

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK HALK EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSTANBUL'DAKİ KADIN VELİ TÜRBELERİ
(ANA MERYEM, ÇİFTE SULTANLAR, HAFİZE
ANA, HELVACI ANA, LOHUSA HATUN, SIDIKA
HATUN)

Mehmet DEVREZ

2501220666

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Seda AKSÜT ÇOBANOĞLU

İSTANBUL – 2024

ÖZ

İSTANBUL'DAKİ KADIN VELİ TÜRBELERİ (ANA MERYEM, ÇİFTE SULTANLAR, HAFİZE ANA, HELVACI ANA, LOHUSA HATUN, SIDIKA HATUN)

Mehmet DEVREZ

Türbe, yadır gibi kutsal mekânlar ve bu kutsal mekânlarda yatan velilerle ilgili, çeşitli disiplinlerde pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Yapılan bu çalışmalara bakıldığında genellikle erkek velilerin ve onlara ait türbelerin ele alındığı görülmekte; kadın velilerin ve kadın veli türbelerinin arka planda kaldığı gözlemlenmektedir.

Bu çalışmanın konusunu İstanbul'daki kadın veli türbeleri oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında İstanbul'un çeşitli bölgelerinde bulunan altı adet kadın veli türbesi ele alınmıştır: Ana Meryem Türbesi (Esenler), Çifte Sultanlar Türbesi (Fatih), Hafize Ana Türbesi (Kadıköy), Helvacı Ana Türbesi (Beyoğlu), Lohusa Hatun Türbesi (Beyoğlu), Sıdika Hatun Türbesi (Fatih). Çalışmada yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Alan araştırmalarında 90 kişiyle yüz yüze görüşülmüş, çalışmada kullanılan veriler bu şekilde elde edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda bu türbelere kadınlar kadar erkeklerin de ilgi gösterdikleri, türbelerde icra edilen ritüellere erkeklerin de katıldıkları gözlemlenmiştir. Türbe ziyaretçilerinin, özellikle erkek ziyaretçilerin, kadın velilerin erkek velilere oranla daha şefkatli, daha merhametli olduğunu düşündükleri tespit edilmiştir.

Bu türbelere dair anlatılarda sıklıkla rüya motifine rastlanmıştır. Türbelerin yerinin rüya aracılığıyla tespit edildiği, ziyaretçilerin de rüya aracılığıyla türbelere çağırıldığı kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca ele alınan her türbede en az bir kaynak kişi, söz konusu türbenin yurtdışından ziyaretçilerinin olduğunu belirtmiş; bu ifadeyi türbede yatan velinin güvenilirliğini arttırmak adına öne sürmüştür.

Sonuç olarak, kimi zaman kutsalın üretildiği, kimi zaman ayinsel senaryoların ve mitolojik dışavurumların yaşandığı bu kadın veli türbelerinin, İstanbul halkının dinî yaşantısına renk kattığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziyaret, türbe, veli, kadın veli, ritüel.



ABSTRACT

THE WOMAN SAINT TOMBS IN ISTANBUL (ANA MERYEM, ÇİFTE SULTANLAR, HAFİZE ANA, HELVACI ANA, LOHUSA HATUN, SIDIKA HATUN)

Mehmet DEVREZ

Tombs and shrines of saints, as well as the holy figures buried in these sacred sites, have been the subject of numerous studies across various disciplines. A review of these studies reveals that male saints and their tombs are predominantly discussed, while female saints and their tombs remain in the background.

The focus of this study is the tombs of female saints in Istanbul. Six tombs of female saints located in various regions of Istanbul are examined: Ana Meryem Tomb (Esenler), Çifte Sultanlar Tomb (Fatih), Hafize Ana Tomb (Kadıköy), Helvacı Ana Tomb (Beyoğlu), Lohusa Hatun Tomb (Beyoğlu) and Sıdıka Hatun Tomb (Fatih). The study employs semi-structured interviews and observation methods. In the field research, face-to-face interviews were conducted with 90 individuals, and the data used in the study were obtained in this manner.

The study found that these tombs attract interest from both men and women, and that men also participate in the rituals performed at these sites. It was observed that male visitors, in particular, perceive female saints as more compassionate and merciful compared to male saints. Narratives about these tombs frequently include motifs of dreams. Informants mentioned that the locations of the tombs were discovered through dreams and that visitors are often called to the tombs through dreams. Additionally, for each tomb discussed, at least one informant noted that the tomb had visitors from abroad, a claim made to enhance the credibility of the saint buried there.

In conclusion, these tombs of female saints, sometimes seen as sites where the sacred is produced, sometimes as places where ritualistic scenarios and mythological

expressions occur, add a significant and colorful dimension to the religious life of the people of Istanbul.

Key Words: Visit, tomb, saint, woman saint, ritual.



ÖN SÖZ

Türk toplumunun dinî anlayışında veli kültünün ve bu külte bağlı olarak türbe ziyaretlerinin büyük bir önemi bulunmaktadır. Türbeler, asırlardır çeşitli vesilelerle Türk insanı tarafından ziyaret edilmekte; bu kutsal mekânlarda birçok ritüel icra edilmektedir. Bu yönüyle veli kültü ve türbe ziyaretleri, akademik anlamda farklı disiplinler tarafından farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Velilerin ve onların yattığı kutlu mezarlar olarak türbelerin ele alındığı çalışmalara bakıldığında, genellikle erkek velilerin ve onlara ait türbelerin konu edildiği görülmektedir. Yapılan bazı tipolojik analizlerde ve sınıflandırmalarda kadın velilere yer verilse dahi bu girişimlerin yeteri kadar dikkatli yapılmadığı, meseleye derinlemesine nüfuz edilmediği gözlemlenmektedir. Araştırmamızın çıkış noktası, işte burasıdır. Tarihin en eski devirlerinden bugüne dek Türk toplumunda kadın, daima ön planda olmuştur. Anneliğinin; evi, ocağı çekip çevirmesinin yanı sıra kimi zaman “kadın şaman” kimliği altında toplumun dinî/manevi ihtiyaçlarına cevap vermiş; kimi zaman da atına binip kılıcını kuşanıp yurdunu düşmanlara karşı savunmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde “veli” kimliği altında da Türk toplumunda kadının nevi şahsına münhasır, önemli taraflarının tespit edilebilmesi mümkündür.

Mezkûr satırlardan anlaşılabacağı üzere bu çalışma, kadın velilerin ve onlara ait türbelerin kendine has hususiyetlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, konunun akademik anlamda müstakil olarak ilk defa ele alınması; ayrıca Türk toplumundaki kadın algısının dinî/sosyal yönünü yansıtması açısından da önem arz etmektedir. Bu çalışmanın kapsamı, çalışmada gereken verilerin alan araştırmalarıyla elde edilmesi, aynı zamanda çalışmanın bir yüksek lisans tezi olması dolayısıyla İstanbul’daki kadın veli türbeleriyle sınırlandırılmıştır. İstanbul’da Osmanlı Hanedanlığına mensup kadınların mezarlarının da içinde bulunduğu birçok kadın veli türbesinin bulunmasına rağmen, bu çalışmada “halk Müslümanlığına”, “popüler dindarlığa” ait altı adet türbe ele alınmıştır.

Çalışmanın giriş bölümünde, tezin önemine ve amacına dair bilgi verildikten sonra nasıl bir yöntem takip edildiği üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, konuyla ilgili

genel kavramlar; kutsal şahıs, kutsal mekân, kutsal anlatı, ritüeller başlıklarıyla ele alınmıştır. Daha sonraki her bir bölümde, konumuz kapsamındaki türbeler ayrı ayrı incelenmiştir. İkinci bölümde, “kutsalın üretilmesi” ışığında Ana Meryem Türbesi; üçüncü bölümde ortak bir mekânda ve anlatıda vücut bulmaları sebebiyle Çifte Sultanlar Türbesi ile Sıdika Hatun Türbesi anlatılmıştır. Dördüncü bölümde, rüya motifiyle vücut bulan Hafize Ana Türbesi; beşinci bölümde, ritüelistik bir yiyecek olan helva ve “şeyhin eşi olma” durumuyla birlikte Helvacı Ana Türbesi ele alınmıştır. Son olarak altıncı bölümde ise, bünyesinde kadim Türklerin mitolojik inançlarındaki Umay kültüyle yakın benzerlikler bulunduran Lohusa Hatun Türbesi incelenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği ve desteği bulunmaktadır. Öncelikle, sadece tez yazım sürecinde değil, yaklaşık on senedir yaşadığım tüm zorluklarda yanımda duran, dik durmamı sağlayan dostlarım Anıl Burak Dalkılıç ve Şinasi Zengin’e teşekkür ederim.

Üniversite hayatımın ilk yıllarından itibaren bize anlattığı derslerle, benimle birlikte pek çok öğrencinin Türk halk edebiyatına ve Türk folkloruna ilgi duymasını sağlayan, aynı zamanda bu tez konusunu çalışmam için beni cesaretlendiren, uzun bir süre de tezimin danışmanlığını üstlenen sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Zehra Hamarat Yardımcı’ya en içten dileklerle teşekkür ederim. Tezimin danışmanlığını sonradan devralıp kıymetli fikirleri ve tavsiyeleriyle çalışmanın son halini almasını sağlayan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Seda Aksüt Çobanoğlu’na ayrıyeten teşekkür etmek istiyorum.

Beni bu yaşa kadar getiren, bana olan inancını hiçbir zaman kaybetmeyen annem Cevriye Devrez ile babam Abdullah Devrez’e; benim için bir babadan farksız olan, hayata ilk adım attığım günden itibaren her zaman arkamda duran amcam Osman Devrez’e teşekkür ederim. Son olarak, bu çalışmanın ortaya çıkmasında en az benim kadar emeği bulunan, varlığıyla her daim bana güç veren müstakbel hayat arkadaşım Mihriban Türkecul’a teşekkür ederim.

Mehmet DEVREZ

İstanbul-2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

KONUyla İLGİLİ GENEL KAVRAMLAR

1.1. Kutsal Şahıslar.....	6
1.1.1. Veli.....	6
1.1.2. Veli Kültü ve Türk Kültüründeki Yeri.....	9
1.1.3. Kadın Veliler Üzerine	12
1.2. Kutsal Mekân	18
1.2.1. Yatırlar ve Türbeler.....	19
1.3. Kutsal Anlatı.....	23
1.3.1. Kutsal Anlatının İşlevleri	25
1.4. Ritüel	27

II. BÖLÜM

ANA MERYEM TÜRBESİ

2.1. Kutsalı Üretmek: Esenler’de Bir Hierofani Örneği Olarak Taşta Tezahür Eden Kutsal	30
2.2. Kutsalı Sağlamaştırma: Kadim Bir Köken Arayışı, Korku ve Kerametler Zinciri	34
2.3. Bir İbadethane Olarak Ana Meryem Türbesi ve Ritüeller	39

III. BÖLÜM

ÇİFTE SULTANLAR TÜRBESİ - SIDIKA HATUN TÜRBESİ

3.1.	Tarihsel Bir Panorama	44
3.2.	Sözlü Rivayetlerin Işığında	48
3.3.	“Paylaşılan Kutsal Mekânlar” Olarak Çifte Sultanlar ve Sıdika Hatun	51

IV. BÖLÜM

HAFİZE ANA TÜRBESİ

4.1.	Rüya.....	56
4.1.1.	Türk Kültüründe Rüya	59
4.2.	Rüya Sonucu Ortaya Çıkan Bir Türbe ve Erginlenme: Hafize Ana.....	63
4.2.1.	Rüya Motifini İhtiva Eden Diğer Anlatılar	67
4.3.	Hafize Ana Etrafında Oluşan Kutsallık Halesi: Kerametler ve Anlatılar....	68
4.4.	Ziyaretçiler ve Ritüeller.....	70
4.5.	Analık Statüsü	72

V. BÖLÜM

HELVACI ANA TÜRBESİ

5.1.	Tasavvufta Kadın Meselesine Şeyhin Eşi Olma Penceresinden Bakmak ...	74
5.2.	Uşşaki Dervişlerinin Anası: Helvacı Ana	75
5.3.	Türbenin Ortaya Çıkışı	78
5.4.	Neden Helva?	79
5.5.	Hiddetli mi? Şefkatli mi? Kerametler ve Anlatılar Işığında Helvacı Ana’yı Düşünmek.....	84

VI. BÖLÜM

LOHUSA HATUN TÜRBESİ

6.1.	Geçiş Dönemleri ve Lohusalık	88
6.2.	İstanbul’da Bir “Umay Teg Ögüm” Vakası: Lohusa Hatun.....	90
6.3.	Lohusa Kadınların Ziyaret Mekânı Olarak Lohusa Hatun Türbesi.....	94

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	101
------------------------------	-----

KAYNAKÇA	105
EKLER.....	122



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
bkz. / Bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Dr.	: Doktor
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hızret
KK.	: Kaynak kişi
M.Ö.	: Milattan önce
Öğr.	: Öğretim
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan

GİRİŞ

Sosyal bilimlerde toplumların dinî inançları inceleme konusu yapıldığında genellikle resmî/kitabi din ve halk dini/halk dindarlığı olarak ikili bir kategorizasyon yöntemi kullanılır. Resmî/kitabi din, ulema sınıfının yahut devletin elinde kurumlaşmış olan, dogmatik; kitaba, kelam ve fıkıh gibi ilimlere sıkı sıkıya bağlı olan dinî anlayıştır. Halk dini/halk dindarlığı ise bu dinin halkın muhayyilesinde yorumlanmış biçimidir. İçerisinde mensubu olunan toplumun kadim inançlarını, yaşam tarzını ve dünya görüşünü barındırır. Bu yorumlayış biçiminin renklerini, toplumun psiko-sosyal ihtiyaçları ve dini algılama düzeyi belirler.¹ Ahmet Yaşar Ocak, bu konuyla alakalı şunları belirtir:

“Şu tarihi gerçektir ki, dünyanın neresinde ve hangi devirde olursa olsun, halk muhayyilesi hiçbir zaman, kendine ulaşan bir dinin resmi çerçevesi ile yetinmemiştir. Bu sebeple de, daima birtakım insanüstü kuvvetlere ve bunların ortaya koyduğu harikulade olaylara inanma meylini olabildiğince korumuş ve bunun sonucu, o dinin resmi çerçevesine popüler mahiyette ikinci bir çerçeve eklemiştir. Hatta o, çoğu defa bu resmi çerçeveden ziyade, söz konusu popüler çerçeveye bağlıdır.”²

Bu bilgiler ışığında Türk toplumunun İslam anlayışı ele alındığında, resmî İslam’ın varlığının yanı sıra bir de halk kitleleri arasında hayat bulan, Türk halk Müslümanlığı olarak adlandırabileceğimiz bir halk dindarlığı formunun varlığından bahsetmek mümkün olmaktadır. Esasında yıllardır Türk toplumunun, bilhassa Anadolu’daki Türk toplumunun İslam anlayışı, Fuad Köprülü’nün artık bir paradigmaya dönüşmüş yüksek İslam-popüler İslam, ortodoks-heterodoks şeklindeki kategorik yaklaşımıyla ele alınmaktadır.³

¹ Ali Köse, Ali Ayten, **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s.10.

² Ahmet Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s.30.

³ Resul Ay, “Anadolu’da İslam veya İslamlaşma Konulu Çalışmaların Dünü Bugünü: Genel Yaklaşım, Kavramlar ve Tartışmalar”, **Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri**, Ed. Mehmet Ali Hacıgökmen, vd., Konya, Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019, s.243.

Türk halk Müslümanlığı olarak adlandırdığımız bu anlayış, genel manada veli kültü ve ziyaret fenomeni etrafında şekillenmektedir. Burada ziyaret kelimesiyle ifade edilmek istenen şey, büyük oranda kutsal mezar ve türbe ziyaretleridir. Bunlar dışında, ağaç, taş, su, mevki, ev ve mağara gibi kutsal addedilen bazı unsurların da ziyareti söz konusu olmaktadır.⁴

İşte bu çalışmanın konusunu da İstanbul'daki kadın veli türbeleri ve bu türbeleri ziyaret sonucu ortaya çıkan anlatılar, inanışlar ve ritüeller teşkil etmektedir. Peki neden sadece kadın veli türbeleri ele alınmaktadır?

Kadın veli türbeleri, erkek veli türbelerine nispetle arka planda kalmaktadır. Bunun birçok sebebi olabilir. Bununla beraber bazı durumlarda kadın veli türbelerinin bilinçli olarak arka plana itildiği de görülmektedir. Bu durumu, hâlihazırda kadın veli türbesiyken erkek veli türbesine dönüştürülmek istenen kutsal mekânlarda müşahade etmek mümkündür. Bunun bir örneğine Konya'da, Tavus Hatun Türbesi'nde rastlanır. Tavus Hatun, Ahmed Eflâki'nin Mevlana ve Mevlevilik üzerine kaleme aldığı **Menâkıbü'l Ârifîn** adlı eserde dahi adı geçen, Mevlevi kültüründe çokça tanınan bir şahsiyettir. Ancak Nezihe Araz'ın anlattıklarına göre geçmiş yıllarda birtakım kişiler Tavus Hatun'un hatunluğunu elinden alırlar ve erkekliğini ispat için kendisine yeni bir isim verirler. Türbe kapısındaki yazıları da buna göre değiştirirler.⁵

Türbelerle ilgili yapılan çalışmalarda da kadın velilerin ve onlara ait türbelerin arka planda kaldığı söylenebilir. Geçmişten günümüze türbeler ve ziyaret fenomeni ile ilgili, farklı disiplinlerde, farklı bakış açılarıyla pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmalara göz atıldığı vakit, çalışmaların büyük çoğunluğunun erkek veliler ve bu velilerin türbeleri etrafında şekillendiğini görmek mümkündür. Çalışmaların çoğunda kadın velilerin ve kadın veli türbelerinin adı zikredilmemektedir; zikredilse dahi kendilerinden kısaca bahsedilip üzerinden geçilmek suretiyle konu kapatılmakta, meselenin derununa nüfuz edilmemektedir. Bu durumu, veli mefhumunun tanımlandığı eserlerde de görmek mümkündür. Türk kültüründe veli kültü açıklanırken genel olarak ata, baba, dede, pir, seyyit, gazi gibi isimlerle nitelendirilen

⁴ Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.2, 2003, s.5.

⁵ Nezihe Araz, **Anadolu'nun Kadın Erenleri**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2001, s.189-194.

şahsiyetler ön plana çıkartılır. Ana, bacı, sultan gibi isimlerle nitelendirilen kadınlardan ise bu tanımlarda bahsedilmez; bahsedilen çalışmalarda kadın veliler çoğunlukla arka planda kalmaktadır.

Türk tarihine bakıldığında ise bilhassa bazı dönemlerde kadınların toplumun dinî ve manevi değerlerinin taşıyıcısı oldukları görülmektedir. Sovyet baskısının son derece arttığı yıllarda Türkistan coğrafyasında Ahmed Yesevi'nin hikmetlerini söylemek, onun fikirlerini anlatmak yasaklanmıştı. Bu dönemde Türkistan kadınları iş yerlerinde, düğünlerde ve toplantılarda çeşitli vesilelerle Ahmed Yesevi'nin hikmetlerini okumaya devam etmişler, Yesevilğin muhafazasını bu şekilde gerçekleştirmişlerdir. Kadınlar arasında devam ettirilen Yesevi okullarının gizli olarak yaşatılmasını sağlayarak bir bakıma Türkistan'da Yesevi geleneğini yeniden başlatmışlardır.⁶

Durum böyleyken kadın veli türbelerinin erkek veli türbelerine nispetle sayılarının daha az olması bize pek de bir şey ifade etmemektedir zira en eski dönemlerden bugüne dek kadına büyük değer veren, kadını toplum hayatında ön planda tutan Türklerin dinî yaşantısında kadın velilerin ve onların türbelerinin çok özel bir yer tutacağı muhakkaktır. Bundan dolayı, çalışmamızın konusu, İstanbul'daki kadın veli türbeleri olarak belirlenmiştir. Yapılan bir ön araştırma ile İstanbul'da çok sayıda kadın veli türbesi tespit edilmiş, bu türbelerden “halk İslam'ına, “popüler İslam'a” ait olan altı tanesi çalışma kapsamına alınmıştır: Ana Meryem Türbesi (Esenler), Çifte Sultanlar Türbesi (Fatih), Hafize Ana Türbesi (Kadıköy), Helvacı Ana Türbesi (Beyoğlu), Lohusa Hatun Türbesi (Beyoğlu) ve Sıdika Hatun Türbesi (Fatih). Osmanlı Hanedanlığına yahut devlet ricaline mensup kadınların türbeleri ise çalışmanın kapsamına alınmamıştır zira bu türbeler, çalışmada ele alınan türbelere oranla, halk inanışlarını ve ritüelleri doğurabilecek mistik ve folklorik unsurları daha az ihtiva etmektedir.

Çalışmanın amacı, mezkûr altı türbe etrafında oluşan anlatı, inanış ve ritüelleri tespit ve tahlil etmek suretiyle kadın veli türbelerinin, İstanbul halkı özelinde, Türk toplumundaki yerini ve önemini belirlemek; kadın velilerin özellikle kimler tarafından

⁶ Baymirza Hayit, “Türkistan Kadınlarının Yesevilik Ananesi”, **Milletlerarası Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri**, Kayseri, 1993, s.45-47.

ziyaret edildiğini, velinin kadın olmasının inanç ve uygulama boyutunda algı farklılıkları oluşturup oluşturmadığını tespit etmektir.

Çalışmada, yarı yönlendirilmiş görüşme (mülakat) ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Folklor ve halk edebiyatı saha araştırmalarında çoğunlukla yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş görüşmenin bir birleşimi olan yarı yönlendirilmiş görüşme yöntemi kullanılır:

“İlkin bir konu ortaya atılır ve kaynak kişinin o konu üzerinde gelişigüzel konuşmaya başlaması sağlanır. Derleyici açısından ilgi çekici bir noktaya gelince, yönlendirici yaklaşım ile, konuşma ve cevaplar belirli sınırlar içinde tutulur.”⁷

Çok daha fazla kişiyle yüz yüze görüşülmesine rağmen çalışmada doksan kişinin bilgisine yer verilmiştir zira bir süre sonra verilen bilgiler birbirini tekrarlamaya başlamıştır. Bu görüşmeler, 2023 Ekim ve 2024 Nisan tarihleri aralığında gerçekleştirilmiştir. Yine doksan kişiden çok daha fazlası yerinde gözlemlenmek suretiyle türbelerdeki uygulamalar ve ritüeller tespit edilmeye çalışılmıştır. Alan araştırmalarında öncelikle kaynak kişilerin araştırmacıyı tanımaları sağlanmış, bir ilişki kurulmaya çalışılmış; daha sonra konuşmalar, çalışmanın ana eksenine doğru yönlendirilmiştir. Konuşma gerçekleştirilirken kaynak kişilerin, anlattıklarını yorumlamaları ve değerlendirmeleri için çaba sarf edilmiştir. Alan araştırmaları esnasında yapılan görüşmelerde kaynak kişilerle kurulan etkileşim görüşmeler yapıldıktan sonra da değerlendirilmiş, kaynak kişilerin yorumları üzerine bir kez daha düşünülmüştür.

Bir istisna haricinde, görüşmeler ve gözlemler genel olarak türbelerin bulunduğu yerlerde gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin düzenli olarak türbe ziyaretleri gerçekleştiren bireyler olmasına özen gösterilmiştir. Kaynak kişilerin yaşı açısından herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir.

⁷ Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 12. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2021, s.89.

Ana Meryem Türbesi 2022 yılında yıkılmış olduğu için bu konuyla ilgili görüşmeler ise türbeyle aynı mahallede bulunan Esenler Ana Fatma Cemevi'nde gerçekleştirilmiştir.



I. BÖLÜM

KONUyla İLGİLİ GENEL KAVRAMLAR

Bu çalışma, erkek ve kadın veliler olmak üzere kutsal şahıslar; türbeler, yatırlar, mezarlar gibi kutsal mekânlar; efsaneler, menkıbeler, memoratlar gibi kutsal anlatılar ve mezkûr kutsal mekânlarda icra edilen ritüeller etrafında şekillenmektedir. Bu bölümde muhtelif yazılı ve sözlü kaynakların yardımıyla bu kavramlar açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1. Kutsal Şahıslar

“Dini bir saygı uyandıran, kutsî, mukaddes, üzerine saygıyla titrenen, korunması gereken, Tanrı’ya ait olan”¹ gibi manaları ihtiva eden kutsal kelimesinin kavramsal açıdan kullanım alanı oldukça geniştir. Émile Durkheim’a göre kutsal, sadece ruh ve tanrı gibi şeylerle sınırlı değildir; bir kaya, bir taş parçası, bir ev, bir ağaç, hülâsa herhangi bir varlık yahut nesne insan nezdinde kutsal mertebesine yükselebilmektedir.² Bu bağlamda düşünüldüğünde toplum içerisinde kimi şahısların da kutsal telakki edilebileceğini öne sürmek mümkündür. Bu şahıslar, çeşitli olağanüstü güçlere sahip oluşlarıyla çevrelerinde korkuyla karışık bir çekiciliğe de sahip olurlar.

1.1.1. Veli

Pertev Naili Boratav, olağanüstü güçlere sahip olan bu şahısları iki gruba ayırmakta, ilk grupta, **Tevrat, İncil, Kur’an-ı Kerim** gibi büyük kitaplarda yaptıkları anlatılan peygamberler, tabiat-dışı, olumlu yahut olumsuz güçleri belirtilen kişiler ve Hz. Muhammed’in çağdaşı olan, ona yoldaşlık eden ulular bulunmaktadır. İkinci grupta ise yazılı veya sözlü kaynaklarda isimlerinin geçip geçmediği, gerçekte yaşamış olup olmadıkları fark etmeksizin, kendilerine tarihî bir değer atfedilen ve ermiş diye tanınan kişiler bulunmaktadır.³

¹ İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı – Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2010, s.720.

² Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s.56.

³ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Folkloru**, 2.bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1984, s.40-41.

Türk toplumunun dinî yaşayışında, düşünce dünyasında mezkûr tasnifin ikinci kısmında ermiş olarak nitelendirilen, esasında veli olarak adlandırabileceğimiz bu kutsal şahısların yeri ve önemi çok büyüktür. Arapça yaklaşmak, yakın olmak anlamındaki “vela” yahut “veliye” fiilinden gelen veli, sözlükte dost, ahbab, arkadaş, komşu, yardımcı gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁴ Evliya, veli kelimesinin çoğuludur ve Türkçede genellikle veli yerine evliya kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Tasavvuf terminolojisinde ise veli, Allah’ın dostu ve sevgili kuludur.⁵ Hicretin ilk asrından itibaren İslam dininin mistik bir yorumu olarak, bir züht ve takva hareketi şeklinde ortaya çıkan tasavvufla paralel bir gelişme gösteren velinin asıl amacı, rızasını kazanmak suretiyle Allah’a ulaşmak, benliğini Allah’ın varlığında yok etmektir. Bunun için dünyevi unsurlarla amansız bir mücadeleye girer; riyazet ve mücahede yöntemleriyle ruhunun nefesine ve bedenine galip gelmesi için uğraşır.

Tüm bunların sonucunda, velilere Allah tarafından çeşitli olağanüstü hâller gösterebilme kabiliyeti ihsan edilir. Velilerin izhar ettikleri bu olağanüstülüklere keramet adı verilir. Tasavvufta keramet, iki gruba ayrılır: İlk grupta, ilim, irfan, ibadet, ahlak, insaniyet gibi hususlar bulunmaktadır ki bu hususlarda üstün meziyetler göstermek, tam bir olgunluğa ulaşmak keramet telakki edilmektedir. İkinci grupta kevnî yahut surî keramet olarak da bilinen, su üzerinde yürüme, az gıdayı çoğaltma, ateşte yanmama, uzun bir mesafeyi kısa bir sürede kat etme (tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân) gibi diğer insanların sahip olmadığı olağanüstü hâller/güçler bulunmaktadır.⁶

Tasavvuf anlayışında velilerin kendi aralarında hiyerarşik bir yapı oluşturdukları görülmektedir. Velayet kavramı henüz 9. yüzyılda bu derecelendirmeye tabi tutulmuştur. Bir piramit şeklinde düşünülmesi mümkün olan bu derecelendirme sisteminde sayıları aşağıdan yukarıya doğru azalmak suretiyle Recebiyyun, Müfredun, Asaib, Nukaba, Nuceba, Abdal, Efrad, İmaman ve Kutb mertebeleri bulunmaktadır.⁷ Kutb, yaşanan zamandaki tüm velilerin lideri konumundadır. Bu hiyerarşik yapının zaten ziyadesiyle senkretik bir oluşum olan tasavvufa, İsmailiye mezhebinden geçmiş

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s.1.

⁵ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2.bs., İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2016, s.379.

⁶ A.e., s.211.

⁷ Ocak, a.g.e., s.3-4.

olduğu düşüncesi oldukça yaygındır ve bu düşüncüyü ilk ortaya atanlardan biri İbn-i Haldun'dur.⁸ (ö. 1406)

Tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasından sonra velayet kavramı ve bunun etrafında oluşan keramet nazariyesi ulema tarafından hoş karşılanmamış, sert eleştirilerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunu doğuran en büyük etken, velilikle peygamberlik arasında bazı benzerliklerin bulunmasıdır. Velilerin çeşitli kerametlerinin peygamberlerin mucizeleriyle paralellikler göstermesi bu problemin temelini oluşturmaktadır. Sufi nazariyeciler bu konuyla ilgili **Kur'an-ı Kerim**'den ve hadislerden deliller sunmaya çalışmış; kerametın bir veli için ulaşılması gereken son nokta olmadığını, hatta pek çok durumda veli için Allah'a ulaşma noktasında bir engel teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.⁹

Bunun dışında, farklı dinlere mensup mistiklerin de (Hristiyan yahut Budist azizler gibi) çeşitli olağanüstülükler göstermeleri, problemin bir başka boyutunu teşkil etmekteydi. Sufi nazariyeciler bu tür olağanüstülükler istidraç adını vererek bunları velilerin kerametlerinden soyutlama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre istidraç adını verdikleri bu olağanüstü hâller gayrimüslimlere kibir duymaları ve kötü yola düşmeleri için Allah tarafından verilmiştir.¹⁰

Bu noktada Gazali'nin (ö. 1111) tasavvuf adına bir dönüm noktası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hayatının ilk dönemlerinde bir fıkıh âlimi olan, daha sonra bir süre sufi hayatı yaşayıp tekrar eski hayatına dönen Gazali, Sünni ulemayla sufi zümrenin uzlaşmasını sağlamıştır. Gazali'den sonra ulema ve sufi şeklindeki ayrı zümreler yerine âlim-sufiler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hatta İslam'da Sünnilik ile tasavvuf yahut şeriat ile hakikat diye iki ayrı anlayışın olmadığını, esasında bunların bir olduğunu göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında, ona "Hz. Muhammed'den sonraki en büyük Müslüman" diyenler bile bulunmaktadır.¹¹ İşte, Gazali'nin bu önderliğiyle birlikte başka âlimlerin de katkılarıyla bu tepkilerin şiddeti gittikçe azalmış, hatta bir

⁸ Erol Güngör, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ankara, Yer-Su Yayıncılık, 2018, s. 79.

⁹ Ocak, **a.g.e.**, s.28.

¹⁰ **A.e.**, s.28.

¹¹ Güngör, **a.g.e.**, s.62.

zaman sonra velilere ve kerametlerine inanmamanın iman eksikliğine delalet ettiği anlayışı Müslümanlar arasında kökleşmeye başlamıştır.

1.1.2. Veli Kültü ve Türk Kültüründeki Yeri

Allah’a yakınlıklarıyla bilinen velilerin, hayattayken yahut öldükten sonra izhar ettikleri kerametlerle insanlara yardım edebileceklerine inanılması, veli kültürünü ortaya çıkarmıştır. Veli kültürü, Türk halk Müslümanlığı olarak adlandırdığımız halk dindarlığı formunun başat unsurlarından biridir. Türk kültüründe ata, baba, dede, eren, ermiş, veli, evliya, abdal, pir, ana, bacı, sultan, hatun gibi isimlerle anılan velilere büyük bir hürmet gösterilir. Yaşanan herhangi bir zorlukta, içinden çıkılamayan herhangi bir durumda onların himmetine başvurulur. Ortada olumsuz bir durum yokken dahi onlara karşı duyulan hürmet ve bağlılıktan hiçbir şey eksilmez. Nezihe Araz’ın şu satırları konuyu aydınlatacak niteliktedir:

“Çocukluğumuzda ailemiz yeni bir şehre veya yeni bir eve gitti mi, evin büyükleri önce mahallenin erenlerini, sonra yoksulunu sorarlardı. O gece, aile bir araya gelir, biri erenlere o güzel sesiyle Kur’an okur, sonra yoksula gereken ilgi gizlice gösterilirdi. Anadolu erenleriyle gönlüm ve kulağım daha o günlerden, böylece doldu.”¹²

Veli kültürünün Türk toplumunun yaşayışında ve Türk kültüründe bu denli büyük bir yer kaplamasının sebepleri nasıl izah edilebilir? Bunu tek bir sebebe bağlamak doğru olmamakla beraber konuyla alakalı ilk hususu, Türklerin kültürel kodlarının oluşturduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Türkler, tarih sahnesine çıktıkları ilk andan günümüze dek pek çok din ve inanç sistemine intisap etmiş ve bunlara ait unsurları bünyesinde barındırmıştır. Bir dinden başka bir dine geçiş söz konusu olduğunda bu olgu, eski dini tamamen terk edip yeni dini kabul etmek şeklinde gerçekleşmemektedir. Mehmet Emin Bars’ın bu konu hakkındaki şu sözleri büyük bir önem arz etmektedir:

¹² Nezihe Araz, **Anadolu Erenleri**, 9. bs., İstanbul, Özgür Yayınları, 2000, s.8.

“Toplunun hayatında uzun süre derin etkiler bırakan hiçbir düşünce/inanç şekli, aradan ne kadar zaman geçerse geçsin ne kadar çok ve farklı yeni unsurlarla tanışılırsa tanışılsın, tamamen yok olmaz. Zayıflar, etkisini kaybeder, yeni biçimler kazanır, yeni kimlikle, yeni isimle ortaya çıkar. Toplumsal bellekte yer edinmiş hiçbir anıyı unutmamak üzere yok etmez.”¹³

Tüm bu hususlar ele alındığında Türk toplumunun veli kültürle olan bu derin bağlılığının, kültürel kodlar açısından izlerini eski Türk inançlarında sürmenin faydalı sonuçlar vereceği görülmektedir. Özellikle atalar kültürü ve Şamanizm’e ait niteliklerin velilikle benzerlikleri dikkat çekicidir.

Tanrısal bir tapınmadan ziyade ata ruhlarının takdis edilmesi manasına gelen atalar kültürü, eski devirlerde Türk toplumunun inanç noktasında önem verdiği anlayışlardan biri olmuştur. Ata ruhlarının öldükten sonra olağanüstü güçlerle mücehhez olduğuna ve bu ruhların kurban gibi çeşitli ritüellerle memnun edildikleri takdirde hayatta olanlara yardım edeceğine inanılması durumu, veli kültürle atalar kültürü arasındaki benzerliği göstermektedir.

Şamanizm, bir dinî/mistik şahıs niteliğindeki şamanlar etrafında hayat bulan bir inanç sistemidir. Şaman, esasında Mançu-Tunguz halkları tarafından kullanılan bir ad olmasına karşın Batılı araştırmacılar, şamanı, bütün Orta Asya’daki bu dinî/mistik nitelikteki şahısların genel adı olarak uluslararası literatüre almışlardır.¹⁴ Şamanlara Eski Türkler ve günümüz Altay toplulukları kam, Kazaklar ve Kırgızlar baksı/bakşı, Yakutlar oyun adını vermektedir.¹⁵

Ahmet Yaşar Ocak, veli kültürünün temellerinin Şamanist dönemde atıldığını ifade etmektedir.¹⁶ Şamanlar da veliler gibi çeşitli olağanüstülükler gösterirler: Ateşte yanmamak, balta, bıçak gibi kesici/delici aletleri yutmak, gökyüzüne yükselmek, suyun üzerinde yürümek, cansız bir varlığı canlandırmak, güçlerini göstermek adına kalplerine, karınlarına muhtelif keskin şeyler sokmak, yalın ayak kırılmış şişelerin

¹³ Mehmet Emin Bars, “Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler”, **Türkbilgi**, S.36, 2018, s.168.

¹⁴ Uno Harva, **Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar**, Çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2015, s.365.

¹⁵ Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s.74.

¹⁶ Ocak, **a.g.e.**, s.11.

üzerinde gezmek, şişe veya sert bir eşyayı yemek bunlardan bazılarıdır.¹⁷ Bu olağanüstülükler, velilerin kerametlerini anımsatmaktadır. Yine şamanların ve velilerin eğitim süreçlerindeki benzerlikler, mistik/ezoterik bilgiye sahip oluşları, çeşitli ruhsal hastalıkları tedavi etmeleri, dünya dışı mekânlara yolculuk yapabilmeleri, don değiştirmeleri, ruhsal açıdan ölüp dirilmeleri, ruh ve nefis terbiyesiyle mücadele etmeleri, tümcanlılığı inanmaları, çeşitli dua ve zikirlerle esrime hâline geçmeleri gibi pek çok husus da şamanlarla velileri birbirine yaklaştırmakta, hatta şamanları velilerin prototipi olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.¹⁸ Hilmi Ziya Ülken'in, Horasan'dan Anadolu'ya gelen dervişleri "Türkmen şamanları"¹⁹ olarak nitelendirmesi, bu satırlarla birlikte anlam kazanmaktadır.

Bu noktada Budizm'den de bahsetmek gerekmektedir. 4. yüzyılın başlarında Budizm ile tanışmaya başlayan Türkler, bu dine büyük bir teveccüh göstermiştir; öyle ki Taspar Kağan'ın babası Bumin adına bir Budist mabedi yaptırmak istediği bilinmektedir.²⁰ Türkler, Budizm'e intisap ederken çok büyük ve köklü bir aziz kültüyle ve bu azizlere bağlı anlatılarla karşılaşmışlar, bu anlatıları Türkçeye tercüme etmişlerdir. Bu tercüme faaliyetlerinin veli kültürünün oluşumuna katkıları yadsınamayacak ölçüde büyük olmuştur. Yine bu hususla ilgili olarak Erol Güngör, Horasan'ın İslam'dan hemen önce Budizm'in yeşerdiği bir bölge olduğunun unutulmaması gerektiğini belirtmektedir. İbrahim Edhem'in hayatına ait anlatıların bu bölgeden çıkması ve bu anlatıların Buda'nın hayatına dair anlatılarla gösterdiği benzerlikler dikkat çekmektedir. İbrahim Edhem'in hem torunu hem müridi olan Şakik Belhi, dedesinin hayat hikâyesini anlatırken onun ticareti bırakıp derviş olmasına Budist Türklerden etkilenişinin sebep olduğunu belirtmektedir.²¹

Türklerin İslam öncesi inançlarının dışında, veli kültürünün bu denli yaygınlaşıp benimsenmesinin sebeplerinden bir diğeri de Türklerin İslam'ı Araplardan değil İranlılardan öğrenmeleridir.

¹⁷ Fuzuli Bayat, **Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2006, s.163.

¹⁸ Bars, **a.g.e.**, s.170.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, **Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi: Öncüler Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş**, Çev. Ahmet Taşgün, Ankara, Kalan Yayınları, 2003, s.80-81.

²⁰ Saadettin Yağmur Gömeç, **Şamanizm ve Eski Türk Dini**, 5. bs., Ankara, Berikan Yayınevi, 2020, s.20.

²¹ Güngör, **a.g.e.**, s.40-41.

“Türkler, İslamiyet’in birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemler vasıtasıyla aldılar. İslam medeniyeti Türklere, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Maverâü’nnehr’den geçerek geliyordu.”²²

Türklerin, İslam’ı İran yoluyla öğrenmeleri, aynı zamanda İslam’ın sufi yorumunu öğrendikleri manasına geliyordu. Bu sufi yorum, gelişmiş bir veli anlayışını da beraberinde getiriyordu. Bu durum, Türkler arasında veli kültünün kolayca yayılıp benimsenmesine, yüzyıllar sonra bile bu külte derin bir bağlılık duyulmasına sebep olmuştur.

