

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

Editör
Rezan KARAKAŞ

Paradigma Akademi



RİTÜELLERİ VE ANLATILARIYLA
KUTSAL MEKÂNLAR
(GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ) - II

Editör
Rezan KARAKAŞ

ISBN: 978-625-8009-43-9

Sertifika No: 32427
Çanakkale Kitaplığı
Araştırma İnceleme Bilişim Yayın Matbaa
TİC. LTD. ŞTİ.

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

Dizgi
Himmet AKSOY
Kapak Tasarımı
Himmet AKSOY

Matbaa
Vadi Grafik Tasarım ve Reklam LTD. ŞTİ.
Sertifika No: 47479

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarına aittir

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

Ekim 2021
Paradigma Akademi



Editörden,

Kadim kentleri bir arada tutan, Fırat ve Dicle nehirleriyle sarmalanan Güneydoğu Anadolu Bölgesi, tarih boyunca birçok dinî lidere ev sahipliği yapmıştır. Farklı inançları ve kimlikleri ortak paydada buluşturan bu coğrafyanın unutulmaz, karizmatik ve önder şahsiyetleri; barışçıl, adil ve insani duruşlarıyla yöre halkını tek bir merkezde buluşturmaya başarmıştır. Bu özel insanlar, geçmişten günümüze miras kalan “kutsal mekân” odaklı ziyaret fenomeninin de kaynağını, arketipini oluşturmuştur.

Hemen her tür niyetle ziyaret edilen kutsal mekânlar, aynı zamanda gündelik yaşamın da bir parçasını oluştururlar. Çoğu, yörede yaşayan “peygamber, sahabe, veli, şeyh, pir, dede” adlarıyla anılan *kutsal insan* figüründen ilham alan bu kutsal mekânlar, sıra dışı anlatı ve ritüellerin merkezidir. Dinî önderlerin yaşamıyla, yani veli kültü ile sınırlı kalmayan bu özel alanlar, aynı zamanda su, ağaç, ateş, toprak, taş, demir gibi kültürler odağında gerçekleşen ziyaretlere de ev sahipliği yaparlar.

Halk tefekküründe kutsal mekânlar, tüm aşınmışlıkların ve yıpranmışlıkların tedavi edilebileceği merkezler olarak algılanır. Bu türden mekânlar, bireyde var olan eksikliğin giderilmesinde ve hastalığın iyileştirilmesinde bir araç olarak kullanılır. Hemen herkese açık olmaları yönüyle aynı zamanda kamusal bir alan olarak da hizmet gören bu mekânlar, günümüz insanının geçmişle bağ kurmalarına olanak sunar. Bu bağlamda kutsal mekânlar, bazı özel durum, beklenti ve ihtiyaçlar doğrultusunda ziyaret edilmenin ötesinde aynı zamanda bir hatırla(t)ma mekânı olarak da işlev görür. Sosyal hayatın kalbinde yer alan, dinamik yapısıyla geleneğe sınırsız bağlı olmakla beraber değişen toplumsal yapıyla aynı zamanda kendini güncelleyen kutsal mekân algısı, yöre insanlarını bir arada tutan, canlandıran ve insanoğluna güven veren yapısıyla da etkili bir güçtür. Sünni, Alevi, Süryani ve Yezidi toplulukların yaşadığı coğrafyada insanlar “Coğrafya

kaderdir.” sözünü de doğrularcasına asırlardır ortak kaderi paylaşmış, benzer problemlerle mücadele etmişlerdir. Farklı din ve inançlara mensup bireylerin sosyal ve ticarî hayattaki etkileşimleri bu bağlamda dikkate değerdir. Kız alıp vermelerden kirveliğe dayanan kadim dostluklar elde eden bu toplumların kutsal mekânları da hemen her kesim tarafından saygı duyulan özel alanlar olarak kabul edilmiştir.

Bu kitapta değişen, dönüşen, kimi zaman ayaklar altında kalan, unutulmuş tarihî ve kültürel kutsal mekânların dün ve bugünü mercek altına alınmış; bu mekânlarla toplum arasındaki ilişki ve etkileşim şekilleri irdelenmiş, kutsalın bütünleştirici, birleştirici ve tamamlayıcı gücü olduğuna vurgu yapılmıştır. Kutsal mekân folklorunun değişim ve dönüşümünün hikâyesinin de sunulduğu eserde farklı dil ve dinlerin aynı potada eridiği mekânların geçmişin sözlü yaşamından şimdinin ve geleceğin dijital hayatına evrildiği de gözler önüne serilmiştir.

Editörlüğünü proje araştırmacılarımızdan Doç. Dr. Bülent Akın’ın yaptığı “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) 1” adlı kitabın devamı niteliğinde olan bu eserde kutsal mekânlar; tarih, sözlü tarih, folklor, ilahiyat ve psikoloji bilimlerinin sunduğu yöntem ve yaklaşımlar bağlamında ele alınmıştır.

“Ocaktan Cemevine Dönüşüm Sürecinde Alevilikte Kutsal Mekân ve İbadethâne Anlayışının Bir Arada Tasavvuru” adlı birinci bölümde “ocak”, “tekke”, “dergâh” ve “cemevi” şeklinde adlandırılan kutsal mekânlar mercek altına alınmıştır. Araştırmada günümüzde cemevi olarak isimlendirilen bu mekânların Alevi inancına mensup topluluklarının ibadethânesi olmasının yanı sıra kutsalın tezahür ettiği alanlar olarak kabul edildiğine ve kült merkezli çeşitli inanış ve pratiklere ev sahipliği yaptığına değinilmiştir.

Kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerinde su kültünün tezahürü olan çeşmeler ve kuyular mercek altına alınmıştır. “*Kutsalın İki Yüzü: Şifa Veren ve Korku Salan Yönleriyle Çeşmeler*” ile “*Kutsalın İki Yüzü: Şifa Veren ve Korku Salan Yönleriyle Kuyular*” adlarını taşıyan bu çalışmalarda gündelik yaşamın vazgeçilmezi olan suyun kültürel hayatta, “kutsal mekân” perspektifindeki izdüşümleri, anlatı ve ritüel döngüsü dikkate alınarak irdelenmiştir.

“*Yitmeye Yüz Tutan Bir Yezidi Ritüeli: Meyraf Ziyareti*” adlı bölümde anlatı, inanış ve ritüel boyutuyla Yezidilik; özel olarak da Mardin’in Midyat ilçesinin Güven (Bacınê) köyünde bulunan “Merava Şeyh Adı” adlı Yezidi türbesi hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Araştırmada bu kutsal mekânın köyden kente/yurt dışına göçen ancak geçmişleriyle bağlarını koparmak istemeyen Yezidiler için özel bir yere sahip olduğu vurgulanmıştır.

“*XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği’ne Bağlı Sancaklarda Ziyaret Adlı Köy ve Mezralar*” başlığını taşıyan çalışma, tahrir defterlerinin incelenmesi ve analiz edilmesiyle hazırlanmıştır. Bu araştırmada Diyarbekir Beylerbeyliği’ne bağlı Amid (Diyarbakır), Ruha (Şanlıurfa), Mardin, Siverek, Ergani, Nusaybin sancaklarına bağlı “Ziyaret” adlı köy ve mezralar tespit edilmiş, kutsal mekânlara yönelik inanış unsurlarının bazı yer adlarına kaynaklık ettiğine vurgu yapılmıştır.

Güneydoğu Anadolu’daki ziyaret mekânlarından edebî türlerden biri olan seyahatnamelerde de sıklıkla söz edilir. “*XIX. Yüzyılda Yazılan Farsça Seyahatnamelerde Güneydoğu Anadolu Bölgesi*” adlı bölüm yazısında İranlı seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnamelerden yola çıkılmış, dönemin dinî ve kültürel yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

Türk halk anlatılarında “kesik baş motifi”nin hususi bir yeri vardır. Keramet içerikli bu motifin hâkim olduğu anlatılarda başı

kesilen anlatı kahramanı, düşmanlarıyla savaşmaya devam eder. “Güneydoğu Anadolu Anlatılarında Kesik Baş Motifi” adlı bölümde, bu motifin Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki yansımaları ele alınmıştır. Çalışmada günümüz toplumunda işlevselliğini koruyan ve bazı kutsal mekânların neden kutsal olduklarını açıklayan kesik baş anlatılarının toplumun dinî değerlerini temsil ettiğine, aynı zamanda güncelliklerini koruduğuna değinilmiştir.

“İnançsal Yapıların Yeme-İçme Kültürü Oluşumundaki Rolü: Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Ziyaret Fenomeni” başlıklı yazıda ise Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de inançsal yapı içerisinde ziyaret fenomeni çevresindeki yeme-içme kültürü özellikle oluşum açısından ele alınmış, sembolik anlam ve yemek kültürü merkezli ritüelistik yapı üzerinde durulmuştur.

“Siverek Söylemez Baba Zaviye ve Ziyareti” adlı yazıda, Şanlıurfa ilinin Siverek ilçesinin Söylemez köyünde bulunan yöre halkı arasında *Söylemez Baba* veya *Sultan Söylemez* olarak bilinen kutsal mekânın tarih ve sözlü tarih yöntemiyle analizi yapılmıştır. Çalışmada “Baba” veya “Sultan” lakaplı karizmatik kimliğin 1518, 1526 ve 1568 tarihlerinde tutulan tahrir defterlerindeki kayıtlardan hareketle tarihî şahsiyeti, yaşadığı dönemde gerçekleştirdiği faaliyetler açıklığa kavuşturulmuştur. Böylelikle bu araştırma ile kutsal mekân fenomeninin tarihin derinliklerine uzanan bir geçmişinin olduğunun da altı çizilmiştir.

Gündelik yaşamın kendisi, yanı sıra birçok halk bilimi unsuru sözden yazıya ve daha ötesine, dijital kültüre, evrilmiştir. Kutsal mekân ziyaretlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Kitabın “Kültürel Belleğin Kutsal Mekânı: Zeynel Abidin Türbesi” adlı bölümünde dijital ortamda yer alan Zeynel Abidin türbesine yönelik paylaşım ve yorumlara yer verilerek dinî mekân ziyaretlerinin günümüz toplumundaki değişim ve dönüşümüne ışık tutulmuştur. “İnançsal Yapıların Yeme-İçme Kültürünün

Oluşumundaki Rolü: Ziyaret Fenomeni Örneği” adlı araştırmada ise ziyaret fenomeni çerçevesinde oluşan yeme-içme kültürü ele alınmıştır.

Yukarıda belirttiğimiz çalışmalar, kitap içerisinde 10 (on) ayrı bölüm hâlinde yer almıştır. Tüm bu çalışmalarda da görüldüğü üzere 14. yüzyıldan günümüze uzanan tarihsel süreçte yöre coğrafyasının hemen her karış toprağını sarmalayan, çoğu ulu zatların yaşam öyküsünden ilham alan kutsal mekânlar; farklı disiplinlerin bakış açılarıyla muhtelif boyutlarda irdelenmiş, böylece birçok dinî mekânın portresi çizilmiştir.

Bu kitap; Prof. Dr. Rezan Karakaş, Doç. Dr. Bülent Akın, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra Uygur, Doç. Dr. M. Salih Erpolat, Doç. Dr. Esra Doğan Turay, Dr. Fatoş Yalçinkaya ve Arş. Gör. Erdem Akın’ın içerisinde bulunduğu TÜBİTAK 218K187 numaralı proje araştırma ekibinin ve Can Çara adlı Türk halk bilimi yüksek lisans öğrencisinin çalışmalarına ait akademik çıktıların ürünlerinden oluşmuştur. Bu bağlamda yöredeki kutsal mekân odaklı çalışmaların proje boyutunda desteklenmesini sağlayan Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumuna teşekkür ederiz. Saha çalışmaları sırasında sokaktaki oyunlarını bırakarak içtenlikle yardımlarını sunan çocuklara, bilhassa da Deniz Karakış’a, belleklerindeki saklı hazinenin kapılarını ve de sofralarını açan yöre insanına ayrıca müteşekkirimiz. Bununla birlikte çalışmanın kitaplaşmasını ve okuyucu ile buluşmasına sağlayan Paradigma Akademi Yayınlarına teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ

Siirt, 2021

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	ix
“OCAK”TAN “CEMEVİ”NE DÖNÜŞÜM SÜRECİNDE ALEVİLİKTE KUTSAL MEKÂN VE İBADETHÂNENİN BİR ARADA TASAVVURU.....	1
<i>Doç.Dr. Bülent AKIN</i>	
KUTSALIN İKİ YÜZÜ: ŞİFA VEREN VE KORKU SALAN YÖNLERİYLE ÇEŞMELER (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)	23
<i>Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ</i>	
KUTSALIN İKİ YÜZÜ: ŞİFA VEREN VE KORKU SALAN YÖNLERİYLE KUYULAR (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)	53
<i>Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ</i>	
YİTMEME YÜZ TUTAN BİR YEZİDİ RİTÜELİ: MEYRAF ZİYARETİ	69
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR</i>	
XVI. YÜZYILDA DİYARBEKİR BEYLERBEYLİĞİ'NE BAĞLI SANCAKLARDA ZİYARET ADLI KÖY VE MEZRALAR	99
<i>Doç. Dr. Mehmet Salih ERPOLAT</i>	
XIX. YÜZYILDA YAZILAN FARŞÇA SEYAHATNAMELERDE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ZİYARET MEKÂNLARI VE DİNİ HAYAT	133
<i>Doç. Dr. Esra Doğan TURAY</i>	
GÜNEYDOĞU ANADOLU ANLATILARINDA KESİK BAŞ MOTİFİ.....	157
<i>Dr. Fatoş YALÇINKAYA</i>	

İNANÇSAL YAPILARIN YEME-İÇME KÜLTÜRÜ OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ: SİİRT, DİYARBAKIR VE MARDİN’DE ZİYARET FENOMENİ.....	181
--	-----

Arş. Gör. Erdem AKIN

SİVEREK SÖYLEMEZ BABA ZAVİYE VE ZİYARETİ.....	229
---	-----

Doç. Dr. Mehmet Salih ERPOLAT

KÜLTÜREL BELLEĞİN KUTSAL MEKÂNI: ZEYNEL ABİDİN TÜRBESİ	277
---	-----

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR-Can ÇARA

“OCAK”TAN “CEMEVİ”NE DÖNÜŞÜM SÜRECİNDE ALEVİLİKTE KUTSAL MEKÂN VE İBADETHÂNENİN BİR ARADA TASAVVURU

Bülent AKIN*

Alevi inanç sisteminin temel dinî yapılanma ve sosyal örgütlenme biçimini adlandırmada kullanılan “ocak” kavramı, aynı zamanda tarihin bilinen dönemlerinden itibaren Türk kültür dairesi içerisinde çeşitli anlam içerikleri ve kullanımlarıyla karşımıza çıkan bir sözcük olmuştur. Kelimenin bilinen ilk kullanımlarına bakıldığında, “ateş yakılan yer” anlamında ateş sözcüğü ile birlikte anlamlandırıldığına ve eski Türklerde “ateş/ocak kültü” şeklinde bir kült adı kullanımının yaygınlaştığına tanık olunur.¹ Bunun yanı sıra, sözcüğün süreç içerisinde anlam genişlemesine uğrayarak “ev, aile, soy, sülale” şeklinde bir ikincil anlam kazandığı görülür. Sözcüğün ilk anlamına ve gelişim sürecine uygun olarak öncelikli olarak “mekân” bildiren anlamıyla kullanımının genişleyerek devam ettiği, ardından daha soyut bir anlam kazanarak “aynı ev, çadır, oba içerisinde yaşayan bireyleri” kapsayan bir anlam genişlemesine uğradığı söylenebilir.² Nihayetinde “ocak” sözcüğünün her iki kullanımında da “mekân” bildiren bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Türkçede “ocak” ve devamında “ev” sözcüklerinin deyim ve atasözleri içerisindeki kullanımları incelendiğinde de sözcüğün “mekân” bildiren anlamı üzerinden “ailenin” ya da “soyun” ifade edildiğini açıkça

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

¹ Türklerde ocak ve ateş kültüne dair ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bk. Kumartaşlıoğlu, 2016.

² Ocak sözcüğünü anlam içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tietze, 2018: 105-107.

görmemiz mümkündür. “Ocak yıkmak” deyiminin, günümüzde daha çok “ev yıkmak” biçiminde kullanımının yaygınlaşması bunun en belirgin örneklerindendir. Başka bir ifadeyle, kelimenin köken olarak sahip olduğu “ateşin yakıldığı yer/mekân” ya da “kan bağı olan bireylerin geçmişten beri bir arada yaşadıkları mekân” şeklindeki anlam içerikleri; içerisinde maddi ve manevi bir yaşam belirtisinin olduğu bir mekânı tarif etmektedir. Nitekim içerisinde yaşam belirtisi olmayan mekânlar için “ev” ya da “hane”, dolayısıyla da “ocak” kelimeleri yerine “harabe” veya “virane” gibi sözcüklerin kullanıldığı görülür. Diğer taraftan ocak sözcüğü ile ifade edilmek istenen elbette yalnızca mekân değil, aynı zamanda söz konusu mekânın içerisindeki yaşamsal ve manevi belirti olmuştur. Ancak burada mekân bildiren anlam içeriğinin, sözcüğün anlam kazanmasında aslı hareket noktası olduğunun altını çizmek gerekir.

Ocak kavramının Alevi inanç sistemi içerisinde de bu anlam alanına uygun bir biçimde gelişen özgün bir kullanıma sahip olduğunu görmekteyiz. Aleviliğe özgü bu kavramlaşma süreci incelendiğinde; karizmatik bir pir, ona mensup Peygamber soyundan (seyyid) olduğuna inanılan dede ailesi, bu dede ailesine bağlı talip toplulukları ve bu örgütlenmenin hiyerarşik teşkilatlanmasını ve ritüel evrenini kapsayan çeşitli tanımlar karşımıza çıkmaktadır.³ Alevilik özelinde ocak kavramını ayrıntılı olarak incelediğimizde sözünü ettiğimiz tanımların içerdiği bu hususlara ilave olarak bir de “mekân” kavramına gönderme yapan bir anlama sahip olduğunun altını çizmek gerekir. Bu tespit, ocak sözcüğünün Alevilikteki kullanımına ve anlam genişlemesine dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çerçevede, sözcüğün Alevilik özelindeki kavramlaşma sürecinde, Türkçedeki en eski

³ Alevilikte ocak kavramı hakkında ayrıntılı bilgi ve tanımlar için bk. Yaman, 2011: 43-64; Ersal, 2016: 41, 82-93; Akın, 2017: 239-264; 2020a: 59-83.

anlam içeriğindeki “mekân” bildiren genel anlamını koruduğu ve güncellediği tespitinden hareketle hazırlanan bu çalışmada, Alevi ocaklarına mensup dede ailelerine ait evlerin ve cem ya da âyin-i cem adı verilen ritüelin gerçekleştirildiği mekânların “ocak”, “tekke”, “dergâh” ve “cemevi” şeklinde adlandırılması ve birer kutsal mekân olarak kabul edilmesi hakkındaki tespit, değerlendirme ve görüşlere yer verilecektir. Bu kapsamda, cemevlerinin geçmişten günümüze geleneksel yapılarını muhafaza eden Alevi toplulukların ibadetlerinin yapıldığı inanç mekânları olmasının yanında kutsalın tezahür ettiği ve ateş/ocak kültü, su kültü, ağaç kültü, atalar/veli kültü, kırklar kültü vb. kültürlerin çeşitli inanç pratikleri aracılığıyla yaşatıldığı kutsal mekânlar olma özellikleri ve işlevleri irdelenecektir.⁴

1. Ocak’tan Cemevi’ne Kutsalın Tezahür Ettiği Mekân

Alevilikte ocak kavramının kökeninin 16. yüzyıl öncesine dayandığına dair kaynaklarda önemli tespitler mevcuttur.⁵ Söz konusu kaynaklarda, “ocak” sözcüğünün Alevi inanç sistemi çatısı altında, dede ailelerini ve talip topluluklarını içerisine alan

⁴ Çeşitli din ve inanışlara mensup toplulukların ibadethane anlayışlarından farklı olarak geleneksel yapısını koruyan Alevi ocakları arasında cemevlerinde geçmişten günümüze atalar kültü, veli kültü, kırklar kültü, ateş/ocak kültü, su kültü, ağaç kültü vb. gibi kültür bağlamındaki inanışların ve inanç pratiklerinin sadece ibadetler, yani cem ritüelleri sırasında değil aynı zamanda ritüel olmadığı zamanlarda da mekâna yönelik olarak icra edildiği gözlenmiştir. Alan araştırmalarımızda cemevlerinin Alevi topluluklar tarafından birer ibadethane olmanın yanında tıpkı ziyaretgâh, türbe, yadır vb. mekânlar gibi kült merkezli birer kutsal mekân olarak kabul edildiği tespit edilmiştir. Bu çerçevede, çalışmamızda Alevi inancı özelinde cemevinin ibadethane ve halk inanışlarının yaşatıldığı kült merkezli kutsal mekân anlayışını bir arada barındırdığına ve her iki mekânın işlevlerini üstlendiğine yönelik tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Ayrıca çalışmada istifade edilen alan araştırmaları merkezli derlemeler içerisinden Alevi inancına mensup toplulukların kolektif anlatı, ritüel ve icra geleneklerini yansıtan temel öğeler ve tespitler dışına çıkılmamıştır. Bu nedenle görüşme yapılan kanaat önderi niteliğindeki kaynak kişiler metin içerisinde ayrı ayrı verilmek yerine çalışmanın sonunda yer alan kaynak kişi dizininde gösterilmiştir.

⁵ Söz konusu tespitler ve Alevilikte “ocak” kavramı hakkında birtakım yeni görüşler için bk. Akin, 2017: 239-264; 2020a: 59-83.

sosyal ve inançsal bir teşkilatlanma biçiminde bir anlam içeriğine sahip olduğunu görürüz. Bunun yanında, sözcüğün aynı kaynaklarda, “dergâh” ve “zâviye” anlamını karşılayacak şekilde her iki anlam içeriğiyle birlikte kullanıldığına da tanık olunur.

16. yüzyılda kaleme alınan *Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân* adlı menâkıbnâmede, ocak sözcüğünün Alevilikteki anlam içeriğine uygun olarak her iki anlamda kullanıldığını görmek mümkündür. Eserde yer verilen, “İy Hâce biz diyâr-ı Rûmdan gelürüz **Seyyid Gâzi** Hak katında geçer nâzı anun **ocağından** şedde vü seccâde ü çerâgıla Rûm abdâllarıyuz” (Karabey vd, 2015: 147) şeklindeki satırlarda Seyyid Gazi Ocağı’na mensubiyetin bildirildiği görülürken aynı metnin devamında, “Bize çün Ka’bedür Seyyid **Ocağı** / Anunçün götürürüz bu çerâğı” dizelerinde ise sözcüğün aynı zamanda “dergâh” anlamını da kapsayacak bir biçimde kullanıldığına şahit olunur.

Ocak teriminin Aleviliğe özgü bu iki anlam içeriğiyle kullanımının görüldüğü bir başka kaynak ise 1598’de Gelibolulu Ali tarafından kaleme alınan ve 1620 yılında istinsah edilen *Künhü’l-Ahbâr* adlı tezkiredir. *Künhü’l-Ahbâr*’ın Mustafa ‘İşretî maddesinde geçen, “*anlarun ricası ile Eskişehir kadısı olup Seyyid Battal Gâzi ocağından ışıklarun def’ine mezbûr bâ’is oldı*” (İsen, 1994: 317) ifadelerinden de aynı şekilde hem ocak (inançsal teşkilatlanma) hem de dergâh mensubiyeti anlamının çıkarılabileceği görülmektedir. Benzer kullanımlara Âşık Çelebi’nin *Meşâîrû’ş-Şuârâ*’sında da rastlamak mümkündür. Yine eserde, Seyyid Gazi Ocağı’ndan söz edilirken, “Seyyid Gâzi Ocağı”nın yanı sıra “Seyyid Gâzi Tekyesi” şeklinde kullanımlara

da tanık olunur.⁶ Her iki kullanımda da hem hiyerarşik ocak teşkilatlanmasına hem de dergâha mensubiyete işaret edilir.

Kaynaklardaki bu kullanımlara benzer olarak Alevi topluluklarının ve ocak ailelerinin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerinin adlandırmasında da “ocak” sözcüğünün kullanıldığı örneklere şahit oluruz. Hıdır Abdal Sultan Ocağı mensuplarının yerleşim yeri olan Erzincan’ın Kemaliye ilçesine bağlı Ocak köyü tarihî kayıtlarda da yeri olan oldukça eski bir Alevi yerleşim yeri olup adını söz konusu Alevi ocağından almıştır.⁷ Öte yandan Malatya’nın Arapgir ilçesine bağlı Onar köyünde bulunan 800 yıllık bir tarihî geçmişe sahip olduğu bilinen “Büyük Ocak Cemevi” ocak teriminin, cemevi yerine kullanıldığını gösteren bir başka mekân örneğidir. Nitekim Onar köyündeki bu tekke, “Büyük Ocak” olarak bilinmektedir. Cemevi sözcüğünün ise geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlayan bir terim olduğu bilinmektedir. Ayrıca Elazığ’ın Baskil ilçesine bağlı Şihhasan köyünde de en az Büyük Ocak Cemevi kadar eski tekkelerin olduğu ancak köyün Baraj suyu altında kalması nedeniyle bu tekkelerden geriye hiçbir iz kalmadığı yöredeki saha çalışmalarımız sırasındaki tespitlerimiz arasında yer almaktadır. Baraj suyu altında kalan Şihhasan köyünde geçmişi oldukça eski olan Teslim Abdal Tekkesi, Derviş Ali Tekkesi ve Gül Mustafa Tekkesi gibi tekkelerin olduğu bilinmektedir. Ayrıca tekke kullanımının Anadolu’nun birçok yöresinde karşımıza çıktığının altını çizmek gerekir.

⁶ *Meşâirü’ş-Şuârâ*’da “ocak” kavramının inançsal bir yapılanma ve dergâh mensubiyetini karşılayan anlam içerikleriyle kullanımları için bk. Ocak, 1999: 183.

⁷ Yöredeki Hıdır Abdal Sultan Ocağı dedelerinden Mehmet Yaman Dede’den kalma Buyruk nüshasında Ocak köyünün 1865 yılında aynı isimle kayıtlı olduğunu gösteren geçen satırlar şöyledir: “El-Fakirü’l-muhtâc es-Seyyid Ali ibn Baba Mustafa, Kaza-yı Arabgir, **Karye-yi Ocak**, Evlâd-ı Hıdır Abdal Sultân. Fi Receb sene 1282” (Yıldırım, 2020: 268).

Alevilikte ocak kavramının tekke ve dergâh anlamında kullanımının günümüze kadar devam ettiğini gözlemlemek mümkündür. Cemevi teriminin kullanımından öncesine bakıldığında, Alevi ibadet ve ritüellerinin gerçekleştirildiği mekânların “ocak”, “tekke” ve “dergâh” olarak adlandırıldığı görülmektedir. Bu adlandırmaların yanı sıra “Dede Damı”, “Baba Damı”, “Cem Damı”, “Dede Evi”, “Pir Evi”, “Seyyid Evi”, “Işık Evi”, “Cemaat” ve “Mihmanhâne” gibi yöresel kullanımlara da rastlamak mümkündür. Bunlar içerisinde, “dede damı”, “baba damı” ve “cem damı” özellikle Malatya civarında ve Elazığ’ın Baskil ilçesine bağlı Şihhasan köyünde yerleşik Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında rastlanır. Adıyaman ilindeki Kureyşan Ocağı ve Ağuiçen Ocağı mensubu topluluklar arasında ise “pir evi” kullanımının mevcut olduğunu görürüz. Gaziantep’te yerleşik Hacım Sultan Ocağı ile Kaygusuz Ocağı mensupları arasında ise “ışık evi” ve “mihmanhâne” kullanımının yaygın olduğu görülürken Şanlıurfa’nın Kısas beldesinde ise geçmiş yıllardan “cemaat” teriminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Diyarbakır’da ise “tekke” teriminin yanı sıra yaygın olmasa da “seyyid evi” şeklinde bir kullanım olduğu dikkat çekmiştir.

Günümüzde cemevi yerine “ocak” sözcüğünün kullanımının oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında Adıyaman iline bağlı çeşitli yerleşim yerlerinde ikamet etmekte olan Kureyşan Ocağı ve Ağuiçen Ocağı dede ve talip topluluklarının yakın bir zamana kadar cemevi yerine, yukarıda sözünü ettiğimiz “pir evi”nin yanı sıra “ocak” ve “tekke” terimlerini kullandıkları tespit edilmiştir. Yine yörede, bilhassa sofular arasında “cem” yerine de “dem” sözcüğünün tercih edildiği görülmüştür. Yöredeki saha çalışmalarımız sırasında, yaşlı sofuların, “ocağa gidip bir dem yapalım” ya da “ocağa gidip bir muhabbet yapalım”

şeklindeki ifadelerine çokça şahit olunmuştur. Saha çalışmalarımız sırasında Muş ve Bingöl çevresinde yerleşik Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında da benzer olarak “ocak” ve “tekke” adlandırmalarının kullanıldığı tespit edilmiştir. Yine Baba Mansur Ocağı’nın merkezi olarak bilinen Tunceli’nin Mazgirt ilçesine bağlı Muhundu (Darıkent) köyünde de cemlerin icra edildiği mekân için “ocak” teriminin kullanıldığı görülmüştür.

Anadolu ve Balkanların önemli bir bölümünde yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklar arasında kısa bir zaman öncesine kadar cemevi teriminin yerine en sık rastlanan terimin “tekke” olduğunun altını çizmek gerekir. Bunun yanında “ocak” teriminin de bilhassa Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yerleşik Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında yakın bir zamana kadar yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Dergâh ise daha ziyade Seyyid Battal Gazi, Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa Sultan, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan vb. gibi yol ulularının adına kurulmuş daha kapsamlı, donanımlı ve öğretinin merkezi konumunda olan büyük mimarî yapılar için kullanılmıştır. Dolayısıyla sınırlı sayıdaki yöresel kullanımlar dışarıda tutulduğunda geçmiş yıllarda cemevi terimini karşılayan sözcüklerin “ocak” ve “tekke” olduğu görülmektedir. Diğer taraftan diğer yöresel kullanımların olduğu Alevi topluluklar arasında da çoğunlukla bu iki terimden birisinin de ayrıca bilindiği ve kullanıldığı bilinmektedir.

Ocak teriminin Alevilikteki bir diğer kullanımı ise cemevi içerisinde kurbanın ve diğer lokmaların pişirildiği, ateşin yandığı kutsal yer olarak karşımıza çıkar. Geleneksel yapısını koruyan ocakların çoğunda kurban lokmalarının pişirildiği ocak, meydanın tam karşısında, dede postunun yanında ve bir anlamda cem meydanının merkezinde yer alır. “Cemde yenecek kurban

lokmasının eti bu ocakta pişer. Ocağı yakmakla görevli hizmetliye ‘Gürgür Baba’ denir. Dem, kurban lokması gibi hizmetlerde ilk olarak Gürgür Baba’nın hakkı diyerek ocağa sunulur. İnanç sisteminde kutsal bir yere sahip olduğu için dedeye nasıl niyaz ediliyorsa ocağa da niyaz edilir ve sırt dönülmez” (Ersal, 2016: 40).⁸ Yine Çubuk yöresindeki ocaklara mensup Alevi topluluklar arasında, tam car hizmeti sırasında hizmet sahibi meydanı ocağa doğru süpürerek süpürdüklerinin ateşte yanmasını sağlar (Ersal, 2016: 270). Cem ritüelleri sırasında kurbanın ilk lokması ve dem hizmeti sırasında demin ilk kadehi ocağa sunulur (Ersal, 2016: 314; Akın, 2020: 313). Kurban lokmalarının pişirildiği ocağın cem ritüelinin yapıldığı mekânın içerisinde yer alması ve ilk lokmaların ocağa sunulması ocak sözcüğünün ilk anlamına uygun olarak kullanımının Alevilikteki sürekliliğini göstermektedir. Ritüelin mekânının da tarihî süreçte ve bazı yörelerde bu anlam içeriğine uygun olarak “ocak” olarak adlandırılması kutsalın zuhuru ettiği mekâna işaret etmesi ile ilgilidir.

2. Kutsal Bir Mekân Olarak Cemevi

Alevi cem ritüellerinin icra edildiği mekânın adlandırması tarihî süreç içerisinde ne olursa olsun ya da yörelere göre nasıl değişiklik gösterirse gösterebilir bu mekân çatısı altında icra edilen ritüellerin ortak adı “Cem”dir. Bu durum, Alevi toplulukların geçmişten günümüze yaşamış oldukları kabaca İran, Irak ve Suriye’den Anadolu ve Balkanlara kadar uzanan coğrafyanın tamamında aynıdır. Yine 1970 ve 1980’li yıllardan itibaren de bu coğrafyanın tamamına yakınında cemevi adlandırması ortak bir kullanım olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu tespiti göz önünde

⁸ Cemevlerinde ocak ve karakazan merkezli icra edilen uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal-Görgülü, 2017: 139-199.

bulundurarak biz de çalışmamızın geri kalan kısmında “cemevi” adlandırmasını kullanmayı tercih edeceğiz.

Alevi inanç sistemi içerisinde cem ya da aynü'l cem olarak adlandırılan ibadet ve ritüellerin kendi içerisinde “Musahip Kurbanı Cemi”, “Görgü Kurbanı Cemi”, “Abdal Musa Cemi”, “İkrar Cemi”, “Perşembelik/Cumalık Cemi”, “Muharrem Cemi”, “Nevruz Cemi”, “Hızır Cemi” vb. gibi çeşitlerinin olduğu bilinmektedir. Geleneksel yapının devam ettiği Alevi ocakları arasında söz konusu cem ritüellerinin icra edildiği mekânların iç mekân tasarımının büyük ölçüde benzer olduğu görülür. Bu tasarım, ritüelin icrasına göre yapılmıştır. Bu çerçevede hizmet sahiplerinin ritüeldeki oturacakları konum da önceden belirlenmiştir. Cemevinin iç tasarımı incelendiğinde kurban lokmalarının pişirildiği “ocak”ın konumu oldukça dikkat çekicidir.

Alevi topluluklar arasında geleneksel yapının muhafaza edildiği yörelerde tekke ya da cemevi mimarileri incelendiğinde cemevlerinin büyük bir meydan ve ona bağlı birimlerden oluştuğuna tanık olunur. Cemevinin girişinde “papuçluk” vardır. Papuçluk, ayakkabıların konulduğu alandır. Bu alan, bazen müstakil küçük bir oda olabileceği gibi bazen de cemevine girişi sağlayan bir hol şeklinde karşımıza çıkar. Genellikle iki kapısı olan cemevlerinin ilk kapısı papuçluk ya da diğer müstemilata geçişi, ikinci kapı ise cemevine girişi sağlar. “Cemevi Kırklar (halaka) ve Musava olmak üzere iki ana bölümden oluşur: “Kırklar” cemevinde dede, baba, âşık, sâki, carcı, sakka, seccadeci, delilci, yürekçi gibi hizmetliler ve köyün kâmil yaşlı erkeklerinin oturduğu bölümdür. Halakanın ortasında kurban lokmasının piştiği “ocak” ya da “ocaklık” vardır. Ocağın sağında dede postu, solunda ise baba postu vardır. Baba postunun bulunduğu tarafta âşık postu da yer alır. Dede postunun olduğu

tarafıta ise sâki, delilci, carcı ve seccadeci gibi hizmet sahipleri oturur. Cem halkası (Kırklar/Halaka) belli bir hiyerarşik oturma düzenine sahiptir (Ersal-Görgülü, 2017: 202). Baba postu bulunmayan ocaklarda bu posta rehberin oturduğu görülür. Geleneksel yapı içerisinde, bilhassa eski yıllarda adı geçen iki post dede (pir/mürşit) ve rehber/mürebbi hizmetlerine ayrılmıştır. Nitekim Buyruk nüshalarında da “babalık” ya da “baba postu” yer almaz.⁹

Bu mimari ve oturma düzeni elbette ocaklara ve yörelere bağılı birtakım küçük farklılıklar içerebilmektedir. Ancak giriş kapısı, meydan, ocak, hizmet postları ve çerağın (delilin) konumu büyük çoğunlukla sabittir. Bu geleneksel mimari ve düzen içerisinde ocağın konumu ise her zaman sabit olmuş ve cem halkasının merkezinde yer almıştır. Ocaktan tekke ve cemevine evrilen değişim sürecinde “ocak” terimi seyyid olduklarına inanılan dede ailelerinin yanı sıra cemevinin en önemli bölümünü adlandırmak için kullanılmaya devam etmiştir.

Cemevini diğer ibadethanelerden ayıran en önemli özelliklerinin başında şüphesiz çok kapsamlı bir dinî ritüelin icra edildiği mekân olması gelir. Geçmişte geleneksel yapının sürdürüldüğü Alevi topluluklar arasında cem ritüellerinin bir güne yakın ya da bir günü aşkın bir zaman dilimine yayılarak gerçekleştirildiği bilinmektedir. Söz konusu ritüellerde icra edilen her hizmetin icracıları, icra alanı, icra zamanı, icra şekli vb. hususiyetleri önceden belirlenmiş kurallara göre şekillendirilmiştir. Hepsinden önemlisi cemdeki icralara topyekun bakıldığında kutsalın yeniden zuhuruına yönelik büyük bir ritüel ile karşılaşılır.¹⁰ Haliyle bu ritüel bir ibadetten çok daha fazlasını

⁹ Buyruk nüshalarından örnekler için bk. Bozkurt, 2013: 31-45; Yıldırım, 2020: 271.

¹⁰ Şu haliyle cemevi, yaratılışın yinelenildiği kutsal bir mekân olmasından dolayı “mikrokozmi” niteliktedir. Kutsal mekânlar bir bütünüün yansıması olduklarından doğal

içerir. Kökeninin Hz. Muhammed'in miraç gecesinde Kırklar ile birlikte cem olup elest bezminin sarhoşluğuna erdiği ilk ceme dayandığına inanılan cem ritüeli, Miraç gecesinin başından sonuna kadar süren yolculuğun tamamını kapsayan bir yeniden canlandırma girişimi olarak karşımıza çıkar. Ritüeldeki amaç, cemin gerçekleştiği ilk ânın yeniden zuhur etmesini ya da başka bir ifadeyle ilk âna dönmeyi sağlamaktır. Cem ritüeli sırasında icraları gerçekleştiren hizmet sahiplerinin mutlak suretle Kırklar Cemi'nde bir hizmet pirini temsil ettikleri ve ondan himmet isteyerek hizmetlerini icra ettikleri görülür. Burada nefes, hizmeti gerçekleştiren bireyin zahir nefesi değil, o hizmetin Kırklar Meclisi'ndeki pirinin nefesi olduğuna inanılır. Cebrail Kurbanı ile ilme'l-yakîn makamını aşarak yola girecek olan aday talip, koç kurban (Burak) ile nefsinin yola teslim edecektir. Dolayısıyla cem, talibin miracının yaşandığı ve Kırklar'ın zuhur ettiği ritüel olarak kabul edilir.¹¹ Dolayısıyla bu ritüelin icra edildiği mekân da kutsal bir mekâna dönüşür. Çünkü cemevi kutsalın bizzat tecrübe edildiği, arınmanın ve olgunlaşmanın gerçekleştiği mekândır.

Böylesine kutsal ile örülü bir ritüelin icra edildiği mekânın da kutsanması kaçınılmaz olmuştur. Bu durum, cemevlerini bir ibadethane olmanın ötesine taşımış ve cemevinin inanç mensupları tarafından tıpkı veli kültü başta olmak üzere çeşitli kült merkezli inanışların yaşatıldığı ziyaretgâh ya da türbeler gibi birer kutsal mekân olarak tasavvur edilmesini sağlamıştır.¹²

manzarayı tekrar meydana getirerek evrenin en merkezinde yer alırlar. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eliade, 2005: 320.

¹¹ Cem ritüelinin Miraç ve Kırklar Cemi ile ilişkisi hakkında mitik ve tasavvufî analiz ve çözümlemeler için bk. Akın, 2020b: 163-218.

¹² Kutsal mekan tasavvuru; kült unsurları, halk inanışları, inanç anlatıları, ritüel evreni ve maddî kültür unsurlarıyla bütüncül bir yapıdadır. Kutsal mekanın sınırları içerisindeki herhangi bir eylem, kutsalın tezahür ettiği bütünü etkiler. Bu sebeple inanç kültürünün sürekliliği, kutsal mekanın sürekliliğine sıkı sıkıya bağlıdır (Akın, 2020c: 231, 254, 261). Kutsal mekanın çok yönlülüğüne ve işlevselliğine bağlı olarak geçiş dönemlerindeki kriz anlarında, dinsel-büyüsel işlemlerde ve genel olarak belli bir

Cemevlerine giriş çıkışın dahi belli ritüeller eşliğinde yapılmasının temel sebebi de bu özellik ve işlevlerinden kaynaklanmaktadır. Türbe, ziyaretgâh, yatır vb. kutsal mekânlar gibi cemevleri de geleneksel Aleviliğin yaşandığı yörelerde birçok inanış ve bu inanışlara bağlı pratiklerin icra edildiği mekânlar olarak karşımıza çıkar.

Alevi inancında cemevine giriş her zaman belli bir ritüele sahiptir. İnanç mensubu birey cemevine gelişigüzel bir şekilde girmez. Bu durum, ritüel zamanında veya sıradan bir günde farklılık göstermez. Cemevinin iç kapısından girecek olan inanç mensubu birey ayağını mühürleyerek eşiğe ve kapıya niyaz etmek durumundadır. Bu uygulama genellikle şu şekilde icra edilir: Cemevine girecek kişi, kapının önüne geldiğinde sağ ayak baş parmağını sol ayak baş parmağının üzerine koyarak ayaklarını mühürler¹³ ve sırasıyla kapının çerçevesinin sağ, sol ve üst tarafına sağ eliyle dokunduktan sonra eğilerek eşiğe dokunup elini dudağına götürerek niyazda bulunur. Bu uygulamanın bazı yörelerde kapının sağ çerçevesinin bulunduğu tarafı ve eşiği bir ya da üç defa öperek niyaz etmek suretiyle gerçekleştirildiği de görülür. Uygulama tamamlandıktan sonra rükû pozisyonunda ve sağ eli sol göğsün üzerinde tutarak eşiğe basmadan içeri girilir. Cem ritüeli icrası söz konusuysa içeri giren inanç mensubu, meydanın (halkanın) ortasına gelerek önce ayakta Mansur Darı'nda durup postta oturan dede ya da babayı “Hü” diyerek selamlar.¹⁴ Ardından diz üstü yere çökerek meydana üç defa niyaz

takvime bağlı olan ziyaretlerde mekanın (cemevi) kanonlanmış yerleşik özellikleri ve içerisinde gerçekleştirilen kalıplaşmış davranış örüntüleriyle “kut”salla olan ilişkinin/iletişimin merkezinde yer aldığı görülür (Akın, 2021: 1019-1020).

¹³ Ayak mühürleme uygulaması, bazı yöre ve ocaklarda görülürken bazılarının da görülmemektedir. Yine eşiğe bağlı uygulamalar ocaklara ve yörelere bağlı olarak birtakım farklılıklar gösterebilmektedir.

¹⁴ Bazı yöre ve ocaklarda cemevine girişten sonra yürümek yerine emekleme pozisyonunda ya da sol kol üzerine sürünerek meydana gelindiğine de tanık olunur. Örneğin saha çalışmalarımızda İran'ın İlhıcı bölgesinde yerleşik Kırklar Ocağı

eder ve posta arkasını dönmek suretiyle yerine geçip oturur. Bazı yöre ve ocaklarda meydan niyazının ardından posta ve ocağa da niyaz edildiği görülür. Cemevinde herhangi bir ritüelin icra edilmediği ve mekân içerisinde kimsenin bulunmadığı zamanlarda da içeri giren inanç mensupları kapıdan girerken aynı ya da benzer uygulamaları gerçekleştirirler. Ritüel olmadığı zamanlarda cemevinde dede veya baba bulunmadığı için ocağa ve posta, zaman zaman da çerağa (delile) niyaz edilir.

Aleviliğin geleneksel yapısının muhafaza edildiği yöre ve ocaklarda cemevlerinin birer kutsal mekân olarak tasavvur edildiğini gösteren çeşitli kültürler merkezli çok sayıda halk inancı ve pratiği mevcuttur. Saha çalışmalarımız sırasında tıpkı türbe, yatır ve diğer ziyaretgâhlarda olduğu gibi cemevlerine adak adandığı, kurbanlar kesildiği, bu mekânlarda dilek ve temennilerin gerçekleşmesi için lokma/niyaz dağıtıldığı, mum dikildiği ve zaman zaman uyunduğu tespit edilmiştir. Geleneksel ocak yapılanmasının sürdürüldüğü yörelerde kurbanların cemevi içerisinde tıgılanıp pişirildiği ve artan uzuvlarının kefenlenerek yine cemevi içerisinde ya da avlusunda kazılan kuyuya gömüldüğü bilinmektedir.¹⁵ Sağaltma, korunma ya da kaçınma amaçlı ocağa ve cemevine adanan kurbanların da birçok yöre ve ocakta benzer şekilde tıgılanıp pişirildiğine tanık olunur. Yine bazı yörelerde benzer işlevler yüklenen lokma/niyaz adı verilen yiyecekler de cem günlerinde ya da perşembe günleri cemevlerinde dedeye dualatılarak dağıtılır.

Alevi inancına mensup toplulukların yaşadıkları birçok yörede, çeşitli dilek ve temennilerin gerçekleşmesi için

mensuplarının cemevi ve büyük pir dergâhlarına girdikten sonra sol tarafları üzerine sürünmek suretiyle meydana ve posta geldikleri tespit edilmiştir. Yine Diyarbakır ve Adıyaman Alevileri arasında da eşik geçildikten sonra bazı taliplerin meydana ve posta ayağa kalkmadan geldikleri görülmüştür.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Akin, 2020a: 270.

cemevlerinin kapı ya da eşik önüne, pencerelerine ve ocak kısmına mumlar yakıldığı ve niyaz edildiği görülür. Hastalıklardan ve kötülüklerden korunmak ya da eve uğur ve bereket getirmesi için cemevinden toprak ya da küçük bir taş parçası alınarak eve getirmek de bazı yörelerde rastlanan uygulamalardandır. Yine benzer amaçlarla cemevlerinde uyumayı da bu inanç pratikleri arasında sayabiliriz. Nadir de olsa bazı cemevlerinde bulunan kuyu ya da çeşmelerin sularının şifa amaçlı içildiği ve şişelere konularak evlere götürüldüğü bilinmektedir. Ayrıca bazı yörelerde cemevlerinde bulunan tarik/erkân değneği, çerağ (delil), şah pabucu, Kerbela taşı, şecerenâme ve âlem gibi ocak ailesine ait kutsal kabul edilen emanetlerin de sağaltım, korunma ve kaçınma gibi işlevlerle belli pratikler eşliğinde ziyaret edildiği ve kullanıldığına tanık olunur. Cemevleri merkezli gerçekleştirilen bütün bu pratikler bolluk-bereket, sağaltım, korunma, kaçınma ya da kaostan kurtulma gibi birçok işleve sahiptir.

Cemevlerinin ibadethâne olmalarının yanında birer kutsal mekân olarak kabul edilmesini sağlayan bir diğer ana etken ise cemevleri merkezli oluşan anlatı geleneğidir. Bu gelenek, ocak merkezli yapılanma çerçevesinde icra edilen cem ritüellerinin gerçekleştiği mekânlara yönelik çok sayıda menkıbe, efsane ve memorat türü anlatının günümüze kadar intikal etmesini sağlamıştır. Mekânın kutsallığını çeşitli kültler (ağaç, ocak/ateş, su, taş/kaya, Kırklar) bağlamında işleyen bu anlatılar, mekân (cemevi) merkezli ritüellerin mitik ve tasavvufî kökenini ve arka planını sembolik bir tarzda aktaran metinlerdir. Söz konusu anlatılar, mekânın kutsala dayalı sağaltım, korunma, kaçınma, bolluk-bereket getirme vb. gibi özelliklerinin ve bu özelliklere bağlı gerçekleştirilen pratiklerin kökenini açıklayarak kutsal mekânın canlılığını koruma ve sürekliliğini sağlama işlevini

üstlenirler. Öte yandan geçmiş yıllarda Hacı Bektaş Veli Dergâhı, Abdal Musa Dergâhı, Seyyid Ali (Kızıldeli) Sultan Dergâhı, Erdebil Tekkesi, Harabati Baba Tekkesi, Perişan Baba Tekkesi vb. gibi örneklerde olduğu gibi günümüzde de Hacı Bektaş Veli Cemevi, Karacahamet Cemevi, Şah Kulu Cemevi, Pir Sultan Abdal Cemevi vb. gibi adlandırmaların da atalar kültünün devamı niteliğindeki veli kültü merkezli anlatılar (menkıbeler) bağlamında olduğu ya da mekân adlandırmalarının ve kutsiyetinin bu anlatılar ile desteklendiği görülür.¹⁶

Cemevlerinin Alevi topluluklar için birer ibadethâne olmalarının yanında kültürlerin canlı olarak yaşatıldıkları birer kutsal mekân olma özellikleri günümüzde kent merkezli yeni inşa edilen cemevlerinin büyük bir çoğunluğu için geçerli bir durum olmaktan çıkmıştır. Bilhassa geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren Alevi sivil toplum kuruluşlarının himayelerinde inşa edilen bu cemevlerinde cem ritüeline yönelik pratikler icra edilmeye devam etmişse de kutsal mekân merkezli icralar büyük oranda ortadan kalkmıştır. Hatta geleneksel ocaklara bağlı cem ritüellerinin icrası da her geçen gün kaybolmuş, icra biçim ve içerikleri değiştirilerek cemevlerinin bağlı oldukları sivil toplum kuruluşları tarafından belirlenen tek tip cemler icra edilmeye başlanmıştır. Bu durum, cemevlerinin iç mimarî ve tasarımında da değişikliğe yol açmış, ocak ve kara kazanın bulunmadığı ya da sembolik olarak yer aldığı yapılar tasarlanmıştır. Dolayısıyla da cem ritüelinin ve cemevinin en önemli kısmı olan, Alevi topluluklarının ve ritüel mekânın en eski ve temel adlandırmasının kaynağı konumundaki “ocak” sembolik olarak bile birçok mekânda yer almamaya başlamıştır. Bu nedenle cemevindeki

¹⁶ Kutsal mekânların veli, eren, aziz vb. gibi kutsal kimliklere sahip kişilerin adlarıyla teşekkül etmesi, mekânın dönüşümü ve yeniden üretimi bağlamında yapılan çalışmalardan birkaçı için bk. Uygur, 2020: 139-143; Gültekin, 2016; 2020; Yıldız Altın, 2019: 710-721.

ocak ve kara kazan merkezli ritüeller icra edilmemeye başlanmış, lokmalar cemevi dışındaki aşhanelerde hazırlanmaya başlanmıştır. Haliyle kentli yaşamla birlikte yeniden imar ve tasarım sürecine giren cemevlerindeki bu değişiklikler, cem ritüelinin dışında kalan kült ve kutsal mekân merkezli inanç pratiklerinin de uygulamadan kalkmasına yol açmıştır.

Sonuç

Tarihî süreç içerisinde “ocak”, “tekke” ve “dergâh” adlandırmalarının yanı sıra yöresel adlandırmalara da sahip olan cemevleri, geleneksel yapısını muhafaza eden Alevi topluluklar arasında yalnızca birer ibadethâne olarak değil, aynı zamanda atalar/veli kültünün, ocak/ateş kültünün, su kültünün ve ağaç kültünün canlı olarak yaşatıldığı ve kutsalın zuhur ettiği mekânlar olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda cem ritüellerinin icra edildiği zamanlar dışında da bu alanlar, Alevi topluluklar tarafından birer kutsal mekân olarak kabul görmüş ve buna bağlı olarak da çok sayıda halk inancı merkezli ritüelin icra edildiği yerlere dönüşmüştür. Ziyaretgâh, türbe, yatır vb. gibi kutsal mekânlar merkezli icra edilen pratiklerin önemli bir kısmının cemevleri için de geçerli olduğu görülmüştür. Dolayısıyla cemevlerinin, Alevi toplulukların ibadethânesi olmasının yanında birer ziyaretgâh özelliğine sahip kutsal mekân olma özelliği ayırt edici bir husus olarak dikkat çekmiştir.

Kaynakça

- Akın, Bülent (2017). “Alevilikte ‘Ocak’: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış.” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 17/2 Kış, 2017, 239-264.
- Akın, Bülent (2020a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- Akın, Bülent (2020b). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili –Kırklar–*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akın, Erdem (2020c). “Alevi ve Sünni İnanç Dairelerinde Kültürel Süreklilik Bağlamında Sosyal Kontrolün Sağlanması: Siirt ve Muş Menkıbelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi.” Bülent Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 231-281). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akın, Erdem (2021). “Ritüelleri ve İnanç Anlatılarıyla Halk Dininin Özel Bir Görünüm Alanı: Kadın Dindarlığı (Siirt İli Örneği)”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, S. 20, 1012-1029.
- Bozkurt, Fuat (2013) haz. *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Konya: Serhat Kitabevi.
- Ersal Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ersal, Mehmet-Ezgi Deyiş Görgülü (2017). “Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültürü.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 16, 139-199.
- Gültekin, Ahmet Kerim (2016). “Cemevi mi, Ziyaret (Jiar) mi? Dersim’de Mekânın ‘Kutsal’ Halleri.” *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. S.11, 45-72.
- Gültekin, Ahmet Kerim (2020). *Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi: Kemeré Duzgı’dan Düzgün Baba’ya Dersim Aleviliğinde*

- Müzakereler ve Kültür Örüntüleri*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- İsen, Mustafa (1994) (Haz.) *Kühnü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Karabey, Turgut vd. *Vâhidî Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân İnceleme-Tenkitli Metin*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tietze, Andreas (2018). *Tarihî ve Etimoloji Türkiye Türkçesi Lugati*. Altıncı Cilt (O-R), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Uygur, Hatice Kübra (2020). “Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 4, 130-146.
- Yaman, Ali (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 60, 43-64.
- Yıldırım, Rıza (2020). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk) Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yıldız Altın, Kübra (2019). “Kutsal Mekânın Dönüşümü: Oba'dan Yatır'a, Bark'tan Türbe'ye.” *Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi 15-16 Mayıs*

2019/Eskişehir Bildiri Tam Metinleri Kitabı (Editör: Dr. Sezen Güngör), 709-721.

Kaynak Kişi Dizini

1. Abbas Ö. (1950), Bismil Diyarbakır, Üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
2. Ahmet M. (1926), Sün Köyü Elazığ, İlkokul, Ağuichen Ocağı Dedesi.
3. Ali B. (1944), Bulam Köyü Adıyaman, Üniversite, Üryan Hızır Ocağı Dedesi.
4. Ali Cemal Ö. (1947), Bismil Diyarbakır, Üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı Mensubu.
5. Ali Ekber G. (1933), Şih Hasan Köyü Baskil Elazığ, İlkokul, Şeyh Ahmed Dede Ocağı Mensubu.
6. Ali Ö. (1948), Kısas Şanlıurfa, Yüksekokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.
7. Garip B. (1966), Kındırali Köyü Adıyaman, Üniversite, Terk, Kureyşan Ocağı Dedesi.
8. Hasan B. (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Beyazıdı Bostan Ocağı Dedesi.
9. Hidayet U. (1947), Şarabi Köyü Diyarbakır, Üniversite, Ağuichen Ocağı Dedesi.
10. Hüseyin B. (1949), Ballıkaya Hekimhan Malatya, Yüksek Lisans, Şah İbrahim Veli Ocağı Dedesi/Zâkir.
11. Hüseyin E. (1934), Yeniköy Pertek Tunceli, İlkokul, Şeyh Delil-i Berhican Ocağı Dedesi.

12. Hüseyin O. (1938), Mineyik Arguvan Malatya, İlkokul, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
13. Hüseyin T. (1937), Karaca Köyü Yazıhan Malatya, İlkokul, Ağuıçen Ocağı Dedesi.
14. İbrahim G. (1938), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.
15. İsmail T. (1932), Karaca Köyü Malatya, Okur-Yazar, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
16. Kazım Ç. (1947), Milelis Gaziantep, İlkokul, Musa-yı Kazi Ocağı Dedesi.
17. Kazım K. (1937), Pülümür Tunceli, Lise, Sarı Saltık Ocağı Mensubu.
18. Mehdi K. (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
19. Muhsin T. (1960), Malatya, Lise, Teslim Abdal Ocağı Dedesi.
20. Mustafa T. (1936), Şihhasan Köyü Baskil Elazığ, İlkokul, Teslim Abdal Ocağı Dedesi.
21. Müslime Ö. (1928), Darlı (Ulutürk) Köyü Bismil Diyarbakır, Okuma-yazma bilmiyor, Talip.
22. Sultan K. (1927), Büyükkadı, Diyarbakır, Okuma yazma bilmiyor, Ana Bacı (Dede eşı).
23. Turan K. (1950), Hekimhan Malatya, Lise, Koluvaçık Hacım Sultan Ocağı Dedesi.
24. Yahya D. (1967), Kısas Şanlıurfa, Üniversite, Çelebi Süreğı Babası.

25. Yusuf B. (1962), Ballıkaya Hekimhan Malatya, Yüksek Lisans, Şah İbrahim Veli Ocağı Dedesi/Zâkir.
26. Zeliha A. (1942), Seyithasan (Bakacak) Bismil Diyarbakır, İlkokul, İmam Zeynel Abidin Ocağı Mensubu.
27. Zeynep T. (1931), Şih Hasan Köyü Baskil Elazığ, Okur Yazar, Dede Eşi.
28. Zülfıkar D. (1939), Kındırali Köyü Adıyaman, Üniversite, Kureyşan Ocağı Dedesi.

KUTSALIN İKİ YÜZÜ: ŞİFA VEREN VE KORKU SALAN YÖNLERİYLE ÇEŞMELER

(Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)

Rezan KARAKAŞ*

Geçmiş yıllarda çeşmeler, bulundukları yerleşim yerlerinde yaşayan insanların su ihtiyacını uzun dönem karşılamıştır. Bakraç, güğüm, testi veya bidonlarla taşınan sular sayesinde çeşme başları, aynı zamanda bireylerin buluşma mekânı hâline gelmiştir. Kimi bölgelerde suların azaldığı yaz mevsiminde çeşme alanında uzun kuyruklar oluşmuş; bu kuyruklar zaman zaman sıra kavgalarına dahi neden olmuştur.

Yediden yetmişe hemen herkesin uğrak yeri olan çeşmelerden su taşıma işini çoğunlukla kadınlar veya çocuklar üstlenmiştir. Çeşmeler; çocuklar için bir eğlence, kadınlar için sosyalleşme alanı olmuş; çeşme başında su doldurma sırası beklerken yapılan sohbetler, duygu ve düşüncelerin paylaşılmasına olanak sunmuştur.

Tüm bunların yanında su, insan yaşamındaki öneminden olsa gerek, birçok kültürde özel bir varlık olarak değer görmüştür. Mitoloji, folklor, sanat ve edebiyat yapıtlarında suya dair birçok anlatı, inanış ve ritüel de bu yüzden var olmuştur.

1. Dünya Mitolojisinde Çeşmeler

Su kültürünün sembolik görünümülerinden biri olan çeşme motifi; mitolojik anlatılarda, sanat eserlerinde ve halk kültüründe çeşitli tezahürlerle ortaya çıkar. Dünya kültüründe “aşk” duygusuyla ilişkilendirilen, ebedî gençlik veren veya belirli

* Prof. Dr. Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, rezankarakas@hotmail.com, 56100, Siirt/Türkiye. ORCID: 0000-0001-9138-3825.

hastalıkları tedavi ettiği söylenen çeşmeler vardır. İtalya'nın başkenti Roma'da bulunan, aynı zamanda filmlere de konu olan "Aşk Çeşmesi" ülkenin turistik mekânlarından biri olarak dikkat çeker. Bu çeşmeye atılan bozuk paralar, ülke ekonomisi için önemli gelir kaynaklarından birini oluşturur. "Roma mitolojisinde muhteşem bir kaynak olan Gençlik Çeşmesi; ebedî gençliği, bir başka deyişle uzun yaşamı çağırıştırır" (Gardin vd., 2019: 143). Yunan mitolojisinde naiad, nais ve naias adı verilen su perileri vardır. Çeşme ve ırmakların koruyucusu olduğuna inanılan bu periler, Homeros'a göre Zeus'un kızlarıdır (Hançerlioğlu, 2010: 354). Kuzey mitolojisinde Odin, Dünya'nın eksenini olan Yggdrasil ağacından akan Bilgi Çeşmesi'nin suyundan bir yudum içebilmek karşılığında gözlerinden birini vermiştir (Gardin vd., 2019: 143). Yahudilikte Yaşam Çeşmesi teması, değiştirilemez ve ebedî kanunu temsil eden kuyu temasıyla çıkarılır. Hristiyan ve İslam geleneğinde yaşam çeşmesi cennetin merkezinde bir yere sahiptir. Yeni Ahit'in canlı suyu olan Yaşam Çeşmesi, İncil'deki İsa'nın sözlerini sembolize eder (Gardin vd., 2019: 143).

Antik Çağ Yunanlılarından günümüze kadar ulaşmış olan çeşme falında çeşmenin yalağına iğne atılarak fala bakılır. Akan sular altından iğnenin aldığı şekillerden anlamlar çıkarılır (Hançerlioğlu, 2010: 104).

2. Türk Mitolojisi ve Halk Kültüründe Çeşmeler

Türk mitolojisinde "yer-su" anlayışının bir gereği olarak nehir, göl, pınar gibi suyun farklı görünüm alanları kutsal kabul edilmektedir. "Altaylar ile eski Türklerde pınarlara ve sulara saç yapıldı" (Ögel, 2002: 359). Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Asârü'l-Bâkiye an el-Kurânü'l-Hâliye* adlı kitabında Kimak ülkesinde bir dağda bulunan ve suyu hiç eksilmeyen bir pınarın varlığından ve ona tapıldığından söz eder (Şeşen, 1998; 195'ten akt.: Çoruhlu,

2006: 33). Tatarlarda çeşme iyesinin kadın şeklinde olduğuna ve onun bülbüle veya söğüt ağacına dönüşebileceğine inanılır. Bu yüzden halk arasında, su kenarında kuş avlamak veya ağaç kesmek hoş karşılanmaz; bunları yapan kişilerin elinin kuruyacağına, neslinin kesileceğine, bir damla suya hasret kalarak öleceğine inanılır (Gıylmanov, 1996: 139’dan akt. Karimova, 2016: 889). “Tatar Türklerinde çeşmeden su taşınırken cenaze ile karşılaşıldığı veya birinin öldüğü duyulduğu zaman kaptaki sular dökülür ve sonra tekrar doldurulur. Dökülmeyen suyun eve ölüm getireceğinden endişe edilir” (Çetin, 2009: 121). Tatarlarda çeşmeler; yağmur yağdırmak, fal bakmak, şifa bulmak maksadıyla kullanılır.¹

“Buryatların sırta erme törenlerinde şaman adayı, usta Şaman tarafından suyla kutsanır. Bunun için ‘Baba-Şaman ile oğulları’ diye adlandırılan dokuz genç, üç pınardan su getirirler ve bu pınarların ruhlarına tarasun saçısı kırlarlar. Dönüşte genç kayın fidanları kökünden sökülüp eve getirilir. Su kaynatılır ve arıtmak üzere kazana yabani kekik, ardıç ve akçam kabuğu atılır; bir tekenin kulağından kesilmiş bir tutam kıl da ilave edilir. Ardından hayvan kesilir ve kanından da kazana birkaç damla akıtılır. Baba-Şaman, kayın ağacından yapılmış bir tür süpürgeyi kazana batırdıktan sonra bununla adayın çıplak sırtına dokunur” (Eliade, 2009: 145).

Türk halk kültüründe çeşitli anlatılarda “pınar/çeşme” unsuruna yer verilir. Manas destanında Yakup Han, kutsal pınara gidip orada yatmayan ve bir çocuk dünyaya getiremeyen hatunundan şikâyet eder. Geçmişten günümüze edebî metinlerde pınarların periler durağı olduğuna dair bilgiler vardır. Dede Korkut kitabında Uzun Pınar adlı bir pınardan söz edilir. Basat’ın

¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. (Karimova, 2016: 889).

Tepegöz'ü öldürdüğü hikâyede tek gözlü yaratık olan Tepegöz'ün bir çobanın çeşme başında karşılaştığı ve zorla sahip olduğu bir peri kızından doğduğu anlatılır. Bamsı Beyrek hikâyesinde ise on altı yıl boyunca tutsak kalan Beyrek'in tutsaklıktan kurtulduktan sonra kılık değiştirerek ailesinin yaşadığı yere geldiği ve kız kardeşleriyle çeşme başında soylastığı anlatılır.

Çeşmeler, türkülerde sevgililerin birbirlerini görebildikleri, buluşabildikleri mekânlardan biri olarak dizelerdeki yerini alır. Türk halk hikâyelerinde bazı kahramanlar birbirlerini çeşme başında görürler. Örneğin; “Tufarganlı Âşık Abbas ve Gülgez Peri hikâyesinde Abbas, daha önce rüyasında gördüğü kızla bir çeşme başında karşılaşır” (Alptekin, 2005: 220). Bilhassa perili cinli efsanelerin bir bölümü “çeşme” unsuruyla kesişir. Menkıbe kahramanının esasını ya da ayağını vurduğu yerlerde çeşmeler meydana gelir.

Senaryosunu Hulki Saner'in, yönetmenliğini Temel Gürsu'nun yaptığı “Çeşme” filminde çocukluktan itibaren birbirini seven gençler, kendilerinin yaptığı bir çeşme başında birbirlerini ömür boyu seveceklerine dair söz verirler. Filmde aynı zamanda sevenlerin buluşma yeri olarak kullanılan çeşme figürüyle aynı zamanda kahramanların yaşadığı aşk duygusunun yoğunluğu da ifade edilir. Filmin başında erkek kahramanın söylediği türküde yine çeşme ve onunla anlam kazanmış aşk duygusunun yarattığı dramatik durum anlatılır.

Anadolu'da sıtma, sarılık, romatizma vb. hastalıkların tedavisinde kullanılan çeşme suları oldukça yaygındır. Malatya merkez ve ilçelerinde muhtelif kutsal pınarlardan şifa umulur: “Merkeze bağlı Bahçebaşı kasabasında bir çınar ağacının yanındaki kutlu pınar, Battalgazi ilçesindeki Süt Pınarı, Arapgir

ilçesindeki Sıtma Pınarı vb.” (Oymak, 2010: 45)² çeşitli halk hekimliği uygulamalarında kullanılır. Elazığ’ın Değirmenönü köyünde Yel Pınarı; Harput’un Zarfani adındaki yerleşim bölgesinde Sarılık Pınarı, Kurusugözü mevkiinde ise Uçuk Pınarı bulunur (Araz, 1995: 160). Elazığ’ın merkeze bağlı Tadım köyünde bulunan bir Kulak Pahari (Pınarı), küçük çocukların kulak ağrısının giderilmesinde kullanılır. Bu pınarın suyundan istifade edilerek hasta çocuğun tedavisi gerçekleştirilir. Kulağı ağrıyan çocuğun kulağına evin ilk çocuğu tarafından Kulak Pahari denilen yerden alınan su damlatılır. Kulağı ağrıyan çocuk, evin ilk çocuğu ise su damlatma işleminin komşunun ilk çocuğu tarafından yapılması sağlanır. Ritüel, çeşme başında bulunan incir ağacına bez bağlanarak ve su gözesine bozuk para atılarak tamamlanır (Köseoğlu, 2009: 12). Antalya’nın Gazipaşa ilçesindeki Dilan Çeşmesi, cilt rahatsızlıklarının tedavisinde kullanılır (Emen, 2015: 40). Muğla’nın Çaybükü köyünde “aydaş çocuk”, Eren Çeşmesi’ne götürülerek suyla yıkanır (Eşmeli, 2015: 109). Balıkesir’de ilk buğday mahsulünden elde edilen unla yapılan halka şeklinde bir çörek, çeşmenin musluğuna takılarak bereket temenni edilir (Boratav, 2014: 96). Van’ın Köşebaşı köyündeki çeşmenin sindirime, böbrek taşı düşürmeye yardımcı olduğuna dair rivayetler bulunur. “Faruk Suyu” olarak da bilinen çeşmeden akan asitli suyun yüzü temizlediği söylenir (K14). Kars’ta yedi ayrı çeşmeden topladığı suyla banyo yapan genç kızın kısmetinin açılacağına inanılır (Kalafat, 1990: 45). Nevşehir’in Hacıbektaş ilçesinde bulunan Zemzem Çeşmesi, hemen her tür niyet için ziyaret edilir ve suyundan içilir.

² Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Oymak, 2002: 108-113; Oymak, 2010: 45-52).

3. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Çeşmelere Yönelik Anlatı, İnanış ve Ritüeller

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde anlatı, inanış ve ritüellere konu olan çeşitli çeşmeler bulunmaktadır. Geçmiş yıllardan günümüze muhtelif ihtiyaçlar doğrultusunda belirli günlerde ziyaret edilen çeşmelerin bazıları yöredeki tarihî çeşmelerdir. Taş yapılı bu çeşmelerin bir kısmı, zamana yenik düşmüş; cehalet veya aymazlık gibi nedenlerle tahrif edilmiştir. Bu çalışmada Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan çeşmeler, kutsalın iki yüzü perspektifinde ele alınmıştır. Türk halk kültüründe geçmişten günümüze önemli işlevleriyle karşımıza çıkan çeşmeler, bu araştırmada korku salan ve şifa veren yönleriyle irdelenmiştir.

“Ateş, toprak, su ve hava” dörtlüsünün insan yaşamında hem olumlu hem olumsuz etkileri vardır. Çeşmeler, “anâsır-ı erbaa” adı verilen bu dört öğeden biri olan su kültürünün bir tezahürüdür. Çeşmelerin tıpkı madalyonlar gibi iki yüzü vardır. İki ayrı yönü gösteren bu yüzlerden biri, varlığın aydınlık, diğeri ise karanlık yanını temsil eder. Aydınlık yüz, insanoğlunun beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verdiği için tercih edilen ve ziyaret edilen yöne vurgu yapar. Karanlık yüz ise bireyleri endişe, korku ve hastalık çağrışımlarıyla tedirgin ettiği için kaçınılan ve uzak durulan yöne işaret eder. Kısacası; kültürel bellekte çeşmelerin ya şifa sunduğuna ya da korku saldığına inanılır.

3.1. Şifa Veren Çeşmeler

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde birçok çeşmeden şifa amaçlı yararlanılır. Bu çeşmeler, bilhassa geçmiş yıllarda muhtelif dert, hastalık veya sıkıntıları bertaraf etmek için adeta kutsal bir mekân gibi ziyaret edilmiştir. Yörede inanış ve ritüel dairesinde gerçekleştirilen bu ziyaretlerin nedenini açıklayan ve onların

kutsiyetlerine olan inancı güçlendiren “çeşme efsaneleri”ne de rastlanır. Ziyaretlere ivme kazandıran bu anlatılar, kutsal derecesini arttırmada potansiyel bir etkiye sahiptirler. Kutsal mekân ziyaretlerinin çoğunda görüldüğü üzere “çeşme” merkezli ritüellerde de anlatıların zihinlerde yer eden simgesel gücünden yararlanılır. Bu anlatılarda Türk halk kültüründe belirli kodlara sahip kült unsurlarının da varlığına dikkat çekilir.

Gücünü efsaneden alan çeşmelerden biri, Diyarbakır’ın Ergani ilçesinde bulunur.³ Anlatıya göre; halk arasında saygı duyulan bir ihtiyar olan Vahit Baba, günün birinde önünde yürümekte olan bir kuzunun o civardaki bir suyun gözesine girerek kaybolduğunu görmüş. Yöre halkı su kaynağının olduğu yere çeşme yapmış. Uğurlu sayılan bu çeşme, sıtma hastalarının ve çocuk isteyenlerin başvuru merkezi hâline gelmiştir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 209). Vahit Baba Çeşmesi’ne sıtma tedavisi veya çocuk isteği temennisiyle giden kişi, çeşmeden su içer ve çeşme taşına yumurta ve para bırakır (Demir, 2006: 27).

Diyarbakır’ın Çermik ve Çüngüş ilçelerinde yer alan iki pınarın şifa vericilik vasfı kazanmalarının nedenini açıklayan efsaneleri vardır. Çermik’te Direkli Mağara’da yer alan suyun şifa vericilik özelliği şöyle anlatılır: “Çobanın biri, dinlenmek için Direkli Mağara’ya gider ve orada uyur. Uyandığında ayaklarının altında suların aktığını görür. Çoban, su sayesinde uzun zamandan beri hissettiği ağrılarından kurtulduğunu fark eder” (Arıtürk, 2000: 28). Romatizma hastaları, üç cuma üst üste bu pınara giderek namaz kılar, dua eder ve şifa umarlar. Bu pınarın yedi yılda bir aktığına inanılır. Çüngüş’teki Osman Pınarı’nın sıtma tedavisinde kullanılmasının hikâyesi ise şöyle aktarılır: “Sıtmalı bir adam, ateşler içinde yanarken rüyasında Osman Pınarı’nda

³ 2020 yılında yaptığımız saha çalışmasında çeşmenin yıkıldığı ve eskiden bulunduğu yerde bina yapıldığı tespit edilmiştir.

yıkandığı takdirde iyileşeceğini görmüş. Adam uyanır uyanmaz çeşmeye gidip yıkanmış ve iyileşmiş.” İşte bu sebepten bu pınar; sıtma tedavisinde kullanılmakta, hasta kişiler pınara götürülerek üzerlerine aniden su dökülmekte, çeşme başına da ekmek, tuz ve soğan konulmaktadır (Sezgin, 2000: 52).

Güneydoğu Anadolu’da çeşmeye yönelik inanış ve efsanelerin zaman zaman bazı kült unsurlarıyla kesiştiği ve adeta bir potada eridiği görülür. Bunlar arasında pınar-yılan, pınar-balık kesişmelerine sıklıkla rastlanır. Yılan ve su unsurunun aynı anlatı düzleminde yer aldığı örneklerde gerek suyun gerekse yılanın şifa vericilik vasıflarına vurgu yapılır. Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde ve Siirt merkezde anlatılan ve bir yılanın yaralı bir yılanı su verdiğinin dile getirildiği efsanelerde hasta yılanın iyileştiği belirtilir. Bu yüzden Çermik’in Doğan köyünde yer alan pınar; sara, romatizma ve cilt rahatsızlıklarından mustarip olanlarca ziyaret edilir. Aynı efsane Siirt’te tuzlu bir su kaynağının şifa vericiliğinin nedenini açıklamak için anlatılır.

Yılanla ilişkili bir başka pınar, aynı zamanda “balık” figürünün varlığıyla da dikkati çeker. Diyarbakır’ın Ergani ilçesinin Sesverenpınar (Hılar) köyünde bulunan Sultanpınarı; korkuyu gidermek, sarılığı ve her tür yarayı iyileştirmek için ziyaret edilir (K17). Sarılık olanlar, “Sultanpınarı” ya da “Sarılıkpınarı” adı verilen bu suya götürülür. Bu pınarda melek kabul edilen siyah bir yılanın olduğu söylenir. Yılanın görülmesi, hastalığın geçeceğini işaret eder. Yine bu pınarda Şanlıurfa’da bulunan Balıklıgöl’deki gibi balıklar vardır. Sarılığın geçmesi için bu balıklara haşlanmış yumurta atılır. Balıkların yumurtaları yemesi hastalığın geçeceğine yorumlanır (Uçak, 2007: 51, 52). Bu pınarda eskiden beri iki balığın yaşadığına, balıkların sayısı üç olduğunda birinin muhakkak öldüğüne inanılır. Adı geçen pınar, özellikle sıtmalılar hastalar tarafından ziyaret edilir. Kişinin

iyileşmek için suyla banyo yapması tavsiye edilir (Demir, 2006: 28). Diyarbakır’da sarılıktan kurtulmak için Anzele Suyu’na gidilir, oradaki balıklara bakılır (K8).⁴ Canlı bir balık, su dolu kovaya bırakılır; hasta kişinin balığa bakması sağlanır. Bu sayede hasta iyileşir ancak balık ölür (Işık, 2000: 27).

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde gerek anlatısı olmayan gerekse başka bir kült unsuru bulundurmeyen çeşmeler de vardır. Anlatıları kolektif hafızada yaşamayan bu çeşmelerin de -bilhassa geçmiş yıllarda- sarılık, sıtma, romatizma ve bazı cilt rahatsızlıklarının tedavi edilmesinde kullanıldığı görülmektedir.

