seyyid (Şeyh) Ca'fer ve Amid (Diyarbakır) şehir merkezinde adı bir mahalle ve mescide verilen kişiler ile Hani'de metfun olan zatlar aynı kişiler değildir. Hani'deki Seyyid Ca'fer Osmanlı dönemi kayıtlarında hep *Seyyid Cafer-i Tayyâr* şeklinde tescil edilmişti. Diğer iki zat için *tayyar* sıfatının kullanıldığı hiç müşahade edilmemektedir.

Bu anlatılarda adı geçen kişilerin aynı kişi olmadığı kuşkusuzdur. Bu durum halkın hafızasında olan bilgilerin her zaman mutlak doğru olmasa bile birtakım gerçekleri içerebileceğini göstermekle beraber kişilerin karıştırılmasının da mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Cafer-i Tayyar hakkında Osmanlı Devleti dönemine ait ulaşabildiğimiz en eski kayıt 1540 tarihli olup “Zâviye-i Ca’fer-i Tayyâr, zemin-i bir çiftlik der- nefsi-i Hini, zıkr olan zâviyede her kim zaviyedâr olursa mezbûr çiftlik mahsulüne mutasarrıf olur âyende ve revendeye hidmet eyleye” (BOA, TD 200, s. 331) şeklindedir. Benzer bir kayıt 1566’da tutulan tahrir defterinde de bulunmaktadır. Orada “Çiftlik-i Zaviye-i Hazret-i Ca’fer-i Tayyâr her kim zaviyedâr olursa zıkr olan çiftliğin mahsûlâtın cem’ idüüb âyende ve revendeye sarf ede aher vechle tasarruf olunmaya” (KKA, TD 106/51: 377a) ifadeleri yer almaktadır. Her iki kayıta da Cafer-i Tayyar Zaviyesi’nin zaviyedârı için bir çiftlik yerin tahsis edildiği, bu çiftlik zaviyedâr tarafından tasarruf edilecek ve buradan elde edilen mahsul gelen-geçen yolcular için sarf edilmesi şartına bağlanmıştı.

Cafer-i Tayyar Zaviyesine vakfedilen bir çiftlik yerin Hani kazasına bağlı Tilye (Kalya) mezrasında olduğu anlaşılmaktadır. Tilye (1540’ta mezra, 1566’da köy idi.) köyünün vakfedilmiş olduğu tahrir defterlerindeki “mezra’a-yı Tilye vakf-ı zâviye-i Hazret-i Ca’fer-i Tayyâr işbu 1620 akçe yazar mezra’a mukaddemâ pâdişâh-ı âlem-penâh haledallahu te’ala ve mülkuhu hazretleri caniblerinden Ca’fer-i Tayyâr hazretleri zaviyesine vakf olunub 934 senesinde dergâh-ı mu’allâmdan vakıfnâme gayb olunmuş imiş sabıkan vilâyet-i Diyarbekir mücededen yazılıb defter olundukda mezbûr mezra bütününüyle defter-i cedîde-i hakanîye yazılıb kaldığı Diyârbekir beylerbeğisi atabe-i ‘ulyâyâ arz idüğü ecilden defter-i cedide kayd

olunmamak buyrulmağın mu'arefe mefâhirü'l-vüzerâil 'izâm hazret-i Rüstem Paşa, hazret-i Mehmed Paşa ve hazret-i Hüsrev Paşa edâmallahu te'alâ sebt olundu tahriren fî evâhir-i şehri-i Saferü'l-muzaffer sene 949" (BOA, TD 200, s. 354) kaydından anlaşılmaktadır.

Bu kayıтта adları geçen Rüstem Paşa 1540'ta (Bulduk, 2007: 18), Mehmet Paşa 4 Kasım 1515'te (Göyünç, 1997: 468) ve Hüsrev Paşa 1521-1528 (Bulduk, 2007: 14) yılları arasında Diyarbekir Eyaletinde valilik yapmış kişilerdi.

Bunun yanında 1540 tarihli bu kayıтта vakfın kuruluş tarihine ışık tutacak ipucu vardır. Buna göre 1540'tan önce Osmanlı Devleti'nin padişahı (Adı verilmemekle beraber Kanuni Sultan Süleyman olduğu Hicrî 934 yılının Miladi 1527/1528 yıllarına tekabül etmesinden anlaşılmaktadır.) tarafından vakfedildiği anlaşılmaktadır. Bu kayıttan verilen ilk vakıf belgesinin kaybedildiği ve 1540'ta vilayet yeniden tahrir edildiği sırada kayıp belgenin yerine yenisinin verildiği ve dönemin valisinin Rüstem Paşa olduğu belirtilmektedir. Belirtilen bu durum tarihi gerçeklere uygundur.

Tilye mezrasının şeneldiği ve Cafer-i Tayyar Zaviyesinin vakfı olduğu 1566'da tutulan tahrir defterindeki "*karye-i Tilye vakf-ı zâviye-i Ca'fer-i Tayyâr*" (KKA, TD 106/51: v. 382a) ifadelerden anlaşılmaktadır. Adı geçen tarihte köyde 28 hane ve dört mücerred vergi mükellefi kayıtlıydı. Bu kişiler: Sultan Ahmed b. Hüseyin, Seyyid Ahmed, Nasreddin b. Ali, Ali (Nasreddin'in oğlu), Şeyh Ali b. Melik, Süleyman b. Melik, Ali b. Nur Veli, Seydi b. Nasreddin, Yusuf b. Seydi, Han Ahmed b. Nur Veli, Seydi İbrahim b. Kasım, Abdal b. Şah Budak, İbrahim b. Halil, Şeyh Ali b. İskender, Mehmed b. Şeyh Ali, Hüseyin b. Cebrail, İlyas b. Hüseyin, Hasan b. Maksud, Seyfeddin b.

Maksud, Safer b. Şahab, Abdal b. Ali, Hasan b. Ali, İbrahim b. Ali, Hızır b. Ali, Seyfeddin b. Han Ahmed, Necmeddin b. Nasreddin, Yusuf b. Ahmed, Şeyh Mehmed b. Pir Mezid (Ferid?), Han Ali b. Pir Mezid (Ferid?), Abdülaziz b. Ahmed, ... b. Kasım, Eyûb veledes. Köyü şeneltenlerin adlarına ve sıfatlarına dikkat edilirse Sultan Ahmed, Seyyid Ahmed, Şeyh Ali ve Abdal gibi tasavvufi hayatı hatırlatan kişi adları olduğu dikkat çekmektedir.

Tahrir defterindeki bir kayıttan 1566'da zaviyedârlık yapanlardan birinin adı tespit edilebilmektedir. Bunun Derviş Mehmed'in oğlu Yusuf olduğu defterdeki "*Yusuf b. Derviş Mehmed zaviyedâr, birâderi Yâr Ali nâ'ibü's-şer*" ifadelerinden anlaşılmaktadır. Tahrir defterindeki bu kayıttan 1566'da Derviş Mehmed'in Yusuf adındaki oğlunun zaviyedâr, Yar Ali'nin ise kadı vekili olduğu görülmektedir (KKA, TD 106/51: v. 371b).

Tilye'nin 1540'ta mezra, 1566'da köy olduğu bilgisine vakıf olmamıza rağmen günümüzde tekabül ettiği yerin tam olarak neresi olduğu tespit edilemedi. Sergen köyünün mezraları arasında yer alan Tilan'ın (T.C. Hani Kaymakamlığı, 2005: 104) Tilye ile alakalı olabileceği adlarındaki ses benzerliğinden hareketle ileri sürülebilirse de bu konuda kesin bir kanaate varılamadı.

Çiftlik-i Vakf-ı Zâviye-i Cafer-i Tayyâr başlığının devamındaki notların da yörenin inanç dünyasının tarihinin aydınlatılmasında ve vakfın akarının miktarına ışık tutması açısından kıymetli olabileceği düşüncesiyle burada ifade edilmesinde yarar görülmektedir. "*Zemin-i Seyyid Hasan 1 kıta 48 dönüm, 1 kıta 19 dönüm, 2 kıta bağ 4 dönüm*"; "*Zemin-i Seyyid Yusuf 3 kıta 21 dönüm*"; "*Zemini Seyyid Ömer 1 kıta 9 dönüm, 2 kıta 12 dönüm*"; ve "*zemin-i Seyyid Ali 2 kıta 9 dönüm*" hâsıl hınta (buğday) 62 keyl kıymet 744; öşr-

ı penbe (pamuk) 30 menn kıymet 480; öşr-i yonca 100; öşr-i bağ 50 akçe olmak üzere zaviyenin bu çiftlikten yekûn 1374 akçe geliri vardı (KKA, TD 106/51: 377a). Bu bilgiler Cafer-i Tayyar Vakfı ile ilgili olarak Diyarbekir Ahkâm Defterine yansıyan bir şikâyetle konu olan hükümde de geçmektedir (D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016: 7-8) ancak burada Hani'nin Çemişgezek'e bağlı gösterilmiş olması kâtip hatasından kaynaklanmış olmalıdır.)

İki Numaralı Diyarbekir Ahkâm Defterindeki bazı kayıtlarda Cafer-i Tayyar Vakfı ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Ağustos 1755 tarihli bu belgeden anlaşıldığına göre Cafer-i Tayyar Vakfı evlâdiyet tarzında kurulmuş bir vakıftı. Bu tarihte Cafer-i Tayyar Vakfı'nın tevliyet makamında Cafer-i Tayyar'ın soyundan Seyyid Şeyh Ahmed adında bir zat bulunmaktaydı. Bayram adlı bir kişinin sahte belge düzenleyerek vakfın mütevelliliğini ele geçirip günlük üç akçe imamet ciheti ve senede bir müd buğday Abdülvahhab'dan boşalan yere kaydolup Seyyid Mahmud adına du'âgûy (dua okuyan) ciheti ve yıllık bir müd buğday Seyyid Mustafa adına nezâret ve yıllık bir müd buğday Seyyid Ahmed adına kitâbet ve yıllık bir müd buğday Seyyid Ahmed adına du'âgûy cihetlerini ihdas ettiği belirtilmiştir. Cafer-i Tayyar Vakfı'nın gelirleri az, masrafları fazlaydı. Bayram adlı kişinin vakfa müdahalesinin engellenmiş ve düzenlemiş olduğu berat hükümsüz kılınarak ruznamçeye yazılmıştı. Bayram tarafından düzenlenen belge günün Anadolu kazaskeri Şeyh Mehmed Said'in ilamı gereğince ilga edilmişti (D. Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016: 74-75).

Bu belgeden Cafer-ı Tayyar Zaviyesi'nde düzenli olarak dua okumakla görevli birinin olduğu, kitabet, nazırlık ve tevliyetle görevlinin olduğu, tevliyet görevinin

Cafer-i Tayyar soyundan olan Seyyid Şeyh Ahmed'in uhdesinde olduğu anlaşılmaktadır. Basri Konyar'ın 1936'da yayımladığı Diyarbekir Yıllığı'nın 3. Cildinde ifade ettiği Cafer-i Tayyar'ın soyundan gelenlerden bazılarının türbesinin etrafında meskûn oldukları ve iki köyün zemininin burası için mevkuf olduğu bilgisinin tarihî bilgilerle örtüştüğü müşahade edilmektedir.

Diyarbekir Salnamesi'nde Cafer-ı Tayyar ve türbesi hakkında “İbn-ı amm-ı Resul-ı Kibriya Cafer-i Tayyar radiye anhu'l-gaffar hazretleri Lice kazasının Hani kasabasında medfûndur. Türbe-i şerifeleri ma'mûr mefrûş ve müzeyyen idüğü” (Diyarbekir Salnamesi IV, 1999: 208) Diyarbekir Salnamesinin başka bir yerinde de “Vilayete Aid İmarât ve İcraat-ı Hayriye-i Ahire” (DS V, 1999: 208) başlığı altında “Yine Diyârbekir sancağında Lice Kazasına Tabi Hani nahiyesinde vakf-ı Cafer-i Tayyar radiyallahu anhu'l-gaffâr hazretlerinin muhtaç-ı tamir olan türbe-i saadetleri vâridât-ı vakfiyesinden tamir ve tezyin ile tefriş ettirilmişştir” (DS V, 1999: 210) şeklinde bilgiler yer almaktadır.

Bu iki notun ilkinde Cafer-i Tayyar'ın Hz. Muhammed'in amcasının oğlu olduğu, Hani'de metfun olduğu ve türbesinin bayındır, döşeli ve müzeyyen (süslü) olduğu; ikincisinde ise türbesinin tamire muhtaç olduğu bu ihtiyacın türbeye ait vakfın geliriyle tamir edilerek tezyinat ve döşemesinin yapıldığı belirtilmiştir.

Basri Konyar türbenin yeri için “Kasabanın şimal tarafında küçük bir mescidde (Caferi Tayyâr) medfundur. Torunları merkadın etrafındaki evlerde otururlar. Yakın zamanlara kadar bir iki köyle kasabadaki bazı evlerin zemini işbu yatırın evkafından idi” ifadelerini kullanmıştır (Konyar, 1936: 366).

Basri Konyar'ın bu ifadelerinin vakıfla ilgili kısmı tarihî kayıtlarla uygunluk göstermektedir. Konu ile ilgili olarak bilgisine müracaat ettiğimiz Necati Ekin ve Mahmut Zeren'in verdikleri bilgilere göre günümüzde Hani'de Cafer-i Tayyar'ın soyundan gelen kimse kalmamıştır. Necati Ekin'in ifadesine göre burada türbedarlık yapanın soyundan olanlar Yıldız soyadını taşımaktadırlar. Bu durumda Basri Konyar'ın ifade ettiği Cafer-i Tayyar'ın yakınları sonraki tarihlerde Hani'den taşınmış olabilirler ya da burada türbedarın soyundan gelenlerle karıştırılmış olabilir.

Türbe 1939'da Kazım Baykal tarafından da ziyaret edilmiş ve mescidin harap halde olduğunu belirtmiştir. Türbenin baş kısmında bulunan âlemde Allah ve Muhammed lafızlarının olduğunu beyan ederek bunun Alevilik alameti olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanında Hani'de kendilerine süslü ve sanat değeri olan bir kupa gösterildiğini ve üzerinde birkaç ayet, on iki imam ve Ashab-ı Kehf'in adlarının yer aldığı bir muhabbet tılsımı olabileceğini ifade etmiştir (T.C. Hani Kaymakamlığı, 2005: 26). Kazım Baykal'ın 1939'da gördüğü bu maddi kültür varlığının akıbeti ve günümüzdeki durumu hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

Türbe ve caminin inşa tarihi bilinmemektedir. Diyarbekir Valisi Kurt İsmail Paşa'nın valiliği döneminde ve 1975'te meydana gelen Lice depremi sırasında zarar gören türbe ve caminin tamirâtı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1978'de tamamlandı. Türbe günümüzde etrafı ihata duvarı ile çevrili bir bahçe içerisinde. Biri kibleye (güney) diğeri doğu tarafında olmak üzere iki kapısı vardır. Doğü kapısı mezarlığa, güney kapısı şehre açılmaktadır. Türbenin batı kısmında cami yer almaktadır. Cami ve

türbenin bahçesinde çam ve çınar ağaçları vardır. Bahçesi temiz ve bakımlıdır. Türbenin bitişiğinde türbe ile aynı adı taşıyan cami ibadete açıktır. Türbe, şehrin kuzey yönündeki son binasıdır. Bundan sonra mezarlık ve şehrin sırtını dayadığı dağ bulunmaktadır.

Türbeyi 10 Ağustos 2022 Çarşamba günü ikindiden sonra ziyaret ettiğimizde kapısı kilitliydi. Görevliyle irtibat kuramadığımız için iç mekânını görme ve görüntüleme imkânımız olmadı. Türbe ve caminin dış kısmını inceleme ve görüntülemeyle yetinildi. Bunun için Türbenin iç mekân fotoğrafları Dicle Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İrfan Yıldız'dan temin edildi.

Cafer-i Tayyar XVI. yüzyılda zaviye iken günümüzde cami ve türbe olarak mevcuttur. Yöre halkı tarafından kutsal mekân olarak görülmekte ve özellikle perşembe günleri ziyaret edilmektedir. Burada Kur'an-ı Kerim okunur ve dua edilir. Emekli öğretmen Necati Ekin'in verdiği bilgiye göre halk arasında özellikle konuşma güçlüğü çekenlerin burayı ziyaretlerinden sonra iyileştiklerine inanıldığı ifade edildi.

1.2. Seyyid Bedreddin Zaviyesi ve Ziyareti

Seyyid Bedreddin Zaviyesi'nin binasından günümüze ulaşan bir bakiye bulunmamaktadır. Günümüzde ziyaretgâh olarak rağbet gören türbesi Hani ilçesinin Dereli mahallesindedir. Bazı çalışmalarda sehven Develi (Kalafat, 2004: 817), Doğan mahallesinde (Demir, 2007: 114) olduğu yazılıdır. Türbenin inşa tarihi hakkında kesin ve mevsuk bir bilgi bulunmamaktadır. Türbenin kuzeybatısında 45 adım uzaklıkta Artuklulardan kalma (Konyar, 1936: 366), kısmen yıkılmış olan Yasin Minaresi buraya en yakın yapıdır. Minarenin olduğu yerde camiden geriye herhangi bir iz kalmamıştır. Yasin Minaresi ile zaviyenin bir bağlantısı

hakkında tarihi kaynaklar suskun kalmakla beraber yerinde yaptığımız incelemede türbe ve minarenin birbirine olan yakınlığı ve tarihte bir de zaviyenin olduğu bilgisi bir arada değerlendirildiği zaman buranın tarihte cami, zaviye ve türbeden oluşan bir külliye olabileceği tahmin edilebilir.

Türbe doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen şeklindedir. İki bölüm hâlinde inşa edilen yapı revaklıdır. Türbenin kapıları güneybatı ve doğu tarafındadır. Türbe daha önceden düz toprak damlı iken tamir edildikten sonra çatı ile örtülmüştür (Bkz. Ek: 10). Türbenin binası sarıya çalan renkte ve düzgün beyaz kalkerli taşlarla örülmüştür.

Türbe şehrin güneybatı yönünde olup etrafı bahçeliktir. Burada kavak, kayısı, ceviz, kuşburnu, böğürtlen, vişne ve kiraz ağaçları bulunmaktadır.

Türbede yatan Seyyid Bedreddin'in hayat hikâyesi hakkında belgeye dayalı kesin bilgilere ulaşılamadı. Kaynak ve delil belirtilmeksizin babasının Hz. Hasan olduğu ifade edilmişse de bu ifadeyi doğrulayan kesin bir belge ve bilgi bulunmamaktadır (Helimoğlu Yavuz, 2013:190), ancak Hz. Hasan'ın 13 oğlu arasında Bedreddin adını taşıyan biri yoktur (Fırlalı, 1997: 282). Seyyid Bedreddin'in babasının adı Hasan olabilir, ancak Hz. Hasan olması mevcut bilgilere göre mümkün görünmemektedir. Belki soyu Hz. Hasan'a dayanabilir. Bu ihtimal zamanla halkın hafızasında Hz. Hasan'ın oğlu şeklini almış olabilir.

Tespitlerimize göre Seyyid Bedreddin'in adının geçtiği en eski belge 1540 tarihlidir. Bu belgede "*Zâviye-i Seyyid Bedreddin, zemin-i bir çiftlik der-nefs-i Hini, zikr olan zâviyede her kim zaviyedâr olursa mezbûr çiftliğin mahsûlüne mutasarrıf olup âyende ve revendeye sarf eyleye*" (BOA, TD 200, s. 332) ibareleri yer almaktadır. Bu ifadelerden Hani'de Seyyid

Bedreddin adını taşıyan bir zaviyenin olduğu, bu zaviyenin masraflarının karşılanması için bir çiftlik yerin tahsis edildiği, bu çiftliğin işletme hakkının zaviyedâra ait olduğu, zaviyedârın buradan elde edeceği geliri yolcuların iâşe ve ibatesi için harcayacağı belirtilmiştir.

Bu zaviye hakkında 1566 tarihli Tahrir Defterindeki notta “*Zâviye-i Seyyid Bedreddin der-nefs-i Hani zikr olunan zaviyede her kim zâviyedâr olursa mezbûr çiftliğin mahsûlâtına mutasarrıf olub âyende ve revendeye hidmet eder*” (KKA, TD 106/51: 377a) ifadeleri yer almaktadır. Bu notta Seyyid Bedreddin Zaviyesi’nin Hani’nin merkezinde bulunduğu, bir çiftlik yerin gelirinin zaviyedâra bırakıldığı ve bunun karşılığında zaviyedârın ise buradan geçen yolcuların ihtiyaçlarını gidermesi gerektiği belirtilmiştir. Tahrir defterlerinde çiftliğin geliri hakkında bir bilgi verilmemiştir.

Diyarbakir Salnamesi’nde Seyyid Bedreddin için “*Eizze-i kiramdan Seyyid Bedreddin kuddise sirruhu hazretleri Hani kasabasında medfûndur. Vâridât-ı senevîyesi 680. Kurâ-yı mevkûfe a’şar bedelidir*” (Diyarbakir Salnamesi IV, 1999: 209) ifadeleri kullanılmıştır. Buna göre Seyyid Bedreddin Türbesi vakfının yıllık gelirinin 680 (akçe/kuruş) olduğu ve gelirinin burası için vakfedilen köylerin öşürlerinin bedeli olduğu belirtilmiştir.

Basri Konyar Seyyid Bedreddin yatırını için şu bilgiler: “*Bu minarenin (Yasin Minaresi) biraz ilerisinde Seyit Bedreddin yatırını vardır. Vaktiyle çocuğu olmayan kadınların, hastalığa tutulanların, müşkül vaziyette kalanların şifa ve necat umdukları bir makam imiş. Sık sık vaki olan ziyaretlerde kurbanlar kesilir, hep gelenlere helva ve ekmek dağıtılır.*” (Konyar, 1936: 366) şeklindedir.

Seyyid Bedreddin Zaviyesi'nin olduğu yer mesai arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Sungur Doğançay ile beraber 10 Ağustos 2022'de ziyaret edildi. Günümüzde zaviyeden eser kalmamış ancak yakın zamanlarda tamir edildiği anlaşılan türbe ayakta olup bu mekânın yöre halkının önemli ziyaretgâhlarından biri olduğu anlaşılmaktadır.

Türbe, genelde perşembe günleri ziyaret edilir. Biz ise 10 Ağustos 2022 Çarşamba günü ikindi vakti incelemelerde bulunduk. Araştırmamız esnasında aynı aileden beş-altı çarşafli kadın ve çocukların olduğu ziyaretçi grubun sekiz aylık bir bebeğin hediğini çıkarmak için türbenin bahçesinde bulunduklarına şahit olduk. Türbe ve ziyaret hakkında bazı sorular yöneltmek istediğimizde cevap vermekten imtina ederek bizi çarşıda şarküteri işleten ve eniştereli olduğunu belirttikleri İhsan Yaşar adlı esnafa yönlendirdiler.

Yörenin kültürel özelliklerine vakıf olduğumuz için türbe ve ziyaret konusunda kadınlara soru sorma konusunda ısrarcı olmadığımız gibi fotoğraflarını da çekmedik. İkram ettikleri hedik ve dolmadan yedik. Ayran ve çayı içtik. Biz de hediği çıkarılan bebeğe harcanmak üzere bir miktar parayı verdik.

Buradan ayrıldıktan sonra Ulu Camii'ne gidildi. İkinci namazını burada eda ettikten sonra Cafer-i Tayyar Türbe ve Ziyareti'ne gidildi. İncelememizi tamamladıktan sonra akşama doğru (İ.Y.) Bey ile işyerinin karşındaki çayhanede buluşuldu. Tatlı dille ve hoş karşılandık, ancak yolda iken Dr. Sungur Doğançay'a aktardığım endişemi yaşadık. Bu tür araştırmalara çıkılmadan önce yöre halkından birilerinin aracılığına ihtiyaç vardır. Halk tanımadığı insanlara bilgi vermeyebilir demiştim. Nitekim bizi hoş karşılayan (İ.Y.) Bey iş ziyaret ve türbeler hakkında

bildiklerini anlatmaya gelince imtina etti. Akşam daha çok bilgi edinerek telefonla bildireceğini söyledi, ancak aradan neredeyse bir yıl geçmesine rağmen hâlâ aramadı. Bu arada yanındaki yaşlı adamın bazı bilgiler vermesine de kibarca engel oldu. Biz de bu durumu anlayışla karşılayarak fazla ısrarcı olunmadan ve karanlığa kalmadan Diyarbakır'a ulaşmak istediğimizi belirterek müsaade istedik.

Yaşlı adamın yarım kalan anlatımında Seyyid Bedreddin Camisinde bulunan minberin Ulu Camiye taşındığını ifade etti. Elimizde bunu doğrulayacak bir bilgi bulunmamaktadır.

Yöre halkı perşembe günleri toplu halde türbeyi ziyaret eder; maruz kaldıkları musibetlerin defi, yuva kurma, çocuk sahibi olma gibi dileklerin yerine gelmesi için dualar edilir.

1.3. Seyyid (İmam) Mehmed Askerî Zaviyesi ve Ziyareti

Pir Leşkeri köyünü ve Seyyid (İmam) Mehmed Askerî Ziyareti'ni yerinde görme ve tetkik etme imkânımız olmadı. Bundan dolayı konu ile ilgili olarak burada Osmanlı arşiv belgelerinden, araştırma eserlerinden ve yöre halkından derlediğimiz bilgileri bulacaksınız.

Bu ziyaretin konumu ve burada metfun olan zat hakkında Basri Konyar şu ifadeleri kullanmıştır: *“Kasabanın iki saat garbi cenubisinde (güneybatı) (Piri Leşkeriyan) (Ordulu) köyünde Peygamber oğullarından Mehmed Askerî'nin kabri vardır. Bu da vaktiyle çok ziyaret edilen makam imiş”* (Konyar, 1936: 366).

Seyyid Mehmed Askerî Zaviyesinin adı Diyarbekir Vilayetinin yapılan ilk tahrir kayıtlarını içeren 1518 tarihli Mufassal Tahrir Defteri (BOA, TD 64) ve Evkaf Defterinde

(BOA, Maliyeden Müdevver Defter (MAD) ve 1526'da tamamlanan tahrirde (BOA, TD 998) geçmemektedir.