Türk veli imajının prototipini Dede Korkut’ta bulmak mümkündür.²³ **Dede Korkut Kitabı**’nın mukaddimesinde Dede Korkut, keramet sahibi, ne söylüyorsa gerçekleşen, gaybdan türlü haberler veren, Oğuzların her müşkülünü halleden, Allah tarafından gönlüne ilham verilen biri olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Bir geçiş dönemi eseri olarak ele alınabilecek **Dede Korkut Kitabı**’ndaki bu Dede Korkut tasviri, İslam öncesi şamanların olağanüstülükleriyle İslam sonrası velilerin kerametlerini anımsatmaktadır. Bir noktada Dede Korkut’un, şamanlıktan veliliğe geçişin de vücut bulduğu bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

1.1.3. Kadın Veliler Üzerine

Veliler yahut türbeler üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında bu araştırmaların büyük çoğunluğunun erkek veliler ve onların türbeleri etrafında şekillendiğini görmek mümkündür. Veli kavramının tanımlandığı/açıklandığı eserlerde, çoğu zaman kadın velilerin varlıklarının yok sayıldığı yahut arka plana atıldıkları görülmektedir. Pertev Naili Boratav’ın **100 Soruda Türk Folkloru** adlı eserinde, velilerin adları üzerine olan şu pasajı bu duruma bir örnek teşkil etmektedir:

²² Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Yay. Haz. Orhan F. Köprülü, 4. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981, s.21.

²³ Ocak, **a.g.e.**, s. 13.

²⁴ Orhan Şaik Gökyay, **Dedem Korkudun Kitabı: Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan**, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2007, s.19-23.

“İkinci bölümdeki kişilerin birçoğu Eyub Sultan, Mevlana Celaleddin, Saru Saltuk, Yunus Emre, Karacaoğlu, v.b. gerçekten yaşamış kimselerdir. Birçoğu ise: Kum Baba, Çıtlık Baba, Çınar Dede, Buğday Dede, Munzur Baba v.b. gibi toprak, ağaç, bitki, dağ adlarıyla adlandırılmışlardır; kiminin adı bir sesten başka bir şey değil: Şıpşıp Dede; kimilerinin ise hiç adı olmamış, sadece ‘Yatır’, ‘Dede’ denilivermiş.”²⁵

Alıntılanmış pasajda kadın velilere hiç değinmeyen Boratav, eserin sadece tek bir yerinde, Haymana’da bulunan Cime Sultan adlı bir yatırdan söz etmiştir.²⁶ Aynı tutumu, Ahmet Yaşar Ocak’ın **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım** adlı eserinde de görmek mümkündür. Velileri farklı niteliklerine göre bazı gruplara ve tiplere ayıran Ocak’ın bu tasnifinde, kadın veli örneklerine rastlanmamaktadır.

Ünver Günay, Harun Güngör ve Abdulvahap Taştan’ın ortak çalışması olan **Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinlerarası Bir Yaklaşım: Kayseri Örneği** adlı eserde erkek ve kadın veliler arasında bir ayrıma gidilmiş, genellikle mezarları ziyaret edilen velilerin erkek olduğu, bununla birlikte araştırma yapılan yörede kadın veli motifinin de devreye girdiği, bu motifin kent merkezlerinde değil kırsal alanda kendini gösterdiği ifade edilmiştir.²⁷ Buna rağmen eserde kadın şahsiyetlere ait ziyaret yerleri olarak sadece Kırkkızlar Tepesi, Kızlar Mezarlığı, Meryem Ana Mağarası ele alınmıştır.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, benzer bir durum tasavvuf tarihinde kaleme alınan eserler için de geçerlidir. Tabakat kitapları ve menâkıbnâmelerde kadın sufi/velilerden çoğu zaman bahsedilmediği veya sadece kadın sufi/velilerden bahseden müstakil eserlerin yok denecek kadar az olduğu söylenebilir.²⁸ Tasavvuf tarihinde erkek velilerle birlikte kadın velilerden bahseden eserler olarak İbn-i Cevzi’nin **Sıfatu’s-Safve** adlı meşhur tabakat kitabı, Şa’rani’nin **et-Tabakatü’l-Kübra** adlı eseri,

²⁵ Boratav, **a.g.e.**, s.41.

²⁶ **A.e.**, s.50.

²⁷ Ünver Günay, Harun Güngör, Abdulvahap Taştan, **Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım Kayseri Örneği**, 4. bs., Antalya, Otorite Yayınları, 2023, s.167.

²⁸ Mustafa Aşkar, “Kadın Sûfileri Anlatan Bir Menâkıbnâme: Menâkıb-ı Velîyyâtî'n-Nisâ”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.13, 2004, s.80.

Yusuf b. İsmail en-Nebhani'nin **Camiu Keramati'l-Evliya** adlı eseri ve Molla Cami'nin **Nefahatü'l-Üns** adlı meşhur eseri örnek gösterilebilir.²⁹

Tasavvufun daha ziyade kişinin ferdi tecrübelerine dayanan bir anlayış olması ve bu anlayış içerisinde birden fazla tarikatın/ekolün bulunması, tasavvufun kadına bakış açısını net bir şekilde tespit etmeyi güçleştirmektedir. Hülya Küçük'e göre kimi görüşler fazlasıyla liberal nitelikte, kimi görüşler ise tam tersi durumdadır.³⁰

Bu durum, zaman zaman aynı tarikat içerisinde dahi zıt görünümeler oluşturmaktadır. Örneğin Mevlana'nın tasavvufi anlayışında erkek akıl, kadın nefis olarak nitelendirilirken³¹ diğer yandan bazı kadınların Mevlevi tarikatında şeyhlik makamına kadar yükseldikleri bilinmektedir. Destina Hatun, Güneş Han, Kamile Hanım ve kızı Hace Fatma Hanım, Mevlevi tarikatında şeyhlik makamına yükselen kadınlardır.³² Tasavvuf anlayışının kadın üzerine görüşleri net çizgilerle belirlenmemiş olmasına rağmen kadınların zaman zaman şeyhlik makamına kadar yükselmeleri, tasavvufun ulemaya kıyasla kadına karşı daha ılımlı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf tarihinde kadınların veli olup olamayacağı hususu da zaman zaman tartışılmış, mutasavvıflar bu soruya genel olarak olumlu yanıtlar vermişlerdir. Başta Hz. Muhammed'in ailesindeki kadınlar olmak üzere sahabiyye denilen kadınların veli olduklarına dair yaygın bir kanaat mevcuttur.³³ Ayrıca yine tasavvuf tarihinde Rabiâtü'l Adeviyye gibi abidevi kadınların bulunması da bu durumu kanıtlar niteliktedir. Rabiâtü'l Adeviyye, en meşhur kadın velilerden bir tanesidir ve anlatıların çoğunda Hasan Basri başta olmak üzere pek çok erkek sufiye manevi mertebe

²⁹ Gizem Songüler, "Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2017, s.5.

³⁰ Hülya Küçük, "Tasavvufta Kadın", **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.7, S.7, 1997, s.389-398.

³¹ Songüler, **a.g.e.**, s.41-45.

³² Hülya Küçük, "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği", **İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi**, S.10, 2007, s.73.

³³ Süleyman Uludağ, **Sufi Gözüyle Kadın**, 6. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s.50.

açısından üstünlük sağlamaktadır.³⁴ Erdemli ve iffetli kadınlara ikinci Rabia demek Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır.³⁵

Fikirleriyle tasavvuf tarihinde derin izler bırakan İbn Arabi (ö. 1240) de kutb olma dâhil bütün makamlarda kadınların erkeklere ortak olduğunu belirtmektedir.³⁶ Esasında, velilikte erkek ve kadın ayrımı üzerine yoğunlaşıldığında, temel meselenin kadınlık yahut erkeklik değil erlik makamı olduğu anlaşılmaktadır:

“Görülüyor ki, tasavvufta er ve erlik veya erkeklik ruhi ve manevi bir makam olup bunun erkeklik ve dişilikle ilgisi yoktur. Kim bu makamı elde ederse erdir, isterse kadın olsun. Kim elde edemezse er değildir, isterse erkek olsun.”³⁷

Bütün bu açıklamalardan sonra Türk kültüründe kadın veli imajı meselesi karşımıza çıkmaktadır. Türklerin en eski dönemlerde bile kadına büyük önem verdikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Türk destanlarında, erkek egemen bir toplum yapısına rağmen kadınların birçok konuda erkekler kadar söz sahibi olduğu, gerektiğinde atına binip kılıcını kuşanıp savaşımlara katıldığı; kız çocuklarının erkek çocuklarından daha kıymetli görüldüğü müşahade edilmektedir.³⁸ Orta Çağ Anadolu’sunda dahi kadını belli başlı teşkilatlar etrafında sosyal hayatın merkezinde bulmamız da bu durumu destekleyici niteliktedir. Ayrıca eski Türk inancında Tengri, ulusu yok olmaktan korurken onlara Kağan İltiş ile birlikte eşi Ece İlbilge’yi gönderiyordu ki bu durumda kadının kutsallığı da gündeme gelmektedir.³⁹

Türk kültüründe veli kültünün açıklandığı mezkûr satırlarda velilerin en kadim izlerinin şamanlarda bulunmasından hareketle, kadın velilerin izlerini de kadın şamanlarda bulmanın mümkün olduğu görülmektedir. Fuzuli Bayat, şamanlığın

³⁴ Hatice Çubukçu, “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, C.12, S.27, 2020, s.198-200.

³⁵ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, 3. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012, s.445.

³⁶ Uludağ, **a.g.e.**, s.82.

³⁷ **A.e.**, s.65.

³⁸ Ahmet Ünlü, “Altay Destanlarına Göre Türk Aile Yapısı”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2023, s.435-440.

³⁹ Yaşar Kalafat, “Anadolu’da Ulu Kadın Kişiler ve Halk İnançları”, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.32, 2004, s.38.

marjinal Türk tarikatlarının özünde bulunması tezine dayanarak kadın şamanların da zamanla Türk halk sufizmi bağlamında dönüşümünün kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Şamanlık müessesesi yaklaşık 20 bin yıllık geçmişine rağmen ilerleyen dönemlerde sosyokültürel değişimlere ayak uydurmayı başarmıştır. Kadın şamanların kadın velilere dönüşüm sürecindeki geçişleri, yakın dönemde Orta Asya'daki dinî yaşayış biçimlerinde görmek mümkündür. Abdülkadir İnan, resmî olarak Müslüman olan bazı şamanlardan söz eder. Bu şamanlar pirleri olarak Hz. Fatma'yı tanırlar, ayinlerine başlarken besmele çekerler, ritüel esnasında eski kamların tanrıları yerine peygamberlerin ve Müslüman velilerin isimlerini zikrederler.⁴¹

Kadın şamanların kadın velilere dönüşümünü, Bacıyan-ı Rum olarak bilinen Orta Çağ Anadolu'sundaki kadınlar teşkilatının bünyesinde de görmek mümkündür. 15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin (ö. 1484) Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan dört zümreden biri olarak⁴² nitelendirdiği Bacıyan-ı Rum hakkında çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Bu zümre üzerinde ilk defa Alman oryantalist Franz Taeschner durmuş, o çağın toplum hayatında kadınların bir teşkilat kurma ihtimalini çok zayıf gördüğü için bunun bir istinsah hatası olabileceğini belirtmiş, kavramın Hacıyan-ı Rum (Anadolu Hacıları) veya Bahşıyan-ı Rum (Anadolu Sihirbazları) olarak okunabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.⁴³ Zeki Velidi Togan da bu görüşlerden ikincisini benimsemektedir.⁴⁴ Fuad Köprülü ise Âşıkpaşazâde'nin Bacıyan-ı Rum ifadesini takip eden cümlelerinde Hacı Bektaş Veli ile münasebetlerinden bahsetmesi ve Bektaşî geleneğinde tarikattaki kadınlara bacı lakabının verilmesini de göz önünde bulundurarak Anadolu'da Bacıyan-ı Rum adlı bir teşkilatın varlığını kabul etmiştir.⁴⁵

⁴⁰ Fuzuli Bayat, **Türk Kültüründe Kadın Şaman**, 8. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022, s.147-152.

⁴¹ Abdülkadir İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.4, 1952, s.22.

⁴² Mezkûr dört zümre Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum ve Bacıyan-ı Rum'dur. Daha detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Fuad Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981.

⁴³ Orhan Fuat Köprülü, "Bâciyân-ı Rûm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.4, 1991, s.415.

⁴⁴ A. Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul, Hak Kitabevi, 1970, s.496.

⁴⁵ Köprülü, "Bâciyân-ı Rûm", s.415.

Bacıyan-ı Rum ile alakalı en kapsamlı çalışmayı Mikail Bayram kaleme almıştır. Mikail Bayram, **Bacıyan-ı Rum: Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı** adlı eserinde Bacıyan-ı Rum'u Ahiliğin kadınlar kolu olarak ele almaktadır. Bayram'a göre teşkilatın ilk lideri Fatma Bacı (Kadıncık Ana, Hatun Ana, Kadıncık), şeyh Evhadu'd-Din Hamid el-Kirmani'nin (ö. 1237) kızı, Ahi Evren'in (ö. 1261) eşidir. Onun önderliğinde örgücülük ve dokumacılıkla uğraşan bu kadınlar teşkilatının dinî-tasavvufî bir ciheti de bulunmaktaydı. Bacılar, dinî ve kültürel faaliyetlerini bir tarikat disiplini ve metodu içerisinde sürdürmekteydi. Hâliyle bu tarikatın kadın şeyhleri ve müşideleri de mevcuttu. Fatma Bacı gibi kız kardeşi Amine Hatun da bir müşideydi. Bayram, bu eserinde Bektaşî kaynaklarında geçen Kadıncık Ana'yla Fatma Bacı'nın aynı kişi olduğu varsayımından hareket etmektedir. **Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi**'nde de Fatma Bacı, keşif ve keramet sahibi bir müşide olarak gösterilmektedir; yalnız kadınları değil erkekleri de irşat ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁶

Ömer Lütfî Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri" adlı abidevi eserinde incelediği tarihî vesikalarda bazı kadın zaviye kurucularına tesadüf etmekte, bununla ilgili şu bilgileri vermektedir:

"Bazı zaviye müessislerinin (69, 74, 32, 81) numaralı kayıtlarda gördüğümüz Kız Bacı, Ahi Ana, Sakari Hatun, Hacı Fatma zaviyeleri gibi bazı zaviye şeyhlerinin de aynı suretle kadınlar olması nazarı dikkati celp etmektedir. Bu hususta bir misal olarak (43 mükerrer) numaralı kaydı zikretmek isteriz: şöyle ki, Kütahya evkafı içinde Od Yakan Baba nâmındaki dervişin bir köyde bina ettiği tekke, cıvardan gelen adaklar ve kurbanlarla az zamanda inkişaf bulup dinî mühim bir merkez haline girmiştir ve bu inkişafta bu zaviyeyi idare etmiş olan 'Hacı Bacı nâm sâliha ve mütedeyyine ehl-i velâyet hâtun'un ve kendisinden sonra yerine geçen Hundi Hacı nâm hâtunun ve ondan sonra zikrolan ocağı ihya etmiş olan 'Sume Bacı nâm bir aziz ve saliha ve bakire hâtun'un büyük hizmetleri olmuştur."⁴⁷

Barkan, bu kadınları Bacıyan-ı Rum teşkilatıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca, alıntılanan pasajda Hacı Bacı adındaki kadının ehl-i velayet olarak nitelendirilmesi

⁴⁶ Mikail Bayram, **Bâciyân-ı Rum: Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı**, Konya, 1987, s.7-62.

⁴⁷ Ömer Lütfî Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri", **Vakıflar Dergisi**, S.2, 1942, s.302.

önemli bir husustur. Hem zaviye şeyhi olan hem velayet makamında ilerleyen bu kadınların, Türk kültüründe kadın veli anlayışının oluşumunda önemli rol oynadıklarını söylemek mümkündür.

Tarihî-kültürel panorama bir kenara bırakılırsa, günümüzdeki kadın veli anlayışının hangi noktalarda temerküz ettiğini belirlemek mümkün müdür? Kaynak kişilerden edinilen bilgilere göre, günümüzde bir kadının veli olabilmesi için evvela çok konuşmaması, kocasına iyi bir eş, çocuklarına iyi bir anne olması gerekmektedir: “Kadın, evinde 40 gün boyunca eşine hürmet eder, çocuklarına iyi bakar, çok fazla laf konuşmaz, ibadetlerini yerine getirirse evliya olur” (KK.1). Bu hususu bilhassa erkek olan farklı kaynak kişiler de dile getirmektedir (KK.2, KK.3, KK.4). Ayrıca erkek velilere göre kadın velilerin daha fazla sayıda olduğu, ancak kadınların kendi veliliklerinden haberdar olmadıkları belirtilmektedir:

“Dünyada bir erkek evliya varsa etrafında kırk tane evliya kadın vardır. Plajda bile bikinili, mayolu kadın evliyalar vardır. Kendilerini bilmezler. Kendilerini bilenler, doğru yola girmek için sürekli dua ederler. Aslında kadınlarda şöyle bir haslet var, çok çabuk kazanırlar, çok çabuk kaybederler. Kırk günde kazanır, kırk dakikada kaybederler” (KK.1).

Kendilerinden bilgi alınan kaynak kişiler arasında, Hz. Fatma’nın ve Hz. Meryem’in evliya olduğunu düşünenler mevcuttur (KK.5, KK.6). Ayrıca kaynak kişilerin muhayyilesinde, bir kadının Hz. Fatma’ya sığınması, dualarında ona yer vermesi durumunda manevi açıdan yükseleceği anlayışı da hâkimdir (KK.1, KK.2). Son olarak, maddi/manevi zorluk çeken, kocasından zulüm gören, hastalara bakıp onların kahrını çeken kadınların evliya olacağı düşüncesi müşahade edilmektedir (KK.1, KK.3, KK.4).

1.2. Kutsal Mekân

Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade, kutsal kavramının karşısına kutsal-dışını koyduğu gibi kutsal mekânı da kutsal-dışı mekânın varlığıyla birlikte ele alır. Eliade’a göre dinsel insan için mekân türdeş değildir. Kutsal mekânla kutsal-dışı mekân keskin

çizgilerle birbirinden ayrılır. Dinsel insan⁴⁸ için kutsal mekânın içinde bulunmak bir ihtiyaçtır zira kutsal mekân kozmos, kutsal-dışı mekân kaostur. Bir yeri kutsallaştırmak dinî bir deneyimdir; kozmogoninin tekrarlanması suretiyle öze dönüş yani Tanrı'nın elinden çıkan mükemmelliğe dönüş sağlanır.⁴⁹

Dinsel olmama niteliği en belirgin insanın bile kendisi için kutsal addedeceği, nitelik açısından diğerlerinden farklı mekânların varlığı söz konusudur. İnsanın doğduğu toprakların manzarası, ilk aşkların yaşandığı yerler, gençken ziyaret edilmiş yabancı şehrin bir köşesi... Bunlar kendini seküler olarak nitelendiren insanın kutsal mekânlarıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde bir tür olarak insan, mekânı kutsallaştırmaya eğilimlidir.⁵⁰

1.2.1. Yatırlar ve Türbeler

Türk toplumunun dinî anlayışında da birçok kutsal mekân, ziyaret yeri görünümünde varlığını sürdürmektedir. Herhangi bir ağaç, çalı, taş, kaya, su, dağ, tepe, mevki, mağara, ev gibi muhtelif unsurlar Türk toplumu tarafından kutsal telakki edilip düzenli olarak ziyaret edilmektedir. Araştırmacılar, bu unsurları Türklerin eski inançlarıyla açıklama eğilimindedir. Gerçekten de eski Türkler, doğada birtakım gizli kuvvetlerin varlığına inanıyorlar; su, ağaç, orman, dağ, taş gibi unsurların birer sahibi niteliğindeki iyelere kurbanlar kesmek suretiyle tazim ediyorlardı.⁵¹

Yatırların ve türbelerin bir ziyaret yeri olarak mekânsal varlığı ise bedenin ölümünden sonra ruhun varlığının devam ettiğine, ruhun ölümsüzlüğüne olan inançla ilgilidir. Arapça toprak anlamındaki türab kelimesinden gelen türbe⁵² Türk kültüründe keramet sahibi velilerin yattığı kutlu mezarlara verilen isimdir. Halk arasında veli mezarlarıyla

⁴⁸ “Dinsel” kelimesi, çevirmen tarafından “religious” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Kanaatimizce, bu kelimeyi “dindar” şeklinde ele almak daha doğru gözükmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz: Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, Çev. Ali Berktaş, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2023.

⁴⁹ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, s. 21-58.

⁵⁰ **A.e.**, s.24.

⁵¹ Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar**, s.48-66.

⁵² Ali Köse, Ali Ayten, **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s.13.

birlikte padişahlar ve onların aile üyeleri gibi abidevi şahsiyetlerin mezarlarına da türbe denilmektedir.

Türbe kelimesi yerine zaman zaman yatır ve makam gibi kelimelerin de kullanıldığı, bu durumun bir anlam karmaşası yarattığı görülmektedir. “Genellikle büyük velilere gerçek mezarlarından farklı bir yerde atfedilen ve sanki mezarı oradaymış gibi işlev gören manevi mezarlara makam denir.”⁵³ Bu tanımdan hareketle makam ile türbenin sınırlarını kesin bir biçimde ayırabilmekle birlikte aynı durumun yatır için mümkün olmadığı görülmektedir. Yatır da çoğu zaman “tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılan saygın ölümlerin mezarları”⁵⁴ olarak tanımlanmaktadır. Kuvvetle muhtemel bu noktada, orada yatan kişinin makam ve mevkii, mensubu olduğu sosyal, dinî yahut siyasi zümre gibi unsurlar devreye girmektedir.⁵⁵

Türk kültüründe türbelerin kökeni de İslam öncesi devirlere kadar götürülmektedir. Şinasi Tekin, Köktürk Yazıtları’nda geçen ev bark ikilemesini incelediği makalesinde, bark kelimesi hakkında bazı bilgiler verir: Ev bark, ikileme şeklinde kullanıldığına “ev, çadır, ordugâh, mal mülk” anlamına gelmektedir. Bark kelimesi tek başına kullanıldığında ise “süslenmiş mezar, türbe, anıtkabir” manalarını ihtiva etmektedir. Bark kelimesinin kökü “ba-r-” olup “korumak, emin bir yere koymak” demektir. Bu yönden bakıldığında anlamsal açıdan da türbeye yakınlığı görülmektedir. Bark kelimesi, 11. yüzyıldan itibaren tek başına kullanılmamıştır.⁵⁶ Kübra Yıldız Altın, bir çalışmada bu işi bir adım daha ileri götürmüş; Şinasi Tekin’den hareketle türbenin kökenini barkta bulmasının yanında Türkistan coğrafyasındaki “oba” isimli uygulamanın da yatırın kökeni olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷

Anadolu coğrafyasındaki yatırların ve türbelerin izini sürmek için Anadolu’nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

⁵³ Köse, Ayten, **a.g.e.**, s.76.

⁵⁴ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.2, 2003, s.10.

⁵⁵ İsmail Orman, “Türbe”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.41, 2012, s.464-466.

⁵⁶ Şinasi Tekin, “Ev Bark Nedir?”, **İstikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler**, İstanbul, Simurg Yayıncılık, 2001, s.91-102.

⁵⁷ Kübra Yıldız Altın, “Kutsal Mekânın Dönüşümü: Oba’dan Yatır’a, Bark’tan Türbe’ye”, **Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı**, Eskişehir, 2019, s.709-721.

Anadolu'nun fethiyle birlikte Horasan erenleri adı verilen dervişlerin de Orta Asya'dan Anadolu'ya göçü söz konusu olmuştur. Bu durum, anlatılarda ilk Türk mutasavvıfı Ahmet Yesevi'nin kırk ulu ereniyle sohbet ederken ocağın başına gitmesi ve yanan odunları alarak tek tek Diyar-ı Rum'a fırlatmak suretiyle onlara Anadolu'nun yolunu göstermesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁵⁸ Bu olay, bir yönüyle de Anadolu'nun manevi fethi anlamına gelmektedir. Anadolu'ya doğru göç etmeye başlayan bu dervişler, Yesevi tarikatı içerisinde iyice olgunlaşan veli kültünü ve Türk veli imajını bu coğrafyaya taşımışlardır. Aynı zamanda dillerinden düşürmedikleri ve devamlı üretmeye devam ettikleri anlatılarla birlikte bu kült Anadolu'ya sağlam bir biçimde yerleşmiştir. Bir süre sonra Hacı Bektaş Veli, Mevlana gibi meşhur şahsiyetlerin yahut daha az şöhrete sahip olanların ölümüyle birlikte, mezarları etrafında türbeler vücuda gelmiştir. Bunlar dışında savaşlarda çeşitli kahramanlıklar gösteren gazilerin ve şehit düşen savaşçıların kutlu mezarlarının da Anadolu'da yatır ve türbelerin oluşumunda önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Türbe ziyaretleri, geçmişten bugüne dek zaman zaman hurafe ve bidat olarak nitelendirilmiş, türbe ziyareti yapan kişiler Allah'la aralarına aracı sokmakla, dolayısıyla Allah'a şirk koşmakla suçlanmışlardır. Başta 14. yüzyılda yaşamış İbn Teymiye (ö. 1328) olmak üzere sonraki dönemlerde Selefilik ve Vehhabilik gibi radikal dinî otoriteler/anlayışlar tarafından şiddetli eleştiriler söz konusu olmuştur. İbn Teymiye'nin Hz. Muhammed'in mezarını ziyareti dahi hoş görmediği bilinmektedir.⁵⁹ Tüm bu olumsuz tutumlara rağmen türbe, yatır, makam, mezar gibi unsurlar ziyaret edilmeye devam edilmiş; bu ziyaretler Müslümanların, özellikle Türk toplumunun dinî yaşantısının başat unsuru olmaya devam etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1996 yılında müftülükler kanalıyla yaptığı bir araştırmaya göre Türkiye'de 1236 türbe bulunduğu tespit edilmiştir.⁶⁰ Bu sayının Türkiye'deki çoğu türbeyi kapsamadığı, dikkatli bir biçimde yapılacak yeni alan araştırmalarıyla çok daha fazla sayıda türbenin varlığının tespit edileceği muhakkaktır. Anadolu, halk tarafından evliyalar yatağı olarak telakki edilmekte, sadece İstanbul zaviyesinden bakıldığında dahi İstanbul bir evliyalar şehri olarak karşımıza çıkmaktadır. İstanbul halkının şehrin manevi bekçileri

⁵⁸ Araz, **a.g.e.**, s.11

⁵⁹ Güngör, **a.g.e.**, s.73-74.

⁶⁰ Günay, **a.g.e.**, s.7.

olarak Aziz Mahmut Hüdai'yi, Yahya Efendi'yi, Yûşa Hazretleri'ni ve Telli Baba'yı takdis etmesi, bir bakıma şehrin koruyuculuğunu onlara yüklemesi, Türk toplumunun türbelere verdiği değeri açıklar niteliktedir.

Bu durumu psikolojik amillerle de açıklamak mümkündür. Teknolojinin bu denli ilerleyişi, yaşamın eskiye nispetle daha kolay oluşu, refah seviyesinin yükselişi gibi daha da çoğaltılabilecek pek çok olumlu etken, insanlığın varoluşsal meselelerine tam manasıyla çare olamamaktadır. Acılar, ölümler, felaketler, günlük yaşamın sıkıntıları insanın olduğu her yerde var olmaya devam etmektedir. Durum böyleyken insanın kutsala, herhangi bir kutsal mekâna sarılması; kutsala temas etmek suretiyle psikolojik bir rahatlama yaşaması, güven duygusu hissetmesi modern dönemde bir ihtiyaç hâline gelmektedir. Örneğin bir türbenin mekânsal varlığı ölümü kabullenmeyi kolaylaştırmakta, ölümden sonra yaşamı ve ruhların ölümsüzlüğünü hissettirmektedir.⁶¹ Meseleyi bu açıdan ele almak, türbe, yatır, makam, mezar gibi kutsal mekânların neden kutsal addedildiğinin daha kolay anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Kutsal mekân ziyaretlerinin sadece Türk kültürüne özgü bir kavram olmaması da bu evrensel psikolojik amilleri doğrular niteliktedir. Günümüz Avrupa'sı ele alındığında eski Yugoslavya Devlet Başkanı Josip Broz Tito'nun (ö. 1980) doğum yeri olan Kumrovec'teki heykelinin bir ziyaret yerine dönüştüğü, burada mum yakılıp ilahiler söylendiği, çeşitli dileklerin dilendiği görülmektedir. Tito'nun mezarının Belgrad'da olmasına rağmen heykelinin bu kadar kutsallaşması ve buranın kutsal bir mekâna dönüşmesi çok ilginçtir. Portekiz'in Fatima kasabasında Hz. Meryem'in görüldüğü anlatılmakta, burası Katolik Hristiyanlar tarafından bir hac merkezi olarak telakki edilmektedir.⁶² Kuzey Afrika'da, Tunus ve Cezayir gibi ülkelerde de Murabitzm denilen, kadınlara özgü bir ziyaret çeşidi bulunmaktadır.⁶³ Tüm bunlardan hareketle, kutsal olan herhangi bir mekânı ziyaret etme, ondan medet umma ediminin evrensel bir nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

⁶¹ Muammer Ak, **Ziyaret Fenomeni ve Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği**, İstanbul, Kriter Yayınevi, 2018, s.113.

⁶² Köse, Ayten, **a.g.e.**, s.79.

⁶³ Ünver, Günay, Taştan, **a.g.e.**, s.156.

1.3. Kutsal Anlatı

Kutsal anlatı kavramıyla ifade edilmek istenen şey, Türk halk edebiyatında başta veliler olmak üzere peygamberler yahut farklı olağanüstü dinî şahsiyetler hakkında meydana gelmiş efsane, menkıbe, memorat şeklinde isimlendirilen anlatılardır. Bazı araştırmalarda bu üç isimlendirmenin birbirleri yerine kullanıldığı görülmektedir. “Dini şahsiyetlerle ilgili halk edebiyatı türü genellikle efsane olarak kabul edilmektedir.”⁶⁴ Ancak bu anlatılar içinde zaman zaman bir veliyi ve onun kerametlerini konu edinenler menkıbe yahut memorat başlığı altında da ele alınmaktadır. Bu durum, bir kavram karmaşası yaratmaktadır. Zaten Linda Degh’e göre de “Kitapların geleneksel iddialarının aksine, efsane diğer folklorik anlatılardan kolaylıkla izole edilebilir tutarlı bir hikaye değildir.”⁶⁵

Saim Sakaoğlu’nun efsanelerin özellikleri hakkında verdiği bilgiler şunlardır:

- “a) Şahıs, yer ve hadiseler hakkında anlatılırlar.
- b) Anlatılanların inandırıcılık vasfı vardır.
- c) Umumiyetle şahıs ve hadiselerde tabiatüstü olma vasfı görülür.

Tariflerde yer almayan şu hususiyeti de dördüncü madde olarak ilave edebiliriz:

- ç) Efsanelerin belirli bir şekli yoktur; kısa ve konuşma diline yer veren bir anlatıdır.”⁶⁶

Saim Sakaoğlu’nun bu yaklaşımı, Türkiye’de efsaneyle ilgili yapılan araştırmaların hemen hemen tamamının “Giriş” bölümünde kullanılmıştır.⁶⁷ Saim Sakaoğlu’nun verdiği bilgilerden de anlaşılmaktadır ki dinî şahsiyetler hakkındaki anlatıların hemen hemen tamamına yakını efsane başlığı altında değerlendirmek mümkün görünmektedir.

⁶⁴ Gürol Pehlivan, “Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar”, **Milli Folklor**, S.83, 2009, s.88.

⁶⁵ Linda Degh, “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Düşünme ve Efsanenin Tanımı”, Çev. Selcan Gürçayır, **Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2**, Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd., Ankara, Geleneksel Yayınları, 2005, s.343.

⁶⁶ Saim Sakaoğlu, **Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s.5-6.

⁶⁷ Pehlivan, **a.g.e.**, s.89.

Menkıbelerle alakalı en tafsilatlı bilgiyi Ahmet Yaşar Ocak'ta bulmak mümkündür. Arapça “isabet etmek, bir şeyden bahsetmek veya haber vermek” anlamına gelen “nekabe” kökünden gelen menkabe, sözlükte övünülecek güzel iş, hareket, davranış olarak geçmektedir.⁶⁸ Çoğulu menakıb kelimesidir. Türkçede menkabe yerine menkıbe şeklindeki kullanım çok daha yaygındır. İlk olarak 9. yüzyılda yazılmaya başlanan menkıbeler, ilk örneklerinde Hz. Muhammed'in ve onun ashabının güzel ahlakını, faziletlerini anlatan, kimi önemli şahsiyetlerin tercümeihâllerinin verildiği ve bazı zümrelerin yaptığı güzel işlerin kaleme alındığı eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹ 9. yüzyıldan itibaren ise sufi/veli telakkisinin de gelişimiyle paralel olarak onların izhar ettiği kerametleri anlatan müstakil eserler olarak yazıldıkları görülmektedir.

Memorat da Özkul Çobanoğlu tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Memorat, ‘tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikaye’ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada yer alan ‘tabiatüstü’ ile kastedilen öncelikle ‘öteki dünya’ ve farklı bir boyutta olmanın yanı sıra ‘insanlarla beraber aynı mekanları paylaşan, cin, peri, şeytan, alkız, karabasan, veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal hayatta 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.”⁷⁰

Tüm bu tanımları ve bu türlerin birbirinin yerine kullanılışlarını ifade ettikten sonra şunu söylemek gerekir ki kanaatimizce bu konu hakkında en makul teklif Gürol Pehlivan tarafından ileri sürülmüştür. Bu kavramların birbirleri yerine kullanıldığını belirten Pehlivan, mezkûr türleri ayırt edebilmek adına birtakım ölçütler belirlemektedir. Bu ölçütler, kahramanın hayatta olması, inanç şiddeti, tecrübe, zamansallık ve metnin öznesi olmak üzere toplam beş tanedir.⁷¹ Pehlivan’a göre kahramanın hayatta olması, menkıbeyi efsane ve memorattan ayırmaktadır. Ona göre

⁶⁸ Ocak, **a.g.e.**, s.27.

⁶⁹ **A.e.**, s.27.

⁷⁰ Özkul Çobanoğlu, **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**, 3. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2021, s.25.

⁷¹ Pehlivan, **a.g.e.**, s.90-96.

menkıbe, “dini şahsiyetin bedensel olarak bu dünyada yaşadığı varsayılan zamanda başından geçenlerle ilgili bir anlatıdır.”⁷² Ayrıca menkıbelerin her zaman için içerisinde bir keramet motifi barındırması gerekmez, bazı metinler velinin yardımseverliğini, cihad yapmasını vb. konu edinebilir. İnanç şiddeti, memoratla efsaneyi birbirinden ayırmaktadır zira memorat, efsaneye göre daha fazla inanılan bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Tecrübe ve zamansallık hususlarında da memorat ve efsane birbirinden ayrılmaktadır: Memoratta olağanüstü olayı yaşayan kişi bizzat anlatıcının kendisi yahut anlatıcının adını verebileceği biriyken, efsanede bu olağanüstü olayı yaşayan kişi belirsizleşmektedir. Zamansallık meselesinde ise efsanede zaman, memorata göre daha eskiye dayanmakta ve belirsiz bir nitelik kazanmaktadır. Son olarak metnin öznesi de menkıbe ile efsane-memorat ikilisini birbirinden ayırmaktadır. Menkıbenin öznesi dinî şahsiyetin kendisiyken efsane ve memoratın öznelere dinî şahsiyetin karşısında olağanüstü tecrübeyi yaşayan kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³ Bu çalışmada, alan araştırmasıyla elde edilmiş anlatılar Gürol Pehlivan’ın bu ölçütleri kullanılarak isimlendirilecektir.

1.3.1. Kutsal Anlatının İşlevleri

Peki kutsal olan bir anlatının işlevleri nelerdir? İlk sırada efsaneler ele alınacak olursa “inanç, kutsallık ve toplumsal normların korunmasındaki yaptırım gücü”⁷⁴ efsaneye diğer halk anlatılarından farklı bir fonksiyon yüklemektedir. Efsanelerin bünyesinde bulunan merak giderme, bilgilendirme, korkutma, davranışa dönüştürme hususları da bu anlatı türünün işlevselliğini gösterir niteliktedir.⁷⁵

Çiğdem Kara, **Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri: Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Çalışma** adlı doktora tezinde efsanelerin işlevleriyle ilgili şunları söylemektedir:

⁷² Pehlivan, **a.g.e.**, s.91.

⁷³ **A.e.**, s.90-96.

⁷⁴ Erman Artun, **Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri: Edebiyat Tarihi/Metinler**, 11. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2020, s.131.

⁷⁵ **A.e.**, s.131-132.

“Efsanelerin tam olarak nasıl ortaya çıktığını söyleyemesem de, insanların en değer verdiği şeyler üzerinde yükseldiğini söyleyebilirim. Efsaneler bu değerlerle ilgili kaygı, korku, beklenti, şüphe, övgü gibi duygulanımları dile getirirler.”⁷⁶

Menkıbeleri muhtelif kerametlerin yazıya döküldüğü anlatılar olarak telakki eden Ahmet Yaşar Ocak, menkıbelerin yahut menkıbeler kitabı anlamına gelen menâkıbnâmelerin işlevleri hususunda şu noktaları belirtir: İlk olarak tarikat bünyesindeki müritlerin yetiştirilmesi ve tarikatın bütünlüğünün sağlanması için bu anlatılar gereklidir. Ayrıca velinin ve mensubu olunan tarikatın propagandası da bu anlatılarla birlikte yapılmaktadır. Son olarak ulema tarafından kabul görmekte zorlanan velayet ve tarikat gibi kavramları onlara kabul ettirmek de bu anlatıların işlevleri arasındadır.⁷⁷ Erol Güngör de bu hususla alakalı şunu belirtmektedir:

“Hiçbir evliya menkıbesi bir olayı ifade etmek üzere anlatılmaz. Olay, orada belirtilmek istenen ahlaki muhteva için bir kılıfır ve bu kılıfın kültürde geçerli olan şeylerden seçilmesi pek tabiidir.”⁷⁸

Memoratlarda işlevleri hususunda da Özkul Çobanoğlu, sosyal değerlerin kuvvetlendirilmesi, sosyal eleştirinin yansıtılması, geleneğin ve kolektif inançların kuşaktan kuşağa aktarılması gibi noktalara değinmektedir.⁷⁹

Konumuzla ilgili olarak ele alındığında bu anlatıların kutsal şahsın yahut kutsal mekânın ortaya çıkışında ve kutsallaşp yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Türbelerin, yatırların, velilerin gerçekliğine, doğruluğuna dair en önemli deliller olarak bu anlatılar öne sürülmektedir. Bu anlatılar sayesinde bu şahıs ve mekânların olağanüstü güçlerle mücehhez ve kutsalla olan bağlarının çok güçlü olduğuna dair toplumdaki inanç güçlenmekte, zaman zaman tepkilere neden olan bu inanç biçimleri meşrulaşmaktadır.

⁷⁶ Çiğdem Kara, “Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri: Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Çalışma”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s.77.

⁷⁷ Ocak, **a.g.e.**, s.56.

⁷⁸ Güngör, **a.g.e.**, s.82.

⁷⁹ Çobanoğlu, **a.g.e.**, s.71-80.

1.4. Ritüel

“Ritüel, sürekli tekrarlanan, içerisinde inanç, geleneksel bilgi, düşünce barındıran, belirli mekân ve zamana bağlı olarak ve ister tek kişinin ister birden fazla kişinin uygulayıcısı şeklinde yer alan gerek bireye gerekse topluluğa dinsel/inançsal ya da din/inanç dışı davranışları gösteren pratikler bütünüdür.”⁸⁰ Türk kültüründe kutsal şahısların ve mekânların ziyareti söz konusu olduğunda belli başlı ritüellerin varlığıyla karşı karşıya kalınmaktadır.

Bu ritüeller genel manada adak unsuruyla ortaya çıkmaktadır. Arapça nezir kelimesiyle de ifade edilen adak, “kutsal tanınan bir şahsa, bir şeye, herhangi bir dileğin olması için adı söylenilerek yapılan nezir ve nezir edilen nesnedir.”⁸¹ Bir dileğin gerçekleşmesi, istenen herhangi bir şeyin olması için adanan bu adaklar çoğunlukla bir nesne olmasına karşın zaman zaman bir dua, bir hareket, bir davranış biçimi olarak da tezahür etmektedir. Hatta kimi zaman bu ritüeller göbek atmak gibi ilginç biçimler de kazanmaktadır. Hikmet Tanyu bu mevzuyu şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Adak adanan bazı yatırlara hayatta iken meşrebleri göz önüne getirilerek ruhlarının bundan memnun kalacakları inancı dolayısıyla buna göre adak adamak adeti de vardır. Bu meyanda:

‘İbrahim Edhem Dede

Gömleği keten dede

Eğer muradım olursa

Sana üç göbek atam dede’

Tekerlemesiyle yapılan adak da bilhassa kadınlar arasında pek meşhurdur.”⁸²

Kutsal mekân ziyaretlerindeki ritüeller, dua etme, üç İhlas bir Fatiha okuma, kurban kesme ve etini dağıtma, çaput bağlama, kutsal sudan içme/topraktan yeme, dilek taşları

⁸⁰ Serkan Köse, “Ritüel Bellek”, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, C.14, S.33, 2021, s.68.