Diyarbakır’ın Hani ilçesinin üç kilometre güneyindeki Veziri Mahallesi’nde bulunan Ankaris (Ankeris) Suyu, yan yana bulunan iki çeşmenin küçük bir havuza akmasından ibaret “su kültü” merkezli kutsal bir mekândır. Ankaris Suyu’nun dört mevsim karlı olduğu söylenen Beyazdağ’dan (Ko Sipi)⁵ gelen suyun üç kolundan biri olduğu rivayet edilir. “Kökeni aynı zamanda zemzem suyuna dayandırılan bu su, sarılık başta olmak üzere, karaciğer ve böbrek gibi rahatsızlıkların tedavisinde kullanılır. Su, bilhassa yaz aylarında perşembe, cuma veya cumartesi günü -gün doğmadan- ziyaret edilir” (K10, K11, K12, K15; Karakaş, 2020: 87). Sarılık hastası; üç cuma suyun aktığı havuza girer, sonrasında kaynaktan aldığı suyla yıkanır (Demirok, 2014: 97). Tedavinin gerçekleşmesi için hastanın bir başkası tarafından aniden havuza atılması gerektiği, ayrıca suyun sadece kendisini ziyaret edenlere şifa verdiği belirtilir (K11, K12).

⁴ Diyarbakır il merkezinde Dağkapı’da bulunan bu suda balıklar kalmamıştır. Anzele Suyu, yaz aylarında çocukların serinlemek için girdikleri bir havuz gibi işlev görmektedir.

⁵ Ko Sipi, Zazaca “Beyazdağ” anlamına gelir.



Ankaris Suyu Diyarbakır/Hani

Sason'un Erdemli ve Tekevler köyleri yakınlarında bulunan Kanîya Zerîkî (Sarılık Çeşmesi) adlı su, sarılık tedavisinde kullanılır. Tedavi, sudan bir miktar içilerek gerçekleştirilir (Karakaş, 2020: 89). Çermik'te Hacı Musa Çeşmesi'nden aldıkları suyla yıkanan sarılık hastalarının iyileşeceği söylenir (Karakaş, 2020: 152).

Çeşmeler, halk arasında “yel” olarak da bilinen, hemen her yaşta görülebilen kas, eklem ve bağ dokusunu etkileyerek ağrı ve sızıya neden olan romatizmanın tedavi yollarından biri olarak dikkati çeker. Diyarbakır'ın Çermik ilçesinin Kale Mahallesi'nde “Aşukâr Tepesi” adı verilen mevkide yer alan Yel Pıyarı, romatizmadan kurtulmak için ziyaret edilir (K3). Ziyaret esnasında beyaz tavuk kesilir (K22). Çermik yolunda yer alan Sabisar köyündeki çeşmeden akan suyun çamuru, ağrıyan yerlere sürülür. Çermik'in Kalkana köyündeki dağdan gelen suyla romatizmalı yerler yıkanır ve ağırlı alana çamur sürülür (Akca, 2009: 171). Siirt'in Pervari ilçesinin Narsuyu köyünde bulunan çeşmenin romatizma ve bel ağrısına iyi geldiği söylenir. Sudan içilerek ve oradaki havuza girilerek istifade edilir (K13, K18). Pervari'nin Tosuntarla köyündeki çeşmenin su ve çamuru, bilhassa romatizma tedavisinde kullanılır. “Siirt'in Kurtalan

ilçesine bağlı Kayalısı (Uşıye) köyünde şifalı olduğu ve romatizmaya iyi geldiği söylenen bir çeşme bulunmaktadır. Tedavi, bu suyla yapılan banyo ile sağlanmaktadır (K19).

Geçmişte bazı çeşmelerin sıtmayı tedavi ettiğine inanılmıştır. Bu alanda uzmanlaşmış olan çeşmelerin bir kısmı, hastalığın adıyla anılmış ve kolektif hafızadaki yerini almıştır. Diyarbakır'ın Bismil ilçesinde Alevi ocaklarına mensup toplulukların yaşadığı Türkmenhacı ve Seyyithasan köylerinde Sıtma Pınarı, İsmo Pınarı, Cumo Pınarı adlarıyla anılan bu türden pınarlar bulunur. Sıtma pınarının suyunun geçmiş yıllarda sıtma hastalığına yakalanan kişilerin tedavisinde kullanıldığı bilinmektedir. Bu pınarların suyundan içilerek veya banyo yapılarak yararlanılır.⁶



Sıtma Pınarı (Türkmenhacı Köyü/Bismil/Diyarbakır)

⁶ Yörede inanç bakımından ayrıcalıklı bir yerde bulunan Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup toplulukların tarihi, dinî inançları, ritüelleri ve edebiyatları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2020: 227-446.



İsmo Pınarı ve Cumo Pınarı (Seyyithasan
Köyü/Bismil/Diyarbakır

Diyarbakır'ın Çüngüş ilçesinin Adeş köyünde yer alan Hoşirik Çeşmesi'ne de özellikle sıtmalılar götürülür. Ziyaret yerinde doğal böğürtlen (mörmör) ağacı bulunur. Çarşamba günleri gelinen ziyarete bozuk para atılır (K16).



Hoşirik Çeşmesi Mekânı (Böğürtlen Ağacı) Adeş
Köyü/Çüngüş/Diyarbakır

Muhtelif cilt hastalıklardan kurtulma isteği de çeşmelerin ziyaret edilmesindeki önemli nedenlerden birini oluşturur. Bu bağlamda özellikle geçmişte birçok çeşme, yöre insanı için ilgi odağı olmuştur: Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde Sinek Çayı kenarında “Kesik Köprü” adı verilen mevkide bulunan “Hoşirik Çeşmesi”nin çamurlu suyu her tür yara ve sedef hastalığının tedavisinde kullanılır. Diyarbakır'ın Çüngüş ilçesine bağlı Adeş köyündeki Hoşirik Çeşmesi'nin suyu çocukların başında çıkan yaralara sürülürdü (K16). Çüngüş'ün Malkaya köyündeki Uyuz Piyarı'na ise uyuz olanlar götürülürdü. Günümüzde bu su, bahçe sulamasında kullanılmaya başlanmış ve uygulama zaman içinde kaybolmuştur. “Adıyaman’da alerji ve kaşıntıdan kurtulmak için çeşme suyuyla yıkanılır” (Çiftçi, 2019: 116). Abdüsselam Efendi tarafından kaleme alınan “Mardin Tarihi” adlı kitapta Mardin’de bulunan Bimaristan adındaki çeşmenin suyundan içmenin ve yıkanmanın uyuz ve benzeri kaşıntılara ve saç dökülmelerine karşı iyi geldiği belirtilmiştir (Güler, 1998: 182).

Türk halk kültüründe çeşme ziyaretlerinin geçiş dönemi ritüelleriyle de sıkı bir ilişkisi vardır. Çocuk sahibi olamadığı için halk nazarında “hasta” olarak kabul edilen kadın, bu durumdan kurtulmak için şifa merkezlerine başvurur.⁷ Çeşmeler, özellikle çocuk sahibi olmak isteyen kadının başvurduğu kutsal mekânlardan biri olarak dikkati çeker.

“Çocuğu olmayan kadın, cuma günü yanına arpa alarak Siirt’in Tillo ilçesinde bulunan bir çeşmeye gider. Arpayı çeşmenin kenarına bırakan kadın, çeşme suyuyla banyo yapar ve dua eder. İnanişâ göre çeşmenin kutsal bir tayı⁸ vardır. Eğer tay

⁷ Saha araştırmalarımız sırasında tanıştığımız genç bir kadın iki yıllık evli olduğunu ve çocuk sahibi olmak istediğini belirtmiş ve bize kendisi için önerebileceğimiz bir ziyaret mekânı olup olmadığını sormuştur.

⁸ “At, mitolojide ve folklorda çok yaygın bir arketiptir. Hayvan olduğu için insan ruhunu değil, alt-insanı, içimizdeki hayvanı, yani bilinçdışı ruhu simgeler. Bu nedenle

gelip bırakılan arpayı yerse dilekler kabul olur. Kadınlar, ertesi gün çeşmeye gidip bakarlar. Arpanın yeşillenmesi, tayın arpanın yanına geldiğine, bir miktar arpayı yediğine ve dileğin kabul olacağına işaret sayılır” (Karakaş, 2012: 2155).

Siirt’in merkez ilçesinin Batı Mahallesi’nde bulunan Eynselip (Aynsalip) Çeşmesi, çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından ziyaret edilir (Seçkin, 2006: 292). Doğurabilme yetisi kazanabilmek için Diyarbakır’ın Çermik ilçesindeki Hacı Musa Çeşmesi’nin hem suyundan içilir hem de çeşmede banyo yapılır (Karakaş, 2020: 19). Diyarbakır’da merkeze bağlı Sur ilçesinin Fatih Mahallesi’nde sur dibinde bulunan Arbedaş Çeşmesi’ne gidilerek çocuk istenir ve orada çeşme suyuyla banyo yapılırdı.



Eynselip (Aynsalip) Çeşmesi
Siirt/Merkez



Arbedaş Çeşmesi
(Diyarbakır/Merkez)

Doğumdan sonraki süreçte bir bebeğin özellikle ilk altı ay boyunca anne sütü olarak beslenmesi önem arz eder. Bebeğin ilk

folklorda at, ermiş, hatta söz yetisine sahiptir. Taşıyıcı hayvanlar olan atlar, anne arketipi ile sıkı ilişki içindedir. İnsanın üzerine oturduğu hayvan, at, bizi tedirgin eden rahimi ve içgüdüsel tepileri anıya getirir. At, devinim ve araçtır; bir içgüdü gibi ereğe taşır ve içgüdüler gibi bilinç yokluğunda paniğe kapılır. At, büyüünün yakın akrabasıdır, yani akıldışı etkinliği vardır” (Jung, 2004: 199).

ve asıl gıdası olan anne sütünü arttırmak için geçmişten günümüze çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bunların bir bölümünde “çeşme” unsurundan yararlanılır. “Örneğin; Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde yeni doğum yapmış ancak sütü az olan anneler, nohut haşlar ve bu nohutları avuçlarına alarak Süt Piyarı’na gitmek için yola koyulur. Lohusa, bu yolculuk sırasında nohutları bir taraftan yer bir taraftan da omuzlarının arkasından atarak çeşmeye ulaşır” (K1, K2). Kadının çeşmeye gidiş ve dönüşte hiç kimseyle konuşmaması gerekir (Karakaş, 2020: 38). Diyarbakır il merkezinde eskiden sütü gelmeyen kadınlar, buğday haşlayarak Anzele’ye veya Alıpınar’a gider ve oradaki balıklara buğday atarlardı. “Diyarbakır’ın Silvan ilçesinde doğum yapmış kadın; korkularını yenmek, kırk basmasını önlemek ve sütünü arttırmak için herhangi bir çeşmeye gider ve bir parça ekmeği suya atar” (Aslan, 2008: 79). Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde bulunan ancak günümüzde sadece taşları kalmış olan Hacı Musa Çiriği⁹’nden su getirilir ve kırk basığı olan çocuk veya kadın bu suyla yıkanır (K22, K23, K24). Mezarlıktaki şehitlerin abdest aldıkları su ile döndüğüne inanılan Hacı Musa Değirmeni’ne çarşamba veya cuma günleri gidilirdi (K24).

⁹ Yöre ağzıyla çiriğ veya çıkırık olarak telaffuz edilen kelime “su değirmeni” karşılığında kullanılmaktadır.



Hacı Musa Değirmeni'ne ait taşlar ve su arkı
(Diyarbakır/Çermik)

“Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde Kale Mahallesi’nde bulunan “Çırçır, Çırçırık veya Çıtrık” adı verilen suya¹⁰ kırk başığı olan hasta çocuk götürülür ve orada yıkanır (K21). Haburman Köprüsü yakınındaki çeşme, yanı başındaki incir ağacı ile dikkati çekmektedir.

¹⁰ Günümüzde yol çalışmaları nedeniyle tahrip edilmiş olan bu çeşme, yol altında kalmış ve suyu kesilmiştir. 2021 yılı yaz aylarında yaptığımız saha çalışmasında çeşmenin yeri tespit edilmiş, yol altında kalan çeşmenin fotoğrafı güçlükle de olsa çekilmiştir.



Çırçırık Çeşmesi (Diyarbakır/Çermik)

Çeşme ziyaretleri; çocuk isteğinin dile getirilmesi, bebeğin, lohusanın veya anne sütünün korunması etkinlikleriyle sınırlı kalmaz. Çeşmeye dair pratikler, ara geçiş dönemlerinden biri olan “asker uğurlama/karşılama” törenlerinde de karşımıza çıkar: “Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde Kale Mahallesi Kurtuluş Sokak’ta bulunan Ali Dede Piyarı’na askere uğurlanan gençlerin annesi ya da yakın akrabaları gider ve gençlerin askerden sağ salım dönmesi için dilek dilerler. Ziyaretçi, çeşmede elini yüzünü yıkar, mum yakar ve oraya ekmek bıraktıktan sonra geri döner” (K1, K2). Çeşmeden su içilir, namaz kılınır, dua edilir ve dilek dilenir. Ayrıca çeşmenin suyu şişelere doldurularak eve götürülür (K20).



Ali Dede Piyarı (Diyarbakır/Çermik)

Diyarbakır'ın Çüngüş ilçesinde eskiden “gorilya” adı verilen, Kuzey'den geldiğine inanılan, öldürücü ateşli bir hastalığın tedavi edilmesi için çeşmelere gidilirdi. Ağrılı yerlerine çeşme çamuru sürülen ve daha sonra yıkanan hastanın iyileşeceğine inanılırdı (Demir, 1985: 36).

Siirt merkezde yer alan Aynselip Çeşmesi'nin suyunun hazımsızlığa iyi geldiği belirtilir (Seçkin, 2006: 292). Adıyaman halk hekimliğinde -özellikle de Alevi toplumu arasında- kutsal sayılan ve şifa amaçlı kullanılan Zerban ve Dabakhane çeşmelerinden söz edilir (Çiftçi, 2019: 261). Kanîya Taye (Ateşli Humma Çeşmesi) ise Tekevler ve Kelhasan köyleri arasında yer alır. Humma olan kişi, bu suyla banyo yapar (Karakaş, 2020: 90). Zülküf Dağı'nın arkasında “Öksürük Suyu” denilen bir çeşme vardır. Uzun süre öksüren ve öksürüğü geçmeyenler buraya götürülür (Uçak, 2007: 52).

Yörede salt bir çeşmeden ibaret olan ve birtakım dileklerin gerçekleşmesi arzusuyla ziyaret edilen başka çeşmeler de vardır. Örneğin; “Diyarbakır merkezde İçkale’de yer alan tarihî “Aslanlı Çeşme” eskiden dilek dilemek için ziyaret edilirdi” (Url 1).



Aslanlı Çeşme (Diyarbakır/Merkez)

Çüngüş’ün Adeş köyünde yer alan ve geçmiş yıllarda her türlü hastalığın tedavisi için ziyaret edilen Moşmanı Çeşmesi’nde horoz kesilerek dilek dilenirdi. Günümüzde bu uygulama neredeyse kaybolmuştur Çermik’in Çukur Mahallesi’nde bulunan Hanım Piyarı’nda ve İmizar Çeşmesi’nde mum yakılarak dilek dilenirdi. “Bir bahçe içinde bulunan “Bahçeli Piyar”a her tür dilek için gidilir ve çeşmenin haznesinde mum yakılırdı. 2020 yılında yapılan saha çalışmasında bu kutsal mekânda sadece bir incir ağacının kaldığı, bahçe ve çeşmenin olmadığı tespit edilmiştir (K4, K5, K6, K7, K7, K9).



İmizar Çeşmesi
(Diyarbakır/Çermik)



Hanım Piyarı¹¹
(Diyarbakır/Çermik)

Çermik ilçesinde Aşukâr Tepesi adı verilen mevkide yer alan Yel Piyarı'nda çöpten ev veya beşik yapılarak ev ve çocuk istenir. Ziyaret, üç çarşamba üst üste gerçekleştirilir (K3). Yağmur yağdırma törenlerinde çeşme unsurundan istifade edilir: Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde geçmiş yıllarda yağmur yağdırmak için kurban kemikleri çeşmeye atılırdı (Uçak 2007: 91).¹²

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde şifa sunan çeşmelerin çeşitlilik arz ettiği görülür. Bazı çeşmelerin şifa vericilik özelliklerini anlatan efsaneleri bulunur. Bazı çeşmelerin balık ve yılan figürleriyle kutsallıklarını tamamladıkları görülür. Balıklara bakılarak veya ekmek atılarak hastalıktan arınma sağlanır. Yörede çeşmelere yönelik inanış, anlatı ve ritüeller, kökeni Zemzem Suyu'na dayandırılan çeşmelerden şifa verdiği hastalığın adıyla anılan çeşmelere değin uzanır.

Yörede çeşme ziyaretlerinde gerçekleştirilen ritüelleri maddeler hâlinde şöyle özetleyebiliriz:

¹¹ Hanım Piyarı, bilinçsiz yapılan yol yapım çalışmaları nedeniyle görünmez hâle gelmiştir. Ayrıca son birkaç yıldır çeşmeden su akmamaktadır.

¹² Yağmur yağdırmak için Kütahya'da evin ilk ve tek çocuğu elbiseleriyle bir çeşme yalağına batırılıp çıkarılır (Boratav, 1994: 141).

1. Çeşme suyu içilir; suyuyla el yüz yıkanır veya banyo yapılır.
2. Çeşme taşına yumurta, ekmek, tuz, arpa, soğan veya para bırakılır.
3. Çeşmedeki balıklara yumurta/buğday atılır veya hastanın balıklara bakması sağlanır.
4. Hastanın çeşme suyunun aktığı havuza aniden atılması sağlanır veya hastaya haberi olmadan su dökülür.
5. Çeşmede namaz kılınır, dua edilir.
6. Çeşmede mum yakılır.
7. Çeşme suyunun çamuru vücuda sürülür.
8. Çeşme suyuna ekmek atılır.
9. Çeşmede horoz kesilir.
10. Bazı çeşme ziyaretleri “konuşma yasağı” kuralıyla tamamlanır.

3.2. Korku Salan Çeşmeler

Güneydoğu Anadolu Bölgesi halk kültüründe şifa sunan çeşmelerin yanı sıra tekin olmayan, korku salan çeşmeler de bulunur. Örneğin; Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde Tepe Mahallesi Harefene Sokak’ta bulunan Harefene Çeşmesi ile ilgili korku uyandıran bir efsane anlatılır. Anlatıda lohusalık dönemindeki kadının özenle korunması gerektiğine yönelik bir hatırlatma bulunur: Kadın kılığında bir cin, Harefene Çeşmesi’nde bir lohusanın ciğerini yıkıyormuş. Çeşmeye su almaya gelen bir başka kadın, kadın kılığındaki bu cine ne yaptığını sormuş. Bunun üzerine cin, suyun gözesine girerek kaybolmuş. Kadın, korkmuş ve su almaktan vazgeçmiş; gördüklerini ise komşularına anlatmış.

Komşular, kadına yakın bir zamanda yalnız bırakılan bir lohusanın -ciğeri, cin tarafından alındığı için- vefat ettiğini söylemişler. Bu anlatıdan ötürü cuma akşamları, çeşme başında mum yakılır ve cinlerle karşılaşmamak için dua edilir. İnaniş ve ritüellerin birbirini besleyerek desteklediği bilinmektedir. Harefene Çeşmesi'ne yönelik korku, ilgili ritüeli beslemiş; ritüel de tekrar edildikçe anlatının toplumsal hafızada canlı kalması sağlanmıştır.



Harefene Çeşmesi¹³ (Diyarbakır/Çermik)

Çeşmeler ile peri cin ilişkisi, Diyarbakır'ın Bismil ilçesinde anlatılan “Kırkpınar” adlı efsanede de karşımıza çıkar. Efsaneye göre Ahmet adında biri, akşamüzeri bu pınarda su soldururken birdenbire on iki güzel peri ortaya çıkar. Şarkı söyleyip oynayan periler, Ahmet'i de yanlarına alırlar. Genç, bir süre sonra çeşme

¹³ Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde yer alan Harefene ve Çırçirik çeşmelerinin hemen üzerinde bir incir ağacı bulunmaktadır. Bu mekânlarda su kültü, çeşme başlarında bulunan incir ağaçları sayesinde ağaç kültü ile sentezlenmiş adeta kutsallık derecesini arttırmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de incir anlamına gelen bir sure bulunmaktadır. Bu surenin (Tin suresi) 1. ayetinde Allah incir ve zeytin üzerine yemin etmiştir. Bu yeminle gerek incir gerekse zeytin Müslüman toplumlarda özel bir statü kazanmış ve adeta dini bir sembole dönüşmüştür.

başından ayrılarak evine gitmek ister ancak periler buna izin vermez ve onu döverek bir bataklığa atarlar. Tüm zorluklara rağmen hayatta kalabilen Ahmet'in yaşamı, bir daha eskisi gibi olmaz; çılgın bir şekilde yaşamak zorunda kalır¹⁴ (Helimoğlu Yavuz, 2007: 212).

Yörede bazı çeşme sularının tekin olmadığına yönelik anlatılar, yukarıdakilerle sınırlı kalmaz. “Diyarbakır’ın Ergani ilçesindeki Zülküf Dağı’nda iki tane suluk vardır. Adı geçen dağa çıkılırken son dönemde yer alan bu suluklar suyla doludur. Rivayetlere göre bir zamanlar gelin-görümce bu sulukların içine girmiş ve bir daha çıkmamışlardır. Bu sebeple yöredeki insanlar, gelin-görümcenin aynı zaman dilimi içinde bu suyun yakınına gitmemeleri gerektiğine inanırlar” (Demir, 2006: 20).

Bazı çeşme sularının hastalık yapıcı özelliğe sahip olduğu belirtilir: Mardin’de Babusur civarındaki “Ayn-ı Cevze” adı verilen çeşmenin sancılara neden olduğu belirtilir (Güler, 1998: 182). Tüm bunlara ek olarak çeşmeye dair inanışların oluşmasında günün saatleri de belirleyici olmuştur. Bunlar arasında akşam veya gece saatleri dikkati çeker. “Örneğin hane yakınındaki çeşmenin gece açık kalması, çeşme başına cinlerin toplanacağına yorumlanmıştır” (Karakaş, 2020: 280). Gece çeşmeye gidilmez; gece su kenarına meleklerin toplandığına inanılır. Onları korkutmanın veya rahatsız etmenin ise uğursuzluk getireceği varsayılır.

Yukarıda da görüldüğü üzere Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde bazı çeşmeler, yöre halkı tarafından korku unsuru olarak algılanır. Diyarbakır’ın Çermik ilçesindeki Harefene

¹⁴ Giresun’un Kale Mahallesi’nde Kadı-Yalağı adlı çeşmenin suyundan içenlerin de deli olacağına inanılır; hatta Giresun’da: “Her mahalleden bir deli gelsin, Kale Mahallesi’nden kim gelirse gelsin!” diye bir söz vardır (Boratav, 1994: 38).

Çeşmesi ile Bismil ilçesindeki “Kırkpınar”a yönelik anlatılarda peri/cinlerin sebep olduğu ölüm veya delirme vakalarından söz edilir. Yine Diyarbakır’ın Ergani ilçesinde Zülküf Dağı’ndaki sulukların özellikle gelin-görümcenin bir arada olduğu zamanlarda ne derece tehlikeli olduğuna vurgu yapılır. Yörede ayrıca belirli saatlerde çeşmeye gidilemeyeceğine yönelik inanışa ve bazı çeşmelerin hastalık yapıcı özelliklerine de dikkat çekilir.

Sonuç

İnsanoğlu, geçmişten bu yana bireysel sıkıntı ve problemler karşısında şifa merkezi olarak addedilen çeşmelere başvurmuştur. Sarılık, sıtma, romatizma gibi rahatsızlıkları tedavi eden, dermatolog vazifesi gören, kısırlığı gideren, anne sütünü arttıran ve bazıları özellikle iyi geldiğine inanılan hastalığın adıyla anılan yüzlerce çeşme, bir kısmı tarihin tozlu sayfalarında kalsa da zihinlerde ve edebî ürünlerde yerini almıştır.

Geçmiş dönemlerde çeşmeler, bir tür kutsal mekân olarak kabul edilmiş ve muhtelif ihtiyaçlar doğrultusunda ziyaret edilmiştir. Çoğunlukla çarşamba, perşembe veya cuma günü yapılan ziyaretlerin üç kez art arda tekrar edilmesi ve çeşmede mum yakılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bazı çeşmeler, belirli hastalığı tedavi eden merkezler olarak algılanmış ve bilhassa onların adıyla da anılmışlardır. Örneğin; yele iyi geldiği için “Yel Pınarı”, anne sütünü arttırdığı için “Süt Pınarı”, sıtmayı tedavi ettiği için “Sıtma Pınarı”, uyuzu iyileştirdiği için “Uyuz Pınarı” şeklinde adlandırılmışlardır.

Halk anlatılarında çeşmeler, bir yandan “şifa” vericilik vasıflarıyla insanoğlunun duraklarından biri olurken öte yandan perili cinli anlatılarla insan zihnini korku duygusuyla beslemiştir. Tekin olmayan, peri ve cinlerin yaşam alanı olarak tasavvur edilen çeşmeler, akşamdan sonra gidilmesi yasak alanlar olarak zihinlere

kodlanmıştır. Bu sebeple cin/perilerin durağı olarak bilinen çeşmeler, tekin olmayan yerler kapsamında sayılmıştır.¹⁵ Çeşmelerin cin ve peri türünden varlıklarla olan ilintisi, halk arasında anlatılan muhtelif efsanelerle dile getirilmiş; bu efsane ve inanışlar, akşam saatinden sonra neden çeşmelere gidilmemesi gerektiğinin de açıklayıcısı olmuştur.

Ancak değişen yaşam koşullarına bağlı olarak yöredeki birçok çeşmenin tahrif edildiği; ayakta kalanların çoğunun ise artık anlatı, inanış ve ritüellere konu olmadığı tespit edilmiştir. 2021 yılı içinde gerçekleştirdiğimiz bir saha araştırmasında kaynak şahısların çoğu, çeşme sularının sadece geçmiş yıllarda evlerin su ihtiyacının karşılanmasında kullanıldığını dile getirmişlerdir. Bu durum, geleneksel olanın zamana ve ona bağlı değişen toplumsal yapıya bağlı olarak dönüşüm geçirdiğinin ve bazen de işlevini kaybettiğinin göstergesi sayılmalıdır.

Kaynaklar

- Akca, Gözen (2009). *Diyarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akın, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Alptekin, Ali Berat (2005). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Araz, Rıfat (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara: Levent Ofset Matbaacılık.
- Arıtürk, Nihat (2000). *Çermik Yöresi Folklorü*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Lisans Tezi.

¹⁵ Bingöl'de çeşme başında yatılmayacağı dile getirilir (İrmak, 2018: 203).

- Aslan, Mehmet Yusuf (2018). *Silvan (Diyarbakır)'da Halk Hekimliği*, Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boratav, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çetin, Çulpan Zaripova (2009). *Tatar Türklerinin Gelenek ve Görenekleri*, Ankara: Karadeniz Dergisi Yayınları.
- Çifçi, Tekin (2019). *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*, Doktora Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çoruhlu, Yaşar (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Demir, Hakkı (1985). *Çüngüş'ün Gelenek-Görenek ve Halk İnanışları*, Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Demir, Hasan (2006). *Ergani Folkloru*, Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Demirok, Ramazan (2014). *Hani ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eliade, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, Çeviren: Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Emen, Huriye (2015). “Gazipaşa’daki Geçiş Dönemi ve Halk Hekimliği Pratiklerinde Orta Asya Türk Kültürü ve İnanç Sisteminin Tesirleri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15/1 Yaz-Summer, Sayfa: (29-43)
- Eşmeli, İsmet (2015). *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Gece Kitaplığı.

- Gıylmanov, Galimcan (1996). Tatar Mıfları I. Kazan: Tatarıstan Kitap Nâşrıyatı.
- Gardin, Nanon vd. (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Güler, Abdülkadir (1998). *Mardin Folkloru (Gelenek-Görenek)*. İstanbul: Marev Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2010). *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (2017). *Diyarbakır Efsaneleri Derleme-İnceleme*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Irmak, Yılmaz (2018). “Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, Sayı: 17, Sayfa: 191-222
- Işık, Ömer (2000). *Güneydoğu Anadolu’da Halk İnanışları Üzerine Bir İnceleme* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jung, Carl Gustav (2004). *İnsan Ruhuna Yöneliş*, Çeviren: Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (1990). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları:
- Karakaş, Rezan (2012). “Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic*, Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları Dicle Bölümü*, Ankara: Gazi Kitabevi.

- Karimova, Rasilya (2016). “Tatar Mitolojisinde İyeler”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 15(3), Sayfa: 881-897.
- Köseoğlu, İbrahim (2009). *Elazığ Merkeze Bağlı Tadım Köyü Alevlerinin Halk İnanışları ve Bunların Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oymak, İskender (2002). *Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık.
- Oymak, İskender (2010). “Anadolu’da Su Kültünün İzleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15-1, Sayfa: 35-55.
- Ögel, Bahaeddin (2002). *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Seçkin, Bekir Sami (2005). *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul: Siirtliler Derneği Yayınları.
- Sezgin, Alev (2000). *Çüngüş’ün Gelenek-Görenek ve Halk İnanışları*, Bitirme Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Şeşen, Ramazan (1998). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara
- Uçak, Salih (2007). *Ergani’de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği*, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İnternet Kaynakları

Url1: <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/130-yillik-aslanli-cesme-30-yil-aradan-sonra-yeniden-acildi-382752.html>

Kaynak Kişiler

K1: 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik/Merkez, 23.01.2021

K2: 1953 doğumlu, üniversite mezunu, emekli öğretmen Diyarbakır/Çermik/Merkez, 23.01.2021

K3: 1974 doğumlu, lise mezunu, Diyarbakır/Çermik/Merkez, 23.01.2021

K4: 1943 doğumlu, okuryazar değil, Diyarbakır/Çermik/Gülbüz Köyü 23.08.2020

K5: 1989 doğumlu, lise mezunu, esnaf, Diyarbakır/Çermik/Pınarlı Köyü 23.08.2020

K6: 1989 doğumlu, lise mezunu, esnaf, Diyarbakır/Çermik/Petekaya Köyü 23.08.2020

K7: 1984 doğumlu, lise mezunu, esnaf, Diyarbakır/Çermik, 23.08.2020

K8: 1933 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır, 31.07.2021

K9: 1993 doğumlu, lise mezunu, esnaf, Diyarbakır/Çermik, 23.08.2020

K10: 1979 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Diyarbakır/Hani, 02.03.2021

K11: 1989 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Diyarbakır/Hani, 02.03.2021

K12: 1980 doğumlu, lise mezunu, okul personeli, Diyarbakır/Hani, 02.03.2021

K13: 1992 doğumlu, üniversite mezunu, ev hanımı, Siirt/Merkez, 22.01.2021

K14: 1980 doğumlu, üniversite mezunu, esnaf, Siirt/Merkez, 21.02.2021

K15: 1989 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Diyarbakır/Hani, 02.03.2021

K16: 1965 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Diyarbakır/Çüngüş/Adeş Köyü, 20.08.2020

K17: 1967 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Diyarbakır/Ergani/Hılar Köyü, 03.02.2021

K18: 1986 doğumlu, lise mezunu, kuyumcu, Siirt/Merkez, 04.02.2021

K19: 1956 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Kurtalan, 17.02.2021

K20: 1951 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik, 20.07.2021

K21: 1968 doğumlu, üniversite mezunu, Belediye Başkan Yardımcısı, Diyarbakır/Çermik, 23.07.2021

K22: 1960 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik, 23.07.2021

K23: 1961 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik, 23.07.2021.

K24: 1965 doğumlu, lise mezunu, emekli muhtar, Diyarbakır/Çermik, 23.07.2021

KUTSALIN İKİ YÜZÜ: ŞİFA VEREN VE KORKU SALAN YÖNLERİYLE KUYULAR

(Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)

Rezan KARAKAŞ*

Halk anlatılarında kuyu; dar, karanlık ve derin yapısıyla, Jung'un anne arketiplerinin tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kuyu, biçimsel özellikleriyle anlatılarda yeniden doğuşun, erginlenmenin, değişim ve dönüşümün anlatımında sembolik bir mekân olarak kullanılır. Bu yönüyle bir tür rahim işlevi gören kuyu, anlatı kahramanlarının düştükleri veya atıldıkları bir yerdir.

Kuyu, yeryüzünden yer altına uzanan yapısı ve barındırdığı su unsuruyla yaşamı önceleyen gizemli bir mekândır (Özdemir, 2019: 361). Kurak ülkelerde bereket ve zenginlik sembolü olan kuyu; aynı zamanda derin, gizemli ve kapalı olanı temsil eder. Kuyu, bolluk ve refah imajına aracılık eder (Gardin vd. 2019: 390). Suyun koruyucularından biri olan ve anne rahmi ile ilişkilendirilen kuyunun yaşamı tehdit eden veya yaşam veren iki yönü vardır (Campbell, 1992: 80).

Fiziki formu sebebiyle dikey boyutlu ekseninde yer alan kuyu, eril bir yapıdır. Kapalı ve dar bir mekân olan kuyu, bilincin ters çevrilmiş formudur. Kuyuya giren, merkeze doğru yol alır. Dünyanın çekirdeğine doğru yapılan bu yolculukta bilinç dışına ait pek çok öge ile karşılaşılır. Kuyunun her katmanı yeni bir dünya ihtiva eder. Bunlar ayrıca bilinç basamaklarıdır. Derinlere inildikçe yüzleşilmesi gereken korkularla ve aşılması gereken

* Prof. Dr. Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, rezankarakas@hotmail.com, 56100, Siirt/Türkiye. ORCID: 0000-0001-9138-3825.

engellerle karşılaşılır. Dolayısıyla kuyu güçlü bir erginleşme/yeniden doğuş mekânıdır (Özdemir, 2019: 361).

Sembolik olarak “kuyu bilinçdışının simgesidir” (Campbell, 2010: 91). Kuyunun bilinçaltı ile özdeşleştirilmesi onun derinliğinden kaynaklanır. Çünkü bilinçaltı da tıpkı kuyu gibi çok katmanlı bir yapıya sahiptir.

Müslüman toplumlarda Hz. Hacer’in oğlu Hz. İsmail için su arayışının bir neticesi olarak ortaya çıktığına inanılan, Mekke’de bulunan kırk iki metrelik Zemzem kuyusunun ve suyunun önemli bir yeri vardır. Hac ibadetini yerine getiren hacılar, eş dost ve akrabalar için bu suyu hediye ve ikramlık olarak getirirler. “Bazı hacılar, suyun bereketinin kendilerini kuşatması temennisiyle ölünce sarılacakları kefenlerini Zemzem Kuyusu’na daldırıp çıkartırlar” (Schimmell, 2004: 25).

1. Türk Halk Kültüründe Kuyu

Türk halk kültüründe kuyunun ritüel mekânlarından biri olduğu görülür. Bu bağlamda kuyular; bir ihtiyacın, beklentinin ve isteğin oluşması durumunda ziyaret edilir. Çocuk sahibi olma, baht açma, herhangi bir hastalıktan kurtulma gibi arzularla kuyulara gidilir ve orada gerçekleştirilen birtakım ritüellerle yaşamın değişmesi için çaba gösterilir.

Eski Türklerde çocuğu olmayan kadınların bir kuyunun veya pınarın yanında koyun kestikleri takdirde çocuk sahibi olacaklarına inanılır (İnan, 2006: 168). Manisa’nın Selendi ilçesinde sarılık olanlar, Karabeyler köyünde bulunan sarılık kuyusuna gider, hasta yetişkinse kuyudan aldığı suyu içer ve orada iki rekât namaz kılar. Sarılık olan kişi çocuksa kuyu suyunu içer ve orada yıkanır. Kuyuya soğan, yumurta ve ekmekle giden ziyaretçiler, bunların bir kısmını yer, geri kalanını ise orada bırakırlar (Çanlı, 2018: 76-77). Sivas’ın Zara ilçesinde

kısmetlerinin açılmasını isteyen genç kızlar, Ütükyurdu bölgesindeki Bahtiyazı kuyusuna gider ve “*Bahtım açılsın.*” sözünü üç kez tekrarlayarak onun suyundan içerler (Kalafat, 1999: 51). Irak’ta Hz. Abbas’ın yatırı yakınındaki kuyudan çıkan suyun kutsal olduğuna inanılır (Kalafat, 2011a: 184). Kuraklığı önlemek için at kafatasından bir parça kemik, su kuyularına atılır (Kalafat, 2011b: 71).

Türk halk kültüründe kuyunun işlevselliği onun şifa verici olmasıyla sınırlı değildir. Kuyunun bir de “korkutucu” imgelerle dolu tarafı yani öte yüzü vardır. Örneğin; “Azerbaycan ve Doğu Anadolu’da bilinen ‘Kuyu Kızı’ demonik varlığı, çocukların kuyuya yaklaşmalarını önlemek ve onları korkutmak için kullanılır (Bayat, 2007: 280-309).

2. Edebî Eserlerde Kuyu

Gündelik yaşamın bir parçası olan kuyular, geçmişten günümüze edebiyat, sanat ve sinemada önemli anlamsal değerlere sahip olmuştur. Kuyunun geçmiş zamanlara uzanan bu simgesel anlamlarından divan şiirinde, halk edebiyatında ve modern edebiyatta -çoğunlukla- metinler arası ilişkiler kurularak yararlanılmıştır. Halk edebiyatının hikâye, masal, türkü, mani ve atasözü gibi türlerinde kuyunun gerek somut gerekse soyut işlevleri söz konusu edilmiştir. Destan, halk hikâyesi, menkıbe ve masalların bazıları, “kuyuya düşen/atılan kahraman”ın maceraları üzerine kurgulanmıştır. Tıva Türklerinin Kangıvay-Mergen Destanı’nda, kahraman Kangıvay-Mergen öldürülür ve Sarı Deniz’in içine atılır. Sudan çıkarılan Kangıvay-Mergen, “arjaan-kuduk” (kutsal kuyu suyu) ile yıkanır ve bu sayede tekrar dirilir (Ergun, 2006: 97). “Mitolojik yönü ağır basan destanlarda hapis mekânlarından biri olan kuyu” (Köktürk, 2006: 383) anlatılarda işlevsel olarak kullanılır. Dede Korkut hikâyelerinde kuyunun bir

hapishane mekânı olduğu görülür. Salur Kazan'ın tutsak oluşunun anlatıldığı hikâyede Salur Kazan, bir av sonrası uyur ve bu sırada düşmanları tarafından yakalanarak bir kalede kuyuya atılır.¹

Halk hikâyelerinde “Esirler/Kaçaklar” motifiyle ilişkili olarak bazı kahramanların kuyuya hapsedildiği görülür. Şah İsmail hikâyesinde Şah İsmail, Asuman ile Zeycan hikâyesinde bir kocasının tuzağına düşen Asuman, Tufarganlı Âşık Abbas ve Gülgez Peri hikâyesinde Abbas, Ebali Sinan Ebilharis hikâyesinde deve dönüşen Mısır Padişahı kuyuya atılır (Alptekin, 2005). Kırım Tatarlarının “Altın Elma” masalında, bir devi öldürmek için kuyudan aşağı inen kahraman, masalın sonunda kendini gerçekleştirir (Bakırcı, 2019). Kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alan Yusuf ile Züleyha hikâyesinde Yusuf, kendisini kıskanan kardeşleri tarafından kuyuya atılır. Hz. Ali ve Kesikbaş anlatılarında Hz. Ali'nin yedi günlük bir kuyuya inerek bir devin elinden Kesikbaş'ın ailesini ve beş yüz Müslüman'ı kurtardığı anlatılır.

“Halk anlatılarında kuyular -her ne kadar ceza veya hile ile ilgili tasavvur edilse de- aslında birer yenilenme ve erginlenme mekânlarıdır. Kahramanın kuyuya atılışı, bu erginlenme ve yenilenmeyi başlatan sürecin ilk ayağıdır. Kuyu motifi ayrıca anlatı ve anlatıcıya, olay örgüsüne kişi kazandırma, iktidar değiştirme, zaman bütünlüğüne müdahale etme gibi değişik fırsatlar da sunar” (Balkaya, 2014: 53, 63).

Şeyh Gâlip'in “Hüsni ü Aşk” adlı mesnevisinde “Aşk'ın düşmüş olduğu kuyu, onun miracını tamamlamak üzere mutlaka uğraması gereken bir mekân özelliği gösterir. Aşk'ın kuyuya düşmesi, esasen onun dış dünyadan iç dünyaya geçişini ifade eder” (Doğan, 2005: 180). Divan şiirinde kuyu motifi, genellikle

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Ergin, 1997: 234, 235).

Harut ve Marut adlı meleklerin adıyla anılır. Şiirlerde Babil'deki bir kuyuda saçlarından asılı durdukları rivayet edilen Harut ile Marut adlı meleklerle sıklıkla telmih yoluyla başvurulur. “Sevgilinin âşığını etkilemek, onu hayran etmek, büyülemek sıfatları söz konusu olduğunda genellikle Babil kuyusu ile birlikte Harut ve Marut da anılır” (İnce, 2007: 112).

Orhan Pamuk'un “Kırmızı Saçlı Kadın” adlı romanında kuyu unsuruna ve kuyuculuk mesleğini icra eden roman karakterine yer verilmiştir. Kısacası; “kuyu, çağdaş yazın ve sinemada “ölümün, cinselliğin, geçmişin, bilinmeyenin” ve karmaşık pek çok duygunun anlatılmasını sağlayan bir metafor olarak kullanılmıştır” (Işık, 2020: 282).

3. Güneydoğu Anadolu Bölgesi Halk Kültüründe Kuyu

Arzuların gerçekleşmesi, eksikliklerin giderilmesi, sıradan mekânlarla değil olağanüstü olanlarla sağlanır. Halk nazarında sıra dışı bir mekân olarak tasavvur edilen kuyu, hem halk anlatılarının hem de birçok inanış ve ritüelin duraklarından biri olmuştur. Bu yüzden ki Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kuyu sularından çeşitli amaçlar doğrultusunda istifade edilmiştir. Bilhassa herhangi bir hastalığı tedavi etmek, kismet açmak, büyü yapmak ve dilek dilemek gibi amaçlarla kuyulara gidilmiş ve kuyu sularından yararlanılmıştır. Öte yandan bazı kuyular ise gerek çocuklar gerekse yetişkinler için gidilmesi yasak alanlar olarak gösterilmiştir.

3.1. Halk Hekimliği Uygulamalarında Kuyu

Halk hekimliği uygulamalarının bir bölümü, kutsal mekânlar düzleminde gerçekleştirilir. Bu bağlamda bazı kült unsurları - herhangi bir kutsal insan figürü olmasa da- şifa sunan merkezler olarak algılanır. Su kültürünün simgesel tezahürlerinden biri olan

kuyu suları da sağlıklı bir yaşama kavuşma isteği duyan hasta bireylerce bu kapsamda kullanılır.²

Kuyulardan sedef, siğil gibi cilt hastalıkları ile kızamık ve sarılığın tedavisinde işlevsel olarak istifade edilir. Cilt hastalıklarının tedavisinde önemli merkezlerden biri olarak kabul edilen kuyu örneklerinden biri Mardin'in Midyat ilçesinde bulunur. "Ava Katloyi" (Katil Su) adı verilen kuyu, cilt hastalıklarının tedavisinde kullanılır. Tedavinin gerçekleşmesi için şifa arayıcının kuyudan su çektikten sonra sırtını kuyuya dönmemesi ve bu sırada da başkasıyla konuşmaması gerekir. Kuyu gözden kayboluncaya kadar buna devam edilir. Su, ağrılı ya da iltihaplı alana sürüldükten sonra konuşulabilir. Aksi hâlde suyun etkisini göstermeyeceğine inanılır (K3).



Ava Katloyi (Katil Su) (Mardin/Midyat)

Siğil tedavisinin tamamlanması için yine kuyuya ihtiyaç duyulur. Ergani'de eldeki siğillerin geçmesi için, hayvan dalağı ve

² Su kültünün Siirt, Garzan ve Raman yöresindeki yansımaları ile ilgili olarak bk. (Karakas: 2012a, Karakas: 2021b).

bir avuç arpa alınarak eli tılsımlı bir kadına gidilir. Ocaklı kişi, avucuna aldığı arpaların üstüne dua okuduktan sonra arpaları tek tek dalağın üstüne batırır. Sonra dalak, hasta tarafından hiç işlenmemiş, kullanılmamış bir kuyuya atılır ya da çimliğe gömülür ve arkaya hiç bakmadan yola devam edilir. Dalak çürüdükçe eldeki siğillerin de iyileşeceği belirtilir (Akca, 2009: 173). Diyarbakır’da siğil sayısı miktarınca arpa taneleri üzerine hoca tarafından okuma gerçekleştirilir. Arpalar, güneş ışığı almayan genellikle kiler içindeki bir kuyuya atılır (Işık, 2000: 26). Gaziantep’te siğillerin yok edilmesi için ocaklı tarafından birkaç arpa tanesine okunur. Bu arpalar hasta tarafından bir kuyuya atılır (Bozyiğit, 2011: 74).

Sarılığın tedavisinde de kuyulardan yararlanılır: Siirt’in Kurtalan ilçesinin Gürgöze köyünde bulunan kuyuya sarılık hastaları götürülür. Hastaların kuyudan alınan suyla yıkanması sağlanır. Ritüel, “üç çarşamba” kuralınca gerçekleştirilir (K1, K2). Çocukların ruh sağlığıyla ilgili yaşanan problemlerde de yine kuyu suyu kullanılır: Adıyaman’da psikolojik sorunları olan çocuklar, Musalla Mahallesi 1420. Sokak’ta bulunan ve eskiden derilerin işlendiği Tabakhane bölgesindeki kuyuya götürülür, oradaki kuyudan çekilen suyla çocukların eli yüzü yıkanır, onlara bir miktar su içirilir. Böylece çocukların akıllanacağına inanılır (Çiftçi, 2019: 138).

İnsanoğlunun kendisinin tamamlaması, eksik ve zayıf yönlerini tanıyarak tedavi etmesi, bir anlamda kendini gerçekleştirmesi, nasıl ki bilinçaltının karanlık yollarında yürümesi ile mümkünse hasta ruhun ve bedeninin iyileşmesi de ancak ve ancak kutsal alanlara gitmekle mümkündür. Bu bağlamda yeryüzünün altında ve karanlık olan kuyular, hasta bireyin bir anlamda bilinç yüzeyinde olmayan tarafıyla yani bilinçaltıyla örtüşür. Kutsala giden birey, elbette ki bu boyutta

düşünmez. O, geçmişin ayak izlerini sürerek kuyuya gider. Atalarının ayak izlerine basarak yolu takip eder. Ona anlatılan hikâyedeki kahraman gibi olmak ister. Sıradan bireyin bu tarz özel mekânlara yönelmesindeki neden, hayatın zorlu imtihanlarına karşı güçlü olabilmek, ayakta kalabilmek arzusundan başka bir şey değildir.

3.2. Geçiş Dönemlerinde Kuyu

Geçiş dönemlerinden ilki olan doğum sürecinin ilk kırk günlük safhasını kapsayan lohusalık döneminde kuyuya yönelik büyüsel yollu bir uygulamanın varlığı dikkati çeker. Bu bağlamda kuyu, emziren anneler için bir başvuru merkezidir. “Diyarbakır’da “kırklı” olduğu hâlde dışarı çıkan kadının sütünün kesileceğine, bu durumu yaşayan kadının bir kuyuya kırk bidon su boşaltması hâlinde sütünün geleceğine inanılır” (Karakaş, 2020: 284).

Kuyunun geçiş dönemleriyle ilişkilerinden biri ise ana geçiş dönemlerinden ikincisi olan “evlenme” eşiğinde ortaya çıkar. Kısmetinin açılmasını isteyen kişi, kuyudan yararlanır. Mardin’in Midyat ilçesinin Akçakaya Mahallesi’nde yer alan Çala Haklo adlı dört ağızlı kuyu suyunun şifa verdiğine ve kısmet açtığına inanılır. Kuyunun kısmet açmayla olan ilgisi ise yaşanmış olduğuna inanılan acıklı şu olayla ilişkilendirilir:

Eskiden nişanlı çiftlerin birbirleri ile görüşmeleri hoş karşılanmazdı. Günün birinde Çala Haklo adlı kuyu başındaki nişanlı bir kız, nişanlısı erkeğin kendisine yaklaştığını görür. Kız, nişanlısıyla karşılaşmak istemez ve bu yüzden kendisini kuyuya atar. Bunu gören erkek de kuyuya atlar. Yöre halkı, tüm aramalara rağmen her ikisinin de cesedine ulaşamaz; o gün bugündür kuyudan düğün sesleri gelmektedir (K4, Uygur, 2008: 267).

Türk halk kültüründe inanış, anlatı ve ritüel üçlüsü, birbirini tamamlayan, destekleyen öğeler olarak dikkati çeker. Bir inanışın

varlığı veya ritüelin gerekçesi, geçmiş yıllarda yaşandığı varsayılan/yaşanan bir olaya dayandırılır. Çala Haklo örneği de anlatı, inanış ve ritüel öğeleriyle üçlü bir simgeselliği üzerinde taşır. Çala Haklo kuyusuna dair efsane, bilhassa Türk halk hikâyelerinde karşımıza çıkan “birlikte ölümü seçme” motifiyle şekillenir. Efsanenin sonunda yer alan “kuyudan gelen düğün sesleri” ifadesiyle sevenlerin kavuştuğuna dair müjde dinleyiciye aktarılır. Bu vurgular, kuyunun kısmet açma uygulamasında kullanılabileceğine dair düşünceyi pekiştirir.



Çala Haklo (Mardin/Midyat)

Midyat'ta geçmiş dönemlerde evlendikten bir hafta sonra gelin ve arkadaşları kuyudan su çekmeye gider; orada testi içindeki leblebi, üzüm, şeker vb. şeyleri dağıtırlardı (Uygur, 2008: 68).

3.3. Dilek Kuyusu

Türk halk kültüründe ağaca çaput bağlayarak veya suya dilek yazılı kâğıt atılarak dilek dilenir. Bazı kuyuların da bu türden

işlevleri vardır. “Gelecektek veya uzakta olup bitenlerden haber almak için niyet kuyusuna bakılır” (Boratav, 1994: 100).

Güneydoğu Anadolu’da “kuyu suyu içerek dilek dileme” şeklinde bir örnek bulunur. Şanlıurfa’nın Viranşehir ilçesinde kuyuda dilenen dileklerin gerçekleşeceğine olan inancı destekleyen ve besleyen bir efsane anlatılır: “Ayntas kuyusu ile ilgili efsanede bu kuyunun suyunu içen ve düş gören bölge beyinin küçük kızı Zelal’in rüyasının gerçekleştiği” vurgulanır (Kurtoglu, 2005’ten akt. Çelikten, 2020: 118).

3.4. Büyüsel Uygulamalarda Kuyu

Kuyu, büyü yapmak için kullanılan alanlardan biridir. Sabun veya nal, bir kuyuya atılarak büyü yapılabilir (Karakaş, 2020: 285). Yağmur yağdırmak için yapılan aşağıdaki uygulamanın da büyüsel olduğu görülür: Diyarbakır’ın Ergani ilçesinde yağmur yağdırmak için kırk kel adam; kırk taş alır ve her biri, ismini söyleyerek taşı kuyuya atar (Akca, 2009: 125). Diyarbakır ve Urfa çevresinde kuruyan ve kurumaya yüz tutan su kuyularına kurban kanı akıtılır. Bu sayede onların kurummasının önüne geçmek amaçlanır (Kalafat, 1999: 51).

Yukarıdaki uygulamalarda da görüldüğü üzere kuyu hem büyü yapma hem de yağmur yağdırma veya kuraklığı önleme kaygılarıyla gerçekleştirilen büyüsel uygulamalarda özellikle seçilmiş bir mekân olarak kullanılır.

3.5. Korku Veren Kuyular

Türk halk kültüründe korku veren kuyular bulunur. Onlar da çeşmeler gibi gece gidilmesi tehlikeli olan yerler arasında gösterilir. Ayrıca özellikle gidilmesi yasak olan kuyular da bulunur. Bu kuyularda yaşayan olağanüstü varlıklardan söz edilir. Yasağın pekişmesi için kötü varlıkların tehlikeli oldukları

vurgulanır. Kuyuya gitme yasağının söz konusu edildiği anlatılardan biri Siirt yöresinde tespit edilmiştir. Anlatı; Şahmeran, mağara, kuyu ve su figürleriyle bezenmiştir:

Şahmeran, Siirt bağlarının bulunduğu yerde, yüksek bir mağarada yer alır. Uçsuz bucaksız bu esrarengiz mağarada binlerce kuyu vardır. Bu canavarı bulmak için mağaraya giren insanların hiçbirisi geri dönmemiştir. Bunun nedeni mağaranın altında ve üstünde bulunan kuyuların oraya giren insanları yutmasıdır (Karakaş, 2013: 56).

“Mardin’de kuyuya yanaşan çocuklara ‘*Oraya giderseniz Şehe Salabo (Ammo Salabo) çengeliyle sizi kuyuya çeker.*’ denir” (Uygur, 2008: 115, Karakaş, 2020: 285).³ Diyarbakır’ın Terkan bölgesinde yer altındaki kötü ruhların etkisinden korunmak amacıyla kuyuların kapakları kapatılır. Bekâr kişilerin geceleri kuyudan su getirmemeleri gerektiğine vurgu yapılır (Tanrıku, 2017: 39, 78). Halk kültüründe bazı kuyulara özellikle çocukların ve bekâr bireylerin geceleyin gitmemesi gerektiğine yönelik kesin uyarı bulunur. Şanlıurfa’da anlatılan “Kızılku” efsanesinde ise bu uyarının boyutu genişler ve tüm halkı içine alır. Kuyuya gitme yasağı ve neden tehlikeli olduğu ise aşağıdaki efsane ile anlatılır:

Atının gücüyle dikkatleri üzerinde toplayan Vahakin, bir yarışta kendisine kurulan tuzak yüzünden yaralanır. Vahakin’in kaval ustası babası, onu Kızılku başında ölü bulur. O günden sonra baba, bu kuyunun başında sürekli kavalını çalar; zamanla kaval sesine kuyudan çıkan güzel bir kız da eşlik eder. Bazı insanlar, bu kıızı yakalamak ister; bu sırada kızın kanı taşlara sıçrar. Bu elem verici olaydan sonra kuyu, insanları içine çekmeye

³ Çobanoğlu da ailelerin, çocuklarını kuyudan uzak tutmak için onlara kuyuya yaklaştıkları takdirde kuyunun ruhunun veya orada yaşayan perinin onları çekeceğini söylediklerini belirtmiştir (2003: 40).

başlar. Zaman zaman kuyudan sesler geldiğini belirten yöre halkı, oraya fazla yaklaşımdan imtina eder (Kurtoglu, 2005'ten akt. Çelikten, 2020: 117, 118).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde herhangi bir *üstün insan* veya başka bir *kült* unsuruna bağlı olmayan bazı kuyular, bireyde korku hissi uyandırır. Bu korku, vakitlerden gece, bireylerden çocuk olması durumunda özellikle artar. Böylece “kuyuya gitme yasağı” ortaya çıkar.

Sonuç

Her tür kutsal mekân ziyaretlerinin temel nedeni, bireyin kaotik durumdan kurtulma ve kozmosa ulaşma çabasıdır. Gerek mitolojilerde gerekse kültürel zeminde sıradan mekânlardan çeşitli nedenlerle ayrılan ve bu yüzden de bir tür “kutsal alan” olarak anlam kazanan kuyular da bu bağlamda geçmişten günümüze düzeni yeniden kurmak isteyen bireylerin uğrak yeri olmuştur.

İnsanoğlunun görünmeyen, karanlıkta kalan taraflarının sembolik tezahürü olan kuyu, ritüellerde karanlıktan aydınlığa geçmenin bir yolu/eşiği olarak kullanılmıştır. Anne arketipinin tezahürlerinden biri olan kuyu sayesinde, tekrar yer altının rahmine yani kuyuya başvurularda eksikliklerin tamamlanması, arzuların yatıştırılması sağlanmıştır. Öte yandan kuyular, yer altı ile olan irtibatları ile sıra dışı varlıkların yaşam alanı olarak tasavvur edilmiş ve bu sebepten “korku” uyandıran yerler olarak halk tefekküründeki yerini almıştır.

Kaynaklar

- Akca, Gözen (2009). Diyarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Bakırcı, Nedim (2019). “Kırım Tatar Masallarından “Altın Elma” Adlı Masalın Arketipsel Sembolizm Açısından Çözümlemesi”, *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 7, Sayı: 19, Sayfa: (36-46).
- Balkaya, Adem (2014). “Halk Anlatılarında Kuyunun İşlevselliği Üzerine Bir Okuma”, *Milli Folklor*, Yıl 26, Sayı 102, (Sayfa: 53-64).
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bozyiğit, Nuray (2011). Gaziantep’te Halk Hekimliği (Merkez). Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Campbell, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çanlı, Erol (2018). Selendi (Manisa) Halk Hekimliği Çalışması, Yüksek Lisans Tezi, Bartın: Bartın Üniversitesi.
- Çelikten, Hakan (2020). “Ekoeleştirel Yaklaşım Bağlamında Şanlıurfa Efsaneleri”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Sayfa: (107-126).
- Çiftçi, Tekin (2019). Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği, Doktora tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

- Çobanoğlu, Özkul (2003). *Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, Ahmet (2005). “Hüsni ü Aşk'ta Kuyu Sembolü”, *Millî Folklor Uluslararası Halk Bilimi Dergisi*, Cilt: 9, Yıl: 17, Sayı: 68, Sayfa: (180-189).
- Ergin, Muharrem (1997). *Dede Korkut Kitabı 1*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergun, Metin (2006). *Şor Kahramanlık Destanları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gardin, Nanon vd. (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnce, Adnan (2007). “Kuyu Cadısı ve Düşündürdükleri”, *TÜBAR*, Sayı: 21 Bahar, Sayfa: (109-122).
- Kalafat, Yaşar (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2011a). *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Kalafat (2011b). *Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Karakaş, Rezan (2012a). “Garzan ve Raman Yöresi Halk İnanışı ve Efsanelerinde Dağ ve Su Kültü”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Sayfa: (1131-1141).
- Karakaş, Rezan (2012b). “Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic*, Prof. Dr.

- Mehmet Aydın Armağanı*, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.
- Karakaş, Rezan (2013). “Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti”, *Folklor/Edebiyat*, Cilt:19, Sayı:73, Sayfa: (49-62).
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları Dicle Bölümü*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Kurtoğlu, Mehmet (2017). *Prophet Jesus (Pbuh) and the Legend of the Holy Cloth, Şanlıurfa/The City of Civilizations Where Prophets Met*, ed. Alparslan Açıkgenç ve Abdullah Ekinci, İstanbul: KUM Publishing, s. 195-197.
- Işık, Ömer (2000). Güneydoğu Anadolu’da Halk İnanışları Üzerine Bir İnceleme Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Işık, Nursel (2020). “İşlevselcilik Açısından Kuyu Motifinin Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sinemasına Yansımaları”, *Folklor Edebiyat Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 102, Sayfa: (281-296).
- Özdemir, Serdar Deniz (2019), Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Schimmell, Annemarie (2004). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev.: E. Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Tanrıkulu, İdris (2017). Diyarbakır’ın Terkan Yöresi Geçiş Dönemleri (Doğum, Sünnet, Evlenme, Ölüm) Âdet ve İnanışları, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan: Ardahan Üniversitesi.
- Taşpınar, İbrahim (2006). Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ: Fırat Üniversitesi.

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

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

Yılmaz, Fatih (1984). Siirt İl Merkezi Yöresel İnanışlar, Atasözleri, Gelenek ve Görenekleri, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, Bitirme Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Elektronik Kaynaklar

Köktürk, Şahin (2006). “Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi”, *TÜBAR* Sayı: XIX, Sayfa: 383-400. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/156868>.

Url 1:
https://yenisehir.fandom.com/tr/wiki/Hani,_Diyarbak%C4%B1r.

Kaynak Kişiler

K1: 1956 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Kurtalan, 17.02.2021

K2: 1992 doğumlu, üniversite mezunu, ev hanımı, Siirt/Merkez, 22.01.2021

K3: 1966 mezunu, ev hanımı, ilkokul mezunu, Batman/Merkez 20.01.2021

K4: 1956 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Şırnak/İdil/Kurtuluş, 30.01.2021

YİTMEYE YÜZ TUTAN BİR YEZİDİ RİTÜELİ: MEYRAF ZİYARETİ

Hatice Kübra UYGUR*

Bu çalışmada Mardin'in Midyat ilçesinin Güven ya da yöre halkı arasında bilinen adıyla Bacinê köyünde bulunan ve bir Yezidi türbesi olan “Merava Şeyh Adı” ya da bir başka ismiyle “Meyraf” veya “Cim'aya Merave” türbesi ele alınacaktır. Bölgenin, ilin, ilçenin son olarak da köyün demografik, etnik ve dini yapısı göz önüne alınarak yapılacak değerlendirmeye kutsal mekânın varlığı ele alınacaktır. Günümüzde Yezidiler, yalnızca kırsalda yaşamamaktadırlar. Bu durum sadece köyden kente göç şeklinde değil yöreden özellikle Avrupa'ya göç biçiminde seyretmiştir. Çevrede Yezidilikle ilgili bilinen yanlışlar, şahısların yaşadıkları yörelerden en temelde din yüzünden göç etme sebebi olmuştur. Bu durum geçmişten günümüze “sır dinin” mensuplarının farklı ülke ve şehirlerde yaşamalarına ve köylerinden uzaklaşırken değişip dönüşmelerine de neden olmuştur. Langer bu durumu net olmamakla birlikte şu cümlelerle değerlendirmektedir; “Avrupa toplumu ile etkileşime girme ihtiyacının Yezidiler üzerinde bir doktrin kodlamasını zorlayacağına dair güçlü bir şans olduğu sonucuna varılabilir (Langer, 2010: 393). Dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış olarak yaşayan Yezidiler özellikle Avrupa'ya göç etmişlerdir. Genellikle yaz aylarında izin günlerinde memleketlerine dönmektedirler. Ancak genç kuşak için bu durum yavaş yavaş değişmektedir. Kökleri ve memleketleriyle kuşaklar arasındaki bağ giderek zayıflamaya başlamaktadır. Bu ifade elbette kesin bir yargı değildir. Genç kuşaklar memleketlerine gelmeseler dâhi

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

kimliklerine, dinlerine sahip çıkmak adına grup bilinciyle hareket etmektedirler. Özellikle dernekler, sosyal medya grupları gibi platformlarda fiziksel olarak olmasa da teknolojinin sunduğu imkânlardan faydalanarak grupları buluşturmuşlar ve ortak bir kültürel alan oluşturmuşlardır. Langer, (2010: 340) dağılmış durumdaki toplumların ulus ötesi sanal topluluklar oluşturmasından bahsetmektedir. Bu durum Ermenistan'dan Rusya'ya, Türkiye'den Almanya'ya ve Avrupa'nın birçok ülkesine dağılan Yezidiler'i de mekânsal olarak sanal ortamda birleştirmiştir. Bu sanal topluluklar, kendilerine ait sosyal medya sayfalarında ve tartışma gruplarında önemli miktarda yazılı bilgi üretilmesini sağlamıştır. Böylece geçmişten günümüze “sır din” olarak bilinen yazılı çok az kaynağa sahip olan Yezidilerin elektronik ortamda arşivleri hem yazılı hem de görsel olarak oluşmaya başlamıştır. Elektronik ortamın sağladığı bu imkânları Aydemir şöyle değerlendirmektedir: “Bu süreç küçük dini gruplar için de ya yok olma ya da radikal değişikliklerle kendini yeniden kurma ve kurgulama gibi bir süreci beraberinde getirmektedir” (2010: 12). Yezidiliğin bu durumdan nasıl etkilendiği de ayrıca tartışılmalıdır. Yezidiler bu süreçte yok olmakla mı, ya da içerik, biçim, fonksiyon değişiklikleri ile bu sürece adapte olmakla mı karşı karşıya kalmaktadır? Yaşanan hızlı toplumsal değişimler karşısında din, özellikle Yezidiler gibi kapalı toplum yapısına sahip inanç mensuplarını nasıl etkilemektedir? (Aydemir, 2010: 12). Bu sorular ve yaklaşımlar konuyu farklı görme açılarıyla ele almamızı sağlayacak veriler sunmakta ayrı bir çalışmanın da konusu olmaktadır.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın temel amacı Midyat'ın köklü bir geçmişe sahip Güven köyünde bulunan Merava Şeyh Adi/Meyraf ziyareti ve etrafında teşekkül eden ritüel ve geleneklerin derlenip kayıt altına

alınmasıdır. Türbe ve etrafında oluşan geleneklerle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamış olması ve 29 Mayıs günü türbede kutlanan günün sadece Bacinê köyünde yaşayanlar tarafından genel olarak bilinmesi, kutlanması azalan ve hatta yok olan nüfus göz önüne alındığında bir süre sonra bu ritüelin de unutulma ihtimaliyle karşı karşıya olması çalışmada özellikle Meyraf ziyaretinin seçilme sebebidir. Bu bilgilerin de incelenip değerlendirilmesi çalışmanın önemini oluşturmaktadır.

Sınırlılıklar ve Yöntem

Çalışmamız Mardin ilinin Midyat ilçesinin resmi kayıtlarda Güven, halk arasında eski adıyla bilinen Bacinê köyü ile sınırlandırılmıştır. Köy, Tur Nahiyesi olarak adlandırılan bölgenin sınırları içinde yer almaktadır. Yörede ve Bacinê köyünde bulunan Yezidilerin pek çoğunun Almanya, İsveç, Danimarka, Hollanda gibi Avrupa ülkelerine göç ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla günümüzde yapılan bu saha çalışmasında köyde yaşayan çok az sayıda insanla görüşmek mümkün olmuştur. Köyün eski muhtarı Ebuzeyd Atalan'ın vefatından sonra köyün muhtarı Avrupa'dan göç ederek köye gelip yerleşen Yezidilerden birisi olmuştur. Muhtar'ın aktardığı bilgilere göre, köyde ortalama on kişi yaşamaktadır. Bu durum alanda kaynak kişilerle görüşmeyi de zorlaştırmaktadır. Bunun yanı sıra köyde yaşayanların Türkçe bilmemesi, sır dinin mensuplarının yabancılara karşı mesafeli olmaları görüşme yapmayı zorlaştırmaktadır.

Çalışmada Mardin ilinin Midyat ilçesinin Bacinê köyünde çok az sayıda kalan Yezidi topluluğuna mensup kaynak kişiyle pandemi şartlarında görüşülmeye çalışılmıştır. Küresel çapta yaşanan salgın nedeniyle yurtdışında yaşayan Yezidiler de 2020 yılının yazında köylerine gelememişlerdir. Köy nüfusunun göç eden Yezidilerden oluşması bu süreçte saha çalışmasını

zorlaştırmıştır. Kapalı ve senkretik yapıya sahip Yezidi inanç mensupları Avrupa'ya göç etmelerine rağmen özellikle yaşlılar ve orta yaşlılar normal şartlar altında yaz aylarında köylerine gelmeye devam etmektedir. Ancak Yezidi gençlerinin yaz aylarını köyde geçirmelerine yönelik çok yoğun isteklerinin bulunmadığı köyün büyükleri tarafından anlatılmaktadır. Bu durum hem gençlerin hem de yöre kültürünün gelenek ve göreneklerinin değişimi ve aktarımı açısından farklı açılardan ele alınabilir. Yöreden göç edenler olduğu gibi Midyat'ta bulunan Yezidi mülteci kampı ise ayrı bir çalışmaya konu olacak derinliktedir. Dolayısıyla Avrupa'ya göç eden Yezidiler bölge nüfusunun azalmasına neden olmuştur. Ortadoğu'da yaşanan olaylar göz önüne alındığında pek çok kişi din farkı gözetmeksizin Avrupa'ya göç etmek istemektedir. Avrupa'daki akrabalarının yanına gitmek isteyen çok sayıda Iraklı Yezidi ise Türkiye'ye göç etmiş; kamplarda ve Yezidi köylerinde yaşamaya başlamışlardır. Köyde çok az sayıda kişi kalmış olsa da savaştan kaçanların Yezidi köylerine geçici olsa da yerleşmeleri dinlerini ve geleneklerini yaşayıp sürdürebilmelerine görece olanak tanımaktadır. Ayrıca köylerde bulunan mezarlık ve türbelerin Yezidilere ait olması göç eden Yezidilerin¹ bu yeni mekânlarında yaşamasını kolaylaştırmaktadır. Bu durum yörede Yezidi varlığından söz edemez duruma gelmişken Yezidi nüfusunun kısmen de olsa canlanmasını sağlamıştır.

Çalışmanın yöntemini alan ve literatür araştırması oluşturmaktadır. Sahaya çıkılmadan önce Yezidilikle ilgili

¹ Zülfü Livaneli, Huzursuzluk romanında İşid zulmünden kaçarak Türkiye'ye göç eden Yezidilerin yaşadığı dramı anlatır. Livaneli, bu eserinde yoğun olarak Yezidiliğe dair unsurlara yer vermiştir. Murathan Mungan, Mahmut ile Yezida adlı tiyatro eserinde de Yezidiliğe dair geleneksel uygulamalara ve inanışlara değinir. Her iki romanda yer alan Yezidiliğe dair gelenek, inanış ve ritüeller için bkz.: (Karakaş, Çetin 2018) İki Yazar İki Eser: Mungan ve Livaneli de Yezidilik, Usbic 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı.

literatür taraması yapılmıştır. Kaynak kişi görüşmelerinde yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Sahada görüşme tekniği dışında gözlem tekniğiyle de veriler toplanmıştır. Elde edilen bu veriler aktarılmış ve farklı başlıklar altında değerlendirilmiştir.

1. Yezidilik

1.1. Yezidilik Adının Kökeni

Yezidi, Yezid, Êzi, Êzid, Êzdî, Êzidi, İzdi, İzdi gibi farklı telaffuzlara sahip olan Yezidi sözcüğü farklı etimolojilere ve söyleyiş farkına göre de farklı görüşlere dayandırılmaktadır. Bu çalışmada Yezidi sözcüğünün yazımında atıf yapılan çalışmadaki kullanımı esas alınmış, metin içindeki diğer kullanımlarında ise yabancı literatürün de etkisiyle “Yezidi” şeklinde yazımı tercih edilmiştir.

Yezidi dini literatüründe Tanrı, ilahi sır ya da Tanrı’nın hulul ettiği varlık için Êzi, Êzid ve Yezid isimleri yüzlerce kez geçmektedir. Yezidilerde “Yezidi” ismi hem dini bir topluluğa hem de etnik bir topluluğa işaret etmektedir. Êzidi ve Yezidi kavramı son dönemlerde ideolojik bakış açısına göre birbirine karşıt olarak kullanılmaktadır. Yezidi ya da Müslümanlar tarafından bu dini gelenek için Êzidi ismini kullanılmaktadır. Buna karşın kavram Türkçe, Arapça ve Avrupa literatüründe Yezidi şeklinde kullanılmaktadır. Êzidi denildiğinde bu etno-dinsel topluluğun Aryani kökenine, Yezidi denildiğinde ise İslami kökenine işaret edildiği anlaşılmaktadır. Yezidi isminin kaynağı ve Yezidilerin kökeni ile ilgili tartışmalarda çoğunlukla Muaviye’nin oğlu Yezid’e bağlılıklarından dolayı onlara bu ismin verildiği ve Yezidilerin İslam dininin sapkın bir mezhebi olduğu görüşü ise genel kabul görmektedir. Bunun yanı sıra Yezidilere bu ismin verilmesi ile ilgili kendileri tarafından kullanılan “Tanrı beni

yarattı” olarak açıkladıkları “aez” da Hudâ kökünden veya “ezdai” kökünden geldiği tezinin de Muaviyenin oğlu Yezid’e bağılıklarına atfedilmesi kadar dikkate alınmalıdır.² (Aydemir, 2010: 13). Yezidilere ait kesin ve kitabi bilgilere ulaşılamamasında topluluğun kapalı yapısı ve sır din anlayışının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

1.2. Yezidiler

Kaynaklarda farklı yazılan Yezidilik XII. yüzyılda kurucusu olduğu kabul edilen Şeyh Adî bin Müsafir’den sonra kurumsallaşan, farklı din ve inanç sistemlerinden etkilenmesi sebebiyle senkretik özellikler gösteren bir etno-din’dir. Dinlerini koruyan Yezidiler, "Ometa Yezi" Yezida'nın takipçileri olarak bilinirler. Yezida'nın takipçileri bugün dünyanın çeşitli yerlerinde yaşamaktadır. Ağırlıklı olarak Orta Doğu'da bulunan Yezidi topluluklar Avrupa'ya da çok fazla göç vermiştir. “Yezidilerin çoğunluğu Kuzey Irak'ta yaşarken Suriye, Türkiye ve Transkafkasya devletlerinde daha küçük gruplar halinde bulunabilir. Tüm "yabancı" unsurları uyarlama ve yeniden şekillendirme konusunda inanılmaz bir yetenek sergileyen Yezidiler onlardan tamamen yeni ve orijinal bir sistem oluşturmuşlardır” (Spät, 2008: 663). Yezidi inanç sisteminde Yezidiler seçilmiş bir millet olduklarına inanmaktadırlar. Bu durum onların, neden Adem'in çocukları olmadıklarına

² (Y)ezid isminin kökeni ile ilgili olarak çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre, bu ismin kökeni Ezda'ya dayanmakta ve bu kelime “ez” (ben) ve “da” (Yarattı, verdi) kelimelerinin birleşmesinden ortaya çıkmış ve “beni yaratan” manasında Tanrı için kullanılmıştır. Diğer bir görüşe göre bu isim eski ve orta İran dilinin bir terimi olan ve melek manasına gelen “Yazata” veya “Yazad” isminden türemiş ve meleğe tapanlar için kullanılmıştır. Yine bu ismin Farsça “İzed” yani Melek veya modern Farsça'daki “Yezdan” yani Tanrı kelimesinden türediği de iddia edilmiştir. Yezidi isminin menşei için bu isimlerin kabul edilmesi bazı Yezidi araştırmacılar tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Çünkü Yezidi Literatüründe Tanrı için Ezda, Yezdan vb. isimler yerine “Xuda- Hüda” ismi kullanıldığı gibi melekler için de İzed, Yazata vb. isimler değil melek kelimesi kullanılmaktadır (Kaplan, 2016: 3).

inandıklarını açıklamaktadır. Konunun kutsallığına dair Heard'ın makalesindeki efsaneye göre “Bir gün Adem tükürdü ve tükürüğü, Yezidiler'in soyundan gelen bir çocuk oldu. Dolayısıyla onlar "Yedi Tanrı'nın huzurunda daha kutsaldılar” (Heard, 1911: 202).

Senkretik yapıya sahip Yezidiliğin izlerini farklı inanç uygulamalarında da görmek mümkündür. Dinleri, bazı Altay kabilelerinin Şamanizmine ve Kazakların ve Kara-Kırgızların Şeytani ibadetleriyle belirli bir temel benzerlik göstermektedir. Yezidi inancı ile ilgili Sünni kökene dayandırma çabalarına rağmen Şamanist kökene dayandıran görüşler de mevcuttur. Şeytan'a saygı duyulur ancak iyi huylu bir tanrı olan Huda'nın da varlığını kabul ederler (Heard, 1911: 201). Yezidiliğin İslamiyet ile ilişkisini mezhep tarihçileri açısından değerlendirmek mümkündür. Philip Kreyenbroek, abartı (ghuluww) kavramının, Müslüman heresiograflar tarafından, özellikle Ortodoks Şii olanlar için kullanıldığını söylemektedir. Bu durum İslam'a uymayan birçok farklı grubu kapsadığından Yezidilik-İslam hipotezini ikna edici bir şekilde geliştirmiştir (Langer, 2010: 394). Langer, bu kabullenmeyi Yezidi inanç uygulamalarında İslamiyet ile benzer pratiklere sahip olduğu noktasında karşılaştırır. Bu konu pek çok kişi tarafından senkretik ve heretik kabul ettikleri Yezidilerin çevrelerindeki Müslümanlar tarafından kısmen kabul edilmesi veya meşrulaştırması açısından önemlidir. Yukarıda bahsedilen ortak özelliklerden bazıları, İslam'ın daha Ortodoks ana akım biçimleriyle yan yana veya bunların yüzeyinin altında var olan kırsal “halk İslamı” ve “heterodoks” derviş kültürü içinde de olduğundan bahseder. Buna Irak'taki Alevi-Kızılbaş inanç sistemi örnek verilebilir. Bu durumda, en açık bağlantı heterodoks veya özellikle tasavvuf ve derviş dindarlığıdır, çünkü Yezidiler, tarihi boyunca birçok kültürel oluşumu; Mekke'deki yer isimleri, şahsiyetler, unvanlar gibi kendi içine entegre etmiştir. Modern

Yezidilerin çoğu dinleri ile İslam arasındaki herhangi bir bağlantıyı ısrarla reddetse de, tarihsel bir perspektiften bakıldığında, gelenek, yerel dini kalıplarının bir birlikte yaşamından ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Böylece Yezidiler “Ortadoğu'nun ritüel deyiminin” bir parçası olmuşlardır (Langer, 2010: 396-398). Ancak son zamanlarda, belirgin bir Yezidi kimliği ortaya çıkarken, dini araştırmalar Yezidiliğin bu bağlarını kopararak başlı başına bir gelenek olarak tanımlamıştır. Tüm bu ilişkilene biçimi Yezidilerin kimlik siyasetinde önemli rol oynamıştır.

