

IV. ULUSLARARASI
ALEVİLİK VE BEKTAŞILIK
SEMPOZYUMU
(18-20 EKİM 2018 ANKARA)
BİLDİRİLER KİTABI

2.CİLT



Editörler
Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU
Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

IV. ULUSLARARASI ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK SEMPOZYUMU

(18-20 EKİM 2018 ANKARA)

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU

Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

2.CİLT

ANKARA- 2018

IV. ULUSLARARASI ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK SEMPOZYUMU

(18-20 EKİM 2018 ANKARA)

BİLDİRİLER KİTABI

Birinci Basım, Aralık 2018

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU
Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

ISBN

978-605-7893-01-7 (1.c)
978-605-7893-02-4 (2.c)
978-605-7893-00-0 (Tk)

e-ISBN

978-605-7893-03-1

DÜZELTİ

Ebru KARADAŞ

GRAFİK TASARIM VE BASKI

Asil Organizasyon AŞ. Aşağı Öveçler Mah. 1332. Cad. No: 7/8 Çankaya / Ankara

IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı'ndaki yazıların yasal ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.

© Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları

Her hakkı saklıdır. Bu kitabın hiçbir kısmı yayıncısının yazılı izni olmaksızın elektronik veya mekanik, fotokopi, kayıt ya da herhangi bir bilgi saklama, erişim sistemi de dâhil olmak üzere herhangi bir şekilde çoğaltılamaz.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No:10 E Blok 3. Kat
Teknikokullar Yenimahalle ANKARA

Telefon: +90 31202 23 46 • **Belgegeçer (Faks) :** +90 312 202 28 84

İÇİNDEKİLER

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE TÜRK DİLLİ BİR ŞÂİR: ABDULLAH BIN MÜBÂREK ET-TÜRKÎ <i>A Poet Using Turkish Language In Abbasi's Period:Abdullah Bin Mübarek Et-Türki</i> Ahmet KARTAL	7
ALEVİ – BEKTAŞİ GELENEĞİNDE YEMEK DUALARI <i>Pray Before A Meal In Alawi Bakhtashi Tradition</i> Mustafa KIRANATLIOĞLU	65
ŞİA'NIN HİNDİSTAN'DA VAROLMA MÜCADELESİNİN DELHİ TÜRK SULTANLIĞI SAFHASI <i>Shiism The Struggle Of Salvation In India Delhi Turkish Sultanian Perspective</i> Bilal KOÇ	75
ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE ANKARA'DA BEKTAŞİ ZAVİYELERİ <i>Bektashi Zawiyahs In Ankara According To Şer'iyeye Sicils</i> Ahmet KÖÇ	91
MENSUR VE MANZUM VİLÂYET-NÂME'LERİN MÜELLİFİ KİMDİR? <i>Who Is The Author Of Prose And Poetic Velayat-Namas?</i> M. Fatih KÖKSAL	111
ALEVİ ERKÂNINDA ZAKİR VE BAĞLAMA <i>In The Alevi Erkânı Zakir And Bağlama</i> Necdet KURT	121
HAYDAR CEMİL BABA'NIN ARNAVUTLUK'TA YAZDIĞI ŞİİRLERİ <i>Haydar Cemil Baba's Poems In Albania</i> Orhan KURTOĞLU	137
MECLİS-İ MEŞAYİH KARARLARINDA BEKTAŞİLİK VE BEKTAŞİ TEKKELERİ <i>Bektashism And Bektashi Lodges On The Rules Of Meclis-i Mesayih</i> Fahri MADEN	151
ŞAH İSMAIL'İN AĞABEYİ İBRAHİM MİRZA VE KIZILBAŞ HAREKETİ İÇİNDEKİ ROLÜ <i>Shah Ismail's Elder Brother Ibrahim Mirza And His Role In The Qızılbaş Movement</i> Namiq MUSALI	205
ÇİÇEKLERİN SAVAŞI: OSMANLI – SAFEVÎ REKABETİNİN EDEBİYATA YANSIMALARI <i>The War Of Flowers: Reflections Of Ottoman – Safavid Rivalry On Literature</i> Vüsale MUSALI	233
ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜRÜNDE “LOKMA” GELENEĞİ <i>The Tradition Of “Lokma” In Alevi-Bektashi Culture</i> Cafer ÖZDEMİR	247
EHL-İ BEYT ve HACI BEKTÂŞ-I VELÎ MUHTEVALI HAT ESERLERİ <i>Caligraphy Works About Âl Al-Bayt And Haji Bektash Velî</i> Fatih ÖZKAFA	265

FUZÛLÎ'NİN GÖZÜYLE CİHÂNIN İKİ GÖZÜ

Two Eyes Of The World Through The Eyes Of Fuzûlî

Ferudun Hakan ÖZKAN293

BİLİNMEYEN BİR HZ. ALİ CENKNÂMESİ

An Unknown Hz. Ali's Cenkname

Aslıhan ÖZTÜRK309

GAGAUZ TÜRKLERİNDE VE ANADOLU ALEVİLİĞİNDE ORTAK İNANÇ VE RİTÜELLER

Common Beliefs and Rituals In Gagavuz Turkish and Anatolian Alevi

Selcen ÖZYURT ULUTAŞ333

BEKTASHISM IN THE BALKANS: CASE OF ALBANIA AND MACEDONIA

Balkanlarda Bektaşilik: Arnavutluk ve

Makedonya Örneği

Ena PETROVIĆ347

HUTBETÜ' L BEYAN , BELGELER ,KAYNAKLAR VE AÇIKLAMALAR

Hutbetü' l Beyan Documents, Resources and Explanations

Bagher SADRİNIA357

KÜLTÜREL KİMLİK DİŞAVURUMLARI: EDREMİT TAHTACI TÜRKMENLERİ ÖRNEĞİ

Expressions Of Cultural Identity: A Case Of Edremit Tahtacı Turkmens

Adem SAĞIR, Basri KARABOSTAN371

İBRAHİM MURAT'IN 'HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN 14 SIRRI' KİTABINDAN HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN FELSEFESİNE BAKMAK

İbrahim Murat's 'Hacı Bektaş Veli's 14 Secrets' From The Book Pilgrim Haji Bektaş-ı Veli's Philosophy

Fatih SAKALLI395

ŞEYH ÇAKIR SULTAN OCAĞI'NDAKİ ANLATILAR BAĞLAMINDA YESEVİLİK-BEKTAŞILIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation On The Yesevî Bektashi Relationship In The Legends Of The Expressions In Sheikh Çakır Sultan Ocağı/Holy Lineage

Mehmet Saffet SARIKAYA403

ALEVİ, BEKTAŞI ZÜMRELER HAKKINDA YAPILAN İLK ARAŞTIRMALAR

First Researches On Alevi, Bektashi Groups

Serdar SARISIR419

AHMET YESEVİ VE ALİ ŞİR NEVAİ ESERLERİNDE "VAHDET-İ VÜCUT" ANLAYIŞININ POETİK TELKİNİ

Literary Interpretation Of Dedicational Sophistic Direction "Vakhdat ul Vujud" In The Poetry Of Akhmad Yassaviy And Alisher Navoiy

Servinaz SATIBALDIYEVE433

TÜRK HALKLARI ARASINDA BİR MÜZİKÖLOG: HALK ŞARKILARI VE DİNİ ŞARKILAR

A Musicologist Among Turkish People: Folk Songs And Religious Songs

János SÍPOS443

YESEVİLİK GELENEĞİNDEN BİR ŞAİR SALİH BABA VE MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİSİ <i>Poet From The Yesevi Order: Salih Baba And The Mentor-Disciple Relationship</i> Süleyman SOLMAZ	453
HAZIRLANAN RAPORLARA GÖRE CUMHURİYETİN İLK YILLARINDA DEVLETİN ARAP ALEVİLERİNE (NUSAYRİLER) YAKLAŞIMI <i>The State's Approach To The Arabian Alawites (Nusairis), According To The Reports, In The First Years Of The Republic</i> Mehmet ŞAHİNGÖZ, Tekin ÖNAL	479
BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE KAMBERLİK/ZAKİRLİK GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU ÜZERİNE TESPİTLER <i>Determinations On The Present Situation Of The "Kamberlik" Tradition In Balıkesir Çepnis</i> Halil İbrahim ŞAHİN	491
SAFEVİLERİN KURULUŞUNDAN ÖNCE ORTADOĞUNUN SİYASİ DURUMU <i>The Political Situation In The Middle East Before The Foundation Of The Safavids</i> Mehmet ŞEKER	511
KADIRLI (OSMANİYE) VE ÇEVRESİNDE HASAN DEDE İLE İLGİLİ İNANIŞ VE MENKİBELER <i>Beliefs And Legends About Hasan Dede In Kadirli (Osmaniye) And Surrounding Areas</i> Esmâ ŞİMŞEK	519
ALEVİ TOPLUMUNDA HALK İNANÇLARI BAĞLAMINDA GÖRÜLEN KÜLTÜREL DEĞİŞİM <i>Cultural Change In The Context Of Folk Faiths In Alevi Society</i> Bekir ŞİŞMAN, Mehmet ŞAHİN	535
AKÇAĞHISAR (KRUYA) BEKTAŞI TEKKESİ ŞEYHİ ŞEMİMÎ BABA VE BİLİNMEYEN BİR MEKTUBU <i>Shemimi Baba Who Is Sheikh Of Kruja Bektashi Dervish Lodge and An Unknown Letter Of Him</i> Ahmet TANYILDIZ	547
ERDEBİL TEKKESİ İKİ ŞEYHİNİN SEYAHATI VE SONUÇLARI: DEDE HOCA ALAADDİN ALİ VE TORUN ŞEYH CÜNEYT'İN ERDEBİL DIŞINDA KALAN TÜRBELERİ <i>Travels Of The Two Sheikhs Of Ardabil Tekke and Their Results: The Tombs Of Ancestor Hodja Alaaddin Ali And Descendant Sheikh Cüneyt Outside Ardabil</i> Ahmet TAŞĞIN, Öner ATAY	575
BABA REXHEB1 (1901-1995) AND BABA ARŞI (1906-2015): BEKTASHI BABAS FOR THE AMERICAN BEKTASHI TEKKE <i>Baba Recep (1901-1995) ve Baba Arşi (1906-2015): Amerikan Bektaşî Tekkesindeki Bektaşî Babaları</i> Frances TRIX	595
BESNİLİ SİDKİ EFENDİ VE DÎVÂNINDA YER ALAN EHL-İ BEYT SEVGİSİ <i>Besnili Sıdkı Efendi And Ahl Al-Bayt In His Divan</i> İbrahim Halil TUĞLUK, Özkan CİĞA	615
ARNAVUTLUK'TAKİ BEKTAŞI TEKKELERİ <i>Bektashi Lodges In Albania</i> Fatma Ahsen TURAN	633

ALEVİ KÜLTÜRÜNDE İNANÇ VE ESTETİK BEĞENİLERİN GELENEKSEL KADIN KIYAFETLERİNE YANSIMASI (AKSARAY İLİ GÜZELYURT İLÇESİ GAZİEMİR KÖYÜ ÖRNEĞİ) <i>Beliefs And Aesthetic Qualities Reflected In Traditional Women's Clothing In Alevism Culture (Example of Gaziemir Village Guzelyurt District In Aksaray Province)</i> Gamze URAY	649
NESİMİNİN ŞİİRİNDE EHL-İ BEYT METHİYELERİ VE AŞURE GELENEĞİNE BİR BAKIŞ <i>In The Poetry Of Nesimi's A Look Ehl-i Beyt Praises And At The Establish Ashura</i> Assadollah VAHED	665
CENGİZ ÖZKAN VE MUHARREM TEMİZ'İN ALEVİ-BEKTAŞI MÜZİĞİNE KATKILARI <i>Contributions Of Cengiz Özkan And Muharrem Temiz To The Alevi Bektashi Music</i> Ali YAKICI	675
ÂŞIK DERTLİ DÎVÂNİ'NDA YER ALAN ŞİİRLERDE HZ. ALİ VE ZÜLFİKÂR SEVGİSİ <i>Love For Hz. Ali And Zülfikâr In Poems In The Âşık Dertli Dîvânî</i> S. Dilek YALÇIN ÇELİK	681
ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARINDA YÖNTEM SORUNU <i>The Problem Of Method Concerning The Researches Of Alevism-Bektashism</i> Harun YILDIZ	697
KAZAK EDEBİYATINDA ŞAHMARAN DESTANI VE HZ. MUHAMMED <i>The Shahmaran Saga In Kazakh Literature and Mohammed</i> Naciye ATA YILDIZ	711
OSMANLIDA NAKİBÜ'L-EŞRAFLIK KURUMU VE EYÂLET-İ RUM'DA SEYYİTLER DEFTERİ <i>Nakibü'l-Eşraflık Institution In Ottoman And Sayyits And Sheriffs Book In Greek State</i> Hacı YILMAZ	725
EHL-İ BEYTİ KONU ALAN BİR MESNEVÎ: DÂSTÂN-I ÂL-İ ABÂ <i>Ehl-i Beyt The Subject Of A Masnavi: Dâstân-ı Âl-i Abâ</i> Hanım YILMAZ	739
ANADOLU'YA GELEN TÜRKLERDEN KALAN ESKİ BİR BELGE: YAĞAN PAŞA VAKFİYESİ <i>An Old Document From Turks Who Migrated To Anotolia: Yagan Pasha's Document (Waqfiya)</i> Yasin YILMAZ	747
KENT ORTAMINDA ALEVİLİĞİN YENİDEN İNŞASINDA CEMEVLERİNİN ROLÜ: ALTINOLUK CEMEVİ ÖRNEĞİ <i>Role Of "Cemevi"s In Rebuilding Alawism On Urban Environment: The Case Of Altinoluk Cemevi In Edremit District In Balıkesir City</i> Mehmet Ali YOLCU	759
AHMED YESEVÎ HİKMETLERİNDE BİLGİ VE BİLGİNİN KAYNAKLARI <i>Sources Of Information And Information In Ahmed Yesevi's Hikmet</i> Ayşe YÜCEL ÇETİN	767
KIRIM'DA SARI SALTUK <i>Sarı Saltuk In Crimea</i> Zühâl YÜKSEL	775
SEMPOZYUMDAN FOTOFRAFLAR	783

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE TÜRK DİLLİ BİR ŞÂİR: ABDULLAH BİN MÜBÂREK ET-TÜRKÎ

A Poet Using Turkish Language In Abbasi's Period: Abdullah Bin Mübarek Et-Türki

Ahmet KARTAL*

Öz

Abdullah b. Mübârek, Abbasîlerin ilk dönemlerinde yaşayan Türk şair ve bilginlerin başında gelmektedir. İyi bir eğitim alarak İslami ilimlerde özellikle de hadis sahasında büyük bir otorite sahibi olmuştur. Arap gramerinde âlimlerin ittifakıyla hüccet kabul edilen Mübârek, edebiyat ve şiirle de ilgilenmiştir. Yazmış olduğu Arapça şiirleriyle bir divan oluşturmuştur. Bu çalışmada Arapça divanda yer alan şiirler şekil ve muhteva açısından incelenerek hüviyeti ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: şiir, şair, Türk, Arapça, Arap şiiri, Abbasîler.

Abstract

Abdullah b. Mübârek is one of the leading Turkish poets and scholars who lived in the early periods of the Abbasi's. By taking a good education has been a great authority on the Prophet Muhammad's sayings especially in the field of Islamic sciences. Mübârek, who was accepted as an allegiant of scholars in Arabic grammar, was also interested in literature and poetry. He created a Divan with his Arabic poems which he wrote. In this study, the poems in the Arabic language Divan will be examined in terms of form and content to reveal their identity.

Key Words: poem, poet, Turkish, Arabic, Arabic poetry, Abbasi's.

1. Giriş

İslâm tarihinde Abbasîler dönemi, farklı ırklara mensup insanların bir araya gelerek sosyal, kültürel ve edebî değerlerin kaynaşıp birleşmesi suretiyle yepyeni bir oluşumun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Arap kültürünü derinden etkileyen bu oluşum, özellikle Arap edebiyatının yeni bir mecraya doğru yönelmesini de sağlamıştır. Abbasi edebiyatı olarak adlandırılan bu edebiyat, Arap edebiyatı tarihi ile ilgili kitaplarda; Arapların yanı sıra Arap olmayanlar tarafından da oluşturulduğu için “el-Edebü'l-müvelled” veya edebî alanda gerek Câhiliye, gerekse Emevî dönemlerine göre büyük yenilikler ve değişiklikler taşımamasından dolayı “el-Edebü'l-muhdes” olarak da isimlendirilmiştir. Yeni toplumun ruhunu yansıtan Abbasi edebiyatının doğuşuyla birlikte şiir, saf Arap duygusundan gittikçe uzaklaşmış; şekilden muhtevaya, kafiyeden vezne kadar yenilenerek mahallî olmaktan sıyrılıp, evrensel bir boyut kazanmıştır (Şentürk vd. 2018: 34).

Yeni ve evrensel bir dünya görüşünün ürünü olarak Abbasi edebiyatı, başta Fars ve Türk olmak üzere İslam medeniyetini oluşturan bütün ulusların edebiyatlarını etkilemiş, onlar için esin kaynağı ve model oluşturmuştur (Şentürk vd. 2018: 34). Bu bağlamda ilgili dönemdeki

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye, ahmetkartal38@gmail.com

kültürel ve edebî faaliyetlere yaptığı çalışmalarla katkı sağlayan birçok düşünürden birisi de Türkistan'dan bu coğrafyaya gelen Abdullah bin Mübârek et-Türkî olmuştur. Bu çalışmada onun hayatı ve edebî şahsiyeti ile Abbâsî edebiyat tarihini anlama ve değerlendirmede büyük bir öneme sahip olan Arapça şiirleri hakkında bilgi verilecektir.

2. Hayatı

Asıl adı Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî et-Türkî olan Abdullah b. Mübârek, o dönemin önemli kültür merkezlerinden biri olan Merv'de 118/736 tarihinde doğdu¹ (Behcet 1432: 17; Küçük 1988: 122; Okuyan 2016: 11; Dayf trhs.: 402). Katıldığı bir savaştan sonra, 181/797 tarihinde Ramazan ayı içerisinde 63 yaşında iken Fırat nehri kenarında bulunan Hit'te vefat etti ve oraya defnedildi (Küçük 1988: 123; Behcet 1432: 17). Babası Mervli, annesi ise Hârezmlî bir Türk (Dayf trhs.: 403) olan İbn el-Mübârek, kaynaklarda, doğduğu yere istinaden “el-Mervezî” ve mensubu olduğu Türk milletinden dolayı da “et-Türkî” olarak zikredilmektedir. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserinde, İbn el-Mübârek'i; “imâm, hâfız, allâme, şeyhülislâm, fahrü'l-mücâhidîn, kıdvetü'z-zâhidîn” gibi sıfat ve lakaplarla tavsif etmektedir (Okuyan 2016: 62). Babası, tam anlamıyla ahlak ve fazilet sahibi bir kişi olup tıpkı ismi gibi² “mübârek” bir insandı. Babasının bu iyiliği, güzelliği ve doğruluğu aynen oğluna da yansımıştır (Behcet 1432: 17; Kitapçı 2004: 74). Küçük yaşta vefat eden oğlu Abdurrahmân'a nispetle “Ebû Abdîrrahmân” künyesini almıştır (Okuyan 2016: 11). İlk tahsilini, çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirdiği Merv'de yaptığı tahmin edilmektedir (Furat 1996: 274; Küçük 1988: 123). İlk hocası Mervli âlim Rebî' b. Enes el-Horasânî'dir (Küçük 1988: 123). Babası, onu küçükliğünden itibaren ara sıra camilere götürmüş ve birlikte çeşitli ilim ve irfan meclislerine katılmışlardır. İmâm-ı A'zam ile de bu meclislerden birinde karşılaşmıştır. Onu gören İmâm-ı A'zam, ona sevgiyle yaklaşmıştır (Okuyan 2016: 16). Abdullah bin Mübârek'in küçüklüğü, Ebû Müslim el-Horasânî'nin Emevîlere karşı yaptığı ihtilal hazırlıkları dönemine rastlamaktadır. O dönemde, ihtilal taraftarları ve “Düatlar” yani gönüllü propagandacılar, siyah elbiseler giydikleri için Merv'de yaşayan Türkler gibi Mübârek ailesi, hatta küçük Abdullah da siyah elbiseler giyerek Peygamber sülalesinin saflarında yer almıştır (Kitapçı 2004: 74-75).

Abdullah bin Mübârek et-Türkî, hayatının ilk yıllarında fasıl meclislerinde bulunmaktan çok hoşlanan ve özellikle ud ve tambur çalmayı çok seven birisidir. Ancak, daha sonra hayatında bir kırılma yaşamış ve yaşamı tamamen değişmiştir. Kendi ifadesiyle yaşadığı bu kırılma şu şekilde olmuştur: “Ben

gençken kırmızı şarap içiyor, şarkı söylemeyi seviyordum. Devamlı bu kötü alışkanlıklarla iştigal ediyordum. Arkadaşlarımı elma mevsiminde bağa davet ettim. Sarhoş olana kadar yiyip içerek eğlendik ve kendimizden geçtik. Seher vakti kalkıp udu elime aldım ve şu beyti terennüm ettim.” diyerek aşağıdaki beyti dile getirmiştir:

ألم يَأْنِ لِي مِنْكَ أَنْ تُرْحَمَا
وَتَعْصَى الْعَوَازِلَ وَاللُّوْمَا

Ey ud! Merhamet etmenin, düşmanlara ve kınayanlara isyan etmenin daha zamanı gelmedi mi sana?

Yukarıdaki beyti adeta karşılıklı bir konuşma gibi kaleme alan İbn el-Mübârek, “Ud, bana cevap vermeyince, aynı beyitleri tekrar okudum. En sonunda ud, birden bire insan gibi konuşmaya başladı. Bu durum ise bana şu ayeti hatırlattı: “أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ” trc. İnananların gönüllerinin Allah’ı bilinçle anması ve O’ndan inen gerçeğe gönüllerinin bağlanması zamanı daha gelmedi mi? (Hadîd suresi, ayet 16)” Daha sonra ben, “Ey Rabbim, evet dedim ve udu kırdım, kırmızı şarabı yere döktüm. Böylece Allah’ın inayetiyle tövbe ettim ve ilim ile ibadete yöneldim.” (Behcet 1432: 18) demiştir. Buna binaen onun özellikle ilme olan ilgi ve merakının bu tövbesinden sonra başlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Gençliğinden itibaren *Kur’ân-ı Kerîm*’i okuyup ezberleyen Abdullah bin Mübârek, dönemin ilimlerini öğrenmek için çok büyük gayret göstermiştir. Gösterdiği bu ilim öğrenme mücadelesinde ise, en çok babasından destek görmüştür (Behcet 1432: 19). Ona göre *Kur’ân-ı Kerîm*’i anlamının yolu, ilim öğrenmekten geçmektedir. Özellikle namaz kılacak kadar *Kur’ân* okumayı bilen bir kimsenin, akabinde *Kur’ân*’ı anlamaya yönelik gayretler içinde olması gerekmektedir. İbnü’l-Mübârek, ilim öğrenmek isteyenlere şunları salık vermiştir: “İlim öğrenmek isteyen bir kimse, önce doğru bir niyet sahibi olmalıdır. Sonra hocalarının sözüne canla başla kulak vermelidir. Daha sonra iyice düşünmeli ve konuyu anlamalıdır. Arkasından o meseleyi ezberleyip, kendine mâl etmelidir. Son olarak da öğrendiklerini yetenekli talebelerine öğretmeli ve yaymalıdır.” Ona göre bu hususlardan birine riayet edilmezse, o kişinin ilmi eksik kalır (bak. Yılmaz 2011: 5-6). Yine Abdullah bin Mübârek, âlim kişinin, ilk önce ve mutlaka Allah’ın haram kıldığı şeylerden sakınması gerektiğine vurgu yapmıştır (Abdukhalkov 2011: 27).

Abdullah bin Mübârek et-Türkî'nin, Merv'de bulunduğu sırada, özellikle "hadis" ile ilgili eserler okuduğu tahmin edilmektedir. Nitekim hemşerisi muhaddis Nu'aym b. Hammâd, onun, evine kapanıp devamlı (hadis ile ilgili) kitap okuduğunu ve kendisine "Sıkılmıyor musun?" denildiği zaman, "Hz. Peygamber aleyhisselam ve arkadaşlarıyla beraberken nasıl olur da sıkılırım?" diye cevap verdiğini rivayet etmiştir (Furat 1996: 274). Bu durum, onun bu türden konulara ne kadar ilgi duyduğu ve hürmet gösterdiğinin bir göstergesi olması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Abdullah bin Mübârek, memleketinde edindiği bilgi ve kültürünü geliştirmek için ilk seyahatini 141/758 tarihinde 23 yaşındayken Irak'a yapmıştır³ (Küçük 1988: 123; Behcet 1432: 19; Okuyan 2016: 11).⁴ Kaynaklarda, bu yolculuk sırasında ona aralarında İbrahim b. Edhem (187/803)'in de bulunduğu 60 kişinin arkadaşlık ettiği kaydedilmektedir (Yılmaz 2011: 4). Onda, zaman içinde yeni şeyler öğrenme merakı artmaya başlamıştır. Dönemin önemli âlimlerinden çeşitli dersler alıp onlardan istifade etmek için Kûfe, Basra, Hicaz, Şam, Mısır ve Yemen'e gitmiştir (Behcet 1432: 19; Küçük 1988: 123). Abdullah bin Mübârek'i, dönemin âlim ve hafızlarının önde geleni olarak niteleyen Ahmed bin Hanbel, onun ilme olan merakını şöyle dile getirmiştir: "Yaşadığı zamanda, ilme onun kadar ilgi ve merakı olan yoktu. O, Yemen, Mısır, Şam, Basra ve Kûfe'ye gidip ilim ehlinde öğrendiklerinin neticesinde ilmi öğreten olmuştur. İlmi, küçük büyük demeden her ehil gördüğünden almış, bu yolculuk esnasında ilim ve kültür bakımından büyük bir birikim sağlamış, topladığı bilgileri gerekli kimselere aktarmıştır." (Behcet 1432: 19; Okuyan 2016: 61). Bir rivayete göre 30 sene edep istediğini, 20 senedir de ilim talep ettiğini ifade eden Abdullah bin Mübârek'e, Şam'da bulunduğu sırada: "Ne zamana kadar ilim talep edeceksin?" diye sorulunca o, "Ölene kadar ilim isteyeceğimi temenni ediyorum." diye cevap vermiştir. Ayrıca ona göre "Her şey ilim sahibine istiğfar eder. Sudaki balık bile..." bundan dolayı o, ilim istemeyi bırakmamıştır (Behcet 1432: 19).

Abdullah b. Mübârek et-Türkî, çok dikkatli bir okuyucudur. Hatta sadece okumakla kalmamış okuduğu konularla ilgili uygulamaları da bizzat yaşamaya çalışmıştır. Yaptığı ilim seyahatlerinde bile birçok kitap okuyan İbn el-Mübârek, kitap okumayı yaşamının gündelik faaliyetlerinden birisi haline getirmiştir. Bu konuda Şakîku'l-Belhî, bir gün ona: "Namazdan sonra nereye gidiyorsun?" diye sorunca o: "Sahabelerin ve tabînin izlerini, onların iyiliklerini takip etmeye gidiyorum." diye cevap vermiştir. O, ilim öğrenmek için

büyük bir arzu ve iştihakla yaptığı bu yolculuklarının sonucunda, geniş bir bilgi birikimine ve marifet dairesine sahip olmuştur. Neredeyse bütün ilim dallarında kendisine müracaat edilen, engin bilgiye sahip bir kişi olmuştur. Nitekim İclî, onun bu özelliği ile ilgili olarak şunu dile getirmiştir: “Onun bünyesinde topladığı pek çok ilim, marifet ve meziyet vardı. Bunlar hadis, fıkıh, Arapça; kahramanlık, ticaret becerisi; cömertlik ve muhabbetir.” İbn el-Mübârek’in, kitap okumaya ve ilme olan düşkünlüğünü İclî’den başka, Ebû Dâvud et-Tayâlisî ise şöyle dile getirmiştir: “Abdullah bin Mübârek kadar ilmî birikimi olan hiç kimse yoktu.” (bak. Behcet 1432: 20).

Abdullah bin Mübârek’in Merv’deki baba evinin çok büyük ve geniş olduğu dile getirilmektedir. Bu ilim durağı gibi olan mekânsal uygunluktan olsa gerek ki, o yörenin önde gelen âlimleri, abitleri ve fazilet sahibi kişileri, devamlı onun Merv’deki evinde toplanıp ilim, ibadet vb. konularda konuşup çeşitli müzakerelerde bulunmuşlardır. İbn el-Mübârek, söz konusu bu buluşmaları, kendi kendine öğrenme ve değerlendirme sürecini yavaşlatan bir uygulama biçimi olarak görmüş ve Kûfe’ye gittiği zaman, baba evinden daha küçük bir evde ikamet etmeye başlamıştır. Sadece namaz kılmak için evinden çıkmış, namazını kıldıktan sonra hiç kimseyle görüşüp konuşmadan hemen evine dönmeye başlamıştır. Bu şekilde davranınca, Merv’deki gibi yoğun misafiri de olmamıştır. Kendisine: “Ey Abdullah bin Mübârek! Merv’dekinin aksine burada kendini yalnız hissetmiyor musun?” diye sorulunca o: “Ben zaten o kalabalıktan kaçtım. Merv’deyken gelen misafirler beni ilimden ve ibadetten alıkoyuyorlardı. Dolayısıyla ben burada kendimi daha esenlikte hissediyorum.” (Behcet 1432: 20) diyerek ilim erbabının yalnızlığının ilmî tefekkür ve üretim için ne kadar gerekli olduğunu dile getirmiştir.

Abdullah bin Mübârek, önce Basralı muhaddis Hammâd bin Zeyd’in ders halkasına katılmıştır. Onun, bir tâbiî olan Basralı Humeyd et-Tavîl ve hadisleri mevzularına göre ilk defa tasnif eden Şu’be bin el-Haccâc’ın hadis derslerine de bu sıralarda katıldığı tahmin edilmektedir. Aynı işi Kûfe’de gerçekleştiren muhaddis Süfyân es-Sevrî ile Dımaşk’ta yapan el-Evza’î’nin de öğrencisi olmuştur. Irak’ta hadisin yanı sıra fıkıh, dil ve edebiyat alanında dönemin önde gelen âlimlerinin derslerine devam etmiştir. Tasavvuf tarihçisi Ebû Nu’aym el-İsfehânî, onunla birlikte içlerinde Mâlik bin Enes, Ma’mer bin Râşid gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu 21 hocasının ismini zikretmiştir⁵ (Furat 1996: 275). Hatta kendisinden daha küçük yaşta olan ilim adamlarından dahi çeşitli dersler almıştır. Kendisi de Abdurrahmân bin Mehdî, Abdurrezzâk

bin Hemmâm, Yahyâ bin Ma'în, İshâk bin Râhûye gibi âlimlere hocalık yapmıştır (Okuyan 2016: 17-18).

En fazla birikim ve temayüzü hadis alanında sağlayan Abdullah bin Mübârek et-Türkî, hadisleri tedvin eden ilk âlim olmasıyla dikkat çekmektedir. Hadis ravilerini çok iyi tanınması ve hadis ilminin özü sayılan fikhü'l-hadîsin önde gelen âlimlerinden olmasından dolayı, çalışmalarında dile getirdiği hadisler, ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim ondan nakledilen hadislerin, delil olarak kullanılabileceği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir (Küçük 1988: 123). Ayrıca bu husus, yaşadığı dönemde hem hadis hafızlarının büyükleri hem de ilim ve fazileti kaynağından almak isteyenlerin iltifat ettiği kişiler tarafından kabul edilmiştir. Hadis hıfzı ve fıkıh konularında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye bağlı kalmış, edep, nahiv, dil, şiir ve fesahat ilimlerini bir araya getirmiştir. Ayrıca sahip olduğu züht ve ahlakla da büyük bir şöhret kazanmıştır (Dayf trhs.: 403). Yahyâ bin Ma'în, İbn el-Mübârek'in eserlerinde yirmi binden fazla hadis bulunduğunu nakleder. Naklettiği bu hadisleri, yaklaşık dört bin âlimden almış ve öğrenmiştir. Bunlardan sadece bin tanesinde rivayette bulunmuştur. Bu da onun, ehil olmayanlardan hadis almadığını ve rivayet etmediğini göstermektedir. Bir süre kaldığı Kûfe'de, bir hadis ile ilgili ihtilafa düşüldüğünde: "Geliniz bu ilmin tabibine gidelim." denilerek ona başvurulması, zamanında hadisleri en iyi bilen kişi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu hüviyetinden dolayı Yahyâ bin Ma'în, onu hadis alanında "emîrü'l-mü'minîn", Esved bin Sâlim de "sünnette insanları sabit kılan kimse" olarak nitelendirmiştir (Behcet 1432: 21; Küçük 1988: 123). O, Hz. Peygamber'in sünnetlerini çok iyi bilmesinin yanında, bizzat kendi hayatına da uygulamıştır. Nitekim Esved bin Sâlim: "İbnü'l-Mübârek, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetlerini en iyi bilenlerden ve bildikleriyle yaşayan bir imamdır ki kendisine her yönde uyulması gereken bir kimsedir." (Okuyan 2016: 57) diyerek, onun bu hüviyetine vurgu yapmıştır. Hicrî ikinci asrın en önemli muhaddislerinden Ma'mer b. Râşid (153/770), el-Evzaî (157/773), el-Leys b. Sa'd (175/791), Ebû Avâne (175/791) ve Sa'id b. Ebî Arûbe (156/772) onun hadis rivayetinde bulunduğu hocaları arasındadır. Yahyâ b. Ma'în (233/848), İshâk b. Râhûye (238/854), Ahmed b. Hanbel (241/855), el-Hasen b. 'Arefe (257/861), Abdurrahman b. El-Mehdî (198/815) ve Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826) ise ondan hadis okumuşlardır (Yılmaz 2011: 5).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve dostu olan İbnü'l-Mübârek, hadis ilmindeki maharetinden başka fıkıh ilminde de önemli bir konuma

sahiptir. Fıkıhta, önce İmâm-ı A'zam'ın metodunu benimsemiştir. Nitekim fikhin konularını “bâb”lara ayırarak tasnif ettiği ve İslam hukukunun temel yapı taşlarından birisi olan, Şâtîbî'nin dört ciltlik önemli eseri *el- Muvâfakât* gibi *Sünen fi'l-fikh* adlı eserinde, İmâm-ı A'zam'ın usulünü takip etmiştir. İnsanların en fakihî olarak nitelendirdiği İmâm-ı A'zam'ı öven hem çeşitli sözler söylemiş⁶ hem de şiirler yazmıştır. İmâm-ı A'zam'ın vefatından sonra, Mâlik bin Enes'in derslerine katılmış, fıkıhta Hanefî ve Mâlikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymuştur. Genellikle Hanefîlerden sayılan İbnü'l-Mübârek, bazı Mâlikî tabakat eserlerinde de kendisine yer bulmuştur. Ona göre, fetva verebilmek için hadis kültürünü çok iyi bilmek ve fıkıh bilgisiyle melekisine sahip olmak gerekmektedir (Küçük 1988: 123). İbnü'l-Mübârek, sahip olduğu ve birikim sağladığı ilminde, özellikle dikkati ve derinliği, zekâsındaki keskinliği ve kıvraklığı ve ezber kabiliyeti ile temayüz etmiştir. Nitekim Yahyâ bin Âdem, ondan dinî ve fikhî meselelerin inceliğini öğrenmek istemiştir. Mu'temir bin Süleymân ise, ilmî konularda diğer âlimlerde bulamadığı cevapları onda bulduğunu belirtmiştir. Bu hüviyetinden dolayı Fudayl bin İyâd ve Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek'i doğu ve batının fakihî olarak nitelendirmişlerdir (Behcet 1432: 21). İbnü'n-Nedîm onu, muhaddis fakihler arasında zikrederken, İbn Hacer onun güvenilir bir fakih olduğunu belirtmiştir. Süfyân b. Uyeyne (198/814) ise fıkıh ilminde derin bir bilgiye sahip olduğuna dikkat çekmiştir (Abdukhalikov 2011: 28).

İlminin genişliği ve güvenilirliği ile tanınip bilinen İbnü'l-Mübârek et-Türkî, yaşadığı dönemde edep ve ahlak konularında da asrının yegânesiydi. Nitekim onun bu özelliğine, ondan bahseden tüm kaynaklarda dikkat çekilmiştir. Özellikle ilim ve faziletiyle insanları bilgilendirme ve aydınlatma özelliği, diğer kişiler tarafından da örnek alınmıştır. Ahlakındaki salâhiyet, doğruluk ve yetkinlikle temayüz etmiştir. Allah'a çokça şükreden, daima Şam kalelerinde savaşa hazır olan, züht ve takva sahibi birisidir (Behcet 1432: 22). O, Hasan el-Basrî'nin vefatından sonra, zühdü ve takvasıyla tasavvuf ilminin her zaman ve her yerde uygulanabilir olduğunu göstermiştir. Ona göre züht, herhangi bir yerde inzivaya çekilip itikâfa girme değil, bilakis aktif olarak yaşamın içerisinde bulunup “masiva”ya bağlanmamaktır. Halkın arasında bulunmaya ve onların ihtiyaçlarını gidermeye aralıksız gayret etmiş ve bunu çevresindekilere de tavsiye etmiştir. Onun, cihat etmeyi, el emeği ve alın terinin karşılığını yemeyi, kazancı ihtiyaç sahiplerine dağıtmayı, böylece Allah'ın rızasını kazanmayı züht olarak kabul ettiği belirtilmektedir (Okuyan

1996: 21). O, zühdün sınırlarını iyi tespit etmiş ve sağlıklı bir dindarlığın temellerini atmış manevi bir mimardır. Özellikle zühde dair hadislere fazla ilgi duymuş ve bunları ayrıca derlemiştir (Arslan 2015: 158). Onun, “İlmi dünya için öğrendik, ama ilim bize dünyaya değer vermemeyi öğretti.” sözü, bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Günün belirli bir bölümünü zikir ve tefekküre ayırmış, bu süre zarfında hiç kimseyle konuşmamış, insanlarla sürekli bir arada bulunmayı ve onlarla içli dışlı olmayı ilim ehli için uygun görmemiştir (Yılmaz 2011: 6).

Abdullah bin Mübârek et-Türkî, zahitliğinin yanında mücahitliği ile de dikkat çekmektedir. O, Tarsus Savaşı’nda bir taraftan orduyla birlikte Allah rızası için Rum diyarında savaşa katılmış, diğer taraftan da askerlere vaaz ve nasihatlerde bulunarak onları savaşmaya teşvik edip onlara cihat ruhunu aşılamak için cihatla ilgili çeşitli hadisler okumuştur. O, bu tavrıyla zahit ve ibadete düşkün Müslümanların vatanî görevlerine olumsuz bakıp katılmadıkları şeklinde oluşan yaygın görüşü tashih etmiştir. Ayrıca müsteşrikler tarafından tamamen zanna dayanarak oluşturulan Müslüman zahitler, tıpkı Mesihî dinine mensup zahitlerde ve ruhban sınıfında olduğu gibi hayattan kopuk yaşarlar algısını da boşa çıkarmıştır. Çünkü Müslüman zahitler -özellikle de ilk dönemdekiler-, asla hayattan kopuk olmamışlardır. Bilakis onlar, hayata sınımsız bağlılardır. Çünkü güçlü olmak, güç kazanmak ve kazanılan bu güçle yaşayıp rızıklarını elde etmeleri için gayret etmeleri gerektiğinin farkında ve bilincindedirler. Bunun için onlar, tıpkı Mahmûd el-Verrâk’ta olduğu gibi hem ticaretle uğraşmışlar hem de profesyonel işlerle iştigal etmişlerdir. Hatta Abdullah b. Mübârek de geçimini sağlamak için ticaret yapmıştır.⁷ Müslüman zahitler, vatanlarına büyük bir iştiaqla gönülden bağlı olmuşlar ve Allah yolunda şehadete ulaşmak için ordunun en ön safında bulunmuşlardır. Yapılan bu cihadı da, zahitler için Allah katındaki en büyük ve yüce ibadet olarak kabul etmişlerdir. Nitekim İbn el-Mübârek’in Tarsus’ta kaleme alıp 1144 yılında, Mekke çevresinde yaşayan meşhur zahit el-Fudayl b. İyâd’a gönderdiği şiir, bu anlayışı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü Abdullah bin Mübârek bu şiirinde, cihadı diğer ibadetlerden derece olarak daha yüksek görmekte ve cihadın yanında diğer ibadetlerin bir oyun gibi kalacağını ifade etmektedir. O, cihat ile ibadet arasındaki farkı şöyle tasvir etmiştir: “Abit, Rabbi için gözyaşı döker, ancak mücahit, Rabbi için kanını döker.” Ayrıca mücahitleri, atlarını oyun ve eğlence için değil, bizzat kendini Allah yolunda feda etmek, Allah’ın rızasını kazanmak ve şehit olmak için koşturan kişiler olarak görmüştür.

Atların toynaklarından/nallarından yükselen tozu ve onların yeri delercesine koşmalarını ise, en güzel ve eşsiz kokuya tercih etmiştir. “İslam, önce cihat sonra ibadet ve ahlak üzeredir.” demiş ve Resulullah (sav)’ın şu sözüne işaret etmiştir: *“لا يجتمع غبار في سبيل الله و دخان جهنم في جوف عبد أبدا”* ter.: *Allah yolunda katlanılan toz ile cehennem ateşinin dumanı kulun içinde (burnunda) asla birleşmez”*. Tıpkı *Kur’ân-ı Kerîm*’de şehitlerin asla ölmeyeceği ve Rableri katında ebedi bir hayatla yaşamaya devam edeceklerini bildiren şu ayetin işaret ettiği gibi. *“وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ”* ter.: *Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma. Ancak onlar, Rablerinin katında diri olarak rızıklanmaktadır. فَرَحِيبٌ بِمَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَنْبِشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا* ter.: *Onlar, Allah’ın kendilerine verdiği bolluktan dolayı sevinç içinde olup, arkalarından henüz kendilerine katılmayanlara da korkunun olmadığını ve onların üzülmeyeceklerini müjdelemek isterler.”* (Âl-i İmrân suresi, ayet 169-170). Bakara suresi, ayet 154’te ise şöyle buyurulmaktadır: *“وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ”* ter.: *Allah yolunda öldürülenlere “Ölüdürler” demeyiniz. Aslında onlar diridirler, fakat siz sezemezsiniz.”* Bu, yüce Allah’ın kendi yolunda şehit olanlara verdiği ve diğer Müslümanlara tanımadığı çok özel bir ayrıcalığı göstermektedir. Allah onları kabirlerinde, mahiyetini kendisi dışında kimsenin bilmediği özel barzahî bir hayatla canlı kılmıştır (bak. Dayf trhs.: 403-404; Furat 1996: 277).

Kaynaklarda İbn el-Mübârek’in tabipliğinden de bahsedilmektedir. Abdülmelik bin Ebcür, onun takva sahibi kişiliğinin yanında, birikimli iyi bir tabip olduğunu, hatta hastalarından ücret dahi almadığını belirtmektedir. Şa’bî ise, onun insanlara yaralarının etrafını temiz tutmalarını tavsiye ettiğini vurgulamaktadır. Yine kaynaklarda bu konuyla ilgili olarak şu konu dile getirilmektedir: “Birgün İbnü’l-Mübârek, Süfyân es-Sevrî’yi görmeye gitmişti. Bu sırada, Süfyân’ın yüzü kızarmıştı ve ateşi yükselmişti. İbnü’l-Mübârek, kendisine ne olduğunu sorunca Süfyân: “Ben hastayım, bu sebeple ilaç içiyorum.” dedi. Bunun üzerine İbnü’l-Mübârek, orada bulunanlardan kendisine bir soğan getirmelerini istedi. Getirilen soğanı, ikiye böldü ve Süfyân’a soğanı koklattı. Süfyân, soğanı kokladıktan sonra, birkaç kere aksırdı, ateşi düştü ve sonunda rahatsızlığı azaldı. Bunun üzerine Allah’a şükreden Süfyân, orada bulunanlara dönerek: “Bakın! Bu adam bir fakih ve tabiptir.” dedi (Okuyan 2016: 62; 98-99).

Zehebî’nin; “İbnü’l-Mübârek, zekâda öndedir, cesarete öndedir, cihatta örnek kumandandır. İyilik etmede ve yardım dağıtmada en öndedir.” (Okuyan

2016: 55) şeklinde nitelendirdiği Abdullah bin Mübârek'in ömrü, ilim için yollarda, Arap dili ve edebiyatını öğrenmek için çöllerde, hadis toplama için beldelerde, gaza ve cihat etmek için savaş meydanlarında geçmiştir (Kitapçı 2004: 79). Sem'ânî ise, onunla ilgi bir takım düşüncelerini dile getirdiği *el-Ensâb* isimli eserinde şöyle demektedir: “Onda toplanan özellikler, zamanının hiçbir âliminde toplu olarak görülmemiştir. O fakih, alçak gönüllü, cesur, cömert, hafız, sünnetleri derin ve etraflıca bilen, ilim için uzun yolculuklar yapan bir kimsedir. Akranlarını arar ve gözetir. Kahramanları keşfeder, edip, şair ve yazardır. Elindeki zenginliği hayırlara harcar.” (Okuyan 2016: 64). İbn el-Mübârek, Zehebî ve Sem'ânî'den ayrı bir şekilde kendisini:

قد أرحنا واستر حنا
من غدو و رواح
واتصال بأمير
ووزير ذي سماح
بعفاف وكفاف
وقنوع و صلاح
و جعلنا اليأس مفتا
Behcet 1432: 65

“Biz yapıp ettiklerimiz, gidişatımız hakkında gayet huzurlu ve müsterihiz. Hoşgörülü, adil vezirlerle (yöneticilerle) olan ilişkilerimizde de... Erdemli, huzurlu, namuslu ve güvenilir olarak (İçine düştüğümüz) umutsuzluğu, (buhranları) başarının anahtarı kıldık.” şeklinde nitelendirmiştir.

İbn el-Mübârek'i öven önemli isimlerden birisi olan Azîz bin Semmâk el-Kirmânî ise, onun hakkında şunları dile getirmiştir:

ما لذتي إلا رواية مسند
قد قيدت بفصاحة الألفاظ
ومجالس فيها علي سكينه
ومذاكرات معاشر الحفاظ
نالوا الفضيلة والكرامة والنهي
من ربهم بر عاية و حفاظ
لا طوا برب العرش لما أيقنوا
أن الجنان لعصبة لواط Behcet 1432: 85

(İbn Mübarek'in) *Müsned*'ini rivayet etmek kadar bana haz veren başka bir şey yok. O lafızlardaki fesahat, beni kendine bağladı.

Hadis hafızlarının bulunduğu meclisler ve (yaptıkları) müzakereler bana huzur veriyor. (Bu hafızlar) Allah'ın koruma ve gözetmesiyle, fazilet, keramet ve üstün bir zekâ seviyesine ulaşmışlardır.

Onlar, cennetin, Allah'ın emirlerine itaat edenlerin olduğunu anladıklarından, arşın Rabbi olan Allaha sıkı sıkı bağlandılar.

3. Eserleri

Kitâbü'z-zühhd ve'r-Rekâik: İbn el-Mübârek et-Türkî, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerde ifadesini bulan zikir, huşu, havf, ihlas, tûl-i emel, ölüm, tevazu, lisanın korunması, tevekkül, riya, tövbe, vera', takva, sadakat, dua, oruç, sabır, huşu', şükür, mal toplama hırsı, rıza, cennet ve cehennemin özellikleri gibi konularla sahabeden örnek davranışları ifade eden rivayetleri, "bâb"lar halinde tasnif etmek suretiyle eserini tamamen özel konulu bir hadis kitabı şeklinde oluşturmuştur (Arslan 2015: 158). Merfû/sahih hadisler ile mevkuף/sahih ve maktu'/senedi tabîine kadar giden hadisleri ihtiva eden eserin, *Kitabü'z-zühhd* bölümünde 1627, *Kitâbü'r-rekâik* bölümünde ise 436 hadis bulunmaktadır (Yılmaz 2011: 15). Eser, Ahmed Ferid tarafından 1995 yılında 2 cilt olarak Riyad'da yayımlanmıştır. Ayrıca Muhammed Adil Teymur ise eseri Türkçeye tercüme ederek 1992 yılında İstanbul'da neşretmiştir.

Kitâbu'l-cihâd: Cihatla ilgili telif edilen ilk eser olup Hz. Peygamber'in cihadın fazileti ve önemiyle ilgili söylediği hadisleri ihtiva etmektedir. Bu eserde, *Kitâbü'z-zühhd ve'r-Rekâik*'ten daha fazla merfû/sahih hadis bulunmaktadır (Behcet 1432: 26). İçinde 262 hadis bulunan bu eser, Nezih Hammâd tarafından Beyrut'ta 1391/1971 yılında yayımlanmıştır. Bu eseri, ondan rivayet eden talebelerinden Sa'îd b. Rahme b. Nu'aym'ın nisbesinin el-Massîsî olması onun bu kitabı Misis'te rivayet ettiğini göstermektedir. Diğer ravileri Muhammed b. Süfyân es-Saffâr ile el-Cillî diye bilinen İbrâhîm b. Muhammed de Misislidir. Bu da, İbnü'l-Mübârek'in bu eserini burada rivayet ettiğini desteklemektedir (Yılmaz 2011: 15).

İbn en-Nedîm'e göre, Abdullah bin Mübârek'in *es-Sünen fi'l-fikh, et-Tefsîr, et-Târîh, el-Bir ve es-Sila* adlı eserleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî'ye göre, *el-Menâsik* adlı bir kitabı da vardır. Bu eserin Kûfe'de yazıldığı rivayet edilmektedir. Kittânî ise, *el-İsti'zân* adlı kitabı olduğunu bildirmektedir. Bu eserlerin, bizzat İbn el-Mübârek tarafından gömüldüğü için kaybolduğu rivayet edilmektedir (Behcet 1432: 26).

4. Şairliği ve Arapça Şiirleri

Abdullah bin Mübârek et-Türkî, fıkıh ve hadis konularıyla ilgili ele aldığı önemli çalışmaların yanında Arapça şiirleriyle de dikkat çekmektedir. Onun şiire ilgisi, çocukluk çağına kadar gerilere dayanır. Nitekim kaynaklarda babasının, daha çocukluğunda onu şiire teşvik ettiği ve ödüllendirdiği zikredilmektedir. Zenîc'in, Ebû Tümeyle el-Ensârî'den konuyla ilgili olan şu rivayeti, bu hususa ışık tutacak mahiyettedir: “Babam ile Abdullah'ın babası el-Mübârek yakın arkadaş idi. Ticaretle uğraşıyorlardı. Her ikisi de “Kim bir kaside ezberlese, ona bir dirhem vereceklerini vaat ettiler.” Bundan dolayı Ebû Tümeyle el-Ensârî ve İbn el-Mübârek, bazı kasideleri ezberliyorlardı. Bu türden pratikler sayesinde her ikisi de çok iyi birer şair oldular.” (Behcet 1432: 27; Kitapçı 2004: 75). Sınıf arkadaşlarından Sahrâ'nın şu ifadeleri de, İbn el-Mübârek'in şiire olan ilgisi ve şiir ezberleme yeteneğini ayrıca göstermektedir (Okuyan 2016: 96): “Bir gün okuldan evimize dönerken yolda bir kişi sesli sesli bir kaside okumaya başladı. Herkes gibi ben ve Abdullah da kasideyi dinlemeye başladık. Kaside, oldukça uzundu ve bunu akılda tutabilmek herkesin kârı değildi. Biz, birbirimize kasideyi okuyanın çok güzel okuduğunu söyleyerek yolumuza devam ediyorduk ki, kasideyi bizden başka dinleyen kişilerden birisi: “Bu okunan kasideden birkaç beyit bize kim okuyabilir?” dedi. Bunun üzerine İbnü'l-Mübârek, kasidenin tamamını okudu. Adam oldukça şaşırıp bu duruma hayret etti.”

Görüldüğü üzere kendisini büyük bir gayret ve iştiaqla ilme adayan İbn el-Mübârek, aynı zamanda devrin Arap dili ve edebiyatı, şiir, hatta siyer ve megazî alanlarında da dönemin en önemli şahsiyetlerinden biri hâline gelmiştir (Kitapçı 2004: 75). Ancak kimi kaynaklarda, onun, ömrünü ilim tahsil etmekten daha çok edebiyat öğrenmeyle geçirdiği, aynı zamanda da ilim, fıkıh, edebiyat, nahiv, dil, şiir ve fesahat bilgisine sahip olduğu zikredilmektedir (Behcet 1432: 27). Hatta İbn Cüreyc şöyle demiştir: “İrâklıların arasında İbnü'l-Mübârek'ten daha fasih Arapça konuşan kimseyi görmedim. Kendisi Horasan'ın Merv şehrinden [bir Türk] olduğu halde, Basra'da ikamet ettiği ve Kûfe'ye de yerleşmiş olduğu için onu İrâklılar arasında zikrettim.” (Okuyan 2016: 56).

Kaynaklarda, Abdullah bin Mübârek'in dili, her ne kadar doğulu yani Türkçe olsa da o, Arapçayı fasih konuşan bir kişi olarak nitelendirilmiştir. İbn el-Mübârek'in edebiyata/şiire olan bakışı, onun edebiyata verdiği değer

bir göstergesidir. Nitekim edebiyatla ilgili olarak; “Biz birçok bilgiye sahip olmaktansa, az da olsa edebiyata sahip olmayı daha çok önemsiyoruz.” demektedir. Ayrıca “Yeniden başlayanlar için tövbe etme ne ise, diğer ilimler için de edebiyat odur.” yani hangi ilim dalıyla uğraşırsanız uğraşın, muhakkak edebiyat bilmek durumundasınız şeklinde yaptığı değerlendirmeler (Behcet 1432: 27) de onun edebiyata verdiği değerin ayrı bir işaretidir.

İbn el-Mübârek hakkında bilgi veren İbn Sa’d, İbn Ebî Hâtim, İbn Abdi Rabbih, el-Bağdadî, el-Kadî İyâd ve es-Sübki, İbn el-Mübârek’i şâir olarak nitelendirmekle kalmamışlar, onu bütün ümmetin önde gelen fakih şairlerinden birisi olarak kabul edip takdim etmişlerdir (Behcet 1432: 27; Kitapçı 2004: 76).

Züht ve Allah yolunda cihat, İbn el-Mübârek’in şiirlerinde işlenen en temel ve dikkat çeken konulardır. Nitekim İbn Sa’d ve Nevevî, onun, züht ve cihada teşvik için şiir söylediğini belirtirken (Behcet 1432: 27), Şa’rânî’ye göre Abdullah bin Mübârek’in şiirlerindeki vurgu, cihat üzerinedir (Okuyan 2016: 63). Kadî İyâd ise, onun çok şiiri olduğunu, bu şiirlerin çeşitli konulardan oluştuğunu, sahabe ve tabiîn hakkında söylenmiş recez/kısa vezinli şiirleri bulunduğunu, sebat etme ve cihatla ilgili meşhur uzun kasideler kaleme aldığını kaydetmiştir. Abdullah bin Mübârek’in bazı şiirlerini çok beğenen Halife Harun Reşid ise onu ödüllendirmiştir (Behcet 1432: 27-28).

İbn en-Nedîm, birinci Abbâsî çağı şâirlerinden olduğunu belirttiği İbn el-Mübârek’in, Arapça şiirlerinden meydana gelen divanının yüz sayfadan oluştuğunu, ancak bu divanın nüshalarından hiçbirinin korunmadığını, bundan dolayı da yazma eserler kataloglarına girmediğini ifade etmiştir (Behcet 1432: 28).

Mücâhid Mustafa Behcet, İbn el-Mübârek’in şiirlerinin çeşitli tabakat, tarih ve edebiyat kitaplarında yer aldığını söylemektedir. Ona göre, bu şiirlerin bir kısmı, Abdullah bin Mübârek’e aitken, bir kısmı, söz konusu aidiyetle ilgili şüpheler barındırmaktadır. Nitekim Kadî İyâd’ın belirttiği, sahabe ve tabiîn hakkındaki recezleri kaybolmuş, cihat ile ilgili uzun kasidelerinin ise çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Bu da onun şiirlerinin, günümüz açısından belli bir kısmının varlığını koruyabildiğini göstermektedir. Mücâhid Mustafa Behcet’in tespitlerine göre ona aitliği kesin olan 58 şiir, toplam 270 beyitten oluşmaktadır. Ona nispet edilen 6 şiir ise 34 beyitten müteşekkil-

dir (bak. Behcet 1432: 28-30). Şiirlerinin beyit sayısı 1 ila 36 beyit arasında değişmektedir. Şiirlerinin bazılarının başında, niçin yazıldıkları belirtilmiştir. Hassaten şiirlerinde bulunan bu husus, onun şiirlerinin farklılığını yansıtan dikkat çekici bir özelliktir.

Yukarıda da dile getirildiği gibi İbn el-Mübârek'in şiirlerinin çok azı, bugün elimize ulaşmıştır. Özellikle birinci Abbasî döneminin İslami anlayışına has eğilimden geldiği için İbn el-Mübârek'in şiirlerinin bize ulaşması oldukça önemlidir. O, gazel, medih ve hiciv şiirlerinin yanında züht ile ilgili şiirler de nazmeden Ebu'l-Atahiye gibi züht alanında öne çıkan o dönem şâirlerinden farklıdır. İbn el-Mübârek'in şiiri, menba bakımından daha saf, diğer şairlerin beslendiği kaynak bakımından da daha durudur (Behcet 1432: 29-30).

Züht şâirlerinden İbn el-Kennâse (ö. 207 h.) ve Mahmûd el-Verrâk (ö. 225 h.)'tan önce olan Abdullah bin Mübârek et-Türkî, züht ile ilgili uzun kaside yazarların öncülerindedir. O, dağınık beyitler ve kısa kasideler hâlinde işlenen züht konusunu, uzun kasideler hâline dönüştürmüştür. Bu züht kasideleri, az olmasına rağmen, hem yeni bir tarz ve oluşuma hem de alanında yetkinliği ve derinliği olan edebî bir hüviyete sahiptir (Behcet 1432: 30). Hiçbir zaman klasik anlamda bir büyük şair olmak istemeyen İbn el-Mübârek, aynı zamanda şiiri de bir sanat olarak görmemiştir. Şiir, onun için fazilet mücadelesinde, insanların eğitilip bilgilendirilmesi, terbiye edilip yetiştirilmesi, güzel ahlakla donatılıp tezyin edilmesi ve insan-ı kâmil hâline dönüştürülmesi için bir araç olmuştur. Gerekliğinde kılıcını ve kalemini rahatlıkla kullanmıştır. İnsanları, yazdığı şiirleriyle hem irşat edip bilgilendirmiş hem de İslami kahramanlık, züht ve takvada heyecanlandırıp coşturmuştur. O, hiçbir zaman dünyevi menfaatler, şan ve şöhret kazanıp zengin olmak, devrin ileri gelenlerine yaranmak için şiir kaleme almamıştır (Kitapçı 2004: 76-77).

Şiirlerinin en bariz özelliği, onun kişiliğini oluşturan sorumluluk ve eleştirel bağlılık/iltizam kavramlarını ihtiva etmesidir. Şiirlerinde, çelişkili ifade ve kullanımlara rastlanmaz. Okuyucusunu etkileyen şiirsel özelliklere sahiptir. Özellikle İslami duygulardaki sıcaklık, bunların aynı şekil ve üslupla ifade edilmesi, İslami ahlak ve edepte züht anlamlarını hissettiren organik birlik olgusu vardır (Behcet 1432: 30).

İbn el-Mübârek'in, Haricî şairlerinde görülen bir yöntemle şiir yazdığı yani şiiri, belli mesajları ifade etmek için araç olarak kullandığı söylenebilir. Bu

tesir, İbn el-Mübârek'in şiirini okuyanlarda kendisini göstermektedir. Onun, Haricîlere yaklaşımı, şu değerlendirmedeki gibidir: "Güçlü bir edebiyatta, edebî ekol ile günlük hayat arasında şiddetli bağlılık söz konusudur. Aynı zamanda sanatsal ve sosyal doğruluk, yani sanatın gereklerinden taviz vermezken toplumsal realitelerinden de uzaklaşmamak gibi iki önemli nokta bir araya getirilmiştir. Haricîlerin mezhepsel gailelerle söylediği şiirlerle, İbn el-Mübârek'in yazdığı şiirlerdeki Allah yolunda şehit olma veya Allah yolunda ölüm isteği ile Müslümanın şahsında gerçekleşen yüce sıfatlar gibi bazı konular, bazen birbirleriyle çakışabiliyordu. Onun şiiri ile Haricîlerin şiiri arasındaki bu kısmî benzerliklerden dolayı, onun bazı şiirlerinin Haricîlere nispet edildiği görülmektedir (Behcet 1432: 30-31).

Abdullah b. Mübarek'in şiirinin çoğunluğu, Pîr-i Türkistan Ahmed-i Yesevî ve Yûnus Emre gibi halka belli mesajları vermek için kaleme alındığından, edebî açıdan çoğunlukla sade ve ağıdasız mısralardan oluşmuştur. Bu bakımdan, belagat ile ilgili değerlendirmeler kategorisinde çok fazla yer almadığı ifade edilebilir. Yalın bir dil kullanılan şiirlerinde doğallık, yapmacılıktan uzak ahenkli bir ritim, net şiirsel kuvvetlilik ve edebî parıltı söz konusudur. Şiirinde, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadis-i şeriflerin, hikmet ve mesellerin etkisi fazladır. Bunları, tazmin ve iktibas yoluyla almış, şiirinde muhaddislerin bazı terimlerini kullanmıştır. Şiirleri, döneminin âlimleri ile olan ilişkisini, ilmî faaliyetler ve ilmî meclisleri açıklayan vesika niteliğindedir (Behcet 1432: 31).

5. Şiirlerin Konularına Göre Tasnifi⁸

Abdullah bin Mübârek et-Türkî, kendisinin "İslam dini üzerine olduğunu", bundan dolayı da "Firavunun küstahça ve kibirle söylediği sözleriyle Allah'ın yaratma gayesinden uzaklaşıp işini şeytana devredenlerin sözlerini" asla söylemediğini ifade etmektedir.⁹

ولا أقول تخلى عن خليقته
رب العباد وولى الأمر شيطانا
ما قال فرعون هذا في تجيره
فرعون موسى ولا هامان طغيانا
لكن على ملة الاسلام ليس لنا
اسم سواه بذاك الله سمانا s.112

İnsanların Rabbi olan Allah'ın, onu yaratma gayesinden uzaklaşan ve işini şeytana devreden(lerin sözlerini) söylemem.

(Bu sözler), Firavun'un küstahça ve kibirle söylediği sözler gibidir. Firavun'un, Musa'ya zorbalığı, Hâmân'ın azgınlığı ve sapkınlığıdır.

Biz, ancak İslam dini üzereyiz. Allah'ın bizi isimlendirdiği bu isimden başka ismimiz yoktur.

“İslâm dini üzereyiz” diyen İbn el-Mübârek, dinî konuları, *Kur'ân-ı Kerîm* ve *hadîs-i şerîflere* bağlı kalarak değerlendirmeye tabi tutmuş, ehl-i sünnet akidesine sınıksız bağlı kalmış ve Hz. Peygamber'in hayatını tam anlamıyla kendi yaşantısına tatbik etmiştir. Her yönüyle kendisine uyulması gereken bir kimse olarak görülen İbn el-Mübârek, yolumuzun güvenli ve huzurlu olabilmesi için, tıpkı kendisinin yaptığı gibi bizlerin de “ehl-i sünnet âlimleri”ne uymamızı tavsiye etmiştir:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا
بهاهي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلة
عن ديننا رحمة منه ورضوانا
لولا الائمة لم يأمن لنا سبيل
وكان أضعفنا نهياً لأقوانا s.112

Allah'a itaat etmek isteyen için, cemaat (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) Allah'ın sıkı sıkıya sarılacağınız bir ipi ve çok sağlam bir tutamaktır.

Allah, bize olan merhameti ve rızasıyla, (bize karşı) zorbalığı bir sorun olarak dinimizden def eder.

Eğer imamlarımız (ehl-i sünnet âlimleri) olmasaydı, yolumuz güvenli ve huzurlu olmazdı. Güçlülerin hedefi haline gelirdik.

İbn el-Mübârek'e göre, ehl-i sünnetin ipine sarılmak doğru yoldan ayrılmamaktır. O, bu yoldan ayrılmanın özelde İslam'dan kopmak anlamına geldiğini, bu yolun bağlanma üslubunun ise genelde farklı dinlerin insanları için de bir kurtuluş yöntemi olduğunu dile getirmiştir. Nitekim aşağıdaki beyitte; melikler, dinî bilgiye sahip olmayan ve kötü niyetli din adamları ve rahiplerin, hem dinin hüviyetini değiştirip bozmakta olduğu hem de bir kâr elde edemelerine rağmen benlikleriyle ruhlarını sattıkları ifade edilmiştir:

وهل بدل الدين إلا الملوك
وأخبار سوءٍ و رهبانها

وباعوا النفوس فلم يربحوا
s.115 ولم تعلم في البيع أثمانها

Dini, melikler/hükümranlar, kötü din adamları ve rahiplerden başka kim değiştirebilir? Bunlar, benliklerini ve ruhlarını satarlar, bir kâr da elde edemezler, (bu alışverişten sonra) değerleri de artmaz.

Burada dile getirilenden hareketle, farklı metodolojik bir ipe sarılmanın, hem insanların dinî inançlarında çeşitli bozulmalara yol açtığı hem de onların dinsizleşmelerine sebep olduğu görülmektedir. Bu durumdaki insanlara da İbn el-Mübârek şöyle seslenmektedir:

أرى رجالا بدون الدين قد قنعوا
s.117 ولا أراهم رضوا في العيش بالدون

Dinsiz (bir hayati) kabullenmiş insanlar görüyorum. (Çünkü) onlar, basit (azla yetinen fakirâne) bir hayata razı değiller.

Oysa insanların, kıyamet gününe hazırlanmaları için dünyalarını ve yaşam tarzlarını “din” ile süslemeleri gerekmektedir:

ذر التزين في دنياك بالدين
s.118 واعمل ليوم تجازى بالموازين

Dünyanı din ile süslemeye bak. Mizanlarla (terazilerle amellerinin ölçülüp) karşılığını alacağın (kıyamet) günü için çalış.

Ancak insanı cezbeden ve dinden uzaklaştıran bir dünya ve dünya hayatı vardır. İbn el-Mübârek, Ebû Cehil karpuzu gibi acı olan ve insanların gelip geçtiği bu kınanmış dünyayı, belalar, musibetler ve sonu gelmez talihsizliklerle dolu bir yer olarak nitelemektedir:

دنيا تداولها العباد ذميمة
شبيبت بأكره من نقيع الحنظل
وبنات دهر لا تزال ملمة
s.96 فيها فجائع مثل وقع الجنديل

İnsanların gelip geçtiği bu kınanmış dünya, adeta Ebû Cehil karpuzunun suyu gibidir. Acıdır ve yaşlanmaktadır.

Belalar, musibetler, sonu gelmez talihsizlikler onda hep vardır. Nehir yatağına düşen bir kaya (nehir yatağına düşerek suyun akışını değiştirip hızlandıran kaya) gibi.

Bazen insanın talihi yaver gider ve bu dünyada huzur bulur. Ancak bu durum daimi ve kalıcı değil, bilakis geçicidir. Kişi, bu esenlik ve mutluluğun akabinde yeni musibetler ve sıkıntılarla karşılaşır:

وما تهدأ النفس حتى أصاب
ب بأخرى حديد تصيب الوتينا

وإما دراكاً على إثرها
وقدماً تكاد تهد المتونا

وفي كل يوم وفي مسية
s.106 تكرر النوائب بالموت فينا

Nefis, ancak şahdamarına bir demir dayanıncaya kadar huzur bulur, (insanın dünya hayatındaki rahatı uzun sürmez, hemen yeni bir musibetle karşılaşır.)

Ya felaketler peş peşe gelir ve insanın tahammül gücünü yıkıp harap eder.

Ya da her gün her akşam, musibetler, felaketler ölümlerimize saldırır.

Zaten, bir bela ve musibetler evi olan bu dünya, fani ve önemsiz şeylerle doludur:

إنها دار بلاء
s.77 وزوال وغرور

Bu dünya, imtihan (bela ve musibetler) dünyası, fani ve önemsiz şeylerin dünyasıdır.

Onun için sebatsız ve geçici olan bu dünyaya aldanmamak gereklidir. Eğer bu dünyaya aldanılırsa, o zaman nefis, insan için zararlı olan hususlara ilgi duyup onları istemeye başlar:

وإن كنت بالعيش مغترة
s.108 تمنيك نفسك فيها الظنونا

Eğer bu dünya hayatına kanıp aldanırsan, nefsin senin için şüpheli ve çetrefilli şeyler istemeye başlar.

Bu dünyanın ve bu dünyada olan şeylerin anlamsız, boş, değersiz ve geçici olduğunun farkına varan, doğal olarak da bunlara karşı olan sevgisini kaybeden ve Allah korkusunu her daim gönlünde barındıran İbn el-Mübârek, hem bu dünyadan hem de dünyevi olanın geçiciliğinden nefret etmiş ve Mekte'ye doğru bir yolculuğa çıkmıştır:

بغض الحياة وخوف الله أخرجني
وبيع نفسي بما ليست له ثمننا

إنني و زنت الذي يبقي ليعدله
s.113 ما ليس يبقي فلا والله ما اتزنا

Hayata (bu dünyaya) olan buğzum (nefretim), Allah korkum ve hiçbir değeri olmayan nefsimi (Allah'a adanmam) beni (Mekke'ye doğru) yola çıkardı.

Geride kalanları (geride bıraktıklarımı), adil olmak adına ölçüp biçtim, ant olsun ki, kalanların (geride bıraktıklarımın) bir değeri yok.

5.1. Ölüm

“Ölüm”, İbn el-Mübârek’in üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. O, “nasihatçi” olarak gördüğü ihtiyarlığı, ölümü hatırlatan bir husus olarak telakki etmektedir. Bundan dolayı gençliğine, kendisinden uzaklaşmaması için seslenmiş, ancak onu dinlemeyen gençliği, ondan uzaklaşmış ve ihtiyarlık gelip çatmıştır:

اباذن نزلت يا بي مشيب
أي عيش - وقد نزلت - يطيب
و كفى الشيب واعظا غير أني
أمل العيش والممات قريب
كم أنادي الشاب إذ بان مني
s.63 ونداي موليا ما يجيب

Ey ihtiyarlık, izin aldın da mı geldin, indin bana. Senin indiğin (geldiğin) hangi hayat güzelleşir ki.

İhtiyarlık, nasihatçi olarak yeterlidir. Oysa ben, (uzun) yaşamayı ümit ediyorum, ancak ölüm yakındır.

Gençliğime, benden uzaklaştıkça o kadar çok seslendim ki, nidalarım arkalarını dönüp gittiler, (gelip) bana cevap vermediler.

İnsanlar, ölümü, kendilerinin dışındakilere yakıştırıp onların öleceğini ifade ederken, kendilerine asla yakıştırmayıp sanki hiç ölmeyeceklermiş gibi bir tavır, düşünce ve yaşam tarzına sahiptirler. İbn el-Mübârek, özellikle bu düşüncede olanlara, bir gün kendileri için de bir kabir kazılacağı ikazında bulunur:

إن الذي قد زين الإبعادا
أولافر بين صاعدا فصاعدا
عساک يوما تذكر الملاحدا
s.68 يا من يرجي ان يكون خالدا

Öyle ki, uzak akrabaları (uzaktakileri) ve yakın akrabaları (yakındakileri) süsleyip (defnedip, öbür dünyaya/ahirete yolcu eden) ve daha niceleri (için sıranın gelmesini bekleyen);

Ey ebediyet temenni eden kişi! (Elbet bir gün senin için de) bir kabir zikredilir (kazılır).

Çünkü kefene sarılmış ve lifaf/örtü giydirilmiş bir yolcu gibi olan insanın, öldükten sonra yastığı ve evi temiz topraktır. İnsan, ıssız bir çöl gibi olan o kabre/eve konulunca misafirleri de az olur:

كأنك منتقل قد كسيت

لفائف تعصب أكفانها

وبوئت في فقرة ملحداً

يقل التزاور جبر انها

وسادك بعد الوتين الصعيد

s.114 بدار يجاور سكانها

Kefenin sarılmış, lifafın/örtün giydirilmiş, sanki yolcu gibisin.

İssız bir çöl gibi kabre konuldun, (orada) komşu ziyaretleri de az olur (pek olmaz).

Şah damarından (ölümünden) sonra yastığın temiz, pak topraktır ve kabir sakinlerinin komşuluk ettiği evdir (mezardır).

Ayrıca o, samimi ve içten duygulara sahip olanların bir bir ölmelerine dikkat çekerek insanlara ölümü hatırlatmaktadır:

لقد ذهب الأنس والمانعون

s.98 ومن كان يسكن في ظله

Samimiyet, içtenlik, ünsiyet ve onun gölgesinde yaşayanlar (çekip) gittiler. (Samimiyetle, dostane duygulara sahip insanlar bir bir ölüyorlar).

İbn el-Mübârek, ölen kimselerin arkasından ağlayanlara hayret ettiğini söyler. Çünkü hayatta olanlar, bu dünyada ölen kimselerden daha çok yaşayacak ve kalıcı olacak değildirlere. Bir topluluk, ne kadar yaşarsa yaşasın, sonunda mutlaka ölecek ve ölümü tadacaktır. Onun için kişi, eğer ağlayacaksa kendisi için ağlamalıdır:

أرى الناس يبكون موتاهم

وما الحي أبقى من !الميتينا!

أليس مصير هم للفنا؟

وإن عمر القوم أيضاً سنينا

يساقون سوقاً إلى يومهم

فهم في السياق وما يشعرونا

فان كنت تبكين من قد مضى
s.107 فبكي لفسك في الهالكينا

İnsanları, ölenlerine ağlarken görüyorum. Ama hayatta olanlar, ölülerimizden daha baki değil ki.

Bir topluluk, kavim ne kadar yaşarsa yaşasın, sonunda varacakları yer yokluk (fena) değil midir?

Onlar, kendi ecellerine sevk ediliyorlar, ama farkında değiller.

Ey nefsim! Göçüp gidenler için ağlıyorsan, önce kendin için ağla, zira sen de onlar gibi yok olacaksın, öleceksin.

Nitekim bu toprağın altında makam ve mevki, şan ve şöhret sahibi olan ve olmayanlar, fakir ve zenginler, iyiler ve kötüler vb. hepsi yer almaktadır. Bunlar, hem birbirlerinden ayırt edilemezler hem de birbirlerinden üstün tutulamazlar. Bunların tamamı, kıyamet gününün sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah'ın indinde eşittirler:

كم لعمرى صرعت قب-

-لك أصحاب القصور

وذوي الهيئة في المج-

-لس والجمع الكثير

أخرجوا منها فما كا

ن لديهم من نكير

كم ببطن الارض ثاو

من شريف ووزير

وصغير الشأن عبد

خامل الذكر حقير

قد تصفحت قبور ال-

قوم في يوم العثير

لم نميز هم ولم نع-

-رف غنيا من فقير

خمدوا فالقوم صرعى

تحت أسقاف الصخور

واستوا عند مليك

s.77-78 بمسا و يهم خبير

Hayatıma ant olsun ki, bu dünya senden önce nice saray (mal mülk) sahibinin sırtını yere getirdi.

Meclislerde ve toplumun nazarında itibar sahibi olanları.

Bu dünyadan çıkarıldılar. (Artık) hiçbir şeyi inkâr edemezler.

Bu toprağın bağrında ölü olarak nice vezirler nice itibar sahibi insanlar var.

Makamı ve mevkii olmayan, adı sanı duyulmamış, hakir (kişiler var).

O zorlu günde, kavimlerin mezarlarına şöyle bir göz gezdirdim;

Kim zengin kim fakir bilemedim, ayırt edemedim.

O kavimlerin güçleri tükenmiş, yere serilmişler, kayaların (mezar taşlarının) gölgesindedir.

Melik (kıyamet gününün sahibi) ve Habîr (her şeyden haberdar olan) Allah'ın katında hepsi eşit durumdadır.

5.2. Kıyamet

İbn el-Mübârek, kıyamet günüyle ilgili de şiirler söylemiştir. Bu tip bir şiirin başında şöyle denilmektedir: “Abdullah b. Mübarek dedi ki, kıyamet günü insanlara üç teklif sunulur. İlki konuşmaları (itiraf etmeleri), ikicisi mazeretleri (özürlerini ifade etmeleri), üçüncüsü ise amel defterlerinin ellerde dolaşmasıdır.” Bu açıklamayı yaptıktan sonra, aşağıdaki şiiri söylemiştir. Bu şiirde; kıyamet gününün hüviyeti belirtilmiş, o gün yaşanacaklar zikredilmiş, insanların ahvali açıklanmış, cennet ve cehennem ile ilgili bilgiler verilmiştir:

وكيف قرّت لأهل العلم أعينهم
أو استلذوا لذيق النوم أو هجعوا
والموت ينذرهم جهراً علانية
لو كان للقوم أسماع لقد سمعوا
والنار ضاحية لا بد موردهم
وليس يدرون من ينجو ومن يقع
قد أمست الطير والانعام أمنة
والنون في البحر لم يخش لها فزع
والأدمي بهذا الكسب مرتهن
له رقيب على الاسرار يطلع
حتى يوافيه يوم الجمع منفرداً
وخصمه الجلد والابصار والسمع
إذ النبيون والأشهاد قائمة
والإنس والجن والاملاك قد خشعوا
وطارت الصحف في الأيدي منشرة
فيها السرائر والأخبار تطلع

يود قوم ذوو عز لو أنهم
هم الخنازير - كي ينجوا - أو الضبع
كيف شهودك والانباء واقعة
عما قليل ولا تدري بما يقع
أفي الجنان وفوز لا انقطاع له
أم الجحيم فما تبقي ولا تدع ؟
تهوي بهلكاتها طوراً وترفعهم
إذا رجوا مخرجا من غمها وقعوا
طال البكاء فلم ينفع تضرعهم
هيهات لا رقة تغني ولا جزع
هل ينفع العلم قبل الموت عالمه
قد سال قوم بها الرجعى فما رجعوا s.87-89

İlim ehlinin gözleri nasıl da aydın oldu. (Kabir hayatı boyunca) uykudan haz aldılar, sakinleşip dinlendiler.

Ölüm, onları apaçık bir şekilde ikaz ederken, keşke (ikaz edilen bu) kavmin kulakları olsa da (bu ikazı) duysalar.

Cehennem, çevrelerini saran bir kuşak, geçit (gibi), kimin kurtulacağını, kimin ise düşeceğini bilmiyorlar.

Kuşlar, hayvanlar güven içerisinde akşamı ettiler. Yunuslar (balıklar) ise denizde, onlar için de endişe edecek bir şey yok.

İnsanoğlu, kendisine verilen nimetlerden sorumludur (dünyada yapıp ettiği ve böylece elde ettiği şeylerin karşılığını alacaktır). Onu, görüp gözeten ve sırlarına vakıf olan var.

O kadar ki mahşer günü kulakları, gözleri, derisi ona karşı şahitlik edecekler.

(O gün) peygamberler, şahitler ayakta (hazır olarak); insanlar, cinler ve hükümdarlar ise boyun eğmiş, itaatkâr olarak (bekliyor olacaklar).

(O gün) amel defterleri dağıtılmış, ellerde dolaşıyor, içlerindeki sırlar, bilgiler, haberler ortaya dökülüyor.

(Öyle ki) dünyada izzet ve makam sahibi kimi topluluklar, (azaptan) kurtulmak için domuz veya sırtlan (bile) olmayı isteyecekler.

Sen bütün bilgiler ortadayken nasıl şahitlik edebilirsin ki? (Söyleyeceklerinin ne önemi olabilir ki?), (çünkü) sen (zaten) olup biten şeylerin çok azına vakıfısın.

Cennet, elde ettikten sonra (cennetteki hayatta) bir kesinti olmayacaktır (cennet hayatı ebedidir), Cehennemde ise (girsene bile) bırakılmaz, terkedilmezsin (çünkü cehennem hayatı Müslümanlar için ebedi değildir).

İnsanlar, içine düştükleri cehennemin acı ve ıstırabından kurtulmak için bir çıkış istediklerinde (aradıklarında), (cehennem) onları helak eder ve (verdiği acıyı) artırır.

Ağlayışlar, haykırışlar uzar gider. Yakarışlar onlara fayda vermez. Üzüntü ve keder boşuna (faydasız).

Ölüm hakkında bilgi sahibi olmak, âlimi (o bilginin sahibini) ölümsüz kılmaz. (Cehennemden girdikten sonra) ondan geri dönmek isteyen kavim de geri dönemez (kurtulamaz).

5.3. Cihat

Abdullah bin Mübârek et-Türkî, zahit olduğu kadar mücahit bir kişidir. Birçok savaşa katılmış ve Allah rızası için savaşmıştır. Hatta kaynaklarda, bir sene hacca gittiği bir sene de savaşa katıldığı belirtilmektedir. O, hem savaşa katılmadan geçirilen bir hayatı hem de Allah'ın adının yüceltilmediği ve gül-bankların çekilmediği bir yaşamı çekilmez bir meşakkat olarak görmektedir:

كل عيش قد أراه نكداً
غير ركن الرمح في ظل الفرس
وقيام في ليال دجن
حارساً للناس في أقصى الحرس
رافع الصوت بتكبير له
س.82 ضجة فيه ولا صوت جرس

Ben atların gölgesinde, mızrakların ucunda olmayan (mücadele edilerek geçmeyen) bir hayatı, çekilmez bir meşakkat olarak görüyorum.

İnsanları en üst seviyede koruyabilmek adına, karanlık gecelerinde kıyam (cihat) yapılmayan (hayatı).

Seslerin (savaş naralarının, haykırışların) karşılıklı yükseldiği ve Allah'ın tekbir edildiği, içinde çığlıkların, bağırışların olduğu, ama çan seslerinin olmadığı (hayatı).

İbn el-Mübârek, cihadı, Allah katındaki en büyük ve yüce ibadet olarak kabul etmektedir. Nitekim onun Tarsus'ta kaleme alıp Mekke çevresinde münzevi bir hayat yaşayan meşhur zahit el-Fudayl b. İyâd'a gönderdiği aşağıdaki şiir, bu anlayışı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Abdullah bin Mübârek'in, bu şiirinden, cihadı diğer ibadetlerden derece olarak daha yüksek gördüğü, cihadın yanında diğer ibadetlerin bir oyun gibi kaldığı ve bu dünyada Allah için mücadele edenlerin cehennem ateşine asla duçar olmayacaklarını ifade ettiği müşahede edilmektedir:

يا عابد الحر مين لو ابصرتنا
لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه
فحورنا بدمائنا تتخضب
او كان يتعب خيله في باطل
فخيولنا يوم الصبيحة تتعب

ريح العبير لكم ونحن عبيرنا
رهج السنايك والغبار الاطيب

ولقد اتانا من مقال نبينا
قول صحيح صادق لا يكذب

لا يستوي غبار خيل الله في
انف امرئ و دخان نار تلهب

هذا كتاب الله ينطق بيننا
s.61-62 (ليس الشهيد بميت)، لا يكذب

Ey kendini Harameyn'e (Mekke ve Medine'ye/din'e) hizmet ettiğini (söyleyerek öven kişi), bizim (Harameyn için yaptıklarımızı) görseydin (kendi) hizmetlerinin (yapıp ettiklerinin) oyun (ve eğlenceden ibaret olduğunu görürdün).

Ey (yalandan ağlayarak) yanaklarını gözyaşlarıyla rengârenk boyayan... Bizim boğazlarımız (gırtlaklarımız Allah için döktüğümüz) kanlarımızla rengârenkti...

Yahut atını boş, batıl (işlerde) yoran (koşturan)...Bizim atlarımız, savaş günlerinde yorulurdu.

Güzel kokular ve miskler sizin olsun. Bizim kokumuz, atlarımızın toynaklarından yükselen toz topraktır. O ne güzel bir kokudur...

Bize, Peygamberimizin sözleri ulaşmıştır. O sözler, doğrudur, gerçektir. O, asla yalan söylemez.

Kişinin burnunda (indinde, nazarında), Allah yolunda koşturulan atların çıkardığı toz ile yanan kor ateşin dumanı bir araya gelmez. (Dünyada Allah için mücadele edenler, cehennem ateşine asla duçar olmazlar), (atların nallarından yükselen toz ile cehennem ateşinin dumanı aynı burunda bir araya gelmez birleşmez.)

İşte Allah'ın kitabı aramızda (elimizde) ve o (kitap) diyor ki: "Şehitler ölü değildir." Allah'ın kitabı yalan söylemez.

Cihada teşvikin diğer bir sebebi ise, özellikle Müslüman kadınların, düşmanların esareti altındayken şâri'in maksatlarından birisi olan iffete ve neslin devamı ilkesine aykırı bir biçimde iffetsizlik ve nesilsizliğe neden olacağından, bu istenmeyen durum karşısında bir Müslümanın rahat ve huzur içerisinde bulunmasının mümkün olmamasıdır:

كيف القرار و كيف يهدأ مسلم
والمسلّمات مع العدو المعتدى

الضاربات خد و دهن برنة
الداعيات نبين محمد

الفا نلات إذا خشين فضيحة
جهد المقالة: ليتنا لم نولد

ما تستطيع وما لها من حيلة
إلا التستر من أخيها باليد

Müslüman kadınlar, düşmanın tecavüzü altındayken, bu nasıl bir duruştur, Müslüman nasıl böyle sakin kalabilir?

Peygamberleri Muhammed (a.s.) olan, gezip dolaşıp (İslam'a) davet eden (bu) kadınların yüzlerinde, acı haykırışlar var.

(Bu kadınlar) “Eğer korkup çekinirsek bize yazıklar olsun, keşke hiç doğmasaydık.” sözünün sahipleridir.

O kadınların kardeşleriyle karşılaştıklarında, (utançlarından) elleriyle yüzlerini örtmekten başka ne çareleri var ki.

5.4. Zühd ve Ahlak

İbn el-Hibbân'ın, kendisinde bulunan güzel hasletlerin hiçbir imamda toplanmadığını ifade ettiği Abdullah bin Mübârek et-Türkî, insanları Allah'a itaat etmeye davet eder. Çünkü Allah'a itaat eden ve boğazından bir lokma haram geçmeyen kurtuluşa erecektir:

أيضمن لي فتي ترك المعاصي
وأرهنه الكفالة بالخالص
أطاع الله قوم فاستراحوا
ولم يتجرعوا غصص المعاصي s.84

Bana, günahları terk edeceğine garanti veren bir genç var. Ben de onun kurtuluşa ereceğine garanti veririm.

Allaha itaat eden ve günahın bir lokması bile boğazından geçmeyen bir topluluk kurtulur, rahata kavuşur.

İnsanları, Allah'a itaat etmeye davet eden İbn el-Mübârek, onları ibadet etmeye de çağırır. Ona göre “ibadet”, Allah korkusu ile birlikte nimetlerin en lezizidir. Hatta insanları kısa sürede izzet ve takvaya ulaştıran bu nimetler, insanların kabir/ahiret hayatları için de bir azıktır:

تنعم قوم بالعبادة والتقوى
أذ النعيم لا اللذائة بالخمر
فقرت به طول الحياة عيونهم
وكانت لهم - والله - زاداً إلى القبر
على برهة نالوا بها العز والتقوى
s.80 ألا ولذيد العيش بالبر والصبر

Toplum, ibadet ve Allah korkusu ile nimetlendirilmiştir. Bu, en leziz nimettir. İçkinin verdiği haz (lezzet) gibi değildir.

(Bu nimetler sayesinde) gözleri, hayatları boyunca aydınlık oldu. Allah'a yemin ederim ki, (bu nimetler) onların kabir (ahiret) hayatları için de bir azıktır.

Böylece kısa sürede izzet ve takvaya ulaşırlar. Yaşamının tadı, sabır ve iyilik değil midir?

İbn el-Mübârek, gönüllerinde Allah korkusu olan zahitlere/abitlere şiirlerinde ayrı bir yer vermiş ve onlara dikkat çekmiştir. Bir şiirinde bu hüviyette olanları şu şekilde tavsif etmiştir:

وما فرشهم إلا أيا من أزرهم
وما وسدهم إلا ملاء وأدرع
وما ليلهم فيهن إلا تخوف
ولا نومهم إلا عشاش مروع
وألوانهم صفر كأن وجوههم
عليها جساد عل بالورس مشيع
نواحل قد أزرى بها الجد والسرى
إلى الله في الظلماء والناس هجع
ويكون أحينا كان عجيجهم
- إذا نوم الناس - الحنين المرجع
ومجلس ذكر فيهم قد شهدته
s. 89-90 وأعينهم من رهبة الله تدمع

Onların (sağ) yanlarını örten izardan (peştamal) başka döşekleri, çarşaf ve bir içlikten (günlük ev elbisesinden) başka da yastıkları yoktur.

Onların geceleri korkulu, uykuları ise tedirgin kuşların yuvası gibidir.

Renkleri benizleri sapsarı... Sanki ceset üzerine safran dökülmüş gibi.

Gece zifiri karanlıkta, herkes uykudayken ciddiyet ve gayretle Allaha ibadet ederler ve bu yüzden de bedenleri zayıf ve cılız kaldı.

İnsanlar derin uykudayken onlar bazen ağlarlar. Öyle ki onların feryatları maziye bir hasrettir.

Onların zikir meclislerine şahit oldum. Onlar Allah korkusuyla gözyaşı döküyorlardı.

Abdullah b. Mübarek, kendisine “Allah’tan korkanlar”ın kim, özelliklerinin ne olduğu sorulunca, şu cevabı vermiştir:

إذا ما الليل أظلم كابوه
فيسفر عنهم وهم ركوع
أطار الخوف نومهم فقاموا
وأهل الأمن في الدنيا هجوع

لهم تحت الظلام وهم سجود
أنين منه تنفرج الضلوع

وخرس بالنهار لطول صمت

s.90-91 عليهم من سكينتهم خشوع

Gecenin karanlığı ne zaman çökse (başlarına her felaket geldiğinde sabırla), ona tahammül ederler. Ve iş, onların boyun eğmeleri, diz çökmeleriyle sonuçlanır (bu felaketler karşısında sabırla ram olurlar).

Kendilerini güvende hissedenler, dünyada sükûnetle uyurken, Allah korkusu onların uykularını kaçırır, (ürpererek) kalkarlar.

Onlar, gece karanlığında secde (ibadet) edip (ah edip) inlerken, (kalpleri huzurla dolar), içleri rahatlar.

Onlar, gündüz alabildiğine dilsiz gibidirler, sessizlikleri (sükûnetleri) onlara huzur verir.

İbn el-Mübârek, kendisine “Bana, Allah âşıklarını tavsif et.” diyen birisine, “Onlar, söyleyeceğim gibidir.” demiş ve şu şiirini kaleme almıştır:

مستو فدين على رحل كأنهم
ركب يريدون أن يمضوا وينتقلوا

عفت جوارحهم عن كل فاحشة

s. 95 فالصدق مذهيبهم واخوف والوجل

Onlar, bir bineğin (semerin) üzerine çömelmiş (oturmuş), sanki geçip gitmek isteyen yolcular gibidirler.

Onların tüm uzuvları, kötülüklerden (fuhşiyattan) uzaktır. Onların yolları, sadakat, Allah korkusu ve (günahlardan) sakınmadır.

Abdullah bin Mübârek, bu dünyada insan için en güzel süsün, güç ve kudret değil, bilakis “güzel ahlak” olduğu görüşündedir:

خالق المرء في الدنيا تزينه

s.102 ولا يزينه طول ولا عظم

Kişinin bu dünyadaki süsü, kudret ve azameti değil (güzel) ahlakıdır.

5.5. Takva

Allah bilincine sahip olmak, Allah’tan uzaklaştıracak şeylerden uzak olmak, Allah’a yaklaşmak için her çeşit haramdan kaçınmak, O’nun rızasını ve sevgisini yitirmekten çekinmek, sorumluluk şuuruna sahip olmak anlamındaki (Kalkan 2002: 316) takvaya sahip olan kişi, İbn el-Mübârek’e göre Allah tarafından yükseltirken, takvadan yoksun olan ise alçaltılmaktadır. Bundan dolayı şiirlerinde takva üzerinde duran İbn el-Mübârek, Allah’tan kendisini

takva üzerine sabit kılmasını istemiş ve insanlara bunu tavsiye etmiştir. Uymayanlara ise çeşitli nasihatlerde bulunmuştur:

أيا رب ياذا العرش أنت رحيم
وأنت بما تخفي الصدور عليم
فيارب هل لي منك حلما فانني
أرى الحلم لم يندم عليه حلِيم
ويا رب هب لي منك عزما على التقى
أقيم به في الناس حيث أقيم
ألا إن تقوى الله أكرم نسبة
يسامي بها عند الفخار كريم
إذا أنت نافست الرجال على التقى
خرجت من الدنيا وأنت سليم
أراك امرءاً ترجو من الله عفوهُ
وأنت على ما لا يحب مقِيم
وإن امرءاً لا يرتجي الناس عفوهُ
ولم يأمنوا منه الأذى للئيم
فحتى متى تعصي الإله إلى متى
تبارزربي إنه لرحيم
ولو قد توسدت الثرى وافترشته
صرعت ولا يلوي عليك حميم

Ey Rabbim! Ey arşın sahibi! Sen Rahîm'sin, sen kalplerde gizleneni en iyi bilensin.

Ey Rabbim! Benim için, senin tarafından bir bağışlanma var mıdır? Görüşüm o ki, bağışlamak, bağışlayanın pişman olmayacağı bir şeydir.

Ey Rabbim! Bana takva üzerine sebat ve kararlılık ver ki, takva sahibi olduğum sürece onu insanlar arasında ikame edeyim.

Takvadan daha güzel bir nispet mi var ki. Takva sahibi olan kişi, takvası sayesinde kibirlenen, büyülenenlerle yarışır (ve onları geçer).

Sen insanlarla takva üzerinde bir yarışa girsen, (bilesin ki) dünyadan selamet üzere (ahirete) çıkarsın (gidersin).

Seni, Allah'ın affını dileyen, ama onun hoşnut olmadığı şeyleri yapan bir olarak görüyorum.

İnsanların affedileceğini ummadıkları ve şerrinden emin olmadıkları kişi, alçaktır, adidir.

Daha ne zamana kadar Allah'a isyana devam edeceksin, ne zamana kadar Rabbimle (asice) mücadele edeceksin. Şüphesiz Allah, çok merhametlidir.

(Birgün) başını toprağa koyduğun ve (bedenini) onun üstüne yaydığın zaman (işte o gün) sırtın yere gelmiş (ölmüşsün demektir). Ve seni umursayan bir dost bir arkadaş bulamazsın.

5.6. Diline Hâkim Olmak

Yûnus Emre'nin; "Söz ola kese savaşı / Söz ola bitire başı / Söz ola ağulu aş / Bal ile yağ ede bir söz" şiirinde olduğu gibi dil, bir savaşın bitmesine vesile olduğu gibi insanın başının kesilmesine de neden olmaktadır. Hatta zehirli bir yemeği bile bala çevirme kudretine sahiptir. Onun için insanın, uygun ve yerinde konuşması, sözünün nereye gideceğini düşünmesi ve diline sahip olması gerekmektedir. Eğer "gönlün postacısı ve aklın göstergesi" olan dile dikkat edilmezse, çeşitli sıkıntı ve belalarla karşılaşılabilir. Nitekim Abdullah bin Mübârek, "Çok güzel konuşan bir kimse dahi olsun, sükûtu tercih edersen kazançlı olursun." (Okuyan 2016: 78) demiştir. Süfyân bin Uyeyne ise, İbn el-Mübârek'in, düşüncesini önce ince elekten geçirdiğini, daha sonra görüşünü açıkladığını ifade etmiştir (Okuyan 2016: 55). Hatta bir gün bir adam İbn el-Mübârek'e gelerek kendisine bir nasihatte bulunmasını isteyince, İbn el-Mübârek ona: "Diline sahip ol." demiş ve şu şiiri dile getirmiştir:

احفظ لسانك إن اللسان
حريص على المرء في قتله
وإن اللسان بريد الفؤاد
دليل لراجال على عقله s.97

Diline sahip ol (onu koru), zira dil, insanın öldürülmesine sebep olabilecek (en etkili) şeydir.

Dil, kalbin postacısı, kişinin aklının göstergesidir.

5.7. Yalan Söylemek

Büyük günahlardan biri olan, haram kılınan ve yasaklanan yalanla ilgili Allah (c.c.) *Kurân-ı Kerîm*'de şöyle buyurmaktadır: "Ve yalanı, ancak Allah'ın ilkelerine inanmayanlar uydururlar. İşte yalancılar onlardır." (Nahl suresi, ayet 105). Hz. Peygamber'in nifak kapılarından biri, Hz. Ali'nin ise Allah'ın indindeki en büyük kusurlardan biri olarak belirttiği yalan, insanı Allah'tan uzaklaştıran, gönlü karartan ve birçok kötülüğe de sebep olan illetlerdendir. Gökyüzünden yeryüzüne atılıp paramparça olmasının, hadis uydurarak yalancı olmasından daha iyi olduğunu belirten Abdullah b. Mübarek et-Türkî'ye sahtekâr, müdellis (hadis ilminde "tedlis" yapan yani görmediği,

konuşmadığı, aynı yer ve zamanda yaşamadığı birinden rivayette bulunan) birinden bahsettiklerinde, şu beyti okumuştur:

دلس للناس أحاديثه
s.82 والله لا يقبل تدليساً

İnsanları sözleriyle (rivayet ettiği hadislerle) kandırdı. (Ama) Allah, kandırıcılığı (sah-tekârlığı) kabul etmez.

5.8. Cömertlik/Sehâ

Kişiyi Allah'a yakınlaştıran ve Allah indinde sevimli kılan hasletlerden olan cömertlik, insanı ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye ve onlara destek olmaya sevk eder. Cömertlik ne kadar güzel bir huysa, bunun zıddı olan cimrilik de o kadar kötü ve çirkin bir illettir. Allah (c.c.) bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Allah’ın, bolluğundan kendilerine verdiği şeylerde cimrilik edenler, onun iyiliklerine olduğunu sanmasınlar. Aksine bu onların kötülüğünerdir. Cimrilik yaptıkları şeyler, diriliş günü boyunlarına dolandırılacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’a kalacaktır. Allah işlediklerinizden haberi olmandır.” (Âl-i İmrân suresi, ayet 180). Bu şuurla şiirlerinde cömertliği/eli açıklığı tavsiye eden İbn el-Mübârek, bir gün yanında bulunan arkadaşları arasında bin dirhemi paylaştırdıktan sonra şöyle demiştir:

لا خير في المال لكنازه
إلا جواد الكف نهابه
يفعل احيانا بزواره
s.67 ما يفعل الخمر بشرابه

Mal ve mülkte, onu biriktirip stoklayanlar için bir hayır yoktur. Sadece cömert, eli açık olup malı mülkü tasadduk edenlere hayır vardır.

Mal ve mülk bazen kendisine düşkün olanları, içkinin, onu içenlere yaptığı şeyi yapar (sarhoş eder).

İnsanların sofralarının herkese açık olması gerektiğini söyleyen İbn el-Mübârek, özellikle iyilik yapma hususunda cimri olmamayı öğütler:

أحضر طعامك وابدله لمن أكلا
واحلف على من أبى واشكر لمن فعلا
و لا تكن سابري العرض محتشما
s.95 من القليل فليست الدهر محتفلا

Yemeğini hazırla, ondan yemek isteyenlere de bol bol ver. Yemeği reddedenlere and iç, (zorla) yiyeceklere teşekkür et.

İyilikler konusunda cimri olma, utanırsın. İlelebet yaşayamazsın (herkesi memnun edecek değilsin).

O, sahip olunan bütün zevklerin insanlarla paylaşıldığında güzel olacağı görüşündedir:

و كلّ لذاعة ستملّ إلا
مجالسة الرجال ذوى العقول
و قد كنّا نعدّهم قليلا
فقد صاروا أقلّ من القليل s.97

Bütün tatlar (zevkler ve hazlar) âkil insanlarla dost meclislerinde paylaşılmadıkça bıkkınlık verir.

Biz onları (âkil insanları ve dost meclislerini) az bilirdik. Meğer azdan da azmış.

5.9. Kanaat

Kanaat, kişinin Allah tarafından kendisine takdir edilene razı olması, tamahkârlık gösterip açgözlü olmaması demektir. Hz. Peygamber'in, "bitmez tükenmez bir hazine" olarak nitelendirdiği ve hayatını ona göre tanzim edip yaşadığı kanaat, insan için sahip olunacak en güzel haslet ve asıl zenginliktir. İbn el-Mübârek'e göre, kanaat sayesinde nice değersiz şeylerin değeri artar. Kanaatten yoksun olanlar ise daima huzursuz olurlar:

الله در القنوع من خلق!
كم من و ضيع به قد ارتفعاً؟
يضيق صدر الفتى بحاجته
ومن تأسى بدونه اتسعا

Kanaatkâr olanların, ahlak, güzel huy olarak nasipleri Allah'a aittir, Kanaat sayesinde nice değersiz şeylerin değeri artar, yükselir.

Kanaatten yoksun (sürekli bir şeye ihtiyaç halinde olan) bir kişinin göğsü daralır (huzursuz olur). (Sahip olamadıkları şeylere) tahammül edebilenler ve kendilerini teselli edebilenler ise rahat ve huzurludurlar.

İbn el-Mübârek'e göre, fakirlik görmeyen birinin kanaatkâr olması mümkün değildir. Ancak zenginliğin asıl tadına varanlar ise, kanaat sahibi olanlardır:

ما ذاق طعم الغنى من لا قنوع له
ولن ترى قانعا ما عاش مقتراً
والعرف من يأتيه تحمد عواقبه
s.75 ما ضاع عرف وإن أوليته حجراً

Kanaat nedir bilmeyen, zenginliğin tadına varamaz (zenginlikten zevk almaz). Fakirlik çekmemiş birini de kanaatkâr olarak görmem mümkün değildir.

Geleneklerine sahip çıkan kişinin sonu hep iyi olur. (Çünkü) geleneği taşla kovalasan da o yok olmayacaktır.

5.10. El Emeği ve Alın Teriyle Kazanmak

İslam, insana daima sürdürülebilir bir çalışmayı tavsiye etmiş, elinin emeği ve alınının teriyle helal olarak kazandığı kazancını yemeğe teşvik etmiştir. Çünkü bu tarz üretimin bizzat içinde olunarak kazanılan rızık, insan için en hayırlı, en tatlı ve en leziz olan nimettir. Hatta dürüst bir tüccar, Kevser Havuzu'nun etrafında Hz. Muhammed ile birlikte oturacaktır. İsrâf etmeden, doğayı tüketmeden elde edilen dengeli kazanç, rızkın onda dokuzu olarak dile getirilmiştir. Veren elin alan elden üstün olduğuna yönelik İslami inanç ve bunun zıddı olan dilencilik yapmak, başkasına el açmak, tembellik edip miskin miskin oturmak, rızkını hiçbir çaba sarf etmeden başkasından beklemek İslam tarafından yasaklanmış ve haram kılınmıştır. Bunun şuurunda olan İbn el-Mübârek, geçimini ticaret yaparak sağlamış, gereğinden fazlasını ise tasadduk etmiştir. Adamın birinin, bir gün Fudayl b. İyâd'a: "Ailen, karın ve çocukların bu mala muhtaç durumdalar. Allah'tan kork, git ve o malı (ihtiyaç malzemelerini) şu kavimden al (iste, dilen)." dediğini duyan Abdullah bin Mübârek, bunları söyleyen adamı azarladıktan sonra şunları söylemiştir:

كل من الجاروش والرز
زومن خبز الشعير
واجعلن ذاك حلا لا
تنج من نار السعير
والتمس رزقك من ذي ال-
عرش و الرب القدير
و أنا ما اسطعت - هداك
الله - عن دار الامير
لا تزرها واجتنبها
إنها شر مزور
توهن الدين وتدنى-
ك من الحوب الكبير
قبل أن تسقط يا مغ-
رورفي حفرة بئر

وارض - يا ويحك - من دن-
-ياك بالقوت اليسير

..... s.76-77

El değirmeninden (el emeği, bilek g¼c¼ ile kazanılan) pirinç ve arpa ekmeği ye.

Bu (yediklerini) helal kıl (helal yoldan elde et). (B¼ylece) alevli ateşten korunmuş olursun.

Rızkını arşın sahibi, her şeye kadir olan Allah'tan iste.

Elinden geldiği kadar da padişahın kapısından uzak dur. (Kimseye minnet etme ki) Allah sana hidayet versin.

(O padişahın) kapısına (dilenmek için) gitme, sakın. ¼nk¼ orası çok k¼t¼ bir ziyaret-g¼htir.

(Minnet) borcu kişiyi zayıflatır. Seni b¼y¼k g¼nahlara, hatalara yaklaştırır.

(B¼ylece) ey mağrur kişi, o çukura, kuyuya (aşağılanmaya) d¼řmemiř olursun.

(Batasıca herif) yakınında (elinde) olana, az da olsa razı ol. (Yoksa) vay h¼line.

5.11. Hayâ

Dinden bir parça olan hayâ kelimesi, bireyin sosyalleşmesinde ve toplumsal olarak onay kazanmasında son derece ¼nemli bir kavramdır. Ar ve tekdiri mucip olan bir k¼t¼l¼kten nefsin son derece sıkılması, şiddetle m¼teessir olması demek olan hayâ, insanın sahip olduğu en b¼y¼k fazilettir (Akseki 1977: 251). Eşfel-i sâfilînin zıttı olan hayâ, “eşref-i mahlukât” olarak nitelendirilen ve *Kur'ân-ı Kerîm*'de yer alan: “Andolsun, Biz insanı en g¼zel biçimde yarattık.” (Tîn suresi 4. ayet) ayetinden de anlaşıldığı gibi “en g¼zel biçimde yaratılan” insanın bu h¼viyetini korumasına vesile olan en ¼nemli hasletlerdendir. ¼nk¼ hayâ sahibi olanlar, gayr-ı ahlaki ve meşru tavır ve davranışlardan uzak olurlar, k¼t¼ arzu ve isteklerden sakınırlar, fazilet sahibi insanlarla birlikte bulunurlar, kendilerini Allah (c.c.)'a yakınlaştıracak hasletlere sahip olmaya gayret ederler. Bunun için İbn el-M¼bârek, insanlara hayâ sahibi olmalarını tavsiye eder:

كن حيبا إذا خلوت بذى العر
ش من حكيم مجيد

قد تهاونت بالإله عميدا
s.70 و تغيبت عن عيون العبيد

Hakîm ve Mecîd olan y¼ce arşın sahibi Rabbinle halvet halinde (başbaşa) kaldığında mahcubiyet (hayâ) halinde ol.

(¼nk¼ sen) Allah'ın emirlerini bilerek ihmal ettin ve insanlar/dan(in bakışlarından da) utanmadın ekinmedin.

5.12. Sabır

İçerisine düşülen darlığın ve sıkıntının geçmesi için Allah (c.c.)’ın yardımını ve ihsanını kazandırabilecek en güzel hasletlerden biri olan sabr-ı cemîl, aklın ve şeriatın gerektirdiği durumlarda nefsi hapsetmek ve kendine hâkim olmaktır. Dayanılması zor olan ve insana ağır gelen sıkıntılara, ancak “sabır ahlakî” ile dayanılıp katlanılabilir. Allah’ın emirlerini yerine getirebilmek, yasaklarından uzak kalabilmek, nefsin hoş gördüğü, fakat aklın ve dinin hoş görmediği şeylerden kaçınmak sabırla olabilir. Kişinin elinde olmadan başına gelen, karşılaşılan felaket ve musibetlere dayanmak, onları kolaylıkla atlatmak yine sabırla mümkündür (Kalkan 2002: 353). Onun için Hz. Peygamber, sabreden kişinin zafer kazanacağına dikkat çekmiştir. Her zorluktan sonra bir kolaylığın olacağına vurgu yapan İbn el-Mübârek, mutluluk kapısının anahtarının sabır olduğunu söylemiştir:

مفتاح باب الفرج الصبر
وكل عسر بعده يسر
والدهر لا يبقى على حالة
و الأمر يحدث بعده الأمر
والكره تعنيه الليالي التي
s.75 تفنى عليها الخير والشر

Mutluluk kapısının anahtarı sabırdır. Ve her zorluktan sonra bir kolaylık vardır. Zaman (şartlar) hep olduğu gibi kalmaz (değişir), olaylar birbirini izler, Meşakkat, içinde hayrın da şerrin de yok olduğu, bittiği geceler gibidir.

İnsan, kişiyi Allah (c.c.)’a yaklaştıran hasletlerden ve en faziletli davranışlardan biri olan sabırla hemhal olduğunda, ancak tahammül edebilir. Nitekim gencin biri, İbn Mübarek’e arkadaşlık ediyor ve onunla ders yapıyordu. O genç, onunla yaptığı sohbet kadar kimseyle konuşmazdı. Bir gün İbn el-Mübârek için iki beyit yazdı. İbn el-Mübârek de o iki beyte cevaben şunları söylemiştir:

غاية الصبر لذيد طعمها
وردئ الذوق منه كالصبر
إن في الصبر لفضلا بينا
s.73 فاحمل النفس عليه تصطبر

Çok sabırlı olmak (sonuç itibariyle) lezzetlidir (iyidir, güzeldir, fakat bu duruma katlanmak ve tahammül) ödağacı (yemek gibi) zor ve kötü gelir.

Şüphesiz sabırlı olmakta apaçık bir fazilet vardır. Nefsini sabırla donat ki tahammül edebilesin.

5.13. Başkalarının Aybını Araştırmamak

İslam'ın men ettiği davranışlardan biri de başkalarının ayıp ve kusurlarını araştırmak ve onları ifşa etmektir. Özellikle kendisinin kusur ve ayıplarını görmeyip başkalarınınkini araştıranlar, ahlaklı insan olmadıkları gibi, kendisinden korunulması gereken insanlar olarak görülmektedirler. Hatta devamlı kusur ve ayıp arayanlar, belli bir süre sonra var olan güzellikleri de göremez hâle gelirler. Hatta Allah (c.c.), onun kusurlarını ortaya çıkardığı gibi onu rezil ve rüsva da eder. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim, bir müslim kardeşinin ayıplarını, kusurlarını, kimsenin görmesini ve işitmesini istemediği şeylerini örterse, Allahu Teâla da kıyamet gününde onun ayıplarını örter. Her kim müslim kardeşinin, meydana çıktığını istemediği bir şeyini ortaya çıkarır ve dile verirse, Allahu Teâla da onun ayıplarını, kimsenin bilmesini istemediği hallerini meydana çıkarır ve bu suretle kendi evi içinde de olsa onu rüsva eder. Müslüman kardeşinin ayıplarını örten, bir ölüyü diriltmiş gibidir.” (Akseki 1977: 276). Hz. Peygamber'in hayatını kendi hayatına tatbik eden ve sünnetlerine tam olarak bağlı olan İbn el-Mübârek et-Türkî de kişinin arkadaşının ayıplarına karşı “kör olması”nı tavsiye etmektedir:

إذا صاحبت في الاسفار قوماً
فكن لهم كذي الرحم الشفيق
بعيب النفس ذا بصر و علم
غني النفس عن عيب الرفيق
ولا تأخذ بعثرة كل قوم
ولكن قل: هلم إلى الطريق
فان تأخذ بعثر تههم بقلوا
s.93-94 و تبقى في الزمان بلا صديق

Herhangi bir toplulukla beraber yolculuk ettiğinde onlara karşı müşfik akrabaları gibi ol. Basiret ve ilim sahibi biri, (başka bir) kişinin ayıbına muttali (şahit) olduğunda, (ona düşen) arkadaşının ayıbına karşı kör olmasıdır.