⁸¹ Mehmet Şakir Ülkütaşır, **Türkiye Etnoğrafya ve Folklor Sözlüğü Üzerine Bir Kalem Tecrübesi**, İstanbul, Burhaneddin Basımevi, 1937, s.23-24.

⁸² Hikmet Tanyu, **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s.10.

atma, taş yapıştırma, bir makara ip getirip orada çözmek suretiyle bağlanmış kişileri kurtarma, türbeye kadını veya çocuğu satma, vücutta ağrıyan bölgeleri taşa sürme, türbeye çeşitli eşyalar bırakma, iki rekât namaz kılma, mum yakma, mezara elini yüzünü sürme, türbeye para bırakma, türbede geceleme, türbenin anahtarını dilsiz çocuğun ağzının içinde çevirme, helva pişirip dağıtma, istenen şeylerin maketini yapıp bırakma, kutsal mekânı tavaf etme, yağmur duası gerçekleştirme, kutsal mekândaki taşları kucaklama gibi pek çok biçimde gerçekleştirilmektedir.⁸³ “Sembolizm bakımından zengin ve anlamlı yüklü”⁸⁴ bu ritüellerin icrası aracılığıyla kutsal mekânla bir bütünleşme sağlanır, kutsal şahısla iletişime geçilir. Orada yatan şahsı memnun etmek suretiyle onun himmeti ve yardımı kazanılır. Gazabından korunmuş olunur.

⁸³ Günay, **a.g.e.**, s.18-20.

⁸⁴ Victor Turner, **Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı**, Çev. Nur Küçük, 2. bs., İstanbul, İthaki Yayınları, 2020, s.24.

II. BÖLÜM

ANA MERYEM TÜRBESİ

Ana Meryem Türbesi, Esenler Tuna Mahallesi¹ 691. Sokak'ta bulunan, 1970'li yılların başlarından 2022 yılına kadar etrafında çeşitli ziyaret ve ritüeller gerçekleştirilmiş bir kutsal mekândır. 20. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden göçüp Esenler'e yerleşen Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşların² bir kutsal mekân olarak telakki ettiği, ibadet ve ritüellerini gerçekleştirdiği bu türbe, 2022 yılında Esenler Belediyesi'nin kentsel dönüşüm projesi kapsamında yıkılmıştır. Türbenin şu anda var olmamasından dolayı konuyla ilgili alan araştırmaları aynı mahallede bulunan Ana Fatma Cemevi'nde ve türbenin yıkılmadan önce bulunduğu çevrede gerçekleştirilmiştir.

Türbenin yıkılmış olması yapılan alan araştırmaları açısından bir dezavantaj yaratmamıştır zira mevcut bulunduğu yıllar boyunca türbeyi ziyaret eden kişiler hâlâ aynı mahallede ikamet etmekte, Ana Fatma Cemevi'ndeki ritüellere de düzenli olarak katılmaktadır. Alan araştırmaları, 09.11.2023 ve 01.03.2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş, bazı kaynak kişilerle birden fazla görüşme yapılmıştır. Konuyla alakalı 20'den fazla kişiyle görüşülmüş, kaynak kişilerin verdikleri bilgilerin zaman zaman birbirini tekrar etmesinden dolayı 15 kişinin verdiği bilgilerden yararlanılmıştır.

Ana Meryem ile ilgili bilgi alınabilecek yazılı kaynakların sayısı yok denecek kadar azdır. Cihan Aktaş tarafından kaleme alınan, Esenler'in tarihinin anlatıldığı **Rüzgârla**

¹ Tuna Mahallesi, halk arasında Karabayır adıyla da tanınmaktadır.

² Bu çalışmada "Alevilik" terimi tek başına kullanılmamış, "Alevi-Bektaşî" teriminin kullanımı bilinçli bir şekilde tercih edilmiştir. Alevilik-Bektaşîlik araştırmalarında terminoloji sorunu hâlâ aşılabilmiş değildir. Alevilik-Bektaşîlik teriminin kullanımının yaygın olmasıyla beraber, bu terim aynı anlamda iki kelimenin birleşiminden mi yoksa farklı iki anlam alanını ihtiva eden kelimenin yan yana gelmesinden mi vücuda gelmiştir? Önceleri bu iki grup birbirlerinden farklı iki dünyayı yansıtmaktaydı. Bilhassa 17. ve 18. yüzyılda Alevi/Kızılbaşlar, Bektaşî dergâhındaki Çelebi sınıfına intisap etmiş, böylelikle Bektaşî dergâhına girmişlerdir. Bu iki grup/kavram arasındaki birleşme ve sınırların kaybolması durumu bu olay sonrasında gerçekleşmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Rıza Yıldırım, "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.55, 2010, s.23-58.

İyi Geçinmek: Esenler'in Kuruluşu adlı eserde Ana Meryem Türbesi'nden şu şekilde söz edilmektedir:

“Boşluk içinde göze çarpan tek yapı Meryem Ana Türbesi'ydi belki de... Küçük yeşil türbe, Yolcu ailesi geldiğinde oradaydı galiba; farklı hatırlamalar var. Mahalleye girdiğimizde birkaç kız çocuğunun etrafını yıkayarak temizlemeye çalıştığını gördüğüm türbe, rivayetlere göre Arapça yazıların bulunduğu bir mezar taşının üzerine yapılmış. Meryem Ana kimdi peki, bilen yoktu. ‘Mübarek bir kadınmış işte!’ Elinde hortum ve süpürgeyle türbeyi temizleyen kız çocuklarından birisi, ‘Meryem Ana işte, hepimizin anası’ dedi. Az ilerideki kıraathanede anlatılanlara göre pek çok kez yıkım için gelen buldozerin kepçesi yapıyı zorlarken ters dönmüş. Yanında içki içen berduşların da gece rüyasına girmiş türbe. Bir tür yurtlanma sürecinin parçası gibi görünen ‘türbe’, kentsel dönüşümün boşalttığı arazide gerçeküstü bir görünüm sergiliyor. İnsanlar yanı başına gidip adak adıyor, mum yakıyor.”³

Günümüzde türbenin mevcut olmamasına, dolayısıyla mum yakıp adak adama gibi çeşitli ritüellerin gerçekleştirilmemesine rağmen bir kadın veli olarak Ana Meryem kültü, mahalle sakinleri tarafından korunmaya devam etmektedir. Türbenin yıkılmasından dolayı yaşanan üzüntü hâlâ sürmekte, yılın belirli günlerinde Ana Fatma Cemevi'nde Ana Meryem'i anma töreni düzenlenmektedir.

2.1. Kutsal Üretmek: Esenler'de Bir Hiyerofani Örneği Olarak Taşta Tezahür Eden Kutsal

İnsan, üretken bir varlıktır. Daha doğru ifade etmek gerekirse üretmek zorunda olan bir varlıktır. Hayatta kalabilmesi için bazı şeyleri üretmesi gerekir. Üretilen bu şeyler sadece maddi ihtiyaçlar bağlamında düşünülmemelidir. İnsanın manevi ihtiyaçları kimi zaman maddi ihtiyaçlarından daha kuvvetli bir biçimde kendini açığa vurur. Bu noktada kutsal, kutsal mekân gibi maddi ihtiyaçların dışında kalan kavramların da insanlar tarafından üretilebilir olması, ilk bakışta şaşırtıcı görülse de pekâlâ mümkündür. Emile Durkheim, toplumun ihtiyaçlarından ötürü kutsalı ürettiğinden, kutsalın sosyal bir üretiminin var olduğundan bahseder.⁴ Robert Wuthnow da kutsal

³ Cihan Aktaş, **Rüzgârla İyi Geçinmek: Esenler'in Kuruluşu**, İstanbul, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 2018. s.147-148.

⁴ Robert A. Nisbet, **The Sociology of Emile Durkheim**, New York, Oxford University Press, 1974, s.74.

mekânın üretilebilir olduğunu ifade etmektedir.⁵ Bu kavramsal çerçevede düşünüldüğünde Ana Meryem Türbesi'nde bir kutsal ve kutsal mekân üretimine tesadüf edilmektedir. Bu kutsal ve kutsal mekân üretimini, “hiyerofani” kavramıyla açıklamak mümkündür.

Mircea Eliade'ye göre “insan, kutsal kavramını öğrenir, çünkü kutsal tezahür eder, kutsal-dışından tamamen farklı bir şey olarak kendini gösterir.”⁶ Eliade, bu tezahür etme eylemi için “hiyerofani” terimini ortaya atmıştır. Hiyerofani (hierophany), Yunanca kutsal manasına gelen hieros ve göstermek manasına gelen phainein kelimelerinin birleşimiyle ortaya çıkmış bir terimdir, bu terim ilahinin veya kutsalın herhangi bir yerde, nesnede veya durumda tezahür etmesini, belirmesini ifade etmektedir. Hiyerofani, genellikle Eski Yunan'da, Ortadoğu'da ve **Kitabı-ı Mukaddes** kaynaklı metinlerde Tanrı'nın/tanrılarının görünmesini, ilahi tecelliği ifade etmek için kullanılmıştır.⁷

Eliade, kutsalın tezahürünün gizemli bir eylem olduğundan bahseder. “Bambaşka türde bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçekliğin bizim doğal, kutsal-dışı dünyamızın parçası olan nesnelerde tezahürü”⁸ olarak ele alınabilecek bu eylem, çok basit bir şekilde, en sıradan nesnelerde ortaya çıkabilmektedir. Bir taş yahut bir ağaç, çoğu zaman kutsalın tezahür ettiği birer nesne olarak insan muhayyilesinde yer edinmektedir.

Türk toplumunun dinî yaşantısına göz atıldığında taşlar etrafında oluşan kutsalı, inanç ve ritüelleri müşahade etmek mümkün görünmektedir. İrili ufaklı pek çok taş, ilaç ve şifa elde etmek, çocuk doğurmak, nesep tayininde bulunmak, kar veya yağmur yağdırmak, fırtına çıkarmak, dilek dilemek, adak adamak, yemin etmek gibi çeşitli fonksiyonlarıyla Türk insanının hayatının önemli bir parçası konumundadır.⁹

⁵ Robert Wuthnow, **Producing the Sacred: An Essay on Public Religion**, Urbana, University of Illinois Press, 1994, s.21-39.

⁶ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, Çev. Ali Berktay, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2023, s.15.

⁷ Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, Yay. Haz. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2003, s.20.

⁸ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, s.15.

⁹ Hikmet Tanyu, **Türklerde Taşla İlgili İnançlar**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.34.

Ünver Günay, Türk halk Müslümanlığının karakteristik bir boyutu olarak türbe, adak ve ziyaret dindarlığı olgusu etrafında oluşan taş kültürünü üç kategoriye ayırmaktadır: İlk kategorideki taşlar, mezar, türbe, ağaç gibi başka ziyaret objeleri ile birlikte olduğunda anlam kazanmaktadır. İkinci kategorideki taşlar, başlı başına, müstakil biçimde bir kutsiyet kaynağıdır. Üçüncü kategorideki taşlar ise kutsal bir mekânı ziyaret esnasında ritüel içinde fonksiyonel bir özelliğe sahip olan taşlardır.¹⁰

Ana Meryem Türbesi de kime ait olduğu belli olmayan ve mezar taşı olarak nitelendirilen bazı taşlar etrafında ortaya çıkmıştır. Kaynak kişilerden elde edilen bilgilere göre, 1970’li yıllarda Esenler Tuna Mahallesi’ne yerleşen ailelerden biri, kendilerine ait alanı net bir biçimde belirlemek ve arazinin etrafını çevirebilmek için çevre semtlerden taş ve kayalar getirmişlerdir. Taşlardan bazılarının üzerine Arap harfli yazıların bulunması ve halkın bu yazıları ilk bakışta anlamlandıramaması sonucunda bu taşlar birer mezar taşı yahut “evliya taşı” olarak telakki edilmiştir (KK.7, KK.8, KK.9, KK.13, KK.14). Bu durum, arazisini taşlarla çeviren mezkûr ailenin fertlerinden biri tarafından şu şekilde anlatılmaktadır:

“Biz 1968’li yıllarda Merter bloklardaydık. Tozkoparan’daydık yani. Babamlar inşaatta çalışırdı. O zamanlar buradan yer almışlar, buraya geldik. Tozkoparan’dan taşlar alıp getirdik ki temel olsun binaya. Birazını biraderin oraya attık, birazının üstüne binayı diktik. Kalan taşlarla arsayı çevirirken taşların üstünde Arapça yazılar gördük. Taşlar çok eskiydi, bazıları dökülüyordu. O yazıları görünce bunlar ya mezar taşıdır ya evliya taşıdır diye düşündük” (KK.8).

Bir başka kaynak kişi de bu olayı “taşlar eski olduğu için kerametli olduğunu düşünmüşler.” şeklinde ifade etmektedir (KK.14). Bu olaydan sonra taşlar arazinin boş bir yerine istiflenmiş, üzerleri örtülmek suretiyle koruma altına alınmıştır (KK.8). Sonrasında mezkûr arazide zaten bir çocuk mezarının olduğu; taşların etrafında sarı saçlı, beyaz elbiseli küçük bir kız çocuğunun dolaştığı söylentileri ortaya çıkmış, böylece iyiden iyiye bir kült oluşmaya başlamıştır:

¹⁰ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.2, 2003, s.11.

“Eşim balkona çıktığında, taşların yanında sarı saçlı, beyaz elbiseli bir kız görürdü. Aynısını annem de görmüş. Kahveden çıkan arkadaşlar da görmüşler. Bize misafirlğe gelen bir akrabamız da bunu söyledi. 8-9 yaşlarında bir kız çocuğuymuş” (KK.8).

Mahalle sakinlerinden 75 yaşındaki bir kaynak kişi de bu konuyla alakalı şunları duyduğunu söylemektedir:

“Camdan baktıklarında sarı saçlı bir kız görüyorlarmış o eski taşların etrafında. Zaten o bahçede bir çocuk mezarının olduğunu da söylüyorlardı” (KK.9).

Olayla alakalı bu bilgileri, başka kaynak kişiler de ifade etmektedir (KK.11, KK.19, KK.20, KK.21). Durum böyleyken, taşların etrafında görülen kız çocuğu, halk nazarında Arap harfli eski taşların asıl sahibi olarak düşünülmüş; onun bir veli olduğuna hükmedilmiştir:

“Sonra hepimiz o küçük çocuğun evliya olduğunu anladık. Zaten taşların etrafında dolaşırken ‘Beni rahatsız etmeyin, mezarımı düzeltin.’ dediğini duyuyorlarmış. ‘Burada evliya olur mu?’ demeyin. ‘Erenler, evliyalar size Allah’ın armağanıdır.’ der Hünkar Hacı Bektaş. İnançsal olarak bizler, kabirlere, evliyalara çok bağlıyızdır” (KK.9).

Tüm bu olayların sonucunda taşların etrafına ufak bir kulübe inşa edilmiş, türbe meydana çıkarılmıştır. Türbenin bu şekilde ortaya çıkarılışı şaşırtıcı değildir zira kaynak kişiler, bir mekânın onlar nezdinde türbe olması için somut bir delil gerekmediğini ifade etmekte, bunu da Alevi-Bektaşî inancının dinamikleriyle açıklamaktadır:

“Bizim seyyidlerimiz zaten sırlar, görülmezler. Bizimkiler sır oldukları için mezarda kemik bulunması gibi bir mecburiyet de yok. Biz onun var olduğunu kendimiz biliyoruz. İnsanlar rüyasında görüyordu” (KK.18).

Türbenin ve velinin isimlendirilmesi meselesi de oldukça ilginçtir. Esenler'in Bizans döneminden kalan bir yerleşim yeri olmasının yanı sıra¹¹ kaynak kişilerden birinin mezkûr taşların üzerinde Rumca yazıların da var olduğunu söylemesi (KK.15), ilk bakışta bu türbenin orada mevcut daha eski bir Hz. Meryem kültü üzerine inşa edilmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Ancak arazinin sahibi olan kaynak kişiden alınan bilgilere göre, taşların etrafında dolaştığı görülen küçük kız çocuğuna Meryem ismi, kaynak kişinin annesi tarafından verilmiştir:

“Annem, bu kızın adı olsa olsa Meryem olur dedi. Yeğenin adı Meryem’di, onu çok severdi. Ondan dolayı böyle söylemiş olabilir. O günden sonra mübareğe biz de Ana Meryem dedik” (KK.8).

Kutsalın herhangi bir şeyde, bir nesnede tezahür etmesi durumu bu örnekte başka bir semtten belirli amaçlarla getirilen, üzerinde Arapça, kimine göre Rumca yazılar bulunan eski taşlar etrafında ortaya çıkmıştır. Kutsalın bu taşlarla birlikte tezahürü, kutsal bir mekânın üretimini tetiklemiş, Ana Meryem Türbesi’ni meydana getirmiştir.

2.2. Kutsalı Sağlamaştırma: Kadim Bir Köken Arayışı, Korku ve Kerametler Zinciri

Kutsal, üretildiği andan itibaren sürekli olarak kutsallaştırılmaya, böylelikle kutsal olan şey sağlamaştırılmaya devam eder. Bu şekilde kutsalın zihinlerdeki gerçekliği korunur ve meşrulaştırılır.¹² Ana Meryem Türbesi örneğinde bu durum, ilk olarak Ana Meryem’in şahsına kadim bir köken atfedilerek gerçekleştirilmiştir. Aşağıda verilecek olan pasaj, türbenin duvarı üzerinde bulunan tanıtım yazısından alınmıştır:

¹¹ Bizans döneminde Esenler ve Atışalanı bölgesinde Rum köylüler yaşamakta, burada tarımla meşgul olunmaktaydı. Lozan Barış Antlaşması’na kadar bölgenin nüfusunu ağırlıklı olarak Rumlar oluşturmuş, mezkûr antlaşmadan sonra Rum kökenli halkın Yunanistan’a göç etmesiyle birlikte buraya Doğu Makedonya’dan gelen Türkler yerleştirilmiştir. Günümüzde Esenler’de Rumların yaşadığı dönemden kalma pek çok yapı bulunmaktadır. Bugün Esenler Atışalanı olarak bilinen bölgenin Rumca adı Avas’tır. Bayrampaşa sınırındaki bölgeye de Litros denilmekteydi. Litros adı adreslerde hâlâ kullanılmaktadır. Daha detaylı bilgi için bkz.: Cihan Aktaş, **Rüzgârla İyi Geçinmek: Esenler’in Kuruluşu**, İstanbul, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 2018.

¹² Şaban Erdiç, “Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma: Ziyaret Fenomeni Örneği”, **Milli Folklor**, S.114, 2017, s.46.

“Ana Meryem Türbesi Esenler Karabayır Mahallesindeki Bektaşî canların bilgisi ve yapılan araştırmalar sonucu Ana Meryem genç bir kız olduğu varılmıştır. Horasan seyidelerinden olan Ana Meryem hiç evlenmediği için soyunu devam etmemiştir. 1250’li yıllarında Horasan Erenleri İbrahim Sadi ve Zeynep’in kızı olan Ana Meryem Horasan’dan İstanbul’a göç etmiştir. İslam tarihçileri Ana Meryem türbesini o zamana denk gelmiş Horasan Evliyaları arasında göstermektedir. Dergâhların isimleri gerek Selçuklu gerek Osmanlı Devleti’nde Alevi halkına karşı yapılan baskılardan dolayı gizlenmiştir. Bu nedenle türbeler sadece kendi bölgesinde tanınmaktadır. Yeryüzüne nurlandırmış ve Hakla Hak olmuştur. Ana Meryem’in soyu iki cihan serveri, peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa’ya dayanmaktadır. Bektaşî Alevi canlarımız bu mekânda Ana Meryem’in Cemalini görmüş, birçok kerametine şahit olmuş ve niyaz eden canlarımız şifa bulmuştur.”¹³

Orijinal şeklinde, olduğu gibi yazıya geçirilen bu pasajda bulunan çeşitli yazım hataları ve cümle düşüklükleri, yazının uzman olmayan biri tarafından gelişigüzel bir biçimde kaleme alındığını düşündürmektedir. Kaynak kişilerden bazıları da bu durumu doğrulamaktadır (KK.8). Durum ne olursa olsun burada önemli olan husus Ana Meryem’in soyunun Horasan erenlerine dayandırılmasıdır. Türk kültüründe kutsal olan bir kökene dayandırılması neticesinde Ana Meryem, artık tam manasıyla kadın veli kategorisine yükselmiş bulunmaktadır.

Bundan sonra karşımıza çeşitli anlatılar ve kerametler çıkmaktadır. Kutsalın sağlamlaştırılmasının bir yolu menkıbeler, kerametler ve anomik durumlar üretmektir. Bu durum, söz konusu kutsalı her defasında tasdik eder.¹⁴ Ana Meryem hakkında derlenen ilk anlatılar çoğunlukla korku teması üzerine inşa edilmiştir. Bu durum şaşırtıcı değildir zira “kutsal, R. Otto’nun ünlü tanımıyla kendisinden korkulan, çekinilen ve aynı zamanda kendisine yönelinen, cezbedici bir anlama sahiptir.”¹⁵

Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre kutsalın sağlamlaşmasında rol oynayan en büyük olaylardan biri türbenin bulunduğu yere bağlanan atların hastalanıp ölmesi olmuştur:

¹³ Türbe, günümüzde mevcut olmadığından dolayı bu yazı bir kaynak kişinin çektiği fotoğraftan alınmıştır. Fotoğraf, araştırmacının şahsi arşivinde bulunmaktadır.

¹⁴ Erdiç, **a.g.e.**, s.48.

¹⁵ Mustafa Arslan, “Modern Mekânda Kutsal Deneyimi: Kernek’te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel” **Birey ve Toplum**, C.3, S.6, 2013, s.13.

“Babam iki tane at aldı o zamanlar. O zaman şimdiki gibi herkesin arabası yoktu. At daha çok iş görürdü. Atların ikisini de bahçemize bağladık. Bir iki hafta olmadı, biri öldü, diğeri hastalandı” (KK.8).

Bu olay, halk arasında büyük bir korku uyandırmış, birkaç kişinin yaşadığı farklı olaylarla da bu durum devam etmiştir. Türbenin bulunduğu yerden geçen bir sarhoş, oraya tuvaletini yapmaya yeltendiğinde ensesine bir tokat yemiş, tokadı kimin attığını görememiştir. Bu durumu abisine anlattıktan sonra abisi de aynı durumu yaşamıştır:

“Türbenin olduğu yerin karşısında oturan bir aile vardı. Onların çocuklarından biri bir gece sarhoşken türbenin olduğu duvarın kenarına tuvaletini yapacak. Tam o anda ensesine tokat yiyor. ‘Kim ulan bu?’ diyor. Etrafına bakıyor, kimse yok. Olayı abisine anlatıyor. Sonraki gece abisi de tokadı yiyor. Bunlar bayağı korkmuş. Bir tane dede çağırmışlar. Dede bize de söyledi. ‘Burada çok büyük bir evliya yatıyor. Rahatsız etmeyin. Buraya at bağlamayın; sarhoş sarhoş yanından geçmeyin.’ dedi (KK.8).

Görüldüğü gibi bölgeye bir dede davet edilmiş, dededen orada yatan zatın atların bağlanmasından ve belli başlı saygısızlıklardan rahatsız olduğu bilgisi alınmıştır (KK.8, KK.9, KK.12). Bu olaylar zinciriyle birlikte, Ana Meryem kültü bölgede daha da yer edinmiş, orada yatan velinin kutsallığı halkın nazarında daha çok artmaya başlamıştır.

Farklı bir kaynak kişiden elde edilen anlatıya göre, bir başka sarhoş, gece vakti türbenin önünden geçerken türbenin duvarına tuvaletini yapmış, o esnada yuvarlanmaya başlamış, gözlerini açtığında kendisini derenin karşısında¹⁶ bulmuştur:

“Bizim bir komşumuz vardı. Şimdi karşıda oturuyorlar. Bunların bir çocuğu vardı. Çocuk bir gün içmiş, içmiş. Buradan geçerken de tuvaletini yapmış. O anda yuvarlana yuvarlana bayılmış. Gözlerini bir açmış ki derenin karşısında. Korkudan kaç gün dışarı çıkamamış, her gece rüyalar görüp bağıra bağıra uyanıyormuş. Sonra bunun annesi işi bilen birini çağırmış. Gelen adam bayağı kızmış: ‘Senin yaptığın nasıl bir iş? Şimdi

¹⁶ Kaynak kişinin kastettiği dere, kuvvetle muhtemel halk arasında “Çinçindere” adıyla bilinen deredir. Günümüzde bu derenin üzerinde büyük bir cadde bulunmakta; bu cadde Esenler, Güngören ve Bağcılar ilçelerini birbirine bağlamaktadır.

ne yapalım? Uçtuğun yere mi sıçtığın yere mi kurban keselim?’ demiş. Adam bunu okuyup üflemiş. İki tane kurban kesmişler, çocuk öyle düzelmiş” (KK.17).

Ana Meryem Türbesi etrafında, başka efsane, menkıbe ve memoratlarda da görülen yaygın keramet motifleriyle de karşılaşılmaktadır. Bunlardan biri, türbeyi yıkmaya çalışan dozerin bozulması, dozerin kepçesinin kırılmasıdır. 1990’lı yıllarda belediyenin kaldırım genişletme çalışmaları çerçevesinde türbe bir miktar öteye taşınmak istenmiş, bunun için işe koyulan dozerin kepçesi kırılmış, bu olaya oradaki pek çok kişi şahit olmuştur (KK.8, KK.9, KK.12). Derlenen bu anlatı, veli kültü etrafında çokça anlatılan bir keramet motifini ihtiva etmektedir. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde yıkılamayan türbeler etrafında oluşan anlatılara sıklıkla rastlanmaktadır.¹⁷ Bir diğer yaygın keramet motifi de, türbenin içinden dışarı taştan ışıkların görülmesidir:

“Perşembe günleri türbede kendiliğinden ışıklar yanardı. Buna da herkes şahit. Sürekli gelip bize söylerlerdi. Bazı geceler, türbenin içinden beyaz beyaz ışıklar taşardı” (KK.10).

Başka kaynak kişiler de özellikle perşembe akşamları türbenin içerisinde beyaz bir ışık görüldüğünü belirtmektedir (KK.12, KK.15, KK.18).

Korku temalı olanlar dışında zaman zaman Ana Meryem’in yardımsever, insanların hayatına olumlu dokunuşlarının bulunduğu tarafıyla ilgili anlatıların var olduğunu görmek de mümkündür. Özellikle çok ilginç bir yangın söndürme vakası tespit edilmiştir:

“1982 yılında bir kadının evinde yangın çıkmış. İtfaiye çok uzakta. Haber verip gelene kadar ev kül olacak. Kadının aklına Ana Meryem gelmiş. Koşmuş Ana Meryem’in önüne kapanmış. Kadın oraya öylece kapanınca siyah bir duman göğe doğru yükselmiş. Evin içindeki alevler kaybolmuş. Ev yangından kurtulmuş” (KK.11).

¹⁷ İmran Gündüz Alptürker, “Amasya Yöresinde Yıkılamayan Türbe Efsanelerinde Veli Kültü”, **III. Uluslararası Geçmişten Günümüze Merzifon ve Amasya Sempozyumu**, 2015, s.384-391.

Yine çocuğu olmayan insanların Ana Meryem’i ziyaret ettikten sonra çocuklarının olduğu, şayet doğan çocuk kızsı ona Meryem adını verdikleri, mahallede bu yüzden Meryem adında birçok kadının bulunduğu da ifade edilmektedir (KK.12).

Kaynak kişilere göre türbenin bulunduğu yerin hemen yanında büyük bir ağaç bulunmaktaydı ve bu ağacın yapraklarının dökülmesi sonucunda devamlı olarak türbenin önünü süpürme ihtiyacı hâsıl oluyordu (KK.8, KK.9). Bunu kendine görev edinen şahıslardan biri, zaman zaman türbenin önünü temizlenmiş bir biçimde bulmaktaydı. Bir gün, bu şahsın eşi, türbenin önünü temizleyen sarı saçlı minik bir kız çocuğu görmüş, bu durumu kocasına anlatmış ve türbeyi Ana Meryem’in süpürdüğü anlaşılmıştır:

“Türbenin yanındaki ağacın yaprakları hep dökülürdü. Ben de hanım da burayı süpürürdük temiz kalsın diye. Bazen türbenin önü kendiliğinden tertemiz olurdu. Bir gün hanım sofra bezini silkelerken görmüş. Sarı saçlı minik bir kız türbenin önünü süpürüyormuş. Koşmuş, annemi çağırmış. Annem de görmüş. Mevzuyu sonradan anladık. Demek ki türbeyi Ana Meryem süpürüyormuş” (KK.21).

Bu tarz anlatılar, velilerin “ölmeyen ölü” sıfatına malik olmalarıyla açıklanabilir. Hayatta olmayan veliler, keramet gösterdikleri esnada bazen canlı olarak görünebilmekte, ete kemiğe bürünmüş bir şekilde muhatabının karşısında bulunabilmektedir. Bu tarz durumlarla ilerleyen bölümlerde de karşılaşılacaktır.

Türbenin yıkılmasından yaklaşık bir sene önce, türbenin bazı bölümlerine bakım yapılmıştır. Bu bakım çalışmaları esnasında da Ana Meryem’in bir kerametine şahit olunmuştur. Kaynak kişi, bu olayı şöyle anlatmaktadır:

‘Türbenin camlarını pimapen yapması için bir usta çağırdık. Usta, oranın mübarek bir yer olduğunu duyunca, Sünni olmasına rağmen¹⁸ ‘Madem burası türbe, ben kâr istemiyorum. Maliyetine yapacağım burayı. dedi.’ O aralar da usta, arabasında gözlüğünü kaybetmiş. Günlerdir aramış taramış, bulamamış. Türbenin camlarının

¹⁸ Kaynak kişi, bu durumu ısrarla vurgulamaktadır.

yapımını bitirdiği zaman arabasına bir binmiş, gözlükleri şoför koltuğunun üstünde duruyormuş” (KK.12).

Usta, bu olayı türbeye gelip anlattıktan sonra kendisi de türbe yıkılana kadar buranın müdavimlerinden biri olmuştur (KK.12).

2.3. Bir İbadethane Olarak Ana Meryem Türbesi ve Ritüeller

Ana Meryem Türbesi, ortaya çıkışından yıkıldığı vakte kadar birçok kişi tarafından ziyaret edilmiş bir kutsal mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Tuna Mahallesi’ndeki Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar tarafından ziyareti söz konusu olan Ana Meryem Türbesi, kimi zaman Ana Meryem’in o mahalleyi hiç bilmeyen, uzak bölgelerde ikamet eden kişilerin rüyalarına girip kendilerini çağırması neticesinde farklı inançlara mensup kişiler tarafından da ziyaret edilmiştir (KK.7, KK.9, KK.12). Kaynak kişiler, Almanya ve Fransa başta olmak üzere pek çok Türk kökenli kişinin rüyasında görüp Ana Meryem’e geldiğini ifade etmektedir (KK.7, KK.9, KK.15).

Türbenin yurtdışından ziyaretçilerinin olduğunu söylenmesi hususu önemlidir zira sadece Ana Meryem Türbesi’nde değil, ilerleyen satırlarda görüleceği üzere çalışmamız kapsamındaki farklı türbelerde de bu duruma rastlanmaktadır. Ziyaretçiler genellikle görülen/veli tarafından gösterilen bir rüya aracılığıyla türbeye davet edilmekte, yurtdışından ziyaretler bu şekilde gerçekleşmektedir. Esasında bu olay, halkın nazarında, türbede yatan velinin gerçekliğini kanıtlamakta, güvenilirliğini ve karizmasını arttırmaktadır. Kaynak kişilerin bu husustan gururla karışık bir övgüyle bahsetmeleri de muhtemelen bundan kaynaklanmaktadır.

İstanbul’da yahut Anadolu’da bulunan pek çok türbede olduğu gibi Ana Meryem Türbesi’nde de birçok ritüel icra edilmiştir. Çocuk sahibi olamayan, evlenemeyen, borçlarını ödeyemeyen, hastalıklarına şifa bulmaya çalışan, farklı dertlerden muzdarip birçok insanla birlikte inançsal açıdan velileri olmazsa olmaz addeden insanların hürmet göstermek amacıyla ziyaret ettikleri bu kutsal mekânda, türbenin yanındaki ağaca çaputların bağlandığı, چراغلار uyandırılıp dileklerin dilendiği tespit edilmiştir (KK.13, KK.14, KK.15). Alevi-Bektaşî inancında, bilhassa “cemlerde چراغ (kandil)

uyandırmanın amacı, mü'minlerin gönlünde Allah, Muhammed ve Ali nûrunun, bâtın çerağının uyandırılması ve böylece gönüllerin Allâh'ın vahdâniyet, sır ve hikmetlerini kavramaya, anlamaya ve hissetmeye hazırlanmasıdır.”¹⁹

Kurban kesmek de Ana Meryem Türbesi'ndeki önemli ritüellerin başında gelmektedir:

“Değişik gruplarıyla birlikte Alevî-Bektaşî çevrelerin kurban ritüeline çok önem verdikleri ve çok yaygın biçimde bunu yerine getirdikleri gözlenmektedir. Bu yüzden olsa gerek geleneksel Alevilikte kurbandsız bir ritüel yok gibidir ve Alevî-Bektaşî çevrelerin yaşam süresinde bir çok yerde kurban gerçeği karşımıza çıkar.”²⁰

Adak olarak verilen kurbanların dışında, mezkûr pasajla bağlantılı olarak ele alınabilecek Abdal Musa kurbanı gibi ritüellerin bu türbede gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır (KK.16). Abdal Musa kurbanı, “Abdal Musa lokması” veya “Abdal Musa cemi” şeklinde de ifade edilmektedir. Esasında, Alevi-Bektaşî inancında kurban ve cem arasında semantik bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Cem denince, çoğu zaman aynı anda kurban ritüelinin de gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.²¹ Durum böyleyken Abdal Musa kurbanı/cemi, dargınlıkların önlenmesi, toplum arasındaki ikiliklerin giderilip kaynaşmanın sağlanması için icra edilmektedir.²² Bunun dışında, geçmiş dönemlerde yıllık görgü cemlerinin de Ana Meryem Türbesi'nde gerçekleştirildiği, Hızır lokmalarının yine burada yapıp dağıtıldığı tespit edilmektedir (KK.16). Yıllık görgü cemi Alevi-Bektaşî inancının sürekliliğini sağlayan ritüellerden biridir. Bu ritüelde kişi, dede ve topluluk karşısında bir arınma yaşamakta; bir yıl içinde yaptığı iyi veya kötü şeyler için sorgulanmaktadır.²³ Hızır lokması ise Hızır orucuyla ilgili bir ritüeldir. Muharrem orucundan sonra 1, 3, 5 veya 7 gün tutulan Hızır

¹⁹ Osman Eğri, “Alevî Bektaşî Erkânında Çerağın Önemi”, **Yazılar**, 07.02.2021, (Çevrimiçi), <https://www.profdrosmenegri.com/alevi-bektasi-erkaninda-ceragin-anlami/>, (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2024)

²⁰ Harun Yıldız, “Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, S.20, 2019, s.139.

²¹ Serkan Köse, “Alevilikte Kurban Ritüeline Yapısal-İşlevsel Yaklaşım”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, S.15, 2017, s.156.

²² Hamza Karaoğlu, “Anadolu Türklerinde Kurban: Aleviler Örneği”, **Dinî Araştırmalar**, C.9, S.27, 2007, s.140.

²³ Köse, **a.g.e.**, s.158.

orucunun tamamlanmasından sonra pişirilen, ceme katılanlar veya ev halkı huzurunda dualanarak yenilen yiyeceğe Hızır lokması denilmektedir.²⁴

Bu noktada Ana Meryem Türbesi'ne, yıkıldığı döneme kadar bölgedeki Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar tarafından bir cemevi, bir ibadethane fonksiyonu da yüklendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Mahalledeki ilk ve tek cemevi olan Ana Fatma Cemevi'nin 2018 yılında açılmış olması, bu tespiti destekleyici niteliktedir.

Bir kadın veli olarak Ana Meryem ve onun yattığı düşünülen kutlu mezarı, kutsalın ve kutsal mekânın insan muhayyilesinde üretimine eşsiz bir örnek teşkil etmektedir. Ana Meryem Türbesi'nin mekânsal açıdan varlığı, bir çeşit yurtlanmanın, yurt edinmenin bir parçası gibi görünmektedir. Nitekim araştırmacılar da Anadolu'daki türbeleri Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinin bir parçası olarak görme eğilimindedir: "Türk toplumundaki türbe fenomeninin bir toplumsal hafıza ürünü olduğu, toplumun Anadolu'yu yurt edindiği günlerden itibaren Anadolu'yu kendine mal etme çabasının dini bir uzantısı olduğu söylenebilir."²⁵ Ayrıca Eliade'a göre bir toprağa yerleşmek, son tahlilde, onu kutsamak anlamına gelmektedir.²⁶ Kutsalın bu şekilde ortaya çıkması durumunu bu açıdan da ele almak gerekmektedir.

İlaveten, Alevi-Bektaşî inancının dinamiklerinin de bu üretimi tetiklediğini söylemek mümkündür. Rıza Yıldırım, **Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek** adlı eserinde, geleneksel Alevi dinî-toplumsal düzeninin taşıyıcı pratiklerinden biri olarak ziyaret denilen yerlere gitmenin öneminden bahseder. İlerleyen satırlarda, saha çalışması yaptığı her Alevi köyünde en az bir tane ziyaret yerinin bulunduğunu belirtmektedir.²⁷ Durum böyleyken Tuna Mahallesi'ndeki Alevi-Bektaşî vatandaşlar için de böyle bir ziyaret yerinin varlığının hayati bir önem taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kişilerin, cemevinin her yıl düzenli olarak tertip ettiği Anadolu'daki kutsal mekânlara ziyaret turlarına gösterdikleri büyük ilgi, konuyla alakalı görüşmeler yapıldığı esnada dikkati çeken

²⁴ Ali Abbas Çınar, "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri", **Milli Folklor**, C.16, S.126, 2020, s.72.

²⁵ Ali Köse, Ali Ayten, **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s.38.

²⁶ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, s.33.

²⁷ Rıza Yıldırım, **Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek**, Ed. Tanıl Bora, Yay. Haz. Bahar Şimşek, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.288.

unsurlardan biri olmuştur. Unutulmamalıdır ki, “bir toprağa yerleşmek bir dünyanın kurulmasıyla eşdeğerdir.”²⁸ Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar da Esenler’e yerleştikten sonra kendi dünyalarını kurmuşlar, belki de uzun bir süre bir cemevine sahip olmadıklarından dolayı bir arada kalabilecekleri farklı bir mekân meydana getirmişlerdir.

Türk kültüründe yuvayı yapan dişi kuştur.²⁹ Bir yuvanın yönetimini, dirliğini ve huzurunu kadın sağlar. Bir kadın veli olarak Ana Meryem’i bu yönüyle ele almak gerekmektedir. 1970’li yıllarda Anadolu’nun çeşitli bölgelerinden göç edip Esenler’e yerleşen Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlara burayı yuva yapan, onları bir arada tutan yegâne şey Ana Meryem olmuştur.

Bugün buradaki pek çok kişinin Ana Meryem’i kendi ailelerinden biri addettiği, ona öz anneleriymiş gibi yaklaştıkları görülmektedir (KK.7, KK.9, KK.10, KK.12, KK.15, KK.16, KK.20). Velinin kadın olmasının, bir annelik ve şefkat duygusuyla birlikte insanların o veliye daha çok yakınlık duymasını sağladığını söylemek mümkündür. Büyük oranda erkek kaynak kişilerde bu tutum daha belirgin bir biçimde kendini belli etmektedir. Hikmet Tanyu’nun, bilhassa Alevi-Bektaşî yatır ve türbelerini ziyaret ve adak hususunda erkeklerin de kadınlar kadar ön planda olduğunu belirtmesi bu noktada önem arz etmektedir.³⁰

Bu açıdan düşünüldüğünde türbenin yıkılması da mahalledeki Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar için çok yakın bir aile ferdinin, bir annenin kaybı kadar üzücü olmuştur:

“Orada bir türbemiz vardı, başımıza yıkıldı. Kurbanlarımızı orada keser, cemlerimizi orada yapardık. Mum yakardık her Perşembe akşamı, niyaz ederdik. Orası yıkıldı, orayla beraber biz de yıkıldık ama bizim inancımız kaybolmadı. Biz İmam Hüseyin’den beri buna alışkınız” (KK.18).