Seyyid Muhammed Askerî Zaviyesi hakkında ulaşabildiğimiz en eski belge 1540 yılında tutulan Diyarbekir Vilayetinin Mufassal Tahrir Defteri'dir. Bu defterin 323. sayfasında "*Vakf-ı Zâviye-i Seyyid Mehmed 'Askerî, der Hini (Hani), mahsul-ı zeminhâ 20 küt'a, fi sene 300, yağına ve hasırına ve vâki' oldukça merremâtına sarf oluna*" (BOA, TD 200, s. 323; İlhan, 1994; 83) notu yer almaktadır. 1540'taki tahrir defterinde zaviyenin bulunduğu köyün adı geçmemektedir. Muhtemelen zaviye üzerinde yer aldığı yolun güvenliğini sağlama ve İslam anlayışını yörede yayma ve diri tutma amacına yönelik olarak faaliyet gösteriyordu.

Bu vakıf hakkında elde edilen ikinci not ise 1566'da tutulan Mufassal Tahrir Defterinde "*Karye-i Pir Leşkeri vakf-ı İmâm Mehmed 'Askerî 'aleyhi râhme*" (KKA, TD 106/51: 386a) şeklindedir, ancak bu vakfın adı ve gelirleri konusunda 1564'te tamamlanan Diyarbekir Vilayetinin mufassal evkaf tahriri niteliğinde olan 552 eski, 376 yeni Numaralı Tahrir Defterinde herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bunun yanında 1518 tarihli MAD 100 Numaralı Diyarbekir Vilayeti Evkaf Defteri ve Alpay Bizbirlik tarafından kaleme alınan *16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıflar* adlı kitapta da bu zaviyelerin adına tesadüf edilmemektedir.

Adı geçen tarihte Pir Leşkeri köyünde Molla İbrahim b. Halil, kardeşi Adem ve Cuma, Zeyni? b. Cemal, İsmail b. Şemseddin ve kardeşi İbrahim olmak üzere altı kişinin seyyid oldukları belirtilmiştir (KKA. TD 106/51: v. 382ab). Bunun yanında aynı tahrir defterinde adı yer alan Hani Kazası'na bağlı Kadiştî (Kırım) köyünde yaşayanlardan 68

kişinin seyyid olduğu belirtilmiştir (KKA, TD 106/51: 387ab).

Dikkat edilecek olursa vakfın adı 1540'ta Seyyid Muhammed Askerî, 1566'da İmam Muhammed Askerî şeklinde yazılmıştır. Vakfın adının bu şekilde farklı yazılmış olmasından hareketle biz de bu zaviye ve ziyaretgâh için *Seyyid (İmam) Muhammed Askerî* başlığını tercih ettik. Buranın halk arasındaki yaygın adı ise Mehmet Askeri Ziyareti ve Türbesi şeklindedir.

Diyarbakir Salnamesi'nde "*Dahil-i vilayette defin-i hâk-ı itirnâk olan ve kuvve-i kudsiye ve fuyûzât-ı maneviyeleriyle vilayetimiz ahalisini müstefid eden enbiyâ-yı izâm ve sahabe-i kirâm ve e'izze-i zevi'l-ihirâm efendimiz hazerâtının türbe ve makam-ı saadetleriyle merâkîd-ı şerîfelerinin bulundukları mahallerin ve müşariün ileyhime merbut evkâf-ı şerîfenin cedvelidir*" (DS IV, 1999: 208) başlığı altında "*E'izze-i kirâmdan (büyük azizlerden) Muhammed el-Askeri Lice kazasında*" notu yer almaktadır (DS IV, 1999: 211)

Bu ziyaretin zaviye kısmı zamanla tahrip olduğu için günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden zaviyenin orijinal fiziki yapısı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Necati Ekin'in ifadesine göre türbe (ziyaret) köyün güneyinde ve bir tepenin üzerinde bulunmaktadır. Yöre halkı türbede metfun bulunan zatın hatırasına saygıda kusur etmemektedir.

Ziyaret hakkında yöre halkından Necati Ekin (Hani'nin Okur/Comayık köyünden, 66 yaşında, emekli öğretmen) vasıtasıyla telefonla bilgisine başvurduğumuz Mahmut Zeren (Hani Maliyesi'nde memur, 53 yaşında) yöre halkının Seyyid Mehmed Askerî'nin kimliği hakkında kesin bir bilgilerinin olmadığını, türbesinin genelde perşembe günleri ziyaret edildiğini, Allah'ın sevgili kullarından ermiş

bir kişi olduğuna inanıldığını ve günümüzde eskiye göre ziyaretçilerinin azaldığını ifade etti.

Burada eskiden bir zaviye olduğunu hatırlattığımızda ise bu konu ile ilgili olarak bilgilerinin olmadığını bunu ilk defa bizden duyduğunu belirtti.

Keremetiyle ilgili olarak ise *“Seyyid Muhammed Askerî'nin Hani'den Piran'a doğru giderken şimdi türbesinin bulunduğu tepenin kendisine refakat ettiğini, irşat faaliyeti için buranın uygun bir yer olduğunu kanaat getirerek durmasıyla beraber tepenin de durduğunu ve bunun Muhammed Askerî hazretlerinin kerametinin tezahürü olduğuna inanıldığını”* ifade etti.

Ermiş kişilerin kerametleri arasında dağ, kaya ve ağaç gibi sabit nesneleri ya da ejder, yılan, aslan ve geyik gibi vahşi hayvanlara binme; turna, güvercin, doğan ve kartal gibi uçma motifleri menkıbelerde sık karşılaşılan bir durumdur. Diyarbakır-Mardin yolu üzerinde bulunan Şeyh Musa ez-Zolî'nin kerameti olarak kayaya binme motifinin kullanıldığı bilinmektedir (Beysanoğlu, 1992: 106-107). Taş, duvar, kaya yürütme motifi tasavvuf çevrelerinde sık görülmektedir. Bunları içeren menkıbelerin bir kısmı yazıya dökülmüşken bir kısmı halkın hafızasında sözlü olarak yaşamaktadır (Akın, 2020a: 193-222).

Hani Kaymakamlığı adına 2005 yılında türbede araştırma ve inceleme yapan heyet türbe hakkında şu bilgileri kaydetmişti. Türbede zamanla zarar görmüş ve tahrip olmuş bir sancak vardır. Türbenin 22 parçadan oluşan taş kitabesi baklava dilimi şeklinde ön duvarın giriş kısmına gelişigüzel konulmuştur. Levha içerisinde, dört parça hâlinde bir şecere bulunmaktadır (T.C. Hani Kaymakamlığı, 2005: 79). Burada türbenin kitabesindeki

yazının mahiyeti ve okunup okunamadığı konusunda bir bilgi verilmemiştir. Benzer şekilde türbedeki sancağın maddi özellikleri; rengi, üzerindeki yazı, tarihi ve kim tarafından verildiği gibi hususlara açıklanmamıştır.

Hani halkı arasında Seyyid (İmam) Mehmed Askerî'nin Hani'ye bağlı Süslü köyünde bulunan Eyni Pil ve Anıl köyündeki Sahabe-i Pil türbelerinde metfun olan kişilerle akraba olduğu kanaati vardır. Eyni Pil'de Seyyid Mehmed Askerî'nin kız kardeşi, Sahabe-i Pil Türbesi'nde Şehit Cafer adını taşıyan ve Seyyid Mehmed Askerî'nin büyük kardeşi olduğu belirtilmiştir (Demirok, 2014: 87, 89). Halk arasında kabul gören bu bilgileri mevcut yazılı kaynaklarla teyit edemedik.

Pir Leşkeri köyünün halk arasındaki adı Pirleşkeran olup resmi adı Ordulu'dur, halkının göç etmesi sonucu köyün nüfusu azalmış ve günümüzde mezraya dönüşmüştür. Bu köy Osmanlı Devleti döneminde Hani'ye bağlıydı. Hani'ye daha yakın olmasına rağmen günümüzde idari bakımdan Diyarbakır ilinin Dicle ilçesine bağlıdır. Pir Leşkeri köyü Dicle-Hani yolunun güneyinde Arı köyünün kuzeydoğusunda, Tepe köyünün kuzeyinde ve Arı köyüne bağlı mezra konumundadır.

Sonuç

Halk arasında mahiyeti veya tarihi hakkında belgeye dayalı bilgi bulunmayan bazı kutsal mekânlar hâlâ vardır. Bu kutsal mekânların tarihlerinin kısmen de olsa aydınlatılması için bunların bulundukları beldelere ait Osmanlı Devleti döneminden kalma arşiv belgelerinin incelenmesi işe yarayabilir. Nitekim bu çalışmada günümüzde Hani ilçesinde bulunan ve Hani'de yaşayan hemen herkesçe bilinen üç ziyaretgâhın bulunduğu mekânın tarihte birer zaviye olduğu Osmanlı arşiv

belgeleriyle ispatlanmıştır. Benzer bir çalışmanın Anadolu'daki herhangi bir beldesi için yapılması durumunda oradaki ziyaretgâhlar için de benzer bir sonuç çıkması mümkündür.

Bu çalışmada Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin ve Seyyid Mehmed Askerî'nin yaşadıkları zaman aralığı, varsa yazdıkları eserler, bağlı bulundukları ya da öncülük ettikleri tasavvuf ekolü hakkında bir bilgiye ulaşamadı. Bununla beraber bu kişilerin Osmanlı Devleti'nin bölgedeki hâkimiyetinden önce yöreye yerleştikleri, irşat faaliyetlerinde bulundukları ve bu güzergâhta yolculuk yapanların yeme-içme ve barınma ihtiyaçlarının zaviyeler marifetiyle gerçekleştirildiği ifade edilebilir.

Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin ve Seyyid Mehmed Askerî'nin birer seyyid oldukları, Osmanlı arşiv belgelerinde adlarını taşıyan birer zaviyelerinin olduğu bu zaviyeler aracılığıyla yöre halkına hizmet ettikleri ve bunun sonucunda yöre halkının gönlünde taht kurdukları anlaşılmaktadır.

Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin ve Seyyid Mehmed Askerî zaviyelerinin izleri zamanla silinmiştir, ancak türbeleri birer ziyaretgâh hâlini almıştır ve bu durum hâlâ sürmektedir.

Hani'de XVI. yüzyılda Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin ve Seyyid Mehmed Askerî adlarında birer zaviye vardı. Bunlardan Seyyid Cafer-i Tayyar ve Seyyid Bedreddin Hani'nin merkezinde ve Seyyid Mehmed Askerî ise günümüzde Hani-Dicle yolu üzerinde Dicle ilçesine bağlı Pir Leşkerân (Ordulu) mezrasında bulunmaktadır.

Bu şahsiyetlerin izleri yöre halkının kişi adlarında Tayyar, Bedreddin ve Askeri ya da Mehmet Askeri şeklinde yaşamaktadır.

Kaynakça

1- Arşiv Belgeleri

1.1. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

64 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

134 Numaralı Diyarbekir Vilayeti Mücmel (İcmâl) Tahrir Defteri (TD),

200 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

100 Numaralı Maliyeden Müdevver Defter (MAD).

1.2. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadime Arşivi (KKA)

106 eski 51 Numaralı Harput, Çemişgezek, Ergani, Çermik Sancakları, Hani Kazası Mufassal Tahrir Defteri (TD),

58/155 Numaralı Amid Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD),

376/552 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Evkaf Tahrir Defteri (TD),

2- Yayınlanmış Arşiv Belgeleri

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (1998). *998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve 'Arab ve Zü'l-Kâdiriyye-Defteri (937/1530) I*, Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını.

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2016). *Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 2*, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını.

3- Araştırma İnceleme Eserleri

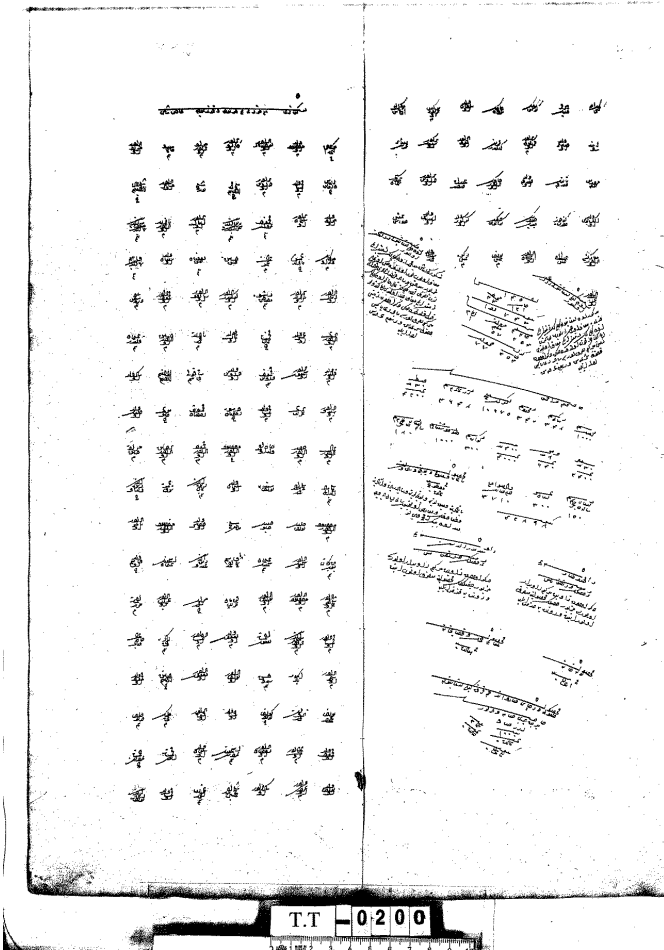
- Akın, Bülent (2020). "Alevi-Bektaşî İnancında "Taş/Duvar/Yürütme" Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi." *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği-I)*. Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi, 187-229.
- Beysanoğlu, Şevket (1992). *Kültürümüzde Diyarbakır*. Ankara: Ziya Gökalp Derneği Yayını.
- Bizbirlik, Alpay (2002). 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliği'nde Vakıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bulduk, Abdulgani Fahri (2007). *Diyarbakır Valileri* (Haz. Eyyüp Tanrıverdi-Ahmet Taşgın). Ankara: Mederse Yayınları.
- Dâhiliye Vekâleti (1928). *Son Teşkilât-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*. İstanbul: Hilal Matbaası.
- Demir, Mehmet Latif (2007). *Ortaçağ'dan Günümüze Eğil ve Hani'deki Eserler*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Demirok, Ramazan (2014). *Hani ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Diyarbakır Büyük Şehir Belediyesi (1999). *Diyarbakır Salnamesi 1286-1323 (1869-1905)*. C. IV (Haz. Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Yayını.
- Erpolat, Mehmet Salih (1999). *XVI. Yüzyılda Diyarbakır Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Erpolat, Mehmet Salih (2004). "Ergani'deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Günümüzdeki Durumu." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, S. 3, 47-63.

- Erpolat, Mehmet Salih (2020). "Pir Mansur Zaviyesi." *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği-I)*. Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi, 311-342.
- Erpolat, Mehmet Salih (2021). "Siverek Söylemez Baba Zaviye ve Ziyareti." *(Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği-II)*. Ed. Rezan Karakaş. Çanakkale: Paradigma Akademi, 229-276.
- Fırlalı, Ethem Ruhi (1997). "Hasan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16, İstanbul, 282-285.
- Göyünç, Nejat (1997). "Diyarbakır." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 9, İstanbul.
- T.C. Hani Kaymakamlığı (2005). *Hani*. Diyarbakır: Arkadaş Matbaası.
- İlhan, M. Mehdi (1994). "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları: 1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1992-1994, XVI/27, 45-113.
- İlhan, M. Mehdi (2000). *Amid (Diyarbakır)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (2013). *Diyarbakır Efsaneleri*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2004). "Diyarbakır'da Ulu Kabirler: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşiv Kayıtlarına Göre." *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu 20-22 Mayıs 2004 Bildirileri*, İzmir, 813-818.
- Önkal, Ahmet (1992). "Ca'fer b. Ebû Talib." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6, İstanbul: 548-548.
- Özaydın, Murat (2013). "Hani'li Mutasavvıflar ve Mümtaz Şahsiyetler." *Tüm Yönleriyle Hani İlçesi ve Turizm* Ed. Yusuf Kenan Haspolat. İstanbul: Uzman Matbaacılık, 214-223.
- Sezen, Tahir (2017). *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını.

- Sözen, Metin (1971). *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını.
- Yıldız, İrfan-Zekai Erdal-Dursun Yıldız-Erkan Koç-Mustafa Hakan Çimen (2014). "Diyarbakır İli ve İlçeleri Ortaçağ Sonrasına Ait Mimari ve Sanat Eserlerinin İncelenmesi Yüzey Araştırmaları-2013 "Çınar-Hani İlçeleri", T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 32. *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 2. Cilt, 401-4.

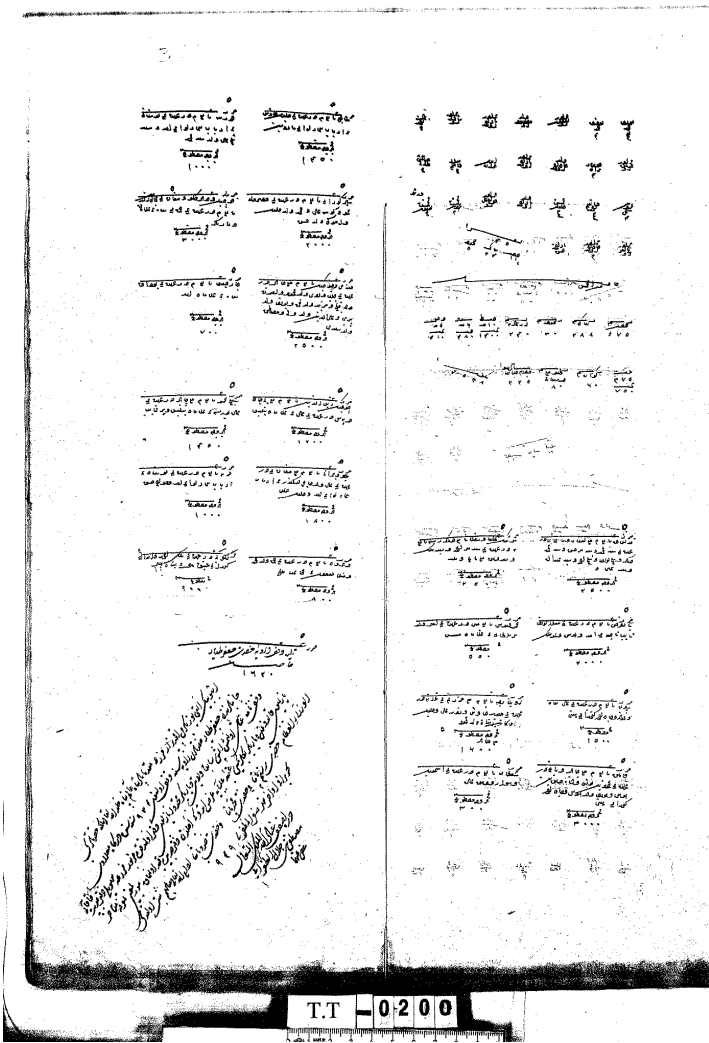
Ekler:

Ek: 1 Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin Zaviyeleri'nin
Adlarının Geçtiği Sayfa (1540)

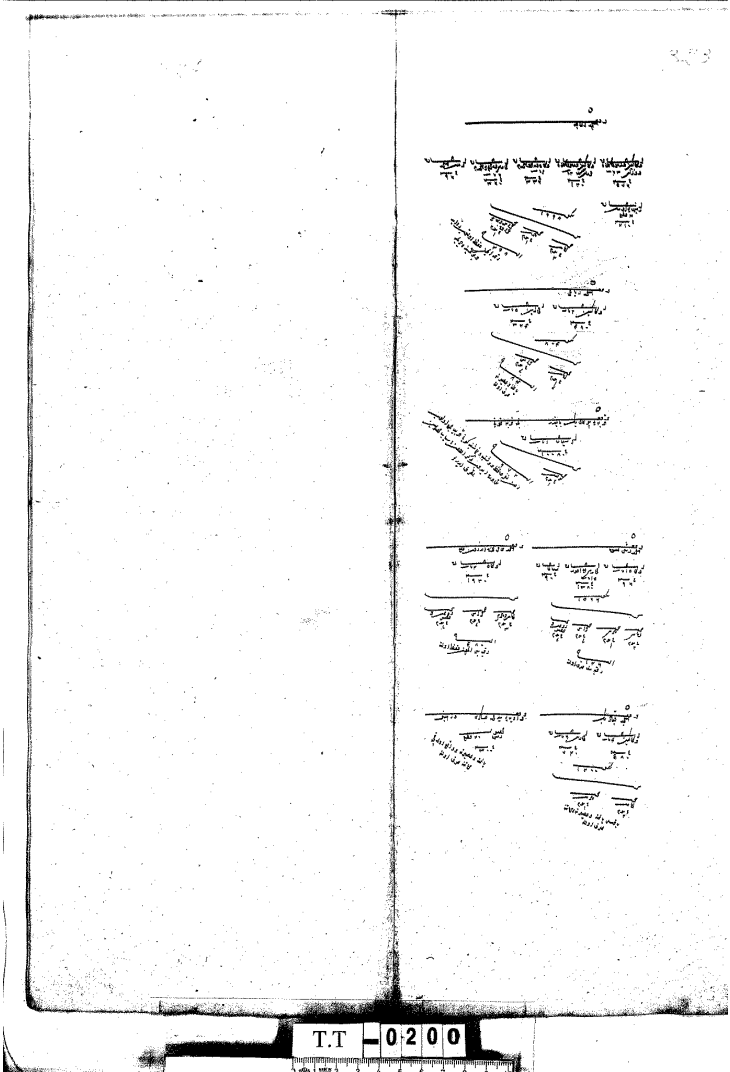


Zaviyeden Ziyarete Hani'de Üç Ziyaretgâh: Cafer-İ Tayyâr, Seyyid
Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed 'Askerî

Ek: 2 Tilye Mezrasının Cafer-i Tayyâr Vakfı Olduğunu Gösteren
1540 Tarihli Not

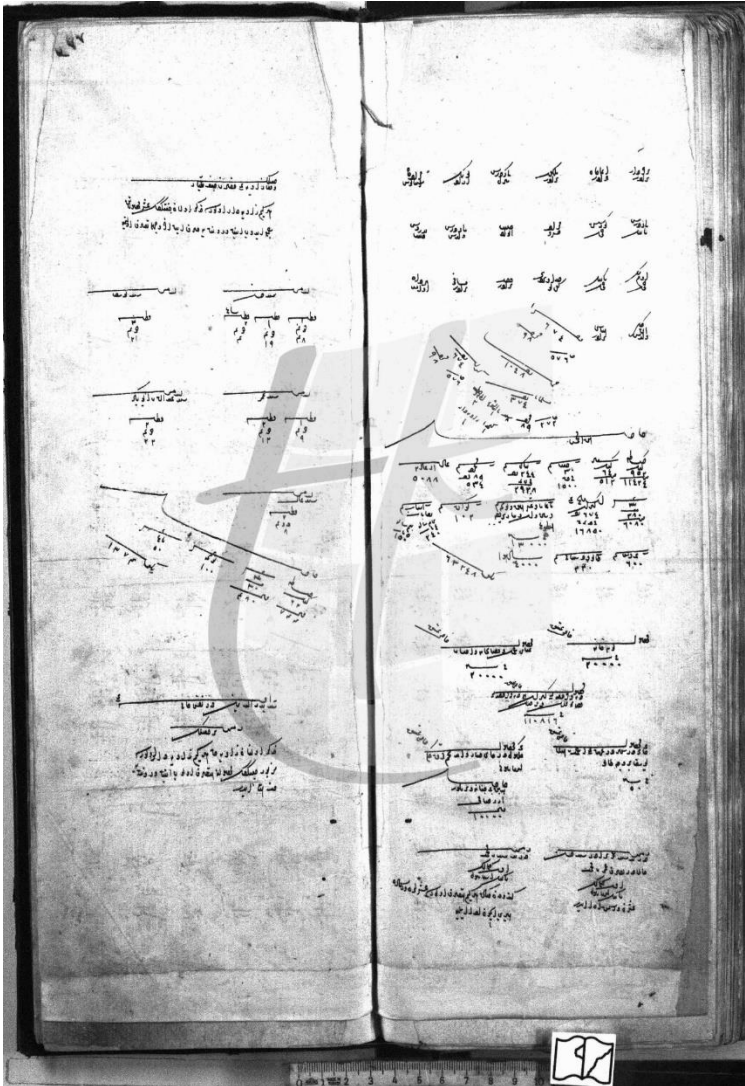


Ek: 3 Seyyid Mehmed Askeri Zaviyesi'nin Hani'de Olduğunu Gösteren Sayfa

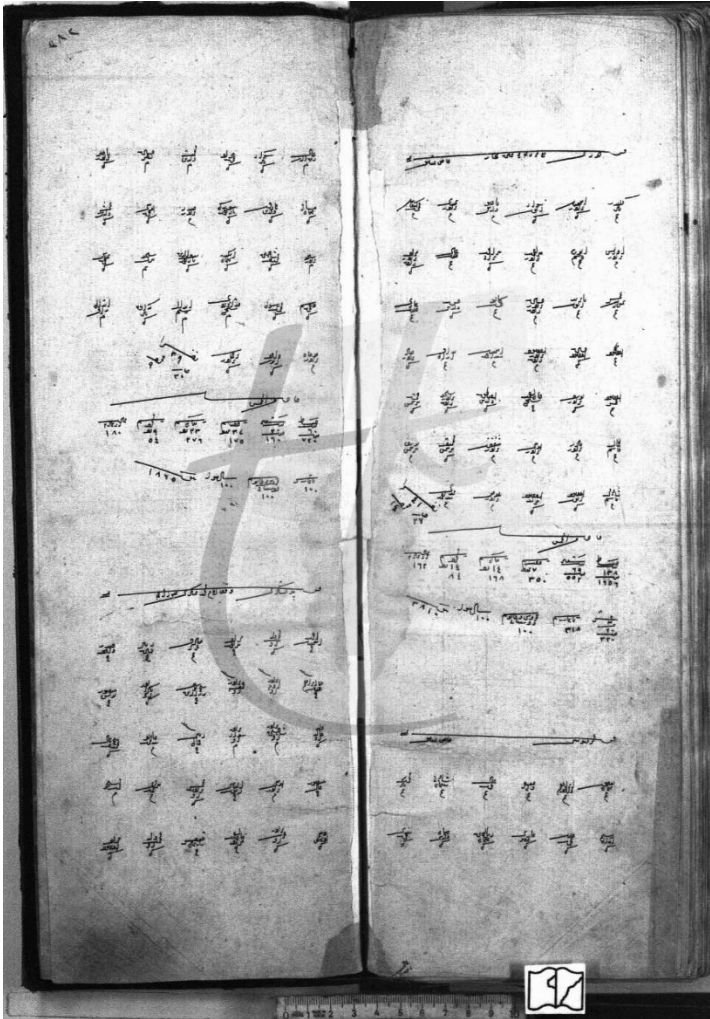


Zaviyeden Ziyarete Hani'de Üç Ziyaretgâh: Cafer-İ Tayyâr, Seyyid
Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed 'Askerî

Ek: 4 Seyyid Cafer-i Tayyar, Seyyid Bedreddin Zaviyeleri'nin
Adlarının Geçtiği Sayfa (1566)



Ek: 5 Pir Leşkari Köyünün İmam Mehmed Askerî Vakfı
Olduğunu Gösteren Sayfa (1566)





Ek: 6 Seyyid Cafer-i Tayyar Türbe ve Camii Güney Tarafı



Ek: 7 Seyyid Cafer-i Tayyar Türbe ve Camii Kuzey Tarafı



Türbenin Kuzeyindeki Mezarlık ve Devamındaki Dağ



Ek: 8 Türbenin Onarım Tarihini Gösteren Levha

Zaviyeden Ziyarete Hani'de Üç Ziyaretgâh: Cafer-İ Tayyâr, Seyyid
Bedreddin ve Seyyid (İmam) Mehmed 'Askerî



Ek: 9 Cafer-i Tayyar Türbesi. Bu Fotoğraf Prof. Dr. İrfan Yıldız'dan Temin Edilmiştir.