Geleneksel Yezidilikle ilgili ilk görüşe göre, “Senkretik (bağdaştırmacı), esoterik (batınigizemci), heretik (sapkın), asketik (çileci), etnosentrik (soy- klan merkezli) özellikler taşıyan ve buna bağlı olarak atalar kültü, inkarnasyon (hulul), kast sistemi ve endogaminin (iç evlilik) baskın olduğu” (Kaplan, 2016: 788) bir inanç sistemi ve gelenek olarak tanımlanmaktadır. Hem Yezidilerin kendileri dışındaki insanlara kendi dinleri hakkında bilgi vermelerinin dini gerekçeler nedeniyle yasak olmasından dolayı haklarında birçok spekülasyon bilginin oluşması hem de bu dini geleneğin içerisinde; Mazdayasna, Zerdüştlük, Mitraizm, Sabiilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslama ait birçok inanç unsurunu barındırmasından dolayı bu dini grubun kökeni hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır (Kaplan, 2016: 789).

İkinci görüşe göre ise Şeyh Adî b. Musafir'den (1074-1162) önce Yezidilikten herhangi bir dini ve tarihi kayıt da bahsedilmemiş olmasıdır. Yezidiliğin nispet edildiği Şeyh Adî b. Musafir, hayali bir kişilik değil tarihi bir şahsiyettir. Şeyh Adî b. Musafir XII. yüzyılın başlarında Musul ile Hakkâri bölgesinin kesişme noktasında bulunan Laleş adlı vadide bir zaviye kurmuş ve Adeviyye olarak bilinen bir İslam tarikatı oluşturmuştur. Şeyh Adî ve halifeleri döneminde yaşamış birçok İslam tarihçisi ve âlim

ondan büyük bir mutasavvıf ve muttaki bir zahit olarak bahsetmiş ve halifelerini de İslami ilkelere sıkı sıkıya bağlı insanlar olarak tanıtmışlardır (Kaplan, 2016: 791-792). Şeyh Adî Bin Musafir'in adına daha çok tasavvuf kaynaklarında rastlanmaktadır. Özellikle Ebu'l Vefa Hulvani, Ahmet Rufaî ve Abdulkadir Geylani gibi dönemin büyük mutasavvıflarının menakıbnamelerinde adına rastlamak mümkündür (Taşğın, 2005: 17). İslami kaynaklarda çok iyi bir sofi olarak anlatılan Adî, İslam bilgini Şeyh Abdulkadir Geylani'nin hakkında söylediği 'eğer peygamberlik çalışmakla elde edilseydi onu mutlaka Sultan-ul Evliya Şeyh Adî Bin Musafir elde ederdi' sözleriyle Şeyh Adî'nin de önemli bir İslam büyüğü olduğunu ve Yezidilerin de İslamiyet'ten ayrılan bir inanç grubu olduğu vurgusu yapılmaktadır. Şeyh'in mucizeleri arasında Kur'an-ı her gece iki kez hatmetmesi bir diğeri ise Trablus'taki Haçlı kalesinde esir olan kırk Müslüman'ı kurtararak onları bir gece içerisinde Nusaybin'e getirdiğine inanılmaktadır (Taşğın, 2005: 18-19; Uygur, 2008: 120). Şeyh Adî Bin Musafir önderliğinde sürdürülen bu inanç sistemine sahip toplumun yapısı ise belirli bir şekilde düzenlenmiştir. Yezidi inancında toplum kasta ayrıılır. Kastlar arası geçiş ve evlilik neredeyse imkânsızdır. Bu durum kirvelik müessesinde farklı din mensuplarından veya din adamlarından Emir, Baba Şeyh, Fakir, Koçek, Kavval, Peşimam, Baba Gevan ve Baba Çavuş'un kirve olarak seçilmesinin de nedenidir. Çünkü kirve olanların beş nesle kadar evlenmeleri yasaktır. Ahiret Kardeşliği; yerine getirilmesi gereken temel kurallardan biridir. Birbirlerinin her türlü halinden sorumlu olan Ahiret kardeşleri de birbirleri ile evlenemezler. Bu nedenle evlenme yasağı olan sınıflar arasından biri seçilir (Taşğın, 2007: 186). Sayıları azalan Yezidiler kirvelerini özellikle farklı dinlerden seçerek kendi aralarında evlenme yasağı oluşmasını engellemektedirler. Bu durum bir anlamda farklı dinler arası iletişimi de sağlamaktadır. Farklı dinden arkadaşlarını kirve

olarak seçip birbirlerine “kiriv” diye seslenmeleri bu iletişimin bir parçasıdır. Bu durumun temelinde elbette kirivler arası evliliğin yasak olması yatmaktadır. Farklı dinden biriyle evlenmenin mümkün olmadığı Yezidi inancında kirivlerin farklı dinden kişilerden seçilmesi de bu evlilik yasağından günden güne nüfusu azalan Yezidi inanç mensuplarının etkilenmesini önlemek temel sebeptir. Ancak gündelik hayatta bu durum örtük işleviyle yöre insanları arasında din farkı gözetmeksizin sağlıklı bir iletişim kurulmasını da sağlamaktadır.

Yezidiler, yakın zamana kadar Türkiye, Irak Suriye, İran, Ermenistan ve Azerbaycan sınırları içinde yaşamaktaydılar. Yaşadıkları bölgenin coğrafi ve jeopolitik önemi göz önüne alındığında pek çok medeniyete ve inanca ev sahipliği yapmış bir bölge olduğu görülür. Buna rağmen bu küçük sır din inanç sahiplerinin kültürlerini ve inançlarını korumada kapalı toplumsal yapılarının önemli etkisi bulunmaktadır. Bu kapalı toplumun Türkiye’de varlığını sürdürürken çeşitli yıllarda gittikçe nüfuslarının azaldığı görülmüştür. Türkiye’de yapılan nüfus sayımı çalışmalarında Yezidilerin nüfusu tam olarak bilinmemekteydi. Müslümanlık, Hristiyanlık ve Yahudilik dışındaki inanca mensup Yezidiler “bilinmeyen veya diğer dinler” kapsamında değerlendirilmekteydiler. 1980 yılında Yezidilerle ilgili İçişleri Bakanlığı’nın bir çalışmasında Nüfus İşleri Genel Müdürlüğü’nün sorusuna Diyanet İşleri Başkanlığı’nın vermiş olduğu cevapta “Yezidilik, Müslümanlar arasında Hicri I. Asırda ortaya çıkan Haricilerin İbadiye Fırkasının kollarından biridir.” denilmektedir (Aydemir, 2010: 13). Bölge coğrafyası ve 1984 senesi esas alınacak olursa Irak, İran, Suriye, Rusya ve Türkiye dâhil, tüm Ezidi nüfusunun 100 bin civarında olduğu belirtilmektedir. Bu 100 bin nüfusun 50 bininin Diyarbakır, Mardin, Hakkâri, Siirt Urfa, Van, Bitlis, Musul’dan Kafkasya’ya

kadar uzanan bir bölgede yaşadıkları tahmin edilmektedir. Türkiye’deki 1927’den 1965 yılına kadar olan nüfus sayımları dikkate alındığında ise Yezidi nüfusunda çarpıcı bir düşüş olduğu görülmektedir. 1927 nüfus sayımına göre toplam sayıları Mardin’de 11.181, Diyarbakır’da 3.496, Siirt’te 2091 olmak üzere ülke genelinde 20 bini bulmaktaydı. 1965 nüfus sayımına gelindiğinde ise bu rakamın ülke genelinde 15 bine düştüğü ve dağılımın Mardin’de 6.500, Siirt’te 2000 ve İstanbul’da 2000 olduğu belirlenmiştir (Ulutürk, 2013: 843-844; Dündar, 1999: 63). Özeldir Midyat’ın Yezidi nüfusuna bakıldığında 1985 ve 2000 yıllarındaki verilerine göre değerlendirmek gerekirse 1985 yılında Midyat’taki toplam Yezidi nüfusu 5600 kişi iken, 2000 yılında Güven köyünde 9, Yenice köyünde ise 6 kişi olmak üzere toplam 15 kişi (Turan, 1994: 54) olduğu tahmin edilmektedir. Türkiye’deki Yezidi nüfusunun her geçen gün azaldığı, göç ettiği, gençlerin Avrupa’daki akrabalarının yanına gitmek istedikleri göz önüne alındığında köyde genç nüfusun olmamasının sebebi daha anlaşılır olacaktır. Özmen 2006 yılındaki çalışmasında Avrupa’da yaşayan bazı Yezidilerin köylerine dönme çabasında olduklarından bahsetmektedir (2006: 108-109). Elbette bu durum Ortadoğu siyasetinden ve savaşlardan bağımsız bir seyir izleyemez. Bu dönüş tam olarak gerçekleşmemiş olsa da Yezidilerin özellikle yaz aylarında veya emekli oldukları dönemde yılın büyük bir kısmını geçirmeyi istedikleri köylerinde evler inşa etmeleri, kökleriyle bağlarını koparmak istememeleriyle ilişkilidir.

1.3. Yezidilerin Kutsal Kitabı ve İnançlarına Dair

Yezidiliğin inanç esasları arasında Tanrı, melek, kitap, peygamber ve tenasüh inancı vardır. Melek inancının en önemli kısmını ise Melek Tavus oluşturur. Yezidiler, haklarında çok şey bilinmediğinden bilinenler de eksik olduğundan halk arasında

“şeytana tapanlar” olarak adlandırılmaktadırlar. Bu durum Yezidiliğin, özellikle efsanesi düşkün melek Lucifer'inkine kısmen benzeyen 'Tavus Kuşu Meleği' ile benzerlik göstermesinden dolayıdır. Ancak, Lucifer'in aksine Melek Tavus, tövbe ile kurtarılır ve Yezidiliğin en önemli kutsal varlığı haline gelir. Melek Tavus'un bu efsanesi, Yezidilerin yabancılar arasında 'şeytana tapanlar' olarak bilinmesinin sebebidir (Langer, 2010: 396). Yezidiler'in kutsal kitaplarında Melek Tavus'un bu kavmin doğuşuna sebep olduğuyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Yüce Tanrı meleklerle şöyle dedi: "Adem ve Havva'yı ben yarattım ve onları insan yapacağım. Adem'in özü, yeryüzünde daha sonra Azrail ulusunu üretecek bir ulus başlatacak olan Şahd bin Safar'a diğer bir deyişle Melek Tavus, Yezidilerin doğuşuna neden olmuştur³ (Asatrian ve Arakelova, 2003: 15).

Yezidi Kutsal kitabında bulunan anlatıların izlerini Hristiyan ve Müslüman inançlarında da bulmak mümkündür. Adem'in cennetten kovulması, düşüşü olarak nitelenen bu mitik anlatıya yorumsamacı yaklaşılması mümkündür. Kutsal kitaplarda geçen bu anlatı arkaik özellikler göstermektedir. Tanrı'nın otuz bin meleği haykırarak yaratması da bu anlatının bir tezahürüdür. Yezidilerin sözlü dini geleneğinde Adem'in cennetten kovulması, Melek Tavus bir övgü ilahisi, duası olarak geçer. Efsanenin çeşitli versiyonları da vardır (Asatrian ve Arakelova, 2003: 16). Adem'in yaratılışına ilişkin Yezidi mitinin, “düşüşü” ve "cezası", diğer anlatılardan farklı özelliklere sahip olması dikkat çekicidir (Spät, 2008: 664). Yezidilerin inancında; Melek Tavus'a yedi avatar eşlik eder. Bu melekler; Azrail, Dardail, İsrail, Mikail, Jabrail, Shamnail ve Turail'dir. Melek Tavus, Yakın Doğu dinsel

³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Asatrian Garnik and Victoria Arakelova (2003), *Malak-Tāwūs: The Peacock Angel of the Yezidis, Iran & the Caucasus*, 2003, Vol. 7, No. 1/2 (2003), pp. 1-36.

sürekliliğinin en egzotik figürlerinden biridir. Yezidiler Tavus Kuşu'na olumlu anlamlar yüklemektedirler. Daha önce belirtildiği gibi, Tavus kuşu sembolüne Yakın Doğu doktrinlerinde rastlanmasına rağmen Yezidi kültüründekine benzer bir kült görülmemiştir (Asatrian ve Arakelova, 2003: 22). Dinler tarihi açısından bölge değerlendirildiğinde bu efsaneyi Ortadoğu'nun mitolojik mirasının bir parçası olarak yorumlamak mümkün olmaktadır. Bu durum aynı zamanda sözlü geleneğin bir özelliğidir.

Yezidilerin kutsal mekânı ise Şeyh Adı'nın (1073-1162) mezarının etrafında oluşturulmuş olan Laleş'teki hac merkezidir. Kutsal mekân etrafında bir cazibe merkezi oluşturarak Yezidilerin etrafında toplanmasını sağlamaktadır (Açıkyıldız, 2009: 303). Hac merkezi etrafında toplanılmasının yanı sıra Yezidiler'in öteki dünya inançlarına bakıldığında bu unsurun Yezidi inançlarında İslami ritüellerle benzerlikleri görülür. Vefat edenin ardından ödenen fidyeye, ıskat, devir uygulamaları, sırat köprüsü inancı örnek verilebilir. Bir Yezidi, ancak Ahiret Kardeşinin şefaati ile köprüden geçebilir (Arekelevo ve Amrian, 2012: 313).

1.4. Yezidiliğe Dair Anlatılar

Yezidilere ait kanonlaştırılmış dogmatik edebiyatın yokluğu, bize Yezidilerin sözlü dini kurallarına dayanmaktan başka seçenek bırakmamaktadır. Bununla birlikte, folklorik dini metinler, özellikle daha geniş bir analiz bağlamında, araştırma için oldukça yeterli bir materyal sunar (Asatrian ve Arakelova, 2003: 3). Yakın zamana kadar Yezidilik hakkında çok az şey biliniyordu. Bu kısmen Ortadoğu'daki birçok dini azınlığı çevreleyen zulüm korkusuna dayanırken kısmen de Yezidilerin okuma yazma oranlarının düşük olmasından kaynaklanmaktaydı (Spät, 2008: 663). Elbette günümüzde bu durum değişmeye

başlamıştır. Bu kültüre ait her şey dini metinler, ilahiler, anlatılar gibi sadece sözlü yazılı değil elektronik ortamda da aktarılmaya başlanmıştır.

Sözlü gelenekler sürekli değişim ve evrim geçirir. Geleneğin içinde değişim ve dönüşüm geçiren unsurların yerini zamanla yenileri alabilir. Kökensel olarak bakıldığında uygulamaların kaynağında dinin önemli bir etken olduğu görülebilir. "Dünyanın her yerinden toplanan sözlü gelenekler, kültürler arasında büyük bir ödünç alma özgürlüğüne" (Spät, 2008: 663) olanak tanımaktadır. Spät, sözlü gelenekte bulunan birçok motifin kökenini yazılı literatüre dayandırmaktadır.⁴ Dini sözlü gelenek de halk masalları ve seküler sözlü eserler gibi yazılı metinlerden ödünç alınır. Yalnızca sözlü geleneğe dayanan yorumlar, doğrudan veya dolaylı olarak unsurları veya hatta tüm mitleri ödünç alabilir. Yezidilerin mitolojisinde, özellikle de Adem'in yaratılışını çevreleyen mitte, bir dinden gelen ve başka bir dinin sözlü geleneklerinde yüzeye çıkan edebi geleneklerin anlamlı ve şimdiye kadar göz ardı edilmiş bir örneği bulunabilir (2008: 663). Yezidiler, temelde sözlü geleneğe dayanan dini bir azınlıktır. Yezidiliğin kökenine dair farklı görüşler olduğu gibi bunlara ait de farklı anlatılar mevcuttur. W. B. Heard'ın (1911), "Notes on the Yezidis", Eszter Spät'ın (2008), "Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam", ve Yaşar Kaplan'ın (2016), "Ortadoğu'da (Y)ezidilik ve (Y)ezidiler" adlı çalışmalarında Yezidi inancında yer alan anlatıların, mitolojik yönüne dair bilgi veren çalışmalar arasındadır.

⁴ Okuma yazma oranının artması sözlü geleneği olay örgüsü, karakterler ve diğer motifler dâhil olmak üzere pek çok şekilde etkiler. Elbette, bu tür ödünç almalar sadece "çok kötü taklit" olarak değerlendirilmemelidir. Ödünç alınan unsurlar, edebi kökenleri çoktan unutulmuş olsa da, yeni çevrelerinde kendi başlarına bir yaşam sürerler (Spät, 2008: 663).

Yezidilik, inanç gelenekleri içinde pek çok anlatıyı barındırır. Bunlardan biri Heard'ın “Notes on the Yezidis” makalesinde yer almaktadır. Bu anlatı Yezidilerin, Âdem ve Havva'nın değil, yalnızca Adan'ın oğulları olduğuna dairdir. Bir gün Âdem ve Havva, çocuklarının babalarından mı yoksa annelerinden mi doğduğu konusunda tartışıyorlarmış. Bunun üzerine Melek Cebrail gökyüzünden inip her birinden birer damla kan alarak onları iki kavanozun içine koymuş. Zamanla Adem'in kanı bir erkek çocuğu yaratmış, oysa Havva'nın kanından sinekler ve zehirli böcekler ortaya çıkmış. Bu nedenle Yezidilerin geldiği bu topraklar “kavanozun oğlu” olarak biliniyormuş.

Şeyh Adî Bin Musafir ile ilgili ise çeşitli yazılı kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Musafir'in şeceresini Müslümanlara dayandıran teorilere göre Şerf-ef-Din Abu'l-Fazail Suriname adı verilen eserde Şeyh' Adî, Hicretin altıncı yüzyılında Sufi mezhebine ait olan çok saygı duyulan bir Müslüman aziz gibi görünmektedir. Şecere Mervan oğlu Hasan oğlu Mervan oğlu İsmail oğlu Musafir'in oğlu olarak verilmiştir.⁵ İslami temele dayandırılan bu anlayışın teorisine göre Şeyh Adî, dört yıl kaldığı Mekke'ye Şeyh Abdulkadir Geylani ile birlikte gitmiştir. Onun yokluğunda Şeytan, takipçilerine Şeyh gibi göründü ve onlara dinlerini öğretti. Ayrılışından sonra Şeyh Adî dönmesine rağmen Yezidiler onu reddetti ve onun cennette olduğuna inandılar. Bu inançla onu öldürdüler ve gömdüler. Şeytan bir kez daha ortaya çıktı ve hatalarını onlara anlattı, ardından Şeyh Adî için bir tapınak inşa ettiler. Bu tapınak daha sonra Yezidilerin başlıca hac yeri haline geldi (Heard, 1911: 203).

Yezidi inancında önemli yere sahip olan Adem mitinin ise birkaç farklı versiyonu vardır. Spät makalesinde, Fekir Hacı'dan

⁵ Djelal Noury atalarının izini on nesil daha geriye götürür, ancak soyağacını tamamen efsanevi olarak görür (Heard 1911: 203).

derlenen versiyonundan bahsetmiştir. Fekir Hacı'nın anlattığı efsane, Tanrı'nın yedi mum yakıyormuş gibi yedi meleği kendi ışığından nasıl yarattığını, daha sonra dünyayı ve son olarak da Âdem'in vücudunu şekillendiren dört elementten nasıl yarattığını anlatmaktadır. Ruhu olmadığı için ilki hareketsiz ve cansızdır. Yedi Melekten biri olan Şeyh Sin, Âdem'in cennette yaşaması koşuluyla gönülsüz de olsa onun bedenine girmiştir. Fekir Hacı'nın öyküsünün bir kısmı, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Yezidilerin kutsal kitabı Mushaf-ı Reş veya Kara Kitap'ın yayımlanmasından bu yana Batılı bilim adamları tarafından bilinmekteydi. Bu metinlerin gerçekliği o zamandan beri ciddi bir şekilde sorgulanmaktadır. Fekir Hacı tarafından ve Kara Kitap'ta anlatılan iki varyant, Şeyh Sin'in Adem'in bedenindeki "hapsedilmesi" ile ilgili bazı noktalarda farklılık gösterir ancak çarpıcı bir noktada hemfikirdir. Adem'in cennetten kovulması, ilahi bir plan ve onun hasta olmasını isteyen kötü bir figürün (Şeytan) ayartılmasıyla değil, Tanrı'nın emriyle hareket eden ilahi bir varlığın, Tavus kuşu meleğinin müdahalesiyle ortaya çıkmıştır. Efsanenin bu kısmı bugün, Adem'in acilen tuvalete gitmesi gerektiği için cennetten ayrılmak zorunda kaldığını, ancak böylesine kirli bir hareketle cenneti kirletemediğini eklemek isteyen Yezidiler arasında çok iyi bilinmektedir. Bu nedenle Melek olan Tavus kuşu onu yakaladı ve yardım etmek için geldiği Adem'i Cennetin dışına çıkardı. Yezidi inanç ve anlatılarında Adem'in Cennet'ten kovulmasının olumlu bir eylem ve insanlık için ilahi planın bir parçası olduğuna inanılır. Aksi takdirde Yezidiler, insanlar nasıl çoğalmış ve yeryüzünü doldurmuş olabilirlerdi, çünkü sonuçta "Cennette evlilik yoktur" (Spät, 2008: 665-666) derler. Bu kesinlikle yeni ve kökten farklı, neredeyse tersine çevrilmiş, İncil'deki Adem'in Düşüşü hikayesini yorumlamanın bir yoludur. Bununla birlikte, "orijinal günah" a bu kadar olumlu bir yorum getiren ilk kişi Yezidiler değildi.

Gnostikler de⁶ onu insanlığın iyiliği için tasarlanmış, daha büyük bir ilahi planın parçası olarak görmüşlerdir.

Yezidi Adem tarafından giyilen ve kaybolan hırka ile Adem'in Musevi-Hristiyan'a düşüşünden önce giydiği ışık giysisi ve ilgili alışkanlıklar arasında paralellik olduğu düşünülebilir. Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde Adem, ilk yaratıldığında düşüşten önceki yüksek manevi statüsünü simgeleyen bir ışık giysisi veya şeref cüppesi giyyordu. Süryani Hazinele Mağarası'nın ve belki de Adem'in Gnostik Kıyameti'nin ifadesine göre, benzer ışıklı giysiler melekler tarafından da giyilmiştir. Adem, Tanrı'nın buyruğunu ihlal ettikten sonra ışık giysisini kaybetti, Cennet'i terk etmek zorunda kaldı ve yüksek ahlaki ve manevi statüsünden çok daha düşük bir seviyeye düştü. Yezidi mitinde Adem, cennette iken, tek kaynakta fakirlerin değil meleklerin kıyafetleri olarak anılan "hırkayı" giyer. Hatta bazı Yezidi ilahileri, hırkayı giyen Yedi Büyük Melekten bahseder, hatta onların yaratılışını veya daha doğrusu ortaya çıkmasını, hırkaların yaratılışı olarak tanımlayarak onları hırkalarla özdeşleştirir.⁷ Adem'in hırkasını gerçekten de geç antik mitolojinin "ışık giysisi" ya da "ihtişamlı cüppesi"ne geri dönerse, bu aynı zamanda Yezidi ilahilerindeki hırkaya "parlak veya nurani siyah" olarak yapılan ilginç göndermeyi de açıklar (Spät, 2008: 675-676). Spät'ın makalesinde Yezidi inancındaki Adem mitinin kökeni Geç Antik dönemle ilişkilendirilmiştir. Adem miti Gnostik Maniheist yorumla açıklanmaya çalışılmıştır. Hırka ile ilişkilendirilen "kıyafet teolojisi" de sözlü dini geleneğe ait olan

⁶ Geç Antik Dönemde Gnostik antropolojinin temel mitlerinden biriydi.

⁷ Melek Şeyh Sin, Adem gibi olmadıkça Adem'in bedenine girmezdi. Hırkayı bağışlayabilir, böylece bir Melek olarak konumunu koruyabilirdi. Adem Cennet'i terk ettiğinde, meleksi statüsünü kaybederek ve salt bir insan olduğunda hırkasını çıkarmak zorundadır (Spät, 2008: 675).

Yezidi Adem mitinin zamanla edebi geleneğe geçişinin örneğini sunar.⁸

Mardin, Diyarbakır ve Duhok Müslümanları arasında Adem'in genişleyen midisinin hikayesi gibi bölge halkları arasında benzer mitlerin varlığı veya Ehl-i Hakk'ta Adem'in bedeninde kendi ruhunun bir parçasını hapseden Tanrı efsanesi gibi mitoloji, bu tür efsanelerin sadece Ezidi inancına ait olmadığını gösterir.⁹ (Spät, 2008: 677-8). Dolayısıyla Müslüman ve Hristiyan dinine mensup insanlarla aynı bölgede yaşayan Yezidiler'in dini anlatı ve efsanelerinde diğer dinlerle farklılık gösterebileceği gibi benzerlik olduğu da görülmektedir.

Yezidi inanç ve anlatılarında Tanrı dünyayı altı günde yaratmıştır. Yedinci günde dinlenmiştir. Tanrı aynı zamanda melekleri de haftanın günlerinde yaratmıştır. Bu günler: Pazar günü, Melek Azrail'i yarattı. Azrail, Melek Tavus'tur. Melek Tavus bütün meleklerin başıdır. Pazartesi günü, Melek Derdail'i yarattı. Bu Şeyh Hasan'dır. Salı günü, Melek İsrail'i yarattı. Bu, Şeyh Şemsettin'dir (Uygur, 2008: 122). Çarşamba günü, Melek Mikail'i yarattı. Bu, Şeyh Eb'u Bekir'dir. Perşembe günü, Melek Cebrail'i yarattı. Bu, Şeyh Şecaattin'dir. Cuma günü, Melek Semnail'i yarattı. Bu, Şeyh Nasrettin'dir. Cumartesi günü, Melek Nurail'i yarattı. Bu Şeyh Fahrettin'dir. Hristiyanların Pazar, Müslümanların Cuma günü olan kutsal günü Yezidilerde ise Çarşamba'dır. Yöre halkı arasında ortak bir anlayış olarak Çarşamba gününde eksik saatler olduğuna inanılmakta bu nedenle

⁸ Geç Antik Dönem ile bugünün Yezidileri arasındaki bağlantının izleri mitler üzerinden sürülebilir. Adem miti ve diğerleri, bugün genel Batı eğitilmiş izleyici kitlesine kapılsa da, bir zamanlar Adem figürünü çevreleyen popüler mitsel ve dini bilginin bir parçasını oluşturmuş olmalıdır. Anahtar Yezidilerde değil, genel olarak Ortadoğu'nun çeşitli sözlü geleneklerinde olabilir (Spät, 2008: 677).

⁹ Efsanelerin, mitlerin ve diğer motiflerin bir gruptan diğerine nasıl aktarıldığına ve edebi geleneğin nasıl olduğu ve sözlü geleneğe nasıl dönüştürüldüğüne dair resmi yavaşça bir araya getirmeye başlayabiliriz. (Spät, 2008: 677-8).

hem banyo yapmayı hem de çamaşır yıkamayı tercih etmemektedirler (Taşgın, 2005: 21; Uygur, 2008: 123).

1.5. Yezidi Gelenekleri

Sözlü geleneğin etkisinin çok yoğun hissedildiği Yezidiler'in geleneklerini anlatmadan önce gelenek kavramını açıklamak önemlidir. Gelenek anlamındaki “tradition”, İngilizce'ye 14. yy'da Fransızca'dan girer. Kelimenin eski Fransızcadaki karşılığı olan “tradicion” ise Latince vermek, teslim etmek anlamına gelen “tradere” kökünden türetilmiş olan “traditionem”e dayanmaktadır. Kelimenin Latince aslının içerdiği ve İngilizcede de aynen kullanılan anlamlar arasından ikisi, “bilgiyi aktarma” ve “bir öğretiyi aşılama”, 17. yüzyıldan itibaren gelişir ve ihanet ve teslim olma anlamlarını gölgede bırakır. Tradition kelimesi, babalarından onlara ağızdan ağıza aktarılan şarkılar, bilgimizi başkalarına ifade etme veya aktarma gibi anlamlara gelmektedir. Babadan oğula aktarılan şeyler için kullanılan tradition, zorunlu saygı ve görev fikrini de ifade etmeye başlar (Williams, 2005: 385). Yezidi gelenekleri de yakın zamana kadar söz ile aktarılagelmiştir.

Yezidiler'de bayramlar önemli geleneksel ve dini unsurlarındandır. Hemen tüm dinlerde bayramlar inananların birlikteliğini ortak şuurunu kolektif belleğini güncelleyen ve koruyan yapısı, süreklilik arz etmesi, geleneği geleceğe taşıması açısından önem kazanmaktadır. Bu anlayışla Yezidi kutsal günleri; Çarşema Sor, Yezid Bayramı, Batizmi, Bülende Bayramı, Cemai Bayramı, Hac Bayramı, İda Şeşims, İda Ezi, İda Xıdır İlyas, Kurban Bayramı, Sersal, Çeşna Havini (Uygur, 2008: 103) gibi günler ve bayramlar sayılabilir. Bu günler ayrıca türbe ve mezarlık ziyaretlerinin arttığı söylenebilir. Türbe ve mezarlık

ziyaretleri için de özellikle bu günleri Yezidilerde mezarlık ziyaretleri özellikle bayramlarda yapılır (Uygur, 2008: 92).

Dini geleneksel unsurların bir parçası olan “ölüm” kavramı ise, bariz Müslüman unsurlarının yanı sıra, hem yerel popüler inançların hem de bölgenin dogmatik olmayan eğilimlerinin tipik unsurlarını özümsemektedir. Bu senkretik yapı aynı gelenek içinde farklı fikirlerin bir arada bulunması, kesinlikle merkezi bir dini kurumun yokluğunun ve dolayısıyla kanonlaştırılmış yazıların yokluğunun sonucudur (Arekelevo ve Amrian, 2012: 317). Yezidi inançları arasında yer alan belli başlı konuların hemen tamamıyla ölüm inancında yeniden karşılaşılır. Özellikle melek, ahiret, din adamı, kurum ve bireyin kişisel sorumlulukları vb. konularının tamamı ölümle ilişkilendirilmektedir.

Yezidiliğe dair tüm bu bilgilerden sonra Mardin’in Midyat ilçesine bağlı Güven/Bacinê köyünde bulunan yerel bir kutsal mekân olan Meyraf ziyaretine ait ritüel ve uygulamalara ait bilgiler temelde kaybolmaya yüz tutacağı endişesi ile işlevsel bir yaklaşımla çalışmada yer almıştır.

1.6. Meyraf Ziyareti/ Merava Şeyh Adi Ziyareti

Mardin’in Midyat ilçesine bağlı Güven/Bacinê köyünde bulunan Merava Şeyh Adî ziyareti kaynak kişilerin söyleyiş biçimiyle “Cim'aya Merave” veya “Meyraf” Yezidi inancında kutsal kabul edilen Şeyh Adî’nin bu köyde görüldüğüne ya da konakladığına inanılan ziyaret yeridir. Langer, belirli kozmolojilerin genellikle, bazen tanrısal ilkelerin veya 'tanrının' kendisinin enkarnasyonları olarak görülen aziz figürleriyle bağlantılı olduğundan bahseder. Farklı aziz figürlerinin Kur'an peygamberleri ve İslam'ın klasik azizleri; örneğin Sufi geleneklerinin kurucuları da dâhil olmak üzere çeşitli türbelerde yerel yıllık kutlamalar yapıldığından ve bunlara ve ilgili yerel

yıllık kutlamalar sayesinde (Langer, 2010: 395) kutsal kişiye ve kutsal mekâna saygı sürdürülmektedir. Bacinê köyü halkı tarafından her yıl 29 Mayıs'ta Meyraf ziyaretinde üç gün boyunca bir bayram/festival olarak törenler düzenlenir kutlamalar yapılır.



Fotoğraf 1: Meyraf Ziyareti



Fotoğraf 2: Meyraf Ziyareti



Fotoğraf 3: Türbenin bahçesinde bulunan dilek ağacı

Bayramda türbede bulunan ağaca dilek için çaputlar bağlanır, adaklar adanır. Bu adaklar genellikle koyun keçi gibi küçükbaş hayvanlardır.¹⁰ Kurban kesilir, ardından dua edilir; hep birlikte yemekler yenir, kalabalık bir katılım sağlanmışsa halay çekilir (KK2, KK3). Böylece bayram coşkuyla kutlanır. Sadece Bacin köyü Yezidileri arasında kutlanan bu yerel bayram, Güven (Bacine) köyüne komşu olan Çayırılı (Kevnas) köyünde Meri Harab Ziyaretinde ve Yenice köyünde bulunan Halbub Ziyaretinde Yezidiler tarafından kutlanmaz.



Fotoğraf 4: Güven köyü

¹⁰ Yezidilerde etinin yenilmesi haram olan hayvanlardan bazıları horoz, balık, geyik, tavşan, katırdır. Koyun ise sadece din adamlarına haramdır (Uygur, 2008: 120).

Mardin’de sadece Güven köyünde değil hemen diğer tüm Yezidi köylerinde özellikle gençler Avrupa’ya göç etmişlerdir. Günümüzde Güven (Bacınê) Yezidi köyünün nüfusunun büyük çoğunluğu Avrupa’da yaşamaktadır. Özellikle Mayıs ayında Meyraf türbesini ziyaret etmek ve bayramı kutlamak için köye gelir. Son dönemlerde diğer bazı Süryani köylerinde olduğu gibi az sayıda Yezidi de olsa evlerini onarıp yıllık izinlerini köyde geçirenler sayesinde yazları köyün nüfusu artmaktadır. Pandemi döneminde yurtdışından gelme ve toplu olarak bir arada bulunma imkânı olmadığından 2020 yılında türbe ziyareti gerçekleştirilememiş dolayısıyla bayram kutlanamamıştır. 2021 yılında ise Avrupa’dan 10 kişiye yakın Yezidi gelmiştir. Köydekilerle birlikte az sayıda kişiyle de olsa Meyraf türbesi ziyaret edilmiştir (KK1). Böylece ritüelin sürekliliği sağlanmaktadır.



Fotoğraf 5: Köyden bir görünüm

Ziyaret ritüelleri olarak türbenin kapısının öpülmesi, türbeye yalın ayak girilmesi gerekmektedir. Adak ve kurban konusunda ise ortaklıklar devam eder. Nisan ayı dışında Yezidiler için kutsal gün olan Çarşambaları türbe ziyaret edilmektedir. Perşembeleri de ziyarette mum yakılır. Ziyaretin ‘Mücavir’ adı verilen bir bekçisi vardır. Her çarşamba demlediği çayı, gelenlere ikram eder Ayrıca kaynak kişilerin aksine türbenin Şeyh Adî’nin soyundan gelen bir

Mir'in ziyareti olduğu yazmaktadır. Meyraf türbesine yapılan ziyaretin her yıl 29 Mayıs'ta yapıldığı kaynak kişiler tarafından anlatılmıştır. Nisan ayında "Çarşema Sor" Kırmızı Çarşamba adı verilen büyük Yezidi bayramı kutlanır. Yezidiler de özel günlerde hemen tüm yörede sevilen ve yenilen bulgur ve et yemek olarak pişirilir (KK1; Uygur, 2008: 127). Bu yemekler türbeye götürülür ve orada yenir.

Türbeye sadece bayram ziyareti için değil her türlü dilek ve istek için gidilir. Bu isteklerden biri de "şifa arayışı"dır. Şifa arayan kişiler türbede dua eder, adaklar adar. Örneğin, Yezidilerde konuşamayan çocuklar, yöredeki Meyraf ziyaretine götürülür. Türbenin kubbesine yarım metre uzunluğunda kumaş bağlanır ve burada kurban kesilir (KK2; Uygur, 2008: 42). Dolayısıyla türbe sadece Yezidileri bir araya toplayan dini ve kültürel belleğin hatırlatıcı mekânı değil sağaltıcı özelliğiyle de işlevsel bir kutsal mekân özelliği sergilemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Yezidilik inancına yapılan vurgunun yanı sıra köyden göçlerle azalan nüfusa rağmen türbenin çekim merkezi görevi görmesiyle özellikle yurtdışında yaşayan Yezidilerin Güven/Bacınê köyüne olan ziyaretlerinde inanç mekânı olan Meyraf türbesinin etkisi anlatılmıştır. İnanç olarak Yezidilik ve kutsal mekân olarak Şeyh Adi'nin görüldüğüne veya konakladığına inanılan Güven/Bacınê köyünün Meyraf ziyareti ele alınmıştır. Kutsal mekânın varlığının göç eden halkı yılın belli dönemlerinde bir araya getirme gücü olduğu görülmüştür. Meyraf ziyareti için özel olan tarih 29 Mayıs'tır. Farklı ülke ve kültürlerde yaşayan Bacınêliler sadece kendi köylerinde bulunan Meyraf türbesini ziyaret ederek bir araya gelip kutlamalar yapmaktadırlar. Kutsal mekânın birleştirici, ritüelin tekrar edici gücü ve hatırlatıcı

özelliği kültürel belleği geleceğe taşıırken kimliği de korumaktadır. Bu durum inananların kimliklerini, kültürlerini, geleneklerini dolayısıyla da inançlarını sürdürmelerine vesile olmaktadır.

Kaynakça

- Açıkyıldız, Birgül (2009). The Sanctuary of Shaykh ‘Adī at Lalish: Centre of Pilgrimage of the Yezidis. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 2009, Vol. 72, No. 2 (2009), pp. 301-333.
- Arakelova, Victoria and Tereza, Amrian (2012). The Hereafter in the Yezidi Beliefs, Iran & the Caucasus. Vol. 16, No. 3 (2012), pp. 309-318.
- Asatrian, Garnik and Victoria, Arakelova (2003). Malak-Tāwūs: The Peacock Angel of the Yezidis. Iran & the Caucasus. Vol. 7, No. 1/2 (2003), pp. 1-36.
- Aydemir, Salih (2010). "Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24 (24), s. 7-32.
- Güray, Cenk (2017). "Yezidilerin Dini Dans Gelenekleri". 8. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri-Müzik, Oyun ve Eğlence.
- Heard, W. B. (1911). Notes on the Yezidis. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 41 (Jan. - Jun., 1911), pp. 200-219, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Kaplan, Yaşar (2016). "Ortadoğu'da (Y)ezidilik ve (Y)ezidiler". *Yeni Türkiye Dergisi*, S. 22(82), s. 787- 797.

- Karakaş, Rezan ve Çetin, Miray (2018). “İki Yazar İki Eser: Mungan ve Livanelide Yezidilik”, Usbic 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı.
- Kaya, Erden Emine (2016). "Ortadoğu'nun Sır İnanç Sistemi: Yezidilik". II. Uluslararası Ortadoğu Sempozyumu, "State,Non-State Actors and Democracy in the Middle East", May 04-07 Kırıkkale Üniversitesi.
- Langer, Robert (2010). Yezidism between Scholarly Literature and Actual Practice: From 'Heterodox' Islam and 'Syncretism' to the Formation of a Transnational Yezidi 'Orthodoxy'. British Journal of Middle Eastern Studies , DECEMBER 2010, Vol. 37, No. 3, Heterodox Movements in the Contemporary Islamic World: Alevis, Yezidis and Ahmadis (DECEMBER 2010), pp. 393-403.
- Raymond, Williams (2005). *Anahtar Sözcükler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Spät, Eszter (2008). Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam. Journal of the American Oriental Society , Oct. - Dec., 2008, Vol. 128, No. 4, (Oct. - Dec., 2008), pp. 663-679, Published by: American Oriental Society.
- Taşgın, Ahmet (2005). “Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, (154), 195-204.
- Taşgın, Ahmet (2007). ‘Yezidiler, Becirmaniler, Karaçiler’, “Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu (19-21 Haziran 2003)”, Makalelerle Mardin IV, Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları, No:10, Mardin.

Turan, Ahmet (1994). *Güneydoğu Anadolu Yezidileri: Tarihçeleri, Coğrafi Dağılımları, İnançları, Örf ve Adetleri*. Samsun: Eser Yay.

Ulutürk, Muammer (2013). “Etno-Dinsel Bir Topluluk Olan Ezidilerin Batman ve Çevresindeki Son Yerleşim Yerleri ve Nüfusları Üzerine”. *Electronic Turkish Studies*, S. 8(5), s. 841-848.

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

Kaynak Kişiler

KK1: 1958 Doğumlu, Erkek, Güven Köyü, İlkokul Mezunu, Avrupa’dan Emekli.

KK2: 2000 Doğumlu, Erkek, Midyat, Üniversite Öğrencisi.

KK3: 1962 Doğumlu, Erkek, Midyat, Lise Mezunu, Kasap.

XVI. YÜZYILDA DİYARBEKİR BEYLERBEYLİĞİ'NE BAĞLI SANCAKLARDA ZİYARET ADLI KÖY VE MEZRALAR

Mehmet Salih ERPOLAT*

Ziyaret kelimesi, “*değer verilen birini, bir yeri görmeye gitmek*” manasında olup kökü zevr ile aynı anlamdadır (Kandemir 2014, 496). Türkçede bir insanın öldükten sonra gömüldüğü yer, kabir için kullanılan mezar adı da “ziyaret edilen yer” anlamına gelmektedir (Ayverdi 2011, 818). Ziyaretler tarih boyunca birçok toplum için kutsal kabul edilen mekânların başında olagelmıştır.

Anadolu’da en başta gelen ziyaret yerleri türbelerdir. Bunlar genellikle peygamberlerin kabir ve makamları, meşhur din ve tasavvuf ulularının türbeleridir. Köylerde ise çoğu zaman kime ait olduğu bilinmeyen ama halk arasında sahabe, şehit, eren veya bir dervişe ait olduğu kabul edilen sayısı bilinmeyecek kadar ziyaret yerleri bulunmaktadır. Bunların mahiyeti hakkında çoğu zaman bir bilimsel çalışma yapmak da akıl edilmez. Bunların yanında bazen bir kaya, pınar, göl, ağaç, mağara, dağ, tepe, akarsu veya bir bitki gibi tabiatla karşılaşılacak nesnelere de kutsallık atfedilerek ziyaret yeri kabul edildiği de görülmektedir. Halk bu tür yerleri sıkıntılarından kurtulmak amacıyla belli zamanlarda, eskiden beri sık sık ziyaret etmektedir

İslam dünyasına ait din ulularının türbelerini ziyaret etme yabancıların da dikkatini çektiği müşahade edilen bir husustur. Bunun için özel çaba gösteren, program yapan ve masraftan kaçınmayan seyyahların olduğunu kitaplardan öğrenebiliyoruz (Huart 1978, 141-142). Mesela, Clément Huart’ın Atez bâz Veli’nin türbesi hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için özel

* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Diyarbakır. msalihherpolat@hotmail.com ORCID 0000 0001 5000 7698.

araba kiralaması, yanında polis komiseriyle ziyaret hakkında bilgi toplamaya çalışması gibi.

Anadolu'nun birçok yerinde yaşayan halk, ziyaretlerin yanlış hareketleri sergileyen kişilere hayatlarında unutamayacakları bir yaptırımında bulunacaklarına inanmakta ya da başlarından geçen bir olumsuzluğu, felaketi ziyarete karşı işlenmiş bir suçtan dolayı çarptırılan bir ceza olarak kabul edilmektedir. Bu durum halk hikâyelerine, söylencelere ve türkülere yansıyabilmektedir. Meselâ bir Diyarbakır halk türküsünde;

“Kırklar Dağının düzü

Karanlık bastı bizi

Kör olasın zalim Suzan Suzi

Ziyaret çarptı bizi (Evliya çarptı bizi) (Beysanoğlu-Turhan-Dökmetaş 1996, 65) olduğu gibi. Kırklar Dağı, Diyarbakır'da şehrin güneydoğusunda Dicle Nehri'nin sol tarafında yer almakta olup Müslümanlar ve Hristiyanlarca kutsal kabul edilen mekânlardan olup sit alanıdır. Bunu icra eden sanatçıların bir kısmı son dizesini *Ziyaret çarptı bizi* bir kısmı da *Evliya çarptı bizi* şeklinde okumaktadırlar.

Duyûn-ı Umûmiye'de 1884-1888 yılları arasında müfettiş iken Urfa'dan Diyarbakır'a yolculuk yapan Ali Bey, Urfa halkının mezar yerlerine saygı gösterdiğini, mezarın olduğu yerlerdeki ağaçlara dokunmadığını, belki orada bir şehit gömülüdür diye ziyaret yeri gibi dualar edildiğini ve yardım istendiğini belirttiikten sonra bunun çobanların yakınlarında olan bu tek gölgelik yerleri kaza baltasından kurtarmanın bir yolu olabileceğini belirtmiştir. Nitekim o bunu bir ara İstanbul'un eski sokaklarının köşe başlarında birer mezar taşının konulmasındaki gibi benzer bir davranış olarak görmüştür (Âli Bey 2019, 16).

Ziyaretlerin toplumun hayatında önemli yer tuttuğu yukarıda verdiğimiz kısa açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu itibarla Diyarbakır, Mardin ve Şanlıurfa illerinin kapsadığı alanda XVI. yüzyılda adında ziyaret kelimesinin geçtiği köy ve mezra adlarının tespit edilmesinin yararlı olacağı düşünülmüştür.

Diyarbakır ziyaretgâhları ile ilgili olarak ilk bilgileri Evliya Çelebi vermektedir. Evliya Çelebi Diyarbakır şehir merkezindeki ziyaretlerden bahseder. Ona göre İçkale'deki sahabe kabirleri, kalenin dışında Hamza Baba, Rum kapısının dışında Azerbaycan kökenli olan Hazret-i Şeyh Rumi ziyareti ve Molla Aziz Muslihüddin Lârî'nin adlarını kaydetmiştir. Bunun yanında Evliya Çelebi'nin Diyarbakır'daki ziyaretler için “*Diyarбекr'ün enderûnu birûnunda niçe ziyâret etdik. Ammâ meşhur-ı âfâk bunlar*” (Evliya Çelebi 2001, 40-41) ifadesini kullanması şehirde belirtilenden daha çok ziyaretin olduğu anlaşılmaktadır. Halk arasında Sultan Şehmus olarak bilinen ziyaret için de Ziyâretgâh-ı eş-Şeyh Hazret-i Zuli Sultan başlığını yazmış ancak sayfayı boş bırakmış, ziyaret hakkında bilgi vermemiştir (Evliya Çelebi 2001, 42). Evliya Çelebi, Seyahatnâmesinde sadece Diyarbakır'daki ziyaret yerlerinden bahsetmemiştir gördüğü hemen her şehrin önemli ziyaretgâhları hakkında bilgiler vermiştir. Bunların içinden İstanbul ziyaretgâhlarına geniş yer vermiştir (Evliya Çelebi 2011 I, 318-326).

Bu çalışmada Diyarbakır Beylerbeyliğine bağlı Amid (Diyarbakır), Ruha (Şanlıurfa), Mardin, Siverek, Ergani, Nusaybin sancaklarına bağlı *ziyaret* adlı köy ve mezraların tespiti, XVI. yüzyılda tutulan tahrir defterlerindeki veriler kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Tahrir defterlerinde yer alan *ziyaret* adlı otuz köy ve mezra hakkında bilgiler verilmiştir. Tahrir defterlerinde ziyaret adlı köy ve mezralardan günümüze ulaşanların hangileri olduğu belirtilmiştir. Böylece halkın kutsiyet atfettikleri

mekânların bazı yer adlarına kaynaklık ettiği arşiv belgeleriyle ortaya konmuştur. Çalışmaya kaynaklık eden tahrir defterlerinin ilgili sayfalarının fotokopileri ek olarak sunulmuştur. Böylece konu ile ilgileneceklerle çalışmamızda kullanılan kaynakların bir kısmının fotokopilerini görmelerine imkân sağlanmıştır.

Tahrir Defterlerinde Ziyaret Adlı Yerleşim Yerleri

Amid Sancağı

Amid Sancağı'nda XVI. yüzyılda Ali Ziyareti, Hüseyin Ziyareti, üç ayrı Ziyaret köyü, Mezra'a-ı Küme Ziyaret ve Ziyaret-ı Poçıyan adını taşıyan köy ve mezralar vardı.

Kişi adları ile kişi inancının bir ilişkisi olabileceğinden Ziyaret adlı köylerde yaşayanların adlarını burada vermek okuyucuda bir kanaat oluşturacağından yararlı olacaktır.

Ali Ziyareti: Bu köy 1518'de bir haneli idi. O kişinin de adı deftere yazılmamıştı. 1526'da yapılan tahrirde adına rastlanılmamaktadır. 1540'da tutulan tahrir defterinde 15 vergi mükellefinin adı yer almaktadır. 1568'de ise köydeki vergi mükellefi sayısında iki nefer azalarak 10 hane, iki mücerred olmak üzere 12 nefere inmiştir. 1540'ta Yahya bin Cafer, Kasım b. Ramazan, Demir? b. Halife, Bistâm b. Nasır, Duraç b. Koç, Receb b. Hayreddin, Mehmed b. Demir, Mahmud b. Demir, Ahmed b. Kasım, Hamdân b. Kasım, Koç b. Hasan, Abdullah b. Ramazan, Davud b. Mehmed, Ali b. Abdullah. (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi bundan sonra BOA, Tahrir Defteri bundan sonra TD 64, 60; TD 200, 156 1 hane, 5 çiftlik-i hâli, 2000 akçe geliri vardı. Kuyûd-ı Kadime Aarşivi bundan sonra KKA, TD 155, 206b şeklinde verilecektir.

Bu ziyaret Şarkî-i Amid Nahiyesi'nde idi. Günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilememiştir.

Hüseyin Ziyareti: Bu köyün adı sadece 1518'deki tahrir defterinde geçmektedir. O tarihte köyde nüfus olmadığı için tahrir defterinde “*zeminhâ-yı hâlî 5 çiftlik hâsıl der-tahmîn 1 000*” akçe şeklinde kaydedilmişti. Yani köy ıssızdı ve geliri de tahmini olarak 1000 akçe idi (BOA, TD 64, 77).

Bu köy en geç Akkoyunlular zamanında kurulan bir köy olmalıdır.

Ziyaret: Bu köy Berazi aşiretinin köyleri arasında yer almaktaydı. 1518'de yapılan tahrirde 27 hanenin olduğu bir köydü. O tarihte köyde Şeyh Hamza b. Misafir, Şeyh İsmail b. Pir Mehem, Şeyh Abbas b. Halil, Şeyh b. Misafir, Ali b. Abdullah, Çoban b. Şeyh, ‘Amûk b. Berat?, Şeyh b. Ömer, Şeyh Hüseyin b. Cafer, Timur b. İlyas, Zeyneddin b. Keş, İdris b. Eyüb, Hacı b. Keş, Şeyh b. Melik, Hacı b. Merem?, Bahaeddin b. Cafer, Kalender b. Ömer, ‘Amûk b. Hüseyin, Suvar b. İbrahim, Kara b. Hamza, Hacı b. Bel?, Halil b. Mehmed, Sadık b. Cîr, Bello b. Bubu, Eyüb b. Şeyh Has Mehmed b. Abdullah; 1568'de köyde BOA, TD 64, 131. 1518'de 27 haneli bir köy idi. Dokuz kişinin adında şeyh unvanı geçmektedir. 9'u birer çift, 18'i bennâk statüsündeydi.

Berazi aşireti, Mardin ilinin Savur ilçesi sınırları dahilinde olduğuna göre bu köyün yerini Savur ilçesi sınırları içerisinde aramak lazımdır ancak günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilememiştir.

Kübeyşî nd. Ziyaret: Bu köy Garbî-i Amid Nahiyesi'ne bağlıydı. 1518, 1526 ve 1540 tarihlerinde yapılan tahrirlerde yer almadığı görülmektedir. 1564'te yapılan tahrirde köyde 18 hane ve 7 mücerred kayd edilmişti. Bunlar: Şah Veli v. Şeyh Ahmed, Sadık birader-i o, Muzaffer v. Mustafa, Bekir veled-i o, Mehmed v. Şefaât, Mehmed v. Timur, Yunus v. Yunus, Satılmış v. Şefaât,

Hasan v. Siyami, Turgud v. Piri, Nebi birader-i o, ‘İvaz v. Çoban, Ahmed v. Mahmud, Abdurrahman v. Veled, Ramazan v. o, Şeyh Mehmed v. Şah Veli, Mehmed v. Yari, Hüsam v. Kulu, Taştımur v. İbrahim, Oruç v. Şahverdi, Gündüz v. Şeyh Mehmed, Mehmed v. Mustafa, Latif, Kulu ve Mehmed adlı kişilerdi. Listenin sonunda yer alan son üç kişinin babasının adı belirtilmemiştir. (KKA, TD 155, 72b).

Bu köyün günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilememiştir.

Ziyaret: Bu köy 1564’te Garbî-i Amid Nahiyesine bağlı idi. Belirtilen tarihte köyde; Ferruh v. Hasan, Hacı v. Mehmed, Ahmed v. Şaban, Mehmed v. Salih, Süleyman v. Mehmed, Kasım v. Hamis, Harberîç birader-i o, Ali v. Hamis, Feyyâz v. Mehmed, Ahmed v. Cuma, Ali v. o, Maksud v. Mehmed, Ahmed v. Şah Veli, Ali Seydi hizmetkâr, Şeyhi birader-i o, Ali v. Hasan, Seydi v. Ali adlı kişilerin yaşadığı anlaşılmaktadır. Kayde yaşayan 17 vergi mükellefinin 14’ü hane, 3’ü mücerred idi (KKA, TD 155, 135b). 1540’ta Ziyaret (BOA, TD 200, 101) adlı bir mezra vardı ancak bunların aynı ya da farklı yerler olduğu konusunda bir tespitimiz olmamıştır.

Köyün günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilememiştir.

Mezra‘a-ı Küme Ziyaret: Bu mezra ve ziyaret hakkında bir bilgiye ulaşılamadı. Küme Ziyaret 1518, 1526 ve 1540’ta yapılan tahrirlerde yer almıyordu. 1564’te yapılan tahrirde Garbî-i Amid Nahiyesi’ne bağlı idi (KKA, TD 155, 143b).

Mezranın günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilememiştir.

Ziyaret-i Poçiyân: Poçıyan Diyarbakır bölgesinde yaşayan bir aşirettir. 1564’de bu aşiret adıyla idarî birim vardı. Tahrir defterindeki bilgiye göre köyde; Kasım b. Mehmed, Kubad b. Şeyh Hasan, Piro b. Zeyneddin, Hasan b. Yakub, Maksud b. Cafer,

Şeyh Hüseyin birader-i o, Hüseyinb. Şems, Çelebi birader-i o adlı kişiler yaşamaktaydı (KKA, TD 155, 348a).

Günümüzdeki yeri tespit edilememiştir.

Mardin Sancağı

Mardin Sancağı başlığı altında verilen ziyaret adlı köyler Mardin, Savur, Berriyecik ve Nusaybin nahiyelerine bağlıydı. XVI. yüzyılın ortalarından sonra Savur kaza olarak Amid Sancağı'na, Berriyecik müstakil kaza ve Nusaybin sancak konumundaydı. Anılan bu idari birimler günümüzde Mardin ili sınırları dahilinde kaldığı için Mardin Sancağı başlığı altında verilmiştir.

Ağ Ziyaret: Bu köy Mardin'in yapılan dört tahririnde de yer almaktadır. Bu köyde 1518'de; Abdullah b. Mehmed, Ali b. Baba, Abdülaziz b. Mehmed, Pir Ahmed b. Polad?, İsa b. Baba, Ahmed b. Mehmed, Mahmud b. Kasım, Pir Kulu b. Cebrail, Mehmed b. Ali, Alameddin b. Ramazan, Hasan b. Kalender, Kasım b. Ramazan, Bekir b. Abdülaziz, Yusuf b. Kasım adlı kişiler (BOA, TD 64, 251); 1540'ta Hamza b. Abid, Maksud b. Kasım, Şah Kulu b. Abdülaziz, İmam Kulu veled-i mezbûr, Maksud b. İnayet, Şahverdi b. Ali Dost, Ahmed b. Sime?, İsa b. Baba, İslam v. Mehmed Kürd, Gündüz b. Mehmed, 'İvaz b. Sofu, Abdurrahman b. İmam Kulu, Kara b. Seyyid, Hızır birader-i o, Hüseyin b. Kuş, Aydoğmuş b. Mehmed Kürd, Halil b. Garib, Sefer b. Hayyat, Murad b. Garib, Bayad b. Garib, Hamza b. Şah Kara, Hasan b. Derviş, Haydar b. Mehmed, Allahverdi b. Ahmed, Yusuf v. Garib (BOA, TD 200, 490) ve 1568'de Şahverdi b. Derviş, Kulu b. İhsan, Zerdad b. Şah Kulu, Eyüb b. İslam, Seydi Ahmed b. İmam Kulu, Aşur veled-i o, Haydar b. Abdullah, Durak b. Hayyat, Şahverdi veled-i o, Hafız Acem, Oruç b. Şuayb adlı kişilerin yaşadığı görülmektedir (KKA, TD 117, v. 57a). Ak Ziyaret

köyünde 1526'da 13 hane, 8 mücerred kişi kaydedilmişti (BOA, TD 998, 48).

Ak Ziyaret köyü ile birlikte yazılmış olan Başkesen ile Kuyrukkesen mezraları vardı. Bu mezra adları acaba buradaki zatın göstermiş olduğu kerametle alakalı olabilir mi? Düşünmek gerekir (BOA, TD 998, s. 56).

Kitab-ı Diyarbekriyye'de "*kutbü'l-budala ve tacü'l-meczubîn Baba Abdurrahman*" adlı bir dervişin Ak Ziyaret mevkiinde keramet gösterdiğini bütün Akkoyunluların bildiği belirtilmektedir (Tihranî 2014, 182). Bu kişi Akkoyunlular zamanında Mardin ve Ak Ziyaret köyünde bulunmuştur (Göyünç 1991, 121).

Akziyaret günümüzde Kızıltepe ilçesine bağlı bir köydür (Nişanyan 2020, 718).

Ak Ziyaret: Bu köy 1564'te 15 haneden ibaretti. Köyde yaşayan vergi mükellefleri Yusuf b. Hubbeddin, Sultan Şah, Merik b. Hüseyin Ali, Allahverdi b. Niyaz, Nazar b. Kara Mehmed, Kaya b. Kul, Sevindik b. Hüseyin, Allahverdi b. Nazar, İmam Kulu b. Kara Ali, Süleyman b. Ahmed, Şeyhi b. Eyne Bey?, Selman, Musa b. İzzet, Mehmed b. Kaya adlarını taşıyordu.

Ak Ziyaret köyü Dihlegi Nahiyesine bağlı idi. Tahrir defterinde köyde buğday, arpa ve darı yetiştirildiğine dair bilgi varsa da köyde dinî yapıların olduğuna dair bir kayıt yoktur (KKA, TD 117, 294ab).

Ziyaret-i Zaviye: Bu ziyaret Mardin'in Kabala köyündeki zaviyedir. Tahrir defterinde "*evkâf-ı ziyâret-i Şeyhabdülaziz sürruhu zaviye-i ziyaret der-karye-i Kabala ôşr-i zeminhâ*" (BOA, TD 998, 34) başlığı altında her biri yıllık 50 akçe geliri olan altı kıta zemin adı verilmiştir.

Kabala günümüzde Mardin'in Artuklu ilçesine bağlı bir mahalledir.

Mezra'a-ı Ziyaret Depesi (BOA, TD 200, 737): 1540'ta Turaçlı Nahiyesine bağlı olan mezranın günümüzde nereye karşılık geldiği tespit edilemedi. Turaçlı XVI. yüzyılda Mardin kazasına bağlı bir nahiye idi.

Ziyaret: Bu köy 1564'te tutulan tahrir defterinde görülmektedir. Zerkân Nahiyesi'ne bağlı bir köy idi. Tahrir defterinde 11 vergi mükellefinin adı yer almaktadır. Bunlar: Budak b. Ali, Atayı b. Nasrullah, Müflih b. Halife?, Ganim b. Tabak, Salim b. Gani, Yusuf b. Abdullah, Şahab b. Ahmed, Muhsin? b. Mansur, Ramazan b. Melâl (Hilâl), Süleyman b. Nasrullah (KKA, TD 117, 271ab).

Mardin ili sınırları dahilinde olan bu köyün günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilemedi.

Ziyaret Mağara: Bu köy 1518'de Berriyecik Sancağı'na bağlı 6 haneli bir köy idi. Köyde Sevidük b. Ömer, Mir Ali b. 'İvaz, Yar Ali b. İvaz, İbrahim b. Durmuş, Mehmed b. Mü'min ve Halil b. Mü'min adlı kişiler kayıtlıydı (BOA, TD 64, 382); 1526'da "*timârâ-yı zu'âmâ-yı sipâhiyân der-kazâ-yı Berriyecik tâbi'-i Mârdîn*" başlığı altında yazılmış olan köyde 2 hane bir de mücerred kişi kayıtlıydı (BOA, TD 998, s. 55); 1540'ta 8 hane, 7 mücerred nüfusu vardı. Bunlar; Yar Ali v. 'İvaz, Şeyhi v. Mahmud, Mahmud v. Murad, Hamza veled-i birader, Budak v. Ali, Budak v. Durmuş, Kara Mahmud v. Mü'min, Hızır v. Sevindük, Hasan Ali v. Yar Ali, Habib v. Mü'min, Mevlana Ahmed, Ahmed v. Mehmed, Emir Ali v. 'İvaz, Yol Kulu v. Mü'min, 'İvaz v. Dur Ali, Ali v. Süleyman, Mansur v. Mehmed, Şeyh Ali v. Dur Ali; 1566'da Şeyhi v. Mehmed, Maksud veled-i o, Mansur v. Mehmed, Gündoğmuş v. Şeyh Ali, Ali v. Mahmud,

Kadir Kulu, Ali v. Durmuş, Mahmud v. Mü'min, Mehmed v. Halil, Kadir b. İbrahim, Ali v. Kadir, Çalap Verdi v. Muslu, Şah Kulu v. Muslu, Kul v. Mansur KKA, TD 117, 330a.

Mezra'a-ı Ziyaret Mağara. Bu mezra Karakeçilü cemaatinin tasarrufunda olup Viranşehir Nahiyesi'ne bağlıydı (KKA, TD 117, v. 331b; Erpolat 2011, 234). Bu mezranın adının yer aldığı sayfanın sonunda “*bu zikr olan on dört ‘aded mezra’a Karakeçilü tasarrufunda olub cemâ’atleriyle mukâta’a-ı Karakeçilü’ye dâhildir ki zikr olunur*” (KKA, TD 117, 331b) bilgisi kayda geçilmiştir ki mali bakımdan Akkeçili cemaatinin gelirinin Karakeçili mukataası içinde yer aldığı bilgisini Osmanlı katibi burada tarihe not düşmüştür.

Ağ (Ak) Ziyaret; Bu köy Savur Nahiyesine bağlıydı. 1518’de 11 hane 2 mücerredin kayıtlı olduğu bir köy idi. Ayrıca Seyyid Hasan, b. Yusuf, Osman b. Yusuf, Seyyid Mehmed b. Abdullah ve Şeyh Yakub b. Abdullah adlı kişilerin muaf kaydedildikleri müşahede edilmektedir (BOA, TD 64, s. 322).

Ağ Ziyaret köyünde 1526’da 14 hane, 4 mücerred ve 7 seyyid (sâdâd) kaydedilmişti. Bu tarihte yapılan tahrir mufasssal olmadığı için burada yaşayanların adları hakkında bilgi sahibi olamıyoruz (BOA, TD 998, 44). Tahrir kayıtlarına göre bu köyde Ağ Ziyaret adıyla bir de zaviye vardıç Defterde “*mâlikâne-i zaviye-i Ağ Ziyaret rûb’-ı hububat 937 akçe*” mevcuttu.

1540’ta köyde 91 nefer kayıtlıydı. Bunların 36’sı mücerreddi. Tahrir defterinde köyün kaydının olduğu sayfanın altında “*mezbûrlar emirler ve vacibü’r-re’âya kimesneler olub ve sâbıkâ Ali Çelebi Defterinde halkı birer çiftlik zemini ile mu’âf kayd olunmağın Defter-i Cedîd-i Hakanî’de dâhî oli geldüğü üzere birer çiftlik zemînleri ile mu’âf kayd olundular mâdâm ki kayd-ı hayâtda olalar birer çiftlik zemînlerinden hukûk-ı şer’iyye ve*

rûsum-ı ‘örfiyye virmeyeler amma kendülerden sonra zıkr olan çiftlikleri her kim tasarruf iderse hukûk-ı şer’iyyelerin ve rûsum-ı örfiyelerin bî-kusûr edâ eyleyeler”

1568’de Abdüsselam veled-i İbrahim, Halil birader-i o, Yasin b. İbrahim, Hüseyin v. o, Mehmed Han v. Hüseyin, Ömer v. Halil, İsa birader-i o, Mehmed birader-i o, Yusuf v. Şemseddin, Mehmed v. Palu, Mehmed v. Osman, Yusuf v. Ali, Derviş birader-i o, Seydi Ahmed v. Cemaleddin, Mehmed v. Abbas, Mehmed v. Ali, Mahmud v. o, Ebubekir veled-i diğer, Ömer v. Hamza, Ahmed v. Yusuf, Ali v. Seydi Ahmed, Ali v. Şeyh İbrahim, Seydi Ahmed b. o, İbrahim v. Nebi Han, Ali birader-i o, Ali birader-i diğer, Musa birader-i diğer, Halil v. Ahmed, Ali v. Abdullah, Hüseyin v. Ali, İbrahim v. Hasan, Ali v. Abdullah, Yusuf v. Abdullah, Ahmed birader-i o, Mehmed v. Sofu, Ahmed v. Ali, Cemaleddin v. Hüseyin, Mehmed birader-i o, Halo v. Halil, Derviş Ömerce, Halil v. o, Mehmed v. Ahmed, Ahmed v. Maksud, Mehmed v. Ahmed, Ali v. Mehmed, Hüseyin v. Hamza, Hamza v. o, Nebi Han v. o, Ahmed v. Hüseyin, Musa b. Mehmed, Ebubekir b. Halil, Miro v. o, Ali v. Mahmud, Ebubekir birader-i o, Zekeriya v. Ali, Hüseyin v. o, Nebi Han v. Hüseyin, Halil v. Ali, Hüseyin birader-i o, İbrahim v. Yakub, İsmail v. Mehmed, Abdullcebbar b. Abdullah, Ali b. Mahmud.

Tahrir defterinde köyde yaşayanların adlarının altındaki notta “işbu beş nefer kimesneler siyâdet iddi’âsın eder” notu vardır. Ayrıca “çiftlik-i seyyid Musa b. Hasan, çift 1; çiftlik-i Seyyid Cafer b. Ali, çift 1. Defter-i ‘Atîk-i Hakanî’de Seyyid Musa Bey ve Seyyid Cafer’in babaları uhdelerine birer çiftlik yer mu’âfiyet üzere kayd olunmağın ber-karâr-ı sâbık uhdelerine kayd olundu. Kendülerden ve evlâdından sonra her kim mutasarrıf olursa öşrîn ve resmîn edâ eder (KKA, TD 151, v. 269ab) notu yer almaktadır.

Savur ilçesi sınırları dahilinde Akziyaret veya Ziyaret adında bir köy bulunmamaktadır ancak Midyat ilçesine bağlı Ziyaret adında bir köy mevcuttur.

Midyat'a bağlı Ziyaret köyünün halkı Arapça konuşmaktadır. Yörede *Mahalmi* olarak bilinirler. Halk köylerinde sahabeden Muhammed Salim el-Ensar'ın burada metfun olduğuna inanmaktadır. Köylerine ziyaret adının verilmesini buna bağlamaktadırlar (Gürhan 2020, 127). Bu konuda saha araştırması yapmadığımız için kesin bir şey ifade etmek şimdilik mümkün değildir. Tarihteki Akziyaret köyünün Midyat'a bağlı olan Ziyaret köyü ile aynı olup olmadığı konusunda kesin bir kanaate sahip değiliz.

Ziyaret: Bu köyün adı 1526 tarihli defterde “*karye-i Ziyâret benâm Abdi Ali tâbi‘-i nâhiye-i mezbûr*” başlığı altında Mardin kazasındaki padişah hasları arasında kaydedilmişti. Köyün 8 hanesi ve 2800 akçe hasılı vardı (BOA, TD 998, 10). Bu köyün izine 1518, 1540 ve 1566'da yapılan tahrir defterlerinde rastlanılmadı.

Köyün bugün tekabül ettiği yer tespit edilemedi.

Mezra‘a-ı Ziyaret (BOA, TD 200, 792): Mardin Kazasının Nusaybin Nahiyesi'ne bağlı idi. Günümüzde tekabül ettiği yer tespit edilemedi. 1540'ta mezranın gelirleri buğday, arpa ve kışlakçılardan tahsil edilen *resm-i kışlakçîyân* ibaretti. Bu durumda göçebe yaşayan halkın bir kısmının hayvanlarını kışın bu mezrada tuttuğu anlaşılmaktadır.

Ziyaretdepe nd. Habil: Bu köy XVI. yüzyılda Nusaybin Sancağı'nın Nehr-i Çalı Nahiyesi'ne bağlıydı. Son tahrir defterinde bu köyde 21 hane, 7 mücerred nüfus kayıtlıydı (KKA, TD 97, 254ab). 1540'da Ziyaret-i benâm Hüseyin ... adında bir

köy vardı. Bu iki köyün aynı köyler mi yoksa farklı köyler mi olduğu tespit edilemedi.

Günümüzde Ziyaretdepe nd. Habil ve Ziyaret-i Benam Hüseyin... adlı köylerinin izine rastlanılmamaktadır.

Ağca Ziyaret: Bu köy 1518, 1526 ve 1540 tarihlerindeki tahrir kayıtlarında yoktu. 1566'da ise 4 hane, 1 mücerred kaydı vardı. Ağcaziyaret köyü Nusaybin Sancağının Kertuvan Nehri Nahiyesi'ne bağlı bir köy idi. 1566'da Mansur v. Reis, Koaraca v. Rıza, Celal v. Hafız, Ağam v. Osman ve Celal v. Ferruh adlı kişiler yaşamaktaydı (KKA, TD 97, 293a). (Nusaybin Sancağı, Nehr-i Kertuvan Nahiyesi)

Mezra'a-ı Ziyaret nd. Bavlı (Tavlı): Bu mezra 1518- 1526 ve 1540'ta tahrir defterlerinde yer almamaktaydı. 1567'de Nusaybin Sancağı'nın Nehr-i Kertuvan Nahiyesine bağlı olduğu görülmektedir (KKA, TD 97, v. 284b; Erpolat 2009, 149)).

Bu ziyaret ile ilgili olarak elimizde daha fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Mezra'a-ı Til Ziyaret: Tartab-ı Ulya köyündeki bir mezra idi. Nehr-i Dere Nahiyesi'ne bağlıydı (KKA, TD 97, 268a).

Yeri tespit edilemedi.

Şeyhân nd. Ziyaret-i Şeyh Emük (Amûg): Bu köyün adı 1526 tarihli tahrir defterinde “*kareye-i Şeyhân nâm-ı diğer Ziyâret-i Şeyh Emük (Amûg) ma'a cemâ'ât-ı Berâzî*” başlığı altında köyde 30 hane, üç mücerred, dört muaf (sebebi belirtilmemiş), bir imamın olduğu yazılmıştır (BOA, TD 998, 42). 1540'ta yapılan tahrirde Savur kazası köyleri arasında yer almadığı görülmektedir. Bu köyün adı tahrir defterinde 1566'da *Şeyhan nd. Şeyh Ümük* şeklinde yazılmıştır. Böylece köyün adındaki Ziyaret ibaresi kayıtlardan düşürülmüştür. 1566'da

yapılan tahrire göre köyde 115 hane, 22 mücerred vardı. Bunların içinde Şah Velid veled-i Hızır, Mehmed birader-i o, Şeyh Musa v. Şeyh Mehmed, Maksud birader-i o, Mahbub v. Maksud, Nasır birader-i o, İsa v. Mehmed, Reşo birader-o adlı kişilerin seyyid olduklarına dair adlarının üstüne “*seyyid*” ibaresi açık bir şekilde yazılmıştır (KKA, TD 117, v. 295a). Bahaeddin v. Musa’ nın adından sonra “*mezkûr kethüdâ olub tahsil-i mâla mu’âvenet eylemeğin nîm çiftlik yere mu’âfkayd olundu mu ‘âveneti olmazsa öşrûn ve resmîn vere*” notu yer almaktadır.

Mezra‘a-ı Öküz Ziyareti (KKA, TD 155, 277a): Bu mezra Koşa Pınar köyüne bağlıydı. Daha önceki tahrirlerde köyün adı Koşa Kend olarak yazılıydı (BOA, TD 64, 318; TD 998, 45). Koşa kelimesi Dede Korkut kitabında ikiz, çift anlamına gelen bir kelime olarak geçmektedir (Ergin 1997 II, 191). Koşa Pınar köyünün adındaki *koşa* kelimesi, Dede Korkut Kitabı’nda geçmesi itibariyle Dede Korkut’un etkisinin yayıldığı hinterlandı göstermesi bakımından önemlidir.

Öküz adlı ziyaret Mardin’in Savur ilçesinin sınırları dahilindedir. Yerini tespit edemedik. Adına bakılacak olursa bir vadinin içinde olmalı ya da çay veya dere kenarında olmalıdır çünkü “*öküz*” eski Türkçede dere, ırmak için kullanılan bir kelimedir (Arat 1979 III, 456; Atalay 1972, 52; Ergin 1986, 139). XVI. yüzyılda Kiğı Sancağı’nda *Kurd Öküzü* adlı bir nahiye vardı. (Erpolat 2008, 16).

Ergani Sancağı

Ergani Sancağı’nda XVI. yüzyılda Ziyaret, Ziyaret-i Davud ve Ziyareti Timur köyler vardı.

Ziyaret-i Davud (BOA, TD 64, s. 564; KKA, TD 106, v. 242a): Ziyaret-i Davud köyü ile ilgili olarak üç ayrı tahrir defterinde kayıt bulunmaktadır. Bunlardan ilki 1518 tarihli olup

mufasssal yani ayrıntılı olan defterdeki verilere göre köyde Musa b. Davud, Hüseyin b. Davud, Hasan b. Davud, Ömer b. Davud, Mir Ali b. Davud, Şah Kulu b. Davud, Sevindük b. Ali Nevcan?, Hızır b. İbrahim, Saruca b. Sevindük, Halil b. İbrahim, Cebrail b. İbrahim, Mehmed bi Ali Kara Han?, Hamza b. Hasan? Mehmed, İskender nam kişiler yaşamaktaydı (BOA, TD 64, 564). 1526'da yapılan tahrirde köyün nüfusunda bir azalma olduğu görülmektedir (BOA, TD 998, 107). 1566'da gerçekleşen tahrirde ise Mehmed v. Suvar, Abdal veled-i o, Berk (Türk) v. Satı, Mahmud v. Hasan, Yusuf v. Karakoç, Nasır birader-ı o, Hüseyin birader-i o, Kalender v. Suvar, Yakub v. Seydi Ali, Derviş v. Küçük Mahmud, Kasım v. Seydi Ali, Merv (Maro) v. Hüseyin, Mehmed v. Yakub, Balı, Mehmed v. Timur, Veli v. Abbas, Mehmed v. Melih, Garib birader-i o, Dirhur? v. Mehmed, Allahverdi v. Bayram, Pir Ali v. Mahmud, Hasan v. Küçük Mahmud, Zeyneddin v. Şah Kulu, Mehmed v. Maho, İsmail v. İskender, Divane veled-i o, Şah Kulu veled-i o, Mehmed Baba, Ziyâl?, Veli v. Seydi Ali kişilerin yaşadıkları tespit edilmektedir (KKA, TD 106, v. 242a).

Köyde sakin olan kişi adlarına bakılacak olursa köyün sakinlerinden olan Musa, Hüseyin, Hasan, Ömer, Mir Ali ve Şah Kulu adlı kişilerin Davud adlı kişinin oğulları olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiden hareketle köyün adının kaynağı Davud adlı kişi olduğu ve tahririn yapıldığı esnada çocukları hayatta olduğuna göre köyün Akkoyunlular zamanında bu adı aldığı ileri sürülebilir.

Ziyaret-i Davud'un günümüzde hangi köye karşılık geldiği ya da hangi köyün toprakları dahilinde olduğu tespit edilememiştir.