²⁸ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, s.44.

²⁹ Semra Akgül, “Kadın ve Aile Hayatı Konuları Bakımından Türkiye Türkçesi ve Gagavuz Türkçesi Atasözleri”, **Türkiyat Mecmuası**, C.27, S.2, 2017, s.6.

³⁰ Hikmet Tanyu, **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s.9.

III. BÖLÜM

ÇİFTE SULTANLAR TÜRBESİ – SIDIKA HATUN TÜRBESİ

Çifte Sultanlar ve Sıdıka Hatun Türbeleri, Fatih Koca Mustafa Paşa Mahallesi’nde bulunan Koca Mustafa Paşa Külliyesi’ndeki iki ayrı kadın veliye ait ziyaret yerleridir. Bu türbeler bu bölümde tek bir başlık altında ele alınacaktır zira iki türbe de aynı anlatı içerisinde vücut bulmakta, külliye içerisinde yan yana bulunmak suretiyle ziyaretlere konu olmaktadır.

Çalışma kapsamında mezkûr külliye 12.12.2023 ve 01.04.2024 tarihleri arasında toplam dokuz defa ziyaret edilmiş, gözlemler yapılmış; türbe ziyaretçileri ve Koca Mustafa Paşa Camii cemaatinden olmak üzere toplam 22 kişiyle görüşülmüştür.

Türk tarihinde, belki de dünya tarihinde çok önemli bir konuma sahip olan Osmanlı Devleti kurulduğu ilk günden itibaren gerçekleştirilen fetihlerle birlikte sınırlarını genişlettikçe yeni politikalar üretmeye ihtiyaç duymuştur. Bu politikalarından biri de şenlendirme politikasıdır. Fethedilen şehirlerin Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması adına imar ve iskân edilmesi, şehirlerde huzur ve güven ortamının tesis edilmesi, şehirlerin iâşesinin sağlanması gibi alt başlıklara ayrılabilen bu şehirleşme politikalarına Osmanlı tarihçileri şenlendirme adını vermiştir.¹

Koca Mustafa Paşa Külliyesi de şenlendirme politikaları kapsamında ele alınabilecek bir yapıdır. İkinci Bayezid (1481-1512) döneminde şehirdeki Bizans kilise ve manastırları bu politika kapsamında camiye dönüştürülürken, devrin sadrazamı Koca Mustafa Paşa da (ö. 1512) Andreas Kilisesi’ni camiye dönüştürmüş ve camiye Koca Mustafa Paşa Camii adı verilmiştir.² Evliya Çelebi, meşhur **Seyahatname**’de burada bir de kızlar manastırı bulunduğundan bahseder.³ Bu gibi yapıların da “şenlendirilmesi” sonucunda ortaya Koca Mustafa Paşa Külliyesi çıkmıştır. Koca

¹ Yunus Uğur, “Şehirler ve Şehirleşme”, **Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir**, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Ankara, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2015, s.293-294.

² Semavi Eyice, “Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.26, 2002, s.133-134.

³ Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul**, C.1, K.1, Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Ed. M. Sabri Koz, 5. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s.351-352.

Mustafa Paşa Külliyesi, cami, medrese, imaret, hazire, çeşitli sebiller, Sünbül Sinan Dergâhı ve Zincirli Servi gibi yapıları bünyesinde barındırmaktadır. “Şehrin ruhaniyetli ve önemli dinî merkezlerinden biri halini alan Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi, başta gelen ziyaret yerlerinden biri olarak İslâmlaşan ve Türkleşen bu çevrede Türkler’in yoğun biçimde yaşadığı bir mahallenin doğmasını sağlamış ve çok yakın tarihlere gelinceye kadar bu özelliğini korumuştur.”⁴

3.1. Tarihsel Bir Panorama

Sıdika Hatun Türbesi adına bunu söylemek pek mümkün görünmese de Hz. Hüseyin’in kızlarının metfun olduğu düşünülen Çifte Sultanlar Türbesi hakkında bazı yazılı kaynaklardan bilgi almak mümkündür. Bu yazılı kaynakların çoğu 19. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınmıştır. Hacı İsmail Beyzâde’nin 1886-87 yıllarında kaleme aldığı **Mecmu’â-i Cevâmi**’de ve Nuri Arlasez’in arşivinde bulunan bir defterdeki 29 Mart 1888 tarihli bir notta Çifte Sultanlardan bahsedildiği görülmektedir.⁵ Câbi Ömer Efendi, Hüseyin Vassâf ve Ahmed Sâfi de eserlerinde Çifte Sultanlardan bahseden isimlerden bazılarıdır.⁶

Çifte Sultanlar Türbesi’nin varlığına işaret eden, tespit edilebildiği kadarıyla en eski eser ise İmam Süyûti’nin bir risalesinin tercümesidir. Şeyh Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûti, 1445 yılında Kahire’de doğmuş, hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerin yanında Arap dili ve edebiyatı üzerine de uzmanlaşmış bir âlim olarak tanınmaktadır.⁷ Mezkûr risalenin tercümesinin pek çok el yazması mevcut olmasına rağmen eserin orijinal nüshasının nerede olduğu şu an için bilinmemektedir. 1505’te vefat ettiği bilinen İmam Süyûti’nin risalesinin tercümelerinde Çifte Sultanlar Türbesi hakkında bilgi verilmesi, o tarihlerde bu türbenin varlığının bilindiğini varsaymayı mümkün kılmaktadır.⁸

Gülgün Uyar, risalenin Türkçe tercümelerinin tamamını tanıtmaktadır. Uyar, bu risalenin Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları’nda üç tane, Atatürk Kitaplığı

⁴ Eyice, **a.g.e.**, s.163.

⁵ Gülgün Uyar, “Bir Risâle, Bir Türbe, Bir Menkıbe: İmam Süyûti’ye Ait Risâlenin Işığında Çifte Sultanlar Türbesi’ne Bir Bakış”, **Osmanlı Araştırmaları**, C.34, S.34, 2009, s.235-236.

⁶ **A.e.**, s.236.

⁷ Halit Özkan, “Süyûti”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.38, 2010, s.188-198.

⁸ Uyar, **a.g.e.**, s.242.

Belediye Yazmaları'nda bir tane, Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kitaplığında bir tane, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi Koleksiyonu'nda bir tane olmak üzere toplam altı tane tercümesinin bulunduğunu ifade etmektedir.⁹ Bu tercümelerde çok ufak istinsah farklarıyla beraber Hz. Hüseyin'in iki kızı hakkında bir menkıbe anlatılmaktadır. Uyar, bu menkıbeyi, Giriş, Kerbelâ'dan Şam'a Gidişleri, Şam'dan İspanya'ya Yolculuk, İspanya'da Konaklama, İstanbul'a Bizans İmparatoruna Gönderilişleri, Hanım Sultanların İrtihalleri ve Ehl-i Beyt'e Saygı şeklinde toplam yedi başlık altında ele almaktadır.¹⁰

Menkıbeye göre Hz. Hüseyin Kerbela'da şehit olur. Şam'da hilafet davasında olan Yezid, Hz. Hüseyin'in eşinin, kız kardeşinin ve iki kızının Şam'a gelmesi için emir verir. Hz. Hüseyin'in eşi ve kız kardeşi yolda vefat eder. Kızlar Şam'a vardıktan sonra Yezid, kızların Mısır'a sürülmelerini emreder. Cabir Aleyhisselam da bu işe memur edilir. Gemiyle Mısır'a gidilirken büyük bir fırtına çıkar, gemidekiler İspanyollara esir düşer. İspanya Kralı'na götürülürler. Burada kraldan büyük bir saygı görürler. Kral, kızların memleketlerine dönüşünün kolaylaşması için onları İstanbul'a gönderir. İstanbul'da Bizans İmparatoru, bu iki kızı iki oğluyla evlendirmeye niyetlenir. Kızlar kırk gün düşünmek için mühlet ister, o zaman Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nin bulunduğu bölgedeki kızlar kilisesinde misafir edilirler. Kızlar, peygamber soyundan oldukları için imparatorun oğullarına varmak istemezler, Allah'a canlarını alması için dua ederler. O an duaları kabul olur, vefat ederler. Vefat ettikleri an kilise üzerine gökten nur iner, bundan başka çeşitli olağanüstülükler zuhur eder. Bunlara şahit olan imparator pişman olur. Kızlar Cabir Aleyhisselam'ın imametinde zincirli selvinin altına gömülürler. Cabir Aleyhisselam da bu olaydan bir süre sonra vefat edip İstanbul'da bir caminin bahçesine gömülür. Kızların ve Cabir Aleyhisselam'ın yanındaki diğer şahıslar imparator tarafından serbest bırakılır. Menkıbe, ehl-i beyte saygı duyulması gerektiğini salık vererek son bulur.¹¹

Çifte Sultanlardan bu şekilde bahseden menkıbenin tercümelerinin bir nüshasında, türbenin yerinin Sünbül Efendi (ö. 1529) tarafından manevi keşif yoluyla tespit

⁹ Uyar, **a.g.e.**, s.243-245.

¹⁰ **A.e.**, s.246-260.

¹¹ **A.e.**, s.246-260.

edildiği anlatılmaktadır.¹² Gerçekten türbenin ne zaman inşa edildiği bilinmemekle birlikte bu konuyla alakalı elimizdeki tek rivayet budur. Osmanlı'da muhtelif padişahlar devrindeyse bu türbenin bakımlarının yapıldığı bilinmektedir. Türbenin, İkinci Mahmud (1808-1839) döneminde, bizzat padişahın emriyle tamirata girip günümüzdeki şeklini aldığı tarihî kayıtlarda tespit edilmektedir. Bugün Çifte Sultanlar Türbesi'nin etrafını çeviren demir parmaklıklar bu tamiratın hatırasıdır.¹³

Bu noktada, Sünbül Sinan Efendi'den de bahsetmek gerekmektedir. Süyûti'nin risalesinin tercümelerinin nüshalarından birinde Çifte Sultanların kabrinin manevi keşif yoluyla Sünbül Sinan Efendi tarafından bulunduğu rivayet edilmesi, konumuz açısından bu şahsın önemini arttırmaktadır. Halvetiye tarikatının Sünbülüye kolunun kurucusu olan Sünbül Sinan Efendi'nin şeyhi Cemal Halveti'dir (ö. 1397-98) Amasya'da bulunduğu dönemde İkinci Bayezid, Cemal Halveti'ye intisap etmiş, tahta çıktığında kendisini İstanbul'a davet etmiştir. Bu davete icabet eden ve yüz dervişleriyle beraber İstanbul'a gelen Cemal Halveti dokuz yıl irşad vazifesini sürdürdükten sonra vefat etmiş, onun yerine posta Sünbül Sinan Efendi oturmuştur.¹⁴ İstanbul'un tanınmış velilerinden Merkez Efendi de (ö. 1552) Sünbül Sinan Efendi'nin müritlerinden bir tanesiydi.¹⁵ Sünbül Sinan Efendi'nin yaşadığı dönemde Sünbülüye Dergâhı, Kocamustafapaşa Külliyesi içerisinde bulunmaktaydı. Bugün, Çifte Sultanlar Türbesi de Sünbül Sinan Efendi Türbesi'yle Zincirli Servi arasında bulunmaktadır.

Cumhuriyet döneminde kaleme alınan bazı eserlerde de Çifte Sultanlardan ve onların kutlu mezarından bahsedilmektedir. Hikmet Tanyu, bu konuda Hz. Ali'nin oğulları Hasan ile Hüseyin'in kızları oldukları düşünülen ve Hristiyan olmaları için kiliseye kapatıldıkları sırada ölen bu kızların türbesine herhangi bir sıkıntı ve güçlük içinde bulunanların başvurduğunu, adaklar adayıp dilekler dilediklerini söylemektedir.¹⁶ Tanyu, burada Hz. Ali'nin torunlarının Hristiyan olmaya zorlandıklarından bahsetmektedir ki bu rivayet Süyuti'nin risalesine bağlı olan menkıbenin sözlü

¹² A.e., s.265.

¹³ Uyar, a.g.e., s.236-237.

¹⁴ Tuğba Özçelik, "Tarikat ve Silsile Geleneği İçerisinde Bir Sünbülüye Silsilesi", **Edebî Eleştiri Dergisi**, C.2, S.1, 2018, s.106-114.

¹⁵ A.e., s.109.

¹⁶ Hikmet Tanyu, **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s.223.

çeşitlemelerinden bir tanesidir ve bugün de hâlâ anlatılmaktadır (KK.22, KK.23, KK.31, KK.35, KK.36, KK.37, KK.41, KK.43).

Nezihe Araz da kızların Hristiyan olmaya zorlandıkları çeşitlemeden söz etmektedir.¹⁷ Esasında Süyûti'den tercüme edilen menkıbeye göre, Hz. Hüseyin'in kızları hem İspanya kralından hem de Bizans İmparatoru'ndan büyük saygı görmüştür. Zaten menkıbenin esas olarak anlatmak istediği şey de kâfir sayılan İspanya kralı ve Bizans İmparatoru'nun ehl-i beyte ve peygamber soyuna gösterdiği saygıyı Yezid'in göstermemiş olmasıdır. Halkın muhayyilesinde menkıbenin bu yönde çeşitlenmesi, anlatıların yazılı bir metinden doğmuş olsalar dahi o metinden bağımsız bir biçimde zıt bir yöne doğru çeşitlenebileceklerini göstermektedir.

Nezihe Araz, Çifte Sultanlarla birlikte Zincirli Servi'yle ilgili de bilgi vermektedir:

“Cami bahçesinde kocaman bir çınar gövdesi vardır. Kurumuş, dalları çatal çatal olmuş, heybetli bir çınar... Bundan yaklaşık yüzyıl evveline kadar, orada halkaları kocaman kocaman bir zincir asılı duruyormuş. Güya ki o zinciri o ağaca, erlik kuvvetiyle, Sümbül Sinan Hazretleri atıp takıvermiş. Bu zincir bu ağaçta durdukça dünyanın düzeni bozulmaz, yerinden inerse, yer yerinden oynar demiş... Günahı söyleyene, benden nakletmesi; o zincir, diyorlar. İkinci Dünya Savaşı'ndan bir iki ay önce çınardan indirilerek müzeye kaldırılmış da işte dünyanın damı direği o nedenle yerinden oynamış.”¹⁸

Çifte Sultanların gölgesinde dinlendikleri bu ağaç ve ağaçtaki mezkûr zincir ile ilgili benzer bilgiler kaynak kişiler tarafından da verilmiştir. Bilhassa zincirin dünya düzeniyle sıkı bir bağının bulunması meselesi, günümüzde de o bölgede anlatılmaktadır (KK.22, KK.24, KK.25, KK.26, KK.38, KK.39, KK.42).

Yaşar Kalafat da Çifte Sultanlar Türbesi'nden bahsetmektedir. Bu türbenin daha ziyade Alevi Türkler tarafından ziyaret edildiğini ifade eden Kalafat, özellikle 10

¹⁷ Nezihe Araz, **Anadolu Erenleri**, 9. bs., İstanbul, Özgür Yayınları, 2000, s.297.

¹⁸ **A.e.**, s.296.

Muharrem’de çeşitli merasimlerin yapıldığını ve ziyaretlerin bu günde yoğunlaştığını belirtmektedir.¹⁹

3.2. Sözlü Rivayetlerin Işığında

Mezkûr satırlarda, Çifte Sultanlar Türbesi’yle alakalı bazı sözlü çeşitlemelerin bulunduğu ve bu anlatıların farklı eserlerde dile getirildiğinden söz edilmişti. Saha araştırması esnasında görüşülen kaynak kişilerden elde edilen çeşitlemeler de esas olarak Süyûti’den tercüme edilen menkıbeye bağlı olmakla birlikte bambaşka bir tarafı da bünyesinde barındırmaktadır: İmparatorun kızı Katerina. Günümüzde Çifte Sultanların çaprazındaki türbede yattığı düşünülen Katerina, Sıdika Hatun yahut Sarı Sıdika olarak da bilinmektedir.

Sıdika Hatun’un da dâhil olduğu çeşitlemeyi dile getiren yazılı kaynak sayısı yok denecek kadar azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sıdika Hatun’un dâhil olduğu çeşitlemeden bahseden eserlerden biri, halk bilimci Mehmet Halit Bayrı’ya aittir. Bayrı, **İstanbul Folkloru** adlı eserinde mezkûr olayı şu şekilde dile getirmektedir:

“Çifte Sultanlar - Koca Mustafapaşa’da hususî bir türbede yatmaktadırlar. Çifte Sultanlar Hazreti Ali’nin oğulları Hasan ile Hüseyin’in kızlarıdır. İstanbul İmparatoru Konstantinus bu kızları esir ederek eskiden bir Bizans kilisesi olan şimdiki Koca Mustafa Paşa camiine kapattırmış. Kızlara kırk gün mühlet vererek bu kırk gün içinde herhalde Hristiyan olmalarını, aksi halde öldürüleceklerini bildirmiş. İstanbul imparatorunun bu kızla aynı yaşta bir kızı varmış. Bu kız bir gün nasılsa esir kızları görerek sevmiş ve artık her fırsattan faydalanarak onları sık sık ziyaret etmiş. Nihayet kırk günlük mühlet dolmuş. İmparator Konstantinus, esir kızların yanına getirilmesini emretmiş. Esir kızlar kırk günlük mühletin dolduğunu ve hristiyan olmadıkları için öldürüleceklerini biliyor, bundan dolayı ‘Allahım sen bizim ruhumuzu kabzeyle bizi gâvur elinde ölmekten koru’ diye Hakka yalvarıyorlarmış. Bu hali haber alan İmparatorun kızı çok müteessir olmuş, babasına birşey söyleyemediğinden o da ‘Allahım, sevdiğim kızlar ölüyorlar, bana onların acısını çektirme, onlarla beraber benim de canımı al’ diye yalvarmış. Esir kızları imparatorun yanına götürmek üzere gelenler, kilisede bunların ölümlerini bulmuşlar, o sırada imparatorun kızı da sarayda birdenbire hastalanarak ölmüş. İmparator, kızının bir yere ve esir kızların da bir arada başka bir yere gömülmelerini emretmiş. Bugün Çifte Sultanların muntazam bir türbesi vardır. Konstantinus’un kızının ise üstü açıktır. Halkın inanişine göre, herhangi bir güçlük ve sıkıntı içinde bulunanlar, Çifte Sultanlar’a başvururlarsa karşısında

¹⁹ Yaşar Kalafat, “Anadolu’da Ulu Kadın Kişiler ve Halk İnançları”, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.32, 2004, s.46.

kaldıkları karışık durumdan kurtulurlar. Başka türbelerde olduğu gibi Çifte Sultanlar'a adak adanır ve isteği olanlar adaklarını yerine getirirler.”²⁰

Sözlü kaynaklardan aldığımız bilgiler, Mehmet Halit Bayrı'nın ifadeleriyle büyük oranda örtüşmektedir. Ancak sözlü kaynakların tarafımıza verdiği bilgilerin çoğunda Bizans İmparatoru, Çifte Sultanlardan oğullarıyla evlenmelerini istemektedir. Kırk gün mühlet de bu konuyu düşünceleri için verilmektedir (KK.27, KK.28, KK.29, KK.30).

Kaynak kişilerden derlenen anlatılar, farklı hususiyetleri de bünyesinde ihtiva etmektedir. Bunlardan birine örnek olabilecek bir anlatı, tarafımıza şu şekilde nakledilmiştir:

“Çifte Sultanlar Hz. Hüseyin'in kızları. Balat'ta Cabir Camisi var. O Cabir Aleyhisselam bu zatlara Kerbela'dan buraya getiriyor. Buranın papazı bunların Müslüman olduğunu anlıyor. Kırk gün içinde din değiştirmelerini ve Bizanslılarla evlenmelerini istiyor. Çifte Sultanlar bunu kabul etmiyor, bu olay üzerinde buraya hapsediliyorlar. Bizans İmparatoru Konstantin'in kızı Katerina da çifte sultanlara yemek götürmekle, onlara Hristiyanlığı anlatmakla görevlendiriliyor. Bu hizmet esnasında Katerina'nın da kalbi İslamiyete kayıyor. Kırk gün sohbete devam ediyorlar. Katerina, Çifte Sultanların peygamber torunu olduklarını öğrenince onlardan bir mucize göstermelerini istiyor. Onlar da taş basıyorlar ve ayak izi meydana çıkıyor. O ayak izi hâlâ burada duruyordu, restorasyon esnasında kayboldu. Bu mucizeyi görmesine rağmen Katerina Müslüman olmuyor. Kırkinci gün yine yemek getirmeye geldiğinde Çifte Sultanlar birbirine sarılı olarak vefat etmiş. Katerina da bu olay üzerine Müslüman oluyor. ‘Ya rabbi, bu kadın velilerin yüzü suyu hürmetine benim ruhumu da al.’ diyor. Katerina da orada vefat ediyor. Adı Sarı Sıdika olarak alıyor. O dönem, insanlar üzerinden geçsin diye, işlek bir noktaya mezarı koyuluyor. Oraya defnediliyor” (KK.31).

Bu anlatı, kızların Müslüman olduklarının bir papaz tarafından anlaşılması ve kızların evlenmeleri istenilen kişiler olarak imparatorun oğullarının zikredilmemesi açısından diğer anlatılardan ve çeşitlemelerden ayrılmaktadır. Cabir Aleyhisselam'dan bahsedilmesi, Katerina'nın kızlardan mucize göstermelerini istemesi, Katerina'nın Müslüman olduktan sonra Sıdika yahut Sarı Sıdika adını alması ve aşağılanması

²⁰ Mehmet Halit Bayrı, **İstanbul Folkloru**, 2. bs., İstanbul, A. Eser Yayınları, 1972, s.158-159.

amacıyla mezarının işlek bir yere konulması hususu, anlatıyı diğer çeşitlemelere göre daha renkli bir hâle getirmektedir.

Tarafımıza nakledilen bir başka çeşitleme de şu şekildedir:

“Çifte Sultanlar Hz. Hüseyin’in kızları. Kerbela olayları yaşanıyor, Hz. Hüseyin’in şehit edilışinden sonra iki kızı kalıyor. Orada sözü geçen bir papaz bu iki kızı alıyor, Konstantiniyye’ye getiriyor. Burası, o zaman Sümbülefendi Camii değil tabii ki, bir kızlar manastırı, rahibe okulu. Kızlar buraya, Katerina’ya teslim ediliyor. Bir rivayette Katerina kralın, Konstantin’in baş rahibesi, bir rivayette de kızı. Sonra o papaz hükümdarın yanına gidiyor, ‘Ben hak peygamberi Muhammed’in torunu olan iki kızı aldım getirdim, senin de iki oğlun var. Bunları onlarla evlendirirsen senin için büyük şan ve şeref olur.’ Konstantin ikna oluyor. Çifte Sultanlar bu kuru ağacın orada dua ediyorlar: ‘Ya rabbi! Biz orada bir zulümden kurtulduk, buraya getirildik. Buradaysa bizi Müslüman olmayan birileriyle evlendirmek istiyorlar. Ya bizim canımızı al ya da bizi buradan kurtar.’ Katerina bu iki sultandan çok etkileniyor ve Müslüman oluyor, Sarı Sıdika adını alıyor. Kırk günün sonunda papaz, bu iki kızı orada, ağacın dibinde ölü olarak buluyor. Elleri ve ayakları zincirli olduğu için zincirlerini söküyor. ‘Ey ağaç sen ne adaletli bir ağaçmışsın ki bu kızların üzüntüsüne dayanamayıp sen de yapraklarını dökmüşsün.’ diyor. O zincirleri ağacın üzerine atıyor. O ağaç yüzyıllar boyunca zincirli selvi olarak anılmış bu yüzden. Buraya, ağacın dibine defnediliyorlar. Sünbül Efendi hazretleri onların kabirlerini buluyor, ‘Ben ölürsem onların ayak ucuna beni defnedin.’ diyor. Onların ayakucuna gömülüyor” (KK.32).

Bu çeşitlemede Sarı Sıdika’nın bir rivayette imparatorun kızı değil de baş rahibe olduğundan söz edilmektedir. Zincirli Servi’nin üzerindeki zincirin, esaret altındaki Çifte Sultanların bağlandıkları zincir olması ağacın kutsallığını belirginleştirmekte, yine bu detay anlatının önemini arttırmaktadır. Ayrıca, Sünbül Sinan Efendi’nin de anlatıya dâhil edildiği görülmektedir. Sünbül Sinan Efendi’nin türbesinin Çifte Sultanlarla aynı yerde bulunması, bu anlatıyla birlikte kutsal bir nedene bağlanmaktadır.

Kaynak kişilerden elde edilen sözlü rivayetlerde, kızların Hz. Ali’nin kızları olduğu yahut kızların isimlerinin Fatma ve Zeynep olduğu gibi genel kanıyla örtüşmeyen bilgiler de mevcuttur (KK.27, KK.29). Esasında Hz. Hüseyin’in kızlarının isimleri, İslam kaynaklarında Fâtıma ve Sükeyne olarak geçmektedir.²¹ Sükeyne’nin bazı eski kaynaklarda da Sakine olarak ifade edildiği, Süleyman Uludağ’ın **Sufi Gözüyle Kadın**

²¹ Süleyman Uludağ, **Sufi Gözüyle Kadın**, 6. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s.148.

adlı eserinden hareketle tespit edilebilmektedir. Süleyman Uludağ, bu eserde, Hacı Zihni'nin **Meşâhiru'n-Nisâ**'sından hareketle “son derece güzel, zarif ve iyi huylu olan Hz. Hüseyin'in kızı Sakîne de istiğrak maallah hâli galib idi. Erkeklerle, örtünmeye gerek görmeden görüşürdü.” demektedir.²² Ancak her durumda, yaygın olan kanaat şudur: Çifte Sultanlar, Hz. Hüseyin'in kızlarıdır; isimleri de Fatma ve Sakine'dir (KK.28 KK.30, KK.33, KK.34, KK.35, KK.36).

3.3. “Paylaşılan Kutsal Mekânlar” Olarak Çifte Sultanlar ve Sıdika Hatun

Bazı kutsal mekânlar, farklı dinlere, mezheplere yahut milletlere mensup insanları bir araya getirme kudreti ve büyüüne sahiptir. Bu konuyla ilgili zaman zaman bazı araştırmalar, projeler ortaya koyulmaktadır. Bu projelerden biri de 20 Nisan – 28 Temmuz 2019 tarihleri arasında İstanbul'da ziyaretçilere kapısını açan “Paylaşılan Kutsal Mekânlar” projesidir. Çeşitli fotoğrafları, etnografik malzemeleri, güncel sanat verimlerini ve dijital medya unsurlarını bir araya getiren bir sergi olma niteliğindeki bu proje, esasında Akdeniz, Ortadoğu ve Balkanlarda üç Semavi dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık) paylaştığı mekân ve pratikleri dikkatlere sunmaktaydı.²³ Esasında, Çifte Sultanlar Türbesi ve Sıdika Hatun Türbesi'nin de böyle bir yönü bulunmaktadır. Türbeler, mezkûr projenin isminden esinlenilerek bu başlık altında, bu yönleriyle ele alınmaktadır.

Çifte Sultanlar Türbesi'ndeki ziyaret ve ritüellerin Muharrem ayının onuncu gününde yoğunlaştığı, Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar tarafından çeşitli uygulamaların ortaya koyulduğu, bazı yazılı kaynaklardan yararlanılarak ifade edilmiştir. Kaynak kişilerden daha detaylı bilgilere ulaşabilmek mümkündür:

“Biz gittiğimizde türbenin etrafında üç defa dönüldü, dualar edildi. Türbenin etrafında mersiyeler, deyişler okundu. Yaşlı amcalar ve teyzeler ağlıyordu, farklı bir atmosfer yaşanıyordu. İlk Muharrem aşı, lokması ilk defa bu türbede pişer” (KK.31).

²² Uludağ, **a.g.e.**, s.148.

²³ Proje hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: **Sergi Turu: Paylaşılan Kutsal Mekânlar**, (Çevrimiçi), <https://www.depoistanbul.net/event/sergi-turu-paylasilan-kutsal-mekanlar-2/>, (Erişim Tarihi: 12 Mayıs 2024).

Türbenin etrafında üç defa dönülmesi detayı önem arz etmektedir. Tavaf/dönme, kutsalla kutsal olan arasındaki bir nevi iletişim şeklidir. Yaşar Kalafat'a göre, bazı türbe ziyaretlerinde yahut adaklarda bu tavaf motifiyle karşılaşmaktadır. Kaza atlatan bir kişi yahut bir başkası sadaka vermeden evvel parayı başının etrafında döndürür. Türbeler etrafında tavaf yapılır; romatizması olanlar, çocuğu olmayanlar, ayağı tutmayanlar türbenin etrafında döndürülür. Tokat Zile Şeyh Nusreddin Türbesi'nde yedi defa dönenin dileğinin olacağına inanılır. Bu dönme yahut döndürülme eylemiyle manevi bir kudret açığa çıkmakta, hasıl olan elektriklenme vasıtasıyla kişi kötülüklerden korunabilmekte veya kurtulabilmektedir.²⁴ Esasında, bu motifi de kadim kökenlere dayandırmak mümkün görünmektedir. Nitekim Yusuf Ziya Yörükân'a göre "eski Türklerde görülen bir ağacı takdis ederek etrafında raks etme veya bir suyun etrafında ayin yapmak tabiat hadiselerinin takdisi demek olmakla beraber iptidai Şamanlığın içinde bir harekettir."²⁵ Yuğ törenlerinde bilhassa kağanın, devlet yöneticilerinin yahut büyük komutanların defnedilmesinden sonra, diğer komutanlar atlarına binip ölenin mezarı etrafında yedi veya dokuz defa dönüyorlardı.²⁶

Tavaf motifi bir kenara bırakılırsa, ilk Muharrem lokmasının burada pişmesi, türbeyi Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar için daha da kutsal bir hâle büründürmektedir. Lokma kelimesiyle tatlı olan lokma anlaşılmamalıdır. Alevi-Bektaşî inancında cemlerde yahut diğer dinî ayinlerde dağıtılan her türlü yiyeceğe lokma adı verilir (KK.7, KK.8, KK.9, KK.31). Bu satırların yazarı saha çalışmaları esnasında bu lokmalardan tüketme şansına sahip olmuştur. Yine bazı Alevi-Bektaşî inancına mensup kişiler, Sünbül Efendi Türbesi'nin yanındaki kuyudaki suyun Muharrem ayının onuncu gününde taşıdığını ifade ederler (KK.38, KK.39).

Muharrem ayının onuncu gününde türbenin etrafında Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşların ziyareti ve anma etkinliği sürerken, Koca Mustafa Paşa Camii'nde de

²⁴ Yaşar Kalafat, "Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme", **Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır**, Ed. Bahaeddin Yediyıldız, Kerstin Tomenendal, Ankara, Diyarbakır Valiliği, 2008, s.453-462.

²⁵ Yusuf Ziya Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, Yay. Haz. Turhan Yörükân, 10. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022, s.50.

²⁶ Jean-Paul Roux, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, Çev. Aykut Kazancıgil, Ed. Selim Karlıtekin, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s.252-265.

Sünni Müslümanların anma programları düzenlediği kaynak kişiler tarafından belirtilmektedir (KK.38). Muharrem ayının onuncu günü dışındaki zaman dilimlerinde de Çifte Sultanlar ve Sıdika Hatun, aynı anda hem Alevi-Bektaşî hem de Sünni Müslüman vatandaşların ziyaretlerine sahne olmaktadır. Genellikle Perşembe ve Cuma günleri yoğun olduğu kadar olmasa da, haftanın hemen hemen her günü ziyaretçilerin eksik olmadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda bu mekânın “paylaşılan bir kutsal mekân” olduğu görülmektedir. Hatta bugünden yaklaşık yüz yıl öncesinde, farklı mezheplerden Müslümanlarla beraber Hristiyan Rumların da Cuma günleri ritüellere katıldığı, ancak Meşrutiyet’ten sonra bu katılımı devam ettirmedikleri muhtelif kaynaklarda belirtilmektedir.²⁷ Paylaşılan bir kutsal mekân olarak mezkûr bölgede bu denli farklı ve sayıca fazla gruba ait kutsalların bir arada bulunması ziyadesiyle ilginç bir görünüm oluşturmaktadır. Hristiyan Rumlara, Sünni Müslüman ve Alevi-Bektaşî Türklere ait kutsalların bir bakıma üst üste bindiği, iç içe geçtiği görülmektedir. Bu durum, Hasluck’un “iki taraflı tapınaklar”²⁸ terkinin hatırlatmaktadır. Hasluck’a göre “fâtiş bir ırk veya misyoner teşkilâtına sahip bir ruhban sınıfı tarafından yabancı memleketlere getirilen bir dîn, iknâ gücü ile kendisini yerli âyinler üzerine koyar.”²⁹ Bu olayı, Türk tarihinin bazı devirlerinde müşahade etmek mümkündür. Hacı Bektaş Veli’nin Sulucakarahöyük’teki tekkesini oranın Hristiyan sakinleri tarafından takdis edilen Saint Charalambus’un kültü üzerine inşa etmesi, Sarı Saltık’ın Balkanlarda zaten mevcut olan Saint Nicolas kültüyle özdeşleştirilmesi, Elvan Çelebi Tekkesi’ndeki Baba İlyas kültünün Mecidözü’ndeki Saint Théodore ve Saint Georges kültlerine dayandırılması bu duruma örnek gösterilebilir.³⁰ Mezkûr satırlarda ifade edilen şenlendirme politikasının icrası sonucunda bölgedeki yapıların üzerine Müslüman Türklere ait yapıların inşa edilmesi de bu örneklerle benzerlik göstermektedir. Bu inşa eyleminin, yurdu kendine mal etme çabasının, bir vatanlaştırma girişiminin uzantısı olduğu söylenebilir.³¹ Böylece bir

²⁷ Uyar, **a.g.e.**, s.272-273.

²⁸ Frederick William Hasluck, **Bektaşîlik Tetkikleri**, Çev. Râgıp Hulûsî, 2. bs., Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000, s.43.

²⁹ **A.e.**, s.41.

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s.17.

³¹ Ali Köse, Ali Ayten, **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s.38.

Hristiyan mabedi üzerine Müslüman Türklere ait bir mabedin inşa edilmesiyle birlikte iki farklı gruba ait kutsalların üst üste bindiği, iç içe geçtiği görülmektedir. Bundan böyle bu bölge, iki grup için de kutsal bir alan hâline gelmiştir.

Çifte Sultanlara ve Sıdika Hatun'a ait türbelerin ortaya çıkışı da işin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Camiler, medreseler gibi türbeler de toplumların bellek mekânlarıdır.³² Eskiden kızlar manastırının var olduğu bir bölgede, bölgenin Türkleşmeye ve İslamlaşmaya başladıktan sonra kadın veli türbelerinin ortaya çıkması yine aynı durumun yaşandığını göstermektedir. Bu durum, buradaki kadın veli türbelerinin bölgede önceden mevcut bulunabilecek kadın azizlere ait kültlerin yahut kızlar manastırına ait anlatıların üzerine inşa edilmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Durum böyleyken, Çifte Sultanların Hz. Hüseyin'in kızları olmaları, dolayısıyla peygamber soyundan gelmeleri buranın hem Alevi-Bektaşî inancına mensup vatandaşlar hem de Sünni Müslümanlar açısından kutsal telakki edilmesini sağlamaktadır. Özetle kutsal mekânın üç farklı grup için de kutsallık ihtiva ettiği, böylelikle kutsal mekânın paylaşıldığı görülmektedir.

Muharrem ayının onuncu günü dışarıda bırakıldığında, günümüzde buradaki ritüeller büyük oranda duayla sınırlandırılmıştır. Kurban kesmek, çaput bağlamak gibi folklorik unsurlara hemen hemen hiç tesadüf edilmemektedir. Kanaatimizce bu durum, Çifte Sultanlar ve Sıdika Hatun'un ritüelden çok anlatı merkezli bir kutsal mekân olmalarından ileri gelmektedir. Birçok çeşitlemesi bulunan anlatı, mezkûr mekâna girildiği ilk andan itibaren gücünü hissettirmektedir. İnsanlar birbirlerine bu olayı anlatmakta ve bu kadınların ne kadar mübarek şahıslar olduklarından söz etmekte, hemen ellerini açıp hem Çifte Sultanlara hem Sıdika Hatun'a üç İhlas bir Fatiha okumaktadır. Ayrıca türbelerin bulunduğu yerde bir caminin de bulunması, kuvvetle muhtemel çaput bağlamak, mum yakmak gibi hurafe olarak nitelendirilen folklorik unsurların varlığına ket vurmaktadır. Hem Alevi-Bektaşî hem Sünni Müslüman vatandaşların Çifte Sultanların ve Sıdika Hatun'un başında dualarını edip dileklerini dilemekle yetindikleri görülmektedir. Bu dualar da çoğunlukla Çifte Sultanlar Türbesi'nin başında gerçekleşmektedir. Sıdika Hatun'un türbesi daha çok basit bir

³² Köse, Ayten, **a.g.e.**, s.38.

mezar görünümünde olduğu için bilhassa mezkûr anlatıyı da bilmeyenler tarafından es geçilmektedir.

Çifte Sultanlar ve Sıdika Hatun Türbelerinde, Ana Meryem Türbesi'nde olduğu gibi bir duygusal bağa, bir öz anne yahut abla yaklaşımına tesadüf edilmemiştir. Bu durum, orada yattıklarına inanılan kişilerin tarihsel bir yönlerinin bulunmasıyla ilgili olmalıdır. Bir tarafta yatanların Hz. Hüseyin'in kızları, diğer taraftakinin imparatorun kızı olması yahut buna inanılması, insanların nazarında işleri ciddiye bindirmekte, kutsalla araya mecburi bir mesafe koymayı zorunlu kılmaktadır. Ziyaretlere, kadınlar kadar erkekler de katılım sağlamaktadır. Bilhassa günün belli saatlerinde Çifte Sultanlar Türbesi'nin başında birçok erkek ziyaretçiyi görmek mümkündür.

IV. BÖLÜM

HAFİZE ANA TÜRBESİ

Hafize Ana Türbesi, Kadıköy'ün en eski yerleşim yerlerinden biri olan Hasan Paşa Mahallesi'nde, Derici Zeynel Sokak'taki bir mezarlığın içinde bulunan bir türbedir. Hafize Ana Türbesi, bu mezarlıktaki Kadiri Mahmut Baba (ö. 1850) Türbesi'yle yan yanadır. Aynı mezarlığın içinde Boğazlıyan Kaymakamı Şehit Kemal Bey'in de (ö. 1919) kabri bulunmaktadır.

Mezarlığın ziyadesiyle işlek bir noktada, Söğütlüçeşme metrobüs durağıyla Fenerbahçe Şükrü Saracoğlu Stadyumu'nun tam ortasında bulunması, mezarlığa ve dolayısıyla mezarlıkta bulunan iki türbeye de ziyaretleri arttırmakta; bu durum çok verimli bir şekilde gözlem ve derleme yapabilme imkânı sunmaktadır. Konuyla ilgili olarak 24.11.2023 ve 02.04.2024 tarihleri arasında mezarlığı 6 defa ziyaret etmek suretiyle toplam 20 kişiyle görüşme yapılmış, çok daha fazla kişiyi gözlemlene şansı elde edilmiştir.

Hafize Ana Türbesi üzerine yapılan alan araştırmalarında, türbenin ortaya çıkışı ve ziyaret edilmesi noktasında rüya motifinin büyük bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Bundan dolayı bu bölüm, büyük oranda rüya ekseninde ele alınacaktır.