Hiçbir topluluğu yaptıkları hatalardan ötürü (hemen cezalandırma) kınama, onlara “hay-di (doğru) yola gelin” de.

Onları yaptıkları (her) bir hata için kınarsan, dostların azalır ve bir zaman gelir ki dostsuz kalırsın.

5.14. Tevazu Sahibi/Gösterişsiz Olma

Beğenilen ve güzel addedilen hasletlerden olan tevazu, kendisinden küçükleri hakir görmemek, akranları arasında kendine büyük süsü vermemek, herkesle görüşüp konuşmak, alçak gönüllü olup kibirlenmemek demektir. İslam, insana tevazu sahibi olmayı teşvik etmiş, bunun zıttı olan kibri ise yasak kılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde; “Müslüman kardeşine karşı alçak gönüllü olanı Allah yükseltir; azamet ve kibir göstereni de zelil kılar.” buyurmuştur (Akseki 1977: 249-50). Bu şuurda olan İbn el-Mübârek bir şiirinde şöyle demiştir:

ألا رب ذي طمرين في منزل غدا
زرايبه ميثوثة و نمارقه
قد اطردت نوارها حول قصره
وأشرق والتفت عليه حدائقه s.93

Nice eski püskü elbise giyenler vardır ki, onların (cennetteki) makamları sıra sıra serilmiş yastıklar ve gösterişli yaygılardır.

Onların sarayları etrafında sürekli aydınlık ve parıltı vardır, (cennet gibi) bahçeleri onların etraflarını sarmıştır.

5.15. İlim

“En çok bilgisi olan, Allahü Teâlâ’dan en çok korkandır.”, “Peygamberlikten sonra en faziletli olanlar, ancak ilim öğrencileridir.” ve “Cahil, bilgisi olmayan insan küçüktür, yaşlı da olsa. Âlim büyük sayılır, yaşı küçük de olsa.” (Okuyan 2016: 70) diyerek ilmin ve ilim öğrenmenin gereğini dile getiren İbn el-Mübârek’in bu konuyla ilgili bir şiiri, şu şekildedir:

يا طالب العلم باد ر الورعا
وهاجر النوم اهجر والشبعا
يا أيها الناس أنتم عشب
يحصده الموت كلما طلعا
لا يحصد الرؤء عند فاقته
إلا الذي في حياته زرعاً s.86

Ey ilme talip olan (öğrenci)! Takvaya yönel, uykuyu ve tokluğu (doyana kadar yemeyi) terk et.

Ey insanlar! Sizler, boy verip büyüdüğü zaman ölümün hasat ettiği (biçtiği) çayır, ot gibisiniz

Fakir, yokluk içerisinde (boş, hayatı boyunca hiç okumamış, üretmemiş, araştırıp öğren-

memiş) insan olgunlaşamaz. (İnsanın olgunlaşması ve hasat edilmesi için) hayatında bir şey ekmesi (üretmesi, okuyup araştırması ve öğrenmesi) gerekir.

Kişinin “elinin boş kalmaması”, “hayal kırıklığına uğramaması” ve “arzusuna kavuşması” için soru sorması, önemli ve gerekli olan bir husustur. Çünkü soru sormak, ilim öğrenmenin ve bilgi kazanmanın, hatta bunların neticesinde oluşturulan mükteşebatin en önemli unsurlarından bir tanesidir. Hatta İbn el-Mübârek’e göre; “güzel soru sormak”, ilmin yarısıdır. Bundan dolayı soru sormaktan utanmamak ve çekinmemek gerekir. Nitekim kendisine birinin soru sormak üzere geldiğini, ancak utanarak sorusunu sormadığını fark edince, İbn el-Mübârek ona bir not göndererek şöyle demiştir:

إن تعلیت عن سؤالك عبد الـ
له ترجع إذن بخفي حنين
فاعنت الشيخ بالسؤال تجده
سلسا يلتقيك بالراحتين
وإذا لم تصح صباح الثكالى
s.120 رحمت عنه وأنت صفر اليدين

Ey Allah’ın kulu, soru sormaktan (utanarak) vazgeçersen, eli boş, hayal kırıklığı ile dönmüş olursun.

Soracağın sorunla, hocanın ilgisini çekersen, onun nazik ve ağırbaşlı olduğunu ve seni rahat ve iyi karşıladığını görürsün.

Topkı yavrusunu kaybetmiş bir annenin çığılığı gibi, haykırışı gibi bağırmasan, (derdini dile getirmezsen) elin boş (sıfır) olarak gidersin.

5.16. Sultanlık/Siyasî Otorite

İbn el-Mübârek, “ilacı olmayan bir hastalık” olarak nitelendirdiği sultanlık/liderlik için şöyle demektedir:

حب الرياسة داء لا دواء له
s.104 وقلما تجد الراضين بالقسم

Liderlik, başkanlık sevdası ilacı olmayan bir hastalıktır. Ve onu paylaşmaya razı olanı çok az bulursun.

İbn el-Mübârek, siyasal anlamda her türlü lider ya da otorite sahibi olan kişileri mevcut durumlarının verdiği hâletiruhiyeye dayalı olarak uyarılmaktadır. O, sadece otoritenin bir uyarısı şeklinde düşünceler sergilemez, aynı zamanda servet sahibi insanlar için de uyarılarını sürdürür:

ألا قف بدار المترفين وقل لهم :
ألا اين أرباب المدائن؟ والقرى

واين الملوك الناعمون بغبطة
ومن عانق البيض الرعايبب كالدمى ؟

فلو نطقت دار لقاتل ديارهم:
لك الخير صاروا للتراب و للبللى

وأفناهم كر النهار و ليله
فلم يبق للأيام كهل ولا فتى s.59-60

Hey! Zenginlerin, lüks ve konfor içinde yaşayanların evlerinde (yurtlarında) dur ve onlara de ki: (Bunca) şehirlerin, köylerin sahipleri (kurucuları) şimdi neredeler?

Nerede o imrenilesi nimetler verilmiş melikler/sultanlar, o güzel ve yumuşak tenli kadınları oyuncak bebekler gibi kimler bağrına basıyor.

Şayet o evler (yurtlar) konuşabilselerdi, derlerdi ki; “Sana hayır (iyilik) dileriz, (lakin o melikler de o kadınlar da) toprak olup çürüyüp gittiler.

Onları gece ve gündüzün baskınları (zamanın akıp gitmesi) yok etti, bitirdi. Bugünlere ne bir yaşlı ne de bir genç kaldı.

5.17. Aşk

İbn el-Mübârek’in şiirlerinde üzerinde durduğu konulardan birisi de aşktır. Aşkla ilgili şiirler kaleme almış ve bu şiirlerinde aşkın kendi üzerindeki etkisi ve sevdiğine karşı olan hissiyatını dile getirmiştir. Nitekim satın aldığı bir cariyesini çok seven İbn el-Mübârek, ona karşı olan sevgisini ve hissiyatını şöyle ifade etmiştir:

هبت الريح من الشر
ق فجاءتني بريحك

فتنشقت نسيم ال
سعيش من طيب نفو حك

قتو همتك حتى
خلتني بين كشو حك

كيف أنساك وروحي
صنعت من جنس روحك s.65-66

Rüzgâr, doğudan (öyle bir) esti ki, senin (o güzel) kokunu bana getirdi.

Senin (etrafa yaydığın) o güzel kokundan (oluşan) hayat esintisini (kokladım), içime çektim.

O kadar ki bağrımı delip geçtiğini zannettim (sana olan aşkımdan aklımı yitirdim, kendimi senin kalbinde yaşıyor sandım).

Seni nasıl unutabilirim ki ruhum, senin ruhunla aynı şeyden yaratıldı.

İbn el-Mübârek, şu şiirinde ise demirden yapılmış zırh gibi bir elbise giyen güzele öyle bir baktığını ifade eder ki, o bakışıyla onun demirden elbisesini yani kalbini yumuşattığını ifade eder:

نظرت إليها نظرة لو كسوتها
سرابيل أبدان الحديد المسرد
لرقت حواشيها وفض حديدها
s.70. ولانت كما لانت لداود في اليد

Ona (o kadına) öyle bir baktım ki, ona demirden yapılmış zırh misali elbiseler de giydirmiş olsan...

Tıpkı Dâvûd (as)ın elinde demirin yumuşayıp (eğilip büküldüğü, kırıldı) gibi onun uçları kenarları incelik, yumuşak ve kırılırdı.

Sevgiliden ayrı olup ona kavuşmayı arzulayan şâir, bu duygusunu ise şöyle dile getirmiştir:

ألم بأن لي منك أن ترحما
وتعصي العوازل واللوما
وترثي لصب بكم مغرم
أقام على هجر كم ماتما
يببب إذا جنه ليله
يراعي الكواكب والانجما
وماذا على الصب لوأنه
s.100. أحل من الوصل ما حرما؟

Aradaki engellere ve kınayanlara isyan edip bana merhamet etme zamanı gelmedi mi hala?

Sizin ayrılığınızla matem tutan âşığınıza, aşk miras bırakmanızın (zamanı gelmedi mi)

Gecenin karanlığı onun üzerine çöktüğünde, yıldızları ve gezegenleri seyrederek.

Kendisini mahrum ettiğin kavuşmadan (vuslattan) aşığın ümit keserse, o zaman ona ne yapmak düşer (daha ne yapсын ki).

Kaynaklarda, el-Huseyn b. Dâhir'in, bu şiirin tamburla bestesini yaptığı ve okuduğu kayıtlıdır. Bir başka rivayette ise, bu şiirin büyüsunü fark ettiğini, udunu eline alıp bununla oyalandığını belirtmiştir:

5.18. Şehir Şiirleri

İbn el-Mübârek, bazı şehirler için şiirler kaleme almıştır. Bunlardan birisi, onun bir gün beldeler arasında bir tercih yapması gerektiğinde hiç

düşünmeden tercih edeceğini ve onu diğer şehirlerle karşılaştırmayacak kadar değerli gördüğünü ifade ettiği, Hamedan (bak. Yazıcı 1998) ile ilgilidir:

أقول لها ونحن على صلاء
أما للنار عندك حر نار؟
لئن خيرت في البلدان يوماً
s.80 فما همذان عندي بالخيار

Bizler büyük bir tuzağın (imtihanın) üzerindeyken, ona diyorum ki, cehennem için yaka-
cağını yanında mı taşıyorsun (götürüyorsun).

Eğer bir gün beldeler arasında tercih yapmak durumunda kalsaydım, Hamedan benim
gözümde (diğerlerinden) önde olurdu (Hamedan'ı diğerleriyle karşılaştırmam bile).

Diğer bir şiiri ise, Tarsus'la ilgilidir. Durumu müsait olanlara gitmesini
tavsiye ettiği Tarsus'un halkını, cömert, dost canlısı ve düşmana karşı savaş-
ma arzu ve isteğine sahip olarak nitelemektedir. Hatta düşman üzerine gözle-
rini kırpmadan atıldıklarına vurgu yapmaktadır:

إنني أشير على العزاب إن قبلوا
بأن يكون لهم مثنوى بطرسوس
الدار واسعة بالاهل رافقة
غيظ العدو وأجر غير محسوس
قوم إذا نابهم في الحرب نائبة
s.83 حلوا الرباط فلم يلووا على كوس

Bekârlara (durumu gitmeye müsait olanlara) eğer kabul ederlerse, Tarsus'a (gidip oraya)
yerleşmelerinin tavsiye ederim.

Tarsus'ta cömert ve dost canlısı bir ahali, hesap edilemeyen bir ecir ve düşmana karşı
öfke vardır.

(Tarsus'taki) kavim (öyle bir kavim ki) savaşmaları gerektiğinde (sıra onlara geldiğinde)
bağları koparırlar (gemileri yakarlar) ve tek ayakla bile olsa (tüm olumsuzluklara rağmen)
kimseye aldırılmazlar savaşırlar.

5.19. Övgü Şiirleri

İbn el-Mübârek, övgü şiirleri de kaleme almıştır. Bu övgü şiirlerinin,
dönemin melikleri, halifeleri ve devlet erkânı için değil de önemli âlimleri ile
fazilet sahibi kimseleri için olması dikkat çekmektedir. Bu şiirlerden birisi,
aynı zamanda hocası olan, dönemin önemli hadis hafızı ve kıraat âlimi, **Ham-
mâd bin Zeyd** (bak. Altıkulaç 1997) hakkındadır. Bu şiiri şu şekildedir:

أبيها الطالب علما
إيت حماد بن زيد
فاطلب العلم بحلم
ثم قيده بقيد
لا كثور و كجهم
s.67 كعمرو بن عبيد

Ey ilim irfan sahibi olmak isteyen (öğrenci), Hammâd bin Zeyd'e git.
Hoşgörü ve sebatla ilim öğren, sonra da onu güzelce kaydet.
Sevr10 gibi veya Cehm11 gibi değil, Amr b. Ubeyd12 gibi (öğren).

Övgü şiiri yazdığı diğer bir kişi ise, hem Türk-İslâm kültürünün şan ve şeref sahifesinde yer alan önemli bir şahsiyet hem İslam dünyasının onuru ve itibarı hem mensubu olduğumuz Hanefî mezhebinin müessisi ve imamı hem de Ehl-i sünnet'in ilk kurucusu ve banisi olan **İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe**¹³'dir (Kartal 2017: 96). Hammâd bin Zeyd'in ölümünden sonra büyük bir ilim dalgası başlatan ve büyük bir ilim deryası olan hocası ve dostu İmâm-ı A'zam için ise şunları dile getirmiştir:

رأيت أبا حنيفة كل يوم
يزيد نباهة و يزيد خيراً
وينطق بالصواب و يصطفيه
إذا ما قال أهل الجور جوراً
يقايس من يقايسه بلب
فمن ذا يجعلون له نظيراً
كفانا فقد حماد و كانت
مصيبتنا به أمراً كبيراً
فرد شماتة الاعداء عنا
و أبدى بعده علماً كثيراً
رأيت أبا حنيفة - حين يوتى
و يطلب علمه - بحراً غزيراً
إذا ما المشكلات تدافعتها
s. 73-74 رجال العلم كان بها بصيراً

Görüyorum ki, Ebu Hanife'nin asaleti, şöhreti, iyiliği günden güne artıyor.
(Çünkü) doğruları konuşuyor. Cevr edenler bile söz söylerken onun (sözlerini, verdiği hükümleri) tercih ediyorlar.

Karşılaştırma yapanlar, onu akıllı(ca) mukayese ediyorlar. Kim onun dengi olabilir ki Hammâd'ın kaybı (vefatı, şüphesiz) bize büyük bir olay ve musibet olarak yeter.

O (Ebu Hanife) düşmanların (Hammâd'ın ölümü karşısındaki) sevinçlerine cevap verdi, karşı çıktı. Ondan sonra büyük bir ilim (dalgası, havası) başlattı.

Kendisine gelinip ilim talep edildiğinde, onu büyük bir ilim deryası olarak gördüm.

İlim adamları problemleri (çözemeyip birbirlerine) havale ettiklerinde, o bu problemleri basiretle çözdü.

İbn el-Mübârek'in övgü şiiri yazdığı kişilerden bir diğeri de, dönemin önemli hadis hafızlarından olan **Mis'ar bin Kidâm** (bak. Hatipoğlu 2005)'dir. Fazilet sahibi bir dost arayanların ders halkasına katılmasını istediği Mis'ar bin Kidâm içinse şöyle demektedir:

من كا ملتمساً جليساً صالحاً
فليات حلقة مسعرين بن كدام
فيها السكينة والوقار وأهلها
s.103 أهل العفاف و علية الاقوام

Her kim temiz, erdemli bir dost arıyorsa, Mis'ar b. Kedâm'ın ilim halkasına gelsin.

Onun ilim meclislerinde huzur, vakar ve ciddiyet vardır. O mecliste insanlar, iffet sahibi-dirler ve kavimlerince yüceltilmişlerdir (liderleridirler)

5.20. Hiciv

İbn el-Mübârek, döneminde yaşayan zahitler, âlimler ve muhaddislere, doğruluktan ayrılmamaları, dünya hayatının kişiyi cezbeden güzelliklerine aldanarak devlet işlerine temayül göstermemeleri hususunda da çeşitli şiirler söylemiştir. Hatta sultanlara/idarecilere çeşitli nasihatlerde de bulunmuş, yaptıkları yanlış davranışlardan dolayı ise onları eleştirmekten çekinmemiştir:

يا عدول البلاد أنتم ذئاب
سترتكم عن العيون الثياب
غير ان الذئاب تصطاد و حشا
ومبا آتها القفار اليباب
ويصيد العدول مال اليتامى
باقتناص كما يصيد العقاب
عمرؤا موضع لتصنع منهم
s.62-63 ومحل الا خلاص منهم خراب

Ey bu beldelerin adil, dürüst (gibi görünen yöneticileri), sizler kurtlar(dan farksız)sınız. Sizin ayıplarınızı, günahlarınızı (bir maske gibi giydiğiniz) elbiseleriniz (sahibi olduğunuz yüksek makam ve mevkiler) örtüyor.

Oysa kurtlar vahşice avlanırlar, onların yurtları ıssız, çorak, kurak araziler, harabelerdir. İşte o makam mevki sahipleri, kartalın her fırsatı ganimet bilip (zayıfları) avlaması gibi, yetimin garibin malını avladılar (yediler).

Yapmacıklıkta, riya ve gösterişte oldukça mahir (olan bu şahıslar), ihlasta ve dürüstlükte harabe ev (gibidirler, dokunsan yıkılacaklar).

Bu hüviyette olan şiirlerinin başında şu bilgiler yer almaktadır: İbn el-Mübârek'in arkadaşlarından olan İsmail b. Aliyye, Bağdat'ta Divan-ı Sadedat (zekât veya vergi kurulu) 'a başkan olarak atanınca, İbn el-Mübârek'e bir mektup yazarak kendisine Kurra'dan (*Kur'an* hafızlarından) birkaç kişi göndermesini istemiştir. İbn el-Mübârek, ona şu şekilde bir cevap yazmıştır: "Kurra iki çeşittir. Birinciler, bu işi Allah rızası için yapanlar, bundan dolayı onların seninle görüşmelerine gerek yoktur. İkinciler ise, bu işi dünyalık elde etmek için yaparlar. Onlar, topluma, hükümlerden ve siyasetçilerden daha zararlıdır. Bazı kaynaklarda ise, İsmail bin Aliyye'nin, Halife Harun Reşid döneminde Bağdat'a kadı olarak atanması Abdullah b. Mübarek'e ağır, tahammül edilemez geldiği için onu kınayan şu beyitleri yazdığı kayıtlıdır. Bu beyitler, Bağdat'taki İsmail bin Aliyye'ye ulaştınca, Harun Reşid'den azlını istemiştir. Yapılan ısrarlardan sonra halife tarafından görevden alınmıştır. Bu şiir şu şekildedir:

يا جاعل الدين له بازياً
يصيد أموال المساكين
احتلت للدنيا ولذاتها
بحيلة تذهب بالدين
وصرت مجنوناً بها بعدما
كنت دواء للمجانين
لا تبع الدين بدنيا كما
يفعل ضلال الرهابيين
أين رواياتك فيما مضى
عن ابن عون وابن سيرين
أين أحاديثك والقول في
لزوم أبواب السلاطين

تقول أكرهت وماذا كذا
زل حمار العلم في الطين s.116-117

Ey dini kendisine şahin (zorbalık aracı) yapan ve miskin ve gariplerin mallarını avlayan (haksız yere alan) kişi!

Dini alıp götüren (ortadan kaldıran)! (Çeşitli hilelerle, dünya ve onun lezzetlerini (makam, mevki ve menfaatlerini) elde ettin.

Aklını kaybetmişlerin, yoldan çıkmışların dertlerine deva iken, (şimdi sen) mala mülke âşık oldun.

Korkakların, ödlelelerin ve sapıtmışların yaptığı gibi sen de dinini dünya için satma (dünya ve onun nimetlerini dine tercih etme).

Hani nerde senin geçmişte İbn Avn ve İbn Sîrîn'den yaptığın rivayetler.

Nerede (rivayet ettiğin) hadislerin, "Hükümlerinin kapılarının terkedilmesi" ne dair sözlerin (Hükümdarlara, idarecilere, yalakalık edilmemesi gerektiğine dair sözlerin).

"Mecbur kaldım" diyorsun, ne yani sırtlarında kitaplar taşıyan eşeklerin de ayağı böyle kaymaz mı (Burada Cuma Suresi 5. ayete atıf yapmıştı.)

Abdullah b. Mübarek et-Türkî, Bağdat'ta münzevi bir hayat süren, giydiği yün elbiseden dolayı başkasıyla karıştırılması mümkün olmayan bir kişiyi görmüş ve o adama bakarak kim olduğunu sormuştur. Onun aynı zamanda şair olan "Ebû Atâhiyye" olduğunu öğrenince şu şiiri yazmıştır:

أيها القارئ الذي لبس الصو
ف وأمسى يعد في الزهاد
الزم الثغر والتواضع فيه
ليس بغداد منزل العبد
إن بغداد للملوك محل
ومناخ للقارئ الصياد s.69

Ey yün elbiseler giyinen ve zahitlerden sayılıp (geçinip giden) şair!

(Seni günahlardan men edecek) korunaklı bir yere ve tevazuya sınıksız sarıl, (zira) Bağdat, zahit olarak yaşamaya uygun bir yer değildir.

Bağdat, meliklerin (zenginlerin) ve (mal-mülk, servet avcısı) okuyucuların (ağız laf yapan şairlerin) şehridir.

Cehm bin Safvan'ın adı, Abdullah bin Mübârek'in yanında anılınca, onunla ilgili eleştiri mahiyetinde olan şu beyti söylemiştir:

عجبت لشيطان أتى الناس داعياً
إلى النار واشتق اسمه من جهنم s.102

İsmi cehennemden (cehennem kelimesinden) türemiş, insanları ateşe (cehenneme) davet etmek üzere gelmiş şeytana şaşım kaldım.

Somurtkan kimselere hoşgörülle bakmayan İbn el-Mübârek, yanında kâtiplik yapmak isteyen (kaba, sevimsiz, somurtkan) biri için şu eleştirel şiiri- ni yazmıştır:

أنت يا صاحب الكتاب ثقيل
وقليل من الثقل طويل s.96

Ey kitap sahibi (katip)! Sen çok somurtkan ve sevimsizsin. Somurtkan ve sevimsizlerle geçirilen az bir zaman bile çok çekilmez gelir.

Bir başka şiirinde ise, alçak mertebeli kimseleri şöyle eleştirmiştir:

إن الذين تروا حفوا شواربهم
تخفى جراحها في جنب مغرور
هم الصعاليك إلا أن بأسهم
بث الشهادات للأيتام بالزور
ما راعني منهم إلا قلائسهم
لبس العداة لهم يوما بمسرور
قوم قلائسهم كالرمح طعنتها
وتحتها كل ذنب السرج مشهور
قوم إذا غضبوا كانت رماحهم
على المساكين والغلات والدور
كم كسرة بجريش الملح تأكلها
ألد من تمرّة تحشى بزنبور
كم أكلة قربت للهالك صاحبها
س.79-80 كحبة الفخ دقت عنق عصفور

Bıyıklarını tıraşlayıp, kusurlarını, kibirli yanlarıyla gizlemeye çalışan insanlar görürsün. Onlar serserilerdir. Tek yaptıkları, yetimler (güya kimsesizlerin haklarını koruma) hakkında yalan dolan söylemler yaymalarıdır.

Beni, sevinçli günlerinde giydikleri şapkaları ki düşmanların giydiği (elbiseye benzer), dışında hiçbir şeyleri ürkütmez.

Kınadığım bu topluluk, şapkaları mızrak gibi (olan) altında ise günah semeri (suçtan başka bir şeye çalışmayan kafa) olan meşhur bir topluluktur.

Bu topluluk kızdığında mızraklarını fakir fukaraya, (onların) evlerine ve (o evlerdeki) erzaklara çevirirler (saldırırlar).

Yediğin tuz kırıntılarının tozu bile, içine eşek arısı doldurulmuş hurmadan daha lezzetlidir (daha sonra minnet borcuyla kıvranacağın şeyleri almamalıydın).

Sahibini helak'e yaklaştıran (götüren) nice yiyecekler vardır. Tıpkı tuzağa yerleştirilip serçenin boynunun kırılmasına sebep olan küçük taneler gibi.

Abdullah bin Mübârek, Hz. Peygamber'in ashabı aleyhine propaganda yapan ve Haricîlerin önemli şâirlerinden olan İmrân bin Hittân'a muhalefeten ise şunları söylemiştir:

إني امرؤ ليس لي في ديني لغامزة
لين ولست على الاسلاف طعانا
وفي ذنوبي إذا فكرت مشتغل
وفي معادي إن لم ألق غفرانا
عن ذكر قوم مضوا كانوا لنا سلفاً
وللنبي على الاسلام أعوانا
ولا أزال لهم مستغفراً أبداً
كما أمرت به سرا وإعلانا
فما الدخول عليهم في الذي عملوا
بالطعن مني وقد فرطت عصيانا
فلا أسب أبابكر ولا عمرا
ولا أسب- ماذالله - عثماننا
ولا ابن عم رسول الله أشتمه
حتى ألبس تحت التراب أكفانا
ولا الزبير حواري الرسول ولا
أهدي لطلحة شتماً عز أو هانا
ولا أقول لأمّ المؤمنين كما
قال الغواة لها زوراً و بهتاننا
ولا أقول : علي في السحاب لقد
- والله - قلت إذا جوراً وعدوانا
لو كان في المزن ألقته وما حملت
مزن السحاب من الأحياء إنسانا
إني أحب عليا حب مقتصد
ولا أرى دونه في الفضل عثماننا
أما علي فقد كانت له قدم
في السابقين بها في الناس قد بانا
وكان عثمان ذا صدق وذا ورع
براً أخينا جزاه الله غفرانا

ما يعلم الله من قلبي مشايعة
للمبغضين علياً وابن عفانا
إني لأمنحهم بغضي علانية
ولست أكتهم في الصدر كتماننا
ولا أرى حرمةً يوماً لمبتدع
وهناً يكون له مني وأوهانا
ولا أقول بقول الجهم إن له
قولاً يضارع أهل الشك أحياناً
ولا أقول تخلى عن خليفته
رب العباد وولى الأمر شيطاناً
ما قال فرعون هذا في تجبره
فرعون موسى ولا هامان طغيانا
لكن على ملة الاسلام ليس لنا
اسم سواه بذاك الله سمانا
إن الجماعة حبل الله فاعتصموا
بهاهي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً
عن ديننا رحمة منه ورضوانا
لولا الائمة لم يأمن لنا سبل
وكان أضعفنا نهياً لأقوانا

s.109-112 وكان أضعفنا نهياً لأقوانا

Ben dininde eksiklik, kötülük olmayan bir kişiyim, yumuşak huyluyum, geçmişimi de incitecek, onlara ta'n edecek değilim.

Ben kendi günahlarımla meşgulüm (onları düzeltmeye çalışıyorum). Eğer (Allaha verdiğim) sözümü tutamazsam, (Allah) günahları bağışlayandır.

Zikri geçen ve bizim selefimiz olan o topluluk, Peygamber'e İslam'da (davasında) yardımcıydılar.

Emir olduğum gibi, onlar için sonsuza kadar açıktan ve gizli olarak, mağfret dilemeye devam edeceğim.

Onlara yapıp ettikleri şeylerde kötüleme incitme gibi bir müdahalede bulunmam demek, benim isyanda aşırı gitmem demektir.

Ne Ebû Bekir'e ne Ömer'e ne Osman'a asla sövemem, Allah korusun.

Ne de Allah Resûlü'nün amcası oğluna (Hz. Ali'ye) velev ki toprağın altında kefen giydirilmiş olsam da (öldürseler bile).

Ne Allah Resûlü'nün havarisi (arkadaşı, yardım edeni) Zübeyr'e (Zübeyr bin Avvâm'a). (Aynı şekilde) Talha'ya da (Talha bin Ubeydullah'a) sövemem, (zira o da) aziz biridir,

nahiftir (zarif, nazik).

Sapıkların, yalan ve iftira attıkları, mü'minlerin annesine de (Hz. Âişe) bir (kötü) söz söylemem.

Hz. Ali bulutta (göklere çekildi) diyemem. Allaha yemin olsun ki böyle dersem zulüm ve düşmanlık etmiş olurum.

Eğer Ali, yağmur bulutlarında olsaydı, bulutlar onu (fırlatır) atardı, yağmur bulutları, insanı taşıyamaz.

Ben Ali'yi, ölçülü ve makul bir şekilde seviyorum ve onu Osman'dan üstün görmüyorum.

Ancak Ali'nin öncekiler (ashâb-ı kirâm) nezdinde apaçık bir önceliği (ayrıcalığı) vardı. Osman dürüst ve takva sahibi bir insandı. Allah onu mağfiretiyle ödüllendirdi. O aklanmış bir kardeşimizdir.

Allah, benim Ali ve Osman'a buğz edenlere destek olduğumu hiç belirlememiştir (beni Ali ve Osman'a buğzedenlere destekçi yapmadı).

(Ali ve Osman'ı sevmeyenlere karşı) nefretim alenidir. Bunu (nefretimi) göğsümde gizleyecek değilim.

Ben bugün bid'at ehline saygı duymuyorum. (Saygı duymuş olsaydım) bu benim zayıflığım ve acizliğim olurdu.

Ben Cehm'in (Cehm bin Safvan'ın) sözlerini söylemem. Onun sözleri bazen şek ehlinin (şüphecilerin) sözlerine benziyor.

İnsanların Rabbi Allah'ın, onu yaratma gayesinden uzaklaşan ve işini şeytana devredenlerin sözlerini) söylemem.

Biz, ancak İslam dini üzereyiz. Allah'ın bizi isimlendirdiği bu isimden başka ismimiz yoktur.

(Bu sözler) Firavun'un küstahça ve kibirle söylediği sözler gibidir. Firavun'un Musa'ya zorbalığı, Hâmân'ın azgınlığı ve sapkınlığıdır.

Allah'a itaat etmek isteyen için, Cemaat (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) Allah'ın sıkı sıkıya sarılacağınız bir ipi ve çok sağlam bir tutamaktır.

Allah, bize olan merhameti ve rızasıyla, (bize karşı) zorbalığı bir sorun olarak dinimizden def eder.

Eğer imamlarımız (Ehl-i sünnet âlimleri) olmasaydı yolumuz güvenli ve huzurlu olmazdı. Güçlülerin hedefi haline gelirdik.

5.21. Mersiye

Abdullah bin Mübârek, ölümünü duyduğu bazı kimseler için mersiye hüviyetinde şiirler de söylemiştir. Nitekim şâir ve münekkit olan el-Mufaddal ed-Dabbi'nin ölüm haberini alınca şunları söylemiştir:

نعي لي رجال والمفضل منهم

s.97 فكيف تقرر العين بعد المفضل

Bana, aralarında el-Mufaddal'ın da olduğu bazı kişilerin ölüm haberi geldi. el-Mufaddal'ın ölümünden sonra gözler nasıl aydınlık olur ki.

Mâlik bin Enes'in ölümü için ise şu mersiye kaleme almıştır:

صموت إذا ما الصمت زين أهله
وفتاق أبقار الكلام المختم
وعى ما وعى القرآن من كل حكمة
وسيطت له الاداب باللحم والدم s.103

Sükût, sahibinin süsüdür. Ve (söylenmemiş) mühürlü sözlerin de sahibidir (yeni muteber bir konuşmanın temelidir).

Kur'ân'da var olan bütün hikmetleri kavramıştır. Edebi, ahlakî ruhuna ve bedenine si-
rayet etmişti.

5.22. Nasihat/Öğüt Şiirleri

Abdullah bin Mübârek'in şiirlerinde insanlara çeşitli nasihatlerde bulundu-
ğu ve insanları iyiliğe ve güzelliğe davet ettiği de görülmektedir. Bu tip
şiirlerinden biri şu şekildedir:

أرى رجالاً بدون الدين قد قنعوا
ولا أراهم رضوا في العيش بالدون
فاستغن بالله عن دنيا الملوك كمااس-
تغنى الملوك بدنياهم عن الدين
ذر التزين في دنياك بالدين
واعمل ليوم تجازى بالموازين
ليس اللباس لباس الصوف من عمل
ولا لأخذك شعراً كالمجانين
هذا اللباس مع الرهبان في شعث
فهل تراه نجاه للرهابين
قد يفتح المرء حانوتاً لمتجره
وقد فتحت لك الحانوت بالدين
بين الأساطين حانوت بلا غلق
تبتاع بالدين أموال المساكين
في سورة الكهف لو فكرت موعظة
تنهاك عن خدع بين الاساطين
وفي الطواسين أخرى إن عملت بها
نلت الرشاد بآيات الطواسين

أما التي ذكرت في الكهف ناهية
عن الريا ثم أموال المساكين
وأية القصص الاخرى فزاجرة
عن التكبر أمثال الفراعين
صيرت دينك شاهيناً تصيد به
وليس يفلح أصحاب الشواهين s.116-119

Dinsiz (bir hayati) kabullenmiş insanlar görüyorum. (Çünkü) onlar basit (azla yetinen fakirâne) bir hayata razı değiller.

Tıpkı hükümlerinin dünya için dinden vazgeçtikleri gibi sen de hükümlerinin dünyasından Allah için vazgeç.

Dünyayı din ile süslemeye bak. Mizanlarla (terazilerle amellerinin ölçülüp) karşılığını alacağın (kıyamet) günü için çalış.

Sofiler gibi yün elbiseler giymek ve deliler gibi saçları uzatmak amel (yani din adamlığı) değildir.

Bu elbiseyi sadece zor durumda kalan (miskin) rahipler giyer, sen bu durumu rahipler için bir kurtuluş vesilesi olarak görüyor musun?

Kişi ticaret yapmak için bir dükkân açabilir. (Ben senin için dinde (kârı Allah rızası olan) bir dükkân açtım.

Sütunlar (büyük adamlar, devlet ricali) arasında, kilidi olmayan (kapısı hep açık) bir dükkân (ve orada) garibanların malları karşılığında din satılıyor

Eğer düşünürsen Kehf Suresi'nde seni, sütunlar arasında hile yapmaktan men eden öğütler vardır.

Eğer bilirsen Tavâsîn'de (Tâ-Sîn harfleriyle başlayan Neml, Şuarâ ve Kasas surelerinde) seni doğru yola iletecek nice öğütler vardır.

Kehf Suresi'nde ki (nasihat) riyadan ve yetim malı yemekten alıkoyan ayetlerdir.

Kasas Suresi'nde ki (nasihat) firavunlar gibi tekebbürden (büyüklenmeden) alıkoyan ayetlerdir.

Dinini (insanların, gariplerin mallarını) avlayan bir şahine dönüştürdün. (Unutma ki) Böyle şahinlerin sahipleri (arkadaşları) asla iflah olmazlar.

Bir başka şiirinde ise şu nasihatlerde bulunarak insanların ahirete hazırlanması hususuna dikkat çekmiştir:

حكم عدل ولا يظ -

لم مقدار النقيير

احذر الصرعة يا مس-

كين من دهر عثور

أين فرعون وهامان

ن ونمرود النسور

أو ما تحذر من يو
م عبوس قمطير
اقمطر الشر فيه
s.78 بعذاب الز مهريز

Adil, her şeye hâkim ve en küçük bir haksızlık yapmayan Allah'ın katında,
Ey miskin adam! Her şeyin farkına varılan o zamanda, yerlerde sürünmekten sakın.
Firavun, Hâmân, Nemrut ve kartal başlı şimdi neredeler?
Suratların asık, azabın da çetin olduğu o günden hiç mi korkmazsın.
O gün azap şiddetlenir ve dondurucu soğuk da artar.

Abdullah bin Mübârek, bir rivayete göre “Horasan’da bir yeri kazdılar ve orada bir insan başı buldular. Bu insan başına ait dişlerden birini tarttılar ve dış 7 istar (140 gr.) geldi.”; diğer bir rivayete göre ise “Merv kalesinden iki adet diş alıp taşımışlar ve tartmışlar, onlar iki menâ gelmiştir.” dedikten sonra şu beyitleri söylemiştir:

تذكرت أيام من قد مضى
فهاج له الدمع سحا هتونا
فرددت في النفس ذكراهم
ليحدث ذلك للقلب لينا
فقلت لنفسي وعاتبته
وقد أبت النفس أن تستلينا:
أتنسين آثار من قد مضى
ودهرأ نفاسيه قدما خوونا
وقرع المنايا وإيقا عها
وصوت الصوائح فيما بلينا
وما إن نزال على حادث
يطير له القلب روعاً حزينا؟
وما تهدأ النفس حتى أصا
ب بأخرى حديد تصيب الوتينا
وإما دراكاً على إثرها
وقدماً تكاد تهد المتونا
وفي كل يوم و في مسية
تكر النوائب بالموت فينا

وإما قريباً يراشى به
وإما شمالاً وإما يمينا
إذا سكن الروع عن ميت
بدهنا بأخر ينعى السكونا
وكيف البقاء على ما أرى
ستوتين عما قليل يقينا
دفنت الأحبة لم ألها
أهيل عليها تراباً وطينا
وكانت تعز على أهلها
وأعزز بها اليوم أيضاً دفينا
لقد غيب القبر في لحده
وقاراً نبيلاً وبراً ودينا
وصحبي والأهل فارقتهم
وكنت أراهم رفاقاً عزيزنا
كان تأوب أهليهم
حنين عشار تحب الحنينا
وإخوان صدق لحقنا بهم
فقد كنت بالقرب منهم ضنينا
وأوحشت الدار من بعدهم
أظل على ذكرهم مستكينا
أرى الناس يبكون موتاهم
وما الحي أبقى من !الميتينا!
أليس مصير هم للفنا؟
وإن عمر القوم أيضاً سنينا
يساقون سوقاً إلى يومهم
فهم في السياق وما يشعرونا
فان كنت تبكين من قد مضى
فبكي لفسك في الهالكينا
وبكي لنفسك جهد البكا
إذا كنت تبكين أو تغفلينا

فإن السبيل لكم واحد
سيتبع الآخر الأولينا
وإن كنت بالعيش مغترة
تمنيك نفسك فيها الظنونا
فنادي قبورك ثم انظري
مصارع أهلك والأقربينا
إلى أين صاروا وماذا لقوا؟
وكانوا كمثلك في الدور حيناً
وأين الملوك وأهل الحجا
ومن كنت ترضين أو تحذرينا؟
وأين الذين بنوا قبلنا
قروناً تتابع تتلو القرونا؟
أتيت بسنين قد رمنا
من الحصن لما أثاروا الدفينا
على وزن منين إحداهما
تقل بها الكف شيئاً رزينا
ثلاثين أخرى على قدرها
تباركت يا أحسن الخالقينا
فماذا يقوم لأفواههم؟
وما كان يملأ تلك البطونا؟
إذا ما تذكرت أجسامهم
تصاغرت النفس حتى تهونا
وكل على ذلك لاقى الردى
وبادوا جميعاً فهم خامدونا 109-105.s

(Bu dünyadan) göçüp gidenlerin günleri aklıma geldiği için gözyaşlarım yağmur oldu yağdı.

İçimden onların hatıralarını yâd ettim ki kalbim bu hatıralarla yumuşasın.

Nefsime çok kızdım, kınadım onu. O ise yumuşamayı reddetti.

(Ey nefsim) nasıl unutursun göçüp gidenlerin izlerini, hatıralarını ve acılarına katlandığımız o aldatici günleri.

Ölüm ve onun alametleri kapımızı çalıyor. (Ölüm alametlerinin) sesleri yaşanıp, yok olacağımızı (haber veriyor).

Biz, bu olayı yaşamaya devam ederken, kalp, korku ve hüznle ona uçar.

Nefis, ancak şahdamarına bir demir dayanıncaya kadar huzur bulur, (insanın dünya hayatındaki rahatı uzun sürmez, hemen yeni bir musibetle karşılaşır).

Ya felaketler peş peşe gelir ve insanın tahammül gücünü yıkarak harap eder.

Her gün her akşam, musibetler, felaketler ölümle bize saldırır.

Ya yakınlarımız (akrabalarımız) ya da sağımızdaki solumuzdaki yakınlarımız bizi yaralar.

Kalp biraz olsun ölüm korkusundan uzaklaşıp huzura erince, hemen bu huzuru bozan başka (bir belayla) karşılaşırız.

Gördüğüm (sahip olduğum) şeylerin ebedi olması düşünülemez. Size bunlar daha sonra verilecektir.

Sevdiklerimi, dostlarımı toprağa verdim, ama (üzüntüden kendimi) kahretmedim. Üzerlerine toprak attım.

Onlar, kavimleri nazarında çok değerlidirlerdi, ama bugün bu değerli insanlar toprağın altındalar.

Vakarlarıyla, asaletleriyle, iyilikleriyle ve imanlarıyla kabirleri onları kucakladı.

Dostlarımdan ailemden ayrıldım (beni defnedip evlerine gittiler). (Oysa) ben onları yoldaşlar ve (zor zamanımda) teselli edecek kişiler olarak görüyordum.

Ailelerinin ölenleri özlemesi, âşkların özlemi gibidir. Sanki onlar özleme âşkıtlırlar.

Sadakatle kardeş olduklarımıza (ahirette) yetiştik, kavuştuk, zaten onlara çok yakındık sıkı sıkıya bağlıydık.

Onlardan sonra bu dünya, bana çok ıssız geldi. Onların hatıralarıyla huzur ve sükûnet bulmaya devam ediyorum.

İnsanları, ölenlerine ağlarken görüyorum. Ama hayatta olanlar ölülerimizden daha baki değil ki.

Bir topluluk, kavim ne kadar yaşarsa yaşasın, sonunda varacakları yer yokluk (fena) değil midir?

Onlar kendi ecellerine sevk ediliyorlar, ama farkında değiller.

Ey nefsim! Göçüp gidenler için ağlıyorsan, önce kendin için ağla. Zira sen de onlar gibi yok olacaksın, öleceksin.

Sen (ey nefsim, yaptıklarına karşı) pişmanlık ve gaffet içindeysen, önce kendin için ağlamalısın.

Artık senin için tek bir yol var. O da sonrakilerin öncekileri takip etmesidir.

Eğer bu dünya hayatına kanıp aldanırsan, nefsin senin için şüpheli ve çetrefilli şeyler istemeye başlar.

Şöyle kabirlere bir seslen ve göz at. Ailen ve akrabalarının ölümlerine, sonlarına bak.

Onların sonları nasıl oldu ve şimdi ne ile karşılaştılar. Onlar da (bir zaman) senin gibi dünyadaydılar yani hayattaydılar.

O hükümdarlar, o laf cambazları neredeler, o sevdiklerin ve kendilerinden çekindiklerin şimdi neredeler.

Bizden öce medeniyet inşa edenler, bugün yeni nesillerin isimlerini zikrettikleri ve takip

ettikleri kişiler neredeler.

Korunaklı bir yerden harekete geçirilen bir define olarak topraktan geldim.

Gelişimi ve dünya hayatını bir ölçüğe vurduğumda elimde kalan yine bir avuç toprak parçası.

Diğer otuzu, ölçüsü ya da olması gerektiği gibidir. Ey Yaratanların en güzeli! Sen ne yücesin.

Peki onların ağızlarında ne vardı (neler söylüyorlardı), karınlarını ne dolduruyordu?

Onların bedenlerini (hatıralarını) hatırladığımda, nefsim küçülüp aciz ve değersiz bir hâle gelir.

Bütün bunlardan sonra, ölümle karşılaştılar, hepsi yok oldu, hepsi öldü.

Sonnotlar

- 1 Ahmet Subhi Furat, Abdullah b. Mübârek'in bizzat kendisinden nakledilen bir rivayete göre 119/737 tarihinde doğduğunu kaydetmektedir (1996: 274).
- 2 Babasının adı, kaynaklarda el-Mübârek bin Vâzih olarak geçmektedir. Babasının bu yönüne ışık tutan bir kıssa için bak. Okuyan 2016: 93-94.
- 3 Ahmet Suphi Furat, Abdullah bin Mübârek'in ilk yolculuğunu Irak'a 22 yaşındayken yaptığını belirtmektedir (1996: 275).
- 4 Abdullah bin Mübârek, Halife Mansûr döneminde Irak'a geldi. Bu dönemde Basra ve Küfe'de fıkıh, tefsir, kıraat ve hadis gibi dinî ilimlerde hummalı bir tedris ve telif faaliyeti vardı. Devrin fakihleri, aynı zamanda hadis alanında da söz sahibiydiler. Geride bırakılan dönemden farklı olarak şimdiki fıkıh mezhepleri doğmak üzereydi. Küfe'de Hanefî mezhebinin temelleri Ebû Hanîfe tarafından bu dönemde atıldı. Müfessirler, rivayet tefsiri yanında, *Kur'ân-ı Kerim*'de geçen nadir kelimelerin ve anlaşılması zor ifadelerin açıklanmasında filolojiden yararlanmaktaydı. *Garib el-Kur'ân*, *Me'âli'l-kur'ân*, *Mecâz el-Kur'ân* ve *Müşkil el-Kur'ân* adlı eserler, ilk defa bu dönemde ortaya çıktı. Yedi kıraat âliminden Ebû Amr b. El-'Alâ ilmi faaliyetlerini Basra'da; Hamza ve el-Kisâ'i ise Küfe'de sürdürüyordu. Daha sonra bunlara eklenecek olan üç büyük kıraat âliminden Ya'kûb el-Hazramî Basralı, Halef ise Küfeliydi. Hadislerin sayfa ve cüz hâlinde yazıya geçirilip tedvin edilmeleri, Emevîler döneminde tamamlanmıştı. Şimdi ise, bu hadislerin, hayata yön veren fikhin mevzularına göre sınıflandırıldığı dönem başlamaktaydı (Furat 1996: 275).
- 5 İbnü'l-Mübârek, aralarında Hişâm b. 'Urve (145/762), İsmâil b. Ebî Hâlid (146/763), el-A'meş (147/764), Süleyman b. Bilâl et-Teymî (172/788), Humeyd et-Tavîl (142/759), Abdullah b. 'Avn (151/768), Hâlid el-Hazzâ (142/759), Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (144/761), Musâ b. 'Ukbe (141/558) gibi isimlerin bulunduğu çok sayıda tabiün âlimine yetişmiş, onlardan ilim ve feyz almıştır. Süfyan es-Sevrî (161/777), Süfyan b. Uyeyne (198/813), Hammâd b. Zeyd (179/795), Şu'be b. el-Haccâc (170/786) ve Hammad b. Seleme (167/783) de onun ders aldığı meşhur hocaları arasındadır (Yılmaz 2011: 5).
- 6 Abdullah bin Mübârek, İmâm-ı A'zam için şöyle demiştir (Küçük 1985: 290): "İnsanların en fakihi Ebû Hanîfe'dir. Fıkıhta onun benzerini görmedim. Şayet Allah, beni Ebû Hanîfe'ye kavuşturmamış olsaydı, ben de sair insanlar gibi sıradan biri olurdu. O, vera' sahibi, cömert, meseleler üzerinde son derece anlayışlı bir kimse idi."
- 7 Büyük bir tacir olan İbn el-Mübârek, ticaretin sermayesi olan 400.000 dirhemden 100.000 dirhemi fakirlere tasadduk ediyordu (Behcet 1432: 22). Onun bir sene hacca gittiye bir sene de arkadaşlarıyla cihada gittiği kaynaklarda belirtilmektedir (Behcet 1432: 22-23).
- 8 Abdullah bin Mübârek et-Türkî'nin Arapça şiirlerinin tercümesinde büyük emek, katkı ve desteği olan Hüseyin Avcı'ya çok teşekkür ediyorum. Ayrıca bu çalışma sırasında desteğini gördüğüm doktora öğrencim Ali Halid Muhammed Beni Ali'ye de teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.
- 9 İbn el-Mübârek'in şiirleri verilirken Mücâhid Mustafâ Behcet tarafından Bağdat'ta 1432 tarihinde ya-

- yımlanan *Divânü'l-imâmü'l-mücâhid Abdullah bin el-Mübârek* adlı eser kullanılmıştır.
- 10 “Öküz” anlamına da gelen “Sevr” kelimesiyle kastedilen kişi, Kaderî olmakla itham edilen, Humus şehriden sürgün edilen ve evi de yakılan Sevr b. Yezîd b. el-Kelâî’dir.
 - 11 “Somurtkan” olarak da tercüme edilebilecek olan “Cehm” kelimesinden kastedilen kişi, Cehmiyye ekolünün kurucusu Cehm b. Safvân’dır. Nasr b. Seyyâr tarafından öldürülmüştür.
 - 12 Amr b. Ubeyd, Mu’tezile ekolünün kurucularından ve Hasan el-Basrî’nin en parlak öğrencilerindedir.
 - 13 İmâm-ı A’zam ve Hanefî mezhebi hakkında geniş bilgi için *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam – Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2015* (hzr. Ahmet Kartal - Hilmi Özden, Eskişehir 2015) isimli esere bakılabilir.

Kaynakça

- Abdulkhalikov, Faizullo (2011). *İlk Dönem Bilginlerinden Abdullah b. El-Mübârek’in Hayatı ve Fıkhî Görüşleri*, Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi.
- Akseki, A. Hamdi (1977). *İslâm Dini*, Ankara.
- Altıkulaç, Tayyar (1997). “Hmâm b. Zeyd” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, s. 489.
- Arslan, Ali (2015). “*El-Câmiu’s-Sahîh*’in “*Kitâbu’r-rikâk*” Bölümünün Bâb Başlıklarına Göre Buhârî’nin Rikâk Anlayışı”, *Tarih Okulu Dergisi*, sy. 23, s. 139-162.
- Behcet, Mücâhid Mustafâ (1432). *Divânü'l-imâmü'l-mücâhid Abdullah bin el-Mübârek*, Bagdâd.
- Dayf, Şevkî (trhs.). *Târihu'l-edebi'l-arabiyye, el-Asru'l-abbâsi el-evvel*, 14. baskı, Kahire: Dârü'l-ma’ârif.
- Furat, Ahmet Subhi (1996). *Arap Edebiyatı Tarihi [Başlangıçtan XVI. Asra Kadar]*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Hatiboğlu, İbrahim (2005). “Mis’ar bin Kidâm” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, s. 175-76.
- Kalkan, Ahmed (2002). *İslâm Akaidi*, [İstanbul].
- Kartal, Ahmet (2017). *Baykara Meclislerinden Çırağan Eğlencelerine LÂ-LEZÂR Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Doğu-kütüphanesi.
- Kitapçı, Zekeriya (2004). *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri, Hilafet Ülkeleri*, Konya: Yedikubbe Yay.

- Kur'anı-Kerim ve Türkçe Çevirisi* (2008) trc. Hüseyin Atay. Ankara: Atay ve Atay.
- Küçük, Raşit (1985). “Abdullah İbnu'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, s. 277-293.
- Küçük, Raşit (1988). “Abdullah b. Mübârek” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s.122-24.
- Okuyan, Âbid (2016). *Abdullah bin Mübârek*, İstanbul: Yedirenk.
- Şentürk, Ahmet Atilla – Ahmet Kartal (2018). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, 13. baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yazıcı, Tahsin (1998). “Hemedân” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, s. 183-185.
- Yılmaz, Muhammet (2011). “Tarsus’a Gelen İlk Türk Hadis Âlimi: Abdullah b. El-Mübârek”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1, s. 1-19.

ALEVİ – BEKTAŞI GELENEĞİNDE YEMEK DUALARI

Pray Before A Meal In Alevi Bektashi Tradition

Mustafa KIRANATLIOĞLU*

Öz

Sofra - ocak - yemek kavramları, tüm Anadolu kültüründe olduğu gibi, Alevi - Bektaşî toplulukları arasında da kutsallaştırılmış ve halkın yaşantısında özel bir yer almıştır. Ocak, sadece yemek pişirilen yer değildir. Ocak, soyun sembolüdür ve kutsaldır. Ocak aynı zamanda bir olgunlaşma, eğitime yeridir. Yemek nasıl ateş yakılan bir ocakta pişerse, ham insan da bir ocakta pişer, olgunlaşır. Alevi kültüründe sofranın büyük bir önemi vardır. Sofra sadece bedenin beslenmesini sağlamaz ruhun beslenmesini ve olgunlaşmasını da sağlar. Hal böyle olunca sofranın kendine has bir adabı vardır. Bu adaba dikkat edilince sıradan bir iş ibadete dönüşür, kişinin olgunlaşmasına vesile olur. Cömertlik ve misafire ikram Aleviliğin esaslarındandır. Misafire ikram bakımından da sofraya vazgeçilmez bir unsurdur. Misafir ya da dede gibi dini önderler yoksa dua edilme zorunluluğu yoktur. Var ise, mutlak dua edilir. İlk lokmayı dede ya da baba alır. Sonra yemek başlar. Sofrada yemeğe başlarken sofranın üzerine el konur ve sonra dua edilir. Yemeğin sonunda da dua edilebilir. Bu dualar bir yandan alevi inancını ve kültürünü özetlerken diğer yandan Alevilerin dilek ve temennilerini dile getirir. Dualarda hem verilen nimetlere şükredilir, hem din büyükleri yad edilir hem de sofraya sahibinin ve misafirlerin iyiliği istenir. Çalışmamızda alevi yemek kültürüyle ilgili kısa bir bilgilendirmeden sonra dualardaki ifadelerden hareketle Alevilerin hayat anlayışını ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, ocak, sofraya, yemek, dua

Abstract

The table - cooker - food concepts have been sanctified among the Alevii – Bektashi communities as well as in all Anatolian culture and have taken a special place in the life of the people. The stove is not only cooking place. Stove is the symbol of the ancestry and it is sacred. Stove is also a maturation and training place. Like a cook is cooked in a fireplace, also raw human is cooked in a stove. There is a great importance of table in Alevii culture. The table not only allows feeding of body, but also allows nourishing and maturing of the soul. Therefore table has its own morals. When this morals is noticed, an ordinary practice becomes worship, and it conduce to maturing of the person. Generosity and hospitality is the basis from Aleviism. The table is an indispensable element in terms of hospitality. There is no obligation to pray unless there are religious leaders like dedes or guests. If there is, praying is necessarily obligation. The first bite is taken from dede or father, than meal starts. When the meal is starting, hands are laid on the table and then prayed. Also you can pray at the end of the meal. On the one hand these prayers summarize Alevii's beliefs and cultures, and on the other hand Alevii's wishes and requests. As well as people give thanks to God, remember religious leaders and goodness of the table owner and guests is desired in these prays. After briefly informing about the meal culture of Aleviis in our work, we will reveal the life concept of Aleviis from the expressions in the prayers.

Keywords: Alevi, Bektashi, cooking (association), table, meal, prayer

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye, mustafakiranatli@gmail.com

1. Giriş

İnsanın temel ihtiyaçlarından birisi de yeme-içmedir. Yani bir insanın yemeden içmeden yaşaması mümkün değildir. Bu meselenin biyolojik yönüdür. Ne yeneceği ve nasıl yeneceği ise konunun sosyolojik yönünü oluşturur. Yani yemek ihtiyacı bedenle, yemek kültürü toplumla ilgilidir. Doğumdan itibaren insanın nasıl beslendiği, hangi yiyecekleri tükettiği, gıda tüketiminde hangi mekânları tercih ettiği toplumsallaşma süreci ile biçimlenmekte; hangi yiyecekleri nerede ve kimlerle tüketmesi gerektiği toplumsal olarak inşa edilmektedir.(Beardsworth & Keil, 2011: s. 90) Bireyin sahip olduğu kimlikler, yedikleri ile ilintili olup, yediklerimiz “bizi biz yapan” yani kimliğimizi biçimlendiren öğeler arasında görülebilmektedir. Dolayısıyla yediklerimiz mensubu olduğumuz sınıfın kültürü, yaşam tarzı ve dini kimliğiyle doğrudan ilişkilidir.(Akarçay, 2016: s. 120)

Toplum hayatını düzenleyen etmelerden birisi de dindir. Din hem doğrudan bireyi etkileyerek hem de toplum vasıtasıyla ona etki ederek insan hayatını şekillendirir. Yemek kültüründe de dinin belirleyiciliği açıkça görülür. Birçok kültürde yemek ile ideolojik ve kozmolojik inançlar arasında yakın ve kapsamlı bir ilişki vardır.(Goody, t.y.: s. 158) İnsanlar ne yiyeceklerine, ne zaman ve nasıl yiyeceklerine karar verirken dinden etkilenir. (Tabi bu etkilenme kişinin dindarlık düzeyine göre değişir.)

Öte yandan, iradesi olmaksızın, kendini dünyada bulan insan çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalır. Gücünün sınırlı, ihtiyaçlarının sınırsız olduğunu fark eden insan aciz olduğunu hisseder. Yüce bir varlığa sığınarak acziyetin verdiği sıkıntıdan kurtulmaya çalışır. Sürekli acıkan ve yiyecek bulmakta zorluk çeken insan Yüce Yaratıcı’ya yalvarır. Yiyecek bulamadığında ondan ister, bulduğunda ona teşekkür eder. İşte böylece yemek duası tanrıya inanan kişiler için evrensel bir olgu iken bu duanın şekli inancın içeriği ile doğrudan ilgilidir. İnancınıza uygun dua edersiniz, ya da tersinden söylersek, duanız neye inandığınızı anlatır. Din, besinleri kültürel bir şekilde kodlayarak kutsallık atfetmekte ve besinlere yüklediği bu anlamlar sayesinde bireylerin yemek kültürlerini biçimlendirerek kendi inanç sistemini kurmaktadır. Ayrıca besinlere yüklediği dini anlamlarla bireylerin yemek tercihlerini onların inanç sistemlerinin bir parçası haline getirmektedir.(Gürhan, 2017) Dinin beslenme üzerindeki belirleyici etkisini özellikle bazı hayvanların etinin farklı dinlerin mensupları için haram ve helal kılınmasında görmemiz mümkündür. Domuz

eti yemek, Hıristiyanlar arasında dayanışma unsuru iken Müslüman ve Yahudi toplumu için ayrıştırıcı bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte domuz etini reddetme ise Müslümanlarla Yahudileri -en azından teori- de- birbirine yaklaştıran bir unsurdur. Dolayısıyla dinin beslenme üzerindeki müdahalesi, bireylerin “biz” ve “öteki” ayrımındaki kimlik konumlandırmalarını etkilemektedir. Benzer şekilde Goody’ e göre de mutfağın tanımlanışı bir düzeyde insanın kendini ötekilere göre “konumlandırışını” içermektedir. (Goody, t.y.: s. 10) Nazife Gürhan dinin beslenme üzerindeki etkilerini şu şekilde özetler:

- Besinleri yenir-helal/yenmez-haram şeklinde ikili bir sınıflandırmaya tabi tutarak yemeği dini kimlik oluşumunda bir araç konumuna getirmesi,
- Doğrudan beslenme düzenindeki değişiklik ile ilgili ritüeller oluşturarak beden üzerinde iktidarını tesis etmesi,
- Kurban, sadaka gibi direkt besinler üzerinden dini ritüeller oluşturması,
- Besinlere kutsallık atfederek dini sembol durumuna getirmesi,
- Yemek yeme kuralları da denilen sofrada adabını şekillendirmesi,
- Üretim süreçleri ve ekonomi piyasasını şekillendirmesi.

Buradan hareketle dinin iktidarını yemek aracılığıyla kurduğunu ve yemeklere dini semboller atfettiğini söyler.(Gürhan, 2017)

2. Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü

Türkler tarih boyunca çeşitli dinlere inanmış olsalar da çoğunlukla 8.yüzyıla kadar Gök tanrı dinine bu tarihten sonra da İslam’a inanmışlardır. Müslüman Türkler arasında da sünni ve alevi diye iki ana akım görülür.(Eren, t.y.) Aleviliğin İslam’dan önceki Türk inançlarını İslam’la birlikte sürdürmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ethem Ruhi Fığlalı Aleviliği oluşturan unsurları şöyle ifade eder:

“Türklerin İslâm’a bakış ve onu algılayış, anlayış, yorumlayış ve yaşayışlarına dair ilk ve fevkalâde önemli ve anlamlı izlerin kümelendiği bu inanç ve kültür olgusunun özü ve mayası, İslâm ile karılmış ve İslâm tasavvufunun derunî ve manevî boyası ile boyanmış olmasına rağmen, Türklerin İslâm öncesi din ve kültürlerinden, yani Şâmânîlik ve onun özünü oluşturan “Gök Tanrı” kültü ile birlikte Budizm, Maniheizm gibi Orta Asya ve Mâverâünne-

hir coğrafyalarına ait dinlerin ve kültürlerin muhtelif unsurlarından oluşmuştur.”(Fığlalı, t.y.)

İslam tarihindeki Ali figürü aleviler için bir sembol olmuş, ehli beyt kavramıyla birlikte alevi inancına bayraklık etmiştir. Alevilerin yemek dualarında bu inancın ifadelerine rastlanır.

Sofra ve ocak kavramları aleviler için çok önemlidir, bu kavramlar etrafında bir inanç, anlayış, gelenek ve yaşayış şekillenmiştir.

Alevilerde ocak, sadece yemek pişirilen yer değildir. Ocak, soyu temsil eder, bu sebeple kutsal sayılır ve söndürülmemesi gerekir. Eğer sönerse o eve uğursuzluk geleceğine inanılır. “Ocağın sönsün.” Şeklinde bir beddua vardır ki bu “soyun kesilsin, neslin tükensin, aileden kimse kalmasın.” Anlamlarına gelir.

Anadolu Alevilerinde aileler kendilerini bir ocağa ve ocaktan (soydan) gelen dede ve onun soyuna bağlarlar. Bir alevi bağlı olduğu ocakla anılır.

Ocak aynı zamanda bir olgunlaşma, eğitime yeridir. Yemek nasıl ateş yakılan bir ocakta pişerse, ham insanda bir ocakta pişer, olgunlaşır. Asker ocağı, baba ocağı, Pir ocağı v.b tabirlerde ocak kavramı insanın olgunlaştığı yeri anlatır.(“Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”, t.y.) Olgunlaşma için birtakım bilgileri öğrenmek yeterli değildir, onları benimsemek ve özümsemek gerekir. Tarikatler uyguladıkları ritüellerle bilgilerin tadılması ve yaşanması için fırsatlar sunar. Mark Soileau’ya göre Bektaşilik, içinde geliştiği kültürün değer verdiği bir unsur olan yemek yeme ve paylaşmayı bir ritüel sofraya haline getirmiştir ve bu ritüelle önemsenmesini ve hatırlanmasını istediği gerçekleri katılımcılara sunup onların bu gerçekleri yaşamalarını teşvik etmektedir. Tecrübe en sonunda bireyin içerisinde kazanıldığı için, gerçekleri bireylere iletecek bir mekanizma lazımdır. Bektaşi sofrasında bu mekanizma yemek ve içmektir. Araştırmacı Ankaradaki Gaziler Dergahında yapılan bir uygulamayı örnek olarak verir.(Soileau, t.y.)

Alevilikte “ocak” gibi “sofra”nın da özel bir anlamı ve adabı vardır. Alevi ve Bektaşilerde sofraya kadın-erkek birlikte oturur. Kalabalık sofraya sığmayacak kadar çok olursa çocuklar için ayrı bir sofraya hazırlanır. Misafir gelirse sofraya davet edilir ama kimse sofradan kalkmaz.

3. Alevi - Bektaşilerde Yemek Duası

Alevilerde “günlük sofrası”, “ibadet sofrası” ve “özel gün sofrası” gibi sofrası çeşitleri vardır. Günlük ev sofrasında evin reisinin yeri hiç değişmez; eğer misafir varsa reisin sağında oturur. Misafir ya da dede yoksa dua edilme zorunluluğu yoktur. Var ise, mutlak dua edilir. O zaman ev reisinin makamına dede ya da baba oturur. İlk lokmayı dede, baba alır. Sonra yemek başlar. Yemek babanın sofrası duasından sonra, “Aşk olsun” demesinden sonra başlar. Daha önce yemeğe el sürülmez. (“Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”, t.y.)

Sofrada yemeğe başlarken sofranın üzerine el konur ve sonra dua edilir. Sofraya el koyma şekli değişiklikler gösterir. Afyon Emirdağı’nda Aleviler her iki eli birden sofrası üzerine kor. Maraş bölgesi Alevileri ise her iki ellerinin başparmakları sofrası üzerine diğer parmaklar sofrası altına konacak şekilde kor. Bazı bölgelerde sadece sağ el konur. Dua bittikten sonra sağ elin başparmağı ile işaret parmağı birleştirilerek öpülür ve başa konur.

Sofrada yemeğe başlamadan önce dede sofrası duası okur. Alevi inancının temelinde Yaradana ve onun kullarına verdiği nimetlere sonsuz teşekkür ve minnet söz konusudur. Bu da Alevilerin dualarında açıkça görülmektedir. Dua;

“Bismişah!

Evvel Hak diyelim, Kadim Hak diyelim.

Geldi Ali sofrası ya Şah diyelim.

Ya Şah versin bize.

Demine Hü diyelim.”

Şeklinde kısa olabileceği gibi,

“Bismişah Bismisah Allah Allah!

Nimmet-i Celil, bereket-i Halil, sefaat-i Resul, inayet-i Ali, Himmet-i Veli ola.

Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin.

Hak-Muhammed-Ali bereketini vere.

Yiyip yedirenlere, pişirip getirenlere nur-i iman ve aşkı şevk ola.

Dertlere derman hastalara şifa ola.

Gittikleri yerde kan ve keder görmeye lokmalarınız kabul ola.

Üçlerin, beşlerin, yedilerin, on iki imamların, on dört masumu pakların, on yedi kemerbestlerin, kırkların, Rical ül gayp erenlerin ve Pir dergâhına yazıla.

Yiyene helal yedirene delil ola.

Hak saklaya, Hizir bekleye.

Gerçeğe Hüü.” (“Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”, t.y.)

Şeklinde daha uzun da olabilir.

Yemekten önce yapılan başka bir dua da şöyledir:

“Bismişah!

Er Hak kabul eyleye.

Hızır uğray.,

Biri bin ola.

Kazanan sağ ola.

Gadasına kalkan ola.

Belasına bekçi ola.

Arta eksilmeye.

Taşa dökülmeye.

Biz bir yedik.

Hak erenler binini vere.

Dil bizden, nefes Hünkârı Pir'den ola.

Gerçeğe Hû...Mümine Ya Ali” (“Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”, 2015)

Duanın şekli bölgelere göre farklılık gösterse de talepler genel olarak aynıdır. Yemek bitiminde ise dede ya da baba yine dua eder. Bu dua da;

“Bismişah!

Arka eksilmeye, taşa dökülmeye.

Biz bir yedik Cenab-ı Allah bin vere.

Hakkın divanına kaydola.

On iki imam defterine yazıla.”

Şeklinde kısa olabilir.

Yemek sonunda yapılan başka bir dua şu şekildedir;

“Bismişah...

Bu gitti, yenisi gele.

Hak erenleri bereketini vere.

Yeyip yedirenler, pişirip getirenler ağrı acı görmeye.

Gittiği yerler gam ve kasavet görmeye.

Hizmet sahipleri hizmetlerinden şefaata bula.

Lokma hakkına, evliya keremine, cömertler cemine, gerçek erenler demine Hû.

Mümine Ya Ali.” (“Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”, 2015)

Anadolu Alevilerinde ibadet amaçlı yapılan cem törenlerinin önemli bir kısmı *lokma* adı verilen yemeklere ayrılmıştır. Lokma bölgelere göre çeşitlilik gösterir. Genellikle bir kurban olacağı gibi içli köfte (Elbistan), kömbe (Sivas, Maraş, Malatya Çorum) gibi yiyeceklerde olabilir. Bunlarda kurban niyetine lokma olarak sunulur ve getirilen yiyecekler imece usulüyle hazırlanır. Hepsinin ortak adı lokmadır. (“Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”, t.y.) Lokmayla ilgili dualar da vardır:

“Bismişah...

Lokmalarınız kabul, muratlarınız hâsıl ola.

Yeyip yedirenler, pişirip getirenler ağrı, acı görmeye.

Dertlere derman, hastalara şifa ola.

Gittikleri yer gam ve keder görmeye.

Üçler, Beşler, Yediler, On İki İmamlar, Kırklar, Anadolu Erenleri ve Evliyaları daima gönlünüzde ola.

Yiyene helal, yedirene delil ola.

Hak saklaya, Hızır bekleye.

Gerçeğe Hû... Mümine Ya Ali.” (“Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”, 2015)

Başka bir lokma duası şöyledir:

“Bismişah...

Hak, Muhammet, Ali...

Lokmalarınız kabul ola.

Muratlarınız hâsıl ola.

Yardımcınız Hızır ola.

Bir lokmanız bin belaya karşı gele.

Hak dergâhına yazılmış ola.

Lokma sahipleri niyetlerine vasıl ola.

Dil Bizden nefes Hünkârı Pir’den ola.

Gerçeğe Hû...

Mümine Ya Ali.” (“Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”, 2015)

Diğer bir dua şu şekildedir:

“Bismişah...

Hak, Muhammet, Ali...

Lokmalar kabul ola.

Muratlar hâsıl ola.

Hak, Muhammet, Ali kabul eyleye.

İmam Hasan, Şah Hüseyin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli defterine kayıt ola.

Nur’u Nebi Kerem-i Ali, Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli.

Gerçek erenlerin demine Hû...

Mümine Ya Ali...” (“Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”, 2015)

4. Sonuç

Alevilikte ocak, sofrası ve lokma kavramlarının özel bir anlamı ve önemi vardır. Bunlar sadece beden beslenmesini anlatmaz aynı zamanda ruhunda gelişimini anlatır. Sofra adabından birisi de dua etmektir. Yapılan dualar incelendiğinde şu hususlar göze çarpar:

1. Dualar “Bismişah” diye başlar. “Bismillah” değil de Bismişah denmesinin sebebi Allah’ın Şah’ta tecelli ettiği inancıdır.

2. Dua ederken kullanılan dil Türkçedir, Arapça ifadeler yok denilecek kadar azdır.

3. “Evvel Hak diyelim, Kadim Hak diyelim”, “Er Hak kabul eyleye”, “Hak saklaya, Hızır bekleye.” İfadelerinde olduğu gibi Hak’a sığınılır.

4. “Hak-Muhammed-Ali bereketini vere” ifadesinde Aleviliğin Allah-Muhammed-Ali üçlemesi görülür.

5. “Üçlerin, beşlerin, yedilerin, on iki imamların, on dört masumu pakların, on yedi kemerbestlerin, kırkların, Rical ül gayp erenlerin ve Pir dergahına yazıla” ifadelerinde olduğu gibi Alevilerce sevilen, inanılan, yardımı umulan, her zaman hatırlanan şahıslar yemek sırasında da unutulmaz.

6. “Arka eksilmeye, taşa dökülmeye

Biz bir yedik Cenab-ı Allah bin vere” sözleriyle yeni yiyeceklerin gelmesi istenir.

7. “Yeyip yedirenler, pişirip getirenler ağrı, acı görmeye.

Dertlere derman, hastalara şifa ola.

Gittikleri yer gam ve keder görmeye.” İfadeleriyle yiyeceklerin vücuda faydalı olması temenni edilir.

Alevi ve Bektaşî yemek duaları hem inançlarını ifade eder, hem büyükleri hatırlar, hem dilekleri dile getirir hem de birlik beraberliğin gelişimine katkıda bulunur. Bu sebeple çok önemli yere sahiptir.

Kaynaklar

- Akarçay, Erhan. (2016). *Beslencenin Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Demir, Adnan. (2017). “Alevi - Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”. Erişim tarihi: 10 Eylül 2018. <http://www.turkish-cuisine.org/print.php?id=25&link=http://www.turkish-cuisine.org/food-and-social-life-2/food-culture-of-alevis-and-bektashis-25.html>
- Çelebi, Sultan. (2015). «Alevilikte Sofra ve Lokma Duaları”. Erişim tarihi: 10 Eylül 2018. <http://www.alevice.net/alevilikte-sofra-ve-lokma-dualari/>
- Beardsworth, Alan ve Teresa Keil. (2011). *Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet Yemek Sosyolojisi*. Çev. Abdülbaki Dede. Phoenix Yayınevi.
- Eren, Selim. (2005). “Türklerin Farklı Din Anlayışına Sahip Olmalarının Tarihsel Ve Sosyolojik Arkapları”. I.Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, Isparta.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (2005). “Alevilik Hakkında Bazı Düşünceler”. *I.Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*, Isparta.
- Goody, Jack. (2015). *Yemek, Mutfak, Sınıf* - BKM Kitap. Erişim tarihi 13 Eylül 2018. <https://www.bkmkitap.com/yemek-mutfak-sinif>
- Gürhan, Nazife. (2017). “Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1204-1223.
- Soileau, Mark. (2005). “Lokma Almak, Dem Görmek: Bektaşi Sofrasında Sindirim”. *I.Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*, Isparta.

ŞİA'NIN HİNDİSTAN'DA VAROLMA MÜCADELESİNİN DELHİ TÜRK SULTANLIĞI SAFHASI

Shiism The Struggle of Salvation In India Delhi Turkish Sultanian Perspective

Bilal KOÇ*

Öz

Delhi Türk Sultanlığı'nın temelleri, 1206'da Kutbeddîn Aybek tarafından atılmıştır. Aybek, Kuzey Hindistan civarında kurulan Gurlu Hanedanı'na Sultan Muizzeddîn Muhammed b. Sâm Gurî döneminde hizmet etmiştir. Onun vefatının ardından idareyi eline alarak, Kutbiler (1206-1210) olarak adlandırılan ve Delhi Türk Sultanlığı'nın ilk dönemini başlatmıştır. Aybek'in vefatının ardından, yönetim, sırasıyla Şemsiler (1210-1266) Balabanlar (1266-1296), Halaçlar (1296-1320) ve Tuğluklular (1320-1414)'a geçmiştir. Bu hanedanlar, tarihi süreç içerisinde pek çok gelişmeyle karşı karşıya kalmışlardır. Söz konusu bu gelişmelerden birisi de şîliğin kendileriyle olan hâkimiyet mücadelesidir. Özellikle İsmâîli hareketinin karmatî kolunun, Sultan Şemseddîn İl-tutmuş'a yönelik muhalif tutumu bunun ilk örneği olurken, onların bu mücadeleleri Tuğluklular'ın son dönemlerine kadar aralıksız şekilde devam etmiştir. Bu çalışmayla birlikte, Hindistan'da varlıklarını devam ettirdiği bilinen şîi grupların, tarihi kökenleri burada Delhi Türk Sultanlığı özelinde ortaya konmuştur. Bu doğrultuda dönemin ahvalini ortaya koyan kaynakların da işaret ettiği ölçüde, onların faaliyetleri, nerelerde ve nasıl bir faaliyet içinde oldukları ve yayılma alanları ele alınmıştır. Bu doğrultuda karmatîlerin 1234 yılında Sultan Şemseddîn İl-tutmuş'a karşı suikast tertibi ile 1237 yılında Sultan Raziye'ye karşı vaziyet alışları ve Delhi'de toplanmaları, fiilî mücadeleye girişerek sonuç elde etmeye çalıştıkları dönem olmuştur. Sultan Muizzeddîn Behrâm Şâh dönemi ise karmatîleri etkisiz kılmaya yönelik çabanın olduğu bir devre olmuştur. Tuğluklular Hânedânı'nın üçüncü hükümdarı Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk döneminde ise şîi gruplara karşı katı bir tutumun varlığı ortaya çıkmıştır. Çalışmanın sonundaki değerlendirme kısmında ise ne gibi sonuçlara ulaşıldığına dair bilgilere yer verilmiştir. Bu itibarla, burada, Gazneliler'den Babürlülere kadar uzanan tarihi sürecin ara dönemini teşkil eden Delhi Türk Sultanlığı safhasındaki gelişmelerden -şîilik- bütün yönleriyle ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şîi, Hindistan, Delhi, Delhi Türk Sultanlığı, İsmâîli, Şia, Karmatî

Abstract

The foundations of the Delhi Turkish Sultanate were laid by Kutbeddin Aybek in 1206. Aybek, the Gurlu dynasty established around northern India, Sultan Muizzeddin Muhammad b. Served in the period of Sâm Gurî. After his death, he took control of the administration and initiated the period called the Kutbiler (1206-1210), which constituted the first period of the Delhi Turkish Sultanate. Management of Aybek after death went to the Şemsiler (1210-1266) Balabanlar (1266-1296), Halaçlar (1296-1320) and Tuğluklular (1320-1414). The dynasties fa-

* Arş. Gör. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, bilalkoc@gazi.edu.tr

ced many developments in the historical process. In other words, one of these developments is the shii struggle for dominance with them. Especially the oppositional attitude towards the karmati group of the Ismâli movement, Sultan Shemseddin Il-tutmuş, is the first example of this, their struggles continued uninterrupted until the last period of Tugluğs. Along with this work, the historical roots of the shii groups in India that are known to carry on their existence are put forward here in the Delhi Turk Sultanate. In this direction, the activities, where and how they are involved, and the areas of expansion are addressed, to the extent that the sources reveal the period of time. In this direction, the karmatis were assassinated against Sultan Semseddin Il-tutmuş in 1234 and they were gathered in Delhi against the Sultan Raziye in 1237 and they tried to obtain results by engaging in actual struggle. The period of Sultan Muizzeddin Behrâm Shah has been a period in which efforts have been made to neutralize karmati's. Sultan Firûz Shah, the third ruler of the Tugluğs Dynasty, was in the period of Tugluğs a solid attitude towards the shii groups. In the evaluation section at the end of the work, information on how the results are achieved is included. In this respect, the developments in the stage of Delhi Turk Sultanate, which is the historical period between Gaznevids and Babur's, are revealed in all aspects.

Keywords: Shii, India, Delhi, Dynasty of Turk Delhi, Ismaili, Shia

1. Giriş

Türk tarihinin ve kültürünün uzandığı önemli noktalardan birisi olan Hindistan, önemli bir tarihi sürece tanıklık etmiştir. Türklerin bu coğrafyadaki serüvenleri, İslâmiyet öncesi döneme kadar uzanmaktadır. İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla birlikte, önemli duraklardan birisi de Hindistan olmuştur. Türkler, özellikle Gazneliler ve Delhi Türk Sultanlığı dönemiyle birlikte Hint alt kıtasının en ücra köşelerine varıncaya kadar akınlarda bulunmuşlardır. Bu askeri akınları gerçekleştirirken bir taraftan da bölgede siyasi hâkimiyetlerini kurarak, yerleşmeye başlamışlardır. Türklerin bölgedeki siyasi faaliyetlerinin Gazneliler sonrası Babürlüler öncesi ara dönemini teşkil eden Delhi Türk Sultanlığı safhası, uzun siyasi tarihi sürecinde, birbiri ardına siyasi hâkimiyeti ele geçiren Türk asıllı emirlerin kurduğu hanedanlarla yönetilmiştir. Bu emirlerden ilki Gurlu sultanı Muizzeddin Muhammed b. Sam'ın Türk memlukü olan Aybek'tir. 1206'da onun siyasi hâkimiyeti ele geçirmesiyle başlayan süreç, 1414 yılında hâkimiyetin Seyyidler Hanedanı'na geçmesiyle son bulmuştur.

Müslümanların Hindistan'a yönelik ilk akınlalarının temeli, Medine İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemeye başladığı dönemlere denk gelmek birlikte, Ebû'l-as Mugire'nin Hindistan seferi, bu minval üzere atılmış ilk adımdır. Hz. Ömer döneminde bu sefer dışında başka bir akın düzenlenmemişse de bölgeye yönelik askeri bilgilerin devamlılığı Hz. Osman döneminde devam etmiştir. Hz. Ali'nin halifeliğinde ise 660 yılında Sind bölgesine bir sefer düzenlenmiştir. Askeri birliklerin daha düzenli ve hazırlıklı şekilde

Sind bölgesine sevk edilmesi Emevî Halifesi Muaviye döneminde devam ettirilmiş ve bu doğrultuda Abdullah İbn Savâd, emrindeki birliklerle bölgeye akın düzenlediyse de Hinduların etkili karşı koymaları üzerine bir netice elde edememiştir. Emevi halifesi Velid İbn Abdülmelik'in halifelğinde, dönemin Irak valisi Haccac İbn Yusuf, 711 yılında, Muhammed İbn Kasım'ı emrine verdiği askerlerle birlikte, Sind bölgesinin ele geçirilmesi için göndermiş ve başarılı bir sonuç elde edilmiştir. Sind Bölgesi'nin İslâmiyet ile tam olarak bütünleşmesi ise Abbasî Halifeliği döneminde olmuştur. Ancak belli bir süre bölgenin halifelik tarafından ihmal edilmesi üzerine bölgede pek çok prenslik ortaya çıkmıştır. Bu arada 883 yılında ismâîlilerin ilk tebliğcisi Sind bölgesine gelmiştir. 977 yılında ise Fatimî el-Aziz tarafından gönderilen İbn Şeybân, askeri bir garnizonla bölgeye gelerek Multân'ı zapt etmiş ve bu tarihten itibaren Cuma hutbeleri onlarca yıl Fatimî halifeleri adına okunmuştur (Ahmed, 1995: 9-11).

Bu açıdan bakıldığında; bir İslâm tarihi fenomeni olarak şianın faalîyet yet gösterdiği alanlardan birisi de Hindistan olmuştur. Özellikle karmâtîlerin Yukarı Sind civarındaki varlıkları, Gazneli Mahmud'un bölgeden çıkarılmadığı sından sonra uzunca bir süre devam etmiştir. Öyle ki karmâtîler, ismâîliler ve Suriye ile Mısır'daki akraba topluluklarla ilişkilerini devam ettirmişlerdir (Ahmed, 1995: 11). Şiilik ile ilk karşılaşmalardan olmak üzere Hindistan'da *karmâtîlere*¹ karşı mücadelenin Delhi Türk Sultanlığından hemen önce Kuzey Hindistan merkezli olarak bölgede siyasi hâkimiyet süren Gazneliler ile Gurlular Devletleri döneminde yapıldığı görülmektedir. Özellikle Gazneliler Devleti'nde Sebükteğîn Ali ile oğlu Sultan Mahmud, Horasan merkezli olarak faaliyet gösteren bu topluluğa karşı mücadele etmişler ve onların olası ayaklanmalarına izin vermemişlerdir. Öyle ki Sultan Mahmud, batınî, ismâîli ve karmâtî gibi hareketlerin faaliyetleri isyan boyutuna ulaşmadığı müddetçe, elebaşları dışında kimsenin öldürülmesine izin vermemiştir. Özellikle 1010/1011 yılında yeniden Gazne'den Multan üzerine sefer düzenleyip², bölgenin ele geçirilmesinin ardından burada yaşayan karmâtîler ile mülhitler³ (ملحدان) t³topluluğuna mensup, birçok kişi cezalandırılmıştır. Bunları ileri gelenlerinden Davud b. Nâsır⁴ ise canlı olarak ele geçirilmiştir. Yine Sultan Mahmud'un 1028 Rey seferinde de görüldüğü üzere Büveyh Hükümdarı Mecdü'd-devle, kontrolü kaybedince, yardım istemiş ve Gazneli ordusu bölgedeki karmâtî ve batınî varlığını kırmıştır. Sultan Mahmud'un oğlu Mesud da Kazvin, Hemedân ve İsfahan gibi yerleri birkaç yıl içinde zapt etmiştir. Gazneli tarihinden

öğrendiğimiz kadarıyla 1023-4 tarihlerinde Gazneli hac kafilesinin Mısır Fatımî Halifesi'nin ülkesinde belli bir süre kalması ve halifenin onlara hediyeler sunması Bağdat halifesini tedirgin etmiş ve Sultan Mahmud'a elçi yollayarak durumu açıklığa kavuşturmasını istemiştir. Daha sonra da Gazneli Hükümdarı Mesut, Abbasi Halifesi el-Kaim bi-Emrillâh'ın elçisine, halifenin izin vermesi durumunda Kirman'dan Umman'a kadar uzanan yerlerde karmâtîler ile mücadeleye hazır olduklarını bildirmiştir (Esterebâdî, 1387/I: 92, 104-105, 124; Bayur, 1987/I: 62, 180, 183-184, 214, 239-240).

Dolayısıyla Sultan Mahmud'un Hindistan seferlerinin dördüncüsünü teşkil eden Multân seferi de bu bağlamda bölgedeki batını düşüncelerin yayılmasının önüne geçmek şeklinde olmuştur. 1026 yılındaki on altıncı Hindistan Seferi Somnat üzerine düzenlenmiş ve bunun hemen akabinde, Sultan Mahmud, Mansûra bölgesindeki karmâtîler üzerine sefer düzenleyerek varlıklarını sonlandırmak istemiştir. Sultan Mahmud dönemiyle alakalı Fatımî Halifesi tarafından gönderilen elçinin öldürülmesi dönemin kritik gelişmelerinden birisi olmuştur (Merçil, 1989: 18-21, 27, 46-48). Esterâbâdî, Sultan Mahmud dönemi gelişmeleriyle alakalı verdiği bilgilerden birisinde, Nişâbûr'da yaşayan zengin bir kimsenin durumunun Sultan Mahmud'a bildirilince o kişiyi huzuruna isteyerek bu kadar malı nasıl edindiğini ve nasıl zenginleştiğini sorduğunu, akabinde de onun mezhep olarak durumunu sorgulayarak, karmâtîlerden veya mülhitlerden olup olmadığını öğrenmeye çalıştığını ortaya koymuştur. Bu kayıt aslına bakılırsa "*ötekinin hali*"ni somutlaştırmaya bir örnek olarak durmaktadır. Hatta bu kimsenin sultana, istemesi durumunda bütün mal varlığına el konulmasını, ancak kendisine karmâtî ya da mülhit denmesinin doğru olmayacağını ve böyle bir "*adlandırma*"ya maruz kalmasının kendisini üzeceğini söylediğini de kayıt olarak düşmüştür (Esterebâdî, 1387/I: 125). Bu açıdan bakıldığında ağır bir "*ötekileştirme hali*"nin varlığı ve bunun bir insan üzerindeki etkisini ortaya koymak bakımından dikkat çekicidir.

Gurlular Devleti'nde ise özellikle Alaeddin Cihansuz döneminde devlet önemli oranda güçlenmiştir ki, bunda Selçuklular Devleti'nin Sultan Sancar döneminde, 1153 yılından sonra, Horasan bölgesindeki iç karışıklık da etkili olmuştur. Böylelikle Gurlular Devleti'nin orduları Türkler tarafından doldurulacak ve devlet güçlenecektir. Gur Hükümdarı Alâeddin Cihansuz, tahtta bulunduğu sırada, bu mülhit ve karmâtî topluluklarının faaliyet alanları genişlemiştir. Bir diğer Gurlu sultanı Muizzeddin Muhammed ise 1175-6 yılında Multân bölgesinin kontrolünü elinde bulunduran karmâtîlerin siyasi varlığına

son vererek, onlara karşı tavır almıştır. Ancak onların tam olarak faaliyetlerinin sonlandırılması pek mümkün olmamıştır. Bu bölge, daha sonra ki süreçlerde sünnî mezhebi doğrultusunda şekillenecek ve pek çok şeyh ve evliya burada yaşayacaktır (Esterebâdî, 1387/I: 201; Bayur, 1987/I: 253, 257, 365; Hizmetli, 2001/24: 512). Delhi Türk Sultanlığından hemen önce Karmatîler'in Sind civarında tam olarak kontrol altına alınmaları ise 1200'lü yılların başında Türk beylerden Nâsireddîn Kabaca'nın siyasi hâkimiyetini sağlamasıyla olmuştur (Ahmed, 1995: 11). Aşağıda da ele alınacağı onların bu faaliyetleri ve kendilerine mücadele alanı açma çabaları Delhi Türk Sultanlığının her sıkıntılı döneminde yeniden kendisini gösterecektir.

2. Fiilî Mücadele ile Delhi'de Varlık Gösterme Aşaması

2.1.Sultan Şemseddîn İl-tutmuş'a Karşı Suikast Tertibi (1234)

Delhi Türk Sultanlığı devrindeki ilk malumat Sultan Şemseddîn İl-tutmuş dönemindeki gelişmeler bağlamında görülmeye başlanır. Burada vaki suikast girişimi münasebetiyle şîliğe ve şîlere karşı belli oranda bir mukavemetten bahsetmek imkân dâhilindedir ki, bu mukavemet hali bağlamındaki gelişmeler de burada söz konusu edilmiştir. Burada dini menşeli bir mücadeleden ziyade suikast gibi siyasi mahiyet kazanan olaylar sebebiyle yaşanan gerginlikten söz edildiği dikkatten kaçmamalıdır. Sultan Şemseddîn İl-tutmuş (1210-1236)'un, Delhi'de Cuma Namazı'nda bulunduğu bir zamanı fırsat bilen mülhitler topluluğuna mensup birkaç kişi harekete geçerek, ona suikast girişiminde bulunup, devletin başkentinde karışıklık çıkarmak istediler. Delhi Türk Sultanlığı tarihinin belli dönemine yakından şahitlik eden tarihçilerden birisi olan Abdulmelik İsemî, diğer kaynaklarda şîi milisler olarak kaydedilen kişileri, *dinsiz* ve *tanrıtanımaz* manalarına gelen *mülhit* şeklinde tanımlar. İsemî, mülhitlere mensup kişilerin birer ikişer Delhi'nin her tarafından gelerek, şehrin içine girdiklerini ve fırsatını buldukları anda da şehirde karışıklık çıkardıklarını nakleder. İsemî, fiilî mücadeleye geçen kişilerin harekete geçtiklerini öğrendiğinde, günün Cuma olduğunu ve bunların Cuma Namazı sırasında camiye ulaşarak, karışıklık çıkarmak istediklerini, ancak olayın fark edilmesiyle hemen onlara karşı müdahalede bulunulduğunu kaydeder (1948: 122). Olay sonrası suikastçılardan birkaçı kaçarak gizlenmeye çalışılsa da Delhi halkının gayretiyle kısa sürede ele geçirildiler. Vakit kaybetmeksizin o anda boyunları vurularak cezalandırıldılar (Herevî, 1929/I: 30; Esterebâdî, 1387/I: 239; Konukçu, 1992/9: 387)⁵.

Bu suikast tertibinin arka planına bakıldığında; İl-tutmuş'un dinine ve ibadetlerine bağlı olduğunu yakından takip eden suikastçılar, onun Cuma Namazı'na gitmesini planlarını gerçekleştirmek için bir fırsat olarak görmüşlerdir. Mülhitler, Nur adlı liderlerinin öncülüğünde, harekete geçip, birkaç kişiyi caminin içerisinde şehit ettilerse de sultana yaklaşma fırsatı bulamamışlardır. Esterebâdî'nin kaydına göre, durumu fark eden Delhi halkı, hemen harekete geçerek, suikastçıların bulunduğu yere gelip, olaya müdahale etmişlerdir (1387/I: 239; Bayur, 1987/I: 281; Cöhçe, 2002/VII: 700-702). Bayur ise bu suikastı tertip edenlerin aşırı şîi olarak bilinen ismâliyye mezhebinin karmâtî grubuna mensup olan kişilerin yaptığını ortaya koyar. Bunların sultanın camiye giderken yalnız ve tedbirsiz olarak hareket ettiğini tespit ettikten sonra bu işe yöneldiklerini ancak başarılı olamadıklarını bildirir (1987/I: 281, 338; Merçil, 2006: 323). Bu itibarla Konukçu'nun da işaret ettiği şekilde bu olay ve daha öncesinde, bölgedeki ismâli anlayışı sonlandırmak için elinden geleni yapan diğer İslâmî gruplara gün doğmuştur (1992/9: 389).

2.2. Sultan Raziye Begüm'e Karşı Vaziyet Alış ve Delhi'de Toplanış (1237)

Karmâtîler'in aynı minval üzere faaliyete giriştikleri bir diğer olay da İl-tutmuş'un kızı Sultan Raziye (1236-1240) döneminde olmuştur. Raziye, babasının vefat etmeden önce erkek kardeşlerinin hayatta olmasına rağmen bir kadın olarak kendisini taht için varis olarak tercih etmesinden dolayı bir sıkıntı ve tepkiyle karşı karşıya kalmıştır. Onun tahta geçmesinin ardından kendisine muhalif olan kardeşleri ile ileri gelen beyler tepkilerini iyice artırarak fiili mücadeleye giriştiler. Sultan Raziye'nin başlangıç itibariyle bütün memleket işlerini kanun ve kurallar çerçevesinde yapmak istemesine rağmen vezirlik makamında bulunan Nizâmü'l-Mülk Cüneydî bunlara uymak istemedi. Hatta Raziye'ye karşı ilk muhalif tutumu başlatan ve Delhi civarında toplanmaya başlayan Melik Cânî, Melik Kûçî, Melik Kebîr Hân ve Melik İzzeddîn Muhammed Salarî ile birlikte hareket edip, başkentte sultanı zor durumda bırakmak istediler. Ancak bu esnada Evedd bölgesinin idareciliğini yapan Melik Nâsireddîn Taysî (tazî), Sultan Raziye'yi bulunduğu zor durumdan ve sarmaldan kurtarmak için kendisine bağlı askerlerle birlikte Delhi'ye geldi. Onun Ganj Nehri'ni geçmesini bekleyen diğer emirler onu yakalayarak öldürdülerse de başkent tamamlanmıştı kendilerinin lehine bir üstünlük sağlayamadılar. Çünkü bu esnada hala Sultan Raziye'nin Delhi'de bulunan askerler

ile halk üzerinde bir ağırlığı vardı. Raziye, biraz sonra bundan yararlanarak, Delhi'den salimen çıkmanın yollarını aramaya başlamış ve ilk fırsatta da şehirden çıkarak Cûn Nehri kıyısına gelmişti. Burada kendisine bağlı kalmaya devam eden ve birlikte hareket etmekte ısrarlı olan Türk emir (bey)lere emir vererek, muhaliflerle aralıksız şekilde mücadeleye devam etmelerini emretti (Cüzcânî, 1389/I: 457-458; Esterebâdî, 1387/I: 242-245).

Bu cümleden olarak muhalif emirlerle sürdürülen mücadele neticesinde taraflar arasında barış yapıldı. Hemen ardından da muhalif beylerden Melik İzzeddîn Muhammed Salarî ile Melik İzzeddîn Kebîr Hân Ayaz gizlice Sultan Raziye tarafına geçtiler. Gece yarısı sarayda bir araya gelerek, Melik Cânî, Melik Kûçî ve Nizâmü'l-Mülk Cüneydî'yi yanlarına isteyerek, kontrol altına alıp, çıkan isyanı böylelikle sonlandırmak istediler. Adı geçen muhalif beyler ise yenilgiden sonra ordugâhlarına gitmişlerdi. Sultana bağlı askerler onları takip ederek, Melik Kûçî ile kardeşi Fahreddîn'i ele geçirerek tutsak edip, öldürdüler. Melik Canî, bunu haber alır almaz Payıl (پایل) huduna kaçtıysa da o da yakalanarak öldürüldü. Nizâmü'l-Mülk Cüneydî ise Kuh-ı Serhend (کوه سرهند) tarafına çekildiyse de bir müddet sonra o da orada yakalanarak öldürüldü. Kısacası Sultan Raziye, saltanatının hemen başlarında karşı karşıya kaldığı bu iç çekişmelerden muhaliflerin teskin edilmesi veya ortadan kaldırılması ile kurtuldu. Hemen ardından da kendisine bağlılık gösteren beyleri önemli makamlara tayin etti. Habeş asıllı Cemâleddîn Yakut'u *emir-i hacib* makamına tayin etmesi, Türk beyleri oldukça huzursuz etti. Şemseddîn İl-tuta muş ile birlikte hareket eden ve devletin kuruluşunda oldukça önemli rol oynayan Türkler varken, Habeş asıllı birisinin *emir-i haciplik* makamına tayin edilmesini doğru bulmadılar ve Raziye'ye karşı tepkilerini ortaya koydular. Dolayısıyla Sultan Raziye'nin bu isyanları bastırmak için epeyce bir mesai sarf etmesi gerekiyordu ki, kısa süre sonra Cemâleddîn Yakut öldürülmüş, Raziye ise Teberhende Kalesi'nde tutsak edilmiştir (Cüzcânî, 1389/I: 458-462; Esterebâdî, 1387/I: 242-246)⁶.

Kısaca temas edilen bu olayları ve karışıklık halini fırsat bilen Hindistan karmâtîleri ile mülhitleri de aynı zamanlarda isyan girişiminde bulundular. Bu hassas süreci ve karışıklığı değerlendirmek de ısrarlı olan karmâtîler, Nur Türk (نور ترک) adlı bilgin önderliğinde, Gücerât, Sind ve başkent Delhi'nin civar yerlerinden toplanarak, İl-tutmuş döneminde olduğu gibi gerçek niyetlerini gösterdiler. Yine bir Cuma Namazı'nı fırsat bilen bu gruba menî

sup 1.000 kişi, 6 Recep 1237'de camide bulunanları baskınla öldürmek için harekete geçmişlerse de, tam bir sonuç almalarına fırsat verilmemiştir. Olayın ayrıntısına bakıldığında bu grup, Delhi Cuma Camisi'nde bulunanlar tarafından oldukça zor bir şekilde geri püskürtülmüştür. Karmâtîler iki bölük halinde hareket ederek, yürüyüşe geçmişlerdir. İlk grup, yeni hisar tarafından yürüyüşe geçip, mescidin kuzey tarafından camiye girmeye çalışırken; ikinci grup ise Kumaşçılar Pazarı (بازار بزازان)'nın arasından Muizzî Medresesi (مدرسه معزى)'nin kapısını mescit zannederek girmişlerdir. Karmâtîler, hızlı hareketle kılıç sallayarak, saldırıya başlamış ve yaşanan karışıklık ve sıcak çatışma esnasında Delhi halkına mensup bazı kimseler öldürülürken, diğerleri de yaşanan kaostan dolayı ayak altında kalarak ezilmişler ve feci şekilde hayatlarını kaybetmişlerdir. Mücadele halkın arasında da devam etmiş ve Delhi'de bulunan devlet adamlarından Melik Nâsireddîn Aytemür Balaramî ile Emir Nâsırî Şair ve diğer kimseler de ellerine aldıkları silahlarıyla isyancıları püskürtmek için mescidin minare tarafından karşı harekete geçmişlerdir. Üzerlerinde zırhları ve düzenli şekilde hareket ederek mülhitlerin üzerine yürüyerek, kısa sürede mescidin yukarı kısmında toplanmışlardır. Ele geçirilen karmâtî ile mülhitlerden birçoğu öldürülürken, isyan bütün yönleriyle birlikte sonlandırılmıştır (Cüzcânî, 1389/I: 461; Konukçu, 1992/9: 392; Cöhçe, 2002/VIII: 702).

Görüldüğü üzere, hem Sultan Şemseddîn İl-tutmuş döneminde yaşanan kısa süreli karışıklık hem de Sultan Raziye'nin taht için tercih edilmesinin yarattığı ikilik, Delhi ve civarında idareyi elinde bulunduran Şemsîler Hanedanı'nı zor durumda bırakmıştır. Karmâtîler, halkın büyük kesiminin bir arada bulunduğu Cuma Namazı'nı eylemleri için etkili bir zaman dilimi olarak tayin etmişlerdir. Ancak her iki teşebbüsleri de büyük kıyımlara sebep olmadan kontrol altına alınarak sonlandırılmıştır. Dolayısıyla taraflar arasında yaşanan bu çarpışmalara, Delhi ordusu açısından bakıldığında karmâtîlere karşı tam ve etkili bir netice alınamamıştır. Bunda da beyler arasındaki birbirlerine ve Sultan Raziye'ye karşı güvensizlik hali etkili olmuştur. Özellikle Raziye'nin beylere ve valilere karşı takındığı katı tutum ve kılık kıyafet noktasında dönem ve İslâm toplumunun anlayışına uygun olmayan şekilde hareket etmesi neden olmuştur (Cüzcânî, 1389/I: 460-461; Bayur, 1987/I: 283; Cöhçe, 2002: 702). Kaynakların üzerinde mutabık kaldığı üzere İl-tutmuş'un vefatından Sultan Gıyâseddîn Balaban'ın tahta geçtiği 1266 yılına kadar aileden pek çok kişi birbirini ardına tahta geçecek ve hanedan da bu süreçte oldukça yıpranacaktır.

Tahtta ve merkezde sağlanamayan istikrar, devletin her fırsatta saldırıya maruz kalmasına zemin hazırlamıştır (Berenî, 1862: 25-28).

2.3. Sultan Muizzeddîn Behrâm Şâh'ın Muhalifleri Etkisizleştirme Yöntemi (1240)

Sultan Şemseddîn İl-tutmuş oğlu Behrâm Şâh, kız kardeşi Sultan Ra-ziye'nin muhalif tutum takınan Türk emirler ile melikler tarafından tahttan uzaklaştırılmasının hemen ardından onların onayı ve isteği ile “*Muizzeddîn*” unvanını alarak başkent Delhi'de Şemsîler Hanedanı'nın yeni hükümdarı olarak ilan edildi. Devlet içerisinde gerekli atamaları ve tayinleri yapan yeni sultan naiplik makamına İhtiyâreddîn Aytekin'i getirirken, vezirlik makamını ise Nizâmü'l-Mülk Muhammed İvaz'ı tayin etti. Ancak kısa süre sonra bu iki devlet adamının sarayda ve hâkimiyet altında bulunan yerlerde kontrolü kendileri lehine almaya çalışmaları yeni sultanın dikkatini çekti. Bunun üzerine Behrâmşâh, onların bu hareketlerini sonlandırmak için *fedayi*⁷ olarak iki Türk gulâmını, saraydan görevlendirerek, onları öldürmelerini istedi. Bu doğrultuda harekete geçen bu *fedayiler*, önce naib İhtiyâreddîn Aytekin'i yaralayarak öldürdüler. Hemen ardından da vezir Nizâmü'l-Mülk'ü ortadan kaldırmaya çalışılarsa da o kaçmayı başardı (Cüzcânî, 1389/I: 462-464; Konukçu, 1992/9: 398; Cöhçe, 2002: 703). Burada ilk olarak şu hususa dikkat çekmek gerekirse, *fedayi* ifadesi önemli durmaktadır. Cüzcânî, ilgili naklinde bu ifadeyi kullanmakla birlikte, mezhep olarak bir şey söylememektedir. Bu yönüyle bakıldığında, hanedan içerisinde, fedayilerin artık bir suikast timi olarak kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde Bedâûnî de *fedayi* ibaresini kullanmaktadır (1380/I: 60). es-sihrindî ile Esterâbâdî, Sultan Muizzeddîn Behrâm Şâh'a bağlı olan bu Türk gulamlara sultanın bizzat emir vererek sarhoş görünüşüne bürünerek, suikastı gerçekleştirmelerini emrettiğini kaydederler (1391: 28-29; 1387/I: 246). Bu itibarla kaynakların buradaki farklı ifadelerini dikkate almak yerinde olacaktır. Ayrıca, eğer İsmâîli fedayileri bu işi yaptılarsa hangi ara Delhi yönetimiyle bu denli bir ilişki içerisine girdiler. Çünkü onların kısa sürede bu şekilde güç elde etmeleri mümkün gözükmemektedir.

3. Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk (1351-1388)'un Katı Tutumu

Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk, kendi telifi olan *Fütûhât-ı Fîrûzşâhî* de idaresi altında bulunan topluluklardan bahsettiği kısımda, şîilere dair kayıtlar düşer. Dönem itibariyle şîi mezhebinden olanlara revâfız (روافض) denildiğini, böl-

gede yaşayan halkı, rafz⁸(رفض) ve şîiliğe davet ettiklerini belirtir. Hatta bu mezhebe mensup olanların kendilerinin hazırladıkları *kitaplar ve risâlelerin*⁹ bulunduğunu ve hatta bunların buldukları yerde eğitime ve ders vermeye başladıklarını kaydeder. Ayrıca bunların Hulefâ-yı Râşîdin ile Hz. Ayşe ve sâhâbenin ileri gelenleri hakkında kaba sözler sarf ettiklerine dair duyular aldığını ortaya koyar. Hatta *Kur'ân-ı Kerim*'i “*mülhâkât-ı Osmanî*” olarak gördüklerini ifade ettikten sonra, ifadelerini ve tanımlarını biraz daha ağırlaştıran Fîrûz Şâh, onların cinsel ilişkilerinin de gayr-i ahlâkî olduğuna dair iddialarda bulunur. Bu itibarla o insanları ağır bir şekilde suçlayarak, kendi durduğu yerden bir subjektif ve ötekileştirici bir tutum içine girer. Kaynakların bu şekilde verdikleri bilgilerin ciddi tenkit ve diğer kaynaklarca teyitle kullanılması elzemdir. Sultan Fîrûz Şâh, bu ve benzeri ifadelerle kayıtlarını genişlettikten sonra kendisinin tedbir amaçlı olarak, bu mezhebe inananların hepsini yakalattığını söyler. Hatta daha da ileri giderek, onları dinsiz ve inançsız kimseler olarak ilan ettiğini belirtir. Bunları yapan sultan birçoğunun idam edilmesi için emir verdiğini söyledikten sonra geriye kalanları ise şiddetli şekilde azarlama, tehdit etme ve teşhir etmek suretiyle işkenceye tabi tuttuğunu kaydeder. Yine sultan, onların inançları doğrultusunda okudukları kitaplarını da herkesin görebileceği bir yerde yaktırdığını ifade etmekten de çekinmez. Böylelikle bu topluluğun şerrini (!) ortadan kaldırdığını söyler (Fîrûzşâh, 1954: 6; Anonim, 1387: 124-125; Koç, 2017a: 243-246).

Bu cümleden olarak tahtta bulunduğu zaman zarfında (1351-1388) Delhi ve idaresi altında bulunan yerlere pek çok mimari eser kazandıran ve fakir kız çocuklarının evlenebilmesi için sosyal yardım sandığı şeklinde değerlendirilebilecek bir uygulama ile devlet hazinesinden bütçe ayıracak kadar düşünceli bir sultan olan Fîrûz Şâh, karmatîler söz konusu edildiğinde onlara karşı katı tutum içinde olmuştur. Onun dönemine dair kayıt düşen ve araştırmalarda bulunanların üzerinde mutabık kaldığı şekilde, devletin bütün uygulamalarında İslâmiyet'e ve onun öğretilerine bağlı kalmıştır. Öyle ki sünnî mezhebi dışındaki diğer mezheplere hayat hakkı tanımaması onun dinî açıdan en belirgin yönü olmuştur (Bayur, 1987/I: 330; Cöhçe, 2002: 716; Koç, 2017a: 238-239). Onun bu tutumuna benzer şekilde örneklere İslâm tarihinde rastlamak mümkündür ki, Abbasî Halifesi Harun Reşîd de şiaya karşı oldukça katı tutum içinde olmuştur (Zeydan, 2012/II: 438). Fîrûz Şâh'ın naklettiği ve kayıt düştüğü hususlar, kaydedine bakan yönüyle oldukça ciddi ve ağır suçlamalarla doludur. Dolayısıyla onun bu nakillerini oldukça hassas ve dikkatli bir şekilde

görmek ve okumak gerekir. İfade edildiği üzere en son tahlilde Sultan Fîrûz Şâh, koyu bir sünnî olduğunu belirtmektedir. Onun hakkında kayıtlar düştüğü şîiler ise kendi inançları doğrultusunda bir hareket serbestisine bu dönemde de kavuşamamışlardır. Diğer bazı inanışlar ve toplulukların da dini merkezli düşüncelerine ve faaliyetlerine izin verilmediğini Fîrûz Şâh, kendisi bizatihi eserinde ortaya koymuştur (Dihlevî, 1947: 20; Fîrûzşâh, 1954: 5-11; Anonim, 1387: 141; Herevî, 1929/I: 120; Koç, 2017a: 243 vd.)¹⁰.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Şîiliğin faaliyet alanlarından birisi olan Hindistan'da da mücadele aşaması Gazneliler sonrası Delhi Türk Sultanlığı döneminde de devam etmiştir. Özellikle sultanlığın yaşadığı iç çekişmeler karmâtîler'in faal olmalarının önünü açmıştır. Sultan Şemseddîn İl-tutmuş sonrasında yaşanan iç çekişmeler, hanedanı ve hâkimiyet altında tutulan yerleri dış saldırılara açık hale getirmiştir. İfade edildiği üzere İl-tutmuş döneminde, karmâtîler fırsat buldukları ilk anda ve onun tedbirsiz şekilde hareket ettiğini gördüklerinde suikast için harekete geçmişlerdir. Sonuç aldıkları zaman, yıllardır sürdürdükleri varlık mücadelesi anlam kazanmış olacaktı ki, halk ve ordu onlara bu fırsatı vermemiştir. Dolayısıyla karmâtîlerin aynı dönemlerde farklı coğrafyalarda ortaya koymaya çalıştıkları varlık mücadelesi ve ayakta kalma arzuları karşılık bulmamıştır. İl-tutmuş sonrasında ise hanedan ailesindeki taht için mücadele hali, karmâtîlere yeniden toparlanarak hareket etme imkânı sağlamışsa da, yine istedikleri şekilde yönetimi ele geçirme amaçlarına ulaşamamışlardır. Sonuçta, Delhi halkını derinden etkileyecek şekilde Delhi Cuma Mescidi ile Muizzî Medresesi civarında bulunan bazı Müslümanlar ağır şekilde şehit edilirken; diğer bazıları yaşanan kargaşa içinde ezilerek hayatlarını kaybetmişlerdir. Özellikle Sultan Raziye döneminde Nur Türk adlı ileri gelen karmâtî önderinin varlığı ve teşvik edici rolü, onların yaptıkları işi profesyonelce uygulamaya koyduklarını göstermektedir. Bu itibarla Delhi ve civarındaki karmâtî varlığının bağlı olunan otorite isimle ve fiili mücadeleyi gerçekleştirenlerle ortaya koydukları bir eylem yaşanmıştır.

Bu cümleden olarak Şemseddîn İl-tutmuş veya kendisinden sonra tah-ta çıkan hükümdarların bir anda ortaya çıkan karmâtî tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarını söylemek doğru olmayacaktır ki, Gurlular ve Gazneliler döneminden itibaren varlıklarını bildikleri bu mezhep temsilcilerine karşı tehlike ortaya çıkmadığı müddetçe dokunmamışlardır. Öyle ki, karmâtîlere

karşı en net vaziyeti, ifade edildiği üzere, Sultan Şemseddin almış ve hatta onların faaliyetlerini bütün yönleriyle sonlandırmıştır. Onların bir topluluk olarak Delhi ve civarında varlık gösterdiklerini ve mezheplerinin gereğini yerine getirdiklerini belirten de Fîrûz Şâh Tuğluk olmuştur. Hatta onların ileri gelenlerini en ağır şekilde cezalandıran ve kitaplarını yaktıran da O olmuştur. Dolayısıyla kültür ve medeniyet coğrafyasında o dönemlerde, karmâtîlere karşı alınan vaziyetin bir benzeri Delhi ve civarında da alınmıştır. Kaynaklar, bu gruplara “*mülhid*” şeklinde yer verir. Kaynaklarda bu yönüyle karmâtîler ile mülhitler, birlikte kullanılmıştır. Bu yapılırken de özellikle İl-tutmuş’a suikast girişimi sonrasında olaya karışanlar dışında diğerlerine karşı devlet tahammülünü sürdürmeye devam etmiş, ancak siyasi merkezli olarak yürütmeye çalıştıkları faaliyetlerine müsamaha gösterilmemiştir. Ancak yine de Raziye döneminde görüldüğü üzere bir yolunu bulup, fiili mücadeleye girmişlerdir.