Ziyaret: Bu köyün adına 1518 ve 1526'da yapılan tahrirlerde rastlanılmaktadır. 1566'da Ziyaret-ı Timur adında bir köyün olduğu tespit edilmektedir. Bunların aynı köyler olma ihtimali vardır ancak bu konuda kesin bir kanaate sahip değiliz. Köyde 1518'de; Sultan Mahmud b. Ferdi, Göçeri b. Ferdi, Gulam Ali b. Ferdi, Kasım b. Abbas, Pir Budak b. Timur, Şeyh İlyas b. Mâm, Cihangir b. İlyas, Hızır b. Seydi Ahmed, Yar Ahmed b. Seydi Ahmed, Pir Ahmed b. Seydi Ahmed, Şeyh Emir b. Hızır, Şeyh Mam b. Hızır, Yusuf b. Halil, Eyüp b. Halil, Şeyh Ömer b. Nasır, Hüseyin b. Seyfi, İsa b. Seyfi, Hasan b. Mehmed, Pir Ahmed b. Hasan, Cihânşâ b. Hasan, Bistâm b. Hüseyin, Habib b Bistâm, Hüseyin b. Diyâdin, Zeynullah b. Diyadin, Halil b. Bubu, Ömer b. Bubu adlı kişilerin yaşadığı tespit edilmektedir (BOA, TD 64, 554; TD 998, 109).

Ziyaret (Ziyaret-i Timur): Bu köyde 1566'da; Timur b. Ali, Bayram b. İsmail, Eyne Bey b. Haydar, İmam Kulu b. Haydar, Nur b. Hak Kulu, Hüseyin b. Göçeri, Pir Kulu b. Yusuf, Bayram b. Ali, Hüseyin b. Kızkapan, Çelebi b. Musa, Şeyh emir b. Göçeri, Durak b. Yusuf, Buldu b. Hüseyin, Bayram b. Piri adlı kişilerin yaşadığı anlaşılmaktadır (KKA, TD 106, 248a).

Günümüzde Diyarbakır ilinin Ergani ilçesine bağlı bir Ziyaret köyü bulunmaktadır. Bu köy Ergani-Çermik yolunun solunda yoldan 4 km uzaklıkta olup dağın batıya bakan yakasında yer almaktadır. Köydeki ziyaret köyün üst tarafındaki dağın üstünde bulunmaktadır. Ziyarete olan saygının nişanesi olarak buradaki ağaçların varlığı korunmaktadır.

Köyden görüştüğümüz Alaattin Akın'ın¹ verdiği bilgiye göre ziyarette metfun olan kişi adı bilinmeyen bir sahabedir. Bu

¹ Alaattin Akın 44 yaşında, Ziyaret köyü sakinidir. Ziyaret hakkında verdiği bilgiler için kendisine teşekkür ederim.

bilginin doğruluğu yazılı kaynaklardan tespit edilememiştir. Halk arasında buradaki ağaçlara zarar verenlerin başına mutlaka bir musibet geleceğine inanılmaktadır. Kaynak kişinin annesinden duyduğuna göre ziyaretin ağaçlarını kesip evine getirenlerin evlerinde yangın çıktığını ve bu ağaçlardan fayda göremediklerini duymuş. O bakımdan ziyaretin ağaçlarına kimse zarar vermemektedir. Alaattin Akın, Ziyaret'in özel bir ziyaret gününün olmadığını ve eski günlere göre ziyaretçilerinde azalma olduğunu ifade etti. Ziyarete gidenlerin dileklerin kabul olması için buradaki ağaçlara bezler bağlamaktadır.

Siverek Sancağı

Siverek Sancağı'ndaki ziyaret adlı yerlerden biri zemin adı, biri köy adı diğerleri mezra adı olarak tahrir defterlerinde yer almaktadır.

Zemin-i Ziyaret: Bu ziyaret adı Siverek Sancağı'nın Şehir Nahiyesine bağlı Musahib köyündeki Hacı Bey, Dede Veli ve Kalecik zeminleriyle beraber yer almaktadır (KKA, TD 151, 208).

Bu ziyaret Musahib köyünün sınırları dâhilindedir. Bu köyün yeni adı Karpuzcu'dur. Bu ziyaret *Siverek Evliya ve Âlimleri* adlı eserde geçmemektedir (Özgültekin 2006). Köyün adı, köyde XVI. yüzyılda yaşayan kişilerin adı ve yukarıda zikredilen köydeki zemin adları dikkate alındığında Musahib'in eski bir Türkmen-Alevi yerleşim yeri ya da bu kültürün yaşadığı yerlerden biri olduğu anlaşılmaktadır (Erpolat 2020b, 545-546). Bugün halk arasında yerinin bilinmemesi ya da unutulmuş olduğundan dolayı halkın hafızasında yer almaması buradaki eski sakinlerin yurtlarını terk etmeleriyle izah edilebilir (Erpolat 2004, 591-598; 2020c, 158-164).

Uzun Ziyaret: Bu köy XVI. yüzyılda Siverek Sancağının Çıbıkdan (Çubukdan) Nahiyesi'ne bağlı bir köy idi. 1518'de

yapılan tahrirde Amid Sancağı timarları arasında yazıldığı için defterin Siverek Sancağı kısmında yer olmadığı müşahede edilmektedir (BOA, TD 64, 154; İlhan 2000, 169, 493). Hasan b. Halil Hüseyin b. Halil, İbrahim nâm, ‘İvaz b Halil Timur, Satılmış b. Timur, Kulaguz b. Timur, Bilmiş b. Timur, Ali b. Mehmed, Mehmed nâm, Avil (Evil) b. Mehmed, Ali b. Hamza, Maksud b. Hamza, Mustafa b. İsmail, Hamza b. İsmail, Yakub b. İsmail, Hızır b. İbrahim, Yusuf Fakih nam, İsrail birader-i Yusuf (BOA, TD 64, 154); 1568’de Ahmet Kethüdâ b. Emir, Emir Kulu veled-i o, Zeynel b. Emir, Maksud birader-i o, Mansur birader-i diğer, Hüseyin b. Pir Nazar (pir-i fani), İskender b. Yusuf, Abdi biraderi, Balak (Yavru, çocuk; manda yavrusu; Tavşan, kedi, güvercin yavrusu anlamına gelen bir addır.) (Dilçin 2014, 45) b. Kaya, Sevindik b. ‘İvaz Ali, İdris b. Piri, Çırak b. Ali, Hankulu b. Şah Ali, Hüseyin birader-i o, Pir Kulu birader-i o, Türkmen Ali, Budak Kürd, Mehmed Kürd, Musa b. Budak, Muradî b. Mehmed, Kubad b. Ali, Burhan veled-i o, Emir Han? b. Halil, Güvendik b. Satılmış, Kuran b. Emir, Şah Kulu b. Dur Ali, Veli veled-i o, Ali birader-i o, Memi birader-i o, Mehmed b. Satılmış, Güvendik b. Halil, Hasan b. Ali (KKA, TD 151, 241).

Uzunziyaret köyü günümüzde aynı adla Siverek ilçesine bağlı bir köydür. Uzunziyaret çevresindeki köylere göre daha yoğun bir nüfusa sahiptir. Ancak her geçen sene köyden şehirlere olan göçten dolayı nüfusu azalmaktadır. <http://www.nufusune.com> elektronik adresteki verilere göre köyde 2013 yılında 2251 kişi yaşarken 2020 yılında bu nüfus 1334 kişiye gerilemiştir ancak günümüzde köyde yaşayan kişilerin nüfusunun resmî kayıtlarda yer alan miktardan daha az olduğu anlaşılmaktadır. Köyde 11 derslikli, 15 öğretmen ve 369 öğrencisi olan modern bir ortaokul (<http://uzunziyaretoo.meb.k12>) ve bakımlı bir camii bulunmaktadır.

Çamçayı Deresi kaynağını Karacadağ'dan alarak batı yönünde akar, Fırat nehrine dökülür. Bu dere köyü ikiye bölmektedir. Köydeki hanelerin çoğu derenin sol yakasında yani batı tarafında yer almaktadır.

Köyün adına kaynaklık eden ziyaret burada bulunan bir ağaçtan ibaretti. Köylülerin anlattıklarına göre bu ağaç meyvessiz ve dikenli bir ağaçtı. Önceleri köyün içinde bulunuyordu. Köylülerdeki inanca göre çevresi temiz tutulmadığı için ağaç küsmüş 15-20 yıl önce ise kurumuş. Köyden görüştüğümüz ikinci kaynak kişi olan Sami Gezginç'in ifadesine göre bu ağaç yapraklarını dökmeyen ve yılın her mevsiminde yeşilliğini koruyordu. Ancak ağacın adını bilmemesi ve köyden bilen olmaması ilginçtir.

Dileği olanlar gidip bu ağaca ip bağlarlardı. Çocuğu olmayanlar evlat sahibi olmak için ziyaret eserlerdi. Son zamanlarda hemen hemen hiç ziyaretçisi kalmamış (Kaynak kişi Veysi-yi Neytullah (Neytullah oğlu Veysi)/Veysi Ergen², Uzunziyaretli 48 yaşında. Görüşme tarihi 06.07.2021).

Mezra'a-ı Kızıl Ziyaret: Bu mezra ve ziyaret Siverek Sancağı'nın yapılan ilk tahrirlerinde yer almamaktadır. 1568'de yapılan tahrirde Söylemez köyü yakınında olduğuna dair not bulunmaktadır. Bu notta Garîbce mezrası ile birlikte yazıldığı görülmektedir. (KKK, TD 151, 245b).

6 Temmuz 2021 tarihinde Söylemez köyüne yaptığımız araştırma esnasında köy halkının böyle bir yer ve ziyaret adından haberlerinin olmadığı müşahede edilmiştir.

² Verdiği bu bilgiler için Siverek-Uzunziyaretli Veysi Ergen, Sami Gezginç ve köydeki Ortaokul'un Müdürü Murat Keklik, Müdür yardımcısı Ali Hilaloğlu'na teşekkür ederim.

Alıġlu Ziyaret: Bu yer adı 1518 ve 1526’da yapılan tahrirlerde yer almamıştı. 1568’de yapılan tahrirde “*Yoluk (Yuluk) Hacı ma’a Alıġlu Ziyâret ve Üç Dam ve Göletli*” bařlıġı altında Murad b. Mehmed, Mansur birader-i o, Bugud? birader-i diġer, İbrahim b. Mahmud, Zülfıkâr b. Ahmed, Fakih b. Seydi Ali, Hasan b. Pir Aziz (KKA, TD 151, 256b).

Alıġlu Ziyaret Siverek Sancaġı’nın Çıbıkdan Nahiyesine baġlı bir yerdi. Bu bakımdan konum olarak Siverek ile Diyarbakır arasında kalan alanda yer almaktaydı. Günümüzde tekabül ettiġi yer tespit edemedi.

Mezra’a-ı Toklucak Baba (Toklu Ziyaret el-meşhur Toklucak): Bu mezra 1518’de tutulan tahrir defterinde yer almamaktadır. 1526’da mezra olarak kaydedilmişti. Oşun Nahiyesi’ne baġlı idi. (BOA, TD 998, 138). 1568’de Millü cemaatinden Halil Bey’e baġlı bir köy idi. Anılan tarihte köyde Budak b. Hasan, Musa b. Piri, Mikail b. Nazar, Ömer b. Davud, Kalender b. şeyhi, Ahmed b. şeyhi, Halil? b. Budak adlı kişiler yaşamaktaydı.

Bu yerleşim yerinin günümüzde tekabül ettiġi yer tespit edilemedi.

Ruha Sancaġı

Mezra’a-ı Ağ Ziyaret (Ak Ziyâret): Ağ Ziyaret mezrası 1526’dan beri resmî kayıtlarda adı yer lmaktadır. XVI. yüzyılda Ruha Sancaġı’nın Karacurun Nahiyesine baġlı bir mezra idi. Daha sonra köy hâline geldiġi anlaşılmaktadır (BOA, TD 998, s. 214; TD 965, 300).

Akziyaret köyü günümüzde şanlıurfa iline baġlı bir kırsal mahalledir.

Diyarbakir Vilayetine bağlı sancaklardaki ziyaretler elbette bunlardan ibaret değildi. Burada tespit ettiklerimiz sadece adında ziyaret olan yerlerdir. Mesela Baba Haki, Şeyh Dedeği, Şeyhan Dede, Arslanoğlu, Dede Garkın, Sultan Şeyhmus, Akbaş-ı Şerif gibi tahrir defterlerinde geçen ve günümüzde birer ziyaretgâh olan yerler de vardır.

Tahrir defterlerinde ziyaret adıyla kaydedilen köy ve mezraların birçoğunun varlığı günümüze ulaőmamıőtır. Bunun sebeplerinin başında Osmanlı-Safevi mücadelesi sırasında bölgedeki demografik yapıda meydana gelen değişme, Mardin, Urfa ve Nusaybin sancaklarının idari yapısında I. Dünya Savaşı sonrasında çizilen yeni sınırlara bağlı olarak değişmesi, sosyo-ekonomik sebeplerden dolayı köylülerin zamanla yurtlarını terk etmiş olmaları sayılabilir. Nitekim bu durum Moltke'nin 1836-1839 yılları arasında Türkiye'de görev yaparken Urfa-Musul arasında yaptığı yolculuk esnasında tuttuğu seyahat notlarından, birçok köyün ıssızlaőtıęı anlaşılmaktadır (Moltke 1995, 212-214).

Adında Meşhed, Kubbe, Kubbecik, Türbe, Yatır, Evliya, Şeyh gibi kelimelerin yer aldığı yerleşim yerlerinde de bir ziyaretin olma ihtimali yüksektir. Bunun yanın da tahrir defterlerinde seyyid ve Őeriflerin yaşadığına dair notların bulunduğu köylerde de ziyaretin olması uzak bir ihtimal değildir. Tahrir defterleri bu yönüyle ele alınacak olursa Türkiye'de belgeye dayalı tespiti yapılan kutsal mekânların sayısının artacağı muhakkaktır.

Türkiye'de 1946'da ziyaret adını taşıyan, Şehir ve kasabalar hariç, 21 yerleşim yeri vardı İçişleri Bakanlığı 1946, 1183). Bu sayı 1968'de 15'e inmiştir (İçişleri Bakanlığı 1968, 590). Resmî kayıtlarda Akziyaret adını taşıyan biri köy, diğeri bucak olmak

üzere iki meskûn yer vardı. Bunlardan biri Urfa iline, diğeri Mardin'in Kızıltepe ilçesine bağlıydı (İçişleri Bakanlığı 1947, 38).

Sonuç

Bu bölümde Diyarbekir Eyaletine bağlı Amid, Mardin, Nusaybin, Siverek, Ruha (Şanlıurfa) ve Ergani sancaklarına bağlı köy ve mezralardan adında *ziyaret* kelimesi geçen yerlerin varlığı tespit edilmiştir.

Adında ziyaret kelimesi geçen yer adlarında Ali, Hüseyin, Davud, Timur ve Toklucak gibi kişi adları ile anılanlar sayıca öne çıkmaktadır. Kişi adlarını taşıyan ziyaretler muhtemelen türbe ya da eski bir zaviyenin olduğu yerlerdir.

Ziyaretlerin kişilerle ilişkili kutsal bir yer olabileceği gibi Uzun Ziyaret'te olduğu gibi tabiattan da bir unsurun kutsal sayılabileceği görülmüştür.

Adında ziyaret olan XVI. yüzyıla ait yer adlarından çoğu günümüzde bilinmemektedir. Bu durumun izahı bölgedeki demografik yapının zamanla değişmesiyle mümkündür.

Amid, Ergani, Siverek ve Mardin sancaklarındaki *ziyaret* adlı köylerde yaşayan kişilerin adlarında Türkçe unsurlar, Nusaybin ve Savur'daki *ziyaret* adlı köylerde yaşayan kişilerin adlarında Arapça unsurların ağır bastığı görülmektedir.

Ziyaret adlı köylerin bazısının kişi adlarında *seyyid* ve *şeyh* unvanlı kişilerin olduğu dikkat çekmektedir. Bu özellik taşıyan köylerdeki ziyaretlerin *seyyid* veya *şeyh* unvanlı kişilerin büyüklerine ait türbelerin olabileceği akla gelmektedir.

Ziyaret adlı yerlerin daha çok mezra olması bunların meskûn mahallerden uzak yerler olduğunu göstermektedir.

Ziyaret adlı yerlerden ana yollara yakın olanlar ile şehir gibi nüfusça kalabalık olan yerlere yakın olanlar varlıklarını sürdürürken uzak olanların unutulmuş ya da o coğrafyada yaşayan halkın hafızasından silinmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Tahrir defterlerindeki verilerden hareketle geçmişte kutsal mekân oldukları anlaşılan yer adlarını tespit etmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir çalışma Anadolu coğrafyasına teşmil edilirse Türkiye’de geçmişte yaşamış, günümüzde unutulmuş ya da bilinmeyen kutsal mekânların birçoğu gün yüzüne çıkarılabilir.

Arşiv Belgeleri

1.1. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

64 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

200 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

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

151 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

155 Numaralı Ruha, Siverek ve Rakka Sancakları Mufassal Tahrir Defteri (TD),

552 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Evkaf Tahrir Defteri (TD),

1- 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, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını, Ankara.

2- Araştırma İnceleme Eserleri

Ali Bey (2019). *Günümüz Türkçesiyle Âli Bey Seyahat Jurnali*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (haz. K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce) (1979). *Kutadgu Bilig*. İndeks, c. III, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Atalay, Besim (1972). *Divanü Lugati't-Türk Dizini*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ayverdi, İlhan (2011). *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.

Beysanoğlu, Şevket-Turhan, S.-Dökmetaş, Kubilay (1996). *Diyarbakır Musikî Folkloru*. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yayınları.

Dilçin, Cem (2014). *Adlar Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ebu Bekr-i Tihranî, (çev. Mürsel Öztürk). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ergin, Muharrem (1997). *Dede Korkut Kitabı*. c. II. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.

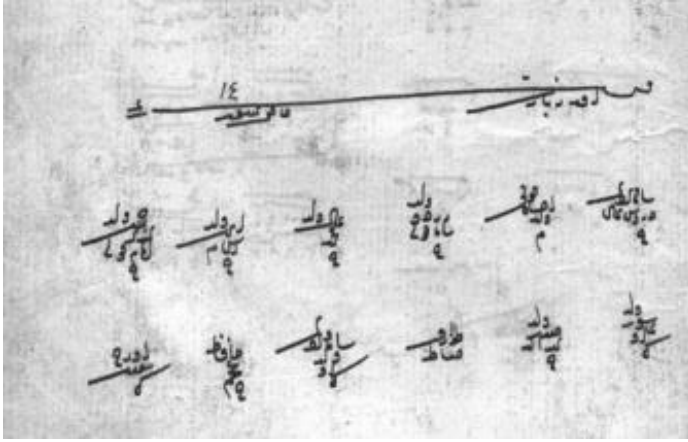
Ergin, Muharrem (1986). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erpolat, Mehmet Salih (2002). “XVI. Yüzyılsa Siverek Sancağı’nda İskân ve Nüfus”, *Tarihte Siverek Sempozyumu Bildirileri 13-14 Ekim 2001*, Siverek, Şanlıurfa: Elif Matbaası. 75-96.

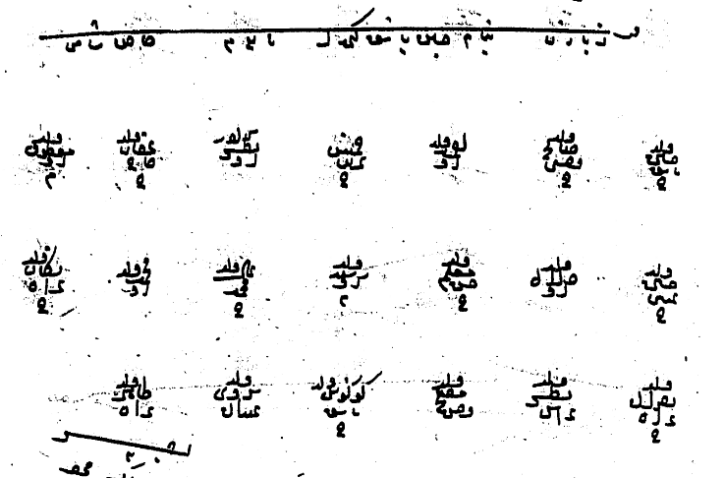
- Erpolat, Mehmet Salih (2004) a. “Ergani’deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Bugünkü Durumu”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, S. 4, 47-63.
- Erpolat, Mehmet Salih (2004) b. “XVI. Yüzyılın Başlarında Diyarbekir Eyaletinde Viran Köyler Meselesi”, *1. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu 20-22 Mayıs Bildiriler*. 591-598.
- Erpolat, Mehmet Salih (2008). “Kiği Sancağı’nın Tarihi Coğrafyası (XVI. Yüzyıl)”, *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 3, s. 11-37.
- Erpolat, Mehmet Salih (Ed. Kenan Ziya Taş) (2009). “XVI. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarından Tahrir Defterlerine Göre Nusaybin”, *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyum Bildirileri 27-28 Mayıs 2004*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, s. 135-150.
- Erpolat, Mehmet Salih (2011). “XVI. Yüzyıl Tahrir Defterlerine Göre Siverek Karakeçilileri”, *Mehmet Eröz Armağanı*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Erpolat, Mehmet Salih (2020) a. “Pir Mansur Zaviyesi”, *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) I*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 311-342.
- Erpolat, Mehmet Salih (Ed. Yunus Emre Tansü) (2020) b. “Siverek Sancağı Yer Adları XVI. Yüzyıl”, *Kaşgarlı Mahmut Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları VII*, Ankara: İKSAD Publish House (Elektronik kitap). 528-571.
- Erpolat, Mehmet Salih (2020) c. “XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih

- Açısından Önemi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 22, 149-178.
- Evliya Çelebi (haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman) (2001). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 4. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi (haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman) (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*. C. 1. 4. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Garnett, Lucy Mary Jane (çev. Hanife Öz) (2010). *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Göyünç, Nejat (1991). *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gürhan Veysel (2020). *16. Yüzyılın İlk Yarısında Savur Nüfus-İşkân-Ekonomi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Huart, Clément (çev. Nezih Uzel) (1978). *Mevlevîler Beldesi Konya*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- T.C. İçişleri Bakanlığı (1946). *Türkiye’de Meskûn Yerler Kılavuzu*. c. I, Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları.
- T.C. İçişleri Bakanlığı (1947). *Türkiye’de Meskûn Yerler Kılavuzu*. c. II, Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları.
- T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü (1968). *Köylerimiz 1 Mart 1968 gününe kadar*. Ankara: Başbakanlık Basımevi D. S. İ..
- İlhan, M. Mehdi (2000). *Amid (Diyarbakır) Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

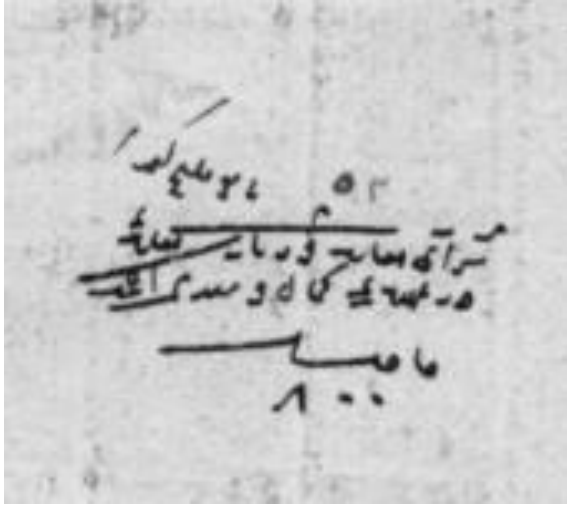
Ek: 2 Mardin'e bağlı Ak Ziyaret Köyü (1566).



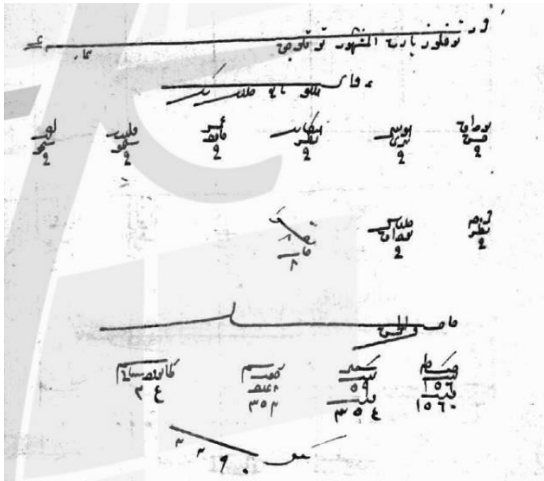
Ek: 3 Nusaybin'e bağlı Ziyaret Köyü (1540).



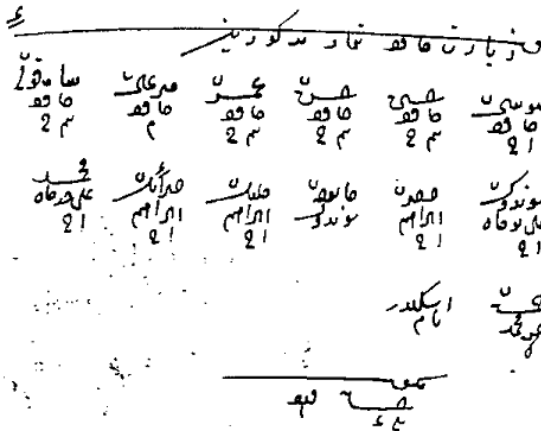
Ek: 6 Viranşehir'e bağlı Ziyaret Mağarası Mezrası (1566).



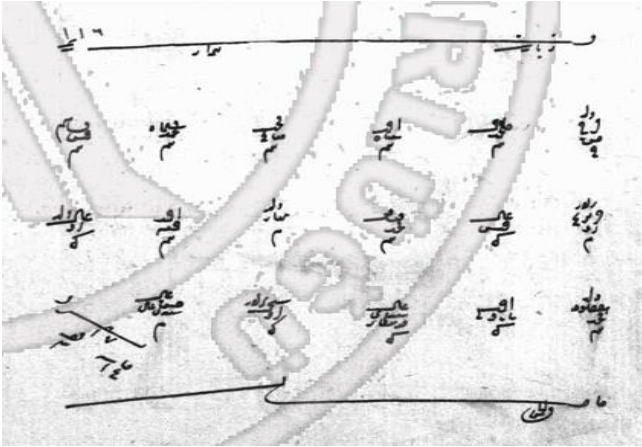
Ek: 7 Siverek Sancağı'na Bağlı Toklucak Baba el-meşhûr
Toklucak Köyü (1568)



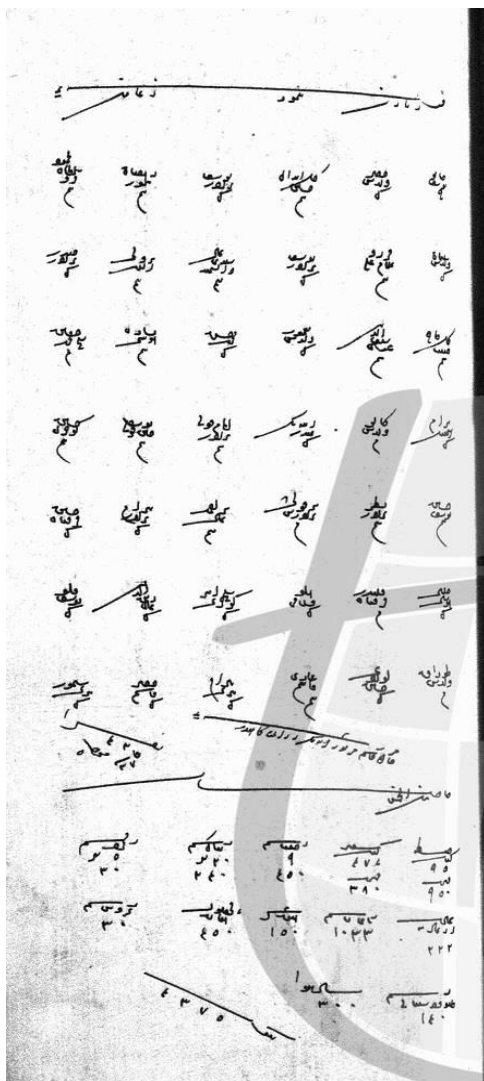
Ek: 10 Ergani Sancağı'na bağlı Ziyaret-ı Davud Köyü (1518).



Ek:11 Amid Sancağı'na bağlı Ziyaret Köyü (1568).



Ek: 12 Ergani Sancağı'na bağlı Ziyaret-i Timur Köyü (1566).



**XIX. YÜZYILDA YAZILAN FARŞÇA
SEYAHATNAMELERDE GÜNEYDOĞU ANADOLU
BÖLGESİ ZİYARET MEKÂNLARI VE DİNÎ HAYAT**

Esra DOĞAN TURAY*

İranlıların Büyük Selçuklular döneminden itibaren Anadolu'ya yolculuklar gerçekleştirdiği, bu yolculuklardan bazılarının kaleme alınarak günümüze ulaştığı bilinmektedir. Kaçarlar dönemine (1215-1343/1794 -1925) değin Anadolu'ya yapılan seyahatlerden en önemlisi şüphesiz Nasır Hüsrev'in (394-481/1003-1088) 438/1046 yılında gerçekleştirdiği seyahattir. Anadolu'ya gelen seyyahın Erzurum, Van, Elazığ, Diyarbakır şehirlerinden geçerek Halep'e gittiği, burada şahit olduklarını "*Seyahatname*" adlı meşhur eserinde yazdığı bilinmektedir. Nasır Hüsrev'in yolculuk hatıratı o döneme ait ilk ve tek seyahatnamedir. Eser okuyucusuna Güneydoğu Anadolu'ya dair eşsiz bilgiler sunar.

Nasır Hüsrev, bu hatıratında geçtiği şehirlerdeki önemli mabetlerden bahseder. Seyyah eserinde Meyyafârikîn (Silvan) Kale câmisini anlatırken caminin güzelliğinin aklını başından aldığını anlatır. Câminin kırk gözeli şadırvanı ve tertemiz suları muhteşemdir. Silvan'dan yoluna devam eden seyyah Amid'e ulaşır. Siyah taşlarla yapılan Ulu Cami'yi öve öve bitiremez. Böyle bir caminin şimdiye kadar inşa edilmediğinden bahseder. Hatıratında Ulu Cami'ye yakın olan bir kiliseyi anlatırken Harran Yahudilerinden de bahseder (Gubadiyani,1369: 121).

Safevîler dönemine (1501-1736) gelindiğinde Osmanlı ve Safevi devletleri arasında yaşanan birtakım siyasî ve mezhepsel

* Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, esra_dogan@hotmail.com ORCID 1017-8222-0181-03

problemlerin bu dönemdeki seyahatleri olumsuz etkilediği görülür. Osmanlı toprağı sayılan Hicaz’a gidecek Safevi hacı adaylarına mecburi istikamet olarak Anadolu içlerinden geçen güzergâhlar gösterilir. Bu durum sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale getirir. Doğu ve Güneydoğu vilayetlerinden geçen Acem yolcuları bu güzergâhlarda sıklıkla Arap ve Kürt aşiretlerinin saldırılarına maruz kalır. Seferler azalır, buna paralel olarak da seyahatname yazımı durur. Bu olumsuz şartlara rağmen 19.yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar bu güzergâhların kullanılmaya devam ettiği anlaşılr. Bu yol sadece Acem hacı adaylarını değil Bağdat üzerinden Irak’taki İmamların kabir ziyaretine giden Atabât yolcularının da yoludur (Doğan, 2011:7).

Safeviler zamanından günümüze ulaşabilen tek seyahatname dışında bölgeye taalluk eden Farsça hatırat mevcut değildir. Bu eserse Safevî hanedanı üyesi olan Türk asıllı bir kadına aittir. Ordubadlı olan bu hanımın 1120-1130/1708-1718 yılları arasında seyahat ettiği tahmin edilmektedir. (Caferiyan, 1390: 5). Anadolu’dan geçerek kutsal topraklara giden bu hanımın manzum eseri şaheser niteliğindedir. Safevi şâiresi bu eserinde Şam-Mekke güzergâhına ulaşan Anadolu bağlantı yollarından biri olan Erzurum-Malatya- Antep-Halep yolunu uzun uzun anlatır. Fakat Güneydoğu Anadolu bölgesindeki ziyaretgâhlara dair bir bilgi vermez (Turay, 2018: 360).

Afşarlar dönemine gelindiğinde (1149-1210/1736-1796) Güneydoğu Anadolu bölgesine taalluk eden en önemli seyahatname Abdulkadir Keşmîrî’ye (ö. 1198/1784) ait eserdir. Bu dönem Osmanlı-İran ilişkilerinin nispeten iyileştiğı bir zamandır. Nadir Şah’ın çabaları Acemlerin Anadolu içlerindeki yolculuk şartlarının iyileşmesinde önemli sonuçlar doğurmuş, bu dönemde yolculuklar daha güvenli bir hale gelmiştir (Aştiyani,

1380, 629). Güneydoğu Anadolu ‘ya dair eşsiz bilgiler sunan bu eser ‘‘*Beyan-i Vaki*’’ adını alır.

Keşmîrî, 1154/1741’de Nadir Şah’ın hemen yanında yer almış, onun bütün savaşlarına iştirak etmiş, bir süre sonra da ordudan ayrılarak hacca gitmeye karar vermiştir. Cihanabad’dan Meşhed’e buradan da Kazvin üzerinden Irak’a gelmiştir. Evvela Atabât ziyaretinde bulunmuş, ardından Bağdat-Musul-Halep-Şam güzergâhıyla kutsal topraklara doğru yol almıştır. Bu seyahat esnasında Nusaybin’e uğramış, Mardin Kalesi’nde ağırlanmış, Urfa’yı ziyaret etmiştir (Ahmad; 2014: 124).

Keşmîrî eserinde Urfa’nın Hz. İbrahim’in ateşe atıldığı yer olduğundan bahsetmiş, buradaki ziyaretgâhla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

Şehrin kenarındaki dağın yukarısına mancınık konulmuştu. Nemrut zamanında kurulan mancınığın yeri hala duruyordu. İbrahim için serin olan su çeşmesi büyük bir berraklık ve tatlılıkta akmakta, hala ışıldamaktaydı. Çeşmenin biraz yukarısında muazzam bir câmi yapılmıştı. Çeşme câminin tam ortasında bulunuyordu. Câminin dışında da zevkle döşenmiş, sağlam uzunca bir havuz bulunmaktaydı. Çeşmeden gelen su burayı dolduruyordu. İçinde envai çeşit balıklar yüzüyordu. Ziyaretçiler nohut büyüklüğünde yemleri havuza atıyor, büyük balıklar su yüzüne çıkıp yemi yiyorlardı. Şehir hâkiminin korkusundan hiç kimse bu balıklara dokunamıyordu. Câminin ve havuzun etrafında bağlar vardı (Keşmîrî, 1970, 141-143).

1. Kaçar Seyyahlarının Güneydoğu Anadolu İzlenimleri

Kaçarlar dönemi İran edebiyatı tarihi açısından seyahatname yazımında zirve bir dönemdir. Safevî ve Afşarlar dönemine nispetle bu asırlarda daha çok eser inşa edilmiştir. Bu dönemde çok sayıda İranlı Anadolu üzerinden İstanbul’a, Şam’a ve

Bağdat'a gitmiştir (Aştıyani, 1327: 129). Dönemin siyasi sorunları Anadolu'dan güzâr eyleyen Şii yolcuları etkilese de Osmanlı devlet yetkililerinin yerel yöneticilere mütemadiyen uyarılarda bulunması ve Acem yolcuların haklarının korunmasının salık verilmesi bu yolcuların kayıplarını azaltmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Acem yolcular can ve mala gelen ziyanlarını devletten talep eder olmuşlardır. Yolcuların bölgeden geçişleri sırasında Diyarbakır ve Urfa başta olmak üzere tüm Beylerbeyi, Sancak Beyleri ve diğer hâkimler ayrıca tüm şehbenderlikler teyakkuza geçirilmiş, bu da sorunları asgari seviyeye düşürmüştür. Bu durum İranlıların daha sakin ve huzurlu yolculuklar yapmasını sağlamıştır. Şehirleri korkusuzca ve rahatça gezebilmişlerdir. Bu sayede eserlerinde şehir yaşamları hakkında daha fazla bilgi sunabilmişlerdir.

Acem yolcuların bu dönemde Güneydoğu Anadolu'dan geçen mesirleri birkaç başlıkta toplanabilir. Bunlardan ilki İstanbul-Konya-Adana-Diyarbakır-Halep yoludur. Diğer bir yol ise Erivan'dan başlayarak Kars-Erzurum-Erzincan-Malatya-Harpüt'tan geçerek Diyarbakır'a ve buradan da Urfa üzerinden Halep'e ulaşan güzergâhtır. Tebriz-Urumiye-Van-Tatvan-Erciş-Diyarbakır-Urfa-Halep güzergâhı bir üçüncü yoldur. Bu üç Anadolu bağlantı yolu Halep'te birleşir ve Şam yolunu takiple mukaddes topraklara ulaşır.

Konumuzla asıl ilgili olan güzergâhlar ise Güneydoğu Anadolu bağlantı yollarıdır. Bu yollar daha çok İran'dan hacca ve Atabât'a giden din ve devlet adamları tarafından kullanılır. Bu güzergâhla Basra Bağdat'a bağlanır. Bağdat'tan Musul'a ulaşan yolcular Kerkük üzerinden Nusaybin'e gelir, Diyarbakır ve Urfa üzerinden Halep'e devam eder. Diyarbakır'dan Musul'a uzanan

yolda bazı İranlılar Dicle nehir yolunu seçer ve keleklerle¹ yola devam eder.

Güneydoğu Anadolu bağlantı yollarından biri de Urfa'dan Bağdat'a giden güzergâhtır. Bu yol Fırat nehri üzerinden gerçekleşir. *Güneydoğu Anadolu Fırat Yolu* olarak isimlendirilebilecek bu yol Birecik'ten Basra'ya doğrudur (Turay, 2019: 44). Tarihte önemli bir misyona sahip olan bu yol büyük çaplı ağır gemi taşımacılığına uygundur. Bu özelliği sayesinde Atabât ziyaretçilerinin sıklıkla bu yolu tercih ettiği görülür (Güney, 1990: 324; İnalçık, 2006: 2/610).

Kaçarlar döneminde kaleme alınan Farsça hatıratlar arasında Güneydoğu Anadolu'ya değinen altı seyahatname mevcuttur. Bu eserler bölgedeki dini yapı hakkında kısa ve özlü bilgiler verir. Eserlerin bazıları halkın rağbet ettiği ziyaretgâhlara değinir. Elimizde olan bu eserlerin tamamı dini amaçlarla kaleme alınmıştır. Hedefleri hac ve ziyaret olan eser sahiplerinin Anadolu'daki ziyaret mekânlarına dikkat çekmeleri pek tabiidir. Dolayısıyla bu eserlerde verilen bilgiler bölgenin dini ve etnik yapısını inceleyen araştırmacılar için paha biçilmez değerdedir.

1.1. Mirza Ebu Talip Han'ın Güneydoğu Anadolu Seyahati

Kaçarlar zamanından günümüze ulaşan seyahatnameler içinde bazıları Güneydoğu Anadolu bölgesindeki ziyaret mekânlarına değinir. Bu eserler bölgenin dini hayatına dair ipuçları sunar. Bu eserlerin en erken tarihli olanı Mirza Ebu Talip Han'a (1253/1837) aittir. Hacı Muhammet Bey İsfahani Tebrizi'nin oğlu olan seyyah Türk asıllıdır. Tebrizli seyyah Hindistan'a göç eden bir ailenin üyesidir. Seyyah Londra seyahati

¹ Nehir taşımacılığında kullanılan şişirilmiş tulumlar üzerine kurulan bir tür sal.

ardından bir müddet İzmir ve İstanbul'da ikamet etmiş, ardından İstanbul'dan başlayan ve Bağdat'ta son bulan bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Bu Anadolu yolculuğunu at sırtında yapmıştır. Bu eser Osmanlı menzil sistemiyle ilgili bulunmaz bilgilere haizdir. Malatya'ya giden seyyah Ergani üzerinden Diyarbakır'a ulaşmış, buradan Nusaybin'e geçmiştir. Seyyahın Nusaybin-Bağdat yoluna dair dikkatli gözlemleri vardır.

Mirza Ebu Talip Han Diyarbakır'la ilgili olarak burada birkaç câmi ve kervansarayın bulunduğunu, ayrıca bu şehirde ilk halifenin komutanı ve fatihi olan Halid bin Velid'in kabrinin bulunduğunu söyler (Ebu Talip Han, 1383: 384) .

Seyyah eserinde '*Nusaybin Şehrinin Zikri ve Mezarları*' başlığı altında buradaki ziyaretgâhlardan kısaca bahsetmiştir. Buradaki mezarların tarihiyle ilgili şüphelerini şöyle dile getirmiştir:

Nusaybin namılı bir şehirdi. Geçmişten yüzlerce yıl önce Rum kayserlerinin Dar'ul mülkü olmuş, İslami dönemde de ihtişamla anılmıştı. Fakat şu an harabe bir köydü. Burada eskiye ait günlerin eserleri görülebiliyordu. Burada iki kabri ziyaret ettik. Biri Seyyit el Sacidin İmam Zeynelabdin'in mezarı, diğeri de Süleyman ya da Selman-ı Pak adlı şahsın kabri idi. Her ikisine ait olduğu söylenen bu kabirlerin aslı yoktu. Zira Selman-ı Pak olarak meşhur olan Selman-ı Farisi'nin kabri hiç şüphe yok ki Bağdat şehri civarında Medayin'dedir. Diğerininki ise Medine'dedir. Bu durum Selman denilen şahsın kabrinin Tevvabin'den olan Emir Süleyman bin Sard Hazai'ye ait olabileceğini akla getirmektedir. Hz. Hüseyin taraftarı olan bu şahsın intikam için İbn Ziyad askerleriyle beraber gelen ve Abdullah bin Mervan'ın ordusuyla karşılaştığı sırada burada şehit düşen kişi olduğu düşünülmektedir. İkinci kabirde yatan şahsın kim olduğu ise hiç

malum değildi. Seyyid el Sacidin diye okunarak yanlışlık yapılmış olmalıdır. Durum böyle bile olsa iki kabir de halk arasında büyük rağbet görmekte ve her daim ziyaret edilmekteydi (Tercüme, Turay, 2019: 69).

Mirza Ebu Talip Han eserinde Mardin ve Nusaybin’de yaşayan Sincar aşiretinden bahsederken bu aşirete mensup olan Ezidi Kürtleri anlatır. Seyyah ‘‘*Sincar Dağı Sakini Ezîdî Kürt Kabilelerinin Zikri*’’ başlığı altında şu şu ifadeleri kullanır:

Güzergâhta yaşadığımız tüm bu korku ve alınan tedbirlerin sebebi çölün sağ tarafındaki beş fersahlık bölgede, alçak sıradağlarda yaşayan Sincarlar’dı. Etraf köy ve bayındırlıkta sakin bu kabile, Ezidi Kürtleriydi. Bunlar İslam düşmanı ve kâfir olarak biliniyordu. Bunların aslı Arap’tı. Yezid’in ve Beni Ümeyye’nin evlatlarından oldukları söyleniyordu. Bunlar Abbasilerin zulmünden korkup kaçarak buraya sığınmışlardı. Buradaki Kürt kabileleri arasında zamanla Kürtleşmişlerdi. Cezire/Cizre beldelerinde yaşayan bu azınlık, Yezid’i gönderilen kutlu elçi, İblisi de çelebi ve imam olarak biliyorlardı. İblisi rüyasında gören ‘‘Şeytani’’ oluyordu. Bu kişi ziyaret edilerek mukaddes sayılıyordu. Fakat benim gördüğüm kadarıyla bu adamlar Müslüman’dı. Kabile reisinin adı Hüseyin idi. İstanbulluların bunları kötülemesine bakmayın, ben hiç de kötü bir davranışlarını görmemiştim. Bu adamların kazançları bir yıl boyu kazançları topraklarından geçen kabilelerden alınan haraçtı. O da yılda bir kere denk geliyordu. Şanslarına bu sene gelen kabile gece bu mevkie ulaşmış ve haraç vermeden gizlice geçip gitmişti. Hiç haraç alamamışlardı. Bu adamlar zararsızdı. En fazla Yezidi suçlu görmeyen Sünni kabileleri kervanbaşının gaflette olduğu gecelerde soyuyorlardı (Ebu Talip Han, 1383: 389).

1.2. Zeynelabidin Şirvani'nin Güneydoğu Anadolu Seyahati

Türk asıllı seyyah-arif Zeynelabidin Şirvani (ö.1253/1837) Kaçarlar dönemi Güneydoğu Anadolu bağlantı yollarından güzâr eyleyen ikinci seyyahdır. Azerbaycan'ın Şamahı şehrinde dünyaya gelen meşhur seyyah Şii ve âlim bir aileden gelmektedir. İran'da Kaçarlar dönemi etkinlik gösteren Nimetullahi tarikatı kutupluğuna yükselmiş olan Şirvani, yirmi sekiz yıl süren uzun yolculuklar gerçekleştirmiştir. (Musalı, 2014,15) Bu yolculuklar içinde 1224/1810 yılındaki üçüncü Anadolu yolculuğu oldukça önemlidir. Bizim için değer taşıyan bu yolculuk Bağdat'tan Avrupa'ya uzanmaktadır. Bu seyahati esnasında Halep-Diyarbakır-Sivas-İstanbul yolunu kullanan seyyah bir müddet Diyarbakır, Antep ve Maraş'ta kalmıştır. (Nureddin Keremov,1977) Seyyah *Bustânüs' Seyâha* adlı eserinde “*Diyarbakır Vilâyeti halkının çoğu Hanefî mezhebine mensuptur. Burada bir miktar Hristiyan, Aliullahî ve bir miktar da Şii tebaa yaşar*” şeklindeki sözleriyle günümüzde tamamen değişmiş bir gerçekliğe işaret etmektedir (Şirvani, 1389: 2/866). Şirvani Amed âlimleri hakkında da şu ifadeleri kullanır:

Amed âlimleri Anadolu'nun birçok yerindeki ulemadan daha faziletli ve ilim sahibidir. Amed'de tasnif sahibi pek çok ehlisünnet âlimle tanıştım. Hristiyan, Aliullahî, Ezidî ve daha birçok farklı azınlıkların yaşadığı bu şehirde sayısız âlimle millet, din ve devlet meseleleri üzerine sonu gelmeyen tartışmalarımız oldu (Tercüme, Turay, 2019,52).

Zeynelabidin Şirvani ayrıca bölgede yaşayan Ezidi Kürtleri ve ziyaretgâhları hakkında şu bilgileri verir:

Kürtlerin çoğu aşiretleri Ermenilerin mülkünde yaşamaktadır. Bilad-i Rebia denilen bölgede yerleşim

göstermiştir. Bunlar arasında Musul'a bağlı Laleş'te kabri bulunan Şeyh Adi, Ümeyye halifelerindendir. Şeyh Adi bağlılarına Ezidî Kürtleri denilir. Kurmanç, Belbas, Caf, Mükri olarak bilinenler ise çoğu Sünni ve Şafii'dir. Goran Taifesi ve Fiyli taifesinden bir cemaat, Namekli, Celilvendeler ise Aliullahîdirler. Bahtiyari, Fiyli taifesinden bir grup, Kelhor ve Zend'lerse Şii İmami'dir (Şirvani, 1389: 2/1417).

1.3. Şehzade Muhammet Veli Mirza Gacar'ın Güneydoğu Anadolu Seyahati

Şirvani dışında seyahati esnasında Güneydoğu Anadolu bağlantı yolunu kullanan önemli bir isim de Fethali Şah'ın oğlu olan Şehzade Muhammet Veli Mirza (ö.1281) dır. Şehzade 1260/1844 yılında Bağdat'a gidişi esnasında Birecik'ten Diyarbakır'a gelmiştir. Şehzade bu güzergâhın bir kısmını kekle nehir üzerinden gitmiştir. Seferine Tahran'dan başlamış, Kirmanşah üzerinden Bağdat'a ulaşmış, Atabât ziyareti ardından Mekke'ye gelmiş, dönüşte Osmanlı resmi hac kervanıyla Şam'a gelmiştir. Halep'te Osmanlı kervanından ayrılarak katırlarla Birecik'e geçmiştir. (Mirza Kaçar, 1389: 1/534). Buradan Diyarbakır'a, Batman ve Cizre'ye gelmiş, Cizre'den yoluna devam ederek Mardin ve Nusaybin'e ulaşmıştır. Musul tarafından yoluna devam eden Şehzade, Muharrem matemini Atabât'ta geçirdikten sonra ülkesine dönmüştür (Mirza Kaçar, 1389: 1/495-551).

Muhammet Veli Mirza Mardin Kale'sini anlatırken kale ve şehirde yaşayan halkın çoğunluğunun Hristiyan olduğunu söyler. Mardin'den Nusaybin'e geçerek menzil eyleyen Şehzade Hz. Süleyman'a ait olduğu kabul edilen bir türbeden bahseder. Bu kabulün yanlış olduğunu düşünse de burayı ziyaret etmekten geri

durmaz ve türbe mütevellisine bir miktar sadaka bağışlar (Mirza Kaçar,1389: 1/541).

1.4. Hacı Ali Han İtimadussaltana'nın Güneydoğu Anadolu Seyahati

Şehzade Veli Mirza dışında Kaçarlar döneminde etkin devlet adamlarından biri olan Hacı Ali Han İtimadussaltana (ö.1285) da 1263/1846 yılında Anadolu'ya gelmiştir. İran'da uzun bir müddet hazine bakanlığı görevinde bulunduktan sonra görevinden alınan ve Bağdat'a sürgün edilen İtimadussaltana, burada ikameti esnasında bir fırsatını bularak Bağdat'tan ayrılmış, hac görevini yerine getirmek için Kerkük'e gelmiştir. Erbil ve Zaho üzerinden Cizre'ye geçmiş, Mardin, Diyarbakır ve Urfa şehirlerini gezdikten sonra Halep ve Şam yoluyla Mekke'ye gitmiş, hac vazifesini yerine getirdikten sonra yine Halep üzerinde Diyarbakır'a gelmiştir. Burada Nasreddin Şah'ın (ö.1896) annesi Melik Cihan Mehdi Ulya Hanım'ın (1814–1888) kafilisiyle birlikte hareket etmiş, bu dönüş yolculuğu esnasında Diyarbakır'dan Bismil'e geçmiş, Bitlis ve Van'ı ardında bırakarak Tebriz'e ulaşmıştır (İtimadussaltana, 1379: 31-76).

İtimadussaltana eserinde Zaho'nun ufak bir kasaba olmasına rağmen tarihte pek çok ulema yetiştiren bir yer olduğunun altını çizer. Cizre halkının tamamen Kürt olduğunu, Şafi mezhebine mensup olduklarını, tüm halkın eskiden Şah Taha Dergâhı adında bir dergâha bağlı olduğunu, buradaki kasaba ve diğer bazı kalelerin eskiden beri Bedirhan Bey ailesinin mülkiyetinde bulunduğunu ifade eder. Halkın Bedirhan Bey ailesini Abbasi oğullarından saydığını belirtir (İtimadussaltana, 1379: 44).

Müellif eserinde Mardin'de on iki câmi bulunduğundan bahseder. Şehrin Cezire'ye hâkim bir noktada kurulduğunu, bölge halkının tamamının Türkçe, Arapça, Keldanice ve Kürtçe

bildiğini, fakat genellikle ilk üç dille konuştuklarını yazar. Mardin halkının İslam, Yakubi ve Asurî dinlerine mensup olduğunu, gayri Müslim nüfusun yüzde yirmi civarında olduğunu belirtir (İtimadussaltana, 1379: 46). İtimadussaltana Diyarbakır camilerine olan hayranlığını ise şu sözlerle dile getirir:

Diyarbakır Ulu Câmi olağanüstü süslemeleri olan bir câmiydi. Tahran'ın Şah Mescidinin tıpatıp aynısıydı. Bu câminin Tahran Şah Mescidinden üstünlüğü avlusunun daha geniş olması, duvarlarının siyah yontma taştan oluşu ve câminin her yanında görülen taş işçiliği idi. Bir de câmi duvarlarının alt kısmına yarım arşın eninde ak mermerler döşenmişti. Kuran'ın otuz cüzü bu mermerlerin üzerine haşiye şeklinde, göze hitap eden kûfî bir hatla yazılmıştı. Bazıları bu câminin eski dönemlerden kalma bir ibadetgâh olduğunu düşünüyor, bazıları ise daha önceleri buranın Asurîlerin kilisesi olduğunu söylüyorlardı (İtimadussaltana, 1379: 55).

İtimadussaltana hatıratında şehrin en yeni nüfus tahririne dikkat çekerek Diyarbakır'da altmış iki bin kişinin yaşadığını, bunun beşte üçünü Müslümanlar, beşte birinin ise farklı mezhepleriyle Hristiyanların oluşturduğunu belirtir. Şehir halkının onda birinin de Musevi olduğunu ifade eder. O Diyarbakır'daki sahabe kabirlerinden bahsederken Süleyman b. Halid b. Velid'in makberesine değinir. Hatıratında bölgedeki İslam fetihleriyle ilgili şöyle bir açıklama yapar:

Diyarbakır Mezopotamya şehirlerinden biri olduğu için Rum, İran ve Yunanlılar arasındaki savaşlarda zamanla tahrip edilmiştir. Fakat Doğu Roma İmparatorluğu zamanında yeniden inşa edilmiştir. Şehrin eski Müslüman halkı Arap neslindendir. Bu yüzden esmerlerdir. Yalnız Ermeniler, Kalenderiler ve Mardin halkı gibi yeni Müslümanlar kumraldır. 347/957 tarihinde bu

meşhur şehir İslam topraklarına dâhil olmuş ve bugüne kadar Müslümanların hâkimiyetinde kalmıştır. Kâtip Çelebi eserinde buradaki memleket yönetiminin hicretten yüzyıl önce Sasani padişahları tarafından Arap kabilesi olan Bekr b. Vail'e verildiğini yazar. Hicretten iki yüz sene önce ise Akilu'l-Murâr Hucr b. Amr el-Kindî Diyarbakır'ı zapt ederek Beni Kinde Devleti'ni kurmuştur. Bu mülk bazen Kisraların hâkimiyetinde bazen de Kayserlerin eliyle yönetilmiştir. Hicri on yedinci yılda İyaz b. Ganem tarafından fethedilerek Müslümanların eline geçmiş ve böylece, halk cizyeye bağlanmıştır. Sonra da şehir Abbasilerin eline geçmiştir. Bu topraklar belli bir dönem de Kayserlerce yönetilmiştir (Tercüme, Turay,2019: 118).

İtimadussaltana eserinde Ra'su'l-Ayn denilen yere ulaştıklarında buranın konar-göçer Kürt aşiretlerinin menzili olduğunu, hâlihazırda harabeye döndüğünü, halk arasında dolaşan söylentiye göre Mecnun'un bu yerde Leyla'yı görüp kendinden geçtiğini anlatır. Urfa'yı sokak sokak gezen müellif, *İbrahim Halilullah Mevlidhanesi* şeklinde ifade ettiği Mevlid-i Halil Cami'yi hakkında ayrıntı vermiştir. Buranın idaresinin Halep Valisi'nden sorulduğunu, binanın tekke şeklinde yapıldığını, güzel bir imaret olduğunu anlatmıştır. Mevlidhane'nin arkasından akan iki yüz metre uzunluğunda bir nehir bulunduğunu, nehir kenarında çifte avlulu bir cami inşa edildiğini, camide ziyaretçilerin dinlendiği geniş bir avlunun mevcut olduğunu belirtmiştir (İtimadussaltana, 1379: 358). Yazar şehrin Müslümanlar için önemini ise şu sözlerle vurgulamıştır:

Ra'su'l-Ayn'dan ayrılıp, çok eski zamanlarda kurulan bir şehre, birçok tarihi eseri bulunan Urfa'ya gelmiştik. Şehir binalarının duvar ve tavanları taştan yapılmıştı. Şu sıralarda burası gelişmiş bir kasabayı andırıyordu. Rusya'dan Osmanlı toprağına sürülen Çeçenler buraya yerleştirilmişti. Şehre mescit, hamam ve

medreseler inşa edilmişti. Diğer şehirler gibi kalesi, pazarı, dükkânı, hamamı ve câmileri vardı. Dışarıdan yüksek bir yerden ya da kaleden bakıldığında şehir olağanüstü bir manzara sergiliyordu. Merkezi geniş ve oval, ortası toplu, sonu da uzunlamasına kurulmuş olduğu gözüküyordu. Bunun nasıl bir plan olduğunu merak edip araştırdım. Böyle bir yerleşim nasıl mümkün olabilirdi? Sonradan şehrin ‘‘Ömer’’ kelimesinin yazılışına göre inşa edildiğini anladım. Şehrin başlangıcı genişti ki bu yuvarlak ayın harfine tekabül ediyordu. Dairesel olan ortası mim harfine, dar ve çekik olan son bölümü ise re harfine göre yapılmış, böylece Ömer ismi oluşturulmuştu. Şehri yukardan görünce ben de bunu doğruladım. Hz. İbrahim’i ateşe attıkları Nemrut dağındaki mancının kalıntısı şehre nazır olan bir dağın tepesinde yer alıyordu. Bu mancınık taştan yapılmış, yerinde öylece duruyordu. Tam Hz. İbrahim’i bu mancınıkla ateşe atacakları zaman, Allah’ın emri ulaşmış, ateşin yerinde şimdiki gibi çok büyük bir göl oluşmuştu. Bu göle şimdilerde yirmi seng su akmaktaydı. Gölün envayı çeşit balıkları vardı. Burası kutsal sayılıyordu. Balıkların avlanmasına iyi bakılmıyordu. Bendeniz orada Kızılala balığına çok benzer bir balık müşahade ettim. Ama bu balıkla aynı türden mi ya da gerçekten onunla bir benzerliği var mı doğrusu bilmiyorum. Şehrin bahçeleri vardı var olmasına fakat halk suyun az olmasından ötürü ziraatın gelişmemesinden dert yanıyordu (Tercüme: Turay,2019:123).

İtimadussaltana Urfa’nın peygamberler tarihindeki önemine değinirken burada diğer dinlere ait ziyaretgâhlardan da bahsetmektedir:

Bu şehir eski zamanlarda ‘‘Rafya’’ diye isimlendirilmişti. İslam tarihinde ise ismi ‘‘Ruha’’ olarak geçmekteydi. Avrupa tarihi kitaplarında ‘‘Zerisu’’ olarak kaydedilmişti. Bu şehirde Ulu Câmî, yani büyük câmî adında güzel bir mescit vardı. Şehirde Nemrut

Sarayı olarak bilinen, içinde kırk bin nüfusun yerleştiği bir kale vardı. Fakat şu an harabe haldeydi. Kalenin altında Hz. İbrahim'e ait "Maskatu'r-Re's" diye maruf olan bir mağara bulunuyordu. Aynı mağarada o hazretin beşiği olduğu söylenen yeşil bir sandık vardı. Bu mağaranın yanında bulunan mahal "Kusa" diye isimlendirilmişti. Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta burası Hz. İbrahim'in Maskatu'r-Re'si yani Kusa-kevsası olarak kaydedilmişti. Fakat aslında Kusa denilen yer Babil köylerinden biriydi. Hz. Eyüp, sahabe Cabir el-Ensari, Ebu Ubeyde el-Cerrah ve daha meşhur olan bazı kimseler bu şehirde yatmaktaydı. Bedi'z-Zaman-ı Hemedani ve Mesud el-Horasanî'nin kabri de burada ziyaretgâhtı. Eski zamanlarda şehirde Mecusilerin büyük ateşgâhı varmış. Ateşperestler her sene ziyaret için akın akın bu şehre geliyor ve ibadet ediyorlarmış. Şehir Rumlar zamanında bir süre başkent olmuş ve milattan yüz yıl önce *Abgar* lakabı ile meşhur olan prensler tarafından dört yüz yıla yakın yönetilmiş. İslam tarihi kitaplarında bu şehre *Rahba*, *Rakka* ve *Ruha* da denildiği görülmektedir. Halkı yiğitliği ile meşhurdu. Hz. İsa'nın yaymış olduğu dini herkesten önce bu memleketin halkı, yani Urfa halkı kabul etmişti.

Ayn-ı Halilu'r-Rahman" diye meşhur olan suyun kaynağı kalenin hemen yanındaydı. Su kalenin altından kaynıyordu. Atmış sekiz metre boyunda ve kırk yedi metre eninde yontma taştan yapılan büyük bir havuza dökülüyordu. Bütün bahçe ve ziraatlar bu su ile yapılıyordu. Fakir-derviş ve yolda kalanlar için Kanuni Sultan Süleyman'ın bina ettirdiği dergâh bugün de aynı işlevi görmektedir. Bu dergâhta her gün atmış kişiden fazla insana yemek veriliyordu. Kalenin burçlarının birine taştan iki sütun dikilmişti. Bu sütunların birbiri ile olan mesafesi yaklaşık yirmi metreydi. Halk bu iki sütunu Hz. İbrahim'i ateşe atan Nemrut'un

mancınığının iki sütunu olarak kabul ediyordu (Tercüme Turay; 2019: 121).

Kutsal topraklardan memleketine dönerken yeniden Bismil'i ziyaret eden İtimadussaltana Batman Çayı'na ulaştığı esnada, Han Beşiri denilen yere varmış, burada Üveysi Karni'nin mezarı olarak kabul edilen bir ziyaretgâhtan bahsetmiştir. Yazar bu kasabada sadece Kürtlerin yerleşim gösterdiğini belirtmektedir. Türbeye ulaştıklarında mezarı başında deli olduğu anlaşılan bir şahsın ziyaretçileri Fatiha okumaktan men ettiğini anlatan İtimadussaltana, Üveysi Karni Türbesi'nde yatan şahsın gerçekte Veysel Karani olamayacağı, buranın sadece bir makam olabileceği üzerinde durmuş, onun mezarının gerçekte başka bir yerde olduğunu ifade etmiştir. Burada yatan Üveys'in bu havalinin fethinde şehit olmuş ve mezkûr mekâna defnedilmiş bir sahabe olabileceği hakkında fikir yürütmüştür (İtimadussaltana, 1379: 358).

1.5. Abdurrahman Gari Semerkandi'nin Güneydoğu Anadolu Seyahati

Kaçarlar döneminden günümüze ulaşan eserler arasında Abdurrahman Gari Semerkandi adlı şahsa ait olan hatırat, Güneydoğu Anadolu bağlantı yollarındaki ziyaret mekânlarına dair bazı bilgiler verir. Semerkandi'nin Musul'dan Halep'e uzanan yolculuğu bizim için önemlidir. Bu eser aynı zamanda Farsça seyahatnameler arasında Buhara lehçesiyle yazılan tek hatırat olma özelliği gösterir. Bu yolculuk Buhara Emirliklerinden biri olan Mangıt/Mağnitiye Devleti (1756-1920) döneminde gerçekleşmiştir. Emir Nasrullah Bahadır döneminde (1242-1277) seyahatine başlayan Semerkandi 1277/1860 yılında bu yolculuğu tamamlamıştır. Aslen Belhli olan bu şahıs aynı şehrin *Hulm* adlı kasabasında dünyaya gelmiştir. Sünni ve Nakşibendi tarikatı

mensubu olan müellifin yolculuk hedefi hac ve ziyarettir. Sufi eserinde yolu üzerinde bulunan tüm dini mekânları tanıtmaya ve ziyaret etmeye özen göstermektedir. Bu özen sufilerin seyahat adabıyla alakalıdır.

Buna göre Herat'tan yola çıkan Semerkandi Tahran üzerinden Hemedan tarikiyle Bağdat'a gider. Atabât ziyareti ardından Musul üzerinden Şam'a, Kudüs'e, Kahire ve kutsal topraklara ulaşır (Semerkandi, 1392: 52). Bu uzun seyahati esnasında Bağdat'tan Kerkük'e gelerek Musul, Nusaybin, Mardin, Urfa ve Birecik şehirlerini ardında bırakır. Halep'e geçer. Müellif eserinde Musul ve Nusaybin'deki ziyaret mekânları hakkında şu ifadeleri kullanır:

Kerkük'ten Musul'a dört menzil vardır. Musul'da ziyaret edilecek üç peygamber kabri bulunur. Cercis, Şit ve Yunus Peygamberler burada yatar. Hazreti Cercis'in mübarek türbesi Kerkük'ün içinde yer almaktadır. Bu türbe diğer üç ziyaret mahalli arasında en önemlisidir. Diğer iki Peygamberin kabirleri ise şehrin dışında, bin adım uzaklıkta yer almaktadır. Halk buraya ulaşmak için büyük bir nehri köprü vasıtasıyla geçmek durumunda kalıyordu. Musul'dan çıkılınca Nusaybin diğer adıyla Beyzi şehrine sekiz menzilde gidiliyordu. Nusaybin'de Hz. İmam Zeynelabidin metfundu. Halk burayı sıkça ziyaret ederdi... (Semerkandi, 1392: 54).

Nusaybin'den Mardin'e geçen Semerkandi Diyarbakır'a uğrar. Eserinde bu iki şehirdeki ziyaret yerleri hakkında şu kısa bilgileri verir:

Nusaybin'den Mervin'e (Mardin) ise iki menzille ulaşılıyordu. Mervin dağın üstünde kurulmuş, çok güzel rüzgârlı ve havadar bir şehirdi. Bu şehre bakınca böyle bir şehri kurmak imkânsız gibi görünüyordu. Bu şehirden iki büyük tefsir âlimi

çıkmişti. Biri Keşşaf adlı eserin sahibi Allame Zemahşeri, diğeri de Kadı Beyzavi'ydi. Bu mübarek şahıslar burada metfundu. Mervin'den Diyarbakır'a üç menzil vardı. Diyarbakır şehrinde Hz. Ğavsu'l-Azam Abdulkadir Geylani'nin kademgâhı mevcuttu. Bu şehir çok bereketli bir şehirdi. Ulema ve âriflerle doluydu (Semerkandi, 1392: 54).

Semerkandi Urfa'daki İbrahim ziyaretgâhını şöyle tasvir eder:

Diyarbakır'dan Urfa'ya dört menzilde gidiliyordu. Urfa şehrinde Hz. İbrahim'in doğduğu makam vardı. Burada Nemrut'un kendisini ateşe attığı mancınının alameti hala duruyordu. Nemrut'un ateşinin yeri gülistan olmuş, bir çeşmeye dönmüştü. Mahallin etrafı çevrilmiş ve bir havuza dönüştürülmüştü. İçinde balıklar vardı. Balıklar için her gün şehir hâkimi tarafından iki bin ekmek verilmesi kararlaştırılmıştı. Bu şehirde yüksek bir minare görünüyordu. Bu minare altı bin yıl öncesine aitti. Minareye yakın bir yerde melun Nemrut'un mabedi bulunuyordu. Şu an bu minarenin bir kısmı harabe olmuştu. Fakat halen ayaktaıdı. Urfa'dan Bijrik (Birecik) şehrine iki menzilde gidiliyordu. Bu şehirde de birçok ziyaretgâhlar vardı. Telhis sahibi Mevlana Sekkâki burada yatıyordu. Kabrinin bulunduğu yerin üstünden Fırat denizi geçiyordu. Fırat denizi akarak sonunda Bağdat deryasına kavuşuyordu. Bijrik'ten Haleb'e iki menzil vardı (Tercüme, Turay,2019:144).

Semerkandi'nin bahsettiğı İmam Sekaki hiç şüphesiz Harezm'de dünyaya gelen İmam Sekaki'dir. Bu şahıs 555-626/1160-1229 tarihleri arasında yaşamış bir âlimdir. Birecik'te kendi adını alan İmam Sekaki Türbesi'nde defnedilmiştir. Herathlı bir Sufi olan Semerkandi'nin Birecik'teki Harezmli hemşerisini ziyareti övgüye değerdir.

1.6. Muhammet Mirza Seyfuddevle'nin Güneydoğu Anadolu Seyahati

Güneydoğu Anadolu'da Dicle nehri yoluyla seyahat eden İranlılar arasında Kaçar padişahı Fethali Şah'ın oğlu Muhammet Mirza Seyfuddevle de (ö.1339/1920) en az Semerkandi kadar bölgeye dair anlatılarıyla dikkat çeker. Şehzade Nasreddin Şah (ö. 1313/1896) döneminin önemli simaları arasında yer alır. Yolculuğunu 1862 yılında yapmıştır. Diyarbakır'dan Musul'a kadar olan güzergâh ve şehirlerle ilgili yorumları değerlidir.

Seyahtnamesi incelendiğinde Şehzade'nin hac dönüşü Osmanlı resmi hac kervanı olan Surre-i Humâyûn'a katılarak Şam'a geldiği, ardından Atabât ziyaretlerini gerçekleştirmek için Halep'e geçtiği anlaşılr. Halep'ten Nizip ve Suruç'a gelen Seyfuddevle Birecik'te bir müddet karantinada kalmış ardından da Diyarbakır'a ulaşmıştır. Diyarbakır'dan keklele yaptığı yolculukta Hasankeyf, Cizre, Nelfis'i görmüş ve nihayet Musul'a giderek buradan memleketine dönmüştür (Seyfuddevle, 1364: 193-198).

Muhammet Mirza *Sefername-i Seyfuddevle* adlı eserinde Nizip'in minareli camisinden bahseder. Nizip halkının tamamının Müslüman olduğunu, kasabada azınlıkların bulunmadığını belirtir. Birecik'in tek bir camisi olduğunu yazar. Suruç halkının tamamının Kürt olduğunu, burada da Müslümanlara ait bir cami bulunduğunu ifade eder. Suruç'ta bir miktar Hristiyan ve Yahudi'nin yaşadığını belirtir. Şehzade eserinde Diyarbakır şehrinin dini hayatıyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanır:

Diyarbakır'da sayısız câmi vardı. Bu câmilerden on altısının yüksekçe taş minareleri vardı. Ulu câmi ise hepsinden daha büyüktü. İslam dini bu bölgeye gelmeden önce Ulu Câmi uzun zaman Mecusî tapınağı olarak kullanılmış, sonra da bir müddet

kilise olarak istifade edilmişti. Günümüze kadarsa Allah’a secde edilen bir mabet olarak gelmişti. Oldukça ilginç bir mimarisi vardı. Bu yapıda çeşitli renklerde taş kullanılmıştı. Câminin iskeleti iki adet tek parça sütunla desteklenmiş, iki yanına iki kat inşa edilmişti. Diğer iki tarafı tek katlıydı. Bu câmide, sütunlarda, köşelerde ve kitabede öyle bir kakma sanatı icra edilmişti ki görenler hayran kalıyordu. Bu taş işçiliği Şam ve Halep’te bile görülemezdi.

Diyarbakır’ın diğer bir câmisi Osmanlı yapısıydı. Kesme taş kullanılan bu yüce yapının sütunları tek parçaydı. Câmide iki tür taş işçiliği görülüyordu. Yaptığım yolculuklarda bu denli güzel ve değişik bir mimari ve hünere rastlamamıştım. Kümbet kapısından girince kapının iki yanında bulunan eyvanlarda her biri tahminen beşe üç zer boyutunda iki kat inşa edilmişti. Alt katın tavanı tek parça sütundan yapılmış olup bu sütunun uzunluğu yarım, genişliği ise çeyrek zer’di. Bu tek parça taş, tavanın tamamını örtmekteydi. Yapıdaki dümdüz kaymak gibi taşları içerden birbirlerine öyle maharetle, öyle sıkı bir şekilde kilitlemiş ve kapatmışlardı ki görülmeye değerdı. Bu taşlar adeta birbirlerini koruyor dışarıdan kesinlikle görülmüyordu. Câminin muazzam bir taş minberi vardı. Fakat minber taştan olsa da tahta oymacılığı gibi ince ince işlenmişti. İnsan elini bu esere değdirdiği zaman tahta mı taş mı anlayamıyordu.

Diyarbakır’da bir miktar Hıristiyan ve Yahudi yaşamaktaydı. Şehirde birkaç kilise vardı. Fakat öyle değinilecek bir tarafları yoktu. Sahabeden Malik bin Eşter’in kabri bu şehirde yer alıyordu. Ayrıca Diyarbakır Kalesi’nin fatihi Halit bin Velid’in oğlu da şehir içinde bir yerde metfundu (Tercüme, Turay, 2019: 103).

Şehzade Seyfuddevle Hasankeyf’te üç câmi ve üç minare gördüğünü, Cizre’de ise yalnızca birkaç câmi ve minarenin ayakta

kalabildiğini yazar. Şehrin İslami dönemde muazzam bir yapıya sahip olduğunu, hâlihazırda ise kale ve taş binalardan bazısında bu ihtişamın izlerinin görüldüğünü belirtir (Seyfuddevle, 1364: 197).

Cizre'den sonra Delilat/Delat adlı bayındır bir köye ulaştıklarını anlatır. Bu şehrin iki yanında dağlar olduğunu, Kuzey semtinde yer alan dağa *Cudi* denildiğini anlatır. Halkın Nuh'un gemisinin bu dağ üzerine oturduğunu söylediğini ifade eden Şehzade, Delat'tan hareket ettikten altı saat sonra Dicle kenarında tepe üstünde kurulan bir Kürt köyüne ulaştıklarını, bura halkının tamamının Hristiyan ve Yahudi olduğunu, bunların dış giyiniş ve görünüşlerinin mükemmel olduğunu yazar.

Şehzade buradaki Delat'taki yerleşim yerleri ve ziyaretgâh hakkında şu bilgileri verir:

Pazartesi akşamı nehir kenarında Nelfis adlı bir yere ulaştık. Buranın halkı Arap'tı. Bu köy Musul Vilâyeti'nin ilk toprağıydı. Dicle'nin her iki yanı dağlıktı. Sağlı sollu tüm köyler Kürt köyleriydi. Bir kısmı Ezidî'ydi. Burada Bilal-i Habeşi'nin kabri bulunuyordu. Sahabe burada Dicle'nin sağ tarafında dağ üstünde bir türbede yatıyordu. Suyun sol tarafında ise beyaz bir türbe vardı. Bu türbe Ezidî Kürtlerin ziyaretgâhı idi. Buraya Makam-ı Şeytan diyorlardı. Bu dağlık yerler muhteşem bir manzaraya sahipti. Fakat çevre köy ve arazilerin aksine bu ziyaretgâh bakımsız ve çok pisti (Seyfuddevle, 1364: 198).

1.7. Şair Molla Nazım'ın Güneydoğu Anadolu Seyahati

19. yüzyılda yazılan Farsça seyahatnameler arasında Güneydoğu Anadolu bölgesindeki ziyaret mekânları ve dini hayata değinen son hatırat Şair Molla Nazım'a aittir. Molla Nazım Türk'tür. Sultaniyeli olduğu tahmin edilir. 1882 yılında Tebriz'den gelerek Osmanlı topraklarına giriş yapan şair, Van ve

Diyarbakır yoluyla Halep'e gider. Halep'ten kutsal topraklara devam eder. Şairin *Sefername-i Manzum-i Mekke* adlı eseri Acem yolcuların sıkıntılarına değinmesi açısından ayrı bir değer taşır. (*Sefername-i Manzum-i Mekke*, 1389: 4/872-880).

Manzum olarak kaleme alınan seyahat notlarında şair küçük kervanlarının Bitlis'e ulaştığını, buradan tali bir yolla Bismil'e geldiklerini belirtir. Şair dizelerinde Bismil köyüne ulaştıklarında burada bir akarsu ile karşılaştıklarını, akarsuyun Fırat'a karıştığını öğrendikleri vakit bu mukaddes suyla gusül abdesti aldıklarını belirtir (*Sefername-i Manzum-i Mekke*, 1389: 4/877).

Bismil'den geçerek Diyarbakır'a ulaşan şair buradaki camilerden bahseder. Kendi tabiriyle *Sünnilerin Ulu Cami'sini* anlatır. Şehirde iki büyük cami olduğunu, birinin Şafi diğerininse Hanefilere ait olduğunu belirtir.

Molla Nazım seyahat notlarında Diyarbakır Ermenilerinden de bahseder. Şairin şehri ziyaret ettiği 1880'li yıllar tüm bölgede Ermeni olaylarının sürdüğü dönemlerdir. Bir pazar günü şehrin kilisesini görmeye gittiklerini anlatan şair Ermeni Kilisenin halini kahırla izlediğini ifade eder. Kiliseden hâlâ çan seslerinin geldiğini fakat *Kilise külliyesi* olarak ifade ettiği manastırın kapılarına tahta çakıldığı, buranın işlevsiz hale getirildiğini belirtir. Şehirde bulunduğu vakit Ermeni olaylarının bir kısmına şahit olduğunu, kiliseden göğe yükselen sesteki feleklerin titrediğini, kadın erkek tüm Ermenilerin buradaki manastırda toplanarak ağlaştığını ve sessizce dua ederek aralarında fısıldaştıklarını şiir diliyle yazar. Aynı zamanda vaziyetin ağırlığından insanın aklının başından gittiğini söyler (*Sefername-i Manzum-i Mekke*, 1389: 4/875).

Sonuç

Bu çalışma Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan ziyaret mekânlarına dair olup, bölgenin dini hayatı hakkında İranlıların şahitliğine yer verir. Hatıratlar aynı zamanda İranlıların Selçuklular döneminden itibaren bu coğrafyayı tanıyıp bildiğinin bir kanıtıdır. Mezkûr coğrafyada neredeyse geçilmedik yol bırakmayan Acem yolcuların bu eserleri ne yazık ki dilimize henüz kazandırılmamıştır.