4.1. Rüya

Rüya, geçmişten günümüze insanoğlunun düşünce dünyasını meşgul eden, bir şekilde anlamlandırılmaya çalışılan kavramlardan bir tanesidir. Esasen, uykunun REM döneminde¹ meydana gelen bir bilinç aktivitesi olan rüya, tarih boyunca farklı kültürler tarafından farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bilhassa eski medeniyetlerde rüyaya özel anlamlar yüklendiği görülmektedir. Babilliler ve Asurlular, ölü ruhlarının rüyalarda kötü etkilere sebebiyet verebileceklerini düşünürler, bu kötü ruhlardan

¹ “Rapid Eye Movement” ifadesinin kısaltılmış şekli olan REM, uykunun bir dönemini ifade eder. Bu dönemde bireyin hızlı göz hareketleri söz konusudur. Sempatik sinir sisteminin aktive olması nedeniyle bu dönemde kalp atış hızı, kan basıncı ve solunum sayısı artar, düzensizleşir. Tüm bu düzensizleşmeye rağmen ruhsal dinlenmenin, uykunun bu döneminde gerçekleştiği düşünülmektedir. Rüyalar da en çok REM döneminde görülür ve kişi bu dönemde uyandırıldığında rüyasını en ince detayına kadar anlatabilir. Daha fazla bilgi için bkz.: Leyla Şahin, Meral Aşçıoğlu, “Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi”, *Sağlık Bilimleri Dergisi*, C.22, S.1, 2013, s.93-98.

korunmak ve onları yenmek için Babil rüya tanrıçası Mamu'dan yardım dilerlerdi.² Mısırlılar, rüyaları tanrılardan gelen bir mesaj olarak telakki etmişler ve ülkelerinin her tarafında Mısır rüya tanrısı Serapis adına tapınaklar meydana getirmişlerdir.³ Çinliler, ruhu, maddi ruh ve manevi ruh olarak iki gruba ayırmış; rüyaları da bu manevi ruhla ilişkilendirmişlerdir. Rüyaların kaynağı olarak bu manevi ruhun yanı sıra fiziki ve astrolojik unsurları da göz önünde bulundurdıkları bilinmektedir.⁴ Hindistan'da M.Ö. 1500-1000 yıllarına dayanan kutsal kitap **Vedalar**'da rüya listeleri bulunmaktadır. Bu listelerde, rüyanın muhtevası ile rüyayı gören kişinin mizacı arasında bir bağlantı olduğu kabul edilmiş, yine bu rüyaların gelecekte meydana gelecek olayları haber verdiği düşünülmüştür.⁵ Eski Yunan'da ve Roma'da ise rüya telakkisi, teorik ve pratik açıdan benzerlikler ihtiva etmektedir. Bu iki medeniyette de rüya, bir tanrı veya hayatın bir bölümü şeklinde kişileşmiş olarak tasavvur edilmiş ve tanrının yahut kişileştirilmiş şahsın insanı uyurken ziyaret ettiği kabul edilmiştir.⁶

İlerleyen dönemlerde, İslam düşünürleri arasında ve psikolojik olmayan rüya yorumlarında rüya, yine bir kehanet unsuru şeklinde ya da tanrısal güçler tarafından iletilmiş bir bilgilendirme olarak ele alınmıştır. Batılı bilginler arasında ve rüyaların psikolojik yorumlarında ise rüyalar, insanın zihninin oluşturduğu birer görüntü şeklinde telakki edilmiştir.⁷ Orta Çağ'a kadar pek çok düşünür, bu iki düşünceyi birbirine sentezlemek suretiyle kabul etmiş görünmektedir.⁸

Müslüman toplumların ve İslam düşünürlerinin rüyayla alakalı görüşleriye genel olarak Zümer Suresi 42. ayet etrafında şekillenmektedir:

² Umay Günay, **Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**, 6. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2011, s.117.

³ **A.e.**, s.117.

⁴ **A.e.**, s.117.

⁵ **A.e.**, s.118.

⁶ **A.e.**, s.118-119.

⁷ Mehmet Surur Çelepi, **Türk Halk Kültüründe Rüya**, Konya, Kömen Yayınları, 2017, s.12.

⁸ Erich Fromm, **Rüyalar, Masallar, Mitoslar: Sembol Dilinin Çözümlemesi**, Çev. Aydın Arıtan, Kaan Harun Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınları, 1990, s.132.

“Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.”⁹

Ayette ifade edilen, insanın uykuda olduğu esnada ölmüş gibi olması olayını âlimler, rüya olarak açıklamaktadır. Yine Hz. Muhammed’in bazı vahiyleri rüyada alması, İslami açıdan rüyaların önemini arttırmaktadır.¹⁰ Bazı hadis kaynaklarında, doğru rüya gören kişiye peygamberliğin 46’da birinin bahşedildiği ifade edilmektedir.¹¹ Tasavvuf nazariyecilerinden Kuşeyri’ye göre ise rüya, kalple ilintili bir şey olarak keramet addedilmektedir.¹²

İslam âlimleri, rüyaya büyük bir önem vermekle birlikte rüyaları üç grupta değerlendirmektedir. İlk grupta rahmani rüyalar bulunur. Sadık yahut salih rüya olarak da ifade edilen bu rüyalar Allah tarafından peygamberlere, velilere ve temiz kişilere gösterilmektedir. İkinci grupta, nefsin telkinleri ve düşüncelerin çağrışımları sonucunda görülen nefsani rüyalar bulunur. Bu rüyaların kaynağı kişinin bizzat kendisidir. Üçüncü ve son grupta ise ahlâm yahut adgâs-ı ahlâm (asılsız, karmakarışık rüya) olarak da adlandırılan şeytani rüyalar bulunmaktadır. Bu rüyaların kaynağı şeytandır; onun aldatma, vesvese ve korkutmalarından doğan karışık hayaller bu rüya grubuna girer.¹³ Bu bölümle ilgili yapılan derlemelerde, kaynak kişilerin rüyalarının genellikle keramet olarak addedildiğini ve rahmani rüyalar kategorisinde ele alınabileceğini söylemek mümkündür.

Daha sonraki dönemlerde Doğu ve Batı toplumlarının rüyaya bakış açıları karşılaştırmalı olarak ele alındığında, aradaki farkın kesin çizgilerle belirlendiği görülmektedir. Batılı bilginler genel olarak rüyayı gün içinde karşılaşılan olayların

⁹ Zümer, 39/42.

¹⁰ Çelepi, **a.g.e.**, s.31.

¹¹ Günay, **a.g.e.**, s.121.

¹² Çelepi, **a.g.e.**, s.9.

¹³ Mehmet Emin Bars, “Türk Kültüründe Rüya ve Battal Gazi Destanı’nda İşlevleri”, **International Journal of Language Academy**, C.3, S.1, 2015, s.84.

bilinçaltında büründüğü bir hâl şeklinde açıklarken, Doğulu bilginler onu daha çok ilahi ve uyarıcı bir mesaj olarak görmeyi tercih etmektedir.¹⁴

19. yüzyıldan itibaren rüyalar, bilhassa Batı’da tamamen psikolojik ve biyolojik yönleriyle ele alınmaya başlanmıştır. Bilim insanları, rüyaların olağanüstü güçlerle ilişkilerini, tanrılardan ve şeytanlardan gelen vahiyler olduğu görüşünü reddetmişler; yaklaşımlarının temeline rüyaların insan psikolojisinin bir ürünü olduğu düşüncesini yerleştirmişlerdir. Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Erich Fromm gibi önemli şahsiyetler bu düşünceler doğrultusunda çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.¹⁵

4.1.1. Türk Kültüründe Rüya

Sosyal ve beşeri bilimlerdeki hızlı gelişmelerle beraber rüyayla kültür arasındaki sıkı ilişkiler de ortaya koyulmaya başlanmıştır. “Rüyalar semboller âlemidir”¹⁶ ve rüyalardaki bu semboller kültürün en derinlerindeki noktaları açığa çıkarır. Esasında rüya ve kültür, karşılıklı bir etkileşim içerisinde ve bu etkileşim rüyayı bireysel olmaktan çok kolektif bir yapıya büründürmektedir:

“Bireyler, gördükleri rüyaları, kültürel sembollerle ilişkilendirerek, ortak rüya motiflerinin yer aldığı bir geleneğin oluşmasını sağlarlar. Aynı motiflerin olduğu benzer rüyaların artması, bunları bireysellikten çıkarıp yavaş yavaş toplumsal kılar. Oluşan yapı, bir rüya başlığı oluşturarak, bireyle anılmaktan sıyrılır ve kolektif rüya bilinciyle anılmaya başlar. Böylelikle ortak motiflerin yer aldığı kültürel rüyalar oluşur.”¹⁷

Mezkûr pasajda kültürel rüyalar adıyla ifade edilen rüyaların varlığını Türk kültüründe de müşahade etmek mümkündür. Türkçede “rüya sahibi olmak” yerine “rüya görmek” fiilinin kullanılması, Türk kültüründe rüyanın kolektif yönünün bireysel yönüne ağır

¹⁴ Yusuf Güven, Osman Fatih Belbağı, **Rüya: Hakikat Penceresi mi? Hayal Perdesi mi?**, İstanbul, Gül Yurdu Yayınları, 2006, s.19.

¹⁵ Çelepi, **a.g.e.**, s.15.

¹⁶ Cabbar İşankul, “Rüya ve Bilmece”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, C.10, S.1, 2010, s.97.

¹⁷ Çelepi, **a.g.e.**, s.1.

bastığını göstermektedir.¹⁸ Bu rüyalarla, Türk kültüründe bilhassa Türk halk edebiyatı anlatılarında karşılaşılmaktadır.

Kültürün en önemli göstergelerinden biri olarak halk edebiyatı ürünleri ele alındığında, çeşitli anlatı türlerinde rüya motifinin kullanıldığı görülmektedir. Türk mitolojisinde toprakları genişletme ülküsünün somutlaştırıldığı, hükümdarın doğumunun ve kutsallığının bildirildiği rüyalara tesadüf edilmektedir.¹⁹ Türk mitolojik anlatılarında kahramanın ruhu bedeninden ayrılarak yolculuğa çıkar, kötü ruhlarla savaşır, birçok maceradan sonra tekrar bedene geri döner. Bu yolculukların rüyada gerçekleştiğine inanılır. Altay Türklerinin kadim inançlarında Yula adlı bir ruh bulunur ki bu ruh insanın ve hayvanın eşidir. Altay Türkleri, rüyada görülen şeylerin Yula olduğuna inanırlar.²⁰ Yine Türk mitolojik anlatılarında bir şaman adayı, şaman olmadan önce çeşitli ruhsal hastalıklar geçirir, üç gün boyunca rüyasında kötü ruhların kendisini parçaladığını görür.²¹

Türk destanları ele alınacak olduğunda, “rüyalar ve destanlar, ferdin veya toplumun yaşadığı hayata bağlı olarak ortaya çıkan şuuraltının sembolik ifadeleri olmaları bakımından benzerlik gösterirler.”²² Türk destanlarında rüya motifinin hayati bir önem taşıdığını söylemek mümkündür. Destanlarda rüyalar gelecekteki olaylardan haber verir, kahramana rehberlik ederler. Bazı emir ve istekler kahramana rüyalar aracılığıyla iletilir. Ayrıca bazı kahramanların yaraları rüyada iyileştirilir. Esaret altında olan kahraman yahut kahramanın yakınları, görülen bir rüya sonucunda esaretten kurtulurlar. İslami dönem Türk destanlarında da rüyaların etkisiyle gayrimüslimlerin Müslüman oldukları görülmektedir.²³ Tüm bu unsurlar, pek çok destanda olay örgüsünün rüyalarla birlikte şekillendiğini göstermektedir.

¹⁸ Serinity Young, “Budist Rüya Geleneği”, **Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar**, Ed. Kelly Bulkeley, Çev. Dilek Cenkçiler, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2008, s.10-11.

¹⁹ Çelepi, **a.g.e.**, s.45-76.

²⁰ Andrey Viktoroviç Anohin, “Altay Şamanlığına Ait Maddeler”, **Makaleler ve İncelemeler I**, Çev. Abdülkadir İnan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968, s.421.

²¹ Fuzuli Bayat, **Türk Şaman Metinleri: Efsaneler ve Memoratlar**, Ed. Ayşegül Büşra Çalık, 6. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022, s.90.

²² Mehmet Kaplan, **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3: Tip Tahlilleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1991, s.68.

²³ Fatma Yıldırım, “İslamî Destanların Rüya Motifi Bağlamında Geçiş Dönemleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C.9, S.46, 2016, s.159.

Türk masallarında kahraman, zorlukların üstesinden gelme, ölümden kurtulma, çocuk sahibi olma, hayvandan insana dönüşme, bir hastalığı iyileştirme gibi durumlar için rüyaların rehberliğinden faydalanır. Yine Türk masallarında rüyaların gelecekte haber vererek bir kehanet bildirme fonksiyonunu üstlendiği, ayrıca kahramana uyarı niteliğinde rüyaların da mevcut olduğunu söylemek mümkündür.²⁴

Türk halk hikâyelerinde de Türk masallarında olduğu gibi rüyaların kahramana rehberlik ettiği, kehanet unsurunu içerdiği ve zaman zaman uyarı niteliğinde ortaya çıktığı söylenebilir.²⁵ Ayrıca Türk halk hikâyelerinde saz şairleri rüyalarında bade içerek, sevgiliyi veya sevgilinin resmini görerek âşık vasfı kazanırlar ve mahlas alırlar ki bu husustan ilerleyen satırlarda daha detaylı olarak bahsedilecektir.

Çalışmamızın konusuyla ilgili olarak efsane, menkıbe, memorat gibi anlatılarda da rüya motifinin varlığı müşahade edilmektedir. Kutsal şahıslar üzerine anlatılan efsane, menkıbe ve memoratlarda rüya motifi bir keramet örneği olarak ortaya çıkabilmekte; yine bu anlatılarda, velilerin ikazlarını ve rehberliklerini ihtiva eden yahut onların ulvilğini gösteren rüyalara da rastlanmaktadır. Türbe, yatır, mezar gibi kutsal mekânlarla ilgili anlatılarda ise rüyalar, genellikle mezkûr yapının inşası hikâyeye edilmektedir. Zaman zaman buralarda yatan kişilerin ikazları yahut ziyaretçileri nasiplendirmeleri ve iyileştirmeleriyle ilgili efsanelerle de karşılaşmak mümkündür.²⁶

Türk halk edebiyatı anlatılarındaki rüyaların bu çok çeşitliliği ve işlevselliği, esasında Türk toplumunun günlük yaşantısındaki rüya telakkisiyle yakından bağlantılıdır. Bugün Anadolu'nun birçok bölgesinde “Düş olmadan iş olmaz.” şeklinde bir ifade kullanılmaktadır.²⁷ Bir işin hayırlı olup olmadığını öğrenmek için istihareye yatılmakta, istihareden bağımsız şekilde görülse bile rüyalar yorumlanmakta, tabir edilmektedir. Türk kültüründe rüya tabirleri, en eski devirlerde şamanlar tarafından yapıldı. Daha sonra mitolojik devrin kapanması ve destan döneminin başlamasıyla bu görevi hükümdarın yanındaki bilge kişinin devraldığı görülmekte, İslamiyet'in

²⁴ Çelepi, **a.g.e.**, s.295-303.

²⁵ **A.e.**, s.228-234.

²⁶ **A.e.**, s.377-384.

²⁷ Savaş Kurt, Beyza Kurt, “Türk Devlet Kültüründe Rüya”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.8, S.2, 2015, s.241.

etkisiyle bu bilgi kişi yerini dinî bir hüviyeti olan âlime bırakmaktadır. Günümüzdeyse âlimler, bu görevi astrologlara devretmiş bulunmaktadır.²⁸

Gündelik hayatta görülen rüyalara ve bu rüyaların yorumlanmasına o kadar önem verilmiştir ki Türk edebiyatında tabirname adı verilen eserler ortaya çıkmıştır. Bu tabirnameler, manzum olanları da bulunmakla birlikte daha çok mensur olarak kaleme alınmışlardır.²⁹ Jean-Paul Roux, rüyanın, ruhun dolaşması ya da başka bir ruhun ziyareti şeklinde yorumlanması sebebiyle, rüya tabirinin Şamanizm ile yakından ilişkili olduğunu belirtmektedir.³⁰

Türk kültüründe rüyalara ve rüyaların yorumlanmasına verilen önemi, Türk devlet geleneğine dair anlatılarda da görmek mümkündür:

“Devlet geleneğinde sosyal olayların etkisinin olduğu kaçınılmaz bir olgudur. Bu açıdan bakılacak olursa sosyal hayat içerisinde rüya görme, görülen rüyanın tabiri hususlarının devlet geleneğinde de sosyal hayatta da önemli yerinin olduğu görülmektedir.”³¹

Türk devlet geleneğine dair rüya motifini ihtiva eden anlatıların bir örneği olması açısından Oğuz Kağan Destanı, büyük bir önem arz etmektedir. Oğuz Kağan Destanı’nda, Oğuz-Han’ın veziri olan Uluğ Türük, rüyasında doğudan batıya uzanan bir altın yay ve kuzeye doğru kanatlanmış üç gümüş ok görür. Bu rüyayı Oğuz-Han’a anlatırken de “Gök Tanrı rüyada gördüğümü hakikate erdirmiş, yeryüzünün tamamını senin soyuna bağışlasın!” diye dua eder. Oğuz-Han bu rüyayı ve tabiri çok beğenir. Oğullarını yanına çağırarak gönlünün av istediğini söyler. Oğullarından Gün, Ay ve Yıldız’ı gün doğusuna; Gök, Dağ ve Deniz’i gün batısına gönderir. Gün, Ay ve Yıldız, avlanırken buldukları altın bir yayı; Gök, Dağ ve Deniz de avlanırken buldukları üç gümüş oku babalarına getirirler. Oğuz-Han, yayı ve okları üçe bölüp oğullarına

²⁸ Çelepi, **a.g.e.**, s.47.

²⁹ Bars, **a.g.e.**, s.77.

³⁰ Jean-Paul Roux, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, Ed. Selim Karlıtekin, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s.91.

³¹ Kurt, Kurt, **a.g.e.**, s.240.

paylaştırır, bu ok ve yay gibi olmalarını öğütler.³² Böylece, vezir Uluğ Türik'ün gördüğü bu rüya, Oğuz boylarının geleceği ve devlet teşkilatlanması hakkında bir ön haber niteliğine bürünmekte, büyük bir devlet olmanın temellerini atmış görülmektedir.³³

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu da bir rüya motifiyle beraber anlatılmaktadır. Osmanlı'nın kuruluşu esnasında Osman Bey (1299-1326), Şeyh Edebali'yi (ö. 1326) ziyarete gider. Misafir olarak kaldığı bir gece, rüyasında, Şeyh Edebali'nin koynundan çıkan bir ayın kendi koynuna girdiğini görür. Daha sonra göğsünden bir ağaç fışkırır, büyümeye başlar. Bu ağaç büyüdükçe büyür; tüm dünyayı sarar. İnsanlar o ağacın gölgesi altında toplanır, dinlenirler. Osman Bey rüyasını Şeyh Edebali'ye anlatır. Şeyh Edebali, rüyayı, Allah'ın Osman Bey'e ve soyuna hükümlanlık vermesi şeklinde tabir eder. Kızı Malhun Hatun'u da Osman Bey'e verir.³⁴ Hükümlanlık ve hâkimiyet sembolü olarak rüyada ağaç görme, Bahaeddin Ögel'in anlattığı bir Farsça Oğuz Destanı'nda da vardır. Bu destanda olay, Toğurmuş adlı bir hükümdarın başından geçer.³⁵ Osman Bey'in gördüğü ve Şeyh Edebali'nin tabir ettiği bu rüya, sadece halkın değil Türk entelektüellerinin de dikkatini çekmiş; bu olay modern Türk edebiyatında romanlara dahi konu olmuştur.³⁶

4.2. Rüya Sonucu Ortaya Çıkan Bir Türbe ve Erginlenme: Hafize Ana

Türk halk edebiyatı anlatı türlerinden efsane, menkıbe ve memoratlarda rüya motifinin kullanılışından mezkûr satırlarda bahsedilmişti. Bu anlatılarda genel olarak velinin kerametleri yahut istek ve uyarıları, bir kutsal mekân olarak türbenin inşası gibi konular ele alınmaktadır. Türbenin bir rüya sonucu inşasının örneklerinden biri, çalışmamız kapsamındaki Hafize Ana Türbesi'dir.

³² Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar**, C.1, 6. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s.143-144.

³³ Kurt, Kurt, **a.g.e.**, s.242.

³⁴ **A.e.**, s.243-244.

³⁵ Ögel, **a.g.e.**, s.273-274.

³⁶ Bunun bir örneği için bkz.: Tarık Buğra, **Osmancık: Cihân Devletini Kuran İrâde, Şuûr ve Karakter**, 24. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2008.

Hafize Ana Türbesi, görüşme gerçekleştirilen erkek bir kaynak kişinin gördüğü rüyalar sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Olay şu şekilde meydana gelmiştir:

“Bundan 28 sene evvel bir rüya gördüm. Rüyamda yaşlı bir kadın ‘Evladım, mezarım çok bakımsız, benim mezarımı yaptır.’ diye bana seslendi. O zamanlar ben ne Kur’an okumayı bilirim ne Arap harflerini ne Osmanlıca’yı. İkinci kez aynı rüyayı görünce bir tanıdığıma sordum. ‘Bak görürsün, üçüncü sefer de rüyana girecek.’ dedi. Gerçekten yine gördüm rüyamda. Bu sefer Ana biraz hiddetli bir şekilde konuştu benimle. ‘Senin kulağını tutar koparırım, benim mezarımı yaptır!’ dedi. Ben de onun devrinde yaşamadığımı, o alfabeyi bilmediğimi söyledim. ‘Biz sana öğreteceğiz.’ dedi. 13 gün boyunca rüyamda bana Kur’an okumayı ve Osmanlıca’yı öğretti. Mezarının yerini de gösterdi. Gittim, orayı temizledim. İki kamyon çöp çıkardım oradan. Sonunda mezarı buldum. Vakıflarla falan güç bela uğraşarak türbeyi yaptırdım” (KK.44).

Hafize Ana Türbesi, 1995 yılında bu şekilde ortaya çıkarılmıştır. Ortaya çıkarılan mezar taşında 1742-1805 yılları arasında yaşadığı, “Abdurrahman Paşa’nın ehli, merhum ve mağfure Hafize Hatun” olduğu yazmaktadır.³⁷ Abdurrahman Paşa’nın kim olduğu hiçbir kaynak kişi tarafından bilinmemektedir. Hafize Ana’nın da Celveti kapısına bağlı bir kadın derviş olduğu, kaynak kişiye mezkûr manevi yolculuğu esnasında bildirilmiştir.

Bu olaylardan önce, kadın terziliği yapan kaynak kişi, Hafize Ana’nın isteğiyle bu mesleği bırakır ve başka işlerle uğraşmaya başlar:

“Bunlar yaşanmadan önce ben kadın terziliği yapıyordum. Hafize Ana, şeriata uygun olmadığı için bu mesleği bırakmamı istedi. İş bıraktıktan sonra iki üç sene çok zorluk çektim. Yine de Hafize Ana’nın dediklerini yaptım. İki buçuk sene sonra benim önümü açtı. Şimdi onun öğrettikleri sayesinde hattatlık yapıyorum. Osmanlıca kitap koleksiyonum var. Evimdeki kitaplığın içindeki bütün kitaplar Osmanlıca. Çok kıymetli eserler var içinde. Bir de ana, insanların hastalıklarını tedavi etmem için bana el verdi. Onun sayesinde havas ilminde, gizli ilimlerde biraz yol aldım. Şu an bana Almanya’dan, İngiltere’den hastalar geliyor” (KK.44).

Görüldüğü üzere kaynak kişi, rüyada kendisine öğretilenler sonucunda hattatlık ve Osmanlı Türkçesi kitap koleksiyonerliği yapmaya başlar. Aynı zamanda halk arasında

³⁷ Mezar taşının fotoğrafı, araştırmacının şahsi arşivinde bulunmaktadır.

“delirmiş” yahut “cinlenmiş” olarak tabir edilen ruh sağlığı bozulmuş hastaları tedavi eder. Burada, kaynak kişinin uğraştığı yeni işleri rüyada öğrenmesi ve bu işleri kendisine öğreten kişinin Hafize Ana olması önemlidir. Bir bakıma, bu işlerde ustası Hafize Ana’dır ve bu durum kaynak kişinin yaptığı işlere kutsallık sağlamakta, bu işlerin güven ve inanılrlılığını arttırmaktadır. Mesleki olarak bir değişim yaşayan kaynak kişi, yaşam tarzını da değiştirmiştir. Eskiden belinde iki silahla birden gezdiğini, aynı zamanda ümmi olduğunu söyleyen kaynak kişi, bu olaydan sonra daha mütedeyyin, dingin, huzurlu ve entelektüel bir hayat yaşamaya başladığını ifade etmektedir (KK.44).

Bu olay, Türk kültüründe sıklıkla rastlanan rüyayla erginlenme (initiation) örneklerinden biridir. Erginlenme, “maksadı erginlenecek olan şahsın sosyal ve dini statüsünde kesin bir değişim meydana getirecek olan ritüeller ve öğretiler bütünü olarak ifade edilmektedir.”³⁸ Bu noktada erginlenme, insanın varoluşsal durumunda temel bir değişim anlamına gelir; kişi, çeşitli sınavlardan ve ritüellerden sonra, öncekinden tamamen farklı biri olarak ortaya çıkar, başka bir yaşam tarzını kabul ederek yeni bir insana dönüşür.³⁹

Erginlenme, bilhassa rüya sonucu erginlenme, Türk kültüründe bade içerek âşık olma/âşık vasfı kazanma örneğinde tecessüm etmektedir. Âşık edebiyatında âşıklar iki şekilde âşık vasfı kazanmaktadır: Ya bir ustanın yanında çıraklığa başlanır ya da rüyada bade içilir ve badeli âşık olunur. Bade, Türk folklorunda sadece alkollü içecek anlamına gelmez; şerbet, su gibi bir içecek veya elma, nar, üzüm, ekmek gibi herhangi bir yiyecek de bade olabilmektedir.⁴⁰

Badeli âşıkların bade içmeleri, genel hatlarıyla şu şekilde gerçekleşir: Rüyadan önce sevilen birinin kaybı, dayak yeme, yorgunluk, parasızlık, işsizlik gibi sıkıntılı durumlar yaşanır. Âşık adayı, bu sıkıntılı durumdan sonra genellikle mezar, çeşme gibi kutsal addedilebilecek bir mekânda uyuyakalır. Rüyasında bir pir, üçler, beşler,

³⁸ Emine Taş, “Erginlenme Törenlerinde Sempatik Büyüler”, **21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum**, C.8, S.24, 2019, s.368.

³⁹ Mircea Eliade, **Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2015, s.13.

⁴⁰ Mehmet Yardımcı, “Âşık Edebiyatında Rüya Sonrası Âşık Olma (Bade İçme)”, **Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi İnternet Sitesi**, (Çevrimiçi), <https://turkoloji.cu.edu.tr/ALK%20EDEBIYATI/26.php>, (Erişim Tarihi: 21 Nisan 2024).

yediler, kırklar veya Hz. Ali yahut Hacı Bektaş Veli gibi bir din ulusu tarafından kendisine bade içirilir. Bade iki çeşittir. Er dolusu içenler kahraman, yiğit ve korkusuz olurlar. Pir dolusu içenler ise cefa çeker, sevdaya düşer, sevgilinin ardından yanıp tutuşurlar. Âşık aday, “rüyasında bir güzele âşık olmakla beraber, âşıklığın vecibelerini de yine rüyasında öğrenir.”⁴¹ Hâlâ yarı baygın bir hâlde bulunan adayın ağzından ve burnundan kan gelmektedir. Herkes delirdiğini düşünürken adayın derdinden yaşlı bir kadın anlar. Yaşlı kadın, yanında bir saz getirir ve sazı çalar. Aday, bunu duyduğu an kendine gelir, enstrümanı eline alır ve irticalen çalıp söylemeye başlar. Böylece aday, “bir bardak şaraptan ilham alan (bâdeli âşık) ve Tanrı’dan ilham alan bir ozan (hak âşığı) olur.”⁴²

İlhan Başgöz, âşıkların rüyada bade içerek âşık olmalarını, şamanlığa girişle ilişkilendirmektedir:

“Bir adayın şamanlığa kabul edilmesi ile kahramanın âşık olmasını sağlayan ve yeni hayatını başlatan rüya motifi kompleksi arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Türk-Moğol toplumlarında şaman olmanın üç yolu vardı. İlki, kendiliğinden oluşan yetenek (ilahi çağrı veya seçim), ikincisi Şamanik yeteneklerin kalıtsal aktarımı ve üçüncüsü ise kişisel istek. Hangi şekilde olursa olsun, aday sadece ancak şu iki şeyden sonra şaman olarak kabul görebilirdi: Birincisi esrime yoluydu (rüyalar, tasavvur, transa girmek). İkincisi ise geleneksel yöntemdi (Şamanik yöntemler, ruhların isimleri ve görevleri, mitoloji vb.). Ruhlar ve eski yüce şamanlar tarafından aktarılan bu iki türlü komut, inisiasyonun temelini oluştururdu.”⁴³

Görüldüğü üzere, badeli âşıklar gibi şamanlar da erginlenmelerini bir rüya kompleksi içerisinde gerçekleştirebilmektedir. Badeli âşıklar ve şamanlar gibi mezkûr kaynak kişi de rüya yoluyla bir erginlenme tecrübesi yaşamıştır. Bu üç örnek arasındaki en çarpıcı benzerlik, üç örnekte de bir kadının varlığının müşahade edilmesidir. Yukarıdaki satırlardan hatırlanacağı üzere, âşık adayı hâlâ gördüğü rüyanın etkisindeyken herkes onu deli zannediyor, bir yaşlı kadın onun hâline anlıyor ve

⁴¹ Doğan Kaya, **Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı**, Sivas, T.C. Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1994, s.62.

⁴² İlhan Başgöz, “Türk Halk Hikâyelerinde Rüya Motifi ve Şamanist İnisiyasyon”, **Şamanizm ve İslam**, C.3, Ed. Ceren Sungur, Çev. Battal Cihan Atmaca, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2022, s.55.

⁴³ **A.e.**, s.55.

başına gelip saz çalmaya başlıyordu. Ayrıca âşıklara, bade verilen kişiler tarafından âşık olacakları bir güzel gösteriliyordu. Kaynak kişinin de yaşadığı bu değişimler esnasında ve sonrasında delirdiği zannedilmiş, onun için endişe edilmiştir. Bu dönemde kaynak kişi maddi ve manevi açıdan zor zamanlar yaşamış, Hafize Ana tarafından kendisine sabretmesi öğütlenmiştir (KK.44). “Şamanın büyüğü yolculuğu sırasında dişi ruhların ortaya çıkması”⁴⁴ durumu da, bu üç örneğin çarpıcı benzerliğinin bir başka yönünü oluşturmaktadır.

4.2.1. Rüya Motifini İhtiva Eden Diğer Anlatılar

Hafize Ana Türbesi’nin görülen bir rüya sonucunda ortaya çıkmasının dışında, türbeyle ilgili, rüya motifini bünyesinde barındıran başka anlatılar da bulunmaktadır. Kaynak kişilerden biri bir rüya görür ve bu rüyadan sonra düzenli olarak Hafize Ana Türbesi’ni ve bu türbenin bulunduğu mezarlığı ziyaret etmeye başlar:

“Bir gece yarısı bir arkadaşım bana kesekağdının içinde hurma getirdi. Aynı gece bir rüya gördüm. Rüyamda biri bana o hurmaları sevdiklerimle paylaşmamı ve onları cennetle müjdelememi söyledi. O zamanlar ben dünyalık yaşıyordum. Böyle bir rüya görmeme çok şaşırdım. Kalktım, abdest alıp dışarı çıktım. Mezarlığın olduğu yere kadar yürüdüm. Birden karar verdim, mezarlıktan içeri girdim. Bir baktım hem Mahmut Baba Türbesi hem de Hafize Ana Türbesi var. Hafize Ana Türbesi’nin yanına gittim. Onunla konuştum, rüyamı anlattım. Hurmaları ona getirdiğimi söyledim. Kesekağdımı da oraya bıraktım. Tam mezarlıktan çıkacakken köşede bembeyaz takım elbiseli bir adam gördüm. Saat gecenin bir yarısı. Korka korka eve gittim. Eve girer girmez telefon çaldı, karşıdan bir ses ‘O, sen misin?’ dedi. Böyle olunca daha çok korktum, türbede gördüğüm takım elbiseli adamın aradığını düşündüm. Cesaretimi toplayıp rüyamı telefondaki kişiye anlattım. Hurmaları yemesini rica ettim. Adam birden ‘Benim seni tanıyorsam sen o hurmalardan hiç yememişsindir, doğru mu?’ dedi. Ben de kendimi cennete layık bulmadığımı, o yüzden hurmaları ağzıma sürmediğimi söyledim. Bu sefer adam bana ‘Hurmalardan eşim, çocuğum ve kendim için birer tane aldım. Dördüncü hurmayı da senin için saklayacağım, zamanı gelince sana vereceğim.’ dedi. Resmen cennetle müjdelendim. O günden sonra bu türbenin müptelası oldum. Gece yarıları bile uğramaya başladım” (KK.45).

⁴⁴ Başgöz, a.g.e., s.57.

Görüldüğü üzere kaynak kişi, gördüğü bir rüyanın sonucunda türbeyi keşfetmekte, bazı olağanüstü olaylar yaşamakta ve bütün bunların sonunda buranın müdavimi olmaktadır.

Bir başka memoratta, türbeyi her hafta ziyaret ettiğini söyleyen kadınlardan bir tanesi, kocasının taksici olduğunu ve kocasının taksisine Hafize Ana'nın bindiğini tarafımıza aktarmaktadır:

“Eşim fırsat bulduğu her gün buraya gelir. Bir gün Karacaahmet'ten bir kadın yolcu almış, Hafize Ana'nın orada bırakmış. Kadın, gece rüyasına girmiş. ‘Oğlum, beni türbeye kadar bıraktın da niye ziyaret etmeden gittin?’ demiş. O günden sonra eşim her gün buraya gelmeye başladı” (KK.46).

Hafize Ana'nın, taksiye binen bir yolcu olarak şoföre görünmesi eşine az rastlanan bir durumdur. Yine bu anlatıda, Ana Meryem Türbesi'nde olduğu gibi rüyayla türbeye çağırılma olayı söz konusudur. Bir başka kaynak kişi de türbeye gelmeyi ihmal ettiği zaman Hafize Ana'nın rüyasına girip kendisini çağırdığını ifade etmektedir:

“Hastalıktan falan ya da işim çıktığında türbeye bir hafta gelmemiş olsam Hafize Ana hemen rüyama giriyor. Beni çağırıyor. Sonraki Cuma hemen gidiyorum” (KK.47).

4.3. Hafize Ana Etrafında Oluşan Kutsallık Halesi: Kerametler ve Anlatılar

Hafize Ana Türbesi'ni gördüğü rüyalar aracılığıyla yaptığı manevi keşif sonucunda ortaya çıkaran kaynak kişi, tarafımıza pek çok keramet örneği ve anlatı da aktarmıştır. Bu anlatılardan birinde, Hafize Ana'nın türbesi içinde zikir hâlinde görüldüğü aktarılmaktadır:

“Bir gün türbedar beni aradı, ‘Abi çabuk gel, türbe yerinden oynuyor.’ dedi. ‘Oynuyorsa bana ne aslanım?’ dedim. Ben meseleyi biliyorum çünkü. Çok ısrar edince gittim. Bir baktım, olay tahmin ettiğim gibi. Kabir zikir hâlinde, Hafize Ana kabrin

içinde zikirde. Daha sonra kendisine sordum. Celveti tarikatından olduğu için cehri zikir yaptığını söyledi. Sesli zikir yapar onlar” (KK.44).

Kaynak kişi, bu olaya insanların inanmayacağını düşünmekte, bu durumu eleştirel bir üslupla dile getirmektedir:

“Bunu insanlara anlatamazsın. Anlatsan da inanmazlar. Biz gördüklerimize inanıyoruz ancak görmediğimiz gerçekler de var. Bunları günümüz insanına anlatamazsın. Toplum cahil, ufo görüyor; ufo deyip geçiyor” (KK.44).

Hafize Ana’ya inanmayanların, saygı duymayanların çarpılmak suretiyle cezalandırıldığı bir anlatı da, kaynak kişi tarafından şu şekilde anlatılmaktadır:

“Bir gün eşim, anamız için⁴⁵ evde Kur’an okutuyordu. Oradaki hanımlardan biri diyor ki ‘Bu kadar masrafı boşuna yapıyorsunuz, burada evliya falan yoktur.’ Daha sonra bunu söyleyen hanım, yan odaya namaz kılmaya geçiyor. Tam seccadeyi sererken ana karşısına çıkıyor. ‘Bana masraf yapıyorsa oğlum yapıyor. Sana ne oluyor?’ diyor. İki tane de tokat atıyor. Tokat sesini bütün hanımlar duymuş. Kadın orada çarpılıyor. Bugün bile ağzı hâlâ biraz eğridir” (KK.44).

Bir başka erkek kaynak kişi de Hafize Ana ve türbesiyle tanışmadan önce çok kötü bir hayat yaşadığını, onunla tanıştıktan sonra hayatının değiştiğini anlatmaktadır. 1999 yılından beri Hafize Ana Türbesi’ni düzenli olarak ziyaret ettiğini söyleyen bu kaynak kişi, yaşadığı bir olağanüstülükü şöyle ifade etmektedir:

“Beden orgazmını hepimiz biliriz ama ben ruhun orgazmını ilk defa orada yaşadım. Bir gün Hafize Ana’ya seslendim: ‘Evet, ben çocukluğumdan beri Allah’a inanıyorum. O, her yerde. Bunu biliyorum. Ben burada onu, onun kudretini hissetmek istiyorum.’ dedim. Bir anda gökyüzündeki ay Hafize Ana’nın mezarlığının üzerine doğru indi. Her şeyin durduğunu, donduğunu hissettim. Orada müthiş bir enerjiye maruz kaldım. Orada bütün lisanlar açıldı. Normal hayattaki konuşma eyleminin büyük bir külfet olduğunu o zaman anladım. O an mikroları görmeye başladım. O hâlden çıkınca yaşadıklarımı bir yere şöyle not aldım: ‘Sanki yaşadığım bedenim içinde bir kaplumbağaydım, o an serçeye dönüştüm.’ O andan çıkıp hayatıma geri

⁴⁵ Kaynak kişi, Hafize Ana’dan bahsediyor.

dönmek, temiz bir duştan sonra kirli kıyafetlerini geri giymek hissiyatı uyandırdı bende” (KK.45).

Kaynak kişi, gündelik hayatında zaman zaman sıkıntılı şeyler yaşadığında gelip burada gecelediğini, sabaha karşı hiçbir sıkıntısının kalmadığını, kuş gibi hafıflediğini ifade etmektedir (KK.45). Pertev Naili Boratav, yatırın bulunduğu yerde gecelemeyle kısırlığı gidermek ya da çeşitli hastalıklara deva bulmak amacıyla, yatırlar ve türbeler etrafında oluşan gelenekler etrafında zikretmektedir.⁴⁶

Erkeklerle birlikte pek çok kadın ziyaretçinin de bu türbeyi ziyaret ettiği gözlemlenmektedir. Bunlardan birinin anlattığına göre, komşuları ailecek bu türbeyi ziyarete gelirler ve araba sahibi olurlar:

“Komşularımızdan biri ailecek burayı ziyaret ederlerdi. Bir bayram önü buraya gelmişler. Adam ve çocuklar bayram ziyaretlerinde rahat etmek için araba istemişler. Karısı da gülmüş, dalga geçmiş: ‘Çok beklersin sen o arabayı.’ demiş. Akşamında adam cami çıkışında ev sahibiyle karşılaşmış. Ev sahibi kendi arabasını adama hediye etmiş” (KK.48).

Kaynak kişilerden bir başkası, Hafize Ana’nın çok büyük kerametlere sahip olduğunu, onun İstanbul’u koruyan evliyalardan biri olduğunu ifade etmekte, böylelikle Hafize Ana’ya bambaşka bir misyon yüklemektedir. Beklenen depremin hâlâ gerçekleşmemiş olmasını Hafize Ana’nın ve diğer velilerin İstanbul’u koruyor olmalarına bağlamaktadır (KK.49).

4.4. Ziyaretçiler ve Ritüeller

Hafize Ana Türbesi, genellikle Perşembe ve Cuma günleri ziyaret edilmektedir. Ziyaretlerin Cuma günlerinde yoğunlaşmasını bazı kaynak kişiler, türbenin bulunduğu mahallede Cuma pazarının kurulmasına bağlamaktadır (KK.55, KK.57, KK.56, KK.63). Eskiden pazarın Salı günlerinde kurulduğu, o dönemlerde ziyaretlerin kadınlar tarafından Salı günleri gerçekleştirildiği de ifade edilmektedir (KK.62).

⁴⁶ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Folkloru**, 2.bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1984, s.9.