Ek: 10 Seyyid Bedreddin Türbesi'nin Batı Taraftan Dış
Görünüşü



Ek: 11 Seyyid Bedreddin Türbesi'nin Doğu Taraftan Dış
Görünüşü



Ek: 12 Seyyid Bedreddin Türbesi'nin Güney Taraftan Dış Görünüşü



Ek: 13 Seyyid Bedreddin Türbesi'nin Bahçesi'nde Dr.
Sungur Doğançay ikram edilen hedik, dolma, salata ve
ayran.



Ek: 14 Mehmet Salih Erpolat Seyyid Bedreddin Türbesi'nin Bahçesi'nde ikram edilen hedik, dolma, salata ve ayran.



Ek: 15 Yasin (Seyyid Bedreddin) Minaresi 10 Ağustos 2022

SAĞALTICI MEKÂNLAR: KUTSAL MEKÂNLARDA UYUMA RİTÜELİ

Fatoş YALÇINKAYA*

Giriş

Uyumak, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu temel fizyolojik ihtiyaçlarından biridir. Fizyolojik uyuma ile ritüelik uyuma ise birbirinden tamamen farklı iki durumdur. Kutsal mekânlarda fizyolojik ihtiyacı gidermek dışında uyumak, ritüelik bir durumdur. Bu durum fizyolojik ihtiyacı gidermek dışında bir işleve sahiptir. Bu çalışmada, Güneydoğu Anadolu'da (Diyarbakır, Gaziantep, Mardin ve Siirt'te) kutsal kabul edilen mekânların bölgede yaşayan dini ve etnik gruplarca uyuma amaçlı ziyaret edilmesi konu edinmiştir. Seçilen bütün örnekler Müslümanlara aittir. Kutsal mekânlar¹ (ziyaret,

* Dr., Uzman, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, fatos-
yalcinkaya@hotmail.com, ORCID No: 0000-0002-8864-1608.

¹ Çalışmada yatır, türbe ve ziyaret yerleri için kutsal mekân terimi kullanılacaktır.

yatır, türbe) halk hekimliğinde genellikle dinsel-büyüsel sağaltma uygulamaları için kullanılan mekânlardır. Birçok fiziksel ve ruhsal hastalıklar için insanların ziyaret ettiği bu mekânlar günümüze kadar varlığını korumuştur. Kutsal mekânlarda uyuma ritüeli eskiden oldukça yaygın bir durumdu. Bu durum birçok halk anlatısında kendine yer bulmuştur. Masallarda, efsanelerde, destanlarda ve menkıbelerde oldukça sık karşılaşılan bir motif olmuştur. Genellikle rüya motifiyle bağlantılıdır. Burada rüya motifine yer verilmeyecektir. Kutsal mekân ziyaretlerinde birçok ritüel sergilenmektedir. Fakat çalışmamızda sadece kutsal mekânda uyuma ritüeli (ritüelik uyuma) ele alınıp incelenmiştir. Kutsal mekânda *kimler, niçin, ne zaman, ne kadar ve neden uyur* sorularına cevap aranmıştır. Çalışmada bütün kutsal mekânlara yer verilmeyecektir. Sadece sağaltma amacıyla uyunan örnek mekânlar ele alınacaktır.

Kutsal mekânda uyuma iki biçimde olur. Birinci grupta yer alanlar yaptığı eylemin bilincinde olanlardır. Bu grupta yer alanlar eğer sağaltma amacıyla uyuyorlarsa bunlar genellikle fiziksel rahatsızlıkları olan kişilerdir. Ayrıca gelecekte haber alma amacıyla kısa süreliğine uyuyan kişiler de bu gruba dahil edilebilir. İkinci grupta yer alan kişiler ise yapılan eylemin bilincinde olmayanlardır. Bunlar ağır ruhsal hastalığı olan kişilerdir. Aileleri tarafından şifa bulma amacıyla kutsal mekâna getirilmiş, uyutulmuş kişilerdir. Kısmen çevresinde olup bitenleri görüp anlayan ruhsal hastalar da bu grubun içinde yer alır. Kısacası kutsal mekânda uyuma;

1. Bilinçli olarak uyuma (Rüya görmek ve hastalığı sağaltmak için uyuma)

2. Uyutulma (Aile tarafında ruhsal hastalığı olan kişinin sağaltma amaçlı uyutulması) şeklinde iki gruba ayrılabilir.

Birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan birçok toplulukta da sağaltım amaçlı uyuma ritüeli gerçekleştirilmektedir. Eliade'nin tespitine göre Ugor kavimleri de hastalığı iyileştirmek için uyuma ritüeline başvurmuşlardır. Ugorlar ancak bu yolla ruhlarla iletişime geçebileceklerine inanmışlardır (Eliade, 1999: 251). Bilinçli olarak uyuyan kişinin ilk isteği uyandığında sağlığına kavuşmuş olmaktır. Bu kişiler uyandıklarında ya sağlıklarına kavuşmuş olurlar ya da gördükleri rüyadan elde ettikleri bilgi ile sağaltma işlemini nasıl yapacaklarını öğrenip ona göre hareket ederler. Bu grup tipinde rüya önemli bir işleve sahiptir. Sorun rüyada çözülür.²

Çukçiler rüyaları ruhlarla temasa geçmenin bir yolu olarak görürler (Eliade, 1999: 288). Rüya³, insanoğlunun bilinmeyen yerler ve olağanüstü kuvvetlerle kurduğu iletişim kanalıdır. İslam âlimlerine göre rüyada görülenler,

² *Rüyada bir sorunu çözme girişimi vardır. Rüyalar bilinçaltından çıkar* (Genç, 2011: 14). Rüya görüyorken beyindeki duyuşsal girdi kesilir. Rüya esnasında birey görmez, duymaz ve hissetmez. Rüya gören kişi büyük ölçüde felçli gibidir ve rüya gördüğü sırada kişi hareket edemez. Rüya görmek izole bir beyin faaliyetidir, rüya görüyorken beyin kendisi dışındaki olayları hissedemez... *Rüyalar hayatta kalma değerlerimizi ve kökenlerimizi besleyerek türler için göbek kordonu niteliği taşır* (Genç, 2011:15-16).

³ Edwart B. Tylor'a göre insanlık ruh inancına rüya aracılığıyla varmıştır. İnsan rüyasında çeşitli olaylar yaşamakta, uzak ve değişik yerlere gitmek, tanımadığı kişilerle karşılaşmak... oysa rüyayı gören kişi, bütün bunlar olurken kulübesinde yataktadır. O halde uyuyan kişi terk edip giden şey ruhtur. Aynı durum ölüm için de söz konusudur. Ruh, rüyada insanı belli bir süreliğine ölümde ise tamamen terk eder (Örnek, 1995: 24).

Allah'ın melekleri vasıtasıyla kullarına direkt ya da sembolik ifadeler kullanarak ilettiği mesajlardır. Rüya, çoğu Müslüman âlime göre Levh-i Mahfuz'dan gelen bilgiler ve görüntülerdir. Rüya, ruhanî bir olaydır. Ruhanî olaylardan oluşan rüyaları ise üç grupta değerlendirmek mümkündür: Bunlar; Rahmanî, nefsanî ve şeytanî rüyalar. Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla kulun kalbine yansıyan ve gayba ait anlamların verildiği rüyalar için sadık, salih, rahmani ya da ruhani rüya terimleri de kullanılmıştır. Rahmanî rüyaların peygamberler, veliler ve temiz inançlı kişiler tarafından görüldüğüne inanılır. Bunlar ilahi kaynaklı olduğundan rüyada görülen her şey aynen gerçekleşir. Ayrıca çocuklar ve peygamberler dışındaki insanlar da bu tür rüyaları görebilir (Yalçinkaya, 2021: 897- 901).⁴ İnsanlar salih rüya görmek için kutsal mekânda uyurlar. Ayrıca her kutsal mekânda uyuma ritüeli gerçekleştirilmez. Uyumak için seçilen belli başlı mekânlar vardır. Tıpkı Anadolu'daki sağaltım ocakları gibi⁵. Mutlu

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Taner Cücü, İslam'da Rüya Amel İlişkisi, Diyanet Dergisi. S. XVI, 92- 100, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977; Kadriye Yılmaz; Kamile Çetin, Rüyalar ve Niyazi-i Mısıri'nin Tab'bîrâtü'l-Vâkı'ât Adlı Eserinde Rüyaların Dili, Turkish Studies, 2007, S. 2/4 Fall, 1066-1076; Sevda Yücesoy, Uykudaki Bilgelik Rüyalar, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2001; Nilüfer Evginer, Psikolojik ve Dini Bir Fenomen Olarak Rüya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2010; Osman Nuri Küçük, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 2014, S. 3, 31-56; Erdem Sarıkaya, Eski Türk Edebiyatında Rüya (Başlangıçtan XV. Asra Kadar), Cilt I. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2014; Murat Kayacı, Tasavvuf Geleneğinde Rüya (Psikolojik Bir Yaklaşım), Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018.

⁵ Türk halk kültüründe yer alan ocaklar kökleri mitolojik döneme dayanan, günümüzde de işlevsel bir biçimde yaşayan, kültürel

Özgen bu tür yerler için sınanmış yerler kavramını kullanır. Anadolu'da bu kavram bazı yatırımların halkın zihninde "sınanmış" olarak yer edinerek nesilden nesile değişmeden aktarılmasına sebep olmuştur. Bu mekânlar için sıklıkla "Denedim faydasını gördüm. Sınadım karşılığını buldum" (Özgen, 2019: 104) ifadelerinin kullanıldığını söyler. Tuba Özkan Saltık'ın tespitlerine göre hastayı sağaltım amacıyla bu tür yerlere yönlendiren, iyileşme hikâyeleridir. Doktor doktor gezip iyileşemeyen hasta, bir yakınından ya da tanıdığı birinden, bir iyileş(tir)me hikâyesi duyar, duyduğu bu hikâye üzerine şifa bulmak için ocak, türbe ya da diğer uygulamaya başvurur (2012: 310-311). Sınanmış yerlerle ilgili anlatılan sınanmışlık anlatıları halkın çare bulmak için bu mekânları tercih etmesini sağlar. Bu sınanmışlık anlatılarının bir kısmını da memoratlar oluşturmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Kur'an-ı Kerim'de geçen peygamberler, Hz. Muhammed ve çevresindekiler hakkında rivayet edilen olağanüstü olaylar sebebiyle, keramet telakkisi halk arasında çok çabuk ve kolay yayılmıştır. Bu durum popüler bir mahiyet kazanarak tasavvufun resmi telakkisinden apayrı bir kılığa bürünmüştür. Bunda Arap toplumunda mevcut eski devirlere ait efsane ve mitlerin, Yahudi ve Hristiyan kaynaklı menkıbelerin önemli ölçüde rolü olmuştur. Tasavvufun yayıldığı halk muhitlerinde 9. yüzyıldan itibaren anlatılanlar evliya menkıbelerine dönüşmüştür. Dini esaslara aykırı olmamasına dikkat edilerek anlatılan

süreklilik açısından son derece önemli olan kurumlardır. Ocaklar bazı hastalıkları sağaltma işlevine de sahiptirler. Ocaklardaki sağaltma işlemleri olağanüstü nitelikler taşır (Çobanoğlu, 2003: 70-71). Anadolu Türk halk hekimliğinde öne çıkan birçok sağaltım ocağı mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Satı Kumartaşlıoğlu, Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), 2012.

veli kerametli anlatılar folklor kaynaklarından beslenerek yeni keramet anlatılarının oluşmasına sebep olmuştur. Böylece teşekkül eden menkıbeler giderek bütün İslam dünyasında çoğalıp zenginleşmeye başlamıştır (1992: 30-31). Sınanmışlık kavramı ocaklar için de geçerlidir. Özkul Çobanoğlu'na göre ocaklardaki sağaltma işlemleri olağanüstü nitelikler taşır. Bu olağanüstülükler ise memoratlaşmalara⁶ yol açar. Yatır veya evliya kültlerine bağlanarak anlatılan memoratlar bu tür kurumların gerçekliğine, doğruluğuna, ilişkin en önemli deliller olarak kabul edilir. Bunlar bir yandan efsane ve menkıbelere inandırıcılık katarken bir yandan da bu kurumların işlevselliğini muhafaza etmesini sağlar (2003: 70-71). Kutsal mekânlarda yatan ulu zatlar hakkında anlatılan anlatılar kutsallığa güç katar. Yaşarken gösterilen kerametleri öldükten sonra da gösterdiğine dair anlatılan kutsal anlatılar ritüelin devam etmesini sebep olmuştur. Efsane, menkıbe ve memorat gibi anlatılar toplum tarafından doğrulukları sorgulanmadan kabul gören kutsal anlatılardır. Bu da ziyaret mekânının kutsallığına güç katar. Bu anlatılar ritüellerin canlılığını kaybetmeden günümüze kadar gelmesini sağlar. Kutsal mekânda uyuma ritüelinin temelinde keramet ve kutsal anlatılar oldukça güçlü rol üstlenir.

Kutsal anlatılar bir yandan mekâna kutsallık katarken diğer yandan da mekânın sağaltım merkezi haline gelmesine sebep olur. Buradaki sağaltım ise dinsel-büyüsel bir sağaltım şeklidir. Boratav'ın tespitlerine göre halk geleneğinde sağlığı koruma ve hastalıkları sağaltma işlem ve yöntemlerinin bir kısmı sadece büyüsel özelliğe sahiptir.

⁶ *Memorat, tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye* (Çobanoğlu, 2003: 22).

Hastalığın sağaltılması için başvurulun yatırlar, ocaklar ve kutlu mekânlar vardır. Adlı adsız evliya yatırlarına halk, hastalıkların sağaltması için başvurur. Kimi yatırların bir tek hastalığı, kimilerinin birkaç hastalığı bazılarının ise tüm hastalıkları sağaltma gücü olduğuna inanılır. Bazı ocaklar da hastalığın sağaltma merkezi haline dönüşmüştür. Bütün bunlar dışında kalan bazı kutsal mekânlar mevcuttur. Her türlü hastalık için başvurulun, ziyaret edilen kayalar, dağlar, ağaçlar, pınarla ve ılıcalar vardır. Hızır'ın uğradığına inanılan yerler de kutsal mekânlar içinde yer alır ve sağaltma için ziyaret edilir (Boratav, 2013: 140-144). Kutsal mekânların oluşmasında atalar kültü inancı da oldukça etkili olmuştur. Günümüzde veli türbeleri etrafında icra edilen ritüellerin kaynağı eski atalar kültü inancına dayanır.

Ahmet Yaşar Ocak'a göre atalar kültü inancı atanın öldükten sonra birtakım güçlerle donatıldığı, bu sayede ailesine yardım edebileceği inancını doğurmuştur. Bu sebepten ataların mezarları kutsal sayılmıştır. Bu inanç da veli kültürünün⁷ temelini oluşturmaktadır (1992: 12). Sedat Veyis Örnek'in bu konudaki tespitlerini ise şu şekilde özetlemek mümkün. Örnek'e göre; atalar ibadeti, ölümden sonra hayatın devam ettiği inancına, ataların bağlı bulundukları cemaatle ilişkilerini koparmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Atalar inancı olan toplumlarda yaygın inanış insan öldüğünde sadece bedenini kaybeder. Fakat ruhu yani manevi varlığı yeryüzünde kalır. Bu ruh geride kalanların hayatını etkiler. Ölüm aslında hayatın bitişi değildir. Atalar ibadetinde belli

⁷ Veli kültürünü şu şekilde özetlemek mümkün; olağanüstü kuvvet ve kudrete sahip Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda, sağ veya ölü iken, yardımının dokunulacağına inanılan ve bu temin için ritüel yollara başvurulmasıdır (Ocak, 1992: 6).

kişiler, özellikle kabile atası, ünlü savaşçılar, din adamları vb. kişiler tapılmaya, kurban ve duaya hak kazanmaktadır. Çünkü bunlar yaşarken de toplumda büyük ve önemli işler görmüşlerdir. Onları ötekilerden ayıran insanüstü özellikleri ölümünden sonra da kaybolmaz. Atalar, dinsel ve toplumsal buyrukların, gelenek ve adetlerin koruyucusu olarak kabul edilir (1995: 94-95). Veli, pir gibi din ulularının yaşarken ve öldükten sonra insana yardım ettiğine ve şifa dağıttığına inanılmaktadır. Bu kutlu kişilerin yatırları veya makamları her türlü derde deva olmakta ve bu amaçla ziyaret edilmektedir (Dağı, 2020: 200). Ölümü yok oluş olarak görmeyen toplumlarda ulu zatların mekânlarını ziyaret etme oldukça yaygın bir durumdur. Bunun temelinde öldükten sonra yaşamın olduğu inancı yatmaktadır. Bu yüzden bunlar birer sağaltıcı ya da aracı olarak görülmüştür. Sağaltıcıları, yaşayanlar ve mekânın ötesine geçenler (atalar) olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Her iki durumda da bu sağaltıcılar birer aracıdır.

Türbe ve yatır etrafında teşekkül eden inanç ve pratiklerde, türbede yatan veya yatırdaki var olduğuna inanılan ulu kişinin ruhu ile temasa geçip, onun şahsı ile bütünleşeceğine inanan ihtiyaç sahipleri, bu uluların manevî kuvvet ve kudretlerine teslimiyet göstererek Tanrı'dan, cümle sıkıntılarının son bulması, dileklerinin kabul görmesi ve hastalıklarının iyileşmesi hususunda yardım bekler (Araz, 1996: 823). Radloff'a göre aracılık için en uygun kişilerin başında Şamanlar gelir. İnsanlar, en çok Yer-su tanrılarına yakın bulunmakta, onların iyiliğinden doğrudan doğruya yararlanmakta ve bu nedenle aracılar onlarla bağlantı kurarak kurban sunumunda bulunmaya cesaret etmektedirler. Zayıf insan, en yüksekteki gök tanrıları ile karanlığın ruhlarına doğrudan doğruya

başvurmaya cesaret edemez. O, bunun için bir aracıya gerek duyar; bu araçlar, onun cennette yaşayan atalarıdır. İnsan, bu atalar aracılığıyla gökteki yüksek tanrılara dileklerini bildirir ve onlardan yardım ister. Fakat herkes etkili bir şekilde atalarına başvuramaz ya da daha doğrusu, her ataya etkili bir şekilde yardım etmek gücü verilmemiştir. Bu güç, ancak şamanlardan olan pek az soyda bulunur (Radloff, 2008: 23). Kutsal mekânlarda yatan ya da sır olan ulu zatların yardımıyla hastalığın sağaltılması amaçlanmıştır. Bu mekânın sahibi tıpkı şaman gibi aracı olarak kullanılmaktadır. “Uluların, evliyaların, velilerin⁸ , pirlerin... yüzü suyu hürmetine...” diye başlayan duanın bu ritüelin yapılmasında kısmen etkili olduğu kanaatindeyiz. İnsanoğlu genellikle Tanrı ile arasına bir aracı koyma eğiliminde olmuştur. Mekân sahipleri aracı olarak görülmüşlerdir. Çünkü onlar seçilmiş kişilerdir. İnsanlar, seçilmiş kişiler aracılığıyla yardım istemenin daha doğru olduğuna inandıkları için bu yola başvurmuşlardır.

1. Sağaltıcılar

Tarih boyunca insanların çeşitli nedenlerle maruz kaldıkları hastalıklardan kurtulmak için denedikleri ve başvurdukları uygulamaların “sağaltıcı” kimliğiyle bilinen ve tanınan kişiler tarafından icra edildiği görülmektedir. Halk hekimliğinde “sağaltıcı”, her türlü hastalığı tedavi etme gücüne ve yeteneğine sahip olduğuna inanılan kişiye denilmektedir. Toplum nazarında genellikle üstün yeteneklere sahip olduğu kabul edilen ve bu özelliklerinden

⁸ Veli, Kur’an-ı Kerimde “Allah’ı seven, dost edinen ve O’nun tarafından dost edinen” kişi anlamındayken zamanla “benliğini Allah’ta yok etmek suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak olağanüstü şeyler sergileyen büyük insan” şeklinde anlam genişlemesine uğramıştır (Ocak, 1992: 1).

dolayı da konumu itibariyle kültleştirilen bu kişiler, insanların hastalıklardan kurtulmalarını sağlamaktadır (Tekel, 2020: 819). Hastalıklardan korunma, hastalıkların iyileştirilmesi, sık tekrar eden olaylar neticesinde kazanılan tecrübeler, dinsel-büyüsel yorumlamalarla birlikte bunların kuşaktan kuşağa aktarılması geleneksel halk hekimliğinin doğmasına neden olmuştur. Geleneksel hekimlik bir kültür ürünüdür. Farklı toplumlar ve farklı kültürler farklı geleneksel hekim tipleri oluşturmuştur (Konak, 1992: 90). H.E. Sigerist'e⁹ sağaltıcılar için geleneksel iyileştiriciler ifadesini kullanılır. Ona göre geleneksel iyileştiriciler hem doğada bulunan otlardan ve bitkilerden ilaç yapan hem de büyük ölçüde büyü, sihir, dinsel inanç ve değerlerden yararlanarak hastalıkları tedavi eden kişilerdir. İlk çağlarda insanlar hastalıkları doğaüstü güçlere bağladıkları için başvurdukları kişiler, sihirbazlar, büyücüler ve şamanlardır (Kızılcelik, 1995: 72-74).

İlk sağaltıcılar Şamanlardır. Şamanın başlıca iki görevi vardır. Hastaları sağaltmak ve ruhlarının öte-dünyaya gidişlerine eşlik etmek (Örnek, 1995: 54-55). Türk Şamanlarının en önemli vazifelerinden biri hastaların vücuduna giren cinleri ve kötü ruhları kovmaktır. Şamanist inanca göre insan vücudundaki ruh, kötü ruhların etkisiyle vücudu terk ettiği zaman hastalık meydana gelir. Ruh uçar gider ve çoğu zaman kötü ruhların esiri olur. Eğer çok uzun zaman vücuttan ayrı kalırsa ölür. Ölümü engellemenin tek yolu ise ruhu vücuda geri sokmaktır. Bunu ise ancak bir Şaman yapabilir. Çünkü hastayı iyileştirmek için ruhun nereye gittiğini bilmek ve onu kötü ruhların etkisinden kurtarmak gerekir. Bunun için kötü ruhlarla savaşmayı iyi

⁹ Daha fazla bilgi için bk. H.E. Sigerist (1980). *On the History of Medicine*, New York: MD Publications, Inc.

bilmek gerekir (Ocak, 2002: 148-150). Şamanist inanç sisteminde ruhun kaçırılması hastalık sebebi olarak görülmüştür.