Bütün bu yaşananlar, beraberinde devleti, Çağataylılar’ın Kuzey Hindistan’a yönelik saldırılarına açık hale getirmiştir. Özellikle Gazne, Multân ve Lahor, saldırıların ana hedefi olmuştur. Bu saldırılar birbiri ardına aralıksız şekilde Delhi Türk Sultanlığı’nın sonuna değin devam etmiş ve 1397/1398’deki Timurlu saldırılarına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Delhi’ye yönelik dış saldırıların temelinde içerideki ağır gelişmeleri görmek mümkündür. Bu itibarla karmâtîler’in faaliyet alanlarını genişletmek için giriştikleri mücadele, etkin bir şekilde karşı konulmasıyla asıl amacına ulaşamamıştır. Delhi Türk Sultanlığı tarihini ortaya koyan kaynaklar, karmâtîler ile ilgili sınırlı bilgi vermekle yetinmişlerdir. Onların inanç akideleri, etkinlik alanları ve ayinlerine yönelik bilgiyi *Fütûhât-ı Fîrûzşâhî* dışında bulmak mümkün değildir. Bu eserde de bunların dini ve sosyal amaçları ile kurumlarına dair ortaya konulan bir bilgi yoktur. Yine suikasta teşebbüs edenlerin yahut onlara yardım edenlerin nereden ve nasıl emir aldıklarına dair de kaynaklar sessizdir. Bu itibarla yapının Delhi ve civarındaki etkinlik alanıyla ilgili daha fazla bilgiye yer verilmemektedir. Orada ortaya konulan saptamaların da tamamen ötekileştirme amacına matuf olarak geliştiği ve konumlandırıldığı görülmektedir. Ayrıca Sultan Fîrûz Şâh dönemi ve uygulamaları, bu anlamda şîliğe karşı set alınmış en belirgin dönem olmuştur. O, böylesine bir katı tutumla birlikte önceki tecrübelerden hareketle hanedanın geleceğine ve varlığına yönelik muhtemel bir tehlikeyi ve tesiri ortadan kaldırmıştır.

Bu itibarla karmâtîlerin neyi ve neleri hedefledikleri, hangi muhtemel neticeyi elde etmek istediklerine dair net bilgi bulunmamaktadır. Yine nerede

ve nasıl bir müstakil idare kurup kurmayacaklarına dair de kayıtlar bulunmamaktadır. Cüzcânî'nin ortaya koyduğu nakiller, diğer müellifler tarafından da nakledilmiş ve sadece bölgedeki karmâtîleri suikast ve şiddetle itham etmeye dönük bilgilere yer verilmiştir. Yine Delhi ve civarında yaşayan karmâtîlerin giriştikleri bu suikast tertipleri için dış kaynaklı herhangi bir telkin olup olmadığı da belli değildir. Bu faaliyetleri sonrası, merkezî idare ile bir anlaşma yapıp yapmadıkları, toplu olarak herhangi bir yere sürgün edildiklerine dair de bilgi bulunmamaktadır. Söz konusu suikast girişimleri ile hangi sonucu elde etmek istedikleri net olmamakla birlikte, bölgede yeni bir hanedan kurma gibi girişimlerinin veya düşüncelerinin olmadığı da söylenemez. Dolayısıyla Delhi ve civarındaki karmâtîler ile alakalı tarihi kaynakların ortaya koyduğu nakillerden hareketle kesin hükümler ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Neticede karmâtîliğin de tarihi kökleri bulunmaktadır. Bu itibarla Delhi Türk Sultanlığı kaynaklarının verdiği nakilleri dayatmalardan ziyade döneme bakan yönüyle değerlendirmek daha faydalı olmakla birlikte, üzerinde durulan konuya özenle değinmek de bir o denli faydalı görülmektedir.

Nihai olarak bakıldığında dönem kaynaklarının ve yazarlarının nakilleri ışığında ortaya çıkan ötekileştirici ve dayatma merkezli okuma dışında, karmâtîliği dönem ahvalinde görmek ve anlamak gerekir. Bu çalışmayla birlikte karmâtîlere bakışın diğer coğrafyalarda olduğu gibi burada da farklı bir gözle bakıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Firûz Şâh Tuğluk'un sünnî bir Müslüman olarak faaliyetleri oturtma çabası ve kendi tercihini yapması oldukça dikkat çekicidir. Yine dönem kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla karmâtîlerin bilinç düzeylerinin yüksekliği ve eyleme geçişleri bir diğer dikkat çekici yön olarak durmaktadır. Ancak bir türlü istedikleri oranda hareket kabiliyetine ulaşamamışlardır. Bu itibarla da onların Hindistan ve Delhi özetindeki kültürel derinliklerine dair bazı bilgiler dışında pek bilgiye ulaşamamaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, Firûz Şâh'ın ortaya koyduğu kısmî bilgiler dışında onların etkinlik alanları, inanışları, ayinleri ve diğer kültürel unsurlarına dair bilgileri Delhi Türk Sultanlığı safhasında bulmak mümkün olmamıştır. Yine Sultan Raziye dönemindeki eylemlerde onların lideri olarak gözüken Nur Türk adlı birisinin varlığı onların başıbozuk şekilde hareket etmediklerini ortaya koymakla birlikte belli bir merkezden harekete geçtiklerini de göstermektedir.

Sonnotlar

- 1 Cüzcânî, *Tâbâkât-ı Nâsırî* adlı eserinin 10. kısmının birkaç yerinde Mısır Alevileri (علويان مصر) bahsini açarak bazı bilgiler verir ve bunların kökenlerine temas eder. Bu minval üzere bazı âlimlerin o dönem itibarıyla bunlara “*Karmâtîler*” dediğini ortaya koyar. Bu topluluğun Mağrib ordusunun Mısır’ı Abbâsî Halifelîği’nden almasının ardından bunların bölgeye yerleştiklerini ve ileri gelen isimlerinden birisinin el-Mustansır olduğunu kaydeder. Mısır ve civarının uzunca bir süre bu topluluğun neslinden gelenlerin elinde kaldıktan sonra Bilâd-ı Rûm civarından gelen Frenk ordusunun (لشكر افرنج) eline geçtiğini, bunun üzerine Mısır Alevilerinin Şâm’da bulunan Sultan Nureddîn’den yardım isteyerek kendilerini Frenk ordusunun baskısından kurtarmalarını istediğini ifade eder. Bu doğrultuda bölgeye harekete eden Şam kuvvetleri Mısır’ı ele geçirdilerse de bu defa da onların Mısır’da kalmaları üzerine Mısır Alevileri, yardım talebinde bulduklarına oldukça pişman olduklarına kayıtlar, Cüzcânî’nin eserinde yer bulmuştur (Cüzcânî, 1389/I: 288-290). Philip K. Hitti, “*karmat*” kelimesinin kökeninin şüpheli olduğunu ve Arapça bir kelime de olmadığını belirttikten sonra Arâmi dilinde “*gizli öğretmen*” anlamına geldiğini belirtir. Karmâtîliğin temelini ise İsmâîlî düşüncesinin dini ve siyasi olarak olgunlaşmasını sağlayan Meymûn el-Kaddah b. Abdullah’ın öğrencisi Hemdân Karmat adlı Iraklı bir köylüye dayandığını ortaya koyar. İşte bu Karmat, temel düşünce olarak İslâm Devleti’nin yeniden İranlıların eline geçeceğine inanan ve bunu yıldızlardan okuduğunu iddia eden birisiydi. Kısa süre sonra bu Karmâtî düşüncesi, batnî inancının bir kolu haline geldi (2011: 603-604). Karmâtîler ile ilgili ayrıca bkz. (Hizmetli, 2001/24: 510-514). İsmâîliyye için bkz. (Öz vd., 2001/23: 128-133).
- 2 Târih-i Mâsûmî’de Multân’ın ele geçirilmesinin önemli olduğu üzerinde durularak, burasının Yusuf b. Haccac zamanında Muhammed b. Kâsım es-Sakâfî’nin gayretleri neticesinde fethedildiği ifade edilir. Hemen ardından da bir zaman Mülhitler topluluğunun eline geçen bu bölgenin yeniden zapt edilmesi için Sultan Mahmud’un çaba gösterdiği ve kısa sürede burayı ele geçirdiği belirtilir. Ancak onun vefatının ardından Karmâtîlerin Multân’ı tekrar ele geçirerek, kontrolü sağladıklarını nakleder. Onların bölgedeki hâkimiyeti de Gurlu Sultanı Muizzeddîn Muhammed Sâ’m’ın bölgeyi tekrar fethetmesine kadar sürecektir. Multân hâkimiyeti kısa süre sonra da Delhi Türk Sultanlığı’nın idaresine girecektir (Bekrî, 1382: 147-148).
- 3 Şîiler’in birçok kolu içerisinde yer alan İsmâîlîler, İsmâîl’in imamlığını kabul ettikleri ve imamın saklandığına dair inanca sahip oldukları için “bâtıniye” adını da taşırlar. Bunların bazı ifadeleri dine aykırı olduğu için “mülhide” adını da almışlardır (İbn Haldûn, 1990/I: 508).
- 4 Bu kimsenin başında bulunduğu gruba karşı yapılan mücadele için ayrıca bkz. (Bekrî, 1382: 270-271).
- 5 Sultan Şemseddin İl-tutmuş döneminin tarihçilerinden Cüzcânî, Batnîlerin giriştiği suikast tertibine değinmeden adı geçen dönemi eserinde verir. bkz. (1389/I: 440-452).
- 6 Ayrıntı için bkz. (Cöhçe, 1985/I: 175-186; Koç, 2017/2: 91-121).
- 7 İbn Battûtâ, bu terimle ilgili seyahatnamesinin Halep’ten Dımaşka yolculuk kısmında Melik Nâsır’ın faaliyetlerini ortay koyarken İsmâîlî fedayileri ile alakalı şu kayıtlara yer verir.
“Bu cemaatin içine kendilerinden başka kimse giremez. Şu anda Melik Nâsır’ın okları gibidirler. Melik, kendisinden kaçarak Irak yahut diğer bölgelere sığınan düşmanlarının işini bunlar aracılığıyla bitirir: İsmâîlî taifesinden olan bu adamlar maaşlı çalışırlar. Sultan, bir düşmanını yok etmek için bunlardan birini gönderince parasını verir. O şahıs, hizmetini yerine getirdikten sonra sağ-salim dönerse para onun olur. Öbürse oğluna kalır. İsmâîlîler öldürecekleri adamları zehirli bıçaklarla vururlar. Bazen hileleri fayda vermez” (2005: 86-87).
- 8 Rafz, bir şeyi terk etmek, bırakmak veya bir şeyi kenara koymak gibi anlamlara geldiği gibi, ehl-i sünnetin istilâhında şîâ olmak anlamına gelir (Enverî, 1382/I: 1141).
- 9 Sultanın ortadan kaldırdığı ve yakıttığı bu kitapların ve risâlelerin isimlerinin neler olduğuna dair Del-

hi Türk sultanlığı kaynaklarında bilgiler yoktur. S. Hizmetli'nin işaret ettiği ve Karmâtîlerin düşence sistemini ortaya koyan kaynaklarda isimleri geçmez (2001/24: 513-514).

10 Karmatîler'in düşence sistemiyle alakalı bkz. (Hitti, 2011: 604; Şeşen, 2012: 162-163, 281).

Kaynakça

- Ahmet, M. Aziz. (1995). *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Anonim, (1387). *Siret-i Firûzşâhî*. Patna: Hodabâş Orneall Public Library.
- Bayur, Yusuf Hikmet. (1987). *Hindistan Tarihi*. Ankara: T.T.K.
- Bedâûnî, Abdülkadir. (1380). *Müntehâbü't-Tevârih*, Tash. Mevlevî Ahmed Ali Sahib. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Bekrî, Seyyîd Muhammed Mâsûm. (1382). *Târîh-i Mâsûmî*, Tash. Ömer b. Muhammed Davudpota, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Berenî, Ziyâeddîn. (1862). *Târîh-i Firûzşâhî*, Tash. Mevlevî Seyyid Ahmed Han Sahib. Kalkûta: Captain W. Nassau Lees.
- Cöhçe, Salim. (1985). "Delhi Türk İmparatorluğunda Sultan Şemseddîn İltutmuş'un Kırk Kölesi: Çihilgânilerin Kimlikleri ve Oynadıkları Roller". Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, İstanbul.
- . (2002). "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri", *Türkler Ansiklopedisi*, c. 8, Ankara: Yeni Türkiye Yay., ss. 689-730.
- Cüzcânî, Minhâc-ı Sirâc. (1389). *Tâbâkât-ı Nâsırî*, Tash. Abdülhey Habibi. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Dihlevî, Emir Hüsrev. (1947). *Hazâ'inü'l-Fütûh*, Tash. Muhammed Vahid Mirza. Pakistan: National Book Foundation Af.
- Enverî, Hasan. (1382). *Ferheng-i Feşorde-i Sohen*, Tahran: İntişarat-ı Sohen.
- es-Sihrendî, Yahya b. Ahmed b. Abdullah. (1391). *Târîh-i Mübârekşâhî*, Tash. Muhammed Hidayet Hüseyin. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hinduşah. (1387). *Târîh-i Firişte*, Tash. Muhammed Rıza Nâsırî. C. I-II, Tahran: Encümen-i Asâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Fîrûz Şâh Tuğluk. (1954). *Fütûhât-ı Firûzşâhî*, Tash. Şeyh Abdü'r-reşîd. Ali-

garh: Department of History, Muslim University.

Herevî, Mevlânâ Nizâmeddîn Ahmed b. Muhammed Mukîm. (1929). *Ta-bâkât-ı Ekberî*, Kalküta: By De Calcutta.

Hitti, Philip K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev. Salih Tuğ. İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y.

Hizmetli, Sabri. (2001). “Karmâtîler”, *T.D.V.İ.A.*, c. 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., ss. 510-514.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed. (2005). *İbn Battûta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İbn Haldun. (1990). *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Şark İslâm Klasikleri (M.E.B.).

İsemî, Hâce Abdülmelik. (1948). *Fütûhu's-selâtîn*, Neşr. A. S. Usha, B. A. Karachi: Junior Lecturer in Persian, University of Madras.

Koç, Bilal. (2017a). “Delhi Türk Sultanlığı'nda Tuğluklular Dönemi Siyasi Tarihi (1320-1414)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

———. (2017b). “Devletin Nesepten Sebebe Geçişine Direnen Bir Unsur Olarak Çihilgân/Kırklar Meclisi”. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi 2, ss. 91-121.

Konukçu, Enver. (1992). “Hindistan'daki Türk Devletleri”, *D.G.B.İ.T.*, c. 9, İstanbul: ss. 373-535.

Kortel, S. Haluk. (2006). *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414)*, Ankara: T.T.K.

Merçil, Erdoğan. (2006). *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara: T.T.K.

Öz, Mustafa ve Mustafa Muhammed eş-Şek'â. (2001). “İsmâiliyye”, *T.D.V.İ.A.*, c. 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., ss. 128-133.

ŞEŞEN, Ramazan. (2012). *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İSAR.

Zeydan, Corci. (2012). *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE ANKARA'DA BEKTAŞI ZAVİYELERİ

Bektashi Zawiyahs In Ankara According To Şer'ıyye Sicils

Ahmet KÖÇ*

Öz

Kalenderî ve Haydârî tarikatlarından hemen hemen hiçbir farkı olmadan Hacı Bektâş-ı Velî'nin önderliğinde kurulan Bektaşilik, Anadolu'da hızla yayılmıştır. Tarikatın Orta Anadolu'dan diğer gölgelere yayılmasını, kurulan büyük dini merkezlerden takip edebilmek mümkün olabilmektedir. Nitekim Antalya Elmalı'da Abdal Musa, Eskişehir'de Seyitgazi Zaviyeleri bölgenin önemli merkezlerinden olduğuna göre hemen her şehirde Bektaşî geleneğine mensup kişilerin toplandığı, halkın yakından bildiği zaviyeler vardır. Coğrafi olarak Hacı Bektaş'a yakın şehirlerde, büyük ve önemli Bektaşî zaviyelerinin kurulduğu tezinden hareketle, Sivas, Amasya, Çorum, Kayseri gibi Ankara Sancağın'da da Bektaşîlerin gelip gittiği önemli zaviyeler kurulmuş olmalıdır. Osmanlı devrinde Ankara'da kurulmuş Bektaşî zaviyeleri hangileridir? Sorusundan hareketle bölgede kurulmuş zaviyeler çalışmada ele alınacaktır.

Osmanlı devrinde kurulmuş Bektaşî zaviyelerini tahrir, evkaf ve şer'ıyye sicillerinden takip etmek mümkün olabilmektedir. Özellikle şer'ıyye sicillerinde kayıtlı davalarda, zaviyelerin yönetimi, binaları, gelirleri, dervişlerin durumları gibi çok çeşitli sorulara cevap bulunabilmektedir. Bu yüzden ağırlıklı olarak Ankara Şer'ıyye sicillerinden faydalanarak Bektaşî zaviyelerinin yeri, faaliyetleri ve yöneticileri bu çalışmada ele alınacaktır. Çalışma mekan eksensli bir araştırma olup, Bektaşî tekkelerinin kapatılması sürecine kadar olan dönemi kapsamaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Şer'ıyye sicilleri, Bektaşî, zaviye, vakıf.

Abstract

Bektashism established almost without any difference from the Kalenderî and Haydarî cults under the leadership of Hacı Bektaş-ı Velî spread rapidly in Anatolia. It is possible to trace the spread of cult from Middle Anatolia to other places through the major religious centers established.

As a matter of fact, now that Abdal Musa Zawiyah in Antalya, Elmalı and Seyitgazi Zawiyah in Eskişehir are among the important centers of the region, in almost every city there are Zawiyahs that people are closely acquainted with and where persons belonging to Bektashi tradition gather. With the idea that big and important Bektashi Zawiyahs were founded in the cities that are geographically close to the Hacı Bektaş-ı Velî, important zawiyahs must have been established in Ankara Sanjak's as Sivas, Amasya, Çorum, and Kayseri. Moving from the question, "what are the Bektashi zawiyahs which were established in Ankara during the Ottoman era?" the zawiyahs founded in the region will be covered in the study.

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye, ahmetkoc@akdeniz.edu.tr

It is possible to follow Bektashi zawiyahs established in the Ottoman era from the records of *evil*, *evkaf* and court (şer'iyeye) records. Especially in the cases registered in the Court Records, a wide variety of questions can be answered such as the management, buildings and incomes of zawiyahs and the states of the dervishes. That's why, mainly by using Ankara Court Records, the location, activities and directors of the Bektashi zawiyahs will be covered in this study. The study is a location-based research and it covers the period until the closure of the Bektashi lodges.

Keywords: Ottoman, Ankara, Bektashi, zawiyah, Court Records

1. Giriş: Konunun Sınırları, Kavramlar ve Kaynaklar

Belirli bir tasavvufî görüşü paylaşan şeyh ve dervişlerin bir arada yaşadığı yerlere zaviye denmektedir. Zaviyeler, Anadolu'nun fethine kadar geri gitmektedir. Anadolu'nun Türk yurdu olmasından itibaren bazı eski yapılar zaviyeye dönüştürüldüğü gibi stratejik yerlerde; özellikle ormanlık ve dağlık alanlarda, deniz veya su kenarlarında yeni binalar yapılmıştır¹. Anadolu'ya göç ederek gelen Türkmenler beraberlerinde geldikleri bölgelerin dinî ve sosyal adetlerini de getirdiler. Bu yüzden erken dönemden itibaren Anadolu'da tasavvufî hayat canlandı. Tekke ve zaviyeler², dervişlerin ve gelip giden misafirlerin korunması ve beslenmesine odaklandı. Yoğun dinî, iktisadî ve siyasî fonksiyonlar icra eden tekkeler ve zaviyeler, şeyhlerin kontrolü altında zikir ve ibadetlerini icra ederlerken, nefis terbiyesi ile tasavvufî hayatta mesafe kat ettiler (Ocak, 1978: 248).

Osmanlı padişahlarının gaza seferlerine, etraflarına topladıkları dervişlerle katılan şeyhler, devletin sınırlarının genişlemesinde önemli rol oynadılar. Şeyhler, dervişlerinin savaşlarda gösterdikleri yararlılıkları, halk nazarında meşrulaştırdılar. İşte bu faydalı hizmetleri karşılığında Rum Abdallarına ve Ahî şeyhlerine yeni fethedilen yerlerde topraklar bağışlayan Osmanlı padişahları, onların zaviyeler kurmalarına yardımcı oldular (Ocak, 1999:127). Bunlar, Köprülü'nün ifade ettiği gibi Osmanlı devrinde Yasevîlik, Haydarîlik, Vefâîlik, Abdalan-ı Rum olarak ifade edilen gruplardır (Ocak 1981: 298; Altınspan-Say- Gerengi, 2012: 18). Bu gruplar aynı zamanda Hacı Bektâş-ı Velî'nin önderliğinde kurulan Bektaşîliğin bölgedeki yayılışına da katkı yaptılar.

Osmanlı devrinde Orta Anadolu'da çok sayıda tekke ve zaviye kurulmuş olmalıdır. Padişahların verdiği temliknamelerle araziler kazanan, yine tahsisatlarla gelirlerini arttıran zaviyeler, dervişlere ve yolculara daha iyi hizmetler sundular. Bu bağlamda Orta Anadolu'daki tekke ve zaviyeler hangileridir? Orta Anadolu'da Hacı Bektaş Velî ve Seyyid Battal Gazi Zaviyeleri olmakla

birlikte, bu iki zaviye arasında onlarca küçük zaviye olmalıdır. Dolayısıyla bu iki zaviye arasında Ankara'da hangi kurumlar oluşturulmuştur? Sorularına cevap bulabilmek için Ankara tahrir, evkaf ve şer'îye sicillerine bakmak gerekmektedir.

Kaynaklardan Bektaşî zaviyelerini araştırırken iki türlü sorun karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, şer'îye sicilleri dışındaki kaynaklar süreklilik arz etmediğinden bunlardan zaviyelerin izlerini sürmek neredeyse imkansızdır. Kaynaklarda görülen ikinci zorluk ise Bektaşî zaviyesi olduğunu tahmin ettiğimiz ancak belgelerden tam olarak kestiremediğimiz zaviyelerdir. Belgelerin net olarak tarif etmediği zaviyeler hakkında daha fazla şer'îye siciline bakmak gerekmiştir. Bu sayede Ankara Kazası'ndaki Bektaşî zaviyelerinin tespiti, faaliyetleri, ekonomik durumları, dinî ve siyasî faaliyetleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Ankara'daki Bektaşî zaviyelerinin ele alındığı bu çalışmada yatay coğrafi yaklaşımla derinlemesine araştırma yapılmıştır. Özellikle tespit edilen zaviyelerin yapısal ve işlevsel açıdan nasıl bir fonksiyon ülendiklerini belgelerin elverdiği ölçüde cevaplamaya çalıştık.

2. Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde Işıklı Tâfesi

Bektaşî zaviyeleri içerisinde Ankara kaza merkezine en yakını olanı ve kaynaklarda fazlaca zikredileni Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'dir. XVII. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi'nin ziyaret ettiği, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi; "...bir ulu âsitâne-i Bektâşiyândır. Yüzden mütecâviz pâ-bürehne ve ser-bürehne ârif-i billâh ve fakr u fahr ile tefâhur eder fukarâ-ı billâh derişân-ı âgâhları var³..." demektedir. Evliya Çelebi, türbenin yanındaki tekkede her yıl büyük bir yemek verildiğini ifade etmiştir. Yine seyyaha göre, 40-50 bin kişinin toplandığı bu yemek ziyafeti sırasında Seyyid Hüseyin Gazi Türbesi'nde dua edilirdi. Evliyâ Çelebi ziyareti sırasında yardımcı bulunarak Şeyh Memî Can Dede'nin ve fukarasının duasını almıştır (Evliya Çelebi II, 1999: 223).

Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin kuruluş amacını; âyende vü revende, yani gelip giden kişilere *it'âm-ı taâm*/ yemek vermek oluşturmaktadır⁴ (AŞS. 14/700: 748- 922; AŞS. 25/711: 1121). Gelip giden kişilerle ilgilenme yükümlüğünün dışında, aynı zamanda tekkede daimî olarak kalan dervişlere de bakmak gerekiyordu⁵. 10 Şaban 1121/15 Ekim 1709 tarihli sicil kaydında: "...Seyyid Mehmed'in bir tarikle tekkede mevcut olan 50 miktar fukarayı tek-

keden ihrac ettiği...” ifade ediliyor ki belgeden çok sayıda dervişin burada ikamet ettiği anlaşılır (AŞS 86/772: 455).

Ankara yakınlarında yüksek bir tepede⁶ bulunan Hüseyin Gazi Zaviyesi çeşitli binalardan oluşmaktadır. Buna göre; mescit, türbe, kiler, mutfak, meydan, anbar ve ahırlar vardır. Rebî‘ü’l-âhir 1022/Mayıs- Haziran 1613 tarihli zaviye terekesinde bulunan en dikkat çekici malzeme; mutfaktaki tencere, tepsi ve tabak sayısının fazla olmasıdır. Vakfın terekesinde 20’ye yakın kazan, 40’tan fazla tepsi ve 50’den fazla tabağın bulunması, tekkede aynı anda çok sayıda misafirin ve dervişin yemek yediğini göstermektedir. (EK- I) Daha önce belirtildiği üzere zaviyede -en az- 50 dervişin kaldığı düşünülürse mevcut mutfak eşyasının derviş sayısı ile orantılı olduğu anlaşılmaktadır. (EK- II) Öte yandan vakfın ahırlarında bulunan hayvanların sayısı da bir hayli fazladır. Belgeye göre ahırlarda 141 adet koyun ve keçi, 74 adet oğlak ve kuzu, 3 adet katır, 8 adet inek, 5 adet tazı ve buzağı, 3 adet tosun, 4 adet öküz, 6 adet dana(bir yaşında), 17 adet tavuk ve 20 adet arı kovanı bulunuyordu⁷ (AŞS. 14/700:758). Vakıf kendi mahsulünü toplayan, hayvanların bakımını yapan küçük bir tarım işletmesi gibidir (AŞS. 15/701:1689).

Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi XVII. yüzyılda, Seyyid Gazi Zaviyesi’ne bağlıdır. 7 Muharrem 1023/17 Şubat 1614 tarihinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’nin “...evlâdiyet üzere Seyyid Gazi âsitânesi dervişlerine meşrût...” olduğundan bahsedilmektedir (AŞS. 14/700: 922).

Hüseyin Gazi Zaviyesi idarî açıdan Osmanlı devrinde yaşanan sosyal olaylardan etkilenmiştir. 14. Sicilin 748. numaralı belgesinde “...Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi’ne ışıklı mutasarrıf iken ihrac olundu...” denilmektedir. Benzer şekilde 971 numaralı belgede ısrarla “...mukaddemâ ışıklı mutasarrıf iken...” şeklinde başlayan şikâyetler, tekke yönetiminin Kalenderî şeyhlerinin ellerinde olduğunu göstermektedir. Fuat Köprülü, “abdal” terimini Kalenderîlikle eş anlamlı kullandığına göre; bunlar Rum Abdallarıdır. XIV. yüzyılın başlarında Kalenderîler, bir yandan Şeyh Edebali aracılığıyla Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda görev alırlarken, diğer yandan hünkâr Hacı Bektaş Velî kanalıyla Bektaşîliğin oluşumunda rol almışlardır (Yıldırım, 2010: 161; Altınşapan-Say- Gelengi, 2012: 18).

Devletin, Kalenderîlere bakış açısının değişmeye başlaması, çeşitli etkenlere bağlanabilir. XV. yüzyılda ortaya çıkan Şeyh Bedreddin İsyanı, bir

kısım Kalenderîlerin düzenleyip yönettikleri ikinci büyük ayaklanmadır. Yine Sultan II. Bayezid devrinde gerçekleştirilen Şahkulu ve Bozoklu Celâl ayaklanmalarının yanı sıra Kalenderîlerin, Sultana karşı Arnavutluk'ta suikast girişiminde bulunmaları dikkat çekicidir. Kanuni Sultan Süleyman devrinde gelişen Kalender Şah hareketi de bu gruplarla ilgilidir. Bu dönemde Kalenderîler sadece isyanlara katılmalarıyla değil, aynı zamanda sürdürdükleri yaşantıları ve dinî görüşleriyle de öne çıkmışlardır⁸.

Anadolu'da, Safevî propagandasının başlaması ve Şah İsmail'in propagandalarının doğrudan doğruya Kalenderî dervişleri arasında taraftar bulması rahatsızlık oluşturmuştur. Yaşanan gelişmeler Kalenderî zaviyesi şeyhlerinin soruşturulmasına neden olmuştur⁹ (Ocak, 1992: 127; Azamat, 2001: 255).

Sicillere göre Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin; 3 Muharrem 1022/23 Şubat 1613 tarihinde vakfın mütevellisi Muhyiddin Halife bin Mustafa, şeyhi ise Seyyid Pir Velî'dir¹⁰. Bu tarihten kısa bir süre sonra yani 2 Safer 1022/24 Mart 1613'te Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi şeyhi Seyyid Pir Velî görevden alınmıştır. Şeyh Seyyid Pir Velî, asitâneye mektup yazarak öteden beri Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne “...*mukaddemâ ışıklı*” mutasarrıf iken ihraç olunub...” şeyhliğe sülehâdan Aksarayî Şeyh Hamza'nın getirildiğini ifade etmiştir (AŞS. 14/700:748). Vakıf yönetimi ile ilgili buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

7 Muharrem 1023/17 Şubat 1614 tarihli belgede ise, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin “...*evlâdiyet üzere Seyyid Gazi âsitânesi dervişlerine meşrût*...” olduğundan bahsedilmektedir¹² (AŞS. 14/700: 922). Son olarak başka bir belgede ise; “...*Seyyid Hüseyin Gazi mukaddemâ ışıklı mutasarrıf iken ihrâc olunub*...” zaviye yönetiminin değiştirildiği ifade edilmektedir (AŞS.14/700: 971). Ankara Şer'îyye Sicilleri, Osmanlı merkezî yönetimi tarafından zaviyedeki şeyh değişikliğinin hangi gerekçelerle yapıldığını tam olarak vermemektedir. Ancak sadece 971 numaralı belgede; “...ışık olmağla ref” olunan Pir Veli...” dendiğine göre bu kişiden meşihat ve tevliyetlik görevlerinin neden alındığını ortaya koymaktadır. Kalenderîlerin bu tarihlerde Bektaşîlerin içerisinde karışık gitmelerine rağmen, yeniden vakıflarının yönetimine geçmek ve zaviyelerini eski haline getirmek niyetinde olduklarını göstermektedir.

Işık veya ışıklı terimleriyle ifade edilen Kalenderîler gerek yaşantıları ve gerekse dinî görüşleri ile halkın yaşantısına uymayan tavır ve hareketler

sergilemişlerdir. Bu zümrenin köy köy dolaşarak dilenmeleri, halkın bakışını etkilemiştir (Babinger- Köprülü, 1996: 50- Yazıcı, 1997; 472- Ocak, 1992: 112- 113).

Ankara Şer'iyye Sicillerindeki dava örnekleri, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi Vakfî'nde görev yapan şeyhlerin öteden beri ışık taifesinden yani Kalenderîlerden olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dönemde tekke şeyhi olan Seyyid Pir Veli, hiçbir suçu olmadığı halde görevden alındığını ifade etmektedir. Kalenderî kökeninden gelen şeyhlerin zamanla giriştikleri siyasî olaylar, onların görevden alınmalarına yol açmış olmalıdır. Bu yüzden Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde, Seyyid Pir Veli'nin görevden alınmasından sonra, şeyhlik görevine Aksarayî Şeyh Hamza'ya kısa süre sonra da Mahmud Halife'ye geçmiştir¹³ (AŞS. 14/700: 748).

Hüseyin Gazi Zaviyesi Şeyhi Seyyid Pir Velî yeniden zaviye şeyhliğini alabilmek için başkent İstanbul'a gitmiştir. Sabık Seyyid Pir Velî, İstanbul'da; "...tekkede 40 yıldan fazla şeyhlik yaptığımı, bu süre sonunda nefy/sürgün edildiğini..." ifade etmiştir. Seyyid Pir Velî yaptığı başvuruda, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde kendi yerine Şeyh Mehmed'in, müderrisliğe Ahmed'in, tevliyet ve türbedarlığa Arslan'ın, duâgûluğa getirilen diğer Mehmed'in vakfiyeye aykırı olarak göreve getirildiklerini ifade ederek eski görevine iadesini istemiştir. Seyyid Pir Velî'nin eski kayıtlara müracaat edilmesini talep etmesi üzerine, zaviye yönetiminin Seyyid Gazi Zaviyesi'nden gelen dervişlerin kontrolünde olması gerektiğine kanaat getirmiştir. Böylece Seyyid Pir Veli, ikinci defa kendisine verilen beratla evâil-i Receb 1023/Ağustos- Eylül 1614 tekkeye şeyh tayin edilmiştir (AŞS. 14/700: 1039).

Seyyid Pir Veli'nin ikinci defa göreve geldiği sırada hakkında başka şikâyetler de yapılmıştır. Evâhir-i Rebî'ü'l-âhir 1023/Haziran 1614 tarihli belgede Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi yönetimi; "...ışık olmağla ref' olunan Seyyid Pir Velî birkaç defa alub yine mezbûr Muhyiddin'e..." verilmiştir¹⁴. Kayıttan anlaşıldığı kadarıyla zaviyede uzun süre şeyhlik yapan Seyyid Pir Velî, Kalenderî tarikatına mensup olduğu için farklı zamanlarda tekke şeyhliğini ele geçirmiş fakat sakıncalı bulunduğu için padişah tarafından görevden el çekirilmiştir. Aynı yüzyılda tıpkı Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde olduğu gibi, Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'ndeki şeyhlere de benzer sebeplerden dolayı görevden el çektirildiği ifade edilmektedir (Ocak, 1992: 123- Say, 2006: 109).

Kalender-meşreb Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi şeyhi Seyyid Pir Veli, ikinci defa görevden uzaklaştırılınca boş durmamış, bu sefer vakıf mallarına el uzatmaya başlamıştır (AŞS. 14/700: 792). Osmanlı merkezi yönetimi, XVII. yüzyılda Kalenderî dervişlerinin Bektaşî tarikatı içerisindeki varlığına göz yumarken, bu yaşam biçimini benimsemeyen; sorun oluşturmaya devam eden tekke şeyhlerini cezalandırmıştır. Dolayısıyla Osmanlı padişahları zaviye şeyh ve dervişlerini çeşit uygulamalarla yola getirmeye çalışmıştır (Ocak, 1998: 199- Beldiceanu, 1975:34-48).

Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ndeki şeyhlik makamının sahibi olan Seyyid Pir Veli'nin görevden el çektilmesinden sonra burada daha başka sorunlar da ortaya çıkmıştır. Osmanlı merkezî yönetimi zaviye şeyhliğini Seyyid Pir Veli'den aldıktan sonra, bu makamın nasıl doldurulacağını bilememiştir. Kalenderî dervişleri, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde şeyhlik görevinin Seyyid Pir Veli'nin çocukları tarafından sürdürülmesi gerektiğini ifade ederlerken, dışarıdan bir yolunu bulup berat alanlar da olmuştur. Nitekim Seyyid Pir Veli'nin vefatı sonrasında yerine oğlu Seyyid Mustafa'nın geçmesi gerekirken, başka bir Mustafa yönetimi ele geçirmeye çalışmıştır (AŞS. 16/702: 1080).

3. Bitmeyen Yönetim Sorunlarıyla Yakub Abdal Zaviyesi

Bugün Çankaya İlçesi'ne bağlı Yakub Abdal Köyü'ndeki Yakub Abdal Zaviyesi'nin sicillerdeki kayıtları bu zaviye hakkında fikir edinmemize imkan tanımaktadır. Yakub Abdal Zaviyesi, Hüseyin Gazi Zaviyesi kadar faal değildir. Buna rağmen yaşanan sorunları bu zaviyeyi de gündeme getirmiştir. Zaviyenin XVI. Yüzyıl evkaf ve muhasebe defterinde zaviye yönetiminin Hüseyin Dede'nin ölümünden sonra oğlu Kemal Dede'ye verildiği kaydedilmektedir¹⁵. Aynı şekilde, Kuyud-ı Kadîme Arşivi'nde bulunan 558 numaralı ve H. 979/1571 tarihli Ankara Evkaf Defteri'nde padişah beratı ile Hüseyin Dede'nin vakfa tasarruf ettiği, onun ölümünden sonra ise oğlu Gül Baba/Dede'nin¹⁶ yöneticilik yaptığı ifade edilmiştir¹⁷. Görüldüğü üzere, farklı kaynaklardan vakfın yönetiminin Hüseyin Dede'nin soyundan gelen Kemal Dede'ye sonrasında ise Gül Dede'ye verildiği kaydedilmiştir¹⁸.

Bazı sicil kayıtları bu zaviyenin kurucusunun Bektaşî tarikatından olduğunu ortaya koymaktadır¹⁹. Konuyu sadece tahrir ve evkaf kayıtlarından araştırınca, Yakub Abdal Zaviyesi'nin hangi tasavvufî gruba ait olduğunu tes-

pit etmek mümkün olamamaktadır. Çünkü tahrir ve evkaf defterlerinde tekke ve zaviyelerin genel olarak hangi tarikata mensup olduklarına dair ipuçlarını bulunmamaktadır (Savaş, 1992: 30).

Yakub Abdal Zaviyesi'nin idarî ve dinî yapısını, Ankara Şer'iyeye Sicilleri'nden takip edince zaviyede bitmeyen şeyhlik sorunları göze çarpmaktadır. Yakub Abdal Zaviyesi'nde şeyhlik yapan kişilerin erken dönemden beri Bektaşî tarikatından olduklarına dair elimizde birkaç kayıt bulunmaktadır. Evâhir-i Cemâziye'l-âhir 1093/6 Haziran 1682 tarihli bir belgede; Hacı Bektaş Veli evladından olan El- Hac Zülfikar'dan, zaviye yönetiminin kurallara aykırı bir şekilde alındığı belirtilmiştir²⁰.

Sicillere göre Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde olduğu gibi, Yakub Abdal Zaviyesi de âyende ve revendeye hizmet etmek için kurulmuştur. Nitekim, vakıf zaviyenin meşrûtiyeti için Şeyh Mehmed'e verilen beratta, âyende vü revendeye it-âm-ı taâm idüb hizmet etmesi tavsiye ediliyordu²¹. Öte yandan vakıf şeyhleri aynı zamanda vâkifa karşı bazı sorumlulukları da yerine getirmeliydi. Bu anlamda vakıf şeyhi senede iki kez vâkıfın ruhu için hatim yapması gerekiyordu. Bu iş için zaviyedârın -kendi maaşından başka- vakıf malından yevmî bir akçe alması isteniyordu²².

H.1521 tarihli evkaf defterine göre zaviyenin yıllık geliri 600 akçedir (MC. Yaz. 116-05:19). Öte yandan M.1571 tarihli Ankara Evkâf Defteri'nde ise; İlpınar Köyü'ndeki 280 dönüm araziden 1685 akçe gelir elde ediliyordu. Yine aynı deftere göre vakfın; *hintta, şaîr, burçak, mercümek, nohud, öşr-ü bağ, resm-i çift, resm-i bennak, resm-i zemin ve adet-i ağnam* gelirlerine sahip olduğu da anlaşılmaktadır²³ (Ankara Ev. Def. 558: 30/a).

Yakub Abdal Zaviyesi'nde *mütevelli*²⁴ ve *zaviyedarlık*²⁵ görevleri evlâdiyet statüsü gereği aynı aileden gelen kişiler tarafından yürütülmüştür. Zaviyenin yönetim yapısıyla ilgili evâhir-i Receb 1028/12 Temmuz 1619 tarihli bir başka kayıta ise, Yakub Abdal Zaviyesi'nin tevliyeti ve meşihatinin Şeyh Musa oğlu Sefer'de olduğu anlaşılmaktadır. 28 Receb 1028/12 Temmuz 1619 tarihinde evlâdiyet üzere zaviyenin yönetimi için sadece Şeyh Musa oğlu Sefer değil, onun kardeşleri Mehmed, Ebubekir ve Hatçe Ümmi binti Latife talepte bulunmuşlardır²⁶. Adı geçen kişilerin merkeze yaptıkları başvurular; vakfın *tevliyet* ve *meşihat* görevlerinin²⁷ Şeyh Musa oğlu Sefer'e verildiği anlaşılmıştır²⁸.

Yakub Abdal Zaviyesi Gül Dede'nin tasarrufunda bulunduğu sırada kollara ayrılmış olmalıdır²⁹. Zira sicil kayıtlarında sürekli olarak Gül Dede'ye atıf vardır. Gül Dede kendi adına yeni bir zaviye oluşturarak buradan ayrılmıştır. Bu nedenle XIX. yüzyılda Ankara ve civarında Bektaşîlerin bulunabileceği tekkeler zikredilirken; Gül Dede, Tayyib Dede, İncek Dede, Baba Kestel Zaviyelerinden bahsedilmiştir (AŞS 215/901: 298).

29 Rebiü'l-âhir 1029/3 Nisan 1620 tarihinde vakıftan yapılan bir şikâyetle, öteden beri Yakub Abdal Zaviyesi'nin zaviyedârı olanların Eşrefüddin *Sultan soyundan gelmiş olması gerektiğinden Seyyid Fuzûl'un bulunması* savunulmuştur (AŞS 18/704: 768).

Bunun gibi vakıf yönetimin erken dönemde Bektaşî tarikatına mensup kişilerde olduğunu ortaya koyan bir başka kayıt ise, evâhir-i Cemâziye'l- evvel 1093/ 6 Haziran 1682 tarihidir. Belgeye göre; *Hacı Bektâş-ı Velî evladından olan silsileden seccâdenişîn kıdvetü'l- sülehâ es- sâlikîn el hac Zülfikar mektub gönderüb Ankara'da vakî' Yakub Abdal Zaviyesi'nin zaviyedarlığına kadimden berü Bektaşîler mutasarrıfken aherden ba'zı kimesneler hilâf-ı inhâ olub berat itmeleriyle ref'i tevki' şân-ı hakânî Derviş Mehmed'e...*” verildiği ifade ediliyordu³⁰. Yakub Abdal Zaviyesi'nde yaşanan idarî değişikliklerle ilgili şikâyetler XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürüp gitmiştir³¹. Dolayısıyla farklı tarihlere ait belgelerden anlaşılabilirdiği kadarıyla; Ankara'da Yakub Abdal Karyesi'nde bulunan zaviyenin mütevellî ve şeyhleri sık sık değiştirilmiştir.

Evâil-i Rebiü'l- âhir 1063/ 10 Şubat 1652 tarihli hükümde, öteden beri zaviyedarlık Mevlana Şeyh Mehmed'e tevcih edilmiş iken *Abdülkâdir Geylani*³² hülefâsından Sadık ve Mustafa'ya zâviyedarlığın verildiği ifade ediliyordu (AŞS. 41/727: 481). Böylece vakıf zâviyedarlığı evâil-i Rebiü'l- âhir 1063/10 Şubat 1652 tarihinde yapılan değişiklikle *Kadirîyye tarikatına*³³ mensup kişilere verilmiş olması, Yakub Abdal Zaviyesi'nde Bektaşî kökeninden gelen şeyhliğin sona erdiğini ortaya koymaktadır. Kadirîyye tarikatına mensup şeyhlerin yönetimine geçen Yakub Abdal Zaviyesi'nin idaresi, bu tarikata mensup kişilerin elinde yine uzun süre kalmamıştır. 18 Şa'ban 1071/18 Nisan 1661 tarihli belgede, Şeyhülislam'ın işaretiyle Hacı Bayram Velî Camisi'nde *dersiâm/müderrris olan Mustafa Efendi'nin meşihat ve tevliyet görevine* atandığı belirtilmiştir (AŞS 47/733: 448). Dolayısıyla Yakub Abdal Zaviyesi'nin H.1063/1652 tarihinde *Kâdiriyye tarikatına* mensup kişilere verilmesinden

9 yıl sonra yani H.1072/1661 tarihinde *Bayrâmiyye tarikatından*³⁴ müderris Mustafa Efendi'ye verilmesi vakıf yönetimdeki süreklilik arayışını ortaya koymaktadır.

Zaviyede idarî düzen, Bektâşîyye, Kâdiriyye ve Bayrâmiyye tarikatına mensup farklı şeyhlerle sürdürülmüş olmasına rağmen, kurumda ortaya çıkan idarî sorunlar ve usûlsüzlükler XVII. yüzyılın sonlarına kadar engellenememiştir. İşte bu gelişmeler neticesinde, Osmanlı merkezi idaresi Yakub Abdal Zaviyesi yönetiminde yeni bir uygulamayı devreye sokmuştur. Buna göre, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren aşamalı olarak zaviyenin iç düzeninde bir dönüşüm yaşanmıştır. Vakfın kuruluşundan XVII. yüzyıl sonlarına kadar geçen sürede, Yakub Abdal Zaviyesi'nde ortaya çıkan idarî problemleri çözmesi için genellikle farklı tarikatlara mensup şeyhlerin göreve getirildiği görülmektedir. Oysa XVII. yüzyılın son çeyreğinden sonra, artık vakfın sorunlarının çözümünde sadece mütevellî ve şeyhlerin değiştirilmesinin yeterli olmadığı anlaşılmış olmalı ki vakfın idaresi doğrudan doğruya Ankara Mevlevîhânesi'ne bağlanmıştır³⁵.

4. Bölgesel Bektaşî Zaviyeleri

Seyyid Hüseyin Gazi ve Yakub Abdal Zaviyeleri kadar olmasa da daha düşük profilli Bektaşî zaviyeleri Ankara kırsalındadır. Bunlardan biri Haymana Kazası'nda Dipedede Karyesi'ndeki Dipedede Sultan Zaviyesi'dir. M.1760-1761 yıllarında Dipedede Sultan Zaviyesi'nde zaviyedarlık görevini günlük bir akçe ile Musa Dede b. Selim Dede yürütmektedir. Selim Dede'nin ölümüyle yerine kardeşinin oğlu İsmail Bin Murtaza geçmiştir. Murtaza Dede, Hacı Bektaş-ı Veli asitane-i seniyyede seccade nişin olan Hacı Feyzullah arzıyla tevcih edildi (VGMA, HD, Nr. 1090, s. 25-1).

Aynı kazadaki Heybesalan Zaviyesi, Haymanateyn Kazası'na bağlı Yakub Dede Karyesi sınırları içinde bulunmaktadır. Ancak incelenen Hurufat Defterlerinde zaviyenin hangi yüzyılda faaliyette olduğu atama yılı belirtilmediği için anlaşılamamaktadır. Heybesalan Zaviyesi'nin yönetimi Hüseyin ve Yakub Bey üstlenmiştir. Mutasarıf Hüseyin ve Yakub Beyler vefat edince yerlerine oğlu Nasuh Bey getirilmiştir (VGMA, HD, Nr. 1094, s.110-1).

5. Sonuç

Sosyal tarih açısından her müessese ayrı bir teşekkül olduğu gibi bütün kurumlar aynı tarihî sürecin bir parçası değildir. Bu yüzden konu olarak sınır-

landırdığımız Bektaşî zaviyelerini hepsinin aynı siyasî ve sosyal süreçlerden geçtiğini söylemek de doğru değildir.

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi, Seyyid Gazi Tekkesi'nde olduğu gibi aynı meşrepten dervişler tarafından yönetilmiştir. Seyyid Gazi Zaviyesi'nden gelen şeyhler bu zaviyenin meşihat makamına atanmışlardır. Bu yüzden, Kalenderî tarikatı mensuplarının kullandığı Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde yaşanan dinî olayları bir süre, Seyyid Gazi Zaviyesi ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

İdarî açıdan bakıldığında XVII. yüzyılın ilk yarısında Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetiminde eskiden olduğu gibi Kalenderî şeyhleri bulunmaktadır. Işık tayifesinden olan Seyyid Pir Velî'nin, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ndeki şeyhlik görevinden alınmasından sonra vakfın yönetiminde sıkıntılar vardır. Seyyid Pir Velî tekkede 40 yıldan fazla görev yapmış olmasına karşın -onun Kalenderî şeyhi olduğu anlaşılması üzerine- görevden alınmıştır. Seyyid Pir Velî arka arkaya birkaç kez göreve gelmiştir. Sonuç itibarıyla XVII. yüzyıld Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde yaşanan sıkıntılar, Ocak'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler* isimli eserinde bahsettiği dinî olaylarla örtüşmektedir.

Öte yandan, XV. yüzyılın sonlarında veya XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu tahmin edilen Yakub Abdal'ın ölümünden sonra çocukları ve ona bağlı dervişler, Osmanlı padişahları tarafından kendilerine verilen mirî araziler üzerinde bir vakıf tesis ederek buldukları bölgede âyende ve revendeye hizmet etmişlerdir. Zaviyenin yönetimi XVI. yüzyıl içerisinde Hüseyin Dede ardından Kemal Dede ve Gül Dede'ye verilmiştir. Belgelerdeki şikâyet konularına bakılırsa; Gül Dede'nin yönetimi sırasında zaviyenin tasavvufî sistemi değişmiştir. Çünkü Yakub Abdal Zaviyesi ile ilgili sicil kayıtlarında sürekli olarak Gül Dede'ye atıfta bulunularak yönetimin Bektaşî tarikatına mensup kişilerde olması gerektiği vurgulanmıştır. Yakub Abdal Zaviyesi'nden başkent İstanbul'a yazılan şikâyetlerde şeyh ve zaviyedâr tayinlerinde *evlâdiyyet/ırsî verâset* sisteminin eskiden olduğu gibi sürdürülmesi talep edilmiştir.

Merkeze yazılan şikâyet mektuplarından sonra, Yakub Abdal Zaviyesi'ne atanan zaviyedârların Bektaşî tarikatı dışından olduğu görülmüştür. Nitekim H.1063/1652 tarihinde Abdülkâdir Geylânî halifelerinden yani Kâdiriyye tarikatına mensup kişinin şeyh olarak atandığı ardından, 18 Şa'ban 1071/18 Ni-

san 1661 tarihinde ise Hacı Bayram Velî Camisi'nde dersiâm/müderrris olan Mustafa Efendi'ye son dönemde de Ankara Mevlevihanesi'ne devredilmiştir.

Bektaşî zaviyelerinde yaşanan sorunlar birbirinden farklıdır. Devlete isyan etme, hükümdarın emirlerine karşı gelme şeklindeki girişimlerde yöneticiler sürgüne veya suçunun ağırlığına göre hapis cezasına çarptırılmışlardır. Diğer taraftan Bektaşî zaviyelerindeki kişisel hatalar ve yolsuzluklar karşısında devlet, zaviye yönetimlerini kimi zaman uyarılmış kimi zamanda yönetimini değiştirerek veya zaviyeyi başka tarikatlara bağlayarak sorunu çözmüştür.

Sonnotlar:

- 1 İslam tarihinin erken devirlerinden itibaren « zaviye» kelimesinin yerine «ribat», «hangâh» veya «bukâ», «savmaa», «düveyre», «medrese» terimleri de aynı amaç için kullanılmıştır. Ancak XIII ve XV. yüzyıllardan itibaren «zaviye» kelimesinin yerine «tekke», «hanigâh», «dergâh» ve «âsitâne» kelimeleri almıştır (Bk. Ahmet Yaşar Ocak: “Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi XII*, 1978, s.248; Randi Deguilhem “Waqf in the Otoman Empire to 1914”, *The Encyclopaedia of Islam XI*, Leiden-Brill. 2002, pp.87- 92).
- 2 Osmanlı devrinde sosyal yapıyı derinden etkileyen zaviyeler hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Zaviyeler üzerine yapılmış çalışmaları tek tek zikretmek mümkün değildir. Bu çalışmada sadece, zaviye konusunun dinî, idarî ve kültürel boyutlarını ele alan çalışmalardan bahsedilecektir. Zaviyelerle ilgili en önemli kaynak; İbn Batuta'nın Seyahatnamesi'dir. İbn-i Batuta bu eseri Anadolu'yu dolaşırken kaleme aldığı için eşsiz bilgiler sunmaktadır. Öte yandan Menâkıbü'l- Arifin Anadolu şehirlerinde yaşayan Ahilerin isimlerini ve Ahî zaviyelerine kısmen değinmektedir. Öte yandan Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ve İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi isimli kitapları ve Ö. L. Barkan'ın “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I” ve “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, isimli araştırmaları alanın en kıymetli bilgilerini sunmaktadır. İbrahim Gökçen'in *Saruhan'da Zaviye ve Yatırları*, Semavi Eyice'nin Osmanlı devri zaviyelerinin mimarî özelliklerini verdiği “Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler” isimli eseri, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Vakıflar Dergisi*'ndeki “Zaviyeler; Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme”, “Emirci Sultan ve Zaviyesi” ve yine aynı yazarın S. Faroqi ile kaleme aldığı İslam Ansiklopedisinde bulunan “zaviye” maddesinden bahsetmek gerekir. Aynı şekilde E. L. Provençal'ın, *Encyclopedia of Islam*'ın birinci cildinde “zaviye” maddesi bulunmaktadır. Ömer Demirel'in *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, “Sivas Mevlevihanesi ve Mevlevî Şeyhlerinin Sosyal Hayatlarına Dair Bazı Tespitler” ve “Kadiriye Tarikatının Anadolu'daki İlk Temsilcilerinden Hoca Sarı Şeyh ve Zaviyesi” isimli çalışmaları, Hasan Yüksel'in “Selçuklu Döneminden Kalma Bir Vefâi Zaviyesi: Şeyh Marzubân Zaviyesi”, çalışmasına bakılabilir. Saim Savaş'ın “*Bir Tekkenin Dinî Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zaviyesi*”, “Tokat Hoca Sünbül Zaviyesi” ve “Sivas'ta Büyük ve Küçük Ali Baba Zaviyeleri” çalışmaları vardır. Ayrıca, Mustafa Alkan'ın “Germiyan İlinde Bir Sufî: Said Emre: Zâviyesi, Şiirleri ve Menkıbeleri” ve “Osmanlı Döneminde Adana Sancağı'nda Kurulan Tekkeler/ Zaviyeler ve Türbeler” son dönemde yapılmış çalışmalardır.
- 3 Anlamı; “Bir ulu Bektaşî tekkesidir. Yüzden fazla yalın ayak, başkacak ârif-billâh, fakirlikle iftihar eder fukaralardır”.
- 4 Bu tür zaviyeler siyasî, iktisadî veya askerî maksatlarla seyahat eden kişilerin yolculuklarını kolaylaştırmak için kurulmuşlardır. Öte yandan cami, mescit, tekke ve zaviyelerin dil, din ve siyasî bütünlüğün temini için faal kültür ve propaganda merkezleri olarak anlaşılması gerektiği Barkan tarafından ifade edilmektedir (Ö. L. Barkan, “İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi Tarzına Ait Araştırmalar”, İÜİFM. XXIII, 1962-1963, s. 241).
- 5 “...karyelerin mahsulâtını her kim şeyh olursa ol ferd vakıf zâviye-i mezbûrede sakin olan dervişân

- fukarâsının ve âyende ve râvendenin taâmı..." için harcaması istenmektedir(AŞS. 25/711: 893).
- 6 Evliya Çelebi'ye göre Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nden bakıldığında Çubukovası, Yabanovası ve Murtad ovalarının açıkça görüldüğü ifade edilmektedir (*Evliya Çelebi Seyahatnamesi II*, 1999: 222).
 - 7 XVII. yüzyılda kırsal alanlarda bulunan zaviyelerin çok sayıda hayvanlarının olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Örneğin Seyyid Hüseyin Gazi'nin oğlu Seyyid Battal Gazi Tekkesi'nin ve aynı tarihata mensup Abdal Musa Zaviyesi'nin oldukça fazla miktarda hayvan beslediği görülmektedir. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre, sadece Abdal Musa Zaviyesi'ne ait 1000 koyun, sığır, manda ve katırının olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Abdal Musa Vakfı'nın tarla ve bağları da bulunmaktadır. (Bk. A. Y. Ocak, 1992: 194).
 - 8 Kalenderîlerin uygunsuz davranışlarından dolayı, Kalenderîler hakkında soruşturmalar başlatılarak suçlu bulunanların bir kısmı idam edilmiş, diğer kısmı da Anadolu'ya sürgün edilmiştir. XVI. yüzyılın başlarında yaşanan bu gelişmeler nedeniyle Kalenderîlerin, Osmanlı Devleti ile olan ilişkisi tamamen bozulmuştur. Seyyid Gazi Zaviyesi'nde rafizî dervişleri(ışık taifesi) eksik olmadığından merkezî yönetimle mücadeleleri de sık sık yaşanmıştır. (Bk. S. Faroqî, *Anadolu'da Bektaşîlik*, İstanbul, 2003, s. 77).
 - 9 Yapılan soruşturmalarda şarap içen, şeyhlerini peygamber ilan eden, halkı delâlete sevk eden, ehl-i sünnetten sapanlar, evkât-ı hamseye karşı gelenler cezalandırılmıştır. Bu hususlara riayet edenler sürgün ve hapis cezasından kurtulmuşlardır. Esasen yapılan sürgünler ve verilen hapis cezaları daha çok Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'nde kalan Kalenderî dervişlerini kapsamaktadır. (Bk. A. Y. Ocak, 1992: 120-128).
 - 10 Söz konusu tarihte Muhyiddin Halife bin Mustafa tevliyet için Seyyid Pir Veli'ye tayin beratını sunmuştur (AŞS. 15/701: 892).
 - 11 F. Köprülü ışık teriminin sadece Hurûfî anlamında değil, daha genel olarak bâtinî heterodoksi anlamını taşıdığını ifade etmektedir. A. Gölpınarlı bu terimin yine Hurûfî demek olduğunu, buna karşın A. Y. Ocak ise Fakirî'nin beytinden hareketle terimin Kalenderî ile eş anlamlı olduğunu belirtmiştir. Yazılı kaynaklarda Kalenderîlerden bahsedilirken ışık teriminin çok kullanıldığı, XVI. yüzyılda Haydariyân, Cavlakîler, Tâyife-i Kalenderân, Gürüh-ı Nimetullâhîler ve Camî' zümrelerinden her hangi birini değil, hepsini nitelediği A.Y. Ocak tarafından ifade edilmiştir. (Bk. A. Y. Ocak. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufîlik: Kalenderîler*, 1992, s. 108-109. Ayrıca, Kalenderîleri ifade ederken ışık teriminin yanı sıra torlak da kullanılmıştır. (Bk. T. Yazıcı, "kalandar", *The Encyclopedia of Islam IV*, 1997, p. 473).
 - 12 Kalenderîlerin hemen her yerde tekkeleri olmasına rağmen, pirleri olan Battal Gazi'nin türbesinin bulunduğu Seyitgazi Zaviyesi'ni daha üstün tutarlardı. Seyitgazi Zaviye'sinde Cuma günleri toplanarak ayinler yapıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu zaviyenin hemen yakınında Seyitgazi ile bağlantılı Sultan Şücaeddin ve Üryan Baba Zaviyeleri bulunmaktadır. Ankara'da bulunan Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi de diğerleri gibi Seyitgazi Zaviyesi'nin kollarından birisidir.
 - 13 XVII. yüzyılın başlarında Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bir ara; "...hariçten ve ecânbîten Mehmed nâm kimesne hilâf-ı vâki' inhâ ile..." göreve getirilmiştir (AŞS. 14/700: 791).
 - 14 Daha sonraki dönemde yani 26 Şevval 1023/29 Kasım 1614 tarihinde Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde şeyhlik görevi Seyyid Pir Veli'den alındıktan sonra bu kişi yeni şeyh ve mütevellî Muhyiddin Halife bin Mustafa'ya uhdesinde bulunan zaviyeye ait malları, mutfak eşyasını ve o yıla ait mahsullere hâvî hesap defterini teslim etmiştir (AŞS. 15/701: 1689).
 - 15 Ankara bölgesinin en erken tarihli Evkâf defteri H.928/1521 yılına aittir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi'nde Muallim Cevdet Yazmaları 116-05 numarada kayıtlı defterde, Ankara Sancağı'ndaki bu zaviyeden bahsedildiği görülmektedir (Bk. MC. Yaz. 116-05, s.19b).
 - 16 Farklı sicillerde benzer bilgiler mevcuttur. 88/774 numaralı Ankara Şer'iyye Sicilinde Yakub Abdal Zaviyesi'ne öteden beri Hüseyin Dede sonra Gül Dede'nin tasarruf ettiği vurgulanmıştır (AŞS 88/774:610).
 - 17 Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasından sonra Osmanlı merkezî idaresi her yerde Bektaşî, mülhid ve rafizî olup olmadığını tespit etmeye çalışmıştı. Bunun için gönderilen 13 Cemâziye'l-evvel 1243/2 Aralık 1827 tarihli yazıda, Ankara Sancağı'nda Bektaşî, Mülhid ve Râfizî olup olmadığı hakkında rapor istenmiştir. Belgede o tarihe kadar kayıtları tahrir edilmemiş Bektaşî tekkesi, mülâhîde ve revâfiz taifesi olup olmadığı bilinemediğinden şayet varsa, derhal İstanbul'a gönderilmesi talep edilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda, *Ankara ve civarında Bektaşî tekkeleri, Bektaşî mülâhîde ve revâfiz taifeleri*

olmayub, defterlerde isimleri bulunmayan Gül Baba, Tayyib Dede, İncek Dede, Baba Kestel Zaviyeleri'nde dahi benzer görüşte kişilerin olmadığı ifade edilmiştir (AŞS 215/901: 298. Ayrıca bk. Ankara Ev. Def. 558/30a).

- 18⁴⁴...Kazâ-i mezbûrede vâki' Yakub Abdal Zâviyesi ibtidâ Hüseyin Dede'ye ba'dehû oğlu Gül Dede'[ye] verilip onlardan sonra ba'zı kimesneler zabt ve ba'dehû Şeyh Abdullah ve Şeyh Abdurrahman mutasarrıf iken âherden Ahmed nâm kimesne bir tarik ile mutasarrıf olup ba'dehû ta'âmiyye-i fukarâ olduğun Rumeli kâdfâskeri huzûrunda sikât haber vermeleriyle Şeyhü'l-İslâm işâretleriyle tevliyet ve zâviyedarlığı vazîfe-i mu'ayyene ile fukarâya ta'âmiyye olmak üzere Mevlevîhâne şeyhi olan Şeyh Mehmed'e tevcih olunmuşken mezbûr Ahmed sâhib-i evvel olmak üzere alâ tarîkı't-tedris alıp gadr etmekle yine ke'l-evvel fukarâya ta'âmiyye olmak üzere zâviye-i mezbûre kendüye tevcih olunmak bâbında inâyet recâ ve zâviye-i mezbûreye ibtidâ Hüseyin Dede ve ba'dehû oğlu Gül Dede mutasarrıf oldukları Defterhâne'de derkenâr olunup..."(AŞS 88/774: 610).
- 19 Aslında tekke ve zaviyelerin isimleri onların hangi tarikata mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela Abdal, Baba vb. isimler taşıyanların genellikle Kalenderî ve Bektaşî zaviyeleri oldukları bilinmektedir.
- 20⁴⁵...Hacı Bektaş-ı Veli evlâdından âsitânesinde seccâde-nişin olan kıdvettü's-sulehâ'i's-sâlikin el-Hâc Zülfikar -zide salâhuhû- sütte-i sa'âdetime mektûb gönderip Ankara'da vâki' Yakub Abdal Zâviyesi'nin zâviyedarlığına kadîmden Bektaşîler mutasarrıfken âherden ba'zı kimesneler hilâf inhâ alıp berât etmeleriyle râfi'-i tevkî'u's-şân-ı hakanî Dervîş Mehmed için her vechile mahal ve müstahıkdır deyu tevcih olunup berât-ı şerîfim verilmek bâbında inâyet recâsına arz etmeğin mücebince tevcih edip işbu berât-ı sa'âdet-âyât ve behcet-gâyâtı verdim..." (AŞS 63/749:641).
- 21 Görüldüğü gibi Yakub Abdal Zaviyesi'nin yerine getirmesi gereken yükümlülüklerin başında âyende ve revendeye bakmak vardır. Genellemek gerekirse zaviyelerin yolcuların günlük barınma ihtiyacını karşılamak üzere faaliyet göstermesi sadece belirli bir bölgeye has uygulama olmayıp, bütün Yakınoğ'u'da yaygın bir yükümlülük olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle âyende ve revendeye hizmet vermek amacıyla bölgenin en yüksek dağı olan Elmadağ'a çıkan yol üzerinde kurulmuştur (AŞS 41/727: 456 ve AŞS 42/728: 477).
- 22 Çeşitli tarihlerde yılda iki hatim okuma karşılığında günlük bir akçe maaş alan görevliler hakkında yeni görevlendirmeler yapılmıştır. Örneğin 15 Zilka'de 1071/ 12 Temmuz 1661 tarihinde Molla Bekir'e görev verilmiştir (AŞS 46/732: 459; AŞS 46/732: 509).
- 23 Öte yandan M.1796 yılına ait bir başka kayıta ise vakıf köyünün öşür gelirlerinin 1500 kuruş olduğu ifade edilmektedir. Mevlevî sülalesinden gelen Şeyh Ahmed Uryânizâde b. Şeyh Abdülbâki devrinde vakfın sadece bahçe öşürleri toplamı 161 kuruş gelmektedir (AŞS 89/775: 325; AŞS 187: 165).
- 24 Osmanlı idarî yapısına göre vakıflarda hizmet veren mütevellî, imam ve hatip gibi görevlileri padişah adına kazaskerler sadâret yoluyla tespit ederlerdi. Bu nedenle vakıfta adı geçen herhangi bir göreve atanabilmek isteyenler ya İstanbul'a gitmek gerekirdi ya da temsilci göndermek suretiyle talip olanların durumunu arz etmesi beklenirdi.
- 25 Osmanlı sisteminde kadî, naib, müderris ve şeyh atamaları da merkezden yapılırdı. Atama için önce Ankara Kadısı Anadolu Kazaskeri'ne yazar, orada yapılan incelemelerden sonra görev için Şeyhü'l-islam'a yazı yazılırdı. Şayet Şeyhü'l- islam atamaya onay verirse Sadâret kanalıyla *berat* yazılır ve padişah adına onaylanırdı. Örneğin, Yakub Abdal ile ilgili bir belgede ifade edildiği şekliyle; "...Şeyhü'l- islam hazretlerinin işaretleriyle ve ruûs-ı hümâyun ile bir zaviye Zeyd'e tevcih olunduktan sonra ol zaviye Şeyhü'l-islam işaretinden beratla Zeyd üzerinden umûra tevcih olunmağla umûr-u ol zaviyeyi Zeyd'e zabt ittirmeyüb kendüye zabta kâdir olur..." Ol havale; "...bu surette umur-u ol zaviyeyi Şeyhü'l- islam işaretinin ruûsuyla Zeyd üzerinden almağla ol zaviyeyi Zeyd'den alub kendisü zabta kâdir olur..." denilmektedir. AŞS 44/730: 363.
- 26 Vakıf mütevellîsi öldüğü zaman yerine genellikle vakfın kendi soyundan gelen çocuklarından biri göreve getiriliyordu. Vakfın çocukları arasından yönetici olmak isteyen kişi sayısı birden fazla ise o zaman idareci seçiminde *ehil ve müstahak* bir kimsenin olmasına dikkat ediliyordu (B. Yedi yıldız, *XVIII. yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, s. 176-182). Bu kısım elimizdeki belgede; "...Yakub Abdal nâm

- vakf-ı zâviyenin tevliyet ve meşihati merhûm Şeyh Musa oğlu Yusuf nâm kimesneye ba'dehû batnen ba'de batnin mezbûrun evlâdına meşrûta idüğü vakfiyye-i ma'mûlün-bihâsında mukayyed olup ve zâviye-i mezbûrun meşihati ve tevliyetin nısfı bundan evvel mutasarrıf olan Devcezâde Mehmed Halife fevt olup yeri ber-müceb-i şart-ı vâkîf işbu dârende-i tevkî'-i refî'-i sa'âdet-nişân-ı hakanî Mehmed ve Ahmed ve Hâce Ümmü Lütfü nâm hâturn merhûm Şeyh Yusuf'un evlâdından olup ellerinde olan hüccet-i şer'iyye mücebince..." tevcih olduğu ifade ediliyordu(AŞS 18/704: 829; AŞS 18/704: 743).
- 27 Vakıf müessesesinde nazır, şeyh veya mütevellilik görevinde bulunan kişilerin bazen aynı kurum içerisinde iki görevi bir arada götürdükleri gibi, bazen de aynı anda farklı kurumlarda çalışabiliyorlardı (Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, s. 185).
- 28 Bütün Osmanlı sosyal kurumlarında olduğu gibi, Yakub Abdal Zaviyesi'nde de tevliyet ve meşihat görevini yerine getirenlere padişahların iktidara gelişiyle birlikte, *tecdid-i berat*/yeni görev belgesi verilmiştir. Nitekim 14 Ekim 1649 tarihinde Sultan İbrahim'in yerine padişah olan IV. Mehmed tarafından zaviyedâr ve mütevelliyeye görev belgesi gönderilmiştir. Sicil kaydından anlaşıldığına göre, verilen berat ile Yakub Abdal Zaviyesi şeyhliği vazifesinin sahibi Mevlana Şeyh Mahmud'dur (AŞS 36/722: 323).
- 29 Muhtemelen Yakub Abdal Zaviyesi'nde Gül Dede/Baba ile birlikte bir bölünme yaşandı. Böylece derişleriyle Gül Dede kendi adına yeni bir zaviye oluşturarak buradan ayrılmış olmalıdır. İşte bu nedenle XIX. yüzyılda Ankara ve civarında Bektaşîlerin bulunabileceği tekkeler zikredilirken Gül Baba, Tayyib Dede, İncek Dede, Baba Kestel Zaviyelerinin adı ifade edilmektedir (AŞS 215/901: 298).
- 30 Nitekim 9 Safer 1316/ 4 Temmuz 1898 tarihli bir belgede "...öteden beri Yakub Abdal Zaviyesi Hüseyin Dede'ye bâ'de oğlu Gül Dede'ye virilüb anlardan sonra ba'zı kemîneler(aciz kimseler) zabt ve Şeyh Abdullah ve Şeyh Abdurrahman mutasarrıflarken aherden Ahmed nam kimesne bir tarikle mutasarrıf olub ba'dehû taâmiye-i fukarâ olduğun Rumili Kazasker'i huzurunda sikât haber vermeleri ile şeyhül-islam işaretleri ile tevliyet ve zaviyedarlığı vazife-i muayyene ile fukarâ-i taâmiye olmak üzere Mevlevihaneye kayd ettirildiği..." ifade ediliyordu (BOA. C. EV.1589).
- 31 XV. yüzyılda yayılmaya başlayan Kâdirilik, Anadolu'dan önce Suriye, Mısır, Arabistan, Afrika ve Endülüs Devleti'ne yayılmıştır. Tarikatın ifade edilen bölgelere yayılmasında kendi soyundan gelen çocuklarının ve torunlarının etkisi büyük olmuştur. Bk. Nihat Azamat, "Kâdiriye" *DİA*. 24, s. 131-132
- 32 Anadolu'ya Hacı Bayram Velî'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip Abdülkâdir Geylânî'nin soyundan Hüseyin el Hamevî'den yetki alan Eşrefoğlu Rûmî tarafından getirildiği bilinmektedir. Kâdiriliğin XV. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî tarafından Anadolu'ya getirildikten sonra yayılmaya başladığı kaynaklarda ifade edilmektedir (Ocak 1998:132- Azamat 2001:132).
- 33 Bayrâmiyye tarikatı Kâdiriyye tarikatının aksine Anadolu'da ortaya çıkan tarikatlardan birisidir. Hocası Hamidüddîn-i Aksarayî'nin vefatından sonra Ankara'ya yerleşerek burada irşat faaliyetlerinde bulunan Hacı Bayrâm-ı Velî, 1421 yılında II. Murad tarafından Edirne'ye davet edilince görüşlerinin kısa sürede başkentte yayılmasını sağlamıştır. Sultan II. Murad, Hacı Bayram adına Edirne'de mahalle kurdurduktan sonra, ona vakıflar tahsis etmiştir. Ayrıca aynı padişahın, Bayramî tarikatı mensuplarına ihسانlarda bulunduğu ve tarikat mensuplarından vergi alınmamasını istemesi, onlara verdiği değeri açıkça göstermektedir. Hacı Bayram'ın kendi tasavvuf anlayışına göre çiftçilik yaparak geçinmesi ve müritleriyle imece usûlü ekin kaldırmaması, onun esnaf arasında *Ahî Baba* olarak tanınmasına neden olmuştur. Bu itibarla Hacı Bayram Velî'nin adıyla bilinen Bayrâmiyye tarikatı, köylü ve esnaf zümreleri arasında daha fazla taraftar bulmuştur. Sonuç olarak Bayrâmiyye tarikatının gerek merkezî devlet politikalarına ters düşmeyen görüşleri gerekse, sünnî akideleri esas alması, halk nezdinde kabul görmüştür (Fuat Bayramoğlu- Nihat Azamat, "Bayrâmiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi V*, s. 271).
- 34 Osmanlı sosyal sisteminde dışardan vakıf yöneticisi atamanın genellikle iki şekilde gerçekleştiği ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi; vakfın kurduğu vakıf için tesis ettiği vakfiyede *ebâ- an ced* sürüp giden yönetici ailesinin neslinin tükenmesi durumunda devletin duruma el koymasındır. Dolayısıyla vakfın neslinin inkirâz bulunduğu durumlarda genellikle vakıf yönetiminin merkezî idare tarafından atanan kişilere devredildiği görülmüştür. Dışardan vakıf yöneticisi atanmasına neden olan ikinci husus ise, vakfın hizmetlerinin sürekli zarar gördüğü, gelirinin giderini karşılamadığı

durumlarda yakındaki güçlü bir vakfa bütün gelirleri ve giderleri ile devri gündeme gelirdi. Örneğin XVIII. yüzyılda vakıfların yöneticilerine genel olarak bakıldığında toplam 330 vakıf arasında %51'nin mütevellisi kendi vâkıfıdır. Bunun dışında %11'i vâkıfın ismen tayin ettiği ikinci kişiler ve %5'i ise vâkıfın yakın akrabaları arasından seçilmişti. Geri kalan %33'ünün yöneticisi ise kadı tarafından veya nâzır tarafından tayin edilen kişilerdir (Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, s.177- 178).

Kaynakça

a. Defterler:

438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri(937/1530)

558 Numaralı ve 979/1571 Tarihli Ankara Evkâf Defteri

Hurufat Defterleri: (HD.): VGMA, HD, Nr. 1090 - VGMA, HD, Nr. 1094.

b. Ankara Şer'iyeye Sicilleri:

AŞS.14/700 - AŞS. 15/701 - AŞS. 16/702 - AŞS. 20/706 - AŞS. 24/710- AŞS. 25/711 - AŞS. 28/714 – AŞS. 36/721 - AŞS. 37/722 - AŞS. 52/738 - AŞS. 53/739 - AŞS. 59/745 - AŞS. 60/746 – AŞS. 63/749 - AŞS. 78/764 - AŞS. 86/772 – AŞS. 215/901 - AŞS. 259/945

c. Basılı Eserler

Azamat, N. (2001). “Kalenderiyye”, *TDVİA*. XXIV, İstanbul, ss. 253-258.

Barkan, Ö. L. (1942). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi* II, ss. 279-386.

Barkan, Ö. L. (1942). “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi* II, Ankara, ss. 279-304.

Barkan, Ö. L. (1962). “İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi Tazına Ait Araştırmalar”, *İÜİF Mecmuası* XXIII, ss. 239- 296.

Denkhalbant, A. (2009). “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, *TDVİA*. XXVII, İstanbul, ss. 51- 54.

Evliya Çelebi. (1999). *Seyahatname* II, (haz.) Z. Kurşun- S. A. Kahraman- Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Faroqhi, S. (1981). “Seyyid Gazi Revisited: The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth Century Documents”, *Turcica* XIII, pp. 90-122.

- Faroqhi, S.- A. Y. Ocak. (1986). "Zâviye", *MEB. İslam Ansiklopedisi VIII*, ss. 468- 476.
- Hasluck, F. W. (1928). *Bektaşîlik Tedkikleri*, Çev. Ragıp Hulusi, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Köç. Ahmet. (2014). "İdari ve Mali Açılardan XVIII. Yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 72, Ankara, ss. 15-42
- Köprülü, Fuad. (1976). *Türk Edebiyatından İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (1981). "Kalenderîler ve Bektaşîlik", *İÜEFĐ. Doğumunun Yüzüncü Yılında Atatürk'e Armağan*, ss. 297-308, İstanbul.
- _____. (1992). "Bektaşîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi V*, İstanbul, ss. 373- 379.
- _____. (1992). "Balım Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi V*, İstanbul, ss. 17-18.
- _____. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufîlik: Kalenderîler(XIV- XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. (1996). "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XIII*, İstanbul, ss. 261-263.
- _____. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. (1999). "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi I*, Ed. E. İhsanoğlu, ss. 107-193, İstanbul: İrcica Yayınları.
- _____. (2005). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. (2011). *Ortaçağlar Anadolu'su'nda İslamın Ayak Sesleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Savaş, Saim. (1992). *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zaviyesi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Yediyıldız, Bahaeddin. (2003). *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Resim I. Bektaşî Zaviyeleri İle İlgili İlam

298

انقره سنجی غنچه بکتاشی و صلح و دروافض اولمده بیغز صوی اولمده اعلو صدر
 و دروافض غنچه و صلح و دروافض اولمده بیغز صوی اولمده اعلو صدر
 و دروافض طالع اولمده بیغز صوی اولمده اعلو صدر
 بدولتی مش زوایانک سنه اولمده تحقیق با بنده محمدیه خطا با شرفینجی صحیفه صدر ایمن
 فخریه جلیس انشمن درگاه معاد قبولی با شرفینجی محمدیاش و مولی تعیین بیورایان صدرین
 کرامت ز چکرشی محمدیاش و باش نجابه قلند ز محراب تعیین بیورایان محمدیاش فخری
 سنا شرفینجی حدیثه انچه محکم لدر اولمده و با بجه وجوده اولمده مواجهد لدر نه فتح و درت
 و مضمون مینجی محمدیه تعظیم اولمده سمنه و طعنه مر اسمنه بودا ادا بر تحقیق ابرام
 سنه ایله سنجاق با لعم حصور شرعه جلب و جمع اولمده ارق قضا بقض محمد حکم کهری
 و تحقیق اولمده او مشکو بکتاشی نیکه لدر او بکتاشی و صلح و دروافض طالع کهری
 اولمده ب بعضی سون ظن اولمده نری سن ظن اولمده نری نری نری نری نری نری نری نری نری نری نری
 حرکتی نیکه ایله اولمده بیغز و درفنده مقید اولمده ارق بیغز ابا دق سنه تابع انجک دده
 زوایه سنک زوایه داری اولمده حاجی احمد نام کمنه دخی ابر سنه و ابلی غنچه اولمده بیغز
 و مضافت دخی اولمده ب جزئی حصوله حاصل اولمده بیغز و مینه جیق ابا دق سنه
 کله با زوایه سنک قید غنچه بکتاشی شیخ فرزند جیو مقید ایسم بران نری
 حکم فرزند اولمده و زوایه دار اولمده محمدیاش ابر سنه و ابلی غنچه اولمده بیغز
 و مضافت دخی اولمده ب بیغز بر مقدم خبرت اولمده ارق حصوله دخی اولمده ب
 بر مقدم تر لا عشرینده محقر اولمده بیغز و مینه شور با قضا نری بیغز دبه قریب سنه با بقتل
 زوایه سنک بکتاشی شیخ فرزند زوایه دار کهری الید محمد و الید احمد و الید حسین ابنه انش
 علی و محمد بن فیصل دخی ابر سنه و ابلی غنچه اولمده قهری و مضافت اولمده بیغز سنوی
 بیغز کین عشر حصوله حاصل اولمده بیغز و مینه بیغز نین مضافت دبه دوه زوایه سن
 دخی قوالو چریشنه و پراکنه اولمده بر سنه اولمده بیغز اخبار زوایه دار مقدم
 قبولی دخی شایسته امر حکم و ارباب استحقاق اولمده قهری اخبار اولمده بیغز سنوی
 و بیغز بیغز سنجی غنچه لدر اعلو صدر و دروافض طالع اولمده بیغز ایسم ابا لوی حکم
 و ابلی طرفینده اخبار اید جکر نری مقید اولمده قهری اولمده واقع اکل لدر با ابلی سنه
 با بیغز اعلو صدر و دروافض اولمده بیغز سنه

MENSUR VE MANZUM VİLÂYET-NÂME'LERİN MÜELLİFİ KİMDİR?*

Who Is The Author of Prose And Poetic Velayat-Namas?

M. Fatih KÖKSAL**

Öz

Alevî-Bektaşî inanç sisteminin yazılı kaynaklarının en önemli ve en tanınmışlarından biri de *Hacı Bektaş Velî Vilâyet-nâmesi*'dir. Bir tür adı olmasına ve bu adda Türk diliyle birçok eser yazılmasına rağmen "vilâyet-nâme" denince akla ilk gelen bu eserdir. Yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde ve şahısların ellerinde yüzlerce varan sayıda el yazma nüshası bulunan *Vilâyet-nâme*, Arap harfleriyle ve yeni harflerle defalarca yayımlanmıştır. Gerek yazma nüshalarının çokluğu gerekse defaatle neşredilmiş olması, eserin öteden beri ne denli ilgiyle okunduğunun açık bir göstergesidir.

Vilâyet-nâme'nin, -içinde 700 beyit civarında manzum bölüm de olan- "mensur" şekli kadar tanınmış olmasa da bir de manzum versiyonu vardır. Tıpkı mensur gibi manzum olanın da müellifinin kim olduğuna dair bazı görüş ve tespitler ileri sürülmüş olsa da, bu husus da bugüne kadar kesin bir şekilde ispatlanamamış, muğlak bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

Vilâyet-nâme'nin müellifi üzerinde muhtelif araştırmacılar ve bilim adamları çeşitli görüşler ileri sürmüşler de bu hususu derinlemesine araştıran ve diğer araştırmacıların görüşlerine de kaynaklık eden Abdülbaki Gölpinarlı'dır. Gölpinarlı, Yozgatlı Nihânî'nin 19. yüzyılda kaleme aldığı manzum *Vilâyet-nâme*'sinde geçen kimi beyitlere ve başka dellillere istinaden eserin yazarının *Süleyman-nâme* müellifi Uzun Firdevsî (15. yy.) olduğu tezini ortaya atmıştır. Ne var ki, Nihânî'nin yazdıklarına, Gölpinarlı'nın ortaya koyduğu bütün delillere rağmen eserin "Firdevsî" adı veya mahlası geçen bir nüshasının varlığının bilinmemesi dolayısıyla *Vilâyet-nâme*'nin Firdevsî'ye aidiyeti ancak "çok güçlü bir ihtimal" olarak kalmıştır.

Bu bildiride;

- II. Bayezid devrinde (1481-1512) kaleme alınan manzum *Vilâyet-nâme*'nin Firdevsî'ye aidiyeti,
- Manzum *Vilâyet-nâme* ile birlikte mensur versiyonun müellifinin de Firdevsî olduğu,
- Firdevsî'nin *Vilâyet-nâme*'yi önce mensur olarak kaleme aldığı, bilâhère manzum nüshayı yazdığı,
- Vilâyet-nâme*'yi *Süleymân-nâme*'den sonra kaleme aldığı delilleriyle birlikte ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Velî, *Vilâyet-nâme*, Uzun Firdevsî

* Bu bildiri, bu ay (Ekim 2018) yayımlanan *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâm (Tenkitli Metin)* adlı çalışmamızın giriş bölümünün yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

** Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye, mfkoksal@gmail.com

Abstract

One of the most important and well-known of the written sources of the Ale-vi-Bektashi belief system is the Hacı Bektash Veli Velayet-namah. Although it is a kind of name and many works have been written with this name in the Turkish language, it is the first one to be remembered when it is called “velayet-namah. Velayet-namah, which has hundreds of manuscript copies in domestic and foreign libraries and in the hands of individuals, has been published many times in Arabic letters and new letters. The fact that both the manuscripts are duplicated and repeatedly published is a clear indication of the interest of the work.

The Velayet-namah has a verse version, although not as well-known as the de prose shape, which is also in the verse around 700 couplets. Although some views and determinations have been put forward as to who is the author of poetry, such as prose, this point is still a vague issue that has not been proved until today.

Although various researchers and scientists have put forward various opinions about who the author of Velayet-namah is, Abdülbaki Gölpınarlı is the source of the opinions of other researchers.

Gölpınarlı, Nihânî’s poem Velayet-namah written in the 19th century, and other manuscripts mentioned in the manuscript of the work of the author of the work Suleiman-namah author Long Firdevsî (15th century) has put forth the thesis.

In this article;

- a) It was determined that the poet written in Bayezid II period (1481-1512) was written on the Firdevsi side of Velâyet-namah.
- b) It was determined that the author of prose version was also Firdevsi,
- c) It was determined that Firdevsi first wrote a prose and then a verse.
- d) It was revealed that he had written the Velâyet-namah after the Suleiman-namah.

Keywords: Hadgi Bektash Veli, *Velayet-namah*, Long Firdevsi

1. Giriş

“Vilâyet-nâme” (veya velâyet-nâme) , Türk edebiyatında bir tür adıdır. Tasavvuf ehli şeyhlerin, büyük velilerin hayat hikâyelerinin tamamını veya hayatlarından kesitlerin, daha çok da kerametlerinin yer aldığı eserlere “vilâyet-nâme” diyoruz. Aynı türden eserlere menâkıb, menâkıb-nâme de denmektedir. Bir farkla ki, menâkıb-nâme türü eserlerde yer yer evliyaullahtan olmayan, devlet büyükleri ve benzerleirnin menkabeleri de konu edilebilirken vilâyet-nâmelerde sadece tasavvuf büyüklerinin kıssalarına yer verilir.

“Vilâyet-nâme” esasen bir tür adı olmakla birlikte, “mevlid” dendiği zaman nasıl akla ilk olarak Süleyman Çelebi’nin ünlü eseri geliyorsa, vilâyet-nâme dendiğinde de öncelikle Hacı Bektaş-ı Velî’nin kıssalarından mürekkep eser olan mensur *Vilâyet-nâme* hatıra gelir. *Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyet-nâmesi*

dendiği zaman da birden çok Vilâyet-nâme yazılmış olmasına rağmen konuya az çok yakınlık duyanlar nezdindeki ilk çağrışım ilk defa Abdülbaki Gölpınarlı tarafından neşredilen *Vilâyetnâme*'dir. Mensur *Hacı Bektaş Velî Vilâyet-nâmesi*'nin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde ve şahısların ellerinde yüzlerce varan sayıda el yazma nüshası vardır. Arap harfleriyle ve yeni harflerle defalarca yayımlanmıştır. Gerek yazma nüshalarının çokluğu gerekse defaatle neşredilmiş olması, eserin öteden beri ne denli ilgiyle okunduğunun açık bir göstergesidir.

Hacı Bektaş Vilâyet-nâmesi'nin gerek Alevi-Bektaşî inancı, kültürü ve edebiyatı gerek Türk tasavvuf edebiyatı için ne denli önemli bir eser olduğunu burada uzun uzadıya anlatacak değiliz. Şu kadarını söylemekle iktifa edelim ki, *Vilâyet-nâme*, -benzeri diğer serler gibi- tarih süzgecinden ve tenkidinden iyice geçirildikten sonra dönem Anadolu'sunun tarihine dair de çok önemli ve değerli bir kaynak olarak kullanılabilir.

Vilâyet-nâme'nin biri mensur diğeri manzum olmak üzere iki şekli olduğu ise pek bilinen bir husus değildir. Mensur olan daha tanınmasında, yazma nüshalarının çokluğu, metnin Arap harfleriyle de basılmış olması ve nihayet Gölpınarlı'nın sözünü ettiğimiz neşrinin rolü büyüktür. Manzum *Vilâyet-nâme* ise varlığından çok haberdar olunan bir eser değildir.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, bu mesele üzerinde araştırmaya koyulmamız, manzum *Vilâyet-nâme*'yi yayımlamaya karar vermemizle başlamıştır. Dolayısıyla konunun manzum *Vilâyet-nâme* merkeze alınarak değerlendirilmesinin sebebi budur.

Manzum *Vilâyet-nâme*, Doç. Dr. Bedri Noyan tarafından yayımlanmış olmakla neşre esas olan nüshanın nerede veya kimde olduğuna dair bir bilgi verilmeksizin "eldeki yazma nüsha" (Noyan 1996: 30) olarak ifade edilen nüshanın nerede bulunduğu şu an için meçhulümüzdür. Biz, eserin -yayımlanan kitap çalışmamızda ayrıntılı tavsiflerini verdiğimiz- 5 nüshasını tespit ettik. Bedri Noyan'ın neşrettiği nüsha ve yine Gölpınarlı'nın bahsettiği (1990: XXVI) ama şu an nerede olduğu bilinmeyen Fahri Bilge nüshasıyla birlikte nüsha sayısı 7 olmaktadır. Bunlar şöyledir;

1. Hacı Bektaş Tekkesi (Ankara Genel Kitaplık, 898) Nu. 200 nüshası
2. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet K0005 nüshası

3. Milli Kütüphane Yz. A 7544 nüshası
4. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 6329 nüshası
5. Teoman Türkoğlu Nüshası

Mensur *Vilâyet-nâme*'nin ise sayılamayacak kadar nüshası mevcuttur.

Manzum *Vilâyet-nâme*'nin kim tarafından yazıldığı konusu, esasen mensur *Vilâyet-nâme* müellifinin kim olduğu ile doğrudan ilgilidir. Zira manzum *Vilâyet-nâme*'de yer alan yaklaşık 700 beyit, iki parça hâlinde ve sıralanışında değişiklik dahi olmaksızın neredeyse aynen mensur *Vilâyet-nâme*'de de yer almaktadır. Başka bir deyişle mensur ve daha meşhur olan *Vilâyet-nâme*'deki manzum bölümler, manzum *Vilâyet-nâme*'de de mevcuttur.

Mensur *Vilâyet-nâme*'nin müellifinin kim olduğuna dair Abdülbaki Gölpınarlı'dan başlamak üzere pek çok yazar ve araştırmacı bir şekilde kanaat belirtmiştir. Bu hususta yazılıp çizilenlerin hemen hepsi Gölpınarlı'ya dayandığı için nakledilen tekrarlara hiç değinmeden doğrudan Gölpınarlı'nın değerlendirmesini aktardıktan sonra kendi tespitlerimize geçeceğiz.

Abdülbaki Gölpınarlı, Yozgatlı Nihânî'nin 1296 (1878-79) yılında yazdığı manzum *Vilâyet-nâme*'nin “Der-beyân-ı Sebeb-i Nazm-ı Kitâb” bölümünde geçen beyitlere dayanarak gerek mensur gerekse manzum *Vilâyet-nâme*'nin, şuarâ tezkirelerinin Firdevsî-i Rumî ve Uzun Firdevsî diye andıkları Bursalı Firdevsî'ye ait olduğundan emindir (1990: XXVI):

“Hiç şüphe yok ki Nihânî, bu Firdevsî'yi kendi karihasından uydurmuş, faydalandığı manzum Vilâyet-nâme'de görmüş, ona dayanarak adını anmıştır. Böylece bir nüshası Bay Fahri Bilge'de bulunan ve mensur Vilâyet-nâme'nin, ileride de söyleyeceğimiz gibi aynı olan manzum Vilâyet-nâme, Firdevsî'nindir.”

Bizim bu husustaki kanaat ve tespitlerimiz ise şöyledir:

1. Gölpınarlı'nın bahsettiği Nihânî'nin manzum *Vilâyet-nâme*'sinde Firdevsî'nin tam 8 yerde geçmektedir. Nihânî, Firdevsî'den ilk bahsettiği yerde Gölpınarlı'nın da naklettiği şu ifadelere yer verir:

Ki ya'nî Hâcî Bektaş-ı Velî'nin
Kerâmâtından ol sırr-ı 'Alî'nin

Veli nesr idi kim ol söylemişdi
Hemân **Firdevsî** bir **nazm eylemişdi** (Kurtoğlu 2015: 40)

Bu beyitlerin devamından anlaşıldığı kadarıyla Nihânî, Firdevsî'nin eserinin zamanla yaprakları dağılmış, yıpranmış, bazı yerleri silinerek okunamaz hâle gelmiş, ciltsiz bir nüshasını görmüştür:

Mürûr-ı vakt ile âlûde idi
Dahı evrâkı key fersûde idi
Silinmiş ba'z yerde lafz u harfi
Çü mazrûfu yiter olmaya zarfı (Kurtoğlu 2015: 40)

İki yerde Firdevsî'den “*Vilâyet-nâme*’yi kendisinden önce manzum olarak yazan kişi” manasında “eski nâzım” (nâzım-ı esbak, esbak nâzım) diye bahseder:

İşit kim **nâzım**-ı esbak hikâyet
Kılpudur ya’ni **Firdevsî** rivâyet (Kurtoğlu 2015: 47)
Çü sâbık **nâzım** anı söylemişdir
Ki **Firdevsî** rivâyet eylemişdir (Kurtoğlu 2015: 62)

Nihânî, *Vilâyetnâme*’sini yazarken sadece Firdevsî’den yararlanmadığını eserinin muhtelif yerlerinde ifade ederken başka kaynaklarla Firdevsî arasındaki rivayet farklarından söz eder (bk. Kurtoğlu 2015: 135, 141, 142, 147, 441).

Nihânî’nin eserinin başlarında;

Veli **nesr idi** kim ol söylemişdi
Hemân Firdevsî bir **nazm eylemişdi** (Kurtoğlu 2015: 40)

dediğinden bahsetmiştik. Bugünkü Türkçeyle ifade edecek olursak “... Ama (*Vilâyet-nâme*) nesir (hâlinde) idi ki (onu da) o söylemişti. Aynı Firdevsî bir (de) manzum (olarak) yazmıştı.” Görüldüğü gibi bu beyitte Nihânî her ikisinin de Firdevsî tarafından yazıldığını “hemân Firdevsî” (aynı Firdevsî) ibaresiyle açıkça dile getirmektedir. Orhan Kurtoğlu’nun hazırladığı tenkitli metne göre nüshalardan birinde ilk mısra “**Veli nesr idi evvel söylemişdi**” şeklindedir (2015: 40, 4. dipnot) ki bu varyantta hem mensur hem manzum nüshanın aynı kişi tarafından yazıldığı tespiti daha sarîh ortaya çıkmaktadır. Hem mensur hem manzum *Vilâyet-nâme*’nin aynı kaleminden çıktığı metinlerden hareket edildiğinde da bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

2. Nihânî'nin her iki *Vilâyet-nâme* müellifinin de Firdevsî olduğu bilgisini defaatle kaydederken galiba sahih bir kaynağı vardı. Büyük ihtimalle de gördüğü o “fersude” nüshada Firdevsî'nin mahlası geçiyordu. İki eserin aynı kalemden çıkıp çıkmadığını sağlamanın bir yolu da kuşkusuz ki iki eseri karşılaştırmaktır. Benzerlik ve farklılıkları açısından mensur ve manzum *Vilâyet-nâme*'leri karşılaştırdığımızda ulaştığımız tespitleri ana hatlarıyla şu sonuçlara ulaştık:

a) Mensur *Vilâyet-nâme*'de yer alan beyitlerin hemen hepsi manzum *Vilâyet-nâme*'de de mevcuttur. Beyitlerin sıralanışı da aynen manzum nüshadaki gibidir. Tam bir sayı vermek gerekirse, eserin yapılan son neşrine (Duran-Gümüšoğlu 2010) göre mensur *Vilâyet-nâme*'de yer alan 687 beytin tamamı neşrettiğimiz metinde de yer almaktadır. Bunlardan 327'si kelimesi kelimesine aynısı, 360'ı ise cüz'î nüsha farklılıkları ihtiva etmektedir.

b) Mensur ve manzum *Vilâyet-nâme*'de işlenen konular ayrıntılarıyla ve eser içindeki sıralanışıyla birlikte birbiriyle büyük benzerlik göstermektedir. Bütün eser boyunca birinde olup diğerinde bulunmayan bölümler birkaç adetten ibarettir.

c) Saîd Molla'dan bahsederken onun şiirlerine örnek olmak üzere verilen üç dörtlük -ki eserde iktibas yapılan tek yer bu dörtlülüklerdir- her iki eserde de aynen mevcuttur.

d) Bazı hususi diyebileceğimiz kalıp sözlerin her iki eserde de yer alması ilginç benzerliklerden biridir. Sadece bir örnek olmak üzere mensur *Vilâyet-nâme*'deki “Hakk'a giden Hak uğurum Hakk için” manzum olanda neredeyse aynısı olarak “Hakḳ'a giden Hâḳ uğurum Hâḳḳ'ı dir” şeklinde bulunmasını verebiliriz.

Elbette bu benzerlikler dışında her iki eser arasında farklılıklar da vardır. Her ikisinde de yer aldığı hâlde bazı bölümlerin mensurda, bazılarının manzum *Vilâyet-nâme*'de daha geniş işlenmesi de iki eser arasındaki farklılıklardandır. Keza bazı şahıs adlarının farklı olması (manzumda Otman, mensurda Osmancık; manzumda Fatma Ana mensurda Kadıncık Ana; manzumda Külü Han mensurda Kâvûs Han),

2. Bu benzerliklerin de teyidiyle mensur ve manzum *Vilâyet-nâme*'lerin aynı kalemden çıktığı anlaşılmaktadır. Pek her ikisinin müellifi de Nihânî'nin dediği gibi Firdevsî midir?

Bu meseleye ilk el atan isim olan Gölpınarlı, *Süleymân-nâme* ile *Vilâyet-nâme*'nin üslûbunun “tam bir birlik göstermesi”, eserin İkinci Bayezid devrinde yazılmış olması, müellifin her iki esere de yansıyan “tarih ve muhazarata, daha doğrusu olağanüstü olaylara düşkünlüğü” gibi özelliklerden başka, aynı zamanda hattat olan Firdevsî'nin istinsah ettiği bazı kitaplardaki birtakım notlardan hareket ederek ikisi de aynı devirde yaşamış, babasının ve kendi adına kadar aynı olan iki Firdevsî olamayacağını, bu bakımdan manzum *Vilâyet-nâme*'nin, *Süleymân-nâme* yazarı Firdevsî-i Rumî tarafından yazıldığına kanaat getirdiğini, dolayısıyla her iki eserin de Firdevsî'ye ait olduğunu belirtir (1990: XXVII).

Nihânî'nin yazdıklarına, Gölpınarlı'nın ortaya koyduğu bütün bu delillere rağmen eserde müellifin adı veya mahlasının bulunmaması, daha doğru ifadeyle elde Firdevsî mahlası geçen bir Vilâyet-nâme nüshasının varlığı bilinmemesi dolayısıyla eserin Firdevsî'ye aidiyeti ancak “çok güçlü bir ihtimal” olarak kalıyordu. Nitekim manzum *Vilâyet-nâme*'yi tek nüsha üzerinden neşreden Bedri Noyan, Gölpınarlı'nın tespitine ihtiyatla yaklaşmıştır (1996: 17).

3. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 6329 numarada kayıtlı nüshası, manzum *Vilâyet-nâme*'nin Uzun Firdevsî, Firdevsî-i Tavîl ve Firdevsî-i Rumî adlarıyla anılan meşhur *Süleymân-nâme* müellifine ait olduğunu tereddüte mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Şair eserinin “Fî Medhi Sultân Bâyezîd İbn Mehemed Han” başlığı altında II. Bayezid'e övgüsünde yazdığı;

Sen Süleymân-çün *Süleymân-nâme*'yi
Söyledi *Firdevsî* tutup hâmeyi

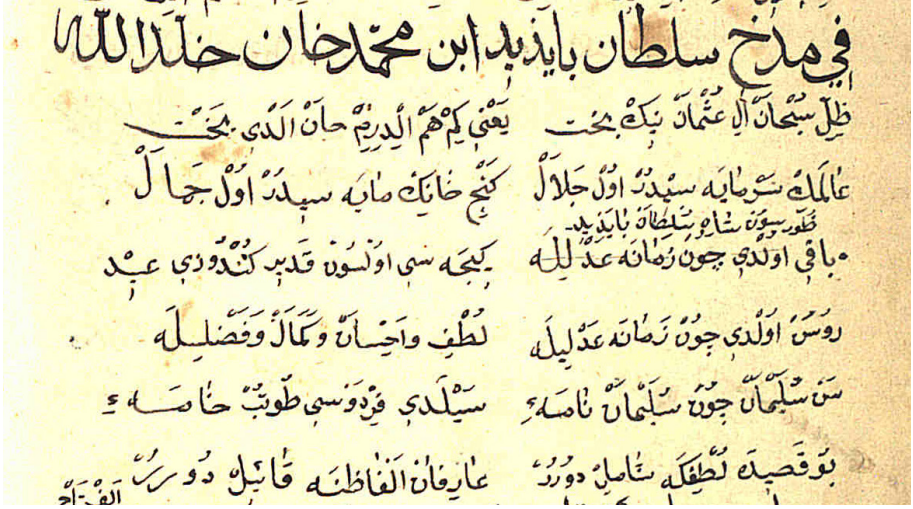
Bu kaçîde lutfuña şamil durur
‘Ârifân elfâzına kıyıl durur

beyitlerinde mahlasını söylediği gibi bu ifadelerden eserini Bayezid'a sunduğu, en azından sunmak maksadıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır (bk. Resim 1). Bu iki beytin bize söylediği bir başka şey, *Süleymân-nâme*'yi yazdığından bahsettiğine göre şairin *Vilâyet-nâme*'yi *Süleymân-nâme*'den sonra kaleme aldığı bilgisidir.

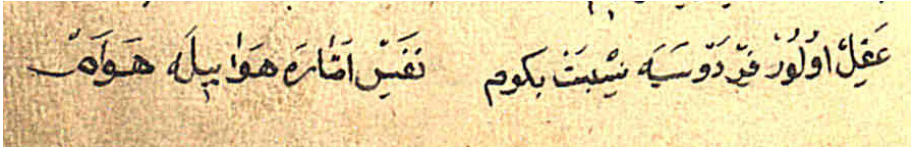
Firdevsî mahlası Süleymaniye nüshasında biri eserin başında diğeri sonlarında olmak üzere iki yerde daha geçer (bk. Resim 2, 3):

‘Aklı olur **Firdevsî**’ye nisbet begüm
Nefs-i emmāre hevāsıyla hevām
Sem‘iñi tüt pendine **Firdevsî**’niñ
Ki jresin huldına Hâk firdevsiniñ

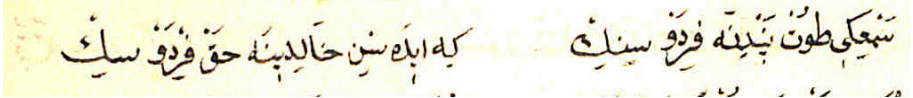
Bu noktadan sonra haklı olarak akıllara diğer nüshalarda Firdevsî mahlasının neden diğer nüshalarda bulunmadığı sorusu gelecektir. Bunun sebebini kesin olarak ifade edebilme imkânından mahrumuz. Ancak yine de bazı yorum veya tahminlerde bulunabiliriz. Bu hususta eserin nüshaları kayda değer ipuçları vermektedir. Firdevsî mahlasının bulunduğu Süleymaniye nüshası eksik değil ama diğer nüshalara göre muhtasar bir nüshadır. Diğer nüshalarda yer alan bölümlerin çoğu bu nüshada yoktur. Bununla birlikte diğer nüshalarda hiç olmayan bazı bölümler de bu nüshada mevcuttur. Diğer nüshalar doğrudan Hacı Bektaş’ın nesebinin anlatıldığı bölümle başlarken Süleymaniye nüshası, klasik mesnevi tertibine uygun olarak tevhid, naat, padişaha övgü gibi alt bölümleri ihtiva eden “giriş” ile başlamaktadır. Keza “hâtıme” de sadece bu nüshada vardır. Nitekim şairin mahlasının geçtiği bütün beyitler de adı geçen iki bölümde yer almaktadır. Esasen Firdevsî gibi şiir geleneğine hâkim birinin “mesnevi” nazım şeklinin tertip hususiyetlerine mütenasip olmayan bir mesnevi ortaya koyması uzak bir ihtimaldir. Yani orijinal olan şeklin Süleymaniye nüshası veya Süleymaniye nüshasının istinsah edildiği kol olduğu söylenebilir. Diğer iki koldan yürüyen nüshalarda bu bölümler yer almayıp doğrudan Hacı Bektaş’la ilgili bahislere girildiği için mahlasların da bulunmaması tabiidir. Biz Firdevsî mahlasının bulunduğu daha hacimli bir nüsha veya nüshaların da mevcut olduğunu, zamanla bir şekilde ortaya çıkabileceğini düşünüyoruz.



Resim 1: Velâyet-nâme, Süleymaniye Yazma Bağışlar 6329 numarada kayıtlı nüsha, s. 115b.



Resim 2: Velâyet-nâme, Süleymaniye Yazma Bağışlar 6329 numarada kayıtlı nüsha, s. 115a.



Resim 3: Velâyet-nâme, Süleymaniye Yazma Bağışlar 6329 numarada kayıtlı nüsha, s. 141a.

Sonnotlar

- 1 Vilâyet-nâme'yi Süleymân-nâme'den sonra yazmış olduğu bilgisi, Firdevsî'nin hayatıyla ilgili Latîfî'den nakledilen yaygın bir tevâtürü de neshetmektedir. Latîfî'ye göre Firdevsî, 360 ciltten (Bazı kaynaklara göre 330, bazı kaynaklara göre de 380 cilt. Geniş bilgi için bk. Büyükkarcı Yılmaz 2013) oluşan Süleymân-nâme'sini II. Bayezid'a sunmuş, Bayezid "yalandan ve abartıdan" uzak 99 cildi (matbu nüshaya göre 80 cilt) seçmiş, diğer ciltleri yakırmıştır. Bu duruma üzülen Firdevsî padişahı hicvederek Horasan'a kaçırmıştır. (bk. Latîfî 2000: 426). Görüldüğü üzere Firdevsî sonradan Vilâyet-nâme'yi de yazmış ve Bayezid'a sunmuş veya sunmak amacıyla ona medhiye yazmıştır ki bu beyitler anlatılan hadisenin yakıştırma olduğunu da ortaya koymaktadır.
- 2 Nüshada bu mısra "Ki idesin hâlidine Hâk firdevsiniñ" şeklindedir. Nüshada müstensihthen kaynaklanan daha pek çok hata bulunmasına nazaran vezin ve anlam karinelerinden hareketle müellifin kaleminden çıkan şeklin böyle olduğunu düşünüyoruz.
- 3 Farsça eserlerden tercüme edilen mesnevilerde de benzer bir durumla karşılaşırız. Mütercim, eserinin

“konunun işlendiği bölüm”ünde çeviriye esas olan metne ne kadar sadık kalırsa kalsın “giriş” olarak tabir ettiğimiz ana bölümün “tevhid, münâcât, naat, devrin padişahına övgü, sebab-i te’lif” gibi alt başlıklarında tamamen şahsi ve orijinaldir; başka bir deyişle eseri tercüme olsa bile bu bölümler telif sayılır. Tabiatıyla Firdevsi’nin de önceden mensur kaleme aldığı eserini nazma çekerken geleneğe uyararak başa bu bölümleri ilâve etmesi beklenen bir durumdur ve bu bölümlerin olmadığı nüshaları baştan eksik olarak kabul etmek daha makul olacaktır.

Kaynaklar

- Büyükkarcı Yılmaz, Fatma (2013), “Firdevsi” , *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, [http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=236\(E.T.:25.6.2018\)](http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=236(E.T.:25.6.2018))
- Duran, Hamiye – Dursun Gümüšoğlu(2010), *Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*,G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1990), *Vilâyet-nâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî)*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul.
- Köprülü, Orhan M. (1996), “Firdevsi, Uzun” , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.13, s.127-129.
- Kurtoğlu, Orhan (2015), “*Yozgatlı Nihânî Velayet-nâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*”, G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, Ankara.
- Noyan, Bedri (1996), *Hacı Bektaş-ı Veli Manzum Vilayetnamesi*, 2. Baskı, Can Yayınları, İstanbul.

ALEVİ ERKÂNINDA ZAKİR VE BAĞLAMA

In The Alevi Erkânı Zakir and Bağlama

Necdet KURT*

Öz

Kadim Türk kültürünün, yüzyıllardır sözlü gelenek içerisinde biriktirdiği destan söyleme, saz çalma, ozanlık, aşıklık geleneği vb. birtakım kültürel formlardan bazıları, İslamiyet'in kabulü sonrası bünyesine birçok İslami öğeleri almıştır. O zamana kadar sosyal yaşamın vazgeçilmez unsurlarından olan saz çalıp türkü söyleme geleneği ve bu kültürel formu oluşturan edebi öğelerden bazıları bu durumun doğal bir sonucu olarak dini motiflerle bezenmiş, zaman içinde gerek edebi, gerekse müzikal formlar ve işlevleri açısından ayırt edilebilir çeşitli kollar oluşturmuştur. Bu yapılar günümüze deyiş, nefes, semah, duaz-ı imam, mihraçlama tevhit, mer-siye vb. isimlerle ulaşımlardır. Her bir form ritim ve ezgi yapıları ile müzikal açıdan, içerdik-leri mesajlar, ifade tarzı ve şekil olarak edebi açıdan diğerinden farklı ve ayırt edilebilir özellik taşımaktadır. Her birinin icrasındaki amaç ve içerdiği mesajlar farklıdır. İbadet amaçlı icra edilirlir. Bu özellikleri dolayısıyla da yüzyıllardır müzikal ve edebi varlıklarını koruyup geliştire-rek günümüze ulaşımlardır. Yesevî ile başladığını düşündüğümüz bu geleneğin Anadolu'daki temsilcisi Alevilik ve alevilerdir.

Bu çalışmada yukarıda bahsi geçen edebi ve müzikal unsurların icracıları olarak alevi toplumunda özel bir saygınlığa sahip olan “Zakir” ve zakirlik müessesesi ile alevilerin telli ku-ran diye adlandırdıkları bağlamanın dün ile bugünü, kopuz ailesinden bir sazın alevi erkânında evirilerek nasıl ve neden bağlama adını aldığı incelenmiştir. Yine, bağlamaya nasıl ve neden bir kutsiyetin yüklendiğini de incelenmiş, bununla birlikte alevi edebiyatının temellerini oluşturan ve “Ulu Ozanlar” adıyla anılan ozanların gelenekteki oluşum ve değişimlere katkıları ile bunların sonuçları incelenerek alevi erkânında zakirlik ve bağlamanın yeri, konumu ve önemi ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bağlama, Zakir, Deyiş, Nefes, Ayin-i Cem

Abstract

Cultural forms which are collected during the centuries like storytelling, playing bagla-ma, the tradition of minstrels in archaic Turk culture, obtained many Islamic elements after the assent of Islam belief. Till then, the essential aspect of the social life like singing folk songs while playing bağlama and the literary elements which constituted this culture were decorated with religious motives as a natural result of this incident. In the course of time, these social aspects created noticeably different branches in terms of their literary and musical forms as well as their functions. Today, these different branches are known as “deyiş, nefes, semah, duaz-I imam, mihraçlama tevhit, naat etc”. Each of those forms includes noticeable differences and fea-tures musically with their rhythm and melodic structures as well as literary with their message, expression style or the structure. They all have different purposes and include different messa-ges. They are performed with an intention of worship. Thanks to this feature, they are survived throughout the history for centuries while protecting their musical and literary existence. Alevi

* Araştırmacı-Yazar, Türkiye, egecaddesi@hotmail.com

belief and Alevi people are the representers of this tradition in Anatolia which is believed that it was pioneered by Yesevi.

In this paper, it has been examined the history and today of baglama, so-called by Alevi people “Kur’an with strings”, how and why a musical instrument which belongs to the kopuz instrument family has been named as baglama in Alevi method and culture as well as well-respected peopled so-called “Zakir” among the Alevi society who are the performers of the literary and musical elements mentioned above. Also, it has been examined why and how baglama is assigned with a holy meaning, as well as the contribution of “Ulu Ozanlar” who constituted the foundation of Alevi literary to the formation and evolution of the culture with the investigated results, the place and importance of “zakirilik” and baglama in Alevi method has been represented.