Bilhassa Kadıköy sakini kadınların, Hafize Ana'yı ziyaret günü olarak civarda kurulan pazarın gününü belirlemeleri ve türbedeki yoğunluğu o günde sağlamaları ilginç bir detay olarak belirmektedir.

Hafize Ana Türbesi'nin, pek çok dertlinin derdine derman olduğu anlatılmaktadır. Borcu olanlar, mal mülk sahibi olmak isteyenler, evlenemeyenler, çocuğu olmayanlar, hastalığa tutulmuş olanlar başta olmak üzere birçok kişi burayı ziyaret etmekte, sorunlarına çözüm aramaktadır. Kanser hastası iki tane kadının, türbeye dokundukları ve yüzlerini sürdükleri gözlemlenmiştir. Bu iki kadın, bu şekilde şifa bulacaklarına inandıklarını aktarmaktadır (KK.56, KK.57). Bazı madde bağımlısı erkeklerin de aileleriyle birlikte burayı ziyaret ettiği, biz gözlemleyemesek de mezkûr ziyaretçiler tarafından araştırmacıya aktarılmıştır (KK.59, KK.60).

73 yaşındaki bir kaynak kişi, yaklaşık yirmi yıldır bu türbeyi ziyaret ettiğini söylemekte, burayı Cuma günleri ziyaret etmesini de ilginç bir nedene bağlamaktadır:

“Kandil günleri haricinde buraya Cuma günleri gelirim. Neden biliyor musun? Çünkü boğa burcuyum. Boğanın günü cumadır. Burada çok huzurluyum. Geldiğim zaman eve dönmek istemiyorum, geç saatlere kadar burada oturup kalmak istiyorum. Burada ne dilediysem hepsi gerçekleşiyor” (KK.50).

Hafize Ana Türbesi'nin Fenerbahçe Stadyumu'na olan yakınlığı, bazı Fenerbahçe taraftarlarının da Hafize Ana Türbesi'yle iletişim kurmasını sağlamaktadır.⁴⁷ Özellikle maç günlerinde, bazı erkek ziyaretçilerin üzerlerinde sarı lacivert formlarıyla türbeyi ziyaret edip dua ettikleri, Hafize Ana'dan galibiyet için yardım istedikleri görülmektedir. Üç kişilik bir arkadaş grubu, sekiz senedir yan yana kombine bilet

⁴⁷ Fenerbahçe taraftarlarının Hafize Ana dışında başka dinî şahsiyetlerle de ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumun örneklerinden biri Yusuf Fahir Baba'dır (ö. 1967). Mezkûr şahsiyet, Murat Bardakçı'nın, Galatasaray'ın Fenerbahçe'yi Kadıköy'de uzun yıllar yenememesini Yusuf Fahir Baba'ya bağladığı bir yazısı sonucunda Fenerbahçeli taraftarlar tarafından tanınmıştır. Taraftarların bir bölümü buna inanmış, bir bölümü de bunu çeşitli sosyal medya organlarında mizah konusu hâline getirmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Murat Bardakçı, “Bu 3-1'lik Felâket Ciddî Bir Uyarıdır! Fenerliler Yusuf Fahir Baba'ya Saygıda Kusur Etmekten Vazgeçmedikleri Takdirde İstikballerinden Korkulur!” **Habertürk**, 25.02.2020, (Çevrimiçi), <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2594314-bu-3-1lik-felaket-ciddi-bir-uyaridir-fenerliler-yusuf-fahir-babaya-saygida-kusur-etmekten-vazgecmelikleri-takdirde-istikballerinden-korkulur>, (Erişim Tarihi: 11 Mayıs 2024).

aldıklarını ve Kadıköy'deki her maça geldiklerini, dört senedir de her maçtan önce Hafize Ana'yı ziyaret edip dua ettiklerini anlatmaktadır (KK.52, KK.53, KK.54).

Türbenin bulunduğu mezarlığın ziyadesiyle büyük olması, mezarlığın işlek bir caddede bulunması, mezarlıkta Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in kabrinin bulunması ve bu kabrin varlığının mezarlığın dış duvarında yazması gibi hususlar, Kadıköy'de ikamet etmeyip oraya gezmeye gelenlerin de bu mezarlığı ziyaret etmelerini sağlamaktadır. Hafize Ana Türbesi'nin başında yapılan gözlemlerde, anlık bir merak sonucu ilk defa buraya giren birçok kişinin Hafize Ana'yı, Hababam Sınıfı'nın Hafize Ana'sı zannettiği ve türbenin başına gelip Fatiha okuduğu görülmektedir. Türbenin müdavimi olan ziyaretçilerden bazıları bu karışıklığı hoş karşılamamakta, bu durumu Hafize Ana'ya ve onun manevi şahsına bir saygısızlık olarak nitelendirmektedir (KK.51, KK.61, KK.62, KK.63).

Havanın yağışlı olmadığı hemen hemen her Perşembe ve Cuma günlerinde, dilekleri kabul olmuş pek çok kişinin adaklarını yerine getirmek için türbeyi ziyaret ettikleri görülmektedir. Tatlı, küp şeker, bisküvi, çorap, tülbent, Kur'an-ı Kerim, Yasin-i Şerif gibi muhtelif adaklar diğer ziyaretçilere dağıtılmaktadır. Ziyaretler esnasında dua etmekle ve türbeye temas etmekle yetinildiği görülmektedir. Türbenin etrafında dönme, mum yakma, çaput bağlama gibi folklorik unsurlara gözlemlerimiz esnasında tesadüf edilmemiştir.

4.5. Analık Statüsü

Hafize Ana Türbesi'nde, velinin kadın olmasının uygulama boyutunda olmasa da inanç boyutunda çok büyük değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Bilhassa erkek ziyaretçiler bu durumu açıkça ifade etmektedir. Türbeyi manevi keşif yoluyla ortaya çıkaran kaynak kişi, Hafize Ana'yla arasında bir ana oğul ilişkisi olduğunu belirtmekte ve şunları söylemektedir:

“Ana, bana etiyle kemiğiyle kendi evimin içinde dahi görünür. Ben anneyle mutluyum. Benim gibi birini aldı, adam etti. İşin en zor tarafı, istediğin zaman gidip elini öpemiyorsun. Özlüyorsun. Böyle bir anaya evlat olduğum için çok mutluyum” (KK.44).

Aynı kaynak kişi, bu bilgileri verirken, kadın ve erkek velilerin farkını da anlatmakta, bunu Hafize Ana ve Mahmut Baba örneğiyle somutlaştırmaktadır:

“Hanımlar, erkek evliyalara göre daha şefkatlidir. Erkekler biraz celallidir. Ana, gidene boş çevirmiyor, gidene istediğini veriyor. Örneğin yandaki Mahmut Baba öyle değil, kendisi Kadiridir. Celallidir” (KK.44).

Annesini küçükken kaybeden başka bir erkek kaynak kişi, Hafize Ana Türbesi’yle arasındaki bağı şöyle ifade etmektedir:

“Mahmut Baba çok sert, bana öyle geliyor. Ona dua edince ürküyorum. İyi ki Hafize Ana var. O şefkatli. Onda bir anne şefkati hissediyorum. Ne zaman huzursuz olsam buraya gelir huzur bulurum. Benim için bir terapi gibi” (KK.61).

Erkek kaynak kişilerden bir başkası da, en çok korktuğu yerlerin başında mezarlıkların geldiğini ancak Hafize Ana’nın yanında asla korkmadığını söylemektedir. Ona derdini anlatırken defalarca uyuyakaldığını, bunun kendisi için hiç problem olmadığını belirtmektedir (KK.63).

Tüm bunlardan yola çıkarak Hafize Ana Türbesi’nin, bilhassa erkekler için bir ana kucağı rolü üstlendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Hafize Ana Türbesi, kaynak kişilerin de ifade ettiği gibi velinin kadınlığı ve kadınlığından gelen cömertliği, şefkati ve anaçlığıyla pek çok erkek için cezbedici bir ziyaret mekânı olmaktadır. Öksüz kalan, anne şefkatine muhtaç erkekler Hafize Ana’nın müdavimi hâline gelmektedir. Bununla birlikte birçok kadın ziyaretçi de çeşitli vesilelerle Hafize Ana’yı ziyaret etmektedir.

V. BÖLÜM

HELVACI ANA TÜRBESİ

Beyoğlu Hacı Ahmet Mahallesi'ndeki Yeni Bostan Sokak'ta bulunan Helvacı Ana Türbesi, günümüzde hâlâ ziyaret edilen bir kutsal mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Helvacı Ana'ya ait kült ve ona dair anlatılar, aynı mahallede bulunan Uşşaki tarikatı ve dergâhıyla yakından ilişkilidir. Bu kadın veli, Uşşaki tarikatının kurucusu Pir Seyyid Hasan Hüsâmeddin Uşşaki'nin (ö. 1593) iki eşinden bir tanesidir.

Bundan dolayı, Helvacı Ana Türbesi üzerine yapılan alan araştırmalarını hem türbe çevresinde hem de mezkûr dergâhta gerçekleştirme imkânı bulunmuştur. Bu bölüme dair alan araştırmaları 17.11.2023 ve 18.03.2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Toplam 20 kişiyle yüz yüze görüşme sağlanmış, daha fazla kişiyi gözlemleme imkânı elde edilmiştir.

5.1. Tasavvufta Kadın Meselesine Şeyhin Eşi Olma Penceresinden Bakmak

İslam'ın mistik bir yorumu olan tasavvufun kadınla ilgili görüşleri ve tutumları ele alınacak olduğunda net bir çizginin tespit edilemediği görülmektedir. Esasında tasavvuf, birçok tarikatın, ekolün ve görüşün toplamının oluşturduğu bir yapıdır. Bireysel olarak düşünüldüğünde her insanın seyr u sülûku¹ yahut tasavvufi yolculuğu, kişinin ferdi tecrübelerine dayanmaktadır. Dolayısıyla tasavvufta muhtelif konulardaki çeşitli yorumların subjektif bir yapıya sahip olduğu söylenebilmekte, kadınla alakalı görüşleri de bu hususları dikkate alarak incelemek gerekmektedir. Hülya Küçük, bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

“Aslında ‘tasavvufta kadın’ diye tek tip bir kadın imajından bahsetmek doğru değildir; zaten tasavvuf subjektif yorumlarla dolu olduğundan bu mümkün de değildir. Şu var ki tasavvufta kadın, genel olarak ‘nefis’ ve ‘dünya’ ile özdeşleştirilip ‘kaçılması gereken’ bir ‘dünya süsü’ diye sunulmasına rağmen, diğer İslamî ilim dallarındaki statüsünden daha liberal bir durumda karşımıza çıkar: II. hicri asırdan itibaren

¹ Seyr u sülûk, tasavvufta istenen mertebeye ulaşmak için bir rehber önderliğinde ve denetiminde çıkılan manevi yolculuğa verilen isimdir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2016, s.316.

kendilerine has tekke ve zaviyeleri olan, şeyhlere mürid olup tekke müdavimleri arasına giren ve hatta daha sonraları (mesela mevlevilikte) halife olan kadınlar vardı. Oysa medreselerde hocalık veya öğrencilik yapan kadınlara rastlamıyoruz.”²

Bu birbirinden farklı yorumları çeşitli tarikatlarda, kadın ve erkek bir arada bulunmak suretiyle ayin yahut zikir yapılması, kadının şeyh olup ayini idare etmesi, kadının direkt olarak erkek şeyhe intisap etmesi, müridlerin evlenmesinin manevi yolculukta problem yaratması gibi hususlarda müşahade etmek mümkündür.³ Durum böyleyken, muhtelif birçok tarikatın kadınla ilgili ittifakta bulunduğu bir noktanın varlığıyla karşı karşıyayız: Şeyhin eşinin tarikat ve o tarikata bağlı olanlar için önemi. Anadolu’daki tarikatların tarihi ele alındığında, bazı tarikat mensupları tarafından şeyhlerin eşlerine “Ana Bacı” denmesi, tasavvuf geleneğinde bu kadınlara özel bir yer verildiğini göstermektedir.⁴ Mehmet Necmettin Bardakçı, bir şeyhin eşinin, irşat faaliyetleri çerçevesinde şeyhe yardımcı olma, kabz hâline tutulan müride yardımcı olup bast hâline⁵ ulaştırma, şeyh ile mürit arasındaki problemleri halletme, şeyhin talimatlarını kadınlara aktarma gibi fonksiyonlarının bulunduğunu aktarmaktadır.⁶ Hakîm Ata’nın vefatından sonra Zengi Ata ile evlenen Anber Ana, Tapduk Emre’nin eşi Ana Bacı, Mevlana’nın eşi Kira Hatun bu kadınlara örnek gösterilebilir.⁷

Bu çalışma kapsamında, İstanbul Kasımpaşa’da türbesi bulunan Helvacı Ana’yı bu kadınlar arasına dâhil etmek mümkün görünmektedir.

5.2. Uşşaki Dervişlerinin Anası: Helvacı Ana

İstanbul Kasımpaşa’daki türbesinde metfun olan Helvacı Ana’nın kültü, aynı semtte dergâhı bulunan Uşşaki tarikatıyla yakından ilişkilidir. Uşşakilik, Halvetiliğin Hüsameddin Uşşaki’ye nispet edilen bir kolu olarak, mezkûr şahsiyet tarafından XVI.

² Hülya Küçük, “Tasavvufta Kadın”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.7, S.7, 1997, s.390.

³ Süleyman Uludağ, **Sufi Gözüyle Kadın**, 6. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s.117-150.

⁴ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın”, **Arayışlar. İnsan Bilimleri Araştırmaları**, S.13, 2005, s.35.

⁵ Sufilerin, seyr u sülûkları esnasında zihinleri tutuk ve kısır hâllerine kabz; gönülleri şen, zihinleri açık hâllerine bast adı verilmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2016, s.67.

⁶ Bardakçı, **a.g.e.**, s.35.

⁷ **A.e.**, s.35.

yüzyılın son çeyreğinde kurulmuştur. Bu tarikat, Hüsâmeddin Uşşaki'nin halifelerinden Saruhanlı Memican Efendi (ö. 1599-1600) kanalıyla devam etmiş, ikinci pir Cemâleddin Uşşaki (ö. 1751) ve üçüncü pir Abdullah Salâhi Uşşaki (ö. 1783) tarafından sistemleştirilmiştir. İstanbul Kasımpaşa'da bulunan ana dergâhın dışında, Fatih, Eyüp ve Üsküdar gibi semtlerde de Uşşaki dergâhları bulunmaktadır. Üçüncü pir Abdullah Selahâddin Uşşaki'den sonra tarikatın Batı Anadolu'da ve Rumeli'de de yaygınlaştığı görülmektedir.⁸

Tarikatın kurucusu olan Hüsâmeddin Uşşaki, 1475 yılında Buhara'da doğmuş, ilk dinî bilgileri ticaretle uğraşan babasından almıştır. Babası vefat edince bir süre ticaretle meşgul olmuş, gördüğü bir rüya neticesinde kendisine kalan mirası kardeşine devredip tasavvufa yönelmiş, Anadolu'ya göç edip Uşak'ta Halveti şeyhlerinden Emîr Ahmed-i Semerkandi'ye intisap etmiştir. Hüsâmeddin Uşşaki'nin şöhreti, burada günden güne artmıştır.⁹

II. Selim'in (1566-1574) oğlu Şehzade Murad Manisa valisiyken Hüsâmeddin Uşşaki'ye bir mektup göndererek tahtın kendisine nasip olması için dua etmesi ricasında bulunmuş, mektubu getiren kişi elindekini daha vermeden şeyh, “Şehzade İstanbul'a doğru yola çıksın, şu vakit Osmanlı tahtına oturacaktır.” demiştir. Söylediklerinin gerçekleşmesi üzerine III. Murad'la (1574-1595) aralarında bir dostluk oluşmuş, padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. İstanbul Aksaray'da kendisine tahsis edilen bir konağa yerleşen Hüsâmeddin Uşşaki, padişahla aralarındaki yakın ilişki dolayısıyla ziyaretçilerinin giderek çoğalması üzerine rahatsızlık hissedip padişah'tan izin istemiş, Uşak'a geri dönme talebinde bulunmuşsa da bu arzusu kabul edilmemiştir. III. Murad, şeyhe Kasımpaşa'da bir dergâh yaptırmış, İstanbul'un bu sakin bölgesinde ikamet etmesini sağlamıştır. Hüsâmeddin Uşşaki, ölümüne kadar bu dergâhta irşat faaliyetlerini sürdürmüş, 1593 yılında Hac dönüşünde Konya'da vefat etmiş, cenazesi İstanbul'a getirilerek dergâha defnedilmiştir.¹⁰

⁸ Mahmut Erol Kılıç, “Uşşâkıyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.42, 2012, s.232-233.

⁹ Mehmet Akkuş, “Hüsâmeddin Uşşâkı”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.18, 1998, s.515.

¹⁰ **A.e.**, s.515.

Mezkûr satırlarda adı geçen Helvacı Ana, Hüsâmeddin Uşşaki'nin iki eşinden bir tanesidir. Asıl adı Matlube'dir ve Helvacı Ana adının ona sonradan verildiği anlaşılmaktadır. “Talep edilen şey” anlamındaki “Matlub(e)” adı, onun menkıbesindeki eylemleriyle ilişkili olmalıdır zira Helvacı Ana adlandırması bu menkıbedeki eyleminin ön plana çıkmasıyla daha da güçlendirilmiş, “Helvacı Ana” onun “Matlube” adının önüne geçmiş, böylece kült olan şahısla bir yiyeceğin adı özdeşleşmiştir.¹¹

Helvacı Ana'nın bu adı almasına sebep olan menkıbe, kaynak kişilerimiz tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

“Pirimizin ve Helvacı Ana'nın hayatta olduğu zamanlarda, bir dervişin canı helva çekmiş. Akli helvada olduğu için mertebe olarak ilerleyemeyecek, ibadet edemeyecek duruma gelmiş. Dervişin bu hâli Helvacı Ana'ya manevi yollarla bildirilmiş. Malum olmuş yani. O da helva pişirmiş, pişirdiği helvayı bir tasa koymuş, üzerini beyaz bir tülbentle kapatıp dergâha göndermiş. Derviş helvayı yemiş, önü açılmış, mertebe olarak ilerlemeye devam etmiş. Pir de ‘Senin tülbentin tasın dergâhta ne işi var?’ demiş. Helvacı Ana olanları anlatmış. Pirimiz ve dervişler onun ne kadar büyük bir evliya olduğu anlamış. O zaman kendisine Helvacı Ana demişler. Hatta pirimiz, saygısından ötürü ‘Mezarın benden uzak olsun da ayaklarımı daha rahat uzatayım.’ demiş” (KK.64).

Bu anlatının bazı çeşitlemeleri de alan araştırmaları esnasında tespit edilmiştir. Bu çeşitlemelerden birinde, helvayı talep eden kişi pir Hüsâmeddin Uşşaki'nin kendisidir:

“Pir hazretleri bir gün eve gelmiş. ‘Hanım, bir helva yapsaydın yerdik.’ demiş. Hanım da çamaşır yıkıyormuş, akşamın dar zamanıymış. ‘Bey, şu dolabı aç da al.’ demiş. Pir hazretleri dolabı bir açmış ki buram buram helva kokuyor. Demiş ki ‘Ben bir pir olarak senin değerini bilemedim, sen ermişsin.’ Bundan sonra pirin hanımına Helvacı Ana demişler” (KK.65).

¹¹ Evrim Uluşan Öztürkmen, Zehra Hamarat, “Kutsal Bir Yiyecek Olarak Helvanın Ritüellerdeki İşlevleri: İstanbul’daki Câferîler ve Uşşâkîler”, **Türk Kültüründe Helva**, Ed. Sebahat Deniz, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınevi, 2021, s.83.

Bir diğerk çeşitlemede de canı helva isteyen kişi seferde bulunan bir askerdir. Bu istek Helvacı Ana'ya malum olur ve askere helva yapıp gönderir. Bundan dolayı kendisine Helvacı Ana adı verilmiştir (KK.66, KK.67).

Alan araştırmaları esnasında tarafımızca üç adet çeşitlemesi tespit edilen Helvacı Ana'ya dair bu menkıbenin, mezkûr bölgede Helvacı Ana kültünün oluşmasındaki rolü yadsınamayacak kadar büyüktür. Bilhassa dervişleri kabz hâinden kurtardığı çeşitleme, günümüzde Uşşaki tarikatına mensup bulunan kişiler tarafından da dilden dile dolaşmakta, tarikat mensuplarının Helvacı Ana'yı zor zamanlarda sığınılacak, himmet istenecek bir kadın, bir anne kimliğine kavuşturmaktadır (KK.68, KK.69, KK.70, KK.71). Helvacı Ana'ya dair bu menkıbeyi, bazı yazılı kaynaklarda da görmek mümkündür.¹²

Helvacı Ana'nın, Helvacı Bacı olarak da anıldığı türbesinin duvarında yazılı olan bilgilerden anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı duvarda, Helvacı Ana'ya ait olduğu ifade edilen bir şiir bulunmaktadır:

“Aşk ile derviş olmuşam derdime derman bulmuşam
Ummanı seyran etmişem gevher alan gelsün beru
Uşakiyem (Matlube)yem aşıkların müştakiyem
Taliplerin sarafiyem ibret alan gelsun beru”¹³

5.3. Türbenin Ortaya Çıkışı

Helvacı Ana'nın mezkûr satırlarda ifade edilen menkıbesine dayanarak, Uşşaki tarikatında Helvacı Ana kültünün 16. yüzyıla kadar götürülebileceğini söylemek mümkündür. Ancak türbe etrafında oluşan kültün bu denli eskiye dayanmadığı, uzun

¹² Helvacı Ana'ya dair mezkûr anlatının bulunduğu yazılı kaynaklar için bkz.: Sıddık Naci Eren, **Tarık-i Uşşâkî'de Usul ve Adab**, İstanbul, Uşşaki Vakfı Neşriyatı, 1995, s.23; Mahmud Erol Kılıç, **Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar II (Halveti-Uşşakiler)**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016, s.31-32. Ayrıca bkz.: Muhammed Hikmet Önem, **Pîr Seyyîd Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî (k.s.a)**, Âşıkâne Yayınları, İstanbul, 2017, s.22-24.

¹³ Bu şiirin bulunduğu duvarın fotoğrafı, araştırmacının şahsi arşivinde bulunmaktadır.

yıllar Helvacı Ana Türbesi'nin türbedarlığını yapan kaynak kişinin ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“Türbenin arazisi bize aittir. Biz almadan önce Arnavut bir adamındı. Araziyi satın aldığımızda zor bir zamandaydık, paramız yoktu. Bu olaylar 1970’li yıllara denk geliyor. Çocuğum da evlenecekti o zamanlar. Biz aldığımızda burası türbe şeklinde değildi ama yatır olduğunu bilinirdi. Biz almadan üç beş yıl önce buranın eski sahibi, yatır çiğnenmesin diye ufacık bir kulübe yapmış buraya. Kendimiz türbeye çevirmek istedik. Niyetlendik, üç kamyon taş döktürdük. Sonra bir gün kapı çaldı, yabancı biri geldi, türbeyi yaptırmak istediğini söyledi. O şekilde bugünkü hâline geldi. Yapıldıktan sonra buranın türbedarı oldum. Anahtarını bana verdiler. İşte öyle el birliğiyle, biraz da Allah’ın yardımıyla burayı türbeye çevirdik” (KK.64).

Mezkûr pasajdan anlaşıldığı üzere, Helvacı Ana Türbesi'nin inşası 1960’lı yılların ortalarıyla 1970’li yılların başlarına dayanmaktadır. Bu durumda, türbe etrafında oluşan inanç ve ritüellerin yaklaşık elli yıllık bir zaman dilimini kapsadığını söylemek mümkün görünmektedir. Bunun dışında aynı kaynak kişi, türbenin inşasıyla ilgili bir memoratı da aktarmaktadır:

“İnşaat yapılırken Helvacı Ana, inşaatta çalışan bir işçinin rüyasına girmiş. ‘Benim havamı kesmeyin, yerimi daraltmayın, sizi perişan ederim.’ demiş. İşçi buna inanmamış. İnanmadığı için işçinin çalıştığı duvar olduğu gibi çökmüş” (KK.64).

5.4. Neden Helva?

Arapça, tatlı anlamına gelen “hulv” kelimesinden türeyen¹⁴ helva, Türk kültüründe ve mutfağında önde gelen yiyeceklerden bir tanesidir. Tarihî süreç içerisinde ilk olarak Orta Doğu ve Balkan ülkelerinde yapıldığı; Türk, Arap ve Yahudi toplumlarının ikamet ettikleri bölgelerde yoğun olarak tüketildiği bilinmektedir.¹⁵ Bilinen ilk helvanın, Orta Çağ Arap coğrafyasında kutsal bir meyve olarak telakki edilen

¹⁴ Gül Yılmaz, Sinem Akman, “Osmanlıdan Günümüze Helvalar ve Helva-i Gazi’nin Gastronomik Değeri”, *Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research*, C.3, S.3, 2019, s.464.

¹⁵ Yaşar Sevimli, Ahmet Salih Sönmezdağ, “Özel Gün Tatlıları: Kültür Turizmi Açısından Önemi”, *Uluslararası Kırsal Turizm ve Kalkınma Dergisi*, C.1, S.2, 2019, s.22.

hurmanın ezilip sütle karıştırılması suretiyle elde edildiği tespit edilmektedir. Daha sonraki devirlerde yağ, un, safran gibi malzemeler de helva yapımında kullanılmıştır.¹⁶

Suraiya Faroqhi ise helva yapımının kökeninin On İki İmam'dan biri olan Zeynel Abidin'in hayatının iki zanaatkâr tarafından kurtarılmasıyla ilgili olabileceğini belirtmektedir. Zanaatkârlardan biri İmam uğruna küçük oğlunu kurban eder; daha sonra bu iki zanaatkâr loncalarının şeyhliğine getirilir. Loncaya kabul töreninin bir parçası olarak helva ritüeli yapılır. Ölen kişinin arkasından helva yapıp dağıtma geleneği de İmam'ın kurtarılması için kurban edilen çocuğun anısıyla ilişkilendirilir.¹⁷

Esasında Türk mutfağındaki helvanın kökeni ise Orta Asya'ya kadar gitmektedir. Öğütülmüş tahıllarla yağın kavrulması suretiyle elde edilen ve kavut olarak adlandırılan yiyecek, üzerine bal veya pekmez konarak tüketilmekteydi.¹⁸ Günümüzde de kavut, Türkiye'nin doğusunda, kavrulmuş tahıl ununun şeker ya da başka bir tatlı maddeyle karıştırılmasıyla helvaya benzer bir şekilde elde edilmektedir.¹⁹

Evliya Çelebi Seyahatnamesi yahut Osmanlı mutfak kültürüyle ilgili bilgiler aktaran başka eserlerde de görüldüğü gibi, Osmanlı'da her çeşit unlu/nişastalı, yağlı, ballı ya da şekerli tatlı için helva kelimesinin kullanıldığı tespit edilmektedir.²⁰ Osmanlı devrinde, sarayda tüketilecek tatlıların, şerbetlerin ve ilaçların hazırlandığı bölüme "helvahane" adı verilmiştir. Un helvası olarak bilinen helva türü ise Osmanlı'da "efruşe" ya da "afruşe" şeklinde isimlendirilmekteydi.²¹

Helvanın Osmanlı toplum yaşantısında da önemli bir yeri olduğu müşahade edilmektedir. Bilhassa 18. yüzyılda, Sultan III. Ahmed'in (1703-1730) padişahlığı ve Damat İbrahim Paşa'nın (ö. 1730) sadrazamlığı devrinde helva sohbetleri, kış gecelerinin gözde etkinliklerinden biri olmuştur. Bazen bizzat padişahın sarayında da

¹⁶ Özge Samancı, "Türk Mutfak Kültüründe Helva Geleneği", (Çevrimiçi), [Helva Geleneği \(hasascibasiahmetozdemir.com\)](https://hasascibasiahmetozdemir.com), (Erişim Tarihi: 27 Nisan 2024)

¹⁷ Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Elif Kılıç, 5. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s.232.

¹⁸ Elif Cemre Bozacı, "Türk Mutfak Kültüründe Helva ve Helva Gelenekleri", **Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi**, C.8, S.2, 2023, s.194.

¹⁹ Melek Yaman, Esma Karaman, Melike Keskin, "Yöresel Tahıl Ürün Olan Kavutun'un Besinsel Değerlendirilmesi", **Gastoria: Journal of Gastronomy and Travel Research**, C.5, S.3, 2021, s.492.

²⁰ Marianna Yerasimos, **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü: Yorumlar ve Sistematik Dizin**, Yay. Haz. Füsun Kiper, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s.245.

²¹ Yılmaz, Akman, **a.g.e.**, s.464.

gerçekleştirilen bu sohbetlere şairlerin, ediplerin ve her sınıftan sanatkârların katılım gösterdiği bilinmektedir. Helva sohbetleri sadece payitahtla sınırlandırılmamakta, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de her sınıf insan tarafından düzenlenmekteydi. Bilinen bazı tekkelerde de ihya geceleri adı verilen kutsal gecelerde helva tüketimi âdet hâline gelmişti.²² Yine Osmanlı'da bazı zanaatkâr çevrelerinde, helva sohbetlerinin kökeninin Hz. Âdem ile Allah'ın barışması olayıyla veya Hz. Muhammed'in vefat etmeden önce aile üyeleri ve sahabeleriyle düzenlediği helva törenleriyle ilişkilendirildiği görülmektedir.²³

Günümüzde yaygın olarak un helvası veya ırmık helvası şeklinde yapılan helvalar, ölen kişinin defnedilmesinden sonraki belirli günlerde; bayramlar, kandiller gibi özel ve kutsal zamanlarda; doğum, askerlik gibi insan hayatının geçiş dönemlerinde pişirilip dağıtılmak suretiyle tüketilmektedir.

Helva, belirli gruplar tarafından kimi zaman muhtelif inanç ve ritüellerin merkezine yerleştirilmekte, böylelikle kutsal bir yiyecek hâline getirilmektedir. Bu durum sadece helva için geçerli değildir. “Malzemelerin temininden pişirilmesine, sunuma ve dağıtılmasına kadar olan süreç ritüel haline getirilebildiği gibi genel anlamıyla ‘yemek/sofra’ veya katılımcılar tarafından bilinip tanınan, onaylanan herhangi bir yiyecek de bir ritüelin merkezinde yer alabilir.”²⁴ Bu açıdan ele alındığında, helvanın birçok dinî grup veya tarikat için önemli bir konumu haiz olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ahmed Eflâki tarafından Mevlana ve Mevlevilik üzerine kaleme alınan **Menâkıbü'l-Ârifîn** adlı eserde helva sık sık zikredilmekte; bir kişinin vefatından sonra pişirildiği, iftarlarda misafirlere ikram edildiği, hayır amacıyla hazırlanıp fakirlere dağıtıldığı ifade edilmektedir.²⁵

Evrin Ulsan Öztürkmen ve Zehra Hamarat tarafından “Kutsal Bir Yiyecek Olarak Helvanın Ritüellerdeki İşlevleri: İstanbul'daki Câferîler ve Uşşâkîler” adıyla kaleme alınan çalışmada, İstanbul Küçükçekmece'de ikamet eden Caferilerin, Muharrem

²² Erman Artun, **Türk Halkbilimi**, Ed. Seyfi Karahan, 14. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2017, s.342.

²³ Faroqhi, **a.g.e.**, s.232.

²⁴ Ulsan Öztürkmen, Hamarat, **a.g.e.**, s.72.

²⁵ Zehra Göre, “Mevlânâ'nın Sofrasına Menâkıbü'l-Ârifîn'den Bakmak: Menâkıbü'l-Ârifîn'e Göre Mevlânâ ve Çevresinin Yeme-İçme Kültürü”, **Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli**, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020, s.112.

ayının onuncu günü Kerbela olayının ve Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin yasını tutma amacıyla bir araya gelip bir tören düzenledikleri; bu törenden sonra et, pilav, helva ve şekerli su tükettikleri belirtilmektedir. Aynı çalışmada, mezkûr günün dışında yine Hz. Hüseyin'in ölüm yıldönümünün üçüncü, yedinci ve kırkinci günlerinde, ayrıca diğer imamların da ölüm yıldönümlerinde helva yapıp dağıtıldığı ifade edilmektedir.²⁶ “Câferîlerde helva, kendilerini mitik atalara bağlayan, geçmişte yaşanmış büyük acıyı taze tutan bir yas yiyeceğidir ve Câferîlerin kendi kimliklerini geçmişteki ölümün yasını gerektiği gibi tutmayan diğerlerinden ayırmada önemli bir işlev üstlenmektedir.”²⁷

Yine Zehra Hamarat'ın kaleme aldığı, “Kutsal Mekânı Görünür Kılmak: Helvacı Baba Türbesi” adlı başka bir çalışmada ise, helvanın bu türbede kutsal bir yiyecek olarak ritüellere eşlik edip tüketildiği; ayrıca Melamiler, Nakşi/Kadiriler ve Mahmut Efendi cemaatine mensup olanlar gibi pek çok farklı gruptan insanları bir arada tutan bir hüviyete büründüğü ifade edilmektedir.²⁸

Konumuzla ilgili olarak Uşşaki tarikatının adap ve erkânında da helvanın önemli bir yeri olduğu bazı yazılı kaynaklarda ifade edilmektedir. **Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı (Tuhfetü'l- 'Uşşâkıyye)** adında, Uşşaki tarikatının esaslarından bahsedilen bir eserde Tevhîd/Hatm-Hâcegân olarak adlandırılan bir zikirden söz edilmektedir. Bu zikir, şeriata muhalif olmayan hayırlı bir muradın gerçekleşmesi için icra edilmekte, zikrin sonunda helva tüketilmektedir.²⁹

Yine Uşşaki tarikatında tarikat mensupları tarafından yılda bir kez Helvacı Ana'yı anma etkinliği düzenlenmekte, bu etkinliğin merkezine helva yerleştirilmektedir. Bu anma etkinliği, mezkûr satırlarda ifade edilen Helvacı Ana'ya dair menkıbeye dayandırılmaktadır. Helva malzemelerinin bir kısmı Helvacı Ana'nın türbesinde bir gece bekletildikten sonra dergâha getirilir ve helva yapımına başlanır. Bu helvanın yapımı ve dağıtımı yalnızca Uşşaki dervişleri ile sınırlandırılmakta, helvanın tüketimi

²⁶ Ulusan Öztürkmen, Hamarat, **a.g.e.**, s.76-77.

²⁷ **A.e.**, s.85.

²⁸ Zehra Hamarat, “Kutsal Mekânı Görünür Kılmak: Helvacı Baba Türbesi (İstanbul'da Yeniden Varedilen Bayramî Tekkesi)”, **Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara**, Ed. İbrahim Ethem Arıoğlu, Ankara, Akçağ Yayınları, 2018, s.259.

²⁹ Salâhaddin Uşşâkî, Abdurrahmân Sâmî, **Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı: Tuhfetü'l- 'Uşşâkıyye**, Yay. Haz. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, Âsitâne-i Uşşâkî Neşriyatı, 1998, s.47-49.

sadece bu dervişler tarafından gerçekleştirilmektedir.³⁰ Böylece menkıbede anlatılan kökene dönüş sağlanmakta, dervişler manevi sıkıntılarından helva aracılığıyla kurtulmaya çalışmaktadır. Bazı Perşembe günleri de zikirten sonra helva yapıp dağıtılmakta, tarikat mensubu olsun olmasın ritüele herkesin katılımına izin verilmektedir.³¹

Helvanın tüketildiği, herkesin katılımına açık ritüellerden bir diğeri de Helvacı Ana Türbesi etrafında gerçekleştirilmektedir. Helvacı Ana'yı ziyaret eden ziyaretçilerden bazıları adak olarak helvayı belirlemekte, dilekleri gerçekleştiğinde helva yapıp dağıtmaktadır (KK.72, KK.73, KK.74, KK.75). Eskiden adak mahiyetindeki helvanın Helvacı Ana Türbesi'nde pişirilip dağıtıldığı, artık bu geleneğin yavaş yavaş ortadan kalktığı bazı kaynak kişiler tarafından ifade edilmektedir (KK.64, KK.65, KK.72). Kaynak kişiler, bu geleneğin ortadan kalkmasını nüfus yapısındaki değişime bağlamakta; bu gelenekleri bilen kişilerin mahalleden taşınması ve yerlerine genellikle yabancı uyruklu kişilerin gelmesi sonucunda meydana geldiğini ifade etmektedir:

“Şimdi helva dağıtılmıyor, eskiden gelenler helva dağıtırdı. Bir dilek dilediğinde dileği olduğunda helva dağıtırlardı, kimisi ocağını getirir, helvayı orada yapardı. Artık onu yapan insanlar buradan taşındı” (KK.64).

Türbede helva yapıp dağıtmanın azalmasıyla birlikte, bu adağın yerini türbeye süpürge, ampul gibi eşyalar getirip bağışlamanın aldığı da ifade edilmektedir (KK.64, KK.76). Bunların dışında diğer ziyaretçilere şeker, tatlı gibi şeyler ikram edildiği; çocuklara para, kıyafet vb. şeylerin verildiği gözlemlenmiştir. Alan araştırmaları esnasında yapılan gözlemlerde, bu türbede de mum yakıp dikmek, çaput bağlamak gibi hurafe addedilen folklorik unsurların varlığına tesadüf edilmemiştir. Hatta kimi zaman ziyaretçiler türbedar tarafından uyarılmakta, istenecek şeylerin Helvacı Ana'dan değil Allah'tan istenmesi gerektiği ifade edilmektedir. “Buradan istemeyeceksiniz, bunun yüzü suyu hürmetine isteyeceksiniz.” denilmektedir (KK.64). Helvacı Ana'nın, şeyhin eşi olarak Uşşaki tarikatıyla bir bağının olması, ayrıca türbedarın ve birçok ziyaretçinin

³⁰ Ulsan Öztürkmen, Hamarat, a.g.e., s.78.

³¹ A.e., s.78.

bu folklorik unsurları hurafe olarak nitelendirip diğer ziyaretçileri bilgilendirmeleri bu duruma sebep olmaktadır.

5.5. Hiddetli mi? Şefkatli mi? Kerametler ve Anlatılar Işığında Helvacı Ana'yı Düşünmek

Helvacı Ana Türbesi'nin türbedarlığını yapan, ancak yaşlandığı için türbeye eskisi kadar hizmet edemediğini aktaran 85 yaşındaki kaynak kişi, türbenin ziyaretçi profili hakkında bilgi vermektedir: “Buraya borcu olanlar, evlenemeyenler, çocuğu olmayanlar, hastalığına çare bulamayanlar geliyor” (KK.64). Hiçbir derdi olmayıp, bizzat Helvacı Ana tarafından ziyarete çağrılanlar da bulunmaktadır:

“Buraya bir kadın geldi, yeni taşınmış. Burada türbe olduğunu bilmiyormuş. Türbelere gidip dua eden bir kadın. Bunun rüyasına girmişler, ‘Yakındaki dururken uzaktakine niye gidersin?’ demişler. Bana gelip rüyasını anlattı, türbeyi açtırdı. Helvacı Ana istediğinde böyle çağırır, getirir” (KK.64).

Helvacı Ana'nın bizzat çağırıp türbeyi ziyaret etmelerini istediği insanlar bulunduğu gibi, türbeye girmemesini istediği insanlar da bulunmaktadır:

“Helvacı Ana geleni istemiyorsa kapısı açılmaz, anahtarı bulamam. Bir gün iki kızla annesi geldi, anahtarı bulamadım. İçeri girmeden ziyaret ettiler. Ben de o sırada evin anahtarını içeride unutmuşum. Kapıda kaldım. Komşunun yardımıyla kapıyı açtım. Böyle göre göre tecrübe ettim. Türbeye girmesini istemediği kişiler geldiği zaman ben anahtarı bulamam” (KK.64).

Helvacı Ana'nın türbesini yirmi beş yıldır düzenli olarak ziyaret eden bir kaynak kişi, onun sayesinde yüz felcinden kurtulduğunu ifade etmektedir:

“Ben yüz felci geçirdim. Gözlerim açık kaldı. Uyurken bile gözlerimi kapatamıyordum, gözlerim açık uyuyordum. Çok doktora, türbeye gittim ama şifa bulamadım. En son Helvacı Ana'ya gittim, dua ettim. Eve gelip uyudum. Sabah bir kalktım, gözlerim kapalı” (KK.77).

Bu kadının arkadaşı olan bir diğerkaynak kişi de, Helvacı Ana'nın delileri bile iyileştirip normale çevirdiğini belirtmektedir:

“Sadece böyle bedensel hastalıkları değıl, delileri bile iyileştirir Helvacı Ana. Buraya kaç tane deli getirdiler ta uzak yerlerden. Hepsi de iyileşti” (KK.78).