Orta ve Kuzey Asya’da şamanın başlıca görevi sihirle hastalıkları iyileştirmektir. Bu bölgelerde hastalığın başlıca sebebi olarak ruhun/canın kaçırılması görüşü ağır basmıştır. Bu görüşe göre hastalık, ruhun çalınması veya kaybolması olayıdır. Sağaltılması ise kaybolan ruhu arayıp bularak hastanın bedenine geri getirmekle mümkün olacaktır. Asya’nın bazı bölgelerinde hastalığın nedeni hastanın vücuduna sihirli bir nesnenin girmesi veya hastanın kötü ruhlar tarafından çarpılmasıdır. Bu durumlarda sağaltım zararlı nesnenin çıkarılması veya ifritlerin kovulmasıyla olur. Bazen ruh çalınmış ve kötü ruhlar tarafından ele geçirilmiştir. Bu durumda iyileştirme süreci canın aranması ve kötü ruhların kovulmasını kapsayacaktır. Bu hastalığı bir tek Şaman sağaltabilir. Çünkü ruhları gören, onları nasıl etkisiz hale getirebileceğini bilen, kaçırılan canı bulup bedene geri getirebilen kişi odur (Eliade, 1999: 247- 248). Günümüzde hastalık tedavisinde uygulanan şamanist işlemler İslami bir kılıkta devam etmektedir. Okuyup üfleme, muska yazma vs. usullerle hastalığı tedavi etmeye çalışan ve halk arasında hoca diye tanınan şahıslar Şamanın günümüzdeki tipidir. Bu tip ayrıca Anadolu’da cindar adıyla bilenen hastaların vücuduna girdiğine inanılan cinleri kovan, bunu da emrindeki cinlerden yardım alarak yapan kişidir (Ocak, 2002: 148-150). Kötü ruhun tesiri altına girdiğine inanılan ve ruhi bozukluklarla akıl hastalıkları gibi sebebi bilinmeyen rahatsızlıkları olan kimselerin tedavilerini de “kam, şaman” ve İslami devirdeki adıyla “baksılar” üstlenmiştir. Orta Asya kamlığının bugüne ulaşmış şekli olan ve Anadolu’nun hemen hemen her yerinde bulunan “ocak” adlı

sağaltıcılarsa dinsel-büyüsel yöntemlerle birlikte ilaçları da kullanarak sahip oldukları yetilere göre hastalıkları tedavi etmişlerdir ve hala da etmektedirler (Tekel, 2020: 819-820). Tarih içinde kamların üstlendiği görevler günümüzde hoca ve şeyhlere geçmiştir. Ruh güdücü olan kamlar gibi bugün de Anadolu'da ve Türk dünyasında cin, peri gibi olağanüstü varlıkları yönlendirip kovarak bunlardan kaynaklanan hastalıkları sağaltan hocalar, şeyhler vardır (Dağı, 2020: 201-202). Sağaltıcı şamanın günümüzdeki rolünü veliler, evliyalar, şeyhler, pirlar, hocalar üstlenmiştir. İnsanlar büyü gücünün eline düşen ruhlarını eski sağlığına kavuşturmak için bu ulu zatlara başvurmuştur. Bu sebepten onların yatmış olduğu mekânların da kutsal olduğuna inanmışlardır. Her ne kadar bu zatlar farklı bir âleme göç etmiş olsa da onlardaki kutsalın yattıkları yerlere, dokundukları nesnelere kısacası bir zamanlar temasta oldukları her şeye sirayet ettiğine inanılmıştır. Atalar kültü ve temas büyü inancı bugün bu mekânları ziyaret edilmesine ve belli başlı ritüellerin sergilemesine sebep olmuştur.

Binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan geleneksel halk hekimliği uygulamaları, ilk çağlardan günümüze kadar gelişerek ve değişerek gelmiştir. Geçmişin inanç öğeleriyle birlikte hala uygulanmaya devam eden bu sağaltma yöntemleri, eski Türk toplumlarında şamanlar tarafından uygulanırken, Anadolu'da farklı isimler verilen halk hekimleri tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Günümüzde modern tıbbın tüm imkânlarına rağmen hastalıklardan kurtulmak için bilgisine güvenilen, sözüne itimat edilen, atalarından el almış, tecrübeli ve saygın kişiler olarak kabul edilen sağaltıcılara hala başvurulmaktadır (Tekel, 2020: 835). Anadolu'daki sağaltıcılardan bazıları ise ocak mensuplarıdır. Ocak kavramının birçok anlamı vardır.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde ocak için on bir tanım kullanılmıştır. Burada sadece konumuzla ilgili olan tanıma yer vereceğiz. Halk hekimliğiyle ilgili olan ocak tanımı ise şöyledir: Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile (TDK, 2021) ifadesi kullanılmıştır. Pertev Naili Boratav' göre ocak kelimesinin anlamlarından biri belirli veya birkaç hastalığı sağaltma gücü olan, bu işi uzmanlık edinmiş kişidir. Bunlara aynı zamanda ocaklı¹⁰ da denir. Ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemleri ise çoğu zaman büyüsel işlemler içerir. Bazı ocaklar tek bir hastalığın sağaltılmasında uzmanlaşırken bazıları ise birkaç hastalığın sağaltılmasında uzmanlaşmıştır (2013: 130-131). Ocakların asıl iyileştirme gücü, ocağın manevi gücü ile insanların bu güce olan inançlarında saklıdır (Bekki, 2017: 208). Ocak¹¹

¹⁰ Birtakım hastalıklara şifa verme yetileri olan ocaklar, bu yetilerine değişik şekillerde sahip olmaktadır. Bazı ocaklar, herhangi bir şey yapmaksızın yalnızca bir ocak soyuna tabi oldukları için hastaları tedavi ederken, bazıları ise hasta tedavi etmek için ocaklardan değişik şekillerde izin almaktadırlar. Ocaklıların çoğu ya bir ocak soyundan gelerek ya da bir ocaklıdan izin alarak hastalara şifa vermektedirler...Ocaklı olmanın çeşitli yolları vardır. Bazı ocaklılar bir ocak sülalesinden oldukları için doğuştan ocaklı sayılırlar; bazıları ocaklı kimselerden el aldıkları için ocaklıdırlar; bazılarının ise ocaklı sayılmalarının çok değişik hikâyeleri vardır. Hikâyeleri ne olursa olsun her ocaklının tedavi ettiği bir hastalık vardır. Ancak bazı ocaklılar birden fazla hastalığı tedavi etmektedirler. Birden fazla hastalığa bakan ocaklar bu hastalıkları iyileştirmek için aynı ocaktan el alabildikleri gibi farklı ocaklardan da el alabilmektedirler. Bazı durumlarda bir ocaklı bir hastalığa şifa verme yetisini soyundan alırken, başka bir hastalığa şifa vermek için ise başka bir ocaktan el alabilmekte ya da değişik şekillerde ocaklı olabilmektedir (Kumartaşlıoğlu, 2012: 215; 231-232).

¹¹ Ocak kavramı için bk. Abdülkadir İnan (1976), Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları; ; Nejat Birdoğan (1992), Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler Soyağaçları,

kavramında bir aileye mensup olma anlamı da vardır. Özellikle dini hüviyete sahip aile ocakları oldukça fazla saygı görmüştür. Aile üyelerinin göstermiş olduğu kerametler ocağı ve ocağın mensuplarını toplum içinde farklı bir noktaya koymuştur. Ocaktan şifa bulanların anlattıkları halk arasında bu ocakların zamanla birer sağaltma mekânına dönüşmesine sebep olmuştur. Öyle ki ocakzadelerin (ocaklıların) ölmüş olması bile bu sonucu değiştirmemiştir. Keramet sahibi ocakzadenin ölümüyle ritüeller artık onun yatırı etrafında icra edilir hale dönüşür.

2. Hastalığın Tanımlanmasında Kültürel Etki

Kutsal mekânların toplumca neden tercih edildiğine geçmeden önce toplumun hastalık ve sağlık kavramına nasıl baktığı, bu kavramların şekillenmesinde neyin etkili olduğu üzerinde durmak yerinde olacaktır. *Hastalık ve sağlık kavramlarına yüklenen anlamlar kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Hastalığın giderilmesi, onu ortaya çıkaran nedenle ilişkiliyken bu nedenleri biçimleyen de kültürel yapıdır. Her toplumda hastalıkların tanımlanmasında ve sağaltımında, sözel yolla aktarılarak geçmişten devralınan, geleneksel bilgiye ve tecrübeye dayalı uygulamalar mevcuttur* (Özkan Saltık, 2012:

İstanbul: Alev Yayınları; Piri Er (1998), Geleneksel Anadolu Aleviliği, Ankara: Ervak Yayınları; Ahmet Yaşar Ocak (1999), Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair, Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 385-398; Ali Yaman (2001), Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu, Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri, (23-28 Ekim 2000, Ürgüp/Nevşehir), Ankara: Ervak Yayınları, ss. 849-887; Mehmet Ersal (2009), Alevi İnanç-Dede Ocakları Üzerine Bir Örneklem: Velî Baba Sultan Ocağı, Malberg: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü; Bülent Akın (2020), Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır- Tarih, İnanç, Kimlik, Ocak ve Ritüeller-, Kitabevi.

308). Sağlık ve hastalık her ne kadar tıbbi süreçleri ve kavramları çağrışırsa da sonuçta tıbbi olduğu kadar sosyal ve kültürel bir olgudur. Bu bakımdan toplumsal ve kültürel olarak da şekillenen bir olgu olduğu için sosyolojik bakış açısına ihtiyaç duymaktadır. Geleneksel biyomedikal modele göre hastalık, dışarıdan gelen ve bedenin fizyolojik yapısını ve ruhsal dengesini bozan bir etkidir ve tamamen fizyolojik süreçlerle açıklanır. Oysa sağlık ve hastalık aynı zamanda sosyal yapı içinde meydana gelir ve sosyal yapı tarafından şekillendirilir. Bu yüzden sağlık ve hastalık toplumsal ve çevresel ürünlerin bir sonucudur. Sağlık ve hastalığa anlamını veren toplum ve toplumun onu algılayış biçimidir. Bu yüzden bazı semptomların hastalık olup olmadığı tarihsel süreç içinde ve toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Sağlık-hastalığın algılanmasında inanç, eğilim, tutum ve değerler de etkilidir. Hastalık karşısındaki tutum ve davranışlar içinde bulunan kültürün bir yansımasıdır. Bireyin hastalık belirtileri durumunda göstereceği tepki ve tutum, kültür tarafından şekillendirilmektedir. Bu bakımdan hangi semptomların hastalık belirtisi sayılıp sayılmadığı, sağlıklı olmanın kriterleri ve hastalıkların tedavileri kültürden kültüre değişmektedir. Sonuçta bireyin toplumsallaşma sürecinde edindiği hastalık algısı içinde bulunduğu toplum tarafından düzenlenmektedir (Aytaç; Kurtdaş, 2015: 247). Günümüzde hastalık etmenlerinin mikrop teorisiyle açıklanması kabul gören ve bilinen bir durumdur ancak halk hekimliği açısından birtakım hastalıkların sebebi büyüsel ve doğaüstü olaylara dayandırılır. Bu nedenle halk hekimliği uygulamalarında, halen devam eden fakat kökeni çok eski uygarlıklara kadar dayanan çok çeşitli büyüsel ve majik işlemleri de görmekteyiz. Hiç şüphesiz bu tip pratiklerin temelinde inanç unsuru yatmaktadır. Modern tıba ve olanaklarına ulaşmanın geçmişe nazaran kolaylaştığını düşündüğümüzde, halen “kocakarı” ve “kocakarı ilaçları” olarak da adlandırılan aslında birer “halk hekimi” olan bu kişilere ve tedavi şekillerine olan rağbeti ancak bu konudaki inanç unsurunun son derece kuvvetli

ve köklü olması şeklinde açıklayabiliriz (Sol, 2007: 177). Kısaca toparlamak gerekirse toplumların hastalığı tanımlama şekli ve hastalığı sağaltma¹² yöntemlerinde kültürel birikimler ve inançlar etkili olmuştur.

3. Kutsal Mekânların Tercih Edilme Sebepleri

Modern tıbbın yetersiz kaldığı noktada¹³ insanlar alternatif yol arayışına girmişlerdir. Bu yollardan biri kutsal mekân ziyaretleridir. Bu tür uygulamalar dinsel-büyüsel sağaltma grubunda yer alır. Modern tıbbın bulamadığı sorunun kaynağı o halde büyüsel olmalıdır inancı, insanı bu mekânlara gitmeye teşvik etmiştir. Eski inancın izlerini taşıyan bu düşünce kutsal mekânların sağaltma amaçlı kullanılmasına sebep olmuştur. Kutsal mekânda yatan veya sır olan atalar, birer şifacı olarak kabul edilmiştir. Yaşarken sağaltma işlemi yapanların ziyaretleri daha fazla rağbet görmüştür. Yaşarken keramet gösteren bu zatların öldükten sonra da keramet gösterdiklerine dair anlatılar günümüzde bu tür ritüellerin kutsal mekânlarda canlı bir şekilde devam etmesine zemin hazırlamıştır. Anlatılar (efsaneler, menkıbeler, memoratlar) mekânı, mekânsa anlatıları sürekli besleyip durmuştur.

¹² Orhan Acıpayamlı sağaltma yöntemlerini şu şekilde sınıflandırmıştır: İrvasa yoluyla yapılan sağaltmalar, parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar, dinsel yolla yapılan sağaltmalar, bitki kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar, hayvan kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar, maden kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar (Acıpayamlı, 1989: 2). Kutsal mekânlarda sağaltım amaçlı gerçekleştirilen ritüelik uyuma dinsel yolla yapılan sağaltmalar içinde yer alır. Kutsal mekânlarda uyuma temelinde sağaltma amaçlı yapılan bir ritüeldir.

¹³ Bazen de bazı inanç ve tutumdan dolayı moderne tıba hiç başvurmadan da direk kutsal mekânları tercih edenler de olmuştur.

Güneydoğu Anadolu etnik ve dinî (Alevi, Sünni, Yezidi, Hristiyan) yapı bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Farklı inançlara mensup bireylerin ayrı ayrı ziyaret ettiği kutsal mekânlar olmasına rağmen her inanca mensup bireylerin ortak olarak şifa bulmak amacıyla ziyaret ettiği kutsal mekânlar da vardır. *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ziyaret edilen ata mezarları, türbe ve yatırırlar, başlangıçta olduğu gibi, günümüzde de çaresiz insanların sığınağı ve umut kapısı olma fonksiyonlarını devam ettirmektedir* (Araz, 1996: 783; 818). Aynı durum Hristiyan inancına mensup bireyler için de geçerlidir. *Hristiyan geleneğinde geçmişte bir kişi hastalandığında, manastır kompleksi içinde bulunan hastaneye başvurur ya da kutsal emanetleri kilisede korunmakta olan bir azizin mezarına giderek şifa bulmaya çalışırdı. Bu anlayış günümüzde de devam etmektedir. Mardin'de bulunan Deyrulzafaran Manastırı, Midyat'taki Deyrul Umur Manastırı, Diyarbakır'daki Meryem Ana Manastırı şifa arayışında olan pek çok kişi tarafından ziyaret edilmektedir* (Uygur, 2020: 46-47). Ziyaretçilerin tamamı Hristiyan değildir. Farklı inanç gruplarına mensup kişiler de bu mekânları sağaltım amaçlı ziyaret etmektedirler.

Tekkeler; evliya, dede, şeyh, hoca gibi kişilerin ibadet ettikleri, yattıkları, zaviyeler, türbeler ve dergâhlardır. Anadolu'da insanlar bazı hastalıkları dinsel-büyüsel metotlarla tedavi etmeye çalışmışlardır. Bu amaçla yatır, tekke ve zaviyeleri ziyaret etmişlerdir. Özellikle akıl ve ruh hastalıkları için kutsal saydıkları yerleri ziyaret etmişlerdir. Bunun temelinde ise hastalığın tabiatüstü güçlerin etkisiyle meydana geldiği inancı yatmaktadır. Bu inançtan dolayı tekke, türbe, yatır vb. kutsal mekânlarda uygulanan dini ve sihirli yollardan medet ummuşlardır. Halk arasında akıl hastalıklarının temelinde cin çarpma, peri kızına tutulma, cin ve perilerin üzerine basmak, pis suları cinlerin

bulunduğu yerlere dökmek, kutsal kabul edilen pınar başlarına saygısızlık etmek vb. nedenler yatmaktadır (Bayat, 1989: 59-82). Kırsal kesimde yaşayanların, ruhsal hastaların ve genel olarak halkın ruhsal hastalık ve hastaya karşı olumsuz inanç, tutum ve damgalamaya sahip olduğu tespit edilmiştir. Hasta yakınlarının ailedeki ruhsal hastalığı olandan utandıkları, hasta yakınları toplumun damgalamasından dolayı hastalık tanısını gizlediği ve hatta ruhsal hastalık nedeniyle evlilik için tercih edilmeyeceğini düşündükleri tespit edilmiştir. Ruhsal hastalık ne olursa olsun olumsuz inanç, tutum ve damgalanma kaygısı hasta ve yakınının tedaviden kaçmasına sebep olmaktadır (Çam; Bilge, 2013: 94-99). Zübeyde Erdoğan (1997: 215-126) insanların modern tıba karşı halk hekimliğine yönelmesinin on sebebini maddeler halinde sıralamıştır. Burada konumuzla ilgili olan maddelere yer vereceğiz. Bunlar: Ekonomik nedenler, çaresizlik, gelenekçilik, dini inançlardır. Toplumsal davranışlar bize kutsal mekânların, özellikle ruhsal rahatsızlıklar için, tercih edilmesinin asıl sebebini toplumda kişinin “deli/akıl hastası” damgasını yeme kaygısından olduğunu göstermektedir.

Günümüzde kutsal mekânların birer sağaltım yeri olarak ziyaret edilmesinin birçok sebebi vardır. Bunlardan biri hastalıkların kötü ruhlar tarafından insana musallat edildiği inancıdır. Ziyaretin bir diğeri sebebi ise modern tıbbın çözümsüz kalmasıdır. Çözüm arayanlar son çare olarak kutsal mekânları ziyaret eder. Özellikle ağır ruhsal hastalıkları olanlar ile fiziki hastalıkları olanlar kutsal mekânda bir gece uyurlar. Kısa süreli uyuyanlar da vardır. Bunların uyuma amacı ise genellikle rüya görmek. Bu rüyalar aracılığıyla gelecekte haberdar olmak, gelecekte nasıl davranması gerektiğini öğrenmektir. Bu ikinci durumda hastalığın sağaltılmasıyla ilgili bir durum yoktur.

Burada daha çok ruhsal bir doyum vardır. Oysa ruhsal ve bedensel hasatların uyuma ritüeli bu durumdan tamamen farklıdır.

Yatırda yatan evliyanın kimliği yatır ziyaret edenler için çok önemli değildir. Ziyaretçiler yatan kişinin ulu bir zat, Allah dostu olduğuna inandıkları için kimlik sorgulamasına girişmezler. Ziyaret amaçları şifa bulmaktır. Yatırda yatan evliya yatır ziyaret edenler için Allah'a ulaşmalarını sağlayacak bir aracıdır. Evliyayı sıradan insandan ayıran özellik onun yaşarken seçilmiş olmasıdır. Bu sebepten insanlar Tanrı'ya direkt ulaşmaktansa bu seçilmiş ulu zatların aracılığına başvururlar. Hatice Kübra Uygur'un tespitlerine göre Güneydoğu Anadolu'da inanç fark etmeksizin çaresiz kalındığında ziyaret edilen bazı kutsal mekânlar vardır. Bu mekânlardan bazıları: Diyarbakır Bismil Balçılar (Caferi) Köyü Cafer-i Sadık (Caferî) Ziyareti, Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Arslan Baba Ziyareti Reçinesi Şifalı Ağaç, Arslan Baba ziyareti, Deyrul Zafaran Manastırı, Mor Gabriel Manastırı, Şeyh Çabuk Camisi, Sultan Şeyhmus Türbesi, Siirt Tillo Türbesi bunlardan sadece birkaçıdır. Diyarbakır'ın Balçılar köyünde bulunan Cafer-i Sadık (Caferî) Ziyareti yöredeki Alevi ve Sünni her kesimden insan tarafından ziyaret edilmektedir (2020: 57).

4. Kutsal Mekânın İşlevi

Kutsal mekânların (yatır, türbe, ziyaret) birçok işlevi vardır. Bunlardan biri de hastalığın sağaltılmasıdır. Dinsel-büyüsel uygulamaların içerisinde türbe, yatır veya ziyaret yeri etrafında uygulanan sağaltma işlemlerinin önemli bir yeri vardır. İnsanoğlu, yaşamını sürdürebilmek için ruhsal/fiziksel sağlığını korumaya ve tedavi etmeye çalışır. Bunu yaparken de çeşitli kutsallardan yardım alır. Türbe ve

ziyaret gibi mekânlara hastalıkların sağaltılmasına yönelik ziyaretler gerçekleştirilmekte, çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Hastanın bu uygulamalar sırasında taşıdığı inanç, sağaltmanın bir parçası olarak görev yapar (Mollaibrahimoğlu 2014: 101). Mehmet Yardımcı'ya göre insanoğlu için inanmanın mantığı değil, inanmanın verdiği mutluluk hep ön planda olmuştur. Bu nedenle inanmalara dayalı halk sağaltmacılığı o denli önem kazanmıştır ki her taş parçası bir deva kapısı, her kuru ot bir ilaç, her doğa olayı bir işaret olarak belleklerde yer etmiş ve Anadolu insanının hayatına onun kopmaz bir parçası gibi girmiştir" (1999: 381-402). Hastaya herhangi bir cerrahi müdahale yapılmadığı halde hastanın bu mekânları ziyaret ettikten sonra sağlığına kavuşmuş olması psikolojik bir etkidir.

Kutsal mekân ziyaretlerinin bir diğer işlevi ise toplumu birleştirmektir. *Farklı dinlerden çok sayıda inanca ve inanç mekânına ev sahipliği yapan bölgede bulunan ziyaret yerleri, kültürel mirasın sadece anıtsal değil aynı zamanda işlevsel yapılarıdır. İnanç mekânları, inananlarını bir çatı altında toplayan birleştirici özelliğe sahip yapılar olmanın yanı sıra topluluğun dinini ve kimliğini koruyan dolayısıyla kimi zaman da ayırıcı, koruyucu özelliğe sahiptir. Birleştirici özellikleri ele alacak olursak inanç mekânları sadece o dinin mensuplarını değil mekânın kutsiyetine inanan pek çok kişiyi bir araya getirmesi açısından önem kazanmaktadır* (Uygur, 2020: 39-40). Aynı dertten mustarip bireylerin kutsal mekânda bir arada olmaları onlarda yalnız olmadığı duygusu uyandırdığından bireyin bir nebze de olsa mutlu olmasına sebep olur. Aynı duyguyu aynı acıyı taşıyan bireyler birbirine yakınlık hisseder. Bu da aynı amaçla kutsal yeri ziyaret eden bireyler arasında birlik olma duygusunu geliştirir. Kutsal mekânlar insanları bir araya getirme işlevini sahiptir.

5. Güneydoğu Anadolu’da Uyuma Ritüelinin Gerçekleştiği Kutsal Mekânlar

Mircea Eliade derin uyku için “ritüel ölüm” (1999: 258) ifadesini kullanmıştır. Eski Türk anlatılarında da buna benzer ifadeler kullanılmaktadır. Dede Korkut’ta uyku için küçük ölüm ifadesi kullanılmıştır. Bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz. Özellikle uzun veya derin uyku farklı bir âleme veya boyuta açılan kapı veya kısa süreli geçiştir. Yatır ve türbelerde uyuma ritüelinin temelinde yatan bu olmalıdır. Normal şartlar altında beden bir âlemde diğerine geçiş yapması, yolculuk etmesi pek mümkün değildir. Fakat uyku veya ölüm halinde serbest kalan ruhun sınırların ötesine geçtiği inancı mevcuttur. İnsan uyurken bedeni terk eden ruhun gezip gördükleri olduğu inancı birçok inanç tarafından kabul görmüştür. Ritüelik uyku bir nevi kaybolan sağlığı arayıp bulma yolculuğudur. Hastaların ritüel yolculuğa çıkmak için kutsal mekânları seçmiş olması bir tesadüf değildir. Bu bilgi kuşaktan kuşağa uygulanarak aktarılmış tecrübenin ürünüdür.

Anadolu’nun her yerinde bir zamanlar kutsal mekânda uyuma ritüeli gerçekleştirilirken günümüzde bazı sebeplerden dolayı bu ritüel yok denecek kadar az uygulanmaktadır. Güneydoğu Anadolu’da bir zamanlar hastalar iyileşmek için kutsal mekânda bir gece uyurlarmış. Bu kutsal mekânlardan bazıları ise şunlardır:

Gaziantep’in Nurdağı ilçesinde bulunan Ökkeşiye Hazretleri (Ukkaşe bin Hasene) yatırında her türlü hastalığa şifa aranmaktadır. Yatırı ziyaret edenler maddi durumlarına göre tavuk, koyun, keçi gibi hayvanları kurban ettikten sonra bir gece yatırda gecelerler (Dağı, 2020: 207). Eskiden yatır üzerinde basit bir yapı mevcutken şimdi oldukça modern ve kompleks bir yapı inşa edilmiştir. 2017

yılında başlayan restorasyon çalışması sona ermek üzeredir. Ukkâşe Hazretleri'nin mezarı dışında her şey restore edilmiştir. Cami yenilenmiş, çarşı, kafeterya yürüyüş yolları ve piknik alanları eklenmiştir. Ziyaretçi sayı artan, ziyaretin belli kurallara bağlı olduğu türbede hastaların sağaltım amaçlı bir gece uyumalarının artık mümkün olmayacağı ve zamanla Ukkâşe Hazretleri'nin türbesindeki ritüelik uyumanın da ortadan kalkacağı kanaatindeyim. Diğer birçok yatır ve türbede olduğu gibi.

Diyarbakır'da yakın zamana kadar sağaltım amaçlı ritüelik uyumanın gerçekleştiği birçok kutsal mekân kayda geçirilmiştir. Bunlar; Hasan Mansur türbesi, Şeyh Ömer türbesi, Şeyh Zeydin türbesi, Sultan Şeymus türbesidir.

Hasan Mansur türbesi Diyarbakır'ın Bismil ilçesindedir. Bu türbeye akli dengesi bozuk kişiler getirilir. Akli dengesi bozuk hastalar ağacın altında uyutulur. Şeyh Ömer türbesi Diyarbakır'ın Eğil ilçesine bağlı Babalar (Harziyan) köyündedir. Sürekli bayılan kişiler bu türbeyi ziyaret ederler. Hastalar, Şeyh Ömer'e ait olduğu rivayet edilen tespihi boyunlarına asarak uyurlar. Uyuma ritüelinin gerçekleştirildiği bir diğer türbe ise Diyarbakır'ın Silvan ilçesine bağlı Boyunlu köyündeki Şeyh Zeydin türbesidir. Akli dengesi bozuk olan hastalar perşembe günü türbeye götürülüp Şeyh Zeydin'in mezarının ayak kısmında uyutulur (Karakaş, 2020: 108;112;114-115). Diyarbakır-Mardin karayolu üzerindeki Sultan Şeyhmus türbesi, genellikle ruh ve akıl hastaları, çocuğu olmayan veya çocuğu yaşamayan kadınlarca ziyaret edilir. Çocukların erken yürümesi, vaktinde konuşması, felçli ve hırçın çocukların iyileşmesi inancı ile Şeyh Muhammed Türbesi (Araz, 1996: 820) ziyaret edilir.