Keywords: Baglama, Zakir, Deyiş, Nefes , Ayin-i Cem

1. Giriş

Dede Korkut hikâyelerinde de görüldüğü gibi Türk topluluklarında oldukça güçlü bir ozanlık ve destancılık geleneği vardır. Türklerdeki destancılık geleneğinin kökenleri İslam öncesi döneme dayandığı için o dönemdeki yaşam tarzı ve inançlar üzerine kurulmuş, bunun doğal sonucu olarak da Türkî öğelerle donanmıştır. Ancak Türklerin İslam’ı kabulünden sonra zamanla sosyal hayatın hemen her katmanında çeşitli değişiklikler olmuş, eski dönemdeki birçok gelenek, kısmi ya da tamamen şekil değiştirse de yeni inanç sistemi içerisinde varlıklarını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Zakirlik müessesesinin de İslam’ın kabulünden sonra, ozanlık ve destan söyleme geleneğinin bir varyantı olarak ortaya çıkmış olduğunu düşünmekteyiz. Ozanlık ve destancılık geleneğinden türemiş olan zakirlik, bünyesine dini öğeleri olarak dini söylemler ve İslami motiflerle dolu sözlerle icra edilen yeni kollar oluşturarak, yeni bir akımı başlatmıştır. Böylece birçoğu Ehl-i Beyt, Kerbela, menkıbeler ve din dışı sosyal yaşam üzerine yeni konular ve edebi metinler oluşmuştur. Bu yeni akımlarla oluşan tasavvufi edebiyat, kendi içerisinde de çeşitli kollara ayrılmış ve her biri farklı coğrafyalara ait müzik kültürleri içerisinde ayrı konular ile ilgili, kendine has müzikal yapılar yaratmış ve zaman içerisinde ezgisel ve ritimsel yapılarının konulara göre ayrıştığı bu günkü kurumsal halini almıştır. Ancak bu günkü halini alması yüzyıllara yayılmıştır. Günümüzde, bu akımın sonucu olarak; özellikle halk müziğinde deyiş, semah, tevhit, duvaz-imam, mersiye, nefes, ilahi vb. gibi gerek sözel, gerekse müzikal olarak ayırt edilebilir yapılar oluşmuştur (Kurt; 2016) . Halk müziği dışındaki birçok müzik disiplininde az sayıda da olsa benzer ürünler mevcuttur. Ancak bunlar zakirlikle ilgisi olmadığı için konumuz dışındadır.

Bizim görüşümüze göre zakirlik müessesesinin temelleri “Yesevi Hikmetleri” ile “Ahmet Yesevi” tarafından atılmıştır. Yesevi, İslam’ın Türkler arasında yaygınlaşmasını sağlarken; Türk kültüründen de uzaklaşmadan yaygınlaşmasını amaçlamıştır. Bu nedenle başta “Dört Kapı Kırk Makam” anlayışı olmak üzere Türk kültürel öğelerini ön planda tutan kurallar getirmiş ve kendinden söylediği dörtlükleri “Hikmet” adı altında etrafına yaymıştır. Hikmetlerinin ilk söylendiği zamanlarda, Manas Destanı örneğinde olduğu gibi herhangi bir saz olmadan, nazım (düz) olarak okunduğunu, sonraları ise saz eşliğinde söylenmeye başladığını tahmin etmekteyiz. Günümüzde Kazaklar ve Laçı’ler gibi yakın coğrafyadaki bazı toplulukların bu hikmetleri saz (Dombra ve Yaylı Kopuz!) eşliğinde söyledikleri bilinmektedir. Bunda, Türk topluluklarındaki saz çalma ve söyleme geleneği ile yazılı metinlerin, müzik eşliğinde daha kalıcı ve daha kabul görücü olmasının etkisi çok büyüktür. Hikmet’leri saz eşliğinde söyleme geleneğinde bu şekilde başlamış olmalıdır (Kurt, 2016). Zira müzik ve müziğin sihirli gücü edebi metinlerin adeta saklama kabı gibi kullanılmış, okuryazar oranının oldukça az olduğu bir dönemde bu metinler hafızalara müzik eşliğinde nakşedilmiştir. Başka bir deyişle Zakirlerin sazları yüzyıllar boyu bu sözlü kültürün taşınmasında en önemli görevi üstlenmiştir. Kazaklar çalgı eşliğinde hikmet söyleyen âşıklara “Hikmetçi Akın” adını vermişlerdir.

Fuat Köprülü’nün bildirdiğine göre; Ahmet Yesevi yaşadığı bölgede etkili olmaya başladığında, Türk dünyası uzun bir zamandan beri tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştır. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, “ata” veya “bab” ünvanlı birtakım dervişler almıştı. (1976, 19)



Resim 1- Ressam Nikolay Hludov tarafından 1890-1900 yılları arasında yapılan “Muzikant” adlı bu tablodaki Eski zamanlarda Kazak coğrafyasında hikmet söyleyen bir Hikmetçi Akın ve onu huşu içinde dinleyen göçebeler. Alevi cemlerindeki benzer oturma ve bir ellerinin niyaz durumunda olması dikkat çekicidir.

Ahmet Yaşar Ocak ise, 10. yüzyılda Maveriünnehir, Buhara ve Semerkand gibi şehirler ve Fergana bölgesinin Türk şeyhleriyle dolmaya yüz tuttuğundan söz etmektedir. Onların, çoğunluğunun göçebe olan Türk zümreleri tarafından Bab, Baba veya Ata ünvanlarıyla anıldığını, tıpkı eski şamanlar gibi manzum ilahiler okuyan veya budist rahipler gibi menkıbeler anlatan şahsiyetler olduğunu ve Ahmet Yesevi çevresinde görülen Arslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata vb. kişilerin de bu tür sufi Türkler olduğunu söylemektedir. (1999: 22)

Köprülü'nün ve Ocak'ın bu fikri de Zakirlik kurumunun, ozanlık ve destancılık geleneğinden doğarak (evirilerek) yeni bir akım veya yeni bir kola dönüştüğünün başka bir ifadesidir. Ayrıca eski dönemlerde ozanlara yüklenmiş olan “kutsiyet” anlamındaki saygınlık, bugün zakirlerde kısmen de olsa halen devam etmektedir. Dedelik ve zakirlik, kurumsal anlamda dini ve din dışı sosyal öğretileri kuşaktan kuşağa aktarırken diğer taraftan da alevi toplumunun sosyal kimliğinin ve toplumsal davranış kalıplarının inşasını sağlamışlardır. Bu nedenlerle gerek talipleri arasında gerekse talibi olmayan diğer aleviler arasında saygı görürler. Zakirlik ve zakirin görevi cemdeki on iki

hizmetten birisidir. Burada gerçekleşen birçok inanç pratiği, müzik eşliğinde yapılmaktadır. Cem hizmetlerinin yürütülmesi sırasında en önemli görevlerden birisi de zakirin cemdeki hemen her aşamada yaptığı müzik icralarıdır. Aynı zamanda eski zamanlarda ve günümüzde dedenin olmadığı bazı zorunlu durumlarda zakirlerin bağlı oldukları dede veya ocaktan alınan özel icazetle cem yürüttüğü bilinmektedir. Zakirler orta Anadolu'da bazı bölgelerde Âşık, diğer bazı yörelerde Güvender veya Sazandar olarak da adlandırılırlar.

2. Zakirliğin Anadolu Coğrafyasına Gelişi ve Burada Şekillenmesi:

Yesevilik 13. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Babai ve Bektaşî tarikatlarının oluşumunda da önemli bir etken olmuştur. 13. yüzyılın başlarında, Harezmşahlar ve Karahıtaylar arasındaki mücadeleler yüzünden ortaya çıkan göçlerle birçok Türk boyu ile birlikte Yesevi babaları ve birçok taraftarları da Maverâünnehr'i terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak daha da önemlisi Moğol istilasından sonra Cengiz Han'ın akınlarından kaçan Yesevi babaları Anadolu'ya sığınmışlardır. Maverâünnehr'den, Harezm, Horasan ve Azerbaycan'dan gelen bu dervişler kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile alakalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Yeni vatanları olan Anadolu'da da inançlarını ve tarikatlarını yaymaya devam ettiler. Kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile alakalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Onun ve halifelerinin tasavvufi fikirlerini yine aynı sadelik içinde halka öğrettiler. İşte bu sözlü gelenekler aracılığıyla ki, kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek gibi daha sonraki dönemde Anadolu'da kaleme alınan evliya menakıbnamelerinde ve özellikle de Hacı Bektaş etrafında toplanan menkıbelerde sık sık görülen inanç motifleri Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmıştır. (Ocak, 2011: 71) Ayrıca Yesevî hikmetler ile Yunus Emre'nin şiirleri arasında önemli benzerlikler vardır. Bu da etkileşimin bir başka delilidir. Irene Melikoff'a göre de Yesevî hikmetleri, Yunus Emre'nin sesiyle ilahi olmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır (1992: 67).

Zakirlik kurumunun Anadolu'daki oluşumu ve gelişimi, Alevi-Bektaşî tasavvufu ve bu tasavvufa bağlı edebiyatının gelişimi ile paralel olmuştur. Türkistan'da Yesevi ile başlayan bu akım, Anadolu'da Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Muhiddin Abdal, Edip Harabi ve daha birçok tasavvuf ehli, dergâh sahibi kişiler ve ozanların yanısıra, ulu ozanlar olarak anılan Nesimî, Fuzulî, Hatayî, Viranî, Yeminî, Pir Sultan ve Kul Himmet gibi ozanların eserleri ile zenginleşerek doruk noktasına çıkmış-

tır. Özellikle 16. Yüzyıl sonrasında yaygınlaşan gelenek içinde sayıda ozan yetişmiş, yukarıda saydığımız usta ozanlarının izinden giden, neredeyse hepsi çalıp söyleyen bu yeni kuşak ozanların sözleri de diğer zakirlerin sazları ve sesleri ile de kısa sürede yaygınlaşmıştır. Zakirlik yapacak âşıkların cemlerde icra edilen, semah, deyiş, mersiye, duvaz imam vb. gibi sözel ve müzikal açıdan özellik arz eden eserleri ustalıklı icra etmesi ve gelenekteki âşıkların Alevi inancına sahip olması ve usta yanında yetişmesi ya da pir elinden dolu içmesi, yani badeli âşık olması gerekir. Zakirlik vasfı sadece saz çalıp deyiş, nefes, semah, duvaz imam vb. eserleri söylemekle kazanılmaz. Ayrıca zakirlik dedelikte olduğu gibi soydan gelmez, yola gönül vermekle olur. Günümüzde birçoğu terkedilmiş olsa da, Yesevilikle etkileşim halinde olan Kalenderilik veya Melamilik gibi, Anadolu’da ki Mevlevilik vb. gibi diğer birçok tarikatta da çeşitli sazlarla tasavvuf müziği geleneği vardı. Ancak bu dergâhlardaki saz çalıp deyiş veya nefes söyleyen icracılar zakirlik vasfı taşımazlar. Çünkü zakirliğin cemdeki on iki hizmetinden birisi olması, bu vasfı yükleyen en önemli özelliktir. Zakirin aynı zamanda cem yürütebilmesi, meydan hizmeti görmesi gerekir. Diğer tarikatlarda ve dergâhlarda meydan hizmeti olmadığı için oradaki müzik icracıları zakir değildir.

Dedeler ve zakirler aleviliğe ait sözlü kültürünün en önemli aktarıcılarıdır. Her dedenin kendisine bağlı olan bir ya da birkaç zakir vardır. Ulaşım araçlarının yaygınlaşmaya başladığı yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar zakirler, dedelerle birlikte taliplerini görgülemek² ve cem yürütmek için fedakârca bazen yaya, bazen de at sırtında günlerce, kilometrelerce yol gitmek zorunda kalmış, çoğunlukla uzun zamanlar sonra evlerine dönebilmişlerdir. Günümüzde de bazen bu duruma rast gelinmektedir. Ocak kültürü ile birbirine bağlı olan Dede-Talip ilişkisi gereği, dedeler kendi ocaklarına bağlı talipleri çok uzaklarda olsalar da ziyaret etmek durumdaydılar. Günümüzdeki sosyal değişimler bunu etkilemiş olsa da, bu durum yüzyıllarca bu şekilde devam etmiştir.

2.1 Günümüzde Zakirlik:

İçinde yaşadığımız çağın doğal bir sonucu olan sosyoekonomik göç olgusu ile Anadolu’nun muhtelif yerlerinde yaşamakta olan birçok alevi yaşadıkları yeri değiştirmek zorunda kalmıştır. Alevi inancına sahip birçok insan kentlerde kimliğini saklamış, köylerde veya kasabalarda yapılan cem ibadetleri uzun bir süre şehirlere taşınamamıştır. Göçün ilk yıllarında büyük

şehirlerdeki birkaç Bektaşî dergâhının dışında belli merkezlerin olmayışı nedeniyle, birçok Alevi yılda bir iki kez köylerine veya kasabalarına giderek ibadetlerini oralarda yapmak durumunda kalmıştır. Zamanla şehirlerde dernek vb. vasıflarla kurulmaya başlanan cem evlerinde cem yürütülse de gerek bölgecilik, gerekse fikir ayrılığı veya başka sosyal nedenlerle ayrışmalar olmuştur. Gelenek farklılıkları ve diğer birçok nedenlerle yerelde yapılan homojen ibadet şekilleri şehirlerde değişime uğramış, geleneksel ibadet şekilleri, yerini Anadolu'nun farklı yerlerinden gelen insanların oluşturduğu çok kültürlü bir yapıya bırakmıştır. Bu durum taşrada ve köylerde yapılan cem ibadetlerinin, şehirlerde birçok açıdan değişmesine neden olmuştur.

Değişen bu yaşam şekli, zakirlerin yetişme şekli olan usta çırak ilişkisi veya badeli âşık olmak durumunu da etkilemiş, geleneksel yollardan zakirlerin yetişmesi taşrada kısmen devam etse de kentlerde yerini müzik eğitimi almış birçoğu nota bilen, teknolojik ses cihazlarını kullanmasını becerebilen genç kuşak zakirlere bırakmaya başlamıştır. Ancak zakirin görevi değişmemiştir. Yeni nesil zakirlerin birçoğu üniversite mezunu olup, içlerinde birçok farklı alanlarda eğitim almış olanlar vardır. Ulaş Özdemir konuyla ilgili İstanbul cemevlerindeki tespitlerinde şu bilgileri vermektedir.

“İstanbul cemevlerinde yapılan araştırmada, kurumlara bağlı ya da gezici zakirlik yapanların genellikle otuz yaşın altında oldukları, bu kişilerin çoğunluğunun yirmiyle otuz yaşları arasındaki gençlerden oluştuğu ve çoğunun üniversite mezunu oldukları gözlenmiştir. Arkeolojiden bankacılık sektörüne geniş bir meslek grubunda çalışan zakirlerin arasında konservatuvar eğitimi alan ya da müzikoloji bölümünde okuyan zakirler de bulunmaktadır.

Görüşme yapılan zakirlerin bir kısmı İstanbul dışında (ve hatta yurt dışında) doğmuş olmasına rağmen, zakirlerin tamamı çok küçük yaşta İstanbul'a taşınan ailelerin çocuklarıdır. Dolayısıyla İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunanlar, nerede doğmuş olursa olsun, çocukluğunu İstanbul'da geçirmiş, hatta İstanbullu sayılabilecek gençlerden oluşmaktadır. İstanbul'da büyüyen zakirlerin müziğe ilgisi, genellikle bağlamaya duydukları merak ve arından cemevi bünyesindeki bağlama kurslarında aldıkları eğitimle başlamaktadır. Ancak zakirlerin aktardığına göre, ailelerden çok azı cemevlerine ve bağlamaya ilgilidir.

Zakirlerin ocakları sorulduğunda bununla ilgili bilgilerinin olduğu, ancak ailelerinin çoğunlukla bağlı bulunduğu ocaklarla doğrudan ilişkilerinin olmadığı ya da bu ilişkilerin İstanbul’da kesintiye uğradığı görülmüştür” (2016: 144).

Özdemir diğer bir tespitinde zakirliğe adım atan gençlerin genellikle kısa saplı bağlamayı bağlama düzeninde çalarak bağlama eğitimine ve hizmete başladıkları söylemektedir. Özdemir’in yeni gençlerin zakirliğe girişleri ile ilgili tespitinden, “eski zamanlarda usta çırak ilişkisi ile bir âşık yanında yetişen zakirlerin yerine, günümüzde birçoğu cemevleri ya da diğer kurumlardaki kurslarda bağlama eğitimi almış, birçoğu akademik seviyede müzik veya müzikoloji eğitimi almış, diğer bir kısmı da başka alanlarda üniversite eğitimi almış gençlerden oluştuğunu anlıyoruz. Birçok genç zakirin hizmete başlamasında gördüğü rüyanın etkili olduğunu, hatta birçok Sünni kökenli gencin de zakirliğe heveslendiğini, bunların bazı cemevlerinde zaman zaman görev aldıklarını, yeni zakirlerin neredeyse tamamının kısa veya uzun sap ayrımı yapmadan tüm bağlamalarda gerekirse telleri ters düzende takarak Si perdesinden, Fa perdesine kadar herkesin kendi seslerine akort yaptıklarını, bu zakirler arasında genel olarak elle çalma tekniğinin bilindiğini ve kullanıldığını, dede sazı diye bilinen eski sazlara bir dönüş olduğunu, ayrıca bu zakirlerin birçoğunun müzik piyasasını yakından takip ettiğini, bazılarının bu piyasada çalışmalar yaptığını, birçoğunun da radyo televizyon programları yaptığını belirtmiştir.

Tüm bunları değerlendirdiğimizde; zakirliğin dönüştüğünü, eski zakirlerin yerini zamanla büyük çoğunluğu nota bilen, eski kuşak zakirlerin icra özelliklerini taşıyan ve yeni katkılarla geliştiren, üniversite eğitimi almış, elektronik cihazları tanıyan ve kullanabilen, çağın gereği olarak daha dinamik, meraklı ve araştıran saza ve söze daha hâkim zakirlerin aldığını söyleyebiliriz. Eski kuşak zakirlerdeki rüya motifi genç âşıklar arasında da görülmektedir.

3. Bağlama:

İnsanlığın inanç sistemlerini geliştirdiği ilk günden beri yeryüzündeki tüm inanç sistemlerinde birçok çalgı ve müzik, iletişim ve ibadet aracı olarak kullanılmış olup, çalgı ve müzik günümüzdeki ilahi dinlerde de varlığını aynı güçte sürdürmektedir. Şaman ayinlerinde kopuzun kutsal bir çalgı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu geleneğin devamı olarak Alevi-Bektaşî geleneğinde bağlama çok önemli bir yere sahiptir. Diğer bir ifade ile İslam öncesi

geleneklerden olan saz ile ibadetin İslam dairesinde yer bulmuş halidir. Zakir'in görevi gereği bağlama, zakirin tamamlayıcısı, adeta diğer yarısı gibidir.

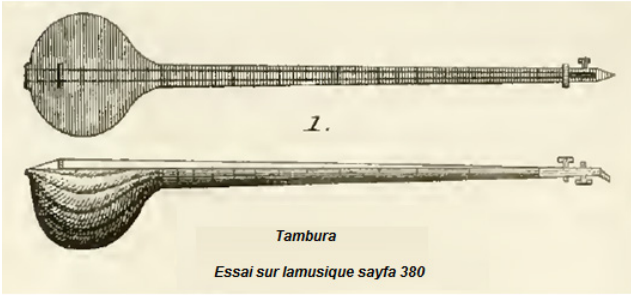
Asya coğrafyasında Kopuz kavramı, Kırgızlarda “Kabuz”, Altaylarda “Kamış”, Uygurlarda “Kabus”, Kazaklarda “Kovuş”, “Kavuz” adıyla kullanılmış, ilerleyen zamanlarda değişim ve gelişimiyle birçok çeşitli çalgıya ata babalık yaparak coğrafya'ya göre şekillenen Dombra, Barbut, Rebap, Tar, Dutar (İki tel), Şeştar (Altı tel), Tambura, Çöğür, vb. yeni çalgılar türeterek oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. O dönemlerde kullanılan bazı sazları ve akortlarını 10. Yüzyılda Farabi, 14. Yüzyılda da Maragalı Abdulkadir oldukça açıklayıcı bir şekilde yazıya geçirmiştir. Buradaki bilgiler şu şekildedir. Farabi; üst-alt teller arasının dörtlü şekilde akortlandığı bu düzeni, “ud düzeni» olarak adlandırılmakta, Maragalı ise 14 yy. da Türk tanburu diye adlandırılan sazi şöyle tarif etmektedir.

“Türk tanburu, kâsesi ve yüzeyi sirvaniyân tanburunun yüzey ve kâsesinden daha küçük olan bir sazdır. Koluysa sirvaniyân tanburunun kolundan daha uzundur. Yüzeyi düzdür. Bunun bilinen akort şekli, en alttaki telin $\frac{3}{4}$ ünün (dörtlü aralık) bir üsttekine eşitlenmesi ile hesaplanır. Bazıları buna iki tel, bazıları üç tel bağlarlar. Bu, kullanıcıların isteğine bağlıdır.” (Aktaran Kurt; 2016, 43-62).

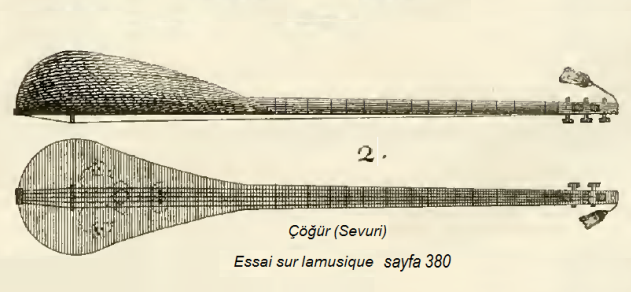
Buradaki isteğe bağlı iki veya üç telin bağlanması son derece önemli bir husustur. Zira iki tel takıldığında günümüzde de kullanılan “Dutar” (iki telli) sazının akort tarifini yaptığı görülmektedir. Bilindiği gibi ikitelli’de orta tel yoktur. Sadece alt ve üst tel vardır. Günümüzde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Maragalı’nın bahsettiği, isteğe bağlı üçüncü tel bağlandığında ise doğal olarak ortadaki boşluğa bağlanacaktır. Bağlama düzeni, daha sonradan ortaya üçüncü bir telin eklenerek alt telin beşlisine akortlanmak suretiyle elde edilmiştir. Zaten beşli, dörtlü ve ikili aralıklar antik dönemlerden beri telli çalgılarda yaygın olarak kullanılan temel akort sistemleridir. Demek ki benzer birçok düzen o yıllarda bilinmekte ve farklı isimlerle icra edilmekteydi. Ancak, Farabi’de ve Maragalı’da “Bağlama düzeni” veya “Bağlama” adı geçmemektedir.

Bağlama adının ilk resmî kayıtlarına, Fransız yazar De La Borde’ un 1780 yılında Paris’te yayımladığı “Essai Sur lamusique” adlı eserinde rastlamaktayız (1780: 380). Burada çok önemli bilgilerle birlikte çeşitli sazların

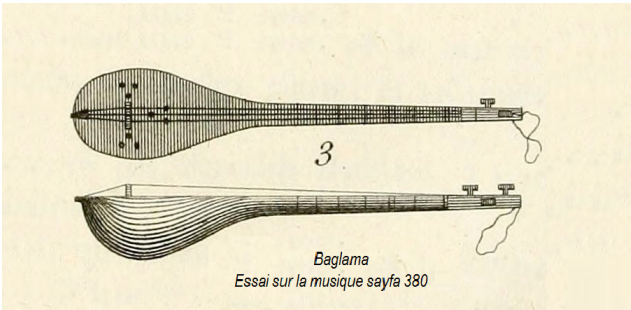
çizimleri de mevcuttur. Bu bilgiler batılı bir araştırmacı tarafından özenle ve detaylı şekilde kaleme alınması nedeniyle de özel bir önem arz etmektedir (Aktaran Kurt; 2016, 43-62). Farabi ve Maragalı'nın verdiği bilgileri buradaki bilgilerle karşılaştırdığımızda De La Borde' un çizimlerinin tariflere uygun olduğu görülmektedir. Özellikle tamburdaki iki tel detaylarda çok net bellidir. Farabi ile La Borde arasında yedi yüz yıllık bir zaman vardır. Farabi veya dört yüz sonra Maragalı bağlamadan söz etmemiştir. Bize göre bunun nedeni o zamanlar bağlama adının kullanılmıyor olmasıydı.



Resim 2-Tambura



Resim 3-Çöğür (Sevuri)



Resim 4-Baglama

De La Borde' un çizdiği resimlere bakıldığında o dönemdeki “*Tambura*” adıyla resmettiği sazın yuvarlak formda, oldukça uzun bir sapı ve iki telinin bulunduğunu görmekteyiz. Zira Türk Dünyasında İkitelli (Dutar) adında bir sazın varlığı zaten bilinmekte ve hâlâ günümüzde de kullanılmaktadır. “*Çöğür*” (Sevuri) ise on beş perdeli ve daha armudi gövdeli ve beş tellidir. Her iki saz da geniş bir ses yapısına sahiptir. “*Bağlama*” adıyla tarif ettiği saz ise oldukça kısa saplı ve sadece yedi perdeli olarak görünmektedir. Yedi perdeli oluşu, çalgının icrasında telden tele geçkilerin olduğunu göstermektedir. Bu çizim günümüzde de yaygın kullanılan, özellikle bağlama düzeni için tasarlanmış olan *kısa saplı* bağlamanın da kayıtlardaki ilk çizimidir (Kurt: 2016, 43-62).

De La Borde' un çizimleri ve alandaki araştırmalarımız sonucu şunları söyleyebiliriz; Yukarıda da söz ettiğimiz gibi dedeler ve zakirlerin büyük çoğunluğu yüzyıllar boyu cem yürütmek için gerek at sırtında gerekse yaya çok uzun yolları katetmek zorunda kaldılar. Bu yolculuklar sırasında taşıma kolaylığı açısından ellerindeki sazların boyutlarını da küçültmek bir zorunluluk oldu. Ellerindeki sazların boyutları küçülünce doğal olarak ses aralığı da azaldı ve bir oktavın üzerinde bir ses elde edebilmek için yatay çalma pozisyonu yerine dikey çalma zorunluluğu doğdu. Zaman içerisinde birçok yöredeki cemlerde bu tarz sazlar kullanılmaya başlandı. Bu sazın işlevi sadece cemlerde ve muhabbet erkânında çalınması ve zakirlerin deyimi ile hak nefesi, mürşit kelamı, deyiş vb. kutsiyeti olan eserlerin icrasında kullanılmasıydı. Bundan dolayı aleviler arasında “Telli Kur’an” adıyla da anılmaya başlandı.

Sazın bu görevinden dolayı yüklenen kutsiyet ve özel anlamlarla bu sazlara özel bir saygı duyuldu. Bundan dolayı bu sazlarla inanç dışı eserler veya oyun havası vb. gibi eserlerin icra edilmesi zakirler arasında hoş karşılanmadı ayıp, hatta günah sayıldı. Sadece cem yürütmek ve muhabbet erkânı için kullandıkları bu sazı hem yüklediği kutsiyet, hem de isim olarak diğer sazlardan ayırt etmek gerekiyordu. Bundan dolayı da her cem ayininde ve muhabbet erkânında sazın en önemli görevlerinden ve olmazsa olmazı olan “Deste Bağlama” geleneğinden hareketle uzun yıllar cemlerde deste bağlarken çaldıkları akort sistemine “Bağlama Düzeni” demişler ve zaman içerisinde de sazın adına desteyi bağlayan unsur olarak “Bağlama” demişlerdir. Zakirler için “âşik” teriminin kullanıldığı yörelerde ise bu düzene “Âşik Düzeni” de denilmiştir.

Vahit Lütfi Salcı'nın alevi müziği ilgili tespitleri oldukça dikkat çekici

ve önemlidir. Bahsettiğimiz “Bağlama” adlandırmasına da ışık tutabilecek niteliktedir. Salcı, şehirlerdeki alevi müziğini “gizli tekke müziği”, köylerdeki alevi müziğini ise “gizli halk müziği” olarak ikiye ayırmış ve bu müziğin asırlar boyunca Alevilerin gizli edebiyatından beslendiğini, bu gizli mezhebin de asırlar boyunca cem ve muhabbet erkânlarında icra edilerek günümüze taşındığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle Alevi inanç, kültür ve yaşam tarzının âşıklar, yani zakirler ve bağlama sayesinde günümüze kadar geldiğini ifade etmiştir. Ancak daha önemli bir ifadesi ise bu müziğin cem ve muhabbet erkânları dışında çalınmasının yasak ve günah olduğunu söylemesidir (1940; 15-21). Salcı’nın verdiği bilgiler doğrultusunda, gündelik müzik icrasında kullanılan sazlardan ayrılan ve sadece cemlerde kullanılan bağlamanın başka müzikal amaçlar için kullanılması da aynı derecede yasak ve günah sayılmıydı ki; zaten iletişim araçlarının yaygınlaşmaya başladığı 20. Yüzyılın ikinci yarısına kadar da Anadolu’nun neredeyse tüm alevi yerleşkelerinde bu durum böyleydi. Birçok alevi yerleşkesinde saz ve bağlama şekil ve akort olarak ayrılmış, bağlama sadece cemlerde ibadet sırasında ve muhabbet erkânlarında kullanılmıştır.

Süleyman Şenel, “ÂŞIK MÛSİKİSİ” başlıklı yazısında bu konuya oldukça ışık tutan şu tespitlerde bulunmuştur.

“Âşıkların sazlarındaki akort sistemi de yörelere göre değişiklik gösterir. Âşık meclislerinde ve halk arasında çok kullanılan “yanığa bağlama, âşığa saz” deyişindeki “bağlama” ve “saz” terimleri, sazın sadece yapı itibarıyla değil akort sistemiyle de özellikler taşıdığını ifade eder. Gerçekte de âşık sazları çoğunlukla kara düzen veya bozuk düzen denilen akorttadır. Bu düzende orta tel alt telin tam beşli aralık pestine, üst tel ise alt telin ikili tam aralık pestine göre akort edilir. Bu düzendeki çalgılar bazı yörelerde saz adıyla anılır. Bağlama düzeni denilen bir başka akort sisteminde orta tel alt tele göre tam beşli peste; üst tel ise alt tele göre tam dördü pestine düzenlenir. Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir. Bağlamalardaki akort sistemi yurdumuzun çeşitli yörelerinde görülmekle birlikte daha çok Orta Anadolu’nun doğu kesimleriyle Doğu Anadolu’nun batı kesimlerinde yaygındır. Bazı Alevî âşıklarında ve dedelerde, iki sırada toplam dört tel bulunan curalara da rastlanmıştır. Bunlarda alt sıradaki tellerle üst sıradaki tellerden altta

olanı aynı sese, en üstteki tek tel ise diğerlerine göre tam beşli aralık peste akort edilmektedir” (1991: C, 3, 555).

Şenel’in özellikle, “Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir” tespiti, bizim;

“Deste bağlama geleneğinden hareketle uzun yıllar cemlerde deste bağlarken çaldıkları akort sistemine “Bağlama Düzeni” demişler ve zaman içerisinde de sazın adına desteyi bağlayan unsur olarak “Bağlama” demişlerdir” (Kurt: 2016, 43-62).

şeklindeki tespitimizle aynı yöndedir. Ayrıca Şenel’in bağlama akordunun görüldüğü yörelere harita üzerinde baktığımızda Orta Anadolu’daki alevi yerleşkeleri ile Akdeniz’de Tahtacı ve Ege’deki Çepni Alevilerinin yaşadığı bölgeler açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.



Resim 5-Kırmızı ile işaretlenmiş yerlerdeki Alevi toplulukları arasında bağlama düzeni yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anadolu’nun birçok yerinde cemlerde uzun saplı bağlama “Saz” adıyla kullanılırken, haritada görülen bu yerlerin büyük kısmında cem ve muhabbetlerde ağırlıklı olarak bağlama düzeni hâkimdir. Yine, Süleyman Şenel aynı yazısında aleviler için bağlamanın ne kadar kutsal olduğunu şu sözlerle belirtiyor.

Geçmiş dönemlerde Alevi-Bektaşiler için sazın (Bağlama) önemini ve inançlarla nasıl bütünleştirildiğini de şu sözler açıkça ifade ediyor: “Bilhassa

Bektaşî âşıkları ve bazı meydan şairlerinin kullandıkları sazların daha büyük olduğu görülür. Bunlarda ayrıca saza takılan tel sırası, çalgının göğsüne ve teknesine açılan delikler, bu deliklerin sayısı, sap dibinin gövdeye bitiştiği kısımlarda yer alan şekiller ve sazın bazı parçaları özel remizler olarak birtakım Bektaşî inançlarını simgeler. Tellerin üç sıra bağlanması, sazın göğsüne ve teknenin üst kısmına açılan üç delik; Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali üçlüsünü temsil eder. Saz sapının gövde ile birleştiği yere yapıştırılan üçgen şekiller de yine aynı inanç doğrultusunda kullanılan Bektaşîlik remizleridir. Saz üzerinde üç sıra hâlinde toplam on iki telin bulunması ise bu tellerin on iki imam aşkına bağlandığı anlamını taşır. On iki tel bağlanan bir sazın da büyük ebatta olacağı muhakkaktır” (1991: C, 3, 555).

Görüldüğü gibi gerek Salcı ve Şenel’ in tespitleri, gerekse bizim alanda yaptığımız çalışmalar, Alevi inanç ve kültürünün bugüne kadar ulaşmasında dedelerle birlikte zakirler ve bağlamanın çok önemli rolü olduğunu gözler önüne sermektedir. Yerleşik olan Bektaşî dergâhlarında çalınan sazların daha büyük boyutta olduğunu ve saz ile bağlama arasındaki gerek isim olarak gerekse işlev olarak gezgin zakirler arasında başlayan bir ayrımla bugünkü şeklini nasıl aldığını göstermektedir.

Araştırmalarımıza göre de XVII. Yüzyıl’a kadar Anadolu’da “çöğür, tambur, şeştar, çeşte, vb. isimler kullanılıyor, fakat bağlama ismi kullanılmıyordu. 17. yy. itibarıyla yukarıda bahsettiğimiz Alevi-Bektaşî edebiyatını oluşturan ozanların şiirleri, içeriklerine göre genellikle anonim olan müzik cümleleri ile icra ve ifade edilmiş, cemlerdeki müzikal icra türleri de belirginleşmiş; deyiş, duvaz imam, mersiye, semah vb. eserler müzikal açıdan da ayırt edilebilir duruma gelmiştir. Zakirler; ulu ozan, büyük âşık veya yedi kutuplar olarak andıkları Nesimi, Yemini, Fuzuli, Virani Şah Hatayî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve aynı derecede önemli saydıkları Yunus Emre, Kaygusuz, Kazak Abdal gibi ozanların derinlik içeren sözlerini yol gösterici bestelemiş ve bu eserleri cemlerde birer “hak nefesi” veya “mürşit kelamı” olarak okunmaya başlamıştır.

4. Deste Bağlama:

İşte bu dönemde Anadolu coğrafyasında cemlerde çalınan sazın adının “Bağlama” olarak değişmesine neden olan “Deste Bağlama” geleneği de şekillenmeye başlamış ve zakirlerin gezginliği sayesinde yaygınlaşmış ve kabul görmüştü. Günümüzde de “Deste Bağlama” geleneği tüm alevi yerleşkelerinde

görülmeyle beraber, özellikle orta Anadolu'daki cemlerde zakirlik yapan âşıklar arasında bilinirliği çok yaygındır. Yaptığımız alan çalışmalarda gördük ki, Âşık muhabbetlerde bağlama çalmaya başladıktan sonra arka arkaya en az üç tane deyiş okur, bu eserler bazen ozanlardan tek birine ait olabileceği gibi, ayrı ayrı ozanlara da ait olabilir. Hak, Muhammet, Ali için söylenen en az üç deyiş bir desteyi oluşturur. Bu deyişlerin peşinden, on iki imamlar için söylenen bir duvaz okunarak deste bağlanmış olur. Bu üç eser, bazen daha fazla da olabilir, ancak her zaman en sonuna bir Duvaz İmam eklenerek deste bağlanmış olur.

Deyişler okunurken bütün canlar iki diz üstünde oturur. Duvaz okunup deste bağlanırken de bacılar ayağa kalkıp dâr'a dururlar. Âşıklar sazı bir birlerine takdim ederken veya Dede, Âşıktan nefes destelemesini istediğinde, âşığa; “bir deste de sen bağla” diyerek himmet eder. Âşık sazı eline aldığı anda o da diğeri gibi “Hak, Muhammet, Ali” diyerek üç kere öper alnına koyar ve eserleri çalıp söylemeye başlar Anadolu'nun birçok yöresinde bağlamaya niyet etmek yavaş yavaş kaybolursa da, birçok yörede hâlâ canlı bir şekilde yaşamaktadır. Bazen birden fazla âşığın bulunduğu ayin-i cem ve muhabbetlerde bağlamanın elden ele gezdiği de olur, ama her âşık en az üç deyişten sonra diğere sıra verir ve sonunda âşıklardan herhangi birisi duvaz ile desteyi bağlar. Geleneğin adı her ne kadar son zamanlarda genç nesil âşıklar arasında unutulmaya yüz tutmuş olsa da “Âşığın demesi üçtür”, “Ya üç, ya hiç”, “Üçleme”, “Üçlemeden bırakılmaz” şeklindeki en az üç olmasını ifade eden deyimlerle gelenek, halen Alevi cemlerinde yaşamaktadır (Kurt: 2016, 43-62).

5. Sonuç:

Yüzyıllar boyunca zakir / âşıklar, ellerindeki sazları eşliğinde söyledikleri deyişler, nefesler ile edep erkân ve yol konusunda toplumu aydınlatmak gibi bir görev ve amaç üstlenmişler, diğer taraftan da tasavvufi anlam taşıyan eserler ve icralarla mensubu oldukları alevi toplumunun inanç sistemi içerisinde de önemli bir görev üstlenmişlerdir. Zakir ve Bağlama Alevi erkânı için birbirini tamamlayıcı unsurlar olup, alevi inanç ve sözlü kültürünün inşasında çok önemli rol üstlenmiş, özellikle sözlü alevi kültürünü günümüze taşımışlardır. Zakirler vesilesi ile zaman içerisinde “Saz” adının yanına bir araç ifadesi olarak günümüzde yaygın olarak kullanılan “Bağlama” adı eklenmiş, yine zaman içerisinde gerek ezgisel yapı, gerekse edebi yapılar açısından Alevi müziğinin ve edebiyatının bugünkü hale gelmesini sağlamışlardır.

Çağın getirdiği kaçınılmaz değişim ve dönüşüm her şeyde olduğu gibi inanç sistemleri ve buna bağlı ilişkiler üzerinde de etkili olmuştur. Yakın zamanlara kadar hem zakir hem de bağlama alevi toplumu için kutsal kavramlardı. Her ne kadar günümüzdeki sosyolojik, sosyoekonomik ve sosyopolitik değişimlerle bu kutsiyet azaltmış olsa da alevi topluluklarının büyük kısmında zakir ve bağlama hâlâ saygınlığını korumaktadır. Anadolu'daki âşıklık geleneğini ve âşık kollarını incelerken icra tarzı, içerik ve ezgisel yapı açısından zakir âşıklık geleneği ve zakir / âşık kollarının da özellikle incelenmesi gerekir.

Sonnotlar

- 1 Günümüzde Yaylı Kopuz Kazakistan ve Kırgızistan'da "Kılıkıyak" adıyla kullanılmaktadır.
2 Dedelerin kendi ocaklarına bağlı talipleri yılda en az bir kez ziyaret ederek görgü cemii yürütmesi ve bir anlamda taliplerini hesaba çekmesidir.

Kaynaklar

- Demirli, Ekrem. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Borde, Jean-Benjamin Francois. (1780). *Essai Sur La Musique Ancienne Et Moderne*: Paris Bibliotek.
- Köprülü, Fuad. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kurt, Necdet. (2016-8). *Alevi-Bektaşî Cemlerinde "Deste Bağlama" Geleneği Ve "Bağlama" Adının Kaynağı*. EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi: İzmir.
- Kurt, Necdet. (2016). *Yesevî Hikmetlerinden Anadolu Zakirlik Geleneğine: Nasıl Oluşturdu? Etkileri ve Sonuçları* "Hoca Ahmet Yesevî Ve Günümüzdeki İzleri" Uluslararası Sempozyumu, 03-04 Kasım 2016/Türkistan.
- Melikoff, Irene. (1992). *"Ahmed Yesevî ve Türkler'de İslâmiyet"*. Ankara: Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sıfıllık: Kalendariler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2011). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şenel, Süleyman. (1991). *"Âşık Musikisi"*, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, C. 3, Güzel Sanatlar Matbaası.

HAYDAR CEMİL BABA'NIN ARNAVUTLUK'TA YAZDIĞI ŞİİRLERİ

Haydar Cemil Baba's Poems in Albania

Orhan KURTOĞLU*

Öz

Haydar Cemil Baba, 20. yüzyıl Alev ve Bektaşî edebiyatının velut şairlerinden birisidir. Şiirlerinde Haydarî mahlasını kullanan şair, Bektaşî çevrelerinde daha çok Haydar Baba veya Haydar Cemil Baba olarak tanınmaktadır. İstanbul'da doğan ve gençlik yıllarını burada geçiren Haydar Cemil Baba bir sebeple Türkiye'den ayrılmış ve sırasıyla Arnavutluk, Yugoslavya ve Bulgaristan'da yaşamış, Bulgaristan'da Deniz Ali Baba Dergâhı Postnişinliğini yürütmüş ve 1962 yılında burada vefat etmiştir.

Bu çalışmada çok sayıda şiir yazdığı bilinen Haydar Cemil Baba'nın Arnavutluk Millî Kütüphanesinde bulunan 810 sayfalık bir defterde bulunan ve şairin 1938 yılında burada yazdığı şiirler hakkında değerlendirme yapılmıştır.

Bu şiirlerinde çoğunlukla daha önce yayınlananlarda olduğu gibi Bektaşîlik düşüncesiyle ilgili konuları işleyen şair zaman zaman din ve tasavvuf konusunun dışına da çıkmış ve çeşitli duygularını samimi bir dille ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi ve Bektaşî Edebiyatı, şiir, 20. yy., Haydar Cemil Baba, Arnavutluk.

Abstract

Haydar Cemil Baba, a poet of the 20th century Alevi and Bektashi literature. The poet, who uses the Haydarî pseudonym in his poems, is mostly known as Haydar Baba or Haydar Cemil Baba in Bektaşî circles. Born and youth in Istanbul here who Haydar Cemile father for a reason separated from Turkey and respectively, Albania, Yugoslavia and lived in Bulgaria, Bulgaria undertook the Deniz Ali Baba Dargah sheikh and in 1962 he died here.

In this study, an 810-page book in Haydar Cemil Babaairst National Library of Albania, which is known to have written many poems, and the poems which were written by him in 1938 were evaluated.

In this poem, as in previous publications, the poet, who dealt with issues related to the Bektashism thought, came out of religion and mysticism from time to time and expressed his various feelings in a sincere language.

Keywords: Alevi and Bektashi Literature, poetry, 20th century, Haydar Cemil Baba, Albania.

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türkiye, orkurt2@gmail.com

20. yüzyıl Bektaşî şairlerinden birisi olan Haydar Cemil Baba, Haydarî mahlasını kullanmaktadır. Bektaşî çevrelerinde ise Haydar Baba veya Haydar Cemil Baba olarak tanınmaktadır. Şiirlerinin bulunduğu ve müellif hattı olduğu anlaşılan defterin ketebe kaydında kendisini “Haydar Cemîl bin İbrâhîm” olarak takdim etmesinden anlaşıldığına göre babasının adı da İbrahim’dir.

Aslen Arnavut olduğu hâlde hiç Arnavutça bilmeyen, Türkçeyi bir İstanbul çocuğu gibi tatlı ve çekici bir tarzda konuşup yazan (Bayrı, 1957: 1578) Haydar Cemil, Turgut Koca’nın kaynak göstermeden verdiği bilgiye göre Çanakkalelidir (1990: 789). 1900 yılı civarında İstanbul’da doğmuştur (Bayrı, 1957: 1578). Bazı şiirlerinin sonunda yer alan yazılış tarihlerinden anlaşıldığına göre, gençlik yıllarını -en azından 25 Nisan 1919 – 15 Kânun-ı evvel 1928 arası- İstanbul’da geçirmiştir. Hiç evlenmemiş olan Haydar Cemil, İstanbul Merdivenköy Dergâhı’nda yetişmiştir (Kökel, 2007: 17). Topkapı Bektaşî Dergâhı’nda postnişîn olduğunu söyleyenler olduğu gibi, orada misafir olarak bulunduğunu söyleyenler de vardır (Bayrı, 1957: 1578). Son devir divan şairlerinden Hammâmizâde İhsan ile dost olan (Bayrı, 1957: 1578) Haydar Cemil Baba, Atatürk ile de görüşmüş, bir defasında Nur Baba (ö. 1936) ile birlikte onun sofrasında bulunmuştur (Noyan, 2003: 113, 184).

Haydar Cemil, Topkapı Tekkesi’nde mesut sayılabilecek bir hayat yaşamıştır. Fakat 1925 yılında tekkelerin kapatılmasından sonra geçim zorluğu çekmeye başlamış, ekmek parasını sağlamak için bazı makamlara başvurmuş, İstanbul Belediyesi’nde küçük bir görev alabilmek arzusuyla birtakım teşebbüslere girişmişse de bütün bu yoldaki emekleri neticesiz kalmış, durumun yeniden düzelmesine ait ümitleri gün geçtikçe biraz daha zayıflamıştır (Bayrı, 1957: 1578).

Haydar Cemil, bir müddet sonra Türkiye’den ayrılmıştır. Bu ayrılışın sebebiyle ilgili olarak üç farklı rivayet anlatılmaktadır: Bunlardan birincisi, Haydar Cemil’in şapka inkılâbının (25 Kasım 1925) hemen ardından Selman Cemâlî Baba (ö. 1961) ve Topkapı Tekkesi şeyhi Bektaş Baba (ö. ?) ile birlikte Türkiye’den ayrıldığı şeklinde (Koca, 1990: 789), ikincisi ise Türkiye’de doğup büyüyen ve Türk kültürü ile kaynaşan, Türkiye ve Türkleri çok seven Haydar Cemil’in bir sebeple¹ 1936 veya 1937 yıllarında Türkiye’den ayrıldığı (Bayrı, 1957: 1578); üçüncüsü ise bu seyahatin Pirevi’nin kapanmasından sonra Salih Niyazi Dede baba ile yaptığı (Kökel 2007: 17) şeklindedir. Türkiye’den önce Arnavutluk’a giden Haydar Cemil, daha sonra buradan da ayrı-

arak Yugoslavya ve Romanya'ya, nihayet Bulgaristan'a geçmiştir. Bir süre Demir Baba Dergâhı'nda daha sonra ise Rusçuk/Totrakan'da Deniz Ali Baba Tekkesi'nde postnişin olmuştur (Noyan, 2003: 184). Haydarî, 23 yıl postnişinlik vazifesinde bulunduğu bu tekke de 15 Mayıs 1962 Salı günü saat altıda vefat etmiş (Noyan, 2003: 184)² ve Ali Baba, Selman Baba ve Veli Baba'nın kabirleri arasına Ali Baba'nın yanına gömülmüştür (Koca, 1990: 789). Haydar Baba'nın aynı zamanda bu tekkenin son mürşidi olduğu da bilinmektedir (Noyan, 2003: 113).

Evlatlarından bir kısmı (Süleyman Saltık ve ailesi) 1950'de Bulgaristan Mumcular'dan Türkiye'ye göçmüş ve Aydın'ın Nazilli ilçesine yerleşmişlerdir (Noyan, 1987a: 300).

Haydar Cemil Baba'ya ait eşyalar ile yazı ve şiirleri bugün Razgrad Devlet Arşivi'nde yer almaktadır. İstanbul'un önemli derviş ve babalarından Ağızlıkçı Ahmet Necmeddin Alpgüvenç Baba ve Mehmet Zühdi el-Mahvî Baba da onun yetiştirdiği zatlardandır (Noyan 2002: 186).

Galatasaray Lisesinde okumuş, Hukuk Fakültesinden mezun olmuş (Noyan, 2003: 184) ve bir müddet avukatlık yapmış olan Haydar Cemil Baba'nın birkaç yabancı dil bildiği de belirtilmektedir (Koca, 1990: 789).

Yine şiirlerinden anlaşıldığına göre Haydar Cemil Baba, Hüseyin Hüsnü Baba'nın mürididir. Şair, bir şiirle mürşidine olan sevgi ve hürmetini dile getirmiştir. Haydarî, mürşidinin Hüseyin Hüsnü Baba olduğunu belirterek başladığı şiirinde, onun şöhret ve tesirinin bütün Balkanlara yayıldığını, birçok paşanın kendisine bağlandığını ve dergâhında Türk, Bulgar ve Rumların el ele olabildiğini ifade etmiştir:

Mürşidim Hüsnü Baba Hak
Ey Haydarî kulum ancak
Sırr-ı zât zât-ı mutlak
Hâcî Bektaş-ı Velî dost (Noyan, 1987a: 300)

Mürşidim ey gerçek erenler Hüseyin Hüsnü Baba
Hem-nefes-i Hilmi-i server Hüseyin Hüsnü
Balkan'ın üstünde senin sofrası irfânına pek
Çok paşalar oldu emir-ber Hüseyin Hüsnü Baba

Secde-i dergâhına yükseldi gelip dest-be-dest

Bulgar Urum Türkle berâber Hüseyin Hüsni Baba (Kılıç vd. 2008: 100)

Bugüne kadar, Haydar Cemil Baba'nın şiirlerini ihtiva eden üç defter ve bir mecmua olduğu biliniyordu. Bizzat şair tarafından oluşturulan defterlerden biri, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 2421 numarada, diğeri ise Millî Kütüphane Yz. A 1134'de bulunmaktadır. 28 varaktan oluşan Süleymaniye Kütüphanesindeki defterde 44 şiir; 75 varaktan oluşan Millî Kütüphanedeki defterde ise tamamı diğeri şiirlerden farklı olmak üzere 113 şiir yer almaktadır.

Bunların dışında 1950 yılında Bulgaristan Mumcular'dan Aydın Nazilli'ye göçen ve Haydar Cemil Baba'nın müritlerinden olan Süleyman Saltık'ın oğlu Celil Saltık'ta babası tarafından oluşturulmuş çoğunlukla Haydar Baba'nın nefeslerinin bulunduğu bir mecmua ile yine Süleyman Saltık tarafından oluşturulan Latin harfleriyle yazılmış şiirlerin bulunduğu bir defter daha vardır. Mecmuada 179 şiir, Latin harfi defterde ise 36 şiir bulunmaktadır. Bu durumda şairin eldeki şiir defterlerinde toplam 372 şiiri bulunmaktadır.

Ancak Noyan, sonradan Bulgaristan'dan kaçırılarak getirilen ve şairin kendi el yazısıyla yazılı 370 adet nefes, düvâz vb. şiir, 228 dördlük, 350 müfret ve 33 mısra barındıran defterler ile Zühtü Dağtekin'in nefes defterinden aldığı 4 şiir ve Asım Giritlioğlu'nun nefes defterinden alınan 6 şiirinin daha olduğunu ve bunların şahsi kütüphanesinde bulunduğunu ve yayınlanmak üzere olduğunu belirtmektedir (1987a: 300-301; 2003: 184). Bu durumda Noyan'ın verdiği şiir sayısı ile daha önce yayımlanan çalışmamızda yer alan manzumelerin toplamı 1363'dir. Arnavutluk millî kütüphanesinden alınan ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dijital arşivinde bulunan Arnavutluk'ta yazdığı şiirleri ihtiva eden 810'a kadar numaralandırılmış defterde ise çoğu gazel formunda olmak üzere 39 tam şiir vardır. Bunların dışında bu defterde tamamlanmamış 418 mısra, 1270 beyit ve 167 dördlük vardır. Bu da onun velut bir şair olduğunu göstermektedir.

2008 yılında Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül ile müştereken yayınladığımız çalışmada şairin 372 şiirini yayınlamış ve Bedri Noyan'ın haber verdiği şiirlerin henüz ele geçirilemediğini: günün birinde bu şiirlerin bulunabileceğini ifade etmiştik. O çalışmada da 1930'lu yıllarda yazdığı şiirlerinin olabilece-

ği tahmininde bulunmuştuk. Bugünkü çalışmamıza konu olan 1938 yılına ait şiirler muhtemelen Türkiye'den ayrıldığı ilk yıllara ait olmalıdır.

Haydar Cemil Baba, çok çeşitli sebeplerde kısa aralıklarla ve kolaylıkla şiir yazabilen bir şairdir (Noyan, 2003: 184)³. Zira daha önceki çalışmamıza konu olan mevcut şiir defterlerinde bulunan şiirlerin (Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 2421'deki defterdeki) 45'ini 25 Nisan ile 21 Haziran 1919 tarihleri arasında yani yaklaşık iki aylık sürede, (Millî Kütüphane Yz. A 1134'deki defterdeki) 113'ünü ise 19 Kânûn-ı Sâni 1927 ile 23 Kânûn-ı Evvel 1928 tarihleri arasında, yani yaklaşık bir yıllık süre zarfında yazmıştır⁴. Hatta şairin bazen günde 3-4 şiir yazdığı da olmuştur.

Daha önce yayınlanan şiirlerini olduğu bu şiirlerini de çok kısa bir zaman aralığında yazmıştır. Arnavutluk'ta yazdığı şiirlerindeki en eski tarih 1 Kânûn-ı Sâni 1938, en son tarih ise 24 Nisan 1938'dir. Bu şiirler 810 yapraklı bir deftere yaklaşık beş aylık bir süre zarfında yazılmıştır. 810 yapraklı bu defterde bulunan şiirlerin büyük bir kısmı tamamlanmamıştır. Bu defter adeta Haydar Cemil Baba'nın karalama defteri gibidir.

Haydar Cemil Baba'nın şiirleri, bilhassa Bektaşiliği ve dolayısıyla tasavvufi düşünceleri samimi duygularla ifade eden manzumelerdir. Bu düşünceden hareketle şiirlerinde genel olarak tasavvufu, hasusen ise Bektaşiliği konu edinmiştir. O bu şiirlerinde Alevî-Bektaşî kültüründe önemli olan kimseleri saygı ile anarken onlara yakın olmak arzusunu yine en samimi ifadelerle dile getirmektedir.

Daha önce yayınlanan şiirlerinde olduğu gibi Arnavutluk'ta yazılan şiirlerinde de genellikle tasavvufi düşüncelere yer vermekle birlikte bu şiirlerinin bir kısmında din ve tasavvuf dışı konular da işlenmiştir. Tam ve eksik şiirlerin çoğunda nazım şeklini ifade eden koşma, varsağı, nefes, murabba, müseddes, şarkı gibi başlıklar kullanılırken bilhassa din ve tasavvuf konularının işlenmediği şiirlerinde ise diğerlerinden farklı olarak "Ağrıçık, Amerika, Dertlice Gecede, Bu Akşamki Sohbet, Çığırta, Nasıl Ayrılacağız, Aldım Seni Kaçtım" gibi başlıklar taşımaktadır. Bu şiirlerinde okuyucusunun karşısına bir tarikat mensubu olarak değil, acı, sevinç ve hüznün gibi duyguları yaşayan bir insan olarak çıkar. Bu şiirlerde bazen bir mecazi sevgiliden bahseder, bazen çektiği bir diş ağrısını anlatır, bazen de bir tabiat tasviri yapar.

Haydar Cemil Baba'nın Arnavutluk'ta yazdığı şiirlerden bazıları şunlardır:

1

ALDIM SENİ KAÇDIM

Aldım seni kaçdım o diyârın eleminden
Gerçek mi hayâtın bize ikrâmı kederken
Aldım seni kaçdım bu diyardan da bugün ben
Bir lahzâ safâ etmek için gâye ederken

2

AĞRICIK

Tatlı bir ağrı var dişimde benim
Dokunur ince ince diş etime
Veriyor tatlı tatlı lezzetime
Yok duyum sanki bundan anlar kim

Gizli şiddetin bu okşayışı
Bunda lezzetli bir elem zevkim
Alt çenemden değen bu hem zevkim
Hem de derdim belirmiyor ki dışı

Tatlı bir ağrı diş etimde güler
Ne güzel hissi gizli gizli kaşır
Zevk idrâke pek de yaraşır
Böyle her derd olaydı derdim eger

Cum'a ertesi sâ'at 16.12, 22 Kânûn-ı sâni 1938 Tiran

3

Şâ'ir olmak benim şânımdır
Mürşid olmak bütün vakârımdır
Hem hâkim-i âlem olma kârımdır
Âşık olmam kemâl-i yârimdir
Haydar'ım sözde Zülfikârım'dır
Nûr-ı şî'riyyetim karârımdır

4

Kalamış Körfezi'nde mehtâbın
Aksi vurdukça dehşet açmakda
Böyle bir in'ikâs o bîtâbın
Bağrı durgunluğunda kaçmakda
Dalgacıklarda yüzer tenhâ

5

Ey hakikatden vücûdiyyet olan cânım Alî
Ey vücûdiyyetde mevcûd 'aşka seyrânım Alî
Sen benim gönlümde gönlümsün tecellinin demi
Ân-ı vechindir senin ey cânda cânânım Alî
Sen benim kendimde kendimsin velâyet sırrısın
Hem nübüvvet nûrusun ey zevk-i vicdânım Alî
Sen tarîkatsin gönül sırrında kendinden sana
Sâlikiz biz bendeniz ey şâh-ı merdânım Alî
Vech-i mürşidden tecellî hem tesellî hem kemâl
Hep cemâlindir sücûdum kâmil insânım Alî
Ma'rifet senden senin kurbiyyetin bizden bize
Her sözün zımnında zâtın fazl-ı Yezdân'ım Alî
Hayderî söyler senin zevkinle söz sendendir sana
Söyleyen hem söyleten sensin ey a cânım Alî
Cum'a ertesi 29 Şevvâl 1356, 1 Kânûn-ı sâni 1938, Sâ'at 8.19 Tiran

6

KIT'A

Avâm olanla havâsın şu farkı vardır ki
Ma'îşetinde her iş haklıdır çekinmez avâm
Havâs olan düşünür çok ma'îşet emrinde
Ne Hak verir ne de vicdân verirse almaz kâm

7

Benim bu gönlümü al sen verirse aşkım eger
Alırsan elbet eger hüsnün ile nice eser

Nedir hakikat-ı dünyâ bu demde seyr ederiz
Te'akkül eyleyen idrâke var mı başka haber

Cihânda varlığa zevk işte bir muhabbetdir
O olmayınca nedir zevki ömrün âh a beşer

Onun da zevkini ey gül gönülde bul gir de
Onunla ehl-i dilin zevki nûr-ı Hakk'a erer

Bu Hayderî'yi gülüm dinle sâde bir gül al
Kemâl-i hâle eriş sev sevil sen erce ol er

Cum'a ertesi 29 Şevvâl 1356, 1 Kânûn-ı sâni 1938, Sâ'at 8.37 Tiran

8

Benim yıl başım mâh-ı mâtemdedir
O mâtemle ağlar Muharrem'dedir

O başdan verir mâtem ammâ sonı
Sa'âdetle gelmekte hurremedir

Zamân kaydı ancak olur i'tibâr
O hep ân-ı dâ'imde her demdedir

Bu itlâka bak ön son olmuş bu dem
Ezel hem ebed nokta etmemdedir

Bu dem kurdu mâzîyi müstakîli
Bu dem Hayderî zevk muhkemdedir

Cum'a ertesi 29 Şevvâlü'l-mükerrem 1356, 1 Kânûn-ı sâni 1938, Sâ'at

9 Tiran

9

Nûr-ı vahdetden dem içdim aşk-ı rahmâniyyeti
Cümle eşyâdan sezip tevhîd-i vahdâniyyeti

Lezzet aldım her yüzün zevkinden insânlıkla ben
Ben dem etdim her yüzün sırrında insâniyyeti⁵

10

Seni sen sandım uzakdan yine senmişsin ya
Sana benzetdim en evvel o değil sonra dedim

11

Sanma aşkdan sâde kâr olmaz sana
Öyle hep yalnız o bâr olmaz sana

Böyledir âlemde âdet ey gönül
Menfa'atsiz kimse yâr olmaz sana

Mutlaka maddî ve yâhud ma'nevî
Menfa'at olmazsa var olmaz sana

Hep senin sevdiklerinden çektiğin
Ey gönül hiç âşikâr olmaz sana

Renk verir her gam safâdan Hayderî
Âşık ol boş iftihâr olmaz sana

*Sâ'at 15.31, Cum'a ertesi 21 Zi'l-ka'de 1356, 22 Kânûn-ı sâni 1938 Ti-
ran*

12

Benlik aslâ iftihâr olmaz bana
Hem bütün varlık da kâr olmaz bana

Kendi aşkından da hiçbir başkası
Bende benden fazla yâr olmaz bana

Yokluğumdan bencildir varlığım
Başka hiçbir i'tibâr olmaz bana

Var verip yok aldım etdim iftihâr
Cümle eşyadan ayâr olmaz bana

Vahdetu'llâh bende benken Haydarî
Gayrılıktan âşikâr olmaz bana

*Sâ'at 15.39, Cum'a ertesi 21 Zi'l-ka'de 1356, 22 Kânûn-ı sâni 1938 Ti-
ran*

13

Ma'nâ-yı tarîkatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım
Dîdâr-ı nakikatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım

Senden sanadır secdem benden bana hem her dem
Sırrımda liyâkatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım

İsnâ aşerin mutlak sen nûrusun ey öz Hak
Gönlümde sadâkatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım

Ey sevgilim îmânım ey cândaki cânânım
Sen gâye-i hilkatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım

Ben Haydarî abdaldan zâhir ki kerem kılman
Bâtındaki takatsin pîrim Hâcî Bektaş'ım

Sâ'at 9.42, Penç-şenbih 26 Zi'l-ka'de 1356, 27 Kânûn-ı sâni 1938 Tiran

14

KIT'A

Derde düşmekle iş biter sanma
Çok düşünmekle sade bitmez işin
Hüner iş yapmadır bu âlemde
Var olan şeyde yokluk üzre gidişin (649b)

15

KIT'A

Bilenin istifâde ilminden
Ehl-i aklın kemâl alâmetidir
Bilirim ben deyip inâd etmek
Âlim olsan da cehle denk getirir (658a)

16

ÜMİTÇİK

Çok hayâller hakikat olmuşdur
Çok hakikatlerin hayâli gibi (791b)

17

Milletleri milletlere anlatmalıdır ki
Dünyâda sa'âdetde bulunsun beşeriyet (803b)

18

Menfa'at ummayarak her biri diğer kavmi
Sevse hep kendi kadar böylece her bir millet

19

Hem de inşanca düşünseydi eger insânlık
Olup insânlık alır sânnını çekmez zillet (593b)

20

KIT'A

Düşmân içden olunca feth edilir
Kal'a derler kolay bu teşbîhden
Bize lâzım ki anlamak dostluk
Bürünen düşmânın belâsı ne fen (235a)

21

KIT'A

Beni yârimden ayırdın bu gece
Ocagın tütmesin ey kelb hasûd
Seni kendinden ayırsın Allâh
Vermesin Hak sana hiçbir maksûd (235a)

22

KIT'A

Eskilerden bu mesel meşhurdur
Kal'a içden ne kolay feth edilir
Şüphesiz hâlini her kişinin
Dost iken düşmân olan kimse bilir (235b)

23

Hünkâr varlığına îmân getiren
Pîrim Hünkâr Hâcî Bektay'ı bilir
Erenler yoluna peymân getiren
Muhammed Ahmed Muhtâr'ı bilir
Şâh-ı merdân Alî canda cânândır
Onun tahtgâhı sırr-ı vicdândır
Gönül mülküne ki şâh-ı devrândır
Sevenler Haydâr-ı kerrâr'ı bilir

İki âlemdeki Hakk'ın cilvesi
Cümle âdemdeki Hakk'ın şîvesi
Aşka hüsn olmuşdur Hakk'ın işvesi
Âşıklar Hâlik-i kakhârı bilir

On iki gerçek hak imâmı seven
On dört ma'sûm ile eder kalbi şen
Benliği kaplayan geçer benlikden
Zât u sıfât olan dil-dârı bilir

Haydarî inanan Hâcî Bektaş'a
Dehre sultan olur hep başdan başa
Gönül devletinden o aşâ aşâ
Hakîkate erer esrârı bulur

Sâ'at 10.42, Penç-şenbih 10 Zilhicce 1356, 10 Şubat 1938 Tiran

Sonuç olarak bu tebliğimizle 20. yüzyıl Alevi ve Bektaşî edebiyatının üretken şairlerinden birisi olan Haydar Cemil Baba'nın Türkiye'den ayrıldıktan sonra bir müddet ikamet ettiği Arnavutluk'ta kaleme aldığı şiirleriyle kimi şiir denemelerini tanıtmaya çalıştık. Bu defter şairin şiir atölyesi gibidir. Burada bulunan şiirlerin çok azı tamamlanmış, kimisinin bir beyti veya bir dörtlülüğü, kimisinin mısraı kimininse kafiye kelimeleri yazılabiliştir. Tasavvufî şiirlerinin yanında türlü beşeri duygularla kaleme alındığını düşündüğümüz bu eksik ve deneme mahiyetindeki şiirlerinin zaman içerisinde tamamlandığını ve bu şiirlerin tamamlanmış hallerinin bir gün ortaya çıkacağını ümit etmekteyiz.

Sonnotlar

- 1 Bayrı (1957: 1578), Haydar Cemil'in Türkiye'den ayrılmasının sebebini "inceleme isteği ve yeni malzeme aramak maksadıyla" diye izah ederken bu incelemenin ne için olduğunu ve ne gibi malzeme olduğunu dair ayrıntı vermemiştir.
- 2 Turgut Koca ise Haydar Cemil'in 1977 yılında yaklaşık yetmiş yaşlarında öldüğünü söylemektedir (1990: 789). Kökel, Haydar Baba'dan nasip olarak Bektaşîliğe intisap eden Zeynel Mustafa Kaba'ya dayanarak şairin ölüm tarihini 14 Mayıs 1960 olarak vermektedir (2007: 17). Haydar Cemil Baba'nın müritlerinden Süleyman Saltık müşdidinin şiirlerinin bulunduğu mecmuanı derkenarında Haydar Baba'nın ölüm tarihini 15 Mayıs 1962 olarak kaydetmiştir. Noyan'ın verdiği bilgi de buraya dayanmaktadır.
- 3 Haydar Cemil'in çok yazan bir şair olduğuna dair M. Halit Bayrı'nın da bir tespiti vardır. Bayrı, "Şiirlerinin oldukça kabark bir yekun tuttuğunu, kendisini yakından tanıyan merhum Hamamizâde İhsan'dan işitmişim" (1957: 1578) demektedir.
- 4 Şiirlerini hangi tarihlerde yazdığını hemen hemen her şiirinin sonunda belirttiği tarihlerden anlıyoruz. Şair şiirlerin sonunda hem milâdî, hem rumî hem de hicrî olarak şiirin tamamladığı tarihi gün ve saatyle

birlikte belirtmiştir. Hatta bir şiirini de Türklerin daha İslâm medeniyeti çevresine girmeden önce kullandıkları On iki Hayvanlı Takvim'deki Koyun Yılı ile tarihlendirmiştir.
5 Şiirin gerisi eksik.

Kaynaklar

- Bayrı, M. Halit (1957). “Haydar Baba”. *Türk Folklor Araştırmaları*. 99, 1578–1579.
- Kılıç, Filiz, Kurtoğlu, Orhan ve Bülbül, Tuncay (2008). *Deniz Ali Baba Dergâhı Postnişini Haydar Cemil Baba (Haydarî) ve Şiirleri*. Ankara: Türk HAMER.
- Koca, Turgut (1990). *Bektaşî Nefesleri ve Şâirleri*. İstanbul: Maarif Kitapları.
- Kökel, Coşkun (2007). “Bulgaristan’da Yasayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 40, 9-27.
- Noyan, Bedri (1987). “Totrakan (Bulgaristan) Postnişini Haydar Cemîl Baba (Haydarî) ve Şiirlerinden Birkaç Örnek”. *Türk Kültürü*. 289, 300-307. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- . (2001). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. c. IV, Ankara: Ardıç Yay.
- . (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. c. V, Ankara: Ardıç Yay.
- . (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. c. VI, Ankara: Ardıç Yay.

MECLİS-İ MEŞAYİH KARARLARINDA BEKTAŞİLİK VE BEKTAŞİ TEKKELERİ

Bektashism and Bektashi Lodges on The Rules of Meclis-i Mesayih

Fahri MADEN*

Öz

Meclis-i Meşayih Şeyhülislamlık makamının bir alt kurumu olarak Osmanlı sınırları içindeki tekkeleri kontrol etmek ve düzenlemek amacıyla 1866 yılında kurulmuştur. Meclis-i Meşayih'in arşiv malzemesi yakın zamana kadar kapalı olan İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulunmaktadır. Bu arşiv son dönem Osmanlı tasavvuf tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Başta Anadolu ve Rumeli olmak üzere Osmanlı ve İran coğrafyasında yaygınlık kazanmış olan Bektaşilik 1826 yılında yasaklanmıştır. Bektaşilik bu tarihten itibaren Nakşilik ve diğer tarikatlar içerisinde yaşamını devam ettirmiştir. Meclis-i Meşayih'in bu tarikatın yasaklı yıllarında kurulması, devlet-Bektaşilik ilişkileri açısından bu kurumu daha da önemli hale getirmiştir. Bektaşiler muhtelif defalar Meclis-i Meşayih'a başvurup 1826 öncesi resmi hüviyetlerinin yeniden tanınması talebinde bulunmuşlardır. Bu açıdan da Meclis-i Meşayih ve bu mecliste alınan kararlar Bektaşilik açısından incelenmesi gereken bir alandır. Ayrıca Meclis-i Meşayih diğer tarikat ve tekkelerde olduğu gibi Bektaşilik için de şeyh atamaları ve bilhassa bu atamalarda namzetlerin imtihan edilmesi, güvenlik soruşturmasından geçirilmesi gibi denetim ve kontrol mekanizmasının çalıştırılmasında etkili olmuştur. Bu çalışmada, Meclis-i Meşayih'a ait arşiv belgelerinden hareket edilerek 1826 yılında yasaklılık dönemine giren Bektaşî tarikatının durumu ve Meclis-i Meşayih kararlarında tarikatla ilgili gelişmeler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Nakşilik, Meclis-i Meşayih

Abstract

It was established in 1866 as a sub-institution of the *Meclis-i Mesayih* in *Seyhülislamlık* institution to control and regulate the monks in the Ottoman borders. The archive of *Meclis-i Mesayih* is located in the Mesihat Archive of the Istanbul Mufti's Palace, which has been closed until recently. This archive is an important source of Ottoman Sufi history in the last period. Bektashism, which has gained widespread in Anatolia and Rumelia, especially in Ottoman and Iran geography, was banned in 1826. Beginning from this date, Bektashism has continued its life in the Nakshism and other sects. The establishment of this sect by the *Meclis-i Mesayih* in the forbidden years has made this institution even more important in terms of state-Bektashi relations. The Bektashis appealed to the *Meclis-i Mesayih* for various times and demanded the re-recognition of their official identity before 1826. In this respect, the *Meclis-i Mesayih* and the resolutions taken in this parliament are a field that must be examined in terms of Bektashism. Moreover, as in the other sects and monks of the *Meclis-i Mesayih*, it was effective for the Bektashism as well as for the execution of the shah assignments and especially the examination and examination of the nominations at these appointments and the inspection and control mec-

* Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi. Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr.

hanism such as the security investigation. In this study, developments related to the order will be dealt with in the situation of the Bektashi order and the decisions of the *Meclis-i Mesayih*, which entered the period of prohibition in 1826, based on archive documents belonging to the *Meclis-i Mesayih*.

Keywords: Bektashism, Hacı Bektaş Veli, Nakshism, Meclis-i Mesayih

1. Giriş

Bektaşilik, XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelip Sulucakaraöyük'e yerleşmesi ve zaviyesini kurmasıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Zaviyesinde çok sayıda halife yetiştiren Hacı Bektaş Veli 1271 yılında vefat etmiş, onun ardından Bektaşî tarikatı Balım Sultan'a (v. 1516) kadar uzun bir oluşum süreci yaşamıştır. Bu süreçte Anadolu'nun dışında İstanbul, Rumeli, Mısır, Ege ve Akdeniz adaları, Irak ve Suriye gibi geniş bir alanda tekkeler açılmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasından sonra ocağın manevi terbiyesinin Bektaşîlere havale edilmesi ve XVI. yüzyılda Yeniçeri kışlalarında Bektaşî baba ve dervişlerinin ikamet ettirilmesiyle tarikat, devlet nezdinde son derece itibarlı bir konuma yükselmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın tarikatla ilişkileri sembolik değildi. Atamalarda ve sair resmi işlemlerde Yeniçeri Ağası Bektaşî şeyh ve dervişlerinin en önemli referansı konumundaydı. Osmanlı merkezi yönetimi Yeniçerilerin yalın kılıç devlete hizmet ettikleri, zaferden zafere koştukları dönemlerde bu ilişkiler ağından son derece memnun idi. XVI. yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevi rekabeti ve savaşı sırasında Kalender Çelebi olayı ve idamının ardından Hacı Bektaş Veli tekkesinin kapatılması hadisesi dışında Osmanlı yönetiminin Bektaşîler bakışı gayet pozitifti. Pek çok devlet adamı ve padişahlar Bektaşî tekke ve türbelerini tamir ettiriyor, buralara kayda değer vakıf malları bağışlıyorlardı. Bektaşîler de özellikle Yeniçerilerle beraber seferlere ve kuşatmalara katılıp Osmanlı fütuhatının daha da genişlemesi için feda-yı can etmekten geri durmuyorlardı. Bursa'nın fethinden başlayarak Rumeli ve deniz seferlerinde, adaların kuşatılmasında askerle beraber Bektaşî dervişleri de ön saflarda düşmanın üzerine atılıyorlardı. Budapeşte'de Gül Baba'dan Girit'te Horasani Ali Baba'ya kadar çok sayıda Bektaşî şeyh ve dervişi hem Osmanlı ordusunun moral kaynağı olmuşlar, hem de fetihlere iştirak etmişlerdir.

Osmanlı yönetimi zaman zaman Bektaşî tekkelerine müdahalelerde bulunmuştur. XVI. yüzyılın başında Balım Sultan'ın merkez tekkenin başına getirilmesi, yine aynı yüzyılın ortasında Sersem Ali Baba'nın yakın akrabası

Kanuni tarafından Pirevi'ne atanması önemli tasarruflardandır. Zira tarikatı teşkilatlı bir yapıya kavuşturan Balım Sultan tarikat içerisinde kendisini “ikinci pir” konumuna getirecek düzenlemeleri de yapmıştır. Anadolu, Rumeli ve İstanbul başta olmak üzere çok sayıda Kalenderi, Ahi, Vefai, Yesevi tekkesi Pirevi'ne bağlanarak Bektaşilik şemsiye altında birleştirilmiştir. Böylece devlet merkez tekke şeyhini tüm tekkeler üzerinde yetkilendirerek, diğer tekkelere yapılacak şeyh atamalarında ve sair meselelerde yegâne muhatap durumuna getirmiştir. Devletin müdahalesiyle gerçekleşen bu merkezileşme yine devletin tekkeleri denetim ve kontrol altında bulundurma uygulamasını da ifade etmektedir. Merkez tekke şeyhinin diğer tekkelerin şeyhlerinin atanmasında yetkilendirilmesine “inha” yetkisi denilmektedir. Bektaşilik açısından elbette bu tür atamalarda yukarıda da ifade edildiği gibi Yeniçeriler önemli bir etkiye sahipti. Devlette zaman zaman bu Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinden ocağın nizamını sağlamak ve Yeniçerilerin memnuniyetini temin ederek düzen ve intizamını sürdürmek istemiştir.

Devlet pek çok defalar Bektaşî tekkelerine ödenekler de ayırmıştır. Bilhassa tüm tarikatın lideri konumundaki merkez tekke şeyhlerine hırka parası adı altında ödemeler yapılmıştır. Böylece siyasi açıdan Bektaşilikle devlet arasında bir problem yaşanmaz iken ilmiye sınıfının öteden beri Bektaşilere bakışı negatif olmuştur. Ancak Yeniçeri desteği ve yoldaşlığı ilmiyenin tarikatla ilgili eleştirilerine set çekmiştir. Bu durum 1826'da tersine dönmüştür. 15 Haziran 1826'da Yeniçeri Ocağı padişah fermanıyla kaldırıldığında Bektaşilikte tarihin tozlu raflarına kaldırılmak istenmiştir. İç içe geçmiş bu iki kurumu birbirinden ayırmak kolay olmuştur. Yeniçerilik namı ve nişanı yer yüzünden tamamen kaldırılmıştır. II. Mahmut Yeniçeri'yi hatırlatan ne varsa – kahvehanelerden tulumbacılar, mezartaşlarından mehtere kadar- hepsini yok etmek istemiş, doğal olarak bundan Bektaşilik de payını almıştır. O zamana kadar devletin resmi olarak tanıdığı ve yükselttiği Bektaşî tarikatı bir anda gayr-i resmi ve kanun dışı ilan edilmiş, Yeniçeri korumasını kaybeden Bektaşiler ulemanın Sultan üzerine kurduğu nüfuzun da etkisiyle “dinsiz, itikatsız, namazsız, oruçsuz, Kur'an'sız” ilan edilmişlerdir. Terbiye edilmek, yani tashih-i itikat etmek için başta İstanbul Bektaşileri olmak üzere yüzlerce derviş ulemanın bol olduğu (makarr-ı ulema) yerlere sürülmüşlerdir.

1826'da devlet büyük bir Yeniçeri ve Bektaşî kovuşturmasına sahne olmuştur. Gayri meşru ilan edilen bu iki kurumla ilgili devlet ve ilmiye mensup-

ları yoğun bir propaganda yürütmüştür. Yeniçeriler geceleri hortlayıp insan kanı için vampirler ve “devlet düşmanları” olarak gösterilirken Bektaşiler Kur’an’a hürmeti olmayan, Kur’an sayfalarını tuvaletlere atan “din düşmanları” şeklinde lanse edilmişlerdir. Böylece 1925’ten yüzyıl önce Osmanlı’da bir tarikat yasağı kendini göstermiştir. İlerleyen 15 yıl içerisinde binlercesi öldürülerek ve sığınmak için kaçtıkları ormanlar ateşe verilerek Yeniçeriler yok edilmiş, mezar taşları kırılmış/kaldırılmış, geride iz bırakılmamaya çalışılmıştır. Ancak Bektaşilik için farklı olmuştur. Keza Bağdat’tan Arnavutluk’a, Kahire’den Varna’ya kadar çok geniş bir coğrafyada yayılan, binlerce müntesiplere ve muhiblere sahip olan tarikatı İstanbul’dan gönderilen bir fermanla yok etmek mümkün olmamıştır. Tam tersine yasakla birlikte daha da birbirine kenetlenen ve yasakla mücadele eden Bektaşiler bu mücadeleden güçlenerek çıkmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı sarayından da destek bulan Bektaşiler sonuna kadar yeniden devlet nazarında resmi ve halk nazarında meşru bir zemine kavuşmak için faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

1826 sonrası Bektaşiliğin resmi hüviyete ulaşmak veya meşru bir zemine kavuşmak için özellikle iki yönlü çalışmaları dikkat çekmektedir. Birincisi kapatılan, yıkılan ya da başka tarikatlara devredilen tekkelerini yeniden geri almak; ikincisi devlete sürekli başvurarak –Meclis-i Meşayih’in kurulması, Tanzimat ve Meşrutiyet’in ilanları bu başvurulara yoğunluk katmıştır- tarikatın yeniden resmi olarak tanınmasını sağlamaktır¹.

2. Merkez Tekke Uygulamasından Meclis-i Meşayih’a

Osmanlı’da faaliyet gösteren tarikatlar merkez tekke ekseninde faaliyet göstermişlerdir. Tekke şeyhlerinin atamalarında tasdik yetkisine sahip olan merkez tekkeler, XVII. yüzyıldan itibaren bu konuda daha etkin hale gelmişlerdir. Ayrıca merkez tekkeler de şeyhlerini kendileri seçmişlerdir. Ancak atama sürecinde seçilen postnişinin (şeyhin), devlet tarafından tasdik edilip berat verilmesi gerekmektedir (Durmuş, 2016: 20). Bektaşî tarikatında da tekke ve zaviyelerin Baba, Dede, Abdal, Sultan ve Derviş denilen görevlilerinin atamalarını merkez tekkesi olan Hacı Bektaş Âsitânesi şeyhinin izniyle gerçekleştiriyordu.

Devlet, merkez tekke olgusu ile Osmanlı toprakları üzerindeki sayısız tekkenin denetim ve kontrolünü bir elde toplamaya çalışmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren ise Meclis-i Meşâyih’in kurulmasına giden süreçte bu kontrolün kurumsallaşması söz konusu olmuştur (Durmuş, 2016: 21).

Tekkelerle ilgili devletin takip ve denetimi, özellikle Şeyh Bedrettin isyanı sonrası kesinleşmiş ve XVI. yüzyılda kendini göstermiştir. Bu süreçte çok sayıda zındık ve mühlid oldukları iddia edilen meşayih'in idam ve hapsedilmeleri söz konusu olmuştur (Ocak, 2014). Daha sonraki yüzyılda da şahıs ve grupların takibatı sürmüştür. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren ıslahat hareketlerinin yoğunlaşmasıyla tekkelere doğrudan müdahale edilmeye de başlanmıştır. Devletin tekkelere müdahalesinin ilk adımı XVIII. yüzyılda mutasavvıflar arasında çıkan problemlerin yarı resmî “şeyhü'l-meşâyihlik, reîsü'l-meşâyihlik” ilmî ve manevî açıdan herkesin saygısını kazanmış şeyhler vasıtasıyla çözülmeye çalışılmasıdır. Şeyhü'l-meşayihler devlet tarafından belirli bir tarikatın denetimi ve meselelerin çözümü için tayin edilmişlerdir (Yücer, 2003: 449-450).

Osmanlı Devleti'nin tekkeleri tam olarak kontrol altına alma çabası Sultan III. Selim döneminden itibaren belirginleşmiştir. Hangi tarihte kurulduğu tespit edilemeyen² 1793 tarihli bir hükümde tekkeleri denetleyen bir meclisin varlığından haberdar olunmaktadır³. Ağustos 1793 tarihinde çıkarılan ferman bu meclise şeyh ve müridlerden itikadı bozuk olanların tespit edilmesi ve kendi başına tekke açanların engellenmesi görevleri verilmiştir. Ayrıca bu fermana göre İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar'da zikir yapmak isteyen şeyhlerin o bölgede itikadı düzgün, takva sahibi ve kabul gören meşâyih'in izniyle ve bu meclisin takibiyle tekke açabileceklerdi (Kara, 2002: 186). Bu meclis ileride kurulacak olan Meclis-i Meşayih'in alt yapısını oluşturmuştur. Ancak üyelerinin görevlerini ihmal edip dervişleri tedib ve tahkir etmeleri sebebiyle kısa zaman sonra ilga edilmiştir. Kaldırılan meclisin yerine üç kişilik bir heyet oluşturulmuştur⁴.

3. II. Mahmut Dönemi Devletin Tekkelere Müdahalesi

Meclis-i Meşayih'a giden süreçte II. Mahmut dönemi ilan edilen bazı fermanlar ve kimi uygulamalar önemlidir. Bunlardan ilki 1812 tarihli ferman dır. Bu ferman tekkeler üzerindeki devlet denetimiyle ilgili ilk resmi düzenleme olarak kabul edilmiştir. Gerçi bu ferman sadece Sadî tekkeleri için ilan edilmişse de gerektiğinde devletin müdahalesine işaret etmektedir. “Fermana göre İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de bulunan Sadî tarikatına ait tekkelere yapılacak olan atamalarda İstanbul'da bulunan Sadî tarikatından Abdüsselam Tekkesi postnişini ve diğer şeyhlerin beraber belirlediği adayın Şeyhülislam'a bildirilmesi kararı alınarak bundan sonra yapılacak olan atamalar için gönderi-

lecek ilam ve arzuhallerin Abdüsselam Tekkesi'ne havale edilerek atamaların 'Âsitâne' olarak isimlendirilen bu merkez tekkenin arz ve inhası ile yapılması istendiği belirtilmektedir." (Durmuş, 2016: 23-24)⁵. Her ne kadar bu ferman yalnızca Sadî tarikatı için çıkarılmış bir hüküm olsa da (BOA, C. EV, 11874) böylece Sadi tekkeleri için şeyhin kendisinden sonra şeyh olacak kişiyi seçmesi şeklinde uygulanan gelenek ve teâmül bozulmuş, bu husus merkez tekke şeyhlerinin ve Şeyhülislamlık'ın insiyatifine bırakılmıştır. Böylece başlangıçta Sadi tekkeleri için, giderek diğerleri için devletin ağırlığı ve sözü daha geçerli hale gelerek tekkeler iç işlerindeki bağımsızlıklarını kaybetmiştir.

Bu fermanı tüm vakıfların Mayıs 1826 tarihinde kurulan Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlanıp tekkelerin mali özerkliklerini kaybetmeleri izlemiştir. Bu uygulamadan önce tekke kurucusunun bağışladığı ve kendisinin mütevellî olmasını şart koştuğu vakıfları, mütevelliler yönetirken, bu düzenleme ile şeyhler ve mütevelliler devletten maaş alan birer memur haline gelmişlerdir (Gündüz, 1984: 196). Aslında tüm bu müdahaleler devletin tekkeler üzerindeki kontrol ve denetim mekanizmasının başlangıç aşamalarını oluşturmuş, daha sonraki uygulamalar için zemin teşkil etmiştir.

Yukarıda ifade edilen tekke şeyhlerinden kendilerinden sonra gelecek şeyhi tayin etme yetkisinin alınması ilerleyen süreçte bazı problemleri ortaya çıkarmıştır. Keza 1836 yılında ilan edilen bir fermanda meşihati boş olan tekkelere, hâkimler tarafından durumu meçhul kişilerin tevcih edilmesi için ilâm hazırlandığı, bunun da tekkelerin idaresinde problem ve sıkıntılara yol açtığı ifade edilmekteydi. Bu itibarla meşihate getirilecek kişilerin, o mahalhin tarikat erbabı tarafından belirlenmesi, ehliyetsiz kişilere tevcih için ilâm gönderilmesi durumunda, ilâmın uygulamaya konulmaması, meşihata Dersaadet'te bulunan meşâyih ve dervişlerin ittifakı ile ehliyetli bir şeyhin tevcihi istenmiştir (Arı, 2005: 32).

Öte yandan II. Mahmut'un Yeniçeri ocağıyla birlikte Bektaşılığı yasaklamasında da devlet ileri gelenleri ve ilmiye mensuplarıyla birlikte İstanbul'da diğer ileri gelen tarikat şeyhlerinin katıldığı bir meşveret meclisi toplanmıştı. Şeyhülislam Kadızâde Tahir Efendi'nin başkanlığında toplanan ve aralarında Mevlevî, Halevtî, Celvetî, Nakşibendî, Sâdî, Kadiri ve Şazeli tarikatı şeyhlerinin⁶ katıldığı toplantıda, devletin iki büyük tarikatından biri olan Bektaşılık'ın rafizî ve mülhid olduğu iddiasıyla tasfiyesine karar verilmiştir.

“Bektaşiliğin ilga edilme sebebi resmi yazışmalarda bu şekilde ifade edilmiş ise de asıl sebep tarikatın Yeniçerilerle olan irtibatından duyulan rahatsızlıktır. Yeniçeri Ocağı’yla olan irtibatı, Bektaşiliğin tasfiye edilmesindeki en önemli etkenlerdir. Bu da gösteriyor ki kuruluş döneminden itibaren Osmanlı toprakları içerisinde kendine yer bulan ve devletin temel askeri birliğinin manevi istinatgâhı olan Bektaşilik, gayrisünnî bir tarikat olmasından çok devletin varlığına karşı bir tehdit unsuru olarak görülmesinden dolayı tasfiye edilmiştir. Bu kararın ardından devlet Bektaşî tekkelerine ait mal varlıklarını müsadere etmiş, altmış yıldan daha eski tekkelerin diğer tarikatlara tahsis edilmesine ve daha sonra yapılan Bektaşî tekkelerinin ise yıkılmasına karar vermiştir. Bu süreçte ‘Dede ve Baba’ denilen Bektaşî şeyhleri ile müridleri tutuklanarak Anadolu’ya sürgün edilmişlerdir. Ayrıca bu tarikata ait her türlü unvan, alamet ve erkân yasaklanmış ve tekkelerde bulunan kitaplar da toplatılmıştır. Bektaşilik’in yasaklanmasının hemen ardından İstanbul’da bulunan tekkeler sadır olan fermanın öngördüğü şekilde yıkılmıştır. Nakşibendî tarikatına tahsis edilen Hacı Bektaş Dergâhı’nın tevliyet makamında Bektaşî Çelebi Hamdullah’in sürgünde olduğu dönemde Hamdullah Efendi’nin kardeşi Şeyh Veliyüddin’in bulunduğu anlaşılmaktadır. Nakşibendî şeyhlerinin bu dergâha merkezden atanmaları ise 1834’te Şeyh Mehmet Said Efendi’nin tayini ile başlamıştır.” (Durmuş, 2016: 23)

Osmanlı’da en etkili ve yaygın tarikatlardan biri olan Bektaşiliğin tasfiye edilmesi, II. Mahmut’un tarikatlara karşı başlatmış olduğu sıkı kontrolün ilk ayağını oluşturmuştur. Bektaşiliğin ilgasından sonra giderek diğer tarikatlar da devletin denetimi altına girmişlerdir. Keza ilerleyen süreçte yapılan düzenlemeler, Sünnî çizgide olan tarikatların da sıkı bir denetime tabi tutulduğunu göstermektedir. Bunun en açık göstergesi ve bu dönemde tekkelere dair yapılan en kapsamlı düzenleme 1836 tarihlidir (Durmuş, 2016: 23).

Sözü edilen problemlerin de etkisiyle II. Mahmut 1836 yılında başka bir ferman daha yayımlayarak tüm tekke ve tarikat mensuplarının uyması gereken bazı kurallar getirmiştir. Bu fermana getirilen kurallar kısaca şunlardır:

“1. Her tarikat mensubu, bağlı bulunduğu tarikata ait kıyafeti giymelidir. Şeyh ve derviş olmayanlar da kendi kendilerine tarikat ehline ait elbise giymemelidir.

2. Her derviş şeyhinin imza ve mührünü ihtiva eden kimlik taşımalıdır.
3. Ehliyetsiz dervişlere icâzetnâme verilmemeli, icâzetnâmede birkaç

şeyhin imza ve mührü bulunmalıdır.

4. Şeyh tayin edilirken vakfiyede belirtilen tarikatla şeyh olacak zâtın tarikatı aynı olmalıdır.

5. Aynı şeyhe birden çok tekke şeyhliği verilmemelidir.

6. Tekkeye ait sancak, kudüm, mazhar gibi eşya ve aletler tekke dışına çıkarılmamalıdır.

7. Cehrî zikir icra eden tekkelerde namaz kılmayıp, evrad ve tevhid zikrine katılmadığı halde sadece devran zikrine katılmak isteyenler devrâna alınmamalıdır.

8. İstanbul tekkelerinde, bu fermanın hükümlerine aykırı hareket eden olursa ve bu şahıslar şeyhin ikaz ve ihtarlarına aldırmaz etmezse emniyet kuvvetleri tarafından yakalanarak, 'avâm-ı nâs' olanların Bâb-ı Seraskerî'ye, tarikat ehli olanların da Şeyhülislamlık'a gönderilmeleri gerekmektedir." (BOA, C. EV, 18014; Gündüz, 1984: 197-203; Arı, 2005: 33)⁷

"Bu düzenleme ile tarikat şeyh ve dervişlerine mahsus kıyafetlerin sıradan insanlar tarafından kullanılmaması, bilakis yalnızca tekkelerde ikâmet eden şeyh ve dervişler tarafından giyilmesi gerektiği belirtilmiş ve çarşı pazarlarda dolaşmaları yasaklanmıştır. Ayrıca dervişlere müntesibi oldukları şeyhleri tarafından mühürlenmiş tezkireler verilmesi istenmiş, böylelikle herhangi bir tarikata intisab etmiş olan dervişlerin, bu tezkireler vasıtasıyla tanınması ve o tarikata bağlı olmayan şahısların tekkelere girmeleri engellenmek istenmiştir. Yine bu amaca hizmet etmek üzere icazetnâmelerin dahi diğer şeyhlerin mühür ve imzası alınarak verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Her şeyhin yalnızca bir tekkeye atanması, ikinci bir tekkeye tayin edilmemesi gerektiği belirtilmiştir.

Tekkelerde yapılan ayinler hakkında da bir takım düzenlemeler getirilmiş ve bunların usulüne uygun bir şekilde ifası istenmiştir. Bu bağlamda bazı tekkelerde açık zikir yapıldığı ancak bunun öncesinde bir takım kişilerin namaz ve tesbihata katılmayarak yalnızca zikre iştirak ettikleri belirtilerek öncelikle tekkede namazın kılınması, ardından tesbihatın yapıp zikre geçilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Namaz ve tesbihata iştirak etmeyip yalnızca ayin-i şerife katılanların cezalandırılacağı, bunu yapanlar eğer tekke dışından bir şahıs ise Seraskerliğe, tekkede bulunan şeyh veya dervişlerden biri ise Şeyhülislamlık'a gönderileceği belirtilmiştir. Keza bu düzenlemenin Edirne ve Bursa gibi yerlere tekke şeyhleri aracılığıyla bildirileceği ifade edilmiştir. Düzenle-

mede özellikle Nakşibendî tarikatına vurgu yapılarak ona ve diğer tarikatlara ait tekkelerin meşihat cihetlerine atamalarda, şeyhin o tarikata intisab etmiş olması ve o makama tayin edilmeye müstehak olması gerektiği belirtilmiştir. Böylelikle Nakşibendî tekkeleri ile diğer tarikatlara ait tekkelere başka bir tarikattan şeyhin atanması engellenmiştir.

Tekkelerin devlet tarafından denetim ve kontrolünün sağlanması için yapılan bir takım düzenlemelerde, 1859'da meydana gelen Kuleli Vakası'nın da etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sultan Abdülmecid'in saltanatının son yıllarında vuku bulan bu olay aslında kuvveden fiile çıkamamış bir darbe teşebbüsü, Osmanlı Sultanı'na karşı bir suikast girişimidir. Başarısızlıkla sonuçlanan bu teşebbüsü ilginç kılan taraf, üyeleri arasında meşâyih ve ulemadan bazılarının ve özellikle Nakşibendî tarikatına mensup bir takım asker ve sivil bürokratların yer almış olmasıdır. Bu darbe girişiminden sorumlu tutulan 41 şahısdan 15'inin Nakşibendî tarikatı ile irtibat içerisinde oldukları ve bunların tarikatın Hâlidî koluna bağlı buldukları öne sürülmüştür.

Sorgulananların %35'i Nakşibendî tarikatı müntesipleri oldukları gibi içlerinden üçü Şeyh Ahmed, Hazergradlı Şeyh Feyzullah ve Kütahyalı Evliyazâde Şeyh İsmail Efendi Nakşî şeyhlerindedir. Son iki şeyhin bu teşebbüsdeki rolü abartılmamalıdır. Ancak şeyhlerin aynı tarikattan olması ve teşebbüs içerisinde bu tarikata müntesip olanların bulunması, Hâlidîliğin dönemin muhalefetine yansıtması, politik eksende düşünülmesi gereken bir durumdur. Bu teşebbüs, Nakşibendîliğin Hâlidî kolundan beslenen bir hareket olmakla birlikte bütün Hâlidîlerin görüşünü yansıtmadığı da göz ardı edilmemelidir. Osmanlı payitahtındaki bu hadiseden sonra tekkelerin daha sıkı kontrol altına alındığını ve bununla ilgili düzenlemelerin daha da etkinleştirilerek Meclis-i Meşâyih sürecine doğru gidildiği görülmektedir.

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından önce 1860 yılından itibaren âmed-reft yani gelen-giden defterleri denilen tekkelere girip çıkanların kaydedildiği defterler tutulmaya başlanmıştır. İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de bulunan tekke, medrese ve hanlar zaman zaman teftiş edilir, buralarda bulunan talebelerin isimleri bir memur tarafından defterlere kaydedilip, giriş çıkışları İstanbul Mahkemesi 'talebe kâtibi' tarafından denetlenirdi. Ancak tekke dervişlerini denetleyebilecek sorumlu bir memur yoktu; bu nedenle Şeyhülislam tekkelere girip çıkanların da denetlenmesini istemiştir. Bu doğrultuda Meclis-i Vâlâ, tekkelerde İstanbul Mahkemesi'nden bir memurun görevlendirilmesini ve

tutulan kayıtların bir nüshasının Şeyhülislamlık makamında, bir nüshasının da Şehremâneti'nde muhafazası, kayıtlı olmayanların tekkeye alınmaması ve ilgili sorumluluğun tekke şeyhine havale edilmesini kararlaştırmıştır.

Bu karar sonrasında tekkelerde bulunan tarikat mensupları sayılmış ve böylelikle tekkelerde kalan zevat kontrol altına alınmıştır. Bu amaçla tutulan 1869-1878 (1286-1295) tarihlerini içeren defter İstanbul'da bu dönemde toplam 35 merkez tekke bulunduğunu ve bu tekkelere bağlı olan toplam 252 tekkenin gelen-giden kayıtlarının tutulduğunu göstermektedir. Ancak bu merkez tekkelerin sayısının daha sonraki yıllarda 31'e indirildiği görülmektedir.

Meclis-i Meşâyih'a giden süreçte tarikatlar ve bunların faaliyet alanı olan tekkelere ait bir takım mali, siyasi ve sosyal problemlerin Meclis-i Vâlâ'da görülmesi de meclisin kurulmasındaki önemli etkenlerden biri olmuştur." (Durmuş, 2016: 24-26)

"Tekke ve tarikat mensupları ile ilgili önemli ve dikkat çekici düzenlemeleri içeren bu fermanla, Bektaşiliğin kaldırılmasından sonra, diğer tekke ve tarikatlara da bir çekidüzen verilmesi amaçlanmış olmalıdır. Aynı zamanda bu fermanla Meclis-i Meşâyih'a giden yolda da önemli ve büyük bir adım atılmıştır. Bu düzenlemelerin yanında, Tanzimat döneminde tekkelerin düzeni, bazı ihtiyaçları, beslenmeleri ve malî yardımlarıyla Meclis-i Vâlâ ilgilenmekteydi. Örneğin, bazı tekkelerin gelir kaynaklarından olan tuz madenlerine el konulması ve medrese, tekke ve hanlarda talebe ve derviş kılıklı serseri kimselerin toplanarak sürgün edilmesi Meclis-i Vâlâ'nın kararlarıyla yapılmıştır. Ayrıca Meclis-i Meşâyih'ın kuruluşu ilgili işlemler de bu meclis tarafından yürütülmüştür.

Buraya kadar anlatılanlardan, devlet tarafından tekke ve zâviyelere giderek artan bir oranda müdahale edilmeye başlandığı ve Osmanlı'da daha önce görülmeyen ve tasavvuf geleneğine de muhâlif bazı uygulamaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu uygulamalar Meclis-i Meşâyih'ın kuruluşu ile müessesleşmiş ve tam resmîyet kazanmış olarak karşımıza çıkmıştır." (Arı, 2005: 33-34)

4. Meclis-i Meşâyih'in Kurulması

"Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu, mevcut bürokratik yapı içerisindeki konumu ve faaliyet alanının belirlendiği Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi'nin yürürlüğe girmesi, Osmanlı Devleti'nde devlet-tekke ilişkilerinin siyasi bir hüviyet kazandığının en somut örneğidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan

itibaren etkinliğini koruyan tekkelerin kontrolü, Meclis-i Meşâyih öncesi dönemde Şeyhülislamlik tarafından sağlanırken, Meclis-i Meşâyih'in kurulmasıyla bu kurum meclis üzerinde en etkili merci olmuştur. XIX. yüzyılla birlikte devletin tekkelere dair yapmış olduğu bir takım tedrici düzenlemeler bu meclisin kurulmasına giden süreci hızlandırmıştır.” (Durmuş, 2016: 20)

“Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından bahseden en erken tarihli belge Kasım 1866 tarihli bir irâdedir. 7 Ekim 1866 tarihinde Şeyhülislam Mehmed Refik Efendi'nin verdiği arz tezkiresinde, Meclis-i Meşâyih'in iki sene kadar önce kurulmasına rağmen henüz gereği gibi teessüs edemediğinden bahsedilerek '*Dersâadet ve bilâd-ı selâsede kâin tekâyâ ve zevâyâ meşihatlerinden birinin inhilâli vukû'unda yahud dervîşân beyninde bazı münâzaât zuhurunda hakikat-i keyfiyyetin bi't-tahkîk iktizâsına göre makâm-ı muallâ-yı fetvâpenâhî ve yâhud Nezâret-i Celîle-i Evkâf-ı Hümâyûn'a bildirilmek üzere...*' meclisin yeniden tesis edilmesi talep edilmiş ve bu talep kabul edilerek verilen irâde ile yürürlüğe girmiştir. Bu irâde ile aynı zamanda Şeyhülislam Mehmed Refik Efendi'nin hazırladığı 17 maddelik lâyiha da onaylanmıştır.

Bu iradeden de anlaşıldığına göre, Meclis-i Meşâyih'in iki temel görevinden birisi, tekkelerde görev yapacak olan şeyhleri belirlemek, diğeri de tekkelerde ortaya çıkan problemleri çözmektir. Meclis-i Meşâyih kurulduktan sonra, tekkelerde çıkan her türlü problem Meclis-i Meşâyih'a havale edilmeye başlamıştır. Şeyhülislam Refik Efendi'nin İbnü'l-Arabî üzerinde çalışmalar yapan Nakşibendiyye tarikatına müntesip bir derviş olmasının ve dönemin padişahı Sultan Abdülaziz'in de Mevlevî muhibbi olmasının Meclis-i Meşâyih'in kurulmasında etkili olabileceğine, bu konudaki bazı çalışmalarda haklı olarak dikkat çekilmektedir.” (BOA, İrâde Meclis-i Vâlâ, nr. 25320; Arı, 2005: 34)

“Meclis-i Meşâyih'in kurulmasıyla, bir süredir devam eden tekke ve tarikatları kontrol altına alma faaliyetleri bir anlamda 'kemâl noktası'na ulaşmıştır. Bütün tekkeler, Şeyhülislamlik'in bir alt dairesi olan Meclis-i Meşâyih'a bağlanmıştır. Aldığı kararları Şeyhülislamlik'in onayına sunan Meclis-i Meşâyih, malî konularla ilgili hususları da Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne havâle etmekteydi. Böylece tekke ve tarikatlarda asırlardır süren gelenek ve özerklik önemli bir oranda bozulmuş oluyordu.

İsmail Kara, Meclis-i Meşâyih'in kurulmasının sadece, tekkelerin medreselerin kontrolü altına girmesi ile açıklanmasının eksik bir yorum

olduğunu ifade ederek, bunun XIX. ve XX. yüzyıllardaki modernleşme ve merkezîleşme teşebbüslerinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Bu bağlamda tekke ve tarikatlar üzerindeki merkezîleşme ve modernleşme teşebbüslerinin en müşahhas ve sistemli olanı Meclis-i Meşâyih'in kurulmasıdır. Meclis-i Meşâyih'a giden süreçteki uygulamalar ve Meclis-i Meşâyih'in kurulması, bu dönemde pek çok farklı alandaki modernleşme merkezli uygulamanın tasavvuf ve tarikatların payına düşen kısmıdır.

Meclis-i Meşâyih'in ilk reisi Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Salahaddin Efendi'dir. Meclis-i Meşâyih kurulduğunda, reisin dışında farklı tarikatlardan 6 âzâ bulunmaktaydı. Osman Salahaddin Efendi üç dönem Meclis-i Meşâyih riyâsetinde bulunmuştur. Daha sonra Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı şeyhi Rûşen Efendi ve Kâdirihâne Dergâhı şeyhi Ahmed Muhyiddin Efendi ikişer dönem Meclis-i Meşâyih reisliği yapmışlardır. Sırayla, Elif Efendi, Mehmet Gülşen Efendi ve Mehmet Esad Efendi de birer dönem Meclis-i Meşâyih reisi olmuşlardır.” (Arı, 2005: 35)

5. Meclis-i Meşâyih Kararlarında Bektaşiler

Meclis-i Meşâyih'in kurulması diğer tarikatlar gibi Bektaşilik için de yeni bir sürecin başlamasına sebep oldu. 10 Temmuz 1826 tarihinde çıkarılan bir fermanla yasaklanan ve gayri meşru ilan edilen Bektaşilik zorlu bir döneme girmişti. Daha önce dönem dönem devletin tarikatlara müdahaleleri mevzu bahis olmuşsa da bu yasak en uzun süre yürürlükte kalması açısından dikkat çekicidir. Meclis-i Meşâyih tarikatlarının yeniden canlandırmak ve meşru zemine kavuşturmak isteyen Bektaşiler açısından yeni faaliyet alanı açtı. Zaman zaman meclise başvuruda bulunan Bektaşiler hem Bektaşiliğin yeniden resmi olarak tanınmasını ve tekkelerinin kendilerine verilmesini talep etmişlerdir. Aşağıda da izah edileceği üzere Bektaşilerin bu talepleri çoğu defa olumsuz sonuçlanmıştır. Bu münasebetle Bektaşî tarikatının 1826'da yasaklanmasına dair alınan karar ilerleyen zamanlarda belirli aralıklarla yinelenmiştir. Tanzimat döneminde de devam eden bu yasağa rağmen, bu dönemde devletin tarikat üzerindeki baskısı nispeten hafifletilmiştir. Meclis-i Meşâyih'te 1826 yılında II. Mahmut'un yayınladığı Bektaşiliği yasaklayan ferman zaman zaman gündeme gelmiş (Defter nr. 1735, s.89), Bektaşî tekkelerinin Nakşî tarikatına dönüştürülmesi konusu ele alınmış, yine bu konuda yayınlanan fermanlar muhtelif vesilelerle mecliste incelenmiştir (Defter nr. 1741, s.120; Defter nr. 1735, s.75).

Bektaşiliğin yasaklanmasının sonra önemli gelişmelerden birisi Bektaşi tekke ve türbelerine Nakşi şeyhlerin atanmasıdır. Bu uygulama gerek merkez tekke olan Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde gerekse diğer bazı Bektaşi tekkelelerinde 1925'e kadar devam ettirilmiştir. Meclis-i Meşâyih bu uygulamanın takipçisi ve icracısı olmuştur. Bektaşiler tekkelerini tekrar geri alma mücadelesi verirken her defasında II. Mahmut dönemindeki ferman karşılıklarına çıkmıştır. Bektaşi tekkeleri her ne kadar Nakşi tarikatına devredilmişse de ya da Nakşi tekkesi adı altında yeniden açılmışsa da bu tekkeler eski isimlerini aynen muhafaza etmişlerdir. Sureta Nakşi gözüdürken içlerinde Bektaşi ayin ve erkânı yürütülmüştür. Ayrıca devlet bir taraftan Bektaşi yasağını devam ettirirken Meclis-i Meşâyih kararları gibi resmi belgelerde Bektaşi şeyh ve dervişlerinin varlığı zikredilmiş, Bektaşiler muhatap alınmış, ancak 1826 yasağı ortadan kaldırılmamıştır.

Öte yandan Meclis-i Meşâyih'in tekkelere yaptığı atamalarda takip ettiği prosedür daha önceleri merkez tekkenin inha yetkisinden ibaret değildi. Bu durum Bektaşi tekkeleri için de geçerli olmuştur. Meclis tekkeye atanacak şahsı, bulunduğu yerin mahkemesinden ilam ve idare meclisinden verilen mazbatayı dikkate alarak tekkenin kime hangi tarihte verildiği, Bektaşi tekkesi olup olmadığı, vakfiyesi bulunup bulunmadığı gibi bir takım bilgilere ulaştıktan sonra karar vermiştir. Özellikle atanacak şahsın hangi tarikata mensup olduğuna –özellikle Nakşi olması- dikkat eden meclis, tekkelerin bulunduğu vilayet tarafından bu talebin incelenmesini ve bilgi verilmesini istemiştir (Defter nr. 1769, s.138). Mülknâme verilmesi durumlarında ise bir karara varamayan meclis bu konuda Evkaf Nezareti'ne danışmıştır (Defter nr. 1771, s.42). Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne şeyh atamaları zaman zaman padişahlık makamına yazılar gönderilmişse de Meclis-i Meşâyih açıldıktan sonra bu kurum tarafından yapılmıştır.

6. Bektaşiliğin Resmen Tanınması Meselesi

Meclis-i Meşâyih kurulduktan sonra tarikatlar yönünden gündemini meşgul eden hususlardan biri Bektaşiliğin resmi olarak tanınıp tanınmaması meselesidir. 1866 yılında meclis çalışmalarına başladığında Bektaşilik 40 yıldır yasaklı bir durumdadır. Gerek uygulamalarıyla gerekse aldığı kararlarla meclis bu yasağı sürdürmüştür. Bir taraftan Bektaşiliği yasak hükmünde ele alırken diğer taraftan Bektaşileri muhatap alarak ilginç bir durum ortaya çıkmıştır. Bektaşilerin tekkelerine yeniden dönme istekleri II. Mahmut fermanı

gerekçe gösterilerek geri çevrilmiş, tekkelerini ancak Nakşi olmak kaydıyla açmalarına veya postnişin olmalarına izin verilmiştir. Bu durumun çok sayıda örneği söz konusudur. Meclis-i Meşâyih kararlarına yansıdığı kadarıyla birkaç olay aktarılabilir. 1883 yılında Bektaşî tekkesi adıyla tekke açmak yasak olduğundan İzmir Katipoğlu Kulesi civarındaki tekkenin Nakşi ismiyle açılabilceği bildirilmiştir (Defter nr. 1762, s.48). Aynı tekkeyle ilgili 1 Ocak 1916 tebyiz tarihli kararda Şemsi Baba'nın İzmir Kâtiboğlu'nda tesis ettiği Karadonlu Tekkesi meşihatına şart-ı vâkîf gereği babanın çocuklarından birisinin atanması için İzmir Evkâf Müdüriyeti'ne Fuat Efendi imzasıyla bir arzuhal takdim edilmiştir. Bunun üzerine Aydın Vilâyeti Merkez Kadısı ve Evkâf Nezâreti'nden meşihat makamına yazı yazılmış, ancak Meclis-i Meşâyih II. Mahmut döneminden beri Bektaşîlik adına şeyh tayini kaldırıldığından yanlış anlamaları önlemek için bundan sonra vakfiye tescil ettirilip, Yeni Cihât Nizamnâmesi'ne göre Bektaşî tekkelerine şeyh olacak kişilerin Nakşibendi Tarikatı'ndan olup, atamanın yeterli ve geçerli bir imtihan sonucu yapılması gerektiği kararına varmıştır (Defter nr. 1736, s.46-47).

Devlet bir türlü Bektaşî tekkelerine Nakşi şeyh atanması uygulamasından vazgeçmemiştir. Nitekim 1891 yılında Şeyhülislam Ömer Lütfi Efendi Bektaşîlik hakkında Mesut Efendi tarafından yazılan risalenin basılıp çoğaltılmasına Bektaşîliği canlandıracağı endişesiyle izin vermemiş, söz konusu risalenin basılması yerine boşalan Bektaşî tekkelerine Nakşi şeyhlerinin atanmasına devam edilmesi gerektiğini ifade edilmiştir (BOA, Y.MTV, 49/91). Gerçekten de Meclis-i Meşâyih ısrarla Bektaşî tekkelerin meşihat makamı boşaldıkça buralara Bektaşî şeyhlerinin getirilmemesine dikkat etmiş, Nakşibendi tarikatına mensup şeyhleri getirmeye özen göstermiştir. Örneğin Kırkkilise'de bulunan Sinan Baba Tekkesi Şeyhi Abdüllatif Baba'nın vefat etmesiyle Nakşibendî tarikatından Ali Cuma Efendi'nin bu göreve getirilmesi istenmiştir. Ancak meclis yaptığı tetkikler sonucunda Ali Cuma Efendi'nin Bektaşî tarikatına mensup olduğunu tespit edip söz konusu talebi reddetmiştir (Defter nr. 1769, s.138). Ali Cuma Efendi ancak Nakşi icazeti aldıktan sonra postnişin tayin edilebilmiş (Defter nr. 1769, s.230), ondan sonra oğlu Şeyh Mehmet Şerif Efendi yine imtihanla atanmıştır (Defter Nr. 1773, s.57).