İranlıların tarihin her döneminde hac öncesi ve sonrasında Güneydoğu Anadolu vilâyetlerinden geçen bağlantı yollarını kullandığı bilinmektedir. Özellikle Atabât ziyaretine giderken yapılan bu yolculuklar Kaçarlar döneminde zirve yapmıştır. Güneydoğu Anadolu coğrafyasının dini hayatı ve ziyaret mekânlarına dair çarpıcı ayrıntılara değinen bu eserler Diyarbakır, Mardin, Urfa gibi büyük şehirlerin tarihine ışık tutar.

Seyfuddevle, İtimadussaltana, Mirza Veli Kaçar gibi Şehzade ve bakanların reislik yaptığı kabileler bile bu bölgede dönem dönem taciz edilmiş, Sünni coğrafyalardan geçen Acem ziyaretçiler silahsız olmalarına rağmen çoğu zaman hak etmedikleri davranışlara muhatap olmuşlardır. Fakat yolculuklar sürekli olarak devam etmiştir. Elimizde bulunan bu az sayıdaki eserler 19. Yüzyıl bölge tarihiyle ilgili önemli noktalara değinmekte, Güneydoğu Anadolu'daki dini hayata dair ipuçları sunmaktadır.

Kaynakça

- Ahmad, S. Maqbul. (2014) “Abd-Al-Karim Kasmiri,” *Encyclopædia Iranica*, I/2, p. 125
- Aştıyani, Abbas İgbal. (1380). *Tarih-i İran Pes ez İslam Dovrey-i Pehlevi, Neşr-i Namek*, Tahran.

- Caferiyan, Rasul. (1390). “Ordubad ve Ehmmiyet-i Ferhengiy-i an der Dovrey-ı Ahir-i Safevî.” *Peyam-i Baharistan*, S. 11, 2 - 48.
- Doğan, Esra, (2011) “Ordubadlı Safevî Şâiresi ve Hac Seyahatnamesi.” Müslman Şarqında İlk Dünyevi Qız Mektebinin Yaradılmasının 110 İlliyyine Hasr Olunmuş Beynelxalq Elmi Sîmpoziumu, 1, 7.
- Doğan, Esra. (2018) “Huccac-i İrani der Dovlet-i Osmani.” (Guruni Sizde ve Çaharde-i Hicri Gamera) Pejuheşgede-i Tarih-i İslam, Tahran.
- Ebu Talip Han, Mirza. (1383). *Sefername-i Mesir-i Talibi*, tash: Hüseyin Hidirçem, İntişarat-i İlm ve Ferheng, Tahran.
- Ekinci, İlhan, (2007). *Fırat ve Dicle’de Osmanlı-İngiliz Rekabeti* (Hamidiye Vapur idaresi), Ankara: Asil Yayınları.
- Gubadiyani Mervezi, (1369). Nasır Husrev, *Sefername*, Haz. Dr Muhammed Debirsiyagi, İntişarat-i Zuvvar,
- Güney, Emrullah (1990), “Dicle Irmağında Kelek Taşımacılığı.” *Coğrafya Araştırmaları* (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Coğrafya Bilim ve Uygulama Kolu Yayını), Cilt 2, Sayı 2, 327.
- İnalcık, Halil, (2006). *Osmanlı Ekonomisi ve Sosyal Tarihi C.2*. İstanbul: Eren Yayınları.
- İtimadussaltana, Hacı Ali Han. (1379). *Sefernamey-i Hacı Ali Han İtimadussaltana*. Tash: Seyyid Gazi Asker Tahran: Meşar Yayınları.
- Kaçar, Muhammet Veli Mirza (1389). *Sefername Mekke, Pencah Sefername-i Gacar*. Haz. Rasul Caferiyan, Tahran: İlim yayınları, c.1 s. 495-551.

- Kaçar, Muhammet Veli Mirza. (1373). *Sefername-i Mekke*. haz. Rasul Caferiyan, Be Suy-i Umm el-Kura, Kum.
- Keremov, Nureddin. (1977). *Kırk Yıl Seyahatte*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.
- Keşmîrî, Hacı Abdulkerim ibn Hacı Akibet Mahmut. (1970). Beyani Vaki, Sergožeşti Ahval-i Nadir Şah, haz. Dr. K. B. Nesim, İdarey-i Tahkikat-i Pakistan, Danişgah-i Pencap, Lahor
- Musalı, Namiq (2014), “Hacı Zeynel Abidin Şîrvânî Seyahatnamelerinde Van Gölü Havzası.” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* / Cilt:1 / Sayı:2, 12-46.
- Sefername-i Manzum-i Mekke*. Müellif Meçhul, (1375), haz. Resul Caferiyan, Meraşi Kum: Kütüphanesi Yayınları.
- Semerkandi, Abdurrahman Gari (1392). “Erkan-i Hac ve Mesafe’t-Turuk, tash: Rasul Caferiyan, Migat-i Hac.” sayı. 85, s. 49-53
- Seyfuddevle, Sultan Muahmmmed (1364). *Sefername-i Mekke*. Haz. Ali Ekber Hudaperest, Tahran: Ney Yayınları.
- Şîrvani, Zeynelabidin. (1389). *Bustanüs’Seyaha*, haz. Menije Muhammeti, III cilt. İntişarat-ı Hakikat, Tahran.
- Turay, D, Esra. (2019). 16-18. “Yüzyılda Osmanlı Doğu Vilâyetlerinde Safevî/Acem Hacılarıyla İlgili Değerlendirmeler.” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(1), 359-378.
- Turay, D. Esra, (2019). *Acem’den Rum’a Güzeranlar, Kaçarların Osmanlı Doğu Vilayetlerine Yolculuğu*. Ankara: İlahiyat Yayınları.

GÜNEYDOĞU ANADOLU ANLATILARINDA KESİK BAŞ MOTİFİ

Dr. Fatoş YALÇINKAYA*

İnsanoğlu uzun zamandan beridir ibadetlerini ve ritüellerini kutsal kabul ettiği mekânlarda icra etmeyi tercih etmiştir. Bu yolla kutsal mekân ile kutsal olmayan mekânı birbirinden ayırmıştır. Mekânlar hakkında anlatılan ve kutsallık içeren bazı anlatılar o mekâna kutsal bir kimlik kazandırır. Efsaneler, menkıbeler, memoratlar bu kutsal anlatıların başında gelir. Ziyaretler, türbeler, yatırlar dinî kimliği olan kutsal mekânlardır. Çalışmamızın konusu toplum içinde dinî kimliği olan şeyh, hoca, evliya, seyyid yatır ve türbeleri ile ilgili anlatılan kesik baş motifli anlatılardır. Dinî kimliği olan bu zatların yatırları etrafında oluşan türbe ve yatır inancı toplumsal yaşam üzerinde oldukça etkili olmuştur. Anadolu’da birçok yatır ve türbe mevcuttur. Bu yatır ve türbeler etrafında birçok ritüel icra edilmektedir. Yapılan alan araştırmaları Güneydoğu Anadolu’daki bazı yatır ve türbelerin oluşmasında *kesik baş* anlatılarının etkili olduğunu göstermiştir. Çalışmanın amacı Güneydoğu Anadolu’daki kesik baş motifli anlatıları, bunlara kaynaklık eden diğer anlatıları toplu olarak ele almak, kesik baş anlatılarının toplum tarafından kabul görmesinin sebeplerini ve işlevlerini incelemektir. Kesikbaş anlatıları birçok kutsal mekânın inşa edilmesine sebep olmuştur. Çalışmanın giriş kısmında başta yatır ve türbeler olmak üzere kutsal mekânların toplum içindeki işlevinin daha iyi anlaşılabilmesi için insanların ölüm karşındaki tavrı, halk dindarlığı, veli kültü hakkında kaynaklardan hareketle kısaca bilgi verilmiştir. Kesik baş keramet içeren bir motif olduğundan keramet hakkında da bilgi verilmiştir. Türkiye’de efsane, menkıbe ve memorat hakkında yapılan

* Dr., E-Mail: fatos-alcinkaya@hotmail.com. ORCID No: 0000-0002-8864-1608.

çalışmalarda bu üç kavramın birbiri içine geçtiği zaman zaman metinlerin yanlış başlıklar altında değerlendirildiği tespit edilmiştir. Çok fazla ayrıntıya girmeden, alanın dışındaki okuyucular için de hatırlatıcı olması için efsane, menkıbe ve memorat hakkında kısaca bilgi verilmiştir. *Kesik Baş Anlatıları* adlı kısımda Güneydoğu Anadolu’da yapılan çalışmalar taranıp kesik baş motifli anlatılar tespit edilmiştir. Fakat hepsine yer verilmemiştir. Çalışmanın hacmini aşmaması için sadece birkaç örnek kullanılmıştır. Seçilen örnekler evreni temsil etme gücüne sahiptir. Seçilen örnekler Türkiye’de yapılan diğer kesik baş motifli çalışmalarla karşılaştırılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmada elde edilen veriler özetlenmiştir.

Dinler, en ilkellerden en moderne varıncaya kadar, mucizeler, gizemler ve korkuları içinde barındıran bir takım kutsal inançları ve değerleri barındırmıştır. Kutsalın en fazla hissedildiği mekânların başında türbeler gelir. Çünkü türbeler, maneviyat arayışının yanı sıra, hayata dair sorunları içeren dünyevi isteklerin dile getirildiği mekânlardır. Bu yönüyle, dünya-ahiret bütünlüğünü somutlaştıran yerlerdir (Duman; Kimya 2018: 135). Bu kutsal mekânlar; insanoğlunun ölümle ilgili düşüncelerine ve inançlarına şekil veren, onların manevi doyuma ulaşmasına sağlayan, kafalarındaki sorulara cevap aradıkları yerlerdir. Cevap ararken sığındıkları veya başvurdukları mekânlar evliya yatırırlarıdır.

Türkiye’de halk dindarlığının geniş çapta tasavvuf etkisi taşıyan evliya kültü merkezli olduğu görülmektedir. Halk, velileri üstün kuvvet ve özelliklere sahip, Allah’a yakın olan bir şahsiyet olarak görmekte ve herhangi bir konuda yardımının dokunacağına inanmaktadır. Ayrıca bu kişilerin Allah’ın sevgili kulları, keramet sahibi, alçak gönüllü, sıkıntı anında insanlara yardım eden, duaları geri çevirmeyen, şefaât eden, gaybı bilen ve hastaları iyileştiren

özellikleri olduğuna inanılmaktadır. Türk toplumunda veli inancının sadece tarihi kişilikler etrafında değil, yaşayan kişiler etrafında da var olduğu görülmektedir. Evliya/Velilerin sahip olduğuna inanılan söz konusu yetenekler, tasavvuf terminolojisinde keramet olarak adlandırılmaktadır (Ak 2018: 95). Ölüm düşüncesi insanoğlunu her daim ürkütmüştür. İnsanoğlu yok olma korkusu, ölümden sonraki bilinmezlik vb. durumlar karşısında tutunacak bir dal arayıp durmuştur. Velilerin yaşarken gösterdikleri kerametleri öldükten sonra da gösterdiklerine dair anlatılar insanın yüreğine bir nebze de olsa su serpmiştir. Böylece ölümün aslında tam anlamıyla bir yok oluş olmadığı düşüncesi insanı manevi huzura erdirmiştir. Bu yüzden insanlar bu keramet anlatılarına sıkı sıkıya tutunmuştur.

Keramet, Allah'a yakın olan kullarda cereyan eden olağanüstü hadiselerdir. Keramet velinin isteğine bağlı olarak gerçekleşmez, tamamen Allah'ın izni doğrultusunda Allah'ın lütfuyla gerçekleşir. Allah'ın, kendisine ulaşabilme yolunda başarı göstermiş olan ve dünyevi zevkleri geride bırakan kişilere bahsettiği bir güçtür (Kılınç İnevi 2019: 18). Veli bu dünyada yaşarken sıradan olağanüstülükler sergiler. Çeşitli kerametler gösterir. Veli'nin öldükten sonra da hayattayken sahip olduğu insanüstü gücün ve kudretin devam ettiğine inanılır. Hatta bu güç ve kudret bir gizliliğe bürünerek daha da artar. Bu aşamadan sonra veli etrafında, velinin kerametlerini anlatan menkıbeler ortaya çıkar (Ocak 1992: 8). İnsanlar arasında anlatılan keramet menkıbelerinin temelinde ölüm düşüncesi vardır. Kesik baş motifi bunun kanıtıdır.

Kesik baş motifli anlatılara geçmeden önce efsane, menkıbe ve memorat terimlerinin tanımlarına yer vermenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü yapılan birçok çalışmada birçok tür adeta birbirine geçmiş bir vaziyettir. Gürol Pehlivan da türlerin

tanımlanmasının sorunlu olduğunu söyler. Pehlivan'a göre türlerin tanımlanması ve birbirinden ayırt edilmesi ile ilgili yapılan tanımlamalar ve sınıflandırmaların birçoğu sorunludur. Yapılan birçok çalışma bu sınıflandırmaların artık ihtiyaca cevap vermediğini göstermiştir. Bu yüzden bazı tanımlamaların ve sınıflandırmaların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Sıkıntılı tanım ve sınıflandırmalardan biri efsanelerdir. Efsanelerin menkıbe ve memoratla ilişkisi bu duruma verilebilecek en güzel örnektir. Dinî şahsiyetler hakkındaki anlatıların hangi grupta yer alacağı net değildir. Bu anlatıların ne zaman bir efsane ne zaman bir menkıbe ve ne zaman memorat olduğunu kestirmek oldukça güçtür. Ama bütün bu anlatılar genellikle dinî şahsiyetler hakkında anlatılan efsaneler başlığı altında incelenmiştir, dedikten sonra bu incelemelerin kısmen sorunlu olduğunu söyler. Pehlivan dinî şahsiyetlerle ilgili üç nesir anlatı türünden söz eder: Menkıbe, efsane ve memorat (2009: 88). Pehlivan burada efsane, menkıbe ve memoratın birbirinden ayrı olduğunu söyler. Burada efsane, menkıbe ve memorat için birkaç tanıma yer vereceğiz.

Muhsine Helimoğlu Yavuz efsaneyi; kişi, yer ve olayları konu alan, inandırıcılık özelliğine sahip, çoğu zaman olağanüstülüklere yer veren, belirli bir üsluba ve şekle sahip olmayan, kaynaklarını genellikle geçmişin derinliklerinden alan, kısa, yalın, sözlü olarak aktarılan, anonim halk anlatımları (1993: 10) şeklinde tanımlamıştır. Gürol Pehlivan'a göre efsane kutsal kişiler söz konusu olduğunda, özellik bakımından ve inanç anısından (memorat) farksızdır. Fakat tecrübeyi yaşayan yönünden belirsizleşmiş, daha uzak bir zamandan bahseden bir türdür. Ayrıca kutsal kişiyle ilintilendirilen bir takım mekân, nesne gibi şeyler hakkında oluşmuş hikâyeler de bu türün

kapsamındadır (2009: 91). Sıklıkla efsane, menkıbe ve memorat birbirine karıştırılmıştır.

Menkıbe, tasavvuf tarihinde, sufilerin göstermiş oldukları kerametleri anlatan küçük hikâyelerdir. Menkıbenin olmazsa olmazı keramettir (Ocak 1992: 27). Menkıbeler; dinî şahsiyetlerin hayatlarında gösterdikleri kerametler, yaşantılarından sahneler, evrene bakışlarını içeren metinlerdir. Yapısal açıdan bakıldığında menkıbelerin öznesi kutsal kişilerdir. Menkıbe, velinin bedenlen dünyada olduğu varsayılan bir döneme ait hikâyedir. Bu da onu memorat ve efsaneden ayıran bir özelliktir (Pehlivan, 2009: 91).

Birbirine en fazla karıştırılan anlatılardan biri de memorat ve menkıbedir. *Memorat, 'tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye' olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada yer alan 'tabiatüstü' ile kastedilen öncelikle 'öteki dünya' ve farklı bir boyutta olmanın yanı sıra insanlarla beraber aynı mekânları paylaşan cin, peri, alkız, karabasan veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal bir hayat yaşadığına inanılan varlıklarla görme, konuşma, dokunma, hissetme, rüya veya bunlardan başka bir yolla kurulan bir iletişimdir. Memoratlar da bu şekilde kurulmuş bir iletişimle yaşananların yaşayan veya ondan dinleyen birisi tarafından anlatılmasıdır* (Çobanoğlu 2003: 21). Gürol Pehlivan memorat için *inanç anısı* terimini kullanır. Ona göre inanç anısı, veli öldükten sonra, velinin yaşayan canlıların hayatına girmesi-müdahale etmesi vs. ile ilgili, bizzat anlatanın başından geçmiş ya da bir biçimde anlatıcı tarafından tecrübeyi bizzat yaşayanın adı verilebildiği sürece, naklediş zincirinin beş altı kişiye kadar uzanabildiği bir metindir (2009: 91). Fakat bu tanım Hızır ve diğer olağanüstü varlıklarla ilgili anlatılan memoratlar için geçerli değildir. Çünkü onlar ölü değildirler. Bizim bu anlatılar hakkındaki düşüncemiz ise şöyledir:

Bu üç anlatı birbirine organik olarak bağlıdır. Temel unsuru keramet olan menkıbe bir kutsal anlatıdır. Burada buna bizzat şahit olmuş ya da şahit olmuş birinden aktarılan kutsal bir anlatı vardır. Olağanüstü bir duruma şahit olan birinin anlattığı olay memorattır. İlk aşamada anlatılan kutsallık içeren inanç anısı bir memorattır. Zamanla ilk anlatıcısıyla bağı kopan bu inanç anısı artık bir menkıbeye dönüşmüştür. Özel bir mekânla ilgili anlatılan menkıbeler mekânı profan olmaktan çıkarıp kutsallaştırır. Kutsallaşan bu mekânla ilgili anlatılan menkıbeler efsanelerin oluşmasına sebep olur. Bu mekânlarda çeşitli ritüeller icra edilir. Efsaneleşmiş kutsal mekân, ziyaret, yatır etrafında ritüeller icra edilirken yeni yeni menkıbelerin ve memoratların doğmasına sebep olur. Bu üç anlatı sürekli olarak birbirini besleyip durur. Kutsal mekânda rüya görmek için uyuyan biri rüyasında o mekânda yatan zatı görürse, derdine deva olacak ilacı ondan öğrenir, uyandıktan sonra bunu uygulayıp derdine deva bulursa bunu anlatmaya başlar. Bu yeni bir memorat olur. Bu memorat o mekânı ziyarete gelenler arasında ağızdan ağıza yayılırsa ve ilk anlatıcısıyla bağı koparsa menkıbeye dönüşür. Bu tür menkıbe ve memoratlar mekânın kutsallığına kutsallık katar ve böylece mekân efsanevi özelliğini her zaman korur. Yani kutsal bir anlatı ilk ağızdan duyulursa memorat, farklı kişilerden duyulursa menkıbe olur. Tabi bütün bunların içinde mutlak suretle bir kerametın olması şarttır. İnsanların belli zamanlarda yatır ve ziyaret yerlerine gidip çeşitli ritüeller sergileyip dertlerine çare aramaları, hastalıklarını sağaltmaları hem bu anlatıların devam etmesine hem de bunlara yenilerinin katılmasına neden olur. Kısacası mekâna bağlı olarak anlatılan memorat ve menkıbeler kutsal mekân efsanelerin oluşmasına ve yaşamasına sebep olur. Bu organik bağın kopması mümkün değil. Koptuğu an birçok anlatı ve mekân yok olur.

Menkıbeler veli kültürünün oluşmasına sebep olmuştur. Hemen hemen her menkıbede keramet gösteren bir veli vardır. Ahmet Yaşar Ocak veli kültürünün oluşması hakkında şunları söyler:

Veli, insanüstü kuvvet ve kudretlerle donanmış olup Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyettir. Sağ veya ölü iken yardımının dokunulacağına inanılır. Bu yardımı elde etmek için bir takım ritüellere, yollara başvurulur. Bazı veliler etrafında kült oluşmuştur. Kült konusu olan velilerin ait oldukları toplumun sosyal, dini veya ahlaki değerlerinin tamamının veya bir kısmının temsilcisi olduğuna inanılır. Bütün bu değerleri taşıdığına inanılan veli, kült konusu yapılmıştır (1992: 6-7). Veli kültürü İslamiyet'in kabulüyle birlikte kısmen değişip dönüşmüştür. Bu kült, Türkler arasındaki alp tipinin gazi tipine dönüşmesine benzemektedir.

Türkler, İslamiyet'i kabul ederek yeni bir kültür çevresi içine girmiş ve zamanla bu kültür çevresinin ana temsilcisi haline gelip onu bir medeniyet haline dönüştürmüştür. Bu değişim ve dönüşüm karşılıklı bir etkileme şeklinde gerçekleşmiştir. Bu etkileşim sonucu pek çok sözlü Türk anlatması veya anlatı unsuru İslamî bir karaktere bürünmüştür. Diğer taraftan benimsenen ve liderliği yapılan yeni dinin daha başka toplumlar tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla yapılan mücadelelerle yeni anlatmalar da vücuda getirilmiştir. İslam dini uğruna mücadele eden Türk toplumunu en iyi yansıtan tip “gazi tipi”dir. Alp tipinin yeni şekli olan gazi tipini çeşitli destanlarda görmek mümkündür. Destanlar dışında ise “Kesik Baş” veya “Başını Vermeyen Şehit” efsaneleri bu anlatı geleneğinin en yaygın ürünleridir (Kuzay Demir 2011: 77).

Çalışmamızda Güneydoğu Anadolu halk anlatmalarında yer alan *kesik baş* efsane ve menkıbelerini ele alıp inceledik. Kökeni

oldukça eski zamanlara dayanan bu motifin masal, destan, efsane ve menkıbelerde kullanılan ortak bir motif olduğunu tespit ettik. Bu motifin efsane ve menkıbelerde neden kullanıldığı, hangi amaca hizmet ettiği ve asıl işlevinin ne olduğu üzerinde duracağız. Mitik zamandan beri var olan ve yakın zamana kadar bazı halk anlatımlarında kendine yer bulup varlığını koruyan bu motifin değişim ve dönüşüm serüvenini incelemeye çalışacağız. Kesik baş anlatıları birçok mekânın kutsallaştırılmasına sebep olmuştur. Kutsallaştırılan bu mekânlarda tıpkı diğer kutsal mekânlarda uygulanan ritüellerin hemen hemen tamamına yakınının icra edildiği görülmüştür. İslami inançta var olan keramet unsuruyla birleştirilen bu anlatılar mekâna kutsal bir kimlik kazandırmıştır. Din uğruna can verme, şehitlik, gaza inancı, keramet, ölümün yok oluş olmadığı vb. inançlar ve inanışlar bu kültün oluşmasında oldukça etkili olmuştur.

Güneydoğu Anadolu farklı etnik yapı ve inanç unsurlarını barındırmaktadır. Bu coğrafya kadim zamanlardan beri birçok inanca ev sahipliği yapmıştır. Topluluklar veya toplumların yok olması, göç etmesi kutsal mekânların yok olmasına sebep olmaz. Kutsal mekânlar zamanı ve mekânı aşma özelliklerine sahiptir. Göbekli Tepe 12 bin yıl önce inşa edilen kutsal bir mekândı. 12 bin yıl bu topraklardan kimler geldi kimler geçti ama Göbekli Tepe ilk günkü gibi hep kutsal mekân olarak kaldı. Elbette ritüeller oraya yerleşen halkın inançlarına göre değişip dönüştü ama mekânın kutsal vasfı hep korundu. Kesik baş motifi de bu denli baskın bir motif. Birçok mitik ve kutsal anlatıda kendine yer bulup yaşamaya devam etmiş güçlü bir motiftir.

Çalışmamızda Kesik Baş efsanelerin hakkında bilgi verildikten sonra Güneydoğu Anadolu'da tespit ettiğimiz efsane metinlerini özetleyeceğiz. Daha sonra bu anlatıların etkisiyle oluşmuş kutsal mekânların işlevleri hakkında bilgi vereceğiz.

Ahmet Yaşar Ocak, Kesik Baş efsaneleri üzerine yapmış olduğu çalışmasında bu motifin oldukça geniş bir sahaya yayılmış Türkler arasında kullanılan bir motif olduğunu söyler. Ona göre bunun kökeni Kirdeci Ali'ye ait olduğu tahmin edilen Dastan-ı Kesik Baş¹ adlı yazılı kaynağa dayanmaktadır (1989: 7-63). Dini tasavvufi bir destan olan Kesikbaş Destanı Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra Anadolu'da Türk kültürüyle şekillenen destanlardan biridir. Genellikle XIV. yüzyılın başlarında yazıya geçirildiği kabul edilen Kesikbaş Destanı'nda ana tema olarak, Hz. Ali'nin devi öldürüp Kesikbaş'ın ailesini ve esir beş yüz Müslümanı kuyudan kurtarması konusu işlenmektedir. Dolayısıyla Dâsîtân-ı Kesikbaş, Hz. Ali'nin fedakârlığını, cesaretini, yiğitliğini ve kahramanlığını yansıtan cenknamelerden biri olma özelliğini taşımaktadır (Kozan; Çelik 2014: 177).

¹ Kesik Baş Destanı: Hz. Muhammed ve ashabından yüzlerce kişi otururken yanlarına bir Kesikbaş gelir. Bedeni olmayan, uzun sakallı ve gözlerinin yaşı hiç kesilmeyen bir zat, gazalarda şehit olmuş bir ulu kişidir. Elli kez hacca giden, İsm-i Azam duasını bilen, Hz. Hızır, Hz. İlyas ve Hz. İsa zamanlarını bilen bu zatın oğlu ve hanımı bir dev tarafından kaçırıldığı için Hz. Peygamber'den yardım istemeye gelmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali, Hz. Peygamber'den izin alarak Zülfikar'ı kuşanır, Düldül'e binerek Kesikbaş'la birlikte yola koyulur. Birlikte yedi gün ok hızında gittikten sonra bir kuyunun başına gelirler. Burada Kesikbaş kuyunun başını bekler, Hz. Ali ise bir ip ile kuyuya inmeye başlar. Fakat kuyu o kadar derindir ki inişi dahi yedi gün sürer. Sekizinci günde kuyunun dibine erişen Hz. Ali burada büyük bir saray görür. Sarayın içinde Kesikbaş'ın helalini bulan Hz. Ali, devin Kesikbaş'ın oğlunu yediğini öğrenir. Onunla birlikte beş yüz esir Müslüman'a da rastlar. Onları buraya hapseden dev günde beş tanesini yemektir. Sarayda oda oda dev arayan Hz. Ali en sonunda dev bulur, fakat uyuduğu için onu öldürmez, uyuyan bir dev dahi olsa uykusunda onunla savaşmak istemez. Onu uyandırarak cenge çağırır. Hz. Ali'yi karşısında gören dev onun asıl düşmanı olduğunu, asıl onu öldürmek istediğini söyler ve bin batmanlık güzüyle Hz. Ali'ye saldırır. Dev bir hamlede yerle bir eden Hz. Ali onu Hakk'a davet eder fakat dev bin yıldır bu yolda olduğunu ve dönmeyeceğini söyleyince Zülfikar'la devin kafasını keser, dev öldürür. Beş yüz Müslüman'ı ve Kesikbaş'ın hanımını kurtaran Hz. Ali saraydan çıkıp bu insanlarla birlikte kuyunun dibine gelir. Elini açıp dua eden Hz. Ali, bütün Müslümanlarla birlikte kendisini kuyudan çıkmış olarak görür. Allah'ın inayetiyle kurtularak hep birlikte Hz. Peygamber'in yanına giderler. Onun duası ile de Kesikbaş bedenine, hanımına ve oğluna kavuşmuş olur (Taşkesenlioğlu 2020: 363-364).

Anadolu ve Balkanlar, Türk folklorunda kesik baş motifinin en çok kullanıldığı türdür. Hiç şüphesiz kahramanlık temasını işleyen, başka bir deyişle, savaşlar ve fetihleri konu edinen efsanelerdir. Türkler XI. yüzyılda Anadolu topraklarına ayak bastıkları zaman, kesik baş motifli bu efsanelerle karşılaşmışlar, temsil etmekte oldukları İslami cihad ve gaza ruhunu halk efkârında yansıtmaya uygun görerek, İslami motiflerle beslemek suretiyle yeni efsaneler, destanlar, menkıbeler, hatta masallar meydana getirmişlerdir (Ocak 1989: 16; 64). Dinî- tasavvufî metinler içerisinde önemli bir yere sahip mevlitlerin bir kısmında yer alan efsanevî metinlerden olan Kesikbaş Destanı'nda efsanevî unsurların yoğunlukta yer aldığını söylemek mümkündür. Özellikle Hz. Muhammed sevgisi, Hz. Ali'nin kahramanlıkları ve gaza düşüncesi konularının ele alındığı eserin, bu yönüyle dinî ve ahlaki değerlerin toplumda yayılmasına yardımcı olabilecek metinlerden olduğu görülmektedir (Taşkesenlioğlu 2020: 372). Şii-Alevi Müslümanlar arasında Hz. Hüseyin'in kesik başı etrafında teşekkül eden birçok menkıbe vardır. Buna benzer menkıbeler Hristiyanlar arasında Hz. Yahya'nın kesik başı etrafında teşekkül etmiştir (Ocak 1989: 30). Sosyal ve kültürel hayatın şekillenmesinde dinin düzenleyici/şekillendirici etkisi bulunmaktadır. Bu etki hem somut hem de soyut kültür unsurlarının tamamında kendini belli düzeylerde hissettirmektedir. Kesik baş anlatıları, antik çağdan günümüze farklı din, inanç ve kültürlerde varlığını devam ettirmiştir. Bu anlatılar kimi zaman kanlı ritüeller şeklinde kimi zaman da kutsal metin olarak karşımıza çıkmaktadır (Kardaş 2017: 3135). Bu motifin sadece Asya'da değil İslamiyet'in yayıldığı birçok sahada yayıldığı kanaatindeyiz. Özellikle savaş meydanında İslam için şehit olan savaşçıların kutsal bir amaç için şehit olduklarını, onların sıradan ölümlerden farklı bir mertebeye olduğu inancıyla bağlantılı bir durumdur.

Kesik başlı bir gövde ya da kesik bir baş etrafında şekillenen anlatılar; Anadolu, Ortadoğu ve Balkanlarda birçok yatırın oluşmasına sebep olmuştur. Kesik baş motifli birçok efsane, menkıbe ve memorat anlatıları üretilmiştir. Bu tür anlatılar Türkiye'nin hemen hemen her şehrinde vardır. Kesik baş motifi Hristiyanlar arasında da yoğun olarak işlenmiştir. Bunun temelinde ise Hz. Yahya'nın başının kesilmesi olayı yer alır. Balkanlardaki Türk ve Müslüman olan halklar ve Hristiyan olan halklar arasında oldukça yaygın bir motif olan kesik baş motifli birçok anlatı mevcuttur. Bunun sebeplerinden biri Hz. Yahya'nın her iki inançta da peygamber olarak kabul edilmesidir. Anadolu'daki kesik baş motifli kutsal anlatılarda İslamî unsurlar ön plana çıkar. Bu anlatılar adeta İslamî unsurları kabul ettirmek için yaratılmışlardır. Çünkü başı kesilen savaşçıların hepsi İslam dinini yaymak ya da korumak için savaşırken şehit düşmüşlerdir. Bu anlatıların asıl işlevi din uğruna savaşmanın ve can vermenin ne kadar ulvi bir amaç olduğunu anlatmak ve benimsettirmektir.

Evliya kültleri ve rivayetleri, tarih öncesinden Anadolu'nun İslamlaşmasına kadar tasavvufi geleneğe sahip olup günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. Söz konusu bu anlatılar, toplumsal kurumları düzenlemekte, veli kişileri örnek alan nesiller yetiştirmeye yardımcı olmakta, halkın olağanüstülüklerle ihtiyaç duyan yaşantısına destek vermekte, inanma ihtiyacını pekiştirmekte aynı zamanda halkın dert ve ihtiyaçlarını aktardığı mekanizmalar olmaları dolayısıyla bir nevi terapi görevini de üstlenmektedirler (Çelik Balıkcı 2019:1029). Genellikle dinin dünya kurma ve koruma misyonu, içinde bir takım dini inanç ve uygulamaları da barındıran kutsal mekânlarda gerçekleşmektedir. Kutsal mekanların başında ise dini kimliğiyle öne çıkan ve toplumda adına “seyit”, “şeyh”, “alim”, “evliya”, “ermiş” denilen

şahsiyetlerin yattıkları ziyaretler, türbeler, kümbetler ve yatırlar gelmektedir. Halk nazarında söz konusu mekânların ayırıcı özelliği, orada yatmakta olanların yaşamlarını Tanrıya adanmış olmalarıdır. Dolayısıyla manevi gücü olduğuna inanılan bu şahsiyetlerin gömülü oldukları mekânların da dini bir hüviyeti bulunduğu için halk, söz konusu yerleri tavaf ederek, isteklerini ve dertlerini dile getirmek suretiyle dualarda bulunabilmektedir (Duman; Kimya 2018: 132). Evliya yatır ve türbeleri etrafında şekillenen inanç, ritüel ve anlatıların; toplumsal kurumları düzenleyip denetleme, örnek nesiller yaratma, inanç ihtiyacını giderme ve psikolojik rahatlamayı sağlama gibi işlevleri vardır. William R. Bascom halk bilgisi ürünlerinin işlevlerini en basit şekliyle şöyle açıklamıştır: 1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi, 2. Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi, 3. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi, 4. Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi (2010: 71-86). Evliya ve kutsal mekânlara bağlı anlatıların belli başlı iki işlevi olduğu görülmektedir: Toplumsal kurumlara ve törenlere destek vermek; toplumu eğitip kültürü genç kuşaklara aktarmaktır.

Kesik Baş Anlatıları

Toplum hayatında önemli rol oynamış kimselerin hayatları ve ölümleri, öldükten sonra da mezarları, türbeleri etrafında bir dizi efsane yaratılmıştır. Dini efsanelere konu olan bu kimseler aynı zamanda halkın değerlerinin de temsilcisi durumundadırlar (Helimoğlu Yavuz 1993: 20). Ahmet Yaşar Ocak Kesik Baş motifiyle ilgili anlatıları iki başlık altında toplamıştır. Birincisi *kahramanı kesilmiş baş olanlar* (Dâsitân-i Kesik-Baş, Habîb-i Neccar, Hz. Hüseyin'in Başı); ikincisi *kahramanı başsız gövde olanlardır* (başı olmadığı halde gövdeleriyle savaşıma devam edenler) (1989: 38-40). Kesik baş motifli efsanelerin oluşumunda

savaşlar birinci derecede etkilidir. Fetihlerin de çoğu zaman kanlı mücadeleler sonrasında gerçekleştiği dikkate alındığında hem savaş hem de fetih olgularının, kesik baş motifli efsanelerin oluşumunda aynı oranda pay sahibi olduğu düşünülebilir (Demirtaş 2013: 86). İslamiyet’i yayma amacıyla yapılan savaşlarda kesik baş anlatıları daha sık görülür.

Sultan Sa’saa, Diyarbakır’ın Müslümanlarca fethi sırasında, Hz. Halit ile beraber, sıyolundan şehre giren kahramanlardanmış. Savaşarak şehrin ortasına kadar gelmiş fakat bir düşmanın kılıç darbesiyle başı uçmuş. Sultan Sa’saa hemen eğilip başını yerden alarak koltuğunun altına koyup savaşmaya devam etmiş. Savaşa savaşa bugün türbesinin olduğu yere kadar gelmiş. Onu gören ihtiyar bir kadın “Hele şuna bakın, başı kesik olduğu halde böyle savaşıyor, bir de başı kesik olmasaydı kim bilir nasıl savaşırdı?” deyince Sultan Sa’saa oracıkta düşüp ölmüş (Helimoğlu Yavuz 1993: 39-40). Bir diğer kesik baş anlatısı ise Karaçomak’tır. Karaçomak’ta da başsız savaşan bir gövde vardır. Halkça sahabeden biri olarak bilinir. Gaziantep’in Müslümanlar tarafından fethi sırasında yapılan savaşlarda Karaçomak’ın bir kılıç vuruşu ile kafası düşmüş, gövdesi, elinde kılıç vuruşa vuruşa tepeye kadar gitmiş, orada düşmüş. Bunun üzerine arkadaşları başı ve gövdeyi düştükleri yerlere ayrı ayrı gömmüşler. Sonra üstlerine türbe yapılmış (Özdemir 2003: 182). Kur’an-ı Kerim’de şehitlik övülen ve ödüllendirilen bir durumdur. Bu durum İslam inancında din uğruna şehit edilenler etrafında birçok inancın şekillenmesine sebep olmuştur. Bakara ve Âl-i İmrân surelerinde şehit edilenler hakkında şu bilgiler verilmektedir:

Allah yolunda şehit olanların *ölü* olduklarını düşünmek doğru değildir. Çünkü ölü, hayatı sona eren, duyuları yok olan, bu nedenle hiçbir şeyi algılayamayan kimse demektir; oysa Allah

yolunda öldürülenler böyle değillerdir; onlar görünürde ölmüş olsalar bile Allah'ın kendilerine bahsettiği özel bir hayatla diridirler. Onların hissetme, lezzet ve zevk alma kabiliyetleri vardır; Allah katında onlara bol nimetler, geniş rızıklar sunulmakta ve mutlu bir hayat yaşamaktadırlar; fakat dünyadaki insanlar bunu fark edemezler. Çünkü şehitlerin hayatları mahiyet ve boyut bakımından dünyadakilerden farklıdır (İbn Âşûr, IV, 366). Ölümden sonra iyilerin ruhları ahiretteki güzel makamlarını görerek onunla mutlu olurlar; kötülerin ruhları da cehennemdeki yerlerini görerek bundan elem duyarlar. Şehitler ise sadece yüksek makamlarını görmekle kalmaz, Allah nezdinde dünyalılara verilenden daha güzel ve daha büyük nimetlere mazhar olurlar (bilgi için bk. Bakara 2/154). 170. ayete göre şehitler Allah'ın kendilerine lütfettiği nimetler sebebiyle sevinip mutlu oldukları gibi, şehit olarak kendilerine katılmamış olan mücahitlerin İslâm uğrındaki cihatlarının Allah katında zayi olmadığı, onlar için herhangi bir korku ve tasanın bulunmadığı müjdesini alarak buna da sevinirler. İbn Âşûr bu ayete dayanarak Allah yolunda öldürülen şehitlerin ruhlarının dünyadaki sevdiklerinin sevinç veren hallerinden haberdar olduklarını söylemektedir. Bu haberdar olma bazen sadece sevindirici durumlara mahsus olur, şehit bununla mutlu olur; bazen de genel olarak bütün durumlardan haberdar olur, zira bilgi sahibi olmakla ruhlar mutluluğa erişir (IV, 166) (Karaman vd.: 723-724). Din uğruna şehit edilenler en yüksek mertebeye ulaşmışlardır. Tanrı tarafından ödüllendirilen bu ulu zatlar aracılığıyla Tanrı'dan bir şeyler istenebilir. Türbeler etrafında gerçekleştirilen ritüellerin temelinde bu aracı ulular yardımıyla Tanrı'dan dileklerinin gerçekleşmesi istenmektedir. Kesik başlılar din uğruna canlarını vermiş seçilmişlerdir.

Yaşar Kalafat, Siirt ve yakın çevresinde 38 ulu zatın yatmış olduğu yatır tespit etmiştir. Bu zatların birçoğunun Arap İslam coğrafyası din uluları ile bağlantılı olduğunu söyler (2006). Kesik baş motifli anlatıların tamamının İslami unsurlarla dolu olduğunu ama günümüzde bu unsurların gittikçe yerleştiği tespit edilmiştir. Anlatıların halk arasında yaygın olarak bulunması ve saygıyla anlatılması halk arasında *Veli Kültürünün* çok güçlü olduğunu göstermektedir (Kardaş 2017: 3143). Kirdeci Ali'ye ait olduğu tahmin edilen Dastan-ı Kesik Baş adlı anlatının nasıl yerleştirildiğini Gazi Antep'te derlenen bir anlatıda görmek mümkün. *Kesikbaş bu yörede (Gazi Antep) sözü geçen Şah Abdullah adlı biridir. Bir gün Şah Abdullah'ın sahibi olduğu bu memleketi devler ordusu basar. Uzun süren savaştan sonra devler Abdullah'ın ailesini ve hayvanlarını esir alır. Şah Abdullah'ın gövdesini başından ayırarak yiyen yedi başlı dev, onun ailesini de yanında götürür. Şah Abdullah gövdesiz başı ile Medine'deki Peygamberin meclisine varır. Peygamberin ashabı gövdesiz başı görünce şaşırırlar. Peygamber Abdullah'a bu durumun nedenini sorar. Abdullah da yedi başlı devin kendisini bu hale soktuğunu söyler. Peygamber, devler ordusuyla mücadele etmek isteyen olup olmadığını sorunca hiç kimse ses çıkarmaz. O zaman Peygamber Hz Ali'ye dönerek, Allah'ın sırrı sende ya Ali! Bu işin üstesinden ancak sen gelirsin, diyerek Hz. Ali'ye emir buyurur. Hz. Ali Zülfikar'ını alıp Düldül'üne binerek Abdullah'a, gel kucağıma alayım seni, beraber gidelim, der. Abdullah kabul etmez, yuvarlanarak gideceğini söyler. Şah Abdullah Hz. Ali'nin hızıyla aynı hızda Keferdiz'e gelir. Abdullah Hz. Ali'ye devlerin girdiği kuyunun ağzını gösterir. Hz. Ali dibi görünmeyen bu kuyuya bakarak kendileri birbirine ular ama sonunu bulamaz. Sonra kendini kuyunun içine bırakır ve devlerin olduğu yere ulaşır. Abdullah ile beraber devlerin sarayına girerler. Sarayın odalarını gezerken Abdullah'ın eşini ve çocuklarını görürler. Onları*

kurtarırlar. Diğer insanları da bulup kurtarırlar. Hz. Ali devin yerini sorar. Abdullah'ın hanımı yerini gösterir ve Hz. Ali'ye devi öldürmesini söyler. Dev uyanınca durumu görür. Hemen ayağa kalkıp yedi başıyla Hz. Ali doğru harekete geçer. Hz. Ali bir çırpıda devi kılıcıyla ortadan ikiye böler. Dev kendisine bir şey olmadığını zannederek Hz. Ali'ye güler. Hz. Ali sağa sola sallanmasını söyleyince dev bir de bakar ki vücudu iki parça olmuş. Hz. Ali devleri yenip Abdullah'ın halkını ve hayvanlarını kuyudan çıkartıp oradan ayrılır. Abdullah da biraz ileri gidip kesilmiş kafasıyla ruhunu Allah'a teslim eder. Düştüğü yere türbesi yapılır (Özdemir 2003: 166-167). Anlatıya Şah Abdullah dahil edilmiştir. Böylece anlatı kısmen yerelleştirilmiş olur. Devın Kuyusu adlı anlatıda değişim çok daha fazla olmuştur.

Mardin'in Cizre ilçesinde kale harabeleri arasında bir türbe yer alır. Türbenin hemen yanı başında, taş merdivenlerle inilen bir kuyu, destandaki Dev'in kuyusu olarak bilinir. Bu türbede, üzerinde ip sarılı bir karniş (Hz. Ali'nin kemendi) her derde deva inancıyla ziyaret olunmaktadır (Ocak 1989: 15-16). Burada birçok unsur yok olmuştur. Birçok kesik baş anlatısının Dastan-ı Kesik Baş'tan etkilendiklerini tespit ettik. Kutsal anlatılar zamanın ihtiyaçlarına göre değişip dönüşerek yaşamaya devam eder. Yani bu tür kültürel unsurlar süreklilik arz eden bir yapıya sahiptir. Canser Kardaş kültürün doğası itibarıyla durağan değil sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olduğunu söyler. Canser Kardaş'a göre hayatın her aşamasında değişmeyen en önemli olgu değişimdir. Değişim hem somut hem de soyut kültür ürünlerinde farklı düzeylerde gerçekleşmektedir. Kültürel unsurlar oluştuktan sonra zaman ve çevre şartlarına göre folklorik ürünler de her dönem yeniden kurgulanarak zaman ve mekân adaptasyonu sağlanır veya adaptasyon sağlanamaması durumunda yok olmaya doğru evrilir. Bu sebepten folklorun hemen her türünde

yerelleşme görülür. Bu yerelleşme coğrafyaya adapte olma, kimi zaman yöresel ağız özellikleri ile donanma, kimi zaman da anlatı kahramanına, ilgili yöreye ait bir kimlik kazandırma şeklinde olur. Bu durum efsane ve menkıbelerde daha belirgindir. Anlatıyı anlatının bulunduğu bölgede yaşayan halkın sahiplenmesi ve anlatıda o halkın kendisine ait iz bulması halinde anlatının sonraki kuşaklara aktarılmasında etkili olur. Yeniden yaratma sürecinde toplumsal dinamikler sözlü ürünlerin değişimi üzerinde etkilidir. Canser Kardaş, Cizre örneklemini üzerinde yapmış olduğu çalışmada kesik baş menkıbelerindeki İslami kimliğin kaybolmadığını fakat hikayede bazı değişikliklerin olduğunu, kesik baş motifinin korunduğunu ama Hz. Muhammed, Hz. Ali ve devin yeni anlatılarda kaybolduğunu tespit etmiştir (2017: 3137).

Kesilen başını koltuğunun altına alarak hareket etmeye/savaşmaya devam eden kişilerin, oldukları yere yıkılıp ruhlarını teslim etmelerinin nedeni sırlarının ortaya çıkmasıdır. Bu bulgudaki inancın sistematik derinliklerinde, sır ve sır ehli olmak yatmaktadır. Sır sahibinin sırrı merak edilmemeli ve hayretle karşılanmamalıdır. Bu olgu belki de nefis ve göz hasetliği ile bir şekilde bağlantılıdır (Kalafat 2006; Demirtaş 2013: 93-94). *Şeyh Mahmut, Halit bin Velit döneminde yapılan bir savaşta başını kaybeder ancak sancağı elinden bırakmamak için savaşmaya devam eder. Bunu gören bir kadın, dayanamayıp bu olağanüstü hadiseyi yanındakilere anlatınca Şeyh Mahmut oracıkta vefat eder* (Karakaş 2014: 138). Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesinde türbesi bulunan Ümmet Baba, çok adil bir komutan iken savaş sırasında başı kesilerek şehit düşer, Ümmet Baba savaş bitinceye kadar kafası koltuğunun altında savaşı, kendisini gören bir kadın “Şu yiğide bakın!” deyince hemen oracıkta yere düştüğüne ve düştüğü yere defnedildiğine inanılır (Kalafat 2006). Veliler kerametlerini çok zor durumda kalmadıkça sergilemezler. Bu bir

sırdır ve ifşa edilmemesi gerekir. Birçok ulu zat sırları ifşa olur olmaz sırta kadem basar.

Siirt'te anlatılan iki kesik baş efsanesi: Dara Ser Zer, yörede (Siirt) anlatılan kesik baş efsanesidir. Ziyarete ismini veren ulu zat, savaş esnasında başını kaybetmiş bir şehittir. Bu şehidin Abdurrahman Bin Avf olduğuna inanılır. Kesikbaş, uzun müddet savaştıktan sonra bir ağacın altında şehit olmuştur. Bir diğeri ise Şeyh Muhammed-i Ali hakkında anlatılan menkıbedir. Şeyh Muhammed-i Ali bir savaşa katılır. Savaşırken başı gövdesinden ayrılır, ancak o savaşımaya devam eder. Bunu gören gayrimüslim bir kadın, onu nazar eder. Muhammed-i Ali'nin başı birdenbire yere düşer (Karakaş 2014: 121;128). Diyarbakır merkez ilçede, Melik Ahmet caddesi Urfa Kapı'da türbesi bulunan Sarı Saltuk, surların Urfa Kapısı bölgesinde savaşırken başı uçurulmuş, defnedildiği yere kadar, başı gövdesinde olmaksızın savaşmış bir Kesik Baş'tır. Kesik Baş, Yeşil Sarıklılar, Şehitler, Allah rızası için Allah yolunda ölenler, gerçekte ölmeden evvel ölenler, onlar için ölümler denilemeyecek olan gerçek yaşayanlardır. Bu toprakların vatan olmasında ve vatan olarak kalmasında gerçek söz sahibi olanlardır (Kalafat 2006). *Siirt merkezde Ulus Mahallesi'ni geçtikten sonra fıstık bağları gelir. Bu fıstık bağlarının içinde Kurtuluş Savaşı'nda şehit olmuş bir evliya bulunur. Asıl adı tam olarak bilinmeyen bu evliyanın türbesinde Şeyh Muhammet El Neccar adı geçmektedir. Rivayetlere göre bu zat, Kurtuluş Savaşı'nda savaşmış ve savaş esnasında kafası bir düşman askeri tarafından kesilmiştir. Bu ulu zat, kafası kesildiği halde savaşa devam etmiştir* (Karakaş 2014: 142).

Kesik baş motifinin görüldüğü Abuzer Gaffar ve Mahmut Ensarî efsanesinde ise din yolunda savaş idealleştirilir (Tozlu 2011: 131). Hz. Hüseyin'in Kerbela'da başı kesilerek şehit edilmesi olayı Kesik Baş menkıbe ve efsanelerin anlatılmasında

etkili olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak bu olayın Hz. Yahya olayından daha fazla etkili olmuş olduğunu söyler (1989: 64). Caferi Tayyar, Hz. Ali'nin kardeşiymiş. Hz. Ali ile birlikte din uğruna savaşımaya gitmiş. En öndeki sancağı taşıyan şehit olunca arkadaki sancağı almış. Böylece sıra Caferi Tayyar'a gelmiş. Cafer'in elleri, ayakları, gövdesi, sırasıyla parçalanmış. Yalnızca başı kalmış. Caferi Tayyar sancağı dişleriyle tutup uçarak Hani'ye gelmiş. Gövdesinin diğer parçaları da uçarak Hani'ye gelmiş. Hani'de bütünleştikten sonra Caferi Tayyar dirilmiş ve yeniden ölmüş. Bedeni bugünkü türbesinin olduğu yere gömülmüş (Helimoğlu Yavuz 1993: 68).

Bazı kesik baş anlatıları ise herhangi bir savaşta gerçekleşmemiştir. Bu anlatılardan birinde iftiraya uğramış bir şeyhin haksız yere öldürüldüğünü anlatmak için göstermiş olduğu keramet anlatılır. Şey Rumi de bu haksızlığa uğrayanlardandır. *Sultan Murat, Bağdat Seferi'ne giderken Diyarbakır'a uğramış. Şeyh Rumi adamlarıyla onu karşılayıp Ongözlü Köprü'nün kuzeyindeki Kavs Köşkü'nde konuk etmiş. Şeyhin yüzlerce müridi varmış. Bu mürit çokluğu karşında huzursuz olan padişah gammazların da kışkırtmasıyla Şeyh Rumi'in başını kestirmiş. Fakat kesilen baş yine gelip yerine konmuş. Padişah keramet sahibi birini öldürttüğü için çok üzülmüş* (Helimoğlu Yavuz 1993: 74).

Bazen de çok uzak mekânlarda din uğruna savaşırken şehit düşen bir şeyhin Allah tarafından ödüllendirildiğine dair anlatılarda mevcuttur. “Rivayete göre, Mekke’de yapılan bir savaş sırasında Şeyh Tayyar’ın başı kesilmiştir. O zamanlar Siirt göl halindeymiş; sadece şu an Şeyh Tayyar türbesinin bulunduğu bölgede bir ağaç varmış. Başı kesik Şeyh Tayyar, Allah tarafından uçurtulmuş ve bu ağacın altına getirilerek orada gömülmüştür (Karakaş 2014: 145). Bu anlatıda yöre halkı tarafından kutsal

kabul edilen mekânın, Allah tarafında seçildiğini belirterek bu mekân daha fazla kutsallaştırılmıştır. Bunun temelinde yöre halkının içten içe kendilerinin seçilmiş oldukları inancı yatar. Bu yolla korunduklarına inanırlar.

Sonuç

Kesik baş motifi etrafında şekillenen kutsal anlatılarda toplumların mensup oldukları dini inançların büyük bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bu anlatılar kutsal olarak kabul edilir ve gerçeklikleri sorgulanmaz. Bunların sorgulanmasının sonucunda cezalandırılan, sakat ya da ölen kişilere dair anlatılar da mevcuttur. Bu tür anlatılar caydırıcı özelliğe sahiptir.

Kesik baş motifli anlatılar dini inanç etrafında şekillenmiş anlatılardır. Bu anlatılara konu olan zatlar toplum içinde saygı duyulan, topluma örnek olan dini bütün ulu zatlardır. Din uğruna savaşmış, canlarını feda etmiş önderlerdir. Kur'an-ı Kerim'de bu zatlar için ölü olmadıkları, Allah tarafından ödüllendirildikleriyle ilgili bilgilerin olması toplumda bu zatların yattıkları mekânların kutsal sayılmasına neden olmuştur. Bunun asıl nedeni bu ulu zatlar aracılığıyla Allah'tan bir şeyler dilemektir.

Bu zatların varlığı, insanların ölüme bakış açısını da değiştirmiştir. Ölüm olgusu insanoğlu için her zaman korkutucu olmuştur. Kutsal kitaplarda, doğru bir amaç uğruna can verenlerin diğer dünyada ödüllendirilmiş olması insanlar için bir umut olmuştur.

Kesik baş motifli anlatılar Bascom'un folklorun dört işlevinden toplumu eğitmek, geleneği kuşaktan kuşağa aktarma işlevleri içinde yer alır. Bu motif etrafında oluşan ritüeller toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği için günümüzde halen varlığını canlı bir şekilde korumaktadır.

Kesik baş anlatıları; din uğruna savaşıma ve bu uğurda can verme (cihat, gaza), vatan uğruna ölme, dürüstlük vb. öğretilerin oldukça önemli değerler olduğunu anlatmak için de kullanılan anlatılardır.

Kutsanmış ve ödüllendirilmiş bu ulu zatlar ölü olarak kabul edilmiyorsa o halde halen bize yardım edebilirler yani keramet göstermeye devam edebilirler inancı, onların yatır ve türbeleri etrafında şekillenen ve canlılığını koruyan ritüellerin temelinde yatan düşüncedir. Sonuç olarak kesik başlı kutsal mekânlarda, icra edilen bu ritüeller insanların manevi doyuma ulaşmasında birer aracı görevine sahiptir.

Kaynakça

- Ak, Muammer (2018). “Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik Bir Yaklaşım.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 86, 95-110.
- Bascom, William R. (2010). “Folklorun Dört İşlevi” *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar* 2. Ed. M. Öcal Oğuz; Selcan Gürçayır. 2. Baskı. Çev. Ferya Çalış, Red. Selcan Gürçayır. 71-86, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Çelik Balıkcı, Şakire (2019). “Mardin’de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mitik Temellerinden Günümüz İşlevlerine.” *Folklor/Edebiyat*, S. 100, 1023-1040.
- Çobanoğlu, Özkul, (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demirtaş, Sezai (2013). Savaş ve fetih Olguları Bağlamında Anadolu Sahası Türk Efsaneleri Üzerine İnceleme. Selçuk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.

- Doğan, Oğuz (2020). Bitlis'ten Derlenen Efsanelerin Psiko-Sosyal ve Arketipsel Tahlili. Fırat Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Duman, Zeki; Kimya, Zeynep (2018). “Kutsalın Toplumsal Tezahürü: Türbe Ziyaretleri üzerine Bir Alan Araştırması.” *Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, , S. 15, 131-148.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (1993). *Diyarbakır Efsaneleri Derleme- Araştırma- İnceleme*. 2. Baskı. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2006), “Siirt Yöresinde Yatırlar Etrafında Şekillenmiş Halk İnançları ve Kesik Baş Motifi.” Uluslararası Siirt Sempozyumu 19-21 Eylül 2006, Siirt, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/kalafat_siirt.pdf. (Erişim Tarihi: 13.03.2021).
- Karakaş, Rezan (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Karaman, Hayreddin; Dönmez, İbrahim Kafi; Çağrı, Mustafa; Gümüş, Sadrettin Hz. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. <http://www.insanveislam.org/FileUpload/ep813891/File/kuran-yolu.pdf> (Erişim Tarihi: 15.03.2021).
- Kardaş, Canser (2017). “Kesikbaş Efsanesinin Değişimi Üzerine Bir Değerlendirme Cizre Örneği.” *İdil Dergisi*, S. 39, 3133-3145.
- Kılınç İnevi, Nurdan (2019). Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma. Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Doktora Tezi.

- Kozan, Ali; Çelik, Mehmet Yusuf (2014). “Kesikbaş Destanı ve Türk Kültüründe Kesikbaş’a Dair Yeni Bulgular.” *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, S. 209, s. 177-207.
- Kuzay Demir, Gonca (2011). “Kosova’da Anlatılan Kesik Baş Efsaneleri” *Turkish Studies*, 6/7, p. 77-86.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1989). *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özdemir, Yahya (2003). Gaziantep Efsaneleri İnceleme-Metin. Gazi Üniversitesi SBE Yüksek Lisans tezi.
- Pehlivan, Güral (2009). “Dini Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar” *Milli Folklor*, S. 83, 88-96.
- Taşkesenlioğlu, Lokman (2020). “Kesikbaş Destanı’nın Tespit Edilen Yeni Bir Nüshasına Dair Değerlendirme”. USBIK 2020 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı. Kayseri, 362-373.
- Tozlu, Necdet (2011). “Adıyaman Efsanelerini Tasnif Denemesi ve Bunlar Üzerine Bir Değerlendirme.” *Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, 119-136.
- Zariç, Mahfuz (2007). “Kirdecî Ali Kesikbaş Destanı’nın Metin Merkezli Temel Halkbilimi Kuramları Açısından İncelenmesi.” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 22, 199-216.

İNANÇSAL YAPILARIN YEME-İÇME KÜLTÜRÜ OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ: SİİRT, DİYARBAKIR VE MARDİN'DE ZİYARET FENOMENİ*

Erdem AKIN**

Yemeklerin yapımı, dağıtımı, tüketimi ve araç gereçleriyle gündelik hayatın merkezinde yer alan mutfak kültürü halk kültürünün önemli bir alanıdır. Kişilerin bir ocak ve sofrası etrafında gelişen etkileşimleri, olayları ve olguları ifade eden mutfak kavramı, sosyal normlar gibi birçok unsuru barındıran toplumsal bir olaydır. Gündelik hayatın başat alanlarından olan mutfak kültüründeki yemek; inançsal yapılar içerisinde hazırlama, sunum, tüketim aşamalarıyla önemli bir ritüeldir. Dolayısıyla mutfak araçları, yemeğin yapılışı, işlevleri vb. konularda çok çeşitli araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Mutfak kültürü, önemli bir halkbilimi kadrosu olmasının yanında gastronomi disiplini içerisinde başlı başına bir alan olması sebebiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Bunda yeme-içme kültürünün gündelik hayatın her alanında izlenebilen bir kültür alanı olmasının önemli payı vardır.

Bu bağlamda, Diyarbakır Siirt ve Mardin illeri; tarihi ve kültürel zenginliğinin yanı sıra canlı inanç profili, sosyo-kültürel çeşitliliği ve hemen hemen yörenin her tarafına yayılmış ziyaret yerleri ile canlı inanç profiline sahip bölge olarak dikkat çeker. İnanç kültürünün zengin olması yörede inançsal yapı merkezli yeme-içme kültürünün gelişmesinde etkili olmuştur. Siirt, Diyarbakır ve Mardin illerinde yeme-içme kültürünün inanç

* Bu çalışma yazar tarafından hazırlanmakta olan “Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

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

yapıları içerisindeki canlılığı özellikle halk dininin karakteristiği ve önemli görünüm alanlarından olan ziyaret fenomeni içerisinde ayrıca dikkat çekicidir. Yiyecek ve içeceklerin seçimi, inanç sistemini oluşturan kültürel kodlarla belirlenmektedir.

Çalışmada verilen ziyaret yerleri seçilirken tipolojik olarak aktif bir yeme-içme kültürünün olmasına dikkat edilmiş, tüketilen yiyeceklerin tanıtımı yapılmış, ziyaret yerlerinde hazırlanan/dağıtılan yiyeceklerle mutfak kültürünün korunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu ziyaret yerlerinde yeme-içme kültürel unsurlarının ritüelistik yapıda olmasına bağlı olarak yiyecek ve içecek çeşitliliğinin yanı sıra adak adama ve kurban kesme ritüellerine de ayrıca yer verilmiştir.

“Evliyalar Şehri” olarak bilinen Siirt, farklı inançların beşiği Mardin ve köklü inanç tarihi ile Diyarbakır il sınırları içerisinde yer alan ziyaret yerlerinin niteliği ve niceliği ile söz konusu kutsal mekânlardaki iletişim ve etkileşim kaynaklı yiyecek-içecek kültürünün zenginliği araştırılmaya değer veriler içerir. Çalışmada Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de inançsal yapı içerisinde ziyaret fenomeni çevresindeki yeme-içme kültürü özellikle oluşum açısından ele alınmış, sembolik anlam ve yemek kültürü merkezli ritüelistik yapı üzerinde durulmuştur.¹ Araştırma alanındaki saha çalışmalarında² yapılandırılmış ve yarı yapılandırılmış görüşme yöntemi kullanılarak elde edilen veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmada örnekleme geniş tutabilmek adına ziyaretgahlar hakkında ayrıntı bilgi verilmekten kaçınılmış yeme-içme kültürüne odaklanılmıştır.

¹ İnançsal yapıların anlatı boyutu; yeme-içme kültürünün oluşumunda başlı başına kaynak niteliğinde olmasından dolayı bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuş, başka bir çalışmanın konusu olarak planlanmıştır.

² Söz konusu saha çalışmaları 218K187 kodlu TÜBİTAK projesi kapsamında yürütülmüş, Mardin sahası Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra Uygur ve tarafıma gerçekleştirilmiştir.

1. Ziyaret Fenomeni ve Yeme-İçme Kültürü

Alanyazında kültür üzerine yapılan birçok tanımdan hareketle öz bir şekilde kültürün insanın psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla geliştirildiği söylenebilir. İnsan ihtiyacının çeşitliliğine bağlı olarak kültürel ürünlerin ortaya çıkışı, bir süreç halinde devam eder. İhtiyaçların insandan insana bölgeden bölgeye değişmesine bağlı olarak kültürler ait oldukları toplumlara özgüdür, biriciktir (Malinowski, 1990: 179). Dolayısıyla kültür; insanın geçmişini, bugününü, geleceğini yansıtan yaşayan bir olgu olarak süreklilik arz eder. Kültür unsurlarının ve kültürel değerlerinin devamlılığını ifade eden kültürel süreklilik, olumlu çağrışımların yanında hayati bir kavramdır (Akın, 2020d: 235). Toplumun devamlılığı bir anlamda kültürün sürekliliğine bağlıdır. Rapoport, kültürel sürekliliğin sosyo-kültürel çevrenin önemli deneyimlerini ve devamlılıklarını gösterdiğini vurgular (Rapoport: 1980: 9'dan akt. Ersöz, 1992:36). Kültürel değerlerin canlılığını korunması bir anlamda kültürel sürekliliğin sağlandığının göstergesidir.

Ziyaret fenomeni, kişinin halk katında kutsal olarak kabul edilen bir kişi veya yerle temasa geçmek amacıyla belli kurallar ve ritüelik davranış kalıpları eşliğinde yoğun olarak ziyaret ettiği “ziyaret” adı verilen türbe, yatır, tekke, mezar vb. kutsal mekanları ifade etmek amacıyla kullanılır. Bu kutsal mekanlarda pir, veli, dede, baba gibi adlarla verilen ulu-dini-manevi şahsiyetlerin yattığı düşünülür. Ocak, bu şahsiyetlerin benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insanlar olduğunu vurgular (1983: 1-6). Söz konusu ulu şahsiyetler, bir çekim gücü oluşturarak kişileri ziyarete katılıma yönlendirdiği gibi ziyaretçilerin davranışlarını da etkiler. Raglan, mitin insana yaşam arzusu verdiğini ya da buna yardımcı olduğunu vurgular (2004: 188). Söz konusu manevi

çoşkunluğun niteliği ve niceliği ziyaret yerinin tipolojisine göre değişkenlik gösterebilir. Kutsal mekâna gerçekleştirilen ziyaretlerde maddi ve manevi dileklerin yanı sıra manevi duygu, iç huzur, saygısını sunmak, görev addetmek, sevap kazanmak vb. güdülerin varlığı görülür.

Veli kültürünün şekillenmesinde İslâmiyet öncesi Türk inançları, Budizm, Şamanizm, Hristiyanlık gibi inanç sistemlerinden alınan birtakım öğeler ve özellikle atalar kültürü etkili olmuştur (Ocak, 1992; Pehlivan, 2009). Kültürel süreklilik içerisinde ziyaret amacıyla gidilen türbelerin çok köklü bir inanç ritüeli olması; Türk kültürü ile ilgili ilk yazılı belgeler olan Orhun Kitabelerinde “bark” olarak yer almasından ayrıca anlaşılır. Türk kültür coğrafyasındaki yaygınlığında ise “ışan” terimi önemli durmaktadır. Işan, Orta Asya’da ziyaret fenomenini ifade etmek için kullanılmış, hatta bir kısım araştırmacılarca “ışanizm” şeklinde adlandırılmıştır (Günay-Güngör, 1977: 109; Günay, 2003: 7).

Köprülü (2000: 58); derviş, eren tipi ocak mensuplarını kam-şaman tipiyle açıklamıştır. Ocak ise yerleşimci dervişler şeklinde adlandırdığı Dede Garkın, Hacı Bektaş, Emirci Sultan ve daha birçok şahsiyetin tıpkı Orta Asya’da bazı şamanlar gibi kabile şefleri olduklarını belirtir ve Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkin bir role sahip olduğunu ifade ettiği karizmatik şahsiyetlerin sadece dini değil siyasi reis konumunda olduğunu aktarır (2014: 35). Türk kültür ekolojisinde velilerin dolayısıyla ziyaret yerlerinin geniş bir tipoloji oluşturduğu görülür. Bu kapsamda önemli bir tipoloji denemesi, Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapıp veli tiplerini ele aldığı ayrıntılı ve kapsamlı sınıflandırması dikkate değerdir (1983: 15 16; 1992: 18-27). Tarihsel süreçte velilerin dini etkilerinin yanı sıra siyasi, sosyal alanlarda da dikkate değer rol almış olmaları, toplumda yönlendirici olarak güçlü bir otorite oluşturmalarını sağlamıştır.

Türk manevi kültür geleneğinde ziyaret fenomeninin kökeninin ata kültü olduğu bilinmektedir. Bu fenomendeki temel unsur; ataları tazim etmek, saygı ve sevgi bildirmek, ataların gönlünü hoş tutmak ve birtakım ritüel ve anlatılarla sürekli hatırd tutmaktır. Atalar kültünün manevi alanda güvenlik, aidiyet ve ataların inayetinden yararlanma gibi psikolojik esenlik işlevinin ön planda olmasından (Yıldız Altın, 2018: 175) dolayı kültür hayatındaki önemli etkisi kaybolmamıştır. Kültürel süreklilik içerisinde ata kültü, veli kültüne yerini bırakarak inanç anlatılarına kaynaklık etmeye, ritüelleri şekillendirmeye ve halk inanışlarına yansıtmaya devam etmiştir.

Veli kültünden sonra ziyaret fenomenini çözümlemede bir diğer önemli kavram “kutsal” kavramıdır. Durkheim’e göre kutsal kaynağını toplumdan alan kolektif değerler sistemidir. Hiçbir taş, ağaç, kaya, mezar, türbe vb. kendiliğinden kutsal değildir. Onlara kutsallık kazandıran, anlam olarak tanımlanan ve kültürel alanda yayılmacı bir karakter sergileyen güçtür (1923: 47). Ergöz ise kutsalın sürekliliğinin her daim ulaşılabilir ve özel güçlerle donatılı olmasına bağlı olduğuna değinir (2014: 71). Kutsal mekana odaklanıldığında Eliade; kutsal ve ritüel birlikteliğinin mekana yansması ile insanın bilinçaltında yaratılan evren arasında benzeşim kurar (1991: 44). Bir mekânda insanlar kendilerini aşkın varlığa daha yakın hissediyorlarsa o mekânı diğer yerlerden farklı görüp kutsal saydıkları görülmüştür (Elmacı, 2017: 15). Kutsal mekânların diğer mekânlardan farklılaşması gündelik yaşantının dışında tutulmasını beraberinde getirir. “Tabulaştırma” kavramı ile açıklanabilecek bu durumda kutsal mekânların etkin olarak var olabilmeleri için dünyevi ilişkilerden uzak tutulmaları gerekir (Wach, 1995: 13).

Kutsalın tecrübesinde, ziyaretler esnasında evliyanın ulu şahsiyetinden ve manevi birikiminden yararlanmak esastır.

Dolayısıyla özellikle geçiş dönemi olarak adlandırılan eşiklerde, krizlerden kurtulmak amacıyla çeşitli ritüellerin sergilenmesi dikkat çekicidir. Ziyaret yerlerinde temas odaklı çeşitli ritüelik hareketler, kutsal olanla iletişime geçmeyi mümkün kılar. Dolayısıyla ziyaret yeri sınırları içerisindeki bütün doğal ve beşerî unsurlarıyla bir bütündür. Fiziki yapının korunumu, ritüel sürekliliği çoğu zaman inanç anlatılarının canlılığına yani dinamizmine bağlıdır (Akın, 2020e: 335).

Söz konusu dinamizm içerisinde ziyaret fenomeni, hayatın bütününe çerçeveleyen işlevselliği ile sosyal hayatın merkezinde yer alan değişim ve dönüşüm yaşayan bir olgudur. Günay, kimi ziyaret yerlerinin cazibesini ve şöhretini giderek arttırdığını vurgularken kimi ziyaret yerlerinin işlevsiz hale gelerek kültürel hayatta yok olacağını ya da uygun şartlarda yeniden canlanacağını vurgular (2003: 28). Bu gelişim çizgisi doğrultusunda ziyaret yerlerinin toplumların kültürel dinamiklerinin dışavurum ve temsilinde üretim, algı ve yorumlamada bilfiil var oldukları görülür.

1.1. Kutsal Yiyecek veya Yiyeceğin Kutsanması

Türbe, yatır, makam gibi kutsal mekânlar, kutsal olanın bir süreklilik halinde varlığını koruduğu dolayısıyla halkın ilgi gösterdiği, işlevleri açısından günlük hayatın içerisinde ve barındırdığı nitelikler itibarıyla dışında olan alanlardır. Dolayısıyla “ziyaret” olarak adlandırılan inanç kültürünün bir fenomen olarak kendini gösterdiği bu mekanlarda yeme-içme, hayati bir gereklilik olmasının dışında dini bir eylemdir. Kutsal olanı tüketme (Schimmel, 2004: 147) kutsal mekânlarda oldukça yaygın olan ve önem verilen bir ritüeldir. Velinin türbesinde veya makamında; bereket, şifa, kutsiyet taşıdığına inanılan yiyecek ve içeceğin tüketilmesi esas olandır. Kutsal mekân içerisinde, kutsal

zaman diliminde tüketilen bu yiyecek ve içecekler, ritüelin sürekliliğinin de sağlayıcısıdır.

Beslenme doğası, yemeyi kutsal ve sembol haline dönüştürür. Halkla Tanrı arasındaki ilişki bazen yemek tercihi, halk arasındaki ilişki ise rızkı paylaşma ve değişme halinde görülür. Yeme-içme sosyal ve kültürel mesajların aktarılmasını, sürekliliğini ayrıca sosyal roller ve ilişkilerle ilgili temel iletişimi sağlar (Goode, 2005: 172). Nitekim, kişi yemek yerken sadece besin maddelerini tüketmemekte, bunun yanında tat almaya yönelik birtakım deneyimler yaşamaktadır. Gerçek anlamda birtakım anlam ve semboller de tüketmektedir (Eren, 2019: 7). Dolayısıyla yiyeceğin türü, tüketilme biçimi bir ibadete temel olacak şekilde seçilmiş olsa da ritüel olmasının yanında sembolik değere de sahiptir. Yenilen bu yiyeceklerin normal yiyeceklere göre şifa olacağı, kuvvet vereceği ve bunun ötesinde sevap olacağı halk arasında yaygın bir inanıştır. Tüm bu kültürel anlamlarla birlikte yemek, kutsal mekan içerisinde bir kutsiyete sahip olması, sağaltma ritüellerinin merkezinde yer alması, bir cinsiyet göstergesi olması ve aynı zamanda bir hatırla(t)ma unsuru olarak dini karizmatik şahsiyetle olan ilişkinin niteliğini ve derecesini belirlemesi, birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayarak toplumsal bütünlüğün sağlanması, çevresinde bir paylaşım alanı oluşturarak halkın sosyalleşmesine vesile olması ve psikolojik tatmin sağlamasıyla ne derece önemli bir kültürel alan olduğunu gösterir.

Bu kapsamda inançsal yapıların oluşturduğu yeme-içme kültürü; ritüel, inanç anlatısı, kutsal mekan unsurlarıyla girift bir kültür alanıdır. Başka bir ifadeyle yeme-içme kültürü, en öz haliyle inançsal yapı içerisindeki çoğu zaman ritüelistik yapıdaki bir tüketimi ifade eder. İnanç sisteminin ortaya çıktığı ve yaşatıldığı kutsal mekânlarda, inanç açısından önemli kutsal şahsiyetlerle kurulan ilişkide, yiyecek ve içeceğin seçimi, tercihi

ve nihayetinde tüketimi, yeme-içmenin fiziksel bir ihtiyaç olduğu kadar bir arada tüketilen yiyecek ve içeceklerle inanç temelli bir alan olduğunun en açık göstergesidir. Fischler, pişirme ile büyücülük arasındaki garip ilişkiyi vurgulayarak yemek pişirmenin büyü yönünü aktarır (Öğüt Eker, 2018: 172). Dinsel büyüsel işlemlerde bu yön daha da öne çıkmaktadır. Ziyaret fenomeni özelinde ise dinsel-büyüsel ritüellere katılım içerisinde gerçekleştirilen herhangi bir yiyecek-içecek tüketimi, inanç temel motivasyonu içerisinde her daim saygıyı ve hatırlanmayı gerektiren kült unsurlarına (Ata, Veli, Kırklar, Tabiat vb.) yöneliktir.

İnanç yapısı içerisinde kutsal mekanlarda bir yiyeceğin ya da içeceğin tüketimi, kutsal kabul edilmesi ve ritüel formasyonu içerisinde olmasıyla doğru orantılıdır. Ritüel esnasında yenilen yiyecek ve içeceklerin belli bir sıra ile seromonik çerçevede yapılması dolayısıyla ritüelistik anlam taşıması, bu yiyecek ve içeceklerin özel bir kutsiyet kazanmasını sağlar. Esasında kutsal olan ya da kutsal bir formalizasyona tabî tutulan her unsur gibi yiyecek ve içecek de gerçek dünyadaki anlamından koparak yeni bir anlamlandırma ile ritüelleşir (Ersal-Görgülü, 2017: 142, 145). Kutsal ile yiyecek-içecek arasındaki ilişkide yiyeceğe yüklenen anlamlar çerçevesinde yiyeceğin-içeceğin tüketimi gerçekleşir. Yiyecek-içecek kültürü, inanç sistemi içerisinde bu anlamlar çerçevesinde çeşitli iletiler, semboller barındırır. Bu sembolik anlamlar etrafında inanç sistemi içerisinde kutsal mekân ve atmosferde tüketilen yiyecek ve içecekler dini tecrübe olarak yöre halkının yemek-içecek çevresinde bir araya geldiği çekim merkezleri haline gelmiştir. Kutsal mekânda tüketilen yiyeceklerin ve içeceklerin, dini karizmatik şahsiyete ve onun kutsiyetinin yansıması olan mekana bağlı olarak kutsiyete ve olağanüstü güçlere sahip olduğuna inanılır. Yiyeceğin tercihi veya

yiyecekten kaçınma tercihleri halkın kutsalla olan ilişkisi sınırları içerisinde belirlenir. Ziyaret fenomeni içerisinde yiyeceklerin tabu olmaktan (tüketilmesinin yasaklanması) daha çok kutsallık kazanma yönünün ön planda olduğu görülür. Yiyeceğin kutsallığı özellikle ziyaret fenomeni çerçevesinde kutsal mekânda yetiştirilmesi, kutsal şahsiyet adına hazırlanması, kutsal bir zaman diliminde hazırlanması, tüketilmesi, kutsal alanda hep birlikte tüketilmesi vb. etkenlere bağlı olmaktadır.