Mardin’de de ritüelik uyumanın gerçekleştiği bazı kutsal mekânlar tespit edilmiştir. Bunlar; Sin u Seydoş Hazretleri türbesi, Şeyh Seyit Sin Hazretleri türbesi, Şeyh Seyid Osman Hazretleri türbesi ve Sultan Şeyh Musa türbesi (Sultan Şeyhmus).

Seyid Şey Seydoş Hazretleri türbesi, Mardin’in Derik ilçesi ve Dumluca köyündedir. Türbede Seyid Şeyh Seydoş ve kız kardeşi Zeytune Hatun yatmaktadır. Türbede bir kilim, yatak ve kap kacak vardır. Şeyh Seyit Sin Hazretleri türbesi, Mardin’in Derik ilçesi ve Derinsu köyündedir. Türbede Sin Hazretleri yatmaktadır. Türbede birkaç kilim, halı, yatak ve kap kacak vardır. Burayı daha ziyade akıl hastası olan kişiler şifa bulmak için ziyaret eder. Kalafat’a göre yatak veya yatılacak oda bulunan türbeler genellikle psikolojik rahatsızlıkları olan insanların ziyaret ettiği yerlerdir. Bu türden türbelerde ziyaretten sonra türbede bir gece veya daha fazla kalınır. Şeyh Seyid Osman Hazretleri türbesi Mardin’in Derik ilçesi Cevizpınar Mahallesi Aşağı Mezarlık’tadır. Burada Şeyh Seyid Osman ile ağabeyi Şeyh Sait Halim yatmaktadır. Türbe mescitlidir. Bu türbede de yatak ve birkaç kilim vardır. Buraya genellikle akıl hastalığı olanlar gelir/getirilir. Sultan Şeyh Musa türbesi Mardin’in Mazıdağı ilçesine bağlı Özlüce köyündedir. Özlüce mezarlığındaki türbede; Sultan Şeyh Musa, Şeyh İsa, Şeyh Ömer, Şeyh Davut, Şeyh M. Sait, Şeyh Hasan, Şeyh Yusuf, Şeyh Muhammed, Sultan Yertak, Sultan Mansur yatmaktadır. Türbenin etrafında cami, misafirhane gibi yapılar vardır. Bu türbe de akıl hastaları tarafından ziyaret edilir (Kalafat, 2007: 409- 411).



Fotoğraf-1: Oda Şehidi (Şehidin Odası)¹⁴

Uyuma ritüelinin gerçekleştirildiği yatırlar oldukça sadedir. İçerde en az bir mezar, zeminde halılar ve hastanın yatırılacağı yatak vardır. Bu tür mekânlar uyumak için uygun olduklarından uyuma süresi buna bağlı olarak uzar. Genellikle hasta gece içeride uyurken ailesi dışarıda bekler.

Mir Yusuf Ziyareti de ritüelik uyumanın gerçekleştiği kutsal mekânlardan biridir. Mir Yusuf ziyaretini diğerlerinden ayıran yönü ise uyumanın açık alanda bir ağaç altında gerçekleştiriliyor olmasıdır.

Mir Yusuf Ziyareti Siirt merkeze bağlı Mir Yusuf köyündedir. Mir Yusuf adlı evliyanın mezarının yanında bir ağaç bulunmaktadır. Mir Yusuf Ziyareti'ne genellikle felçli hastalar gider. Hasta kişi, ziyaretini tavaf ettikten sonra orada bulunan büyük bir ağacın altında uyur (Karakaş, 2014: 175). Burada herhangi bir yapı yoktur. Hastalar ağaç altında uyur. Açık alanda uyuma ritüeli nadiren bir gecelik olabilir. Şartlar uzun süre uyumak için elverişli

¹⁴ Bu fotoğraf 2007 yılında Muş'ta yapmış olduğumuz saha çalışması sırasında çekilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için örnek olarak verilmiştir.

olmadığından genellikle ritüelik uyuma kısa süreliğine olur. Fakat kapalı mekânlardaki ritüelik uyku bir gecelik olabilir.

Sonuç

Kutsal mekân ziyaretleri Atalar/ Veli Kültüyle yakın ilişki içindedir. Bu tür mekânlar kutsal kabul edilmiş ve etrafında çeşitli ritüeller icra edilmiştir. Ritüeller insanoğlunun ihtiyaçlarına göre şekillenirler. İhtiyaca cevap verdikleri sürece icra edilmeye devam ederler. İhtiyaçlar ritüelleri ritüeller ise insan davranışlarını şekillendirir.

Yatırlar, türbeler, ziyaretler, cami, kilise vb. kutsal mekânlar sadece birer ibadet mekânları değildir. Bunların farklı işlevleri vardır. Bu mekânlar zaman zaman sağaltma amacıyla kullanılmışlardır. Bu mekânlar aynı zamanda geleneğin geleceğe aktarıldığı mekânlardır. Bu mekânlar yeni anlatıların yaratılmasına eskiden anlatılan anlatıların tekrarlanmasına ya da güncellenmesine imkân sağlarlar. Birlik, beraberlik ve aidiyet duygusunu aşırlarlar. Ayrıca farklı kültür, etnik yapı ve dini inanca mensup bireyleri bir araya getirme gücüne sahip bu mekânlar ortak hafıza ve birlik olma duygusuna zemin hazırlar. Acıları, çaresizlikleri aynı olan insanlar bu mekânlarda birbirine daha fazla yakınlık duyarlar.

Çalışmamızda ela aldığımız kutsal mekânların ruhsal ve bedensel rahatsızlıklara şifa bulmak amacıyla ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Şifa bulmak amacıyla hastalar yakınlarının yardımıyla kutsal mekâna gelip uyurlar. Bir gece uyuyup uyandıktan sonra sağlığına kavuşan hastaların ve yakınlarının anlatıları dilden dile dolaştığından bu mekânlar günümüzde de derdine deva arayanların umut kapısı olmuştur.

Hastanın iyileşmesi her ne kadar bireysel olsa da gözle görülür bir değişim, iyileşme varsa bu durum bireysellikten çıkıp toplumsallaşır. Toplumun kutsalla bağını güçlendirir. Bireysel rahatlama toplumsal rahatlamaya döner. Böylece toplum kendini daha güvende hisseder.

Konuşamayan çocuklar, yürüyemeyen hastalar, sara nöbeti geçiren veya çeşitli ruh ve sinir hastalığı olan kişiler evliya, şeyh, veli, pir vb. ulu zatların yatırıllarının olduğu yerdeki küçük odalarda ya da birebir yatırın yanı başında uyutulur. Bu uyuma işi birkaç saat ya da bir gece de sürebilir.

Bütün kutsal mekânlar fiziksel olarak aynı yapıya sahip değildir. Bazı mekânlarda herhangi bir yapı yokken bazı mekânlarda ise basit ya da modern yapılar inşa edilmiştir. Üzerine oda inşa edilen mekânlarda uyuma ritüeli daha rahat bir şekilde uygulanabilmektedir. Üzerinde yapı inşa edilen mekânlar ile üzerinde herhangi bir yapı inşa edilmemiş mekânlar arasında uyuma süresi farklılık göstermektedir. Odalı olan yatır/türbelerde uyuma süresi bir günlükken üzerinde herhangi bir yapı olmayan yatır/türbelerde ise bu süre özel durumlar dışında genellikle birkaç saatle sınırlandırılmıştır. Bu durum tamamen güvenlikle alakalı bir durumdur.

Kutsal mekânların günümüzde sağaltım amacıyla seçilmesinde toplumun hastalığı tanımlama şekli, dini inançları, gelenekleri, ekonomik durumu, kültürel birikimi, toplumdan çekinme duygusu (Deli damgası yeme, bu yüzden evlenememek veya iş bulamamak vb. korkular ve çekinceler) etkili olmuştur. Buraları birer cazibe mekânı ve umut kapısı haline getiren bir diğer önemli unsur ise iyileşenlerin anlatmış olduğu hikâyelerdir. Bu tür anlatılar mekâna ün katar. Mekân anlatıları, anlatılar ise mekânı

besleyip durduğundan ritüelik uyuma günümüzde bile bazı yerlerde uygulanmaktadır. Sonuç olarak kutsal mekânda icra edilen ritüelik uyuma sağaltma amaçlı yapılan bir eylemdir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1989). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi.” *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım 1988 Ankara*. Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları, 1-8.
- Araz, Rıfat (1996). “Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sûflığı ile Yatır ve Türbelerin Çevresinde Yaşayan Eski Türk İnançları.” *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türklere Hoşgörü Özel Sayısı-III*. C. 8, S. 24, 783-826.
- Aytaç, Ömer; Kurttaş, Muzaffer Çağlar (2015). “Sağlık-Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 25, S. 1, 231-250.
- Bayat, Ali Haydar (1989). “Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbî Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları.” *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım 1988*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bekki, Salahaddin (2017). “Halk Hekimliği.” *Ortak Miras*. Ed. Nebi Özdemir, 197-209.
- Boratav, Pertev Naili (2013). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. 1.Baskı. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Çam, Olcay; Bilge, Ayşegül (2013). “Türkiye’de Ruhsal Hastalığa/Hastaya Yönelik İnanç, Tutum ve Damgalama Süreci: Sistematik Derleme.” *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, S. 4, 91-101.

- Çobanoğlu, Özkul (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. 1. Baskı. Akçağ Yayınları.
- Dağı, Fahri (2020). *Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Eliade, Mircea (1999). *Şamanizm (İlkel Esrime Teknikleri)*. Çev. İsmet Birkay. I. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- Erdoğan, Zübeyde (1997). "Ankara'nın Kazan ve Kalecik İlçelerinde ve Bunlara Bağlı Köylerde Halk Hekimliği." *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi (Gelenek, Görenek ve İnançlar)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 207-216.
- Genç, Ahmet (2011). *Rüya Temaları Ölçeği (RTÖ) Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması*. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kalafat, Yaşar (2007). "Mardin ve Yakın Çevresinde Işıkcı Kabirler." *Makalelerle Mardin III Eğitim-Kültür Edebiyat*. Haz. İbrahim Özçoşar. Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Projesi, 403-414.
- Karakaş, Rezan (2014). "Siirt Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler." *Milli Folklor*, S. 102, 168-179.
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Kızılçelik, Sezgi (1995). "Kırsal Kesim ve Kentsel Kesimdeki Sağlık Sisteminin Sosyolojik Açidan Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi." Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Konak, Akın (1992). "Köysel Bölge Sağlık Hizmetlerini Değerlendirme Metodolojisi" Adlı Eserin Tıbbi Antropoloji Açısından İncelenmesi." *DTCF Antropoloji Dergisi*, S.10, 85-96.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).

- Mollaibrahimoğlu, Çiğdem (2014). "Anadolu Kadın Merkezli Ziyaret Yerlerinin Sağaltma İşlevi Üzerine Bir İnceleme." *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 101- 128.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Özgen, Mutlu (2019). "Anadolu Halk Kültüründe Dinsel Halk Hekimliği Uygulamaları." *Sağlık Sosyolojisine Giriş*. Ed. Ertan Eğribel; Yüksel Yıldırım. Ankara: Doğu Kitabevi, 103-117.
- Özkan Saltık, Tuba (2012). "Geleneksel Tıpta İyileşmenin İnanç Boyutu Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar: Psikosomatik Tıp, Plasebo Etkisi ve Kuantum İyileşme." *Milli Folklor*, S. 95, 307-314.
- Radloff, Wilhelm (2008). *Türklük ve Şamanlık*. 1. Baskı. Çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Sol, Selma (2007). "Edirne'de Halk Hekimliği." *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I9, S.1, 175-191.
- Tekel, Fatih (2020). "Halk Hekimliğinde Sağaltıcılar." *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, C. 9, S. 27, 819-840.
- Uygur, Hatice Kübra (2020). "Güneydoğu Anadolu Bölgesi Genelinde Bulunan İnanç Mekânlarına İşlevsel Bir Yaklaşım." *Ritüelleri ve Anlatmalarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)*. Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi, 37-70.
- Uygur, Hatice Kübra (2020). "Sin u Seydoş Türbesi Etrafında Oluşan Ritüel ve Anlatılar." *Ritüelleri ve Anlatmalarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu*

- Bölgesi Örneği*). Ed. Bülent Akın. Çanakkale: Paradigma Akademi, 283-309.
- Yalçinkaya, Fatoş (2021). "Uygur Masallarındaki Seçilmişler ve Rüyalari." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. S. 35, 895-908.
- Yaman, Ali (2011). "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan." *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 60, 43-64.
- Yardımcı, Mehmet (1999). *Türk Halkbilimi ve Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Yoder, Don (1975). "Halk Tıbbı." *Folklor Doğru*. Çev. Sibel Yoğurtçuoğlu; Ayfer Gülüm. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü, Kasım/Aralık, S. 43, 23-31.

BAĞLAMDA ANLAM: GELENEKSEL BAĞLAMINDA SULTAN NEVRUZ CEMİ'NE DİYALOJİK YAKLAŞIM

Erdem AKIN*

Giriş

Sosyal bir varlık olarak her daim iletişim içerisinde olan birey; halk yaşamın her alanında olduğu gibi ibadet mekanları, kutsal mekanlar çevresinde de inanç dairesindeki kimselerle yoğun bir iletişim ve etkileşim halindedir. Kişilerarası aktarım yoluyla iletişim şekillenirken iletişimin boyutları ve hangi kanalda gerçekleştiği iletilerin alımlanması açısından önemlidir. Alevi-Bektaşî geleneğinde ibadet mekânlarla kurulan ilişki de sürekli bir değişim içerisinde şekillenmekte katılımcıların birbirleri ile kurdukları etkileşim Cemlerde

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, erdemakin19@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-8833-3410.

devam etmektedir. Bu ortam kişileri sarıp sarmalayan bir ritüel mekânı olarak birçok etkileşimin yaşandığı bir kültür ortamı olmasıyla dikkat çeker. Günümüzde Alevi toplumunun çoğunluğu bu ortamı doğası gereği kanıksamış ve içselleştirmiştir. Öyle ki gündelik hayatta yaşanan etkileşimin daha yoğunluğunu bir şekilde zaman ve mekân birlikteliği ile cemevlerinde gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla böylesine etkili bir etkileşim alanı olan cemevlerinin özellikle yılın belirli dönemlerinde yapılan sosyal yönü olan Cemlerde önemli bir görünüm alanı olması kaçınılmazdır. 19 Mart 2023 tarihinde Nevşehir-Avanos-Ayhanlar Köyü Cemevi'nde gerçekleştirilen "Geleneksel Bağlamında Sultan Nevruz Cemi: İcra ve Bilim" adlı etkinliği kapsamında gerçekleştirilen Sultan Nevruz Cemi yoğun bir katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Başlangıcı ve sonlandırılışı itibarıyla inanç dairesinden ve dışarısından yoğun bir iletişim ve etkileşime tanık olunmuştur.

Katılımcı-mekân diyalojisi toplumsallık içerisinde dil, canlı bir ifade biçimi olarak her türlü mekânı ve sosyal etkinliği kuşatır. Diyalojinin sosyolojik bir olgu, kabulünden hareketle sosyalleşmenin temelinde bulunan katılımın, iletişimin ve etkileşimin beslediği dil, diyalojide her zaman belirleyicidir. Bu çalışmada ibadet boyunca katılımcı gözlem ve görüşmeler yapılarak anlamlandırma süreçlerine ve etkileşimlere odaklanılarak Cemin diyalojik boyutu ele alınmıştır. Bakhtin'in diyalog sözcüğünden türettiği diyaloji kavramı, felsefesini yansıtacak şekilde farklı disiplinler çerçevesinde geliştirilmiştir. Dolayısıyla etkileşimin niteliğini ortaya koymak adına işlevsel bir yöntem olan diyalojik yaklaşım, çok yönlü bakış açısı sunarak farklı görme biçimlerinin geliştirilmesi ve hakkında düşünme fırsatları vermesi açısından önemlidir.

Bu sebeple çok yönlü bakış açısı da diyalojik unsurlar arasında yer alır.

Bu çerçevede diyalojik yaklaşımda düşünce, eylem ve tutum açısından etkileşimsel bir alan yaratımı söz konusudur. Metodolojik bir araç olarak Bakhtin'in "diyaloji" kavramı, mekân ile öznenin ilişkisini araştırma sürecinde oldukça elverişli bir araçtır (Ertürk, 2013: 15). Temelde diyalojik yaklaşım, deneyim üzerinde derin ve dikkatlice düşünmedir (Atay, 2017: 200). Çağdaş yaklaşımlardan olan diyalojik bakış ile çeşitli prensiplerin yerleşmesi ile iletişim çok yönlü ve çok sesli olmaya başlamıştır. Çeşitli amaçlarla belirli sürelerde gerçekleştirilen kaynağında ve hedefinde öznenin olduğu diyalojik iletişim ritüel ortamına uyarlandığında açık ve doğru bir iletişim tavrının temsil edildiği, diyalojik kanala yaklaşıldıkça yargıların ortadan kalktığı görülür.

Karşılıklı ve ikili ilişkiler dizgesinde diyalojik bağlamın etkin olarak yer alması anlamlandırma süreçlerinde de olumlu bir şekilde uzamsal olarak ortaya çıkar. Diyalojik yaklaşımın konumlandırılması ise Sultan Nevruz bağlamında bu noktada önemli olmaktadır. Bağlamların ve süreçlerin önemini gösteren diyalojik iletişim, süreçlerin analizinde bu sebeple önemlidir. Uzun ve kalıcı sağlıklı iletişimde söz konusu prensiplerin diyalojik ilişkide şekillenmesi esastır. Katılımcıların ritüel mekânı içerisindeki konumlanışı ve aralarındaki ilişkinin niteliği ve niceliği diyalojik bir etkileşim sürecinde belirleyicidir. Geçmişle şimdi arasında bağlantı kurulması, iletişime diyalojik işlevsellik kazandırır. Kendi bünyesinde anlamsal bir dönüşümü ifaden eden süreç diyalojik bağlantı ile gerçekleşir.

Ritüel anlayışı ötekiyle ilişki çerçevesinde şekillenir. Diyalojik yaklaşım ise karşılıklı anlayışı geliştirmeye yönelik gereklilikler ve sınırlılıkları ifade eder. Çalışmada Nevruz Cemi diyalojik ilkeler kapsamında ele alınarak incelenmiştir. Çalışmanın veri toplama alanını 19 Mart 2023 tarihinde Nevşehir-Avanos-Ayhanlar Köyü Cemevi'nde gerçekleştirilen "Geleneksel Bağlamında Sultan Nevruz Cemi: İcra ve Bilim" adlı etkinliği kapsamında gerçekleştirilen Sultan Nevruz Cemi oluşturmaktadır. Diyalojik yaklaşım, Sultan Nevruz kutlamalarına ve Nevruz Cemine içeriden bakmayı mümkün kılar. Diyalojik yaklaşımın işlevselliği içerisinde, kısıtlamalar kaldırılması sonucu birliktelik oluşturarak bilgi ve deneyim aktarımı gerçekleştirilebilir. Bu sebeple diyalojik bağlamda cemevi bir ibadet mekânı olarak önemli bir ileti ortamıdır. Ritüel ve anlatı merkezli aktarım, anlatım, paylaşım, eylemlerin bir arada bulunduğu cemevlerinde bilgi deneyim ve paylaşım ibadet mekânında belirleyici olan olguların başında gelir. İncelemede Cem ibadetinin öncesi, sırası ve sonrasındaki iletişim ve etkileşim örüntüleri dikkate alınmıştır. Diyalojik yönelimlerin ortaya konulmasına elverişli olan cemevleri, özellikle incelenmenin de konusu oluşturan Nevruz Cemi ile iletişim yapısı ortaya konulabilmektedir.

Bir iletişim ve etkileşim ortamı olarak cemevleri, ileti ortamı meydana getirmiştir. İnanç kültürünün şekillendiği ve şekillendirdiği ortam; aktarım, anlatım, paylaşım, eylem ve süreçlerinin kesiştiği devinimsel bir mekandır. Diyalojik bağlamda önemli olan bu mekânda bu iletişim yaklaşım biçimiyle her bir unsur bağlamında anlamlandırılabilen ve iletişim var olabilmektedir. Bunun sayesinde bilgi ve deneyimi de kapsayan inanç unsurları, iletişim ve etkileşim ortamında yanlış veya eksik anlamlandırmalara mahal vermeden kamusal alanda var olabilir. Katılımcıların

biçimlendirdiği ritüel mekânı, diyalojik açıdan incelendiğinde deneyime dayalı diyalojik bir süreçtir.

Bu çalışmada söz konusu ritüel ortamı, diyalojik ilkeler kapsamında ele alınarak incelenmiştir. Ayrıca etkinlikte 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli depremlerinde Hakk'a yürüyen canlar için dualar edilmiştir. Cem icrasında kurbanlar tığlanarak lokmalar dağıtılmıştır. Sultan Nevruz Cemi ile ilgili olarak alanında uzman akademisyenlerin yaptığı konuşmaların işlevselliği, katılımcılar tarafından özellikle vurgulanmıştır (KK-7, KK-8). Cem öncesi ve sonrasında Alevi bireylerin birbirleriyle ibadet ve gelenekle ilgili yaptıkları anlatı, ritüel, inanış ve deneyim paylaşımları genel olarak görüşleri, diyalojik gelişimi ele alırken konuya belli bir çerçeveye yaklaşarak, örneklemekte kullanılmıştır.

Cemevinde her bir Alevi birey paylaşım ve etkileşim ortamı içerisinde inanç dünyasına açılır. Cemevi içerisinde ritüel merkezli paylaşım ortamlarının kişiye etkisi anlamlandırma süreçleri ile kendini gösterir. Bireyin sağlıklı anlamlandırma süreçleri, ritüel merkezli etkileşimlerle ve diyalojik yaklaşımla mümkün olur. Dolayısıyla anlamlandırma süreçlerinde ritüel performansları kutsal mekânın nitelikleri, ritüel evreni, dini karizmatik şahsiyet ve diğer Alevi bireylerle kurulan ilişkiler dikkat çeker.

Çalışmada da bayram inanç, kültür, bolluk bereket gibi inanışların kesiştiği noktada oluşan kültür alanını araştırmaya ve anlamaya odaklanılmıştır. Bu sayede Sultan Nevruz'un toplum açısından taşıdığı önem ve rol, bizzat katılımcıların görüşlerinden hareketle vurgulanmıştır. Sultan Nevruz Ceminin sosyal cemlerden olup toplumsallık yönünün kuvvetli olması dolayısıyla Sultan Nevruz

merkezli inanış, ritüel ve anlatıların durum analizi, Cemevi sınırlarında gerçekleşen yoğun etkileşim ve paylaşım ortamı esas alınarak değerlendirilmiştir. Bolluk ve bereket inanışı Sultan Nevruz üzerinden okunduğunda Cem katılımcıları, ibadete iştirak ederek ilgili yılın bereket içerisinde geçmesini dilerler (KK-6; KK-10).

Gerçekleştirilen ritüeller ve aktarılan anlatılar, hatırlama ve hatırlatma araçları olarak benzeşim kurma yöntemiyle anlamlandırılırken inanç dairesindeki diğer kimselerle etkileşime girilerek dönütlere yer verilir. Böylece inanç dairesindeki inanış, anlatı, ritüel gibi unsurlarla bağ kurma mümkün hale gelir.¹

Diyalojik yaklaşımla birlikte farklılıklar ortaya konularak ocaklar² arası farklı uygulamalar neticesinde dışlayıcı bir tutumun önüne geçilebilir. Bu noktada iletişimin olumlu anlamda geliştirilmesine yönelik anlamlandırma süreçlerine odaklanılarak inanç yapısının inanç dairesindeki kimselerce kavranılması gerekliliği gözlerden kaçmamalıdır. Diyalojik bakışta, etkileşim düzeyinin sınırlı olmasını ortadan kaldırarak dönütlere yer verilir ve tek yönlülüğe karşın çok yönlü bir boyut ekler. Anlamlandırma süreçlerini, iletişim ve etkileşimi ifade eden yönleriyle Cem katılımcılarının görüşlerinden hareketle Cem deneyimi aktarılmış, farklar ve benzerlikler üzerinden kurgulanmıştır. Diyalojik iletişim çerçevesinde gerçekleşen

¹ Sanal ortamda, kutsal mekân ve veli kültü bağlamında ritüeller ve anlatılarla inanç dairesindeki kimselerin dönütlere çerçevesinde etkileşim ve paylaşım ortamına girmesi hakkında bk. Akın, 2021.

² Alevi inanç sisteminin üzerine kurulu olduğu ocak sistemi ve ocakların başlarında soy esaslı aktarımla yer alan kut sahibi dini karizmatik şahsiyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2016; Akın, 2020; Baharlı 2020.

aktarım, etkileşim, iletişim biçimi diyalojik yaklaşım çalışmanın ana izleğini oluşturmaktadır.

Açıklık, şeffaflık, onay gibi unsurları barındıran diyalojik iletişim, iletişimin doğası gereği çift yönlülük çerçevesinde çalışır. Ritüel dolayımında diyalojik bildirim, ritüel belleği ve bilgisi çerçevesinde şekillenir. Diyalojik iletişimin düzeyini ise diyalojik kanalı oluşturan unsurların gerçekleşme niteliği ve niceliği belirler. Diyalojik çerçevede katılımcıların Cem töreniyle bağlantılı olarak kendilerini nasıl konumlandıkları önemli bir soru olarak yer alır. Bu bağlamda çalışmada Cem ritüelinde diyalojik ilişki örüntüsü açığa çıkarılmış ve değerlendirilmiştir.

1. Türk-İslam Topluluklarında ve Doğu Halklarında Nevruz

Bütün Türk-İslam topluluklarında ve Doğu halklarında canlı bir şekilde yaşayan kutlamalardan olan Nevruz; Noroz, Nevriz, Ergenekon Bayramı, Bozkurt, Çoğan gibi çeşitli adlandırmalarla (Sümer, 1998: 69) ritüel ve anlatılarla halkın inanç dünyasını şekillendirmiştir. Türk boylarında mitik dünyanın tasavvurunda önemli bir kırılma anı olan Türklerin Ergenekon'dan çıkarak dünyaya 21 Mart Nevruz günü yayıldığı inancı, bugüne özel gerçekleştirilen ritüellerde de kendini göstermektedir. Ayrıca On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nde de 21 Mart'ta kutlanan yılın ilk günü ve ilkbaharın gelmesiyle doğanın canlanması süreci, toprağa sıkı sıkıya bağlı kültür ekolojisinde söz konusu günü, özel ritüel kutlamalarıyla geçirmeyi bir gereklilik olarak kılmaktadır.