“Bu dikkat ve hassasiyete rağmen ilerleyen yıllarda da bu konuda mutlak bir başarı sağlandığını söylemek güçtür. Nitekim 1905 yılında Meclis-i Meşâyih'in Yanya vilayetine gönderdiği yazı bunu doğrular niteliktedir. Mec-

lis-i Meşâyih, Bektaşî tekkelerinin postnişinleri vefat ettikçe yerlerine ehl-i sünnet çizgisinde olmayanların geçmesine izin verilmemesi gerektiğinin daha önce tebliğ edildiğini, birkaç tekkeden başka Rumeli ve Anadolu vilayetlerinde bulunan Bektaşî tekke meşihat makamlarının daha önce lağvedildiğini, postnişinlik makamlarına meclis nizamnâmesine uygun atama yapıldığını belirterek sonradan bazı mahallelerde inşa edilen zaviyelerde bir hayli kişinin toplanarak Baba namında birini seçtikleri ve bu şahısların zaviyelerdeki kişilere şeyhlik ettiklerini, bu şeyhlerin ellerinde berat olmadığı halde resmen buraların tekke ve başa gelen şahsın şeyh olarak isimlendirildiğini beyan etmiştir. Meclis, Berat sancağına tabi İskarapar kazasındaki Piriştine köyündeki Bektaşî tekkesinin dahi buna benzer tekkelerden olduğunun, tekkeye ait hiçbir belgenin şimdiye kadar meclise gelmemesinden anlaşıldığının Yanya vilayeti tarafından beyan edildiğini belirterek, tekke postnişinlik cihetlerine atamalar berat ile yapıldığı için Nakşibendî tarikatından zahirî ve batınî ilimlere vakıf bir şeyhin mahalli meclis tarafından postnişinliğe seçilmesi ve benzer tekkeler hakkında da bundan sonra bu şekilde muamele yapılması gerektiğini beyan etmiştir.” (Defter nr. 1775, s.115; Arı,).

Meclis Bektaşî şeyhlerin atamaları yapılmışsa da o tekkede Nakşibendî tarikatının usul ve erkânına uygun ayin yapılması şartıyla kabul etmiştir. Nitekim Şahkulu Tekkesi zâviyedarı Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın vefatı sebebiyle hem zâviyedarlık hem de türbedarlık cihetleri olduğu anlaşılan makama Nakşibendî tarikatı usullerinin icra edilmesi şartıyla Hacı Ahmet Baba atanmıştır (Defter nr. 1776, s.36). Bazen de Meclis-i Meşâyih imtihanla tayinlerde Bektaşî şeyhlerini imtihan harici bırakmıştır. Bunun bir misali İstanbul'da 1826 sonrası ilk defa kurulan Bektaşî tekkesi Emin Baba da yaşanmıştır. Emin Baba'nın vefatından evvel kendisine vasi tayin eylediği Lofçalı İbrahim Efendi Bektaşî tarikatından olduğundan imtihan harici bırakılarak, buraya yapılan imtihanda birinci olan Halil Efendi postnişin tayin edilmiştir (Defter nr. 1769, s.34-35). Kerbela'daki İmam Hüseyin Asitanesi dahi Nakşibendî tekkesine dönüştürülmüş, 1898 yılında vefat eden Mehmet Takiyettin Efendi'nin yerine buraya Abbas Efendi zâviyedar atanmıştır (Defter nr. 1773, s.4). Bununla birlikte Humus'ta İmam Zeynelabidin evladından Seyyid Ali Rıza Efendi'nin inşa ettiği tekkenin meşihat cihetine kendisi vefat ettiğinden 1898 yılında kardeşi Seyyid Ahmet Rıza Efendi'ye tevcih edilmiştir (Defter nr. 1773, s.14).

1920 yılında Topkapı dışındaki Takiyyeci Tekkesi şeyhi Abdullah Baba

ve dört Babagân Bektaşî babaları tarafından Bektaşîliğin resmen tarikat olarak tanınması ve hakların iadesi için Meclsi-i Meşâyih'e başvurulmuştur. İşlemlerin takibi için Sezai Efendi vekil tayin edilmiştir (Defter nr. 1756, v.94b). Arzuhale merbut layihanın Meclis-i Meşâyih'in Encümen-i İlmi'si tarafından incelenmesi emredilmiştir. Ancak bu isteğe olumsuz cevap verilmiş, 1826 yılındaki hatt-ı hümayunla başta Hacı Bektaş Veli Hangâhî olmak üzere Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerinin atandığı, bu durumun ancak yeni bir hatt-ı hümayunla değişebileceği, bu konuda Meclis-i Meşâyih'in yetkili olmadığı dile getirilmiş (Defter nr. 1744, s.114), üstelik resmen tanınmamakla birlikte Bektaşî tarikatına ve Bektaşîlere taarruz edilmediği ifade edilmiştir (Defter nr. 1756, v. 18b, 89b). Sadaret'e de havale edilen Hâdimü'l-Fukarâ Hacı Abdullah Baba ile dört Babagân'ın Bektâşiye müntesipleri adına verdikleri beyannâmede itikad ve amelleriyle tarikatlarının İslam Şeriatı dairesinde olduğu, böyle bir zümrenin İslam haricinde tutulmasının caiz olmadığı belirtilip, Bektaşîliğin resmen bir tarikat olarak tanınmasının talep edildiği, tarikatların Müslümanların kabulüyle teessüs ve intişar ettiği, Bektaşî tekkelerine Nakşibendi şeyhi tayin edilmesinin ise ferman gereği olduğu da belirtilmekteydi (Defter nr. 1745, s.173-174). Öte yandan Abdullah Baba olumsuz neticelenen bu girişimle yetinmemiş, görev yaptığı Topkapı'daki Takiyyeci Tekkesi'ne Bektaşî bir şeyh atanmasını talep etmiştir. II. Mahmut döneminde Bektaşî tekkelerinin çoğu kaldırıldığından, bazılarının türbedarlık veya Nakşî meşihatına dönüştürüldüğünden, bundan sonra Bektaşî tarikatına ait tekkelerin boşalan meşihatına Bektaşîlerden değil, Nakşî şeyhlerinden atama yapılması adet olduğundan konunun meşihatça değerlendirilmesi istenmiştir (Defter nr. 1738, s.126). Böyle olmakla birlikte Meclis-i Meşâyih kararlarında Topkapı'daki Abdullah Baba Tekkesi'nin Bektaşî tarikatından olduğu dile getirilmiştir. Yani tarikat hem yasaklı görülmüş, hem de muhatap alınmıştır (Defter nr. 1745, s.72). Çok nadir örneklerden biri olmak üzere Meclis-i Meşâyih İzmir'de bulunan Bektaşî Tekkesi şeyhi Habib Baba Efendi'nin vefatıyla boş kalan şeyhliğe Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini tarafından görevlendirilen Hasan Baba'nın tayinini uygun görmüştür (Defter nr. 1774, s.3).

7. Meclis-i Meşâyih'a Şikâyet Edilen Bektaşîler

Meclis-i Meşâyih'in taşrada da şubeleri açılmıştır. Bu meclisler buldukları yerlerdeki tekke ve zaviyelerle alakalı gelişmeleri takip etmişlerdir. Bazen şeriata, tarikat usul ve erkânına uygun olmayan hareketleri, meclislere yapılan şikâyetleri merkeze bildirmişlerdir. Bektaşîler açısından bunun bir ör-

neği Hanya (Girit) Meclis-i Meşâyih’inde tespit edilmektedir. Bölge ahalisi Bıçakçı Mehmet Usta olarak bilinen, Şehitlik Tekkesi şeyhi Nafi Baba’dan Bektaşî meşihatine icazetnâme alan şahıs hakkında Hanya’ya geldiği ve şeriatı aykırı hareketlerde (Defter nr. 1769, s.84; Durmuş, 2016: 91) bulunduğu şikâyetinde bulunmuşlardır. Meclis-i Meşâyih gelen bilgiler ve şikâyetler üzerine Mehmet Usta’nın Hanya’dan uzaklaştırılmasını istemiş, ayrıca başka yerlerde herhangi bir faaliyette bulunmaması için de Dâhiliye Nezâreti’ne Mehmet Usta adlı kişiye ruhsat verilmemesini bildirmiştir (Defter nr. 1769, s.84; Durmuş, 2016: 91). Meclis-i Meşâyih kararında hanesinde meydan açarak şer’i şerif hilafına hareket ederek, “Tarıkdaşlarım biraderlerim mesabesinde olup, haremimi gösteririm, bizde harem yoktur diyerek irşâd nâmıyla bazı sâde dilânı idlâl etmekte bulunduğu” bildirilen Bıçakçı Mehmet Usta hemen oradan kaldırılıp, mevcut tekkelerden başka yerlerde icra-yı ayin yapılmasına izin verilip mahalli Meclis-i Meşâyih’in böyle durumların meydana getirilmesine engel olmasının vazifesi olduğu” dile getirilmiştir (Defter nr. 1769, s.84).

Netice olarak Bektaşîliği yaymaya çalışan Bıçakçı Mehmet Usta 1888 yılında şikâyet edilmiş ve o, Bektaşî şeyhliğine kalkışıp evine topladığı sade dil insanların itikatlarını bozmaya çalışmak ve müridi Mehmet’in evine bir takım namahrem erkekleri götürerek eşiyile birlikte şarap içirmekle suçlanmıştır (İMMA, Tekke ve Zaviye Defterleri, nr. 1769, s.84). Şeyhülislam Ahmet Esat Efendi’nin yaptırdığı tahkikat neticesinde Bıçakçı Mehmet Usta’nın buradan uzaklaştırılması istenmiştir. Ancak hükümet tarafından yaptırılan araştırmada ise Derviş Mehmet kendisinin Bektaşî olduğunu, evinde tarikat işleri hususunda muhabbet edildiğini, diğer erkeklerin aynı tarikattan kardeşleri olduğunu, bu yüzden eşini onlara gösterdiğini, değilse, kendilerinin de haram hususlara dikkat ettiklerini bildirmiştir (BOA, DH.MKT, 1485/38; BOA, DH.MKT, 1487/43). Bunun üzerine Bıçakçı Mehmet Usta’ya nasihat edilmesi, uslanmazsa İstanbul’a gönderilmesi emredilmiştir. Mehmet Usta’nın meşâyih meclisi tarafından yapılan nasihati kabul etmesi üzerine mesele kapanmıştır (BOA, DH.MKT, 1501/105).

8. Meclis-i Meşâyih Kararlarında Hacı Bektaş Veli Tekkesi

Meclis-i Meşâyih’i en çok meşgul eden Bektaşî tekkesi tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Veli (Pirevi) Tekkesi’dir. Mecliste alınan kararların büyük çoğunluğu buradaki Bektaşîler ile İstanbul’dan gönderilen Nakşî şeyhler arasındaki iktidar mücadelesinin yansımalarıdır. Ayrıca tekkeye postnişin tayin-

leri, oradaki Çelebiler-Babalar arasındaki çekişmeler, vakıf meseleleri meclise intikal eden diğer hususlardır.

1826'da Bektaşilik yasaklandıktan sonra önce Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini Hamdullah Çelebi Amasya'ya sürgün edilmiş, tekke postnişinliğine 5 Mart 1828 tarihinde, Nakşî tarikatı usulünü sürdürmek şartıyla Hamdullah Efendi'nin kardeşi Velîüddin Efendi atanmıştır (*Kırşehir Şer'îye Sicili*, nr. 15, s.84). Nitekim 18 Ağustos 1834 tarihinde Çelebilik payesinin kaldırılmasıyla Velîüddin Efendi'nin de görevine son verildi. Ayrıca bir daha tekkeye ayak basmamak kaydıyla Sivas'a sürgün edildi (Yücer, 2003: 470, 471, 479, 486). Dönemin türbedarı ve mücerred erkânını devam ettiren Mehmet Nebi Baba tekkede bırakıldı. Kısa bir süre sonra ise tekkeye, Nakşî usulünün idamesi için Nakşî şeyhlerinden Kayserili Mehmet Said Efendi atandı (BOA, C.EV, 216/10776). Böylece Bektaşiliğin merkezinde ciddi bir problem ortaya çıkmıştır. Uzun yıllar devlet Nakşî şeyh uygulamasını devam ettirecek, Bektaşilerle Nakşiler arasında mücadele sürüp gidecektir. Bu mücadele Meclis-i Meşâyih'in kuruluşundan sonra devam etmiştir. Bektaşiler meclis nezdinde başvuruda bulunarak Nakşî şeyh uygulamasına son verilmesini, Bektaşiliğin haklarının iadesini talep etmişlerdir.

Meclis-i Meşâyih kayıtlarında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne gönderilen Nakşî şeyhler ile tekkede bulunan şeyh ve dervişler arasındaki münakaşa ve problemlerle alakalı çok sayıda belge bulunmaktadır. 2 Ekim 1880 tarihli kayıtta Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini Seyyid Hafız Ali Dede imzasıyla padişahlığa takdim olunarak Meclis-i Meşâyih'a havâle olunan bir arzuhalde Merdivenköy Tekkesi şeyhi Mehmet Ali Dede'nin Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ni "zîr-i idâre-i tahakkümüne" almak için bazı insanları kandırmak suretiyle postnişîn olarak tayinini yaptırdığı belirtilmektedir. Hafız Ali Dede görevinin kendisine geri verilmesini talep etmiştir, ancak Meclis-i Meşâyih bu arzuhale Hacı Bektaş Veli Tekkesi şeyhi vefat edince meşihate Nakşî Yahya Efendi'nin tevcih olduğu, Mehmet Ali Dede'nin Dedebabalık cihetine tayiniyle ilgili Meclis-i Meşâyih tarafından bir işlem yapılmadığı cevabı verilmiştir. Bu arada İstanbul'da bulunan birçok Bektaşî dedesi Meclis-i Meşâyih'a gelip Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde sekiz Dede mevcut olup Dede Baba'nın vefatı üzerine aralarında kendilerinden birisini seçimle tayin edegeldiklerini, tayin edilen zâtın özür ve kabahati olmadıkça görevden alınmadığını, Hafız Ali Dede hayatla olup ahalinin kendisinden memnun olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda

Meclis-i Meşâyih kendisi görüş belirtmeyip konuyu Şeyhülislamlık makamına havale etmiştir (Defter nr. 1762, v.10b).

Meselenin devamı yine meclis kayıtlarından takip edilebilmektedir. 7 Temmuz 1882 tarihli kararda Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde bulunan Mehmet Ali Baba'nın "muğâyir-i şerâat-ı seniyye ve tarîkat-ı aliyye bir takım ahvâl-i maddûhasından ve fukarânın taâmiyye akçesini kendi nefesine sarf ve itlâf ile sût-i isti'mâl etmesinden" ve "şu yolsuzluk bâ-irâde-i seniyye seccâdenişin olan Şeyh Yahya Efendi'nin Merdivenköyü'nden kaldırıp beraberinde getirdiği Mehmet Ali Baba'ya vekâlet verilmesinden ileri gelmesi..." sebebiyle Mehmet Ali Baba'nın tekkeden çıkarılması, Hafız Ali Baba'nın vekil tayin edilmesi ve Şeyh Yahya Efendi'nin de ise Kırşehir'e görevinin başına gitmesi istenmiştir. Bu konular ele alınırken Meclis-i Meşâyih titiz bir çalışma ve tahkikat yürütmüş, problemi çözebilmek için yaklaşık son elli yılda Bektaşılık ve Hacı Bektaş Veli Tekkesi hakkında çıkan fermanları gözden geçirmiştir (Defter nr. 1762, v.26b-28b).

Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden çıkarıldıktan sonra Yahya Efendi meclise bir teşekkür yazısı gönderilmiştir (Defter nr. 1763, s.9; 11). Böylece Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın tekkeye gelmesine vesile olan Yahya Efendi onun sorun meydana getirmesinin kendi durumunu zora sokmasından kurtulmuş oldu. Böyle olmakla birlikte Meclis-i Meşâyih'in kararlarına bakıldığında, Pirevi'nde tam bir iktidar mücadelesi olduğu anlaşılmaktadır. Meclis-i Meşâyih Mehmet Ali Baba hakkında gelen birbirine muhalif telgrafların ehemmiyetsiz olduğunu belirtmiş, Mehmet Ali Baba'nın 1882 yılı Muharrem ayının onuna kadar tekkede kalmasına izin verildiğini belirtmiştir. Daha önce Yahya Efendi tarafından vekil tayin edilen Mehmet Ali Baba'nın ahalinin şikâyetini gerektirecek davranışlarından dolayı ve ayrıca Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Dede Babalık ünvanıyla bir makamın olmadığı anlaşıldığı için vekâletten azledilmesine karar verildiği ifade edilmiştir (Defter nr. 1762, 29a).

Öte yandan Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Pirevi'nden ayrılması kolay olmamıştır. Yahya Efendi birbiri ardında onun tekkeden çıkarılması için telgraf çekmiştir. Bu telgraflarda Yahya Efendi, Mehmet Ali Baba'nın Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden ihraç edilmesine rağmen muhasebesinin tam olarak bitirilmediği gerekçesiyle tekkeden çıkmadığını söyleyerek, muhasebesinin bitirilip bir daha tekkeye gelmemesini talep etmiştir. Bunun

üzerine Meclis-i Meşâyih Mehmet Ali Baba'nın Pirevi'yle hiçbir alakasının kalmadığını, muhasebesinin bitirilmesi için Şeyhülislamlik'tan bir kıt'a emirname yazılmasına karar verildiğini bildirmiştir (Defter nr. 1762, 39a) Ardından Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Pirei'nde kalmasını isteyenler Sadaret'e gönderdikleri yazılarında Dede babalık tabir olunan hizmetin beş altı yüz seneden beri tekkedeki dedeler ve dervişler tarafından seçildiği, bu sebeple meşihat ile dedebabalık cihetlerinin birbiriyle alakası olmadığını, iki buçuk sene önce ittifakla seçilen Mehmet Ali Dede'nin tekkeye ve dervişlere hizmet ederken "fukarâ taâmiyyesini israf ettiği iddiasıyla" ihraç edildiği, bu ihraç üzerine dedeler ve dervişlerin perişan hale geldiklerini, Mehmet Ali Baba'nın Dede babalık namıyla Pirevi'nde iskân ettirilmesini istemişlerdir. Meclis-i Meşâyih daha önceki gibi Dede babalık namıyla bir hizmet olmadığını tekrarlamış, Yahya Efendi'nin Nakşi âyin ve evrâdını ifa etmek, dede ve dervişleri eğitmek üzere postnişin yapıldığı, Mehmet Ali Baba'ya ait iddiaların ileride problemlere sebep olabileceği nedeniyle kendisinin derhal İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir (Defter nr. 1762, 40a). Bu yazışmalar sırasında Sadaret, Şura-yı Devlet ve Dâhiliye Nezâreti'nden gönderilen tezkireler ile Mehmet Ali Baba tarafından gönderilen telgraflar incelenmiş, Meclis-i Meşâyih Mehmet Ali Baba'nın, muhasebesinin görülmesi ve buradan uzaklaştırılmasına karar verildiği, Dede babalık namıyla bir hizmetin olmadığı gibi hususları tekrar ederek geri adım atmamıştır (Defter nr. 1762, 43a-b).

Öte yandan 20 Haziran 1883'te Yahya Efendi, İstanbul'da zor durumda kalan ailesini tekkeye getirmek amacıyla İstanbul'a gelmek için izin istemiş, Meclis-i Meşâyih Yahya Efendi'nin, ancak Şeyhülislamlik tarafından izin verilmesi durumunda ve bir iki ay zarfında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne geri dönmek şartıyla buna müsaade edilebileceğini belirtmiştir (Defter nr. 1762, v.44b). Ardından Şeyhülislamlik tarafından Yahya Efendi'nin İstanbul'a gelmesine izin verilmemesi sebebiyle Meclis-i Meşâyih "...mehâzîr-i melhûzaya mebni ve gayr-i câiz olduğu..." için ailesini güvenilir bir kişi ile getirtmesine karar vermiştir (Defter nr. 1762, v.45b).

Bektaşilerin merkez tekkede Nakşi şeyh uygulaması ve Yahya Efendi ile mücadeleleri sürüp gitmiştir. 8 Eylül 1883'te "Dervîşân Vekili İsmail" imzasıyla Evkaf Nezâreti'ne bir telgraf çekilmiş, nezaret bunu Meclis-i Meşâyih'a havale etmiştir. Bu telgrafta otuz kırk sene Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde davat-ı pâdişâhî ile ömür tüketmiş yüz kadar dervişin Şeyh Yahya Efendi'nin

tard etmesiyle Kırşehir'e geldikleri, ev ve malları olmayıp müşkül bir durumda kaldıkları, aç bî-ilâç her birileri bir diyara dağıldıkları beyan edilmiştir. Buna karşılık Meclis-i Meşâyih Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde bulunan dede ve dervişlerin, Yahya Efendi'den hoşnut olduklarını söyleyerek, sözü edilen kişilerin Mehmet Ali Baba tarafından toplanan birtakım “namaz kılmayan ve haram işleyen sureta derviş ve ma'nen şeytân” kişiler olduğu ve bu kişilerin Yahya Efendi'nin dini kurallara dair uyarılarını dinlemeyip tekkeden firar ettiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca Meclis-i Meşâyih'a göre dilekçe veren İsmail de onlardan biri olup konunun bir kere de Yahya Efendi'ye sorulmasına karar verilmiştir (Defter nr. 1762, v.47a).

Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde ikâmet eden yirmi altı dervişin Yahya Efendi hakkında gönderdikleri yazıda ise şeyh efendi övülmektedir. Dervişler Nakşi tarikatının usul ve erkânı üzere ayin icra eden Yahya Efendi zamanında tekkenin yeniden ihya edildiğini belirtmişlerdir. Ayrıca kendilerine kötü davranan Ali Baba'nın yerine Yahya Efendi'nin gelmesinin tekkede güvenliği sağladığını eklemişlerdir. Ancak çok kısa bir süre sonra aynı dervişler bu kez Yahya Efendi'yi Meclis-i Meşâyih'a şikâyet edip şeyh efendinin elliye yakın dervîşi tekkeden çıkardığını, bu sebeple dervişlerin her birinin bir tarafa dağılıp sefil hale düştüklerini belirtmişlerdir. Yahya Efendi yalnızca dervişler tarafından değil, tekkeden çıkarılan Hafız Ali Baba tarafından da meclise şikâyet edilmiştir (Defter nr. 1763, s.27).

Pirevi'ndeki Yahya Efendi ile ilgili girişimlerin ardı kesilmemiştir. 30 Ekim 1883'te Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini Hâfız Ali Dede tarafından yazılan ve İstanbul'daki Bektaşi tekkelerinden Büyük Çamlıca, Bademli, Yedikule, Edirne Kapısı, Hisar, Karyağdı ve Karaağaç şeyhleri ve diğer bazı kişiler tarafından imzalanan dilekçe Meclis-i Meşâyih'a gönderilmiştir. Bu dilekçe Hacı Bektaş Veli Tekkesi vakıf gelirlerinin on beş hissesinden dördünün fakara ve dervişlere yemek masrafı şeklinde Dede Baba tarafından sarf edildiği, tekkede şeyh olanların belli bir maaşla sadece Cuma günleri meşihat hizmetini ettikleri, oysa Şeyh Yahya Efendi'nin fakirlerin yemek masraflarına ve tarikat erkânının icrasına taarruzda bulunduğu iddia edilerek, bunun engellenmesi istenmiştir. Meclis-i Meşâyih durumun tahkik edilip Şeyhülislamlık tarafından varsa böyle bir durumunda ortadan kaldırılması için bir emirname yazılmasını talep etmiştir (Defter nr. 1762, v.52a-52b).

20 Aralık 1883'te ise Kırşehir mutasarrıfı tarafından gönderilip Mec-

lis-i Meşâyih'a havale bir yazı dikkat çekmektedir. Yazıda Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini Mehmet Ali Baba ve seccâdenişini Şeyh Yahya efendilerin kötü halleri sebebiyle tekkeye alınmamalarının Hacı Bektaş kasabası ahali-si tarafından istendiği bildirilmiştir. Ancak bu dilekçeyi *öteden beri tekkenin gelir ve maddi varlığını ele geçirmek* düşüncesinde bulunan Cemal Efendi ve avanesinin amaçlarına ulaşmak için hazırladıkları belirtilmiştir. Böyle olmakla birlikte yazıda Yahya Efendi ve Mehmet Ali Baba hakkında da iyi şeyler söylenmekte, kasaba ahalasının hazırladığı ifade edilen arzuhale itibar olunmayıp Mehmet Ali Baba ve Şeyh Yahya Efendi'nin tekkeye iadesi talep edilmiştir (Defter nr. 1762, v.60a).

Bu arada İstanbul'da bulunan Yahya Efendi Pirevi'ne dönmek için meclise başvurmuştur. Haziran 1884 tarihli meclis kararında Yahya Efendi'nin Pirevi'ne dönme dilekçesi ele alınmıştır. Yahya Efendi bu dilekçesinde bazı işlerini halletmek amacıyla İstanbul'a geldiğini, Meclis-i Meşâyih'in kararı üzerine tekkeye dönmesi istenmekle birlikte tekkede serseri gürûhundan birtakım şahısların toplandığını, bunların tekkede hizmetine mani olmamaları ve kendisine müdahale etmemelerini istemiştir. Meclis-i Meşâyih da talep edilen hususu uygun görmüştür (Defter nr. 1762, v. 68a-68b).

30 Kasım 1884 tarihinde konu meclis gündemini meşgul etmeyi sürdürmektedir. Konu yine Yahya Efendi'dir. İleri sürülen iddialara göre Yahya Efendi ve vekili Hafız Ali Efendi tekkede pek çok yolsuzluk yapmış, tekkeye ait bazı emvali zimmetine geçirmiştir. Öncelikle Hafız Ali Efendi'nin muhasebesi tüm dervişlerin huzurunda görülmüş ve 5.150 kuruş açığı ortaya çıkmıştır. Hafız Ali Efendi bu paraya Yahya Efendi'nin İstanbul'a giderken yanında götürdüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Hafız Ali Efendi azledilmiştir. Keza Hafız Ali Efendi'nin, bir yıl önce de tekkedeki ekmek fırınına tamir ettirmek üzere Evkaf Sandığı'ndan 2.450 kuruş almasına rağmen fırını tamir ettirmediği ifade edilmiştir. Yahya Efendi ise Gelir Sandığı'nda kendisine devredilen 3.000 kuruşu almış, Dede Bağı'nda bulunan dokuz ineği satıp parasını gelir kaydettirmemiş, tekkeye her sene birer araba odun getirmekle mükellef iki köyün ahâlisinden 3.000 kuruş alarak gerekli odunu getirmediği, ayrıca İstanbul'a giderken iki adet kilim ve tekkenin vakıf malı olan altından yapılmış pırlanta taşla süslü saati tamir ettirmek üzere yanında götürdüğü iddia edilmiştir. Yahya Efendi'nin zimmetine geçirdiği bu paraların geri alınıp yerine başka birinin tayini istenmiştir (Defter nr. 1762, v.90a-91a).

Meclis-i Meşâyih, Yahya Efendi'yi meclise çağırıp bu iddiaları sordugunda paraları tekkenin ihtiyaçları için harcadığını ancak muhâsbesi gözden geçirilmediğinden durumun anlaşılmadığını savunmuştur. Meclis-i Meşâyih, Yahya Efendi'nin İstanbul'da bulunduğuşürece bu gibi uygunsuzlukların ortadan kalkmayacağını, şeyh efendinin muhâsbesi görülmeden de bir hükme varılamayacağına karar vermiştir. 22 Ağustos 1885 tarihinde ise Yahya Efendi ile tekkedeki dervişler arasında meydana gelen kavga ve ihtilafın ortadan kaldırılması amacıyla bir komisyonun kurulmasına hükmetmiştir. Ayrıca komisyonun çalışması için on iki madde ve bir hâtimeyi içeren talimatnâme hazırlanmıştır (Defter nr. 1762, 120b-121a, 123a).

22 Mayıs 1886 tarihindeki Meclis-i Meşâyih kayıtlarında yine Yahya Efendi mevzu bahistir. Ankara vilâyetinden gönderilen belgelere göre Yahya Efendi, İstanbul'a giderken yerine Mehmet Ali Baba'yı vekil bırakmış, o da Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde fesada sebep olacak ve razı olunmayacak muamelelerde bulunduğunun anlaşıldığı, tekkeye başka bir zatın tayin edilmesi istenmektedir. Meclis-i Meşâyih Yahya Efendi'nin İstanbul'a vilâyetin izniyle geldiğini ve yakında döneceğini, Yahya Efendi'nin meşihati iyi bir şekilde idare ettiğinden yerine başkasının tayin edilmesine lüzum görülmediğini belirtmiştir. Ayrıca Yahya Efendi'den ortaya çıkabilecek problemlerin çözülmesine yeterli olacağı ifade edilen talimatnameye uygun davranması tembih edilmiştir (Defter nr. 1762, v.146a-b). Bununla birlikte sürekli mazeretler ileri süren Yahya Efendi bu defa da yol masraflarını karşılayamadığı için tekkeye dönemediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Meclis-i Meşâyih'a çağırılmış, yol masraflarını tedarik etmesi ve bir an önce tekkeye dönmesi emredilmiştir (Defter nr. 1769, s.38). Böylece bir süredir İstanbul'da bulunan Yahya Efendi 26 Mart 1887 tarihinde memuriyet mahalline geri dönmüştür (Defter nr. 1769, s.46).

Tekkeye geri dönen Yahya Efendi'nin ilk işi yerine vekil bıraktığı Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'dan kurtulmak olmuştur. Yahya Efendi Meclis-i Meşâyih'a başvurarak Mehmet Ali Baba'nın daha önce hazırlanan talimatnâme muhalif olarak tekkeye Dedebaba tayin edildiğini söylemiştir. Meclis-i Meşâyih gerçeğin ne olduğunu Ankara vilayetine sormuştur (Defter nr. 1769, s.201). Oysa Yahya Efendi'ye bu girişimi karşısında verilen cevapta Mehmet Ali Baba'nın, şeyh efendinin işlerini kendi keyfine göre yapmasına, vakıf gelirlerini kendi keyfine göre harcamasına engel olduğu belirtilerek bazı kötü

hal ve hareketler içeirisindeki Yahya Efendi'nin daha önce hazırlanan talimat-nâmeye uygun hareket etmesine dair şiddetli bir azarlama yazısı (tevbîhnâme) yazılması istenmiştir (Defter nr. 1769, s.232).

Hakkında şikâyetler bitmek bilmeyen (Defter nr. 1770, s.174; Defter nr. 1772, s.28), bir Rum çocuğuna tecavüz suçundan ceza alan (Defter nr. 1772, s.307-309) Yahya Efendi hakkında, Meclis-i Meşâyih 1891 yılında bir defa daha hakkında Ankara valiliği tarafından yapılacak tahkikat neticesinde bir karara varacağını belirtmiştir (Defter nr. 1770, s.174). Bir ara Yahya Efendi'ye Kırşehir Bidâyet Mahkemesi tarafından verilen hapis cezası nakdî cezaya dönüştürülmüştür. Meclis-i Meşâyih 1893 yılında Yahya Efendi hakkında yapılan şikâyetleri maksatlı bulurken, şeyh efendiden de hakkında şikâyete zemin hazırlayacak davranışlardan vazgeçmesini, aksi halde görevinden azledileceğini haber vermiştir (Defter nr. 1772, s.124). Meclis-i Meşâyih kayıtları Yahya Efendi'nin bir türlü uslanmadığını göstermektedir. Keza son uyarılardan fazla geçmeden Yahya Efendi tekkenin mütevellisi Cemâleddin Efendi ve Mehmet Baba'yı şikâyet etmiştir. Meclis 1893 yılı içerisinde şeyh efendiye 1826'da Bektaşilik yasaklandığı ve tarikat bir daha resmi olarak tanınmadığı halde Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelenlere iyi davranmasını, hakkında şikâyet vuku bulması halinde mahkemeye havale edileceğini bildirmiştir (Defter nr. 1772, s.225).

1883'de şeyh tayin edilen Yahya Efendi 1896'da hakkında yapılan şikâyetler sebebiyle Meclis-i Meşâyih tarafından Hacı Bektaş Veli postnişinliği görevinden alınmış ve yerine Piri Baba Tekkesi şeyhi Hamza Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1772, s.124, 307-309)⁸. Meclis Yahya Efendi'nin azledilme sebebini Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini olarak hatm-i hâcegânla ve İslam dinini öğretmekle meşgul olmadığı, ahlaki zafiyetinden dolayı defalarca uyarıldığı halde tavrını değiştirmedığı ve neticede görevinden alındığı şeklinde açıklamıştır. Bu arada vakıf mütevellisi Cemâleddin Efendi göreve kendisinin getirilmesini talep etmişse de meclis, babası Feyzullah Efendi'nin meşihat makamından alınmasından dolayı bunun mümkün olamayacağını ifade etmiştir (Defter nr. 1772, s.307, 308, 309).

Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişinliğine atandığı günden itibaren sorun meydana getiren Yahya Efendi'nin ardından da tekkede yönetim sorunu çözülememiş, Nakşi şeyhi, vakıf mütevellisi Çelebiler ve Dedebabalar (Türbedarlar) şeklindeki üçlü yönetim devam etmiştir. Bu dönemde Meclis-i Meşâ-

yih tarafından atanan Nakşî Şeyhi Hamza Efendi, tekkenin vakıf mütevellisi Cemâleddin Efendi ve türbedarı Feyzullah Efendi'dir (Defter nr. 1775, s.66).

Özellikle Nakşî şeyh daha önceleri olduğu üzere Bektaşileri tekkenin idaresine karışmak konusunda sık sık Meclis-i Meşâyih'a şikâyet etmiştir. Hamza Efendi yaptığı ilk şikâyette Feyzullah Baba'nın tekke işlerine, türbedar vekili namıyla müdahale ettiğini dile getirerek bunun derhal engellenmesini istemiştir. Meclis tahkikat yaptırıp Feyzullah Baba'nın iddialarının doğru olduğu anlaşılınca Feyzullah Baba'nın tekkeden çıkarılmasına ve türbedarlığa başka birinin getirilmesine hükmetmiştir (Defter nr. 1775, s.86). Kısa bir süre sonra Feyzullah Efendi tekrar şikâyet edilmiştir. Ankara valiliği, Ankara evkaf muhasebeciliği ve Kırşehir Evkaf Müdürlüğü'nün yaptığı incelemede Feyzullah Baba yeniden dergâh işlerine karışmış ve Hamza Baba tarafından şikâyet edilmiştir. Bu arada bir karşı şikâyette Hamza Efendi'nin yaşlı olması sebebiyle vazifesini yapamadığı ifadesiyle Cemaleddin Efendi'den gelmiştir (Defter nr. 1775, s.66). İşin ilginç tarafı Cemaleddin Efendi de şikâyete konu olmuştur. Keza bu şikâyette Cemaleddin Efendi'nin tekkenin işlerine karıştığı, hatta tekkeyi tamamen ele geçirerek Dede ve Baba'ları tekkeden çıkardığı ifade edilmiştir. Bu arada doksan yaşına yaklaşan Hamza Efendi'nin bir süredir Cemâleddin Efendi'nin evinde ikamet ettiği, böylece görevini yerine getiremediği gibi Cemâleddin Efendi ve eşinin etkisi altına olduğu belirtilmiş, vakıf mütevellisi Cemaleddin Efendi'nin tekke işlerine karışmasının uygun olmadığı, Meclis-i Meşâyih tarafından duruma müdahale edilmesi istenmiştir. Meclis yaptırdığı tahkikat sonucunda Cemâleddin Efendi'yi ikaz etmiştir (Defter nr. 1775, s.79).

Bir taraftan devletin Pirevi'nde Nakşî şeyh uygulaması sürerken diğer yandan Bektaşiler bu uygulamaya son vermek ve kendilerinden birinin post-nişin tayini için uğraşmışlardır. 1918 yılında Salih Niyazi Baba, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne Nakşî şeyhi gönderilmesine itirazla kendisinin Dede Baba ünvanıyla atanmasını talep etmiştir. Ancak Salih Niyazi Baba'nın Meclis-i Meşâyih'a sunulan dilekçesine verilen cevapta II. Mahmut'tan beri Bektaşî tekkelerinin çoğunun kapatıldığı, bazılarının türbedarlığa ya da Nakşî meşihatına dönüştürülüp, bu yerlerde dini telkinat, vaaz ve nasihatlar yoluyla redd-i bid'at ve neşr-i sünnet yapılması için Nakşî şeyhlerinin atanması adet olduğundan söz konusu dilekçenin gereği yapılamayacağına karar verilmiştir (Defter nr. 1738, s.126).

1918 yılı Hacı Bektaş Veli Tekkesi için yeni bir Nakşi şeyhi arayışıyla geçmiştir (Defter nr. 1761, v.29b). Meclis-i Meşâyih gerekli özelliklere sahip tekke mahallinde şeyh mevcut ise bildirilmesini talep etmiştir (Defter nr. 1761, v.46b). Bununla birlikte hükümet Mart 1918’de Hacı Bektaş Veli Tekkesi Nakşi şeyhliğine 2 Mart Cumartesi günü yarışma yoluyla imtihan yapılacağı ilan etmiştir (Defter nr. 1738, s.191). Fakat bu tarihte uygun bir namzet belirlenememiştir. Zira Kasım 1918’de Meclis-i Meşâyih Hacı Bektaş Veli meşihati için açılan imtihana girmek isteyenlerin imtihan yerine gelmeleri için yeniden gazeteye ilan vermiştir (Defter nr. 1739, s.102, 103). Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişinliğine getirilecek Nakşi şeyhinin özellikleri ve maaşı şöyle belirlenmişti: “Kırşehir’de Hacı Bektaş Veli Dergâhı’na 2.000 kuruş maaşla atanacak Nakşi Şeyhi’nin güzel konuşma özelliğine sahip, yaratılıştan akâid-i dîniye’yi öğretme ve telkinine yetenekli ve Nakşibendiye Tarikatı’ndan olup, haftada iki defa Hatm-i Hâcegân yaptıracağı gibi, her Cuma ve Kandil Gecelerinde Hacı Bektaş halkına vaaz ve nasihatla yetinmeyip, sık sık köyleri de gezerek ahaliye vaaz ederek tüm halkı aydınlatmakla da sorumlu olmayı kabul edecek bir şahıs.” (Defter nr. 1738, s.186-187). Aralık 1918’de bu göreve Urfa eski kadısı Mustafa Kâmil Efendi ve Ahmet Zübeyir (Defter nr. 1755, v.10b, 13a) talip olmuş, ancak hükümet Hacı Bektaş Veli Tekkesi’ne Nakşi tarikatından Şeyh Ömer Farukî Efendi’yi tayin etmiş, ancak onun yolda vefat etmesi üzerine Irak ahalisine vaaz ve nasihat için gönderilen, Meclis-i Meşâyih azasından ve “ashab-ı fazl ve irfandan” Şeyh Hasan Efendi’nin tevcihini uygun görmüştür (Defter nr. 1740, s.106-107; Defter nr. 1755, v.14b, 69b). 1919 yılında Şeyh Hasan Efendi’nin maaşına 1.500 kuruş pahalılık zammı yapılmıştır (Defter nr. 1743, s.141, 145, 184, Defter nr. 1756, v.9b).

9. Meclis-i Meşâyih Defterlerinde İstanbul Bektaşî Tekkeleri

Meclis-i Meşâyih defterlerinde yoğun bir şekilde karşımıza İstanbul’daki Bektaşî tekkeleri çıkmaktadır. Merdivenköy’de Şahkulu, Rumelihisarı’nda Durmuş Dede ve Şehitlik, Eyüp Gümüşsuyu’nda Karyağdı Baba, Üsküdar’da Yarımca Baba, Büyük Çamlıca’da İvaz Fakih ve Tahir Baba, Topkapı’da Takiyeci Baba, Kasımpaşa Kulaksız’da Saçlı Emir Osman Haşimi, Beykoz’da Akbaba, Kadıköy Kuşdili’nde Mecidiye, Edirnekapı’da Çakır Ağa ve Emin Baba, Silivri’de Sadi Baba, İnadiye’de Bandırmalı tekkeleri meclis kararlarına yansımıştır. Ancak İstanbul’da Bektaşî tekkeleri bunlardan ibaret değildir. Daha çok sayıda Bektaşî tekke ve türbesi mevcuttur. Bunlar içerisinde

Bektaşilikle beraber -özellikle 1826 sonrası- başka tarikat ayinlerinin beraber yürütüldüğü tekkeler bulunmaktadır.

Merdivenköy Şahkulu Sultan Tekkesi ismini tekkenin bulunduğu yerde şehit düştüğü rivayet edilen Şahkulu Sultan'dan almıştır. Şahkulu Sultan'ın hayatı hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ahmet Rıfki'ya göre Şahkulu Sultan, Hacı Bektaş Veli'nin dostlarından. Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş, önce Erenköy'e ardından Merdivenköy'e yerleşmiş ve tekkeyi Mansur Baba ile birlikte yapmışlardır (Ahmet Rıfki, 1328: 53). Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evran Veli'nin derviş ve halifelerinin iştirak ettikleri 1329 Palekenon (Maltepe) Savaşı sonrası Şahkulu Sultan Tekkesi'nin kurulduğu bölge Osmanlıların eline geçmiş, buradaki bir manastır kalıntısı üzerine Şahkulu Sultan Tekkesi inşa edilmiştir (Kocadağ, 1998: 16-18).

Gadni Dede, Hamdi Baba, Merdivenköy, Şahkulu Baba, Şeyh Mehmet Ali Baba isimleriyle anılan (Tanman, 2012: 286) tekke ilk olarak bir Ahi tekkesi şeklinde tesis edilmiştir. Tekkenin ilk şeyhi Ahi Ahmet (1329-1359)'tir (Kocadağ, 1998: 16, 122). Ankara savaşının ardından tekkenin bulunduğu bölge Süleyman Çelebi tarafından II. Manuel Palaiologos'a bırakıldığından Şahkulu Sultan Tekkesi ortadan kalkmıştır (Tanman, 2012: 286). Bununla birlikte Çelebi Mehmet'in de Merdivenköy'de ikamet ettiği ve 1402 sonrası tekkeyi yeniden canlandığı rivayet edilmektedir (Noyan, 2002: 152). XV. yüzyılın ilk yarısında tekkenin başına Şahkulu Sultan getirilmiş, böylece tekke Fatih Sultan Mehmet döneminde İstanbul bölgesinde en büyük merkez durumuna gelmiştir (Kocadağ, 1998: 24). Merdivenköy'deki Şahkulu Tekkesi de XVI. yüzyılın başlarında eski nüfuzlarını kaybeden Ahilerden, kendilerine bağlanan Yeniçeri Ocağı'nın da etkisiyle giderek güçlenen Bektaşilere intikal etmiştir (Kocadağ, 1998: 24). Şahkulu Sultan Tekkesi zamanla Bektaşiler arasında önemli bir kurum haline gelmiştir. Keza tarihi süreçte külliye haline gelen bu tekke Hacı Bektaş Bektaş Veli Tekkesi'nden sonra "Asitane-i Sâniye (İkinci Pîrevi)" konumuna yükselmiştir (Kocadağ, 1998: 70).

XVIII. yüzyılın sonunda tekkenin hamam, su yolu ve köşk gibi mülkleri tamir ettirilmiştir (BOA, C.EV, 352/17896). Bu tamiratla birlikte tam teşekküllü olarak faaliyetlerini sürdüren tekke diğer Bektaşî tekkeleriyle birlikte 1826 yılında yıkımla karşılaşmıştır. Şahkulu Sultan Tekkesi kapatıldıktan sonra yalnızca meydan odası yıktırılmış, türbe mahallinin idaresi Nakşi şeyhlere devredilmiş, o tarihteki postnişini Bektaşî Ahir Mehmet Baba dört dervişiyile

beraber Tire'ye sürülmüştür (Esad Efendi, 1243: 211-212). Şahkulu Sultan Tekkesini yeniden 1840 yılında Sultan Abdülmecid'in zevcesi Bezm-i Âlem Valide Sutan'ın desteğiyle Hacı Ahmet Nur Baba canlandırmıştır. Bu itibarla Şahkulu Tekkesi'nin yeniden canlandırılmasında Sultan Abdülmecid'in Bektaşî olduğu rivayet edilen annesi Bezm-i Âlem Sultan'ın etkisi de bulunmaktadır (Noyan, 2002: 4). Şehitlik Tekkesine de birkaç defa hediye gönderdiği bilinen (Ahmet Rıfki, 1328: 125) Bezm-i Âlem Sultan, Şahkulu Tekkesi'nde bulunan dilek taşına basmış ve bunun üzerine Valide Sultan'lık makamına yükselmiştir. Böylece Valide, Bektaşîlere karşı sempati duymaya başlamış, Bektaşîler ise devletin en üst kademesinden bir desteğe sahip olmuşlardır (Garnett, 1912: 73-74). Kaynaklarda ismi Ahmet Santuri Nur Baba olarak da geçen Ahmet Baba Nakşi icazeti alarak Şahkulu Tekkesi'nin başına geçmiştir. Dokuz yıl Şahkulu Tekkesi'nin postnişinliğini yapan Ahmet Baba, 1849 yılında vefat etmiş, cenazesi Şahkulu Tekkesi haziresine defnedilmiştir (Koca, 2005: 249-250; Yüksel, 2002: 16-17).

1826 sonrası Ahmet Baba tarafından yeniden canlandırılan Şahkulu Sultan Tekkesi'nde yasaklı yıllarda Hacı Halil Revnâki Baba, Ali Tûrabi Baba, Üsküplü Sadık Baba, Şeyh Mehmet, Hacı Hasan Baba, Derviş Kesriyeli Ali Efendi, Mehmet Ali Hilmi Dede Baba (1864-1907), Hasan Rıza Efendi, Mustafa Yesâri Baba, Ahmet Burhan Baba (1907-1918), Ubeydullah Baba, Ahmet İsmet Efendi, Yalvaçlı Tevfik Baba gibi postnişinler görev yapmıştır (BOA, EV.MH, 1019/2; BOA, EV.MH, 640/115; BOA, EV.MH, 640/121; BOA, EV.MKT, 13/9; BOA, EV.MKT, 173/53; BOA, EV.MKT, 246/86; BOA, EV.MKT.CHT, 680/77; BOA, EV.MKT.CHT, 741/80; VGMA, 4623/102; VGMA, 4623/183; Koca, 2005: 252-254, 260-261; Yüksel, 2002: 15-18, 61-62).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Şahkulu Tekkesi'nin ve İstanbul Bektaşîliğinin en önemli şahsiyetlerinden biri, adı Meclis-i Meşâyih kayıtlarına da yansıyan Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'dır. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba (v. 1907)'nin vefatından sonra Şahkulu Tekkesi postnişinliğine onun son nefesindeki vasiyetine riayet edilerek Ahmet Burhan Baba getirilmiştir. Meclis-i Meşâyih kayıtlarına göre postnişinlik dönemi Yalvaçlı Topal Tevfik Baba'nın tacizleri içinde geçmiştir. Tevfik Baba tekkenin tahrip edilmekte olduğu iddiasıyla Meclis-i Meşâyih'e başvurup tahkik edilmesi isteğinde bulunmuştur (Defter nr. 1736, s.17). Tevfik Baba'nın saldırılarının verdiği üzüntüden dolayı

görme problemleri yaşamıştır. Bir ara tekkeden ayrılmaya dahi karar vermiş, dervişlerin araya girmesiyle bir nevi inzivaya çekilmiştir (Koca, 2005: 262).

1909 tarihli arşiv kaydına göre Şahkulu Tekkesi'nde tarik-i Nakşî usulü icra edilmek üzere zâviyedar ve türbedar olan Hacı Ahmet Burhan Dede baba b. İbrahim, Topkapı sarayı hastahâne eczacılarından Kolağası Hüsnü Efendi'nin Şahkulu Tekkesi'ne Mehmet Ali Dede'nin veresinesinden şart edilmiş olan dokuz kıta araziye müdâhale eylediğinden bu müdahalenin önlenmesi için mahkemeye başvurmuştur. Mahkeme işlemlerini takip etmek üzere ise Mesut Efendi'yi vekil tayin etmiştir (İMEM, 774/150).

Meclis-i Meşâyih kayıtlarına göre 1915 yılında Şahkulu Tekkesi Postnişini Ahmet Baba uygunsuz hâllerinden dolayı azledilmiş, görev türbedarlığa çevrilerek talip olanların 16 Ocak tarihinde açılacak imtihana başvurmaları istenmiştir. Ardından türbedarlığa Nakşî şeyhlerinden Abdullah Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1737, s.9, 12, 26). Meclise gelen ihbarlara ve yapılan incelemelere göre Postnişin Ahmet Baba ile müstahdem Hacı Nûri Baba ve meydancı İbrahim Baba tekkeye külliyetli miktarda müskirat (içki) sokacakları anlaşılmış, araştırma sonucu tekkeye bir fiçı içerisinde elli kova rakı sokarken kırıldığı ve tekkede kalanların her birinin yatakları başında şişeler ve tenekelerle içki bulunduğu köylülerce ihbar edilmiş olup tekke kapatılarak Ahmet Baba'nın yerine uygun bir şeyhin tayini düşünülmüştür. Ayrıca konunun Üsküdar mutasarrıflığına da araştırılması istenmiştir (Defter nr. 1737, s.37, 46).

1918 yılında Ahmet Burhan Baba'nın vefatı üzerine Şahkulu Tekkesi'ne hükümet tarafından eski İzmir mebusu Ubeydullah Baba atanmış, ona vekâlet etmek üzere de İbrahim Fevzi Baba görevlendirilmiştir (VGMA, Defter nr. 144, s.172; TİTE, Kutu nr. 44, Belge nr. 129). Fevzi Baba kısa bir süre sonra da Şahkulu Tekkesi postnişinliğine getirilmiştir. Hizmetten yetişen İbrahim Baba alçakgönüllü, mütevazı ve gösterişsiz bir kişiliğe sahipti. Mektep medrese görmemişti. Tahsili olmamasına rağmen görgülü, kendini ve eksikliğini bilen biriydi. Baba ünvanı verildikten sonra dahi isminin üzerine türbedar, zaviyedar ve derviş gibi ünvanları yazar, “Şeyhlik de Babalık da aslında dervişlikten ibarettir. Derviş olabilmektir. Şeyhliğin üstün sayılan bir tarafı yoktur. Maksat adam olmak, insan olmak insanlığa faydalı bir iş yapabilmek, kendini hayırla yâd ettirebilmektir. Başımızdaki külâh ne cinsten olursa olsun, yolunda bulunduğumuz makâmın yerini temsil etmekten ibarettir. İnsan de-

ğilsek insan olmanın yolunda bulunmuyorsak o bize ışık tutmaz ve bizi adam etmez.” sözünü çok tekrar edermiş (Yüksel, 2002: 196).

Meclis-i Meşâyih kayıtlarına göre İbrahim Fevzi Baba tekke postnişinliği vekaletinden istifa etmiş, ardından postnişin olan Şeyh Ubeydullah Efendi'nin meşguliyeti sebebiyle yerine Nakşi tarikatı usulü zikir ettirmek üzere postnişinlik vekaletine 9 Ekim 1918 tarihinde Tevfik Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1740, s.108; Defter nr. 1755, v. 1b; Defter nr. 1761, v.25a, 27a). Ancak Tevfik Efendi Meşihat'a arzettiği dilekçesinde söz konusu tekke ve müstemilâtının, Mehmet Ali Baba'dan verâsetle kendisine intikal etmiş bir hane ve mesken olduğunu iddia eden Emekli Eczacı Binbaşı Hüsni Bey'in işgalinden Müfettiş ya da Polis Komiserliği zoruyla kurtarılarak şeyh vekiline teslim edilmesini istemiştir. Bunun üzerine Meclis-i Meşihât tekkenin Hüsni Efendi ve ailesinin işgalinden kurtarılması için Polis Müdüriyetine yazı yazılmasına karar vermiştir (Defter nr. 1738, s.31, 39; Defter nr. 1739, s.22). 10 Kasım 1918 tarihi itibarıyla Mehmet Ali Baba'nın varisi olduğu iddiası ile Şahkulu Sultan Tekkesi'nin işgal ettiği dile getirilen eczacı binbaşılığından emekli Hüsni Efendi tekkeden çıkarılıp burası şeyh vekili Tevfik Efendi'ye teslim edilmiştir (Defter nr. 1739, s.24; Defter nr. 1755, v.3b).

1919 yılı başında Şahkulu Tekkesi postnişinliğine Abdullah Baba getirilmişse de onun vatani hizmetini yapmak üzere askere alınması üzerine Ahmet İsmet Efendi asaleten veya vekâleten görevin kendisine verilmesini istemiştir (Defter nr. 1755, v.22b). Şahkulu Tekkesi zaviyedarlığı türbedarlığa tahvil edilerek bu göreve 17 Mart 1919 tarihinde köy ahalisinden toplu dilekçe alan Tevfik Baba'nın itirazına rağmen, kanuna uygun olarak ve asaleten, Tarikat-ı Aliyye-i Nakşiye erkânı icra etmek şartıyla, İstanbul Mevleviyeti payelilerinden tâlibi bulunan Muhyittin Efendizade Ahmet İsmet Efendi meclis çoğunluğunca getirilmesi uygun görülmüştür (Defter nr. 1740, s.95-96; Defter nr. 1741, s.89, 97; Defter nr. 1744, s.4, 135, 193; Defter nr. 1755, v.33b, 34b, 41a; Defter nr. 1757, s.48a). 1919 ve 1920 yılı sonlarında müteaddid defalar Tevfik Baba duruma itiraz ederek göreve kendisinin getirilmesini talep etmiştir. Kendisine verilen cevapta II. Mahmut tarafından çıkarılmış olan fermana uygun olarak türbedarlığa Ahmet İsmet Efendi'nin getirildiği, başka bir işleme ihtiyaç olmadığı ifade edilerek talebi reddedilmiştir (Defter nr. 1744, s.67, 186; Defter nr. 1746, s.49, 109, 166, 187; Defter nr. 1756, v.13a, 28a, 89b; Defter nr. 1757, v.71a). Ayrıca tekkeye yerleşip fuzuli ikamet eden ve usulsüz

hareketlerde bulunan Emekli Binbaşı Hüseyin Hüsni Efendi⁹, Hüseyin Hüsni Efendi'nin oğulları Nasuh ve Naci Beyler ile şeyh vekîli İbrahim Baba'nın tekkeden çıkarılmaları emredilmiştir (Defter nr. 1744, s.32, 45, 51; Defter nr. 1746, s.21). Yine Türbedar Ahmet İsmet Efendi'nin yazılı başvurusu üzerine tekkede halleri meçhul olup ikâmet edenlerden K r Nuri, diğer Nuri, Mal-karalı Hüseyin, Arnavut Derviş ve Niyazi isimli kişilerin birçok yorgan ve yastığı telef etmeleri ve dervişliğe yakışmayacak hareketlerde bulunmaları sebebiyle tekkeden uzaklaştırılmaları gerekmiştir (Defter nr. 1747, s.167; Defter nr. 1756, v.76a; Defter nr. 1757, v.86b).

Tevfik Baba'nın baskıları sebebiyle İsmet Efendi de postnişinlikte kalamamış, iki yıl sonra göreve Tevfik Baba atanmış, ayrıca bu dönemde tekke onarımdan ge irilmifitir (VGMA, Defter nr. 144, s.172; T TE, Kutu nr. 44, Belge nr. 129). Yapılan Őikayetlerde Nakş  âyini icra için tayin edilen İsmet Efendi'nin devamsızlığı, âyin yapılmaması ve tekkenin harap olması gibi durumlar nedeniyle Meclis-i Meş yih Üsküdar Mutasarrıflığı tarafından gizlice ve derinliğine araştırma yapılmasını istemiştir (Defter nr. 1747, s.84, 89).

Öte yandan Yalvaçlı Tevfik Baba, Şahkulu Tekkesi'ne postnişin olmak için çok uğraşmış, başta Ahmet Burhan Baba ve İbrahim Feyzi Baba olmak üzere kendinden önce postnişin olanları tekkede rahat bırakmamıştır. Meclis-i Meş yih kayıtlarına göre 1918 yılında Şahkulu Tekkesi postnişinin istifası üzerine meşihat vek letine talip olan Tevfik Efendi'nin tayini emredilmifitir (Defter nr. 1761, v.25a, 27a), ancak bu gerçekleşmeyince 1919 yılında Tevfik Baba Şahkulu Tekkesi şeyh vek letinin uhdesinde ibk sını ve azline dair dosyanın tedkikini talep etmiştir (Defter nr. 1756, v.13a). Bununla birlikte İstanbul'daki Bektaş  tekkelerinden Topkapı, Çamlıca ve Karyagdı tekkeleri şeyhlerinin Arnavut olması sakıncalı görülerek bir ara Şehitlik Tekkesi postnişinliğine de Tevfik Baba'nın atanması faydalı görülmüştür (T TE, Kutu nr.57, Belge nr.136).

Yalvaçlı olan Tevfik Baba medrese tahsili görmüş olup hafız ve hocalıktan gelmektedir.  nce Kadiri tarikatına bağlı iken sonradan Bektaş  olmuştur. Bektaşiliğe girişi ve nasibi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'dandır. Babalık icazetini Şehitlik Tekkesi postnişini Nafi Baba'dan, hilafet icazetnamesini ise 1920 yılında Hacı Feyzullah Dedebaba'dan almıştır. Bektaşiliğe girdiği ilk zamanları Şahkulu Tekkesi'nde ge irmifitir, Dedebaba'dan derviflik tacı giydikten sonra mücerred erk nı görmüş, Salih Niyazi Dedebaba'dan da ayrıca

hilafet erkânı öğrenmiştir. İstanbul'da resmi olarak son halife baba olan Mehmet Tefvik Baba, II. Mahmut zamanındaki Bektaşî yasağından sonra Şahkulu Tekkesi'nde görev alabilmesi için Nakşî icazetnamesi alması da gerekmiş, bu münasebetle Üsküdarlı Şeyh Hüseyin Hüsnü Efendi'den Nakşî icazeti almıştır. Bu konuda çıkan söylentilere göre Tefvik Baba bu icazetnameyi bir attar dükkânında Hüsnü Efendi'ye dört Mecidiye vererek hazırlatmıştı. "Dönemin Meclis-i Meşâyih reisi ve Hüdayî Tekkesi postnişini Ruşen Efendi olayı duyunca çok kızmış ve Hüsnü Efendi'yi çağırıp;

-Şeyh Efendi! Yakışır mı bu hal? Neden böyle yapıyorsun?, dediğinde hazır cevaplılığıyla bilinen Hüsnü Efendi;

- Efendi hazretleri! Bendenize insan buyurunuz. Şu aldığım paranın hepsi topu topu dört Mecidiye. İki icazetnamenin yazılmasına verildi. İkisini de mühür parası diye aldım. Bu dört Mecidiyelik icazetnâme'yi benden değil de gidip Bayezid-i Bestami'den mi alacaktı? Gülüşmüşler ve bir şey diyememişler." (Yüksel, 2002: 67-69)

Filibeli İbrahim Fevzi Baba'nın görevden çekilmesinden sonra, Tefvik Baba 1921 yılı sonunda Şahkulu Tekkesi'ne halife ve türbedar olmuştur (Defter nr. 1757, v.8a, 71a). Arşiv kayıtlarına göre Mehmet Tefvik Efendi ibn Hafız Ali Rıza Efendi, 23 Temmuz 1922 tarihi itibarıyla Şahkulu Tekkesi şeyhliği ve vakıf mütevellisi görevini yürütmektedir (İMEM, 801/237).

Rumelihisarı'ndaki Şehitlik Tekkesi İstanbul'un ilk Bektaşî tekkelere biridir. 1826'da büyük yıkıma uğramış, şeyhi Mahmut Baba yedi dervişleriyle beraber sürgün edilmiştir. 1832 yılında affedilen Mahmut Baba sürgüne gönderildiği Kütahya'dan Nakşî şeyhi olarak geri dönmüş (Birinci, 2001: 9) ve tekkesini yeniden açmıştı. "Bedrettin Baba" (Defter nr.1747, s.184, 199), "Mehmet Baba" (Defter nr. 1772, s.69) ve "Ali Baba" (Defter nr. 1747, s.275) isimleriyle anılan tekkenin tarihinde önemli bir rolü bulunması münasebetiyle Meclis-i Meşâyih kayıtlarında bu tekke "Mahmud Baba Dergâhı" olarak da zikredilmektedir (Defter nr. 1745, s.78, 82; Defter nr. 1757, v.20b). Mahmut Baba'dan sonra Şehitlik Tekkesi postnişinliği onun soyundan devam etmiş, oğlu Nafi Baba, torunu Mahmut Cevat Bey ve oğlu Nüzhet Baba tekkeler kapatılıncaya kadar görev yapmışlardır. Şehitlik Tekkesi zâviyedarlığına 1892 yılında Ahmet Baba'nın vefatı üzerine Mehmet, Hasan ve Abdunnafi Baba'nın uhdesine tevcih edilmiştir. Bunlardan Hasan Baba'nın

cinayetle mahkûm olduğu haber alınıp gerçeğin ortaya çıkarılması istenmiştir (Defter nr. 1771, s.53, 70). 1898 yılında ise Mehmet Baba vefat etmiş olup tekkenin idaresi imtihanla Abdunnafi Baba'ya verilmiştir. Abdunnafi Baba fakir durumda olan Hasan Baba'ya münasip miktar bir şey vereceğini Meclis'e ifade etmiştir (Defter nr. 1773, s.59). Bir sonraki postnişin Mahmut Cevat Bey 17 Eylül 1912'den 21 Nisan 1921'de vefatına kadar görevde kalmıştır (Defter nr. 1747, s.70-71). Onun vefatı üzerine oğlu Nüzhet Efendi'nin postnişinliğe getirilmesi gerekmiştir. Ancak o sırada Abbas Nüzhet Efendi'nin belirsiz bir müddet Avrupa'ya gitmesi sebebiyle tekekin ehliyetsiz kişilerin eline geçtiği haber verilmiştir. Nüzhet Efendi İstanbul'a dönünceye kadar eski şeyh Nafi Efendi'nin kız kardeşinin oğlunun torunu Musa Kazım Efendi'nin II. Mahmut döneminde çıkarılan ferman gereği Nakşi tarikatı usulüne göre türbedarlığa vekâlet etmesi uygun bulunmuştur (Defter nr. 1746, s.80; Defter nr. 1747, s.70-71, 125). Bununla birlikte Musa Kazım Efendi'nin Ocak 1922'de istifa etmesi üzerine Abbas Nüzhet Efendi 19 Eylül 1922'de türbedar tayin edilene kadar bir süre de türbedarlığa Hâfız Süleyman Cemal Efendi vekâlet etmiştir (Defter nr. 1747, s.11, 275).

Rumelihisarı'ndaki tekkelerden Durmuş Dede 1826'dan sonra Halveti ve Cerrahi olarak faaliyet göstermiştir (BOA, EV.MKT, 94/104; Koçu, 1968: 4770). 1891 yılında bu tekkede şeyh bulunan Mehmet Nuri Efendi meşihat cihetini biraderi Mehmet Eşref Efendi'ye devretmekten vaz geçtiğini Meclis-i Meşâyih'a bildirmiştir (Defter nr. 1770, s.105). Meclis-i Meşâyih İstanbul'daki tekkeleri idare etmek amacıyla bölgelere ayırmıştır. Durmuş Dede Tekkesi yer bakımından uygun olduğundan 18. merkez tayin edilip etraftaki tekkelere bildirilmiştir (Defter nr. 1735, s.274-275). Tekke XX. yüzyılın başında Mehmet Eşref Efendi'nin şeyhliği döneminde¹⁰, burada bulunan Durmuş Dede türbesiyle birlikte tamir ettirilmiştir (BOA, EV.MH.TİK, 62/35)¹¹. Şeyh Eşref Efendi tekkedeki görevinin dışında Boğaziçi Rumeli Ahz-ı Asker Şubesi'nde görevlendirilmiştir (Defter nr. 1735, s.325). 1914 yılı başında meşihati Şeyh Eşref Efendi kendi rızasıyla oğlu Sait Efendi'ye devretmek istemiş ancak Nizamiye'ye uygun görülmemiştir (Defter nr. 1737, s.204). Ağustos 1919'da Durmuş Dede tekkesinde gece Mevlid-i Şerif okunup, daha sonra tekkenin alt katında sabaha kadar şarkılar söylendiği ihbar edilmiş, bu sebeple tekke şeyhi Meclis-i Meşâyih'e çağrılarak sert bir şekilde tenbihatta bulunmuştur (Defter nr. 1755, v. 71a).

Meclis-i Meşâyih kayıtlarına yansıdığı kadarıyla Eyüp Gümüşsuyu'n-daki önemli Bektaşî tekkelerinden biri olan Karyağdı Baba Tekkesi tevhitahnesinin bir bölümü 1920 yılı başlarında yıkılmış durumdaydı. Meclis enkazın zayi olmasına meydan verilmemesini istemiştir (Defter nr. 1745, s.184).

Topkapı'daki Takiyyeci Tekkesi ise yukarıda anlatıldığı üzere daha çok şeyhi Abdullah Baba'nın Bektaşiliğin yeniden resmi bir şekilde tanınması amacıyla yaptığı girişimler ve bu sırada tekke vakfiyesinin harfiyyen bir suretinin Evkaf Nezareti'ce çıkartılarak incelenmesiyle gündemde olmuştur (Defter nr. 1745, s.93). 10 Ağustos 1921 tarihli kararda Abdullah Baba'dan sonra tekke meşihatine Şeyh Cevdet Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1757, v.41a).

Seyyid Haşimi Emir Osman Efendi tarafından XVI. yüzyılda Kasımpaşa Kulaksız'da Bayrami-Melami tekkesi olarak kurulan Saçlı Emir Tekkesi ("Hâşimî Emîr Osman", 1983: 51-53), 1784 tarihli tekke ve zaviyelerle ilgili mecmuada yer almaktadır (Çetin, 1981: 589). 1890 tarihli Mecmua-i Tekaya'da ise tekke "Haşimi Osman Efendi" ve "Emir Efendi" adlarıyla Kasımpaşa'da Kulaksız mahallesinde Kadiri tekkesi olarak geçmekte, o dönemdeki şeyhin adı Hamdi Efendi olarak kaydedilmektedir (Bandırmalızâde Ahmed Münib, 1307: 14.). Bu durumda Saçlı Emir Tekkesi, kuruluşunda bir Bayrami tekkesi iken XVIII. yüzyılın başlarında Halveti, XIX. yüzyılda ise Kadiri tekkesine dönüşmüştür (Defter nr. 1762, s.22-23). Bu tekkenin son şeyhi Bektaşî Mehmet Süreyya Baba (Münci Baba)'dır. 1897 yılında Şeyh Osman Haşimi Tekkesi meşihatına Şeyh Hamdi Efendi ve biraderi Mustafa Efendi'nin kasrı yedlerinden sonra getirilmiştir (Defter nr. 1772, s.331). Asıl adı Şeyh Mehmet Süreyya olan Münci Baba, tekkenin kurucusu ve ilk şeyhi Haşimi Emir Osman Efendi'nin soyundan olup tekkenin son şeyhidir. Meclis-i Meşâyih kayıtlarına göre Mehmet Süreyya Baba göreve getirildikten kısa bir süre sonra tekkenin mukabele günü olan Çarşamba gününü Cuma gecesine tahvil etmiş, ancak Meclis-i Meşâyih tarafından bu hususta kendisine tenbihde bulunulması istenmiş, vakfiye şartı gereği mukabelenin Çarşamba günün yapılması Zabtiye marifetiyle kendisine tebliğ edilmiştir (Defter nr. 1773, s.30). Uzun yıllar postnişinlik yapan Süreyya Baba'nın Haziran 1922 tarihinde görevden el çektilmesi mevzu bahis olmuştur. Keza Meclis-i Meşâyih kayıtlarında Bayramiye tarikatına bağlı olarak zikredilen Emir Osman Hâşimî Tekkesi postnişinini Şeyh Süreyya Efendi'nin, Kasımpaşa Camii yakınında, "Mühipler Bakkalı" adlı dükkânında içki sattığı resmî tahkikat sonucu anlaşıldığından görevinden

el çektirilerek, yerine uygun birisinin tayini için Evkâf Nezâreti'ne bilgi verildiği ifade edilmektedir (Defter nr. 1747, s.66). Bu tekke içerisinde Mahmut Çavuş Mescidi bulunuyordu. 16 Kasım 1920 tarihinde bu mescide Mehmet Şerafettin Efendi imam ve hatip atanmıştır (Defter nr. 1744, s.27).

1826 sonrası Nakşi adı altında faaliyetlerini sürdüren bir diğer Bektaşî tekkesi Beykoz'daki Akbaba Tekkesi'dir. Tekke 1875-1888 yılları arasında Nakşi şeyhlerinden Buharalı Abdülhakim (Abdülhalim) Efendi (v. 1888) tarafından canlandırılmıştır. II. Abdülhamid devrinin başlarında Buhara'dan İstanbul'a gelen Abdülhakim (Abdülhalim) Efendi, İstanbul merkez kumandanı olan hemşehrisi Abdülkadir Paşa'nın delaletiyle münhal bir tekke için başvurmuş, yapılan soruşturmaya Akbaba Tekkesi meşihatının münhal bulunduğu anlaşılmış ve 29 Eylül 1875 tarihinde (VGMA, Defter nr. 902, s. 194) Abdülhakim (Abdülhalim) Efendi bu makama getirilmiştir. Meşihat ve imamet görevlerini üstlenen Abdülhalim Efendi 1879 yılında bazıları tarafından rencide edildiği şikâyetiyle Meclis-i Meşâyih'a başvurmuştur (Defter nr. 1762, s.11). Daha sonra bir şeyhe bir müdahale de Nakşibendi ayini sırasında meydana gelmiştir (Defter nr. 1762, s.70). Buharalı Abdülhakim (Abdülhalim) Efendi'nin vefatından sonra yerine 1894 yılında büyük oğlu Nakşibendi Tarikatı'ndan Mehmet Selahattin Ekrem Efendi (Defter nr. 1772, s.221; Defter nr. 1777, s.88; VGMA, Defter nr. 902, s. 194)¹² ve 30 Ekim 1921'de diğer oğlu Hafız Ahmet Mansur Mükerrrem (Mükrim) Efendi (v. 1961) geçmiş (Defter nr. 1746, s.88; Defter nr. 1757, v.43a) ve tüm tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar tekkenin postnişini olarak görev yapmıştır (Defter nr. 1746, s.88; Tanman, 1993: 154). Akbaba Tekkesi'ne postnişin atamaları Meclis-i Meşâyih kararlarına yansımıştır. 1921 yılında Ahmet Tevfik Efendi Akbaba Tekkesi (Canfeda Hatun Zâviyesi) postnişinliğini biraderi Selahattin Ekrem Efendi'nin terki üzerine kedisine verilmesini talep etmiştir (Defter nr. 1757, v.52b).

Meclis-i Meşâyih kayıtların en fazla geçen tekkelerden Bandırmalı Tekkesi, Üsküdar'da İnadiye semtinde, Menzilhane yokuşu başında, bu günkü Zeynep Kamil Hastanesi'nin yanında kurulan bu tekke, 1732 tarihinde Celveti şeyhlerinden Bandırmalı Şeyh Yusuf Nizameddin Celveti'nin evinde faaliyete geçirilmiştir. Şeyh Yusuf Nizameddin Efendi'nin vefatından sonra tekkenin başına ortanca oğlu Mustafa Haşim Baba geçmiştir. Tekke ilk dönemler Celvetilik üzere iken Haşim Baba Melamiliğe de meyletmıştır. Daha sonra Mı-

sır'a giden Haşim Baba burada bulunduğu sırada Kahire'deki Kasru'l-Ayn Bektaşî Tekkesi şeyhi Hasan Baba'dan Bektaşîlik icazeti almıştır. Böylece birkaç tarikata intisap eden Mustafa Haşim Baba, Bandırmalı Tekkesi'nde babasının postunda otuz yıl postnişinlik yapmıştır. Onun döneminde (1752-1783) tekkede hem Celveti hem de Bektaşî yolu birlikte sürdürülmüştür (Yüksel, 2002: 87).

Mustafa Haşim Baba 1783 yılında vefat etmiş, yerine oğlu Mehmet Galib Efendi (v. 1831) postnişin olmuştur. Onun postnişinliği döneminde 1826 yılında Bektaşîlik yasaklanmıştır. Bandırmalı Tekkesi bu yasaktan etkilenmemiştir. Keza Bektaşîliğin yasaklanması için II. Mahmut'un saraya dâvet ettiği şeyhler arasında Mehmet Gâlib Efendi de bulunmaktaydı. Bu durum yasaklama bir yana, Bandırmalı Tekkesi'nde Bektaşîliği temsil eden Hâşim Baba mensuplarının devlet tarafından resmen Celvetî olarak kabul edildiğini göstermektedir (Yılmaz, 1997: 415-416). Mehmet Galib Efendi, Celvetîliğin tarihinde önemli rol oynayan bir kişi olup, hem yetiştirdiği halifeleri, hem de kendi âilesine mensup şeyhler vasıtasıyla son dönem İstanbul Celvetîliği üzerinde derin izler bırakmıştır. Bandırmalı Tekkesi'ndeki Hâşimiyye meşihâtı Mehmet Gâlib Efendi âilesine mensup Abdurrahim Selâmet Efendi (v. 1849), Mehmet Fahreddin Efendi (v. 1893), Mehmet Salih Efendi, Yusuf Safiyettin Efendi (v. 1883), Mehmet Nebil Efendi ve Sultan II. Abdühamit'in süt kardeşi Küçük Mehmet Gâlib Efendi (v. 1911) ile sürdürülmüştür (Defter nr. 1744, s.113; Defter nr. 1775, s.92)¹³. 1894 yılında Bandırmalizâde Yusuf Efendi Tekkesi ile meşrutası Aydın Birgi'deki Ali Baba Zaviyesi Vakfı'nın zaviyedarlık ile meşihat görevleri müşterek olarak Mehmet Galip Efendi ve Mehmet Nebil Efendi'ye tevcih edilmiştir (Defter nr. 1772, s.146).

Bandırmalı Tekkesi tarihinde önemli rol oynayan bir diğer postnişin ise Küçük Mehmet Gâlib Efendi'den sonra 1908 yılında yerine geçen oğlu Bandırmalizâde Ahmet Münib Efendi (v. 1918)'dir. Üsküdar Hasan Ağa Mahallesi'ndeki Bandırmalı Şeyh Yusuf Efendi Tekkesi yarım hisse zâviyedarlık cihetinin matasarıfı olan Mehmet Gâlib Efendi'nin feragatiyle oğlu Ahmet Münib Efendi'ye bırakılması Meclis-i Meşâyih tarafından onaylanmıştır (Defter nr.1735, s.141). Meclis kayıtlarına göre Ahmet Munib Efendi'den icazet alanlar arasında Mehmet Kudretullah Efendi¹⁴, Zühtü Paşa Camii Vaizi Hafız Mehmet Erşet Efendi bulunmaktadır (Defter nr. 1761, v.5a).

Ahmet Munib Efendi tekkeyi idare ederken birer hisse ile Şeyh Kamil

Efendi ve Nebil Efendi gibi başka meşihat hissedarlarının bulunduğu da tespit edilmektedir (Defter nr. 1756, v.32b, 38b)¹⁵. Ahmet Munib Efendi Bandırmalı Tekkesi'ne ilave olarak İskender Baba Tekkesi müezzinliğini de yürütmüştür (Defter nr. 1756, v.48a). Meclis-i Meşâyih kaydına göre Üsküdar İnâdiye Hasan Ağa Mahallesi'nde bulunan Bandırmalı Şeyh Yusuf Efendi Hangâhı Serzâkir Ahmet Münib Efendi, 11 Şubat 1912 tarihinde Üsküdar'da vefat etmiştir (Defter nr. 1747, s.56; Defter nr. 1757, v.7b).

İstanbul Bektaşî Tekkeleri içerisinde 1826'da yıktırılıp bir daha ihya edilmeyen tekkelerden biri Kıncı Baba Tekkesi'dir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı gün ocağa destek olduğu ve itikadi bozukluk bahane edilerek idam edilen Kıncı Baba'nın tekkesi yerle bir edilip arazisi üzerine cami inşa edilmiştir. Bununla birlikte Meclis-i Meşâyih kayıtlarına yansıdığı kadarıyla 1892 yılında Üsküdar Hacı Mehmet Mahallesi'nde Kıncı Baba Tekkesi olarak bilinen Feyzullah Efendi Tekkesi'nin Üsküdar Şer'iyye Mahkemesi başkâtibi Mehmet Nuri Efendi'ye verilmesi gündeme gelmiştir. Meclis yaptığı tahkikat neticesinde Kıncı Baba Tekkesi'nin bulunduğu arsaya bir cami inşa edildiğini, buranın tekrardan tekkeye dönüştürülerek meşihat makamına atama yapılmasının doğru olmadığını belirterek Mehmed Nuri Efendi'nin talebini reddetmiştir (Defter nr. 1771, s.42).

Nihayet Bandırmalı Tekkesi'nin son postnişini, yine burada hem Celvetiliğe hem de Bektaşiliğe bir arada yer veren Bandırmalızâde Ahmet Münib Efendi'nin büyük oğlu Şeyh Yusuf Nizameddin Fahir (Ataer) Baba (v. 1967)'dir¹⁶. Bu iki şahıs baba-oğul Kadıköy'deki Abdülbâki Efendi Tekkesi ve Mecidiye Tekkesi'nde şeyhlik yapmışlardır (Defter nr. 1743, s.50; Defter nr. 1756, v.39b; Yılmaz, 1997: 416). Tekke şeyhliği için Meclis-i Meşâyih tarafından imtihan yapılmış, imtihana Nebil Efendi ile Yusuf Nizameddin Efendi girmiştir. Yapılan imtihanda Nebil Efendi başarısız olurken Yusuf Fahri Baba şayan-ı kabul görülmüş, 10 Temmuz 1920 tarihinde hem Bandırmalı Tekkesi'ne hem de Mecidiye Tekkesi'ne postnişin olarak atanmıştır. Bu sırada Yusuf Fahri Baba kardeşi Fazlullah Haşim Efendi'yi kayd-ı hayat şartıyla Bandırmalı Yusuf Efendi Tekkesi'nde iskân ve iâşeyi taahhüt eylemiştir (Defter nr. 1756, v.52b, 54a). Yusuf Fahir Baba'ya 1920 yılında Bandırmalı Tekkesi bitişiğindeki türbe ile girişinde bulunan Selim Baba türbesi türbedarlık görevi de verilmiştir (Defter nr. 1740, s.12; Defter nr. 1756, v.64b). Bu arada tekke içerisinde bulunan Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin imamlık ve müezzin-

lik görevleri imtihanla Yusuf Fahir Baba'nın kardeşi Fazullah Haşim Efendi b. Munib'in uhdesine bırakılmıştır (Defter nr. 1747, s.93; Defter nr. 1756, v.90a). Bu arada Haşim Efendi ve Nebil Efendi'nin tekke meşihatı hissedarı oldukları tespit edilmektedir. Bu durumda her ne kadar Nebil Efendi tekke postnişinliği imtihanında başarısız olmuşsa da meşihat hissesi devam etmiştir (Defter nr. 1756, s.40b).

Hakkında detaylı bilgi bulunmayan Bandırmalizâde Ahmet Münib Baba (1858-1918) tarafından Hasırcıbaşı Hacı Efendi halîlesi Hacı Sıdık Hanım ile müştereken bina ve ihya edilen Kadıköy'e bağlı Kuşdili'nde bulunan Mecidiye Tekkesi de Meclis-i Meşâyih kararlarına yansımıştır (Defter nr. 1746, s.34). Burası da Bektaşilikle birlikte Halvetiyye ve Sadiye erkânın geçerli olduğu tekkelerdendir (Şimşek, 2007: 143). Bandırmalizâde Ahmet Münib Efendi'nin 1918 yılında vefâtından sonra gerek Bandırmalizâde Tekkesi meşihatini gerekse Kuşdili'ndeki Mecidiye Tekkesi şeyhliğini uzun süre son postnişin olarak "Fahir" mahlasıyla nefesler yazan oğlu Yusuf Nizâmeddin Baba (v. 1967) yürütmüştür (Kocadağ, 1998: 262). Meclis-i Meşâyih kayıtlarında Üsküdar Tavaşi Hasan Ağa Mahallesi'ndeki Bandırmalı Şeyh Yusuf Efendi Tekkesi ile Kadıköy Kuşdili'nde bulunan Mecidiye Tekkesi meşihat cihetleri mutasarrıfı Şeyh Ahmet Münib Efendi'nin vefatıyla oğlu Yusuf Nizamettin Efendi'ye tevcih edildiği, her iki tekkenin aynı ve nakdi tahsisatlarının kendisine verildiği, Mecidiye Tekkesi'nin Sadiye ve Celvetiye tarikatına bağlı bulunduğu tespit edilmektedir (Defter nr. 1740, s.22; Defter nr. 1743, s.50; Defter nr. 1746, s.61). Bir başka meşihat kaydı Mecidiye Tekkesi'ne tahsis edilen Ramazaniye parasının idaresinin de Yusuf Nizamettin Efendi'ye bırakıldığı haber vermektedir (Defter nr. 1743, s.71, 72). Bu tekke 22 Temmuz 1921 tarihinde İslam askerlerinin tez zamanda muzaffer olmaları için salat-ı nâriye okunan tekkelerden biridir (Defter nr. 1745, s.67). Meclis kayıtlarında Yusuf Nizamettin Efendi'nin zaman zaman tekkenin vakıf mallarını kiraya verdiği, Bandırmalı Tekkesi'yle aynı anda iki tekkenin bir zata tevcihinin uygun olmayacağı gibi hususlarda meclise şikâyet edilmiştir (Defter nr. 1757, v. 61a, 64a, 65b, 81b).

Bu tekkelere ilave olarak Meclis-i Meşâyih kayıtlarında Büyük Çamlıca'daki Ali Nutki Baba'nın postnişinini bulunduğu Tahir Baba Tekkesi (Defter nr. 1737, s.105), Üsküdar'da İvaz Fakih ve Yarımca Baba Tekkesi (Defter nr. 1736, s.122) geçmektedir. Üsküdar Paşa Limanı'nda kâin Yarımca Baba Tekkesi'nde 1921 yılında Mehmet Kâzım Efendi şeyh olup Bahriye Nezare-

ti'nden ekmele verilmediği Şikâyetiyle itası için meclise başvurmuştur (Defter nr. 1757, v.4b).

Meclis'e yansayan bir diğer husus Silivri'deki Sadi Baba Tekkesi'ndeki postnişin deđiŐikliđidir. 1881 yılında zâviyede Şeyh vekili olarak bulunan Salih Efendi'nin azledilip yerine Nakşibendi tarikâtından İbrahim Efendi'nin getirilmesi istenmiştir (Defter nr. 1762, s.26-27). Silivri kazası müftüsü olan İbrahim Efendi bir süre Sadi Baba Tekkesi Şeyh vekilliğine getirilmiş, ancak 1900 yılında bu tekkenin postnişinliğine Şehitlik Tekkesi Şeyhi Nafi Baba atandığından İbrahim Efendi tekmeden ayrılmıştır (Defter nr. 1774, s.26, 49, 109; Defter nr. 1775, s.102, 132, 142). Şehit olarak vefat eden tekkenin postnişini Şeyh Hacı Hâfiz Hüseyin Talat Efendi'nin yerine ise 1920 yılında büyük oğlu Abdülvahid Efendi yetiŐene kadar kardeşi Rıfai tarikâtından Kaya Tekkesi Şeyhi Haydar Efendi tayin edilmiştir. Bu durumda Sadi Baba Tekkesi'nin Bektaşî değil Rıfai tarikâtına bağlandığı anlaşılmaktadır (Defter nr. 1740, s.70-71).

akır Ağa, Fatih döneminde akırbaŐı olarak görev yapmıştır. İstanbul'un değişik yerlerinde yaptırdığı altı mescit ile beş tekkesi vardır. *Vesâik-i BektaŐiyan*'a göre Silivri'deki tekke Silivri Kalesi'nin yanında bulunuyordu. Bu tekkenin XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiği tahmin edilmektedir. Tekkenin yanında bir de han mevcuttu. XVIII. yüzyılın ortalarında Silivri akır Ağa Tekkesi'nde Şeyh Osman zaviyedar idi. Bu tekkeye hakkında daha sonrasına ait bir bilgi bulunmamaktadır. akır Ağa ismiyle İstanbul Edirnekapı'da bir, Dolmabahçe'de iki tekke daha mevcuttu. 1920 yılında Edirnekapı'daki akır Ağa Tekkesi'nde Şeyh Halil Efendi postnişin bulunuyordu (Defter nr. 1743, s.118). 1922 yılında ise Ahmet Hulki Efendi postnişin idi (Defter nr. 1747, s.52; Defter nr. 1746, s.29). Dolmabahçe'de Nakşibendiye'den akır Dede, diğer adıyla "Karabâli Dergâhı" ve "Tahir Efendi Zâviyesi" Şeyhi Mehmet Ali Efendi'nin sağlık sebebiyle istifasından dolayı yerine büyük oğlu Mehmet Tâcettin Efendi atanmak için dilekçe vermiş, ancak tekkenin 1809 tarihli vakfiyesi gereği bu talep Tevih-i Cihât Nizamnâmesi'nin 20'nci maddesine muhâlif olduğundan evlâd-ı vâkıfın en büyüğü ve Nakşibendiye'den Hilâfet almış olan dilekçe sahibi Mehmet Efendi'nin amcası Şeyh Mehmet Tâhir Efendi Meclis-i Meşâyih'e davet edilerek, imtihanla ehliyeti anlaşılmış ve zâviye meşihatına atanmıştır (Defter nr. 1747, s.57, Defter nr. 1757, 91a). Mehmet Tahir Efendi atanıncaya kadar ise meşihata Beşiktaş Neccarzâde Tek-

kesi postnişin Feyzullah Efendi vekâlet etmiştir (Defter nr. 1747, s.159). Şeyh Tahir Efendi icazetini bu tekkenin postnişinlerinden Şeyh Ahmet Muhyittin Efendi'den 1913 yılında almıştır (Defter nr. 1761, v.7b). Karabâli'deki bu tekkenin dâhilindeki mescidin imamet ve hitabetine 1922 yılında tekke postnişini Mehmet Tahir b. Şerafettin Efendi, müezzinliğe Hüseyin Fevzi Efendi görevlendirilmiştir (Defter nr. 1747, s.64-65). Ayrıca İstanbul Eğrikapı'da Sadiye tarikatına bağlı bir Çakır Ağa Tekkesi faaliyet göstermiştir. 1885 yılında Eğrikapı'da Çakır Ağa Mescidi'nde Sadiye tarikatı ayini yapan Şeyh Ali Haydar Efendi'nin vefatı üzerine yerine Şeyh Hasan Halife Efendi'nin tayin edilmiştir (Defter nr. 1762, s.112-113). Şeyh Hasan Efendi'den sonra ise göreve Tarikat-ı Sadiye halifelerinden Seyyid Ahmet Efendi geçmiştir (Defter nr. 1770, s.133).

Sütlüce'deki Bademli (Mehmet Efendi) Tekkesi meclis kayıtlarında karşılaştığımız diğer Bektaşî tekkesidir. 1826 sonrası Münir Baba tarafından canlandırılan bu tekkeye baba yeni bir bina inşa ettirmiş, 1885 yılında arsa halindeki eski tekke yeri yenisiyle birleştirilmiştir (Defter nr. 1762, s.100).

Yedikule'deki Kazlıçeşme Tekkesi 1826 sonrası Perişan Baba tarafından canlandırıldığı için onun ismiyle meşhur olmuştur. Ayrıca bu tekke Erdi Baba ismiyle de geçmektedir (Defter nr. 1770, s.37). 1892 yılı başında Kadiri tarikatından Mehmet Tahir Efendi'nin tayini istenen (Defter nr. 1770, s.209) Perişan Baba türbesi türbedarlığını Münir Efendi, Mehmet Nuri Efendi uhdesine devretmiştir (Defter nr. 1771, s.25). Mehmet Nuri Efendi'nin tekke bitişiğindeki kabristan arazisinden bir miktarını tekkeye ilave eylediği haberi üzerine Meclis-i Meşâyih hakkında tahkikat başlatmış (Defter nr. 1771, s.65), ayrıca dervişler tarafından orada bulunan kabir taşlarının yerlerinden sökülerek tekke de uygunsuz yerlerde kullanıldıkları, kabristanı bağ ve bahçe odaları haline getirdikleri şikâyeti üzerine şeyh vekili Meclis-i Meşâyih'e celbedilmiş, şeyh vekili kabristana duvar ve caddeye kaldırım yaptırdığını söyleyerek bu iddiaların asılsız olduğunu belirtmiştir (Defter nr. 1770, s.158). Meclis-i Meşâyih tekke mensuplarının kabristan taşlarının kullanmaması ve kabristanın mera haline getirilmemesi konusunda uyarılmalarına karar vermiştir (Defter nr. 1772, s.92).

1826 sonrası İstanbul'da ilk defa kurulan Bektaşî tekkesi Emin Baba Tekkesi'dir. Meclis-i Meşâyih defterlerinde bu tekke ilgili Emin Baba sonrası postnişin tayiniyle alakalı 6 Mart 1887 tarihli kayıta şu bilgiler bulunmaktadır: “Cennetmekân Pertevniyal Vâlîde Sultân Hazretleri tarafından bina

ve inşa ve meşihati, Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiye'ye şart ve tahsis olunan Edirnekapısı hâricinde kâin, Kuyubaşı Dergâhı demekle maruf, Hazret-i Mısrî kuddise sırruh Çilehânesi'nin meşihat cihetine mutasarrıf olan Emin Baba'nın bilâ veled fevt olmasına mebni, meşihat-i mezkûrenin uhdelerine tevcihini müsted'î, Tarîk-i Nakşibendî Hülefası'ndan Davud ve Mehmed Tâhir ve İbrahim Baba ve Ahmed Hamdi ve Mehmed Emin ve Süleyman Reşad ve Halil Efendiler tarafından takdim kılınıp havale buyurulan arzuhaller üzerine, dergâh-ı mezkûrun vakfiyesi sureti celb olunarak, lede'l-kırâ'e dergâh-ı mezkûrun Tarîk-i Nakşibendiye'den bir zât, şeyh olarak beher Cuma ve İsneyn [Pazartesi] geceleri Hatm-i Hâce ederek, hâsıl olan mesûbâtı ervâh-ı tayyibeleri'ne ihdâ ve susamışlara su verilmesi için şeyh olan zâta aylık iki yüz kuruş vazife îtâsının şart ve tahsis olduğu anlaşılmiş ve müsted'î mumâ-ileyhim'den Mehmed Tahir Efendi'nin uhdesinde dergâhın nısf meşihati, olduğu gibi Mestân Efendi'nin, Tarîk-i Kâdiriye ve İbrahim Baba'nın dahi Tarîk-i Bektâşiye'ye mensub olmalarından nâşi, imtihana kabulleri, hilâf-ı şart-ı vâkîf olacağı cihetle, diğer ashâb-ı istid'ânın bu ayın üçüncü Cumartesi günü, saat beşte, li-ecli'l-imtihan, meclise gelmeleri kendilerine tebliğ olunup, bunlardan ancak Ahmed Hamdi ve Süleyman Reşad ve Halil Efendiler vürûd ederek, Ulûm-ı Dîniye ve Âdâb-ı Tarîkat-ı Nakşibendiye'den imtihanları, bi'l-icrâ mûmâ-ileyhimâ'dan Halil Efendi, ibrâz-ı ehliyet-i ilmiye eylediği gibi, kendisi sulehâdan ve meşihat-i mezkûre vezâifini ber-muceb-i şart-ı vâkîf îfâya muktedir ulemeden olduğuna binâen, meşihat-i mezkûrenin, şart-ı vakîf mucebince mûmâ-ileyh Halil Efendi uhdesine tevcihi ve yedine berat-ı âlî îtâsı, bi't-tensîb tanzim kılınan işbu mazbata-i dâ'iyânemizin, bâlâsı mübarek, işâret-i aliyye-i Hazreti Meşihatpenâhîleri ile müzeyyen ve tevşih buyurulduktan sonra Evkaf-ı Hümâyûn Nezaret-i celilesine irsâliyle, mezkûr arzuhalin evrakta hıfzı tezekkür kılınarak, zikir olunan arzuhaller leffen takdim olunmanın ol bâbda. "Mûmâ-ileyh Ahmed Hamdi Efendi derece-i sâniye'de ibraz-ı ehliyet-i ilmiye etmesine binaen, Tarîk-i Nakşibendiye'ye mensub bir dergâh meşihati münhal oldukta tevcih edileceği, meclisce karar verilmiştir." (Defter nr. 1769, s.40). 1895 yılında bu tekkeye Hafız Hikmet Efendi'nin niyabetiyle İsmail Ata Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1772, s.204).

10. Meclis-i Meşâyih Defterlerinde Diğer Bektaşî Tekkeleri

Meclis-i Meşâyih kararların ayansıyan bir diğer Bektaşî tekesi Osmançık'taki Koyun Baba'dır. 1826 yılında kapatılıp kısmen tahrip edilen bu tekke, Osmançık kazası müftüsünün idaresine verilmiştir. 1890 yılında Şeyh Ömer

Fevzi Efendi'nin ve diğer hissedarların idaresine geçen (Defter nr. 1770, s.66, 77; Defter nr. 1773, s.41) tekke Meclis-i Meşâyih tarafından 29 Ağustos 1914'te tahkikattan geçirilmiş (Defter nr. 1737, s.79), 5 Şubat 1919'da tekke şeyhi Hilmi Efendi hakkında tahkikat yapılması istenmiştir (Defter nr. 1741, s.128). Çorum'da Abdal Ata isminde de bir Bektaşî tekkesi vardı. 1891 yılında bu tekkenin Şeyhi Mehmet Şakir Efendi'nin vefatıyla münhal olan meşihat cihatının oğlunun adem-i iktidar ve ehliyetsizliğinden dolayı Mansurzâde Ömer Efendi'ye tevcihine dair tahkikat yapılması vefat eden şeyh efendinin başka çocukları varsa Cihat Nizamnamesine göre onlara tevcih edilmek üzere ilam ve mazbata ile inhasına karar verilmiştir (Defter nr. 1770, s.110).

Meclis-i Meşâyih'e intikal eden bir başka tekke Tire'deki Horasani Ali Baba Tekkesi'dir. Horasani Ahî Baba olarak da bilinen bu tekkeyi harabe halinden kurtararak ihya eden ve fakirlere yemek yediren Hüsnü Baba'ya şeyhlik verilmişken, aynı kazada vakıf evladı olduğu iddiasıyla Mustafa adlı kişi mahkemeye başvurmuştur. Bunun üzerine Hüsnü Baba mahalli hâkim tarafından mahkemeye çağrılmadan karar verdiği için bahisle Meclis-i Meşâyih'e müracaat etmiştir. Hüsnü Baba'nın iddiası doğru ise davacıya karşı davalının da dinlenilmesi esas olduğundan, adaletin yerine gelmesi için, Meşihat'tan Tire kazasının niyâbetine yazı yazılmasına karar verilmiştir (Defter nr. 1734, s.91).

Kırşehir'de Bektaşîliğe bağlı olduğu bilinen Şeyh Süleyman-ı Veli Tekkesi'nin vakıf şartlarına uyulmayarak Ebubekir Efendi'ye verildiği ve hukukunun korunması için Seyyid Mehmet arzuhal vermiş, Meclis-i Meşâyih bu konuda gereğinin yapılmasını kararlaştırmıştır (Defter nr. 1737, s.144). Ayrıca aynı tekke vakfı mütevellisi ile yöre halkı arasında çeşme suyu konusunda anlaşmazlık çıkmış, mesele meclise aksettirilmiş ise de bu konunun Meclis-i Meşâyih'i ilgilendirmediği ifade edilerek geri çevrilmiştir (Defter nr. 1737, s.145). 1898 yılında bu tekkenin postnişinliğine Şeyh Süleyman Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1773, s.17).

Anadolu'daki en önemli Bektaşî merkezlerinden biri Merzifon'daki Piri Baba Tekkesi'dir. 1826'da tekkenin kapatılması Sivas valisi Mehmet Paşa'nın emriyle Merzifon'da oluşturulan bir komisyon tarafından gerçekleştirildi. Bu komisyon arazi, eşya ve sair emlakını tahrir ettikten sonra tekkenin meydan odası yıktırılıp, Piri Baba'ya ait olan türbe mahalli bırakıldı. Bu arada tekke şeyhi İbrahim Dede bu göreve ehil görülmeyerek sürgün edildi. Bırakılan türbe mahalline türbedar olarak Merzifon ulemasından ve Nakşî tarikatından

Osman Efendi tayin edildi. Tekkeye ait emlak, eşya ve mal varlığına devlet hazinesi için el konulması emredilmişse de, bu mal varlığının az olması ve geride kalan türbe mahallinin bir takım hizmetlerinin yerine getirilmesi göz önünde bulundurularak mevcut arazisi, emval ve eşyası Osman Efendi'ye devredildi (BOA, C.EV, 268/13680; BOA, MAD, 9771, s.94)¹⁷. Ayrıca meydan odası yıktırılan tekke, buradaki Piri Baba'nın adıyla anılan mescitle¹⁸ birleştirilerek ve bir minber konularak camiye çevrildi¹⁹. Osman Efendi'nin vefatından sonra göreve oğlu Mustafa Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1770, s.74). Meclis-i Meşâyih kayıtlarında 1886 yılında Piri Baba Tekkesi şeyhlik görevi hissedarlarından Mehmet Hamdullah'ın katillik suçundan hapse atılması sebebiyle azli ve diğer hissedar İbrahim Selamet'in mecnun ve serseri olduğundan şeyhlik görevine Türkistan'ın Buhara ahalisinden ve Nakşibendi tarikatından olup Amasya'da oturan Şeyh Mehmet Hamza Efendi'ye verildiği tespit edilmektedir (Defter nr. 1762, s.170, Defter nr. 1769, s.221). Şeyh Hacı Hamza Efendi'nin daha sonra Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişini tayin edilmesi üzerine münhal kalan meşihat cihetine vekâleten bu görevi yürütmekte olan Maraşlı Şeyh Mehmet Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1772, s.324). Meclis-i Meşâyih kayıtlarında XX. yüzyıl başlarında açık olduğu, hala Nakşi şeyhlerin idaresinde bulunduğu tespit edilen Piri Baba Tekkesi'ne 1915 yılında Nakşi Şeyhi Hacı Hamza'nın vefatı üzerine küçük oğlu Rıza Efendi postnişin atanmıştır (Defter nr. 1737, s.203). Ancak Rıza Efendi'nin yaşının küçük olması sebebiyle yeterli yaşa gelene kadar vekil tayin etmek üzere açılan imtihanda Daruşşafaka eski Arapça öğretmeni Hasan Tahsin Efendi 79 puan alıp Merzifon'da yaşama sözü verdiği için göreve atanmıştır (Defter nr. 1736, s.83). 1919 tarihli bir başka kayıta şeyh naibi Hasan Tahsin Efendi'nin tekenin selamlık dairesinde, Rıza Efendi'nin ise ailesiyle harem dairesinde kalmasına dair Amasya sancağı idari meclisince alınan karar Meclis-i Meşâyih tarafından onaylanmıştır (Defter nr. 1743, s.187; Defter nr. 1744, s.102-103).

Bursa'daki Ramazan Baba Tekkesi de 1826 öncesi Bektaşiliğe bağlı idi. Ancak bu tekkede yasaktan etkilenip Nakşi idaresine devredilmişti. Nitekim uzun yıllar da Nakşi taikatına bağlı kalmıştır. Meclis kayıtlarında Ağustos 1883'te tekke postnişini Rahmetullah Efendi'nin vefat ettiği bilgisi bulunmaktadır (Defter nr. 1762, s.53). Daha sonra tekke Hüsametdin Efendi'nin idaresine verilmiş, ancak o kısa bir süre sonra görevden ayrılınca Şeyh Ahmet Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1762, s.68, 82). 1895 yılında Şeyh Ahmet Efendi'nin çocuksuz olarak vefatıyla boşalan meşihat cihetine talipleri arasın-

dan imtihanla ehline tevcihine karar verilmiştir (Defter nr. 1772, s.54). 1914 yılında Meclis-i Meşâyih kararıyla Ramazan Baba Tekkesi'ne Şeyh Sabit Efendi'nin vefatının ardından geride üç oğlu kalmıştır. Bunlardan Salih asker-de olup, Abdurrahman ve Mehmet meşihata ehil bulunmadığından tevliyet ve zâviyedarlığa Nakşi tarikatından Mustafa Ferit Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1737, s.167). Üsküdar'da ikamet eden Ramazan Baba Tekkesi postnişini Ferit Efendi 22 Nisan 1922 tarihinde bazı meseleleri görüşmek üzere öğle namazı vaktinde Meclis-i Meşâyih'e davet edilmiştir (Defter nr. 1747, s.178; Defter nr. 1757, v.94a). Aynı yıl tekkenin arazisine dışardan müdahale ve te-cavüz meydana gelmiş, bunun önlenmesi kararı alınmıştır (Defter nr. 1746, s.11).

Bursa'daki bir diğer Bektaşî tekkesi Abdal Murat'tır. Temmuz 1896'da Abdal Murat zaviye ve türbedarlık görevlerine Halil Efendi tevcih edilmiştir (Defter nr. 1772, s.74). Bursa'nın Yenişehir kazasında Postınpuş Baba ismiyle anılan Seyyid Mehmet Buhari Tekkesi vardı. Meclis-i Meşâyih tarafından 1905 yılında bu tekkenin zâviyedarlığına Mustafa Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1775, s.116).

Bektaşîliğe bağlı Eğirdir'in Yazla mahallesinde Sureti Baba Tekkesi vardı. 1907 tarihinde tekke postnişini Şeyh Ömer Efendi'nin vefatıyla görev büyük oğlu Ethem Efendi ile küçük oğlu Osman Efendi arasında taksim edilmiştir (Defter nr. 1777, s.15).

Bektaşîliğin Anadolu'daki büyük merkezlerinden biri Antalya Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi'ydi. 1884 yılında Meclis-i Meşâyih bu tekkenin 1814 tarihinden bu yana meşihat cihetinin kimler uhdelerine tevcih olunduğu, muamelat-ı muhtefiyesinin ne yolda icra kılındığı gibi tekke hakkında Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nden bilgiler istemiştir (Defter nr. 1762, s.73). 1893 yılında bu tekkeye Ahmet Haşim Efendi postnişin tayin edilmiş (Defter nr. 1772, s.18), ancak Haşim Efendi'nin tekkenin varidatını kötü idare etmesi üzerine 1905 yılında görevden el çektirilmiş, önce hüsnü hali sabit olmadıkça postnişinlikte kalmaması kararlaştırılmış, sonra Antalya'ya gönderilmişken haklılığını ispat etmesiyle tekrar göreve iade edilmiştir (Defter nr. 1775, s.27, 70, 145).

Ankara'nın Keskin kazasında ise Haydar Baba Tekkesi bulunmaktaydı. 1886 yılında bu tekkeye Zeynelabidin Efendi'nin vefatı üzerine zâviydarlık hissesi amcası Murtaza Veliyyüttin Efendi'nin niyabetinde küçük oğlu Kazım

Efendi'ye verilmiştir (Defter nr. 1762, s.172, Defter nr. 1773, s.50). Kalecik kazasında ise Baba İlyas'ın oğlu olduğuna inanılan Baba Muhlis Tekkesi vardı. 1891 yılında tekke şeyhi Mehmet Nail Efendi'nin vefatı üzerine imtihanla meşihata oğlu İbrahim Çelebi Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1770, s.86; Defter nr. 1771, s.72; Defter nr. 1772, s.220).

Sandıklı kazasındaki Hacım Sultan Tekkesi 1888 yılında Rıfai tarikatına bağlı olarak gözükmektedir. Bu tarihte tekke şeyhliğine Hacı Ahmet Efendi'nin vefatıyla oğlu Abdülkadir Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1769, s.132).

Anadolu'daki Bektaşî merkezlerinden önemli bir konuma sahip olan Seyyid Gazi Tekkesi de 1892 yılında zâviydarlığına Şeyh Mehmet Baba'nın tevcihiyle Meclis-i Meşâyih kayıtlarına geçmiştir (Defter nr. 1771, s.12).

Meclis-i Meşâyih tutanaklarında Hacı Bektaş Veli, Şahkulu gibi İstanbul ve Anadolu'daki Bektaşî tekkeleriyle ilgili çok sayıda kayıt mevcut iken Rumeli'ye ait az sayıda karar bulunmaktadır. Meclis kayıtlarında karşımıza çıkan Rumeli Bektaşî tekkelerinden biri Teselya Çatalca'daki Durbali Tekkesi'dir. Hariciye Nezareti'nde bu tekkeyle alakalı yapılan yazışmalar istenmiştir (Defter nr. 1735, s.66). Bu tekkenin şeyhi Bayram Baba'nın yerine vekâlet eden Nazif Baba'nın merhum şeyhin emvalini alarak İstanbul'a kaçması üzerine postnişinliğe 1905 yılında tekkedeki dervişlerden ehil olan Hacı Mustafa Yesari Baba getirilmiştir. Mahalli lisana aşına olmadığından Hacı Mustafa Yesari Baba'nın İstanbul'a aldırılıp yerine Derviş Tahir'in görevlendirilmesi istenmişse de Meclis-i Meşâyih mahalli lisana aşına olmamasının vazifesini yapmasına engel olmayacağı Galos Şehbenderliği'ne bildirilmiştir. Keza tekkenin bulunduğu Teselya bu sırada Yunanistan'a ilhak edilmiş durumdadır. Galos Şehbenderliği'ne bölgede İslamiyet aleyhine çıkan dedikoduları önlemek için Hacı Mustafa Yesari Efendi'nin görevlendirildiği söylenmiştir. Bununla birlikte Mustafa Yesari Efendi tekkeye gitmediği gibi tekkeye ait çiftlik ve madeni sattığı ihbar edilmiş, ancak vefat ettiği için soruşturmaya gerek kalmamış, yerine Ahmet Baba tayin edilmiştir (Defter nr. 1775, s.122-123; Defter nr. 1776, s.35, 58, 60-61).

Bir diğer Rumeli tekkesi Kalkandelen'deki Sersem Ali Baba'dır. 22 Mayıs 1910 tarihli meclis kararında Sersem Ali Baba Tekkesi'nde meşihat beratı olmadan şeyhlik yapan Abdülhamid Baba'nın ileri sürdüğü görevin kendine ait olduğu iddialarının sonuçlandırılması istenmiştir (Defter nr. 1734, s.45). Yanya vilayetinde Leskovik'e bağlı Koniçe'deki Tûrabi Baba Tekkesi

de meclis kayıtlarında Nakşi olarak gözükmektedir. 1886 yılında bu tekkeye şeyhi Adem Baba'nın akli dengesinin yerinde olmaması sebebiyle Kamil Baba postnişin atanmıştır (Defter nr. 1762, s.173; Defter nr. 1769, s.1). Rumeli bölgesinde Kale-i Sultani'ye (Çanakkale)'de Saraycık köyünde ise İnci Baba Tekkesi'nin faaliyette olduğu, 1880 yılında burada Seyyid Mehmet Nuri Efendi'nin postnişilik görevini yürüttüğü tespit edilmektedir (Defter nr. 1762, s.15-16). Şeyh Nuri Efendi İstanbul'da Kolancı Emin Efendi Tekkesi postnişinliğini de yürütüyordu. Bu sebeple İnci Baba Tekkesi postnişinliğine Şeyh Şemsettin Efendi'nin getirilmesi istenmiştir (Defter nr. 1770, s.89). Ancak bu atama gerçekleşmemiş, Meclis-i Meşâyih görevin Halil Efendi'ye verilmesine dair mütalaada bulunmuş (Defter nr. 1772, s.36), postnişinlik geçici olarak Rusçuklu Şeyh Ali Bey'in vekâletiyle idare edilmiş (Defter nr. 1772, s.185), nihayet bu göreve Eylül 1894'de Ahmet Hamdi Efendi getirilmiştir (Defter nr. 1772, s.40, 149, 175, 205, 224, 255).

Gelibolu'nun Keşan kazasında Rüstem Baba Tekkesi bulunuyordu. 1826 sonrası yıktırılan bu tekkenin yalnız türbe mahalli bırakılmıştı. 1890 yılında tekke postnişini İbrahim Efendi'nin vefat üzerine münhal duruma düşen meşihata müteveffa şeyhin oğulları Ali ve Osman Efendi kendilerinin tevcihini istemişlerdir. Ancak Meclis-i Meşâyih bu kişilerin orada ikamet edip etmediklerinin, vazifeye liyakatları olup olmadığının ve tekkenin hangi tarikata mensup olduğunun mazbata ile bildirilmesini istemiş (Defter nr. 1770, s.60), ardından önceki şeyhlerinin kimler olduğunu sormuş (Defter nr. 1770, s.95), nihayet daha önce yıkılarak türbesi durmakta olan Rüstem Baba türbedarlığına türbedar tevcihinin Meclis-i Meşâyih'in görevi olmadığını bildirmiştir (Defter nr. 1770, s.119).

Rumeli'deki bir başka Bektaşî tekkesi Köprülü'deki Hacet Baba Tekkesi'ydi. 1826'da bu tekkede yıktırılmış sadece türbe mahalli bırakılmıştı. 1907 yılında buradaki türbedarlık ciheti yine zâviyedarlığa çevrilerek daha önce görevi Hasan Baba'nın kendi rızasıyla oğlu Hüseyin Efendi'ye bıraktığı, şimdi ise münasip bir şeyhin vekâletinde küçük oğlu Kemalettin Efendi'ye tevcih edilmesi söz konusudur (Defter nr. 1776, s.72, 78).

Anadolu ve Rumeli'nin dışında Girit ve Kerbela gibi bölgelerdeki tekeler de meclis kararlarında karşımız acıkmaktadır. 1907 yılında Sadık Resul isimli şahıs Kerbela'daki Mü'min Dede Tekkesi şeyhi Hüseyin Efendi'den şikâyetçi olmuştur (Defter nr. 1776, s.77). Yine meclis kayıtlarına göre Gi-

rit'te Kandiye Kalesi dışında Horasani oğlu Derviş Ali'nin bina ve ihya eylediği tekkeye 30 Kasım 1848 tarihinde postnişin olarak atanan, Hanya eşrafından Ayanzâde Ali Zeynelabidin Efendi'nin vefatından sonra, yıllarca meşihat vazifesini vekâleten yürüten Mustafa Safvet İlhami Efendi'ye meşihat cihetinin tevcihi için, Kandiye Meclis-i Meşâyih'i huzurunda, mesail-i diniyye ve mensup olduğu tarikin usul ve etvarından imtihanı yapılarak ilam, mazbata ve imtihan varakasının Evkaf Nezareti'ne gönderilmesi istenmiştir (Defter nr. 1770, s.223).

11. Sonuç

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin özellikle II. Mahmut döneminde hızlanan merkezileşme anlayışının yansımalarından biri tekkelerin ve vakıfların kontrol altına alınmaları ve özerkliklerini kaybetmeleridir. 1866 yılında tesis edilen Meclis-i Meşâyih tekkeler konusunda tam yetkili kılınmış, taşrada da Meclis-i Meşâyih şubeleri açılmıştır. Zamanla Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi hazırlanıp meclisin görev ve yetki sınırları tespit edilerek kurumsallaşma tamamlanmıştır. Meclis-i Meşâyih tekkeler konusunda yetkili kılınmış olsa da tekkelerin kontrol altına alınmasında devletin diğer kurumlarıyla birlikte çalışmıştır. Meclis-i Meşâyih'in faaliyetleri arasında şeyh atamaları denetimin en önemli yönünü oluşturmuştur. Meclis-i Meşâyih'in bu atamalarda son derece titiz davrandığı, nizamnâme hükümlerine azami riayet ettiği anlaşılmaktadır. Nizamnâme ile yetkili bir kuruma dönüştürülen Meclis-i Meşâyih nihayetinde Şeyhülislamlık'a bağlı olarak çalıştığından meclisin aldığı kararların öncelikle Şeyhülislamlık makamı tarafından, onun da üzerinde Sultan tarafından onaylanması gerekmektedir. Tekkelere şeyh atamalarında Meclis-i Meşâyih'in getirdiği ve bazı istisnalar dışında disiplinli bir şekilde uyguladığı dikkat çekici yöntem imtihan usulüdür. Vefat durumlarında şeyh evlatları arasında ya da evlatsız durumlarda tekkenin dervişleri arasından imtihanla postnişin tespit edilmiştir. İmtihan usulü bugün tekkelerle ilgili yapılan tartışmalar açısından ciddi bir tarihi tecrübedir.