Üç çocuğunu kaybeden birinin, Helvacı Ana'dan çocuk isteyip üç çocuğı daha sahip olması, türbe etrafında sıklıkla anlatılan olaylardan bir tanesidir:

“15-20 sene önceleri oldu bu. Mahallede bir kadın vardı. Trafik kazasında üç çocuğı birden vefat etti. Kadın perişan oldu, delirdi neredeyse. Aradan bir zaman geçince türbeye gelip tekrar çocuğı olsun diye dua etmiş. Sonra ne oldu biliyor musun? Üç kere daha hamile kalıp doğurdu” (KK.79).

Çeşitli sebeplerden dolayı evlenemeyen kişilerin burayı ziyaret ettikten sonra hayırlı bir kısmet buldukları ifade edilmektedir:

“Oğlum 35 yaşına kadar evlenemedi. Kısmeti bağlanmıştı. Ne kadar uğraştıysak hiç olmadı, hep son anda bir terslik çıktı. En son mukabelede bir kadın bana dedi ki ‘Siz neden Helvacı Ana'ya gitmiyorsunuz?’ Gittik; duamızı ettik, adağıımızı adadık. Bir sene içinde oğlum çalıştığı yerden bir kız bulup evlendi. Yuvasını kurdu” (KK.72).

Helvacı Ana'nın borcu olan insanlara karşı maddi yardımları da türbe etrafında anlatılanlar arasındadır:

“Hangi birini anlatsam? İnsanlara o kadar çok yardımı var ki... Adını vermeyeyim, bir adamın çok borcu vardı. Kumar oynamış, malının mülkünün tamamını kaybetmiş. Üstüne bir de sağı sola borçlanmış, onları da kaybetmiş. Adam en sonunda tövbe etmiş, namaza başlayıp Allah yoluna girmiş. Ama borçlar duruyor. Her gün dua ediyormuş bir şekilde şu borçları ödeyebilmek için. Son çare buraya gelmiş. ‘Allah'ım, şurada yatan zatın yüzü suyu hürmetine beni bu borçtan kurtar.’ demiş. İki gün sonra telefon gelmiş, adama miras kalmış. Tüm borçlarını ödemiş, hayır hasenat yapmış, üstüne bir de iş kurmuş” (KK.73).

Durum böyleyken, Helvacı Ana'nın hiddetinin de ortaya çıktığı anlatıları tespit etmek mümkündür. Bunlardan birinde, sarhoş olan eşinden eziyet gören bir kadının Helvacı Ana'dan yardım dilediği, bu dilek sonucunda eşinin aniden vefat ettiği anlatılmaktadır (KK.79). Türbenin etrafından geçenlerin saygısızlık yapmaları sonucu çarpılmalarına dair anlatılar ise her türbede olduğu gibi Helvacı Ana Türbesi'nde de mevcuttur (KK.64, KK.74, KK.79).

Şefkat yahut hiddet içerikli pek çok anlatının bulunmasına rağmen Helvacı Ana'nın şefkatli yönünün daha ağır bastığı görülmektedir. Bilhassa tarikat mensupları için Helvacı Ana, "kutsal, şefkatli ve koruyucu anne imgesini oluşturur."³² "Ulemâ, kanundan başka hiçbirşey tanımayan asık yüzlü, kendisine yaklaşılamayan bir hâkim imajı yaratırken, tarikat şeyhi baba şefkatinin sembolü olabilmektedir, çünkü o 'müftüler fetvâ verse de sen yine kalbine danış' prensibinin temsilcisidir."³³ Şeyhler, nasıl dervişler için bir baba şefkatinin sembolü olabiliyorsa, şeyhlerin eşi olan kadınlar da çoğu zaman anne şefkatinin sembolü olmakta, bilhassa erkek dervişlerin çeşitli sıkıntılarından kurtulmak için sığındıkları bir liman hüviyetine bürünmektedir.

Bu durum Uşşaki tarikatı özelinde daha da derinlemesine ele alındığında, bazı anlatılarda şeyhin dahi hiddetinin ortaya çıktığı görülmekte; ancak Helvacı Ana adına, müritlere karşı böyle bir muamelenin bulunduğu herhangi bir anlatıya rastlanmamaktadır. Kaynak kişilerden elde edilen bir anlatıya göre:

"Bir gün Ramazan'da zikir oluyormuş. Pir hazretleri de gelmiş. Sefer Dede, 'Şimdi pirimin yanına yaklaşamayacağım, tekke doldu. Ondan uzak kaldım. Ne yapacağım şimdi? Ben nereye gideyim ki?' demiş. Pir, birden 'Cehenneme git!' demiş, Sefer Dede'yi azarlamış. Sefer Dede de düşünmüş, 'Pirim bana böyle dedi, kızdı. Dünyada cehennem neresi olur ki?' Bakmış ki fırın açık, 'Bismillah!' demiş, fırının içine girmiş. Fırının içini açıp bakmışlar, Sefer Dede biraz terlemiş oturuyor. Hiç yanmamış" (KK.64).

³² Uluhan Öztürkmen, Hamarat, a.g.e., s.83.

³³ Erol Güngör, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ankara, Yer-Su Yayıncılık, 2018, s.88.

Sefer Dede, kaynak kişilerin anlattıklarına göre pirin ve Helvacı Ana'nın arabacısıdır ve böyle bir keramet göstermektedir (KK.61, KK.81). Ancak burada konumuz açısından daha önemli olan şey, Hüsâmeddin Uşşaki'nin, müridi olan birine karşı olumsuz tutumudur. Bu anlatı, Helvacı Ana'nın müritlerle birlikte kahramanı olduğu anlatılarıyla, özellikle kabz hâline tutulan müritlere helva pişirip onların manevi ilerleyişlerini devam ettirmelerini sağladığı anlatıyla mukayese edildiğinde, şeyhin eşinin şefkatli yönü daha da açığa çıkmaktadır.

Bu durum, sadece tarikat mensubu olanlar için geçerli değildir. Mezkûr tarıkata sempati duymakla birlikte tarikatın mensubu olmayan, mahalle sakinlerinden bazı kişiler de Helvacı Ana'yı bir anne olarak gördüklerini ifade etmektedir:

“Helvacı Ana, Uşşaki'nin hanımıdır. Bir sürü kerameti vardır. Ben bunu bilirim ancak bilsem de anlatamam. Sırdır. 9 senedir sürekli gider dua ederim. Gitmeyi ihmal ettiğim zaman benim rüyalarım girer, ‘Kızım, gel.’ der. Gideriz, her derdimize deva olur” (KK.76).

VI. BÖLÜM

LOHUSA HATUN TÜRBESİ

Beyoğlu ilçesi Bedrettin Mahallesi Refik Saydam Caddesi'nde bulunan Lohusa Hatun Türbesi, bu çalışma kapsamında ele alınan son kadın veli türbesidir. Bu türbe üzerine yapılan alan araştırmalarında çeşitli problemler yaşanmış; türbenin günümüzde otoyolun tam kenarında bulunması, eskiye nazaran mahallenin ücra, görünmez bir köşesinde kalmış olması nedeniyle ziyaretlerin oldukça azalmış olduğu gözlemlenmiştir. Türbenin bu denli ücra bir köşede sıkışıp kalması, Taksim'e veya Beyoğlu'nun başka bölgelerine gezmeye gelen insanların bu mekânı Hafize Ana örneğinde görüldüğü gibi tesadüfen keşfetmeleri ihtimalini de oldukça azaltmaktadır.

Tüm bu sebeplerden dolayı Lohusa Hatun Türbesi üzerine yapılan alan araştırmaları büyük oranda Bedrettin Mahallesi'nin sakinleriyle türbenin dışında gerçekleştirilmiştir. Bu türbeyle ilgili görüşmeler, 27.11.2023 ve 08.04.2024 tarihleri arasında yapılmıştır. Çalışmamız kapsamındaki diğer türbelere nispetle daha az kaynak kişiyle görüşülmüş, toplam 11 kişinin verdiği bilgilerden faydalanılmıştır.

Türbenin içerisindeki kitabede Lohusa Hatun'un adı Saliha olarak geçmekte ve ölüm tarihi 1685-86 olarak belirtilmektedir. İçeride Lohusa Hatun'un haricinde Hüma bint Havva adlı bir kadına ait bir mezar taşı daha bulunmakta, onun ölüm tarihinin ise 1536-37 olduğu yazmaktadır. Türbenin batı cephesindeki pencerenin üzerinde de "Merhum Kâtib Mehmed Çelebi" ibaresi yer almakta, 1534-35 tarihinde vefat ettiği ifade edilmektedir. Bu iki şahısla alakalı yazılı ve sözlü kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

6.1. Geçiş Dönemleri ve Lohusalık

Bir bütün olarak ele alındığında insan hayatının, zamansal süreç içerisinde art arda gelen muhtelif birçok merhaleden meydana geldiği görülmektedir. Bu merhalelerin her birine geçiş dönemi adı verilir. Arnold Van Gennep, **Geçiş Ritleri** adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Yaşamın kendisi de bir özel toplumdaki diğerine ve bir toplumsal konumdan diğerine peş peşe geçişleri zorunlu kılar: Bireylerin hayatı art arda gelen aşamalardan ibarettir, sonlar ve başlangıçlar benzer bütünler oluşturur: doğum, toplumsal erginlik, evlilik, babalık, sınıfsal ilerleyiş, mesleki uzmanlaşma ve ölüm.”¹

Bahsedilen bu dönemler arasında bilhassa doğum, evlilik ve ölüm ön plana çıkmaktadır.² Geçiş dönemlerine birçok âdet, inanış ve ritüel eşlik etmektedir zira bu dönemlerde bireyin dış etkenlere, tehlikelere karşı oldukça açık ve güçsüz bir durumda olduğu düşünülmektedir. Bu âdet, inanış ve ritüellerle birlikte bir durumdan başka bir duruma geçiş esnasında bu geçişi kutsamak suretiyle tehlikelerden ve zararlı etkilerden korunmak amaçlanmaktadır.³

Türk halk kültüründe de bu geçiş dönemlerine ve bu dönemlerle ilgili âdet, inanç ve ritüellere tesadüf edilmektedir. Çocuk sahibi olmanın, soyu devam ettirmenin ziyadesiyle önemsendiği; çocuksuzluk motifinin çeşitli halk anlatılarına kadar işlendiği Türklerde⁴ bilhassa doğum etrafında gelişen çeşitli inanç ve uygulamaların varlığıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Doğum çerçevesinde oluşmuş geçiş ritüelleri ve bu minvalde yer alan gelenekler ve görenekler, hamile olan kadını daha doğum öncesinden, çocuk sahibi olmaya niyetlendiği andan itibaren başlayarak birtakım âdetlere yahut belli bir kültür dairesi içerisinde hareket etmeye itmektir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki kültürlerin birçoğunda yeni doğan bir bebek sadece fiziksel bir varoluşa sahiptir. Ona tam anlamıyla birey vasfını kazandıracak, kendisini mensubu olduğu cemaatle bütünleştirecek şey doğumdan hemen sonra icra edilen ritüellerdir.⁵ Dolayısıyla mezkûr satırlarda ifade edilen doğumla ilgili inanç ve

¹ Arnold Van Gennep, **Geçiş Ritleri**, Ed. Feyza Öz, Çev. Oylum Bülbül Beşler, İstanbul, Nora Kitap, 2022, s.11.

² Ferah Türker, Vildan Koçoğlu Gündoğdu, “Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri: Doğum, Düğün, Ölüm”, **Türkbilig**, S.32, 2016, s.142.

³ Sedat Veyis Örnek, **100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, 2. bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1988, s.105.

⁴ Türklerde çocuk sahibi olmaya verilen önemi, Tıvaların “Çocuğu olan kişi zengin kişidir.” anlamına gelen şu atasözünde görmek mümkündür: “Aji-töldüğ kişi bay.” Çocuksuzluk motifinin işlendiği halk anlatıları olarak ise en başta Dede Korkut Hikâyeleri örnek gösterilebilir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Ferah Türker, Vildan Koçoğlu Gündoğdu, “Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri: Doğum, Düğün, Ölüm”, **Türkbilig**, S.32, 2016, s.141-154; Orhan Şaik Gökyay, **Dedem Korkudun Kitabı: Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s.19-194.

⁵ Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, Çev. Ali Berktaş, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2023, s.163.

uygulamaların sadece doğum anıyla değil, doğum öncesiyle ve doğum sonrasıyla da ilgili olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Bu bağlamda düşünüldüğünde, konumuzla ilgili olarak Türklerde doğumdan sonraki inanç ve uygulamalar genellikle lohusa adı verilen kadın ve yeni doğmuş bebek etrafında şekillenmektedir. Türk kültüründe yeni doğum yapmış kadına lohusa denir. Lohusa sözcüğü, loğusa şeklinde de ifade edilmektedir. Lohusalık, genellikle kırk gün olarak kabul edilir ve bu dönemde anneye çevresi tarafından sosyal destek verilir, yardım edilir; annenin ihtiyaçları karşılanır ve aktiviteleri sınırlandırılır.⁶

Bir geçiş dönemi yaşayan lohusa kadının ve yeni doğmuş çocuğun dış etkenlerden, musibetlerden korunması adına çeşitli pratikler uygulanır. Lohusa kadının hasta olmasını engellemek için herhangi bir yerine, kırmızı bir kurdele takılır. Kadın ve çocuğun, lohusalık dönemi bitinceye dek, yani kırk gün boyunca dışarı çıkmalarına müsaade edilmez. Yine ev içerisinde de yalnız bırakılmazlar. Lohusa kadını kırkı çıkmadan yeni gelinlerin ziyaret etmesine izin verilmez. Lohusa iki kadının karşılaşmamasına da özen gösterilir. Kırk basmasından⁷ korunmak için lohusanın yastığının altına bıçak, makas, soğan; bebeğin bulunduğu yerin yanına ayna yahut süpürge konur.⁸

6.2. İstanbul’da Bir “Umay Teg Ögüm” Vakası: Lohusa Hatun

Lohusa kadınların ve yeni doğmuş çocukların kendisine karşı korunması gereken şeylerden biri de alkarısıdır. Esasında lohusalık hummasını temsil eden⁹ ve albastı olarak da bilinen alkarısı, Türk mitolojik anlatılarda korkunç, çirkin, dağınık ve uzun saçlı, büyük ve sarkık göğüslerini omuzlarından sırtına doğru sarkıtmış, uzun tırnaklı, kimi zaman üç gözlü dişi bir demonik varlık olarak tasvir edilmektedir.¹⁰ Farklı

⁶ Gülbu Tanrıverdi, “Lohusa Kültürel Özellikleri Tanılama Rehberi”, **Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi**, C.18, S.1, 2015, s.68.

⁷ Lohusa kadınla yeni doğan çocuğun kırk gün içinde hastalanmasına kırk basması adı verilir. Kimi durumlarda albastı gibi kötü ruhların musallatı da kırk basması olarak nitelendirilmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Erman Artun, **Türk Halkbilimi**, Ed. Seyfi Karahan, 14. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2017, s.183-186.

⁸ Erman Artun, “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm”, **Türk Dünyası İnceleme Dergisi**, S.9-10, 1998, s.89-93.

⁹ Jean-Paul Roux, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, Ed. Selim Karlıtekin, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s.137.

¹⁰ Fuzuli Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, Ed. Ayşegül Büşra Paksoy, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022, s.156.

coğrafyalardaki Türk boylarında alkarısı için farklı isimlendirmeler mevcuttur. Alkarısı, Türkmenlerde al, albassı; Kırgızlarda albarstı; Karakalpak ve Nogaylarda albaslı; Uygurlarda alvasti; Azerbaycan'da albasdı, alarvadı, halarvadı, halanası; Kumuklarda albaslı kadın; Karaçay-Balkarlarda almaştı; Anadolu'da alkarısı, albastı, al ana; Tuva ve Altay'da albıs, albız; Altaylılarda almıs; Tofalarda albın, ablın; Özbek ve Karakalpaklarda olbosti, martu, sarı ene; Çuvaşlarda alpas, alpasta; Kumandinlerde almas; Şorlarda albas; Yakutlarda abaası, abaahı sözcükleriyle ifade edilmektedir.¹¹

Alkarısı, lohusa kadınlara, yeni doğan çocuklara ve aynı zamanda atlara da musallat olabilen korkunç bir mahlûktur. Çoğu zaman büyük ahırlarda, samanlıklarda, ıssız ve metruk evlerde bulunur. Geceleri atlara, bilhassa kısıraklara binerek onları koşturup yorar, terletir. Bindığı atın yelesini kadın saçları gibi örür. Alkarısının lohusa bulunan evlere ya bacadan aşağı inmek suretiyle ya da gece herkes uyuduktan sonra girdiği düşünülür.¹² Bazen köpek, kedi, oğlak, buzağı, tilki, örümcek, kuş, gelin, erkek, kefenli ölü, cadı, kıl ve insan şekillerine de girer.¹³ Musallat olduğu çocukların ciğerlerini söküp alır.¹⁴ Ayrıca, kadın doğum esnasında da çok ıstırap çekmeye başlarsa alkarısının doğum yapan kadına musallat olduğuna hükmedilir.¹⁵

Bu noktada lohusayı ve bebeği alkarısından yahut başka demonik varlıklardan, maddi manevi çeşitli musibetlerden koruyan bir Umay figürüyle karşı karşıya kalınmaktadır. Doğumdan sonra lohusayı ve çocuğu korumasının dışında kadının hamilelik dönemindeki muhafazasını da üstlenen¹⁶ Umay, Türk mitolojisinde dişi bir ruh yahut tanrıça olarak ele alınmaktadır.¹⁷ Umay'a, Yakutlar Ayısıt/Ayısıt Hotun adını vermektedir.¹⁸

¹¹ Fuzuli Bayat, **Türk Mitolojik Sistemi: Kutsal Dişi-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji**, C.2, 5. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2021, s.317-318.

¹² Mehmet Şakir Ülkütaşır, "Alkarısına Dair Halk İnanmaları", **Halk Bilgisi Haberleri**, 1939, s.243-246.

¹³ Orhan Acıpayamlı, **Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961, s.75.

¹⁴ Abdülkadir İnan, "Al Ruhu Hakkında: Türk Mitolojisinde Kötü Bir Ruh (Al, Albastı, Albız, Almıs, Albıs, Abası)", **Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, S.1, 1933, s.160.

¹⁵ Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s.169.

¹⁶ Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, s.125.

¹⁷ Yaşar Çoruhlu, **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, Ed. Göktürk Ömer Çakır, 10. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022, s.53.

¹⁸ Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, s.130.

Kaşgarlı Mahmud, **Dîvânu Lugâti't-Türk** adlı eserinde, Umay'ı, “Kadın doğurduktan sonra karnından çıkan ve hokkaya benzeyen şey.”¹⁹ olarak tercüme etmekte, bu durum, mezkûr eserde Umay'ın “plasenta” olarak ele alındığını göstermektedir. Gerçekten de plasenta ile aynı görevleri yerine getiren Umay “Plasenta ile yakın ilişki içerisinde, yeni doğmuş olanları korumakta, ve belki de bir doğurganlık tanrıçasının hatta bir ana tanrıçanın işlevini yerine getirmektedir.”²⁰ Aynı eserde “Umayka tapırsa oğul bolur.”²¹ şeklinde bir ifade geçmekte; bu ifadeyle birlikte Umay'ın çocuk sahibi olmayla da yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde daha eski çağlara doğru gidildiğinde Umay kültünün daha geniş bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Eski Türk Yazıtları bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. “Umay'ın adı eski Türk Yazıtları'nda dört defa geçer ve Tengri ile beraber Türk milletini koruduğu vurgulanır.”²² Tonyukuk Yazıtı'nda, Umay'ın Tengri ve ıduk yer-sub ile birlikte düşmana baskı kurduğu, gaflet verdiği ifade edilir.²³ Ulan Bator'daki bir başka yazıtta Umay'ın adı, Kögmen kutsal dağı, ıduk yer-sub ve han Tengri'den sonra dördüncü olarak zikredilmekte ve “kadın”, “hanım”, “imparatoriçe” anlamına gelen hatun sıfatını taşımakta, bir yönüyle hanın, yani hükümdarın, göğün (Tengri) yanında yer almaktadır.²⁴

Eski Türk Yazıtları'nda görüldüğü üzere, çocukların ve kadınların hamisi olmak dışında başka işlevlere de malik olan Umay'ın, zamanla bu işlevleri kaybedip sadece çocukları ve kadınları korumasıyla ilgili olarak Fuzuli Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri** adlı eserinde şu yorumu yapmaktadır: “O hâlde Umay'ın çocukları koruma görevi –belki de Umay'ın işlevlerinin yavaş yavaş diğer ruhlar arasında paylaşılmasından sonraki dönemin- oluşumudur.”²⁵

¹⁹ Kaşgarlı Mahmud, **Dîvânu Lugâti't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin**, Yay. Haz. Ahmet Bican Erçilasun, Ziyat Akkoyunlu, 4. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020, s.61.

²⁰ Jean-Paul Roux, **Eski Türk Mitolojisi**, Çev. Musa Yaşar Sağlam, 4. bs., Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2022, s.134.

²¹ Kaşgarlı Mahmud, **a.g.e.**, s.61.

²² Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, s.125.

²³ Hüseyin Namık Orkun, **Eski Türk Yazıtları**, 3. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994, s.113.

²⁴ Roux, **Eski Türk Mitolojisi**, s.134.

²⁵ Bayat, **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, s.125.

Esasında bu yazıtların bir bölümünde de Umay'ın, kadınları ve çocukları koruyucu, anaç ve şefkatli yönüne tesadüf edilmektedir. Kül Tigin Yazıtı'nın doğu yüzünün 31. satırındaki “Umay teg ögüm katun kutına inim Kül Tigin er at bultı./Umay misali annem Hatun'un kutu sayesinde, kardeşim Kül Tigin erkeklik adını elde etti.”²⁶ cümlesinde bu durum ortaya çıkmaktadır. Bilge Kağan'ın, annesi İltilge Hatun'u Umay'a benzetmesi, Umay'ın anaçlığı sembolize eden koruyucu tarafını gözler önüne sermektedir.

Çalışmamızın konusuyla ilgili olarak İstanbul Beyoğlu'nda bulunan Lohusa Hatun Türbesi'nin, Türk kültürü ve mitolojisindeki Umay kültüyle bazı benzerlikler taşıdığı müşahade edilmektedir. Lohusa Hatun'a dair anlatılar, Umay'ın başta çocuklar olmak üzere kadınların ve bilhassa hamile yahut lohusa dönemindeki kadınların hamisi olma yönünü hatırlatmaktadır. Türbenin ortaya çıkışını konu edinen anlatıyı halkbilimci Yaşar Kalafat, “Anadolu'da Ulu Kadın Kişiler ve Halk İnançları” adlı çalışmasında şu şekilde dile getirmektedir:

“Loğusa Hatun: Rivayet edildiğine göre, Asker olan bir kişi, hamile hanımını bir kulübeye bırakır. Allah'a emanet eder ve Allah rızası için savaşa gider. Döndüğünde eşini bıraktığı yerde bulamaz. Bir pir-i fâni zata sorar, o da bugünkü türbenin bulunduğu yeri gösterir. Asker baba buraya geldiğinde annenin öldüğünü yavrusunun ise hâlâ annesinin memesinden süt emdiğini görür.”²⁷

Yaşar Kalafat, ilerleyen satırlarda Lohusa Hatun'un Beyoğlu Şişhane'de yattığını belirtmekte, onu lohusalara yol gösteren bir pir-i fâni olarak nitelendirmektedir.²⁸ Burada yatan kadın velinin, içinde bulunulan zamanda ölmüş olmasına rağmen hâlâ çocuğunu emzirmeye devam etmesi çocuğun hayatta kalmasını, ölüm gibi büyük bir musibetten korunmasını sağlamaktadır. Bu noktada çocuğun öz annesinin Umay kültürünü temsil etmesi şaşırtıcı değildir zira “Hakaslar arasında ‘ana koynu’ manasına

²⁶ Talât Tekin, **Orhon Yazıtları**, 6. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020, s.32-33.

²⁷ Yaşar Kalafat, “Anadolu'da Ulu Kadın Kişiler ve Halk İnançları”, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.32, 2004, s.47.

²⁸ **A.e.**, s.47.

gelen Umay, yine ana simgesidir.”²⁹ Yine türbedeki velinin sadece yeni doğan çocuğunu korumuş olması, lohusalık döneminde bulunan kendisinin ölümüne bir çare bulamaması, mezkûr mekândaki Umay kültünün varlığına engel değildir zira Lohusa Hatun, çocuğu korumak suretiyle bu kültün işlevini büyük oranda yerine getirmiş bulunmaktadır.

Umay kültünün koruyucu yönü sadece bu noktada ortaya çıkmamakta, türbeyi ziyaret eden lohusa kadınların bu mekânda dertlerine deva bulmaları konusunda da farklı bir biçimde tezahür etmektedir. Özetle, Lohusa Hatun’un, Kül Tigin Yazıtı’ndaki mezkûr ifadenin; “Umay teg ögüm/Umay misali anam” terkinin ruhunu çok farklı bir coğrafyada hâlâ yaşattığını söylemek mümkün görünmektedir.

6.3. Lohusa Kadınların Ziyaret Mekânı Olarak Lohusa Hatun Türbesi

Lohusa Hatun’un mezkûr anlatısına dair çeşitlemeleri, farklı bazı yazılı kaynaklardan da elde etmek mümkündür. Bu yazılı kaynaklardan biri **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**’dir. Seyahatnamede “Meyyitzâde Kabri” adıyla anılan Lohusa Hatun Türbesi hakkında şu bilgiler verilmektedir:

“Babası Eğri seferine gittiğinde annesi hamile imiş. Babası, ‘İlahî gazaya gidiyorum. Bu ehlimin karnındakini sana emanet eyledim’ deyip sefere gidince karısı ölür ve defnederler. Allah’ın emriyle mezarda doğurunca bebek ölü annesinin memesine yetişip emer. Babası seferden selâmetle gelip ehlini sorar. ‘Öldü’ derler. Hemen inançlı gazi ‘Ben onun karnındakini işyeri sahibine emanet verdim, tez ehlimin kabrini bana gösterin’ der. Derhâl kabrine vararak kulak tutar, görse ki bir bebek sesi duyulur. Derhâl mezarın kapağını açar. Bir can-pâresi annesinin sağ memesini emer, asla çürümemiş. Babası hamd edip ciğer-köşesini bağrına basıp evinde terbiye eder. Fâzıl âlimlerden bir kimse olup Ahmed Han zamanında vefat eder. Yine annesinin yanına gömdüler. Üzerinde yüksek bir kubbesi vardır. Meyyitzâde diye herkesin ziyaret yeridir. Allah rahmet eylesin.”³⁰

²⁹ Saadettin Yağmur Gömeç, **Şamanizm ve Eski Türk Dini**, 5. bs., Ankara, Berikan Yayınevi, 2020, s.137.

³⁰ Evliyâ Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul**, C.1, K.1, Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Ed. M. Sabri Koz, 5. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s.385.

Meyyitzâde, ölünün çocuğu anlamına gelmektedir.³¹ Yapılan alan araştırmalarında kaynak kişilerin türbe için bu ismi de kullandıkları saptanmıştır (KK.80, KK.81, KK.83). Aynı türbe, Lohusa Sultan, Saliha Hatun, Rahime Hatun isimleriyle de anılmakta; ancak Lohusa Hatun ismi daha yaygın olarak kullanılmaktadır (KK.83, KK.84, KK.85, KK.86, KK.87).

Anlatının bir başka çeşitlemesi de velilerin tanıtımı üzerine kurulmuş bir internet sitesinde bulunmaktadır:

“Güzel İstanbulumuzun kadın evliyelerinden birisi de Lohusa Sultandır. Lohusa Hatun çocuk sahibi olmadan vefat eden padişah kızıdır. Çocuğu olmayan kadınlar ona gelir, adakta bulunur ve hemen dilekleri yerine gelir. İstanbul’da zahiri ulemalarla, batını ulemalar her zaman vardır. İşte sesi ile, sohbeti ile herkesi büyüleyen, aynı zamanda iç ve dış güzelliği dillere destan insan güzeli bir hoca varmış. Her genç gibi zamanının padişahın kızı da bu genç hocaya aşık olmuş, genç imam da onu sevmiş. Yusuf güzeli imama bir hal olmuş, ne sohbet ediyor, ne de insanlara karışıyor. Annesi onun bu haline çok üzülmüş. Oğluna, derdini anlatmasını istemiş. O da: ‘Benim derdim saraydadır. Eğer derdime çare bulmak istersen, Padişaha git kızını bana iste. Ben O’nun kızını bu vaazımda gördüm. İkimiz de birbirimizi seviyoruz’ demiş. Ama bu, korka korka saraya gitmiş. Oğlunun arzusunu padişaha iletmiş. Padişah pek öfkelenmiş: ‘Ne haddini bilmez adammış bu hoca’ diye haykırmış. Ancak ana çok ısrar etmiş. Padişah da: ‘Kırk katır yükü altın getirsin vereyim’ demiş. Ana bu isteği oğluna söyleyince, insan güzeli imam hemen yerinden kalkmış ve doğru bahçeye gitmiş, bahçenin toprağını kırk katıra yükleyerek saraya götürmüş, açılan torbaların içinden çil çil altınlar çıkmış. Padişah bunun üzerine kızını vermek zorunda kalmış, kalmış ama: Beni kalbimden yaraladın, ben bu evlenmeye asla razı değilim. Evlat acısı çektiirdin. Hak Celle de sana çektiirsin diye beddua etmiş ve bu beddua tutacak ki yıllarca çocukları olmamış. Bir gün Hacca gidip Ka’be’de yapılan duaların kabul olunacağı inancı ile orada Allah Teala Hazretlerine yalvarmaya karar vermişler. Ancak Lohusa Sultan yolda hastalanmış ve hamile olduğu anlaşılmış. Sevinç gözyaşları ile geri dönmüşler. Bu hastalıktan kurtulamıyarak birkaç gün içinde vefat etmiş. Şimdiki Şişhane’de türbesine defnedilmiş. Zaman zaman hanımın türbesini ziyaret eden Hoca Efendi türbenin içinden bir bebek sesi duyar. Bunun üzerine kabri açmaya başlar. Genç hanımın cesedi sanki canlı, hiç bozulmamış, bir de göğsüne ağzını koymuş minicik bir bebek. İşte Lohusa Sultan bu...”³²

³¹ “Meyyitzâde” kelimesi, Arapça “ölmüş insan”, “ölü” anlamına gelen “meyyit” kelimesine, sonuna geldiği kelimelere “...oğlu”, “...evlâdı” anlamı katan Farsça “zâde” kelimesinin eklenmesi suretiyle meydana gelmiştir. “Ölünün oğlu”, “ölünün çocuğu” gibi anlamları ihtiva etmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz.: İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı – Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2010, s.817; A.e., s.1374.

³² “Lohusa Hatun”, (Çevrimiçi), <https://www.evliyalar.net/lohusa-hatun/>, (Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2024)

Bu çeşitlemede kahramanlar ve olay örgüsü biraz değişmekte, sefere giden askerin ve onun İstanbul'da bıraktığı eşinin yerini bir imamla padişahın kızı almaktadır. Ancak sonuç yine aynı yere bağlanmaktadır. Mezarda ağlayan bir çocuk sesi duyulmakta, ölmüş olan padişah kızının, çocuğunu emzirmek suretiyle yaşattığı görülmektedir. Ayrıca bu çeşitleme, Lohusa Hatun ve Lohusa Sultan isimlendirmelerinin bir arada kullanılışı açısından da önem arz etmektedir.

Alan araştırmaları esnasında yapılan görüşmelerde, padişahın kızıyla imamın aşkı üzerine olan bu çeşitlemeye tesadüf edilmemiştir. Kaynak kişiler, sefere giden bir askerle onun İstanbul'da bıraktığı eşine dair çeşitlemeyi birkaç farklı nüansla birlikte tarafımıza aktarmıştır. Kaynak kişilerden beş tanesi belirli bir tarih yahut sefer ismi belirtmemekte (KK.82, KK.83, KK.85, KK.87, KK.88), bir tanesi mezkûr askerin Çanakkale Savaşı'na gittiğini (KK.84), bir tanesi de Kanuni Sultan Süleyman'ın Ohri Seferi'ne katıldığını³³ (KK.86) ifade etmektedir.

Lohusa Hatun'un eşinin Çanakkale Savaşı'na katıldığı çeşitlemede Meyyitzâde ile Müeyyetzâde kelimelerinin birbirine karıştırıldığı, bu şekilde mezarda doğan çocuğa tarihsel bir kişilik atfedildiği görülmektedir:

“Lohusa Hatun Müeyyetzâde Efendi'nin annesidir. Lohusa Hatun'un kocası Çanakkale Harbi'ne giderken hamile karısını Allah'a emanet ediyor, yola çıkıyor. Savaştan dönünce eşinin hamileyken vefat ettiğini öğreniyor. O da diyor ki, 'Benim karım ve çocuğum ölemez, ben onları Allah'a emanet ettim.' İmanı sağlam bir adam. Mezarın olduğu yere gidiyor, orayı kazıyor. Bakıyor ki Lohusa Hatun çürümemiş. Çocuk da vefat etmemiş, annesini emiyor. Çocuğu oradan çıkartıyorlar, mezarı da türbe hâline getiriyorlar. Çocuk büyüyünce şu an Galata'da bulunan Müeyyetzâde Camii'ni yaptırıyor. Müeyyetzâde ölüden doğan demek. Burayı genelde çocuğu olmayan kadınlar ziyaret eder, dileklerde bulunur. Bu sayede kadınların çocuğu olur” (KK.84).

³³ Osmanlı tarihinde, Ohri Seferi adında bir sefer yahut savaş bulunmamaktadır. Kaynak kişi, bu seferi kuvvetle muhtemel Eğri Kuşatması'yla karıştırmaktadır. Ohri'nin ne zaman Osmanlı topraklarına katıldığı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Muhtemelen Manastır, Pırlepe ve Arnavutluk'a 1385 yılında yapılan akınlar sırasında fethedilmiştir. Bazı Slav kaynaklarında, Sırp yönetiminin sonlarına doğru Pırlepe merkezli Kraljević Marko Prenslığı'nin bir parçası olan Ohri'nin, Kraljević Marko'nun 1395'teki Rovin savaşında ölümünün ardından aynı yıl Osmanlı idaresine alındığı belirtilir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Muhammed Aruçi, “Ohri”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.33, 2007, s.330-333.

Meyyitzâde'nin "ölüden doğan", "ölünün çocuğu" anlamına geldiği önceki satırlarda ifade edilmişti. Müeyyetzâde ise "güçlünün, sağlamlaştırılmış olanın, yardım görenin oğlu, evladı" anlamına gelir.³⁴ Kaynak kişinin belirttiği Müeyyetzâde Camii, Müeyyetzâde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi tarafından 16. yüzyılda yaptırılmıştır. Müeyyetzâde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin kabri caminin yanındaki bahçede bulunmakta; mezar taşında 1582 yılında vefat ettiği yazmaktadır. Bunun dışında hakkında yazılı olarak bilgi tespit edilememektedir.³⁵ Kaynak kişi, "meyyitzâde" ile "müeyyetzâde" kelimelerini karıştırarak mezarda doğan çocukla Müeyyetzâde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'yi birleştirmekte, mezkûr şahıs hakkında elimizde pek bilgi olmasa da mezarda doğan çocuğa tarihsel bir kişilik atfetmektedir.

Askerin, Ohri Seferi'ne katıldığı ifade edilen çeşitleme, olay örgüsü açısından da bazı farklılıklar ihtiva etmektedir:

"Kanuni'nin Ohri Seferi sırasında eşi asker olan hamile bir kadın var. Eşinin seferi uzuyor. Evde yemek kalmadığı için kadın dışarı çıkıyor, ekmek alması gerekiyor. Mahalle eşrafı kadının hamile olduğunu görünce 'Senin kocan burada yok, sen bu çocuğu nereden peydahladın?' diyerek kadını taşlamaya başlıyorlar. Şu an türbenin olduğu yere kadar kadını kovalıyorlar, kadın orada can veriyor. Olaydan üç gün sonra eşi Ali Bey geliyor. Durumu ona anlatıyorlar. Mezarın başına geliyor. Mezardan çocuk sesleri duyuluyor. Mezarı açıyorlar, çocuk annesinin memesini emiyor. Padişah emriyle burası türbe yapılıyor. O tarihten beri burası türbe" (KK.86).

³⁴ "Müeyyetzâde" kelimesi, Arapça "güçlü", "sağlamlaştırılmış", "yardım görmüş" anlamına gelen "müeyyet" kelimesine, sonuna geldiği kelimelere "...oğlu", "...evladı" anlamı katan Farsça "zâde" kelimesinin eklenmesi suretiyle meydana gelmiştir. "Güçlünün, sağlamlaştırılmış olanın, yardım görenin oğlu, evladı" anlamına gelir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Ayverdi, **a.g.e.**, s.869; **A.e.**, s.1374.

³⁵ Müeyyetzâde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi hakkında yazılı kaynaklarda pek bilgi bulunmamasına rağmen Osmanlı tarihinde bir başka Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin varlığı bilinmektedir. Muhammediyye adlı eseriyle tanınan mutasavvıf bir şair olan bu şahsın ölüm tarihi 1451'dir. İlk bakışta bu iki kişinin aynı kişi olduğunu düşünmek mümkün görünse de ölüm tarihleri uyuşmamaktadır. Ayrıca Lohusa Hatun Türbesi'nin batı cephesindeki penceresinin üzerinde "merhum Katip Mehmed Çelebi" ibaresinin bulunması ve ölüm tarihinin 1534 olarak belirtilmesi olayı daha da karışık bir hâle getirmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz.: Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.43, 2013, s.362-363; Hande Koçyiğit, "Lohusa Hatun Türbesi: Meyyitzade Efsanesi Müeyyetzade'den mi Doğdu?", **Arkeolojik Haber**, 02.04.2019, (Çevrimiçi), <https://www.arkeolojikh Haber.com/haber-lohusa-sultan-turbesi-meyyitzade-efsanesi-mueyyetzadeden-mi-dogdu-20417/>, (Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2024).

Görüldüğü üzere bu çeşitlemeye göre kocası sefere çıkan kadının hamile olduğu öğrenilir, kocası seferde olan kadının kimden hamile kaldığına dair şüpheler oluşur ve bundan dolayı kadın linç edilir. Bir anlamda namussuzlukla itham edilen, iftiraya uğrayan kadın öldükten sonra keramet izhar eder, çocuğunun mezarda yaşamasını sağlar ve veli olduğu anlaşılır. Padişah tarafından da türbesinin yaptırılması emredilir. Burada, bir kadının veli olma durumunun çektiği çileyle doğru orantılı olduğu düşüncesi de hâkimdir ki bundan mezkûr satırlarda bahsedilmişti. Durum böyleyken sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen bütün çeşitlemelerde ölen bir kadının mezarda çocuğunu emzirmek suretiyle yaşatması, hayata bağlaması olayı mevcuttur; bu durum Umay kültünün mevcut her çeşitlemedeki varlığına işaret etmektedir.

Mezkûr kült, kaynak kişilerin türbenin ziyareti ve Lohusa Hatun'un kerametleri hakkında anlattıklarıyla daha da pekişmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki günümüzde Lohusa Hatun Türbesi'nin sıklıkla ziyaret edilen bir kutsal mekân olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kaynak kişilere göre bu durum türbenin konumuyla yakından ilgilidir. Türbenin, yirmi sene öncesine kadar mahalle için daha merkezî bir noktada bulunduğu, şu an ise iki tane ana yolun kesişim noktasına sıkıştığı, bundan dolayı ziyaretlerin kısıtlandığı ifade edilmektedir (KK.83, KK.86, KK.87, KK.89). Türbenin görünürlüğünün azalmasının ziyaretlerin azalmasını da beraberinde getirdiği görülmektedir. Alan araştırmasında yapılan gözlemler esnasında da bu durum fark edilmiştir. Ancak her şeye rağmen ziyaretler geçmişe nazaran daha az da olsa sürdürülmekte, türbenin bulunduğu çevre etrafındaki kültü büyük bir saygıyla kutsanmaya devam etmekte, anlatılar dilden dile dolaşmaktadır.

Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre, bu türbeyi genellikle çocuk sahibi olamayan çiftler ve lohusalık döneminde sıkıntı yaşayan kadınlar ziyaret etmektedir (KK.82, KK.83, KK.84, KK.85, KK.89, KK.90). Bilhassa lohusalık hummasına tutulan kadınlar, maddi manevi sıkıntılarından kurtulmak için bu türbeyi ziyaret etmekte, mumlar yakılmakta, dualar edilmektedir.