Nevruz'la ilgili ilk bahislerin İran kaynaklarında olmasına karşın Türk-İslam topluluklarında Nevruz çevresinde gelişen inanışlar; Hz. Adem'in yaratılışına, Hz.

Havva ile Arafat'ta buluşmasına kadar gitmektedir. Yine peygamberlerin yaşamı çevresinde Nevruz günüyle ilgili halk inanışlarının çeşitliliği dikkat çekmektedir. Hz. İbrahim'in putları yakması, Hz. Nuh'un karaya ayak basması, Hz. Yusuf'un kuyudan kurtulması ve Mısır'a Sultan olması, Hz. Musa'nın Kızıldenizi geçmesi, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkması söz konusu inanışlardan bazılarıdır (Gündüz, 2007: 61; Atalay 2011: 13).

Esasında Orta Doğu'dan Asya'ya kadar geniş bir bölgede İran ve Türk kültürünün egemen olduğu sosyal gruplar tarafından, bahar bayramı, Hz. Ali'nin, Hz. Hüseyin'in doğum günü veya kültürel yayılma anlamında kullanılmış, milli kültürlerinin bir sembolü haline getirilmiştir (Aksoy, 1996: 20). Dolayısıyla mitik dönemden günümüze kadar geçirdiği değişim ve dönüşümlerle bir kültürel süreklilik arz eden Nevruz kutlamalarında çeşitli ritüeller gerçekleştirilmeye devam edilmiş, yasaklanan davranışlardan (tabu) kaçınılmış ve ruhlar memnun edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla birlik ve beraberliğin sembolü olarak manevi kültür geleneğinde anlatılara kaynaklık etmiş, ritüelleri şekillendirmiş, halk inanışlarına yansımıştır. Kımız, yumurta, Nevruz macunu gibi kanlı ve kansız kurbanların sunulması, at koşusu, güreş, cirit gibi halk sporlarının gerçekleştirilmesi, şarkılar ve dansların yapılması, komsular ve akrabalar ziyaret edilerek geleneksel uygulamalarla sosyal normların yerine getirilmesi yoluyla çeşitli ritüeller çerçevesinde manevi anlamda kutsal olanla iletişime geçmek amaçlanır.

2. Alevilikte Sultan Nevruz

Bütün Türk topluluklarında ve Doğu halklarında olduğu gibi aynı kültür çevresi paylaşımından dolayı Anadolu'nun çeşitli yerleşim birimlerindeki Alevi-Bektaşî

topluluklarını canlılığını korumaktadır. Yine diğer boylardaki Nevruz kapsamındaki halk inanışlarının Alevi-Bektaşî topluluklarında inanç geleneği çevresinde şekillendiği görülür. Örneğin Hz. Ali'nin 21 Mart Nevruz günü dünyaya gelmesi, Hz. Ali ile Hz. Fatma'nın Nevruz günü evlenmesi, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi Nevruz günü halife ilan etmesi, Hz. Muhammed'in son Hac dönüşü "Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır" sözünü Nevruz günü söylemesi, Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin meydana konulduğu gün olarak bilinmesi gibi inanışların varlığı söz konusudur (Noyan, 1995: 58; Sümer, 1998: 70; Onarlı, 2013: 44).

Darüşşafaka'da hekimlik yapmış, Merkez Efendi tarafından yaptırılarak Manisa'da şifa olarak dağıtılan Nevruz macununa, Merkez Efendi'nin macunu 12 İmam'dan Hz. İmam Zeynel Abidin soyundan gelen Seyyid Nizamoğlu'ndan öğrenmesinden hareketle Alevi Bektaşî geleneğinde de hürmet edilir (Noyan, 1995: 186; Sümer, 1998: 71). Tahtacı Türkmenlerinde de Nevruz günü ölülerin yedirilip içildiği gün olarak kabul edilerek mezarlar ziyaret edilir, kahveler pişirilerek sohbetler edilir (Sümer, 1998: 71-72). Ayrıca Alevilikte Sultan Nevruz; ocakzadelere, taliplere, Zâkirlere, aşıklara ad olması yönüyle onomastik açıdan da değerlidir (Noyan, 1995: 58; Gedik, 2020).

Sultan Nevruz Cem erkânında yöreye değişmekle birlikte Hacı Bektaş'la özdeşleşen gönül açıklığı, genişliği gibi değerleri sembolleştiren süt, yumurta, tuz, pirinç pilavı gibi beyaz yiyecekleri bulundurmaya özen gösterdikleri sofraya açılır. Cem'de çerağ (mum) yandırılır, gülbanklar, nevruziyeler okunur, semah dönülür. Sonrasında çörekler kesilir, lokma dağıtılır (Noyan, 1995: 190-199; Sümer, 1998: 72; Gündüzöz, 2015: 143; Yolcu, Celepoğlu, 2020).

Alev ve Bektaşî camiasında Ayin-i Cem ritüeli olarak Nevruz; Nizami Gencevi, Nesimi, Pir Sultan Abdal gibi yol ulularının şiirlerine de konu olmuş, Cem ritüellerinde musikiye yansıyan yaratıcılığı Nevruziye Nefesleri olarak icra edilmektedir (Cengiz, 2021: 129). Cem ritüelleri âdâp ve erkân mekânı olmanın yanı sıra pek çok sosyal ve kültürel etkinliğin yerine getirildiği bir bakıma kimlik de kazanılmasını sağlayan merkezler konumundadır (Üçer, 2018: 76). Dolayısıyla bütüncül olarak Sultan Nevruz Cemi,

Dini, manevi, mistik ve ruhani güdülerle kutsal mekâna dahil olmaları Alevilerin yapısal dayanağı olan cemevleri, etkileşim ile iletişimin çerçevesinde birer kimlik alanlarıdır. İnanç kaygısı ve motivasyonu, maneviyat temelli olan manevi doyum amacıyla inanç kültürü içerisindeki kutsal mekân deneyimini ifade eder. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde Cemevleri inanç sistematüğını ve etrafında gelişen kültürü araştıran halkbilimciler için önemli derleme alanlarıdır. İletişimin şekilleniş biçimini ortaya koymak adına Cemde yapılan paylaşımlarla ritüel, anlatı, inanış ve deneyim noktasında farklılıkların ve benzerliklerin ortaya konulması amaçlanmış anlatı, ritüel ve deneyim boyutu etrafında analiz edilmiştir.

Boyutlardan her birisi bütüncül yapının içerisinde önemli bir unsur olarak yer alırken İletişim kanalında her bir unsur ile etkileşim ortamı şekillenir. Söz konusu ortam ise etkileşimlerle şekillenerek değişmekte ve değişmeye devam etmektedir. Diyalojik yaklaşım ise Değişim ve dönüşüme aşamalarında sıkça başvurulmuş ve takibi yapılan bir iletişim şeklidir. insanların birbirleriyle iletişim ve etkileşim içerisinde olması sağlanarak inanç bütün unsurlarıyla daha geniş kitlelere ulaştırılabilir.

Söz konusu kültürel paylaşımın en net okunabileceği alanlardan bir tanesi de Sultan Nevruz Cemleridir. Diyalojik iletişim, etkileşim odaklı bir iletişim şekli olmasından dolayı temelde etkileşim ile ilgilidir. İnanç dairesindeki kişilerin eylemlerini anlamlandırma süreçleri ile ilgilenirken daha güçlü bağ kurulmasını sağlayabilmektedir. Söz konusu paylaşım ortamı, sınırları belli bir alanı içerdiğinden bir mekânsallık barındırır. Bu deneyim, kimlik ve kişiliğin sunumuna fırsat verir. Bu çerçevede Sultan Nevruz Cemi diyalojik bağlamında analize tabi tutularak söz konusu inanç ortamında gerçekleşen iletişim ve etkileşim çerçevesinde değerlendirmeler yapılmış, gerçekleştirilen iletişim kanallarının niteliğinin tespiti amaçlanmıştır. Nihayetinde diyalojik iletişim, bireylerin iletişim becerilerini bir araya getirerek inanç dairesinde sağlıklı iletişimin gerçekleştirilmesinde önemli bir kanaldır.

Söz konusu etkinlik kapsamında olduğu üzere dini vazifelerini yerine getirmek amacıyla manevi açıdan kutsal bir öneme sahip yapılara seyahat eden kişiler (Murray ve Graham, 1997: 524), tapınak ve türbeler gibi dini cazibeleri ziyaret ederler (Nolan ve Nolan, 1992: 4). İnanç odaklı bu seyahatlerin Alevilik inanç sistemi içerisinde türbeler gibi kutsal mekanlara olanları özellikle Nevruz günleri Ocak kurucularının dedelerin türbelerine gerçekleştirilir. Bunun dışında Cemler gerçekleştirmek amacıyla farklı yerleşim sınırları içerisindeki cemevlerine seyahatler de söz konusu olabilmektedir. Bu kapsamda araştırmanın konusu oluşturan Nevşehir’de gerçekleştirilen Sultan Nevruz Cemi, kişinin duygu, düşünce deneyimlerini diyalojik bir kanaldan aktarması, kendini ifade etme biçimi olması yönüyle önemlidir. Bu tespit doğrultusunda diyalojik bakış açısıyla bireyin kendini ifade etmesinin imkanını arttırdığı,

görüşlerin geniş bir alana yayılmasını mümkün kıldığını böylece kimlik ve ritüel sürekliliğini sağlaması dikkat çeker. Nevruz Cemi'ne katılmak amacıyla yurt içi ve yurt dışı birçok farklı bölgeden inanç sahiplere gelerek Ceme katılmışlardır. Dolayısıyla böylesine geniş katılımlı etkinliğin diyalojik bağlamda ele alınması önemli durmaktadır.

Özellikle Cemde görüşler çerçevesinde iletişim biçimi dikkatlerden kaçmamalı iletişim kanallarına odaklanılmalıdır. Diyalojik iletişim, fikirleri görüşleri daha görünür kıldığı için inanç dairesindeki bireylerin görüşlerden hareketle inanç yapısını aydınlatmaktadır. Çünkü Cemlerde insanların yoğun bir etkileşime girdiği ve birbirlerinin düşüncelerini etkiledikleri ve düşüncelerden etkilendikleri bilinmektedir. Ritüel öncesi ve sonrası paylaşımların yapıldığı ve sosyalleşmenin yaşandığı görülmektedir. Daha önce de değinildiği üzere Sultan Nevruz Cemi inanç içerisinde sosyal niteliğinin ön planda olduğu cemlerdendir. Dolayısıyla anlamlandırma süreçlerinin merkeze alındığı bir iletişim biçiminin yerleşmesi esastır.

İnanç anlatılarından, ritüellerden ve halk inanışlardan oluşan büyük bir yapı olan inanç kültürü, ritüel alanlarında deneyimlenir. Dolayısıyla söz konusu ritüellerde diyalojik bakış açısının yani katılımcıların görüşleri doğrultusunda anlamlandırma süreçlerinin yürütülmesi esastır. Bu çerçevede, ritüellere katılımı ve gözlemleri deneyimi bütüncül anlamda inanç yapısını aktaran görüşler mevcuttur. Katılımcıların sözlü gelenekteki inanç anlatılarına ve ritüel evrenine hâkim olduğunu gösteren paylaşımlar, inanç dairesini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Kültürel ihtiyaçlara ve tepkilere göre şekillenen iletişimde hiçbir kısıtlama olmaksızın herkesin paylaşımlarda bulunabilmesi anlatı, inanış, ritüel üzerinde bilgi sağlayabileceği gibi kendi pratiksel dizgelerini de aktarabilmektedir. Anlatı ve uygulamaların sonraki kuşaklara aktarılması ve yaşatılması söz konusu iletişim biçimiyle mümkün olurken etkileşim ve paylaşım ortamında canlı kılınır ve devingenlik kazanılır. Mekânın niteliklerine ve mekânı kuşatan her unsura diyalojik iletişimde yer verilir. Dolayısıyla diyalojik iletişim bir dışa açılma aracı olarak da dikkat çeker.

Görüşler genel olarak değerlendirildiğinde kutsal mekân deneyiminin özel bir alanına veya genel olarak niteliklerine tanık olunur. Ayrıca bu görüşler ritüelin deneyimlenmesinde diyalojik bakış açısının önemli bir yönüdür. Manevi duygular en çok ön plana çıkan deneyimdir. Sultan Nevruzla ilgili yapılan paylaşımlarda mekânla birlikte ulu şahsiyetlerin ve çeşitli ritüellerin ortaya çıkarıldığı görülür. Halk arasında Sultan Nevruzun özellikle bolluk bereket getireceği inanışı yaygındır (KK-5; KK-7).

Diyalojik yaklaşım, iletişim biçiminde kendine yer bulur ve bir farkındalık oluşturma sürecinin başlangıcıdır. Mekânın faziletleri, fiziksel ve karakteristik özellikleri ve estetik boyutları iletişime konu edinilebilir. İletişim ve etkileşimleri temelde deneyim üzerine inşa edilir. Böylece görüşler geniş bir şekilde ilgili kitleye sunmasının yanında dini tecrübe açısından her bir katılımcıya mekânın ziyaret usul ve adabı, ritüel, anlatı, inanış ve katılım motivasyonu vb. her bir boyutuyla deneyimlenmesi sağlar ve zaman ve mekân birlikteliğini mümkün kılar. Ritüel ve mekân

deneyimi zengin kılarak bilgi boyutunu arttırır ve deneyim etkileşimi gerçekleşir.

3. Diyalojik Perspektif: Bilgi, Anlam ve İletişim Çerçevesinde Sultan Nevruz Cemi

Dil toplumu kuşatan toplumsal ve diyalojik bir meseledir (Eagleton, 2014: 125). Öznelerden ziyade dil sistemi merkezli bir etkileşimi merkeze alan Bakhtin, anlamlandırmanın ancak ve ancak dil odaklı şekillendiğini, anlam üretme süreçlerinin dil ekseninde şekillendiğini ifade eder (2001: 337). Ayrıca sosyal etkileşim sürecinde oluşan dilin her çeşit kullanımının gündelik yaşam, sanat, bilim, iş gibi diyalojik ilişkilere sızdığını belirtir (2004: 254) Dolayısıyla Bakhtin'in diyaloji kavramı, tarihsel alan içerisinde sözsel ve toplumsal etkileşimi ifade eder (Aktulum, 2000: 13, 34). Söylemin doğası gereği diyalojik olduğunu aktaran Bakhtin, diyalojik ilişkiyi sağlayan ötekiyle kurulan ilişkide görüş ve söylemlerin kişiye has olsa da aynı zamanda diyalojik olduğunu belirtir (2004: 254-255).

İletişimin ve dilin diyalojik olduğunu savunan kuramını edebi incelemelerle ortaya koyan Bakhtin, perspektifleri aktarırken iletilerin farklı görüşlerden olmasına katkı sağlayacağına düşünür. Literatür taramalarında görülebileceği üzere Bahtinyen terminoloji çalışma alanı itibarıyla dilbilimini aşarak sosyal bilimlerin her alanında görülmeye başlanmıştır. Bu çalışma alanlarının yoğunlaştığı bir diğer alanda kültür bilimi çalışmalarıdır. Diyalojik perspektife göre, sosyal yapı, ifade biçimleri ve tarihsel olgular, anlam inşasında belirleyicidir. Bu ifadelerin ışığında, ritüel mekanının etkileşim ortamı olmasından dolayı ritüelin kendine ait dinamik yapısı, iletişimsel yaklaşımlarla irdelenmelidir.

Öz bir şekilde bir konuşmadan ötesi (Alexander, 2005) ve iletişim halindeki tarafların anlaşma zorunluluğunun olmadığı, tarafların açık olarak, ortak faydada buluşma isteği (Kent; Taylor, 1998) olan felsefeyi yorumlarda diyalojik tutum, yaşamın kendisinden hareket etmeyi gerekli kılar (Tatar, 2004: 43). Kişiler arasında gerçekleşen duygu ve düşünce alışverişinin kuramsal bir çerçevede incelemesini içeren diyaloji, farklı perspektiflerle bilginin nasıl paylaşıldığı, anlamlandırıldığı üzerine gerçekleştirilen değerlendirmelere ve bu sayede üretilen yeni anlam ve anlayışlara karşılık gelir. Dahası kişinin kendisini iletişime dâhil etmesi, yeni bir iletişim dili geliştirilmesi olarak ifade edilebilir.

Diyaloji, karnaval kavramları çerçevesinde (İlim, 2015) adından sıkça bahsettiren Bakhtin'in (1895-1975) çalışmaları yanı sıra diyaloji kavramı öğretim çerçevesinde (Akış, 2012), halkla ilişkiler, ilahiyat (Grimell, 2018), iletişim (Gürel; Tat; Özşenler, 2018) çerçevesinde üzerine çalışmalar yapılan önemli kavramlardan olmuştur. Bakhtin'in içten ikna edici olarak nitelendirdiği diyaloji kavramı, özneldeki özgün seslere odaklanır ve anlam genişir (Bakhtin, 1981: 270). Temelde geliştirdiği kavram, sözlü diyalojik folklorik geçmiş üzerine inşa edilmiştir (Bakhtin, 1981: 227). Ayrıca diyaloji kuramının 1929-1960 dönem aralığında, halk kültürü araştırmalarında kullanılacak şekilde revize edildiği görülür (İlim, 2015: 103).

İnsanın doğası, yaşamı ve bilinci gereği diyalojik olduğunu aktaran Bakhtin'in (2004: diyaloji yaklaşımında özne göz ardı edilmez ve hatta merkezde yer alarak anlayışı, öznelarası etkileşime dayanır (Ergeç, 2018: 43). Diyalojik iletişimde önemli bir unsur olan dinleme süreci konuşmacı ve dinleyici arasındaki karşılıklı ilişkisine ve

sinerjik etkileşime dayanır. Diyalojik dinleme sürecinin en dikkat çeken niteliği olarak dinleme sürecinin taraflarını temsil eden konuşmacı-dinleyici, sürecine birbirinin ardılı olarak dahil olmayarak kendi rollerinin yanı sıra karşı tarafın rolünü de üstlenirler. Bu bağlamda ‘konuşmacı’ mesajı verdikten, dinleyici, mesajı aldıktan sonra konuşmacı rolünde yeni rolü gereğini yerine getirirler (Gürel & Tat & Özşenler, 2018: 26).

Bakhtin diyalojik teorinin kurucusu olmasına karşın teoriyi internet ortamına adapte eden Kent ve Taylor’a (2002) göre felsefe ve ilişkisel iletişim teorisinde derinden kök salan diyaloji kavramı, iletişim çerçevesinde etik ve pratik yaklaşımları karşılıklı fikir ve görüşlerin tartışılmasını ve paylaşılmasını, diğer bir deyişle öznelerarasılığı ifade eder. Mekân, insan ve ritüel arasındaki etkileşimi diyalojik yaklaşımla irdelenmesini esas alan bu çalışmada, diyalojik etkileşim süreci katılımcıların diyalojik bir bağ ile birbirlerine bağlandıkları ortam, diyalojik ilişkiler ve ritüeller alanı olarak ele alınmıştır. Bakhtin’in kavramsallaştırmasına dayanmakta olan bu yaklaşım, ötekiyle karşılaş-tır-ma, anlamlandırma ve bir tamamlanma halidir. Dolayısıyla kişilerle ve anlamla kurulan ilişkileri kapsar (Bakhtin, 2001: 352). Diğer bir ifadeyle sözel düzlemde görüş birliği-ayrılığı, soru-cevap, olumlama, onaylama, tamamlama vb. unsurlarla iki veya daha fazla bireyin çift yönlü, ikili iletişim bağıntılarını esas alan Bakhtin’in, diyalojik yaklaşımı (2001: 246, 260, 288) iletişimi sağlayan ağlar dizisidir. Bu sayede anlamlandırma pratiklerinin diyalojik düzlemde şekillenme biçimine odaklanılmıştır.

İlk başta sadece formül yöntemlerle gerçekleştirilen diyaloji tartışması, Bakhtin’in tarihsel malzemeyle çalışmaya başlamasından itibaren, diyaloji anlayışının dil,

folklor, tarih gibi diğer kültür alanlarına da uygulanabileceğini görmüş ve kuramını revize ederek dil merkezli ve tarihsel bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır (İlim, 2015: 62). Diyalojik yaklaşım aynı zamanda genellikle antropoloji, sosyoloji, etnoloji, halkbilimi gibi sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde ve genel olarak kültür bilimi kapsamında kültürel çalışmalar için kullanılan bir araştırma yöntemidir. Bir kültür dairesiyle derinlemesine etkileşime geçmek, felsefi bir yaklaşımla nasıl görüldüğü ve anlamlandırıldığı üzerinde durmak bütün nitelikleriyle anlaşılması, değerlendirilmesi, kapsamlı ve derinlemesine anlaşılması söz konusu olur. Nihayetinde öz olarak kavrayışta derinlemesine bir anlayışın esas olması amaçlanır. İletişim dinamikleri çerçevesinde önyargıların, varsayımların ortadan kaldırılmasıyla açık iletişim ve şeffaf yaklaşımla etkileşim temellendirilir.

Diyalojik yaklaşım dahil olunan kültürel alanda etkileşime girildiği andan itibaren inanç kültürüne, bu kültürü oluşturan unsurlara saygı gösterilmesi ve ilerde daha detaylı olarak görüleceği üzere söz konusu anlamlandırma sürecini anlam katmanlarının derinlerine inilerek gerçekleştirilmesini ifade eder. Diyalojik yaklaşımda ritüel deneyimi şeffaf ve açık bir iletişim kanalında gerçekleştiğinden amacına ulaşır. Dışarıdan katılımlarda söz konusu işlevsellik söz konusu iken inanç dairesi içerisinde ise diyalojik yaklaşım inanç geleneği içerisindeki kutsal mekân bağlamında gerçekleştirilen ritüellerin, anlatıların, inanışların canlılığını koruyarak ayakta kalmasına katkı sağlamaktadır. Gelenekten kopuş olarak adlandırabilecek anlam kayıpları engellenir. Bu İletişim kanalı ile hatırlanır ve hatırlatılır. Ritüel mekânı sınırları, iletişim ve etkileşim dahilinde maneviyatı diğer bir ifadeyle kişisel bir alanı ifade eder. İnanç içerisinde sınırlı

bir alanda şekillenen deneyim, iletişime ve geleneksel bir bağlama ihtiyaç duyar.

İnanç ortamı olarak cemevi, ritüel bağlamında grup ilişkilerinin kurulduğu mekandır. Katılım motivasyonu ile gerçekleşen birlikteliklerde etkileşimcilerin bilgi boyutunu yükselttiği görülür. Dolayısıyla diyalojik bağlam, ifadelerin alışılmış ve yerleşik kullanım biçimlerinin ötesini ifade eder. Bu çerçevede diyalojik yaklaşımın özü gereği anlam katmanlarının çözülmesini ifade eden anlamlandırma süreci ele alındıktan sonra aynı iletişim kanalında olunarak gerçekleştirilen ortaklık hali ve tüm bunların sonucu olarak kutsalın deneyimlenmesi ele alınmıştır.

İnancın doğası gereği kişisel bir alanı ifade ederek monolojik bir düşünce tarzı olmasına karşın ritüel mekanına girildiği andan itibaren diğer katılımcılarla etkileşime girilerek diyalojik bir yanının olduğu bir gerçektir. Bu sebeple ritüel mekanının iletişim ve etkileşim biçiminin ve düşünce tarzının diyalojik tarzda şekillenmesini gerekli kılar. Alevi Bektaşî inanç sisteminin düşünsel zenginliğini ortaya konulması için söz konusu iletişim biçiminin şekillendirilmesi gerekir. İletişim sürecinin evrelerinin çözümlemesi diyalojik yaklaşımı gerektirir. Ritüel düzeni, öz düzleme geçerek diyalojik açıdan tartışmalı alanları ortadan kaldırır. Dolayısıyla diyalojik yaklaşım, bir iletişim dilidir ve uzlaşım sal yola karşılık gelir.

Bu iletişim kanalıyla anlamlandırma süreçleri aracılığıyla farklılık söylemlerinin ortada kaldırılması ve bireyin kendisini inancın etrafında konumlandırmak isteyen bir irade ortaya koyması mümkün olur. Farklılıkların kavranması noktasında ihtiyatlı ve eleştirel bir alan açar. Zihnin kapanmasına engel olur.

Sınırlaştırmanın gerçekleşmemesini yani sınırların ortadan kalkmasını sağlar. Böylece kabullenişler ve reddiyeler, diyalojik iletişimle yeniden şekillenir. Diyalojik iletişim, örüntüsünde açıklık ve anlamlandırma süreçlerinin hâkim olduğu görülür. Bu iletişim şeklinde karşılıklı etkileşim esastır. Bakış açılarını anlamlandırılması ortaklıkların kurularak duyguların anlaşılması amaçlanır. Tutum ve davranışlara anlam vermek ve anlamlandırma süreçleri, içselleştirmesiyle gerçekleşir. Bu sebeple diyalojik iletişim, anlamın eşiğinde olma halidir. Dolayısıyla sağlıklı bir iletişimin kurulmasında ve anlamlandırma süreçlerinde diyalojik yaklaşımın gerekliliği kendini gösterir.

İbadet mekanları iletişim ve etkileşimin içerisinde katılımcıların iş birliği yaptıkları, paylaşımlar içerisinde bulundukları, düşünce ve duyuyla aidiyet hissettikleri, geleneksel ilişki dinamikleri üzerine kurulu bir ortamdır. Bu aidiyet ve bağlılık dahilinde inanç ve kültür odağındaki etkileşimler, ilişkiler ve iletişim örüntüleri dahilinde ortaya çıkar. İletişim ve etkileşim dolayımında, diyalojik yaklaşım; düşünce ifade ve duyarlılığın ve genel itibarıyla kişilerin kendilerinin anlam yüklediği bir iletişim biçimine kapı aralar. Dolayısıyla bireyler arası iletişim ve etkileşim, cemevi gibi ibadet mekanlarında daha yoğundur. Böylece diyalojik bağlam, bütüncül bir perspektif oluşturulmasına imkân sağlar. Bireysel duyum ve tecrübelerin aktarımında diyalojik bağlam esastır. Bu sayede hassas bir denge kurulabilmektedir. Dolayısıyla diyaloji, olayın anlatılmasında ve duygunun yaşanmasında belirleyici bir bağlamdır.