1866-1922 yılları arasında elli altı yıl çalışan Meclis-i Meşâyih aldığı kararları, atamaları, azilleri ve sair tasarrufları tutanaklara kaydettiğinden elimizde bir külliyat bulunmaktadır. Bu kayıtlar tekkelerle ilgili son derece zengin ve tarihi süreçler açısından istifadeli bilgileri bünyesinde barındırmaktadır. Bu kayıtlarda Bektaşılık, Bektaşiler ve Bektaşî tekkeleriyle ilgili 371 karar vardır. Bu kararların büyük çoğunluğu Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde

cereyan eden hadiselerle alakalıdır. Anadolu'daki Bektaşî tekkeleri daha fazla meclis kayıtlarına yansırken bu kayıtlarda ismine tesadüf edilen Rumeli Bektaşî Tekkeleri az sayıdadır. İstanbul Bektaşî Tekkeleri'ne dair de kayda değer kayıt ve bilgi mevcuttur. Bunlar içerisinde Merdivenköy'deki Şahkulu Tekkesi ile Üsküdar İnadiye'deki Bandırmalı Tekkesi başı çekmektedir. İstanbul'daki Şehitlik, Akbaba ve Durmuş Dede tekkeleri de meclisin sık sık gündeminde olmuştur. Şahıs bazında ele alındığında ise meclisi en çok meşgul eden şahısların merkez tekkede Mehmet Ali Hilmi Dede, Nakşî Şeyh Yahya Efendi ile Şahkulu Tekkesi'nde Mehmet Tevfik Baba oldukları görülmektedir.

1826 yılında II. Mahmut fermanıyla yasaklanması hasebiyle Bektaşîlik tarihi açısından Meclis-i Meşâyih'in kurulması özel bir öneme sahiptir. Bektaşîler meclis nezdinde dönem dönem Bektaşîliğin yeniden resmi olarak tanınması için girişimlerde bulunmuşlar, tekkelerine yeniden Bektaşî şeyhlerinin tayini için uğraşmışlar, buralara türbedar olarak atanan Nakşî şeyhlerin tahakkümünden kurtulmaya çalışmışlar, Nakşî şeyh uygulamasının kaldırılmasında ısrar etmişler, ancak bu girişimlerin hiçbirinde muvaffak olamamışlardır. Hükümet eski Bektaşî tekkelerinin ancak Nakşî tekkesi adı altında açılmasına müsaade etmiş, Bektaşîliğin haklarını iade etmemiş, hem Bektaşîliği gayri meşru kabul ederken Bektaşîlerle yazışmalar sürmüştür. Böyle olmakla birlikte Bektaşîlerin devlete küsmedikleri, vatan savunmasında maddi ve manevi görev üstlendikleri, İstanbul Bektaşî tekkelerinde Kurtuluş Savaşı'nda İslam askerlerinin tez zamanda muzaffer olmaları için salat-ı nâriye okunduğu meclis kayıtlarından tespit edilmektedir.

Meclis-i Meşâyih tutanaklarının Bektaşîlik tarihi açısından önemi inkâr edilemez. Tarikatın yasaklı yıllarında kurulan Meclis-i Meşâyih 1826'da çıkarılan yasaklama fermanını uygulamayı kendine adeta görev bilmiştir. Bektaşîlik aleyhine yayınlanan eserlerin piyasaya çıkmasının bile tarikatın propagandasına hizmet edeceğini düşünen meclis onun yerine Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerin görevlendirilmesine devam edilmesini daha faydalı görmüştür. Böylece Bektaşîler kontrol altında tutulup itikadi açıdan dönüştürüleceklerdir. Meclis-i Meşâyih kayıtları 1866-1922 yılları arasında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde yaşanan olayları detaylı bir şekilde bünyesinde barındırmaktadır. Bu yönüyle tarikatın merkezi tekkesinin tarihinin aydınlatılmasında meclis kararları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Devletin Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Nakşî şeyh uygulamasını ısrarla devam ettirmesi icracı bir

kurum olarak Meclis-i Meşâyih'ı bu konudaki işlemlerin sıkı takibi gibi bir misyona sürüklemiştir. Defalarca şikâyet edilen, çeşitli dedikodulara ve ah-laki sıkıntılara rağmen Nakşi Şeyh Yahya Efendi bıçak kemiğe dayanmadan görevden alınmamıştır. Onun ardından Nakşi Şeyh Hamza Efendi hükümetin ve Meclis-i Meşâyih'in Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki eli, kolu ve ayağı ol-muştur. Meclis-i Meşâyih kararlarına yansıdığı kadarıyla 1918 yılında Bek-taşiler Salih Niyazi Baba'ya verilmesini istedikleri Pirevi meşihati için uzun süre yeni bir Nakşi şeyh aranmıştır. Böylece tüm tekke, zaviye ve türbelerin katıldığı 1925 yılına kadar Bektaşî tekkelerine Nakşi şeyh uygulaması sürüp gitmiştir.

Sonnotlar

- 1 Bektaşiliğin 1826'da yasaklanması ve yaşanan gelişmeler için bkz. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara 2013.
- 2 Sultan III. Selim'in tahta çıktığı 1789'da Şeyhülislam'lık'tan görevli iki şeyh tekke ve zaviyeleri dolaşp teftiş etmiş, böylece tekke âdabına aykırı hareket eden şeyhler İstanbul'dan sürgün edilmiştir. Benzer olayların yaşanmaması için de tekke kuracakların güvenilir şahıslardan seçilmesi ve bunların bilinen tarikatlardan icâzet almasına dikkat edilmesi kararlaştırılmıştır. Bu teftiş sözü edilen meclisin kuruluş sebebi olarak görülmektedir (Durmuş, 2016: 22).
- 3 Bu meclisin üyeleri Ordu-yı Hümâyûn Şeyhi Hafız Mustafa Efendi, Hüdâyî Dergâhı şeyhleri Mehmed Rüşen Efendi ve Dülgerzâde Mehmed Sıddık Efendiler, Emir Buhârî Dergâhı Şeyhi Mehmed Ham-dullah Efendi, Nureddin Cerrâhî Dergâhı Şeyhi Moralı Mehmed Efendi, Murad Buhârî Dergâhı Şeyhi Murad Efendi, İsa Efendi Dergâhı Şeyhi Seyyid Abdullah Efendi ve Kadirihâne Dergâhı Şeyhi Ahmed Efendi idi (Durmuş, 2016: 21-22).
- 4 Bu heyet Ordu-yı Hümâyûn Şeyhi Hafız Mustafa Efendi, Hüdâyî Dergâhı şeyhleri Mehmed Rüşen Efendi ve Dülgerzâde Mehmed Sıddık efendilerden oluşmaktaydı.
- 5 Oysa Gündüz, 1812 tarihli Sadî tekkeleri için çıkarılan bir fermanın bütün Osmanlı topraklarında bulu-nan tekkeleri kapsayan bir düzenleme olduğunu öne sürmüştü (Gündüz, 1984: 191-197), bu bilgiyi ondan nakledenler de aynı şekilde hatalı olarak zikretmişlerdir.
- 6 Bu toplantıya katılan tarikat şeyhleri şunlardır: Meşveret meclisine on üç şeyh katılmıştı. Bunlardan üçü Mevlevî (Galata Mevlevîhanesi'nden Mevlevî Kudretullah Dede, Beşiktaş Mevlevîhanesi Şeyhi Kadri Dede, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Hüseyin Hüsnî Dede), üçü Halvetî (Koca Mustafa Paşa tekkesi zakirbaşısı Şikarizâde Ahmed Efendi, Merkez Efendi tekkesi şeyhi Seyyid Ahmed Efendi, Üsküdar Nasûhî tekkesi şeyhi Şemseddin Efendi), ikisi Nakşî şeyhi (Eyüp İdrisköşkü'ndeki Çolak Hasan (Yek-dest) Efendi tekkesi şeyhi Balmumcu Mustafa Efendi, Beşiktaş Yahya Efendi tekkesi türbedarı Hafız Ahmed Efendi), iki Celvetî şeyhi (Haşim Efendi tekkesi şeyhi Mehmed Galib Efendi, Üsküdar Hüdâî tekkesi şeyhi Abdurrahman Nesib Efendi), bir Sadî şeyhi (Kovacı Abdüsselam Tekkesi şeyhi Mehmet Emin Elfi Efendi), birer de Kadiri ve Şazeli tarikatından isimleri zikredilmeyen şeyhler katılmıştı. Meş-veret meclisinde haklarında hayati bir karara varılacağı anlaşılan Bektaşîleri temsilen ise herhangi bir şeyh dinlenilmemişti (Maden, 2013: 359).
- 7 Yücer, 1841 tarihinde 1836 fermanının adeta tekrar yayınlanması, arada geçen zaman sırasında prob-lemelere sebep olan sorunların çözülmediğine delalet ettiğini ifade etmektedir (Yücer, 2003: 452).
- 8 Meclis-i Meşâyih kayıtlarına göre Hamza Efendi'nin Sıddık isminde bir erkek evladı vardır (Defter nr. 1736, s.5).
- 9 Revnakoğlu arşivine göre Nevrekoplu olup oradaki Bektaşî tekkesinde yetişmiştir. Babalık icazetini Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden almıştır. Balkan Savaşı'ndan sonra İstanbul'a gelmiş, Fatih'teki Şekerci

- Han'ında ikamet etmiş, ayrıca Topkapı Bektaşî Tekkesi'nde Vehbi Baba'nın postnişinliği zamanında bir süre misafir kalmıştır. İyi eğitim ve terbiye görmüş, zarif ve kibar bir zattır. Ahmet Burhan Baba'nın vefatından sonra çok kısa süre Şahkulu Tekkesi postnişinliğini yapmıştır. Mehmet Ali Hilmi Baba'yla dostluk kurmuştur. Muhibleri arasında Galatasaraylı Haydar Cemil Baba, Tornacı Basri Baba, sebzeçi hali başkanlarından Naki Bey, Yemişçi Hakkı Efendi ve Mehmet Efendi vardır. Kabri Topkapı Bektaşî Tekkesi çevresinde bulunuyordu (Yüksel, 2002: 66-67).
- 10 1894 yılında şeyhliğe atanan Eşref Efendi (BOA, EV.MKT.CHT, 421/9), ilk olarak tekkenin zeytinyağı ve pirinç gibi tahsisatlarının verilmesi isteğinde bulundu (BOA, EV.MKT, 2201/49; BOA, EV.MKT, 2201/50).
 - 11 Tekkede şeyh bulunan Eşref Efendi'nin arzuhalıyla gerçekleşen bu tamirat, 75.656 guruşa mal oldu (BOA, DH.MKT, 2403/87; EV.MKT, 2604/75); Ayrıca tekkedeki camide imamlık yapan Eşref Efendi'ye aylık 100 guruş maaş tahsis edildi (BOA, EV.MKT, 2726/68).
 - 12 Meclis-i Meşâyih kaydına göre bir süre sonra Mehmet Salih Efendi Beykoz'da Akbaba Türbesi'nde bulunan Canfedâ Hâtun Zâviyedarı'ğı'ndan vazgeçmiş, boşalan göreve Akbaba Karyesi İmamı Ahmet Tevfik Efendi tâlip olmuş, tevçih-i cihât nizamnâmesinin 46. Maddesi gereğince göreve ehil bulunan Şeyh Ahmet Tevfik Efendi tayin edilmiştir (Defter nr. 1747, s.122; Defter nr. 1757, v.52b).
 - 13 1883 yılı sonunda hac dönüşü vefat eden Bandırmalı Seyyid Şeyh Yusuf Safiyuttin Efendi'nin yerine biraderi Celvetiye tarikatından Şeyh Galib Efendi'nin tayin edilmiştir (Defter nr. 1762, s.66).
 - 14 Meclis-i Meşâyih kaydında, "Üsküdar'da Tarikat-ı Aliyye-i Celvetiye'den Bandırmalı Dergâh-ı Şerifi Şeyhi Ahmet Munip Efendi'den itmam-ı seyr u süluk ederek 1330 [1911] senesi Hilafet İcazetnamesi ahzettığı [aldığı] İcazetnamesi'nin mütalaasından anlaşılmıştır." ifadesi yer almaktadır (Defter nr. 1761, v.4a).
 - 15 Kamil Efendi'nin tekke bünyesindeki caminin müezzinliğini yaptığı anlaşılmaktadır (Defter nr. 1756, v.38b). Daha sonra bu görev Yusuf Efendi'ye intikal etmiştir (Defter nr. 1756, v.47b).
 - 16 Yusuf Fahir Baba'nın atanması için bkz. Defter nr. 1747, s.56; Defter nr. 1743, s.19; Defter nr. 1744, s.66; Ahmet Munib Efendi'nin küçük oğlu Fazlullah Efendi'nin de kayd-ı kayat şartıyla tekkede ikame ve iâşesine izin verilmiştir (Defter nr. 1744, s.57).
 - 17 1835 yılında Osman Efendi kendisine devredilen emlakı zarar uğrattığından bu görevden uzaklaştırılmış ve yerine Nakşî Seyyid Ali Efendi getirilmiştir (BOA, EV.BKB, 23/85; VGMA, Defter nr. 280, s.260).
 - 18 Piri Baba tekkesindeki mescit XVIII. yüzyılda mevcut bulunuyordu (VGMA, Hurufat D., nr. 1157, v.126b; VGMA, Hurufat D., nr. 1148, v.82a; VGMA, Hurufat D., nr. 1156, v.71b; VGMA, Hurufat D., nr. 1154, v.30b; VGMA, Hurufat D., nr. 1155/1, v.37a).
 - 19 1840 yılında Sultan Abdülmecid'in cülusu münasebetiyle Piri Baba Camiinin imamlık beratı yenilenmiştir (BOA, C.EV, 188/9399).

Kaynaklar

A. Arşiv Belgeleri

Boa, C. EV, 11874; BOA, C. EV, 18014; BOA, C.EV, 141/7045; BOA, C.EV, 188/9399; Boa, C.EV, 268/13680; BOA, C.EV, 352/17896 BOA, C.EV, 216/10776.

Boa, DH.MKT, 1485/38; BOA, DH.MKT, 1487/43; BOA, DH.MKT, 1501/105; BOA, DH.MKT, 2403/87.

Boa, EV.BKB, 23/85.

Boa, EV.MH, 1019/2; BOA, EV.MH, 640/115; BOA, EV.MH, 640/121.

Boa, EV.MH.TİK, 62/35.

Boa, EV.MKT, 13/9; BOA, EV.MKT, 173/53; BOA, EV.MKT, 2201/49; BOA, EV.MKT, 2201/50; BOA, EV.MKT, 246/86; BOA, EV.MKT, 2604/75; BOA, EV.MKT, 2726/68; Boa, EV.MKT, 94/104.

Boa, EV.MKT.CHT, 421/9; BOA, EV.MKT.CHT, 680/77; BOA, EV.MKT.CHT, 741/80.

Boa, Y.MTV, 49/91.

Boa, İrâde Meclis-i Vâlâ, nr. 25320.

Boa, MAD, 9771, s.94.

Kırşehir Şer'îye Sicili, nr. 15, s.84.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Defter nr. 1734, s.45, 91.

Defter nr. 1735, s.66, 75, 89, 141, 274-275, 325.

Defter nr. 1736, s.17, 46-47, 83, 122.

Defter nr. 1737, s.9, 12, 26, 37, 46, 79, 105, 144-145, 167, 203-204.

Defter nr. 1738, s.31, 39, 126, 186-187, 191.

Defter nr. 1739, s.22, 24, 102, 103.

Defter nr. 1740, s.12, 22, 70-71, 72, 95-96, 106-108.

Defter nr. 1741, s. 89, 97, 120, 128.

Defter nr. 1743, s.19, 50, 71-72, 118, 141, 145, 184, 187.

Defter nr. 1744, s.4, 27, 32, 45, 51, 57, 66-67, 102-103, 113-114, 135, 186, 193.

Defter nr. 1745, s.67, 72, 78, 82, 93, 173-174.

Defter nr. 1746, s.21, 11, 29, 34, 49, 61, 80, 88, 109, 166, 187.

Defter nr. 1747, s.52, 56-57, 64-66, 70-71, 84, 89, 93, 122, 125, 159, 167, 178, 184, 199, 275.

Defter nr. 1755, v. 1b, 3b, 10b, 13a, 14b, 22b, 33b, 34b, 41a, 69b, 71a.

Defter nr. 1756, v. 9b, 13a, 18b, 28a, 32b, 38b, 40b, 47b, 48a, 52b, 54a, 64b, 76a, 89b, 90a, 94b.

Defter nr. 1757, 91a.

Defter nr. 1757, v.4b, 7b, 8a, 20b, 41a, 43a, 48a, 52b, 61a, 64a, 65b, 71a, 81b, 86b, 91a, 94a.

Defter nr. 1761, v.4a, 5a, 7b, 25a, 27a, 29b, 46b.

Defter nr. 1762, s.10b, 11, 15-16, 22-23, 26-28, 29a, 39a, 40a, 43a-43b, 44b, 45b, 47a, 48, 52a, 52b, 53, 60a, 66, 68, 68a-68b, 70, 82, 90a-91a, 112-113, 120b-121a, 123a, 146a-146b, 170, 172-173.

Defter nr. 1763, s.9, 11, 27.

Defter nr. 1769, s.1, 34-35, 38, 40, 46, 84, 132, 138, 201, 221, 230, 232.

Defter nr. 1770, s.37, 60, 66, 74, 77, 86, 89, 95, 105, 110, 119, 133, 158, 174, 209, 223.

Defter nr. 1771, s.12, 25, 42, 53, 65, 70, 72.

Defter nr. 1772, s.28, 36, 40, 54, 69, 92, 124, 146, 149, 175, 185, 204-205, 220-221, 224-225, 255, 307-309, 324, 331.

Defter nr. 1773, s.4, 14, 17, 30, 41, 50, 57, 59.

Defter nr. 1774, s.3, 26, 49, 109.

Defter nr. 1775, s.27, 66, 70, 79, 86, 92, 102, 115, 122-123, 132, 142, 145.

Defter nr. 1776, s.36, 58, 60-61, 72, 77-78.

Defter nr. 1777, s.15, 88.

İMEM, 774/150.

İMEM, 801/237.

İMMA, Tekke ve Zaviye Defterleri, nr. 1769, s.84.

TİTE, Kutu nr. 44, Belge nr. 129; TİTE, Kutu nr.57, Belge nr.136.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), 4623/102; VGMA, 4623/183; VGMA, Defter nr. 144, s.172; VGMA, Defter nr. 280, s.260; VGMA, Defter nr. 902, s. 194; VGMA, Hurufat D., nr. 1148, v.82a; VGMA, Hurufat D., nr. 1154, v.30b; VGMA, Hurufat D., nr. 1155/1, v.37a; VGMA, Hurufat D., nr. 1156, v.71b; VGMA, Hurufat D., nr. 1157, v.126b.

B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- “Hâşimî Emîr Osman”. (1983). *Evlîyâlar Ansiklopedisi*. VII. İstanbul. 51-53.
- Ahmet Rıfkı. (1328). *Bektaşî Sırrı*. II. İstanbul.
- Arı, Osman Sacid, (2005). *Meclis-İ Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296–1307 (Miladî 1879–1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Bandırmalîzâde Ahmed Münîb, (1307). *Mecmuâ-i Tekayâ*, Alem Matbaası, İstanbul.
- Birinci, Ali, (2001). “Rumelihisarı’nda Bir Bektaşî Şeyh Ailesi”, *Dergâh*, Sayı 134, 9-11.
- Çetin, Atillâ, (1981). “İstanbul’daki Tekke, Zaviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı 13, Ankara. 583-590.
- Durmuş, Mine, (2016). *Meclis-i Meşâyih’in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Esad Efendi, (1243). *Üss-i Zafer*, İstanbul.
- Garnett, Lucy M. J., (1912). *Mysticism and Magic in Turkey*, New York.
- Gündüz, İrfan, (1984). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul.
- Kara, İsmail, (2002). “Meclis-i Meşâyih ve İstanbul’da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kaleminden Tercüme-i Halleri”, *Kutadgu Bilig*, Sayı 1, 186.
- Koca, Şevki, (2005). *Bektâşilik ve Bektâşî Dergahları*, İstanbul.
- Kocadağ, Burhan, (1998). Şahkulu Sultan Dergâhi ve İstanbul Tekkeleri, İstanbul.
- Koçu, Reşat Ekrem, (1968). “Durmuş Dede Tekkesi”, İA, C. IX, İstanbul. 4770
- Maden, Fahri, (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, Ankara.
- Noyan, Bedri, (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. V, Ankara.

- Ocak, Ahmet Yaşar, (2014). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul.
- Şimşek, Selami, (2007). “Son Dönem Celvetî Şeyhlerinden Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-yı Tekâyâ’sı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21, Konya. 135-172.
- Tanman, M. Baha, (1993). “Akbaba Tekkesi”, *DBİA*, C. I, İstanbul. 153-154.
- Tanman, M. Baha, (2012). “Şahkulu Sultan Tekkesi”, *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul. 286.
- Yılmaz, H. Kâmil, (1997). “Hâşimiyye”, *DİA*, C. XVI, İstanbul. 415-416.
- Yücer, Hür Mahmut, (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul.
- Yüksel, Müfid, (2002). *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dede Baba*, İstanbul.

ŞAH İSMAİL'İN AĞABEYİ İBRAHİM MİRZA VE KIZILBAŞ HAREKETİ İÇİNDEKİ ROLÜ

Shah Ismail's Elder Brother Ibrahim Mirza and His Role In The Qizilbash Movement

Namiq MUSALI*

Öz

Şah İsmail'in ağabeyi İbrahim Mirza kendisinden üç yaş büyük olup, Şeyh Haydar Safevî'nin Akkoyunlu prensesi Alemşah Begüm'den doğma ikinci oğludur. Onun hakkında bilgilerin son derece kısıtlı olduğu görülür. Babası Şeyh Haydar'ın 1488 yılında katledilişinden sonra İbrahim Mirza'nın da diğer kardeşleri gibi tutuklanarak Şiraz civarındaki İstahr kalesine hapsedildiği bilinmektedir. 1493'te kardeşleriyle birlikte hapisten salıverilerek Azerbaycan'a dönen İbrahim Mirza, bir sonraki sene içinde ağabeyi Sultan Ali Mirza'nın öldürülmesinin ardından Erdebil'den Lâhicân'a kaçmak zorunda kalmıştı. Ortalık sakinleştikten sonra küçük kardeşi İsmail'i Lâhicân'da bırakarak Erdebil'e geri dönen İbrahim Mirza'nın sonraki kaderine Safevî müverrihlerinin çoğunun kayıtsız kaldığı söz konusudur. Bir sıra müellifler, Şah İsmail iktidara yükselmeden önce İbrahim Mirza'nın vefat ettiği görüşünü savunmuşlardır. Fakat bazı bilgiler Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonra İbrahim Mirza'nın hayatta olduğunu, dönemin askerî ve siyasi olaylarına katıldığını, kardeşi Şah İsmail'in fetihlerinde ve Kızılbaş hareketi içinde rol aldığını göstermektedirler. Bu veriler İbrahim Mirza'nın hayat yolunu 1514 yılına kadar izlemeye olanak sağlıyor. Bildirimizde İbrahim Mirza'nın hayatıyla ilgili müphemleri aydınlatmaya ve onun faaliyetlerini araştırmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: İbrahim Mirza, Safevî, Kızılbaş, Şah İsmail

Abstract

Ibrahim Mirza, the son of Sheikh Haydar, was the elder brother of Shah Ismail and was three years older than him. He was born of Alemshah Begum, the princess of the Akkoyunlu dynasty. Information about him is very limited. After murder of his father (Sheikh Haydar) in 1488, Ibrahim Mirza, like all his other brothers, was arrested and imprisoned in Istakhr fortress near Shiraz. In 1493 Ibrahim Mirza was released from prison with his brothers and returned to Azerbaijan. The following year, after the murder of his elder brother Sultan Ali Mirza, he was forced to flee from Ardabil to Lahijan. After reducing the tension, leaving his young brother Ismail in Lahijan, he returned to Ardabil. Most of the Safavid chroniclers do not write about the fate of Ibrahim Mirza. A number of authors think that Ibrahim Mirza died before Shah Ismail's coronation. However, some information shows that after the founding of the Safavid state, Ibrahim Mirza was alive; he participated in the military and political events of his time, he took part in the conquests of his brother Shah Ismail and in the Qizilbash movement. These sources allow tracing the biography of Ibrahim Mirza to 1514. In our report, we will try to illuminate the life nebula of Ibrahim Mirza and explore its activities.

Keywords: Ibrahim Mirza, Safavid, Qizilbash, Shah Ismail

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye, namiq.musali@gmail.com

1. Giriş

Şeyh Haydar Safevî'nin kaç eşi ve kaç evladı olduğu konusu tarihçilikte uzun süreden beri tartışıla gelmiştir. Zira ana kaynakların bu konuda verdikleri bilgiler birbiriyle çelişmektedir. I. Şah İsmail döneminden (1501-1524) itibaren Safevî tarihçilerinin büyük çoğunluğu Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızı Alemşah (Halime) Begüm dışında Şeyh Haydar'ın başka eşlerinin olduğundan ve adı geçen kadından doğmuş olan üç oğlu (Sultan Ali, İbrahim, İsmail) hariç diğer evlatlarının bulunduğu söz etmemişlerdir (Herevî, 1383: 45,60; Hândemîr, 1380: 435). Dönemin Venedik seyahatnamelerine göre, erkek evlatlarının yanı sıra Şeyh Haydar'ın Alemşah Begüm'den doğma üç kızı da vardı (Venedikli Bir Tüccar, 2007: 175,209-210).

Bazı kaynaklarda Alemşah Begüm'ün, Şeyh Haydar'ın tek eşi olmadığına ve onun diğer bir kadından veya değişik kadınlardan doğma Hasan, Süleyman, Davud ve Mahmud (veya Muhammed) adlı dört oğlunun daha bulunduğu işaret edilmiştir (Rumlu, 1389: 907; Türkman, 2009: 70; İsfahânî, 1372: 72; Sarwar, 1939: 26).

I. Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) *Safvetü's-Safâ*'ya zeyil yazmış olan Ebû'l-Feth Hüseyinî, erkek ve kız çocukların sayısını belirtmek için Şeyh Haydar'ın toplam on beş çocuğunun olduğunu yazmıştır (Erdebîlî, 1373: 1241). Hayati Tebrîzî tarafından 961 / 1554 tarihinde telif edilmiş ve son yıllarda ortaya çıkarılmış olan Şah İsmail Tarihi'nde ise Şeyh Haydar'ın toplam dört nikâhlı eşinin, on oğlunun ve dört kızının varlığından söz edilmiştir. Şeyh Haydar'ın, diğer Safevî vakayinamelerinde anılmayıp da sadece Hayati Tebrîzî tarafından zikredilen oğulları şunlardır: Firak (Kazak?), Hüseyin, Muhsin (Tebrîzî, No. 15776: 72b-73a; Ghereghlou, 2017: 820).

Şah İsmail'in kardeşlerinden Sultan Ali'nin, Hasan'ın, Süleyman'ın ve Mahmud'un akıbeti malumumuzdur. Şöyle ki Sultan Ali, babası Şeyh Haydar'ın 1488'de Şirvan'da öldürülmesinin ardından Erdebil Tekkesi'nin başına geçmişse de akabinde Akkoyunlu Sultan Yakub tarafından kardeşleri ve anesi ile beraber tutuklanarak Şiraz civarındaki İstahr kalesine hapsedilmiştir. 1493'te taht uğruna mücadeledeki rakibi Baysungur Mirza'yı bertaraf etme yolunda Safevîlerin desteğini almayı düşünen Akkoyunlu Rüstem Padişah, Sultan Ali'yi aile üyeleriyle birlikte hapisten salıvermişti. Taht mücadelesini kazandıktan sonra o, Şeyh Haydar'ın oğullarını Erdebil'e gönderse de bir süre

sonra tekrar saraya getirerek gözaltına aldırmişti. 1494 yılının ilkbaharında Sultan Ali, öldürüleceği endişesiyle kardeşleriyle birlikte Rüstem Padişah'ın ordugâhından kaçmış, ancak Erdebil yöresindeki Şemâsî köyü yakınlarında Akkoyunlu ordusu tarafından katledilmiştir (Efendiyeve, 1961: 80-83; Hinz, 1992: 81-82; Musalı, 2011: 106-110).

Şeyh Haydar'ın eşlerinden birisi, Şeyh Cafer'in oğlu Seyyid Kasım'ın kızıydı. Belli olduğu üzere Şeyh Cafer, Şeyh Haydar'ın babası Şeyh Cüneyd'in amcasıydı. Şeyh Haydar'ın bu kadından doğma oğlu Hasan Mirza, anlaşıldığı kadarıyla Safevî Devleti'nin kuruluşu sırasında yetişkin bir delikanlıydı. Daha 1494-1499 yılları arasında o, Gilan'da ikamet ederken savaşlara katılmış ve askerî birliklere komuta etmişti. Şöyle ki Lâhicân hâkimi Kârkiyâ Mirza Ali, Rüstemdâr hâkimi Melik Kâvus ile onun kardeşi Melik Bîsütûn arasındaki iktidar mücadelesinde Kâvus'u desteklemiş ve ona yardım etmek için kendi birliklerini göndermişti. Onun gönderdiği üç birlikten birisinin başında, Şeyh Haydar Safevî'nin oğlu Hasan Mirza bulunmaktaydı (Lâhicî, 1352: 91). Yine Hasan Mirza, 1500 yılında Şirvan'a giren Kızılbaş öncü birliğine komuta etmiş, 1501 yılında ise Akkoyunlu Elvend'e karşı Şerur savaşında Kızılbaş komutanlar arasında yer almıştı. XVI. yüzyılın ilk çeyreği içinde iki kez Şeyh Safi vakıflarına mütevellî olarak atanan Hasan Mirza, 931 / 1525 yılında Erdebil'de mütevellî görevinde iken vefat etmiştir. Mütevellîliği sırasında Erdebil'deki Safeviyye külliyesinde Cennet-sarâ civarında bir eyvan inşa ettirmiş, ayrıca yine Cennet-sarâ'nın sağ ve sol taraflarında bir dârû'ş-şifa ile bir dârû'l-hadis yaptırmıştı (Ghereghlou, 2017: 813,814,826,827). Erdebil Türbesi vakıf kayıtları, onun evinin Erdebil'de Şeyh Safi Türbesi vakıflarından olan Vezir Hamamı civarında bulunduğunu göstermektedir (Şîrâzî, 1390: 136).

Mahmud Mirza, şeyhzadeler İstahr'a sürülürken Şiraz civarındaki Ov-cân adlı yerde vefat ederek oraya gömülmüş ve 914 / 1508 yılında Şah İsmail onun mezarı üzerinde bir türbe inşa ettirmişti. Şahın bu kardeşi bazı kaynaklarda Ahmed Mirza diye de anılmaktadır (Türkman, 2009: 70; Kacar, No. 6314: 19b; Youssef-Jamâlî, 1981: 329-330).

Süleyman Mirza, Şeyh Haydar'ın Anahatun isimli cariyesinden doğmuştu. Şah İsmail Horasan seferinde iken, 919 kış mevsimi başlarında / 1513 yılı Aralık ayında Süleyman Mirza Erdebil'de ayaklanarak Tebriz üzerine yürümüş ve orada öldürülmüştü (Bicen, 1986: 469-471; Rumlu, 1389: 1075-1076; Musalı, 2018: 527).

Diğer şeyhzadelerin (Davud, Firak / Kazak, Hüseyin ve Muhsin) kaderi hakkında hiçbir malumat bulunmazken, İbrahim Mirza'nın akıbeti konusunda çelişkili bilgilere sahibiz. Bildirimizde, kaynaklardaki detayları karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmek suretiyle adı geçen şeyhzadenin hayatını ve akıbetini aydınlatmaya çalışacağız.

2. Safevî Tarihinde İbrahim Mirza Muamması

İbrahim Mirza, Şeyh Haydar Safevî'nin Alemşah (Halime) Begüm'den dogma ikinci oğludur. Her ne kadar bazı muahhar kaynaklarda (Müstevfi, 1375: 47; Hicâzîfer, 1374: 46; Ekinci, 1997: 91; Öztuna, 2005: 775) İbrahim'in İsmail'den küçük olduğu yazmışsa da, bunun aslı yoktur. Zira Şeyh Haydar'ın oğullarının Gilan'a sığınmalarına tanıklık eden Gilanlı tarihçi Ali b. Şemseddin Lâhicî, daha Şah İsmail'in iktidarı döneminde, 921 senesi Muharrem ayı ile 922 senesi Safer ayı arasında (Şubat 1515 – Mart 1516) yazdığı *Târîh-i Hânî* isimli eserde İbrahim'in İsmail'den büyük olduğunu şu sözlerle teyit eder: “Şeyh Haydar'ın Hasan Bey'in kızından doğma evlatları içinde en büyüğü Sultan Hoca Ali idi. Ondan daha küçüğü Sultan İbrahim ve ondan da küçüğü, fakat manada hepsinden büyüğü ... Hz. Şah İsmail idi” (Lâhicî, 1352: 102). Safevî müverrihlerinden Kadı Ahmed Kummî, Şeyh Haydar ile Halime (Alemşah) Begüm'ün izdivacından üç erkek çocuğun dünyaya geldiğini belirtir ve onları şu şekilde sıralar: “Birincisi Sultan Ali Padişah'tır. İkincisi İbrahim Mirza'dır. Üçüncüsü ise İskender gibi şanlı olan cihan fatihi sahib-kıran padişah Sultan Şah İsmail Bahadır Han'dır” (Kummî, 1383: 37).

Safevî tarihçisi Fazli Bey İsfahânî, İbrahim'in İsmail'den üç yaş daha büyük olduğunu belirtmektedir (Morton, 1996: 33). Şah İsmail'in 25 Receb 892 / 17 Temmuz 1487 tarihinde doğduğu kesin olarak bilindiğinden, onun ağabeyi olan İbrahim Mirza'nın da 889 / 1484 yılında dünyaya gözlerini açtığı belli oluyor. Ancak diğer bazı eserlerde İbrahim ile İsmail arasında sadece bir yaş farkın olduğu ifade edilmektedir (Kâcâr, No. 6314: 5b; Javanshir, 2007: 133). Y. Öztuna, İbrahim'in “1488'in sonlarında, babasının ölümünden sonra doğduğunu” iddia etmişse de, bu bilgi herhangi bir kaynağa dayanmamakta ve gerçekle bağdaşmamaktadır (Öztuna, 2005: 775).

İbrahim daha çocuk iken, 9 Temmuz 1488'de babası Şeyh Haydar, Şirvanşah ve Akkoyunlu kuvvetlerine karşı Şirvan'da girişmiş olduğu savaşı kaybederek öldürülüyor (Musalı, 2011: 104). Bundan bir süre sonra Akkoyunlu Sultan Yakub, Şeyh Haydar'ın ailesini, özellikle de onun eşi olan kendi kız

kardeşi Alemşah Begüm'ü üç oğlu (Sultan Ali, İbrahim, İsmail) ile beraber Şiraz civarındaki İstahr kalesine hapsediyor ve onları hapiste tutma görevini Fars diyarının hâkimi olan Mansur Bey Pornâk'a havale ediyor. İbrahim Mirza da diğer aile fertleri gibi dört buçuk sene İstahr'da mahpus hayatı yaşıyor (Hândemîr, 1380: 435; Kummî, 1383: 41; Cünâbedî, 1378: 104; Hüseyinî, 1385: 375).

Nihayet 1493'te Akkoyunlu Rüstem Mirza, taht kavgasındaki rakibi olan Sultan Yakub oğlu Baysungur Mirza'ya ve onun anne tarafından dedesi olan Şirvanşah Ferruh Yesâr'a karşı mücadelede kendisine destek vermeleri için İbrahim Mirza da dâhil olmak üzere Safevî şeyhzadelerini İstahr kalesinden çıkarıp Tebriz'e getiriyor (Hândemîr, 1380: 439; Fesâî, 1382: 355). İbrahim Mirza'nın ağabeyi Sultan Ali'nin komuta ettiği Kızılbaş birlikleri Rüstem Mirza'nın zaferine katkı sağladıktan sonra Akkoyunlu padişahu şeyhzadeleri Erdebil'e gönderiyorsa da bir süre sonra onlara güvenmeyerek tekrar yanına aldırıyor (Hândemîr, 1380: 440; Cünâbedî, 1378: 109-110; Hüseyinî, 1385: 378).

1494 ilkbaharında Rüstem Mirza, Hoy kışlağında hareket etmeden önce şeyhzadeleri öldürmek isteyince Sultan Ali, kardeşleri İbrahim, İsmail ve diğer yakın adamlarıyla beraber padişahın ordugâhından kaçarak Erdebil'e doğru yola çıkıyor. Fakat Erdebil civarında bulunan Şemâsî köyü yakınlarında Akkoyunlularla vuku bulan çarpışmada Sultan Ali öldürülünce, İbrahim ve İsmail önce yaklaşık kırk gün boyunca Erdebil'de saklanıyorlar, ardından da Lala Hüseyin Bey Şamlu başta olmak üzere iki yüz sufi ile birlikte Gilan'a giderek, birkaç gün Reşt'te kaldıktan sonra Lâhicân hâkimi Kârkiyâ Mirza Ali'ye sığınıyorlar (Hândemîr, 1380: 441; Kummî, 1383: 44-45; Türkman, 2009: 77-78; Anonim, 1350: 37; Anonim, 1349: 33; İsfahânî, 1372: 72; Kazvî, 1383: 27).

Fakat I. Şah İsmail dönemi tarihçilerinden Gıyâsüddin Hândemîr'in ifade ettiği üzere; "Birkaç aydan sonra Seyyid İbrahim geri dönme düşüncesine kapılarak, imamet ve riyaset hanedanının şiarı olan on iki dilimli Haydarî tacı başından çıkardı ve Akkoyunlu Türkmenlerinin tarzınca mübarek kafasına takke giyip, Erdebil'e doğru hareket etti" (Hândemîr, 1380: 442). İbrahim Mirza'nın Kızılbaş tacını başından çıkararak yerine Akkoyunlu Türkmenlerinin kisvesinde Lâhicân'dan Erdebil'e gittiği konusunda Hândemîr'in bize vermiş olduğu bu bilgiyi diğer kaynaklar da teyit etmektedirler (Kummî,

1383: 45; Cünâbedî, 1378: 113; Türkman, 2009: 78; İsfahânî, 1372: 74; Bicen, 1986: 65; Hüseyinî, 1385: 378-379; Fesâî, 1382: 357).

Gıyâsüddin Hândemîr ve Kadı Ahmed Kummî gibi tarihçiler, İbrahim Mirza'nın birkaç aydan sonra geri döndüğünü yazmış, öte yandan da diğer bazı kaynaklar bu geri dönüş olayının vuku bulduğu sıralarda Şah İsmail'in yedi yaşında olduğunu belirtmişlerdir (Türkman, 2009: 78; İsfahânî, 1372: 74; Kazvîni, 1383: 27). Böylece İbrahim Mirza'nın 899 / 1494 yılı içinde Lâhicân'ı terk ederek Erdebil'e dönmüş olduğu anlaşılıyor. Osmanlı vakanüvisi Karaçelebizâde de İbrahim Mirza'nın Lâhicân'dan ayrılış tarihi olarak 899 senesine işaret etmektedir (Karaçelebizâde, 1248: 310). Eğer bu tarih doğruysa, o zaman 899 senesinin sona erdiği 1 Ekim 1494 tarihine kadar İbrahim'in Lâhicân'ı terk ettiği söz konusudur.

İşte bu noktadan itibaren Safevî kaynaklarının çoğu İbrahim'in hayatı hakkında hiçbir malumat vermezken, bir kısmı da onun akıbeti hakkında çelişkili bilgiler aktarırlar. Bu durum, Safevî tarihinde bir İbrahim Mirza muammasının meydana gelmesine sebebiyet vermiş ve gerek ana kaynaklarda, gerekse de modern araştırma eserlerinde bu konuda değişik görüşler beyan edilmiştir:

1. Görüş: XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir kısım tarihçiler, Şah İsmail'in Gilan'a sığındığı sıralarda İbrahim'in düşmanlar tarafından öldürüldüğü iddiasında bulunmuşlardır. Daha Şah Süleyman dönemi (1666-1694) müelliflerinden Şeyh Hüseyin Zâhidî, “Şah İsmail Bahadır Han küçük yaşında Gilan tarafa hicret ettiyse de diğer biraderleri münafıkların elinden şehadet şerbetini içtiler” diyerek, İbrahim Mirza'nın da bu sıralarda öldürüldüğüne işaret etmektedir (Zâhidî, 1924: 68). İngiliz tarihçi C. Markham da aynı fikirdedir (Markham, 1874: 264). Ebû'l-Hasan Kazvîni, 1211 / 1796-1797 tarihinde yazmış olduğu eserinde İbrahim Mirza'nın Gilan'a ulaşmadığını ve yoldan geri dönerek katledildiğini öne sürmüştür: “Sultan Haydar'ın küçük oğulları olan İsmail Mirza ile İbrahim Mirza, ağabeylerinin ölümünün ardından gizlice Erdebil'den Gilan'a doğru yola çıktılar. İbrahim Mirza çocukluğunun tabiatı sebebinden validesiyle görüşme hevesine kapılıp yoldan geri döndü ve düşmanların elinde esir olarak öldürüldü” (Kazvîni, 1367: 6). İranlı meşhur tarihçi A. İ. Âştîyânî de bu ilk görüşü savunanlar arasındadır: “İbrahim ve İsmail Gilan'a kaçtılar ve bu sırada İbrahim de katledilince İsmail yalnız kaldı” (Âştîyânî, 1386: 404).

2. Görüş: İbrahim Mirza'nın Gilan'da iken vefat ettiği yönünde olup, Safevî dönemi kaynaklarından sadece Hayati Tebrîzî tarafından aktarılmaktadır. Şöyle ki ismi geçen müverrih, Şeyh Haydar'ın oğullarının isimlerini zikrettikten sonra “Seyyid İbrahim ve Seyyid Hasan, Lâhicân'da vefat ettiler” diye bir not düşmüştür (Tebrîzî, No. 15776: 72b). Bu iddia, XIX. yüzyıl başlarında J. Malchholm tarafından güncellenmiş, sonraları ise P. Sykes, B. Seferî ve H. Mohammadnejad tarafından tekrarın gündeme taşınmıştır (Malchholm, 1829: 323; Sykes, 1915: 241; Seferî, 1353: 79; Mohammednejad, 2015: 100).

3. Görüş: İbrahim Mirza'nın Lâhicân'dan çıktıktan sonraki akıbetinin belli olmadığını öne sürer. XVII. asır Osmanlı tarihçisi Karaçelebizâde, şeyhzadenin “kadem-i tecrîd birle vehîd ve ferîd âzim-i semt-i seyâhat” olduktan sonra “meâl-i hâli ne olduğu nazar-resîde olan kütüb-i tevârîhde görülmemiştir” diyerek bu görüşü beyan etmiştir (Karaçelebizâde, 1248: 310)

4. Görüş: İbrahim Mirza'nın Erdebil'e döndükten sonra doğal eceliyle öldüğü yönündedir. Bu konuda Kadı Ahmed Kummî, kendisinin 1590'larda tamamladığı eserinde şöyle yazmaktadır: “Birkaç aydan sonra İbrahim Mirza'nın kafasında vatan hasreti başkaldırdı. O, Safevî hanedanı müntesiplerinin kisvesi olan on iki dilimli Haydarî tacı başından alarak, Akkoyunlu Türkmenlerinin şiarı olan takkeyi kafasına giymek suretiyle Erdebil'e doğru yola çıktı ve Dârü'l-irşâd'da doğal ecel ile vefat etti” (Kummî, 1383: 45). Kendi eserini XVII. yüzyılın ortalarında yazmış olan Molla Kemal de aynı görüştedir: “Birkaç aydan sonra İbrahim Mirza kılığını değiştirerek Erdebil'e geldi ve orada vefat etti” (Dihgân, 1334: 29). Söz konusu kanaati paylaşan müellifler arasında M. A. Terbiyet, A. H. Nevâî ve C. Ş. Keyânî gibi araştırmacılar da vardır (Terbiyet, 1987: 321; Nevâî, 1347: 37; Günâbâdî, 1387: 102). Fakat bunların hiçbirisinin vefatın kesin tarihine değinmemişlerse de, I. Şah Abbas dönemi (1587-1629) tarihçilerinden Fazlı Bey İsfahânî 905 / 1499-1500 kış mevsiminde Erdebil'den İbrahim Mirza'nın öldüğü haberlerinin gelmesi üzerine İsmail'in 1500 senesi Nevruz günlerini beklemeden Gilan'dan çıkarak Erdebil'e gittiğini ifade ederek, şeyhzadenin vefatının somut tarihini göstermeye çalışmıştır (Morton, 1996: 38).

5. Görüş: İbrahim Mirza, I. Şah İsmail'in Azerbaycan tahtı uğruna mücadeleye atıldığı yıllarda ve onun iktidarı sırasında hayatta olmuş, askerî ve siyasi olaylara katılmıştır. Bu görüşe Şah İsmail'in ve Sultan Selim'in tarihinden bahseden anonim eserlerde, İskender Bey Münşî'nin, Gelibolulu Mustafa

Âli'nin ve Solakzâde Mehmed'in vakayinamelerinde rastlamaktayız. Ayrıca J. V. Hammer, A. Rasim, F. Kırzioğlu, R. Kılıç, Y. Öztuna, M. K. Youssef-Jamâli, K. Ghereghlou, J. Aubin vd. gibi pek çok araştırmacılar da bu görüşü savunmuşlardır.

Bu görüşleri ve onların delillerini karşılaştırdığımızda ilk iki teorinin doğru olmadığı kanaatine varıyoruz. Zira İbrahim Mirza'nın sağ salım bir şekilde Gilan'a vardığı, hatta aylarca Lâhicân'da ikamet ettiği, sonrasında tekrar Erdebil'e geri döndüğü ilk kaynaklar tarafından doğrulanmaktadır. Ayrıca birinci görüş, İbrahim'in ismi anılmaksızın sadece son dönem Safevî kaynaklarından *Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye*'de nakledilirken, ikinci görüş yine Safevî dönemi kaynaklarından yalnızca Hayati Tebrîzî'nin eserinde şaibeli bir şekilde yer alır. Zikri geçen kaynakta Seyyid İbrahim ile Seyyid Hasan'ın Lâhicân'daki ikametleri sırasında vefat ettikleri kayıtlıysa da, İbrahim'in Lâhicân'da ölmediği ve oradan Erdebil'e gittiği pek çok kaynaklarca teyit edilmektedir. Ayrıca Hayati'nin kendisi önce Şah İsmail'in ağabeyi Seyyid Hasan'ın Lâhicân'da öldüğünü belirtmişse de eserinin sonraki kısımlarında onun Şah İsmail iktidarı döneminde hayatta olduğunu açıklamıştır. Ayrıca, aşağıda göreceğimiz üzere yine Hayati'nin eserinde Safevî Devleti kurulduktan sonra İbrahim'in de hayatta olduğuna dair ipuçları vardır. Belli ki ya Hayati Tarihi'nde bir çelişki vardır, ya da Hasan ile İbrahim'in Lâhicân'da öldüğüne dair bu kaynakta yer alan malumat, basit bir istinsah hatasıdır.

Üçüncü görüşe gelince, Karaçelebizâde'nin okuduğu eserlerde İbrahim Mirza'nın meâl-ı hâli hakkında bilgilerin olmaması, adı geçen müverrihin malumatının kısıtlı olduğundan kaynaklanmaktadır. Dördüncü ve beşinci görüşler ise ele alınmaya değer fikirler olup, ayrıntılı bir incelenmeye tabi tutulmaya muhtaçtırlar. Bildirimizin devamında, adı geçen şeyhzadenin akıbeti mevzusuna açıklık getirmeye ve bu iki görüşten hangisinin doğru olduğunu belirlemeye çalışacağız.

3. İbrahim Mirza'nın Erdebil'e Dönüşünün Perde Arkası

Şeyhzadenin Erdebil'e dönüşünden sonraki hayatına değinmeden önce şu soruya cevap bulmak icap eder: Acaba İbrahim neden Erdebil'e geri döndü?

Kaynaklar bu konuda da değişik bilgiler vermektedirler:

1. Yorum: Kadı Ahmed Kummî, Mirza Bey Cünâbedî ve Hacı Mirza Hasan Hüseyinî Fesâî bu durumu, şeyhzadenin “kendisini vatan sevdasına kapılması” ile izah etmişlerdir (Cünâbedî, 1378: 113; Fesâî, 1382: I, 357).

2. Yorum: Diğer kaynaklar ise İbrahim'in Erdebil'e dönüşünü, anne özlemi ve "muhterem validesini görme şevki" ile açıklamışlardır (Anonim, 1350: 42; Anonim, 1349: 37-38; İsfahânî, 1372: 74; Astarâbâdî, 1366: 32; Kazvîni, 1383: 27; Kazvîni, 1367: 6).

3. Yorum: Söz konusu dönüş, İbrahim Mirza'nın Lâhicân'da ikametden dil-teng olmasının (sıkılmasının) sebebiyet verdiğini öne sürmektedir (Karaçelebizâde, 1248: 310).

Bu yorumlardan her birinde gerçeklik payı olsa bile, bunlar durumu aydınlatmak için yeterli değildir. Olayın aşağıda sunduğumuz dördüncü yorumu daha açıklayıcıdır.

4. Yorum: I. Şah Abbas dönemi tarihçilerinden İskender Bey Münşî'nin ve Fazlı Bey İsfahânî'nin eserlerinde yer almaktadır. Bu yoruma göre İbrahim Mirza, Safevî ailesi içindeki siyaset ve tarikat meselelerinden doğan ayrışmadan dolayı Erdebil'e dönmüştü. Daha gerçekçi bulduğumuz bu yorumu ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

İskender Bey Münşî, İbrahim'in geri dönüşünü onun annesine başlılığının yanı sıra, hatta ondan daha ziyade bu şeyhzadenin dervişlik huyu ile izah eder: "O hazretin (İsmail'in) biraderi Seyyid İbrahim kendi annesi ile buluşma hevesine kapılarak, dervişliğe ve derviş tabiatına sahip olduğundan dolayı başına Türkmen takkesi giyip, Erdebil'e döndü" (Türkman, 2009: 78). Bu alıntıdan görüldüğü üzere İbrahim Mirza derviş huyulu birisi olduğu için, siyasi bir hamleye hazırlanan kardeşi İsmail'i ve onun etrafındaki Kızılbaş ümerasını Lâhicân'da bırakarak, tarikat merkezi olan Erdebil'e dönmek, orada mistik hayata devam eden sufiler ve annesi ile beraber olmak istemiştir.

Fazlı Bey'in vakayinamesi, bu durumu daha da aydınlatacak önemli bilgilere sahiptir. Çoğu Safevî kaynakları, Sultan Ali'nin kendi ölümü arifesinde Şeyh Haydar'dan kendine miras olarak kalan Kızılbaş tacını İsmail'in başına koyarak, onu kendi varisi tayin ettiğini yazarlar. Fakat Fazlı Bey, Sultan Ali'nin Safeviyye tarikatını iki tane faaliyet koluna ayırdığını, tarikatın siyasi ve askerî kanadına İsmail'i önder tayin ederken, mistik ve ideoloji kanadını da İbrahim'e bıraktığını öne sürer. Onun anlatımına göre Sultan Ali, daha Akkoyunlu Baysungur'u yendikten sonra kardeşleriyle beraber Erdebil'e gelince; "Küçük kardeşi İbrahim'i irşad silsilesi açısından kendi temsilcisi (kaim-makamı) tayin ederek, ona irşad faaliyetlerinde bulunmayı ve izzetli atalarının seccadesine oturmayı emretti. Askerî âdâb ile dünyevî yönetim meselelerini ise Allah'ın lütfu sayesinde şerefli vücuduyla dünyayı süsleyen ve o sıralarda

yedi yaşında bulunan Sultan İsmail Mirza'ya verdi” (Morton, 1996: 34,48). Ayrıca Sultan Ali, ölümü öncesinde yine aynı şekilde vasiyette bulundu: “Sultan Ali Mirza, Hüseyin Bey Alihanlı ve Ayba Sultan'ın geldiğini duyunca bunların elinden şehidlik şerbetini içeceğini ve Şah İsmail'in ikbal güneşinin doğuş vaktinin yakın olduğunu, o cihan sultanları sultanının kale alan, memleket fetheden eliyle yıldırım gibi kuvvetli fetih ve zafer kılıcını İran toprakları üzerine çekeceğini kesin olarak anladı. Bu yüzden o, kendi mübarek eliyle on iki kızıl dilimli Haydarî tacını bu bahtı açık kardeşinin (İsmail'in) başına koydu ve Sultan Cüneyd'in yıldırım gibi kuvvetli kılıcını onun beline bağladı... Ayrıca Sultan İbrahim Mirza'yı düzenli bir şekilde kendisine ulaştırmış bulunan izzetli atalarının irşad ve âdâbı açısından kendi varisi tayin etti, çille-hane halifelerine, pirelere, tarikçilere, zikir söyleyenlere (zâkirlere), sufilere ve müridlere bu derviş huylu kardeşine hizmet etmelerini ve itaat göstermelerini emretti” (Morton, 1996: 35,48).

Aslında tarikatın manevi ve siyasi kanatlara bölünmesi, Erdebil ocağının tamamen yok edilmesini engelleme gayesine yönelikti. Eğer Lâhicân'daki savaşçı Kızılbaş beylerinin başında bulunan İsmail başarısız olsaydı bile, Erdebil Tekkesi'nde kendi münzevi dervişleri ile beraber perhizkâr bir ömür süren, Akkoyunlularla iyi geçinen ve siyasete karışmayan İbrahim'in sayesinde Safeviye tarikatı kendi varlığını koruyacaktı. Bir zamanlar Şeyh Cafer ve Ceyd Cüneyd ayrışması sırasında da olaylar bu şekilde cereyan etmiş, Cüneyd öldürülse de Cafer tekkeyi yönetmiş ve ondan da tarikatın yönetimini Cüneyd'in oğlu Haydar devralmıştı. Sultan Ali, İbrahim'in derviş tabiatlı birisi olduğunu göz önünde bulundurarak onu dinî-manevi, İsmail'i ise askerî-siyasi kanada önder tayin etmişti. Fakat bu, geçici bir durum olacaktı. Zira İsmail tahta oturunca hem siyasi, hem de dinî iktidara sahiplenecekti. İbrahim'in görevi, bu süreçte tekkeyi post-nişinsiz bırakmamak, İsmail başarısız olursa Erdebil'deki sufi geleneğinin sürekliliğini sağlamak, İsmail başarılı olduğu durumda ise tekkenin başından çekilmektir.

Peki, acaba Akkoyunlu yönetimi İbrahim'in Erdebil dârü'l-irşad'ına geri dönüşünü nasıl karşılamış ve buna nasıl izin vermiştir? Bir kısım Safevî kaynakları, İbrahim'in gizli bir şekilde Erdebil'e döndüğünü iddia eder ve onun Kızılbaş tacını başından kaldırıp yerine Akkoyunlu takkesi giymesini de kendisini kamufle etme isteği ile açıklarlar. Şah İsmail'in tarihinden bahseden anonim kaynağın bu konuda aktardıklarını burada bir örnek olarak takdim

ediyoruz: “Sultan İbrahim Mirza’nın yüreği annesi için yerinden kopuyordu ve Erdebil’e gitmek için kardeşinden izin istedi. Bunun üzerine Sultan İsmail Mirza dedi: “Ey birader! Sakın ki felekten bir bela ve fitne gelir, Alihan Sultan seni yakalayıp öldürür veya Rüstem Padişah’ın huzuruna gönderir. Bizim yüreğimizi daha fazla yakma ve aziz (yaşlı) annemizin haline acı! O ise dedi: Ey kardeşim! Ben tacı başımdan alırım ve yerine Türkmen takkesi giyerim. Kim ne bilecek ki ben kimim”. Önce Kur’an-ı Kerim ile istihare ettiler. Molla Zeynelabidin Reştî’nin istiharesi üzerine yol gözükmüce onu bir Gilek (Gilanlı) ile Erdebil’e gönderdiler. “Sultan İbrahim geldi ve annesini buldu. Sonra sufiler birbirilerine haber verdiler, geceler gelerek onun eline ayağına düştüler ve ona hizmet ettiler” (Anonim, 1350: 42; Anonim, 1349: 37-38).

Bir başka Safevî kaynağında da “yol esnasında düşmanların şerrinden korunması için başındaki imamet ve riyaset hanedanının şiarı olan on iki dilimli Hadarî tacını alarak yerine Türkmen takkesi giydi ve dârü’l-irşad Erdebil’e döndü” diye kayıt düşülerek İbrahim’in Erdebil’e gizlice geldiğine işaret edilmiştir (İsfahânî, 1372: 74). T. Gündüz de aynı görüşü savunmaktadır: “Bir müddet sonra kardeşi İbrahim gizlice Erdebil’e dönüp annesi Alemşah Begüm’ün yanında saklanmaya devam etti” (Gündüz, 2010: 41).

Fakat Fazlı Bey İsfahânî’ye göre İbrahim Mirza, Akkoyunlu yönetimi ile anlaşmalı bir şekilde Erdebil’e dönmüş ve tekkenin başına geçmişti. Belli olduğu üzere şeyhzadelerin Lâhicân’a sığınmasının ardından Akkoyunlu Rüstem Mirza onların peşini bırakmamış, birkaç kez kendi adamlarını oraya göndererek, tehditkâr bir şekilde Kârkiyâ Mirza Ali’den Şeyh Haydar’ın oğullarını teslim etmesini istemişti. Bunun yanı sıra Akkoyunlu yönetimi onların Erdebil’den kaçmasına yardımcı bulunan Dulkadirli Aba adlı cerrah kadını idam ettirmiş, şeyhzadelerin annesi Alemşah Begüm ile onların halası Şah Paşa Begüm’e ve onun kocasına da baskı uygulamıştır. Fakat daha sonra Akkoyunluların bu politikayı değiştirdikleri anlaşılıyor. Şöyle ki Rüstem Mirza’nın emriyle Şah Paşa Begüm bu iki kardeş için Erdebil’den hediyeler göndermiş ve onlara Rüstem Mirza’nın dostluk mesajını iletmış, ayrıca Akkoyunlu hükümdarının onlardan Erdebil’e gelerek sufilerin başına geçmelerini istediğini duyurmuştu. Bunun karşılığında Gilan’daki şeyhzadeler tarafından da hediyeler yollanmış ve bunlar Şah Paşa Begüm’ün kocası Muhammed Bey tarafından Rüstem Mirza’ya iletilmişti. Rüstem, Safevîlerin müsadere edilmiş topraklarını geri vermiş ve kapatılmış olan tekkeyi yeniden kullanıma açmıştı.

Erdebil sufleri de şeyhzadeleri geri dönmeye davet etmişlerdi. Fakat Kızılbaz emirleri Sultan Ali'nin İbrahim Mirza için biçmiş olduğu rolü dikkate alarak sadece onun geri dönmesine razı gelmişlerdi (Morton, 1996: 37-38).

Böylece, Fazlı Bey'in bu mufassal izahından belli oluyor ki İbrahim Mirza, Erdebil'e gizli bir şekilde dönmemiştir. Onun başındaki Kızılbaz tacını çıkarması ve yerine Akkoyunlu takkesi giymesine gelince, bunun da basit bir kamufle eylemi olmadığı anlaşılıyor. Kanaatimizce İbrahim tarafından Kızılbaz tacının bırakılarak Akkoyunlu takkesi giyilmesi olayı, onun kendi babası Şeyh Haydar'ın militan geleneğinden vaz geçtiğinin ve Akkoyunlulara sorun yaratmayacağını taahhüt etmesinin resmidir.

Kadı Ahmed Gaffârî'nin *Târîh-i Nigâristân* isimli eserine zeyil yazmış olan Murtaza Müderris-i Gîlânî, İbrahim'in post-nişin sıfatıyla Erdebil Tekkesi'ne geri döndüğünün altını çiziyor: "Kısa bir süre sonra İbrahim kırımızı külah giymeyi terk ederek, başına Türkmen takkesi koydu ve Gilan'dan Türkmenlerin memleketine geri dönerek, Erdebil'de irşad makamına oturdu" (Gaffârî, 1372: 361-362).

Böylece, "Haydar'ın sağ kalan oğullarından Seyyid İbrahim kendi seleflerinin taşkınlığından vaz geçti ve Safevi tarikatının iktidar yanlısı olan ılımlı kanadının lideri olarak Erdebil'e yerleşmeyi tercih etti" (Woods, 1998: 157; Savory, 1980: 20). Başka bir Batılı oryantalist bu durumu şöyle ifade etmektedir: "İbrahim taşkınlıktan vazgeçti ve Akkoyunlu yetkilileri onun Erdebil'e yerleşmesine izin verdiler. Onun yedi yaşlı kardeşi İsmail ise Safevîlerin militan geleneğinin taşıyıcısı oldu" (Streusand, 2011: 143). M. Mazzaoui'ye göre İbrahim, "Erdebil'e rehin olarak geri dönmüştü" (Mazzaoui, 1972: 80). İbrahim'in Akkoyunlu kontrolündeki Erdebil'e yerleşmesi, yukarıda sözünü ettiğimiz anlaşmanın gereklerinden biriydi ve ismi anılan şeyhzade, kendi memleketinde bir rehin durumundaydı.

Safevî vakanüvislerinden Bicen'in anlatisına göre İbrahim, Erdebil'e kendi kardeşlerinden Süleyman Mirza ile birlikte geri dönmüştü: "Bir süre sonra büyük şeyhzadeler Sultan İbrahim Mirza ve Süleyman Mirza, dârü'l-irşad Erdebil tarafına geri dönmek istediler. Onlar, bu hilafet ve imamet hanedanının (Safevi sülalesinin) suflerinin nişanı olan Sultan Haydar'ın on iki dilimli mübarek tacını başlarından alarak, Akkoyunlu Türkmenleri gibi Pornâk takkesini mübarek başlarına koyup kendi saygıdeğer atalarının cennet misali

diyarına ve onların melekler tarafından yuva edinmiş olan türbelerine doğru yola koyuldular”. Kardeşlerini çok seven İsmail onların gidişine üzülmüş ve yaklaşık bir sene boyunca hasta kalmıştı. Mevlana Nimetullah onu tedavi etmek için çok uğraşmıştı (Bicen, 1986: 65).

Muahhar kaynakların birisinde şeyhzadelerin kendi anneleriyle beraber Erdebil'den Gilan'a geldikleri ve bir süre sonra İbrahim ile beraber annesinin de Erdebil'e döndüğü iddia edilmişse de, bunun gerçekte bir bağlantısı yoktur (Hüseyinî, 1385: 378-379). Zira Alemşah Begüm, bu sıralarda zaten Erdebil'deydi.

4. İbrahim Mirza'nın Akıbeti

Bu konuda beş farklı görüşün olduğunu yukarıda belirtmiştik ve bu görüşlerden ilk üçünün tutarsız olduğundan dolayı son ikisinin üzerinde duracağımızı ifade etmiştik. Söz konusu görüşlerden birisine göre İbrahim Mirza, Şah İsmail'in hurucundan önce Erdebil'de vefat etmiş, diğer bir görüşe göre ise o, gerek Şah İsmail'in hurucu esnasında, gerekse de Şah İsmail'in hâkimiyeti yıllarında hayatta imiş. Bu iki fikirden birisini tercih etme yolunda bilhassa Batılı müsteşrikler arasında hararetli tartışmalar yapılmıştır. Ünlü Fransız oryantalist J. Aubin, Şah İsmail'in hâkimiyete yükselişinden sonra İbrahim Mirza'nın hayatta olduğunu savunmuştur (Aubin, 1988: 104-105). Ancak Fazli Bey'in anlatısına güvenen A. Morton onun bu görüşlerini eleştirerek, Şah İsmail'in 1499'da siyasi iktidarı ele geçirme uğruna mücadeleye başlamasından önce İbrahim'in vefat ettiği görüşünü desteklemiştir (Morton, 1996: 40,49-50).

A. Morton'un açıklamalarına rağmen bazı Safevî ve Osmanlı kaynaklarındaki bilgilerden yola çıkarak İbrahim Mirza'nın hayatını en azından 920 / 1514 yılına kadar izleyebiliyoruz.

Şöyle ki İskender Bey Münşî, 1500 yılı ilkbahar başlarında İsmail'in Erdebil'e gelerek ecdadının türbesini ziyaret ettikten sonra “muhterem annesi ve biraderi ile buluşma sevincine kavuşmuştu” diye bir açıklama yapmaktadır (Türkman, 2009: 81). Her ne kadar A. Morton, adı anılmayan kardeşin İbrahim değil de Şah İsmail'in üvey kardeşlerinden birisi olacağını iddia etmişse de, biz anlatının genel akışından yola çıkarak burada zikri geçen biraderin İbrahim Mirza'dan başkası olmadığı kanaatindeyiz. Zira İskender Bey Münşî, daha önce İbrahim'in Erdebil'e annesinin yanına gittiği bilgisini vermiş ve

hikâyenin devamında da İsmail'in Erdebil'e gelerek annesi ve kardeşiyle buluştuğundan söz etmiştir.

Fakat İbrahim Mirza hakkında en ayrıntılı bilgiler, 1086 / 1675-1676 yıllarında telif edilmiş olan, *Târîh-i Âlemârâ-yı Şah İsmail, Târîh-i Âlemârâ-yı Safevî* ve *Mürşidnâme* adlarıyla tanınan anonim kaynakta yer almaktadır. Erdebil ocağına bağlı sufilerden birisi tarafından başlıca olarak dervişler ve halk arasında yaygın şifahi rivayetlerin derlenmesi sonucunda ortaya çıkan söz konusu kaynağa göre, Şah İsmail'in saltanatının ilk yıllarında İbrahim Mirza, Tebriz'de yaşıyordu ve Mühürdar Sarı Ali Bey Tekkelü, onun lalası idi (Anonim, 1350: 104).

1503 yılının Haziran ayında İbrahim Mirza'nın Cürbâdegân ve Almabulağı savaşlarına katıldığını, yine aynı kaynaktan bilmekteyiz. Şöyle ki orduyuyla beraber Sultaniyye'ye gelerek oradan da Hemedan üzerine hareket eden Şah İsmail, Cürbâdegân civarında konuşlanmış olan Akkoyunlu komutanı İsfendiyar Sultan Türkmen'in üzerine akın yapmak üzere İbrahim Mirza ile Helvacıoğlu İlyas Bey'i görevlendirmişti. Gece yarısı ani bir saldırı gerçekleştiren Kızılbaşlar, Akkoyunlu birliğini bozguna uğratarak savaş ganimetlerinin yanı sıra İsfendiyar Sultan başta olmakla yetmiş kişiyi de esir almayı başarmışlardı. Zaferin ardından Şah İsmail, İbrahim'i şu sözlerle övmüştü: "Ey birader, gerçekten de sen benim kardeşimsin ve senin açından gönlüm rahatladı. Şükürler olsun! Hiç kimsenin böylesine bir kardeşi yoktur ve her kimsenin böylesine bir kardeşi olursa, onun başı münevver güneşe kadar yükselir. Biliyorum ki senin elinden iş gelir". O bunları diyerek İbrahim'in alnından öpmüş ve hediyeler sunmuştu (Anonim, 1350: 74-77; Anonim, 1349: 70-72). Sultan Murad'a karşı gerçekleştirilen Almabulağı savaşında ise İbrahim Mirza, iki bin kişilik yedek kuvvetin komutanı olarak görev yapmıştı (Anonim, 1350: 78,81; Anonim, 1349: 72).

Hayati Tebrîzî'nin Tarih'inde, Akkoyunlu Murad'ı Almabulağı savaşında yendikten sonra Şah İsmail'in İran'ın içlerine doğru ilerlemesi sırasında İbrahim Sultan adlı bir komutanın ismi zikrediliyor: "Yüce hükümdar üç gün boyunca saltanat merkezi (dârü's-saltana) olan İsfahan'da kaldıktan sonra hareket dizginini Kâşân tarafa çevirdi. İlk başta Kadı Muhammed Kâşî ve Mevlana Mesud, Kâşân'ın giriş kapılarını kapatarak, şehri kudretli devletin valilerine teslim etmeme kararı aldılar. Zira Sultan Murad zamanında da Eslemey Bey gelip kırk gün boyunca Kâşân'ın kapısı önünde durmuş, sonunda

belli bir meblağda peşkeş ödeyerek şehri ona teslim etmemişlerdi. Daha sonra İbrahim Sultan'ı gönderdi. Ona itaat etmediler. O da oranın tahıllarını yaktı. Kadı Muhammed mukavemet göstermenin ve inat yapmanın faydasız olduğunu görünce hilafet misali tahtın eteğine yetişmek üzere Kâşân'dan çıktı. Mevlana Mesud da ona katıldı. İki birlikte padişahın maiyetini karşılamaya çıktılar” (Tebrîzî, No. 15776: 173a-b). K. Ghereghlou, buradaki İbrahim Sultan'ın “Şah İsmail'in ağabeyi İbrahim” olduğu kanaatindedir (Ghereghlou, 2017: 827).

Şunu belirtelim ki Şah İsmail'in ağabeyi İbrahim, kaynaklarda sultan, seyyid ve mirza unvanlarıyla anılmaktadır. Safevîler döneminde bazı komutanlara da sultan unvanı verilirdi. Fakat Kâşân'ın alındığı sıralarda Kızılbaşlar arasında İbrahim Sultan diye bir komutan yoktur. I. Şah İsmail döneminin ünlü komutanları arasında İbrahim Sultan Musullu'nun ismine rastlasak da bu şahsın, ağabeyi Emir Han Musullu ile birlikte 1507'de Safevî saflarına katıldığı iyi bilinmektedir (Sümer, 1999: 101). Bu durumda 1503 yılında Kâşân'ın fethine katılan İbrahim Sultan'ın, Şah İsmail'in ağabeyi İbrahim Mirza Safevî olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

1506 yılının yaz mevsiminde İbrahim Mirza'nın Hoy ve Selmas civarında Sarım Han önderliğindeki asi Kürt aşiretlerine karşı savaşarak yaralandığı ve savaş alanından Menteş Sultan Ustaclu'nun çabalarıyla kurtarıldığı bilinmektedir. Ayrıca İbrahim'in lalası Sarı Ali Bey Mühürdar da bu çarpışmalar sırasında öldürülmüştü. Şah İsmail'in anonim tarihinde yer alan bu bilgiyi İranlı tarihçi M. K. Youssef-Jamâlî de teyit etmektedir (Anonim, 1350: 103-104; Anonim, 1349: 151-157; Youssef-Jamâlî, 1981: 285)

Yine anonim kaynaktaki bilgilere göre İbrahim Mirza, 1507 yılında Şah İsmail'in Dulkadiroğlu Alaüddevle Bey'e karşı seferine katılmıştı (Anonim, 1350: 114; Anonim, 1349: 204).

Osmanlı tarihçisi Gelibolulu Mustafa Âli Efendi'nin XVI. yüzyıl sonlarında telif ettiği *Künhü'l-Ahbâr*'a dayanan J. V. Hammer ve ona isnatla F. Kırzioğlu, İbrahim Mirza'nın Erzincan dolaylarında Trabzon sancakbeyi olan Osmanlı şehzadesi Selim'in birliklerine karşı savaşa girdiğini yazarlar: “Ertesi sene (1508) İsmail, Trabzon valisi Şehzade Selim'den şikâyet etmek ve padişaha teminat-ı dostanesini tecdit etmek memuriyetleriyle İstanbul'a yine elçiler gönderdi. Şehzade Selim İran toprağına geçmiş ve Erzincan ve Bay-

burt'a kadar yerleri hasara uğratmış idi. Hatta bu cevelanlarda İsmail'in kardeşi İbrahim'i esir etmiş idi" (Hammer, 1330: 65-66; Kırzioğlu, 1993: 94). A. Rasim de benzeri bilgiler vermektedir: "Bu sıralarda Trabzon valisi bulunan şehzade Selim Han, Şah İsmail'in topraklarına dalarak Bayburt ve Erzincan'a kadar ilerlemişti. Şah İsmail'in kardeşi İbrahim Mirza'yı yakaladı. Bunun üzerine Şah, elçi gönderip, muhabbet ve sevgilerini yolladı. Sultan Selim de oraların istilasından menedildi" (Rasim, 1999: 128-129).

R. Kılıç ise İbrahim Mirza'nın Selim'in Erzincan'a düzenlediği saldırılar sırasında değil de, tam tersi kendisinin Trabzon yöresine gerçekleştirdiği akın esnasında geri püskürtülerek esir alındığını ifade etmiştir. Onun anlatımına göre, Şehzade Selim'in Erzincan'a düzenlediği saldırıları duyan Şah İsmail, "çok kızarak hemen kardeşi İbrahim Mirza'ya asker katarak Trabzon'a Selim üzerine göndermiştir. Şehzade Selim de gönderdiği askerle beraber İbrahim Mirza'yı yenerek, onu yakalayıp Trabzon'da hapsedmiştir" (Kılıç, 2006: 46).

Aslında R. Kılıç'ın anlatımı *Künhü'l-Ahbâr*'daki malumata daha çok uyum sağlamaktadır. Fakat Gelibolulu Mustafa Âli, J. V. Hammer'den ve R. Kılıç'tan farklı olarak bu olayın 1508'de değil, 1510 (H. 916)'da gerçekleştiğini öne sürmüştür (Gelibolulu, 2009: 197b-198a).

Öte yandan Y. Öztuna, İbrahim'in 1507'de esir alındığını ve 1508'de serbest bırakıldığını yazmaktadır: "1507'de Safevî kuvvetleriyle Trabzon yakınlıklarına akın yaparken Erzincan-Bayburt arasında Trabzon sancak beyi Şehzade Yavuz Sultan Selim tarafından esir edilip sonra 1508'de İran ile sözde sulhu bozmak istemeyen babası II. Bayezid'in emriyle salıverildi" (Öztuna, 2005: 775).

XVII. asır Osmanlı tarihçisi Solakzâde Mehmed, Mustafa Âli'nin bu hikâyesini aynen aktarmışsa da olayın gerçek olup olmadığına dair kuşku-larını kaleme almıştır: "Âli Efendi rivâyeti üzere sebebi bu idi ki Şah İsmail Erdebîlî vilâyetini hâlî sanmakla Azerbaycan'ı (Erzincan olmalı) gayri elinden alup zabt etmiş idi. Ba'de üç bin mikdârı Kızılbaş ile karındaşı İbrahim Mirza'yı ve ba'z ümerâsını gönderüp Şehzâde Selim Han'un taht-ı hükûmetindeki Trabzon vilâyetini gâret ve hasâret etdürmek istedikde ma'a-hazâ Şehzâde-i nâmdâr kemâl-ı teyakkuz ve intibâh üzere bîdâr idi ve bunlardan mukaddem üzerlerine imdâd-ı Rabbü'l-âlemîn ile ilgâr edüp, Azerbaycan (Erzincan olmalı) kurbında fırsat bulup, cümlesini kılıçtan geçirüp, Azerbaycan'ı

(Erzincan olmalı) bu tarikle tashîr eyledi ve bu cenkde Şah İsmail-i nâ-halefün kardındaşı İbrahim Mirza ele girüp, Trabzon kalesinde habs olundu deyü rivâ-yet etmişler. Lîken sıhhatinde şübhe vardır” (Solakzâde, 1297: 324).

Solakzâde'nin yorumunu incelediğimiz zaman İbrahim Mirza'nın bu tarihlerde, yani Şah İsmail'in iktidarı sırasında hayatta olup-olmadığının, Osmanlı müelliflerince tartışma konusu dahi olmadığı görülmektedir. Solakzâde'nin katılmadığı başlıca husus, İbrahim Mirza'nın esir alınmasıdır. Bizce de İbrahim Mirza'nın Erzincan-Trabzon arasında Şehzade Selim'in birliklerine yenilmesi muhtemel olsa da, onun esaret olayı abartılmış görünüyor. Fakat bizim için burada önemli olan, İbrahim Mirza'nın 1508 veya 1510 yıllarında hayatta olduğunun Osmanlı kaynaklarınca tespit edilmiş olmasıdır. Esaret iddialarına katılmayan Solakzâde bile onun bu tarihlerde hayatta olduğunu inkâr etmiyor.

Ayrıca Mısır'daki Hıdıviyye Kütüphanesi'nde No. 50/8846 arşiv numarasıyla muhafaza edilen *Târihü's-Sultân Selîm Hân* isimli anonim bir eserde söz konusu olay ana hatlarıyla aşağıdaki şekilde takdim edilmiştir: “I. Selim, H. 905 (M. 1499-1500)'de henüz şehzade iken Trabzon valisi bulunduğu sırada Şah İsmail üzerine yürüyerek Bayburt ve Azerbaycan'a (Erzincan olmalı) kadar ilerlemiş ve şahın kardeşi İbrahim Mirza'yı esir etmiştir” (Levend, 2000: 32). Fakat Şehzade Selim'in bu kadar erken tarihlerde Kızılbaşlarla savaştığı, diğer kaynaklarca doğrulanmıyor. Biz, bu akının 1508 ile 1510 arasında vuku bulduğu düşüncesindeyiz. Zira söz konusu yıllarda Erzincan ile Trabzon arasındaki bölgede Safevî birlikleriyle Şehzade Selim'in kuvvetleri arasında toplam altı kere çarpışmanın yaşandığı, anonim Safevî kaynağınca da teyit edilmektedir (Musalı, 2017: 510). Fakat İbrahim Mirza başarısız olduğu içindir ki anonim Safevî müellifi onun yapmış olduğu akınla ilgili susmayı tercih etmiştir.

Yine *Târih-i Âlemârâ-yı Safevî*'de aktarılan bilgilere göre, 1508 yılı sonlarında İbrahim Mirza, Şah İsmail'in Luristan seferine katılmış, özellikle de şah ordusunun Hurremâbâd şehrinde Sedmere dağına doğru yürüyüşünde yer almıştır (Anonim, 1350: 133).

1509'da Özbek emirlerinden Can Vefa Mirza ile Bayaku Bahadır'ın Kirman ve Yezd üzerine saldırılarını duyan Şah İsmail, Sultanıyye'den kendi biraderi İbrahim Mirza ile Helvacıoğlu Hasan Bey önderliğindeki beş bin kişilik

bir kuvveti Nâin üzerinden bölgeye sevk etmişti. Onlar burada başarılı operasyonlar yürüterek Özbek saldırılarını geri püskürtmüşlerdi (Anonim, 1350: 271-279; Anonim, 1349: 329-335).

1510 sonbaharında Şah İsmail'in Horasan'a akın yapıp Merv savaşında Muhammed Şeybânî Han'ı yendiği sıralarda İbrahim Mirza, Tebriz'de kalmıştı (Anonim, 1350: 306,308,309; Anonim, 1349: 361,362,363).

İbrahim Mirza'nın 1514 Çaldıran savaşı esnasında da hayatta olduğu yine Şah İsmail'in anonim tarihinden bilinmektedir (Anonim, 1350: 485; Anonim, 1349: 521).

A. Morton ve B. Wood, Şah İsmail'in anonim tarihinde İbrahim Mirza hakkında verilmiş olan bilgilerin erken dönem Safevî kaynaklarınca desteklenmediğini öne sürerek, bu bilgileri şüphe altına almaktadırlar (Morton, 1996: 50; Wood, 2015: 157-166). Oysaki İbrahim Emînî'nin Fütûhât-ı Şâhî'si ve Gıyâsüddin Hândemîr'in Habîbü's-Siyer'i başta olmak üzere erken dönem Safevî kaynakları sadece İbrahim Mirza'nın akıbeti hakkında değil, Sultan Ali Mirza hariç Şah İsmail'in diğer kardeşleri hakkında da susmayı tercih etmişlerdir. Zaten bu iki Horasanlı müverrih, eserlerini I. Şah İsmail döneminin sonlarında yazmış olmalarına rağmen hem kendi kendilerine sansür uygulamaları, hem de sınırlı bir şekilde Herat'a odaklanmaları sebebinden modern tarih araştırmacılarının tenkitlerine maruz kalmışlardır (Ghereghlou, 2017: 805-806). İşte bu yüzden erken kaynaklar ne Gilan'da, Şirvan'da, Şerur'da vuku bulmuş olan savaşlarda askerî birliklere komuta eden, daha sonra ise Erdebil'de Şeyh Safi vakıflarının mütevellisi görevinde bulunan Hasan Mirza'yı, ne de Şah İsmail'e karşı ayaklanarak Tebriz'de öldürülen Süleyman Mirza'yı hiçbir şekilde anmamışlardır. Belli ki kendisini Kızılbaş hareketinin tek lideri olarak gören Şah İsmail, kardeşleri hakkında bilgilerin vakayinamelere yansımından yana değildi. İbrahim Mirza'nın hayat hikâyesi de bu sebepten anlaşılabilir bir hal almış, kaynakların bir kısmına onun faaliyetiyle ilgili bilgi kırıntıları serpilmişse de diğer bazı yazarlar, bu karmaşık durumu çözmek için onun erken yaşlarda öldüğünü öne sürmüşlerdir. Ayrıca Osmanlı kaynaklarında İbrahim Mirza'nın XVI. yüzyılın en azından ilk on yılı içinde hayatta olduğuna dair bilgiler bulunmasına rağmen, İbrahim Mirza'nın hayatta olmadığını iddia eden araştırmacılar bunları ya incelememiş, ya da görmezden gelmişlerdir.

Böylece, elimizdeki bilgiler ışığında İbrahim Mirza'nın hayat yolunu 1514'e kadar izleyebildik. Bu bilgiler, onun I. Şah İsmail iktidara geldikten yıllar sonra bile hayatta olduğunu tahmin etmemize yol açmaktadır. Fakat bu şahsın, tam olarak ne zaman öldüğünü ve ne kadar ömür sürdüğünü tespit edebilecek verilere şimdilik sahip değiliz. Azerbaycanlı tarihçi M. Süleymanov, *Târîh-i Elçi-yi Nizâmşâh* adlı kaynağın 71. sayfasına dayanarak, 1516 yılında Şah İsmail'in İbrahim Mirza'yı Herat'a gönderdiğini iddia eder (Süleymanov, 2018: 717). Hâlbuki adı geçen kaynağın ilgili sayfasında İbrahim Mirza Safevî'den değil, İbrahim Sultan Musullu'dan söz edilmektedir. Şöyle ki bahse konu kaynakta Şah İsmail tarafından Tahmasb Mirza'nın lalası ve Horasan'ın fiili yöneticisi tayin edilen Emir Han Musullu'nun, kendisi bölgeye intikal etmeden önce kardeşi İbrahim Sultan'ı Horasan'a gönderdiği anlatılmaktadır (Hüseynî, 1379: 71). Ayrıca M. Süleymanov, İbrahim Mirza Safevî ile Hasan Mirza Safevî'nin aynı kişi olduğunu iddia etmesi de son derece hatalı bir açıklama olup, tarihî verilerle bir araya sığmamaktadır (Süleymanov, 2018: 114).

J. Aubin, Şeyh Safi vakıfları belgelerini içeren, I. Şah Tahmasb döneminin (1524-1576) sonlarına ait *Sarihü'l-Mülk*'teki tarihsiz bir vesikada Seyyid İbrahim Safevî'nin çocuklarından bahsedildiğine vurgu yaparak, burada ismi anılan şahsı Şeyh Haydar oğlu İbrahim'le özdeşleştirmiştir. Lakin A. Morton, söz konusu belgede zikri geçen Seyyid İbrahim Safevî'nin *Tekmiletü'l-Ahbâr*'da 953 / 1546 olayları içinde adı anılan şahıs olduğunu öne sürmektedir (Morton, 1996: 49). Şöyle ki *Sarihü'l-Mülk*'ün yazarı olan Zeynelabidin Ali Abdî Bey Şîrâzî kendisinin başka bir eseri olan *Tekmiletü'l-Ahbâr*'da 953 / 1546 yılı olaylarından bahsederken Şah Tahmasb'ın, kendi asi kardeşi olan Şirvan beylerbeyi Elkas Mirza ile müzakereler yapmak için bir heyet içinde Seyyid İbrahim Safevî'yi Cevad şehrine gönderdiğini yazmıştır (Şîrâzî, 1996: 89-90). Bunların yanı sıra Seyyid İbrahim Safevî'nin adının geçtiği Şah Tahmasb devrinden kalma başka bir belgeye de ulaşmış bulunuyoruz. Nitekim 948 Safer ayına (27.05-24.06.1541) ait Farsça bir musalahanâmede “işbu musalaha, âsitâne mütevellisi Emir İbrahim Safevî'nin huzurunda tertip edilmiştir” diye not geçmektedir (Şeyhü'l-Hükemai, 1387: 152, No. 614).

Geç döneme ait *Sarihü'l-Mülk*'de, *Tekmiletü'l-Ahbâr*'da ve vakıf belgesinde ismi geçen Seyyid İbrahim Safevî'nin bildirimizin konusunu teşkil eden İbrahim Mirza olup-olmadığını net bir şekilde bilemiyoruz. Zira yukarıda ifa-

de ettiğimiz üzere onun hayatını ardışık bir şekilde 1514'e kadar izlememiz mümkün görünüyor. Ancak onun 1484 veya 1486'da doğduğunu göz önünde bulundurursak, 1540'lı yıllarda 60 yaş civarında olacağını belirleyebiliriz. Yani bu durumda İbrahim Mirza'nın fiziksel olarak hayatta olamayacağını iddia edemeyiz. Fakat 1510'lardan 1540'lara kadar İbrahim Mirza'nın hayatı hakkında hiçbir bilgiye rastlanmamış olmasını da dikkatten kaçırmamak gerekir. Otuz yıllık bu müphem dönemi, söz konusu süre zarfında İbrahim'in hiçbir aktif görevde bulunmadığı ile izah etmek elbette mümkündür. Ancak bu konuda bilgi yetersizliğini göz önünde bulundurarak kesin hüküm vermekten kaçınıyoruz. Belki de ileride ortaya çıkarılacak yeni bilgilerin, karşımızda duran bu soruyu olumlu veya olumsuz yönde yanıtlamamız açısından daha tatmin edici kanıtlar sunabileceği görüşündeyiz.

5. Sonuç

Safevî kaynakları genelde Şah İsmail'in kardeşleri hakkında kısıtlı bilgiler verirler ve onların Kızılbaş hareketi içindeki rolünü belirtmemeye özen gösterirler. Siyasi konjonktürün baskısı altında kalan vakanüvislerin bu sansürden kolay kolay kurtulamadığı ve söz konusu eksikliğin Safevî tarih yazımında uzun süre kendini hissettirdiği görülmektedir. Zira bu gibi durumlarda “vakıaların birçoğu, muasırların pek iyi bildikleri bile, kaydedilmezler, çünkü resmî makamlar onların meydana çıkarılmasına engel olurlar” (Langlois ve Seignobos, 2010: 249). İbrahim Mirza ile ilgili bilgi yetersizliğinin de buradan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Kendi dönemleri hakkında bilgi veren ilk kaynakların pek çok meziyetleri olmasına karşın bunları yazan müelliflerin belli bir düzeyde zamanın şartları doğrultusunda hareket etme ihtiyacı hissettikleri ve bazen de buna mecbur bırakıldıkları gerçeğini gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Yeni bir otorite anlayışının yapılandırıldığı ve yeni bir öğretinin topluma hâkim kılınmaya çalışıldığı Safevî devrinin başları bağlamında bu muhakememizin geçerlik payının daha da fazla olduğu kanaatindeyiz. Örneğin, Şah İsmail'in kardeşi Süleyman Mirza'nın ayaklanması ve öldürülmesi 1513 yılında vuku bulsa da, Safevî tarihçileri bu olay hakkında yaklaşık altmış sene boyunca hiçbir bilgi vermemiş ve susmayı tercih etmişlerdir. Bu sükût ilk kez 1570'lerde *Ahse-nü't-Tevârih* yazarı Hasan Bey Rumlu tarafından bozulmuştur.

İbrahim Mirza'ya gelince, Şah İsmail'in anonim tarihinin yanı sıra İskender Bey Münşî'nin, Hayati Tebrîzî'nin ve bazı Osmanlı kaynaklarının

verdiği bilgiler, Şah İsmail'in iktidar mücadelesi sırasında ve Safevî Devleti'nin kuruluşunun akabinde onun hayatta olduğu yönündedir. İbrahim'in ne zaman öldüğü kesin bilinmemekle beraber, hayatını en azından 1514'e kadar devam ettirdiğini tahmin edebiliriz. Özellikle de Safevî uzmanı olan pek çok Batılı ve İranlı araştırmacıların ihmal ettikleri Osmanlı tarihlerindeki bilgiler, bu tahminimiz için bize cesaret vermektedir.

İbrahim Mirza'nın Kızılbaş hareketi içindeki en önemli rolü, ağabeyi Sultan Ali'nin ölümü üzerine Erdebil'de Safeviyye tekkesinin devamını sağlaması ve bu mirası Şah İsmail'e intikal ettirmesi olmuştur. Fakat derviş huyulu bir kişiliğe sahip olduğu için siyaset alanında ve savaş meydanlarında başarılı olamamıştır. Zira 1503'de Hemedan yöresinde Akkoyunlu Sultan Murad'a karşı meydan muharebesinde yedek kuvvet komutanı olmakla yetinmiş, aynı sene içinde Kâşân'ı alması mümkün olmamış, 1506'da Hoy ve Selmas civarında asi Kürt aşiretlerinin kalkışmasını bastıramamış, 1508'de veya 1510'da Trabzon ile Erzincan arasında Osmanlı ordusuna yenilmiştir. 1503'te Cürbâdegân'da Akkoyunlulara, 1509'da Yezd ve Kirman bölgelerinde Özbeklere karşı kazandığı kısmî başarılarla gelince, bunlar yanında bulunan Helvacıoğlu İlyas Bey ile Helvacıoğlu Hasan Bey sayesinde mümkün olmuştur.

Belli olduğu üzere Safevî hükümdarları hem maddi, hem de manevi iktidarın sahibiydiler. Onlar bir taraftan şah unvanı taşıırken, diğer taraftan da mürşid-i kâmil olarak anılmaktaydılar. Şah İsmail, kardeşlerinin gerek kendi dinî-manevi, gerekse de siyasi-maddi otoritesine hak iddia edebilmelerini önlemek için bazı tedbirler almak zorunda kalmıştı. İşte bu sebepten o, daha çok askerî ve siyasi meselelerle ilgilenen Hasan Mirza ile Süleyman Mirza'yı irşad merkezi (dârü'l-irşâd) olan Erdebil'deki tekkeye sürerken, derviş huyulu ağabeyi İbrahim Mirza'ya da saltanat merkezi (dârü's-saltana) olan Tebriz'deki sarayında yer vermişti. Onun hakkında en ayrıntılı bilgilerin, hamasi özelliklerle süslenmiş olsa bile, Erdebil ocağının ardıllarından olan ve dervişler arasındaki şifahi geleneği yazıya aktaran anonim bir müellif tarafından kaleme alınması, bizce hiç tesadüf değildir. Her ne kadar politikaya itilse de kendisi bir siyaset adamı olmayan derviş huyulu bu şahsın ismi saraylarda yazılan tarihlerde sık sık anılmasa da, bir zamanlar fiili olarak başında bulunduğu tekkenin mensupları tarafından hiç unutulmamıştı.

Kaynaklar

- Anonim. (1350). *‘Âlemârâ-yi Safevî* (be kûşîş-i Yedullah Şükrî). Tahran: Bün-yâd-ı Ferheng-i İran.
- . (1349). *‘Âlemârâ-yi Şâh İsmâ ‘îl* (bâ mukaddime yü tashîh ü ta’lik-i As-gar Muntazır Sâhib). Tahran: Büngâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb.
- Astarâbâdî, Seyyid Hasan b. Murtaza Hüseyinî. (1366). *Târîh-i Sultânî ez Şeyh Safî tâ Şâh Safî* (be kûşîş-i Ehsân İşrâkî). Tahran: Çâphâne-i Behmen.
- Âştîyânî, Abbas İkbâl. (1386). *Târîh-i İran ez Sadr-ı İslâm tâ İnkırâz-ı Kâcâ-riyye*. Tahran: İntişârât-ı Debîr.
- Aubin, Jean. (1988). “L’avènement des Safavides reconsidéré”, *Moyen Orient & Océan Indien*, Tome 5, p.1-130.
- Bicen. (1986). *Cihângüşâ-yi Hâkân (Târîh-i Şâh İsmâ ‘îl)*. Mukaddime ve peyvesthâ: A. Muztarr. İslâmâbâd: Merkez-i Tahkîkât-ı Fârsî-yi İran ve Pakistan.
- Cünâbedî, Mirzâ Bey. (1378). *Ravzatü’s-Safeviyye*. Be kûşîş-i Gulâm Rıza Ta-bâtabâî Mevd. Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Dihgân, İbrahim. (1334). *Do Kitâb-ı Nefis ez Medârik-i Evveliyye-i Târîh-i Safeviyân: Hulâsatü’-Tevârih ve Târîh-i Mollâ Kemâl*. Erâk: Çâp-ı Fer-verdîn.
- Efendiyev, Oktay. (1961). *Obrazovaniye azerbaydjanskogo gosudarstva Sefe-vidov v naçale XVI veka*. Bakü: İzdatelstvo Akademii Nauk.
- Ekinci, Mustafa. (1997). “Erdebil Tekkesinin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anado-lu’daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Har-ran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Erdebîlî, İbn Bezzâz. (1373). *Safvetü’s-Safâ*. Mukaddime ve tashîh: Gulâm Rıza Tabâtabâî Mevd. Tebriz: Musahhîh.
- Fesâî, Hacı Mirza Hasan Hüseyinî. (1382). *Fârsnâme-i Nâsirî*. Tashîh ve tahşi-ye: Mansur Restgâr Fesâî. I. c. Tahran: İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- Gaffârî, Kadı Ahmed b. Muhammed. (1372). *Târîh-i Nigâristân*. Be tashîh ü mukaddime yü tezyîl-i Murtazâ Müderris-i Gîlânî. Tahrân: Kitâb-fürûşî-yi Hâfiz.

- Gelibolulu Mustafa Âli. (2009). *Künhü'l-Ahbâr: Dördüncü Rûkn: Osmanlı Tarihi*. I. c. Tıpkıbasım. Ankara: TTK.
- Ghereghlou, Kioumars. (2017). "Chronicling a Dynasty on the Make: New Light on the Early Safavids in Hayatı Tabrizi's Tarikh", *Journal of American Oriental Society*, 137/4, p.805-832.
- Günâbâdî, Kâsımî Hüseyinî. (1387). *Şâh İsmâ'il-nâme*. Musahhîh: Cafer Şücâ Keyhânî. Tahran: Ferhengistân-ı Zebân ü Edeb-i Farsî.
- Gündüz, Tufan. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Hammer, Jozef Von. (1330). *Devlet-i Osmaniyye Tarihi*. Mütercimi: Mehmed Atâ. IV. c. İstanbul: Pedrosyan Matbaası.
- Hândemîr, Gıyâsüddîn b. Humâmeddîn el-Hüseyinî. (1380). *Târîh-i Habîbü's-Siyer: Bâ mukaddime-i Celâleddîn Hümâyî*. IV. c. Tahrân: İntişârât-ı Hayyâm.
- Herevî, Emîr Sadreddin İbrâhîm Emînî. (1383). *Fütûhât-ı Şâhî*. Tashîh ü ta'lîk ü tevzîh ü izâfât: Muhammed Rızâ Nesîrî. Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Hicâzîfer, Hâşim. (1374). *Şah İsmail-i Evvel ve Ceng-i Çaldıran*. Tahran: Sâzmân-ı Esnâd-ı Millî-yi İran.
- Hinz, Walther. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: TTK, 1992.
- Hüseyinî, Hürşâh b. Kubâd. (1379). *Târîh-i İlçî-yi Nizâmşâh*. Tashîh ü ta'lîk ü tevzîh ü izâfât: Muhammed Rızâ Nesîrî ve Kuyiçi Hanedâ. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.
- Hüseyinî, Muhammed Mîrek b. Mes'ûd. (1385). *Riyâzü'l-Firdevs-i Hânî*. Be kûşîş-i İrec Afşar ve Firişte Sarrâfân. Tahrân: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Dr. Mahmud Afşar.
- Javanshir, Babak. (2007). "İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevî dönemi – I Şah Tahmasp hâkimiyetinin sonuna kadar / 1576)". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- İsfahânî, Muhammed Yusuf Vâlih. (1372). *Huld-i Berîn*. Be kûşîş-i Mîr Hâşim Muhaddis. Tahrân: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Dr. Mahmud Afşar.

- Kâcâr, İmamkulu b. Bediüzzaman. (No. 6314). *Târîh-i Vakâyi-yi Şâh-ı Safevî-nejâd es-Sultân Şâh İsmâ'îl Bahâdır Hân*. Tahran: İran İslâmî Şûrâ Meclisi Kütüphanesi'ne mahsus yazma nüsha.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. (1248). *Ravzatü'l-Ebrâr*. Kahire: Bulak Matbaası.
- Kazvînî, Ebü'l-Hasan. (1367). *Fevâidü's-Safeviyye*. Tashîh, mukaddime ve havâşî: Meryem Mîr Ahmedî. Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ü Tahkîkât-ı Ferhengî.
- Kazvînî, Mirzâ Muhammed Tâhir Vahîd. (1383). *Târîh-i Cihânârâ-yı Abbâsî*. Mukaddime, tashîh ve ta'likât: Seyyid Sa'îd Mîr Muhammed Sâdık. Tahrân: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî.
- Kılıç, Remzi. (2006). *Kanunî Devri Osmanlı – İran Münasebetleri (1520-1566)*. İstanbul: İQ Kültür Yayıncılık.
- Kırzioğlu, Fahrettin. (1993). *Osmanlılar'ın Kafkas-ellerini Fethi (1453-1590)*. Ankara: TTK.
- Kummî, Kadı Ahmed b. Şerefeddin el-Hüseyin el-Hüseynî. (1383). *Hulâsatu'ti-Tevârih*. I. c. Tashîh: İhsan İşrâkî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Lâhicî, Ali b. Şemseddin. (1352). *Târîh-i Hânî*. Tashîh ve tahşîye: Menûcihr Sütûde. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Langlois, Charles Victor ve Seignobos, Charles. (2010). *Tarih Tetkiklerine Giriş*. Çev. Galip Ataç. Ankara: TTK.
- Levend, Agah Sırrı. (2000). *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*. Ankara: TTK.
- Malchholm, John. (1829). *The History of Persia*. Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street.
- Markham, Clements Robert. (1874). *A General Sketch of the History of Persia*. London: Longmans, Green, and Co., 1874.
- Mazzaoui, Michel. (1972). *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

- Mohammednejad, Hamidreza. (2015). “Osmanlı – Safevî İlişkileri (1501-1576)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Morton, Alexander. (1996). “The Early Years of Shah Ismail in the Afzal al-Tavariikh and Elsewhere”, *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, Ed. by Charles Melville. London: I.B.Tauris & Co Ltd, p.27-51.
- Musalı, Namiq. (2011). *I. Şah İsmail'in hâkimiyeti (“Târîh-i Âlemârâ-yi Şâh İsmâ'il” eseri esasında)*. Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyatı.
- . (2018). “Safevî Saltanatında İlk Taht Kavgası: Süleyman Mirza Ayaklanması”, *18. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri*. Ankara: TTK, 2018, s.527.
- . (2017). “Safevîlerin Diyarbakır Beylerbeyi Muhammed Han Ustaclu ve Anadolu'daki Faaliyetleri”, *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu*. I. c. Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2017, s.495-521.
- Müstevfî, Muhammed Muhsin. (1375). *Zübdetü 'l-Tevârih*. Be kûşîş-i Behrûz Gûderzî. Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Dr. Mahmud Afşar.
- Nevâî, Abdü'l-Hüseyn. (1347). *Şah İsmail Safevî (esnâd ü mükâtibât-ı târihî hemrâh bâ yâddâştâ-yı tafsilî)*. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Öztuna, Yılmaz. (2005). *Devlet ve Hanedanlar*. I. c. İslam Devletleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Rasim, Ahmed. (1999). *Osmanlı Tarihi*. Düzenleyen: Metin Hasırcı. I. c. İstanbul: Emir Basın Yayın.
- Rumlu, Hasan. (1389). *Ahsenü 'l-Tevârih*. Tashîh ve tahşîye: Abdü'l-Hüseyn Nevâî. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Sarwar, Ghulam. (1939). *History of Shah Ismail Safawi*. Aligarh: Muslim University.
- Savory, Roger. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Seferî, Baba. (1353). *Erdebîl der Güzergâh-i Târîh*. I c. Tahrân: Encümen-i Âsâr-ı Millî.

- Solakzâde, Mehmed. (1297). *Solakzâde Tarihi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Streusand, Douglas. (2011). *Islamic Gunpowder Empires: Ottomans, Safavids, and Mughals*. Philadelphia: Westview Press.
- Süleymanov, Mehman. (2018). *Şah İsmail Safevî*. Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyatı.
- Sümer, Faruk. (1999). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: TTK.
- Sykes, Percy Molesworth. (1915). *A History of Persia*. Vol. II. London: Macmillan and Co.
- Şeyhü'l-Hukemâî, Emâdeddîn. (1387). *Fihrist-i Esnâd-ı Buka-i Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî*. Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- Şîrâzî, Hâce Zeynelâbidîn Ali Abdi Bey. (1996). *Tekmiletü'l-Ahbâr (Safevi devri – Şah İsmail ve Şah Tahmasp devirlerinin tarihi)*. Fars dilinden tercüme, mukaddime ve şerhler: Ebülfez Rahimli. Bakü: Elm Neşriyatı.
- Şîrâzî, Zeynelâbidîn Abdi Bey Nevîdî. (1390). *Sarihü'l-Mülk (Vakfnâme-i Buka-i Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî)*. Tashîh ve izâfât: Mahmud Muhammed Hidâyetî. Tahran: Muavinât-ı Ferhengî-yi Sâzmân-ı Evkâf ve Ümûr-ı Hayriyye.
- Tebrîzî, Hayâtî. (No. 15776). *Târih*, İran Milli Kütüphanesi'ne mahsus yazma nüsha.
- Terbiyet, Mehmed Ali. (1987). *Dânişmendân-ı Azerbaycan (Azerbaycan'ın görkemli ilim, sanat adamları)*. Fars dilinden tercüme edenler: İsmail Şems ve Qafar Kendli. Bakü: Azerveşr.
- Türkman, İskender Bey Münşi. (2009). *Târih-i Âlemârâ-yı Abbâsî*. I. c. Farsçadan tercümenin, ön sözün, şerhlerin ve göstericilerin müellifleri: Oktay Efendiyev ve Namiq Musalı. Bakü: Tahsil Neşriyatı.
- Venedikli Bir Tüccar. (2007). “Seyahatnâme”, *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar*. Çeviri ve notlar: Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, s.123-216.

- Wood, Barry. (2015). "Popular Romance as Cultural Memory: The Anonymous Histories of Shah Ismail", *Proceedings of the LITCRI'15 Literary Criticism Conference*. Istanbul: DAKAM, p.157-166.
- Woods, John. (1999). *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire*, The University of Utah Press.
- Youssef-Jamālī, Mohammad Karim. (1981). "The Life and Personality of Shāh Ismā'īl I (1487-1524)". Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Edinburgh.
- Zâhidî, Şeyh Hüseyin. (1924): *Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye*. Berlin: İntişârât-ı İrañsehr.

ÇİÇEKLERİN SAVAŞI: OSMANLI – SAFEVÎ REKABETİNİN EDEBİYATA YANSIMALARI

The War of Flowers: Reflections of Ottoman – Safavid Rivalry on Literature

Vüsale MUSALI*

Öz

Şah İsmail'in Anadolu'da yürüttüğü propagandalara karşılık, Sultan Selim zamanından başlayarak Osmanlı şairleri de karşı propagandaya başlamış, divan şairleri ve tarihçiler Safevîler ve Kızılbaşlar aleyhinde eserler yazarak Osmanlı ideolojisini savunmuşlardır. Bu şekilde XVI. yüzyılda Osmanlı ve Safevî devleti arasındaki savaşlar ve rekabet edebiyata da yansımıştır. Dönemin divan, mecmua, tezkire gibi eserlerinde yer alan şiirler Osmanlı – Safevî ilişkilerinin ideolojik boyutunun ele alınması açısından önemlidir.

Osmanlı – Kızılbaş sorunlarının işlendiği bu tarz şiirlerde Osmanlı ve Sünnî kavramları ile süsen ve yasemen, Safevî ve Kızılbaş kavramları ile de lale ve gül arasında bağlantı kurulmuş, mecazi anlamda göndermeler yapılmıştır. Türk edebiyatında çiçekler – lale ve süsen hem soyut hem de somut özellikleriyle ele alınmıştır. Bunlardan en önemlisi müderris Nihânî'nin gazelidir. Zâtî, Zemînî, Lâmi'î, Kadı Seyfî, Gedâyî, Edirneli Nazmî gibi şairler söz konusu gazele nazireler yazmışlardır.

Bildiride şair tezkirelerinden ve mecmualardan yola çıkarak örneklerle o dönemin ideolojik ve askerî-siyasi rekabet meydanında vuku bulan hadiselerin Osmanlı edebiyatına yansımaları araştırmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Safevî, savaş, çiçek, edebiyat, sembol

Abstract

Against the propagandas of Shah Ismail in Anatolia, from the time of Sultan Selim the Ottoman poets started to counter propaganda. Divan poets and historians defended the Ottoman ideology by writing works against the Safavids and the Qizilbashes. In this way the battles and competition in XVI century between the Ottoman Empire and the Safavid State were reflected in the literature. The poems in the works such as the divan, majmua, tazkira are important in terms of reflecting the ideological dimension of Ottoman - Safavid relations.

In the poems about Ottoman – Qizilbash rivalry, Ottomans and Sunnis were connected with lily and jasmine, but Safavids and Qizilbashes with tulip and rose. By this way poets composed hemistichs metaphorically. The most important of these is a gazel of Mudarris Nikhani. Such poets as Zati, Zemini, Lami'i, Kadı Seyfi, Gedayi, Edirneli Nazmi wrote analogous poems.

The aim of the paper is to investigate the reflection of the ideological and political rivalry of that period on the Ottoman literature with examples from the poetic tazkiras and majmuas.

Keywords: Ottoman, Safavid, war, flower, literature, symbol

* Prof. Dr. Kastamonu Üniversitesi, Türkiye, tezkireshinas@gmail.com

1. Giriş

Osmanlı – Safevî savaşlarının edebiyata yansımaları aşağıdaki başlıklarla ele alabiliriz:

- Savaş tarihlerinin ebced hesabıyla ifadesi:
- Savaşlarla ilgili kaleme alınmış olan şiirler:
- Osmanlı – Safevî ilişkilerinin manzum tarihî eserlere yansımaları;
- Semboller üzerinden ideolojik propaganda.

Bu başlıklardan yola çıkılarak konunun daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmeye ihtiyaç duyulduğunun altını çizerek, burada sadece son başlığın ihtiva ettiği meseleler üzerinde duracağımızı ifade ediyoruz.

1501 yılında Şah İsmail tarafından kurulan Azerbaycan Safevî Devleti, Azerbaycan tarihinin önemli sayfasını teşkil etmektedir. Osmanlı – Safevî savaşları sebebiyle Osmanlı edipleri bu devlete antipati ile yaklaşmış ve kendi eserlerinde Safevîler ve onların taraftarlarını, Kızılbaşları ötekileştirmiş, küçümsemiş, hakaret ifade eden fikirlere yer vermişler. “Kızılbaş sözcüğü, Sünnî Osmanlı iktidarı terminolojisinde “eşkiyâ”, “düşman”, “kâfir” gibi menfi manaları içermektedir” (Akçay, 2016: 197).

Osmanlı edebiyatında Safevîleri tanımlamak için birkaç ifadenin kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar, Kızılbaş, Sürh-ser, Râfizî, Celâlî, Hâricî, Şâhî vb. ifadelerdir.

M. Öztürk hamaset gazellerinde öteki olarak dikkat çeken belli başlı iki unsur kâfir (küffâr, Rus, Moskova) ile sürh-ser (Kızılbaş, Rafizî, Şi’â) olduğunu yazıyor. “Her ikisi de istenmeyen ve yok edilmesi düşünülen gruba dâhildir. Bütün seferlerin ve savaşların hedefinde bu iki grup vardır. Şairler hamasî gazelerde öteki olarak gördükleri bu grupları İslam dini ve Sünniliğe dair bakış açısıyla kötüleyip fiillerinin haklılığını ortaya koyarlar. Bu durum aynı zamanda asker ve şair için motivasyon nedeni olarak gerekçe sunar. Şairlerin bu iki gruba dair ifadeleri aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin askeri ve diplomatik münasebetinin olduğu bu iki grubun düşman olarak görülüp yorumlanmasıyla da ilgilidir” (Öztürk, 2015: 93).

G. Akçay, Safevîlere yönelik nefret ve aşağılamayı ifade için şairlerin seçtiği yöntemlerden birinin şiirlerde Osmanlı karşısında savaşan Safevî ordusunu daima küçümsemek, nefretlerine mertlik dışı unsurlar yüklemek,

böylelikle onlara karşı üstünlük duygusunu pekiştirmek olduğunu, Kızılbaşın korkak, kötü, zayıf ve yanlış şeklinde nitelendirildiğini ifade etmektedir (Akçay, 2016: 206).

Osmanlı – Safevî rekabetinin edebiyata yansımaları şiirlerle sınırlı olmayıp, tezkirelere de sirayet etmiştir. Örneğin Kınalızade, Sultan Selim`in Safevîlere karşı savaşına dini boyut yüklüyor, Şah İsmail`in “ilahi hükümlerden yüz çevriğini” iddia ediyor. Daha sonra o, Osmanlı askerlerini övüyor ve Çaldıran savaşını tasvir ediyor: “Sahrâ-yı Çaldıranda telâkî-i ‘askereyn vâkî’ olup sefâret-i sihâm zebân-âverî-i hüsâma mübeddel ve muhârebe-i bi’l- kelâm ve’l-hurûf mukâra’a bi’l-rimâh ve’s-süyûfa muhavvel olup tîr-i âhenîn peykân-kuvvet ve müzâheret-i kemân ile kalb-i düşmenâna yüz urmuş idi. Cümle-i gürz ü tebere cevşen ü siper mâni’ olmayup niçe dil-âverlerün rûy-ı hayâtını hâk-ı memâta sürmüş idi... Tîg-i yılân ‘ummân-ı zırh u hâftânda gavvâslar gibi le’âlî-i hayâtı ararlar ve tîr ü hançermisâl-i ‘ayârân hizâne-i sîne-i pehlevânî delerler idi... gonçe-i devlet nesîm-i zafer ü nusret ile handân olup... Şâh İsmâ’îl bakıyyetü’s-suyûf olan mahâzîl ile karârî firâra ve ‘azîmeti hezîmete tebdîl eyledi” (Kınalızade, 2009: 74).