Kutsal mekânlar, dini vazifelerin yerine getirilmesi amacıyla kişiler tarafından sık seyahat edilen yerlerdir (Murray-Graham, 1997: 524). Bu zaman dilimlerinde yemeklerin ritüel merkezli tüketim unsuru olduğu görülür. Bu kapsamda yeme-içme kültürü, inançsal yapı içerisinde dinamik bir alan olarak ritüelin yaratıcısı ve aynı zamanda taşıyıcısıdır. Elbette kutsal mekânlara gerçekleştirilen ziyaretler, birtakım ziyaret kuralları eşliğinde gerçekleştirilir. Bir kalıp davranış üzerine şekillenerek ritüel olarak adlandırılan bu kurallar, ziyaret zamanı ve ziyaret öncesinde, esnasında veya sonrasında yapılan bez bağlama, pilav pişirme, taş sürme, taş yapıştırma, dizme vb. şeklindeki ritüellerdir (Günay, 2003; Karakaş, 2014a). Bu ritüellerden yeme-içme kültüründe ise yemeğin yapımı, dağıtımı ve tüketiminin ritüele konu edinildiği görülür. Yaratılan bu ritüel, bir yandan halk mutfağının da bir konusudur. Halkbiliminin önemli bir kadrosu olan halk mutfağında yemeği oluşturan malzeme ediminden yemeğin hazırlanışı, sunumu, yenmesi ve sonrasında dualama-uğurlama aşamaları ve bütüncül anlamda yeme-içme alışkanlıkları incelenir (Örnek, 1977). Kültürlerde gözlemlenebilir farklılıklar içeren yeme-içme alışkanlıkları; bölgesel, iklimsel, ekonomik özelliklerin yanı sıra inanç sistemlerine göre de değişir ve gelişir. Dolayısıyla iklimsel, ekonomik, kültürel, bölgesel dini ve coğrafi her bir alan bu

kültürel alanı şekillendirir ve anlamlandırır. Nihayetinde bir kültürel sembol unsuru olan yiyecek ve içecekler, insanın her alanını kuşatır.

Esasında yeme-içmenin kültürel anlamda fizyolojik ihtiyaçların ötesinde sosyal alanın önemli bir yanını oluşturduğu görülür. Yeme-içme kültüründe yiyeceklerin yapımı kadar paylaşımı da dikkat çekicidir. Ziyaret fenomeninde söz konusu paylaşım, bütün kanlı ve kansız kurban ritüellerinde olduğu gibi esastır ve kurulan bu “ziyaret sofralarında” kutsal olanın paylaşımı çok çeşitli yiyeceklerle gerçekleşmektedir. İnsanların çeşitli etkenler ve çeşitli faaliyetler sonucunda bir sofranın etrafında toplandıkları ve bir yiyecek içecek etrafında bir araya geldikleri görülür. Ortaklaşa tüketilen yiyeceklerde aynı maddeye katılım, o maddeyi tüketenler arasında maddenin vücuda girmesiyle kutsal bir bağ oluşturur (Freud, 1997: 201). Böylece aynı zamanda bir imgeyle grup üyelerini birleştirir (Douglas, 1972: 67). Kutsal mekân içerisinde kurulan sofralarda ekonomik, statü ayrımı gözetilmez. Velinin ulu şahsiyetinin gölgesinde manevi bir doyum yaşanır. Ziyaretlerde köylülerin yaptığı ekmeklerin dağıtılması ve diğer adaklar, saçılar yani hep birlikte tüketilen yiyecekler, ziyaretçi ile ziyaret yeri arasında kurulmak istenen bağı simgeler. Ziyaretçi, kendine ait olanı yani kutsal olmayanı (fakat en değerli şeyini (yiyeceğini) kutsal alana yahut kutsal alandaki kişilere vererek bir anlamda kutsal ile olan bağını güçlendirmeye çalışır. Bu sebeple öncelikli olarak yemeğin kutsal alanda hazırlandığı ve pişirildiği fakat bu mümkün değilse kutsal alana taşındığı orada hep birlikte tüketildiği bu da mümkün değilse oradaki (mahalledeki, köydeki) komşulara, akrabalara dağıtıldığı görülür.

Ziyaret fenomeninde yeme-içme merkezli ritüellerin büyük bir bölümünün de sağaltma amaçlı olduğu görülür. Konuşamama,

yürüyememe vb. sağlık sorunlarında ziyaret yerlerinde geniş bir çeşitlilikteki yiyeceklerin ve içeceklerin tüketimi yaygınlaşır. Dolayısıyla ritüeller çevresinde zengin bir yeme-içme kültürü meydana gelir. Tüketilen yemekler; yöresel usullerle hazırlanmış ana yemekler, (etli veya kıymalı) sebze yemekleri, et suyundan yapılmış (etli) pilavlardan oluşur. Elbette et yemekleri ziyaret yerinde kesilen kurbanın etinden hazırlanır. Hamur işleri (Ekmek, çörek, börek, pide vb.) evlerde hazırlanarak ya da mahalle fırınlarından ziyaret yerine getirilir. Topluca tüketilir veya dışarıya dağıtılır. Kutsal olduğu inanılarak tüketilen meyvelerin ise kutsal mekân içerisinde olması, dini ulu şahsiyetin kutsallığının bir yansıması olmasının yanında ağaç kültürüyle de ilgilidir.³

Genel olarak ziyaretlerde kurban (adak) eti dışında buğday, ekmek, tuz⁴, hurma, aşure vb. yiyeceklerin kutsal olduğuna inanılır. Kutsallık taşıyan yiyeceklerden ekmeğin insanlığın temel besin ögesi olması ve halk ağzında ekmek yemenin yemek yemekle eş görülmesi ve ekmeksiz doyulmacağı düşüncesinden hareketle ekmek sofraların vazgeçilmezidir. Ayrıca tuz ve ekmek “hak” olarak da görüldüğü için halk belleğinde ayrı bir kutsallığı vardır. Elçin, bu kutsallığın aynı sofrayı paylaşmanın getirmiş olduğu bir yemin hükmünde olduğunu ifade eder (1966: 165). Siirt yöresinde peygamber sünneti olarak orucun hurma, su gibi tuzla da açılması canlılığını korumaktadır (KK-2, KK-6, KK-9). Bektaşî kültüründe ise yeniçerilerin yemin edeceği zaman tepside Kur'an-ı Kerim ve kılıcın yanında tuz ve ekmek bulundurması kutsiyeti hakkında ipuçları vermektedir (Gündüzöz, 2012: 221). Dolayısıyla ziyaretlerde tuz ve ekmeğin ayrı ayrı veya bir arada

³ Ağaç kültü hakkında detaylı bilgi için bk. Ergun, 2000; Çobanoğlu, 2011; Ergun, 2017; Karakaş, 2014b.

saçı olarak kullanılması barındırdığı kutsallıkla ilgilidir. Diyarbakır'ın Kocaköy ilçesinde ise dengeli beslenmeye vurgu yapılarak tuzsuz ekmek yiyenlerin yere çabuk düşeceği yani güçlü bir bünyeye sahip olamayacağı halk inanışı⁵ hâkimdir (Akdemir, 2008: 273).

Alevi inanç sistemi içerisindeki ritüellerde ise yemek kutsal bir anlam kazanarak “lokma” adını almıştır. Bununla birlikte ritüellerde yenen diğer yiyecek ve içeceklere de lokma adı verilir (Ersal-Görgülü, 2017: 143). Bazı yöre ve ocaklarda lokma dağıtma niyaz dağıtma anlamını da karşılar (Akın, 2020a: 105). Esasında niyaz dağıtma belirli günlerde, merasimlerde, Muharrem ayında, Hıdırellez gibi belirli tarihler ile doğum, sünnet, asker dönüşü veya kız isteme gibi özel günlerde, hayırlı bir haber alındığında, hayırlı bir düş görüldüğünde ve hayata dair çeşitli olumlu gelişmeler olduğunda gerçekleştirilir. Söz konusu niyaz; özel ekmek, çörek, külünçe, pişe gibi başta hamurlu gıdalar olabilmektedir. Mekân olarak ise cemevinde dağıtılabilceği gibi inanç mensupları kendi köy ya da mahallelerinde ve kutsal mekanların ziyareti sırasında da dağıtılabilir (Akın, 2020a: 105). Alevi İnanç sisteminde yiyecek içecek kültü içerisinde yiyeceklerden ritüel yaratımı geniş bir inanç kültürü oluşturarak kabirlerdeki Hıdırellez kutlamalarına kadar uzanmaktadır (Ersal, 2016: 135-140; Ersal-Görgülü, 2017: 146).

Kutsal yiyecek ya da yiyecek kutsanması sonucunda yiyeceğin birtakım güçlerle donandığına inanılır. Genelde sağaltma işlemleri etrafında yoğunlaşan bu ritüellerde yiyeceğin doğrudan tüketimi veya kutsal mekanda dağıtımı esastır. Nar ve incir meyvelerinin tanelerinin çokluğuyla çok çocuk arasında bir

⁵ Doğrudan tüketimle ilgili olmasa da tuz çevresinde gelişen bir diğer halk inanışında kişi yeni alınan değerli eşyasını nazardan korumak amacıyla ateşe tuz atar (Akdemir, 2008: 273).

sembolizm söz konusudur. Buradan hareketle doğurganlık gücünün kazandırılmasında ve bebeğin güzel olmasında incir, nar, elma, üzüm, zeytin vb. meyvelerinin tüketimi dikkat çekicidir. Genel anlamda araştırma sahasında pişirilen yiyeceklerin dışında ritüele konu olan yiyeceklerin önemli bir kısmının meyve olduğu görülür.

Kutsal mekandaki birçok ritüelin yiyecek tüketimiyle anlam bulmasından dolayı ziyaret yerlerinde yiyeceklerin çeşit zenginliği dikkat çeker. Yemeğin kutsiyetini anlamak için yemek - kişi, yemek - ritüel, yemek - mekan ve yemek - zaman ilişkilerini anlamlandırmak gerekir (Ersal-Görgülü, 2017: 145). Bu sebeple çalışmada yiyeceğin sahip olduğu sembolik anlam olarak iletilere ilgili ziyaret yerlerinde açıklamalar yapılmıştır. Siirt, Diyarbakır ve Mardin ziyaret yerlerinde ritüele konu olan yiyecekler vurgulanarak yiyeceğin kutsal mekan içerisinde paylaşımı ile gerçekleşen kutsallaşma sürecinde yiyeceğin sembolik değeri de ayrıca önemlidir. Çalışma sahasında ziyaret yerlerinden örnekler aktarılırken dağıtılan, tüketilen yiyeceklerin sembolik iletilerine de yer verilmiş, işlevleri üzerinde de durulmuştur. Nihayetinde kutsal yiyecek, dini-karizmatik kişinin şahsiyetinde iyiye, güzele, doğruya ulaşmada bir “vesile” olarak görülür.

1.2. Ziyaret Fenomeninde Kurban Ritüeli Bağlamında Yeme-İçme Kültürü

Kutsal yiyecek ve içeceklerin büyük bir bölümünü kurban ve adak etleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla yemek kültürünün yanında kurban ritüeli hakkında da ayrı bir parantez açmak doğru olacaktır. Esasında kutsal yiyeceklerin tüketimi ve dağıtımında olduğu gibi adak adanması ve kurban kesilmesinde de yüce ve kutsal olana teslimiyet hakimdir. Hem kanlı ve kansız

kurbanlarda⁶ dini karizmatik şahsiyetin çevresinde bir mekan içerisinde kurulan bağ dikkat çeker. Bir önceki başlıkta çeşitlilik itibarıyla ziyaret tipolojisine de bağlı olarak sembolik değere sahip herhangi bir yiyecek (incir, nar, üzüm, ekmek, tuz vb.) aracılığıyla yeme-içme kültürünün zenginliği ortaya konulduğundan bu başlıkta kanlı kurbanlara odaklanılacaktır. Kurbanın kanlı olup olmayacağına ziyaret yerinin ritüelistik yapısının esas olduğu ifade edilmişti. Bir diğer değişken ziyaretçilerin ekonomik durumu yani maddi yönüdür.

Ziyaretlerde, özellikle varlıklı ziyaretçilerin adaklar, kurbanlar kesmeleri ile ekonomik anlamda bir dayanışma gerçekleşerek ihtiyaç sahiplerinin yemek ihtiyacı karşılanır. Kanlı kurbanlar (Koyun, keçi, oğlak, koç, horoz, tavuk vb.) ziyaretgahlarda belirgin yemek malzemesi olmasına karşın kansız kurban olarak dağıtılan hamur işleri, yöresel yemekler ve yiyecekler çeşit bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ziyaretlerdeki yemek ve daha genel olarak kurban, temel ihtiyaçların karşılanması yanında komşuluk akrabalık ilişkilerinin pekiştirilmesi ve sosyalleşme alanı olması açısından sosyal ilişkilere ve toplumsal yapıya katkı sağlar.

Türbelere adanan kurbanlarla çocuksuzluk gibi çeşitli sıkıntıların giderileceğine yönelik inanç, atalar kültürünün bir uzantısıdır. Sunulan kurbanlar, insanla Tanrı arasında kozmosu bütünleyen iletişim aracı ya da eylemsel mekanizmadır. Böylece kutsal mekanda kutsal eylem aracılığıyla kaostan kurtulma ve rahatlama söz konusudur (Köse, 2019: 134-135). Bu noktada

⁶ Kanlı kurban olarak niyazın kabul görmesinin bir diğer çıkış noktası “Bana kahinlik edebilmeleri için, Harun ve oğullarını kutsal kılmak üzere şunları yap: Bir boğa ile iki kusursuz koç al. İnce buğday unundan mayasız ekmek, zeytinyağıyla yoğrulmuş mayasız pideler, üzerine yağ sürülmüş mayasız yufkalar yap” Bab: 29’dur. Mezar ziyaretlerin ise daha ziyade yine un ve yağ ile yapılan helvanın götürüldüğü ve buna da ben “Kudret Taamı” denilmektedir. (Eren, 2019: 35).

fertler veya topluluklar kendileri için en değerli⁷ olanı sunarlar (Beşirli, 2010: 165). Esasında Kuran-ı Kerim’de adakla ilgili olarak; Allah’tan İslami usuller çerçevesinde bir istekte bulunma ve dileğin gerçekleşmesi sonucunda verilen sözün ibadet, oruç, kurban olarak yerine getirilişinden ibarettir. Kuran-ı Kerim’de türbeyi ziyaret ve orada adak adama ve kurban kesme geçmemektedir. İslam dininde, yatıra adakta bulunma veya kurban kesme hoş karşılanmamıştır (Tanyu, 1967: 311-313).⁸

Araştırma alanını oluşturan Siirt, Diyarbakır ve Mardin illerinin inanç kültüründe birçok ziyarette muhtelif adaklar adanır. Ziyaretçiler kutsalla olan ilişkisini adak ve kurban ritüellerini sağaltma, bereketlendirme, koruma, kaçınma vb. amaçlarla ritüelistik bir yapı içerisinde kurarlar. Birçok gizil ve sembolik iletişim halini bünyesinde barındıran kurban ritüelinde dini-karizmatik şahsiyetin maneviyatı aracılığıyla bir başvuru gerçekleştirilmiş olur. İnsan ihtiyaçların çeşitliliği ve dini karizmatik şahsiyetin kutsiyeti düşünüldüğünde adak adama ve kurban kesme kült merkezli köklü bir ritüel olarak yörede ziyaret yerlerinde adak adama ve kurban kesme uygulaması yaygın bir şekilde devam etmektedir.

Araştırma alanında ve özellikle Siirt’te adağın daha çok aile reisi erkek tarafından eğer erkek müsait değilse veya evde yoksa evin hanımı tarafından yapıldığı görülür. Yörede adakların işe girme, iş kurma, gurbettekine kavuşma, askerdekinin sağ salım dönmesi vb. emellerle yapıldığı gözlemlenir. Ziyaretlerde yemek hazırlıklarının yapılması ve sofranın düzenlemesinde gençlere ve

⁷ Tarım ve hayvancılıkla geçinen kırsal toplumlarda küçük ve büyükbaş hayvanların adak ve kurban olarak kesilmesi, hayvanın sahip olduğu sosyo-ekonomik değer düşünüldüğünde kurban ritüelinin önemi yanında veli kültürünün değerini de ortaya koymaktadır.

⁸ Tanyu, çalışmasında Ömer Nasuhi Bilmen’in ilmihalinden hareketle hastalıktan kurtulma veya bir türbe adına verilen vaadlerin adak olamayacağını belirtir.

özelliklere kızlara büyük görev düşer. Adak ve kurban etlerinin doğrudan veya belli oranlarla dağıtılmasının yanında orada hazırlanıp pişirilerek yenildiği ziyaretlerde oldukça fazladır. Yiyeceğin dini karizmatik şahsiyetin hayatıyla ilişkilendirilerek kazandığı veya kutsal mekan içerisinde bünyesinde barındırdığı kutsallığın dışındaki paylaşımı, kurban niteliği taşımasından dolayı yine kendi içerisinde kutsallık taşımaktadır. Velinin yüzü suyu hürmetine yedirilen yiyecekler, açılan sofralar her ziyarete özel önemli farklılıklara sahip olsa temelde mitik ve sembolik olarak benzer amaca hizmet eder.

2. Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Ziyaret Fenomeni Bağlamında Yeme-İçme Kültürü

2.1. Siirt’te Ziyaret Fenomeni Bağlamında Yeme-İçme Kültürü

Siirt dört tarafı evliyalarla dolu olmasına bağlı olarak “evliyalar şehri” olarak bilinir. Evliyaların türbelerine yapılan ziyaretlerde, Siirt yemek kültürü bağlamında yiyecek içecek tüketiminin çeşitliliği ve potansiyelinin ortaya konulması inanç boyutuyla önemli durmaktadır. Ziyaret fenomenini gerçekleştirmek dini, manevi, mistik ve ruhani güdülerle kutsal mekana dahil olmaları, yiyecek ve içeceğin yapımı ve paylaşımı inanç kültürü kadar mutfak kültürünün de araştırma konusudur. Ziyaretçilerin taşıdığı anlam ve dinî tecrübe, şahsi olmasının yanı sıra yiyecek ve içecek kültürünün yapımı ve paylaşımının topluluk içerisinde gerçekleştirilmesinden dolayı toplumsaldır. Ziyaret yerlerinde türbelerin tipolojisine bağlı olarak yapılan ve paylaşılan yiyecek ve içeceklerin çeşitlendiği görülür. Özellikle Siirt’te yöresel yiyeceklerin paylaşımı dikkat çekecek boyuttadır.

Ziyaretlerde Allah dostu sevgisinden kaynaklanan bir güdüyle yiyecek ve içeceklerin yapımı, dağıtımı ve topluca

tüketimi içerisinde hareketlilik yaşanır. Söz konusu bu ziyaret yerleri çekim güçleri dolayısıyla inanç kültürünün başlıca merkezleri oldukları kadar yiyecek ve içeceğin ritüele konu olmasından dolayı mutfak kültürünün de önemli yansımalarını içerir. Bu bağlamda inanç kültürünün zenginliği içerisinde ziyaret yerlerinin çeşitliliği tüketilen yiyecek ve içecekleriyle yüksek mutfak kültürü potansiyelinin oluşmasını sağlamıştır. Bulunduğu bölgeye kutsallık atfeden veliler, halk tarafından cazibe merkezleri olarak görülmüş, yattıkları düşünülen türbeler çevresinde paylaşılan manevi iklime yiyecek ve içecekler de dahil olmuştur. Ziyaret fenomeniyle ilgili olarak içme kültürünün özellikle su kültürü ilişkili olduğu görülür.

Siirt helvası, Siirt ekmeği, Siirt simidi gibi yöresel lezzetlerin yanı sıra şeker, çikolata, gofret, bisküvi gibi yiyeceklerde ziyaretin çevresinde bulunan mahalleliler ve çocuklar nasiplerini alırlar. Bu yiyeceklerin dışında yeme-içme kültürünün önemli bir bölümünü de ziyarette dağıtılan meyveler oluşturur (KK-1, KK-2). Ziyaret sonrasında gerçekleştirilen kadın dini toplantılarda yöreye has yemekler yapılır (KK-3). Yiyeceklerin çeşit bakımından zengin örnekleri yöre halkına ve gelen ziyaretçilere sunulmaktadır.

Veysel Karani ziyaret yerinin manevi önemi, ziyaretlerin canlılığının korunmasında ve artmasında önemli bir roledir. Ziyaretlerin canlılığını da zengin bir yeme-içme kültürünün oluşumuna imkan sağlamaktadır. Ziyarette şeker⁹ en dikkat çekici yiyecektir. Ziyarete gelen çocukların ellerine şeker verilir (KK5, KK6). Saha çalışmalarında ziyaret yerindeki yiyecek dağıtımı sadece hazır gıdalardan ibaret değildir. Evde yapılan yemeklerin ve hamur işlerinin dağıtımının yapıldığı görülür. Yine de pratiklik

⁹ Şeker (nohut şekeri) geçiş dönemlerinden evlilik sonrası ritüellerinde genelde gelin koca evine girerken saçlı olarak serpilir. Bir başka ritüelde gelin tatlı dilli olsun diye koca evine girdiğinde ağzına şeker verilir (Nuhoglu, 2002: 42).

ve kısmen de ekonomiklik açısından bisküvi, gofret, şeker vb. gıdaların dağıtımı da söz konusudur. (KK-4, KK-5, KK-6). Veysel Karani türbesi, çekim gücü ile yoğun ziyaretçi almaktadır. Veysel Karani türbesinde olduğu gibi tipolojik olarak ulusal ve uluslararası cazibe ve çekim merkezi haline gelebilmiş olan ziyaret yerlerinde hazır gıda dağıtımının yaygın olduğu yorumu yapılabilir. Ziyaret yerlerindeki yeme-içme kültürü ziyaret yerinin işlevselliğinin korumasının yanı sıra çekim gücünün artmasına katkı sağlayarak sosyal hayatın önemli bir alanı olmaya devam etmesine yardımcı olur.

Veysel Karanî türbesinin avlusunda bulunan incir¹⁰ ağacındaki incirler yenilerek dua ve dilekte bulunurlar. Sabah namazı kılındıktan sonra kurban kesim yerinde kurban kesilerek hac vazifesini tamamlanır (Çelik, 2012: 82, 86; KK-5; KK-6). Ayrıca şeker de alınarak dönüşte kendilerine hoşgeldine gelen misafirlere teberrük olarak takdim edilir. Bu şekerler türbeye sürüldükten sonra kutsamış olarak kabul edilir. Özellikle şifa bulmaları için hasta olan kişilere yedirilir. Burada aldıkları şekerleri sınav esnasında yiyerek, zihinlerinin açılacağına inanılır (Çelik, 2012: 87; KK-5; KK-6). Benzer şekilde Ziyaret beldesinde Veysel Karani türbesine yakınlığı ile dikkat çeken **Şeyh Osman** türbesinde aşağıda marketten alınan gofret, bisküvi, şeker gibi hazır yiyecekler dağıtılması yaygındır (KK-6) Şeyh Osman Türbesinde ise söz konusu ziyaret yerinin çevresinde yerleşen market ve bakkallarda ziyarete gelen kişilerin dağıtımı için bisküvi, gofret satın alındığı söylenir (KK5, KK6, KK7).

Tillo (Aydınlar) ilçesinde, **İsmail Fakirullah ve İbrahim Hakkı** türbeleri inançsal yapı içerisinde çevrelerce yoğun

¹⁰ Yörede incir ağacının fayda yerine zarar getirdiği dolayısıyla tehlikeli olduğu, incir ağacı altında uyuyan şeytan götüreceğinden altında uyunmayacağı şeklinde ilgili olumsuz halk inanışları da bulunmaktadır (Karakas, 2020: 75).

ziyaretler gerçekleştirilir. Türbede yemek kültürü etrafında gerçekleştirilen ritüellere örnek olarak zaman zaman gerçekleştirilen üzüm¹¹ dağıtılması gösterilebilir. Ayrıca İsmail Fakirullah'ın içine düştüğü kuyudan çıkan su şifa kaynağı olduğu inancı hakimdir (Karakaş, 2014a: 50; KK-8; KK-9). Türbeye gelen ziyaretçiler çocuklarının olması için dualar edip adakta bulunurlar. Daha sonra çocukları olan aileler tekrar türbeyi ziyaret edip adaklarını Kubbeyi Hasiye'de kesip fakirlere dağıtırlar. Çocukları sürekli olarak ölen ailelerde, Allah'ın kendilerine verdiği çocuğun yaşaması için dualar ettikten sonra Kubbeyi Hasiye'ye geçip kurbanlarını keserler (Çelik, 2012: 65; KK-8; KK-9). **Şeyh Muhammed Tomanî** türbesinde de sıkıntıların giderilmesi, ihtiyaçların karşılanması için kurbanlar kesilir (Çelik, 2012: 69; KK-10).

Şeyh Mücahit ziyaretinde ise şeyh adına eylül ayında köyde yemek ziyafeti verilir (Karakaş, 2014a: 123). Benzer şekilde Siirt'in Erüh ilçesine bağlı Bağgöze (Âyne) köyünde yer alan **Bağgöze Köyü** ziyaretinde de yılın belirli bir gününde özellikle yaz ayında ziyafet yapılır (Karakaş, 2020: 122; KK-11). Ziyafete Bağgöze köyü yanı sıra çevre köylerden de pek çok kişi katılır. İl merkezinden akrabalar perde pilavı, kitel vb. yöresel yemekler hazırlayarak bu özel güne katılır. Hazırlanan yemekler türbe etrafında topluca tüketilir (KK-10, KK-11).

Muhammed-i Ali¹² ziyaret yeri olarak yöredeki ziyaret profillerinden farklılaşmaktadır. Zengin bir yemek kültürüne sahiptir. Muhammed-i Ali adında yöre insanının Allah dostu olarak kabul ettiği ulu bir şahsiyetin türbesinin bulunduğu Şirvan

¹¹ Üzüm halk inanışlarında bolluk bereketi temsil eder. Örneğin rüyada üzüm görmek, yağmur yağacağı şeklinde yorumlanır (Karakaş, 2020: 188).

¹² Muhammed-i Ali festivalinin ve Muhammed-i Ali'ye ait menkıbelerin işlevleri hakkında bk. Akın, 2020c; Akın, 2020e.

ilçesinin Taşlı köyüne her yıl özellikle 29-31 Mart tarihlerinde yoğun ziyaretler yapılır. Ziyaretçilerin çoğu en az üç gün ziyarette kalırken yoğun olanlar gününbirlik ziyaretlerini gerçekleştirirler. Etkinliklerde kiminin halay çektiği, kiminin ilahi okuduğunu ve kimilerininse piknik yaptığını görmek mümkündür. Bu şekilde yoğun ilgi gören bu etkinliğin, dini özelliğinin yanı sıra kültürel bir değer haline geldiğini de belirtmek gerekir.¹³ Bu etkinlikler esnasında türbe ziyaret edilerek dualar edilir, kurbanlar kesilerek yemekler yapıp dağıtılır (Çelik, 2012: 104; Karakaş, 2014a: 77; Akın, 2021: 128).

Eruh'un Dağdöşü köy merkezine biraz uzaklıkta iki yol ağzındaki yaşlı bir ağaca sütü yetersiz kadınlar giderek dualar okur. Saçı olarak bisküvi, şeker, kek gibi yiyecekler ağaç çevresindeki taşların üzerine bırakır. Ağaç “darâ şî” “süt veren ağaç” olarak bilinir (Karakaş, 2020: 39). Bu ağaca eskiden gerçekleştirilen ziyaretlerde yemeklerin topluca tüketildiği de aktarılır (KK-12).

Muhammed-i Ali ziyaretindeki ritüellerin esası, Muhammed-i Ali'nin gerçekleşmeyen düğününü icra etmektir. Dolayısıyla ziyaret şölen havasında yemeli içmeli şekilde gerçekleştirilir. Festival topluca yemek yeme unsuru festival yapısı içerisinde önemli bir unsurdur. Kalabalığın Muhammed-i Ali türbesinin etrafına toplanması ile festivalin kutlu başlangıcı gerçekleşmiş olur. Öte yandan yemek yeme, sohbet sonrasında davul eşliğinde halay gibi etkinlikler kalabalığa da bağlı olarak çevreye yayılır (Karakaş, 2014: 180; Akın, 2020: 128).

Zemzem'il-Hassa türbesi özellikle aşure günleri bu mübarek mescit binlerce ziyaretçinin uğrak yeri olur. O gecenin hatırına çeşitli etkinlikler yapılarak Zemzem'il Hassa yâd edilir,

¹³ Muhammed-i Ali türbesinin inanç turizmi açısından incelemesi için bk. Akın, 2021.

dualar yapılıp namazlar kılınır, kurbanlar kesilir. Bu etkinlikler Muharrem ayının 9-10 ve 11. günlerinde yapılır (Çelik, 2012: 56; Karakaş, 2014a: 147; KK-4; KK-5). Ziyarete gidemeyenler aşure hazırlayarak komşulara dağıtırlar (KK-4, KK-12). Aşure ritüelistik yönü olan bir tatlı olarak bir hatırlama ve anma işlevi ile Muharrem ayının onuncu günde hazırlanır.¹⁴ **Şeyh E'bul Vefa** türbesi yanlarında getirdikleri yiyecekleri türbede bulunan diğer ziyaretçilere ikram eder ve onlardan dileklerinin kabulü için dua etmelerini isterler (Çelik, 2012: 17; Karakaş, 2020: 124). Dileği gerçekleşen kişiler tarafından yapılan saçılar, ekonomik durumuna göre ev yapımı ya da hazır olabilmektedir. Eskiden ziyarette helva ve pilav dağıtıldığı belirtilir. Daha önce yaşamayan çocukları olmuş ailede, yeni doğanın yaşaması için anne doğum yapar yapmaz pilav yapılıp komşulara ve türbeye ziyarete gelenlere dağıtılır, dua edilir ve evlere dönülür ((KK-4, KK-5).

Şeyh Türki türbesinde bölge halkı Kurban Bayramının arife günü, hacca gitmiş olan yakınları Arafat'a çıkacakları zaman bu tepeye çıkarak hacdaki yakınlarının hac vazifesini tam ve güzel bir şekilde yerine getirebilmeleri için buradaki türbede mevlit okutur, kurbanlar kesip yemekler yapar ve yerler. Bu yöresel bayram nedeniyle, bütün evlerde yumurta kaynatılır. Komşular tarafında nişanlı ve yeni evlilere 100 ile 500 arasında yumurta gönderilir (Çelik, 2012: 26). Ayrıca türbede susamlı ekmek ve irmik helvası da dağıtılır (Karakaş, 2020: 125). Yakın zamanlarda ekmek, pide, Siirt simidi de fakirlere, dost ve ahbaplar tarafından dağıtılmaktadır (KK-7, KK-11).

Şeyh Musa türbesi Siirt Merkezde Şeyh Musa mezarlığı içerisinde yer alan türbede iyileşen hastaların çoğu, tekrar türbeyi ziyarete geldiklerinde kurban keserler. Kesilen kurbanın etleri

¹⁴ Aşure tatlısının kökeniyle ilgili bk. Gündüzöz, 2012: 194-196.

fakirlere dağıtılır. (Çelik, 2012: 26; KK-1; KK-2). Ziyaret esnasında genellikle helva dağıtılır (Karakaş, 2010: 125). Türbede de ayrıca kansız kurban olarak ev yapımı hamur işi yiyecekleri ve hazır gıdaların (Bisküvi, gofret, lokum vb.) dağıtılması da yaygındır (KK-4, KK-7, KK-11). **Şeyh İlyas** türbesinde ayrıca pekmez ve undan hazırlanmış olan ve halk arasında “asude/aside” ismiyle bilinen bir tatlı çeşidi de fakirlere dağıtılır (Çelik, 2012: 27). **Şeyh Sibre** türbesinde kendileriyle beraber getirdikleri kuru üzüm ve incirleri türbenin başına bırakarak ayrılırlar. Bu şekilde çocuklarının uslanacağına inanırlar (Çelik, 2012: 27; KK-1). **Şeyh Süleyman** türbesinde ziyaretçiler uyandıktan sonrada baş ağrılarının geçmesi için yanlarında getirdikleri yiyecekleri dağıtırlar (Çelik, 2012: 31; KK-7).

Şeyh’el Hulu (Tatlı Dede) türbesinde eğer dua kabul edilirse ve isteği yerine gelirse tekrar türbe ziyaret edilir. Bu ziyaret esnasında yanında getirdikleri tatlıları orada bulunanlara dağıtırlar. Daha önceleri tatlıları evde yapan ziyaretçiler, günümüzde daha çok pastanelerden alırlar. Genellikle her gün birkaç kişinin türbede tatlı dağıttığını görmek mümkündür (Çelik, 2012: 33; KK-1; KK-2). Ziyarete ayrıca Siirt helvası ve irmik helvası hazırlanarak dağıtılır (KK-4).

Şeyh Muhammed Kazım türbesinde her yıl geleneksel olarak yapılan yemek dağıtımı gerçekleştirilir. Gelen davetlilere kurulan çadırdaki pilav, kuru fasulye, et haşlama, salata ve ayran ikram edilir (Çelik, 2012: 35; KK-10). Dağıtılan yemeklerde pilava ayrıca yer vermek gerekmektedir. Pilav bir yemek çeşidi olarak kutsal zaman diliminde veya kutsal mekanda özel gün, anma, hatırlama gibi amaçlarla hazırlanmasından dolayı ritüelistik niteliktedir. Ritüelistik nitelikte olmasının bir diğer etmeni de içerisinde kurbanın etinin ve et suyunun eklenmesinden dolayıdır. Yer yer bulgur pilavının hazırlandığı görülsede pirinç pilavı daha

yaygın durumdadır. Bunun yanında evin büyükleri de yiyecek bir şeyler alıp ziyaretçilere öncelikle olmak koşuluyla yoldan geçenlere “hayır ve vesile olsun” niyetiyle dağıtırlar. Bazı ziyaretlerde ise dışarıdan hazır gıda yiyecekler almak yerine yiyecekler bizzat hazırlanır. Bu şekilde daha sevap olacağına inanılır. (KK-3, KK-10, KK-11).

Şeyh Muhammed Hazin türbesinde, ziyaretçiler şükür olarak kestikleri kurbanları ziyaretçilere pişmiş olarak ikram ederler. Ayrıca her yıl Mayıs ayının ilk haftasında Şeyh Muhammed Hazin’in torunları ve müridleri türbede toplanarak burayı ziyaret ederler. Gelen misafirlere bir hafta boyunca yemek ikram edilir. (Çelik, 2012: 61-62; KK-1; KK-2). **Şeyh Muhammed Verkanisi** iyileşen hastalar türbeyi tekrar ziyaret edip adak kesmek zorundalar. Kesilen bu adağın eti 250 gramlara ayrılır. Orada bulunan kişilere yaşlarına bakılmaksızın 250 gram şeklinde dağıtılır. Etleri alanların daha sonra pişirerek mahallilere de ikram ettiği belirtilir (Çelik, 2012: 87). **Bapire Sofi** türbesinde yakın yerlere yerleşip çadırlarını kurarlar. Bu etkinliklerde kurbanlar kesilir, daha sonra kesilen kurbanları, herkes kendi çadırında gelen misafirlere ikram eder. Yemekler hep birlikte yenilir (Çelik, 2012: 94-95; KK-10).

Seyh Muhammed Turkızı türbesinde Ayrıca köylülerin genelinin çiftçilikle uğraşmaları sonucu, türbenin yiyeceklerine bereket vereceği inancı vardır. Köylüler türbeye giderken yanlarında, un ve pekmeze yapılan ve yöre halkı tarafından “avaruk” denilen bir tatlı çeşidini yaparak götürürler. Bu tatlıyı, türbenin yanında bulunan hayvanların gelip yemesi için bir taşın üzerine bırakırlar ve böylece kendi yiyeceklerine de bereket düşeceğine inanmaktadırlar. Ayrıca kendi yiyeceklerinde bulunan hayvan haklarını da vermiş olduklarına inanırlar (Çelik, 2012: 96-97). **Abdurrahman bin Avf’ın** türbesini ziyaret edenler

dileklerinin yerine geleceği inancıyla adak hayvanlarla birlikte, ibrikten tencereye kadar çeşitli araç gereçlerini getirmektedir. Bu şekilde yiyeceklerine bereket düşeceğini ve geçim sıkıntısını çekmeyeceklerini ümit etmektedir. Türbe başında o kaplarla yemekler yapılır. Yapılan yemekler orada bulunan diğer ziyaretçilerle birlikte yenilir (Çelik, 2012: 100; KK-4).

Şeyh Ali Reş türbesinde çocuğu olmayan insanlar yanlarına bir kurban alarak ziyarete gelirler. Yanlarında getirdikleri kurbanı türbeye adayıp burada keserler. Kurbanın kanı çocuğu olmayan kişilerin alınlarına sürülür (Çelik, 2012: 101; KK-5). Benzer şekilde **Şeyh Aliyyi'l Garisi** ziyaretinde de çocuğu olmayanların kurban adadığı ve ziyaret suyundan içtiği görülür. Ziyaret sonucunda bebek sahibi olan kadınlar ise bebeğine “Ali” adını koyar (Karakaş, 2020: 123). Ziyarete yılın belirli günlerinde ailelerin akrabalarıyla birlikte zaman geçirmeye gittikleri de ayrıca kayıt altına alınmıştır. Bu ziyaretlerde toplu yemekler yenilir, dualar edilir (KK-4, KK-5).

Şeyh Şerif Hasan türbesinde çocuğu olan aileler tekrar türbeyi ziyaret edip adaklarını keserler. Etini sadece Çınarlı köyünde yaşayan insanlara ve o esnada ziyarete bulunan ziyaretçilere dağıtılır. Ayrıca her yıl sonbahar mevsiminde Şeyh Şerif Hasan'ın torunları tarafından Şeyh Şerif Hasan Etkinlikleri düzenlenmektedir. Bu etkinliklere yetkililerle birlikte yöre insanı ve Şeyh Hasan'ın yaşayan torunları katılmaktadır. Yemekler yenilir, dualar edilir (Çelik, 2012: 101; KK-1; KK-2).

Şeyh Muhammed türbesinde hayvanları ölen ve hastalanan insanlar türbeye adakta bulunurlar. Ancak buradaki adak, türbe ziyaret edilirken kesilir. Kurban kesildikten sonra hayvanları için dualar edilir ve kesilen adağın eti dağıtılır ve bu şekilde hayvanlarının hastalıktan ve ölümden kurtulacağına inanılır.

Ayrıca köyde fıstıkçılık ve narcılık önemli gelir kaynaklarıdır. Hasat mevsiminde türbe ziyaret edilir. Hasatların bereketli olması için bu meyvelerden halka dağıtılır. Bu şekilde hasat gelirlerinin iyi olacağına inanılır (Çelik, 2012: 107). Fıstık ve narın yörede önemli gelir kalemi olmasının yanında türbede narın dağıtılması (KK-3, KK-4) üreme, bereketi temsil etmesinden dolayı önemlidir. Siirt'te Şeyh Muhammed türbesinde olduğu gibi Diyarbakır'da Dicle ilçesinde arka taraflarda yer alan Şeyhe Gırşote ziyaretine gidilerek oradan gizlice bir nar alınır (Karaş, 2020: 18).

Şeyh Seyit Abdülmennan ziyareti özellikle yöre kadınlarının uğrak yeridir. Kadınlar, ziyaretgâhın bahçesinde bulunan incir ağacının acı meyvesinden yerler. Bu acı incirleri yiyenlerin çocuklarının olacağına inanılmaktadır. Hatta bu şekilde çocukları olan kadınlar, doğan erkek çocuklarına Seyyid Abdülmennan'ın ismini vermektedir (Çelik, 2012: 108-109; KK-4). İncir, zeytin, üzüm ve hurma gibi meyvelerin Kur'an'da yer almasından halkın kutsal görmesinde önemlidir. **Seyyid Hasan** türbesinde her yıl mayıs ayının ikinci perşembesinde Seyyid Hasan'ın soyundan gelen ve Türkiye'nin dört bir tarafına yayılan akrabaları tarafından Seyyid Hasan'ı anma etkinlikleri yapılmaktadır. Yapılan ziyarette Kuran-ı Kerim, Yasin-i Şerif ve Fatiha okunur. Seyyid Hasan'ın soyundan gelen iş adamları tarafından yoksul ve muhtaç ailelere gıda ve giyim yardımı yapılır. Kurbanlar kesilip, yemekler dağıtılır (Çelik, 2012: 111; KK-10).

Kara ev ziyaretinde hastalar, yeni evlenenler, sıkıntısı olanlar, bu kutsal mekana gelir, dilek dilerler. Ziyaretçilerin yanlarında bir keçi ya da keçi alacak kadar bir miktar parayı yanlarında getirmeleri bir zorunluluktur. Aksi takdirde ziyaretleri kabul olmaz. Adaklık hayvan kesildikten sonra her eve 250 gram

dağıtılır (Karakaş 2014: 23). **Şeyh Halil-ül Ferd** türbesinde de benzer ritüellere rast gelinir. Gelen ziyaretçiler de sıkıntılarından kurtulmak için Felak, Nas, üç İhlâs ve Fatiha sürelerini okuyup dua ederler. Eğer hastalıkta iyileşme olursa adak olarak bir ekmek ve biraz soğan türbenin üzerine bırakılır. Daha sonra ihtiyacı olanlar gelip bu yiyecekleri alırlar (Çelik, 2012: 31; KK-10; KK-11). **Şemse Mir** kaplıcasında Şeyh Şerafettin'in ruhuna ihtiyaç sahiplerine bir baş soğan ve iki kuru ekmek dağıtılır (Karakaş, 2014a: 56). Soğanın ziyaret yerlerinde dağıtılması, yemek hazırlarken baş malzeme olması dolayısıyla mutfak ihtiyacının karşılanmasına yöneliktir. Ayrıca ekmek soğan yemek ifadesinin yaygınlığını akla getirmektedir.

Şeyh Tayyar türbesi, Siirt'in Merkez ilçesinde Yeni mahallesinde yer alır. Hasta çocukların tedavisi amacıyla ziyaretler gerçekleştirilir. Evde yapılan kek, tatlı çeşitli hamur işlerinin yanı sıra marketten satın alınan şekerler saçı geleneği kapsamında gerçekleştirilen uygulamalardır (KK-1, KK-10, KK-11). **Şeyh İlyas** türbesi Siirt'in Merkez İlçesinin Batı Mahallesinde yer alır. Mum yakıldığını ifade eden kaynakların yanı sıra türbede daha çok hazır yiyeceklerin dağıtımının gerçekleştiğini vurgulayan kaynak kişilerde vardır (KK-10; KK-11).

Aynselip çeşmesi Siirt'in Merkez ilçesinin Batı mahallesinde bulunur. Çeşme eskiden çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından ziyaret edilirdi. Geçiş dönemlerinden doğum aşaması ritüellerinin yoğun olarak görüldüğü ziyaret yerinde su içme, su ile yıkanma gibi ritüeller dikkat çeker. Bunun yanı sıra İbrahim Hakkı, Şeyh E'bul Vefa, Şeyh Halef, Şeyh Cerrah, Şeyh Muhammed Tarmili, Muhammed bin Münkedir, Muhammed bin Ali (Hanife) / Muhammed-i Ali, Şeyh Halef Cami ziyaretlerinde

şıfa amaçlı su içilmesi dikkat çekicidir. Ritüel içerisinde suyun dışında herhangi bir içecek tüketimine rastlanmamıştır.

2.2. Diyarbakır’da Ziyaret Fenomeni Bağlamında Yeme-İçme Kültürü

Diyarbakır’da bulunan ziyaret yerlerinde yemek kültürünün ritüellerinin merkezinde yer aldığı görülür. Bu kapsamda Saha çalışmaları kapsamında tespit edilen ziyaret yerlerinden örnekler verilerek çalışma sürdürülecektir. Kuzu, oğlak, horoz gibi hayvanların kurban ve adak etleri dışında Diyarbakır’da ziyaret çevresinde oluşan yeme-içme kültüründe ekmek, şeker, helva, tuz, kuru yemiş, yumurta, pestil ayrıca külünçe/külümçe gibi ev yemekleri dağıtılır. Meyve olarak ise incir, badem dikkat çekicidir.

Seyfil Mülük türbesi Diyarbakır Sur ilçesinde yer alan Seyfil Mülük türbesinde Veysel Karani de olduğu gibi şekerin yenmesi ritüeli gerçekleştirilir (KK-13). **Zülküf’ü’l Peygamber** türbesinde Çocuk dileyen kadınlar, üç cuma akşamı buraya gelirler. İlk önce kendilerine ayrılan yerde namaz kılıp daha sonra türbenin bulunduğu bölmeye geçerek dilekte bulunurlar. Eğer kadının erkek çocuğu olursa adını ‘‘Zülküf’’ koyarlar. Türbeye tekrar gelerek kurban keser fakirlere dağıtırlar. Ekonomik duruma göre evde hazırlanan ya da hazır olarak alınan yiyecekleri dağıtan kişiler de vardır. (Akyol, 2013: 83; KK-14).

Harun Peygamber türbesi, çarşamba günleri ziyaret edilmekte, ziyaretçilerin çoğunu çocuğu olmayan evli kadınlar oluşturmaktadır. Çocukları erkek olduğu zaman adına yatırım ismini vermektedirler. Daha sonra yatıra gelip kurban keserler ve etini orada bulunan fakirlere dağıtırlar. Ayrıca ziyaret sırasında başka adakları varsa onu da yerine getirirler. Kurban kesme işi ilgili yatırda her yıl tekrarlanır (Akyol, 2013: 83; K14).

Kotekan (Yakacık) ziyareti Ergani ilçesinde Zülküf peygamber makamının eteğinde Şeyhler köyünde yer alır. Ziyaretçilerin adaklarını pişirmelerini imkân sunan ve geceyi orada geçirecek olan ziyaretçilerin mutfak ihtiyaçlarını karşılamalarını sağlayan oda bulunmaktadır. Ziyaretin çevre illerden yoğun bir ziyaret alması sonucu geceyi türbede geçirenlerin ihtiyaçlarını düşünerek ziyarete böyle bir odanın yapılması ziyaretlerin halkın ihtiyaçlarına göre düzenlendiği dinamik bir yapıda olduğunu gösterir (KK-15, KK-16).

Ayık-Vayık ziyareti Silvan ilçesi Köprülübağ köyü (Kinyat köyü) ve Zorova köyü arasındadır. Ziyaretler bölgesi olarak bilinen alana halk sık sık gelerek şifa arar. Bahar ve yaz mevsimlerinde piknikler yapılır. Evde hazırlanan yiyecekler akrabalar ve komşularla birlikte tüketilir (Aslan, 2018: 140). **Şeyh Amok** ziyaretinde sağılan sütlerle kesilen hayvanlarla bir panayır havasındadır. Koyun, keçi ve ineklerin sütleri sağılarak herkese içirtilir, topluca yemekler yenilir. (Aslan, 2018: 14, KK-17). **Tilalo (Ali Tepesi)** yatırını genelde çocuğu olmayanlar ve başka dilekleri olan kişiler, perşembe günleri ikindi ezanından sonra giderek üç defa “sen bana istediğimi verirsen, bende sana bir kuzu, bir horoz, bir oğlak vb. keserim” diyerek dilekte bulunurlar. Ardından adak belirledikleri hayvanı keserler (Akyol, 2013: 86; KK-17).

Moşmani çeşmesi Diyarbakır’ın Çüngüş ilçesinde bulunur. Geçmiş yıllarda şifa amaçlı gerçekleştirilen adak olarak horoz kesildiği bilinmektedir. **Şeyh Meter** ziyareti romatizma tedavisi için halkın gittiği bir ziyarettir. Bu ziyarete üç çarşamba gidilmesi gerekir. Ziyarete gidenler yanlarında götürdükleri kara bir tavuğu orada ya serbest bırakırlar ya da keserler (Aslan, 2018: 144). **Hasan-Mensur** ziyareti, çocuğu olmayan kadınlar Hasan-Mensur Türbesi’ne gider, adak adar. Dilekleri gerçekleşirse kurbanlar

kesilir. Doğan çocuk kız olursa Mensure, erkekse Mensur veya Hasan adları verilir. Ayrıca düşük yapan kadınlar da bu ziyarete gider ve gidenler bir daha düşük yapmaz (Aslan, 2018: 149). **Şeyh Maksut** türbesi Hani ilçesinin Veziri mahallesindedir. Özellikle geçim sıkıntısı çekenler, darda kalanlar dileklerini diler, adaklarını adarlar. Kurban adağı kabul olanlar kurbanlarını ziyaret yerlerinde keserler (Demirok, 2014: 83; KK-18). Ergani'nin Kesentaş köyünde yer alan **Kırmızı Taş** ziyaretinde genelde çarşamba günleri öğlen-aşam arası bir saatte ağrıyan yerler, buradaki taşlara sürülerek şifa aranır. Ziyarette haşlanmış nohut, bisküvi, lokum, şeker vb. saçılar yapılacağı gibi horoz da kesilebilir (Karakaş, 2020: 109; KK-15, KK-16). **Sahabe Muhammed** türbesinde ise dilekleri kabul olanlar kurbanlarını keserler (Aslan, 2018: 144).

Şeyh Hasan türbesi Çüngüş'ün Arslan deresi bölgesindedir. Her cuma akşamı mum yakılarak çeşitli dileklerde bulunmak amacıyla türbe ziyaret edilir. Genelde çocuğu olmayanlar, çocuğu yaşamayanlar ya da çocuğu hasta olanlar ziyaret ederler. Ziyaretçiler dileklerinin gerçekleşmesi için adak adarlar, durumu iyi olanlar ise kurban keserler. İyi olmayanlar ise ev yapımı ya da hazır yiyecek dağıtırlar (Akyol, 2013: 85; KK-19). **Seyfü'l Mülük** türbesi ise perşembe günleri ziyaret edilir. Çocuğu olmayanlar adak adarlar. Bunun yanında başka dilekleri de yerine gelince kurban keserler (Beysanoğlu, 1995: 28; KK-17).

Sahabe-i Mısmışır ziyareti Süslü Köyü'nde Mısmışır (Kayıslık) denilen bölgenin yukarisındadır. Kabul olan dilek sonrası adağı olanlar, burayı ziyaretlerini gerçekleştirerek adaklarını yerine getirirler. Ziyarette çocuklara yemek ve helva dağıtılır (Demirok, 2014: 86). Siirt'te görüldüğü üzere Diyarbakır'da da helva dağıtımı ziyaretlerde yaygın olarak görülür. **Şeyh Zeydin** türbesine; deliren, psikolojik, ruhsal

sorunları olan, cin çarpan kişiler getirilir. Bu türbeye üçüncü gelişte kurban kesilir. Türbenin yanında bulunan incir ağacının incirlerini yerlerse çocuklarının olacağına inanılır (Aslan, 2018: 148; KK-17). **Kamışlo** ziyareti Silvan Bismil sınırları arasında bulunur. Buraya çocuğu olmayanlar veya bir dileği, bir muradı olanlar gider. Çocuğu olmayanlar orada bulunan incir ve badem ağacından kopardıkları incir ve bademleri eve getirip yerler. Ziyaretin bulunduğu topraklarda yetişen her şeyin şifalı olduğuna inanılır. Erkek çocuk olmasını isteyenler de bu ziyarete gider (Aslan, 2018: 149).

Seyh Şerafeddin ziyareti Diyarbakır'ın Kocaköy ilçesinde yer alır. Genelde cin çarpması gibi psikolojik hastalıkların sağaltılması amacıyla ziyaretler gerçekleştirilir. Ziyarete etler fakirlere dağıtılır. Ziyaretlere ekmek, tuz, kuru yemiş, yumurta¹⁵, pestil vb. yiyecekler bırakılır (Akdemir, 2008: 275-276). Yine Kocaköy'de **Pir Del (Deli) Baba** ziyaretinde türbenin mescidinde bol miktarda ibrikler, kap kacaklar bulunması (Akdemir, 2008: 277) aktif bir yeme-içme kültürünün olduğunu gösterir. Ziyaret bu yönüyle Ergani ilçesindeki Kotekan ziyaretine benzemektedir. **Sultan Seyran** yatırını ise romatizma ve sıtma vb. hastalıkların yanı sıra yağmur duası için de ziyaret edilir. Genelde kadınların yoğun ilgi gösterdiği ziyarette yeme-içmeli şenlikler yapılır. Ayrıca yağmur dualarında kurbanlar kesilir, mevlit ziyafetleri verilir (Almaz, 2018: 86).

Yel ziyaretleri, Kocaköy ilçesinde üç büyük taştan oluşan ziyarettir. Romatizma hastaları, üç çarşamba günü üst üste buraya gidip üçtaşın arasında oluşan delikten geçince tedavisi inancı hakimdir. Ziyarete tuz, ekmek, pişmiş yumurta, şeker ve çikolata vb. yiyecekler bırakılır (Akdemir, 2008: 280). Benzer şekilde

¹⁵ Yumurtanın halk inanışlarındaki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karakaş, 2021.

Karataş ziyaretinde de ritüellerdeki yiyecek çeşitliliği dikkat çeker. Ziyarette tuz, siyah renkli tavuk, yumurta, ekmek, pestil, kesme ve pestil sucuğu kayanın oluklarına bırakılır (Akdemir, 2008: 280). **Eyni Pil (Büyük Çeşme)** ziyaretinde Süslü Köyü'nün kuzeybatı tarafında Eyni Pil denilen mevkideki çeşmenin batı tarafındadır. Ziyarette bulunan kutsal su kirlerin temizliğinde kullanılmaz. Yemek kültürü olarak ise ziyaret esnasında ekmek pişirilerek dağıtılır (Demirok, 2014: 86).

Yemek ritüelinin yanında içeceğin tüketimi de Diyarbakır ziyaretlerinde büyük rol oynar. Fakat Siirt'te olduğu gibi suyun dışında ritüele konu olan içecek çeşitliliği oldukça sınırlıdır. **Hız. Süleyman Camii ve 27 Sahabe** türbesinde ziyaretçiler, türbenin içerisinde bulunan çeşmenin suyunun iyi geldiğini düşündükleri için içtikleri gibi şişelere doldurup evlerine götürürler (KK-17). **Şeyh Yusuf** türbesi Diyarbakır'ın merkez ilçelerinden Sur'da yer almaktadır. Şeyh Yusuf türbesi yanında abdest alımı ve şifalı olduğuna inanıldığından içme suyu olarak kullanılan bir hat vardır. **Şeyh Muhammed Mehdi Askeri** türbesi, Hani ile Dicle sınırındaki Piri Leşkeriyan (Ordulu) köyündedir. Çocuğu olmayanlar, hastalar ve askere gidecekler türbeye ziyaretlerini gerçekleştirirler. Ziyaret yerinde kurban kesilir, oradakilere ve çevredeki fakirlere dağıtılır (Demirok, 2014: 84). Kote kan ziyaretine giderken yol üstünde bulunan **Şeyh Bedran** ziyaretinde bulunan su, şifalı olduğuna inanılır. Halk İlçe merkezinden ziyarete su doldurmaya gelir (KK-15).

Diyarbakır merkez, Bismil ilçesi ve Çınar ilçesine bağlı çeşitli altı ayrı köyde yerleşik olan Türkmen Alevi topluluklarının veli kültü merkezli çok sayıda kutsal mekanlarının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Yöredeki Alevi inancına mensup toplulukların ziyaret yerlerinde yeme-içme ritüellerinin oldukça canlı bir şekilde yaşatıldığı görülmüştür.

Alevi inanç sistemi içerisinde niyaz ritüellerinin kutsal mekanlarda oldukça yaygın olması dikkat çeker. Niyaz dağıtma ritüeline bölgeye bağlı olarak çok çeşitli yiyecekler konu olabilir. Örneğin Tunceli yöresindeki Alevi ocaklarında tereyağı, yumurta, süt ve undan yapılan bir ekmek ya da çörek çeşidi vardır (Özdemir 2018: 251; Kaval-Taş 2019: 3793). Benzer olarak Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarında da Perşembe günleri akşam üzeri yörede “külünçe/külümçe” adı verilen ekmek, lokma (niyaz) olarak dağıtılır.

Güzel Şah ziyareti, köye yaklaşık 5 km uzaklıkta yer alan Çınar ilçesine bağlı Şükürlü köyünde yaşayan Alevi topluluklar tarafından adak, şifa ve dilek amacıyla ziyaret edilmektedir. Türbede her yıl Mayıs ayında ritüeller düzenlenmekte ve kurbanlar tığlanmaktadır (Akin, 2020b: 100). Diyarbakır merkez Şarabi (Nahırkıracı) köyünde geçtiğimiz birkaç yıl öncesine kadar Kuyudamı adı verilen ziyarette adak kurbanlar tığlandığı ve köyde yerleşik Ağuiçen Ocağı dedeleri tarafından dualanarak bulgur pilavı eşliğinde lokma edildiği saha çalışmalarımızdaki tespitlerimiz arasındadır.¹⁶ Bismil’in Türkmenhacı Köyü’nde yer alan Yedikızlar ziyaret yerinde kurbanların kesildiği alan bulunmaktadır. (KK-20). Yine Bismil’in Seyyithasan Köyü’nde yer alan Cuma Pınarı ve İsmo Pınarı ziyaret yerlerinde suyun şifalı olduğuna inanılır (KK-21). Yine bu ziyaret yerlerinde koç, kuzu ya da horoz olarak tığlanan kurbanların orada pişirilerek lokma olarak köylülere dağıtıldığı tespit edilmiştir. Yine Dede Garkın Ocağı’nın Diyarbakır koluna mensup ocak dedelerinin yerleşik olduğu Büyükkadı köyünde bulunan Dolu Baba ve Deve Boynu

¹⁶ Yöredeki Ağuiçen Ocağı ve Kuyudamı ziyareti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akin, 2014: 19-24.

Ziyaretlerinde de kurban adaklarının aynı şekilde tığlanarak lokma dildiği görülmüştür.¹⁷

2.3. Mardin’de Ziyaret Fenomeni Bağlamında Yeme-İçme Kültürü

Mardin merkezde yer alan ziyaretlerde adak adama, adanan adağın gerçekleştirilmesi, söz verilenlerin yerine getirilmesi, gücü oranında bir şeyler dağıtması gibi ritüeller yaygındır. Elbette diğer yöreler gibi Mardin ziyaretlerinde de adak/kurban eti, yemek kültürü olarak başat roldedir. İnek, koyun kuzu, tavuk, horoz vb. hangi hayvanın söz konusu olacağı başta ziyaretin tipolojisine, daha sonra ziyaretçinin ekonomik durumuna bağlı olmaktadır. Mardin’de ziyaret çevresinde oluşan yeme-içme kültüründe çalışma alanın diğer örneklemelerinde olduğu gibi beslenme sisteminin temel ögesi olan ekmek ve hamur işleri yaygındır. Kutsal mekandaki ağaç kültüne bağlı olarak meyve türü yiyecekler de çeşitlenir. Bunun dışında yiyecekleri genel olarak saymak gerekirse ekmek, saç ekmeği, şeker, tuz, lokum, helva, zeytin, erik, nohut, bulgur¹⁸, mercimek¹⁹, pekmez görülür. Yiyecek çeşitlenmesinde kaynaklık eden herhangi bir inanç anlatısı yoksa ziyaret çevresinin sosyo-ekonomik durumu, ziyaret amacı ve elbette kültürel kökler etkili olmaktadır. Örneğin ekmek dağıtımı, ziyarete gelenlerin temel besin ögesinin karşılanması olarak dikkat çekerken şeker, helva, lokum, pekmez çoğu zaman emele ulaşıldığının bir göstergesi olarak yorumlanır.

¹⁷ Dede Garkın Ocağı’nın Diyarbakır kolu hakkında geniş bilgi için bk. Akın, 2016: 37-76.

¹⁸ Bulgur, yemek kültürünün sürekliliği içerisinde ulaşımının kolay olması ve ekmek kadar temel bir besin kaynağı olması sebebiyle bereketle özdeşleşmiştir. Ayrıca bulgur, buğday ve şeker gibi geçiş dönemi inanışlarında gelinin erkek evine girişinde saç olarak dağıtılır.

¹⁹ Mercimek, kuru fasulye, nohuttan oluşan kuru baklagiller ziyaret yerlerinde yemek hazırlamakta kullanılmadığı durumlarda dahi ziyaret yerinin üzerine ve çevresine serpilerek saç olarak kullanılmakta ve ritüele konulmaktadır.

Şirin Dede (Tatlı Dede) türbesinde özellikle Cuma günleri şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, hayırlı kısmet bulmak gibi amaçlarla ekmek, şeker, tuz, lokum dağıtılmaktadır. Yedi Cuma üst üste ziyaret edip adağın gerçekleşmesine göre türbede tatlı, ekmek ve helva dağıtımı gerçekleştirilir. Şirin Dede'nin yörede Tatlı Dede olarak da bilinmesinden dolayı ziyarette özellikle tatlı yiyecekler tercih edilir. Dağıtılan ekmeğin de 7 tane olması formelistik açıdan önemlidir. (Uyar: 2019: 41). Şeker, helva gibi tatlı yiyeceklerin adak olarak dağıtılması sebebiyle Şirin Dede türbesi ile Siirt'teki **Şeyh'el Hulu** (Tatlı Dede) türbesi arasındaki ritüel ortaklığı dikkat çekicidir.

Akziyaret Mardin Kızıltepe'de aynı isimle bilinen köydedir. Ziyaretçi, ziyarette uyuduğu sürede rüyasında türbede yatan şahsiyeti görmesiyle dileğinin kabul olacağı inancı hakimdir. Bu durumda ziyaretçinin sadaka olarak (ekmek veya şeker) dağıtması gerekir (Karakaş, 2020: 117). **Sultan Şeyhmus** ziyaretinde ziyaretçiler, dualarının kabul olması için veya kabul olduktan sonra, burada kurban kesip yemek pişirirler, ziyarettekilerle paylaşırlar Kişinin adağına göre yılda bir defa olmak üzere en az yedi yıl boyunca adak kurbanı kesilir. Türbedeki yeşil kumaşın yanında türbedeki su da kutsal sayılır (Yeşilmen, 2018: 266; Karakaş, 2020: 119-120; KK-22). Her türlü dilek, istek amacıyla ziyaret edilen türbe, özellikle çocuğu olmayanlar tarafından daha yoğun ziyaret edilir. Türbeden alınan incirler, üç Perşembe ikindi vaktinde ilaç gibi içilir (Özdamar, 2019: 130). Ağaçtan kopardıkları incirleri yedikten veya suyunu içip ya da suyuyla yıkandıktan sonra çocuk sahibi olanlar çocuklarına Şeyhmus adını vermeleri ziyaret fenomeni çevresinde gelişen adlandırma kültürü açısından dikkat çekicidir. (Aslan, 2018: 144; KK-22).

Şeyh Kasım Halveti türbesinde deri hastalıkları ve özellikle alerjisi olan kişiler tarafından türbenin avlusunda bulunan suya

kırmızı erik atılır. Şifa amacıyla türbenin suyundan içenler veya şişelerle içme suyu alanlara rastlanır (Uyar, 2019: 33-34). Ayrıca türbenin bahçesinde bulunan zeytin ağacından toplanan yedi zeytinin suya atılarak şifa beklendiği de bilinmektedir. **Ziyareta Noka (Nohut)** ziyaretgâhı özellikle çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilen Ziyaret-i Noka'da dış çıkaran çocuklar için kaynatılan nohutlar orada dağıtılmış. Ziyarete yatan kişinin haşlanmış leblebi dağıtılmasını istediği inancı hakimdir (Çelik Balıkcı, 2017: 1032). Ziyareta Noka (Nohut) ziyaretgâhı ile benzer şekilde **Seyit Necat** türbesine nohut haşlayarak gidilir. Özellikle romatizma hastalarının tercih ettiği ziyarette haşlanan nohutlar, kutsal mekan yakınlarında yaşayan çocuklara dağıtılır (Karakaş, 2020: 119).

Slotkina Mirada ziyareti Nusaybin'in Gürün (Gürin) Mahallesi ile Kalecik (Kelehe) Mahallesi arasında kalan yüksek bir dağın tepesinde yer almaktadır. İnanişâ göre horoz eti ve saç ekmeğinden oluşan adak her bir çocuk için her sene çocuklar dört beş yaşlarına gelinceye kadar adanır. Cinlerin miri sayılan **Mir Osman'ın** türbesi, Nusaybin'in Gırnavas köyünde aynı adlı tepede yer alır. Cinlerden kaynaklı psikolojik hastalıklar için özellikle çarşamba günleri ziyaret edilen türbeye gelenler yanlarında adak olarak saç ekmeği ve pekmez getirirler. Mir Osman'ın isteği olarak görülen bu yiyecekler ziyarete getirilmese bile eve varıldığında dağıtılmalıdır (Karakaş, 2020: 73; KK-23, KK-24).

Gelinkaya (Kefurhuvar) ziyareti, Midyat ilçesinde yer alan ziyaret genelde çocukların götürüldüğü bir ziyaretir. Korku ve hastalıklar için muska yapılan ziyarette adaklar adanır. Adanan adaklar orada kesilerek fakirlere dağıtılır (Uygur, 2008: 106). **Erge Baba** ziyareti, Mardin'in Derik ilçesindeki bir tepededir. Ziyaret, özellikle kadınlar tarafından çarşamba günleri her tür

dilek için uğrak yeridir. Ziyaret yerinde genellikle bulgur dağıtılır ve türbe etrafında yedi kez dönülür. Ayrıca ziyarette bulunan ağacın yapraklarının sütun içine atılmasıyla peynir elde edileceği söylenir (Karakaş, 2020: 117).

Düzova (Riş) ziyareti çocuğu olmayan kadınların gittiği, yedi velinin yattığına inanılan önemli bir ziyaretir. Ziyarete kuru mercimek atılır (Uygur, 2008: 106). Ris ziyaretinde kuru mercimek bakliyatının ziyaret yerine atılması, Siirt'te **Şeyh Üvendire** türbesinde dibek taşına arpa serpilmesiyle benzerlik taşımaktadır (Taşpınar, 2006: 112, KK-10). Söz konusu ritüel halen canlılığını korumaktadır (KK-3, KK-10). **Pir Hattap** ziyareti Mazıdağı ilçesinin Ömürlü köyünde yer alır. Genelde Perşembe veya Cuma günleri gidilen ziyarette kurban kesilerek halka dağıtılır (Karakaş, 2020: 117).

Seyid Şeyh Seydoş (Şeyh Güzel) türbesi²⁰ Mardin ili Derik ilçesi, Dumlucu köyünde yer alır. Türbenin suyunun şifalı olduğuna inanılır. Bir değirmeni işletecek kadar suyu olmasına rağmen kötü niyetli insanlar ziyarete gelince hemen suyunu kesermiş. Ayrıca türbenin etrafına şeker dökülür (Karakaş, 2020: 112; Uygur, 2020: 294). Mardin merkezde Hacıali sokağında yer alan çeşmenin suyu da ayrıca şifalı kabul edilir (KK-27, KK-28). **Ayn Cirbi** adlı şifalı su ise Bülbül (Binebil) köyünde yer alır. Mor Yakup Kilisesinin hemen altında yer alan suyun şifalı olduğuna inanılır (KK-25). **Aşık Meyit** Bülbül (Binebil) köyünde yer alan ziyarette halk yanlarında getirdikleri yiyecekleri ve burada hazırladıkları eti hep birlikte tüketir, alanda bulunan ağaca bez bağlarlar (KK-25, KK-26). Yeşilli'de **Şeyh Ömer** türbesinde çocuklara yiyecek dağıtılır. Adak adanır, kurban kesilir. Kesilen kurbanların kanının duvarlara sürülmesi ve keçi boynuzun

²⁰ Seyid Şeyh Seydoş türbesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uygur, 2020.

pencereye asılması dikkat çekicidir (KK29). Bu ziyarette türbe eşiğini temsil eden türbe kapısına keçi boynuzunun asılması, kapıya ve duvarlara kurbanın kanının sürülmesi eşiğin dinsel-büyüsel gücünün arttırılması amaçlıdır. Schimmel'in de (2004: 77) işaret ettiği üzere üzerinde kurban koyun da olabilir ve eşiğe adanan kurbanlar dinsel-büyüsel güce bağlı olarak gerçekleştirilir. Bu ritüel, eşiğin²¹ kutsal kabul edilmesi halk inancının ziyaret fenomenindeki uzanımıdır ve ziyaret bağlamında kutsal olanla kutsal olmayanı ayırması açısından önemlidir.

Şeyh Selim türbesi Kızıltepe'de yer alır. Horoz, oğlak, kuzu ekonomik duruma göre adak olarak kesilir (KK-30). Nusaybin'de yer alan **İmam Zeynel Abidin** makamında ziyaretçiler türbeye adaklar adarlar. Çocuk sahibi niyetiyle türbede kurban tığlanır ve lokma dağıtılır. Çocuk dünyaya gelirse Zeynel Abidin adı konulur. Ziyaretçiler türbe etrafındaki meyve ağaçlarından yerler (Akin, 2020b: 88-89).

Mahalmilerde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar ve yürüyemeyen, konuşamayan çocuğu olanlar, kısmetini açmak isteyenler, şifa arayanlar yörede kutsal kabul edilen Mardin'deki Sultan Şeyhmus, Siirt'teki Veysel Karani ile Midyat'ta bulunan Şeyh Arette, Şeyh Ömer, Şeyh Ahmet (Şenköy), Şeyh Esved (Acırlı) vb. türbeleri ziyaret eder, ağaçlara çaput ve eşarplarını bağlayarak kurban keser, dua ederler. Ayrıca adaklar adar, okunmuş sudan içerler (Demir, 2019: 34, 37, 107).

Süryaniler arasında da ziyaret gerçekleştirilen kilisede adak dağıtımı yaygındır. Ayın sonrası kilise çıkışında ekmek dağıtılır. Taşköy'de (Arboo) Meryem Ana Kilisesi'nin bahçesinde topluca yemekler tüketilir (KK-23, KK-32). Yine Süryaniler arasında Savur'un Dereiçi (Kıllıt) köyünde Mor Thoditos Manastırının

²¹ Eşik kavramının Türk düşüncesindeki yansımaları için bk. Türkyılmaz, 2019.

yukarısında yer alan **Aynel Bırki** adlı su, şifalı olduğu inancına bağlı olarak içilir (KK-31).

Ziyaret fenomeni etrafında şekillenen yeme-içme kültüründe yiyecek ve içeceklerin dışında bir ritüel olarak türbe toprağının yenmesi ya da suyun içine katılarak içilmesi yaygın görülen ritüellerdendir. Bu ritüelin canlılığını koruduğu ziyaret yerlerine Hani ilçesi Kuyular beldesinde Piraziz türbesi, Zülküf Peygamber türbesi, Siirt'te İsmail Fakirullah ve İsmail Hakkı türbesi örnek gösterilebilir.

Sonuç

“Evliyalar Şehri” olarak bilinen Siirt, farklı inançların beşiği Mardin ve köklü inanç tarihi ile Diyarbakır il sınırları içerisinde yer alan ziyaret yerlerinin niteliği ve niceliğine bağlı olarak ziyaret fenomeni çerçevesinde inanç kültürünün zengin olması, yörede inançsal yapı merkezli yeme-içme kültürünün gelişmesinde etkili olmuştur. Söz konusu araştırma sahasında yeme-içme kültürünün inanç yapıları içerisindeki canlılığı özellikle halk dininin karakteristiği olan ziyaret fenomeni içerisinde ayrıca dikkat çekicidir. Yiyecek ve içeceklerin seçimi, inanç sistemini oluşturan kültürel kodlarla belirlenmektedir. Tipolojik olarak aktif bir yeme-içme kültürüne sahip ziyaret yerlerinde tüketilen yiyecek ve içeceklerin nitelikleri ve sembolik değeri ifade edilmiş, ziyaret yerlerinde dağıtılan yiyeceklerle inanç kültürünün sürekliliğinin de sağlandığı tespit edilmiştir. Söz konusu ziyaret yerlerinde yeme-içme kültürel unsurlarının ritüelistik yapıda olmasına bağlı olarak yiyecek ve içecek çeşitliliğinin yanı sıra adak adama ve kurban kesme ritüelleri de başlı başına yeme-ime kültürünün oluşumunda belirleyicidir.

Siirt'te Siirt helvası, Siirt ekmeği, Siirt simidi gibi yöresel lezzetlerin yanı sıra şeker, çikolata, gofret, bisküvi gibi

yiyeceklerin dışında yeme-içme kültürünün önemli bir bölümünü de ziyarette dağıtılan meyveler oluşturur. Ayrıca ziyaret sonrasında gerçekleştirilen kadın dini toplantılarda yöreye has yemekler yapılır. Yiyeceklerin zengin örnekleri yöre halkına ve gelen ziyaretçilere sunulmaktadır. Diyarbakır'da kuzu, oğlak, horoz gibi hayvanların kurban ve adak etleri dışında ziyaret çevresinde oluşan yeme-içme kültüründe ekmek, şeker, helva, tuz, kuru yemiş, yumurta, pestil ayrıca külünçe/külümçe gibi ev yemekleri dağıtılır. Meyve olarak ise incir, badem dikkat çekicidir. Mardin'de de diğer illerde olduğu gibi adak/kurban eti, yemek kültüründe başat roldedir. İnek, koyun kuzu, tavuk, horoz vb. hangi hayvanın söz konusu olacağı başta ziyaretin tipolojisine, daha sonra ziyaretçinin ekonomik durumuna bağlı çeşitlenir. Ayrıca beslenme sisteminin temel ögesi olan ekmek ve hamur işleri de yaygındır. Kutsal mekandaki ağaç kültüne bağlı olarak meyve türü yiyecekler de çeşitlenir. Bunun dışında yiyecekleri genel olarak saymak gerekirse ekmek, saç ekmeği, şeker, tuz, lokum, helva, zeytin, erik, nohut, bulgur, mercimek, pekmez görülür. Yiyecek çeşitlenmesinde kaynaklık eden herhangi bir inanç anlatısı yoksa ziyaret çevresinin sosyo-ekonomik durumu, ziyaret amacı ve ritüel belleği etkili olmaktadır. Anlamsal değer olarak ekmek dağıtımı, ziyarete gelenlerin temel ihtiyacının karşılanması olarak dikkat çekerken şeker, helva, lokum, pekmez çoğu zaman emele ulaşıldığının bir göstergesi olarak yorumlanır. Mukayeseli olarak yürütülen çalışma sonucunda incirin Siirt'te; Veysel Karani, Şeyh Sibre, Şeyh Seyit ve Abdülmennan ziyaretinde, Diyarbakır'da; Şeyh Zeydin ve Kamışlo ziyaretinde, Mardin'de ise Sultan Şeyhmus ziyaretinde ritüel unsuru olması ve genel olarak çalışma sahasının tamamında görülmesi dikkate değerdir.

Kaynakça

- Akdemir, Naci (2008). *Kocaköy (Karaz)*. Diyarbakır: Kocaköy Kaymakamlığı Yayınları.
- Akın, Bülent (2014). “Alevi Ocakları İle İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuışen Ocağı Şeceresi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 70, 15-38.
- Akın, Bülent (2016). “Dede Garkın Ocağı’nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihi ve Edebî Bir İnceleme.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 77, 37-76.
- Akın, Bülent (2020a). "Alevilikte Niyaz Kavramı ve Niyaz Merkezli Ritüeller." *TURUK International Language, Literature and Folklore Researches Journal*, S. 22, 98-116.
- Akın, Bülent (2020b). Kutsal Mekanların Yolundan Alevi Ocaklarının İzini Sürmek (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği). Bülent Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekanlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 73-113). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akın, Erdem (2020c). Muhammed-i Ali Festivalinin Çözümlemesi ve İşlevleri Üzerine İnceleme. Bülent Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekanlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 115-148). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akın, Erdem (2020d). Alevi ve Sünni İnanç Dairelerinde Kültürel Süreklilik Bağlamında Sosyal Kontrolün Sağlanması: Siirt ve Muş Menkıbelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi. Bülent Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekanlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 231-282). Çanakkale: Paradigma Akademi.

- Akın, Erdem (2020e). “Kültürel İhtiyaçlar ve Tepkiler Bağlamında Malinowski’nin İşlev Teorisine Göre Siirt Menkıbelerinin İncelenmesi.” *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 16, 334-355.
- Akın, Erdem (2021). Ziyaret Fenomeni Bağlamında İnanç Turizminin Kültürel Yapısı ve Siirt’teki Yansıması. Samet Kılıç (Ed.), *Halkbilimi Bağlamında Türkiye’de Kültürel Turizm* (ss. 122-152). İstanbul: Eğitim Yayınevi.
- Akyol, Erkan (2013). *Diyarbakır Merkez ve Köylerdeki Halk İnanışları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aslan, Mehmet Yusuf (2018). *Silvan (Diyarbakır)’da Halk Hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Beşirli, Hayati (2010). “Yemek, Kültür ve Kimlik.” *Millî Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 87, 159-169.
- Beysanoğlu, Şevket (1995). *Diyarbakır Folklorunda Gelenekler-Görenekler-Adet ve İnanmalar*. Ankara: Folklor Araştırmaları Kurumu.
- Çelik, Ali (2012). *Siirt ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik Balıkcı, Şakire (2017). “Mardin’de Kutsal Mekanlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mitik Temellerinden Günümüz İşlevlerine.” *Folklor/Edebiyat*, S. 100, 1023-1040.
- Çobanoğlu, Özkul (2011). Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde “Kutsal”laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri. Ü. Çelik Şavk (Ed.), *III*.

Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı (ss. 245-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Demir, Zeynettin (2019). *Mardin İli Midyat İlçesinde Yaşayan Mahalmilerin Folklor ve Etnografyası*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

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

Douglas, Mary (1972). “Deciphering a Meal.” *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Myth, Symbol, and Culture*, No. 1, 61-81.