İbadet mekânlarıyla kurulan ilişki, sürekli bir değişim içerisinde şekillenmekte ve bu etkileşim ve iletişim Cemlerde devam etmektedir. Bu ortam kişileri sarıp

sarmalayan bir ibadet ortamı olarak birçok etkileşimin yaşandığı bir kültür ortamı olmasıyla dikkat çeker. Günümüzde Alevi toplumunun çoğunluğu bu ortamı içselleştirmiştir. Modern hayatın getirdiği yoğunluğa bağlı olarak bazen kutsal mekân sınırları içerisinde yaşanan etkileşim yoğun bir şekilde zaman ve mekân birlikteliği ile cemevinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla böylesine etkili bir etkileşim alanı olan cemevleri özellikle yılın belirli dönemlerinde yapılan sosyalleşme Cemlerinde önemli bir görünüm alanı olması kaçınılmazdır.

Cem törenleri halk gruplarının ilgisine ve teveccühüne sahip sosyal törenlerdir ve inancın temelini oluşturur. Mekâna atfedilen kutsallığın tutum ve davranışlarla vurgulanması ve ortaya konulması iletişim biçimiyle mümkün olur. Alevi çevrelerde Sultan Nevruz kutlamalarının yaygınlığı, bolluk bereket inanışlarının sürekliliği diyalojik bir yaklaşımla ortaya konulmuştur. İnanışlar çerçevesinde iradenin birliği, diyalojik bağlamda iletişim ağı oluşturarak söz ve eylem birlikteliğini sağlar. Elbette diyalojik iletişim duygu söylemlerini de içerir. Özellikle orada olmak isteyenlerin paylaşımları da önemli bir iletişim kanalıdır. Bilgi edinilmesi mekânda maneviyatı daha iyi anlamak için daha iyi olacağına da değinilir (KK-4; KK-6). Bu görüşler diyalojik bir yaklaşımla bağdaştırılabilir. Diyalojik nitelikleri ortaya konulan çalışmada, içeriden bir bakışla anlamlandırma süreçleri ve katmanlarının yanı sıra aynı iletişim kanalında olmak değerlendirilmiştir.

Bu sebeple araştırmaya konu edinilen Nevruz Cemi, Sünni daireden katılımcılarla Alevi bireylerin etkileşimleri sonucu diyalojik bağlantılar taşıyan bir görünüme sahip olmaktadır. Ritüel ortamını diyalojik düzleme taşıyacağı varsayılan prensipler, ritüel katılımcıları arasında önemli göstergelerdir. Söz konusu prensipler ise diyalojik ilişkinin

kurulmasına fırsat sağlayan iletişim ortamlarıdır. Bununla birlikte, Cem ibadeti öncesi, sırası ve sonrasında diyalojiye odaklanmak, katılımın kolaylığı, ritüel bilgisine hakimiyetin bir sonucu olarak anlamlandırmanın çok yönlü bir perspektifte değerlendirilebilmesini sağlar. Hakikatin aktarıldığı diyalojik katmanların artırıldığı yoğun bir etkileşime olanak tanır.

Öznelliğin diyalojik inşasında (McCallum, 1999) geleneksel referansların temel alındığı görülür. Tarihsellik ve geleneksellik olgularının diğer bir ifade ile geleneksel bağlamın diyalojik yapısını oluşturur. Kültür tarihinin herhangi bir unsuru ya da sorunsalı, içerisinde geliştiği toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsız olarak ele alınamaz (İlim, 2015: 202). Bu kapsamda geleneksel bağlamında incelenen Cem ritüelinin diyalojik bir anlamlandırma zemininde incelenmesi, katılımcıların bakış açılarının çeşitliliğine uygun olarak sabit, sınırlı ve tekil bir anlamlandırma süreçlerinden, dinamik, devingen ve çok yönlü bir anlamlandırma sürecine uymaktadır. Söz konusu etkinlikteki diyalojik yönelimini açığa çıkarmak adına gerçekleştirilen bu çalışmada, diyalojik olarak birbirleri ile etkileşim halinde olan katılımcılar merkeze alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Diyalojik düzlemde yararlanılarak bünyesinde bulunan unsurlar değerlendirilmiştir.

3.1. Anlamlandırma Süreçleri ve Anlam Katmanları

Anlamlandırma süreçleri, bilişsel, duygusal ve sosyal boyutlarıyla deneyimlerini, düşüncelerini ve duygularını yorumlanmasını ifade eder. Anlamlandırma süreçlerinin işleyişi, edinilen bilgiler çerçevesinde gerçekleştirilen yorumların bir sonucu olarak şekillenir. İletişim ve etkileşim kanallarının çeşitliliğinin bir sonucu olarak farklı

kültürel ve sosyal faktörlerin sebep olduğu çeşitliliğin anlamlandırılması ve gelenek dahilinde cevaplar aranması esas iken anlamlandırma süreçlerini etkileyen ve şekillendiren bileşenler dikkate alınır. Deneyimler ve düşünceler bu çerçeve değerlendirilir. İnancın getirdiği duygu durumu ve duyarlılık, diyalojik bağlamda dikkate alınır. Kutsalın deneyimlenmesi noktasında ortaklığın kurularak bütünleşmenin sağlanması ve diyalojik bir yaklaşımla kolektif belleğin yeniden inşa edilmesiyle geçmiş deneyimlerin yanı sıra yeni öğrenmeler gerçekleştirilebilir. Böylece ritüel belleğinin oluşmasında esas olan ritüel sürekliliği sağlanarak inanç belleğinin zayıflamasına neden olan ritüel kesintilerinin önüne geçilmiş olur.

İletişimin sosyal temelinin diyalojik bir yapıda geçtiği savunan Bakhtin'in (1981) felsefesinde yeni anlamların üretilmesi sonucunda farklı fikirlerin toplanarak değerlendirilmesi şeklinde kendini gösteren yaklaşım, Bakhtin'in bir diğer çalışmasında (2016) vurguladığı üzere anlamlandırma süreçlerine önem vererek derin soruların sorulduğu bir diyalojik yaklaşım biçiminde kültür ve deneyimlerin de önemli olduğu bir çerçevede şekillenir.

Bakhtin'e göre (1981, 2005) kültürel alanda anlam – öz bir ifadeyle- çok katmanlı bir yapıdır ve diyaloglar içinde doğup, bilinmeyen kelimelerle etkileşerek şekillenir. Farklı çevrelerle etkileşime imkân tanınması sebebiyle sosyal yaşamın niteliklerinden birisi de kendi içerisinde diyalojik bir yapı barındırmasıdır. Farklı kültür çevrelerinden karşıtlık ilişkisi içerisinde bulunan ifadelerin, konuların, kişilerin gerçekleştirdiği diyalojik ilişki, diyalojik yaklaşımdaki prensiplerle anlam çeşitlenmesi ve üretimiyle sonuçlanır.

Kişilerarası iletişimlerin anlamlı söylemler olduğundan bahseden Bakhtin (1981) bu iletişimlerin hem ortak anlamlara hem de karşıt bakış açlarına bağlı olduğunu vurgulayarak anlam oluşturma'nın farklı fikirlerin bir araya getirilmesiyle oluşan diyalojik bir süreç olduğuna değinir (Bakhtin, 1981). Şu hâlde, diyalojik ortamın kişilerarası iletişim çerçevesinde kurulan anlam ilişkisi olduğunun altını çizen Bakhtin (2016) kaynak kişinin niyetinin sözcük seçimleri ve tercih ettiği iletişim biçimi çerçevesinde kendini gösterdiğini aktarır. Anlam ilişkilerine, anlam süreçlerine ve anlamların ortaya çıkarılmasına odaklanan bir kavram olan diyaloji, değişken ve dinamik yapısıyla içeriğe, zengin ve çeşitli aktarım imkanları ele alınır. Nihayetinde diyalojik olma, bir anlamda Bakhtin'in ifade ettiği üzere başka bir varoluş alanına dahil olmaktır (2004: 255).

Toplumsal algıyı biçimlendiren kodlara hakimiyet ve bu kodların kullanılması (Hartley, 2010: 199, 225) anlamlandırma süreçlerine bağlıdır. Anlamın katmanların derinliklerine inildikçe söz konusu kodların hakimiyeti de artar. Söz konusu yaklaşım anlam dünyasını oluşturur. Anlam katmanlarının derinliklerine inilmesini ve çok boyutlu yapısına hâkim olunmasını sağlar. Bu sayede farklı görüşler kavranarak gelenek içerisinde çözümler sunulabilir. Böylece inanç dairesi içerisinde veya dışarısından herhangi bir birey ya da grup "öteki" konumuna sürüklense de önyargıyla yaklaşılmamış olur.

Bireylerin, düşüncelerini, deneyimlerini, duygularını yorumlamak, anlamak için kullandıkları bilişsel ve sosyal süreçlere karşılık gelen anlamlandırma pratikleri, gündelik yaşamda, algıları ve değerleri şekillendiren faktörlerdir. Anlamlandırma süreçleri, duyuların şekillendirdiği algılar,

bireysel ve kolektif bellekler, kültürel etmenler ve nihayetinde diyalojinin de merkezinde olduğu dil ve iletişim çerçevesinde şekillenir. Olaylar ve olgular karşısındaki tepkileri belirlenirken anlam ilişkisinin ortaya çıkması toplumsal ve tarihsel bağlamda iletişimsel olarak gerçekleşir.

Diyalojik karakterli bir iletişim biçiminin şekillenmesi hakikate ulaşma güdüsüyle tanıma, anlama odaklı, etkileşimsel ve diyalojiktir. Temelde söylem anlam belirleyici ve anlam çoğaltıcı unsurlardan düşüncesi, tutumu ve algılama tarzıyla özneyi, beklentisi, konumu ve yaklaşımıyla muhatabı, katmanlaştırmacı bir etkiye sahip olma yönüyle bağlamı ve diyalojik bağlantı çerçevesinde etkileşimi ön plana çıkarır (Toprak, 2017: 21). İnsan hayatının anlamlılığının temelleri, sosyal ilişkilerin anlamlılığı, anlam birliği ve anlam krizlerinin genel koşulları, alışılmış anlamın ortaya konulması çerçevesinde şekillenir (Berger; Luckmann, 2015: 31). Bakhtin ise bu noktada anlamın doğrulanması için diyalojik iletişimin gerekliliği, doğrunun tek bir bireyde doğmadığını, kişinin zihninde bulunmadığını, doğruyu arayan bireyler arasındaki etkileşim sürecinde, bireylerin iş birliği içerisinde gerçeğin aramasıyla ortaya çıktığını ifade eder (2004: 110, 171).

Anlam araştırmalarını tek yönlülük ve tekillikten çıkararak çok yönlü ve çok sesli halen getiren Bakhtin'in diyalojik yaklaşımı, "anlam"ı postmodern düşünceye uygun şekilde birden çok boyuta refere ederek bütüncül bir olarak taşıyarak iletişimin bu çerçevede anlam ve cevap arasındaki süreçte şekillendiğini ortaya koyar. Dolayısıyla diyalojik anlamlandırma süreçlerinin iki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşen ve katılımcıların birbirlerinin deneyimlerini, düşüncelerini ve duygularını yorumlamak,

anlamak ve anlam katmak için birlikte çalıştığı anlamlandırma süreçleri olduğu görülür. Diyalojik anlamlandırma, karşılıklı öğrenme ve anlayışı teşvik etmeyi amaçlar ve iletişim sürecinde önemli bir rol oynar.

Diyalojik anlamlandırma süreçlerinin temel özellikleri şunlardır: Diyalojik anlamlandırma süreçleri, katılımcıların düşüncelerini, deneyimlerini ve duygularını birbirleriyle paylaşarak ve iş birliği içinde çalışarak gerçekleşir. İnanç dairesindeki kimselerin düşüncelerinin, deneyimlerinin ve farklı bakış açılarının anlamlandırılması diyalojik anlamlandırma süreçlerinin temelidir. Aktif dinleme gerçekleştirilmesi, empati kurulması aynı iletişim kanalında olmanın gereklerindendir. Karşılıklı saygıyı ve şeffaflığı içeren açık iletişim önemlidir. İnançın şekillendiği sembolik dile hakimiyet bu iletişimin gereğidir. Katılımcılar, kendi düşüncelerini ve deneyimlerini ifade etmesi, bu dil aracılığıyla gerçekleşir. Söz konusu bu süreçlerde geleneksel bağlam dikkate alınarak anlam katmanlarının çözümlenmesi ve sürecin gerçekleştirilmesi sağlanır. Deneyimlerin ve düşüncelerin yorumlanması ve değerlendirilmesi bu çerçevede gerçekleştirilir.

Bahtinci bakış açısından hareketle, anlamlandırma süreçlerinde ritüel mekanlarının kendine özgü diyalojik yapısı ortaya çıkmaktadır. Etik, öteki, özne, etkileşim anlam çözümlemelerinde yaygın olarak kullanılan kavramlar olarak dikkat çeker. Anlamın imkanını ise bağlam belirler. Zihinsel, sözel İmgelerin ve imgelerin gücünün kavranması ise yine anlam katmanlarının çözümlenmesi sürecinin sonunda gerçekleşir (Türkoğlu, 2000: 52-54). İçtenlikle, açık bir şekilde duygu ve düşüncelerin anlaşılmasına çalışılması, geri bildirimde bulunmak, karşılıklı anlayışın inşa edilmesi temel öğeleri, önemli rol oynar. Anlam katmanları arasında

derin bağlantılar kurulması, anlamlı ilişkilerin geliştirilmesine teşvik eder. Anlamlandırma süreçleri diğer bir ifadeyle derin düşünme, anlam inşasına yol açarak ortak bir zeminin pekiştirilmesi amaçlanır. Dahası anlamlandırma süreçlerini geliştirmeye yönelik uygulamalar hedeflenir.

Diyalojik anlamlandırma sürecinde diyalojik iletişim kriterlerinin ve ritüel mekanının diyalojik doğasının farkında olunarak gerçekleşen olayın içerisine doğal bir şekilde dahil olunur. Anlama çabası üzerinde durularak ritüel atmosferinin biçimlenmesindeki diyalojik vurguya dikkat çekilir. Bu durum ise Bakhtin'in diyalojik felsefesinin toplumsal yönünü ortaya koyar. Anlamlandırma sürecinde, geleneksel bağlam ve tarihsellik diyalojik yaklaşım için esas teşkil eder. Öteki çerçevesinde diyalojik yapılanım, yeni anlamların üretilmesinde bir içsellik barındırır. Dahası Bakhtinci diyalojizm, anlamın ve dolayısıyla öznenin açık bir şekilde sürekli biçimde yeniden üretilmesine olanak tanır. Ritüel mekânında deneyime yönelik katılımcı-tamamlayıcı gözlem ve değerlendirmeler, diyalojik mekanizmanın işlerliğini gösterir. Katılımcıların ilişkileri güçlendikçe anlamsal bağlantılar kurularak diyalojik zemin de sağlamlaşır. Diğer bir ifadeyle özne ve öteki çok sesli şekilde etkileşimsel olarak birbirini inşa eder.

Geleneksel bağlamda anlamlandırma süreçlerinde diyalojik yaklaşımın çokseslilik temelinde çatışmaların ortadan kaldırılmasına yönelik bir anlam zemininde tarihselliğe dayandığı görülür (İlim, 2015: 4). Düşünme süreci ve kişinin diğeriyle arasındaki anlam akışını ifade eden diyalojik ilişki (Ulukütük, 2011: 100), Bakhtin'in var olmanın hakikatini diyalojik temele oturtmasıyla her türlü bilmenin önkoşulu olarak diyalojik yaklaşım sunulur (Yıldırım, 2012: 111). Diyalojik iletişim ortamı ile karşılıklı

anlayışa ulaşılması, Cem ritüeline bütüncül anlamda diyalojik bir yapı kazandırır.

Kişilerin anlamlandırma süreçleriyle çeşitli bağlamlarla kurdukları diyalojik etkileşimler, sürekli ve karşılıklı bir etkileşim süreci sonucu inşa olunan sosyal ilişkilerin merkezindeki evrilen ve genişleyen anlam dünyasına karşılık gelir. Bireysel ve kolektif anlam yaratma süreçlerinde iletişimin prensipleri çerçevesinde anlamın açığa çıkarılması amaçlanır. Diyalojik söylemin geliştirildiği, diyalojik söylem tiplerinin söz konusu prensipler çerçevesinde olduğu görülür. Diyalojik temelli söylemde iletişim ilkeleriyle diyalojik yönetime sahip ortamlar, anlaşılır, bütüncül bir yapı olarak ritüel mekanlarının anlamlandırılmasında önemli bir kuramsal dayanaktır.

Kültür bilimi çalışmaları, üyelerinin seslerini içeren, çok sesli ve “diyalojik” bir alan olarak (Atay, 2017: 199) kişilerarasındaki anlam ilişkilerine odaklanır. Bir başka deyişle; diyaloji, karşılıklı etkileşim üzerine kurulu bir anlamlaştırmadır. Bu anlam ilişkisi de diyalojik bağlamda kendini gösterir. Diyaloji temelinde yeni bir anlayışın geliştirilmesi (Sennett, 2012: 17) ilişki ağları sonucunda iletişimin geliştirilmesi ile mümkündür. Bu anlamlandırma sürecinin önemli bir boyutunu ise ritüel eylemlerin anlamlarına üzerine düşünme oluşturur. Böylece toplumsal ilişkilerdeki çeşitli gerçekliklere işaret edilerek taşınan anlamlar görünür kılınır.

Geleneksel bağlamına oturtulmuş Cem ritüeli, diyalojik anlamlandırma sürecinde işlevsel, etkili, sağlıklı ve anlamlı bir iletişimin gereği olarak dikkatli bir anlamlandırma süreci sonrası şeffaflık, dürüstlük ve içtenliği esas alır. Her ne kadar ön yargılı, dışarıdan bakış açısıyla geleneğe aykırı

düşünce, duygu ve tutumun şekillenme olasılığı söz konusu ise de geleneksel referanslarla bilgilendirme yapılmasının gerekliliği çerçevesinde şekillenir. Prensipler, yöntemler, esaslar çerçevesinde anlam katmanlarının çözülmesi ve ortaklıkların kurulmasına katkı sunar. Tutum ve davranışları, düşüncelerin ve duygularını anlamaya yönelik süreci ve bu kapsamda geliştirilen anlayışı ifade eder. Bu tür iletişim, yargılama ve değerlendirme yerine, empati ve aktif dinleme ile karakterize edilir. Kişiler arasında gerçekleşen bir anlam ilişkisi olan diyalojik yaklaşımda anlamlandırma süreçlerinin esas olacak şekilde doğrudan iletişim ve engelsiz etkileşim, iletiyi ve alıcıyı dikkate alma, anlama odaklanma esas unsurlardır. Açık ve şeffaf bir iletişim kanalını sağlayacak saygı, dürüstlük, güvenilirlik, empati temel özelliklerdir.

Diyalojik çerçevede şekillenen ilişki, katılımcı-ritüel etkileşimine yeni bir anlam katar. Ritüel temelli sembolik iletişim kanalı diyalojik yaklaşımı gerektirir. Sembolik unsurlar ve anlamlarla yüklü olan ritüellerin kavranması, geleneksel bağlam farkındalığı ile mümkündür. İnanç dairesindeki bireylerle ve daha da önemlisi inanç önderleriyle söz konusu çözümlemeleri kavrayabilmek adına iletişime geçmek gerekmektedir. Dini karizmatik otoritelerin üstlendikleri rollerle geleneksellik bağlamında inşa ettikleri diyalojik iletişim kanalına dahil olunur. Bu sayede inanç dairesinde, inanç sisteminin ve geleneksel bilginin yeniden keşfini sağlanır. Geleneksel referanslarla kavramlaştırılan inanç unsurlarının tekrardan kullanımı, gizil anlamın ortaya çıkmasını mümkün kılar.

Diyalojik yaklaşım; Alevi toplumuna yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, farklılıklar merkezli ön yargılı, dış kaynaklı bakış açılarının ortadan kaldırılması durumudur.

Negatif farklılığın biçimlerinin üzerine gidilmesi ve anlamlandırma girişimleridir. Etkileşim sürecinde sadece iletilerin/mesajların gönderilmesi, etkileşimin kısıtlı olmaktan sıyrılarak çok yönlü olmasını sağlar. Diyalojik bakış, genelde inanç sisteminin özelde ritüel evrenin içeriden bakış açısını ifade eder. Ritüel dahilinde iletişimi şekillendiren birikim, cemevi sınırları çerçevesinde şekillenir. Diğer kişilerin inanç temelinde bireylere attettikleri görev, yükümlülük, sorumluluk, vb. yargılar diyalojik bir anlayış temelinde kavranabilir. Diyalojik iletişim aracılığıyla bireyde, iletişim kanalını olumsuz etkileyen belleğe ve birikime eleştiri gerçekleşir. Bu sayede, yeni bir yaratım ve yeniden yaratım imkânı doğar.

Sınırları belli bir mekânda yaşam şekillenirken aynı zamanda hikayeler de başlangıç noktası itibarıyla kurgulanır (Assman, 2001: 43). Bu çerçevede mekâna dahil olmak mekânın hikayesini paylaşmak olacağı için kutsal mekân sınırlarına girildiğinde mekânın mitik kökenini oluşturan anlatılar ve çevresindeki deneyimler diyalojik bir etkileşimle kişiyi kendisine çeker. Dolayısıyla diyalojik olmayan bir iletişim ortamı, ritüel katılımcısını pasif hale getireceğinden anlatılanlar kalıcı olmayacak, etkileşimciler yeni anlamlar üretemeyeceği soyut bir ifadeden ileri gidemeyecektir (Bakhtin, 2001). Başka bir ifadeyle anlamlandırma süreci sekteye uğrayacak ve yeni anlamlar üretilmeyecektir.

Anlam, Bakhtin'in diyalojik perspektifinde tekil bir boyutta, bütüncül olarak sabitlenememekte ve sözce boyutunda irdelenmektedir. Ayrıca her sözce kendisinden öncekiyle etkileşim içerisinde anlamlandırılmaktadır (Atamer, 2019: 259). Dolayısıyla anlamın dinamik ve çok yönlülüğü sabit ve tekil olandan uzaklaşmayı ifade eder.

Diyalojik boyutlarının dışavurumu ise deneyim odaklı çok yönlülüğü ortaya çıkarmaktadır. Bu kapsamda diyaloji, kutsal mekân deneyiminde yücelik, uhrevî atmosfer, vurgulanan yönleriyle anlama ve anlaşılmayı arttırırken yanlış anlaşılımların da önüne geçer. Dolayısıyla iletişim, olumlu bir deneyim olarak paylaşılır. Diyalojik iletişim, etkileşimli yani interaktif yapı, kutsal mekânda odağında ise deneyim paylaşımıdır.

Maneviyatın yüksekliği, manevi dolu bir ortamın yeterliliği çeşitli ifadelerle vurgulanır. Cemevi sınırları ve çevresinde Cem hizmetleri ile oluşan toplumsal bütünleşme, diyalojik bir iletişim olarak paylaşımların bir yönünü oluşturmaktadır. Maneviyatın yoğunluğu ve inanç sistematğine uygunluğu üzerine yapılan yorumlar geniş bir alana sahip iken nevrüz kutlamalarının diğeri bir ifade ile ritüel sürekliliğinin önemine değinilir. Aynı iletişim kanalında olmak ise nihayetinde diyalojik bir yaklaşımla kutsal mekân çevresindeki paylaşımlarla inanç kültürünü oluşturan öğeler, birleşme ve birleştirme işlevi (Çobanoğlu, 2021: 284) sağlayabilir.

Deyişleri, ritüelleri, inanışları ile Nevruzun köklü olması sebebiyle değerli olduğu paylaşımlar inanış ve maneviyatın birlikteliğine vurgular (KK-2, KK-3). Cem esnasındaki ritüellerin tarihselliği vurgulanırken kutlamaların tarihsel yönü de öne çıkarılır. Ayrıca Sultan Nevruz kutlamalarının köy, kasaba gibi yerel halk arasında köklü bir geçmişe dayandığı da sık sık ifade edilir (KK-1). Ayrıca bolluk ve bereketin Nevruz kutlamalarıyla hanelere dağıldığı şekillenmesine paylaşımlarda değinilir. Aynı şekilde bolluk ve berekete dikkat çekilirken sağlık ve huzuru hanelere dağıtması vurgulanır (KK-4; KK-5).

3.2. Aynı İletişim Kanalında Olmak: Ortaklık ve Kutsalın Deneyimi

Cem ibadetinin diyalojik yapı bağlamında ele alındığında iletişim odaklı ve inanç kültürünün oluşması açısından incelenmesi dikkate değerdir. Kutsal mekân çevresinde görüşler arasındaki benzeşimin artması, gerçekleşen iletişim kanalına bağlı oluşu detaylı olarak irdelenmelidir. Aynı duyarlılığın sağlanması ve duygudaşlığın gerçekleştirilmesi, diyalojik yaklaşım diğer bir ifade ile aynı iletişim kanalında bulunma ile gerçekleştirilir. Diyalojik anlamlandırma süreçleri, gelenek içerisinde derin anlayışlara hakimiyeti, inanç içerisinde bireylerin ve toplulukların karşılıklı olarak anlam üretmelerine ve daha etkili ve anlamlı toplumsal ilişkilerin kurulmasını sağlar.