Osmanlı tezkirelerinde Safevî şahları ve Kızılbaşlar hakkında hakaret yüklü ifade ve tamlamalar yer almaktadır: “Şah İsmail-i la’în” (Latîfî, 2000: 308), “Şah İsmail-i sürh-ser-i bed-siyer-i iblis-rehber” (Latîfî, 2000: 300), “fermân-dih-i diyâr-ı ‘Acem şâh-ı şeytân-hadem ü haşem mazhar-ı envâ’-ı bed’ ü ebâtil ve serdâr-ı eşrâr ve re’îs-i firka-i mehâzil Dahhâk-ı hûn-hâr-emr olan Şâh İsmâ’îl” (Kınalızade, 2009: 35), “hâh u nâ-hâh şâh-ı nekbet-sipâh Tahmâsb-ı bî-’akl ü intibâh” (Kınalızade, 2009: 150), “Tahmas-i anîd” (Kınalızade, 2009: 930), “Şeytân-ı pür-isyan ve dîv-i la’în-i pür-hizlân” (Kınalızade, 2009: 88), “asâkir-i kızılbaş-ı bed-fi’âl” (Kınalızade, 2009: 511).

Tezkireciler Safevî sarayını “hâne-i bûm-âşiyâne”, Safevî memleketlerini “memâlik-i pür-mehâlik”, Safevî taraftarları ise “sürh-ser-i bed-siyer” (Latîfî, 2000: 221), “tâife-i bednâm” (Kınalızade, 591) diye adlandırmaktadır. Latîfî, Kızılbaşları ilhat (dinsizlik) ve ibahetde (haramları helal bilmek) itham etmektedir (Latîfî, 2000: 300).

XVI. yüzyıl Osmanlı sahasında yazılmış tezkireleri aynı dönemin Azerbaycan tezkireleriyle karşılaştırdığımızda farklı bir manzara ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Osmanlı tezkirecilerinin Safevî Devleti’ne yönelik

hakaretlerine karşılık, Şah İsmail'in oğlu Sam Mirza, "Tuhfe-i Sami" isimli eserinde Osmanlı sultanlarını ihtiramla anmıştır. Nitekim Sam Mirza, kendi tezkiresinde Sultan Selim'e saygıda kusur etmemiş, onu aşağıdaki şekilde övmüştür: "Sultan Selim bin Hazret el-merhum Sultan Bayezid... O, dünya sultanları cümlesinden olup dikkatli düşüncesi, sağlam fikir bolluğu ve cihangirliğe olan meyli ile tam imtiyaz bulmuştur. Ekser Arabistan memleketlerini ve Diyarbakır'ı kendi ülkesine katmıştır. Hilafetinin müddeti 8 yıl 8 gündür. Vefatı 926 yılında vuku bulmuştur. Bu matla ondandır:

Bizim bu sefer etmemiz, sergerdan kalmamız
Gönüllerin cem olması içindir perişan olmamız" (Sam Mirza, 1314: 19).

Sam Mirza, Sultan Süleyman'ı da övgü dolu cümlelerle hatırlamaktadır: "Sultan Süleyman, Hazret-i merhum el-mağfur Sultan Selim'in – Allah onun mezarını pak kılsın ve mekânı cennet olsun – reşid oğludur. Ordusunun ve maiyetinin bolluğu, askerlerinin ve hizmetkârlarının kalabalığı ile "Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları" (Neml suresi, 17. ayet) sıfatıyla vasıflandırılmıştır. Onun eyyamında hakikaten Frenk'in ve havalisinin ekseri eline geçmiş, çok sayıda kalelerin küngüresine fetih kemendini atmıştır. Bereketlerle feyzlenmiş şerefli zihniyle şiirler nazmetmektedir. Şu beyit ondandır:

Kalbin ateşi yüzünden göz beni suya gark etmektedir

Bu çeşmenin işi serçeşme yüzünden beni harap etmektir (Sam Mirza, 1314: 19).

Osmanlı ve Safevî yazarlarının karşı tarafa yönelik tavırlarındaki bu farklılık sadece şuara tezkireleri ile sınırlı kalmayıp, vakayinamelere de yerini bulmuştur. Ş. Mustafayev'in araştırmalarından belli olduğu üzere, Osmanlı tarihçileri genelde Safevîleri ve Kızılbaşları aşağılayıcı ve düşmanca ifadelerle andıkları halde Safevîlerin konuya bakış açısı daha farklı idi. Şöyle ki Safevî tarih yazarları aralıkta var olan husumeti kendi eserlerinde bir kural olarak açık beyan etmemeyi, daha çok uzlaştırıcı tavır takınmayı tercih ediyorlardı. Onlar kendi eserlerinde Osmanlı sultanlarıyla ilgili kötileyici tavır ve kelimelerden uzak durmaya çaba gösteriyor, bilakis Osmanlı padişahları söz konusu olunca daha çok saygın üslup ve ifadeler kullanmaya özen gösteriyorlardı (Mustafayev, 2017: 9-13).

2. Türk Edebiyatında Çiçekler

Divan edebiyatında çiçekler, şairlerin duygularını dile getirmek için kullandıkları araçlardan olmuştur. Klasik Türk şiirinde isimleri bizzat zikredilmek suretiyle, geçen 28 çiçek şöyledir: gül (verd), nesrîn, nesteren; lâle, şâkâyık, şakâyıku'n-nu'mân; sünbül; nergis ('abher), zerrîn, zerrîn-kadeh; nevrûz; benefşe (menevşe); yâsemîn (semen, yâsemen); süsen; nilûfer (nilû-per, nilû-berg), çadır çiçeği; reyhân, fesleğen; karanfil (karanfûl); za'ferân; şebbû (şebbûy); zambak; buhûr-ı Meryem, bahûr-ı Meryem; leylâk; merzengûş (mercânköşk), sedâb, lisânü's-sevr (Bayram, 2007: 217).

Y.Bayram, divanşairlerinin, zaman zaman çiçek kelimesini kullandıklarını, bu anlamda genellikle ezhâr ve şükûf' kelimelerini tercih ettiklerini, ayrıca gonca ve gül kelimelerinin de çiçek karşılığında kullanıldığını yazıyor ve gülün temel işlevi ile ilgili açıklamalar veriyor: "Gülün klasik Türk şiirindeki temel işlevi, değişik vesilelerle sevgili, Hz. Muhammed, diğer din ve devlet büyükleri gibi şahıslarla; sevgilinin yanağı, yüzü ve dudağı gibi uzuvlarla; cennet, Kurân-ı Kerim, ümit, tebessüm, mutluluk, muhabbet, şiir gibi olumlu ve soyut kavramlarla; mevsim, bahar, nevrûz, şebnem, yıldızlar, bülbül gibi doğal öğelerle ve süs, ayna, elbise, la'l, tâc gibi eşyayla ilişkilendirilmesine dayanır" (Bayram, 2007: 212).

Osmanlı – Safevî rekabetinin işlendiği şiirlerde Osmanlı ve Sünni kavramları ile süsen, Safevî ve Kızılbaş kavramları ile de lale arasında bağlantı kurulmuş, mecazi anlamda göndermeler yapılmıştır.

Lale, zambakgillerden, yaprakları uzun ve sivri, çiçekleri kadeh biçiminde, türlü renkte bir süs bitkisidir;



– lale ve süsen hem soyut hem de somut özellikleriyle ele alınmıştır. Lâlenin klasik Türk şiirindeki temel işlevi; sevgili, memdûh, güzel, gelin, sâkî, hizmetçi, asker gibi şahıslar; sevgilinin yanağı, dudağı; âşığın yüzü,

vücudu, kanı, gözyaşı ve yaraları gibi uzuvlar; kadeh, şarap, tabak, taç gibi eşya; güneş, ay, yıldız gibi kozmik unsurlar; cennet, gönül, ümit, dert, şiir gibi soyut kavramlara dayanıyor (Bayram, 2007: 213).

Susen ise susengillerden, yaprakları kılıç biçiminde, çiçekleri iri ve mor renkli, güzel görünüşlü ve kokulu, çok yıllık bir süs bitkisidir.



Bu yönüyle divan şairleri, süsenle daha çok kılıç, tığ, hançer ve şimşir gibi keskin eşya ile ayrıca dil ve asker gibi öğeler arasında ilgi kurmuşlardır (Bayram, 2007: 215).

Lale – Kızılbaş, Sürh-ser ilişkisi (resim):



Osmanlı askeri – Süsen ilişkisi (resim):



3. Safevî Şairlerinin Şiirlerinde Kızılbaşlık Sembolü Olarak Gül ve Lale

Lale ve gül, ilk kez Şah Hatâî'nin Divan'ında ve Süruri'nin bir şiirinde Kızılbaşlık sembolü olarak geçmiş, daha sonra ise Osmanlı edebiyatında bu sembol üzerine olumsuz anlamlar yüklenmiş ve susen, yasemen gibi diğer çiçekler bunlara alternatif olarak kullanılmıştır.

Hatâî divanında yer alan bir gazelde, kendi dalında açan gülün şaha yoldaş olduğu; onun ezelden beri şahın sırrı olsa da şimdi sırdaş olmaya geldiği; kalbi yanmayınca ve göğüsü la'l gibi kanlı olmayınca hiç kimsenin Kızılbaş olmayı hak etmediği ifade etmiştir. Gazelde Kızılbaşlar güle benzetilmiştir:

Gül ağaçdan bitdi geldi şaha yoldaş olmağa
Sırr-ı şah idi ezelden geldi sırdaş olmağa

Yüreği dağ olmayınca bağı kanlı la'l tek
Hiç kiminün haddi yohdur Kızılbaş olmağa

Küntü kenzün sırrı devrinde Muhammed nurıdur
Kırmızı tac ile geldi âleme faş olmağa

İsmi İsmâ'il ü hem zatı emirül-mü'minun
Yüzini görgeç havaric razıdır daş olmağa (Şah İsmail, 2017: 520).

XVI. yüzyıl şairlerinden Sürûrî'nin Şah İsmail'e yakın olduğu bilinmektedir. Onun, Latîfî tezkiresinde yer alan bir şiirinde gül ve lale ile Kızılbaş askerleri arasında bir bağlantı kurulmuştur:

Gonçadan gül nize çekti şaha yoldaş olmaya
Laleler başına taç aldı Kızılbaş olmaya

Sünbül-i terden sabâ cem eyleyüb çârüblar,
Âsitân-i şahda baş kodı ferrâş olmaya

Ey Sürûrî, yerde şahun nâil-i esb-i Döldülü
Yaraşur altında mâhun anberin kaş olmaya (Latîfî, 2000: 301).

Hakkında Latîfî ve Kınalızade tezkiresinden bilgi aldığımız Şâhî mahlaslı şairin şiiri de onun Hatâî taraftarı olduğunu ispatlamaktadır: “Deryâ-i Ebrâr'a nazire bu matla-i râfiziyânesi kendünün şâhî idüğine şâhiddür” (Latîfî, 2000: 322).

Tâc-ı yek-rengî ki sâhib-devletân-râ ber-ser est
În heme gülhâ-yı surh-ı bâg-ı âl-i Haydar est

(Kınalızade, 2009: 423)

Devlet sahiplerinin başlarındaki bir renkli taçların hepsi,
Haydar neslinin bahçesinin kırmızı gülleridir.

Göründüğü üzere, bu beytde de Kızılbaşlarla gül arasında ilişki söz konusu olmuştur.

4. Osmanlı Şairlerinin Eserlerinde Çiçeklerin Savaş Sembolü Olarak Kullanılması

Sultan III. Murad dönemi şairlerinden Derviş mahlaslı şairin gazeli Osmanlı – Safevî ilişkilerine edebi yaklaşımı yansıtmayı açısından dikkati çekmektedir.

Ne çok başlu olur yâ Rabb o hatt-ı fitne-engîzi
Ne fitne başıdur anun ser-i zülf-i dil-âvîzi

Karâr itdi sevâd-ı hattı rûy-ı tâbnâkında
Konup gerd-i sipâh-ı Rûm tutdı sanki Tebrîzi

Mukâbil lâleye sûsen çemen sahnında Rûmîdür
Kızılbaşa çeker san hançer-i bürrân-ı ser-tîzi

(Kınalızade, 2009: 309)

Gazelde, Kızılbaş askerinin sembolü olan laleye mukabil Osmanlı savaşçılarını ifade etmek için susen seçilmiş ve susenin laleye keskin hançer çekmesi terennüm edilmiştir.

Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'inde XVI. yüzyıl divan şairi Nihânî'nin

Tâc-ı gül-gûn geydüğün lâle şâhiler gibi
Çekdi sûsenler kılıç sünnî sipâhîler gibi

beytiyle başlayan gazeline Zâtî, Zemînî, Lâmi'î, Kadı Seyfî, Gedâyî, Edirneli Nezmî nazireleri yer almaktadır. Dönemin askerî-siyasi olaylarının ve ideolojik cepheleşmenin edebiyata nasıl yansıdığını müşahede edebilmemiz için bu örnekler göz atmamız faydalı olur.

Nihânî-i Müderris

Tâc-ı gül-gûn geydüğiçün lâle şâhîler gibi
Çekdi sûsenler kılıç sünnî sipâhîler gibi
Bir yeşil sancak götürmüş geldi serv ol ceng için
Pûllu cevşen geydi gül deryâda mâhîler gibi
Râfîzîdür lâle tâcın bâda vir yâ Rab diyü
Yâsemenler Hakk'a yüz tutmuş ilâhîler gibi
Çâr yâr için bugün tonandı bâğuñ askeri
Her biri bir renge girmiş pâdşâhîler gibi
Ey Nihânî sen de gel cûş it Muhammed ışıknâ
Bâyezîdî meşreb ol kalma tebâhîler gibi

(Edirmeli Nazmi, 2017: 1652)

Nihânî, bu gazelinde Osmanlı – Kızılbaş ilişkilerini ele almış ve laleyi, kırmızı taç giymesi sebebiyle Şah İsmail taraftarlarıyla özdeşleştirmiş, susenin de Sünnî sipahiler gibi laleye kılıç çektiğini tasvir etmiştir. Yani savaş, sembolik olarak iki çiçek arasında gerçekleşiyor. Şair, lalenin rafizi olması sebebiyle onun başından tacını rüzgarın alıp götürmesi için yasemenin Hakk'a yüz tutarak yalvardığını dile getirmiştir. Burada yasemenle Sünniler arasında bir ilişki kurulmuştur. Şair, çiçekleri Osmanlı padişahının askerlerine benzetmiş, onların dört halife için süslandıklarını ve her bir çiçeğin padişah taraftarları gibi bir renkte olduğunu ifade ediyor.

Tezkirelerde verilen bilgilere göre, Nihânî'nin bu gazeli bazen yanlışlıkla Sultan Selim'e isnat edilmişse de bunun bir aslı yoktur (Kınalızade, 2009: 389).

R. Demir, divan şiirinde Osmanlı ideolojisine bağlı şairlerin söylemlerinde, şiirin bağlamı ne olursa olsun Kızılbaş imgesinin aynı olumsuz çağrışımlarla yer bulduğunu, Kızılbaş imgesinin daha çok Osmanlı – Safevî çatışması bağlamında geçtiği ve bu kesimin ötekileştirilerek anıldığını, dinî, siyasî ve askerî bakımdan tehdit olarak algılanan bir kesimin şiire de bu şekilde yansımalarının doğal olduğunun altını çiziyor (Demir, 2015: 71, 86).

Tabiat tasvirlerinde ise kırmızı rengi taşıyan tabiat unsurları Kızılbaş ve lale kavramıyla anılmıştır. Doğrudan doğruya Osmanlı – Safevî mücadelesinin konu edildiği şiirler dışında sevgili, âşık, rakip, tabiat gibi konular bağlamında

söylenmiş şiirlerde bile toplumun zihinsel arka planında yer etmiş olan bu çatışmanın izleri vardır (Akçay, 2016: 197).

Nihânî'nin yukarıda zikrettiğimiz zemin gazeline 6 şair nazire yazmıştır. Bu gazellerin birçoğunda tabiat konuları işlenmiş ve lalenin rafizi olduğu, Kızılbaş askerine benzediği, “Surh-pûş-ı lal” kavramının ise dudağın rengini göstermek için kullanıldığı görülmüktedir.

Surh-pûş olup şafak görindi şâhîler gibi
İtdi encüm yürüyiş sünnî sipâhîler gibi...

Râfizîdür bu şafak cemiyetin tagıd diyü
Baş açup meh yalvarur Hakk'a ilâhîler gibi

Surh-pûş-ı lalin ey Zâtî emeydüm ol mehûn
Encümüñ nuklin emince şems kâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017: 1652).

Zâtî, bu tabiat tasvirli gazeline yeni doğan kırmızı güneşi surh-pûşa (Kızılbaş) benzetiyor, onun Safevî şahının taraftarları gibi görüldüğünü ifade ediyor, şafakın rafizi olduğunu ve bu sebeple onun cemiyetinin dağıtılması için ayın başını açıp Hakk'a yakardığı tasvir ediyor. Burada kızıl güneşin Kızılbaşlık, ak (beyaz) ayın ise Osmanlılık sembolü olarak kullanılması hiç tesadüf değildir. Zira dönemin kaynaklarında Safevîler Kızılbaş, Osmanlılar ise Akbaş diye tanımlanmaktaydılar (Hammer, 1330: 66). Ayrıca Osmanlı bayraklarında yer alan hilale karşılık Safevî bayraklarında da güneş resimleri bulunmaktaydı (Necefli ve Dedeyev, 2018: 31-46).

Zâtî'nin mecmuada karşımıza çıkan ikinci naziresinde ise o, tendeki yaraları Kızılbaşlara benzetiyor ve Sünni sipahilerin onların kanını döktüğünü belirtiyor.

Yareler tende Kızılbaş oldı şâhîler gibi
Dökdi tiğün kanların Sünni sipâhîler gibi...

Surh-pûş-ı eşk ile cünd-i şirâr-ı nâr-ı âh
Uğraşur altunlu geymiş pâdşâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017: 1652).

Nihânî'nin gazeline Lâmi'î tarafından yazılmış diğer bir nazirede de laleler şah taraftarları olarak gösterilmektedir:

...Sebzelerde kanı ol demler ki hûnîn tâc ile
Lâleler yir yir hurûc itmişdi şâhîler gibi

Gark olup pûlâda şimdi geydi âlem ser-te-ser
Berfden ak câmeler sünnî sipâhîler gibi...

Ka`be yüzüñ görse zâhidler namâzın döndürüp
Secde iderlerdi ham-ı ebrûña şâhîler gibi

Çeşmine öykündüğüçün nergisi gör Lâmi`î
Kâse ile tolanur bâzârı râhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017, 1652).

Lâmi`î`nin ikinci naziresinde de lale ve surh-pûş tabirleri tabiat tasvirleri için sembol olarak kullanılmıştır:

Surh-tâc idindüğüçün lâle şâhîler gibi
Kaldı yollarda sınık keçküllü râhîler gibi

Yalıñ u kül öksüzidür çûb urur her külhana
Surh-pûş olduğu için nâr şâhîler gibi

Baş egüp miskîn benefşe câmi-i gülzârda
Halvet eyler encümen içre ilâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017, 1653)

Seyfî mahlaslı şairin naziresinde de lalenin şâhîler – yani Kızılbaşlar gibi kaçması ifade edilmiştir.

Kaşlaruñ virür emân tugra-yı şâhîler gibi
Saçlaruñ niçün kemend atar sipâhîler gibi

Leblerüñ vasfın işidüp gonçe dürdi defterin
Lâle tâcın yile virdi kaçdı şâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017: 1653)

Gedâyî`nin nazire gazelinde de lale olumsuz bir benzetme olarak karşımıza çıkmaktadır:

Râfizîdür diyü sürdiler çemenden lâleyi
Gülşenüñ ezhârı cem` olup ilâhîler gibi

Ger selîm iseñ Gedâyî ol muhibb-i çâr-yâr
Mezhebi yitirmegil zînhâr şâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017, 1653).

Şair burada lalenin rafizi olması sebebiyle diğer çiçekler tarafından çimenden kovulduğunu ifade ediyor ve makta beytinde şâhîler gibi mezhebini değiştirmemeği tavsiye ediyor. Burada dikkatimizi çeken husus, XVI. yüzyıl Anadolu'sunda zaman zaman yaşanan Kızılbaş sürgünleri ve göçleri ile lalenin çimenden sürülmesi arasında bir bağlantı kurulmasıdır.

Nazmî ise naziresinde, nergizi Osmanlı askerine, laleyi Kızılbaşlara benzetiyor ve nergizin, şah taraftarları gibi kırmızı taç giyen laleleri gördüğünde kendisinin sipahiler gibi altın üsküf giydiğini tasvir ediyor.

Gördi tâc-ı surh urındı lâle şâhîler gibi
Altun üsküf geydi nergisler sipâhîler gibi

(Edirneli Nazmi, 2017, 1654)

Osmanlı – Kızılbaş sorunlarının işlendiği bu tarz şiirlerde Osmanlı ve Sünni kavramları ile süsen ve yasemin, Safevî ve Kızılbaş kavramları ile de lale ve gül arasında bağlantı kurulmuş, mecazi anlamda göndermeler yapılmıştır.

5. Sonuç

Bildiride şair tezkirelerinden ve mecmualardan yola çıkarak örneklerle o dönemin ideolojik ve askerî-siyasi rekabet meydanında baş gösteren hadiselerin Türk edebiyatına tesirini, yansımaları araştırmaya çaba sarfettik. Örnek olarak taktim ettiğimiz şiirler, tarihî olayların Azerbaycan ve Osmanlı edebiyatını nasıl derinden etkilediğini göstermek açısından önem arz etmektedir.

Lale ve gül, ilk kez Şah Hatâf`nin Divan`ında, Süruri`nin ve Şahi`nin bir şiirinde Kızılbaşlık sembolü olarak ele alınmış, Osmanlı edebiyatında ise bu sembol üzerine olumsuz anlamlar yüklenmiş ve süsen, yasemen, sünbül, nergis gibi diğer çiçekler bunlara alternatif olarak kullanılmıştır. O zamana kadar toplumda barışın, güzelliğin, aşkın ve sevginin birer sembolleri olarak görülen çiçekler, devrin karmaşık ortamında birer siyasi ve ideolojik propaganda malzemesi haline gelmiş, savaş sembolüne dönüşmüşlerdir.

Kaynaklar

Akçay, Gülçiçek. (2016). “Bir Propaganda Aracı Olarak Divan Şiiri: Kızılbaş Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 79, 197 – 216.

- Bayram, Yavuz. (2007). “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 209-219.
- Baytop, Turhan, Kurnaz, Cemal. (2003). “Lale”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 27, s. 79-81.
- Canım, Rıdvan (hızl.) (2000). Latîfî, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ Ve Tabsıratü’n-Nuzemâ*. Ankara: AKM Yay.
- Demir, Recep. (2015). “Divan Şiirinde Kırmızı Renk”, *Türkiyat Mecmuası*, C. 25/Bahar.
- Hammer, Jozef Von. (1330). *Devlet-i Osmaniyye Tarihi*. Mütercimi Mehmed Ata. İstanbul: Pedrosyan Matbaası.
- Edirmeli Nazmi. (2017). *Mecmua’u’n-Nezâ’ir*, Haz. M.F.Köksal. Ankara. [http:// ekitap.kulturturizm.gov.tr](http://ekitap.kulturturizm.gov.tr)
- İpekten, Haluk vd. (1998). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: KTB Yay.
- Kılıç Filiz (1994). Meşâirü’ş-Şu’arâ, İnceleme-Tenkitli Metin. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Musalı, Vüsalə. (2009). *Osmanlı Təzkirələrində Azərbaycan şairləri*. Bakı: Nurlan.
- Mustafayev, Şahin (2018). “Safevî Tarih Yazımında Osmanlılar”, *Türk Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, s.1-49.
- Necefli, Tofiq ve Bilal Dedeyev (2018). “Safevî Devleti’nin Bayrakları”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s.31-49.
- Öztürk, Murat. (2015). “Gazadan Gazele: Divan Şiirinde Hamasi Gazeller”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 12, 84-101.
- Sam Mirza. (1314). *Tuhfe-i Sami*. / Ebü’n-Nasr Mirza Sam b. Şah İsmail, tashih Vahid-i Destgirdi. Tahran, Matbaa-i Armagan.
- Sungurhan Eydurhan, Aysun (hızl.) (2009). *Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü’ş-Şu’arâ*. Ankara: Kültür Bakanlığı e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/183504/kinalizadehasan-celebi---tezkiretus-suara.html>
- Şah İsmail, (2017). *Hatayi Divanı*. Haz. M.Macit. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

ALEVI-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE “LOKMA” GELENEĞİ

The Tradition of “Lokma” In Alevi-Bektashi Culture

Cafer ÖZDEMİR*

Öz

Yemek, insanın biyolojik varlığını devam ettirmesini sağlar. Bunun yanında bir milletin kültürel yapısının ayrılmaz bir parçasıdır. Geçmişten geleceğe taşınan yemek olgusu, alt toplumsal gruplarda genel kültüre paralel olarak grubun bir araya gelişini sağlayan inanç, gelenek gibi etkenler nedeniyle işlevsel ve sembolik anlamlar üstlenebilir.

Anadolu Türk toplumunda inanç boyutuyla bir birlik ve anlam dünyası yaratan Alevi-Bektaşî kültürü, özellikle ibadet alanında görülen yemek kültürünü “lokma” kavramı ile karşılar. Cemlerde, adak törenlerinde, geçiş dönemlerinde işlevsel bir yapıya bürünen lokma geleneğinin oluşturduğu anlam evreni dikkat çekicidir. Bu gelenek etrafında şekillenen uygulamalarda düzenleme ve yönlendirme pirlük makamında bulunan dedeler tarafından yapılır. Yemek yeme onun izni ve duasına bağlıdır. Bu durum lokmanın, pirin/dedenin himmetinin somutlaşmış göstergesi olarak da yorumlanabilir. Bu yüzden lokmayı bütün canların yemesi sağlanır. Dua neticesinde lokma yeme, manevi sağaltıcı işlevi de düşündürür.

Ekmek, meyve ve et gibi besin maddeleri lokma olarak adlandırılır. Bu yiyecekler aslında Türk beslenme kültürünün temelini oluşturur. Çalışmada lokma geleneğinin Alevi-Bektaşî toplumundaki sembolik yönü araştırılmış, belirli besinlerin tarihsel süreçleri ve kültürel boyutları ortaya konulmuştur. Ayrıca bu besinlerin alt topluluğun anlam dünyasında yeniden şekillenip hangi ritüellerde kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Sonuçta lokmanın bir besin maddesi işlevini yitirerek toplumsal birliği sağlayıcı, bireyleri kaynaştırıcı, inançsal bağlamda çeşitli dinî şahsiyetlerin ve Alevi-Bektaşî önderlerinin yaşamlarına gönderme yapan bir gelenek olduğu görülmüştür. Alevilikle ilgili yazılı kaynaklar ve sözlü gelenekte yaşayan uygulamalar bu savımızı desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, gelenek, yemek, lokma, sembol.

Abstract

Food allows the human to sustain its biological existence. Besides, it is an indispensable part of a nation’s cultural structure. The concept of food transmitted from the past to the future can undertake functional and symbolic meanings due to factors such as belief, tradition which bring the group together in parallel to the general culture in the lower social groups.

The Alevi-Bektashi culture, which creates a world of unity and meaning in the Anatolian Turkish society, meets the food culture, especially in the scope of worship, with the concept of “lokma”. The universe of meaning created by the tradition of “lokma”, which turns into a functional structure during the transition periods, Cem and vow rituals, is remarkable. The arrangement and routing is carried out by Dede, a person who manages the religious rituals, in the pirlük statue in the practices based on this tradition. Eating depends on his permission and prayer. This situation can be interpreted as the embodiment of the favor of the Pir/Dede. Therefore, all people there are encouraged to eat “lokma”. As a result of prayer, eating “lokma”

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye, cafer.ozdemir@omu.edu.tr

also suggests a spiritual healing function. Nutrients such as bread, fruit and meat are called “lokma”. This food in fact is the basis of Turkish nutrition culture. In this study, the symbolic aspect of “lokma” tradition in the Alevi-Bektashi society was explored and the historical processes and cultural dimensions of certain food were determined. In addition, it is emphasized that how these nutrients are used in the rituals of the sub-society. In the end, it has been seen that “lokma” is a tradition which serves as a reference to the lives of various religious figures and Alevi-Bektashi leaders in the religious context, providing social unity and integration of the individuals. Written sources about Alevism and practices in oral tradition support our argument.

Keywords: Alevism, tradition, food, lokma, symbol

1.Giriş

Bir toplumun varlığını devam ettirmesini sağlayan ve onu diğer toplumlardan ayıran temel niteliğin kültür olduğu bilinir. Kültürün en fazla belirginleştiği ve bu işlevleri yerine getirdiği alanlardan biri de o toplumun mutfağıdır. Mutfak kültürü, İnsanın beslenme ihtiyacından kaynaklanır ve kültürel dinamikler çerçevesinde şekillenir. Erman Artun’a göre mutfak kültürü, beslenmeyi sağlayan yiyecek türlerini ve bunların hazırlanma, pişirilme, saklanma ve tüketilme sürecini kapsar. Oysa yeme içme geleneği beslenme çerçevesinde gelişen inanış ve uygulamalardan oluşan bütünlüğü ve bu bağlamda şekillenen kültürel yapıyı ifade eder (2008: 341). Besin alınması hem biyolojik hem de kültürel uyarılara cevap vermeyi ve alınış tarzı ile de biyolojik ve sosyal ihtiyaçların şekillendirdiği biyo-kültürel bir konuya işaret eder (Beşirli, 2017: 290-291). Dolayısıyla beslenmenin her iki cephede ele alınması gerektiğini görmek; besin tercihleri ve bunun sunuluşunda tarihi ve kültürel arka plana dikkat etmek gerekir.

Türk toplumunun tarihi derinliklerine ve günümüz beslenme kültürüne baktığımızda köklü ve zengin bir yapıyla karşılaşırız. Bu durum Türklerin yaşam tarzlarıyla, mekânın özellikleri ve göç gibi beslenme kültürünü doğrudan etkileyen unsurlarla açıklanabilir. Eski Türk kültüründe belirli vesilelerle toy verilmesi yaygındır. Ziyafet anlamı taşıyan toylarda yeme içme öne çıkar ve sonrasında sofranın tamamı orada bulunanlara bırakılır. Bu durum bir yemek ritüelinin siyasi ve sosyal bağlamda işlevselliğini göstermesi açısından önemlidir. Dede Korkut Hikâyelerinde Dirse Han’ın hanımı çocuksuzluğa çare olması bağlamında eşine “depe gibi et yığ göl gibi kıymız sağdur, ulu toy eyle” diye nasihatte bulunur (Ergin, 2014: 81). Burada yemeğin bir dileğin gerçekleşme aracı haline geldiği görülür. Bu örnekle “Tüm toplumlarda yeme içme aslında toplumsal etkileşim, törenlerin gerçekleşmesi için ortamlar ya-

ratmaktadır." (Beşirli, 2017: 54) savına "bu törenlerin belirli amaçlara hizmet ettiğini" eklemek gerekir. Çünkü özeldede yeme içme, genelde ise törenler sadece bir araç olarak görülmelidir.

Türk kültüründe yemek sadece beslenme aracı değildir. Aynı zamanda sosyal düzeni sağlar, resmî törenlerde, komşuluk ilişkilerinde ve misafir ağırılanmasında da etkilidir. İslâmiyet öncesi Türk yaşantısında tören, ziyafet ve şölenlerde beylerin belirli yerlere oturtulmaları ve kesilen kurbanın belirli uzuvlarının önlerine konulması bu açıklamaya bir örnektir. Ayrıca Dede Korkut hikâyelerinde çocuğu olmayanın önüne kara koyun yahnisi konulması; yemek ile kişiye verilen önem arasındaki bağlantıyı gösterir (Şimşek, 2008: 701-702). Sofra sahibi olma ve sofrada yerini bilme anlayışının güçlü olduğu Türk toplumunda fertler, bu konumlarını güçleri ve saygınlıkları ile elde ederler. Yönetimsel ve fizikî gücü elinde bulundurma sofranın konumunun oluşumunda doğrudan etkilidir. Kültürel yapıda yer alan bu kuralların Alevi-Bektaşî sofralarında varlığını devam ettirmesi ve bunun bir din önderi kabul edilen dedeler çerçevesinde şekillenmesi, sofraya geleneğindeki değişim ve dönüşümü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türklerin törenlerini dinsel, toplumsal ve kişisel törenler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Bu törenlerde yemek yeme ile ziyafet iç içe olmuştur. Zaman içerisinde bu törenlere özgü bir yiyecek ve içecek çeşidi ortaya çıkmıştır. Doğum törenlerinde, evlenmenin çeşitli aşamalarında, ölüm merasiminde; kısaca geçiş dönemlerinde belirli yiyeceklerin öne çıktığı, bu törenlerle özdeşleştiği görülür. Ayrıca dinî bayramlarda, mevsimlik bayramlar ve özel günlerde, yağmur duası gibi törenlerde belirli yiyecekleri öne çıkar (Artun, 2008: 350-353). Alevi-Bektaşî geleneğinde tam kapsayıcı olmasa da cem törenlerinin lokma geleneği ile özdeşleşmesi tören-yemek birtakımlığı açısından kültürel dinamiklere de uygundur. Burada lokmanın genel bağlamda kullanılması olmasının bir farklılık olduğunu belirtmek gerekir.

Besinlerin belirli törenlerle özdeşleşme süreci, yemeğin bir sembol haline dönüştüğünü gösterir. Bu yüzden bu törenlere iştirak eden insanlar sadece besinleri değil, sembollerini de tüketirler. "Aslında, biz yemek yerken sadece besin maddeleri tüketmiyor, bunun yanında tat almaya yönelik birtakım deneyimler yaşıyoruz ve hakiki manada birtakım anlam ve semboller de tüketiyoruz. Yani insan beslenme düzeninde bulunan her gıdanın, besinsel içeriği dışında taşıdığı birtakım sembolik özellikleri de vardır." (Beardsworth, Keil, 2011: 90).

Fischler'e göre yemeklerin taşıdığı sembolik potansiyel güç aynı zamanda bireyin kimlik anlayışının merkezinde de yer alır (Beardsworth, Keil, 2011: 93). Dolayısıyla besinin yer aldığı kültürel atmosferde bir anlam dünyasının içinde bulunan birey, sosyal bir kimliğe de bürünür. Bu kimlik onun toplumsal aidiyetini göstermesi bakımından ayırıcı ve yönlendiricidir. Bu durum genel çerçevede bir millet ölçeğinde düşünülebileceği gibi aynı toplum içerisinde farklı gruplar düzeyinde de olabilir. Burada yemek, sadece beslenme aracı değil, aynı zamanda bireye farkındalık kazandıran bir yapıdadır.

2. Alevi-Bektaşî Toplumu ve Beslenme

Kapalı bir yapıya sahip olduğu için kültürel özelliklerini günümüze kadar muhafaza etmeyi başaran Alevi toplumu hakkında Türkiye'de çeşitli çalışmalar yapılmıştır ve halen yapılmaktadır. Farklı bölgelerde çeşitli adlandırmalarla anılan bu topluluğun yaşam tarzlarında ve inanç sistemlerinde yöresel farklılıklar olsa da genel manada temel düşünce sistemlerinin, dini anlayışlarının, yaşam tarzlarının birbirlerine benzediği görülür. Eski Türk kültür yaşantısının bazı özelliklerini çeşitli ritüellerinde muhafaza etmeyi başaran bu toplumun dinsel ve kültürel öğeleri ahenkli bir şekilde harmanlayabildiği görülür.

Alevi toplulukların dinî ve kültürel algıyı birleştirdikleri alanlardan biri de beslenme kültürüdür. Fakat bu toplumun çeşitli yiyecek ve içecek maddelerini dinî bazı ritüellerle kutsallaştırmaları, tarihî süreçte kültürel algının geleceğe taşınmasını sağlamıştır. Çünkü dinî bir anlayış olarak telakki edilen unsurların değişime daha fazla kapalı olduğu görülür. Kaygusuz Abdal'ın simâtiyeleri, Alevi-Bektaşî toplumunun genelde yemeğe, özelde lokmaya verdikleri önemin tarihi kökenine ışık tutar. Bu şiirlerin insanları dünya zevklerine davet eden şiirler olmadıkları, mizahi yapılarıyla insanları aynı sofraya ve tekke etrafında birleştirme işlevi üstlendikleri görülür (Gündüzöz, 2017: 25). Bunun yanında bir kazın pişirme macerasını anlattığı şiiri de bir yemeğin tasavvufî kavramların anlatımında araç olarak kullanılmasının somut örneğidir. Kaygusuz Abdal örneğinden hareketle yemeğin şiirlerde yer bulması, şüphesiz Alevi-Bektaşî anlam dünyasının izlerini taşır.

Alevi geleneğinde beslenme kültürü-dinî algı anlamında en çok karşımıza çıkan kavram "lokma" kelimesidir. Belirli kurallar çerçevesinde yenilerek "lokma" adıyla anılması gereken besinlerin günümüzde, ön şartlarından arın-

dırılarak yenilen bütün yiyecekleri kapsayacak şekilde kullanıldığı görülür. Fakat Alevi-Bektaşî inanç sisteminin önderlerine göre bu durum doğru değildir ve talipler bu kavramı gelişigüzel kullanmaktadır. Eski sıkı ilişkilerin günümüzde gevşemesinin, dedelerin talipleriyle bilgi paylaşımını sağlıklı olarak yapamamalarının bunda etkili olduğu söylenebilir. İnanç sisteminin büyük oranda sözlü gelenek yoluyla aktarımı, bölgesel ve yöresel farklılıkların artmasına neden olmuştur.

“Bir yudumluk ekmek ve yemek anlamına gelen Arapça “lokma” sözü, tasavvuf ehli arasında “yemek” anlamına kullanılır. Mesela “Lokma ettiniz mi” demek yemek yediniz mi demektir. “Lokmaya buyurun” yemeğe buyurun anlamını verir. Mevlevilerde yemek vakti, birbirine bitişik olan, Mevlevî hücrelerinin bulunduğu yerde matbah canlarından sıra kimdeyse birinin, niyaz edip niyaz vaziyetinde yüce sesle “Hû...lokmaya salâ” sesiyle duyurulur.” (Gölpınarlı, 1977: 217). Bunun yanında geçimi dar ve kanaat ehli olanlar için “bir lokma bir hırka” deyiminin ve birine intisap edenlerin dünyada ve ahirette mahrum kalmayacağını anlatmak için “Lokması boğazımızdan geçen yabanda kalmaz” atasözünün kullanıldığı görülür (Gölpınarlı, 1977: 218). İslâm dininin etkisiyle rızık yollarının meşru yollardan elde edilmesinin/edilmemesinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkan “helâl lokma/haram lokma” kavramı da lokma-din ilişkisini ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Fakat burada lokma kelimesi genel manada tüm besinler için kullanılır ve besinden çok bunun elde edilme sürecine dikkatleri çeker.

Adak ve lokma arasında bir bağ vardır. Anadolu’da Aleviler adaklarını yerine getirirken adak dede tarafından dualanırsa bu yiyecek lokma olarak adlandırılır. Fakat adak daha çok hayvan olarak düşünülürken bunun başka besinlerden olduğuna dair örneklere de rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de ekmektir: “Niyaz Pişirmek: Halklar rüyasında ulu bir insan ya da Evliyâ gibi kutsal bir kişiyi gördüğü zaman ve yahut dilemiş olduğu dilekleri gerçekleşirse ve hatta kazalar, belalar ve hastalıktan kurtulmuş ise niyaz pişirilir ve çevredeki komşulara ve dağıtılır. Niyaz bol yumurta, tereyağı, süt ve undan yapılan bir ekmek çeşididir. Batı Anadolu’da “Lokma” adıyla bilinen bu gelenek, Dersim yöresinde de sürdürülmektedir. Hatta kurban kesilmesi gereken durumlarda da maddi durum olmayan halklar, kurban yerine niyaz pişirirler ve dağıtırlar. Bu ritüelde önemli olan eşit bir şekilde herkesle paylaşmaktır.” (Wakamatsu, 2014: 101).

Lokma kelimesinin kökenine bakıldığında ve daha çok tasavvufi bağlamda kullanıldığını düşündüğümüzde bu kelimenin İslâm dininin etkisiyle Türk toplumunda yerleşmiş ve Alevi topluluğu dâhil olmak üzere tüm tasavvufi çevrelerde kullanıldığı görülür. Velâyetnâme’de değinildiği gibi sofraya halifelik nişanlarından biridir (Duran, 2007, 106). Bunun yanında geleneğin Ahmet Yesevi’nin menkıbevi hayatından beslendiğini de söylemek mümkündür. Menkıbeye göre Karacuk Dağı’nın ortadan kaldırılması hadisesinde Ahmet Yesevi’nin yokluğunun anlaşılması üzerine o da davet edilir. Ablası çocuk yaştaki Yesevi’ye babasının vasiyetini hatırlatarak ortaya çıkma zamanının gelmediğini, ancak bağlı bir sofrayı açmaya muktedir olursa meydana çıkma zamanının geldiğini söyler. Yesevi sofradaki bir ekmeğe niyaz gösterir ve bu ekmeğe orada bulunan herkese yeter (Köprülü, 2003: 59-60).

Fakat günümüzde bu kelime Anadolu’daki hamur tatlısı dışında Alevi topluluğun dinî bir terimi haline gelmiştir. Fakat unutmamak gerekir ki lokma terimi hem besinlerin bir adı olarak genel bir anlam çerçevesini devam ettirmiş, hem de tasavvufi anlamlar kazanmıştır. Şah İsmail Hatâî’nin “Kırklar bir yerde durdular,/Otur deye yer verdiler./Önüne şorba serdiler,/El lokmayı sun, dediler!” (Cevanşir, Necef, 2006: 489) dörtlüğünde lokmanın kırklar meclisinde verilmesi geleneği Alevi toplumunda cemlerde lokma sunulması geleneğinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu geleneğin köklerinin tarihi derinliklerde aranması gerekir.

Günümüz Alevi topluluklarında lokmanın farklı anlamlar taşıdığı görülür. “Alevi topluluklar tarafından ritüellerinde yenen yemek kutsal bir anlam kazanarak “lokma” adını almıştır. Ritüellerde yenen diğer yiyecek ve içeceklerle de lokma adı verilmektedir. Özelde ise cem ritüeli için tıglanan kurbanın etinden pişirilmiş yemeğe lokma denir. Alevi inanç sisteminde lokma kutsaldır. Lokmanın sunulduğu meydan, yenildiği sofraya da kutsal kabul edilir. Bu sebeple “sofraya açmak” tabiri birçok yörede cem ritüeli icra etmek anlamında kullanılır ve sofraya açma görevine nail olmak Alevi inanç sisteminde inançsal bir mertebeye de tekabül eder.” (Ersal, Görgülü, 2017: 143). Fakat yaptığımız bazı görüşmelerde Alevi dedeleri sadece kurban etine değil, cemevine giren bütün yiyeceklerin dualanarak “lokma” olarak adlandırıldıklarını beyan etmişlerdir. (KK-2).

Alevi inanç sisteminde yeme ve içmenin olmadığı ritüel yok gibidir. Birçok ritüel yemekler etrafında şekillenmektedir. Yeme içme ritüelin yaratım

ve aktarımında başat rollerden birini üstlenir (Ersal, Görgülü, 2017: 142-145). Alevi topluluklar için lokma geleneği, beslenmenin ötesinde çok katmanlı, ritüel yönlü bir anlam oluşturmaktadır.

Bunun yanında anlamsal olarak büyük farklılıklar olmasa da hangi yiyeceklerin lokma olarak adlandırıldığı bölgesel olarak değişkenlik gösterir. Bu durum yaşanan coğrafya, üretim ve hayat tarzı ile doğrudan ilişkilidir.

3. Dede'nin Rolü

Alevi-Bektaşî geleneğinde lokmanın merkezinde dede/baba yer alır. Bu yüzden mürşitlik makamında oturan dedenin yönlendirmesi, duası, izni ve uygulamaları lokmanın dinsel bir mahiyet kazanmasında önemli bir yere sahiptir. Dedenin duası yiyeceği lokma statüsüne getirir ve Türk kültüründe yiyeceğe verilen önemin dinsel içeriği bir kez daha kutsallaştırılır.

Dedenin evinin mürşit statüsünden dolayı taliplerin gözünde daha farklı görülmesi doğaldır. Çünkü dua edenin şahsiyeti yanında sahip olduğu yemeklerin de dinî izler taşıması gerekir. Alevi geleneğinde misafire ikram etmek, doymak önemli görüldüğu için Alevi önderlerin evleri talipler için bir sofraya ve meydan evi olarak kabul edilir (Ersal, Görgülü, 2017: 145). Dedelerin taliplerini ziyaretleri esnasında yedikleri yemekler lokma olarak adlandırılmaz. Fakat bu ziyaret esnasında bir adağı olan talibin adağı dualanarak “lokma” olarak adlandırılır.

Yiyeceğin lokmalasma sürecinin açıkça belirginleşmesi cem törenlerinde açıkça izlenebilir. Törenlerin çeşitlerine göre lokmalarda bazı özel ayrımlar olmakla birlikte genelde tüm törenlerde getirilen yiyecekler lokma statüsüne gelir. “Cemler Aleviliğin temel öğretilerinin, dinî inanç ve pratiklerinin, yol ve erkânının taliplere aktarıldığı yegane ortamlar” (Çıblak Coşkun, 2014: 10) olduğu ve lokma cem törenleriyle özdeşleştiği için bunları birbirinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Hatta cemlerde yerine getirilen on iki hizmetten biri “Sofracı/Lokmacı/Nakip/Kurbancı/Niyazcı” adlarıyla anılır ve yemek ve kurban işlerini yürütür (Çıblak Coşkun, 2014: 14). Cem törenlerinde on iki hizmetin tamamının bulunması zorunludur. Sofracının bir hizmet olması dolayısıyla aslında lokmanın cem törenleri için gerekliliği daha iyi anlaşılmiş olur. Abdal Musa ceminde lokma geleneği ve kurban ritüeli daha belirgin olarak öne çıkar (Çıblak Coşkun, 2014: 19). En yaygın cem törenleri perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılan cemlerdir. Bu cemlere iştirak eden talipler

yanlarında gelirken çeşitli yiyecekler getirirler. Her ceme lokmayla gelinmez. Dedenin huzuruna duaya dururlar, elinde lokması olanlar –ekmek nimet olarak kabul edildiği için-niyaz etmezler, eğilmezler. Duadan sonra yanlarında getirdikleri yiyecekleri mutfağa bırakırlar. Mutfakta biriken lokmalar parçalara ayrılır, bölünür ve karıştırılır. Sonra ceme iştirak edenlere eşit olarak meydanıcı tarafından dağıtılır. Herkesin lokmalara razı olması için helallik alınır. Duadan önce yemeğe başlanmaz. Lokma yenildikten sonra da dede dua eder. Kurban, çeşitli meyveler, hamur işleri lokma olarak getirilebilir. Artan lokmalar eve götürülür. Buna lokma götürme denir. Bunun sebebi ise toplu olarak dualanan bir yiyecek olduğu için ceme gelemeyenlerin de bu dualı yiyeceğe nail olmalarıdır. Bir yiyeceğin lokma olarak adlandırılmasının bazı şartları vardır. Bunlar yiyeceklerin dualanması, karışması, birden fazla insana nasip olması ve eşit olarak dağıtılmasıdır. Bu şartlarda lokma statüsüne kavuşan yiyecekler yeni anlamlara sahip olur. Lokmanın şifa vereceğine inanılması yeni anlamlardan biridir. Sadece musahip ceminde lokma olan elma cemde bulunan herkese dağıtılmaz. Elma kutsal kabul edildiği için onu sadece musahibi olan yiyebilir. (KK-1). Görüldüğü gibi ceme getirilen yiyecekler dualanarak dinî bir mahiyet alır ve lokma olarak adlandırılır. Oysa cemin haricinde sadece adaklar dualanarak lokma olarak adlandırılmaktadır. Dedenin merkezde yer alması ve dualaması yiyeceğin lokma olarak adlandırılmasında önemli bir unsur olarak görülebilir.

“Cem ritüelleri bağlamında baktığımızda yemeğin kutsal bir ritüelin unsuru olarak icrasını kurban kültüründe görürüz. Cem ritüeli Hakk’ın razılığı için yapılmaktadır. Hak için yapılan cemde Hak için kurban olan bir can olarak kurbanlık hayvanı görürüz. Hak için cem meydanına önce kurbanın kendisi sonra lokma olan eti gelir. Yemek, Hak için hazırlanır. Hak Muhammed Ali’nin aşkı ile meydana gelen bireylerce yenir. Yemeğin kutsayıcısı inaç önderi Dede veya Babadır. Dede veya Baba, Hz.Muhammed ve Hz. Ali’nin manevi temsilcisi olduğu için yemek onun gülbengleri ile kutsal bir hüviyet kazanır. Yemeğin yendiği mekan olan cemevi kutsaldır. Yemek bu şekilde bir “*Hak lokması*” haline gelir.” (Ersal, Görgülü, 2017: 146). Yemeğin bir beslenme unsuru olmaktan çıkarak dinî bir kimliğe dönüşümü kompleks bir yapı içerisinde gerçekleşir. Bunda başta dedenin rolü olmakla birlikte mekânın ve ceme katılan kişilerin belleklerindeki algının etkisi de göz ardı edilmemelidir. Lokmayı, kutsalın, kutsal mekânlar ve kutsal kişiler elinde bir dönüşümü olarak nitelemek mümkündür.

Yemeğin hazırlanması, getirilmesi ve lokmaya başlanması dedenin iznine bağlıdır. Cemevinin kapısından giren her yiyecek ya da içecek kutsal kişi olan dede tarafından dualanarak ritüel bir yiyecek olur. Cemde bir oturma düzeni vardır. Cemevinde mekanın kutsalları ile şahsiyet ve temsil edilen hizmet postlarının inançsal hiyerarşisi mevcuttur. Yiyecek ve içeceklerin tüketilme sırası da bu hiyerarşiye bağlıdır. (Ersal, Görgülü, 2017: 165-167).

Ülüş, eski Türklerse siyasal hâkimiyet alanının paylaşımı anlamı taşır. Bu uygulama günlük hayatta törensel bir yemekte yiyecek paylaşımı şeklinde değerlendirilir ve bu durum Türk kültüründe lokma geleneğinde tezahür eder (Beşirli, 2017: 284-285). Ülüşte yiyecekler sofrada bulunanlara sosyal hiyerarşilerini ifade eden sırayla ikram edilir. Alevi Bektaşî geleneğinde dedenin hâkim rolüyle yürütülen cemlerde ve diğer dinsel faaliyetlerde lokmanın yenmesinin bir düzeni olması Türklerde yer alan ülüş kavramının bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Siyasal ve dinsel iki farklı alanda benzerlik ilgisi kurulan yemek olgusunda ülüş ve lokma geleneğinin bir otorite etrafında şekillenmesi ifade edilen görüşü desteklemektedir.

4. Cem Töreni ve Lokma

Hayvancılıkla meşgul olan Türk toplumunun yemek kültüründe koyun ve keçi gibi hayvanların olması son derece doğaldır. Alevi inanç sisteminde cem törenlerinde lokma olarak bazen kurbanlar da kesilmektedir. Kurbanlığın kesilmeden ve kesildikten sonra dualanması, lokma halini aldıktan sonra yemekten önce ve sonra yine dualanması söz konusudur. İster kurban isterse herhangi bir yiyecek olsun bunların cemevine geldiği esnada dede tarafından dualanması ve yemek esnasında da eylemin tekrar edilmesi göz önüne alındığında, besinlerin lokmalaşma sürecinin sıklıkla tekrar edilen dua ritüeline sıkı sıkıya bağlı olduğu görülür.

Kurban edilen hayvan için uygulanan bazı işlemler de dikkat çekicidir. “Kurbanın kesiminden parçalanmasına kadar uyulması gereken kurallar vardır. Kemik canı temsil ettiği ve Alevi inanç sisteminde devrin daimiyetine inanıldığı için kurbanın kemiğinin kırılmaması gerekir ve azalarının eksiksiz kefenlenip gömülmesi gibi kurullarla kurban parçalanır. Kurbanın kemiğinin kırılmaması gerekir ve azalarının eksiksiz kefenlenip gömülmesi gibi kurullarla kurban parçalanır. Kurbanların kelle ve paçaları “*Canbaş Lokması*” yapılacak ise temizlenerek ayrılır.” (Ersal, Görgülü, 2017: 159). Kurbanların kemiklerinin kırılmadan hayvanın bütün parçaları ile birlikte gömülmesi

Anadolu Aleviliğinin ortak uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu durum aynı zamanda mitolojik öğelerin kutsalın icrasında yaşatılması bağlamında da değerlendirilmelidir.

“Yemek merkezli ritüellerin sunumu da mekan ve inancın kutsalları bağlamında gerçekleşir. Cemevinde her yiyecek ve içecek önce Dede postuna sonra sıra ile ocağa, çerağa, Baba postuna, zâkire ve Kırklara sunulduktan sonra cemevindeki bütün taliplere sunulur.” (Ersal, Görgülü, 2017: 168). Lokma, Anadolu Alevilerinde farklı şekillerde karşımıza çıkar. Burada ocağa lokma sunma anlayışının Türklerde ocak kültürünün bir yansıma olarak değerlendirilmesi gerekir.

Lokmanın hangi besinleri kapsadığı konusunda bir fikir birliği yoktur. Ersal ve Görgülü gibi kurban olan hayvanın etinden yapılan yiyeceğe lokma denildiğini, cem törenlerinin asli yemeğinin kurban etinden yapılan lokma olduğunu (Görgülü, 2017: 169) zikredenler vardır. Fakat Orta Karadeniz Alevilerinde lokmanın daha geniş kapsamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

“Cemlerini demli yapan Alevi ocaklarında ve Yunanistan ve Bulgaristan’da yerleşik Alevi süreklilerinde ilk lokma olarak dem-dolu alınır. Dem üçlenmeden diğer lokmalar yenilmez ve içilmez. Riteülde dem, aşk şarabı ve kutsal bir içecek olarak ilk lokma olarak alınır.” (Ersal, Görgülü, 2017: 149). Fakat Amasya yöresi Alevilerinde böyle bir uygulama yoktur. Kaynak kişimiz Ali Bal bu yörede dem olayının kalktığını belirtmiştir.

Mersin yöresi tahtacılarında da lokma geleneğinin Alevi kültürüne benzer bir yapı sergilediği görülür. Kurban, İmam Hüseyin kurbanı ve Kaygusuz lokması, on iki hizmetten biri olan sofracı, yemek kültürüne ait kavramlardır. İmam Hüseyin kurbanında adanan kurbanlar bütün olarak pişirilir. Bu yüzden bu kurbanı “tüm kurban” adı verilir. Bu kurban yaşlı ve tecrübeli kişiler tarafından pişirilir. Ortaya bütün olarak getirilir, kemikleri kırılmadan parçalanır, kurbandan geriye kalanlar bir çukura gömülür. Kaygusuz lokması ise cem törenlerinde veya evdeki yemeklerde “Kaygusuz aşkına” biraz büyükçe alınan son lokmanın adıdır. Bazı Alevi köylerinde cenaze yemeğinden herkes büyükçe bir lokma alır ve “Hü erenler Kaygusuz Sultan aşkına” diyerek yanındakinin ağzına lokma sunar. Cuma akşamlarında, mezarlık ziyaretlerinde, nevruz ve Hıdırellez gibi günlerde mayalanmış hamurun iki saç arasında pişirilmesi ve üzerine susam dökülmesiyle yapılan ve kömbe adı verilen bir çeşit

çörek vardır. Bu, kansız kurban sayılır. Tahtacı kültüründe içeri ve dışarı olmak üzere iki çeşit kurban vardır. İçeri kurbanı musahip olma, düşkün kaldırma gibi büyük cemlerde tören esnasında tekbirlenen ve cemdeki hizmetlerden biri sayılan kurbandır. Bundan sadece ceme katılanlar yer ve kanı, kemiği ve kalan parçaları bir araya getirilip gömülür. Dışarı kurbanları ise adak ve ölüm nedeniyle kesilen kurbanlardır. Bu herkese açıktır (Çıblak Coşkun, 2003: 11-12).

Alevi inanç sisteminde ceme getirilen her kanlı ve kansız kurban lokmaları taliplere eşit olarak dağıtılmaktadır (Köse, 2017: 162). "Lokmaların duası yapılmadan önce herkese eşit paylaşılıp paylaşılmadığı kontrol edilir. Yetmemişse tekrar paylaşılır. Lokma dağıtanlar 'Hakk yetirsin' derler. Tüm cem erenleri karşılık verir: 'Er Hak bereket versin' derler. Lokmacı buyurur: 'Canlar elimizde yoktur okka terazi, herkes hakkına oldu mu razı?' diye üç defa sorar. Herkes razı olmuş ise dua yapar." (Gül, 2018: 103). Eşit paylaşım ve herkesin lokmasına razı olması, bireyin dünyevî arzularını geri plana itmesi ve dedenin herkese eşit yaklaşımını sembolize etmesi bağlamında değerlendirilebilir.

Amasya yöresi Alevilerine göre baş parmak büyüklüğündeki bir yiyecek de kurban da lokma olabilir. İbadethaneye giden tüm yiyecekler yenme noktasında lokma adını alır. Talipler ceme ellerine çeşitli yiyecek alarak gelirler. Dedenin önünde niyaz ederler, dede lokma duası yapar. Gelen yiyecekler harmanlanır ve ibadetin sonunda orda yenir veya evlere götürülür. İbadetin sonunda herkesin önüne yiyecekler konulur ve dede destur duası okur. Dua bitmeden yemeğe başlanmaz. Tabaklarda birkaç lokma kalınca tekrar dua okunur. Buna Kaygusuz Abdal duası denir ve bu duadan sonra kalan lokmalar yenilir. Duası yapılmamış hiçbir yiyeceğin lokma olma ihtimali yoktur. Cemevinin dışında gerçekleşen talip görme uygulamasında, dedenin talibin evini ziyaret etmesinde bunu duyan diğer talipler de eve gelirler. Gelirken yine yanlarına çeşitli yiyecek alırlar. Adakları varsa kurban da keserler. Bu durumda yiyecekler yine dualanır ve lokma olur. (KK-3). Kaynak kişinin bize aktardığı lokma duası/gülbank şu şekildedir:

"Destur-i pir, Bismi Şah Allah Allah,
Hizmetleriniz kabul ola,
Muratlarınız hâsıl ola,
Lokma sahiplerinin lokmaları kabul ola,

Erenler sofrası olsun, pir lokması olsun,
Yiyenlere helâl, yedirenlere delil olsun,
Sofralarımızın üstü nur, altı sır ola.
Dil bizden, kabulü Allah'tan ola (veya Nefes hünkârımızdan ola),
Gerçek erenler demine Hü, mümine ya Ali”

Amasya yöresinde en sık okunan gülbank sofrası gülbankıdır. Bu gülbank şöyledir:” Bismi Şah Allah Allah, Elhamdülillah Elhamdülillah...arta eksilmeye, taşa dökülmeye, birini yedik bini yerine gele. Hızır sermiş, Kanber dürmüş ola, el-Hak kabul eyleye, Pir defterine kaydola, Gerçeğe hu.” Bir diğeri ise “Sofranız zat ola, münkir mât ola, münafık berbat ola, Selman’ın serdiği Kanber’in dürdüğü ola, Muhammet Ali kabul ede.” (Yıldız, 2014: 254).

Bektaşî sofrası beslenmenin yanında muhabbetle bilgi aktarımının yapıldığı bir alan olduğu için “Ali Sofrası” adıyla anılır. Bu sofranın belirli kuralları vardır. Sofra Bektaşîlerin özel sofrası gülbankının çekilmesi ile açılır. Sofranın sahibi olan baba “aşk olsun, buyurun canlar” diyerek lokma alırsa herkes lokma almaya başlar. Aksi takdirde yemeğe başlanmaz (Temren, 1995: 136-137). Görüldüğü gibi Aleviler ile Bektaşîler arasında yemek kültüründe büyük benzerlikler vardır.

Aşure ve Muharrem lokması duası daha uzundur ve bu ayın özelliğine uygun olarak dua edilir. Tarafımıza aktarılan ve daha uzun olan bu dualardan lokma ile ilgili olan bölümler şunlardır: “Güruh-ı Naci bendesi olarak paylaştığımız lokmalarımızı bizlere lütfeden Allah’ımıza hamd olsun.”, “Aşure ve Muharrem lokmalarımızın hazırlanmasında emeği geçen canların hizmetleri Hak katında zayı olmaya. Destur Hak’tan ola, erenler sofrası, pir lokması olsun. Yiyene helâl, yedirenlere delil olsun. Hak Muhammet Ali bereketini vere.” (KK-3).

İmam Cafer-i Sadık Buyruğu’nda Kırkların Cemi bahsinde Hz. Muhammet’in Miraç mucizesi anlatılır. Hz. Muhammed Miraç’ta Hak’la görüşür. Orada kendisine bal, süt ve elma verilir. Bunlar seçilmiş yiyeceklerdir. Sütün insana yüz yararı, balın yüz yararı, elma da katılınca binbir yararı olur. Balın peteği insanın mayasıdır, sütün memesi ana rahmidir ve elmanın kabuğu insanın derisi sayılır. Allah süte sevgiyi, bala aşkı, elmaya dostluğu bağışlamıştır. Üçü de insanlara cennet nimeti olarak verilmiştir (Vaktidolu, 2011: 13-14). Bu inanıştan dolayı Samsun ve Amasya yöresi Alevilerinde Musahip

cemlerinde bir lokma olsa da bu yiyecekler musahibi olmayanlara ikram edilmez. Hatta Amasya yöresinde musahip ceminde iki kurban getirilir, biri dualı, diğeri duasızdır. Lokma yeme esnasında musahibi olmayanlar duasız, musahibi olanlar dualı kurban lokmasını yerler. (KK-3).

Tahtacıların kitabı İmam Cafer Menakıbı’na göre oğlan ikrarında bazı ritüeller tatbik edilir. Mürşit elinde tuttuğu yağlığa yaptığı nasihatler sonucunda üç düğüm atar ve bunu kuşak olarak delikanlının beline bağlar. Bu üç düğüm sembolik bir anlam taşır ve mürşit delikanlıya kendi lokmasından birer lokma verir. Kendilerine lokma verinceye kadar kuşak çıkarılmaz, lokmalar yendikten sonra sofrta kalkar ve toplantı sona erer (Yörükân, 2006: 302). Burada lokma, manevi olgunluğun bir sembolü olarak işlev üstlenir. Tahtacılar da yaygın olarak uygulanan adak türlerinden biri de bir tür hamur tatlısı olan lokmadan farklı bir manada kullanılan “Lokma adağı”dır. Bu adağın bir ismi de Cebrail adağıdır. Genellikle de horoz kurban edilir (Yörükân, 2006: 259).

Alevilik ve Bektaşilikte törensel yemekler lokma olarak adlandırılır ve bu yemekteki kurallar yemeğin simgeselliğini gösterir. Ceme katılanlara yetecek kadar sofrta kurulup lokma dağıtılır. Herkes sofrta yerini alınca dede duaya durur. Adak yemeğinde ise yemekten önce lokma duasını okur. Dedenin duası bitince herkes yemeğe başlar. Yemek bitiminde iki elin parmak uçları sofrta olacak şekilde beklenir. Lokmaları ceme katılanların bizzat kendilerinin getirmesi ve bunların eşit olarak dağıtılması törende siyasal veya toplumsal hiyerarşinin olmadığını gösterir. Yemek yine dedenin duası ile biter. Benzer uygulama İmam Hüseyin kurbanında da yapılır. Bu kurbanda kelleyi yalnız dede sofrası yer. Baş yenilince kurban bütün olarak dedenin önüne getirilir. Dede niyaz alarak kurbanı sofrta sayısınca parçalara ayırır. Dede lokmasını kendi sofrasına düşen ete banarak yer. Sonra koyunun yüreğini sofralara paylaştırır. Ciğerin bir kısmını kurban sahibi karı kocanın ağzına verdikten sonra kalan kısmı çorbanın içine atar. Erkekler için kurulan sofraların payları ayrıldıktan sonra geri kalan etler ana-bacıya getirilir. (Yetişen, 1986: 78’den akt. Beşirli, 2017: 275-277).

Alevi topluluklarında kurban ibadeti çok yaygındır. Amasya yöresinde kurban kesmek deyimıyla birlikte “tığlamak” ve “lokma” ifadeleri de kullanılır. Cem kurbanları, cemi oluşturan on iki hizmetten biri olarak kabul edilir. Bunlar muharrem kurbanı, Abdal Musa kurbanı, Görgü kurbanı, Bayram kurbanı, Musahip kurbanı, Düşkün Kaldırma Kurbanı, Dâr kurbanı gibi adlarla

anılır. Alevi çevrelerde problemleri çözme ve kaynaşmayı sağlama gibi amaçlara hizmet eden kurban ritüeli koyun, koç ve dana kesilerek yerine getirilir ve bunlar birlikte yenilir (Yıldız, 2014: 248-250). Bektaşî geleneğinde 12 post içerisinde “aşçı, etmekçi, kilerci, kahveci ve kurbançı” postları vardır. (Yörükân 2006: 310). On iki hizmetin büyük çoğunluğunun yemek kültürüne ait olması, Alevi-Bektaşî toplumunun yemeğe özel bir önem verdiklerini gösterir.

İzmir tahtacılarında musahip olma töreninde kurban bir sini içerisinde bir bütün olarak mürşidin huzuruna getirilir ve sofraya sayısınca paylaşılır. Kurban eti, kemikleri parçalanmadan dağıtılır. Kurbanın belirli bölümleri cemde görevli bazı kişilere verilir. Kurbanla ilgili bir nefes okunur (Yılmaz, 1948: 66’dan akt. Beşirli, 2017:277). Musahip cemlerinde kurbanın etinin ve sakatatlarının paylaşımı ve yenmesinde Anadolu Alevileri arasında farklı uygulamalar mevcuttur. Fakat ortak olan nokta kurbanın bütün yenen parçalarının lokma olarak adlandırılmasıdır.

5. Aşure Bir Lokma Mıdır?

Anadolu’da aşurenin pişirilmesi ve yenilmesi bir çeşit ibadet gibi algılanmaktadır. Aşure içine konan her malzeme birer esmâya işarettir. Çiğ olarak kazana girerler, pişerler, olgunlaşırlar sonunda durulup teslimiyet halini alırlar. Her bir zerre si Fâtiha’dır, yere düşürülmez. Bir şifa besini, bir ilaç gibi yenir (İşli, 2008: 942). Yemeğin besin değeri ögesinden sıyrılıp sembolik bir anlam kazanması hadisesinin en güzel örneğine aşure yemeğinde rastlanır. Bu besinin üstlendiği anlamın Türkiye’de kapsamlı bir şekilde görülmesi sembolik anlamın benimsenmesi ile ilgilidir.

Alevi toplumunda Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinden dolayı aşure gününe özel bir önem verilmektedir. Muharrem ayında cem yapılmaz ve tutulan son oruç aşure ile açılır. Aşure kesinlikle bir lokma olarak değerlendirilmez. Fakat bugün kurban kesecek olanların kurbanı dualanır ve hayvanın eti lokma olarak adlandırılır. (KK-1). Amasya yöresinde de aşurenin dinî bağlamda bir lokma olarak değerlendirilmediği, sembolik anlamları olduğu vurgulanmıştır. (KK-3). Fakat aşurenin hazırlanmasında malzemelerin katılması esnasında dede çağrılıp dua yapılırsa aşurenin yine lokma olarak adlandırıldığı görülür. (KK-2). Anlamı ve içerdiği sembollerden hareketle aşurenin şifa maksadıyla yenildiğini ve bir ilaç gibi telakki edildiğini söylemek mümkündür.

6. Geçiş Dönemleri ve Özel Günlerde Lokma

Ölüm sonrası kesilen kurban lokma olarak sayılır. Amasya yöresinde ölümün ilk Cuma akşamı ve kırkıncı gününde kurban kesilir, yemek (lokma) verilir (Yıldız, 2014: 303).

Doğum olayında eğer bir adak söz konusu ise niyet ettiği evliya türbesine gider, adağını keser. Bu yiyecek dualanarak yine lokma olur. Hangi adak olursa olsun hayvandan arta kalan parçaların üzerine basılmaması için uygun bir yere gömüldür. Kemiklerinin parçalanmaması hadisesine rastlanmaz. (KK-3). Amasya yöresinde Alevilerin sıklıkla ziyaret ettiği **türbelerde** ve mezarlıklarda aşevi bulunur. Burada hayvanın kesilmesinden pişirilmesine, yenmesine kadar ihtiyaç duyulan bütün malzemeler vardır. Bunlar kullanılır ve adak sonunda temizlenerek olduğu yere bırakılır. Bu yüzden adak sahiplerinin sadece adak hayvanı ve yiyeceklerle gelmeleri yeterlidir. Bu durum ölüm hadisesi ve adak ile lokma arasındaki sıkı ilişkiyi gösterir.

Alevilerde Nevruz günü büyük âyin yapılır ve yemeklerde kadın ve erkekler birbirlerinin ağzına lokma verirler (Yörükân, 2006: 48). Nevruz ceminde süt ve diğer lokmalar dualanarak cemde bulunanlara ikram edilir (Çıblak Coşkun, 2014: 22). Mehmet Eröz ise Hıdırllez şenliğinin nasıl yapıldığından bahsederken akşamüzeri sofra gezdirildiğini, her evin sofrasından birkaç tabak yemek getirildiğini, herkesin bunlardan üç lokma alarak sofranın kenarını tuttuklarını, sofra duası okunduğunu, sofrayı öpererek kesilmiş kurbandan veya hazırlanmış yemekten niyaz aldıklarını belirtir (1977: 357-359).

Amasya yöresinde Nevruz günü "Ali Cemi" yapılır. Burada kurban kesilir, dualanarak lokma olarak yenilir. Ölüm olayı sonunda da yedisi, kırkı ve elli ikisinde kurban kesilir. Kırkı mutlaka yapılır, fakat dedeler elli ikinin yapılmasını tavsiye ederler. Eskiden cenaze defnedildiği gün akşam hemen kurban kesilir ve mezarlıkta lokma verilirken günümüzde bu ilk yedisi olarak uygulanmaktadır. (KK-3).

7. Sonuç

Alevi-Bektaşî geleneğinde mutfak kültürü içerisinde yer alan bazı yiyecek ve içeceklerin ve bunlarla ilgili geleneklerin sembolik anlamları vardır. Bununla birlikte bu besinlerin mitolojik arka planının araştırılması, çeşitli törenlerde sembolik ve işlevsel yönünün ortaya konulması ve Türk mutfak kültürü bağlamında değerlendirilmesi büyük önem arz eder. Bazı besinlerin dinî ritüellerde yüklendiği sembolik anlamın da ortaya çıkarılması gerekir.

Alevi Bektaşî yemek kültürünü, bu inanç sisteminin yapısından ve düşünce dünyasından ayırmak imkansızdır. Bu kültürde yemek beslenmenin ötesinde bir inanç sisteminin sembolü mahiyetine sahiptir. Günlük yaşamda, şiirlerde ve menkıbelerde sıkça karşımıza çıkan yemek kültürü, kendi içerisinde bir anlam dünyası oluşturmuştur. Özellikle Alevi-Bektaşî menâkıbnamelerinde yemeğin bereketlenmesi ile ilgili çok sayıda menkıbenin dile getirilmesi, sofraya/yemek kültürüne verilen önemin bir yansımasıdır.

Türk kültüründe birlikte yeme içmenin bir dileğin gerçekleşme amacına hizmet etmesinin tezahürlerini Alevi-Bektaşî kültüründeki lokma geleneğinde görmek mümkündür. Dua ile dinî bir kimliğe bürünen lokmada da aslında başta müridin ve taliplerin duasının yemeği bereketli ve şifa verici kıldığı düşüncesi hakimdir. Toplu dua mekânlarında ağzı dualı birinin var olabileceği düşüncesi, insanları bu mekânlara ve eylemelere katılmaya sevk etmektedir.

Aşure, helva, kurban, bal, süt, su, ayran gibi yiyeceklerin ritüel görevleri ve sembolik anlamları, derin bir inanç alanı oluşturmuş ve bunlar sıradan bir besin olmaktan çıkarak kutsal bir niteliğe bürünmüştür (Gündüzöz, 2015: 161-162). Adak kurbanında Sünnî inanışa göre adakta bulunan kimse bu kurbandan yiyemezken Alevi geleneğinde böyle bir yasaklama yoktur. Adak sahibi lokmayı yediği gibi dede, adak kurbanından bir parça et alarak dua eder ve bu eti adak sahibine ikram eder. Bu uygulama koruyucu, kollayıcı ve şifa maksatlı olarak gerçekleştirilir. (KK-2).

Millî kültürünün en canlı ve korunabilen alanlarından biri de mutfak kültürüdür. Mutfak kültürü; mimari, geçim kaynakları, tıp, geçiş dönemleri, eğlence, sosyal ilişkiler gibi çeşitli alanlarla ilişkilidir ve toplumun tabiata ve insan bakış felsefesini ortaya koyar. Alevi-Bektaşî toplumunda yemek yemek, yemeği paylaşmak, dualı yemeği yemek bu kültürün önem verdiği değerlerdir. İnanç sistemi bu değerler üzerinden yeni bir anlam üretmiştir.

Yiyeceğin lokmalaşma sürecinde mürşidin doğrudan bir etkisi olduğu için lokmayı mürşidin manevi himmeti olarak görmek de mümkündür. Tasavvufî bir bilgi muhtemelen yemek figürü etrafında somutlaşmış ve zamanla tasavvufî bilgi ikinci planda kalmıştır. Pir Sultan Abdal'ın "Bu bir rıza lokmasıdır, yiyemezsin demedim mi?" mısraları bu değişimi göstermesi bakımından anlamlıdır.

Kaynakça

- Artun, Erman. (2008). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Beardsworth, Alan ve Teresa Keil. (2011). *Yemek Sosyolojisi*. Çev. Abdülbaki Dede. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Beşirli, Hayati. (2017). *Yemek Sosyolojisi Yiyeceklere ve Mutfağa Sosyolojik Bakış*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Cevanşir, Babek ve Ekber N. Necef. (2006). *Şah İsmail Hatâî Külliyyatı*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. (2003). "Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Bir Deneme", *Folklor/Edebiyat*, C. IX, S. XXXIII, 217-238.
- . (2014). "Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri", *Folklor/Edebiyat*, 78, 9-28.
- Ersal, Mehmet ve Ezgi Deyiş Görgülü. (2017). "Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültü", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 16, 139-199.
- Ergin, Muharrem. (2014). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (1977). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşîlik*, İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Gül, İbrahim. (2018). *Aleviliğin Temel Esasları ve Alevi Erkânı*. Samsun: Ceylan Ofset.
- Gündüzöz, Güldane. (2015). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- . (2017). "Kaygusuz Abdal'ın Simâtiyelerinde Yemek Figürü", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, IV, 9-26.
- Köprülü, M. Fuad (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay.
- Köse, Serkan. (2017). "Alevilikte Kurban Ritüeline Yapısal-İşlevsel Yakla-

şım”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 15, 149-171.

Şimşek, Esmâ (2008). “Kadirli (Osmaniye) Mutfağı ve Mahallî Yemekler”, *Yemek Kitabı I*. Haz. M. Sabri Koz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 701-724.

Temren, Belkıs .(2015). *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Vaktidolu, Ali Adil Atalay. (2011). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.

Yıldız, Harun. (2014). *Anadolu Aleviliği/Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları

Yörükân, Yusuf Ziya. (2006). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken Yay.

Wakamatsu, Hiroki. (2014). “Küreselleşen Alevilikte Ocak Dedelik-Seyitlik Hakkında Bir Antropolojik İnceleme”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* (3-5 Ekim 2013, Bingöl), 95-111.

Kaynak Kişiler:

KK-1: İbrahim Gül, Alevi dedesi (Samsun), lisans, öğretim üyesi, 1.10.2018, Samsun.

KK-2: Mehmet Şahin, Alevi dedesi (Tokat), lisans, öğrenci, 15.10.2018, Samsun.

KK-3 : Ali Bal, Alevi dedesi (Amasya), emekli öğretmen, 20.10.2018, Amasya.

EHL-İ BEYT ve HACI BEKTÂŞ-I VELÎ MUHTEVALI HAT ESERLERİ

Caligraphy Works About Āl Al-Bayt and Haji Bektash Velî

Fatih ÖZKAFA*

Öz

Türk-İslam kültüründe Ehl-i Beyt sevgisi, çok sayıda eser ile hat sanatına yansımıştır. Muhtelif yazı çeşitleriyle ve birbirinden farklı tasarım şekilleriyle, “pençe-i âl-i abâ” olarak da bilinen “Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali (r.a.), Hz. Fatıma (r.anha), Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin (r.a.) isimlerini ihtiva eden hat levhalarının yazılması bir gelenek olmuştur. Sadece “Ali ve Fatıma (r.anhüm)” veya sadece “Ali (r.a.)” yazılı olan levhalar de mevcuttur. Bilhassa “Ali” ismi küfi/ma’kılî yazı çeşitleriyle birçok mimari eserde karşımıza çıkmaktadır. “Ali” isminin muhtelif tasarımlara elverişli olan yapısı sebebiyle çok sayıda müsennâ, girift veya geometrik örneği görülmüştür. Bu örneklerin, “yazı çeşitleri”, “tasarım şekilleri”, “uygulama teknikleri” bakımından tasnife tabi tutulması gerektiği gibi estetik açıdan da tahlil edilmesi gerekmektedir. Hz. Ali ile ilgili hadis-i şerifler, beyitler ve diğer ibareler yine ayrı bir grupta değerlendirilmelidir. Levha geleneğinde, Hacı Bektaş-ı Velî Hazretleri’nin isminin tâc-ı şerîf şeklinde istiflendiği eserler de kültür mirasının zenginliğini gösteren tasavvufî örneklerdir. Bu levhaların büyük çoğunluğu celi sülûs hattıyla yazılmıştır ve meşhur hattatlara aittir. Mevcut eserlerden bir kısmı ise restorasyona ihtiyaç duymaktadır. Sözkonusu levhalar üzerine yeterince müstakil araştırma ne yazık ki yapılmamıştır. Bu çalışma; müzelerde, mimari yapılarda veya özel koleksiyonlarda yer alan Ehl-i Beyt, Hz. Ali ve Hacı Bektaş-ı Velî içerikli hat eserlerinin tasnif edilerek estetik bakımdan tahlil edilmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Ehl-i Beyt, Hz. Ali, Hacı Bektaş-ı Veli, Hat Sanatı, Hattat.

Abstract

The love of Āl al-Bayt has been reflected in the art of Islamic calligraphy with a number of works. It has become a tradition to write calligraphic works including the names “Prophet Muhammad, The Caliph Ali, Fatıma (daughter of The Prophet), Hasan and Hussein (grandchildren of The Prophet Muhammed)”. A great number of simetric, intricate or geometric examples of Islamic calligraphy works including the name “Ali” were written as the wording of “Ali” is conducive to a wide range of designs. These examples are to be classified in terms of their “calligraphic scripts”, “design shapes” and “application techniques”. Besides, hadiths of Prophet Muhammed, couplets and other inscriptions about Ali are to be regarded as another class. In calligraphy tradition, the works in which the name of Haji Bektash Velî are inscribed in the form of tâc-ı şerîf are sufistic examples that indicate the richness of cultural heritage. Most of these panels were written in jelly thuluth calligraphy and belong to famous calligraphers. Unfortunately, these calligraphic works were not adequately studied. This study aims to classify and examine calligraphies including Āl al-Bayt and Ali, which are found in museums, monumental buildings and special collections.

Keywords: Al al-Beyt, Ali, Haji Bektash Veli, Calligraphy Art, Calligrapher.

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, Türkiye, fatihokafa@gmail.com

1. Giriş

Hat sanatında en çok tercih edilen metinler, âyet-i kerîmeler ve hadis-i şeriflerdir. Lafz-ı Celâl, İsm-i Nebî, Ehl-i Beyt, Çehar Yâr-ı Güzîn, Hilye-i Saâdet, Esmâü'l-Hüsna, Esmâ-i Nebî, kelâm-ı kibar muhtevalı eser sayısı da çok fazladır. Tekke levhaları olarak bilinen eserler de hat sanatı tarihinde büyük ehemmiyeti haizdir. Yekün olarak çok fazla olan bu tip eserler muhtelif müzelerde, kütüphanelerde ve koleksiyonlarda yer almaktadır. Tekke ve zaviyelerin 1925 yılında kapatılmasından sonra buralardan toplanan eşya arasında elbette hat levhaları da vardır. Bu levhalardan birçoğu Etnoğrafya müzelerinde ve başka kurumlarda muhafaza altına alınmış; çok az kısmı ise teşhire konmuştur. Kaybolan veya çalınan eser sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Müze depolarında yıllarca bekletilen eserlerden yüzlercesi elverişsiz ortamların etkisiyle rutûbetlenmiş, dökülmüş, yıpranmış ve haşere mübtelâsıyla telef olmuştur.

Hat literatüründe “tekke yazısı” denildiğinde genellikle tekke mahsûlü olup estetik seviye bakımından alt kategoride yer alan levhalar anlaşılır. Bunun sebebi ise bir tekkeye mensup olan dervişlerden hat sanatıyla amatör de olsa iştigal eden kimselerin, intisap ettikleri tarikatın pîrine hürmeten onun adını yazmış olmalarıdır. Bu gibi levhaların çoğu tekkelere bağışlanarak asılmıştır. Bununla birlikte, herhangi bir “Hazreti Pîr”in adını ihtiva ettiği için “tekke levhası” olarak vasıflandırılan ve meşhur hattatlar tarafından yazılmış olan, estetik kıymeti çok yüksek olan hat eserleri de vardır. Bilhassa Osmanlı döneminin son asırlarında eser vermiş büyük hattatların önemli bir kısmının mutlaka “Hazreti Pîr” levhası mevcuttur. Bu hattatlar genellikle bağlı oldukları tarikatın müessisi olan zatın ismini yazmışlardır. Birden fazla tarikat pîrinin adını yazan hattatlar da vardır. Bunlar, mensubu olmadıkları halde o tarikata muhabbet duyan hattatlar olabileceği gibi, özel sipariş üzerine o isimleri de yazmış olan hattatlar olabilir.

Tarikat şubeleri içinde sanata ve sanatkâr yetiştirmeye en çok önem veren tasavvufî kurumun Mevlevîlik olduğunu söyleyebiliriz. Ya Hazreti Mevlâna sayıca daha fazla olması bile bunun göstergelerinden biridir. Ayrıca sanat malzemelerinin imalini yine büyük ölçüde Mevlevî sanatkârlar ve zanaatkârlar gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Türk sanat tarihini değerlendiren Hz. Mevlâna müridânını ve muhibbanını zikretmemek büyük bir eksiklik olacaktır (Can, 1995: 198-202; Çelebi, 1957: 148; Gölpinarlı, 1983: 449-456;

Köprülü 1981: 246-248). Mevlevîlik düşüncesi, sanatı hiçbir zaman irfandan uzakta tutmamıştır. Hatta öyle ki; Mutlak Sanatkâr'ın sonsuz yaratıcı kudretinden insanın ilham almasını ve bütün hayatını estetize etmesini tavsiye etmiştir (Cunbur, 1991: 67-74; Derman, 1973: 10-14; Yakıt, 2002: 51-59). Türk Hat Sanatı Tarihini incelediğimizde, bu sanatta ün yapmış, hattâ ekol olmuş birçok hattatın, Mevlevî ya da Mevlânâ muhibbi olduğunu görmekteyiz. Burada sözkonusu hattatların hepsinin ismini saymak mümkün değildir; ancak en önemlilerini zikretmeden de geçemeyiz. Mehmed Emin Dede, Suud Bey, Hasan Leylek Dede, Naili Efendi, Mehmet Bahir Efendi, Hulûsî Efendi, Kıbrısîzâde İsmail Hakkı Efendi, Ömer Vasfî Efendi, Tahir Efendi, Rif'at Bey, Hamid Aytaç gibi önemli isimlerle, Sultan III. Selim ve Sultan M. Reşad gibi bazı padişahlar en çok bilinenlerdir (Alparslan, 1973: 9-15; Alparslan, ts: 206-209; Alparslan, 1999; Arbaş, 1999: 93-99; Bayat, 1991: 81-99; Derman, 1974: 68; Derman, 2002: 203-212; Habib, 1305: 240-261; İnal, 1955: 481-644; Küçük, 2007: 507-527; Uzluk, 1957: 1).

Bu çalışmada inceleyeceğimiz levhalar, hat eserleri arasında dikkat çekiçi miktarda olan Ehl-i Beyt ve Hacı Bektâş-ı Velî (k.s.) muhtevalı hat levhalarıdır. Melâmâtî'ten doğan tarikatlar arasında yer alan Bektaşîliğin müessisi kabul edilen Hacı Bektaş-ı Velî'nin de birçok evliyâ gibi Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in soyundan geldiğine dair bilgiler ışığında (Gölpınarlı, 1969: 272) Ehl-i Beyt ile Hacı Bektaş-ı Velî arasında kuvvetli bir bağ olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Anadolu'nun fethini ve İslâmlaştırılmasını bir iman borcu olarak gören Yesevî ocağının Türkmen erenleri kafilesine katılan Hacı Bektaş-ı Velî de Horasan'dan hacca da niyet ederek Anadolu'ya gelmiştir (Fığlalı, 1991:144). Birçok farklı inanca ev sahipliği yapmış olan Anadolu, Bektaşîliği de sahiplenerek kendi kültürüyle yoğurmuştur. Bakış açılarındaki farklılıkların da etkisiyle Bektaşîler arasından resim sanatıyla ilgilenen sanatçıların, diğer tarikatlara nispetle daha fazla yetiştiğini ileri sürmek mümkündür. Resimlerinde dinî konulara yer veren ve bazı İslâm büyükleriyle Hz. Ali'nin resimlerini çizen Bektaşî sanatçıların taş ve alçı üzerine kabartma resimleri de mevcuttur (Odyakmaz, 1988: 336). Hz. Ali ve Hacı Bektâş-ı Velî muhtevalı bazı hat levhalarında rastlanan sûretler ve hayvan resimleri bu hükmü teyit etmektedir. Diğer tarikat pîrlerinin isimlerini ihtiva eden hat levhalarında canlı tasvirlerine rastlamak pek mümkün değildir.

Resim-yoğun yazılı levhalardaki yazılar, hat sanatı bakımından genel-

likle kayda değer olmadığı için bir iki önemli örnek dışında buraya alınmamıştır. Bu çalışmada, hat çeşidi ve dönem bakımından herhangi bir sınırlama konmamış olmakla birlikte meşhur hattatlara ait Ehl-i Beyt ve Hacı Bektâş-ı Velî (k.s.) muhtevalı levhalara özellikle yer verilmeye çalışılmıştır. Ancak estetik seviyesi çok yüksek olmasa da tasarım yönüyle ilgi çekici ve istisnâ olan levhalardan bazı örnekler alınmıştır. Tarihi belli olan levhalar eskiden yeniye doğru sıralanarak incelenmiştir. Tarihsiz levhalar ise, tarihi belli olan levhalardan hangisinin muhtevalıyla daha yakından ilişkili ise onun akabinde incelenmiştir. İncelenen levhaların ibaresi verilmiş, ketebe kaydı varsa hattat ismi zikredilmiş ve yazıların harf bünyeleriyle istif özellikleri hakkında estetik tahliller yapılmıştır. Tezhibi ve tezyinatı hakkında da kısaca bilgi verilmiştir. Bu çalışmanın hacmini zorlamamak için hattatların hayatı hakkında bilgiye yer verilmemiştir.

Ehl-i Beyt konulu levhalar arasında “İnnemâ Yürîdullahu...” diye başlayan âyet (Ahzâb, 33/33) ile “lî hamsetün...” şeklinde başlayan meşhur şiirin yazıldığı levhalara öncelik verilmiştir. Daha sonra Pençe-i Âl-i Abâ isimlerini havi levhalar incelenmiştir. Bunlardan Hz. Ali ve Hz. Fâtıma (r.anhüm) isimlerini içeren levhalara da birkaç örnek verilmiştir. Ancak sadece Hz. Ali (r.a.) isminin yazıldığı levhalar bu çalışmanın kapsamına alınmamıştır. Çünkü bu konu daha önce “Osmanlı Hat Sanatında Hz. Ali” başlıklı tebliği ile M. Uğur Derman tarafından yayımlanmıştır (Derman, 2005: 277-288).

2. Ehl-i Beyt ve Hacı Bektâş-ı Velî Muhtevalı Hat Eserleri

2.1. Ahzâb Sûresi 33. âyetin, Ehl-i Beyt ile ilgili olan son kısmındaki “İnnemâ Yürîdullahu li yüzhibe ankümü’r-ricse ehle’l-beyti ve yutahhiraküm tathîrâ(n)” (*Ey Peygamber’in ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*) ibaresinin celî sülüs hattıyla Hâmid Aytaç tarafından yazıldığı levha 1383 tarihlidir. Harf bünyeleri ve istif dengesi bakımından Hâmid Aytaç’ın en olgun yazılarından olan bu eser, yazıyla uyumlu bir şekilde tezhiplenmiştir (Fotoğraf 1).

2.2. Mahmud Celâleddin Efendi tarafından açık renk kağıt üzerine altın ile yazılmış olan sülüs levhada “Veba/Taun duası” olarak bilinen “Lî hamsetun utfî biha harra’l-vebâ’l-hatime/el-Mustafa ve’l-Murtezâ vebnâhuma ve Fatıma (beş şey vardır ki ateşi söndürür: Mustafâ –s.a.v.- ve Murtezâ -Hz. Ali- ve iki oğlu -Hasan ile Hüseyin- ve Fâtıma)” ibaresi yazılıdır. Bunun altına ise daha ince bir kalemle “tahassantu bismillahi ve tevesseltu birasûlihi’l-Kerîm,

şâzire, nâsıra, erîşa, bedîşa, emrava, garfit rıdvanullahi aleyhim ecmaîn” ibaresi yer almaktadır. Yazının etrafına cetvel çekilmiş ve koyu zeminli dış per-vaza yarı natüralist üslupla, çiçeklerden ve yapraklardan teşekkül eden bir tezyinat yapılmıştır (Fotoğraf 2).

2.3. Yesarîzade Mustafa İzzet Efendi tarafından celî ta’lik hattıyla ve ze-rendud tekniğiyle yazılmış olan 1249 (M. 1833) tarihli levhada vebâ duası olarak bilinen şu metin yer almaktadır:

*Lî hamsetün utfî bihâ harra ’l-hatûbi ’l-Hâtümeti
El-Mustafâ ve ’l-Murtezâ ve ’bnâhümâ ve ’l-Fâtümeti
Ve hamsetühû ahfâdühüm ulu ’t-taviyyeti ’s-sâlimeti
El-Kutbu İdrisü ’llezî lehü ’l-meziyyetü ’d-dâimetü
Ve ’bnü Meşîşin Neclühü Muhyi ’l-Kulûbi ’n-Nâimeti
Ve ’ş-Şâzeliyyü tilmîzühü zü ’l-menkıbatı ’l-kaimeti
Ve ’l-Geylâniyyü min nefsihî fi ’l-celâli ’l-hâimeti
Ve ’bnü Süleyman el-Cezûlîyyi zü ’l-Meâni ’l-lâzimetri
Bicâhihim Ya Rabbena utfü ’n-nâra ’l-hâtimete*

Bu ibarenin meâli özetle şöyledir: “Beş kimse vardır ki onlarla büyük yangınlar/ateşler söner: Hz. Muhammed s.a.v., Hz. Ali, Hz. Hasan Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma (r.anhum). Beş kimse de vardır ki bunlarla insan sıhhatli bir kişilik elde eder: Kutub İdrîs, İbn Meşîş, Şazelî, Geylanî ve İbn Süleyman el-Cezûlî.”

Ahşaba marufle yeşil kağıt üzerine beş satır halinde tasarlanmış olup ilk dört iki sütuna, son satır ise üç sütuna ayrılmıştır. Son satırın sağ ve sol kartuşlarına daha ince kalemlle “ketebehu’l-abdü’d-dâî Yesarîzade Mustafa İzzet ğaferallahu zünûbehumâ (bunu duacı kul Yesarîzade Mustafa İzzet yazdı, Allah her ikisinin de günahlarını bağışlasın)” ibaresini ihtiva eden ketebe konulmuştur. Kartuşların arasına çekilmiş olan cetveller oldukça kalındır. Bu cetvellerin dört köşesine yıldızvari birer çiçek motifi yapılmıştır. Eser, 43 x 73.5 cm ebadındadır (Fotoğraf 3).

2.4. Yesarîzade Mustafa İzzet Efendi’ye ait aynı yazının siyah zemin üzerine zerendud tekniğiyle uygulanmış olan bir başka versiyonunda cetveller diğerinden daha ince çekişmiş olup yazının etrafına yumuşak zikzaglı bir görünüm kazandıran ve basit yapraklardan teşekkül eden bir süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 4)

2.5. Halep Kadısı Seyyid Mehmed Azîz imzalı, 1252 tarihli levha ilginç bir formda istiflenmiştir. “Lî hamsetun... ve'l-Fâtıma” ibaresi sülüs hattıyla dairevi bir satır üzerine yazılmış, elif ve lam gibi dikey harflerden bazıları dairenin merkezine doğru uzatılarak ortada sekiz kollu bir yıldız meydana getirmiştir. Bu görünümüyle bir kubbe yazısını andırmaktadır. Merkeze doğru uzatılan harflerin arasındaki boşluklara ise nesih hattıyla “Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar)” isimleri (Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş, Kefeşatayuş ve Kıtımır) yazılmıştır. Merkezden dışarıya doğru çapları ve kalınlıkları genişleyen daire şeklinde cetveller çekilmiştir. Sol alt köşeye de ketebe satırları yazılmıştır. Kahverengiye çalan zemin dokusu oldukça deforme olmuş olan Levhanın kondüsyonu bozulmuştur ve restorasyona ihtiyacı vardır (Fotoğraf 5).

2.6. “Lî hamsetun...” ibaresinin yine dairevî bir satır üzerine sülüs hattıyla yazılmış olduğu levhada farklı ve dikkat çekici bir özellik olarak “ve'l-Fâtıma” ibaresi merkezdeki daire içine yazılmıştır. Koyu zemin üzerine açık renk ile yazılmış olan bu yazıda hattat imzası ve tarih bulunmamaktadır (Fotoğraf 6).

2.7. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi tarafından celî sülüs hattıyla istiflenmiş olan 1266 tarihli ve “lî hamsetun...” ibareli levhada istif sahası harflerle yeterince girift bir şekilde doldurulduğundan bazı hareketler ihmal edilmiştir. Yazı zemini yeşile çalan bir renkte olmakla birlikte epeyce yıpranmış vaziyettedir. Yazının etrafına 1301 yılında Mehmed Hulûsi imzası ile basit bir süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 7).

2.8. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'nin yukarıda incelenen “Lî hamsetun...” ibareli istifine ve yazı üslubuna çok benzeyen bir levha da koyu zemin üzerine beyaz mürekkeple ve dikdörtgen bir pafta içine celî sülüs hattıyla yazılmıştır, ancak yazıda imza ve tarih yoktur. İstif alanı tamamıyla harfler ve noktaları ile doldurulmuş olup harekeye ve tefriş unsurlara çok az yer verilmiştir (Fotoğraf 8). İbnüseyin, er çiçek motifi yapılma insan sıhhatli bir kişilik elde eder: Kutub İdrHz. Hasan ve Hz. Hüseyin, er çiçek motifi yapılm

2.9. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi tarafından celî sülüs hattıyla istiflenmiş olan 1273 tarihli “lî hamsetun...” ibaresi koyu zemin üzerine zerendud tekniğiyle uygulanmıştır. İbare, alt alta dikdörtgen iki pafta içine istiflenmiştir. Harf mükemmeliyeti, seyyaliyet ve istif dengesi bakımından müstesna bir

eserdir. Ancak etrafına yapılan barok tezyinat, yoğunluğu sebebiyle yazıyı boğmuştur. Eser, Halilî koleksiyonundadır (Fotoğraf 9).

2.10. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'nin, sülüs hattıyla yine alt alta iki pafta içine yazmış olduğu “lî hamsetun...” ibaresi, yukarıda bahsi geçen istifle mukayese edildiğinde burada kelimelerin daha çok yayıldığı ve diğeri kadar girift istiflenmediği görülecektir. Ayrıca bu yazı, açık renkli kâğıt üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır. Yazının etrafına yarı natüralist üslupta çiçeklerden ve yapraklardan teşekkül eden bir süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 10).

2.11. Şefik Bey'in celî sülüs hattıyla istiflediği “lî hamsetun...” ibareli levhası 1288 tarihlidir. Hattatın kendine mahsus tavrını yansıtan önemli örneklerden biridir ve açık renkli kağıda siyah mürekkeple, alt alta iki pafta içine yazılmıştır. Metinde “tı” ve “sad” harflerinin çok olması, istifin görünümüne farklı bir zenginlik katmaktadır (Fotoğraf 11).

2.12. Yine Şefik Bey'in aynı istifle yazmış olduğu celî sülüs “lî hamsetun...” levhası 1289 tarihlidir. Yazının etrafına, lâcivert zemin üzerine, köşelerinde düğümlerin yapıldığı cetveller çekilmiştir (Fotoğraf 12).

2.13. Şefik Bey'in “lî hamsetun...” ibareli istifinde küçük bazı değişiklikler yaparak kendi üslûbuyla Sami Efendi'nin yazdığı zerendud levhada harekeleme yöntemi daha değişiktir. Harf bünyelerine olduğu kadar hareketlere ve tefrişat unsurlarına da büyük bir titizlikle eğilen Sami Efendi, kendisine gelineceye kadar farklı istiflerle yazılmış olan bu ibareyi mükemmelliyetçi bir bakış açısıyla bu estetik seviyeye ulaştırmıştır. 1319 tarihli yazının etrafında, klasik tezhip anlayışından farklı ama yoğun bir tezyinat vardır (Fotoğraf 13).

2.14. Daha önce bahsi geçen Yesarîzade Mustafa İzzet Efendi imzalı celî ta'lik levhanın bir benzerini 1320 tarihli olarak Ahmed Râkım Efendi yazmıştır. Yine aynı şekilde paftalar bölünmüş olan zerendud levhanın ketebe satırında “nemekahu'l-fakîr el-müznib Ahmed Râkım bin Ali Rasim, muallim-i Enderun-ı Humayûn ğufira zunûbehuma, amîn, 1320 (bunu fakir ve günahkâr kul, Ali Rasim'in oğlu ve Enderun-ı Humayûn hocası Ahmed Râkım yazdı. Allah her ikisinin de günahlarını bağışlasın. 1320) ibaresi yazılıdır. Yazının etrafında köşeleri yuvarlatılmış cetveller olup dört köşesine ve orta kısımlara barok tezyinat yapılmıştır (Fotoğraf 14).

2.15. Yine “lî hamsetun...” ibareli aynı kompozisyon, yine Ahmed Râkım Efendi imzalı ve 1320 tarihli olarak yeniden zerendud tekniğiyle çoğaltılmış-

tır. Ancak bu levhanın dış pervazındaki tezyinat daha farklıdır. Sulu halkar üzerine düğümlü ve mekik formu çizgiler tekrarlanmıştır (Fotoğraf 15).

2.16. Mehmed Salih el-Mevlevî ketebeli, 1215 (M. 1800) tarihli levhada limonî renkte bir zemin üzerine siyah is mürekkebiyle ve celî sülüs hattıyla “Meded Yâ Ali” ibaresi yazılmıştır. Ali isminin ya-i ma’kus kısmı çatalı yapılarak zülfi kar (Hz. Ali’nin kılıcı) formu verilmiştir. Ali isminin lam harfine de kabza resmi yapılmış, lam içine kanal açılmış ve nu kısım da kılca benzetilmiştir. Ya Ali’deki elif harfiyle Ali isminin lam harfi arasındaki boşluğa daireyi andıran bir cetvel çekilip bunun içine Lafzatullah ve İsm-i Nebî içiçe geçirilmiş vaziyette yazılmıştır. Bunların üst tarafındaki boşluklara çok ince kalemle Celle Celâlühû ve Aleyhisselâm ibareleri yazılmıştır. Ali’nin lam harfinin soluna ise üstüste iki küçük daire çizilip birine “Kerremallahu vecheh”, diğerine “Ve radyallahu Te’âlâ anh” yazılmıştır. Sağ tarafta, kılıcın çatalları üzerindeki dairede ise Hasan ve Hüseyin isimleri içiçe istiflenmiştir. Bunun etrafında kalan boşluklara ince bir kalemle “Rıdvanullahi Teâlâ aleyhim ecmaîn” ibaresi parça parça yazılmıştır. Celî yazının en üst kısmındaki boşluklara “bir Haricî’nin (Hz. Ali’ye isyan edenin) canını bir arslan gibi vurup almışım/ey Ali, Hz. Hüseyin’in kanının diyetini talep etmekteyim” mealindeki Farsça beyit yazılmıştır.

Kılıç formlarının kabza kısımlarından ya harfi üzerindeki “innâ fethanâ leke fethan mübîna (*şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik*)” (Fetih, 48/1) âyeti, lam harfi üzerindeki ise “yardım Allah’tandır ve fetih yakındır” meâlindeki “nasrun minallahi ve fethun karîb” (Saff, 61/13) âyeti yazılmıştır. Yine kılıç şeklindeki yâ-i ma’kûs harfinde kabzadan hemen sonra “yardım Allah’tandır ve fetih yakındır. Mü’minleri müjdele!” meâlindeki “nasrun minallahi ve fethun karîb ve beşşiri’l-mü’minîn” (Saff, 61/13) âyeti yazılıdır. Celî istifte harekelere ve diğer işaretlere çok az yer verilmiştir. Bir fetha bir cezm, iki med iki tırfil ile iktifa edilmiştir. Hattatın imzası da hemen bunun altında yer almaktadır ve burada “sevvedehû’l-fakîr Hâfız Mehmed Salih el-Mevlevî, sene 1215” şeklinde bir ketebe ibaresi mevcuttur.

Tezyinat olarak boşluklara yapılmış üç çiçekten biri Allah c.c. ismini temsilen lâle, diğeri Muhammed s.a.v. ismini temsilen gül, bir diğeri ise Hz. Ali’yi temsilen yasemindir. Bu eser, gerek çarpıcı kağıt rengi ile gerek ilginç kompozisyonu ile oldukça farklıdır (Fotoğraf 16).

2.17. Mahmud Celaledin Efendi hattıyla yazılmış olan levhada “Ali” ismi kalın bir celf kalemle yazılarak levhanın odak noktasını oluşturmuştur. Bunun üzerine daha ince kalemle “kerremallhu vechehu”, Fatımatü’z-Zehra ve Hasan isimleri, ayın harfinin altına da Hüseyin ismi yazılmıştır. En üste ise daha ince bir kalemle ve sülüs hattıyla iki satır halinde şu beyit yazılmıştır:

*Ali'dir nokta-i devr-i bidâyet İsm-i A'zam'dan
Gelüb devrin temâm etdi ki Kutb u vefk-ı ervâhdır.*

Kâğıt zemininde dalgalı bir doku mevcuttur. Yazının etrafına cetvel çekilip dış pervaza aralıklı çiçek motifleri yapılmıştır (Fotoğraf 17).

2.18. Ehl-i Beyt isimlerinin yer aldığı İmam Hafız Yusuf Yesarî imzalı levhada celf sülüs Ali ve Fâtımatü’z-Zehrâ isimleri iri kalemle yazılmıştır. Fatıma’nın fe harfi Ayn harfi içine yerleştirilerek tetabuk yapılmıştır. En üste İsm-i Nebi ince kalemle yazılarak altına Hasan ve Hüseyin isimleri, bunların etrafına da 12 İmam’ın isimleri yine ince kalemle yazılmıştır. Zemin renginde ve dokusunda bozulmalar olduğu için bazı küçük yazılar nerdeyse silinmiştir. Yazının etrafında basit bir süsleme vardır (Fotoğraf 18).

2.19. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi’nin celf sülüs hattıyla 1267 yılında yazdığı “Ali” ve “Fatıma” isimleri klasikleşmiş istifiyle, yani “fe” başının “ayn” başı içine yerleştirildiği tetabuk ile yazılmıştır. Bu gibi tetabuklarda caiz görüldüğü üzere, “Ali” isminde “lam” okunan çizgi, “Fâtıma” isminde “elif” olarak okunmaktadır. Yazının etrafındaki boşluklara birer çiçek buketi resmedilmiştir. Dış pervaza ise barok tarzı süsleme yapılmıştır. Yazı kâğıdının zemin rengi rutubet lekelerinden dolayı kısmen dağılmıştır (Fotoğraf 19).

2.20. Şefik Bey tarafından kırmızı zemin üzerine zerendud tekniğiyle uygulanmış olan 1270 tarihli “Ali, Fatıma, Hasan Hüseyin” levhasında içiçe istiflenmiş olan “Ali-Fâtıma” celf sülüs ile, yine içiçe yerleştirilmiş olan “Hasan-Hüseyin” sülüs kalemle yazılmıştır. Yazı etrafındaki boşluklara buketler yapılmıştır. Dış pervazda ise siyah zemin üzerine barok süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 20).

2.21. Hattat imzası bulunmayan 1278 tarihli tekke levhasında siyah zemin üzerine zerendud ile ve celf sülüs hattıyla, ters müsenna olarak “Yâ Ali” yazılmıştır. Bu yazının içindeki boşluklara ise bozuk birer ta’lik hattıyla “Allah”, “Muhammed”, “Hasan” ve “Hüseyin” yazılmıştır. Bu gibi levhalarda “Allah” lafzı ile “Muhammed” isminin çok “Ali” ismine göre çok daha küçük

yazılmış olması, istifleme ilkeleri bakımından esasen klasik hat usûlüne uygun değildir. “Ali” kelimelerinin lam ve ya-i makus harflerinin uç kısımlarına çatalı ve meyilli birer zülfikar kılıcı şekli verilmiştir. Ayrıca baş kısımlarına kabza siperi resmi de yapılmıştır. Kompozisyonun merkez noktasında yer alan “yâ” kelimelerinin üzerine bir Bektaşî tac-ı şerifi resmedilmiştir. Celî yazının sağına ve soluna ise mızraklı birer derviş teberi resmedilmiştir. Bu teberlerin üzerinde ise bozukça ta’lik ile “meded yâ Ali” ibaresi yer almaktadır. Yazının etrafına cetvel çekilmiş olup ara suyuna ve dış pervaza basit yapraklardan teşekkül eden bir süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 21).

2.22. Yukarıda bahsi geçen içiçe Ali-Fâtıma istiflerinin (Eser no: 1.18-1.20) bir benzeri Şefik Bey imzalı ve 1279 tarihli olarak siyah zemin üzerine zerendud ile uygulanmıştır. Köşelere ise çiçek demetleri yapılmıştır. Etrafına sadece cetvel çekilmiş; başkaca tezyinat yapılmamıştır (Fotoğraf 22).

2.23. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi’nin 1273 tarihli celî sülüs levhası, Ehl-i Beyt isimlerini ihtiva eden en güzel Pençe-i Âl-i Abâ istiflerinden biridir. Bu istifte klasik kaidelere uygun olarak Allah (c.c.) Lafzı en üsttedir. Altındaki satıra Muhammed (Rasûlullah), Ali, Fatıma, en alttaki satıra ise Hasan ve Hüseyin isimleri yerleştirilmiştir. Ancak istif icabı Fatıma isminin “fa” kısmı, alt satırdaki Hüseyin’in “nun” çanağı içine yazılmıştır. İstifin sağ ve sol üst köşelerindeki boşluklara birer gül demeti resmedilmiştir. Dış pervaza ise cetvel ve arasuyundan sonra, çivit mavisini zemin üzerine barok süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 23).

2.24. Mirliva Sırrı Bosnevî el-Mevlevî tarafından celî talik hattıyla müsennâ olarak istiflenmiş olan 1275 tarihli Pençe-i Âl-i Abâ levhasında, üstten başlanarak sırasıyla “Muhammed (s.a.v.), Ali, Fatıma, Hüseyin ve Hasan” isimleri yazılıdır. Lacivert zemin üzerine zerendud tekniğiyle yapılmış olan levhada ta’lik hattıyla yazılmış şu iki beyit de mevcuttur:

*Müzeyyen eyledim Âl-i Abâ'nın ism-i pâkiyle
Bu resmi çâkerin Fazıl yazub dest-i me'âsiyle
Sezâdır sidreye ta'lik olunsa levhamız el-Hakk
Kapundan câize ister şefâat yâ Habîb-i Hakk*

Bu levhanın en dikkat çekici yönlerinden biri, sağ ve sol üst boşluklara yapılmış çiçek buketlerinin için ta’lik yazıların adeta gizlenmiş olmasıdır. İlk bakışta tamamıyla çiçek buketi gibi görünen bu tezyinatın içinde “Ebû Bekr,

Ömer, Osman radiyallahu anhum” ibaresiyle (Hz. Ali’ye izafeten) “Kerremallahu vecheh” ibaresi yer almaktadır. Buradaki “radiyallahu *anhum*” ibaresinde tetabuk ile bir espri yapılarak Hz. Fatıma’ya izafeten “radiyallahu *anhâ*” okunuşu da kazandırılmıştır.

Hattat imzası girift bir şekilde, levhanın alt kısmında yer almaktadır. Yazının etrafına cetvel çekilip dış pervaza barok süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 24).

2.25, 2.26, 2.27. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi’nin defaaten yazdığı Pençe-i Âl-i Abâ levhaları 21 numaralı eserde izah edilen istif özellikleriyle aynıdır. Sırasıyla 1277, 1285 ve 1287 tarihli olan bu levhalar, zemin rengi, mürekkep türü ve tezyinat bakımından farklılıklar arz etmektedir (Fotoğraf 25-27).

2.28. “Bende-i Âl-i Muhammed, Ârif” ketebeli zerendud levhada celi sülüs ile müsennâ olarak “Yâ Ali” yazılmış, yâ-i ma’kûs’ların uçları aşağıya doğru kıvrılarak çatallı zülfikar şeklinde yapılmıştır. Ayn harfleri üzerindeki boşluğa “Allah, Muhammed, Fâtıma, Hasan, Hüseyin” isimleri istiflenmiştir. Bunların altına küçük bir “meded” yazılmıştır. Ayn harflerinin altına ise “Rıdvanullahi aleyhim ecmaîn” ibaresi istiflenmiştir. Ali’nin lam’larının soluna ve sağına ise “Kerremallahu vechehu” ile “ve radiyallahu anhu” ibareleri, biri yukarıya doğru biri aşağıya doğru okunacak şekilde yazılmıştır. Yazının etrafına cetvel çekilip köşelere barok tarzında tezyinat yapılmıştır (Fotoğraf 28).

2.29. Selanikli Timur Mehmed Nailî imzalı ve 1290 tarihli levhada yazı ve resim içiçedir. Celî sülüs müsenna Ali yazılarının içi yapraklardan ve çiçeklerden teşekkül eden tezyinatla doldurulmuştur. Ayn harflerinin üzerine Allah (c.c.) ve Muhammed (a.s.), lam harflerinin arasına da Fatımatü’z-Zehra yazılmıştır. Yine lam harflerinin üzerine altı dilimli bir Bektaşî tâc-ı şerîfi yerleştirilmiş bunun içine ise “Yâ Hasan” ve “Yâ Hüseyin” yazıları müsennâ olarak yazılmıştır. Sağ ve sol boşluklarda mızraklı birer derviş teberi, bunların yanında sur ve altlarında da topuz resimleri vardır. Ali isimlerinin alt tarafına karşılıklı zülfikar kılıçları resmedilmiştir (Fotoğraf 29).

2.30. Çırçırılı Ali Efendi’nin 1313 tarihli müsennâ celi sülüs “Yâ Ali” kompozisyonu, Bektaşî tâc-ı şerîfini de andıran ilginç bir tasarım örneğidir. Harflerin arasındaki boşluklara “Kerremallahu vechehû”, “Ve Radiyallahu Te’âlâ anh”, “Fâtıma”, “Hasan”, “Hüseyin” ibareleri ustalıkla yerleştirilmiş-

tir. Ancak Ayn harfi içlerine yazılan Lafzatullah ve İsm-i Nebi çok küçük kalmıştır. Ali'nin yâ harfi içine ise güzel bir hatt-ı icâze ile “Rıdvanullahi Teâlâ aleyhim ecmaîn” yazılmıştır.