Kaynak kişilerin birinden derlenen bir memorata göre alkarısının musallat olduğu bir kadına Lohusa Hatun Türbesi'nde şifa bulunmuştur:

“25 sene önce kardeşim doğum yaptı, doğumdan on on beş gün geçti, kıza alkarısı musallat oldu. Birden her şeyden korkmaya başladı. Evde tek başına kalmak istemiyordu, e zaten biz de bırakmıyorduk ama o yine de hep söylüyordu. Sürekli ‘Üstümde ağırlık hissediyorum, uykudan uyanınca hareket edemiyorum.’ diyordu. Kocas, ben, annem, aldık bunu Lohusa Sultan’a götürdük. Orada dua ettik, kurban adadık. Kız iki gün sonra birden iyi oluverdi. Hemen kurbanımızı kestik” (KK.90).

Bir başka memorattan öğrenildiğine göre, on yıl çocuğu olmayan bir adam buraya gelip ağlayarak dua ettikten bir süre sonra karısının ikiz çocuklara hamile olduğunu öğrenmiştir:

“Hanımla evlendikten sonra on yıl çocuğumuz olmadı. Ne doktorlara gittik, ne hocalara okuttuk kendimizi. Hiçbir faydası olmadı. Ben Okmeydanı’nda oturuyorum normalde. Bu türbeyi bana halam söyledi. Bir gün çıktım evden, tek başıma buraya geldim. Ağlaya ağlaya dualar ettim. Yalvardım, yakardım. Sonra mecbur eve döndüm. İki ay oldu olmadı hanım dükkâna telefon etti, hamile olduğunu söyledi” (KK.82).

Türbenin bulunduğu mahallenin sakinlerinden olan yaşlı bir kadın, bundan 50-60 yıl öncesinde mahallede doğum yapan kadınların çocuğun kırkı çıktıktan sonra bu türbeyi ziyaret ettiklerini söylemekte, ancak bu geleneğin günümüzde kaybolduğunu ifade etmektedir (KK.83).

Geçmiş dönemde mahallenin muhtarlığını yapmış olan kaynak kişilerden biri de, burayı herkesin ziyaret ettiğini, ancak bilhassa çocuğu olmayanların geldiğini ve fayda gördüklerini anlatmaktadır (KK.89). 1980’li yıllarda bu türbeye sık sık gelip arkadaşlarıyla birlikte türbenin duvarına taş yapıştırdıklarını belirtmektedir:

“80’li yıllarda 13-15 yaşlarındayken arkadaşlarımızla gelirdik buraya. Türbenin duvarına taş yapıştırdık. Çaput bağlama olayı gibi düşün. Taş orada kalırsa dileğin gerçek oluyor hesabı. Nereden biliyordunuz da yapıştırıyordunuz dersin buraya gelenlerden görüyorduk” (KK.89).

Taş yapıştırma ritüelinin, taş kültüyle bağlantılı olduğu görünmektedir. “Türbelerde, mezar taşlarına veya orada münasip bir duvara taş yapıştırmak veya taş yapışırca

niyetin, dileğin olacağı, aksi halde olmayacağına dair bir inanç mevcuttur.”³⁶ Yine türbe duvarına taş yapıştırmanın, ev sahibi olmak için yapıldığı da düşünülmektedir.³⁷ Yazılı kaynaklardan anlaşıldığı üzere türbe ziyaretlerinde taşla ilgili inanç ve uygulamalar çeşitlilik göstermektedir. Örneğin Konya’daki Mevlana Müzesi’nin arka bahçesinde bulunan Üç Kızlar Türbesi’nde de mezarların yanından ufak taşlar alınıp dilekler taşlara fısıldanır. Bu sayede isteklerin tez vakitte yerine geleceğine inanılır.³⁸

Yazılı kaynaklardan ve alan araştırmalarında sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler bir bütün olarak ele alındığında Lohusa Hatun ile birlikte onun eşinin ve çocuğunun tarihî kişiliklerinin halk anlatıları arasında eriyip gittiği görülmektedir. Durum böyleyken gerek Lohusa Hatun’un ve çocuğunun sergüzeştine gerek sonradan ziyaretçilerin başından geçenlere dair anlatılara bakıldığında köklü bir Umay kültüyle karşı karşıya kalınmaktadır. Evvela Lohusa Hatun, mezarında ölü bir vaziyetteyken dahi çocuğunu emzirmeye devam etmiş ve onu korumuş, çocuğun hayatta kalmasını sağlayarak Umay’ın görevini üstlenmiştir. Daha sonrasında alkarısının hışmına uğrayan, lohusalık sıkıntıları çeken, çocuksuzluk derdiyle uğraşan insanların sıkıntılarına çözüm üretmek yine aynı görevi ifa etmiştir. Tüm bu yönleriyle İstanbul’da, bilhassa bulunduğu çevre olan Beyoğlu Şişhane’de birçok kadının saygısını ve sevgisini kazanmıştır. Bu durum, Lohusa Hatun’un sadece kadınlar için özel bir kutsal mekân olduğu anlamına gelmemektedir. Bulunduğu mahalledeki erkekler tarafından da zaman zaman ziyaret edilip ruhuna Fatihalar okunan Lohusa Hatun, hem eşlerinin dertlerine derman olmasıyla hem de kendilerine evlat vermesiyle erkekler için de çok özel bir konuma haiz görünmektedir.

³⁶ Hikmet Tanyu, **Türklerde Taşla İlgili İnançlar**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.99.

³⁷ Ali Köse, Ali Ayten, **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s.113.

³⁸ Nezihe Araz, **Anadolu’nun Kadın Erenleri**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2001, s.198.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kutsal mekân ziyareti, Türk halk Müslümanlığı olarak adlandırabilecek halk dindarlığı formunun başat unsurlarından biridir. Muhtelif kerametler izhar ederek çevrelerinde bir kült oluşturan velilerin yattığı kutlu mezarlar olarak türbeler, yüzyıllardır Türk toplumu tarafından ziyaret edilmekte, bu ziyaretler esnasında birtakım ritüeller ve uygulamalar gerçekleştirilmektedir.

Türbe, yatır gibi mekânların ziyaretleri pek çok bilim dalı tarafından araştırma konusu yapılmış; bu kutsal mekânlar çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Yapılan bu çalışmalara bakıldığında genellikle erkek velilere ait türbelerin konu edildiği görülmekte, kadın velilerin ve onlara ait türbelerin, erkek velilere nispetle arka planda kaldığı müşahade edilmektedir.

Türk tarihinin en eski devirlerinden günümüze dek kadın, toplumun özünü oluşturan unsurlarından biri olmuştur. Kimi zaman kutsallığıyla, kimi zaman kahramanlığıyla, kimi zaman zekâsıyla, kimi zaman da şefkatiyle hep ön planda olmuş; toplumsal yaşamın en ön sıralarında kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Türk toplumunun muhayyilesindeki veli kavramının kadından bağımsız düşünülemeyeceği aşîkârdır. Bu çalışmada, İstanbul'un çeşitli ilçelerinde bulunan altı adet kadın veli türbesi ele alınmış; sözlü ve yazılı kaynakların ışığında kadın velilerin ve onlara ait türbelerin kendine has tarafları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Öncelikle, kaynak kişilere yöneltilen “Kadın veli var mıdır?” sorusuna genel olarak olumlu yanıt verilmiştir. Halkın muhayyilesinde erkek veliler kadar kadın velilerin de var olduğu, onların da çeşitli kerametler gösterdiği, insanları ve ülkeyi çeşitli belalara karşı koruduğu fikirlerinin mevcut olduğu saptanmıştır. Bilhassa Hz. Fatıma, Hz. Meryem gibi kadınlar veli telakki edilmekte, kaynak kişiler kadın veli örneği olarak ilk önce bu şahsiyetleri saymaktadır. Osmanlı padişahlarının annelerinin de veli oldukları ifade edilmekte; veli olmamaları durumunda bu kadar başarılı çocuklar doğuramayacakları düşüncesinin yaygın olduğu görülmektedir.

Erkek sözlü kaynaklardan birkaçı, eşinin sözünden çıkmayan, hizmette kusur etmeyen, iyi evlatlar yetiştiren kadınların veli olduğunu düşünmekte; bu durum insanların veli anlayışının kolay biçimde şekil değiştirebileceğini göstermektedir. Yine bazı kaynak kişilere göre, kocasından veya kayınvalidesinden türlü eziyetler gören, maddi yokluk çeken, evladını kaybeden kadınların duası daha çabuk kabul olmakta, dolayısıyla bu kadınlar kolaylıkla veli kategorisine yükselebilmektedir.

İkinci bölümde inceleme konusu yapılan Ana Meryem Türbesi; kutsalın, kutsal mekânın nasıl ve ne şartlarda üretildiğini gözler önüne sermektedir. Mezkûr bölgedeki topluluğun yeni yerleştikleri bir yeri yurt edinme ve bir arada kalabilme çabalarıyla, ayrıca Alevi-Bektaşî inancının dinamikleriyle açıklanabilecek bu durum, esasında evrensel bir gerçeği de açığa çıkarmaktadır: Bir tür olarak insanoğlu post-modern dönemde dahi kutsala, kutsal mekâna, hangi sebepten dolayı olursa olsun ihtiyaç duymaktadır. Kendisini kutsalın ve kutsal mekânın merkezindeyken daha da güvende hissetmektedir.

Muhtemelen bu kutsal ihtiyacından, kutsala susamışlıktan dolayıdır ki farklı inançlara, mezheplere mensup olan insanlar tek bir mekânı kutsal addedebilmekte, böylece paylaşılan kutsal mekânlar ortaya çıkabilmektedir. Bunun en açık örneklerinden biri üçüncü bölümde, Çifte Sultanlar Türbesi'nde ve Sıdika Hatun Türbesi'nde görülmüştür.

Bilhassa dördüncü bölümde ele alınan Hafize Ana Türbesi başta olmak üzere, çalışma kapsamında ele alınan bütün türbelerde yapılan alan araştırmalarında, çok sık bir biçimde rüya motifiyle karşılaşmıştır. Türbelerden bazılarının yerleri rüyalar aracılığıyla manevi âlemde tespit edilmiş, türbeler bu şekilde ortaya çıkarılmıştır. Rüya türbeye çağırılma motifinin de hemen hemen her türbede tekrar eden bir unsur olduğu görülmektedir. Düzenli olarak ziyaret ettikleri türbeyi herhangi bir nedenden dolayı ihmal eden kaynak kişiler, çok kısa bir süre içerisinde rüyalarında türbeye geri çağırılmakta; bu durum türbe ziyaretlerinin sürekliliğini sağlamaktadır.

Beşinci bölümde, Türk kültüründe ritüelistik bir yiyecek olan helva ile bir kadının şeyhin eşi olması meseleleri etrafında Helvacı Ana Türbesi incelenmiş, tasavvufun kadınla ilgili görüşleri açısından önemli bir sonuca ulaşılmıştır. İslam'ın mistik bir

yorumu olan tasavvuf anlayışında kadınla ilgili görüşlerin, çoğu zaman aynı tarikat içerisinde dahi aynı çizgide ilerlemediği görülmektedir. Ancak bir kadının, şeyhin eşi olması bu durumu değiştirmektedir. Helvacı Ana örneğinde müşahade edildiği üzere, bir kadının şeyhin eşi olması, ona çeşitli fonksiyonlar yüklemektedir. Şeyhin eşi olan kadın, yardımseverlik ve şefkat unsurları etrafında, bilhassa müritler için iyileştirici, tarikata uyum sağlayıcı bir rol oynamaktadır. Onun şahsında ortaya çıkan şefkat duygusu yalnızca erkek müritleri değil kadın müritleri de etkisi altına almaktadır. Konuyla ilgili olarak şefkat ve anaçlık unsurlarının varlığı, Çifte Sultanlar Türbesi ve Sıdika Hatun Türbesi dışında, çalışma kapsamındaki bütün türbelerde gözlemlenebilmektedir. Ziyaretçiler, bilhassa erkek ziyaretçiler, bu türbelerdeki kadın velileri bir anne yahut abla olarak görmekte; onları erkek velilere göre daha şefkatli, daha yumuşak bulmaktadır. Aynı yaklaşım, erkeklerde olduğu kadar çok olmasa da kadın kaynak kişilerde de gözlemlenmektedir.

Lohusa Hatun Türbesi'nin ele alındığı altıncı bölümde ise, esasında bir toplumun kadim inançlarının yüzyıllar sonrasında dahi nasıl yaşatıldığını gözler önüne sermektedir. Kadim Türklerin mitolojik inançlarının en önemli unsurlarından biri olan Umay kültü; çok farklı bir coğrafyada, İstanbul'un göbeğinde, İslami bir hüviyete bürünerek yaşamaktadır. Lohusa Hatun da tıpkı Umay gibi çocuksuzlara çocuk vermekte, lohusa kadınları ve yeni doğmuş bebeği kötü ruhlara karşı korumaktadır.

Çalışmamız özelinde, "Türbeler kadınların camisidir." klişesinin aksine kadın veli türbelerine erkek ziyaretçilerin çok yoğun bir ilgi gösterdiği tespit edilmiştir. Alan araştırmalarında görüşme gerçekleştirilen 90 kişiden 49'unun erkek olması, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Yapılan gözlemlerde de erkeklerin bu türbelere olan ilgisi açık bir biçimde kendini ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında ele alınan türbelerin üç tanesi çok yakın bir zamanda, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarılmıştır. Genel olarak bu türbeleri bulan insanların mevcut olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu türbelerin çevresinde oluşan inanç ve ritüellerin çok yakın bir geçmişe dayandığını söylemek mümkündür.

Ele alınan her türbede, en az bir kaynak kişi, söz konusu türbenin yurtdışından ziyaretçileri olduğunu belirtmektedir. Genellikle bu ziyaretçiler daha öncesinde

mezkûr türbeyi bilmemekte, rüyayla çağrılma yahut bir tesadüf sonucu türbenin varlığından haberdar olmaktadır. Bu olayla adeta bir motif gibi her türbede karşılaşılmasıdır. Kaynak kişilerin nazarında bu durum, ziyaret edilen türbeyi ve türbede yatan veliyi daha karizmatik, daha güvenilir kılmakta; velinin manevi olarak daha ileri bir mertebede bulunduğunu göstermektedir.

Kimi zaman kutsalın üretildiği, kimi zaman mitolojik dışavurumların ve ayinsel senaryoların yaşandığı bu kadın veli türbeleri, İstanbul'un dinî/sosyal yaşantısına büyük bir renk katmaktadır. Çoğunlukla yurt edinme sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkmış olsalar da bu türbeler, kendine has hususiyetleri bünyesinde barındırmakta ve günümüzde hâlâ ziyaret edilmektedir.

Bu çalışma, kadın veli türbeleri üzerine küçük ve mütevazı bir girizgâh mahiyetindedir. İstanbul'da olduğu gibi Anadolu'nun da çeşitli bölgelerinde birçok kadın veli türbesi, muhakkak ortaya çıkarılmayı ve araştırılmayı beklemektedir. Bu durum gerçekleşirse, bu çalışma amacına ulaşmış olacaktır.

KAYNAKÇA

YAZILI KAYNAKLAR

- Acıpayamlı, Orhan: **Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961.
- Ak, Muammer: **Ziyaret Fenomeni ve Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği**, İstanbul, Kriter Yayınevi, 2018.
- Akgül, Semra: “Kadın ve Aile Hayatı Konuları Bakımından Türkiye Türkçesi ve Gagavuz Türkçesi Atasözleri”, **Türkiyat Mecmuası**, C.27, S.2, 2017, s.1-16.
- Akkuş, Mehmet: “Hüsâmeddin Uşşâkî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.18, 1998, s.515.
- Aktaş, Cihan: **Rüzgârla İyi Geçinmek: Esenler’in Kuruluşu**, İstanbul, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 2018.
- Alptürker, İmran: “Amasya Yöresinde Yıkılamayan Türbe Efsanelerinde Veli Kültü”, **III. Uluslararası Geçmişten Günümüze Merzifon ve Amasya Sempozyumu**, 2015, s.384-391.
- Anohin, Andrey: “Altay Şamanlığına Ait Maddeler”, **Makaleler ve İncelemeler I**, Çev. Abdülkadir İnan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968, s.404-453.
- Araz, Nezihe: **Anadolu Erenleri**, 9. bs., İstanbul, Özgür Yayınları, 2000.
- Araz, Nezihe: **Anadolu’nun Kadın Erenleri**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2001.
- Arslan, Mustafa: “Modern Mekânda Kutsal Deneyimi: Kernek’te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel” **Birey ve Toplum**, C.3, S.6, 2013, s.7-36.

- Artun, Erman: **Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri: Edebiyat Tarihi/Metinler**, 11. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2020.
- Artun, Erman: **Türk Halkbilimi**, Ed. Seyfi Karahan, 14. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2017.
- Artun, Erman: “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm”, **Türk Dünyası İnceleme Dergisi**, S.9-10, 1998, s.85-107.
- Aruçi, Muhammed: “Ohri”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.33, 2007, s.330-333.
- Aşkar, Mustafa: “Kadın Sûfîleri Anlatan Bir Menâkıbnâme: Menâkıb-ı Velîyyâtî'n-Nisâ”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.13, 2004, s.75-98.
- Ay, Resul: “Anadolu’da İslam veya İslamlaşma Konulu Çalışmaların Dünü Bugünü: Genel Yaklaşım, Kavramlar ve Tartışmalar”, **Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri**, Ed. Mehmet Ali Hacıgökmen, vd., Konya, Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019, s.241-254.
- Ayverdi, İlhan: **Kubbealtı Lugatı – Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2010.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin: “Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın”, **Arayışlar. İnsan Bilimleri Araştırmaları**, S.13, 2005, s.31-44.
- Bardakçı, Murat: “Bu 3-1'lik Felâket Ciddî Bir Uyarıdır! Fenerliler Yusuf Fahir Baba'ya Saygıda Kusur Etmekten Vazgeçmedikleri Takdirde İstikballerinden Korkulur!” **Habertürk**, 25.02.2020, (Çevrimiçi), <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2594314-bu-3-1lik-felaket-ciddi-bir-uyaridir-fenerliler-yusuf-fahir-babaya-saygida-kusur-etmekten->

[vazgeçmedikleri-takdirde-istikballerinden-korkulur,](#)

(Erişim Tarihi: 11 Mayıs 2024).

- Barkan, Ömer Lütfi: “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri”, **Vakıflar Dergisi**, S.2, 1942, s.279-386.
- Bars, Mehmet Emin: “Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler”, **Türkbilig**, S.36, 2018, s.167-186.
- Bars, Mehmet Emin: “Türk Kültüründe Rüya ve Battal Gazi Destanı’nda İşlevleri”, **International Journal of Language Academy**, C.3, S.1, 2015, s.73-93.
- Başgöz, İlhan: “Türk Halk Hikâyelerinde Rüya Motifi ve Şamanist İnisiyasyon”, **Şamanizm ve İslam**, C.3, Ed. Ceren Sungur, Çev. Battal Cihan Atmaca, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2022, s.51-68.
- Bayat, Fuzuli: **Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2006.
- Bayat, Fuzuli: **Türk Kültüründe Kadın Şaman**, 8. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.
- Bayat, Fuzuli: **Türk Şaman Metinleri: Efsaneler ve Memoratlar**, Ed. Ayşegül Büşra Çalık, 6. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.
- Bayat, Fuzuli: **Türk Mitolojik Sistemi: Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlk Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji**, C.2, 5. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2021.
- Bayat, Fuzuli: **Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri**, Ed. Ayşegül Büşra Paksoy, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.
- Bayram, Mikail: **Bâciyân-ı Rum: Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı**, Konya, 1987.
- Bayrı, Mehmet Halit: **İstanbul Folkloru**, 2. bs., İstanbul, A. Eser Yayınları, 1972.

- Boratav, Pertev Naili: **100 Soruda Türk Folkloru**, 2.bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1984.
- Bozagcı, Elif Cemre: “Türk Mutfak Kültüründe Helva ve Helva Gelenekleri”, **Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi**, C.8, S.2, 2023, s.191-200.
- Buğra, Tarık: **Osmancık: Cihân Devletini Kuran İrâde, Şuûr ve Karakter**, 24. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2008.
- Çelepi, Mehmet Surur: **Türk Halk Kültüründe Rüya**, Konya, Kömen Yayınları, 2017.
- Çınar, Ali Abbas: “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”, **Milli Folklor**, C.16, S.126, 2020, s.63-74.
- Çobanoğlu, Özkul: **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 12. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2021.
- Çobanoğlu, Özkul: **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**, 3. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2021.
- Çoruhlu, Yaşar: **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, Ed. Göktürk Ömer Çakır, 10. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.
- Çubukçu, Hatice: “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, C.12, S.27, 2020, s.193-208.
- Degh, Linda: “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Düşünme ve Efsanenin Tanımı”, Çev. Selcan Gürçayır, **Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2**, Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd., Ankara, Geleneksel Yayınları, 2005, s.342-353.
- Depoistanbul.net: **Sergi Turu: Paylaşılan Kutsal Mekânlar**, (Çevrimiçi), <https://www.depoistanbul.net/event/sergi-turu-paylasilan-kutsal-mekanlar-2/>, (Erişim Tarihi: 12 Mayıs 2024).
- Durkheim, Emile: **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

- Eğri, Osman: “Alevî Bektaşî Erkânında Çerağın Önemi”, **Yazılar**, 07.02.2021, (Çevrimiçi), <https://www.profdrosmenegri.com/alevi-bektasi-erkaninda-ceragin-anlami/>, (Erişim Tarihi: 2 Nisan 2024)
- Eliade, Mircea: **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, Yay. Haz. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea: **Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2015.
- Eliade, Mircea: **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, Çev. Ali Berktaş, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2023.
- Erdiç, Şaban: “Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma: Ziyaret Fenomeni Örneği”, **Milli Folklor**, S.114, 2017, s.39-51.
- Evliyâ Çelebi: **Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul**, C.1, K.1, Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Ed. M. Sabri Koz, 5. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Evliyalar.net: “Lohusa Hatun”, (Çevrimiçi), <https://www.evliyalar.net/lohusa-hatun/>, (Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2024).
- Eyice, Semavi: “Koca Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.26, 2002, s.133-136.
- Faroqhi, Suraiya: **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Elif Kılıç, 5. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Fromm, Erich: **Rüyalar, Masallar, Mitoslar: Sembol Dilinin Çözülmesi**, Çev. Aydın Arıtan, Kaan Harun Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınları, 1990.

- Gökyay, Orhan Şaik: **Dedem Korkudun Kitabı: Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Gömeç, Saadettin Yağmur: **Şamanizm ve Eski Türk Dini**, 5. bs., Ankara, Berikan Yayınevi, 2020.
- Göre, Zehra: “Mevlânâ’nın Sofrasına Menâkıbü’l-Ârifin’den Bakmak: Menâkıbü’l-Ârifin’e Göre Mevlânâ ve Çevresinin Yeme-İçme Kültürü”, **Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli**, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020, s.102-122.
- Günay, Umay: **Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**, 6. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2011.
- Günay, Ünver: “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.2, 2003, s.5-36.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun; Taştan, Abdulvahap: **Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım Kayseri Örneği**, 4. bs., Antalya, Otorite Yayınları, 2023.
- Güngör, Erol: **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ankara, Yer-Su Yayıncılık, 2018.
- Güven, Yusuf; Belbağı, Osman Fatih: **Rüya: Hakikat Penceresi mi? Hayal Perdesi mi?**, İstanbul, Gül Yurdu Yayınları, 2006.
- Hamarat, Zehra: “Kutsal Mekânı Görünür Kılmak: Helvacı Baba Türbesi (İstanbul’da Yeniden Varedilen Bayramî Tekkesi)”, **Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara**, Ed. İbrahim Ethem Arıoğlu, Ankara, Akçağ Yayınları, 2018, s.257-273.
- Harva, Uno: **Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar**, Çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2015.
- Hasluck, Frederick William: **Bektaşîlik Tetkikleri**, Çev. Râgıp Hulûsî, 2. bs., Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.

- Hayit, Baymirza: “Türkistan Kadınlarının Yesevilik Ananesi”, **Milletlerarası Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri**, Kayseri, 1993, s.45-47.
- İnan, Abdülkadir: “Al Ruhı Hakkında: Türk Mitolojisinde Kötü Bir Ruh (Al, Albastı, Albız, Almış, Albıs, Abası)”, **Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, S.1, 1933, s.160-167.
- İnan, Abdülkadir: “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.4, 1952, s.19-30.
- İnan, Abdülkadir: **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- İşankul, Cabbar: “Rüya ve Bilmece”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, C.10, S.1, 2010, s.91-98.
- Kalafat, Yaşar: “Anadolu’da Ulu Kadın Kişiler ve Halk İnançları”, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.32, 2004, s.37-54.
- Kalafat, Yaşar: “Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme”, **Osmanlı’dan Cumhuriyete Diyarbakır**, Ed. Bahaeddin Yediyıldız, Kerstin Tomenendal, Ankara, Diyarbakır Valiliği, 2008, s.453-462.
- Kaplan, Mehmet: **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3: Tıp Tahlilleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1991.
- Kara, Çiğdem: “Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri: Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Çalışma”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003.
- Karaoğlu, Hamza: “Anadolu Türklerinde Kurban: Alevîler Örneği”, **Dinî Araştırmalar**, C.9, S.27, 2007, s.133-149.
- Kâşgarlı Mahmud: **Dîvânu Lugâtî’t-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin**, Yay. Haz. Ahmet Bican Ercilasun, Ziyat

- Akkoyunlu, 4. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.
- Kaya, Doğan: **Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı**, Sivas, T.C. Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol: **Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar II (Halveti-Uşşakiler)**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016.
- Kılıç, Mahmut Erol: “Uşşâkıyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.42, 2012, s.232-233.
- Koçyiğit, Hande: “Lohusa Hatun Türbesi: Meyyitzade Efsanesi Müeyyetzade'den mi Doğdu?”, **Arkeolojik Haber**, 02.04.2019, (Çevrimiçi), <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-lohusa-sultan-turbesi-meyyitzade-efsanesi-mueyyetzededen-mi-dogdu-20417/>, (Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2024).
- Köprülü, Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Yay. Haz. Orhan F. Köprülü, 4. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Köprülü, Mehmet Fuad: **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981.
- Köprülü, Orhan Fuat: “Bâciyân-ı Rûm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.4, 1991, s.415.
- Köse, Ali; Ayten, Ali: **Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma**, Ed. Yavuz Türk, 2. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2018.
- Köse, Serkan: “Alevilikte Kurban Ritüeline Yapısal-İşlevsel Yaklaşım”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, S.15, 2017, s.149-171.
- Köse, Serkan: “Ritüel Bellek”, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, C.14, S.33, 2021, s.57-70.
- Kurt, Savaş; Kurt, Beyza: “Türk Devlet Kültüründe Rüya”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.8, S.2, 2015, s.239-246.

- Küçük, Hülya: “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği”, **İslam San’at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi**, S.10, 2007, s.65-74.
- Küçük, Hülya: “Tasavvufta Kadın”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.7, S.7, 1997, s.389-398.
- Nisbet, Robert A.: **The Sociology of Emile Durkheim**, New York, Oxford University Press, 1974.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Orkun, Hüseyin Namık: **Eski Türk Yazıtları**, 3. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Orman, İsmail: “Türbe”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.41, 2012, s.464-466.
- Ögel, Bahaeddin: **Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar**, C.1, 6. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Önem, Muhammed Hikmet: **Pîr Seyyîd Hasan Hüsâmeddîn-i Uşşâkî (k.s.a), Âşıkâne** Yayınları, İstanbul, 2017.
- Örnek, Sedat Veyis: **100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, 2. bs., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1988.
- Özçelik, Tuğba: “Tarîkat ve Silsile Geleneği İçerisinde Bir Sünbülüyye Silsilesi”, **Edebî Eleştiri Dergisi**, C.2, S.1, 2018, s.106-114.
- Özkan, Halit: “Süyûti”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.38, 2010, s.188-198.
- Pehlivan, Gürol: “Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar”, **Millî Folklor**, S.83, 2009, s.88-96.
- Roux, Jean-Paul: **Eski Türk Mitolojisi**, Çev. Musa Yaşar Sağlam, 4. bs., Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2022.

- Roux, Jean-Paul: **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, Çev. Aykut Kazancıgil, Ed. Selim Karlıtekin, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Sakaoğlu, Saim: **Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Salâhaddin Uşşâkî;
Abdurrahmân Sâmî: **Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı: Tuhfetü'l- 'Uşşâkıyye**, Yay. Haz. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, Âsitâne-i Uşşâkî Neşriyatı, 1998.
- Samancı, Özge: "Türk Mutfak Kültüründe Helva Geleneği", (Çevrimiçi), [Helva Geleneği \(hasascibasiahmetozdemir.com\)](http://hasascibasiahmetozdemir.com), (Erişim Tarihi: 27 Nisan 2024).
- Schimmel, Annemarie: **İslamın Mistik Boyutları**, 3. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- Sevimli, Yaşar; Sönmezdağ, Ahmet Salih: "Özel Gün Tatlıları: Kültür Turizmi Açısından Önemi", **Uluslararası Kırsal Turizm ve Kalkınma Dergisi**, C.1, S.2, 2019, s.18-28.
- Siddık Naci Eren: **Tarik-i Uşşâkî'de Usul ve Adab**, İstanbul, Uşşâki Vakfı Neşriyatı, 1995.
- Songüler, Gizem: "Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2017.
- Şahin, Leyla; Aşçıoğlu, Meral: "Uyku ve Uygunun Düzenlenmesi", **Sağlık Bilimleri Dergisi**, C.22, S.1, 2013, s.93-98.
- Tanrıverdi, Gülbu: "Lohusa Kültürel Özellikleri Tanılama Rehberi", **Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi**, C.18, S.1, 2015, s.68-77.
- Tanyu, Hikmet: **Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

- Tanyu, Hikmet: **Türklerde Taşla İlgili İnançlar**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Taş, Emine: “Erginlenme Törenlerinde Sempatik Büyüler”, **21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum**, C.8, S.24, 2019, s.365-391.
- Tekin, Şinasi: “Ev Bark Nedir?”, **İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler**, İstanbul, Simurg Yayıncılık, 2001, s.91-102.
- Tekin, Talât: **Orhon Yazıtları**, 6. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.
- Togan, Zeki Velidi **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul, Hak Kitabevi, 1970.
- Turner, Victor: **Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı**, Çev. Nur Küçük, 2. bs., İstanbul, İthaki Yayınları, 2020.
- Türker, Ferah; Gündoğdu: “Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri: Doğum, Düğün, Ölüm”, **Türkbilig**, S.32, 2016, s.141-154.
- Koçoğlu, Vildan: Uğur, Yunus: “Şehirler ve Şehirleşme”, **Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir**, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Ankara, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2015, s.293-327.
- Uludağ, Süleyman: **Sufi Gözüyle Kadın**, 6. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Uluslan Öztürkmen, Evrim; Hamarat, Zehra: “Kutsal Bir Yiyecek Olarak Helvanın Ritüellerdeki İşlevleri: İstanbul’daki Câferîler ve Uşşâkîler”, **Türk Kültüründe Helva**, Ed. Sebahat Deniz, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınevi, 2021, s.71-87.
- Uyar, Gülgün: “Bir Risâle, Bir Türbe, Bir Menkıbe: İmam Süyûtî’ye Ait Risâlenin Işığında Çifte Sultanlar Türbesi’ne Bir Bakış”, **Osmanlı Araştırmaları**, C.34, S.34, 2009, s.231-282.

- Uzun, Mustafa: “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.43, 2013, s.362-363.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Anadolu’nun Dinî Sosyal Tarihi: Öncüler Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş**, Çev. Ahmet Taşğın, Ankara, Kalan Yayınları, 2003.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir: “Alkarısına Dair Halk İnanmaları”, **Halk Bilgisi Haberleri**, 1939, s.243-246.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir: **Türkiye Etnoğrafya ve Folklor Sözlüğü Üzerine Bir Kalem Tecrübesi**, İstanbul, Burhaneddin Basımevi, 1937.
- Ünlü, Ahmet: “Altay Destanlarına Göre Türk Aile Yapısı”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2023.
- Van Gennep, Arnold: **Geçiş Ritleri**, Ed. Feyza Öz, Çev. Oylum Bülbül Beşler, İstanbul, Nora Kitap, 2022.
- Wuthnow, Robert: **Producing the Sacred: An Essay on Public Religion**, Urbana, University of Illinois Press, 1994.
- Yaman, Melek; Karaman, Esma; Keskin, Melike: “Yöresel Tahıl Ürün Olan Kavutun’un Besinsel Değerlendirilmesi”, **Gastoria: Journal of Gastronomy and Travel Research**, C.5, S.3, 2021, s.490-504.
- Yardımcı, Mehmet: “Âşık Edebiyatında Rüya Sonrası Âşık Olma (Bade İçme)”, **Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi İnternet Sitesi**, (Çevrimiçi), <https://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/26.php>, (Erişim Tarihi: 21 Nisan 2024).
- Yerasimos, Marianna: **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Yemek Kültürü: Yorumlar ve Sistematik Dizin**, Yay. Haz. Füsün Kiper, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.
- Yıldırım, Rıza: “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, **Türk**

- Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S.55, 2010, s.23-58.
- Yıldırım, Rıza: **Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek**, Ed. Tanıl Bora, Yay. Haz. Bahar Şimşek, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yıldırımış, Fatma: “İslamî Destanların Rüya Motifi Bağlamında Geçiş Dönemleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C.9, S.46, 2016, s.157-167.
- Yıldız Altın, Kübra: “Kutsal Mekânın Dönüşümü: Oba’dan Yatır’a, Bark’tan Türbe’ye”, **Motif Uluslararası Genç Halkbilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Tam Metinleri Kitabı**, Eskişehir, 2019, s.709-721.
- Yıldız, Harun: “Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, S.20, 2019, s.135-152.
- Yılmaz, Gül; Akman, Sinem: “Osmanlıdan Günümüze Helvalar ve Helva-i Gazi’nin Gastronomik Değeri”, **Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research**, C.3, S.3, 2019, s.462-469.
- Young, Serinity: “Budist Rüya Geleneği”, **Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalarda**, Ed. Kelly Bulkeley, Çev. Dilek Cenkçiler, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2008.
- Yörükân, Yusuf Ziya: **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, Yay. Haz. Turhan Yörükân, 10. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

KK.1: Erkek, 45 yaşında, turizm şirketi işletmecisi, İstanbul'da yaşıyor.

KK.2: Erkek, 49 yaşında, esnaf, İstanbul'da yaşıyor.

KK.3: Erkek, 57 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.

KK.4: Erkek, 51 yaşında, çaycı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.5: Erkek, 50 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.

KK.6: Kadın, 54 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.7: Erkek, 40 yaşında, işletmeci, İstanbul'da yaşıyor.

KK.8: Erkek, 57 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.

KK.9: Erkek, 65 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.

KK.10: Kadın, 52 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.11: Erkek, 49 yaşında, inşaat işçisi, İstanbul'da yaşıyor.

KK.12: Erkek, 49 yaşında, hastanede çalışıyor, İstanbul'da yaşıyor.

KK.13: Erkek, 38 yaşında, bakkal, İstanbul'da yaşıyor.

KK.14: Erkek, 56 yaşında, bakkal, İstanbul'da yaşıyor.

KK.15: Erkek, 51 yaşında, işçi, İstanbul'da yaşıyor.

KK.16: Erkek, 53 yaşında, fakülte sekreteri, İstanbul'da yaşıyor.

KK.17: Kadın, 79 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.18: Kadın, 49 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.19: Erkek, 54 yaşında, hizmetli, İstanbul'da yaşıyor.

KK.20: Kadın, 51 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

KK.21: Erkek, 48 yaşında, esnaf, İstanbul'da yaşıyor.

KK.22: Erkek, 64 yaşında, temizlik görevlisi, İstanbul'da yaşıyor.

- KK.23:** Erkek, 61 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.24:** Kadın, 50 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.25:** Kadın, 48 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.26:** Erkek, 50 yaşında, temizlik görevlisi, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.27:** Erkek, 50 yaşında, aksesuarıcı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.28:** Erkek, 40 yaşında, taksici, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.29:** Kadın, 58 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.30:** Erkek, 51 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.31:** Kadın, 40 yaşında, psikolojik danışman, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.32:** Erkek, 66 yaşında, seyyar satıcı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.33:** Erkek, 43 yaşında, müezzin, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.34:** Erkek, 64 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.35:** Kadın, 54 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.36:** Erkek, 72 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.37:** Erkek, 64 yaşında, seyyar satıcı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.38:** Kadın, 49 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.39:** Kadın, 55 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.40:** Erkek, 65 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.41:** Erkek, 48 yaşında, fırıncı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.42:** Erkek, 50 yaşında, otobüs şoförü, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.43:** Kadın, 66 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.44:** Erkek, 69 yaşında, hattat, kitap koleksiyoneri, ayrıca havas ilmiyle uğraşıyor, İstanbul'da yaşıyor.

- KK.45:** Erkek, 49 yaşında, tekstilci, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.46:** Kadın, 50 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.47:** Kadın, 50 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.48:** Kadın, 59 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.49:** Kadın, 56 yaşında, temizlik görevlisi, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.50:** Kadın, 73 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.51:** Kadın, 71 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.52:** Erkek, 45 yaşında, plastik kalıpçısı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.53:** Erkek, 47 yaşında, oto elektrik ustası, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.54:** Erkek, 44 yaşında, esnaf, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.55:** Kadın, 59 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.56:** Kadın, 65 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.57:** Kadın, 64 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.58:** Kadın, 59 yaşında, tuhafiyeci, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.59:** Erkek, 52 yaşında, bisiklet tamircisi, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.60:** Kadın, 60 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.61:** Erkek, 55 yaşında, dönerci, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.62:** Kadın, 49 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.63:** Erkek, 55 yaşında, taksici, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.64:** Kadın, 85 yaşında, ev hanımı, aynı zamanda türbedar, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.65:** Kadın, 60 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.66:** Erkek, 50 yaşında, aşçı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.67:** Erkek, 53 yaşında, tatlıcı, İstanbul'da yaşıyor.

- KK.68:** Erkek, 45 yaşında, kırtasiyeci, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.69:** Erkek, 51 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.70:** Erkek, 62 yaşında, türbedar, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.71:** Erkek, 60 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.72:** Kadın, 72 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.73:** Kadın, 51 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.74:** Erkek, 60 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.75:** Kadın, 55 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.76:** Kadın, 56 yaşında, türbedar, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.77:** Kadın, 59 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.78:** Kadın, 65 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.79:** Kadın, 51 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.80:** Kadın, 69 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.81:** Kadın, 65 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.82:** Erkek, 65 yaşında, halk ekmek çalışanı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.83:** Kadın, 63 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.84:** Erkek, 45 yaşında, bakkal, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.85:** Kadın, 44 yaşında, bakkal, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.86:** Erkek, 62 yaşında, emekli, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.87:** Kadın, 72 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.88:** Kadın, 70 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.89:** Erkek, 60 yaşında, muhtar, İstanbul'da yaşıyor.
- KK.90:** Kadın, 62 yaşında, ev hanımı, İstanbul'da yaşıyor.

EKLER

YARI YAPILANDIRILMIŞ MÜLAKAT SORULARI

Düzenli olarak türbeleri ziyaret eder misiniz?

Türbe ziyaretleri sizin için ne ifade ediyor?

Türbeleri ziyaret etmeden önce yaptığınız hazırlıklar nelerdir?

Bu türbeden nasıl haberdar oldunuz?

Bu türbeyi düzenli olarak ziyaret eder misiniz?

Bu türbeyi ziyaret etmenin dinî yaşantınıza nasıl bir etkisi oldu?

Bu türbenin hikâyesi hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Bu türbenin ne zaman ortaya çıktığını biliyor musunuz?

Bu türbeye geldiğinizde neler yapıyorsunuz? Dua etmek, adak adamak, mum yakmak, çaput bağlamak, taş yapıştırmak gibi.

Bu türbeyle ilgili kerametler, olağanüstülükler gördünüz mü veya duydunuz mu?

Duyduğunuz olağanüstülükler, kerametler sizce gerçek mi?

Kadın veliler hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bir velinin kadın olması sizin için ne ifade ediyor?

Sizce bir kadının veli olabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerekir?

Sizce bir erkeğin veli olabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerekir?

Kadın velilerle erkek veliler arasında fark var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?

Kadın veli türbeleriyle erkek veli türbeleri arasında fark var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?