Durkheim, Emile (1923). *Din Hayatının İptidai Şekilleri*. İstanbul: Tanin Matbaası.

Elçin, Şükrü (1966). “Tuz-Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine.” *Reşit Rahmeti Arat İçin*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

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

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

Eren, Özden (2019). *Anadolu Alevilerinin Yemek (Lokma) Müzik Kültürü İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ergöz, Ramazan (2014). *Anadolu Efsanelerinde Yasaklar ve Cezalar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergun, Metin (2000). “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları.” *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 12, 22-30.
- Ergun, Pervin (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Ersal, Mehmet (2016). Tahtacı Alevilerinde Hıdırellez. Engin Önen (Ed), *Direnen ve Kaybolmaya Yüz Tutmuş Kültürler* (ss. 135-140). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Ersal, Mehmet - Ezgi Deyiş Görgülü (2017). “Yemekten Ritüel Yaratmak Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültürü.” *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, S. 16, 139-199.
- Ersöz, Özlem (1992). *Kültürel Süreklilik Elemanlarının Saptanması ve Yeni Tasarımlara Veri Tabanı Oluşturması Yaklaşımı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Freud, Sigmund (1997). *Uygarlık, Din ve Toplum*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Goode, Judith (2005). “Yemek.” *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 67, 172-176.
- Günay, Ünver - Harun Güngör (1977). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Ocak Yayınları.
- Günay, Ünver (2003). “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri.” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.2, 5-36.

- Gündüzöz, Güldane (2012). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakaş, Rezan (2014a). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Karakaş, Rezan (2014b). “Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler.” *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 102, 168-179
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*. Ankara: Gazi Kitapevi.
- Karakaş, Rezan (2021). “Doğanın ve İnsanın Dirilişinin Simgesi: Yumurta.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, 31-51.
- Kaval, Yılmaz-Sibel Taş (2019). “Niyaz: Tunceli’de Kansız Bir Kurban Geleneği.” *Turkish Studies*, S. 7, 3789-3798.
- Köprülü, Mehmet Fuat (2000). *Anadolu’da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köse, Serkan (2019). *Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*. İstanbul: Kesit.
- Malinowski, Bronislaw (1990). *İnsan ve Kültür*. Ankara: Verso Yayınları.
- Murray, Michael - Brian Graham (1997). “Exploring The Dialectics of Route Based Tourism: The Camino De Santiago.” *Tourism Management*, S. 8, 513-524.
- Nuhoğlu, Mualla Murat (2002). *Zonguldak ve Bartın Çevrelerinde Halk Bilimi ve Edebiyatı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: TTK Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2014). *Orta çağ Anadolusunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öğüt Eker, Gülin (2018). “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü Sınanma Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevler.” *Millî Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 120, 170-183.
- Örnek, Sedat Veyis (1977). *Türk Halkbilimi*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özdamar, Melih (2019). *Diyanet Halk Hekimliği ve Kültürümüzdeki Yeri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, Cafer (2018). “Alevi-Bektaşî Kültüründe ‘Lokma’ Geleneği.” *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, 247-264.
- Pehlivan, Gürol (2009). “Dini Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar.” *Millî Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 83, 88-96.
- Raglan, Lord (2004). “Mit ve Ritüel.” (çev. Evrim Ölçer), *Millî Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 61, 187-194.

- Schimmel, Annemarie (2004). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri, İslam'a Görüngübilimsel Bir Yaklaşım*. Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Tanyu, Hikmet (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Taşpınar, İbrahim (2006). *Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkyılmaz, Dilek (2019). “Eşikaltı Boş Değildir “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları.” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, S. 17, 151-162.
- Uyar, Sabri (2019). *Mardin'in Kutsal Mekan ve Ritüelleri*. Yayınlanmamış Lisans Tezi, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Uygur, Hatice Kübra (2008). *Midyat Halk Kültürü Monografisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uygur, Hatice Kübra (2020). Sin u Seydoş Türbesi Etrafında Oluşan Ritüel ve Anlatılar. Bülent Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekanlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 283-309). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Yeşilmen, Halit (2018). “Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekanlarının İşlevselliği (Mardin Örneği).” *Artuklu Akademi*, S. 2, 253-272.
- Yıldız Altın, Kübra (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini

1. B. G., (1954), Siirt Merkez, İlkokul, İşçi.
2. H. B., (1950), Siirt Merkez, Emekli.
3. M. G., (1968), Siirt Merkez, İlkokul, Ev Hanımı.
4. A. G., (1970), Siirt Merkez, İlkokul.
5. T. B., (1972), Siirt, Ziyaret, İlkokul, Esnaf.
6. A. K., (1970), Siirt Ziyaret, Lise, Emekli.
7. M. D., (1950), Siirt Ziyaret, İlkokul, İşçi.
8. A. T., (1960), Siirt Tillo, İlkokul, Emekli.
9. K. Ç., (1968), Siirt Tillo, İlkokul, Çiftçi.
10. M. D., (1965), Siirt Merkez, Lise, Emekli İmam.
11. A. S., (1950), Siirt Merkez, İlkokul Çiftçi.
12. M. T., (1978), Siirt Merkez, Üniversitesi, Memur.
13. M. G., (1974), Diyarbakır Sur, İşçi.
14. T. R., (1980), Diyarbakır Merkez, Lise, Esnaf.
15. E. S., (1972), Diyarbakır Ergani, Üniversite, Memur.
16. B. G., (1979), Diyarbakır Ergani, Ev Hanımı.
17. K. R., (1958), Diyarbakır Merkez, Lise, Emekli İmam.
18. T. M., (1954), Diyarbakır Hani, İlkokul, Çiftçi.
19. V. A., (1965), Diyarbakır Çüngüş.
20. H. T., (1972), Diyarbakır Bismil, İlkokul, Çiftçi.

21. A. R., (1982), Diyarbakır Bismil, Lise, Çiftçi.
22. M. A., (1965), Mardin Merkez, İlkokul, İşçi.
23. A. Ş., (1951), Mardin Nusaybin, Lise, Emekli.
24. M. Ş., (1957), Mardin Nusaybin, Ev Hanımı.
25. B. T., (1971), Mardin Yeşilli, Ev Hanımı.
26. A. T., (1990), Mardin Yeşilli.
27. M. M., (1982), Mardin Merkez, Ev Hanımı.
28. N. S., (1967), Mardin Merkez, Ev Hanımı.
29. N. S., (1960), Mardin Yeşilli, Ev Hanımı.
30. H. A., (1985), Mardin Kızıltepe, Üniversite, Esnaf.
31. Y. A., (1982), Mardin Savur, Lise, Çiftçi.
32. M. R., (1973), Mardin Nusaybin, Lise, Emekli.

SİVEREK SÖYLEMEZ BABA ZAVİYE VE ZİYARETİ

Mehmet Salih ERPOLAT*

Tarih, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında etkili olan çok sayıda devlet adamını, komutanı, bilgini, mutasavvıfı; nüfusça kalabalık boyları, toplulukları kaydetmiştir. Onların faaliyetlerini, etki alanlarını, onları başarıya götüren yöntemleri, insanlarla olan ilişkilerini kayıt altına almıştır. Tarihte böyle etkili olan şahsiyetlerden Hoca Ahmet Yesevî, Mevlana Celaleddin-i Rumî, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram-ı Veli gibiler hakkında ciltler dolusu bilgiler ve yorumlar kaleme alınmıştır. Bu ekol sahibi mutasavvıflar dışında Anadolu'daki hemen her şehirde öne çıkan varlıklarıyla çevrelerine güven veren gönül dostları, erenler, dervişler ve veliler vardır. Sarı Saltuk, Geyikli Baba, Emir Sultan, Şeyh Edebalı, Somuncu Baba, Gül Baba, Şeyh Şaban-ı Veli, Hindî Baba, Hazar Baba, Tavus Baba, Hekim Dede, Gani Baba, Sultan Baba, Zuhurat Baba (Köse-Ayten 2010, 215-311), Terzi Baba, Düzgün Baba, Munzur Baba, Sultan Şeyhmus (Şeyh Musa ez-Zûlî), Dediği Baba, Arap Baba, Otman Baba, Koyun Baba ... gibi Anadolu erenleri olarak bilinen bu kişilerin çoğu hakkında müstakil makale, ansiklopedi maddesi ve bildiriler kaleme alınarak haklarındaki bilgiler kayıtlara geçmiştir. Ancak, bunların yanında ömürlerini başkalarının rahat ve güvende yaşamaya vakfetmiş, bu uğurda en zor coğrafyalarda, şehirlerden uzak, ıssız yerlerde zaviye kurup İslâmî bir hayatı yaşamak ve yaşatmak çabasını sürdürenlerin hepsi benzer şansa sahip olmamıştır. Osmanlı Devleti dönemine ait tahrir defterleri incelendiğinde ülkenin ıssız yerlerinde zaviye kurup etrafını

* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Diyarbakır. msalihherpolat@hotmail.com ORCID 0000 0001 5000 7698.

şenelten köyler kurup tarımsal üretim yapan, yol güvenliğini sağlayan (Ay 2008, 134-137), toplumun huzur ve güven içinde yaşamasına katkı sunan halk arasında; *derviş, eren, sultan, baba, dede, veli, evliya* gibi sıfatlarla anılan sayılamayacak kadar çok kişi vardı. Bunların bazıları artık halk tarafından unutulmuş olsalar da bazılarının varlıkları şehir, köy, mezra veya mevki adlarında yaşamaktadır. Konya iline bağlı olan Seydişehir ilçesinin adının kaynağının Seyyid Harun Veli (Şahin 2009, 58-59), Diyarbakır ilinin Dicle ilçesinin eski adı olan Piran'ın Pir Mansur adlı veliden kaynaklandığı bilinmektedir (Erpolat 2020a, 328). Anadolu'da pek çok köyün adının kaynağı benzer şekilde bir *veli, eren, baba, dede, sultan, şeyh, abdal* veya *dervişten* mülhem olduğu izahtan varestedir. Bunlardan bazıları hakkında mevsuk ve yaşanmış gerçek bilgilere sahip olunurken bir kısmı hakkındaki bilgilerimiz söylentiden öteye gidememektedir. Zamanla kimlikleri ve hayatları hakkındaki gerçek bilgilere, aslında yaşanmamış fakat yaşanması mümkün olaylar bu gibi şahsiyetlere mal edilerek, haklarındaki gerçek bilgilere yakıştırılmış olanlar da eklenebilir. Böylece gerçek tarihî kişiler bir efsane kahramanı gibi olağanüstü özellikleri olan birine dönüşebilir. Hatıraları nesilden nesile biraz da değişerek aktarılır.

Hacı Bektaş-ı Veli, Geyikli Baba, Emir Sultan ve Karaca Ahmet gibi mutasavvıflar kurdukları zaviyelerle Anadolu'daki Türk tasavvuf anlayışının yerleşmesi ve yaygınlaşmasında, yaşadıkları yerlerin Türkleşmesinde etkili olan tarihî şahsiyetlerdir. Bu kişiler vefatlarından sonra da türbeleri insanların vazgeçemediği ziyaretgâhlar hâline gelmiştir (Tanpınar 2001, 111-129). Bu şahsiyetler kadar olmasa da Anadolu'nun ücra yerlerinde benzeri anlayışla hayatlarını vakfeden, insanlara yol gösteren, kurdukları zaviyelerle yolcuların ibate ve iâşe ihtiyaçlarını karşılayan, yol güvenliğini sağlayan çok sayıda gönül

erlerinin olduğu bilinmektedir. Anadolu'daki birçok köyde bir ziyaretin olması ve çoğu zaman bunun kime ait olduğunun bilinmemesi bunun en açık delilidir.

İslamiyet'in fethedilen yeni yerlerde yerleşmesini sağlamak, memleketin şehir, kasaba ve ücra yerlerinde tasavvuf anlayışını yaşatma, yayma, halka asgari sevide de olsa İslâm ahlak ve edebini öğretme ve davranış biçimi hâline getirmek için birçok Türk-İslam devletinde olduğu gibi Osmanlı Devleti döneminde de zaviye kurumundan faydalanılmıştır (Kuban 1968, 60-61). Şeyhlerinin hayatta olduğu dönemlerde belirtilen faaliyetleri yerine getiren bu zaviyelerin çoğu daha sonraki zamanlarda birer ziyaretg ha dönüşmüştür. Bu ziyaretg hların çoğunda zaviye şeyhinin kabri bulunmaktadır. Bu itibarla Türkiye'de günümüzde varlıklarını ziyaretgâh olarak sürdüren zaviyeler azımsanmayacak kadar çoktur. Bunlardan bazılarında faaliyet gösterenler tespit edilebilirken bazılarında ise kimin ya da kimlerin görev yaptığı ya da kimlerin metfun olduğu bilinmemektedir. Buna rağmen halk bunların hatırasına saygı duymakta bugüne kadar kusur etmemiştir ve kabirlerini türbeye dönüştürmek suretiyle koruma altına almıştır. Böylece bu kişilerin manevî varlığı nesiller boyu sürüp gidecek h l aldığı gibi bazıları da bulundukları beldenin sembolü hâline gelmiş ve kültürel kimlik oluşumunda etkili olmuştur.

Anadolu'da geçmişte sofıyane hareket etmiş tekke ve zaviye kurup faaliyet göstermiş her şeyh, derviş veya mutasavvıfı *Horasan Erenlerinden* kabul etme ve kökenlerini Horasan'a bağlama gibi bir ön kabul söz konusudur. Halbuki *Horasan Erenlerinin* hakiki manası, Horasan'dan gelen dervişler değil, sofıyane hayat s rd renleri ifade etmektedir ( zt rk 2001, 44). Bu itibarla Söylemez Baba'yı da sofıyane hayat sürdüren Horasan Erenlerinden kabul etmek mümkündür.

Bu çalışmada Siverek Sancağı'nın Söylemez köyünde yaşadığı ve burada zaviye kurarak insanların yolculuk esnasında yaşadığı meşakkatleri bir nebze de olsa giderdiği ve köyü kurduğu anlaşılan bir zaviye şeyhi olan Söylemez Baba hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Söylemez Baba tarihi bir kişilik olmasına rağmen, halk arasında, hakkında belge ve bilgiye dayanan fazla malumat bulunmamaktadır. Tarihe yardımcı bilimler arasında sayılan, kolektif muhayyelede bozulmuş bir şekli olan (Köprülü 2009, 45) yazılı bir menkıbesinin (Kütükoğlu 1991, 20) bulunmaması da tanınmaması hususunda etkili olmuştur. Söylemez Baba'nın tanınırlığı konusunda ise yaşamış olduğu çevrede yaşayan insanların dışındakiler tarafından pek bilinmeyen Siverek'te yaşamış bir *gönül eri, eren* olduğu ifade edilebilir.

Söylemez Baba yukarıda belirtilen zatlar gibi nüfusun yoğun olduğu ve devletin merkezine yakın bir coğrafyada yaşamadığı için yazılı kaynaklarda kendisine yer verilmemiştir. Bu nedenle de adı sanı bugüne kadar pek duyulmamıştır. Söylemez Baba'nın yaşamış olduğu Söylemez köyü de nüfus yoğunluğunun seyrek olduğu ve nüfusça kalabalık şehirlerden uzak, işlek yolların geçmediği bir konumda bulunduğu için geniş halk kitlelerince de varlığı pek bilinmemektedir. Söylemez köyü ve zaviyesinin konumu yönüyle zaviye¹ kavramının kaynaklarda yapılan tanımına uymaktadır (Ocak-Farûkî 1997, 468). Nitekim Siverek Sancağı'nın nüfusu üzerinde yapılmış bir çalışmada Söylemez köyünün de yer aldığı coğrafyada nüfusça kalabalık şehirler ve köylerin bulunmadığı tespit edilmiştir (Erpolat 2002, 84-86). Siverek yöresinde adı yaşayan ve hatırasına saygı duyulan bir zat

¹ Zaviye kelime olarak “*köşe, bucak, evin bir odası*”, geometrik “*açı*” manasına gelmektedir, ıstılah olarak ise herhangi bir tarikata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina yahut bina topluluğunu ifade eder.

olarak bilinen Söylemez Baba hakkında Osmanlı arşiv kayıtlarında bilgiler mevcuttur. Tespit ettiğimiz bu arşiv belgeleri ışığında Söylemez Baba ve zaviyesi hakkında bazı bilgiler verilerek ve tarihî hatırası yazılarak geniş kitlelere ulaştırılmaya çalışılacaktır.

Söylemez Baba Zaviyesi hakkındaki bilgiler XVI. yüzyılda; 1518, 1526, ve 1568 tarihlerinde tutulan tahrir defterlerinde yer almaktadır. Tahrir defterlerindeki bilgilere göre Söylemez adı Siverek Sancağı'nda bir köy ve bu köyde bulunan zaviye için kullanılmıştır. Söylemez Baba köyünün adı tahrir defterlerinde 1518'de Söylemez, 1526'da Söylemez Baba ve 1568'de Söylemez şeklinde yer almıştır (Erpolat 2020b, 543, 551).

Söylemez Baba, günümüzde Siverek ilçesine bağlı bir köy olup ilçe merkezinden 56 kilometre uzaklıkta, şehrin güneydoğusunda Siverek-Viranşehir eski yolu üzerinde yer almaktadır. Söylemez köyüne Siverek'ten Diyarbakır eski asfalt yolundan gidilir. Söylemez Baba köyüne gidilirken şehrin doğu tarafından Diyarbakır eski yolunun başında Selim Pınarı mevkiinden geçilir; yol üzerinde sıra ile Tilbağdat (Gerçek), Üçkuyu, Erkonağı, bir höyüğün kenarında bulunan Dönemeç, Gülpınar, Yaygılı, Gürakar, Faydalı, Sofuca ve Oluklu köylerinden geçildikten sonra köye doğu yönünden girilir. İçinden geçilen köylerdeki evlerin çoğu betonarme ve modern meskenlerden müteşekkil olup hemen her köyde evlerinin damında ya da avludaki göndere görevi gören direklerde bayrak asılıydı. Köyün yaklaşık bir kilometre batısında Otluk ve Çamurlu adlı yerleşim yerleri vardır. Otluk'un da batı tarafında bir höyük bulunmaktadır. Köyün doğusunda şimdi kayak merkezi olarak kullanılan alanın yakınında Kulu Baba adıyla bilinen bir ziyaretgâh daha bulunmaktadır. Ancak, Söylemez köyünü ziyaret ettiğimiz gün Kulu Baba Ziyaretine gitmeyi önceden

planlamadığımız için gidemedik. Kulu Baba Ziyareti, yerleşim yerleri ve nüfus yoğunluğunun seyrek olduğu bir coğrafyada yer aldığı için halk arasında varlığı pek bilinmemektedir. Biz de Söylemez köyünü ziyaretimiz esnasında yöre halkının kutsal saydığı bu mekânın varlığından haberdar olduk.

Tahrir Defterlerinde Söylemez Baba Köyü ve Zaviyesi

Söylemez Baba köyünün adı ilk olarak 1518 tarihinde tamamlanan Diyarbekir Vilâyetine ait 64 Numaralı Mufassal Tahrir Defterinde geçmektedir. Bu defterdeki bilgilere göre Söylemez köyü Çıbıkdan Nahiyesi'ne bağlıydı. Çıbıkdan Nahiyesi Siverek Sancağı'na bağlı olmasına rağmen 1518'deki tahrirde Amid Sancağı dâhilinde “*nâhiye-i Çıbıkdân ber-mûceb-i kânun-ı Osmânî*”² başlığı ile yazılmıştır. Tahrir defterlerinde bu tür başlıkların devamında bağlı bulunulan sancak *tâbi*’-i *livâ-yı* ... şeklinde nahiye hangi sancağa bağlı ise sancağın adı da yazılırdı. Ancak burada Çıbıkdan Nahiyesi’nin bağlı olduğu sancak başlıkta belirtilmemiştir.

Söylemez Baba adı hakkında ulaşabildiğimiz en eski kayıt 1518 tarihli tahrir defterlerindeki kayıttır. Burada köyün adı sadece *Söylemez* olarak kayıtlıdır. Buradaki kayıt “*karye-i Söylemez nâm timâr-ı Oğlan Halil el-mezkûr*”³ şeklindedir. Bu başlık altında köyde yaşayan vergi mükelleflerinin adı yazılıdır. Buna göre; 1518’de Söylemez köyünde; “*Derviş Mehmed bin Söylemez* (Bundan sonra b. şeklinde gösterilecektir.), *Hüseyin b. Söylemez*, *İlyas b. Ali*, *Sultan Ahmed b. İlyas*, *Mehdi b. Kuran*, *Kulu b. Kuran*, *Abdi b. Yusuf*, *Güvendik b. Yusuf*, *Piri b. Ahmet*,

² BOA, TD 64, s. 132. Çıbıkdân nahiyesinin adının okunuşu hakkında araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Bu nahiyein adı Tuncer Baykara tarafından Sakdan (Baykara 1988, 198); İlhan Ekinci tarafından Çubukdan (Ekinci 1999, 105); M. Mehdi İlhan ise Çaykırın (İlhan 2000, 156) şeklinde okumuştur.

³ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Tapu-Tahrir Defteri* 64, s. 138. Bundan sonra BOA, TD şeklinde verilecektir.

Kutlu Bey b. Halil, Kaya b. Halil, Hızır (Hıdır) b. Kaya, Satılmış b. Kaya, Mansur b. Murad” adlarını taşıyan kişiler yaşamaktaydı. Bunların 11’i hane, üçü mücerred vergi mükellefi idi (bk. Ek: 1).

Tahrir defterindeki bu bilgilerden Söylemez Baba’nın Akkoyunlular zamanında bölgede yaşadığı ileri sürülebilir. Dikkat edilecek olursa 1518’de köyde yaşadıkları anlaşılan Derviş Mehmed ve Hüseyin adlı kardeşlerin Söylemez’in oğulları olduğu görülmektedir. Bu durum köye ve zaviyeye adını veren Söylemez’in XV. yüzyılın sonlarına kadar hayatta olabileceğini akla getirmektedir. Aynı zamanda bu kardeşlerin derviş oldukları da açıkça ifade edilmiştir. Söylemez Baba hakkında 1518’de tutulan tahrir defterinde aktardığımız bu bilgilerden başka açık ya da dolaylı bir yazılı ifade bulunmamaktadır.

Söylemez köyünde 1518’de yaşadıkları tespit edilen Derviş Mehmed, Sultan Ahmed, Mehdi, Kulu, Mansur gibi kişi adlarında tasavvuf anlayışının izleri olduğu ileri sürülebilir. Bunun yanında Söylemez, Kutlu Bey, Kaya, Satılmış ve Güvendik adlarının ise katıksız Türkçe anlam içeren kişi adları olduğu dikkat çekmektedir. Günümüzde köy halkı Kürtçe konuşmaktadır ancak Türk kökenli olduklarını biliyorlar ve ifade ediyorlar.

Diyarbakir Vilâyetinin 1526 yılında yapılan ikinci tahririnde *Söylemez* köyünün adının *Söylemez Baba* olarak yazıldığı görülmektedir. Bunun yanında Çıbıkdan Nahiyesi’nin de 1518 tarihli tahrir defterindeki kayıtlardan farklı olarak Amid Sancağı yerine, coğrafi olarak daha yakın olduğu, Siverek Sancağı dâhilinde kaydedildiği müşahade edilmektedir (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü 1998, 140). 1526 yılında tutulan tahrir defterinde daha önceki tahrirde kaydedilmemiş Dibeklü ve Pamuklu adlarını taşıyan iki mezrasının da olduğu anlaşılmaktadır.

Söylemez Baba köyü ile ilgili olarak 1526 yılında tutulan tahrir defterindeki kayıtlar Latin kökenli yeni Türk alfabesi ile “*karye-i Söylemez Baba ma’a mezra’a-ı Dibeklü ve Pamuklu hane: 8, mücerred 2, ma’lül 1, a’mâ 1 hasıl 1284 karye-i mezkûrede üç nefer derviş mu’âf-ı zemin-i çiftlik ile zâviyedâr kayd olunmuşlardır ve altı kile çeltük dahî zâviye-i mezkûre için ekülürmüş yine ekilüb tasarruf iderler, mahsul-ı çeltük der karye-i Söylemez Baba 567 (akçe)* (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü 1998, 140) şeklinde veriler ile iki ayrı nottan ibarettir. Ancak bu kısa iki not Söylemez Baba hakkında önemli bilgiler içermektedir (Ek: 2).

Buna göre köyün Söylemez olan adı *Söylemez Baba* şeklinde resmî kayıtlara geçmiştir. Köydeki hane ve mücerred (eli iş tutan, bekar vergi mükellefi kişi) sayısında bir miktar azalma olmuştur. Köydeki zaviyede faaliyetlerin aksamaması için üç kişi zaviyedâr olarak görevlendirilmişti. Burada görevlendirilen zaviyedarlar, köydeki çeltik üretimine ilave olarak zaviye için de altı kile çeltik (pirinç) ekmekle görevlendirilmişlerdi. Bu hizmetlerine karşılık olarak bazı vergilerden muaf tutulmuşlardı. Osmanlı Devleti zamanında çeltik üretimine ihtimam gösterilir ve çeltik üretimiyle görevlendirilen köylüler zamanla farklı, ayrıcalıklı bir konuma gelmişlerdi (İnalcık 2021, 191). Doğu yönünden, Karacadağ’dan kaynağını alan Karahisar çayı Söylemez köyünden geçer, buradaki madrabların (pirinç ekilen tarla için yöre halkının kullandığı ifade) su ihtiyacını karşılar, batıya doğru akar ve Fırat nehrine dökülür.

Söylemez Baba köyünün adı 1568’de yine Söylemez şeklinde yazılmıştı. Köy ile birlikte yazılan iki mezra da vardı. Ancak bu iki mezranın adı 1526’daki kayıttan farklı olarak Beglü

ve Tabanlı okunacak şeklinde yazılmıştır⁴. 1568’de Söylemez köyü “*karye-i Söylemez⁵ ma‘a Beglü ve Dabanlu*” başlığı ile tahrir defterine yazılmıştı. Adı geçen tarihte köyde yaşayan kişiler: *Sultan Ahmed b. Emir İlyas, Gördü biradereş, Ferid b. Tevekkül Bey, Bayram b. Mahmud, Sülü b. İbrahim, Hamza b. Budak, Taşmaz b. Mansur, Hâce (Hoca) Ali b. Kaya*” adları taşıyorlardı. Köyün adının altındaki notun birinde “*sayyâdân-ı doğan Sultan Ahmed b. Karaca, Mansur b. Şahkulu, Hüseyin b. Karaca Berriyecik’e tâbi‘ Örenlü nâm karyede hisse tasarruf ederler*” notu yer alırken diğer notta ise “*vakf-ı çiftlik der karye-i Söylemez karye-i mezbûrede Söylemez Baba zaviyesine her kim berâtlı şeyh olub ayende ve revendeye hidmet ederse zikr olan çiftliği mutasarrıf olub hitmet-i ayende deyü defter-i ‘atîk-i hakânide mukayyed olmağın defter-i cedide dahî vech-i meşrûh üzere kayd olundu⁶*” ifadeleri yer almaktadır.

Bu notların ilkinden doğan avcısı dört kişinin Söylemez köyünde ikamet ettiği ve bunların Berriyecik kazasına bağlı Örenlü köyünde tımar hissesine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Söylemez köyünün bulunduğu coğrafyanın doğan avcılığı için elverişli bir yer olduğu ve bu işi yapanların tımar tasarruf ettikleri kayıt altına alınmış olduğu anlaşılmaktadır.

Söylemez köyünün adının altındaki ikinci not köyün adının kaynağı, köyün yöredeki işlevi ile Söylemez Baba ve zaviyesi hakkında açıklayıcı mevsuk bilgiler içermektedir. Bu nottan köyde bir zaviye olduğu ve bu zaviyede Divanihümayun’dan aldıkları berat ile şeyhlik görevini sürdürenlerin gelen-geçen yolcuların yemek ihtiyaçlarını karşılamak için *hidmet-i ayende*

⁴ Bu farklı yazılışlar için bkz. 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr..., s. 140; Kuyûd-ı Kadime Arşivi (bundan sonra KKA şeklinde verilecektir.), TD 151, v. 155b.

⁵ KKA, TD 151, v. 255b.

⁶ KKA, TD 151, v. 255b.

(gelen yolculara hizmet) adı altında adı geçen vakıf çiftliği işletme hakkına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu notun daha önce yapılan tahrirde de deftere kaydedildiği ve bunun açıklandığı şekilde yeni tahrir defterine de kaydedildiği belirtilmiştir. 1568'deki bu kayıttan Söylemez Baba Zaviyesi için vakıf olarak tahsis edilen çiftliğin olduğu anlaşılmaktadır. 1568 tarihli tahrir defterindeki bu bilgi Siverek Sancağı'nın da vakıflarını ihtiva eden diğer kaynaklarda yer almamaktadır (BOA, MAD 100; KKA, TD 552; Bizbirlik 2002a; 2002b, 97-101).

Söylemez Baba köyü hakkında tahrir defterlerindeki bu notlardan köyün yol üzerinde olduğu anlaşılmaktadır. Tarihte işlek olduğu anlaşılan bu yol günümüzde eskisi kadar işlek değildir. Günümüzde Siverek-Viranşehir yolu Söylemez Baba köyünden geçmemekle beraber Söylemez köyünde yaşayanlar eskiden Siverek ile Viranşehir arasında işleyen kervan yolunun köylerinden geçtiğini bilmektedirler. Bu durumda Söylemez Baba Zaviyesinin Siverek-Viranşehir kervan yolunu kullanan yolculara hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Söylemez köyünün coğrafi konumuna bakılacak olursa eskiden Siverek-Mardin, Musul ve Bağdat yolunun da buradan geçtiğini tahmin etmek zor değildir. Söylemez Baba Zaviyesinin bu yolu kullananlara hizmet sunmanın yanında yol güvenliğini sağlama hususunda da iş gördüğü anlaşılmaktadır.

Tahrir defterlerinde Söylemez Baba köyünde yapılan üretimle ilgili bilgiler de vardır. Buna göre 1518'de köyün gelir ve vergilerinin hâsılı 5000 akçe; 1526'da 567 akçe ve 1568'de 6 000 akçe idi. Köyde 1518'de buğday, arpa ve darı; 1526'da pirinç; 1568'de buğday, arpa ve bal üretiminin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunların yanında köyde iki göz (bâb) asiyâb (değirmen) de vardı⁷.

⁷ BOA, TD 64, s. 138; TD 998, s. 140; KKA, TD 151, v. 155b.

Söylemez köyündeki bu tarihî değirmenlerin yeri günümüzde hâlâ bilinmektedir. Bizi evinde kabul eden Mehmet İsen'in evinden 200-250 m kadar mesafede köyün kuzeyinde geçen Karacahisar Çayının üzerinde yer almakta olup harap haldedir. (Mehmet İsen bu suya Söylemez Çayı diyordu, haritada ise Karacahisar Çayı adıyla yer almaktadır).

Söylemez köyünde 1518'de *Sultan Ahmed b. İlyas*, 1568'de *Sultan Ahmed b. Emir İlyas* adında köyde adı yazılan ilk vergi mükellefinin aynı kişiler olması mümkündür. Burada kullanılan “*emir*” sıfatının mahiyeti hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Zira “*emir*” sıfatının Osmanlılarda halk arsında seyyid ve şerifler için kullanıldığı bilinmektedir (Gökbel 2019, 271).

Osmanlı Devleti zamanında tutulan tahrir defterlerinde Söylemez köyünde yaşayan halk arasında Türkçe kişi adlarının olması, köyün adının Söylemez olması, köye bağlı mezraların Türkçe Dibelklü, Pamuklu, Beglü (Beyli) ve Dabanlu (Tabanlı) (Yöredeki Bozulus Türkmen topluluğundan bir oymağın adıdır.) (KKA, TD 155, v. 318a; Gündüz 2007, 166) gibi adlar taşımaları üstelik bu adların 1518'den sonra ortaya çıkması ve çevredeki diğer köy ve mezra adlarının Türkçe oluşları gibi hususiyetler bu görüşümüzü destekleyen diğer delillerdir.

Tahrir defterlerinde Söylemez Baba Zaviyesinin gelirine ilişkin bilgiler de vardır. Bu bilgilerin ilki 1526 tarihli tahrir defterinde yer almaktadır. Buradaki bilgiye göre Söylemez Baba Zaviyesinin çeltik üretiminden hasıl olan 567 akçe geliri vardı. Bu gelir 1568 yılında artarak 1400 akçeye çıkmıştır.

Zaviyelerin gelirlerinin miktarı, devlet-tekke ilişkileri ya da devlet-din adamları ilişkileri bakımından önemlidir. Osmanlı coğrafyasındaki tekke ve zaviyelerin şeyhlerine itibar edilirdi ancak gelirlerinin sancak beyinin gelirine yaklaşmasına izin

verilmezdi. Şeyhlerin kontrolsüz nüfuz sahibi olmalarına müsaade edilmezdi ve böylece devletin otoritesine taşrada ortak olacak başka güçlerin baş göstermesinin önü kesilirdi. Söylemez Baba Zaviyesinin gelirinin düşük olmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin tekke ve zaviye şeyhlerine karşı uyguladığı bu politikanın devletin iç güvenliği açısından günümüzde de ders alınacak yönleri vardır.

Tahrir defterlerindeki kayıtlardan Söylemez köyü yakınlarında Kızıl Ziyaret adında bir mezranın bulunduğu “*mezra ‘a-ı Kızıl Ziyâret ve Garîbce (Garipçe) der nezd-i Söylemez hâriç ez-defter*⁸” (bkz. Ek: 4) notundan anlaşılmaktadır. Kızıl Ziyaretinin yeri hakkında Söylemez köyünde yaptığımız araştırmada bir sonuç elde edemedik. Ancak köy sakinlerinden Mehmet İsen ile Sıddık Aytar köyün 3-4 km doğusunda toprağı kızıl renkte olan bir mahallin olduğunu, fakat orada bir ziyaretin olduğuna dair bilgi sahibi olmadıklarını belirttiler.

Siverek Sancağı'ndaki Söylemez köyü ve Söylemez Baba adı ile Osmanlı döneminde başka köy, topluluk ve kişiler de vardı. Baba Söylemez adıyla Hınıs Sancağı'na bağlı Kozlu Baba köyünde bir zaviye vardı. Kozlu Baba köyü tahrir defterinde “*vakf-ı zaviye-i Baba Söylemez nevverallahu merkâdehu der karye-i Kozlu Baba*” şeklinde yazılı olup burada *İbrahim bin Zeynel Ahmed, Sevindik birader-i o, İshak b. Yusuf, Elvânî Ali, Allahverdi birader-i o, Sabit b. Bedir, Şeyh Ali b. Himmet, Mehmed birader-i o, Abdi b. Hüseyin, Mehmed b. Göl, Yakub b. Yusuf, Nefes b. Budak.*” adını taşıyan vergi mükellefleri kayıtlıdır. (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü 2000, 200).

Erzurum Vilayetinin mufassal tahrir defterinde de *vakf-ı zaviye-i Baba Söylemez nevverallahu merkâdehu der karye-i*

⁸ KKA, TD 151, v. 245b.

*Kozlu Baba karye-i Kozlu Baba ma'a Beş Kardaş, ve Esence Viran ve Kara Ağaç vakf-ı Zâviye-i mezbûre*⁹ başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık altında köyde *İbrahim veled-i Kutlu Bey, Ali birader-i o, Veli v. Berk (Türk), Oruç v. Eyne (İne) Bey, Bayram v. Pir Veli, Hasan v. Himmet, Haydar v. Himmet, Habib birader-i Himmet, Kayıtnaz v. Veli, Bayram v. Ayvad, Hasan birader-i Bayram, Veled v. Veli, Kubad v. Veled, Bayram v. Kubad, Ali v. Veli, İbrahim v. Ahmed, Mehmed v. Gazi, Şah Veli v. Pir Veli, Ahmed v. Mahmud, Allahverdi v. İsa, Şah Kulu v. Ahmet, Yakub v. Yusuf, Dünder v. Eyne Bey, Ahmed v. Hallâc Pir Veli, İlyas b. Pir Veli, Alican? v. Mehmed, Yar Ali v. Pir Veli, Pir Veli v. Pir Veli* adlı kişilerin yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Hınıs Sancağı'na bağlı Kozlu Baba köyü sakinleri arasında yer alan bu kişi adlarından Nefes b. Budak adı, Bektaşilerde övüş, yeriş, mersiye, erkânı, yolu yordamı anlatış yahut aşktan, zamandan bahsediş konularını hece vezniyle dile getiren ilahiler için kullanılan *nefes* terimini çağrıştırmaktadır (Gölpınarlı 2015, 236; Gökbel 2019, 663-666).

Baba Söylemez'in Hınıs yöresine Malazgirt Savaşı'ndan sonra gelen kolonizatör dervişlerden olduğu belirtiliyorsa da (Kılıç 2005, 105-106) buna ilişkin doğrudan mevsuk bir bilgi bulunmamaktadır ancak köyde yaşayan kişilerin Kutlu Bey, Kayıtmaz, Bayram, Eyne Bey, Allahverdi ve Sevindik gibi Türkçe kişi adları; köyün adı olan Kozlu Baba ve köye bağlı Beş Kardaş, Esence Viran ve Kara Ağaç gibi mezra adlarının Türkçe olması Baba Söylemez'in kimliği hakkında ipuçları vermektedir.

Osmanlı arşiv kayıtlarında XVI. yüzyılda Aydın Sancağı'nın Ayasuluğ kazasında Çulluyân cemaatine bağlı Kurular nâm-ı

⁹ KKA, TD 40, v. 186b.

diğer Söylemezler¹⁰, Konya'nın Eski-il kazasında da Söylemez adında 16 vergi mükellefinin yaşadığı bir köy vardı¹¹.

Erzurum'da Aşağı ve Yukarı Söylemez köyleri vardır. Bu Köylerden Aşağı Söylemez'de Söylemez Baba ile eşi Söylemez Ana'ya ait XIII. yüzyıla tarihlenen iki kümbet bulunmaktadır (Türk 2010). Söylemez Baba ve Söylemez Ana kümbetlerini XIV.-XV. yüzyıla tarihlendirenler de vardır (Karpuz 1988, 5). Kütahya'da Söylemez Dede Türbesi ve Söylemez Tekkesi, Konya'da Söylemez Tekkesi (Zaviyesi) (Aköz 2018, 217) adıyla Türkiye'nin başka yerlerinde de Söylemez adını taşıyan ziyaretgâhlar vardır. Bunlardan Kütahya'da bulunan Söylemez Dede'nin Bektaşilikle ilişkilendirildiği ve konuşamayan çocukların tedavisinde ziyaret edildiği için bu adı aldığı belirtilmiştir (Aday 2013, 125, 317). Konya'daki Söylemez Tekkesi XIX. yüzyılda faaliyet göstermiş ve şeyhinin gerçek adı Eş-Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi olup köken olarak Osman Zinnureyn ile İmam Zeynelabidin'e dayanmaktadır (Küçükdağ 1998, 157).

Söylemez, Söylemezli (Söylemezlü) nâm- diğer Sarı Selmanlı Kaya (Söylemezler) adlarının Maraş, Arabgir ve Kayseriye sancakları; Zülkadiriyye (Maraş), Düşenbe kazası (Alaiye Sancağı), Gümölcine kazalarında Yörükân taifesinden köyler ve topluluklar vardı (Türkay 1979, 682-683).

Türkiye'de resmî kayıtlara göre 1947'de Siverek dışında Kastamonu ilinin Taşköprü ilçesine, Ordu ilinin Ünye ilçesine, Yozgat ilinin Akdağmadeni'ne bağlı olmak üzere Söylemez (İçişleri Bakanlığı 1947, 994) adını taşıyan dört köy bulunuyordu. Türkiye'de 1958'de çok sayıda köyün adında değişikliğe gidildiği

¹⁰ BOA, TD 414, s. 69-70; TD 270, s. 66

¹¹ BOA, TD 636, v. 99a.

hâlde Söylemez adını taşıyan köylerin tarihteki adları korunmuştur. Kastamonu'nun Taşköprü ilçesine bağlı Söylemez köyünün ise listede yer almadığı görülmektedir (İçişleri Bakanlığı 1968, 484).

Söylemez adına ilişkin verilen bu verilerde yer alan Söylemezlerin tamamının akraba olduğuna ilişkin elimizde mevsuk bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak olmadığına dair de mevsuk bir bilgi yoktur. Anadolu'nun değişik yerlerinde Söylemez Baba, Söylemez Ana, Baba Söylemez ve Söylemez Dede adlarıyla ziyaretgâhların olduğunu kamuoyunun dikkatine sunmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanında Söylemez ve Söylemezler adıyla köy ve topluluklar da vardı. Söylemez adı, XVI. yüzyılda tutulan tahrir defterlerinde kişi adı olarak da tercih ediliyordu. Bu durum Söylemez adının kullanım adının yaygın olduğunu göstermektedir.

Günümüzde Güneydoğu Anadolu olarak tabir edilen coğrafyada Osmanlı Devleti döneminde zaviye olduğu tespit edilen Şeyh ez-Zûlî (Sultan Şeyhmus), Dede Garkın, Pir Mansur, Şeyh Akbaş-ı Şerif, Aslanoğlu, Dedîği Baba, Hindi Baba, Şeyh Çoban, İmam Abdullah Zaviyesi (Erpolat 2020a, 313-318) gibi yerlerin bir çoğunun günümüzde ziyaretgâh olarak kullanılan kutsal mekânlar olduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan Şeyh Zûlî, Hacı Bektaş Veli ile yakınlığı bilinen Karaca Ahmed'in anne tarafından dedesi; Dede Garkın'ın ise Baba İlyas-ı Horasanî'nin dedesi olması (Akın 2020, 193, 207) Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Türk tasavvuf tarihinde önemli bir coğrafya olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

Söylemez Baba Türbesi ve Çevre Üzerindeki Etkileri

İslâm dünyasında velilerin mezarlarına büyük ihtimam gösterilir. Bundan dolayı büyük İslâm beldelerinin çoğunda önde

gelen veli ve mürşitlerin kabirleri ziyaretgâh niteliğindedir. İstanbul'daki Eyüp Sultan, Akbaba ve Aziz Mahmud Hüdaî türbeleri, Ankara'daki Hacı Bayram Veli Türbesi, Bağdat'taki İmam Azam Ebu Hanife'nin Türbesi, Konya'da Mevlana Celaeddin-i Rumî Türbesi gibi ziyaretçisi eksik olmayan yerleri misal verebiliriz. Müslümanların din büyüklerinin türbelerine önem vermeleri batılı bazı yazarların dikkatini çekmiş ve onları bu konuda araştırmaya sevk etmiştir (Garnett 2010, 69-74; Ambrosio 2012). Söylemez Baba Türbesinin ziyaretgâh olmasını Sivererek halkının din büyüklerine duydukları saygı çerçevesinde ele alınmalıdır.

Söylemez Baba Türbesi, Söylemez köyünün mezarlığının ortasında yer almaktadır. Köyün mezarlığı, köye doğu tarafından girildiğinde yolun sol cenahında kalır. Köyün mezarlığını ihata eden bir duvar ile çevrilidir. Bu ihata duvarı 2021 yılında tamamlanmıştır. Mezarlığa batı tarafından, köyün camisinin bulunduğu yönden, yeşile boyanmış bir demir kapıdan girilir. Bu kapı üzerinde “*El-Fatiha Sultan Sönmez*” yazılı küçük bir mermer levha vardır (Ek: 5). Mezarlığın ana yol tarafındaki bir başka levhada ise “*Sultan Söylemez Bekoya Mezarlığı El Fatiha*” (Ek: 8) ibarelerinin yazılı olduğu ve yeni konulduğu anlaşılan demirden yapılmış başka bir levha vardır. İlk levhadaki bu ifade tarihî gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Yapı eski temeller üzerinde sonradan inşa edilmiştir. Ancak, yapım tarihi konusunda görüştüğümüz köylüler kesin bir tarih veremediler. Bu yüzden bugünkü türbenin inşa tarihi için bir hüküm vermiyoruz ancak malzemenin durumuna bakılacak olursa yeni sayılabilecek bir yapı olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim türbe kapısının sol tarafındaki duvar taşlarının birinde “1939”, sağ tarafındaki taşların birinde, özensiz bir şekilde, “*tarih 1965*” (Ek: 7) ibaresi okunmaktadır. Köyün sakinlerinden Hüseyin Aytar, türbenin

yeniden inşa yılını hatırlamamakla beraber şu andaki hâle eski taşlarının kullanılarak yenilendiğini belirtmiştir.

Köyün içinden doğu-batı istikametinde yol geçmektedir. Söylemez Baba Türbesi yolun sağ tarafında köyün yeni mezarlığı içinde yer almaktadır. Söylemez Baba Türbesi dikdörtgen şeklinde olup kuzey-güney istikametinde uzanmaktadır. Türbeye, mezarlığa olduğu gibi, batı tarafından açılan yeşile boyanmış bir kapıdan girilir. Türbenin içinde dört mezar bulunmaktadır. Bunlardan biri Sultan Söylemez Baba'ya, biri Söylemez Baba'nın eşine (Adı bilinmemektedir.), (Ek:9-10) bunların ayak ucunda, kible yönünde yer alan mezarlardan biri 1948'de vefat eden Hacı Sinan Karınca'ya, diğeri 2010 yılında vefat eden Hacı Sinan'ın oğlu Mustafa Karınca'ya aittir¹² (Ek: 11). Türbenin içindeki bu kabirler yeşil renkli örtülerle setredilmiştir.

Yolun solunda, mezarlığın karşısında ve köy okulunun önünde, okulun batı yönünde köyün pınarı bulunmaktadır. Pınarın suyunu daha verimli kullanmak için santrifüj pompa ile çekilerek borularla başka yerlere götürülmektedir. Pınarın başındaki

¹² Bu bilgi 6 Temmuz 2021'de Söylemez köyünde yaşayan 42 yaşındaki Mehmet İsen'den alınmıştır. Mehmet İsen'in ifadesine göre; Hacı Sinan Ramazan ve Kurban bayramlarının birinci günleri hariç yılın bütün günlerini oruç tutarak geçiren biriydi. Bundan ötürü çevrede kendisine saygı duyulur ve itibar edilirdi. Kendisinin vasiyeti üzerine Söylemez Baba Türbesine defnedilmiştir. Ölmeden önce türbeye, Söylemez Baba'nın yanına defnedilmesini ve bir yıl sonra mezarının açılmasını istemiştir. Şayet cesedi bozulmuş ise kemiklerinin buradan alınıp başka bir yere gömülmesini talep etmişti. Köylüler merhumun bu vasiyetini Hasan-ı Nuré (Hasan İsen) eliyle gerçekleştirmişlerdi. Hasan İsen mezarı vasiyet edildiği gibi bir yıl sonra açmış önce etrafa kötü bir kokunun yayıldığına şahit olmuş ancak cesedin ilk günkü gibi durduğunu görmüş. Bu çelişkili durum üzerine biraz dikkat kesilmiş ve bu nahoş kokunun mezarda ölü bulunan yılandan kaynaklandığına şahit olmuş. Yılan ölüsünü mezardan aldıktan sonra mezarı kapatmış. Bunun üzerine köy halkı Hacı Sinan Karınca'nın cesedinin çürümeden varlığını sürdürdüğüne inanmaktadır. Verdiği bu bilgilerden dolayı Mehmet İsen'e teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmada yardımlarını gördüğümüz Söylemez köyü sakinlerinden Hüseyin Aytaç, Ali Aytaç, Sıdkı Aytaç ve Mustafa Korunlu'ya, Siverekli doktora öğrencisi Şahin Doğan'a ve Dr. Hikmet Çiçek'e de teşekkür ederiz.

levhada “*Sultan Sönmez Çeşmesini Temiz Tutalım*” ifadesi yazılıdır. (Ek: 6)

Türbenin zemininde yörede dokunmuş iki mahalli kilim ile fabrikada dokunmuş kilimler serilidir (Ek: 12). Türbenin kuzey tarafında Söylemez Baba’nın; onun mezarının yanında fakat doğu tarafında eşine ait; bu iki kabrin güney yönünde doğu tarafında Hacı Sinan Karınca ve yanında da oğlu Mustafa Karınca’nın kabri yer almaktadır. Bu son iki kabir beton zemin üzerinde bulunmaktadır. Türbe kapısının sağında ve solunda tahminen 50x70 ebadında birer pencere; güney yönünde 40x40 ebadında başka bir pencere ve 180x70 ebadında bir kapı vardır.

Türbenin damı için yörede *mağ* adı verilen 24 yuvarlama kavak ağacı ve tahta kullanılmış olup üstü beton ve düz dam şeklindedir. Türbenin duvarı zeminden itibaren 10 sıra taş ile örülmüş olup üç tarafı beyaz renge, batı tarafındaki giriş kapısının bulunduğu duvarı ise fıstık yeşili renginde bir boya ile boyalıdır. Türbe mezarlığın orta yerinde, çevresine göre en yüksek noktadadır. Doğru tarafında çok yaşlı olmadığı anlaşılan aşısız bir dut ağacı ile bir çam ağacı bulunmaktadır.

Türbenin bulunduğu mezarlık yenidir. Zira köyün Osmanlı dönemine ait mezarlığı köyün içinden geçen yolun sol tarafında yer almaktadır. Dikkatlice bakılmadığında mezarlık olduğu anlaşılamayacak kadar tahribata maruz kalarak zamanla düz hâle gelmiştir. Bu durum Söylemez Baba’nın türbesinin bulunduğu yerin muhtemelen zaviyenin de olduğu yeri göstermekte olup Söylemez Baba vefat ettiğinde zaviyenin haziresine gömülmüş olduğunu akla getirmektedir. Türbenin eski duvar kalıntısı üzerinde inşa edilmiş olduğu da hesaba katılacak olursa, türbenin eski bir yapı olduğu ve sonradan yenilendiği anlaşılmaktadır (Ek: 19).

Türbenin içinde ziyaretçiler için bulundurulmuş düzenli katlanmış 27 adet seccade, beyaz bir çuval içinde çok sayıda başörtüsü bulunmaktaydı (Ek: 9-10). Türbenin doğu duvarında içinde Mushaf-ı şerif bulunan iki taka, (Odaların duvarında dışarıya kapalı içine kitap, lamba vesaire konulan kapaksız hücreler için kullanılan tabir.) batı duvarının en güneyinde muhtemelen içinde mum yakmak için kullanılan daha küçük bir taka daha bulunmaktadır. Türbenin içi tek sıra yedi tuğla ile ikiye bölünmüştür. Tek sıra tuğlaların kuzey tarafında Söylemez Baba ve eşinin kabirleri yer almaktadır. Güney tarafında ise Hacı Sinan Karınca ile oğlu Mustafa'nın kabirleri bulunmaktadır.

Söylemez Baba'nın kabrinin ayak ucunda yöreye has taşlardan farklı olarak ak bir taş sağında ve solunda ise tahminen 25x25 ebadında ak iki taş daha vardı. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi ziyaretçiler burada da taşları vücutlarına sürerek taşlara cilalanmış gibi parlaklık kazandırmıştır. Ziyaretçilerin vücutlarına ziyaretlere ait taş, sopa, mermer ve ziyaret kapılarının eşiklerine sürünmek suretiyle şifa aramaları, Anadolu'nun birçok yerinde görülebilecek, yaygın bir uygulamadır. Türbedeki taşların cilalanmış gibi parlak bir hâlde oluşları ziyaretçilerinin eksik olmadığını ve dertlerine şifa ararken vücutlarına bu ziyaret taşlarını sürdükleri anlaşılmaktadır.

Söylemez Baba'nın eşine ait kabrin başucundaki taş yeşil bir yaşmakla örtülüdür. Ayak ucunda ise bölgeye özgü bazalt taştan yapılmış ve kuşların su içmesi için oyulmuş küçük bir dibek ile yeşile boyanmış fakat mezardan bağımsız buraya sonradan getirildiği anlaşılan bir mermer parçası vardı. Türbenin üstü kapalı olduğu için dibekten kuşların su içme imkânı ortadan kalkmıştır. Ziyaretçiler şimdi buraya su yerine “*teberrük*” adını verdikleri yanında getirdikleri şeker ve çikolataları bırakmaktadırlar.

Türbe içinde elektrik tesisatı varsa da haraptı ve işlevsizdi.

Türbe, çevredeki halk tarafından, farklı amaçlarla, çarşamba günleri ziyaret edilir. Tarihi ve dini bir kişilik olmasının doğurduğu saygınlıktan dolayı yoldan geçen hemen herkes Söylemez Baba'nın ruhuna *Fatiha* okumaktadır. Türbe, bilhassa romatizma rahatsızlığı olanlar, uyku bozukluğu yaşayanlar, çocuk sahibi olamayanlar, felç geçirenler tarafından şifa bulmak amacıyla ziyaret edilir. Bunun yanında hastalığa yakalanan koyun sürülerinin sahipleri de hasta koyunlarına şifa bulmak için türbeyi ziyaret etmekte. Benzeri bir duruma Ergani'nin İncehıdır köyündeki İncehıdır Ziyaretinde de şahit olunmaktadır (Erpolat 2004, 60).

Köyün sakinlerinden Mehmet İsen ve Mustafa Korunlu'nun ifadelerine göre Söylemez Baba Türbesine kötürüm durumda ziyarete gelip Söylemez Baba Türbesini ziyaretlerinden sonra şifa bulup köylerine yürüyerek gidenlerin olduğuna şahit olanlar vardır. Ancak kötürüm durumda ziyarete gelip şifa bulanların kimler olduğu hakkında bilgilerinin olmadığını ifade ettiler.

Yakın zamanlara kadar (1970'li yılların sonlarına kadar) köyden asker ocağına gidenler Söylemez Baba'yı ziyaret ettikten sonra birliklerine uğurlanırdı. Söylemez köyünün sakinlerinden Sıddık Aytar, asker adaylarının yaptıkları bu türbe ziyaretinden dolayı köylerine şimdiye kadar şehit cenazesinin gelmediğini, bunun da Söylemez Baba'nın kerametlerinden biri olduğuna inanıldığını belirtti. Asker adaylarının Söylemez Baba türbesini ziyaret etmeleri geleneği yörede hâlâ devam ettirilmektedir.

Hüseyin Aytar'ın anlattığına göre Söylemez Baba Türbesi, 1970'li yıllara kadar çevre köy ve mezarlardaki halkın katılımıyla bayram günlerinin coşku ve kardeşlik içinde kutlandığı, yemeklerin yenildiği, duaların edildiği ve şenlik havasının estiği

mekâna dönüşüyordu. Halkın bayram günlerinde burada toplanmasının sebebinin türbenin yanında caminin bulunması mıdır? diye sorduğumuzda Hüseyin Aytar, *-Hayır o zamanlar köyde cami henüz inşa edilmemişti* diye cevap verdi.

Hüseyin Aytar Söylemez Baba Türbesi ile ilgili olarak geçmişte yaşatılan fakat uzun süredir tekrarlanmayan bir gelişmeden daha söz etti. O da yörede saygın olan, İslam prensiplerine bağlılığıyla gıpta edilen Şeyh Halid'in müritleriyle beraber bazı özel günlerde ve bayramlarda burada *halka çevirdikleri* yani ilahiler eşliğinde zikirlerini eda ettiklerini ifade etti. Şeyh Halid'in köken olarak Diyarbakır'ın Çınar ilçesinin Altunakar köyünde metfun olan Şeyh Kasım'ın soyundan geldiğini ve oradan göç ederek Siverek'in Gülpınar köyüne yerleştiklerini belirtti. Siverek'in Gülpınar köyünde bu ailenin büyüklerine ait türbe bulunmakta ve sevenleri tarafından ziyaret edilmektedir. Şeyh Halid, Nakşibendî tarikatına mensup olup yaptığı irşat faaliyetlerinden dolayı Siverek'te sevilen, sayılan ve muteber bir şahsiyetti.

Ziyaretçiler, ziyaret taşına para, şeker, lokum ve sabun bırakırlar ya da orada bulunan çocuklara dağıtırlar. Türbe eski günlere göre şimdi daha seyrek zaman aralıklarıyla ziyaret edilmektedir.

Köy halkı Söylemez Baba'nın kimliği konusunda sağlıklı bir bilgiye sahip değil ama onun cömert bir kişi olduğunu ve köyden geçen her misafir ve yolcuya yemek veren bir kişi olduğunu ifade etmektedirler. Bu cömertliğin Söylemez Baba'dan kendilerine de intikal ettiğini ve bundan dolayı köy halkının da cömert ve misafirperver olduğunu belirtmektedirler.¹³ Bunun yanında

¹³ 6 Temmuz 2021 tarihinde Söylemez Baba Türbesini ziyaret etmeden birkaç gün önce Söylemez köyünden Ali Aytar ile telefon üzerinden irtibat kurmuştuk ancak

Söylemez köyü sakinlerinden Hüseyin Aytar (73 yaşında) ile 6 Temmuz 2021 günü telefon üzerinden yapmış olduğumuz görüşmede Söylemez Baba'nın, günümüzde Söylemez köyüne coğrafik olarak yakın yerlerde bulunan Gürgür Baba (Viranşehir'de), Kulu Baba (Karacadağ'da NATO radarının bulunduğu askeri bölgede), Nur Baba, Sultan Süleyman, Mir Baba (Mardin Derik'te), Hamza Baba (Viranşehir'de) ve Aslan Baba (Viranşehir'de) gibi zatların birbirleriyle irtibatlı ve hatta akraba kişiler olduğunu ifade etti. Bu bilgiyi büyüklerinin bu zatlar ile ilgili sohbetlerinden öğrendiğini dile getirdi. Mehmet İsen ise Söylemez Baba'nın Erzurum ve Muş'ta da akrabalarının olduğunu büyüklerinden duyduğunu belirtmesi ve Osmanlı dönemine ait arşiv kayıtlarında da Hınıs Sancağı'nın Kozlu Baba köyünde Baba Söylemez Zaviyesinin kaydının olması yukarıda adı geçen ve kabir ya da makamları birer ziyaretgâh olan zatların tarihte yaşamış gerçek kişiler olması, yaşadıkları dönemlerde İslâm

randevulaştığımız gün gidemedik. 6 Temmuz 2021'de köye gidip kendisini aradığımızda Antalya'da tatilde olduğunu ve akrabalarından birini aradığını yemek yemeden köyden ayrılmayacağımızı ifade etti. Bunun üzerine yemek yiyecek kadar zamanımızın olmadığını ancak çaylarını içebileceğimizi ve çay içme esnasında da Söylemez Baba ile ilgili konuşabileceğimizi ifade ettik. Türbe ziyaretini tamamlayıp fotoğraflarını çektikten sonra Dicle Üniversitesi Tarih Bölümü'nün araştırma görevlilerinden Dr. Hikmet Çiçek ve Necmettin Erbakan Üniversitesinde Yeniçağ Tarihi Doktora öğrencisi Siverekli Şahin Doğan ile birlikte Söylemez köyünün sakinlerinden Mehmet İsen'in evine gittik. Mehmet İsen bizim için kuzu kesme girişiminde bulundu. Bu girişiminden zor vazgeçirdik. Bu arada *"Biz Söylemez Baba'nın torunlarıyız o çok cömert biriymiş köye uğrayan herkese mutlaka yemek yedirirmiş. Siz de Tanrı misafirisiniz size kuzu keseceğim dedi."* Biz müsaade etmedik. Bunun üzerine biz bu sefer hazırda ne varsa onu sofraya getiriniz bir daha ki gelişimizde nasip olursa kuzu yeriz dedik. Bu karşılıklı konuşmamızda dikkat çeken husus Mehmet İsen'in *"biz Söylemez Baba'nın torunlarıyız. O cömert biriydi. Köye gelen herkese mutlaka yemek yedirirmiş"* ifadeleridir. Bu ifadeler halkın hafızasında Söylemez Baba ile ilgili olarak yerleşmiş tarihî bilgidir ve Osmanlı arşiv kayıtlarıyla mutabıktır. Osmanlı arşiv belgelerine göre Söylemez Baba *"ayende ve revendeye hizmet"* yani gelen geçenlere hizmet ettiği için birtakım vergilerden muaf tutulmuştu. Bu itibarla köylülerin Söylemez Baba'yı cömert biri olarak tanıyıp bilmeleri tarihî bir gerçeğin ifadesidir. Mehmet İsen ile aramızda geçen konuşmanın bu kısa kısmı, halkın hafızasındaki bazı bilgilerin tarihî gerçekleri içerdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

dinini yaşama şekilleri birbirine yakın bir anlayışta olmaları gibi hususiyetler, köylülerin hafızasındaki bilgilerin yabana atılacak cinsten olmadığını göstermektedir.

Söylemez köyü sakinlerinden Hüseyin Aytar ve Mehmet İsen'in Söylemez Baba hakkındaki ifadeleri Osmanlı arşiv kayıtları ile uyushmaktadır. Gerçekten de Muş'ta değil ama Hınıs ve Erzurum'da Söylemez Baba adında bir kişinin yaşadığını hem arşiv belgeleri hem de Söylemez Baba ve Söylemez Ana kümbetleri gibi maddi kültür unsurlarından günümüze kadar ulaşan bulgular bunu göstermektedir. Ayrıca Hınıs da Muş'a yakın bir yerleşim yeri olması hasebiyle Mehmet İsen'in ifadesinin çok da hatalı olmadığını göstermektedir.

Hüseyin Aytar'ın çevre ziyaretleri arasında saydığı Gürgür Baba adıyla Kerkük'te de halk arasında saygın bir yere sahip erenlerden biri vardı. Gürgür Baba adı Kerkük yöresinde bir halk türküsünde:

...
“Kerkük size merhaba
Hem anasız hem baba
Şehitlerin kanına
Şahittir **Gürgür Baba**

Ağlama ceyran balası
Sızlama ceyran balası
Gider gözüv karası
Soyunum bak canıma

Hepsi de sevdağ yarası” ... (<https://www.youtube.com>)¹⁴ şekline geçmektedir. Ayrıca 1927'de Kerkük'te keşfedilen

¹⁴ Bu sözler, *Uluslararası Elazığ Kerkük Kültür ve Sanat Buluşması* adıyla TRT Avaz'da yayımlanmış programda Hasan Neccar tarafından seslendirilen *Ağlama*

dünyanın sayılı zengin petrol yatakları Gürgür Baba petrol havzası olarak bilinmektedir.

Söylemez Baba'nın adı ile ilgili olarak araştırma yapmış olan Siverekli amatör araştırmacı olan Ramazan Özgültekin Söylemez Baba hakkında şu ifadeleri yazmıştır: “Çevre halkı tarafından, Söylemez Baba veya Sultan Söylemez diye bilinir. Söylemez Baba ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte pek fazla konuşmayan sorulan soruların birçoğunu cevaplamadığı için ziyaretçileri kendisine bir şey sormaya niyetlendiklerinde “Baba cevap vermez veya baba söylemez” derlermiş bu nedenle bu zatın adı “Söylemez Baba” olarak kalır. Bu zatın kabri, aynı zatın ismiyle isimlenen Söylemez köyünün mezarlık bölümünde bulunmaktadır.

Yüce Allah bu dostunun sevgisi ve saygısını yöre halkının gönlüne yerleştirmiştir. Halk Söylemez Baba'nın kim olduğunu bilmesede de bu zata sonsuz bir sevgi ve saygı beslemektedir” (Özgültekin 2006, 121; 2015, 363-364). Ancak bunun bir halk etimolojisi numunesi olarak görmek lazımdır. Benzeri bir ifade Erzurum'daki Söylemez Baba'nın kerametinden söz edilirken de kaleme alınmıştır (Gezer 30 Ocak 2013, <http://www.erzurumgazetesi.com.tr>). (Ek: 21).

Söylemez köyü 2013 verilerine göre 61 hane; 156'si erkek, 126'sı erkek olmak üzere 274 kişiden ibaret nüfusa sahipti. Köyde tek derslikli okul, cami ve sağıkevi bulunmaktadır (Özgültekin 2015, 364).

Sonuç

Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında mutasavvıfların etkili olduğu bilinir ancak, bu kişilerin kimliklikleri ve gerçekleştirdikleri faaliyetler hakkında müşahhas bilgiler çoğu zaman söylentiden öteye geçmez. Bu çalışmamıza konu olan Söylemez Baba'nın Siverek Sancağı'nın Söylemez köyünde yaşadığı tespit edilmiştir. Köyün adı olan Söylemez-Söylemez Baba adının kaynağı da bu gönül erinin adından mülhem olduğu görülmüştür. Söylemez Baba, köyde aynı adla faaliyet gösteren zaviye şeyhidir. Bu zaviye şeyhi köyden geçen yolcuları Tanrı misafiri kabul ederek onların iâşe ve ibate ihtiyaçlarını karşılamakla görevlendirilmişti. Yolcuların bu ihtiyaçlarını karşılamak için köydeki zaviyeye bir çiftlik yer vakfedilmiştir.

Söylemez Baba yörede muhtemelen Akkoyunlular döneminin sonlarında yaşamıştı. 1518'de tamamlanmış olan tahrir defterindeki kişi adları arasında yer alan Derviş Mehmet ile Hüseyin adındaki kardeşlerin Söylemez adlı kişinin oğulları olduğu belirtilmiştir. Tahrir defterindeki bu bilgiden Söylemez Baba'nın tahririn yapıldığı tarihte hayatta olmadığı anlaşılmaktadır. Ölümünden sonra hatırasına duyulan saygıdan dolayı “*baba*” sıfatı ile anılmaya başlanmış olmalı ki 1526'da tutulan tahrir defterinde köyün adı da *Söylemez Baba* olarak kaydedilmiştir.

Yöre halkının gönlünde Söylemez Baba'ya duyulan saygı ve muhabbet hâlâ sürmektedir. Bundan dolayı Söylemez Baba'nın hatırası köyün adında ve bir ziyaretgâh olan türbesiyle canlı tutulmaktadır.

Söylemez Baba'nın mensup olduğu tarikat ve yaşadığı dönemde dervişleriyle nasıl bir yol takip ettiği, nasıl zikir ettikleri,

ritüellerinde enstrüman kullanıp kullanmadıkları hakkında yazılı kaynaklarımız suskun kalmaktadır. Ancak Söylemez köyünün konumu ve sahip olduğu nüfus potansiyeli göz önüne alındığında Söylemez Baba'nın müntesiplerinin fazla olduğunu düşünmek zordur. Söylemez Baba ve zaviyesinin köyden geçen yolu kullanan yolcuların ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Söylemez adıyla yalnız Siverek'te değil Anadolu'nun farklı yörelerinde Baba Söylemez, Söylemez Dede, Söylemez, Söylemezler gibi yer ve topluluk adları vardı. Bunların bazılarının Alevi-Bektaşî olduklarına dair bilgiler varsa da bazılarının bu yönleri hakkında kaynaklar suskun kalmaktadır.

Söylemez Baba yaşadığı dönemde Söylemez köyündeki zaviyesi aracılığıyla köyden geçen yolun güvenliğini sağlayarak, yolcuların yiyecek ve barınma ihtiyaçlarını karşılayarak arşiv kayıtlarında yazılı olmamasına rağmen muhtemelen çevrede yaşayan kişilerin nefis terbiyesini sağlamada etkili olarak hizmet veren bir gönül adamı olduğu anlaşılmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı çevrede yaşayan insanların gönlünde taht kurmuştur. Bu yüzden adı unutulmamış ve halk tarafından “*sultan*” sıfatıyla layık görülmüştür. Buradaki sultanlık dünya sultanlığı ya da hükümdarlık değil, gönüllerde kurulan tahtın sultanlığıdır. Allah'ın veli kullarından sayılmakta olduğu için de kabri yöre halkı tarafından türbe hâline getirilerek çarşamba günleri ziyaret edilmektedir.

Söylemez köyünün kuruluşu köyde faaliyet gösteren Söylemez Baba zaviyesine dayanmaktadır. Köyün konumu ve yeterli su kaynaklarına sahip olması köydeki iskânı sürekli kılmıştır. Osmanlı arşiv kaynaklarına göre Söylemez köyünün adı 1518'den beri resmî kayıtlarda yer almaktadır. Köyün adı 1518'de

tutulan tahrir kayıtlarında yer aldığına göre köyün 1470’li yıllarda kurulmuş olduğu ya da Söylemez adını aldığı ileri sürülebilir.

Söylemez Baba Zaviyesi sayesinde yöreden geçen yolun güvenliği, yolcuların ihtiyacı ve zaviyede istihdam edilenlerin masrafları tesis edilen vakıf aracılığıyla karşılandığı tespit edilmiştir. Bütün bu hizmetler az sayılabilecek bir meblağın (bir çiftlik yerin) vakıf olarak tahsis edilmesiyle gerçekleştirildiği müşahade edilmiştir. Osmanlı Devleti böylece halk üzerinde nüfuz sahibi olan kişilerin şartların değişmesi durumunda toplumun huzur ve güvenini sarsıcı faaliyetlerde bulunma ihtimaline ve devletin varlığına karşı olabilecek nahoş girişimler için gerekli mali güce erişmelerini kontrol altına almıştır.

Söylemez Baba Türbesi yakın zamanlara kadar bayramlarda çevre köy ve mezralarda yaşayan halkın bir araya geldiği dostluk, kardeşlik duygularının geliştiği, kaynaşmanın pekiştiği bir mekân olduğu anlaşılmaktadır.

Söylemez Baba Ziyareti her çarşamba günü ziyaret edilen kutsal mekân olma özelliğini korumaktadır. İletişim ve ulaşım imkânlarının artması, halk sağlığı ile ilgili olarak bilinç seviyesinin yükselmesi, hastalıkların teşhis ve tedavisinde sağlanan başarılar gibi gelişmelerden dolayı son yıllarda şifa amacıyla Söylemez Baba Türbesine yapılan ziyaretlerde azalmalar olmuştur. Türbe içindeki tefrişattan ve orada bulundurululan seccade ile baş örtülerinden, mekânın kadın ve erkek ziyaretçilerinin eksik olmadığı anlaşılmaktadır.

İlgili kurum ve kuruluş yetkililerinin bu gibi tarihî mekânları maddî ve manevî kültür envanterine geçirmeleri gerekmektedir. Halkın iyi niyet ve samimiyetle köylerindeki bu kutsal mekân ile ilgili yaptıkları gerçek dışı uygulamalara fırsat vermemeleri gerekmektedir. Mesela *Söylemez* olan adının *Sönmez* diye

tabelaya yazılması gibi gerçekleri tahrif etme sonucunu doğuracak gelişmelere, işin doğrusu anlatılarak, engel olunmalıdır. Bunun yanında mekânın ilgili belediyece çevre düzenlemesi yapılarak ziyaretçilerinin Söylemez Baba'nın manevi ikliminden daha rahat faydalanmaları sağlanabilir.

Siverek'ten bu köye gelen yola Söylemez Baba adı verilerek bu tarihi şahsiyetin adı daha geniş kitlelere ulaştırılarak hatırası halk arasında daha canlı tutulabilir.

Yörede bilinen diğer zaviyeler ile ilgili olarak buradakine benzer monografik çalışmalar yapılarak onlar hakkındaki tarihi bilgilerin yeni nesillere doğru bir şekilde anlatılmasında yarar vardır. Böylece yörenin tarihinde etkili olmuş kişiler ve kutsal mekânlar hakkında doğru bilgilere sahip olmak mümkün olacaktır. Hatta bütün Türk dünyasındaki zaviyelerin tespit edilerek bir atlasının çıkarılması suretiyle bunların yayıldıkları alanları tespit etmenin mümkün ve faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

3- Arşiv Belgeleri

1.3. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

64 Numaralı Diyarbakir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

270 Numaralı Aydın Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD),

414 Numaralı Aydın Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD),

636 Numaralı Konya Vilayeti Mufassal Tahrir Defteri (TD),

100 Numaralı Maliyeden Müdevver Defter (MAD).

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

155 Numaralı Ruha, Siverek ve Rakka Sancakları Mufassal Tahrir Defteri (TD),

552 Numaralı Diyarbakir Vilâyeti Evkaf Tahrir Defteri (TD),

40 Numaralı Erzurum Vilayeti Mufassal Tahrir Defteri (TD).

4- 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*, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını, Ankara.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2000). *294 Numaralı Hınıs Livası Mufassal Tahrir Defteri (963/1556)*, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını, Ankara.

5- Araştırma İnceleme Eserleri

Aday, Erdal (2013). *Kütahya İli ve Yatırları Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.

Akın, Bülent (2020). “Alevi-Bektaşî İnancında “Taş/Kaya/Duvar Yürütme” Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi”, *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) I*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 187-224.

Aköz, Alaattin (2018). Konya’da Üretmek ve Tüketmek: Selçukludan Osmanlı’ya Konya Çarşısı, *Konya Kitabı I, Yeni İpekyolu Dergisi Özel Sayısı*, Konya. 209-228.

- Ambrosio, Alberto Fabio (2012). *Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ay, Resul (2014). *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi 2. Baskı.
- Baykara, Tuncer (1988). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I Anadolu'nun İdarî Taksimatı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Bizbirlik, Alpay (2002)a. *XVI. Yüzyılın Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bizbirlik, Alpay (2002)b. “XVI. Yüzyıl Sonlarında Siverek Sancağı Vakıfları”, *Tarihte Siverek Sempozyumu Bildirileri 13-14 Ekim 2001 Siverek*, Şanlıurfa: Elif Matbaası. s. 97-101.
- Ekinci, İlhan (1999). “1518 ve 1523 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerine Göre Siverek Sancağı'nın Sosyal ve İktisadi Durumu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı), S. 4. 105-143.
- Erpolat, Mehmet Salih (2002). “XVI. Yüzyılsa Siverek Sancağı'nda İskân ve Nüfus”, *Tarihte Siverek Sempozyumu Bildirileri 13-14 Ekim 2001*, Siverek, Şanlıurfa: Elif Matbaası. 75-96.
- Erpolat, Mehmet Salih (2004). “Ergani'deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Bugünkü Durumu”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, S. 4, 47-63.
- Erpolat, Mehmet Salih (2020) a. “Pir Mansur Zaviyesi”, *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu*

- Bölgesi Örneği*) 1, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 311-342.
- Erpolat, Mehmet Salih (Ed. Yunus Emre Tansü) (2020) b. “Siverek Sancağı Yer Adları XVI. Yüzyıl”, *Kaşgarlı Mahmut Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları VII*, Ankara: İKSAD Publish House (Elektronik kitap). 528-571.
- Garnett, Lucy Mary Jane (çev. Hanife Öz) (2010). *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gökbel, Ahmet (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Gündüz, Tufan (2007). *Anadolu’da Türkmen Aşiretleri “Bozulus Türkmenleri 1540-1640”*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- İlhan, M. Mehdi (2000). *Amid (Diyarbakır)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnalcık, Halil (2021). *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerinde Alıştırmalar-V*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karpuz, Haşim (1988). “Erzurum Kümbet Köyü’nde Yer Alan İki Yapı”, *Vakıflar Dergisi*, S. XX, 5-12.
- Kılıç, Ümit (2005). *XVI. Yüzyılda Erzurum Eyaleti’nde Vakıflar*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Köprülü, M. Fuad (2009). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köse, Ali-Ali Ayten (2010). *Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.

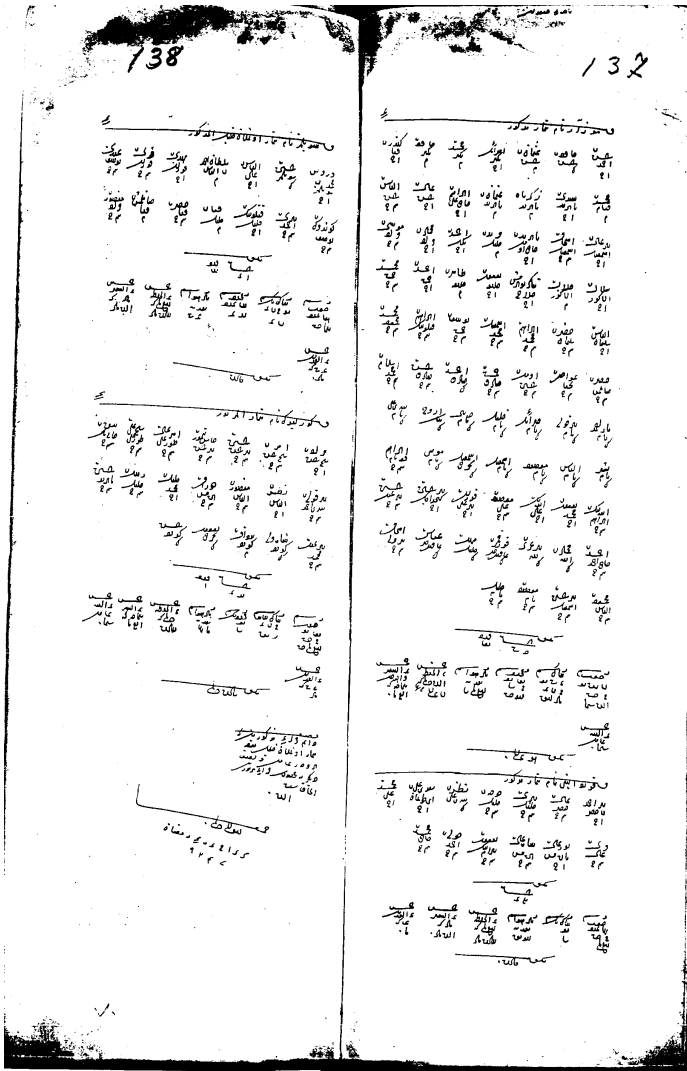
- Kuban, Doğan (1968). “Anadolu Türk Şehri, Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, *Vakıflar Dergisi*, S. VII. 53-74.
- Küçükdağ, Yusuf (1998). Konya’da Söylemez Zaviyesi ve Vakfiyesi, *Konya I, Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, Özel Sayı, 155-194.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (1991). *Tarih Araştırmalarında Usûl*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat 2. Baskı.
- Ocak, Ahmet Yaşar-Farûkî, Suraiya (1997). Zaviye. İslam Ansiklopedisi, c. XIII, s. 468-476, Eskişehir: Millî Eğitim Yayınevi.
- Özgültekin, Ramazan (2006). *Siverek Evliyalari ve Alimleri*. Şanlıurfa: Elif Matbaası.
- Özgültekin, Ramazan (haz) (2015). *A’dan Z’ye Siverek Ansiklopedisi*. Siverek: (Yayınevi belirtilmemiş).
- Öztürk, Mürsel (2001). *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Şahin, Haşim (2017). *Dervişler ve Sufi Çevreler Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2. Baskı.
- Şahin, Haşim (2009). *Seyyid Harun*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 37, s. 58-60, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001). *Beş Şehir*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- T.C. İçişleri Bakanlığı (1947). *Türkiye’de Meskûn Yerler Kılavuzu*. C. II, Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları.