Eylem üzerine düşünme, eylem ile anlam arasındaki bağlantının değerlendirilme sürecidir. Tüm dinamikleri ile kavranarak diyalojik bir yaklaşımla yeni anlamlandırma süreçlerine hazırlanılması hedeflenir. Böylece bilginin edinimini mümkün kılınarak iletişimin açık olmaması sorunu ortadan kaldırılır, sınırlı ve kısıtlı bilgilerle yapılan değerlendirmelerin önüne geçer. Bu yaklaşımla, diyalojik etkileşim sonucunda, anlamının keşfedilmesi için gerçekleştirilen iletişim biçiminde ortamın diyalojik bir alana dönüşmesi için katılımcı tutumları esastır. Bakhtin'in diyalojik bakış açısından hareketle anlamlandırma süreçlerinde dinamik, diyalojik temelde olumsuz, dışlayıcı tutumdan uzak bir şekilde şeffaflık esastır.

Etkinlik sürecine dahil olmuş her bir katılımcı aynı zamanda aynı iletişim kanalına dahil olur. Etkileşimdeki

taraflar, karşılıklı anlayış ve bilgi alışverişi içerisinde fikirlerini iletmış ve fikirlerine karşılık almıştır. Dolayısıyla ben-öteki arasındaki diyalojik ilişki, dinleme odaklı çift yönlü bir kanalda yürütüldüğü takdirde anlamlıdır. Ortaklıklar üzerinden hareket edilerek yoğunlaşması hedeflenen çok yönlü iletişimde (İspir; Erdoğan, 2014: 47, 57) katılımcıların ritüel atmosferi ile ilişkisinin şeffaf, açık uçlu diyalojik boyuta odaklanması beklenir. Farklı toplumsal sınıf ve sesler arasındaki ilişkilerin diyalojik zemini diğer bir ifadeyle kendi geleneği dışında bir gelenekle etkileşim içerisinde olan kişi ve grupların, çoğulcu ve diyalojik bir bakış açısıyla farklı inanç dairelerinin varlığını kabul ederek etkileşim ve iletişimi diyalojik zeminde kurgulayıp temelde çift yönlü, şeffaflık, etik ve dürüstlük değerlerinin birer ilke olarak kabul etmeleri, bu iletişim biçiminin ayırt edici unsurlarındandır. Taylor, ahlak teorisini ortaya koyarken toplumsal ilişkilerin rasyonalitesini inşa ederek ortak ölçüt ve anlamlara dayalı bir toplumsal yapının temelini atar (Türkmen Birlik, 2021: 71). Dolayısıyla diyalojik iletişimin ayırt edici özellikleri çerçevesinde zikredilen ilkelerle bir etkileşim içerisinde bulunmak diyaloji için uygun bir yöntem olarak değerlendirilir.

Bakhtin'in (1981, 1984) felsefik yaklaşımından hareketle bir ortaklık çerçevesinde etkileşimin kurulumu ve diyalojik ilişkilere açık bir zeminin hazırlanması, farklı çevreler arasında diyalojik bir iletişime imkân tanır. Katılımcıların ritüel mekanına diyalojik ilkelerle bağlı olması, bahsedilen prensiplere uyum ile mümkündür. Diyalojik boyut ise böylesi bir bağlanma sonucunda ortaya çıkar. Bu bağlanım çerçevesinde katılım motivasyonu, bereketlenme, feyizlenme vb. motivasyonlar sonucunda gerçekleşir. Ritüel alanına dahil olmak büyük nimet olarak kabul edilir (KK-

9). Diyalojik iletişimde aynı iletişim kanalında kalarak inanış, anlatı ve ritüellerle şekillenen mitik kökenin ortaya çıkardığı mitsel bir ortaklığı paylaşımlarını mümkün kılınır. Bunun bir sonucu olarak duygudaşlık gelişir (KK-7). Diyalojik yaklaşım açık bir iletişimin oluşumuna imkân verirken özellikle kimlik bağlamında, gelenek içerisinde “Yol bir sürekin binbir” olarak ifade edilen deneyimin farklı zeminlerde ve farklı biçimlerine ifade alanı açar.

Diyalojik iletişim, doğası gereği iki yanlı bir yapılandırma sergiler, nedensellik ilişkisi oluşturarak anlamlandırma süreçlerinin işlenmesini sağlar ve iletişimin eşitlikçi boyutlarda şekillenmesine yardımcı olur. Karşılıklı bağımlılığın gerçekleşmesini sağlayarak bireyler arası uyuma, toplumsal bütünleşmeye katkı sunar. Dedelik kurumu merkezinde, Geleneksel bilginin aktarımıyla bütünsel yapı ritüele uyum çerçevesinde gerçekleşir ve merkez çevre ilişkisinin sağlıklı bir şekilde oluşmasını sağlar. İnancı yaşama biçimindeki farklılıkların sebep olduğu sosyal gerilimlerin azaltılmasında, kimlik pekiştirme ve (yeni) anlamlandırma süreçlerinde diyalojik yaklaşımın önemi büyüktür.

Bakhtin’in diyaloji literatürüyle ritüel mekanının “çok sesli” ve “birleştirici” olduğu görülür. Ritüel atmosferinin diyalojik boyutunun göz ardı edilmesi, çeşitli önyargı sorunlarını şekillendirmektedir. Bakhtin (2004: 40), çoksesliliğin yer aldığı demokratik bir dilin hâkim olduğu diyaloji kavramında dilin etkileşim alanlarına odaklanarak kültür içerisindeki çeşitliliğini vurgular. Mikhail Bakhtin’in diyalojik felsefesi, çok yönlülük ve çokseslilikten güç alır. Önyargıların, tek yanlılığın, monoloğun ortadan kaldırıldığı bir ritüel atmosferi içerisinde, güçlü ve kanon

niteliğindeki her bir ön yargı yıkılmadan gerçek bir diyalojiden söz edilemez (Bakhtin, 1984: 11).

Diyalojik bir tarzda açıklanarak verimli bir sürece dönüşen ben-öteki ilişkisi, iletişimin monoloğa dönüşmesine yani ötekileştirmeye engel olarak ötekinin otantikliğinin (kendine özgüllüğünün) sarsılmasına ve ben ve ötekinin varlığının ciddi bir gerilime ve soruna dönüşmesine engel olur (İlim, 2015: 4; Efil, 2016: 51). Diyalojiye diğer bir ifadeyle çoksesliliğe odaklanan kültür çalışmaları içerisinde (Rubel; Rosman, 1994) iletişim ve etkileşimin temelinde bilgiye odaklanma söz konusudur. Söz konusu bilgi ise önyargılardan arınmış şekilde ötekiyle iletişim kurulması ve tanımlanmasıyla ortaya çıkan - geleneksel- bilgidir (Crick, 1982: 15-16). Diyalojik bir anlamlandırma zemininde ritüel katılımcıları; dinleyen, tartışan fakat yargılamayan, fikirleri önemseyen, yeni fikirler için cesaretlendiren kişidir.

Farklılıklar ilişkisi içerisinde oluşturulan söylem, doğası gereği diyalojik yapısıyla anlam üretmeye ve duyumsamaya “öteki”nin konumunu belirlemeye yardımcı olur. Böylece nesnesine yönelmiş söylem, bireysel ve toplumsal etkileşimle iletişimi zengin ve farklı kılar (Toprak, 2017: 21). Farklılıklar temelinde çeşitli bileşenlerle ortaya konulan iletişim kanalı, ben-öteki çerçevesinde çoksesli bir uzlaşma sonucu çatışarak diyalojik ilişkilerin ortaya çıkmasına olanak sağlar.

Çoğulcu anlayışla benimsenen yeni süreçler ve yeni anlam üretimleri, tek yönlülük yerine etkileşime açık bir ortama ihtiyaç duyar. Böylece katılımcılarla toplumun diyalojik yapısı birleşir. Buna karşın diyalojik yaklaşım, tez-antitez-sentez ilişkilerine girmez (Bahtin, 2004: 66). Dolayısıyla diyalojik yaklaşım ötekine benzeşme, aynı

anlama ulaşma ya da ortaklığın kalıcı olarak kurulması bir ilişki olarak yer almaz. Diyaloji kuramının “nihaileştirilemezlik” ilkesi gereği (İlim, 2015: 201) anlamlandırmanın bir “son” barındırmadığı bir süreç olduğu dolayısıyla nihai bir beklenti, diyaloji ile bağdaşan bir yaklaşım sayılmaz. Çünkü farklı görüşlerin çevrelediği bir etkileşim tamamlanmış, nihai bir son içermeyerek kabulleniş, ayrılış, özdeşleşme gibi süreçleri içeren diyalojik bir kanalda şekillenir. Kültürel farklılık söylemleri çerçevesinde, farklılıkları anlamlandırma çağrısının biçimleridir. Diğer bir ifadeyle negatif bir farklılık çağrışımlarının ortadan kaldırılması ve iletişim kanallarının incelikle ele alınması, diyalojik bir yaklaşımı gerekli kılar.

Toplumun farklı inanç kesimlerinden ya da farklı ocak merkezli yapılanımlarından katılımcıların ritüel mekanına (cemevi) dahil olması söz konusu ibadete diyalojik bir yapı kazandırır. Katılımcıların iletişim ve etkileşimleri, karşıtlık edimleri ve bakış açıları bir kavramsal araç olarak diyalojik alan sağlayan örüntüdür. Ritüeller aracılığıyla katılımcının kendini “öteki”nde diyalojik bağlamda deneyimlediği, ritüel deneyimini diyalojik bağla yaşadığı görülür. Nihayetinde katılımcıların diyalojikleştirdiği bir ritüel mekânı söz konusu olur. Her ne kadar diyalojik yaklaşım bir karşıtlığı aynı gerçeklik düzlemine taşısa da yönlendirici, dışlayıcı, olumsuz tutum ve eylemleri iletişim ortamından kaldırır.

Diyalojik etkileşim sonucunda katılımcıların kendine yönelerek eleştirel bir düşünceye kapılması, çatışmaların bireysel boyutunu gösterir. Diyalojik ve dinamik tutum ve eylemler sonucunda bir içsellik ve karşıtlık ortaya çıkar. Öz eleştiri biçiminde diyalojik tepkiler, süreç içerisinde bir akış içerisinde şekillenir ve etkileşimin diyalojik doğasını ortaya

koyar. Bakhtin de (2016: 128) kişinin kendisiyle diyalojik bir ilişkiye girebilmesinin kendisini aşarak dışarıdan kendisine bakmasıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Bu durum ise kişiyi özeleştirir neticesinde geleneksel referanslarla (kutlu şahsiyetlerin öğretileri, buyruklar vb.) aynı kanala taşır.

Bu iletişim biçiminde manevi atmosfer vurgusu ön plandadır. Efsunlu, ruhani tasavvufi, mistik, otantik ve huzur verici havasıyla maneviyat dolu bir mekân olarak nitelendirilir ve manevi atmosferi hissetmenin mümkün olduğu aktarılır. Eleştirel bir yaklaşımla iletişime özen gösterilmesi gerektiğinin altı çizilir. Örneğin yakın zamanlarda ibadet ruhuna uymayacak tutum ve davranışların iletişimi zedelediği ifade edilir (KK-8).

Diyalojik bağlam ise özellikle etkileşimler noktasında, katılımı ve sağlıklı iletişim ağlarını, erişim imkânını ifade eder. Etkileşimlerin esas alındığı bir yapıda, aynı iletişim kanalında bulunma; çarpıtmalardan etkileşim engellerinden kaçınmanın önemli bir yoludur. İletişim öğeleriyle kurulan anlam ilişkisinde ben ve ötekinin çatışması, şeffaf açık bir iletişim kanalı ile diyalojik bir yaklaşımla ortadan kaldırılır ve deneyim bağlamında yeni anlamlar kazandırılır. Dolayısıyla birbirinden ayrılmış olan ve birbiri hakkında hiçbir bilgi barındırmayan iki sözce, anlamsal olarak karşılaştıklarında şayet aralarında herhangi bir anlamsal yakınlaşma varsa, diyalojik bağlantılarını açığa çıkarmaktadır (Bakhtin, 2001: 361).

Anlamlandırma süreçleri etkileşim ortamlarına bağlı olarak gelişen ritüel merkezli inanç dünyası ile kişiyi kuşatmakta, bir etkileşim içerisinde inanç dairesine mensup kişilerle şekillenmeye devam etmektedir. Karşılıklı etkileşim sonucunda karşılıklı öğrenme, daha etkili iletişim ve etkileşimin kurulması amacıyla önyargıların kaldırılması

ve anlayışın geliştirilmesi söz konusudur. Kapsamlı ve derinlemesine bilgi sonucunda kişilerin konumlarının kavranması, iletişim dinamiklerini anlaşılması konumları üzerine düşünülerek konuları açıklığa kavuşturulması söz konusudur.

Katılımcıların anlamlandırma pratiklerini etkileyen diyalojik yaklaşım, zikredilen ilkeler çerçevesinde şekillenmektedir. Bu çerçevede diyalojik yaklaşımın imkân sunduğu yeni anlamlandırmalar, geleneksel referanslarla kutsal deneyimini zenginleştirmekte ve farklı algılama düzeylerini bağlamından koparmadan mümkün kılmaktadır. Diyalojik iletişim odaklı zikredilen kriterlerin benimsenmesi ritüel mekanını diyalojik bir ortama yaklaştırır.

Şeffaf ve açık iletişim çerçevesinde inancı yaşama noktasında özeleştirici mahiyetinde iç konuşmaların ve yetersiz görülen alanların zaman zaman yakın çevreye “itiraf” niteliğinde aktarımı söz konusudur. Bu bağlamda kişinin özeleştirici olarak kendini aşarak değerlendirmesi kendisiyle kurduğu diyalojik ilişkide önemli bir prensiptir (Bakhtin, 2016: 128). Taylor’a göre (1985: 23-6) birey ilişkiler ve özdeşleşmeler çerçevesinde diyalojik karakteri aracılığıyla değerli ve iyi olanı belirleyebilir (akt. Türkmen Birlik, 2021: 71). Çeşitli sınırları, eşikleri aşarken diyalojik etkileşimin taşıyıcısı olarak anlamların yeniden üretilmesini ve temsilini sağlayabilir.

Diyalojik iletişimin işlevsel yapısı ve işleyişi, ilişkiler ağına, dolayısıyla bir iletişim ve etkileşim ortamına sahip birbirini dönüştüren ve tamamlayan bir süreç olarak etkileşimlere bağlı olarak çatısını kurmaktadır. Diyalojik bağlamda herkesin kendi kendisiyle kalmasının ötesinde kutsal mekân içerisinde kutsal merkezli bir iletişimin

sağlandığı görülür. Diyalojik iletişim, katılımcıların birbirlerini yanlış okumalarının önüne geçer. Diyalojik iletişimin kimliğin tanımlanmasına ve ötekiye karşı ifadesinde sınırları ortadan kaldırdığı için bütünleştirici bir tavır olduğu görülür.

Hacı Bektaş Velinin gönül eğitimi ve geniş insan sevgisi düşünüldüğünde diyalojik yaklaşımın inanç ikliminin ayrılmaz unsuru olduğu görülür. Temelde akışkan, dinamik ve esnek bir yaklaşım gerektiren diyalojik anlayış, içeriğe odaklanarak anlamaya dayalı duyarlı ve anlayışın hâkim kılındığı bir felsefedir. Toplumsallığın kökeninde bulunan diyalojik iletişim alanı, halk yaşamı içerisinde katılımcılığın ve etkileşimin beslediği dil alanını ifade eder. Diyalojik bir yaklaşım geliştirilerek karşılıklı bir etkileşim içerisinde aynı iletişim kanalında olarak yakınlık kurulması ve empati esaslı şekillenir. İletişimin karşılıklı anlayışa, tanımaya ve ortaklıklara dayalı olması ile diyalojik yapı şekillenerek iletişimin etkisi artar. Böylece farklı çevreler arasındaki diyaloji imkânı gelişir. Diyalojik iletişim düzeyleri ise iletişim içerisinde söz konusu prensiplere verilen önemle doğru orantılıdır ve bu sayede diyalojik bir iletişime kapı aralanır.

Ritüelin taşıdığı sembolik anlamlar, içinde bulunduğu bağlamda şekillenir. Bu sebeple etkileşimli ortamda diyalojik söylemin hâkim kılınmasıyla anlamlandırma çerçevesinde diyalojik bir ilişki kurulur. Geliştirilen bu diyalojik yaklaşım sonucunda iletişim kültürünün oluşturulması ve sürdürülmesi söz konusu olur. Diyalojik yaklaşımla katılımcılar arasında etkileşimli bir söyleşim düzlemi gerçekleşir. Dışarıdan bakış açılarına karşı diyalojik iletişimin gücü, söylem ve eylem çok yönlülüğü ile süreç olarak geniş bir perspektifte şekillenir.

Cem ritüelleri, diyalojik iletişim kuramının bileşenlerine sahip bir yapı olarak kuramının genel çizgileri çerçevesinde aynı iletişim kanalında olmayı gerektirir. Diyalojik iletişim işlevselliğiyle ön yargılar ve dışarıdan bakış açıları sonucunda bir araya gelemeyecek grupları bilgi ve deneyim aktarımını çerçevesinde bir araya getirir. Dolayısıyla bu yaklaşımın gerekliliği en çok eksik iletişim alanlarında kendini gösterir. Diyalojik yaklaşım çok boyutlu iletişim ve etkileşim çerçevesinde katılımcılara bir düşünce, duygu çerçevesinde aidiyet hissettirir. Bu bağlılık iletişim örüntülerinde düşünce, tutum, eylem birlikteliğiyle şekillenen ve gelişen yapıda ortaya çıkar. Bu sebeple diyalojik iletişim, sosyal bütünleşme ve değerlerin katılarak öğretilmesi açısından dikkate değerdir.

Sonuç

Kutsal mekân deneyiminin imkanını ortaya koyması açısından önemli olan diyalojik iletişim; anlatı, mekân, insan etkileşiminin ortaya konulması, kutsal mekân sürekliliğinin sağlanmasında, aktarılmasında ve öğretilerin anlamlandırılmasında işlevseldir. Diyalojik yaklaşım iletişim kanalları içerisinde her zaman önemli bir konumunda olmuş, ritüel alanlarında anlatı, inanış, ritüel deneyim ve motivasyon boyutlarının aktarılmasında yüksek bir potansiyeline sahip olmuştur.

Sosyal yapıyı oluşturan bütün ortamlarda olduğu gibi kutsal mekân sınırlarında da bireyler arasında şeffaflık, samimiyet vb. değerlerin esas olmasıyla diyalojik iletişimin varlığı söz konusu olur. Çalışmada Sultan Nevruz Ceminde iletişim örüntüleri dikkate alınarak yapılan gözlem ve görüşmeler ışığında, anlamlandırma süreçlerinde diyalojik yaklaşımın varlığı ve hâkim kılınması üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Kaynak kişilerin ağırlıklı

olarak bir anlaşılma problemi yaşandığına dair görüşleri, gelenek içerisinden yapılacak anlamdırmalarla bunun aşılabileceğine dikkat çeker. Söz konusu etkinlikte de farklı inanç dairesinden kişilerin anlamlandırmaya yönelik soruları, inanç dairesinden kişilerin görüşleri ile cevap bularak anlamlandırma süreçleri diyalojik iletişim prensipleri dahilinde gelişme imkânı bulmuştur. İletişim ortamına bütüncül olarak bakıldığında inanç dairesi üzerine görüşlerin aktarıldığı, deneyimler çerçevesinde bilgilerin sunulduğu ve yoğun bir şekilde anlatılara yer verildiği görülmüştür.

Kaynakça

- Akın, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- Akın, Erdem (2021). "Sanal Ortamda Veli Kültünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği." Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 4, 118-134.
- Akış, Aysun (2012). *Otoriter ve Diyalojik Öğretmenlerin Öğretmen-Öğrenci Rollerine Dair Beklenti ve İnançları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aksoy, Mustafa (1996). "Kültür Sosyolojisi Açısından Nevruz Kavramı." *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 100, 1-26.
- Aktulum, Kubilay (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki.
- Alexander, Robin (2005). *Towards Dialogic Teaching: Rethinking Classroom Talk*. Dialogos.
- Atalay, Ali Asdil (2011). *Alevilikte Sultan Nevruz*. İstanbul: Can Yayınları.

- Atamer, Olgun (2019). *Metinlerarasılık Bağlamında Uyarlama Olgusu ve Türk Sineması Necati Cumalı Uyarlamalarında Anlamın Diyalojik Yönelimi*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Atay, Tayfun (2017). "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru." *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, C. 4, S. 1, 189-206.
- Baharlu, İlgar (2020). *Şah'ın Bahçesinde; Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi.
- Bakhtin, Mikhail (1981). *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and His World*. Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail (2001). *Karnaval'dan Romana; Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*. Ayrıntı Yayınları.
- Bakhtin, Mikhail (2004). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*. İstanbul: Metis.
- Bakhtin, Mikhail (2016). *Söylem Türleri ve Başka Yazılar*. İstanbul: Metis
- Bakhtin, Mikhail. (2005). *Sanat ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler*. Ayrıntı Yayınları.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (2015). *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi; Modern İnsanın Yönelimi*. Heretik Yayınları.
- Cengiz, Daimi (2021). "Alevi-Bektaşî Nevruz Kutlamalarında Melopoetik Hususlar." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 99, 129-142.
- Crick, Malcolm (1982). "Anthropological Field Research. Meaning Creation and Knowledge Construction." *Semantic Anthropology*. Ed. David Parkin. Academic Press, 15-37.

- Çobanoğlu, Özkul (2021). *Halkbilim Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eagleton, Terry (2014). *Edebiyat Kuramı; Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Efil, Şahin (2016). Kendini 'Öteki'nde Fark Etmek Ben-Öteki İlişkisinin Felsefi Uzantıları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, 51-66.
- Ergeç, Zehra (2018). *Bakhtin'in Diyaloji Kuramı Çerçevesinde Modern Türk Romanına Bir Yaklaşım*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ertürk, Mustafa (2013). *Mekânın Diyalojisi Kent Mekânı-Kent Öznesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Gedik, Seda (2020). "Alevi Bir Kadın Âşık Nevruza Bacı." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 21, 255-274.
- Grimell, Jan (2018). "Understanding Veterans through the Lens of Dialogical Psychology and Theology." *Spiritual Psychology and Counseling*, S. 3, 139-160.
- Gündüz, Şinasi (2007). "Nevruz." *İslam ansiklopedisi*, C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gündüzöz, Güldane (2015). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Gürel, Emet; Tat, Merba; Özşenler, Didem (2018). "Diyaloğa Dayalı Dinleme Diyalojik Dinleme." *Researcher: Social Science Studies*, S. 3, 57-72.
- Hartley, Peter (2010). *Kişilerarası İletişim*. Ankara: İmge Yayınları.

- İlim, Fırat (2015). *Mikhail Bakhtin'de Diyaloji Kuramı ve Karşı-Kültür Olarak Karnaval*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- İspir Naci; Erdoğan Şeyma (2014). "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı; Öteki'yle Birlikte Var Olmak." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, 47-58.
- Kent, Michael L.; Taylor, Maureen (2002). "Toward a Dialogic Theory of Public Relations." *Public Relations Review*, S. 28, 21-37.
- Kent, Michael L.; Taylor, Maureen (1998). "Building Dialogic Relationships Through The World Wide Web." *Public Relations Review*, S. 3, 321-334.
- Liotard, Jean-François (1994). *Postmodern Durum*. Ankara: Vadi Yayınları.
- McCallum, Robyn (1999). *Ideologies of Identity in Adolescent Fiction: The Dialogic Construction of Subjectivity*. New York: Garland.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*. İstanbul: Can Yayınları.
- Onarlı, İsmail (2013). "Nevruz Bayramı." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 25, 41-74.
- Postman, Neil (2020). *Televizyon Öldüren Eğlence*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rubel, Paula; Rosman, Abraham (1994). "The Past and the Future of Anthropology." *Journal of Anthropological Research*, S. 4, 335-343.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2000). *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*. Alfa Yayınları.
- Sennett, Richard (2012). *Beraber*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sümer, Ali (1998). "Nevruz ve Nevruz Geleneginin Temel Unsurları." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 5, 69-73.

- Tatar, Burhanettin (2004). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Taylor, Charles (1985). *Philosophical Papers, Vol: II*. Cambridge University Press, USA.
- Toprak, İsmail (2017). *Bakhtin'in Diyaloji ve Heteroglossia Kavramları Bağlamında Alev Alatlı'nın Orda Kimse Var Mı Roman Dizisinde Çokseslilik*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Türkmen Birlik, Pınar (2021). "Taylor'ın Liberal Anlayışında Ahlak, Dil ve Politika Teorilerinin Etkileşim Noktaları Üzerine Bir Değerlendirme." *Kilikya Felsefe Dergisi*, S. 1, 65-82.
- Türkoğlu, Nurçay (2000). *Görü-yorum; Gündelik Yaşamda İmgelerin Gücü*. Der Yayınları.
- Ulukütük, Mehmet (2011). "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkisinin Ahlaki Açılımları." *Birey ve Toplum*, S. 1, 97-110.
- Üçer, Cenksu (2018). "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 88, 59-84.
- Yolcu, Mehmet Ali; Celepoğlu, Saygın (2020). "Trakya'da Yaşayan Amuca Bektaşilerinde Nevruz Erkânı." *Motif Akademik Halkbilim Dergisi*, S. 31, 1003-1024.
- Yıldırım, Yılmaz (2012). "Sanat, Yaşam ve Mikhail Bakhtin Arasındaki "Büyük Diyalog." *Muhafazakâr Düşünce*. S. 34, 111-126.

Kaynak Kişi Dizini

1. S. D., (1956), Nevşehir Avanos, İlkokul, İşçi.
2. M. O., (1957), Nevşehir Avanos, Emekli.
3. A. Z., (1962), Ankara, İlkokul.

4. T. M., (1973), Nevşehir Avanos, İlkokul.
5. K. B., (1962), Nevşehir Avanos, İlkokul, Esnaf.
6. A. T., (1978), Nevşehir Avanos, Lise, Emekli.
7. M. N., (1964), Nevşehir Avanos, İlkokul, İşçi.
8. Y. R., (1952), Ankara, İlkokul, Emekli.
9. A. B., (1978), Ankara, İlkokul, Çiftçi.
10. K. N., (1973), Ankara, Lise, Emekli.

Ekler



Zâkirlik (Âşıklık) Hizmeti



Çıra (Delil) Hizmeti



El Suyu Hizmeti



Kurban Hizmeti



Semah Hizmeti



Lokma Hizmeti



Sultan Nevruz'dan Görsel