T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü (1968).
Köylerimiz 1 Mart 1968 gününe kadar. Ankara: Başbakanlık
Basımevi D. S. İ..

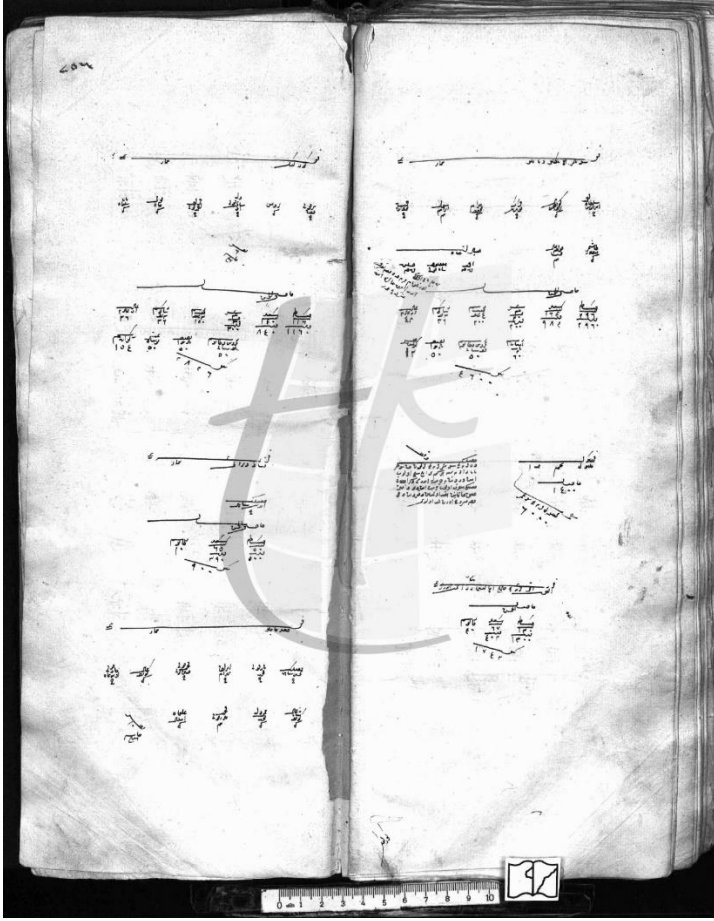
Türk, Abdurrezzak (2010). Erzurum'un Kandilleri 49- Söylemez
Baba, *Erzurum Gazetesi*. 2 Aralık nüshası.

Türkay, Cevdet (1979). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak,
Aşiret ve Cemaâtlar*, İstanbul: Tercüman Yayınları.

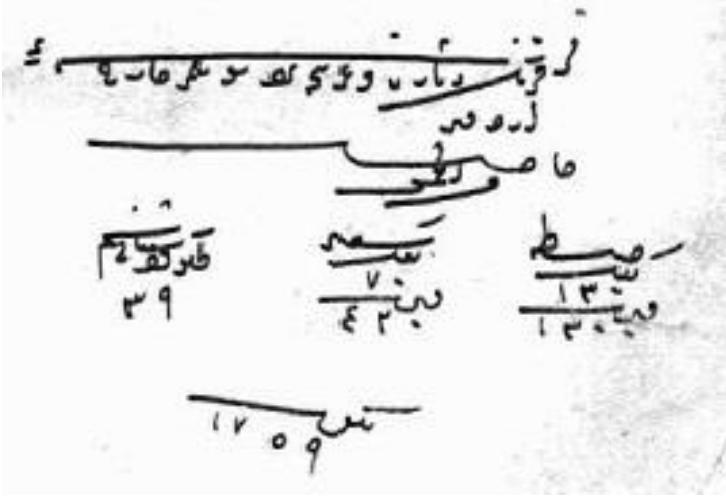
Ek: 1 1518 Tarihli Tahrir Defterinde Söylemez Köyünü gösteren sayfa.



**Ek: 3 Söylemez Köyünü Gösteren 1568 Tarihli Tahrir
Defteri Sayfası**



Ek: 4 Söylemez Köyü yakınında Kızıl Ziyaret ve Garîbce mezralarının olduğunu gösteren tahrir defteri sayfası (KKA, TD 151, v. 245b).



Ek: 5 Söylemez Baba Türbesinin İhata Duvarının Kapısı



Ek: 6 Söylemez Köyünün Pınarı ve İlkokulu



Ek: 7 Söylemez Baba Türbesi'nin Giriş Kapısı



Ek: 8 Söylemez Baba Mezarlığını gösteren tabela ve köyün içinden geçen yol.



Ek: 9 Söylemez Baba ve Eşine ait kabirler.



Ek: 10 Söylemez Baba ve Eşine ait kabirler.



Ek: 11 Hacı Sinan Karınca ile Oğlu Mustafa Karınca'nın mezarları.



Ek: 12 Türbedeki yöreye ait el dokuma kilim.



Ek: 13 Kaynak kişi Mehmet İsen solda, ortada Mehmet Salih Erpolat, sağda Mustafa Korunlu.



Ek: 14 Mehmet İsen'in evinin eyvanı.



Ek: 15 Türbenin içten görünüşü Dr. Hikmet Çiçek (solda) ve Doktora Öğrencisi Şahin Doğan önde Söylemez Baba ve eşinin arkada Hacı Sinan Karınca ve oğlu Mustafa'nın kabirleri.



Ek: 16 Söylemez Baba Türbesi'nin batı tarafından görünüşü.



Ek: 17 Söylemez Baba Türbesi'nin kuzey yönünden görünüşü.



Ek: 18 Söylemez Baba Türbesi'nin doğu yönünden görünüşü.



Ek: 19 Söylemez Baba Türbesi'nin eski temeller üzerindeki yeni duvarı.



Ek: 20 Söylemez Köyü tabelası ve köyden bir görüntü.



Ek: 21 Baki Gezmiş'in Erzurum Gazetesi'nde 30 Ocak 2013'te Söylemez Baba ile ilgili köşe yazısı

Söylemez Baba, neyi söylememiş!

30 Ocak 2013 Çarşamba

Erzurum'la ilgili yazınca çok sayıda da mesaj alıyoruz Kimi yakın zamana ait anekdot gönderiyor, kimi yaşadığı köyün önemli bir hikayesini Bunlardan birisi de Karayazı Söylemez köyünden bir okurumuz Söylemez'in ne anlama geldiğini, niye böyle bir isimle anıldığını anlatmış. Biz de olduğu gibi aktaralım. Söylemez Karayazı'ya bağlı 2 ayrı köydür. Birisi aşağı söylemez diğeri yukarı... Bunlardan birisinde medfun olan bir mübarek insan vardır. Şu an bile, işi, aşı olmayan, çocuk hasreti çeken çok sayıda insan gelip başında dua eder, ruhaniyetine istimdatla Cenab-ı Hakk'tan taleplerini dilerler.

Bu zatın ismi Söylemez Baba'dır. Az ilerisinde ise, eşi olduğu söylenen Söylemez Hatun türbesi vardır. Öteden beri anlatılan ve söylemez ismine kaynaklık eden hikâye ise şöyledir:

Vaktiyle Osmanlı Padişahı ile İran Şahı birbirlerine hediye yüklü kervanlar gönderirlermiş. Söylemez köyü de, bu kervanların güzergahları üzerinde bulunuyor. Kervancılar, buradan geçerlerken mutlaka konaklar, dinlenip, yiyip içtikten sonra yollarına devam ederlermiş. Bir keresinde, İran Şahı Osmanlı Padişahına kervan yükü olarak şeker göndermiş. O dönem Osmanlıda şeker kıtlığı çekiliyor. Kervan Söylemez'e varınca, Söylemez Baba, yanlarına gidip, “yükünüz nedir?” diye sorar. Onlar da, baskın korkusuyla yükün şeker olduğunu saklayıp “tuz” derler. Bunun üzerine Söylemez Baba şöyle karşılık verir, “yükünüz tuz değil; ama, tuz olsun.” Kervan İstanbul'a varıp, Padişahın huzuruna çıkınca, hakikaten şekerin tuz olduğunu görürler ve başlarından geçeni olduğu gibi Padişah'a anlatırlar.

Padişah Söylemez Baba'yı merak eder, İstanbul'a getirtir. Tabii, tuz yüklü kervanı da birlikte gönderir. Bu defa Söylemez baba yine sorar “yükünüz nedir?” Kervancılar, “yükümüz tuzdur” deyince, bu kez Söylemez Baba, “doğru yükünüz tuzdur ama şeker olsun” karşılığını verir. Hakikaten de, Padişah'a vardıklarında yükün şeker haline geldiği görülür. Padişah acayibe kalır, çok merak eder ve sorar...“Bunun hikmeti nedir, nasıl yapıyorsun bunu?”Ne kadar ısrar etse de, Söylemez Baba cevap vermez!Padişah'ta çok üstüne varmayıp, bir takım ihsanlarda bulunduktan sonra izzet ve hürmet ile tekrar köyüne gönderir. Bu olay sonrası bu mübarek zatın adı olur Söylemez Baba. Aşağı Söylemez'e gidenler köyün çok bakımlı ve şehir merkezinde dahi bulunmayan konforda yapılardan müteşekkil olduğunu görürler. Köylüler zengin ve çok da misafirperver insanlar. Sanki, Söylemez Baba'nın ruhunu incitmekten korkar tarzda geleni gideni ağırlandılar. Bu durumu köy büyükleri öyle güzel özetliyorlar ki. “Yüzlerce yıl evvel irtihal eden Söylemez Baba'nın bedeni toprağın altında ama, ruhu köyümüzde yaşar haldedir. Onu üzecek olursak, hayat bize zindan olur!”... Ne güzel bir anlayış. Söylemez Baba'nın ruhuna binlerce rahmet olsun inşallah!

ERZURUM Gazetesi

KÜLTÜREL BELLEĞİN KUTSAL MEKÂNI: ZEYNEL ABİDİN TÜRBESİ

Hatice Kübra UYGUR*

Can ÇARA**

Halk arasında rivayet edilen Zeynel Abidin’in “Beni ziyaret eden Mor Yakup’u da ziyaret etsin” sözünün etkisinin izlerini sürdüğümüz bu çalışmada IV. yüzyılda yaşamış bir Hristiyan azizinin ve bir Müslüman velinin “ilim, irfan ve insanlık sevgisi” üzerine yollarının kesiştiğini gördük. Çalışmada Zeynel Abidin’in şahsı, türbesi, türbede gerçekleştirilen ritüelleri, yöre halkı arasında sağladığı uzlaşmacı ve barışçıl tavırların izleri kutsal mekân esas alınarak değerlendirilecektir.

Mezopotamya’nın ve İpek Yolu’nun önemli güzergâhlarından biri olan Nusaybin, köklü bir geçmişe sahiptir. Coğrafi konumu göz önüne alındığında Mardin’in Nusaybin ilçesinde türbesi olan Zeynel Abidin’in şahsında birleştiriciliği ve vefatının ardından türbesi etrafında şekillenen anlatı ve ritüel uygulamalarından çalışmada bahsedilecektir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile veriler toplanmış ve dijital ortamda da Zeynel Abidin Türbesinin yöreye ve yöre halkına etkisi değerlendirilmiştir. Zeynel Abidin’in şahsı, türbesi saha ve literatür taramalarıyla bölgedeki durumu araştırılmıştır. Yöre coğrafyası söz konusu olduğunda sıklıkla kullanılan tanımlamada olduğu gibi Nusaybin “çok dinli ve çok kültürlü” bir yapıya sahiptir. Yörede din farkı gözetmeksizin saygı gösterilen Mor Yakup, Zeynel Abidin ve kutsal mekânları etrafında vefatlarından

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

** Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, cancara62@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0062-8899.

sonra da devam eden inanç ritüelleri sadece dini-mucizevi değil bu zatların kişiliklerinin de etkisiyle ilgilidir. Çalışmada özelde Zeynel Abidin'in şahsından ve kutsal mekânından hareketle Nusaybin ve çevresine geçmişten bugüne sağladığı katkının ortak yaşam kültürüne yansımaları ele alınacaktır.

1. Geçmişten Günümüze Nusaybin

Nusaybin, MÖ 4500 yıllarına kadar uzanan bir tarihe sahip olan ve Nisibis adıyla bilinen İpek Yolu gibi tarihi öneme sahip ticaret yolları üzerinde pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Tarihte el-Cezire (Yukarı Mezopotamya) olarak anılan bölgede yer almaktadır. Nusaybin tarihin farklı dönemlerinde çeşitli inançlara ev sahipliği yapmıştır. Roma ve İran döneminde Paganist, Yahudi ve Hristiyan nüfusun yerleşik olduğu şehir, VII. yüzyıldan sonra Müslümanların ağırlıklı olduğu bir merkez olmuştur. Romalıların Hristiyanlığı kabul etmesinden önce şehirde pek çok paganik tapınak bulunmaktaydı. Mor Yakup Kilisesi'nin pagan tapınağından kiliseye dönüştürüldüğü ve Mor Efrem'in babasının pagan bir aziz olması şehrin paganik yapılarını açıklamaktadır. Hristiyanlığın IV. yüzyılda Nusaybin'de hızla yayılmasıyla birlikte manastır ve kiliseler inşa edilmiştir. Nusaybin, Yahudiler için de güvenli bir şehir olmuştur. Nusaybin sadece dini olarak değil etnik gruplar açısından da çok etnili bir yapıya sahiptir. Babiller, Asurlar, Medler, Persler, Makedonyalılar ve Romalılar'ın bölgede egemen olması, şehrin ticaret yolları üzerinde olması, Yahudi ve Hristiyan teoloji okulları bu heterojen yapıda etkili olmuştur. Verimli toprakları ve zengin su kaynakları şehrin her dönemde dışarıdan göç almasına neden olmuştur. Nusaybin'in yerleşik halklarından biri de Süryanilerdir. Hristiyanlığın Mezopotamya'da yayıldığı dönemde Süryaniler şehrin dini, edebi ve ilmi faaliyetlerinde etkili

olmuşlardır. İslamiyet'in bölgede yayılmasından sonra da Süryaniler varlıklarını korumuşlardır (Kütük, 2018: 226-246).

Tarihi süreç içerisinde Hristiyanlığın önemli noktalarından biri olan Nusaybin, IV. yüzyıldan itibaren Antakya ve Urfa'dan sonra Hristiyan teolojisinin olduğu büyük merkezlerden biri olmuştur. 326 yılında kurulan Nusaybin Okulu 329 tarihli Mezopotamya'nın en eski kilisesi olan Mor Yakup bu sürecin önemli tanıklarındır. İslamiyet'in izlerini ise VII. yüzyılda gördüğümüz Nusaybin, Hz. Ömer döneminde İyaz b. Ganm komutasındaki İslam orduları tarafından (640-641) fethedilmiştir. Emevi ve Abbasi yönetiminde kalan bu bölge Abbasi otoritesinin IX. yüzyılda zayıflamaya başlamasıyla Arap kabilelerinin hâkimiyetine girmiştir. Merkezi Nusaybin olan Diyar-ı Rebia önce Hamadineler'in (905-990) ardından da Şii Ukayloğulları'nın idaresine girmiştir (Çevik, 2008: 143-146).

İlk çağlardan günümüze: Sümerler, Akadlar, Eski Assurlar, Eski Babiller, Kassitler, Hurri Mitaniler, Keldaniler (Babiller), Medler, Pers İmparatorluğu, İskender İmparatorluğu, Selevkos Krallığı, Bizanslar, Araplar, Selçuklu, Artuklu, Eyyubi, Moğollar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler tarafından yönetilmiş ve son olarak Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı topraklarına katılmıştır (Beysanoğlu, 1987). Dolayısıyla Nusaybin'in birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Nusaybin'in jeopolitik konumu göz önüne alındığında farklı kültür ve medeniyetlerin merkezi olmasının nedeni daha anlaşılır olacaktır. Bu durumun izlerini seyahatnamelerde de sürmemiz mümkündür. Seyahatnameler tarih ve coğrafya bilgisi dışında gezilen yerlerin insanları, gelenekleri, yaşam biçimleri, inançları, anlatı ve efsaneleri gibi sosyal-kültürel birçok bilgiyi içermesi bakımından önemlidir (Özgür, 2013: 598). İstahri, İbn Havkal, Herevi, İbn Cübeyr, İbni

Batuta, John Macdonald Kinneir, Domenico Sestini'nin Seyahatnamelerinden örnek verilebilir. Bu seyyahların Nusaybin'e dair verdiği bilgiler geçmişten günümüze farklı görme biçimlerinin etkisiyle ışık tutmaktadır.

Nusaybin'e dönük bilgi veren ilk coğrafyacı X. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan İstahri'dir. El-Cezire adıyla bilinen Nusaybin, yeşilliği bol olan güzel bir belde olarak tanınmaktadır. Nusaybin hakkında bilgi veren bir diğer coğrafyacı ise Nusaybinli İbn Havkal'dır. Nusaybin, Musul'dan daha küçük olmasına rağmen daha güzel ve ferah olarak anlatılır. İdrisi (öl.1165) Nusaybin'i Diyar-ı Rebia şehirlerden olup bölgenin en büyük şehridir der (Çevik, 2008: 150). Stratejik öneme sahip ticaret yolları üzerinde doğuda İran, Hindistan, Çin'i batıda Fırat Nehrinin geçiş noktalarına imkân sağlaması, kuzey güzergâhının Karadeniz'e açılması Nusaybin'in geçiş noktası olarak yerleşke görevi görmesine ve büyük bir yerleşim noktası olmasına olanak sağlamıştır.

Nusaybin'e uğrayan gezginlerden Herevi'ye göre şehrin Şii geçmişine ait bilgilere rastlanmaktadır. Ukayloğulları döneminde kendisine ait hikâyesi olan çiğde ağacı ile Hz. Ali makamı, Rum kapıda Hz. Ali'nin elinin izi bulunan bir mescit, Okçular Çarşısında, esirlerin Şam'a götürülüşü esnasında Hz. Hüseyin'in kafasının kanından bir damlanın düştüğü yer olan Meşhedü'n Nukte ve hâlihazırda da ayakta olan Zeynel Abidin Mescidi örnek verilebilir. Bu mescide ait ilk kayıtlara el-Herevi'nin aracılığıyla ulaşılmıştır (Çevik, 2008: 151).

İbn Cübeyr, "Nasibin" olarak adlandırdığı, yaşı ve geçmişi ünlü bir şehir dediği Nusaybin'e 1184 yılında gelmiştir. Kaynağını dağdan alan nehrin, kente ulaştığı kolunun bir caminin ortasından geçtiği ve buradan da iki sarnıca döküldüğünden bahsetmiştir

(Cübeyr, 2003: 175). İslam kaynaklarında Nusaybin hakkında ilk bilgiler VIII. yüzyıl müelliflerinden Ebu Yusuf'un Kitabı'l Harac'ında geçmektedir (Çevik, 2008: 147). Bahsedilen caminin Zeynel Abidin Türbe ve Camisi olup olmadığı bilinmemekle beraber bahsi geçen dönemde İslamiyet'in bölgede hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

İbni Batuta Nusaybin'e 14. yüzyılda gelir ve Nusaybin'i orta büyüklükte olan çok eski bir şehir olarak tanımlar. “Bir nehir çember gibi şehri kuşatıyor. Şehre yakın bir dağdan çıkıyor, pek çok kollara ayrılarak bahçeleri suluyor. Arklardan her biri şehre dalarak sokak ve evlerden geçiyor. Yani her eve uğruyor bu su! Nihayet büyük caminin ortasından geçerek biri avlunun kalbinde, diğeri doğu kapısı yakınında bulunan iki sarnıca dökülüyorlar. Nusaybin şehrinin hastanesi ve iki medresesi vardır” (Batuta, 2010: 478). Bu iki ziyaret arasında bir buçuk asır olmasına karşın İbn Cübeyr'in verdiği bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir.

Domenico Sestini¹ 18. yüzyılda Nusaybin'e gelmiş, “Mardin'de Türkler, Kürtler, Araplar, Ermeniler, Keldaniler ve Jakobitlerin yaşadığını ve dolayısıyla Türkçe, Kürtçe, Ermenice, Keldanice ve Süryanice konuşulduğunu zikretmiştir. Burada yaklaşık beş bin kişinin yaşadığını söyleyen Sestini, Müslümanların kendilerine ait camileri, hamamları ve hanları olduğunu kaydetmiştir” (Sestini, 1786; akt. Nasıroğlu, 2010: 49). Yine John Mac Donald Kinneir² de 19. yüzyılda ziyaret ettiği Nusaybin hakkında, “yerleşik halkın Türklerin, Arapların, Süryanilerin, Nesturilerin, Katoliklerin, Ermenilerin, Yahudilerin

¹ Bkz: Domenico Sestini, *Viaggio Da Constantinopoli A Bassora*, Paris 1786.

² Bkz: John Macdonald Kinneir, *Journey Through Asia Minor, Armenia, and Koordistan In The Years 1813 and 1814*, London 1818.

ve Yakup dininden olanların bir karışımı olduğunu belirtmiştir” (Kinneir, 1818; akt. Nasıroğlu, 2010: 62).

Bu seyahatnamelerin sayısını arttırmak mümkündür. Seyahatnamelere bakıldığı zaman ağırlıklı olarak kilise ve manastırlardan bahsedildiği görülmektedir. Mor Yakup Kilisesi özelinde bilgiler yer alırken Zeynel Abidin Türbe ve Camisi üzerine bilgilere bahsi geçen seyahatnamelerde çok fazla yer verilmediği görülmüştür. Nusaybin özelinde seyahatnamelerin tarihsel süreç içerisinde varlığını birlikte sürdürmüş farklı etnik kimlik, dil, din ve inanç mekânlarının varlığına değinmesi çok kültürlü bir şehirde yaşama ve bu kültürü yaşatabilme imkânı sunmuştur. Nusaybin'in eski adlarından biri olan “Buluşma Noktası” ismi her ne kadar coğrafi konumu ve ticaret güzergâhı gereği söylene de pek çok anlamda kültürel, dini, geleneksel anlamda bir buluşma noktası olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Nusaybin'in farklı yüzyıllarda, yörede var olan inanç ve kültür çeşitliliğini gözlemlediğimiz seyahatnameler gündelik hayata dair izleri günümüze taşıyarak bahsi geçen yöre ve coğrafyaları hakkında fikir sahibi olunması sağlar.

Tarihin hemen her dönemine tanıklık eden bu yöre, zaman içerisinde değişen ticaret güzergâhları ve şartlara bağlı olarak eski ihtişamını kaybettiği yönünde ifadelerle kaynak kişiler tarafından anlatılmaktadır. “*Ben çocukken hem ziyaret için gidiliyordu hem de gezmek için. Mesela ziyaret ediyorduk Zeynel Abidin'i. Ondan sonra da Nusaybin çarşısına gidiyorduk. Şeker, kahve vb. şeyler alıyorduk. Ama o zamanlar ne çarşısı vardı. Suriye'den nasıl kumaşlar nasıl terlikler getiriliyordu*”(KK2). Tüm bu süreç elbette bölgenin siyasi ve politik durumundan bağımsız değildir. Son yıllarda özellikle 2011 yılında başlayıp günümüzde de devam eden Suriye iç savaşı ve Ortadoğu üzerinde cereyan eden hadiseler de bölgeyi etkilemektedir. Yöre bugün ticaret yolları üzerinde

olduğu dönemdeki kadar hareketli olmamakla birlikte kültürel çeşitliliğini koruduğundan gelenek ve ritüellerini devam ettirmektedir. Genel olarak kutsal mekânlar özelde Zeynel Abidin'in şahsı ve türbesi etrafında teşekkül eden işlevsel anlatı ve ritüeller Nusaybin'in çok kültürlü hayatına dair izleri sürebileceğimiz mekâna ev sahipliği yapması açısından önem kazanmaktadır.

2. Zeynel Abidin Türbesi

“Beni ziyaret eden Mor Yakup’u da ziyaret etsin.”

Eski inanç sistemlerinden unsurlar barındıran inanç mekânlarının bünyelerinde bulunan türbeler, gündelik hayatlarımızda kayda değer öneme sahip işlevsel yapılardır. “Çoğunlukla manevi güç ve meziyetlere sahip kişilerin, tarikat alanında yükselmiş ya da memlekete büyük hizmetlerde bulunmuş simaların ve kahramanların mezarlarının yer aldığı üstü belirli tipte çatı ve kubbeyle örtülmüş bir veya daha fazla bölümden oluşan yapılara türbe” (Başar, 1972: 26) denilmektedir. Türbeler “eski Türk inanışlarından günümüze kadar uzanan kült merkezli inanış ve uygulamaların en yaygın biçimde yaşatıldığı alanlar olarak karşımıza çıkar. Türbeler bilhassa atalar kültürünün devamı niteliğindeki veli (evliya) kültürünün” (Akın, 2020: 73) tecelli ettiği mekânlardır. “Evliya kültürü, yani tabiatüstü birtakım ilâhî güç ve yetkilerle donanmış bulunduğu inanılan kutsal bir şahsiyetin mistik karizması etrafında şekillenen, sarsılmaz inanç, bağlılık ve takdis duygusu” (Ocak, 2003: 45) velinin menkıbevi hayatı etrafında gelişen birtakım inanç ve ritüellerin kutsal mekân etrafında gerçekleştirildiği görülür. “Dünya üzerinde birçok dinî anlayışta ve Anadolu coğrafyasında farklı isimlerle anılan ancak hepsini tek bir potada birleştiren unsur, bu şahısların “üstün insan” olmalarıdır. Bu insanlar; bir yönetmenin senaryoya ya da

oyunculara müdahale etmesi gibi kendilerine yaklaşan kişilere yol gösterir ve dualarıyla onların hayatlarına müdahil olurlar. Sıradan insan, hayatının değişeceği arzusuyla yaşayan/ölü bu şahısları ziyaret etmekten sonsuz bir keyif alır. Bireyin amacı; yaşamındaki aksayan yönleri onarmak, eksikliklerini tamamlamaktır” (Karakaş, 2020: 101). Anadolu’nun birçok yerinde bulunan, kutsal insanlarla anlam kazanan mekânlar; ismini taşımış olduğu kişinin efsaneleri, anlatıları etrafında sürdürmekte geçmişten günümüze varlığını devam ettirmektedir. Mardin’in tarihî ve kültürel anlamda zengin bir geçmişe sahip ilçelerinden biri olan Nusaybin’de bulunan Zeynel Abidin Türbesi bu mekânlardan sadece biridir.

İslam fetihleri sonrasında artan Müslüman nüfusa paralel olarak şehirde cami ve mescit mimarisi gelişmiştir. Vakidi, Nusaybin’de ilk caminin İyaz şehri fethinden hemen sonra inşa edildiğini belirtmektedir. Buna göre İyaz şehri ele geçirdikten sonra şehir halkının büyük bir kısmı Müslüman olur. Şehirde bulunan bir ibadet yerini yıkıp yerine cami inşa eder. 1518 ve 1526 tarihli Tapu tahrir kayıtlarına göre şehirde Akkoyunlu Cihangir’den kalma bir cami ile Zeynel Abidin adında bir zaviye (Kütük, 2018: 259) bulunduğu kayıtlarda geçmektedir.

Zeynel Abidin Türbesinde yer alan cami minaresinin inşası yeni olmakla birlikte, 1956 yılında Süryani usta tarafından inşa edilerek yapılan Zeynel Abidin Türbesinin doğu avlu cephesinin hemen yanında MS. 4. yüzyıl ile tarihlendirilen Mor Yakup Kilisesi ve Zeynel Abidin Türbe ve Camisi 2013 yılında UNESCO Dünya Kültür Mirası geçici listesine dâhil edilmiştir. Zeynel Abidin Türbe ve Camisi; cami, minare, Zeynel Abidin ve kız kardeşinin türbeleri, şadırvan, medrese, mezarlık ve yeni abdesthane yapılarından müteşekkil olan külliye 1991 yılında kültür varlığı olarak tescil edilip koruma listesine alınmıştır.

Türbede bulunan kitabeye göre Hicri 6. Yüzyıl Miladi 12. Yüzyılda yapıldığı yazmaktadır (URL-8).



Mardin-Nusaybin Zeynel Abidin Türbe Kitabesi



Mardin-Nusaybin Zeynel Abidin Cami Minaresi

Yörede yapılan saha çalışmasında üzerinde Arapça ayet yazılı yeşil örtüyle kaplı sanduka tipli iki mezarın olduğu

görülmüştür. Türbenin giriş kapısında bulunan kitabe türbenin inşa edildiği tarih hakkında ziyaretçilerinin bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır. Arapça kitabede yapının Hicri 553, Miladi 1159 yılında inşa edildiği yazmaktadır. Sitti Zeynep Türbesinde bulunan kitabede ise Miladi 1821 tarihi yazmaktadır. Yapılan görüşmelerde yapının batı kısmının geçmişte medrese günümüzde ise kız Kuran kursu olarak işlevsel olarak kullanıldığı ayrıca ziyaret mekânı olarak kullanıldığından bahsedilmiştir. Bu durum yapının işlevsel yönü açısından önemlidir. Zamanla yapıya abdesthaneler inşa edilmiştir. Etrafı bahçelerle çevrelenen yapının bir diğer cephesinde ise mezarlıklar bulunmaktadır.

Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Dairesi Başkanlığı Arşivi'nde kayıtlı Mardin'de bilinen en eski vakıflar ikisi de Arapça olan Nusaybin'de 01.12.553 H./24.12. 1158 M. tarihinde yapılmış İmam Zeynel Abidin vakfiyesidir. Zeynel Abidin Vakfiyesi Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Dairesi Başkanlığı arşivinde mahfuz 604 numaralı defterin 219 sayfa 311. sırada kayıtlıdır. Bir diğeri ise Artukoğullarından Emir Timurtaş oğlu Melik Necmeddin oğlu Kutbuddin İlgazi'nin 19.03.1178 tarihli cami, medrese ve müştemilatına ait vakfiyedir (Bayram, 2007: 290-291). Devlet arşivlerinde yapılan taramalarda eriştiğimiz diğer bir kaynak Hicri 1083, Miladi 1672³ yılına aittir. Özetle belgede “Nusaybin'de vaki İmam Zeynelabidin Asitanesi'nde şeyh ve müteveli iken fevt olan Şeyh Mehmed'in yerine Seyyid Matuk'un tayini ricasıyla nazır-ı vakıf Seyyid Abdürrezzak tarafından yazılan arz”⁴; Hicri 1084, Miladi 1673 yılına ait belgede “Nusaybin'de vaki İmam Zeynelabidin Asitanesi'nde nazır olan Seyyid Abdürrezzak vefat

³ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde daha eski tarihli evrakların olmayışı yörenin Osmanlı hâkimiyetine 16. asırda girmesine bağlanmaktadır.

⁴ Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, İE.EV., kutu:12, gömlek:1444.

edip vazifenin Seyyid Hamza'ya tevcihine dair mütevellî Matuk tarafından yazılan arz”⁵ ile vakıfta yapılan bir görev değişimi; Hicri 1148, Miladi 1735 yılına ait belgede “Nusaybin'de İmam Zeynelabidin Evkafı tevliyeti”⁶ vakıf mallarına bakma görevi; Hicri 1180, Miladi 1770 yılına ait belgede “Nusaybin'de vaki İmam Zeynel Abidin Vakfı tevliyet ve meşihatının Osman Halife'nin ref'inden evlad-ı vakıfdan es-Seyyid Abdülgani bin es-Seyyid Abdülbaki'ye tevcihi”⁷; içeriğiyle vakıfta gerçekleşecek görev değişimi ile ilgili yazışmalar yer almaktadır.

Zeynel Abidin yörede Hz. Muhammet'in torunu olarak bilinmektedir. Arşivlerde elde edilen verilerden de 17. yüzyılda buranın büyük bir dergâh olduğu ve İmam Zeynel Abidin Vakfı olarak destek aldığı, yazışmalarda “peygamber torunu Zeynel Abidin” olarak bahsedildiğini görmekteyiz. Bu tekkeye Zeynel Abidin soyundan gelen ve vefat eden bir görevli yerine yine aynı aileden görevli gönderilmesi bahsi geçmektedir. Hz. Hüseyin'in soyundan gelen kişilere Seyyit ya da Hüseyini denir. Tekke görevlilerinin yine aynı aile soyundan olduğu yazışmalarda ismi geçen “Seyyid Matuk, Seyyid Abdürrezzak, Seyyid Hamza...” isimlerinden de anlaşılmaktadır.⁸

Arapçada “ev halkı, ev halkından olan” anlamına gelen Ehlibeyt, Hz. Muhammet'in soyundan gelen kişiler için kullanılır. Hz. Muhammet'in kızı Hz. Fatma, amcasının oğlu Hz. Ali ile evlenmesiyle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dünyaya gelir. Hz. Muhammet'in vefatından sonra yaşanan iktidar sorunlarında Hz. Hasan zehirlenmiş Hz. Hüseyin ve yanındaki 72 kişi Kerbelâ vakasında şehit edilmiştir. Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin bu

⁵ Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, İE.EV., kutu:6, gömlek:748.

⁶ Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, C.EV., kutu:301, gömlek:15331.

⁷ Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, AE.SMST.III, kutu: 225, gömlek:17778.

⁸ Bkz. Dipnot 6-7.

vakadan sağ kalan Ehlibeyt soyundan tek kişi ve on iki imamların dördüncüsüdür (Dedekargınoğlu, 2014: 44-45; Yaman, 2007: 206-207; Yaman, 2012: 49). Bu durum Alevilikte İmam Zeynel Abidin ziyaretinin önemini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Alevi inancına sahip kişiler tarafından ziyaret edilmesinin sebebini açıklamamıza yardımcı olmaktadır. Akın bu konuya “Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır” kitabında ve “Ritüel ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar” kitabındaki “Kutsal Mekânların Yolunda Alevi Ocaklarının Yolunu Sürmek” adlı kitap bölümlerinde değinmiştir. Akın, İmam Zeynel Abidin ocağını sözlü kaynaklara göre “ilk evre Alevi ocağı olarak değerlendirmektedir” (Akın, 2020: 156). Konuyla ilgili çok sayıda eserde kayıtlar bulunmaktadır.

Çalışmamızda Nusaybin’de bulunan Zeynel Abidin Türbe ve Camisi etrafında oluşan uygulamalar halkbilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Günümüzde bölgenin Sünni nüfusunun çoğunlukta olması nedeniyle ritüel ve uygulamalarda Sünni inanç mensuplarının yörede etkin ve etkili olduğu söylenebilir.

İmam Zeynel Abidin, Hz. Muhammed’in torunu ve Hz. Hüseyin’in oğludur. Maktellerde Kerbelâ olayından sonra peygamber soyunu devam ettiren kişi olarak adı geçen Zeynel Abidin tasavvufi tarikatların kurucu pirlerinin soyunun dayandığı veli olarak bilinir. Alevi inancına mensup topluluklar bütün ocakların soy ağacını İmam Zeynel Abidin ve onun soyundan gelenlere dayandırmaktadır. Bu durum Alevi inanç mensupları arasında İmam Zeynel Abidin’in önemini ortaya koymamız açısından önemlidir. Anadolu’nun çeşitli yerlerinde ziyaret ve makamları bulunmaktadır Ayrıca türbeye 500 metre uzaklıkta Selmân-ı Pâk (Selman-ı Farisî) türbesi yer almaktadır. Alevilikte kimi anlatılarda Ehlibeytten sayılan Selmân-ı Pâk aynı zamanda

Kırklardan biridir. Alevilikte ilk Cem olarak bilinen Kırklar Ceminde, Hz. Muhammet'e bir üzüm tanesi vererek kırk kişiye bölüştürmesini isteyen Selman-ı Farisî'dir⁹ (Akın, 2020: 85).

Yörede yaşayan kaynak kişiler de Zeynel Abidin ve kız kardeşi Sitti Zeynep'in Hz. Muhammet'in soyundan olduğunu özellikle vurgulamışlardır. KK1, “...evet, peygamber efendimizin torunlarıdır. Zamanında buraya gelip sığınmışlar. Keramet gösteren yüce bir zat olduğu için de halk sürekli ziyaret etmiş. Şimdi de ediyoruz” şeklinde aktarmıştır. Yine bir başka kaynak kişi Zeynel Abidin için “Çok büyük bir zattır. Seyitlerdendir. Her türlü sıkıntısı olan insan buraya gelir. Biz her geldiğimizde ziyaret ediyoruz. Ziyaret etmeden olmaz. Peygamberimizin torunlarından, nasıl ziyaret edilmez” (KK3) şeklinde bilgi vermiştir. Zeynel Abidin'in Peygamber torunu olarak bilinmesi mekânın değerini artırmış ve çeşitli yörelerden çok sayıda ziyaretçi almış ve almaya devam etmektedir. Yörede yaşayan Sünni topluluklar perşembe ve cuma günleri Zeynel Abidin Türbesini ziyaret ederken çevre şehirlerden ziyaret ve ibadet için gelen Alevi inanç mensupları da bulunmaktadır. Burada icra edilen ritüeller her iki topluluğun inanç ve geleneklerinden izler taşımaktadır. Bu mekânda yapılan adaklar bu duruma örnek teşkil etmektedir; Sünni inanç mensupları genellikle dileklerinin gerçekleşmesi için helva ve çörek adarken Alevi inanç mensupları niyazlarını dağıtıp adaklarını adamaktadır. Ancak burada yapılan ritüeller Alevi ritüeli ya da Sünni ritüeli şeklinde ayrılmamaktadır. Bu durum kutsal mekânın birleştirici yönünü göstermektedir. Dolayısıyla “Yörede Alevi, Sünni, Süryani her kesimden insanın ziyaret ettiği türbe, Alevi inancına mensup topluluklar için özel

⁹ “Kırklar” adı verilen “Ulular” topluluğu ile Hz. Muhammet arasında geçen bu olay farklı yorumlarla ele alınan semâhın çıkışına dair bir anlatıdır. Kırklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, Bülent (2020). *Kırklar (Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili)*. İstanbul: Kitabevi.

öneme sahiptir” (Akın, 2020: 86). Türbenin çeşitli Müslüman topluluklar tarafından ziyaret edilmesinin yanı sıra yörede yaşayan Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilmesi dikkate değerdir. Kaynak kişiler bu durumu şöyle açıklamaktadırlar; *“Zeynel Abidin, kabrini ziyarete gelenlerin önce Mor Yakup’a uğramalarını ve ona dua etmelerini istemiş. Onlar da buraya geliyor bazen”(KK3)*. Halk arasında Mor Yakup ve Zeynel Abidin hakkında çok sayıda anlatı mevcuttur. Elbette tüm bu anlatı ve rivayetler tarihî belgelerle kanıtlanamaz ancak halkın kültürel belleğinde barışçıl ve olumlu yönleriyle taşınarak günümüze kadar gelmiştir.

“Nusaybin bölgesini ele geçirmek için saldıracak olan bir orduya karşı Mor Yakup, Zeynel Abidin’i korumak için savaşın onunla saf tutmuştur. Birbirlerine çok hürmet gösterirlermiş” (KK12). Zeynel Abidin ve Mor Yakup farklı asırlarda yaşamış olmasına rağmen halk anlatılarında aynı yüzyılda yaşadıklarına inanılmaktadır. Zeynel Abidin Türbesi, Mor Yakup Kilisesi ile yan yana bulunmaktadır. Mor Yakup Kilisesi; Zeynel Abidin Türbe ve Camisinin doğusunda yer almaktadır.¹⁰

¹⁰ Mor Yakup Nusaybin ve çevresinde ise M.S. 150’de Tanrılara adanmış tapınakların üzerine kiliseler ve manastırlar inşa edilmiştir. Mor Yakup Nusaybin’deki kilisenin küçük olduğunu düşünmüş ve bugün bir kısmı mevcut olan kiliseyi 313 yılında inşa ettirmeye başlamıştır. Kilisenin içinde bulunan 3 metre uzunluğundaki taşlar, taş işçiliğini sergileyen kemerlerindeki bezemeler, kutsal ayinin icra edildiği bölümlerdeki yarım kubbeler, duvardaki diğer motifler önemlidir. Üç neften ibaret olan yapı bazilikal planda olup Geç Roma ve Erken Bizans mimari özelliklerini içinde barındırmaktadır. Yaklaşık 1700 yıllık olan kilise birçok yerinde yüksek kabartma tekniğinde yapılan bezemelerle süslü olup bu bezemeler çok iyi korunmuş durumdadır. Burası asırlardır Nasturilerin manevi merkezi konumundadır (Uygur, 2015: 122).



Mardin-Nusaybin Zeynel Abidin Türbe ve Cami - Mor Yakup Kilisesi Kuş Bakışı Görünüm (URL-3).

Zeynel Abidin Türbe ve Camisinin Mor Yakup Kilisesi ile olan fiziksel yakınlığı yörede kültürel birlik ve beraberlik ortamı doğmasını sağlamıştır. Yörede Zeynel Abidin ve Mor Yakup kimliği üzerinden birlik beraberlik ve barış ortamının oluşmasına olanak tanımıştır. Müslüman ve Hristiyan topluluklar arasında adeta bir köprü görevi gören kutsal kabul edilen bu şahısların arasındaki ilişkinin olumlu izleri günümüze kadar sirayet etmiştir. Zeynel Abidin'in "beni ziyaret eden Mor Yakup'u da ziyaret etsin" rivayeti Hristiyanlar arasında da Zeynel Abidin'in muteber bir kişi olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Müslümanlar da Zeynel Abidin'in sözü üzerine Mor Yakup Kilisesini ziyaret edip saygı göstermişlerdir. Asırları aşmış olan bu bakışın/inanışın bölgedeki temsilcisi olan Zeynel Abidin, vefatından sonra da bu öğreti ve anlayış yaşatılmaktadır. Görülmektedir ki "her mekân kendi tarihine ve hafızasına sahiptir. Mekânla kurulan ilişkide geçmişe, şimdiye ve geleceğe yapılan vurgu gözden kaçırılmamalıdır" (Uygur, 2015: 132).

Zeynel Abidin Türbe ve Camisi ile Mor Yakup Kilisesinin bulunduğu çevrenin 2014 yılında restorasyon çalışmalarına başlanmış ve gelinecek noktada dinler arası hoşgörü parkı tek bir

avlude buluşturulmuştur. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından tarihi Mor Yakup Kilisesi ve Zeynel Abidin Türbe ve Camisinin “Kültür ve İnanç Parkı Projesi” çerçevesinde her iki kutsalın tek avluda birleştirilmesi kutsalın tüm dinlerdeki ve inanışlardaki anlamına dair yörede ayırıştırıcı değil birleştirici yönünü ortaya koyması açısından önemlidir. Bu durum Mor Yakup ve Zeynel Abidin’in geçmişte varlıkları günümüzde ise öğretilerinin etkisi olarak yorumlanabilir. Zeynel Abidin’in dini kişiliğinin önüne geçen barışçıl özelliği ayrıca önem kazanmaktadır. Bu durum Honko’nun belirttiği gibi “kültür gelenek ve din arasında bağlantı, toplumlarda fiziki olarak tanımlanan sosyo-ekonomik ve politik problemlerden çok daha dikkat çekicidir” (2009: 211). İnananları tarafından kutsal kabul edilen zatların vefatlarından sonra dahi bulundukları toplumların üzerinde etkilerini sürdürebilmeleri önemlidir. Nusaybin’de Zeynel Abidin ve Mor Yakup örneğinde olduğu gibi birleştirici ve olumlu yönde etkileyebilmeleri bu kutsal kişilerin dini kimliklerinin yanı sıra karizmalarının ve yörede kazandıkları gücün bir yansıması olarak değerlendirilebilir.



Mardin-Nusaybin Mor Yakup Kilisesi Dış Görünüm



Mardin-Nusaybin Mor Yakup Kilisesi Dış Görünüm - Gertrude Bell Arşivi 1911 (URL-4).

2.1. Zeynel Abidin Türbesi Etrafında Oluşan Ritüeller

Kelime anlamı din, tapınma, büyü vb. durumlar ile ilgili geleneksel tören olan ritüel; inanç ve kutsalın etrafında şekillenmiş, gelişmiş ve hâlâ varlığını sürdüren uygulamalardır. Ritüel sözcüğü farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Ritüel; “uygun zamanlarda bazı aleni değerlerin veya kişi ya da gruplarla alakalı bazı değerlerin değişmez bir üslupla tekrarlanması olarak ya da ritüelizmde kişi için hazır olan uyarlanmanın, intibakın beş yolundan biri olarak görür (Honko, 2009: 205). Gündelik yaşamın bir parçası olan inanç ve uygulamalar, çeşitli ritüeller etrafında şekillenmekte ve yaşatılmaktadır. Düşünce ve inancın somutlaştığı yer ritüellerdir. Kutsal mekânlara yapılan ziyaretler de bünyesinde ritüelleri barındırmaktadır. Kutsal mekânlarda gerçekleştirilen her türlü soyut ve somut eylemi, tekrarı ritüelistik eylem olarak değerlendirmemiz mümkündür. Herhangi bir ritüel içerisinde başka ritüelleri barındırabilir. Ritüeller bireysel olarak gerçekleştirilebileceği gibi toplumsal olarak da gerçekleştirilebilir. Biçim ve içeriği itibarıyla kültürel etkilere açık olan ritüeller kültürel çeşitliliklerinin ötesinde sosyal

yaşamda benzer ve ortak pek çok etkiyi yaratmaktadırlar. Ritüeller, her şeyden önce, sosyal bütünleşmenin önemli bileşenlerindendir. Temel karakterleri itibariyle kolektif bir nitelik taşıyan ritüeller grubu bir arada tutmakta, dayanışmayı arttırmakta, topluluğun kolektif şuurunu güçlendirmektedir. Uyum içinde tekrarlanan ritmik hareketler, grup üyelerinin birliktelik düşüncelerinin pekişmesine katkı sağlar. Ritüeller, geçmişi günümüze, günümüzü geleceğe bağlayan bir bağ olma özelliğine sahiptir. Ritüeller, temsil ettikleri topluluk ya da toplumlar için hem toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayan hem de onların diğer topluluk ya da toplumlardan farklılıklarını ortaya koyan bir kimlik tanımlayıcılarıdır (Karaman, 2010: 227- 232). Bu kimlikler bazen yakın veya uzak çevrelerden çeşitli izler taşıyabilmektedir. Zeynel Abidin'in kimliği, şeceresi, peygamber soyundan olması onun Alevi ve Sünni inanca sahip kişiler arasında kutsiyetini artırmaktadır. Zeynel Abidin Türbesi bu duruma örnek gösterilebilir. Burada gerçekleştirilen ritüeller Alevi ve Sünni özellikler taşımaktadır. Alevilik inancına sahip kişiler arasında On iki İmamlardan biri olan Zeynel Abidin, kutsal bir şahsiyet olarak kabul görmektedir.

Zeynel Abidin Türbesinin bulunduğu coğrafya ve Nusaybin ilçesinin demografik yapısı göz önüne alındığında Sünni inanç mensuplarının günümüzde hâkim varlığı görülecektir. Zeynel Abidin Türbesine inanç farkı gözetilmeksizin ve peygamber soyundan gelen zata gösterilen hürmete binaen kutsal ve karizmatik dini şahsiyet olarak saygı gösterilmektedir. Bu nedenle ziyaretin bulunduğu mekân ve etrafında oluşan ritüeller ve aktarılan efsanelerle Sünni topluluklar için de bu mekân kutsallık taşımaktadır. Bu kutsal şahsiyet etrafında oluşan ritüeller, kişileri ortak bir alanda buluşturmuştur. “Her yaştan insanı içine alan, ortak inanç ve kurumlara dayanan organlaşmış veya yaygın bütün

zümreler arası birliklerin bütününe verilen ad” (Ülken, 1969: 292) olarak tanımlanan toplum, bireysel farklılıklara rağmen ritüellerle, toplum olma bir arada yaşama eylemini gerçekleştirmede işlevsel bir rol üstlenmiş olur. Ritüelin temelinde de inanılan nesne ya da şahıs için bir toplanma söz konusudur. “Hemen her toplumda insanoğlunun, sıradan insanın kutsal alana ve olana yaklaşma eğiliminde olduğu görülür. Bu durum, türbe ritüellerinin ana sebebidir” (Karakaş, 2014: 66). Bu mekânda gerçekleştirilen ritüellerin temelinde “dua” yer almaktadır. Sesleniş, nida anlamına gelen dua kişiyi psikolojik olarak rahatlatan ritüellerden biridir. Ancak bunun kutsal sayılan yerlerde yapılması bu işlevi psikolojik olarak daha ileri taşımaktadır. Kutsal mekânda ruhunun yaşadığına inanılan velinin “*yüzü suyu hürmetine*” isteklerin kabul olacağına inanılır. Kaynak kişiler Zeynel Abidin Türbesine yılın her dönemi gelindiğini ve Nusaybin’de çok sık ziyaret edilen bir yer olduğunu aktarmışlardır (KK5, KK6, KK7). Anadolu’nun birçok yerinde olduğu gibi Zeynel Abidin Türbesine de çocuk sahibi olmak için gidilmektedir. Görüşmelerde çocuğu olmayan bir kadın buraya gelerek dua ettiğini ve kız çocuğu olduğunu aktarmıştır (KK9). Yörede türbeyi bu sebeple ziyaret eden kişiler çocuklarına genellikle erkek olursa Zeynel Abidin, kız olursa Zeynep ismini vermektedirler (KK8). Erkek çocuk sahibi olmayanların da bu niyetle türbeyi ziyaret ettikleri anlatılmaktadır. Kaynak kişiler söz konusu bu dilek için yedi cuma üst üste türbenin ziyareti edilmesi gerektiği anlatmaktadırlar. “*Yedi cuma üst üste gidilirse dilek dileyen kişinin dileğini Rabbim geri çevirmezmiş. Öyle deniyor. Mesela bizden örnek vereyim, kardeşim doğmadan önce annem yedi cuma gitti. Erkek çocuğu olması için gitti. Dördüncü kardeşimde kız doğunca annem oğlu da olsun istiyordu ve oldu*”. Kutsalın tezahür ettiği bu mekânlarda rahatsızlıkların giderileceğine inanılmış ve ziyaretler gerçekleştirilmiştir. “*Zeynel Abidin çok yüce bir zat.*

Süryaniler bile ziyaret ediyormuş. Çevre illerden birçok insan buraya gelip ziyaret ediyor onu. Her türlü derdi olan insan buradan deva buluyor. Biz her geldiğimizde ziyaret etmeden dönmüyoruz. Halam burada oturuyor, Nusaybin'de. Sık sık geliyoruz, ziyaret ediyoruz. Mesela komşumuz hastaydı, adaklar adadılar. Her gün buraya geliyordular. İyileşti sonra” (KK10). Yapılan görüşmelerde türbenin din farkı gözetilmeksizin ziyaret edildiği hemen her kaynak kişi tarafından tekrarlanmıştır. Benzer bir durum da Mor Yakup kilisesi ile ilgili yapılan çalışmada tespit edilmiştir. Kutsal kişiye izafe edilen önemin din farkı gözetilmeksizin saygı görmesi ve bu durumun da yöre halkı tarafından sıklıkla vurgulanması dikkat çekicidir.

Türbe aynı zamanda yörede şifahane işlevine sahiptir. Bu nedenle çok sayıda kişi tarafından iyileşme umuduyla ziyaret edilmektedir. *“Eşim Nusaybin'de çalışıyordu önceden. Sık sık gidip geliyordu. Biz de ziyaret ediyorduk. Hastalandık mı hastaneye gitmiyorduk biz sizin gibi. Şimdi parmağım ağrıdı hastaneye, yoktu öyle. İlaç yapıyorduk, bir şeyler kaynatıyorduk, böyle yerleri ziyaret ediyorduk. Zeynel Abidin Seyidlerdenidir. Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan”(KK11).* “Bilimsel bir açıklama bulunmadığında insanlar, ritüeller ve dinler gibi sembolik anlamlar içeren olgulara sarılma eğilimindedirler” (Karaman, 2010: 233). Kutsal mekânı ziyaret edenlerin türbede iyi olacaklarına, rahatsızlıklarından kurtulacaklarına dair olan sarsılmaz inançları, kişilere psikolojik olarak bir rahatlama sağlamaktadır. Psikolojik işlev türbe ziyaretlerinin sürekliliğini sağlaması açısından önemlidir. Böylece daha sonra beklenmedik şekilde karşılaşılabilecek sorunlar için de başvurulabilecek inanç mekânları olarak gündelik hayatta yer alabilmektedir.

Zeynel Abidin'in, Hz. Muhammet'in soyuna dayandırılması, onun mucizelerinden ziyade şahsına duyulan saygıdan dolayı

türbeye ziyareti gerektirdiği görülmüştür. Ancak çaresiz kalan tüm durumlar karşısında da türbe ziyaret edilmekte ve özellikle yöre halkının ifade ettiği şekilde “peygamberin yüzü gözü suyu hürmetine” kendisine dua edilip dilek ve şifa için ritüeller uygulanmaktadır.

Zeynel Abidin’in yaşamıyla ilgili menkıbeler de yörede anlatılmaktadır. “*Zeynel Abidin Camisi ve Mor Yakup Kilisesi yan yanadır. Mor Yakup Kilisesinde çok iyi bir rahibi varmış. Çok iyi dersler verip çok iyi öğrenciler yetiştiriyormuş. Sonra Zeynel Abidin orda namaz kılmış, herkese hitap etmiş. Zeynel Abidin’i dinleyince rahip çok etkilenmiş ve Müslüman olmuş. Bunu gören rahibin öğrencileri ve ona uyanlar hepsi Müslüman olmuş*” (KK4). Menkıbeler kişinin yaşamında gösterdiği kerametlerin yanı sıra velinin dünyayı algılayış biçimi, yaşamından kesitler barındıran anlatılardır. “Dolayısıyla bazı metinler, velinin yardımseverliğini, cihad yapmasını vb. konu edinebilirler ve içlerinde keramet motifi barındırmazlar” (Pehlivan, 2009: 91).



Mardin-Nusaybin Zeynel Abidin Türbesi İç Görünüm

2.2. Dijital Ortamda Zeynel Abidin Türbesi

Sözlü yazılı ve elektronik ortamın etkisiyle hayatın hemen her alanı değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Gündelik hayatımız

içinde farklı boyutlarıyla yer alan din, ritüeller ya da kültürel ritüeller sadece kutsal mekânlarda değil elektronik ortamda da yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Dijitalleşmenin gün geçtikçe arttığı küresel bir köy haline gelen günümüz dünyasında farklı şehirlerinde bulunan insanlar diledikleri herhangi bir konu için elektronik ortamda buluşmakta ve kültürel değerlerini, inançlarını, bir arada olma isteklerini sürdürmektedir. Bugün birçok insanın kullanmış olduğu Whatsapp, Viber, Telegram, Bip vb. mesajlaşma grupları bu duruma örnek gösterilebilir. Ancak gruplaşma sadece yukarıda bahsi geçen mesajlaşma platformlarıyla sınırlı değildir. Instagram, Facebook, Youtube vb. çok farklı özelliklere sahip insanları veya ortak kültür ve değere sahip insanları buluşturan elektronik platformlarda bir araya gelmelerini kolaylaştırıp mekânsal birlik sağlamaktadır. Günümüz dünyasında elektronik ortam “toplumu bir arada tutma işlevine sahip, şimdi ve gelecek için kıymeti olan kültürel anlatımlar sözlü belleğin ardından yerini yazıya bırakmıştır. Bu dönemde söylenenler yazılarak kayıt altına alınmış ve varlığını korumuştur. Her yeni günde değişen dünya ve çeşitli teknolojik gelişmelerle yazılı kültür yerini elektronik kültür ortamına bırakmıştır” (Mungan ve Çara, 2020: 31). İnsan yaşamında büyük bir yer edinen elektronik kültür ortamlarından biri olan sosyal medya, kişilerin düşüncelerini ifade ettiği yeni bir toplanma, bir araya gelme alanı oluşturmaktadır. Bu durum saha çalışmalarında kaynak kişilere ulaşmak ve çalışma sahasıyla ilgili veri analizi yaparken gözden kaçırılmaması gereken bir mecraya dönüşmektedir. Bu nedenle söz konusu çalışmada Zeynel Abidin ve Türbesiyle ilgili paylaşımlar elektronik ortamdaki izleri üzerinde de takip edilmiştir. Bu alan içerisinde Zeynel Abidin Türbesi üzerine yazılar, görseller, videolar paylaşıldığı ve kimi sosyal medya platformlarında gruplar kurulduğu görülmüştür.

Elektronik ortamda Zeynel Abidin ile ilgili çeşitli anlatılar, türbe gezisi sonrası yaşanan duygu ve düşünceler, belgesel veya kişisel video çekimleri vb. yöntemlerle kayıt altına alınıp bu platformlarda paylaşılmıştır. Pek çok kullanıcısı olan ve özellikle orta yaş kişiler tarafından kullanımı hayli fazla olan Facebook'ta “Nusaybin Zeynel Abidin ve Sitti Zeynep Türbeleri” adıyla kurulan açık erişimli grupta (URL-5)¹¹ çok sayıda paylaşım yapıldığı tespit edilmiştir.

A.O.'nun 29 Ağustos 2020 tarihinde açık hesaplı Facebook erişiminde, bir organizasyon sonucunda Zeynel Abidin Türbesi avlusunda “paylaşmanın ve birliğin simgesi olan Muharrem ayının 10. gününde” aşure pişirilip dağıtıldığı görülmüştür. Paylaşımında birlik ve beraberlik vurgusunun Zeynel Abidin Türbesi avlusundan yapılması onun birleştirici kimliğinin günümüzdeki vurgusu açısından dikkate değerdir.

M.K.'nin 30 Nisan 2019 tarihinde açık hesaplı Facebook erişiminde Zeynel Abidin Türbesinden alınan tesbihlerin fotoğrafı paylaşılmış ve tesbihleri nasibi olanlara dağıtacağını yazmıştır. B.M.'nin 30 Temmuz 2019 tarihinde açık hesaplı Facebook erişiminde türbeyle ilgili bilgilerin yanı sıra Selmân-ı Pâk (Selman-ı Farisî) ziyaretgâhına değindiği görülmüştür.

N.O.'nun 28 Eylül 2019 tarihinde açık hesaplı Facebook erişiminde Zeynel Abidin ve kız kardeşi Zeynep'in vefatıyla ilgili farklı bilgiler verilmiştir. Türbe ziyareti sırasında yaşadıkları kimi olaylara değinmiştir: “Ehlibeyt ailesinden imamzadeler burada yatmaktalar. Kerbela katliamından sonra Yezit'in komutanları 72 şehedanın kesik başlarını ve esir ehlibeyt ailesini Yezit'in sarayına Şam'a götürmek üzere yola çıkıyorlar. Bazı şehirlerde mola veriyorlar. Bunlardan biride Nusaybin'deki bu Hristiyan

¹¹ Bkz. Kaynakça URL-5

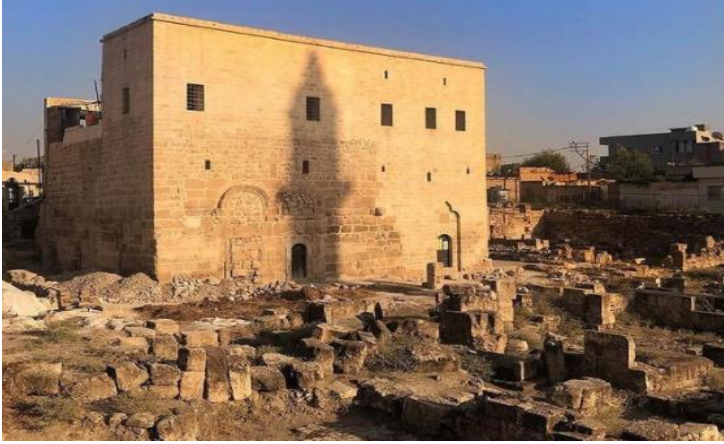
eğitim merkezidir. İbni Ziyat esirleri Müslüman şehirlerden geçirmiyor Hristiyan bölgelerinden geçiriyor. Çünkü sözde Emevi Müslümanlar peygamberin ailesi esirlere taş ve toprak atıp damlarından kaynar su döküyorlarmış. Komutanlar Yezit'ten ödül almak için esirleri sağ götürmeye çalışmışlar. Nusaybin'de bu nokta da Ehlibeyt ailesinden çocuklardan ve gençlerden bazıları vefat ediyor oraya gömülüyorlar. O kadar işkence görüyorlar ki yollarda ölüyorlar. Sabah ezanında bu azizlerin misafiri olduk. İki kabir vardı. Dinlenmek için biraz uyuduk. Arkadaşlarımızdan biri rüyasında biriyle konuşuyor ona deniyor ki burada kayıp bir mezar daha var yerini size göstereceğiz. Toplanıp gelmek üzereyken görevliye başka mezar var mı diye soruldu. Cevabı evet oldu. Caminin tadilatı yapılırken mezar bulmuşlar ama ne yazık ki kabri çevreleyip demir kafes koymamışlar. Görevli yerini gösterdi hiçbir şey yokmuş gibi halı serilmiş. Bu konuda mezar sahibine ihtiram gösterilebilirdi.” Facebook sayfasında çok sayıda bu tür inanç anlatısına rastlanmaktadır. “İnanç anısı, velî öldükten sonra, yaşayan canlıların hayatına girmesi-müdahale etmesi vs. ile ilgili, bizzat anlatanın başından geçmiş” anılara denilmektedir (Pehlivan, 2009: 91). N.O.’nun paylaşımının devamında: “Çok maneviyatlı bir o kadar da hüznü bir yer. Yöre halkı muhterem bilir bu kabirleri. Çocuğu olmayanlar adak için geliyorlarmış. Yolunuz düşerse Mardin’e bu garip, yetim, esir çocuk şehitleri mutlaka ziyaret edin. Çok feyiz alacak farklı şeylere tanık olacaksınız. Videoda konuşan gönüllü temizlikçi üç ay önce kabir örtüsünü temizlerken yaşadığı esrarengiz olayı anlattı”. Türbenin temizliğini yapan görevli; “Kabir örtüsünü kaldırıp temizledikten sonra biri gözlerini açtı ve bana bakıyordu. Böyle nur gibi bir gençti, apaydın. Merdivenlerden böyle inip gitti. Dedim keşke benim abim olsaydı dayım amcam bu genç gibi olsaydı”. Tanrıyı temsil eden ışıık, kutsal mekânlarda sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in Nur Suresinin 35. Ayetinde “Işık'ın Nur olduğu, Nur'un ilahi ışık olduğu yazmaktadır (Kalafat, 1993: 32).

Facebook grubunda yer alan açık erişimli hesapta; S.G.'nin 27 Şubat 2021, İ.U.'nun 6 Mart 2021, İ.T.'nin 3 Nisan 2021, M.C.'nin 5 Nisan 2021 tarihlerinde Zeynel Abidin Türbesinde bulunduklarına dair sadece yer bildiriminde bulunmuşlardır. Grupta yer alan E.B.'nin 7 Nisan 2021 tarihinde açık erişimli son paylaşımda türbe içi ve etrafına dair fotoğraflar paylaşılmış ve 30 beğeni almıştır. Kimi paylaşımlar 100 beğeni sayısının da üzerine ulaşmıştır. Grup içinde yapılan paylaşım tarihleri ve beğeni sayısı göz önüne bulundurulduğunda aktif bir grup olduğu görülmektedir.

Instagram'da yer alan 16 Haziran 2020 tarihli açık erişimli paylaşımda,¹² Zeynel Abidin Cami minaresinin gün batımında Mor Yakup Kilisesi üzerine düşen gölgesi paylaşılmıştır (URL-6). Bu iki kutsal mekânın bir karede istenerek paylaşılmış olması, Zeynel Abidin ve Mor Yakup'un yöredeki birleştirici gücünü göstermesi, din farkı gözetmemesi açısından dikkate değer bir paylaşım olduğu düşünülmektedir.

¹² Bkz. Kaynakça URL-6



Mardin-Nusaybin Zeynel Abidin Cami Minaresi Gölgesi ve Mor Yakup Kilisesi (URL-6)

18 Ağustos 2020 tarihli açık erişimli instagram paylaşımı,¹³ “Hz. Muhammed’in Torununun Türbesi Nusaybin’de” başlığıyla başlamış; türbenin konumu ve mimari yapısından bahsedilmiştir. Devamında “Dinler arası hoşgörü parkı içerisinde yer alan Mor Yakup Manastırı ve Zeynel Abidin Cami Nusaybin’de ziyaret edilmesi iki önemli eser” denilerek türbe içi ve etrafına ait fotoğraflarla paylaşılmıştır (URL-7).

Youtube’ta yapılan incelemelerde türbe özelinde birçok video çekilip paylaşıldığı görülmüştür. Bu videolar içerisinde Zeynel Abidin Türbesi yanında yer alan Mor Yakup Kilisesine de gidildiği veya ondan bahsedildiği tespit edilmiştir. Elbette bu durumda Zeynel Abidin’in söylediği ileri sürülen “beni ziyaret eden Mor Yakup’u da ziyaret etsin” sözünün tesiri olduğu gibi kutsal mekânların birbirine yakınlığı da etkili olmuştur. Zeynel Abidin ve Mor Yakup’un bölgede barışı temsil etmeleri ve birleştirici yönlerinin derin izler bıraktığı aşîkârdır. İnternet

¹³ Bkz. Kaynakça URL-7

ortamında yer alan tanıtım yazıları ve haberlerde sık sık birlik, barış vurgusu yapıldığı görülmüştür. “Mor Yakup Kilisesi ile Zeynel Abidin Caminin birbirleriyle olan ilişkisi sadece yakın konumlanmalarından ibaret olmayıp ortak bir geçmiş yansıtmaktadır” (URL-1). Zeynel Abidin Türbesi ve Mor Yakup Kilisesi’nin tek bir avluda birleştirme projesiyle Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından “kültür ve inanç parkı” açılma sürecine dair haberlere de rastlanmıştır.

Gezilecek yerler hakkında detaylı bilgiler sunan seyahat sitelerinde, Nusaybin’e yapılacak bir gezi rotasında (URL-9 ve URL-10) Zeynel Abidin Türbesinin önemi ve peygamber torunu olduğu vurgusu yapılarak bilgiler paylaşıldığı ve gezilmesi gerektiği noktasında yorumlarda bulunulduğu görülmüştür.

Sonuç

Geçmişten günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Nusaybin çok dinli ve çok kültürlü yapısının yanı sıra İpek Yolu üzerinde yer almasıyla tarih boyunca önemli bir noktada yer almıştır. Geçmişten bugüne farklı kültür ve inançların yaşatıldığı Nusaybin’de bulunan Zeynel Abidin Türbe ve Camisinde yaşatılan “ilim, irfan ve insanlık sevgisi’nin” izleri saha ve literatür taramalarıyla bölgedeki durumu ve önemi araştırılmıştır. Zeynel Abidin’in şahsında yörede yaşatılan uzlaştırmacı ve barışçıl tavırlarının yansımaları günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Bu durum Zeynel Abidin Türbe ve Camisinin çeşitli kültür ve dinlerden kişilerin ortak bir ziyaretgâhi olmasının nedeni olarak açıklamamızı sağlar. Bu ortaklık, topluluklar arasında çeşitli farklılıklar olmasına rağmen birleştiricilik sağlamıştır. Zeynel Abidin Türbesine ziyaretler, Sünni ve Alevi inanç mensupları ve Hristiyanlar tarafından din farkı gözetmeksizin yapılmaktadır. Nusaybin’de yapılan derleme çalışmasında Zeynel

Abidin'in söylediğine inanılan “Beni ziyaret eden Mor Yakup’u da ziyaret etsin” sözünün etkisi olarak çalışmada bu durum kabul edilmiştir.

Nusaybin kültürel ve sosyal hayatının önemli bir konumunda olan türbede yapılan ritüeller küçük farklılıklar gösterse de dilek ve isteklerin adak mekânı aynıdır. Zeynel Abidin'in Hz. Muhammet'in torunlarından olduğuna inanılması, Alevi ve Sünni inanç mensuplarınca yüce bir zat, karizmatik bir şahsiyet olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Zeynel Abidin menkıbeleri asırlardır anlatılmakta kendisiyle ilgili anlatılan efsane ve kıssalar bulunduğu mekânı aşarak bugün elektronik ortama da taşınmıştır. Çalışmada bu nedenle Zeynel Abidin'den ve mekânından bahseden dijital ortamlarda çalışmanın sahası olarak ele alınmıştır. Instagram, Facebook, Youtube vb. birçok sosyal medya mecrasında Zeynel Abidin hakkında gruplar kurulduğu ve ortak paylaşımların yapıldığı görülmüştür. Kutsal mekânın bu yeni ortamda da kişileri birleştirmesi yönüyle işlevsel olduğu görülmektedir. Bağlamin değişmesi işlevi farklı bir mecraya taşımakla birlikte grubun üyelerine ortak bir kültürel şuur da sağlamıştır.

Sonuç olarak, Zeynel Abidin Türbesi ve çevresinde devam eden ritüeller ziyaret fenomeninin sosyal ve gündelik hayatta sürdürüldüğünü göstermektedir. Zeynel Abidin'e duyulan saygı ve kutsiyetine duyulan inanç sadece ziyaret yeriyle sınırlı kalmamıştır. Zeynel Abidin Türbesi mekânın sınırlarını aşarak ülkenin pek çok yerinden ziyaretçi almaya devam etmektedir. Ziyaretler ve ziyaret etrafında teşekkül eden anlatı ve ritüeller sosyal medya gruplarında aktif bir şekilde devam ettirilmektedir. Özelde Nusaybin, daha geniş bir çemberde ise toplumun, kutsal bir şahsiyet etrafında asırlardır devam eden bir arada olma durumu geleneğin gücü ve önemine örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Akın, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- Akın, Bülent (2020). Kutsal Mekânların Yolundan Alevi Ocaklarının İzini Sürmek (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği, (Edt. Bülent Akın), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) s:73-113*. İstanbul: Paradigma.
- Başar, Zeki (1972). *İçtimai Adetlerimiz-İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Bayram, Sadi (2007). “Aşivlerde Kayıtlı, Mardin’de yapılmış En Eski Vakıflar: İmam Zeynel Abidin’in 1158 M. Tarihli ve Artukoğulları’ndan Kutbuddini İlgazi İbni Melik Necmeddin İbni Emir Timurtaş 1178 M. Tarihli Vakfiyeleri.” Makalelerle Mardin I, Tarih-Coğrafya. Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayın No:7, İstanbul: İmak Ofset Basım, 289-307.
- Beysanoğlu, Şevket (1987). *Anıt ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*. 2. Cilt, Ankara: Neyir Matbaası.
- Birge, John Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Cübeyr, İbn (2003). *Endülüsten Kutsal Topraklara*. çev. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Çevik, Adnan (2007). “İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin’in) Tarihi Coğrafyası.” Makalelerle Mardin I, Tarih-Coğrafya. Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayın No:7, İstanbul: İmak Ofset Basım, 105-141.

- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2014). “Muharrem ve Aşure.” *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 31-46.
- Dönmez, Mehmet, Çelik, Hasan, Kırteke, Seda (2019). “Aleviliğin İbadet Biçimi Olan Semâhların Taşıdıkları İçsel Anlamlara Genel Bir Bakış.” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7 (17), 220-233.
- İbni Batuta, (2010). Seyahatname. çev. A.Sait, Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Honko, Lauri (2009). *Ritüellerin Oluşum Süreci*. çev. Ruhi Ersoy. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3. (Edt. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (1993). “Geçmişten Günümüze Türk Halk İnançlarında Işık.” *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S: 20, s. 32-34.
- Karakaş, Rezan (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Karaman, Kasım (2010). “Ritüellerin Toplumsal Etkileri.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 21, s. 227-236.
- Kütük, Ahmet (2018). *Nisibis (Nusaybin) Kadim Bir Şehrin Hikayesi*. İstanbul: Divan Kitap.
- Mungan, H. Sema ve Can, Çara (2020). “Gelenek ve Postmodernizm Bağlamında Bir İnceleme: Mendilimde Kırmızım Var.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3 (5), 30-47.

- Nasıroğlu, Mehtap (2010). *Batılı Seyyahların Gözüyle Mardin ve Çevresi (Mardin, Nusaybin ve Hasankeyf)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ocak, A. Yaşar (2003). *Türkler, Türkiye ve İslam Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örnek, S. Veyis (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pehlivan, Gürol (2009). “Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar.” *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 21 (83), 88-96.
- Uygur, H. Kübra (2015). *Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülken, H. Ziya (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Yaman, Ali (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yaman, Mehmet (2012). “İslamiyet’in Kuruluş Dönemi ve Alevilik.” *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu* Bildirileri 23-24 Ekim 2010 Ankara, ed. Aykan Erdemir - Mehmet Ersal - Ahmet Taşğın - Ali Yaman, Ankara: Horasan Yayınları, 39-53.
- Yeşil, Yılmaz (2012). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, Özgür (2013). “Osmanlı Şehir Tarihleri Açısından Yabancı Seyahatnamelerin Kaynak Değeri.” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 28 (2), 587-614.

İnternet Kaynakları

URL-1: t.ly/elZ8 (E.T.: 21.04.2021).

URL-2: t.ly/jiQ7 (E.T.: 22.04.2021).

URL-3: t.ly/HaCD (E.T.: 03.05.2021).

URL-4: t.ly/O6Cd (E.T.: 07.05.2021).

URL-5: t.ly/3unP (E.T.: 04.05.2021).

URL-6: t.ly/8eTa (E.T.: 09.05.2021).

URL-7: t.ly/2QqW (E.T.: 09.05.2021).

URL-8: t.ly/GRP6 (E.T.: 05.05.2021).

URL-9: t.ly/tuVR (E.T.: 15.05.2021).

URL-10: t.ly/uW1S (E.T.: 15.05.2021).

Kaynak Kişi Dizini

KK1: B.Y., (1988), Mardin Savur, Üniversite, Öğretmen.

KK2: E. M., (1972), Mardin Artuklu, İlkokul, Ev Hanımı.

KK3: P. A., (1981), Mardin Artuklu, Üniversite, Öğretmen.

KK4: M. Y., (1966), Mardin Savur, Lise, Esnaf.

KK5: H.S. M., (1994), Mardin Artuklu, Üniversite, Öğretmen.

KK6: F. A., (1996), Mardin Nusaybin, Üniversite.

KK7: G. T., (1966) Mardin Artuklu. Lise, Ev Hanımı.

KK8: H. S., (1934), Mardin Artuklu, Okumamış, Ev Hanımı.

KK9: T.E., (1995), Mardin Artuklu, Lise, Ev Hanımı.

KK10: M. A., (1973), Mardin Artuklu, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.

KK11: İ. M., (1947), Mardin Artuklu, Okuma yazma bilmiyor, Ev Hanımı.

KK12: F. S., (1966), Mardin Artuklu, İlkokul, Ev Hanımı.

Arşiv Kaynakları

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İE.EV., kutu:12, gömlek:1444 (Erişim Sitesi: <https://www.devletarsivleri.gov.tr/>) (E.T.: 01.05.2021).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İE.EV., kutu:6, gömlek:748 (Erişim Sitesi: <https://www.devletarsivleri.gov.tr/>) (E.T.: 01.05.2021).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, C.EV., kutu:301, gömlek:15331 (Erişim Sitesi: <https://www.devletarsivleri.gov.tr/>) (E.T.: 01.05.2021).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, AE.SMST. III, kutu: 225, gömlek:17778 (Erişim Sitesi: <https://www.devletarsivleri.gov.tr/>) (E.T.: 01.05.2021).