Celî yazıda harflerin birbirlerini kestiği yerlerde hafifçe kazıma yapılarak içiçe geçme şekli verilmiştir. Alt taraftaki medlerin ve harf noktalarının oluşturduğu şekil içerine hattat imzası, bunların yanına da müsenna olarak tarih yazılması ile ilgi çekici bir görünüş ortaya çıkmıştır. Yazının etrafında kalan boşluklara altın ile çiçek buketleri yapılmıştır. Cetvel çekilip arasuyuna küçük yaprak motifleri yapılmış, dış pervaz ise boş bırakılmıştır (Fotoğraf 30).

2.31. Aziz Rıfâî tarafından 1338 tarihinde celî sülüs hattıyla müsenna olarak yazılmış olan “Meded Yâ Ali” ibaresi, birçok ibare ihtiva eden levhanın esasını teşkil etmektedir. Üstünde “lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfikar” cümlesinin yer aldığı çifte kılıcın arasında Fâtımatü’z-Zehrâ ve Hasaneyn isimlerinin yer aldığı daireler vardır. Ebrûlu dış pervazın köşelerinde çeharyâr-ı güzîn isimleri yazılı olup bunların arasına şu Farsça rubaî yazılmıştır:

*Der ayn-ı Ali sırr-ı aliyyü'lâ'lâst
Der lâm-ı Alî remz-i veliyyü'l-vâlâst
Der yâ-ı Alî nükte-i Hayyu'l-Kayyûm
Ez nûr-ı Hudâ nûr-ı Alî hem peydâst*

(Ali'deki ayn harfi en ulu sırdır. Ali'deki lâm harfi de en yüce velî işaretidir. Ali'nin yâ harfi ise Allah'ın Hayy ve kayyûm isimlerinin nüktesidir. Allah'ın nûrundan Ali'nin nûru da peyda olmuştur.)

Levhanın içinde “nâdi Aliyyen mazhare'l-acâib/tecidhu avnen leke fi'n-nevâib/küllü hemmin ve gammin seyencelî/Binübüvvetike Yâ Muhammed ve bivelâyetike Yâ Ali/k.v. ve r.a.; Fâtımatü'z-Zehrâ, Hasan, Hüseyin” (kendisinden hârikalar zuhûr eden Al'ye seslendiğin sıkıntılı anlarında onu bir yardımcı olarak bulursun. Ey Muhammed! Senin Nebîliğine, ey Ali! Senin velîliğine her türlü keder ve gam zâil olup dağılacaktır.) ibaresi ve “zikru Aliyyin ibadetun” (Ali'yi anmak ibadettir) hadîsi ve şu beyitler görülmektedir:

*Ben nâr-ı Enallah'ı görüp eyledim iman
Cânânımın aynı ile kaşında nümâyân
Meryem deheni dilberimin, lebleri İsa
Ölmüşleri mi'râc-ı visâliyle eder gün gibi ihyâ*

Ayrıca sağ üst köşede Lafz-ı Celâl, sol üst köşede İsm-i Nebi yazılarının arasında yer alan “Hadîce Cenân” ve “Ümm-i Kenân” ifadeleri, bu levhanın Rıfâî Dergâhı için yazıldığını göstermektedir (Derman, 2005: 283). Eserin ke-tebe kısmında “bende-i Âl-i Nebî, Mehmed Azîz Rıfâî” yazılıdır (Fotoğraf 31).

2.32. Yine Aziz Rıfâî tarafından zerendud ile yazılmış olan 1330 tarihli celî sülüs levhada zülfıkarlı “Meded Yâ Ali” ibaresi esas kısmı teşkil etmektedir. Bu yazının üst kısmındaki boşluklara sülüs hattıyla “Fâtımatü’z-Zehrâ”, “Hasan-Hüseyin” isimlerinin yanısıra, yukarıya doğru satırlar halinde “kerremallahu vechehu ve radiyallahu Teâlâ anhu” ibaresi ile “nâdi Aliyyen...” man-zûmesi yazılmıştır. Ketebe kısmında ise “bende-i Âl-i ‘Abâ/Mehmed Azîz pürhatâ” yazılıdır. Levhada tezhip yoktur (Fotoğraf 32).

2.33. Ketebesi ve tarihi bulunmayan celî sülüs levha, siyah zemin üzerine zerendud tekniğiyle yazılmıştır. “Fâtıma-Ali” yazıları iri kalemle, tuğra ve diğer ibareler daha ince kalemle yazılmıştır. Ali isminin “ya-i makus”u yine zülfıkar şeklindedir. Fatıma ismindeki “tı” harfinin elifi kısa tutularak üstüne sülüs satır yazılmıştır. Sağ ve sol tarafa Hasan ve Hüseyin isimleri yazılmış, üst tarafa tuğra çekilmiştir. Tuğrada “Hâtemü’l-Enbiyâ Muhammed Sahibü(’l-)Livâi’l-Hamd” ibaresi yazılıdır. “Peygamberlerin Sonuncusu, Hamd Sancağı Sahibi Muhammed” mealindeki bu tuğra, ibaresi bakımından istisnâî ve nadir görülebilecek bir örnektir. Tuğranın altına düz bir satır halinde istiflenmiş olan sülüs yazıda ise “alallahi fî Külli’l-umûri tevekkülü/ve bi’l-Hamsi Ashabi’l-‘Abâi tevessülî (her işte Allah’a tevekkül ederim ve Pençe-i Âl-i ‘Abâ ile tevessül ederim) ibaresi yer almaktadır (Fotoğraf 33).

2.34. Ketebesi ve tarihi bulunmayan celî ta’lik müsennâ istif, kırmızı dokulu bir kağıt üzerine altın (rengi mürekkep) ile yazılmıştır. Üstten başlanarak “Allah, Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin” ibaresi simetrik bir şekilde yazılmış ve istifin ortasındaki Ali isminin ya-i makus’u uzatılarak istifi adeta iki kısma ayırmıştır. Etrafına dendanlarla itinasız çizgiler çekilmiş, bunların dışında kalan boşluklara da nerdeyse kâğıt rengiyle aynı renkte bir mürekkeple “lî hamsetün...” ibaresi yazılmıştır. Ancak bunlar büyük ölçüde silinmiştir ve okunamayacak haldedir. Yazının dış pervazına natüralist üslupta çiçekler resmedilmiştir (Fotoğraf 34).

2.35. Ketebesi ve tarihi bulunmayan celî ta’lik levhada fazla miktarda tetabuk yapılmıştır. “Allah, Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin” ibare-

sinin yazıldığı levhada çok ilginç ve istisnâî tetabuk örnekleri dikkat çekmektedir. Allah lafzı haricindeki bütün isimlerde birden fazla tetabuk vardır. Bu yazının altında nesih hattıyla “her kim ola bende-i Âl-i ‘Abâ/Deye oğlum ona Şâh-ı Enbiyâ” ibaresi mevcuttur. Etrafına sadece siyah renkle barokvari bir süsleme yapılmıştır ki ortası boş matbu bir kağıt intıbaı vermektedir (Fotoğraf 35).

2.36. Yukarıda bahsi geçen (No. 1.35) istifin aynısı koyu renkli ve küçük çiçeklerle dolu bir zemine beyaz olarak işlenmiştir. Bu levha da matbu olmalıdır (Fotoğraf 36).

2.37. Arslan resmiyle dikkat çeken levhada müsenna olarak Ali, bunun sağında “Fâtımatü’z-Zehra” ve solunda içiçe “Hasan Hüseyin” yazılıdır. En üstte ise ince bir sülüsle “Esedullahi’l-Galib Ali İbn Ebî Talib/Kerremallahu vechehu ve radiyallahu Te’âlâ anhu” yazılıdır. Levhada geçen “Esedullah (Allah’ın arslanı)” unvanına izafeten yapılan arslan resmi oldukça dikkat çekicidir ve bu resmin etrafına başka beyitler de çok ince kalemlle yazılmıştır. Simetrik “Ali” isimlerinin üzerine ise altı dilimli bir Bektaşî tâc-ı şerîfi resmedilmiştir. Dış pervazda yapraklardan teşekkül eden bir tezyinat yer almaktadır (Fotoğraf 37).

2.38. Abdullah Rasim imzalı 1287 tarihli levhanın merkezinde celî sülüs ile müsennâ olarak “Ali” yazılmış ve harflerin için tezyinatla doldurulmuştur. En üstte sağda Allah c.c., solda Muhammed a.s., ortada sağda Hasan r.a., solda Hüseyin r.a. ve “ya” çanakları içinde de Fatıma r.a. yazılıdır. Ya çanaklarının üzerinde ise altınla ile çekilmiş bir tuğra vardır. Tuğrada Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Velî kuddise sirruh” ibaresi yazılıdır. Bu tuğranın üzerine de altı dilimli bir Bektaşî tâc-ı şerîfi resmedilmiştir. Tâcın içinde “Yâ Hasan-Yâ Hüseyin” yazılıdır. Levhanın en alt kısmında karşılıklı olarak derviş teberleri, zülfikar kılıçları ve sur resimleri vardır. Dışı yıldız şeklindeki kırmızı daireler içinde ise hattat imzası ve tarih yer almaktadır (Fotoğraf 38).

2.39. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi’nin şaheserlerinden olan levhanın merkezine celî sülüs hattıyla beyzi olarak “Fa’lem ennehû lâ ilâhe illallah (Muhammed, 47/19), Muhammedun Rasûlullah (*Bil ki, Allah’tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O’nun Rasûlü’dür*)” ibaresi istiflenmiştir. Hattatın imzası da bu istifin alt tarafındadır. Bu yazının etrafına cetvel çekildikten sonra sülüs hattıyla “Bismillahirrahmanirrahim, Allahümme salli alâ Seyyidinâ

ve Nebiyyinâ ve Habîbinâ ve Senedenâ ve Şeffünâ ve Mürşidinâ ve Mevlâna Muhammedin ve alâ Âl-i Muhammedin ve Sahbîhî ecmaîn (Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla, Allah'ım, Efendimiz, Peygamberimiz, Dostumuz, Şefaâtçimiz, Yol Göstericimiz Muhammed'e, O'nun soyundan gelenlere ve ashabına salât eyle)" ibaresi yazılmıştır.

Beyzi kısmın etrafına yapılan 13 küçük dairenin içine Lafz-ı Celâl (c.c.), İsm-i Nebî (s.a.v.), Ebû Bekr (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.), Hasan (r.a.), Hüseyin (r.a.), Âmine (r.anha.), Hatice (r.a.), Âişe (r.anha) ve Fâtıma (r.anha) isimleri ile "Rıdvânullahi Te'âlâ 'Aleyhim Ecma'în (Allah Teâlâ hepsinden razı olsun)" ibaresi yazılmıştır. Aralara da muhtemelen "ashabî ke'n-nücûm...(ashabım yıldızlar gibidir...)" hadisine izafeten yıldız şekilleri yapılmıştır.

En dış kısımda yine 13 daire vardır ve bu dairelerin her birine tarikat pîrlerinden birinin ismi sülüs kalemiyle ancak celî sülüs kaidelerine göre istiflenmiştir. Bunlar arasında sol alt kısımdaki daire içerisine "Yâ Hazreti Şeyh Sultan Hacı Hacı Bektâş-ı Velî" yazılıdır. Şeyh kelimesinin şın harfi, Sultan kelimesinin sin harfi ve Hacı kelimesinin ha harfi keşideli yazılarak üst üste denk getirilmiştir. Hacı kelimesinin ya-i ma'kûsu Bektaş kelimesinin boru kefi de bunların üzerine yerleştirilerek peşpeşe yatay çizgilerle ilginç bir istif esprisi ortaya çıkmıştır. Merkezdeki celî sülüs "fa'lem ennehû..." istifinin altında "İzzet" imzası olmasına rağmen en dış halkadaki dairelerden Hacı Bektâş-ı Velî istifinde tekrar "İzzet" imzası yer almaktadır. Dolayısıyla bir levhada aynı hattatın imzasının iki kere konulmuş olması hasebiyle de istisnaî bir eserdir.

Levhanın zemin rengi siyah olup yazılar altın rengindedir. Sadece en küçük dairelerin zemini beyazdır. Köşelerdeki boşluklara barok tarzında çiçek buketleri yapılmıştır. Bunlardan ve daire aralarındaki yıldızlardan başka bir tezyinat olmadığı söylenebilir. Sadece Besmele ile başlayan dairevi satırda ibarenin başı ile sonu arasına yine küçük bir çiçek buketi yapılmıştır (Fotoğraf 39).

2.40. Seyyid Mustafa Sıtkı ketebeli 1265 tarihli eserin hat sanatı bakımından estetik değeri düşük olmakla birlikte etnoğrafik bakımdan kıymeti vardır. Çünkü bu levhada 14 tarikat pîrinin ismi bir aradadır. Merkezde sehpa resmi üzerinde celî sülüs ile "Yâ Hazreti Abdülkadir el-Geylanî, Ahmed er-Rufâî, Ahmed el-Bedevî, İbrahîm ed-Desûkî" ibaresi istiflenmiştir. Tâc-ı

şerif şeklindeki bu istifin etrafına da diğer tarikat pîrlerinin isimleri sıralanmıştır. Bunlardan biri de “Hacı Bektâş-ı Velî”dir (Fotoğraf 40).

2.41. Ondokuzuncu yüzyıla tarihlenen ve altın, gümüş, zümrüt, inci, mine gibi kıymetli madenlerden teşekkül eden bir Osmanlı broşunun merkezinde işçiliği oldukça başarılı bir sülüs hattıyla “Allah, Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin, Dahîlek amân Yâ Rasûlallah” ibaresi yazılıdır (Fotoğraf 41).

2.42. Celî sülüs, müsennâ Ali isimlerinin ortasındaki boşluğa Hacı Bektaş Velî hazretlerinin isminin istiflendiği dikkat çekici bu levhada Ali isimlerinin “Yâ” harfleri ma’kûs ve çatalı olarak yapılmış ve “ya” harfinin noktaları Hazreti Ali’nin kılıcına teşbihen kabza siperi (balçak kavsi) şeklinde yerleştirilmiştir. Tac-ı şerif formundaki yazı sahasına ise “Yâ Hazreti Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî Kaddesallâhu sirrahu’l-âli” ibaresi Ali yazılarına nisbeten ince kalemle istiflenmiştir. “Ha” “Hı” ve “Cim” harfleri küplü şekilde yazılarak istifin alt satırına sıralanmış bunların ortasına ise daha ince bir kalemle Hasan, Hüseyin Fâtımatü’z-Zehrâ Radiyallâhu anhüm” ibaresi dairevî olarak istiflenmiştir. Bu dairenin etrafını ince bir hilâl çevrelemektedir. Kalın kalemle yazılan “Ali” isimlerinin sağındaki ve solundaki boşluklara “Kerremallâhu vecheh” ve “ve Radiyallâhu Teâlâ anh” ibareleri yazılmıştır. En alt kısımda ise dairevî bir madalyon içerisine “Ketebehû Mehmed Recaî Gufirelehu’l-Bârî (Bunu Mehmed Recaî yazdı, Allah onu bağışlasın!)” ibaresiyle hattat imzası istiflenmiştir. Mor zemin üzerine zerendud tekniği ile tatbik edilmiş olan 1280 (1863-1864) tarihli bu levhada farklı kalem kalınlıkları ile kompozisyona hareketlilik kazandırılmıştır. Yazının dış pervazı birbirine dolanmış altın çiçek buketleri, siyah kurdeleler ve köşelerde yıldız çiçekleriyle bezenmiştir (Fotoğraf 42).

2.43. Abdülfettah Efendi’nin, koyu zemin üzerine zerendud tekniğiyle ve tuğra formunda yazmış olduğu 1283 tarihli levhada “Ya Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî Kuddise sirruhû” ibaresi yazılıdır. Tuğranın sağındaki mahlas kısmında ise bir madalyon içerisine celî sülüs hattıyla “Meded Yâ Ali” yazılmıştır. Tuğranın etrafına köşeleri yuvarlatılmış ve biri normal diğeri kalınca bir çetvel çekilmiştir. Dış pervaza ise köşelerde ve ortalarda düğümlenen çizgilerden teşekkül eden bir süsleme yapılmıştır (Fotoğraf 43).

2.44. Çarşambalı Hacı Arif tarafından celî sülüs hattıyla istiflenmiş olan 1289 tarihli levhada “Yâ Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî Kaddesallahu sir-

rahu'l-‘Âlî” ibaresi yazılıdır. Peşpeşe gelen üç tane “ha” ve “hı” harfi küplü olarak istifin alt tarafına sıralanmış; “Hacı” ve “Velî” kelimelerindeki “ya-i ma’kûs”lar da istifin ortasına yatay olarak uzatılmış; böylece çok dengeli bir görünüm elde edilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî Hazretleri’nin isminin istiflendiği en güzel levhalardandır (Fotoğraf 44).

2.45. Şefik Bey tarafından celî sülüs hattıyla ve tâc-ı şerîf şeklinde istiflenmiş olan 1293 tarihli levhada “Yâ Hazreti Pîr Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî Kuddise sirruhu’l-âlî” ibaresi yazılıdır. Yâ kelimesinin elif harfiyle Hacı kelimesinin elif harfi, istifin etrafını yanlardan ve üstten çevirerek tâc-ı şerîf formunu ortaya çıkarmıştır. Velî kelimesinin vav harfi ise üst kısımda bu çizgiden hafifçe taşacak şekilde yazılmış ve vav harfinin başı düğüm intibai vermiştir. Şefik Bey gibi usta bir hattatın elinden çıkmış olan bu yazıda harfler gayet metin, istif oldukça dengelidir. Hattatın diğer eserlerinde de çoğu kez karşılaşıldığı gibi harflerin birbirini kestiği kısımlar hafifçe kazınarak içiçe geçme şekli kazandırılmıştır. Rutubet vs. sebeplerle kâğıt yıpranmış mürekkep yer yer dökülmüştür. Acilen restorasyona ihtiyacı olan bir eserdir. İstifin dört bir köşesindeki boşluklara çok küçük çiçek demetleri resmedilmiştir. Etrafına cetvel çekilip yeşil arasuyu yapılmış; dış pervaza ise herhangi bir tezhip yapılmamıştır. Eser Ankara Etnoğrafya Müzesi arşivinde olup 10262 envanter numaralıdır. Ancak hattatın aynı istifi, birden fazla sayıda yazdığı bilinmektedir (Fotoğraf 45).

2.46. Şefik Bey’in yukarıda bahsedilen istifinin aynısı detaylarda çok küçük değişikliklerle ve yine aynı hattat tarafından 1293 tarihli olarak yazılmıştır (Fotoğraf 46).

2.47. Ketebesiz ve tarihsiz celî sülüs levhada “Yâ Hazret-i Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî Kuddise Sırruhu’l-âlî Meded” ibaresi yeşil zemin üzerine sarı mürekkeple yazılmıştır. Harflerin birbiriyle kesiştiği yerlerde boşluklar açılarak geçme şekli verilmiştir. Bektaş kelimesinin Be harfi, Kef harfiyle birleşirken pek tercih edilmeyen bir şekilde başlamıştır. Vav başında başka bazı detaylarda kalem tabiatı kısmen bozulmuştur. Üst köşelerdeki boşluklara birer çiçek buketi yapılmış dış pervazda da sarmal içerisine çiçek motifleri yerleştirilerek levha tezyin edilmiştir (Fotoğraf 47).

2.48. Mustafa Halim Özyazıcı tarafından celî sülüs hattıyla tac-ı şerîf formunda tasarlanmış olan levhada “Ya Hazreti Pir Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî

Kaddesallahu Sirrahû” ibaresi yazılıdır. Ya kelimesinin Elif harfi ile Hacı kelimesinin Elif harfi birleştirilerek tac şeklini oluşturacak şekilde yazının etrafını kuşatmıştır. İstif tacı şerif şeklinde olmasına rağmen yazının etrafına çekilen cedvel ve yapılan tezhib dairevî olduğu için yazıyla bütünlük arz etmemektedir. Dış pervaza kırmızı zemin üzerine çok hafif bir sulu halkâr yapılmıştır. Ara suyu yazı sahasına nisbetle kalınca bırakılmış ve yeşil zeminiyle levhanın yazıdan çok dikkat çeken bölümü olmuştur (Fotoğraf 48).

2.49. Hat sanatı bakımından estetik değeri çok düşük olan bu levhanın özelliği altı dilimli Bektaşî tâc-ı şerîfi şeklinde olmasıdır ve celî sülüs hattıyla “Ya Hazreti Pir Sultan Hacı Bektâş-ı Velî” yazılmıştır. Hattat imzası yoktur ama 1323 tarihli bir tekke levhasıdır (Fotoğraf 49).

2.50. Onbir dilimli Bektaşî tâc-ı şerîfi şeklindeki levhada celî sülüs ile müsennâ olarak “Muhammed, Ali, Fâtımatü’z-Zehra” yazılmıştır. Muhammed isminin “dal” harfi ile Ali isminin “ayn” harfi tetabuklu yazılarak bunların içine Hasan ve Hüseyin isimleri ince kalemle yazılmıştır. Hattat imzası ve tarih bulunmamaktadır. Dış pervazda ibdiaî bir süsleme vardır (Fotoğraf 50).

2.51. Estetik değeri oldukça düşük bir celî ta’lik ile yazılmış olan levhada “Zübde-i evlâd-ı Muhammed (s.a.v.) ve Ali (k.v.)/ Hazreti Sultan Hacı Bektâş-ı Velî” ibaresi yazılıdır. İlginç özelliklerinden biri, Ali ve Velî kelimelerindeki ya-i ma’kusların sağda ve solda zülfikar şeklinde yapılmış olmasıdır. Aradaki boşluklara irice lâle, gül ve karanfil demetleri resmedilmiştir. Levhanın alt kısmındaki ketebe satırında “Seyyid Ahmed Hüseyinî el-Üsküdarî” imzası yer almaktadır (Fotoğraf 51).

3.Sonuç

Başlıca örneklerin incelendiği bu çalışmanın neticesinde Ehl-i Beyt ve Hacı Bektaş-ı Velî muhtevalı hat eserleri hakkında şunları ifade edebiliriz: Sözkonusu levhalarda en çok tercih edilen yazı çeşitleri “celî sülüs” ve “celî ta’lik”tir. Bunların birçoğunda hattat imzası ve tarih mevcuttur; bu hattatların çoğu da iyi tanınan isimlerdir. “İnnemâ Yürîdullahu...” (Ahzâb, 33/33) âyetinden ve Ehl-i Beyt isimlerinden başka, “lî hamsetün...” şeklinde başlayan meşhur şiir de çokça yazılmıştır. Hz. Ali ismini içeren levhalarda “yâ” harfi ma’kus olarak yazıldığında genellikle ucu çatalı olarak yapılmış ve zülfikar kılıcına benzetilmiştir. Bazı hattatlar aynı ibareyi veya istifi birden fazla kere yazmışlardır. Kendinden önceki büyük bir hattatın yazısını takliden yazan

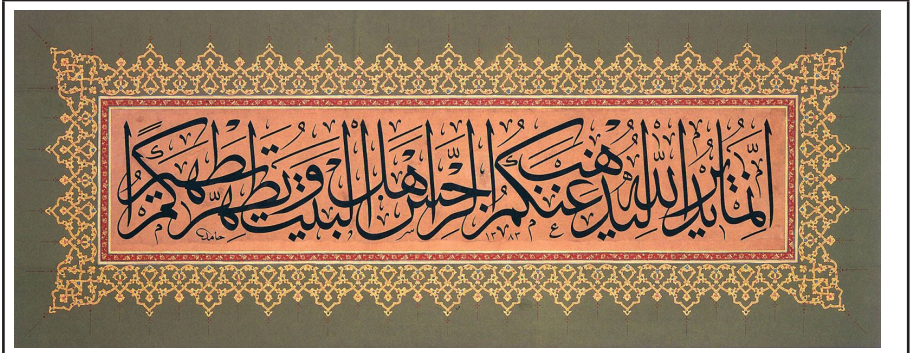
hattatlar da vardır. Eserlerde muhtelif teknikler uygulanmıştır. Bazıları klasik renkte aharlı kağıda siyah is mürekkebiyle yazılmışken bazıları zerendûd tekniğiyle uygulanmıştır. Ehl-i Beyt isimleriyle Hacı Bektâş-ı Velî isminin aynı levhada yer aldığı levhalar vardır. Hacı Bektaş-ı Velî muhtevalı yazıların birçoğunda istif formu Bektâşî tâc-ı şerîfi şeklindedir. Tuğra şeklinde yazılmış Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî yazıları da vardır. Ketebesiz olmayan eserlerdeki yazı kalitesi genellikle düşüktür. En güzel istif örnekleri ise elbette meşhur hattatlar elinden çıkmış olanlardır. Bütün levhalar tezhipli olmamakla birlikte tezyin edilmiş yazıların ne yazık ki ancak çok azında iyi denebilecek bir tezhip vardır. Diğerleri ya çok basittir ya da barok rokoko tarzı süslemelerin pek iyi sayılmayan örnekleridir.

Ehl-i Beyt ve Hacı Bektâş-ı Velî muhtevalı hat eserleri bu çalışmada incelediklerimizle sınırlı değildir. Giriş kısmında da belirtildiği gibi bu konuyla ilgili levhalar arasından belli kriterlere göre seçim yapılmıştır. Muhtelif müze ve koleksiyonlarda yer alıp henüz keşfedemediğimiz eserlerin olması yine muhtemeldir. Daha sonra yapılacak araştırmalarla bunların da ortaya çıkması ve konunun daha zengin örneklerle ele alınması elbette sevindirici olacaktır.

Kaynakça

- Alparslan, Ali (ts.). “Türk Yazı Sanatı ve Mevlevîlik”, *Türk Hattatları* (Haz. Şevket Rado), İstanbul, ss. 206-209.
- Alparslan, Ali (1973). “İslâm Yazı Sanatı ‘Hattatlık’a Mevlevîler Önemli Katkıda Bulundu”, *Milliyet Sanat Dergisi*, S. 58, ss. 9-15.
- Alparslan, Ali (1999). *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul.
- Arbaş, Hamit (1999). “Mevlevî Sanatçılar”, *Osmanlı*, c. XI, Ankara, ss. 93-99;
- Bayat, A. Haydar (1991). “Hüsn-i Hat Sanatında Mevlevîlik ve Mevlevîler”, *4. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya, ss. 94-96.
- Can, Şefik (1995). *Mevlânâ, Hayatı Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul.
- Cunbur, Müjgân (1991). “Mevlânâ’ya Göre Sanat ve Sanatkâr”, *4. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, Konya, ss. 67-74.
- Çelebi, A. Halet (1957). *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul.
- Derman, M. Uğur (2002). “Mevlevîlik ve San’at”, *Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya.

- Derman, M. Uğur (1973). “Mevlevîlikde San’at”, *Organorama* 5, ss. 10-14.
- Derman, M. Uğur (1974). “Mevlevîlikte Sanat”, *Mevlânâ Güldestesi*, Ankara.
- Derman, M. Uğur (2005). “Osmanlı Hat Sanatında Hz. Ali”, *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali* (Haz. A. Yaşar Ocak), Ankara: TTK Yayınları, ss. 277-288.
- Fığlalı, E. Ruhi (1991). *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1983). *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul.
- Habib (1305). *Hat ve Hattatân*, İstanbul.
- İnal, İbnülemin M. Kemal (1955). *Son Hattatlar*, İstanbul.
- Köprülü, M. Fuad (1981). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Küçük, Sezai (2007). “İstanbul Mevlevîhanelerinin Türk Sanat ve Edebiyat Hayatına Katkıları (XIX. ASIR)”. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu, Bildiriler*, Konya, ss. 507-527.
- Odyakmaz, Nevzad (1988). *Bektaşîlik, Mevlevîlik, Masonluk*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- Uzluç, F. Nafiz (1957). *Mevlevîlikte Resim Resimde Mevlevîler*, Ankara.
- Yakıt, İsmail (2002). “Mevlânâ’da Sanat”, *X. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler I*, Konya, ss. 51-59.



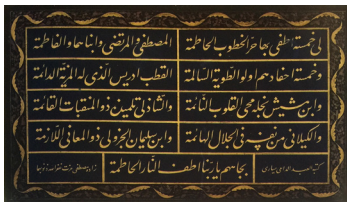
Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4



Fotoğraf 5



Fotoğraf 6



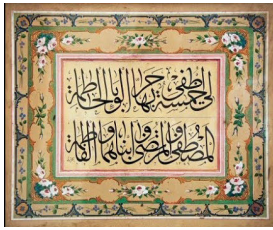
Fotoğraf 7



Fotoğraf 8



Fotoğraf 9



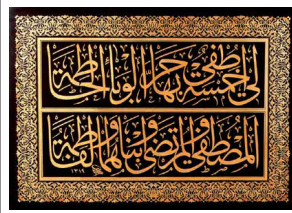
Fotoğraf 10



Fotoğraf 11



Fotoğraf 12



Fotoğraf 13



Fotoğraf 14



Fotoğraf 15



Fotoğraf 16



Fotoğraf 17



Fotoğraf 18



Fotoğraf 19



Fotoğraf 20



Fotoğraf 21



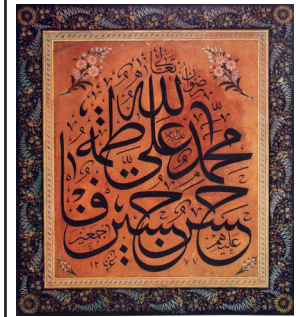
Fotoğraf 22



Fotoğraf 23



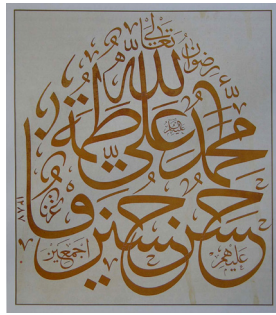
Fotoğraf 24



Fotoğraf 25



Fotoğraf 26



Fotoğraf 27



Fotoğraf 28



Fotoğraf 29



Fotoğraf 30



Fotoğraf 31



Fotoğraf 32



Fotoğraf 33



Fotoğraf 34



Fotoğraf 35



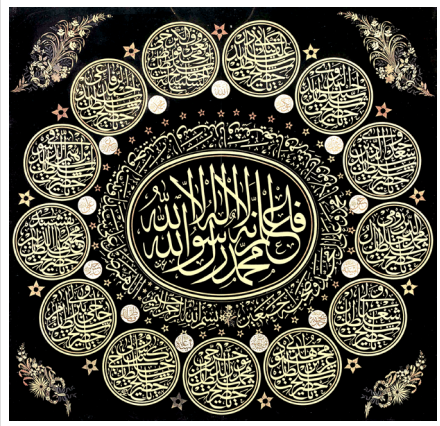
Fotoğraf 36



Fotoğraf 37



Fotoğraf 38



Fotoğraf 39



Fotoğraf 40



Fotoğraf 41



Fotoğraf 42



Fotoğraf 43



Fotoğraf 44



Fotoğraf 45



Fotoğraf 46



Fotoğraf 47



Fotoğraf 48



Fotoğraf 49



Fotoğraf 50



Fotoğraf 51

FUZÛLÎ'NİN GÖZÜYLE CİHÂNIN İKİ GÖZÜ

Two Eyes of The World Through The Eyes of Fuzûlî

Ferudun Hakan ÖZKAN*

Öz

İslâm tarihinde acı bir olay olarak kendine yer edinen Kerbelâ vak'ası, toplum vicdanında derin izler bırakan diğer bütün olaylar gibi edebî metinlere de yansımıştır. Bu bağlamda, ağıtın klasik Türk edebiyatındaki karşılığı olan mersiye türünde birçok manzûme kaleme alınmış, aynı zamanda mensur Kerbelâ anlatıları da ortaya çıkmıştır. Bütün Türk edebiyatının büyük ediplerinden biri olan 16. yüzyıl şâiri Fuzûlî de *Hadîkatü's-Sü'edâ* adlı eserinde mensur olarak bu acı olayı edebî bir üslupla anlatmıştır. Fuzûlî, bu eserinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i özgün ve parlak benzetmelerle nitelemiştir. Klasik Türk edebiyatı geleneğinin benzetme kalıplarının kullanıldığı bu nitelermeler Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e duyulan derin saygı ve özlemi dile getirirken edebî açıdan da okuyucunun ruhunu derinden kavrayan etkili birer ifade aracı olmuştur. Bu bildiride Fuzûlî'nin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e yönelik, sözü edilen edebî nitelermeleri tespit edilmiş ve günümüz Türkçesi ile açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, Fuzûlî, Hadîkatü's-Sü'edâ.

Abstract

The infamous tragedy of Karbala, one of the most saddening events in the history of Islam, has been reflected and mediated in many literary texts just like other saddening events in the history of humanity. In this context, poems in the form of elegy corresponding to a lament in traditional Turkish literature were written as well as many other literary texts depicting the Karbala tragedy in narrative prose. Fuzûlî, one of the greatest poets of Turkish literature who lived in the 16th century, fictionalised the saddening Karbala tragedy in narrative prose in his work entitled *Hadîkatü's-Sü'edâ*. In this work, Hassan and Hussain, the grandsons of the prophet Muhammad, are described through the original use of 'bright' images. These characterisations, similar to those in traditional Turkish literature, reveal respect to and longing for Hassan and Hussain, and function as an instrument deeply influencing its readers both emotionally and literarily. The aim of this study is, in this respect, to find out literary characterisations and descriptions of Hassan and Hussain and to focus on them through their explanations in modern Turkish.

Keywords: Hassan, Hussain, The Karbala Tragedy, Fuzûlî, Hadîkatü's-Sü'edâ.

* Doç. Dr. , Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye, hakan_ozkan66@com.edu.tr

İnsanlık tarihi birçok trajik olaya sahne olmuştur. Bunların içerisinde hiç şüphesiz Kerbelâ olayı insanlığın hafızasında büyük yer etmiş, etkisini hiç yitirmeden on dört asır boyunca hatırlanagelmiştir. Bu acı olayın unutulmamasında fecaatin büyüklüğü kadar kahramanlarının kimliği de etkili olmuştur. Son peygamberin evladının acımasızca katledildiği bu olay İslâm dünyasının asırlardır onmayan yarası olarak kanamaktadır. Bu feci olayın unutulmamasını temin eden önemli âmillerden biri de edebî eserlere mevzû olmasıdır. Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Kerbelâ faciası birçok şâir ve yazar tarafından manzum ve mensur olarak ele alınmıştır. Sadece Türk edebiyatında çeşitli nazım şekilleriyle 312 tane Kerbelâ mersiyesi ve 28 tane mensur maktel kaleme alınmıştır (Çağlayan, 1997: 33-46). Mensur makteller içerisinde Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Farsça *Ravzatü's-Şühedâ*'sının tercümesi olan Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'edâ*'sı bütün Türk edebiyatında Kerbelâ olayının en etkileyici şekilde anlatıldığı ve kendisinden sonra yazılan birçok makteli de etkilediği bilinen bir eserdir. Vasfi Mahir'in "Fuzûlî, Divan şiirin her yolunda gitmiş, hemen her şekline örnek vermiştir. Asıl şahsiyetini, daha doğrusu dehâsını gazellerinde, *Leylâ ve Mecnûn* mesnevisinde göstermiş olmakla beraber, hiçbir çeşit eserinde de birinci dereceden aşağı düşmemiştir." (Kocatürk, 2016: 297) tespitinden anlaşılacağı üzere Fuzûlî, maktel türünde de en güzel örneği vermiştir. Süleyman Nazif, *Fuzûlî* adlı eserinde, "Şâir, *Hadikatü's-Sü'edâ*'yı yazarken Kerbelâ'yı kendi kalbine nakletti. Ve kalemini mübârek kalbine batıra batıra o bî-nazîr levha-i fecâyî yarattı. Bu i'tibâr ile denilebilir ki *Hadikatü's-Sü'edâ* yalnız on asır zarfında dökülmüş gözyaşlarıyla değil, Kerbelâ'da akmış olan kanlarla da yazılmış bir kitâbdır." (Köksal ve Uzun, 2015: 133) gibi parlak cümleleriyle Fuzûlî'nin samimiyet ve coşkusu dile getirir. Yine Süleyman Nazif, Muhteşem-i Kâşânî'nin Kerbelâ manzûmesiyle *Hadikatü's-Sü'edâ*'yı kıyaslar ve "hem fazl-ı tekaddüm hem tekaddüm-i fazl Fuzûlî'dedir" (Köksal ve Uzun, 2015: 134) diyerek üstünlüğünü tescil ettikten sonra *Hadikatü's-Sü'edâ*'nın kaynağı olan Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sından üstünlüğünü de dönemin şuarâ tezkirelerinden ictibaslarla teyid eder (Köksal ve Uzun, 2015: 134-135).

Prof. Dr. Ataemi Mirzayev'e göre, "*Hadikatü's-Sü'edâ*'nın her sene Muharrem ayında düzenlenen taziye meclislerinde Hz. Hüseyin ve onun yandaşlarının şehadetine gözyaşları akıtmak için yazılması ilk başta dikkati çeken yüzeysel bir husustur. Aslında ise Fuzulî'nin hedefi, Kerbelâ olayını betimlemekle facianın tarihsel nedenlerini, mahiyetini açık göstermekti. *Ha-*

dîkatü's-Sü'edâ eseri dinleyicilerdeki bu hadise ile bağlı yaranan zıtlığı ateşlemiyor, tam tersi, onun üzerine su dökerek düşündürüyor. İşte bu nedenle onu, maktel türünün tarihinde 'katarsis' aşaması addedebiliriz. Çünkü bu eser kendi okurları ve dinleyicilerini intikama değil, ondan etkilenerek katarsise - temizlenmeye, günahlardan arınmaya, paklığa, olanlardan doğru sonuç çıkararak böylesi felaketlerin bir daha olmamasına sesliyor" (Mirzayev, 2016: 36).

Hadîkatü's-Sü'edâ, Bir mukaddime, on bâb ve bir hâtimedan oluşmaktadır. Mukaddime'de belâların imtihan için insanlara Allah tarafından gönderildiği, en çok da peygamberlerin, onların içinde de Hz. Muhammed'in belaya uğradığı, Kerbelâ şehitlerini anmanın sevabı anlatıldıktan sonra sebep-i telifi dile getirilir. Birinci bâbda Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Yakub, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Eyyub, Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın başına gelen belalar zikredilir. İkinci bâbda, Hz. Muhammed'in Kureyş kabilesinden çektikleri, sahabelerden Ubeyde, Hamza ve Cafer'in şehid oluşları; üçüncü bâbda Hz. Muhammed'in vefatı; dördüncü bâbda Hz. Fâtıma'nın vefatı; beşince bâbda Hz. Ali'nin vefatı; altıncı bâbda Hz. Hasan'ın ahvâli; yedinci bâbda Hz. Hüseyin'in Medîne'den Mekke'ye gidişi; sekizinci bâbda Müslim-i Âkil'in şehid oluşu; dokuzuncu bâbda Hz. Hüseyin'in Mekke'den Kerbelâ'ya gelişi; onuncu bâbda Hz. Hüseyin'in Yezid'in ordusuyla savaşı, yanındakilerin şehid oluşu ve Hz. Hüseyin'le diğer ehl-i beytin şehit oluşları; hâtimedan ehl-i beyt kadınlarının Şam'a gidişleri, imamların doğumları ve Tanrı'ya yakarış yer almaktadır (Güngör, 1987: VI-VII).

Bu bildiride Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, *Hadîkatü's-Sü'edâ*'da Fuzûlî tarafından hangi tabirlerle, benzetmelerle, mecazlarla tasvir edildiği üzerinde durulacaktır. *Hadîkatü's-Sü'edâ*'da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le ilgili tabir, tasvir ve tarifler Hz. Fâtıma'nın vefatını konu alan dördüncü bâbdan itibaren başlamaktadır. Bu ifadeler ya anlatıcı, ya olay içindeki şahıslar ya da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bizzat kendileri tarafından dile getirilmiştir. Bu çalışmada *Hadîkatü's-Sü'edâ*'nın, Şeymâ Güngör tarafından yayımlanan tenkitli metni esas alınmış olup örneklerin sonundaki sayfa numaraları bu yayına aittir.

Fuzûlî, beşinci bâbın başında Hz. Hasan, altıncı bâbın başında da Hz. Hüseyinle ilgili kısa biyografik bilgiler verir: Hz. Hasan on iki imâmın ikincisi olup künyesi Ebû Muhammed, lakabı Nakî ve Tefkî'dir. Hicrî üçüncü yılda Ramazân ayının ortalarında Medîne'de dünyaya gelmiştir. Hz. Hasan, ma-

sumluk burcunda parlayan mutluluk göğünün güneşi ve temizlik bahçesinde yeşeren velâyet gülşeninın fidanı benzetmeleriyle anlatılır:

“Hazret-i İmâm-ı Hasan ikinci imâmdur eimme-i isnâ ‘aşereden ve künyet-i şerîfi Ebû Muhammed ve lakab-ı latîfi Nakî ve Tevfik. Velâdeti Hicretün üçüncü yılında Ramazân ayının evâsıtında Medîne-i Münevvere’de vâkı oldu.” (s.219)

Hız. Hüseyin de on ki imâmın üçüncüsü olup künyesi Ebâ Abdullâh, lakabı Zekî, Şehid ve Sıbt (torun)’tır. Hicrî dört yılının 5 Şaban salı günü doğmuştur.

“Hazret-i Hüseyin İbn-i Aliyy-i Murtazâ üçüncü imâmdur e’imme-i isnâ ‘aşerden ve künyet-i şerîfi Ebâ ‘Abdullâh ve lakab-ı mübâreki Zekî ve Şehîd ve Sıbt olup sa’âdet-i vilâdeti Medîne’de hicretün dördüncü yılında Şa’bân ayının beşinci günü seşenbe günü vâkı olmuş.” (s. 239)

Fuzûlî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i doğrudan; Hazret-i mazlûm-ı Kerbelâ, İmâm-ı Hasan, Hüseyin-i mazlûm, Hazret-i Hüseyin-i ‘Alî, Hüseyin-i şehîd, Hazret, mazlûm gibi isim ve sıfatlarla anar:

“Zehrâ-yı ezher vefâtı Hazret-i mazlûm-ı Kerbelâ’ya nisbet eşedd-i mesâyib ve as’ab-ı nevâyibdür.” (s.175) “Fi’l-vâkı’ Hazret-i İmâm-ı Hasan şehâdeti Hüseyin-i mazlûma nisbet bir mûsibet-i ‘uzmâ ve hâdise-i kübrâdur.” (s. 236) “El-kıssâ, Ca’de diyâr-ı Şâma yetdükde ve haber-i vefât-ı İmâm-ı Hasan şiyâ buldukda...” (s. 235) “Ma’lûmdur ki Hazret-i Hüseyin-i ‘Alî çekdüğü cefâlardan hâsıl ittüğü sa’âdetle...” (s. 238) “Hakkâ ki Hüseyin-i şehîdün zikr-i vâkı’a-ı şehâdeti mûcib-i tecdîd-i kemâl-i ihlâs ü i’tikâd olmagın ‘ayn-ı ‘ibâdetdür ve mazlûm-ı Kerbelâ’nun tekrâr-ı ...” (s. 238) “Hazretün (Hz. Hüseyin) haber-i şehâdetin Hazret-i Resûle Cebrâ’îl kerrâtle yetürmişdür ve ahbâr-ı musîbetin defe’âtle getürmişdür; ol cümledendür bu ki, ol mazlûmun...” (s. 241)

“Sâkî-i dehr iltifâtı budur / Ki Hasan sâgarına zehr döker / Çarh cellâdınun budur hüneri / Ki Hüseyin-i şehîde tîg çeker” (s. 242)

Ancak birçok yerde de benzetmelerlemecazlarla anar: Mesela Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin birer reyhan çiçeğine benzetilir, bu yüzden de Hz. Alî’nin künyesi ‘iki reyhanın babası’dır; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin babalarının iki direği, iki uzvu gibidir, şehid olduklarında babalarının iki direği yıkılacak, iki uzvu kesilecektir:

“Hazret-i Ali'nün bir künyeti dahı Ebe'r-Reyhâneydür...Hazret-i Resûl üç gün vefâtından mukaddem Murtazâ'ya eyitdi “Yâ Ebe'r-reyhâneyn, sana vasiyyet iderem ki iki reyhâne hıfzın ki biri Hasan ve biri Hüseyin'dür; yâ Alî an-karîb senün iki rûknün münhedim ola ve iki uzvun inkıtâ bula.” (s.185)

Fuzûlî Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i bir manzûmede şöyle medheder: Böylesine şerefli nesep hiçbir yerde yoktur zîra onlar ilim, edeb ve izzet gibi faziletlerin kaynağıdır, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sıfatları tüm kâinâtta bilinmektedir. Onlardan biri Mustafa'nın temiz soyu, diğeri Murtazâ'nın gözünün nûrudur; biri olgunluk göğünün dolunayı, diğeri güzellik ırmağının kenârındaki servidir; biri yakîn burcunun güneşi, diğeri din bahçesindeki gül dalıdır:

“Kandedür beyle şerefli bir nesep / Ma'den-i fazl-ı izz ü ilm ü edeb
Sıfat-ı Hazret-i Hüseyin ü Hasan / Cümle-i kâyinâdadur rûşen
Ol biri nakd-i pâk-i Mustafavî / Bu biri nûr-ı çeşm-i Murtazavî
Ol biri bedr-i âsumân-ı kemâl / Bu biri serv-i cûybâr-ı cemâl
Ol biri âfitâb-ı evc-i yakîn / Bu biri gülbün-i hadikâ-i dîn” (s.222-223)

Şâh, Sultân, Pâdişâh, Şehzâde:

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin en çok “şâh, sultân, pâdişâh, şehzâde” benzetmeleriyle anılır. Hz. Hasan, sultân-ı enbiyâ Hz. Muhammed'in torunu, şâh-ı evliyâ Hz. Alî'nin oğlu olduğu için şehzâde; babasından sonra devlet reisi olduğu için de yücelik ve kudret sahibi bir pâdişâhdır:

“...ol şehzâde-i âlem-penâh....ol pâdişâh-ı rif'at-destgâh” (s. 223)

Kerbelâ'da şehîd edilen Hz. Hüseyin Kerbelâ'nın şâhidıdır, sultânıdır:

“Kerbelâ deştinde Hâtûn-ı Kıyâmet âh eger / Gark-ı hûn görseydi şâh-ı Kerbelâ'nun hâlini

Hîç şek yok kim kılurdı Kerbelâ toprağını / Gark-ı hûn gözden töküp seylâb-ı eşk-i âlini” (s.167)

Hz. Hüseyin, birçok musibet ve belâ karşısında ah çekip gözyaşı döke rek kadere rıza vermesi sebebiyle, elinde sancağı ile askerlerinin başında kan dökerek ülkeler fetheden bir pâdişâha benzetilmiş ve bu yaptıkları da fetihten sonra yazılan bir zafer-nâme olarak zikredilmiştir:

“Zafer-nâme-i sultân-ı Kerbelâ Hüseyin İbn-i 'Aliyy-i Murtazâdur ki;

derd meydânında ‘alem-i âh-ı ciger-sûz çeküp ve merdüm-i dîde-i nem-dîde-
den kanlar töküp cem’iyyet-i cüyûş-ı belliyât-ı mevfûre ve icti’ mâ-ı ‘asâkir-i
mesâyib-i gayr-ı mahsûre ile teshîr-i memâlik-i eltâf-ı sübhânî itmiş ve feth-i
ekâlîm-i avâtîf-ı İlâhî kılup saltanat-ı serîr-i takdîrde derece-i kemâle yetmiş.”
(s. 237)

Hz. Hüseyin’le ilgili bir diğ er pâdişâh tasavvurunda da o, âlemin
sığınacağı bir pâdişâh, askerleri melek olan haşmetli bir sultandır ve otağı
Kerbelâ’ya kurulmuştur; onun arş gibi olan çadırı gökkubbeye gölgesini sal-
mış, onun kadri yeryüzüne olağanüstü bir yükseklik vermiştir, Kerbelâ gök-
yüzü , Hz. Hüseyin’in çadırı ise o gökyüzündeki altın ipleri ışınlar olan güneş
gibidir:

“... ol pâdişâh-ı ‘âlem-penâhun serâ-perde-i rif’atleri sahrâ-yı Kerbelâ’ya
urıldı ve ol sultân-ı melâyik-sipâh-ı haşmet-dest-gâhun bârgâh-ı sa’âdetleri
meydân-ı Kerbelâda kuruldu. Şi’r:

Sâye saldı kubbe-i gerdûna çetr-i ‘arş-sây / Yetdi sath-ı hâke kadrinden
kemâl-i irtifâ’

Kerbelâ gerdündü çetr-i şehîd-i Kerbelâ / Hayme-i hurşîd idi atnâb-ı zer-
rîni şu’â” (s. 324)

Hz. Hüseyin öyle güzel bir sultândır ki onun felek kadar yüksek sarayı
din ve devlet işlerinin yürütüldüğü ve bütün insanların kıblesi olan bir mekân-
dır. Dünyâ ve âhîret feyizleri Hz. Hüseyin’e verilmiş, sûret ve manâ ülkeleri
yine ona teslim edilmiştir:

“Te’âlallâh zihî sultân ki dergâh-ı felek-kadri / Medâr-ı dîn ü devlet kıb-
legâh-ı ehl-i ‘âlemdür

Ana olmuş müyesser kesb-i feyz-i dünyî ve ‘ukbî / Ana teshîr-i mülk-i
sûret ü ma’nî müsellemdür” (s. 237)

Hz. Hüseyin Mekke’den çıkıp Irak’a yöneldiği zaman Mekke ahâlisinin
onun etrafında toplandığını haber veren şu cümlede de büyük bir pâdişâh ve
muradına ermiş mutlu bir sultân olarak görülmektedir:

“Tamâmî-i eşrâf-ı buk’a-i Ka’be ve havâs ü ‘avâm-ı Mekke bir menzil
ol şehriyâr-ı ‘âlf-mikdâr ve sultân-ı kâmgârın mülâzım-ı rikâb-ı hümâyûnı
olup...” (s. 311)

Hız. Hüseyin, put kıran ve mecûsîlerin âteşgedelerini yakan bir pâdişâh; yücelerde ikâmet ederek düşmanlarını avlayan bir doğan olup acele ettiği için atından inmeye lüzum görmeyip güneş gibi yücelik bayrağını gökyüzüne doğrultup inci (gözyaşı) saçan kirpiklerinin bulutundan zaman zaman geçtiği yollara rahmet yağmuru yağdırarak yürürdü:

“Ol pâdişâh-ı büt-şiken-i âteş-hâne-fiken ve ol şâhbâz-ı düşmen-şikâr-ı ‘ulvî-nişîmen gâyet-i isti’câlden ihtiyâr-ı nüzûl itmeyüp, âfitâb-vâr râyet-i rîf’at âsmâne çeküp ve sehâb-ı müjgân-ı dür-efşândan zamân zamân reh-güzâra bârân-ı rahmet töküp yürürdü.” (s. 319)

Hız. Hüseyin, Kerbelâ tahtının sultânı ve yücelik ve ululuk makâmının şâhidir.

“... ol sultân-ı serir-i Kerbelâ ve şehenshâh-ı mesned-i ‘izz ü ‘alâ...” (s. 309-310)

Hız. Hüseyin, Kâbe ve zemzem ağzından övülürken şeref ve itibarın yüksek makamını süsleyen ve askerleri melek olan kutsal ülkenin şâhi olarak nitelendirilir:

“Merhabâ ey mesned-ârâ-yı serîr-i ‘izz ü câh / Merhabâ ey şâh-ı kudsî-mülk ü rûhânî-sipâh” (s. 262)

Hız. Hüseyin, din sultânı, her murâdına erişmiş bir hükümdar ve şehidlerin şâhidir:

“Çün hâkdân-ı dehrde ârâm bulmadı / Sultân-ı dîn Hüseyin-i ‘Alî şâh-ı kâmkâr

Ol vaktten ki hasm rızâsıyla tîğ ü tîr / Şâh-ı şehîdün eyledi a’zâsını fikâr» (s. 432)

Hız. Hüseyin, askerleri melek ve karargâhi göğün en yüksek noktası arş olan yüce bir pâdişâhtır:

“Ol pâdişâh-ı kudsî-sipâh ve ol sultân-ı ‘arş-bârgâh zevk-ı takarrub-ı dergâhu’llâh ile “Ene’bnü resûli’llâhi ve ene’bne ‘Aliyyin veliya’llâhu” di-yüp...” (s. 425)

Ahter, Serv:

Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin’in birlikte övüldüğü şu dörtlükte onlar iki yıldız, iki mücevher ve iki serve teşbih ediliyor:

“Âsmân-ı kadr ü kân-ı lutf ü bâg-ı ‘ilmden / İki ahter iki gevher iki serv
olmuş ‘ayân

Cümle-i halk-ı cihândan bulabilmez bir bedel / Bu birine ol birinden gay-
rı ‘akl-ı hurde-dân” (s. 247)

Hz. Hüseyin, şerîat bahçesinin servidir:

“Ol serv-i riyâz-ı şerî’at sarsar-ı hücûm-ı a’dâ ve seyl-i sihâm-ı eşkiyâyla
merkebden düşüp...” (s. 427)

Gûşvâre:

Cebrâil, Hz. Âdem’e Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i tanıtırken onları anne-
leri Hz. Fâtıma’nın kulaklarındaki küpelere benzetir:

“Bu Fâtıma-i Zehrâ’dur, bint-i Muhammed Mustafâ ve başındaki efser-i
dırâhşân zevci Aliyy-i Murtazâ’dur. Bu gûşvârelerinün biri Hasan-ı Mücte-
bâ’dur ve biri Hüseyin-i Kerbelâ. “(s.148)

Hz. Peygamber de torunlarını, kâinâtın süsü olarak gördüğü için arşın iki
küpesine benzetir:

“Hazret-i Resûl buyurmuş ki, Hasan ve Hüseyin iki gûşvâre-i ‘arşdurlar.”
(s. 246)

Şem‘, Çerâğ:

Hz. Hasan’ın ölümünden bahsedilen şu beyitte onun boyu serve, yanağı
da aydınlık saçan bir muma teşbih edilmektedir:

“Serv-i kaddi çemen-i Hulde hırâmân oldu / Hûr ü gılmâna ruhi şem’-i
şebistân oldu” (s. 234)

Hz. Hüseyin de peygamberlik hânedânının kandili ve imâmlık hareminin
mumu benzetmesine konu olmuştur:

“Ey çerâğ-ı hânedân-ı risâlet ve ey şem’-i şebistân-ı imâmet, ‘Aliyy-i
Murtazâ müteveccih-i ravza-i Rıdvân oldukda âteş-i firâkına mûcib-i teskîn
olan Hasan-ı Müctebâ idi...” (s. 347)

Yücelik meclisinin mumuna benzetilen Hz. Hüseyin’in vücûdunu
dünyanın karanlık sarayının gamı yakmıştır:

“Yakdı vücûdımı gam-ı zulmet-serây-ı dehr / Ey şem’-i bezm-i bâr-geh-i
Kibriyâ Hüseyin” (s. 482)

Hz. Hüseyin, velâyet haremının mumu, imâmet ocağının kandilidir.
“Ol şem’-i şebistân-ı velâyet ve çerâğ-ı dûdmân-ı imâmet” (s. 257)

Nihâl:

Fuzûlî, Hz. Hüseyin’in dünyaya gelişini toprak (Hz. Fâtıma) üzerinde bir tohumun su (Hz. Alî) ve rüzgârın (Hz. Muhammed) etkisiyle kutlu bir fidan oluşuna, akabinde de nisan yağmuru tanesinin (Hz. Alî) sadefe (Hz. Fâtıma) düşerek denizde (Hz. Muhammed) inci oluşuna teşbih eder:

“El-hak bir nihâl-i huçeste ki hâk-i tînet-i Zehrâdan baş çeküp zülâl-i cûybâr-ı şefkat-i Murtazâ ve nesîm-i iltifât-ı Mustafâyla neşv ü nemâ bulmuş ola, ma’lûmdur ki ‘âkıbet ne bâr virür; ve bir gevher ki sadef-i batn-ı Fâtımada nîsân-ı kemâl-ı Murtazâdan zuhûr bulup deryâ-yı intisâb-ı Resûlullâhda hâsıl olmuş ola, yakîndür ki bâzâr-ı hakîkatde ne kıymet bula.” (s.240)

Hz. Hasan, masumluk burcunda parlayan mutluluk göğünün güneşi ve temizlik bahçesinde yeşeren velâyet gülşeninin fidanı benzetmeleriyle anlatılır:

“Esmâ bint-i Umeys’den nakl olunur ki dimiş: “Ol âfitâb-ı evc-i sa’âdet âsmân-ı ismetden fûrûzân oldukda ve nihâl-i gülşen-i velâyet hadîka-i iffetden neşv ü nemâ bulup fezâ-yı vücûda geldükde, Hazret-i Resûl vâkıf olup Fâtıma harem-serâsına sâye-i saâdet bırakup şehzâdenün izhârını emr itdi.” (s.219)

Hz. Hüseyin’in doğumu da yine nihâl teşbihiyle anlatılmıştır. Onun yaratılış fidanı mutluluk bahçesinde ortaya çıkarak varlığın uçsuz bucaksız bahçesini süslemiştir:

“Rivâyetdür ki, nihâl-i hilkatleri gülşen-i sa’âdetde zuhûra gelüp hadîka-i fezâ-yı vücûdî müzeyyen kıldukda müjde-i teşrîf-i kudûmı ... “(s. 239)

Melekler, Hz. Hüseyin’e ‘Hâşimoğulları bahçesinin nazlı fidanı’ diye seslenirler:

“Ey nihâl-i nâz-perverde-i riyâz-ı Hâşimî” (s. 380)

Hz. Hasan ve Hüseyin, Hz. Peygamber’in mübarek uzuvları, ciğer-gûşeleridir:

“Hazret-i Resûlün ‘uzv-ı mübâreki olan ciğer-gûşelere bu na’t yeter..” (s. 248)

Hız. Hasan ve Hüseyin, iki cihânın sığınağı olup cihânın iki gözü kadar kıymetlidir:

“Medh-i Hüseyin ü vâsf-ı Hasan kılsalar taleb / Hatm-i kelâm idüp kılalum muhtasar sözi

Ol iki ber-güzîde-i devr-ı zamânedür / İki cihân penâhı cihânun iki gözi” (s. 249)

Şahbâz, Hümâ, Simurg, Ankâ:

Fuzûlî, şu pasajda Hız. Hüseyin’i bir alıcı kuş kurgusuyla anlatır: Hız. Hüseyin yücelik ve ululuk ülkesinde avlanan bir doğandır, ülkeler fethetme arzusuyla yuvasından uçup büyük kanatlarının gölgesini ilk olarak Kûfe şehrinin üzerine düşürmüştür:

“Şehbâz-ı şikâr-endâz-ı nişîmen-i ‘izz ü ‘alâ Hüseyin bin ‘Aliyy-i Murtazâ feth-i memâlik hevâsıyla âşiyânesinden pervâz idüp ibtidâ-yı ‘azminde şehper-i nusrat-sâyesin diyâr-ı Kûfeye bırakmışdur.” (s. 276)

Alıcı kuş benzetmesi şu dörtlükte de görülmektedir. Hız. Hüseyin, velâyet yuvasında yaşayan bir doğandır:

“Şâhbâz-ı âşiyân-ı velâyet helâkine / Sahrâ-yı Kerbelâda hücum eylemiş gurâb” (s. 335)

Fuzûlî, Hız. Hüseyin’in yüceliğini, büyüklüğünü, onu hep yükseklerde uçan hümâ, simurg ve doğan gibi kuşlarla özdeşleştirerek ifade eder. Hız. Hüseyin şu örneklerde saâdet göğünün hümâ kuşuna, mutluluk yuvasında yaşayan doğan kuşuna; Hakk’a yakın olma Kâf’ının simurguna, yuvası sonsuz feyizler olan doğan kuşuna teşbih edilmiştir:

“Ey hümâ-yı evc-i sa’âdet ve şâhbâz-ı âşiyâne-i devlet...” (s. 380) “Ey Sîmürg-i Kâf-ı kurb-ı İlâhî ve ey şâhbâz-ı âşiyâne-i feyz-i nâ-mütenâhî...” (s. 383)

Abbâs bin Aliyy-i Murtazâ, Hız. Hüseyin’i sabır ve tahammül gemisinin çıpası, teslim ve tevekkül Kaf’ında yaşayan Ankâ kuşuna benzetererek ona seslenir:

“Ey lenger-i seffine-i sabr u tahammül ve ey ankâ-yı Kâf-ı teslim ü tevekkül...» (s.403)

Şîr:

Hz. Hüseyin, efendilik ormanının arslanı ve velâyet denizinin timsâhidır:

“Ol neheng-i deryâ-yı velâyet ve şîr-i bîşe-i siyâdet ol haberden tevehhüm itmeyüp, belki şevk ü zevk-i şehâdet hiddetin ziyâde kılup revân oldı.” (s. 318)

Hz. Hüseyin, imâmet tahtının sultânı ve yiğitlik ormanının arslanı ve gazâ avlağının arslanıdır:

“Ol sultân-ı serîr-i İmâmet ol şîr-i bîşe-i şecâ'at...” (s. 253)

“Şîr-i şikârgâh-ı gazâdan hücûm idüp / ‘Azb-ı Fırat şehdini men’ eylemiş kilâb” (s. 335)

Deryâ:

Hz. Hüseyin, erdemlerin denizidir:

“... zülâl-i Fırat'ı ol deryâ-yı fazîletden münkatı' itdiler.” (s. 331)

Lâle:

Ortasının karalığından dolayı bağı yanık âşığın benzetileni olan lâle-i nûmân, Hz. Hüseyin için de benzetilen olmuştur. Ehl-i beyt bahçesinin lâlesi olan Hz. Hüseyin'in bağına gam dağlayarak yakmıştır:

“Gam pâre pâre bagrunı yandurdı dâgla / Ey lâle-i hadîka-i Âl-i ‘Abâ Hüseyin” (s. 482)

Hurşîd, Âftâb, Hilâl, Bedr, Meh:

Hz. Hasan temizlik ve masumluk göğünün ayı olup hem adı güzel (hasen) hem de içi güzeldir:

“Meh-i gerdûn-ı iffet ü ismet / Hem Hasan-nâm u hem hasen-siyret” (s.220)

Hz. Hüseyin'in manevî olgunlaşma süreci, güneşin yükselerek en tepeye çıkması ve ayın hilâl hâlinde, güneşin ışığını alarak dolunay haline geçmesi metaforuyla dile getirilmiştir: Hz. Hüseyin doğduktan sonra onun yücelik güneşi velâyet semâsında günden güne yükselmiş ve yaratılışının hilâli peygamberlik güneşinden feyiz nurlarını alarak dolunay haline gelmiştir:

“Pes hasbe’l-emr ism-i mübârekin Hüseyin itdiler; tedricle ol Hazret’ün âfitâb-ı rif’atleri gün günden âsmân-ı velâyetde derece-i irtifâ’ bulup ve hilâl-i fitratları hürşid-i risâletden iktibâs-ı envâr-ı feyz itmege mâh-ı tamâm olup ...” (s. 240)

Fuzûlî Hz. Hüseyin’i, onu katleden Yezid’in dilinden bile yücelterek anlatır; ona göre Hz. Hüseyin yiğitlik göğünün güneşi ve velâyet göğüdür:

“Neden ki, ol âfitâb-ı evc-i şecâ’at ve sipihr-i velâyet dırahşân oldukça benüm ahter-i ikbâlüm ihtirâkdedür.» (s. 255)

Kûfeliler, Hz. Hüseyin’i beklerken, Ubeydullâh-ı Ziyâd’ı görüp Hz. Hüseyin zannederek onu ayrılık gecesini kavuşma gününe çeviren güneşe benzetmişlerdir:

“El-minnetü li’llâh ki murâd oldu müyesser / Şâd eyledi ‘âşıklarını vasl ile dilber

Tebdîl olup rûz-ı visâle şeb-i hicrân / Hürşid çıkup eyledi âfâkı münevver” (s. 278)

Gevher, Dür:

Hz. Hasan, öncelikle cömertlik hazinesinin kıymetli mücevheri sonra varlık âleminin süsüdür:

“Evvelîn gevher-i hızâne-i cûd / Âhirîn nakş-ı kârgâh-ı vücûd” (s.220)

Hz. Hüseyin, vefâ bahçesinin gülü, yürek temizliği ve huzuru kutusunda saklanan bir inci, Hz. Fâtıma’nın sevgili yavrusu, Hz. Muhammed’in gönlünün sevincidir:

“Gül-i bûstân-ı vefâdur Hüseyin / Dür-i dürc-i sıdk u safâdur Hüseyin
Ciger-gûşe-i Hazret-i Fâtıma / Sürûr-ı dil-i Mustafâdur Hüseyin” (s. 253)

Nûr-ı Çeşm, Nûr-ı Dîde:

Hz. Hasan, bir şiire benzeyen peygamber ailesinin matlaı, Hz. Muhammed’in gözünün nûrudur:

“Matla-ı nazm-ı ehl-i beyt-i Nebî / Nûr-ı çeşm-i Muhammed-i Arabî” (s.220)

Hz. Hüseyin, Hz. Fatma’nın sevgilisi, Hz. Muhammed’in gözünün nûru ve Hz. Ali’nin gönlünün huzurudur:

“Ol ciger-gûşe-i Zehrâ ve nûr-ı dîde-i Mustafâ ve sürûr-ı sîne-i Murtazâdur ve senün atan Sa'd-i Vakkas nakd-i cânın anların yolında sarf itdi.” (s. 329)

Hazret-i Resûl, Hz. Hüseyin'e ‘Zehrâ’nın gözünün nûru’ diye hitap eder:

Ol Hazret eyitdi: “Ey nûr-ı dîde-i Zehrâ ve ey ber-güzîde-i Âl-i ‘Abâ...” (s. 259)

Server, Seyyid:

Hz. Hüseyin, dinin önderi ve Hz. Peygamber’in kıymetlisi, sonsuzluk ülkesinin önderi olup vefâ otağının sırlarına vâkıftır:

“Ol server-i dîn ve nakd-i seyyidü’l-mürselîn...” (s. 310) “... ol server-i mülk-i bakâ ve mahrem-i serâ-perde-i vefâ evlâdınun fevt ü mevtin görmemek...” (s. 407)

Kendi Ağızlarından Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin

Fuzûlî yer yer Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in ağızlarından kendileriyle ilgili tarif ve tasvirler dile getirir. Hz. Hasan halife olduğunda îrâd ettiği hutbenin sonunda kendini tanıtırken nesebini anlatır. Müjde vererek sevindiren Beşîr ve gözdağı vererek korkutan Nezîr yani Hz. Muhammed’in evladı olduğunu söyler; kendini peygamberlik tahtının sultânının vârisi ve velâyet ülkesinde mekân tutmuş bir hâkim olarak takdim eder:

“Benem ibnü’l-beşîr, benem ibnü’n-nezîr, benem vâris-i sultân-ı taht-ı risâlet, benem câ-nişîn-i hâkim-i mülk-i velâyet...” (s.224)

Hz. Hasan, Ali bin Temîr-i Hemedânî’ye hitâb ederken kendini hikmet hazinelerinin hazinedârı ve velâyet meydanının yiğit binicisi olarak tanımlar:

“Hz. Hasan eyitti: Ey Alî biz gencîne-i hikmet hîzânedârlarıyuz ve meydan-ı velâyet şehsüvârlarıyuz... (s.225)

Hz. Hüseyin de nesebini vurgular; peygamber ailesinden olduğunu ve makamlarının mukarreb meleklerle beraber bulunduğunu ve dua oklarnın mutlaka hedefe ulaşacağını dile getirir:

“Pes Velîde yüz dutup eyitdi: “Ey Velîd, biz ehl-i beyt-i risâletüz, biz hânedân-ı nübüvvetüz; peyveste makâmumuz mahall-i tereddüd-i melâyik-i mukarrebdür ve hemîşe nâvek-i du’âmuz hedef-i icâbete yetmek mücerrebdür.” (s. 254)

“Yâ Rab, zürriyyet-i Ehl-i Beyt-i Resûlem ve yetîm ü mazlûm-ı Betûlem, sen dâdımı bu zâlimlerden alasen.” (s. 337) “Ben ferzend-i Resûl-i Hudâyam ve nutfe-i Server-i enbiyâyam; iftihâr itdükte bana bu fahr kifâyet ider... ve ben vâris-i ‘ilm-i Resûlem ve nûr-ı dîde-i Betûlem; hergiz kizb ü güzâfa ikdâm itmemişem ve mutlak tarîk-i muhâlefet-i Hudâ ve Resûl dutmamışam. (s. 350)”... ben nebîre-i Ahmed-i Muhtâram, ben nakd-i sâhib-i Zülfikârem. Tasavvur itmen ki kesret-i sipâhunuzdan ihtizârüm ola, yâ şiddet-i ‘adâvetü-nüzden sebât-ı temkînüm tezelzül bula.” (s. 357)

Hz. Hüseyin, Arapça söylediği bir manzûmede kendisini ve ailesini şöyle anlatır: “Allah’ın yarattıklarının hayırlısı önce babam, sonra annemdir ve ben bu ikisinin oğluyum. Altından yaratılmış gümüşüm. Ben gümüşüm ve iki altının oğluyum. Annem Fatımatü’z-Zehrâ’dur ve babam Sakaleyn imamı ve peygamberlerin varisidir. Benim gibi verâda böyle bir dedeye veya böyle bir şeyhe sahip kimdir. Ve ben iki dünya oğluyum. Altın içinde altınım, deniz içinde deniz.” (s.417)

Hz. Hasan, kendisinin ve kardeşinin başına gelenlerden ötürü teslim ve tevekkül göstererek şu sözleri söyler:

“Fermân-berüz muhâlefete yok mecâlümüz / Her hükm kim olur Sa-med-i kâr-sâzdan

İltür beni Hicâz’a mukîm-i Irâk iken / Ol kim sürer Hüseyin’i Irâka Hicâz’dan” (s.226)

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dedelerinden bayramlık elbise isterken kendilerini ona velâyet bahçesinin bir ağacı olarak takdim ederler:

“... biz dahı ki şecere-i bûstân-ı velâyetüz, nev-bahâr-i iltifâtundan hıl’at-i mücedded iltimâs iderüz.” (s. 242)

Hz. Hasan, kim tarafından zehirlendiğini soran kardeşine o kişiyi bildiğini, ancak bunu söylemenin gammazlık olacağını, bunun da kendilerine yakışmayacağını söyleyerek yüksek seciyesini ortaya koyar:

“Hasan zehrle mütegayyirü’l-hâl oldıkda Hüseyin suâl itdi ki: “Ey mahdûm kime gümânun gelür?” İmâm-ı Hasan eyitdi: “Ey birâder-i mihrbân ben bildüğimi sen dahı bilürsen, ammâ gammâzlık bizden zâhir olmak münâsib degül, hem sabr evlâ vü ensâbdur.” (s.233)

Hız. Hüseyin, Medine'den ayrılmadan önce dedesinin kabrine gider ve münkesir ve mükedder bir halde onunla dertleşir, ondan yardım ister ve kendinden şöyle bahseder: Ben Zehrâ'nın gönlünün emeliyim, ümmetin korumasını bana emretmiştin, sırlar hazinesini bana emanet etmiştin, ama zalim ümmet bana acımadı, çaresiz, kimsesiz bir haldeyim ve senin yardımına muhtacım:

“Yâ Resûlallâh benem kâm-ı dil-i Zehrâ Hüseyin / Yüz sürüp dergâhuna geldüm dil-efgâr ü hazîn

Ol benem kim ümmetün hıfzını emr itdün bana / Ol benem kim genc-i esrâra beni kıldun emîn

Ümmet-i zâlim bana izhâr-ı bîdâd itdiler / Bî-kesem bî-çâreem sensen bana ancak mu'în” (s. 257)

Hız. Hüseyin, Kerbelâ'ya doğru yola çıkmadan önce Mekke'de ağabeyinin kabrine gider ve onunla vedâlaşırken ona şöyle hitap eder: Ey imamlık bağının servî, ey istikâmet meclisini aydınlatan mum, ey zehrin etkisiyle yeşil renge bürünmüş ve böylece kıyâmet bağının yeşilliği olmuş biraderim elvedâ:

“El-vedâ' ey serv-i gülzâr-ı imâmet el-vedâ' / El-vedâ' ey şem'-i bezm-i istikâmet el-vedâ'

El-vedâ' ey zehr te'sîriyle rengün sebz-fâm / El-vedâ' ey sebze-i bâg-ı kıyâmet el-vedâ'” (s. 259)

Hız. Hüseyin, Mekke'den ayrılırken irad ettiği hutbeden sonra dinleyenlere kendisini anlatır. Musibet sahrasında dolaşan bir seyyâh, mihnet çölünde gezinen bir misafir, gurbet göğünde bir gezegen, şehâdet yolunun yolcusuyum, dünya lezzetlerini tatmak aklımdan geçmez:

“Ey ma'şer-i ashâb-ı kirâmî ve ey huzzâr-ı meclis-i sâmi, men sayyâh-ı bâdiye-peymâ-yı sahrâ-yı musîbetem, ben müsâfir-i bâyebân-neverd-i bâdiye-i mihnetem, ben seyyâre-i âsmân-ı garîbem, ben sâlik-i tarîk-i şehâdetem, hâtır-ı fâtıruma endîşe-i lezzât-ı dünyâ güzâr itmez...” (s. 311)

Daha önce başkaları tarafından kendisine yöneltilen sultân, pâdişâh, şâh sıfatlarını Hız. Hüseyin de kendisi için kullanmaktadır. O öyle yüce makamlı bir pâdişâhtır ki onun çadırı göğün en tepesinde yardım ipleri ve doğrulama direkleriyle güçlendirilmiş ve gölgesi bütün kâinatın üzerine düşmüştür;

bütün melekler, ulvî ve süffî varlıklar insanlar, dev ve periler vahşi hayvanlar, uçucular onun imamlığının sancağı altında ona yardım etmeye memur edilmişlerdir; o pâdişâh kendisine itâat edenleri merhametinin ev sahipliğinde cennet nimetinden faydalandıracaktır, âsîler ise cehennem ateşinde yanacaklardır:

“Ben ol sultân-ı bülend-bârgâham ki sürâdık-ı câh ü celâlüm sath-ı ‘arşdan atnâb-ı tevfik ve evtâd-ı te’yîdle istihkâm bulup, sâye-i ‘umûm-ı ‘âtifet cemî’-i kâyinâta bırakmışdur ve tamâmî-i ma’şer-i melâyık-ı ‘ulviye ve süfliye ve ‘ukûl ü nüfûs-ı beşeriye ve dîv ü perî ve vahş ü tayr taht-ı livâ-yı imâmetümde i’ânetüme me’mûr olup mutî’leri mîzbân-ı merhametüm mütemet-tî’-i ni’met-i bihişt idüp mütemerridleri iktizâ-yı muhâlefetüm âteş-i cehîme yakmışdur.” (s. 421)

Fuzûlî *Hadikatü’s-Sü’edâ*’da gerek anlatıcı olarak, gerek üçüncü şahısların ağzından gerekse Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in ağzından, onlarla ilgili birçok tarif ve tasvirde bulunmuştur. Bu tasvirlerde çoğunlukla klasik Türk şiiri geleneğinin estetik anlayışında yer alan benzetme kalıplarını kullanmıştır. Meselâ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i, çeşitli anlam ilgileri kurarak, klasik Türk şiirinde övülen devlet büyüğünün ya da sevgilinin benzetildiği pâdişâh, serv, dür, nihâl, şahbâz, simurg, ankâ, şîr, şem, lâle, gûşvâre, meh, hilâl, bedr, âftâb gibi varlıklara benzetmiş ve bunu klasik Türk nesrinin mütenâzir cümle yapısı ve sec’in verdiği âhenkle, etkileyici bir üslûpla ifade etmiştir.

Kaynaklar

- Çağlayan, Bünyamin (1997). *Kerbelâ Mersiyeleri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Tezi.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (2016). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi İKÜ Yayınevi.
- Köksal, Mehmet Fatih ve Uzun Mehmet (2015). *Süleyman Nazif, Fuzûlî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Güngör, Şeyma (1987). *Hadikatü’s-Sü’eda Fuzulî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Mirzayev, Ataemi (2016). “Maktel Türü Bağlamında Fuzûlî’nin ‘Hadikatü’s-Sü’edâ’ Eseri” *Kerbelâ ve Hz. Hüseyin, Uluslararası Kerbelâ ve Hz. Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Yayına Hazırlayan: Gülağ Öz, Ankara: Yol Yayınları.

BİLİNMEYEN BİR HZ. ALİ CENKNÂMESİ

An Unknown Hz. Ali's Cenckname

Aslıhan ÖZTÜRK*

Öz

Savaş ve kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı cenknâmeler, manzum veya mensur şekilde yazılabilen eserlerdir. Klasik Türk edebiyatında gazânâme, gazavatnâme, zafernâme, selimnâme, süleymannâme, menâkıbnâme, fetihnâme gibi adlarla da anılan cenknâmelerin Türk kültür tarihinde önemli bir yeri vardır. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra İslâm dinini yaymak üzere fetih ve gazâlarda bulunması Türk edebiyatında bu türün rağbet görmesine vesile olmuştur. Nitekim cenknâmeler dinî ve ahlakî nasihatlerde bulunan metinler olarak Türkler arasında en çok okunan eserlerin başında gelmektedir. Cenknâme denince akla ilk olarak Hz. Ali Cenknâmeleri gelir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, damadı ve dördüncü halifesidir. Hz. Ali cenknâmelerinde onun doğumu, hayat hikâyesi, kerametleri, başından geçen olaylar, fetih ve gazâları anlatılır ve Hz. Muhammed, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fâtıma gibi İslam büyüklerinin kahramanlıklarına da yer verilebilir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan cenknâme, Ankara Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 7837/1 arşiv numarasıyla ve "Menâkıb-ı Hazreti Ali" adıyla kayıtlıdır. Mesnevi nazım şekliyle yazılan ve 170 beyitten oluşan eserin müellifi ve müstensihî belli değildir. Bu çalışmada öncelikle cenknâmeler ve Hz. Ali Cenknâmeleriyle ilgili genel bir bilgi verilmiş, daha sonra söz konusu cenknâmenin diğerlerinden farklı ve diğerleriyle benzer noktalarına değinilerek metnin çevriyazılı hali ortaya konulmuştur. Çalışmanın sonucunda, sade bir dille yazılan bu eserin diğer bazı Hz. Ali Cenknâmeleriyle benzer motifler taşımakla birlikte farklı yönlerinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cenknâme, Hz. Ali, menâkıbnâme, mesnevi, fetih ve gaza

Abstract

Cencknames, in which war and heroic stories are told, are the works that can be written in verse or in prose. Cencknames, also known in classical Turkish literature as gazaname, gazavatname, zafername, selimname, süleymanname, menakibname, fetihname, have an important place in the history of Turkish culture. After the Turks' adoption of Islam, their making conquest and gazas (religious wars) to proselytize the religion of Islam have been instrumental in the popularity of this genre in Turkish literature. As a matter of fact, cencknames come at the beginning of the most widely read works among the Turks as texts giving religious and moral advice. When cenknâme is said, Hz. Ali Cencknames come to mind. Hz. Ali is the cousin of the Prophet, son-in-law of the Prophet and the fourth caliph. In the Hz. Ali Cencknames; his birth, life story, miracles, events, conquests and gazas are told and the heroism of the Islamic elders like Hz. Muhammad, Hz. Hasan, Hz. Hussein and Hz. Fatima can also be included. The cenckname, which constitutes the subject of this work, is registered with the archive number 06 Mil Yz A 7837/1 and by the name "Menakib-ı Hazreti Ali" in Ankara National Library. The writer and the copyist of the work, which is written in the form of a masnavi style and consists of 170 couplets, are not clear. In this study, firstly, a general information about cencknames and Hz. Ali

* Arş. Gör. Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Türkiye, aslihanozturk@kmu.edu.tr

Cenknâmes were given, and then the transcription of the text was revealed by referring to the points of cenknâme, which are different from the others and similar to the others. As a result of the study, the existence of both similar motifs to and different aspects of this work, which is written in a plain language, from the other Hz. Ali Cenknames have been identified.

Keywords: Cenname, Hz. Ali, menakıbnâme, masnavî, conquest and holy war

1. Türk Edebiyatında Cenknâmeler ve Hz. Ali Cenklere

Cenknâme, savaş ve kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı, manzum, mensur veya nazım nesir karışık şekilde yazılabilen bir türdür. Türk destan geleneğinin İslâmî dönem mahsullerinden olan cenknâmeler, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki savaşları konu edinen hikâyelerdir (Toprak, 2014: 7). Cenknâmeler, İslâmiyet öncesi destan geleneği ile İslâmiyet sonrası dinî atmosferin keşiştiği ürünlerdir. Bu tür eserler, Türk kültürünün Arap ve Fars kültürleriyle İslâm çatısı altında birleşip kaynaşması sonucu ortaya çıkmıştır.

Önceleri köy odalarında yahut kahvehanelerde meddah tarzında anlatılarak nakledilen cenknâmeler, yazılı kültürün yaygınlaşmasıyla beraber bir dinleyici topluluğu karşısında okunmak üzere kaleme alınmaya başlamıştır (Toprak, 2014: 7). Yani cenknâmeler, İslâm'a geçişin yanı sıra sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin de canlı şahitleri konumundadır.

Cenknâmeler, dini tebliğ ve yayma, dinî ve ahlakî bilgiler nakletme ve toplumda gaza ruhunu canlı tutma amaçlarıyla yazılır. Bu eserlerde iyi huylar edinip kötü huylardan uzak durma, etnik unsur, mezhep ve meşrep farkı gözetmeksizin toplum için örnek insan olma nasihat edilir. “Türklerin Anadolu’yu vatan tutmalarının ardından Hz. Muhammed başta olmak üzere Hz. Ali, Hz. Hamza, Battal Gazi gibi önemli şahsiyetler örnek insan tipi olarak bu tür eserlerde kitleye sunulmuş, onların destanlaşan kahramanlıkları halk ve asker için moral kaynağı olmuştur” (Küçük, 2014: 16). Cenknâmelerde tarihî olayların, yazarların muhayyilesinde şekillenen haliyle sunulduğu genel bir kabuldür. “Cenknâmelerde inandırıcılığı ve meşruluğu arttırmak için tarihî mevzular ve olağanüstü vakalar, İslâmî motiflerle bezeli bir şekilde anlatılmıştır. Kültür tarihimizin önemli kaynaklarından biri olarak gösterilen bu metinler İslâm savaşçılarının gerçek veya olağanüstü seferlerini keramet diline aktaran anlatılardır” (Saluk, 2018: 76).

Türk edebiyatında cenknâme denince akla ilk olarak Hz. Ali cenknâmeleri gelir. 598-661 yılları arasında 63 sene yaşamış olan Hz. Ali hem Şiîler hem de Sünnîler tarafından saygı ve hürmetle anılan bir halifedir. Bu bakımdan Hz.

Ali cenknâmeleri, mezhep ve meşrep farkı gözetmeksizin her kesimde sevilecek okunan metinler olmuşlardır. Bu tür eserler “halkın müşterek duygularını, hayallerini, rüyalarını hamasi bir üslupla dillendirdiği için, bilhassa Anadolu insanı tarafından çok sevilmiştir. Bu sahiplenme, yazarı belli olan birçok cenk kitabının zamanla anonimleştirilmesini ve bunların bir kişinin değil herkesin malı sayılmasını da beraberinde getirmiştir” (Aykaç, 2017: 34).

İsmet Çetin, Hz. Ali çevresinde oluşan cenknâmelerin tercüme, telif ve adaptasyon yoluyla XIII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında işlendiğini belirtir. Hz. Ali Cenknâmeleri, “İslâmiyetten önce “alp” tipi çevresinde teşekkül eden destanlar ile dinî unsurlar ile teçhiz edilmiş, maddî kuvvetin arka plana atılıp maneviyatın ön plana çıkarıldığı “velî” tipinden de bazı unsurları bünyesinde taşıyan “gazi” tipi çevresinde teşekkül eden dinî destanlardır” (Çetin, 1997: XXXI). Türk destan geleneğinin dinî kahramanlık konulu kısmına dâhil olan cenknâmelerin Anadolu Türk insanının cengâverlik ruhunu canlı tutan bir vasfi söz konusudur.

Türk hikâyecilik geleneğinin kaynaklarını tasnif eden Köprülü, Hz. Ali cenknâmelerini İslâm ananesinden geçen dinî mevzulara dâhil eder ve bu eserlerin henüz halk edebiyatı ile klasik edebiyatın kesin bir şekilde birbirinden ayrılmadığı bir dönemde yazıldığına işret eder (Köprülü, 2004: 323). Agah Sırrı Levend ise divan edebiyatında hikâyeleri tasnif ederken Hz. Ali cenklerini konu edinen hikâyeleri dinî hikâyeler başlığına dâhil eder (Levend, 1968: 71-117). Mesneviler üzerine kapsamlı bir çalışma yapan İsmail Ünver ise Hz. Ali cenklerini konu edinen mesnevileri, konularını menkıbelerden alan mesneviler içerisinde söz konusu eder (Ünver, 1986: 441). Hz. Ali cenknâmeleri üzerine kapsamlı bir çalışma yapan İsmet Çetin ise Hz. Ali cenknâmelerini kültür kaynağı olarak Arap-İslâm kültürüne bağlar. İslâmî bir anlayışla teşekkül eden bu cenknâmeleri konusu itibarıyla da dinî-kahramanlık hikâyeleri içerisinde değerlendirir. Bu eserlerin Türk dünya görüşü ve kültürü ile yoğrulup XIII. asırdan itibaren edebiyatımıza girdiğini ve gazavat-nâme gibi türlere kaynak teşkil ettiğini belirtir (Çetin, 1997: XXXIV).

İslâmî dönem Türk edebiyatının ürünlerinden olan Hz. Ali cenknâmeleri henüz halk edebiyatı ile divan edebiyatı ayrımının olmadığı dönemde yazıya geçirilmeye başlamıştır. Nitekim Vasfi Mahir Kocatürk de manzum-dinî destan geleneği adı altında değerlendirdiği bu tür eserleri divan şiirinin halka inmiş bir kolu sayar (Çetin, 1997: XXX). Halkın cengâverlik duygularını diri

tutan bu eserler genel itibarıyla halkın anlayabileceği yalın bir dille yazılmışlardır. Bununla birlikte, bu tür eserlerin yazıldığı 13 ile 15. yüzyıllar arasında Eski Anadolu Türkçesinin hâkim olduğu için arkaik birtakım kelimelere de rastlanabilmektedir.

Hız. Ali cenknâmeleri manzum, mensur veya nazım-nesir karışık şekilde yazılabilmişlerdir. Manzum cenknâmelerde uzun konuların işlenmesine uygun olan kafiye sistemi nedeniyle mesnevi nazım şekli tercih edilmiştir. Cenknâmelerde zengin, tam veya yarım kafiye kullanılmış, zaman zaman da redifle yetinilmiştir. Bazen de redif ve kafiyenin bulunmadığı görülür ki bunun sebebi de istinsah edildiği zaman mısra veya mısraların atlanmış olması olabilir (Çetin, 1997: 90-97). Mesnevi şeklinde yazılan cenknâmelerden bazıları aruz veznine uyduğu halde bazıları vezin itibarıyla çok bozuktur. 14-15 ve daha sonraki yüzyıllarda halk arasında dinî ve ahlakî propaganda amacıyla yazılan eserler ve didaktik kahramanlık hikâyeleri 11’li hece veznine uyan aruz kalıpları ile bilhassa da “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılmış ve aruzun henüz Türk edebiyatında yerleşmemiş olması nedeniyle de vezin kusurları oldukça fazla olmuştur (Çetin, 1997: 97-98). Görüldüğü gibi manzum cenknâmelerde aruz ve kafiye kusurlarının bulunması bu eserlerin yalnız dil bakımından değil, şekilsel olarak da geçiş dönemi ürünü olduklarını göstermektedir. Bu noktada cenknâmelerin halkın dinî kahramanlık duygularını ne ölçüde harekete geçirdiği mühimdir. Nitekim destan dönemi sözlü ürünlerinin yazıya geçirilmiş hali olan bu eserlerde şeklî bazı kusurların bulunması tabiidir.

Manzum cenknâmeler genel itibarıyla giriş, konunun işlendiği bölüm ve bitiş olmak üzere üç bölümden oluşur. Giriş bölümünde besmele, tevhid, münâcât, na’t, mirac, mucizât, medh-i çehâr-yâr, övgü ve sebab-i telif kısımları yer alır. Bütün cenknâmelerde bu bölümlerin hepsi bulunmayabilir. Manzum cenknâmelerin tertibi klasik mesnevi tertibine çok benzemekle birlikte birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Mesnevilerin giriş bölümünde uzun uzadıya tevhid, münâcât gibi bölümler bulunabilirken Hız. Ali cenknâmelerinde bu bölümler birkaç beyitle hızlıca geçilir. Esas konunun işlendiği bölüm eserin çok büyük kısmını oluşturur. Cenknâmelerde konunun işlendiği bölümde olaylar, Müslüman-Arap toplum yapısı içinde Hız. Muhammed’in çevresinde cereyan eder. Hız. Ali başta olmak üzere diğer sahabeler Hız. Muhammed’e bağlı, onun emir ve çevresinde bulunurlar. Hız. Muhammed ve sahabeler otururken vakayı teşkil edecek problem ortaya konur. Sonra Hız. Muhammed çö-

zümü ortaya koyar. Cenknâmelerde çözüm iki şekilde olur. Ya Hz. Muhammed'in bizzat kumanda edeceği veya Hz. Ali'nin görevlendirileceği savaş hali ya da Müslüman olmayanların dine davet edilmesi için mektup ve elçilerin gönderilmesi şeklinde olur. Cenknâmelerde teke tek mücadeleler teferruatlı şekilde anlatılırken toplu savaşlar detaylandırılmaz. Bunun sebebi cenknâme kahramanının cengâverliklerinin ön plana çıkarılma isteğidir. Cenknâmelerde savaş Müslümanların zaferi ile sonuçlanır. Fethedilen yerlerdeki putlar kırılır, kiliseler yıkılır, camiler yapıp namaz kılınır (Çetin, 1997: 98-117).

Hz. Ali çevresinde teşekkül eden cenknâmeler, Köroğlu ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde olduğu gibi bir merkez kişi etrafında toplanmıştır. O merkez kişi ise Hz. Muhammed'dir. Çetin'in belirttiği gibi cenknâmeler ya Hz. Muhammed döneminde yapılan savaşlardan kaynaklanır ya da sözlü Arap edebiyatı geleneğinden kaynağını alır ve Hz. Ali bu hikâyeler içine oturtulur. Bu hikâyeler İslâmî ruh ve birleştiricilik ile Hz. Muhammed çevresinde toplanmıştır. Hikâyeler, vaka merkez kişi olarak Hz. Muhammed'in çevresinden başlar. Bütün savaşlara katılmayan Hz. Muhammed, katıldığı savaşlarda komuta mevkiinde bulunur. Kahramanlık itibarı ile ön planda bulunan Hz. Ali'dir (1997: 86-90).

Cenknâmelerde Hz. Ali, genel itibarıyla elinde kılıcı Zülfikar ve altında atı Düldül ile hücum eden siyah sakallı, sarıklı bir kahraman olarak düşünülmüştür. Hz. Ali, insanları dine davet için her türlü gayreti gösterir ve yaptığı savaşları sadece İslâm'ın yayılması amacıyla yapar. O cenknâmelerde putperest, ejderha, büyücü, dev ve sihirbaz gibi zalim ve gaddar unsurlara karşı kahramanca mücadele vererek yüceltilir. Hz. Ali'nin bu tür eserlerde öne çıkan en önemli vasfı, onun bütün kötülüklerle mücadele eden bir kahraman oluşudur (Mattei, 2004: 18-19). Onun bu özelliği, cenknâmelerinin çok sevilmesine ve Arap ile Fars edebiyatındaki cenknâme yazma geleneğinin Türk edebiyatına da geçmesine vesile olmuştur. Bu bakımdan Türklerin cenknâme yazma geleneğine katkıları oldukça fazladır. Cenknâmeler de Türkçenin edebî bir dil hüviyeti kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır (Mattei, 2004: 12-13).

Türk edebiyatında cenknâmeler üzerine yapılan akademik çalışmalara bakıldığında, ağırlığın metin neşri ve motif tespiti üzerine olduğu görülür. Hz. Ali çevresinde oluşturulan cenknâmelerden biri de Ankara Milli Kütüphane'de *06 Mil Yz A 7837/1* arşiv numarasıyla ve "Menâkıb-ı Hazreti 'Alî'" adıyla kayıtlıdır. Söz konusu cenknâme mevcut bilinen Hazret-i Ali cenknâ-

melerinden farklılıklar arz etmektedir.

2. Cenknâme'nin Nüsha Tavsifi

İncelememize konu olan Cenknâme, Ankara Milli Kütüphane'de *06 Mil Yz A 7837* arşiv numaralı yazma eserin 2b-10a varakları arasındaki ilk bölümünü oluşturur. Bu eserden önce 1b-2b arasında İsmail Niyazi'ye ait bir ilahi vardır. Yazma eserin ikinci kısmında 10b-25a varakları arasında Muhammed Hanîfe'nin menakıbının anlatıldığı manzum metin vardır. Üçüncü bölümde ise Risâle-i Vakf-ı Kur'ân adlı tecvitle ilgili manzum bir metin vardır. İmla birliğine bakılacak olursa bu metinlerin tamamı bir müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Metinlerin tümünün istinsah tarihi 1259/1843 olup müstensih ismi bulunmamaktadır. Konu başları ve cetvellerin kırmızı olduğu eser rutubet lekeli. Kütüphane arşivine "Menâkıb-ı Hz. Ali" adıyla kayıtlı cenknâmenin nüsha özellikleri şöyledir:

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7837/1	
İstinsah Tarihi	1259 (1843)
Boyut	165x110 - 120x85 mm.
Yaprak	2b-10a
Satır	11 çift sütun
Yazı	Harekeli nesih
Kâğıt	Üç ay filigranlı kâğıt
Cilt	Sağ kapağı düşmüş, şirazesini dağılmış, sırtı ve sol kapak kenarları bordo meşin, sol kapağı desenli kâğıt kaplı mukavva cilt.
Baş	Hâk yolunda her kim kıldı ğazâ Raĥmet-i Hâk anlara virdi Hudâ
Son	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât Vir şalavât Muhammede eş-şalât

3. Cenknâme'nin Tertibi ve Özeti

Cenknâme besmele olmadan doğrudan tevhid kısmı ile başlar. Giriş kısmında Hz. Peygamber'in mucizâtının anlatılacağı bildirilir ve tevhid bölümü bir cümle ile geçilir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali de dâhil olmak üzere ashâbı ile oturduğu bir sahne tasvir edilir. Olayların geçtiği coğrafya Yemen'dir. Eserin olay örgüsü diğer Hz. Ali cenknâmelerinde de olduğu gibi Müslim-gayrimüslim mücadelesi üzerine kuruludur. Burada da Yemen'de dağı, taşı ve kalesiyle gösterişli bir şehrin gayrimüslim halkıyla yapılan mücadele söz konusu edilir.

Hız. Ali ateşperest olan bu halkla savaşmak üzere Hz. Muhammed'den izin ister.

Taîrı bilmezler kamu ota tapar
Kuvvetiyle tağı delüp evler yapar

'Alî eydür şal destüruñla varayım
Himmetünle bunları kırtarayım (12-13)

Hız. Peygamber'den müsaade alan Hz. Ali beline Zülfıkar'ı takarak Dül-dül'e biner. Hz. Muhammed'in mucizesiyle yedi kat yer yarar, Hz. Ali yüksek yapılı, ulaşılması zor kaleye gelir. Mecmumiyye Kalesi adlı bu kale on iki bin gözcü tarafından korunmaktadır. Hz. Ali'yi gören gözcüler Melik'e haber verirler. Melik üç kişi gönderip Hz. Ali ile görüşmek istediğini bildirir. Kale içerisine giren Hz. Ali kalenin türlü türlü silahlarla dolu olduğunu ve içinde kılıç, süngü tutan binlerce askerin bulunduğunu görür. Askerleri geçtikten sonra pek çok aslanla karşılaşır. Bu aslanlar Hz. Ali'ye secde ederler. Melik'in sarayına giren Hz. Ali, altın kaplı gül bahçeleriyle dolu köşklerle karşılaşır. Burada zevk ve sefa içerisinde saz çalınıp işret edildiğini görür. İzzeti ikram ile ağırlanan Hz. Ali'ye kim olduğu ve nereden geldiği sorulduğunda bezirgân olduğunu ve yol arkadaşını kaybettiğini söyler. Melik sarhoş bir şekilde Hz. Ali'ye içki içmesini teklif eder ve bunun gönlünün kederini gidereceğini söyler. Hz. Ali ise tövbe ettiğini ve uzun yıllardır içki içmediğini dile getirir.

O sırada saraya bir pehlivan gelir ve Hz. Ali'nin başını kesip getirdiğini söyler. Melik'e kendisinin düşmanını öldürüp getirdiğini ve kızını istediğini belirtir, çünkü Melik Hz. Ali'nin başını getirene kızını vereceğine dair söz vermiştir ve bu sözünü tutarak ona kızını verir. Bunu duyan Hz. Ali bu kişinin yalancı olduğunu, Hz. Ali'yi bezirgânlık yaparken Mekke'de gördüğünü, dolayısıyla bu kesik başın Hz. Ali'ye ait olmadığını dile getirir. Melik'e bu yalancı kişiyle baş başa meydana çıkıp savaşmak istediğini söyler.

Hız. Ali Zülfıkar'ı beline takıp Dül-dül'e biner. Pehlivan da filinin arkasına biner ve kaleden çıkan yedi yüz bin kişi onları izler. Kâfir pehlivanın boyu seksen arşındır, eline aldığı yere vursa yedi kat yeri delegecek güçtedir. Hz. Ali İsm-i Azam duasını okur ve Cebrail yeryüzüne iner. "Ya Muhammed" nidasıyla peygamberi yardıma çağıran Hz. Ali kılıcıyla Pehlivan'ın kellesini indirir. Bunu duyun kâfir beyleri ibret alır. Hz. Ali kimliğini açık edip Mekke'den Melik'in başını kesmeye geldiğini, dine gelmeyenleri öldüreceğini

söyler. Melik yüz bin askeriyle Hz. Ali'ye saldırır, Hz. Ali Zülfikar'ı sağa sola savurarak kâfirleri biner biner öldürür. Hz. Ali öyle savaşır ki artık aciz duruma düşer ve yine Peygamber'i yardıma çağırır. Allah Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e Hz. Ali'nin yardımına gitmesini emreder. Hz. Muhammed atına binerek otuz üç bin sahabe ile yola koyulur. Yedi kat yer yararılır ve Hz. Ali'nin imdadına yetişir. Tüm sahabeler Allah'a secde edip kâfirlere saldırırlar ve hepsinin işini bitirirler. Hz. Peygamber'i gören Melik hemen Hz. Ali'nin karşısına gelir ve dinine girdiğini söyler. On bin askerle Müslüman olurlar.

Eserin sonuç bölümünde herkesin arzusunun yerine geldiği, Hz. Muhammed'in tekrar Mekke'ye döndüğü belirtilir. "Bunda hatim oldu" kalıp ifadesiyle cenknâmenin bittiği belirtilerek dinleyici cenknâmenin dünyasından gerçek dünyaya getirilir. Eserin sonunda vezni "fâilâtün fâilâtün fâilât" şeklinde verilir.

4. Cenknâme'nin Şekil Özellikleri

Elimizdeki Cenknâme manzumdur ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. 170 beyitten müteşekkildir. Kafiye üretme konusundaki kolaylığı nedeniyle mesnevi nazım şekli tercih edilmiştir. Pek çok Hz. Ali cenknâmesinde olduğu gibi 11'li hece ölçüsüne benzerliği nedeniyle "fâilâtün fâilâtün fâilât" vezni ile yazılmıştır. Söz konusu cenknâmenin vezni eserin sonunda açıkça belirtilmiştir:

Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilât
Vir şalavât Muhammede eş-şalât (170)

Gerek sade dille yazılmaları gerekse aruzun Türkçeye henüz uyarlanmaya başlandığı dönemde yazılmaları nedeniyle cenknâmelerde aruz kusuru çok fazladır. Bu cenknâmede de vezin oldukça kusurludur. Sözlü anlatıların yazıya geçirilmesi de cenknâmelerde veznin kusurlu olmasının bir başka nedenidir. Bir hece eksikliği veya bir hece fazlalığından oluşan vezin kusurları bunu doğrulamaktadır. Örneğin aşağıdaki beytin ilk mısraında bir hece eksikliği, ikinci mısraında ise bir hece fazlalığından doğan vezin kusuru vardır:

Çünkü destür oldu şîr-i Hudâ
Evliyâlar şâhı 'Aliyyü'l-Murtażâ (16)

Cenknâmede uyak ve redifler ahengi sağlayan unsurlar olarak yer almaktadır. Redif her beyitte bulunmamakla beraber bazı beyitlerde ahenk yalnız redifle sağlanmıştır:

Didiler yalıñuz bir atlu durur
Şöyle gelür ki kıatı heybetlü gelür (24)

Kafiye çeşitlerinin hemen tümüne rastlanmakta beraber eserde en çok zengin ve tam kafiye kullanıldığı görülmektedir.

Eserde 4, 107, 114, 145 ve 169. beyitlerde kafiye kusuru bulunmaktadır. Bunların hepsinde m-n, e-i gibi mahreç yakınlığı olan benzer seslerin karıştırıldığı görülür:

Cümlenün hâceti oldı tamām
Bunda hâtim oldı hemān (169)

5. Cenknâme'nin Dil Özellikleri

Cenknâme'nin metni müellif hattı olmayıp 1259 (1843) yılında istinsah edilmiş harekeli bir nüshasıdır. Müellif hattı elde bulunmadığı için metnin dil özellikleri üzerine kesin yargılarda bulunmak güçtür. Cenknâmeler genel itibarıyla 13-15. yüzyıllar arasında Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmışlardır. Elimizdeki cenknâme de metindeki eski kelimelere bakılacak olursa bu yüzyıllarda yazılmış bir metnin 19. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshasıdır. Tam anlamıyla Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmamış olan bu eser, muhtemelen istinsah edilen tarih ile telif edilen tarihin birbirinden uzak olması nedeniyle ikili imla özellikleri göstermektedir. Bu bakımdan müstensihin müellif hattına dil ve imla bakımından tam olarak bağlı kalmadığı tahin edilebilir. Metinde tespit edilen eski kelimelerden bazıları şunlardır: **vir-** “vermek”, **bile** “ile, birlikte”, **toğ-** “doğmak”, **toğun-** “dokunmak”, **ķamu** “hepsi, tümü”, **oķ** “ateş”, **ķağ** “dağ”, **ur-** “vurmak”, **yavlaķ** “oldukça, fazla”, **ķatı** “oldukça, çok”, **ķarķu** “karşı”, **ey-, eyit-** “söylemek, söyletmek”, **alķun** “altın”, **yaraķ** “silah”, **ķol-, ķoldur-** “dolmak, doldurmak”, **ķanda, ķandan** “nerede, nereden”, **ķı-** “kırmak, bozmak”, **depret-** “kıvıldatmak, sarsmak”, **buncılayın** “bunun gibi, böyle”, **ķaķı-** “kızmak, darılmak”, **ķey** “gayet, oldukça”, **ebsem** “suskun, sesiz”, **ķend'özin** “kendisini”, **ķörķlü** “gösterişli, göz alıcı”.

Metinde yer alan Eski Anadolu Türkçesine ait fonetik ve morfolojik bazı hususlar şunlardır: Bildirme eki her zaman yuvarlak ünlülü yazılmıştır (-dur/-dür). Zarffiiil eki olarak -uban/üben kullanılmıştır (aluben geldi). İyelik ekleri çoğunlukla yuvarlak, nadiren de olsa düz ünlülüdür. “Ol” zamiri metinde sık sık kullanılmıştır. “İşbu” gösterme sıfatı da metinde göze çarpar. Metinde geçen yapım eklerinden bazıları şunlardır: -dur (yardurmak), -cı/-ci

(kapucu, tapucu), -lu/-lü (heybetlü). 1. tekil kişi iyelik ekinin yazımında da ikilik vardır. Bu ekin ünlü uyumuna girdiği görülüyor (atım, tonum, başım). Geniş zaman ve geçmiş zaman eki yuvarlak ünlülüdür (bilür, eydür, kıldum). 3. tekil kişi iyelik ekinden sonra belirtme eki –n kullanılmıştır (başım). Tamlayan eki yuvarlak ünlülüdür (senüñ). 2. tekil kişi emir kipi bazen –gıl/gil eki ile bazen de eksiz olarak gösterilmiştir.

Yukarıda belirtilen eski bazı kelimeler dışında metnin dilinin oldukça açık ve sade olduğu görülüyor. Metinde çok fazla Arapça ve Farsça kelimelerle kurulu terkiplere rastlanmaz. Görülen terkiplerden bazıları şöyledir: “Şîr-i Hüdâ” (Allah’ın aslanı, Hz. Ali), “‘izzet ü ikrâm” (saygı gösterme, ağırlama), “‘ins ü perî” (insan ve cin), “‘azm-i meydân” (meydana niyet etme, yönelme).

Genel itibarıyla eser, Eski Anadolu Türkçesine ait bazı kelimeler ile fonetik ve morfolojik özellikler barındırmasının yanında dil ve imla özelliklerinin 13-15. yüzyıl metinlerinden biraz daha farklı olduğu ve arkaik unsurlar barındırmakla birlikte eserin 19. yüzyıl Osmanlı Türkçesi ile yazıldığı söylenebilir.

6. Cenknâme’de Öne Çıkan Motifler

6.1. Dinî Motifler

6.1.1. Cebrail

Cebrail, altı yüz kanatlı, çetin bir kudrete sahip, emin, akl-ı kâmil, Allah katında itibarlı ve güzel görünüşlü bir melektir. Vahiy meleği olan Cebrail şerefli bir elçi, Hz. Muhammed’in dostudur (Çetin, 1997: 331). Cenknâmelerde İslâm askerinin gaza yapmasını, zaman zaman savaş stratejisi belirlemesini Tanrı, Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed’e bildirir. Cebrail elçilik görevinin yanında zaman zaman doğrudan Müslümanlar savaşırken yardım elini uzatır. Çalışmamızın konusunu oluşturan cenknâmede de Hz. Ali’nin İsm-i Azam duasını okumasından sonra Cebrail yeryüzüne iner ve Hz. Ali ile birlikte kalan tutacak kadar cenge iştirak eder:

Ṭarfetü’l-‘ayn içre indi Cebrâ’îl
‘Alî birle ṭıtdı ḳalḳanı şöyle bil (123)

Yine Hz. Ali müşkül duruma düştüğünde Tanrı, Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber’e Hz. Ali’ye yardım etmesini emreder. Bu noktada Cebrail elçilik vasfıyla karşımıza çıkar:

Ḥaḫḫ Te‘ālā emir eyledi Cebrā’īle
Didi Resūl ‘Alīye varsun bile
Muṣṭafāya geldi Cebrā’ī-i emīn
Didi kim yā Raḫmeten li’l-‘ālemīn (148-149)

6.1.2. Hz. Muhammed

Hz. Muhammed, cenknâmede “Ḥaḫ Resūli”, “‘Ālemin Resūli”, “Ḥay-rū’l-enām” ve “Nebīler Hātemi” gibi sıfatlarla anılmıştır. Cenknâmelerde O, merkez kişi konumundadır ve vakalar O’nun etrafında gelişir. Bu cenknâmede de Hz. Peygamber ashâbi ile otururken problemin ortaya konmasıyla olay ör-güsü başlar. Hz. Ali ateşperest halkla mücadele etmek üzere O’ndan müsaade alır.

Hz. Muhammed cenknâmelerde Müslümanları komuta eden, emir alınan kişidir. O, doğrudan savaşa iştirak etmese bile sahabeleriyle Müslümanların imdadına yetişir. Bu cenknâmede de Hz. Ali zor durumda kaldığında Pey-gamber’i çağırır. Tanrı da Cebrail’e Peygamber’in Hz. Ali’ye yardım etmesi emrini iletir:

Yā Muḫammed didi çağırdı ‘Alī
Zülfikārı ḫavle kıldı ol velī (125)

Ḥaḫḫ Te‘ālā emir eyledi Cebrā’īle
Didi Resūl ‘Alīye varsun bile (148)

Mevlā emir eyledi Resūl bindi ata
Otuz üç biñ ṣaḫābe yā ṣafā (151)

6.1.3. Hz. Ali

Cenknâmenin çevresinde teşekkül ettiği kahraman olması nedeniyle hakkında en çok bilgi verilen kişi Hz. Ali’dir. O, cenknâmede “Şīr-i Ḥudā”, “Erenler serveri şīri”, “Evliyālar şāhi”, “Aliyyü’l-Murtaẓā” ve “Tañrı arslanı” adlarıyla anılmıştır.

Hz. Ali bazen kendi ifadeleriyle bazen de başkaları tarafından anlatılır. Cenknâmede kendisini bezirgân olarak tanıtan Hz. Ali, kendini düşmanlarına şöyle anlatır: Ali gibi bir pehlivan dünyaya gelmemiştir. Onun heybetinden herkes korkardı. Döldüle binip, kılıcı Zülfikar’ı kuşanır, yedi yüz bin askeri birden öldürebilir. Nereye gitse oranın melikini öldürür. Bahr-i Umman şeh-

rinde elli dört bin pehlivanı öldürmüştü. Onun darbelerinden insanlar hatta periler bile ah eder. Tüm bu özellikleriyle “Tanrı arslanı” sıfatıyla anılmıştır. Ne kadar anlatsam azdır, şu kadarını bilin ki onun gibi bir yiğit yoktur (82-88).

Hz. Ali, cenknâmede kahramanlığının yanı sıra manevi değerlerin temsilcisi olan velî tipini de karşılar. “Maddî ve manevî kuvvetin mezc edilerek Hz. Ali’nin şahsında toplanması, onun dünyayı fethetmeyi gaye edinen bir kahraman, gazi olarak görülmesini sağlar” (Çetin, 1997: 178).

6.1.4. Âyetler-Dualar

Cenknâmede 149. beyitte Enbiyâ sûresinin 107. ayetinden iktibas yapılmıştır. Ayetin manası “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” şeklindedir. Bu ayet Hz. Muhammed’in yeryüzüne teşrifinin ve peygamber olarak gönderilmesinin hikmetini izah etmektedir:

Muştafâya geldi Cebrâ’îl-i emîn
Didi kim yâ Raḥmeten li’l-‘âlemîn (149)

Cenknâmede “İsm-i Azâm” duasından bahsedilmektedir. İsm-i azâm “en büyük isim” anlamına gelmektedir. Bu ismin Allah’ın 99 adından biri olduğu söylenmekle birlikte bu duanın hangi sure içinde olduğu bilinmemektedir (Çetin, 1997: 349).

Cenknâmede Hz. Ali yalancı pehlivan ile savaştığı sırada bu duayı okur. Zor durumda kalan Hz. Ali bu duadan sonra darbelerden kurtulur ve kısa süre içinde Cebrail yeryüzüne iner (120-123).

Cenknâmede Arapça bazı seslenme ve dua ifadeleri de kullanılmıştır. “Yâ Rabbenâ virgil felâh/34” (Ey Rabbimiz, selâmet ver), “Saña şıgındım yâ ilâh/102” (Ey Allah’ım sana şıgındım), “Yâ ilâhe’l-‘âlemîn/141” (Ey âlemlerin ilâhı) bunlardandır.

6.2. Hayvanlar ve Cansız Varlıklar

6.2.1. Döldül

Cenknâmelerde en çok ismi geçen ve vakanın gidişatına katkıda bulunan at Döldül’dür. Döldül, Mısır hükümdarı Mukavkıs tarafından Hz. Muhammed’e hediye edilen boz renkli katırdır. Çevikliği ve hızlı yürüyüşü ile bilinen Döldül, Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali’ye bağışlanmıştır (Alıntılayan Çetin, 1997: 417). Cenknâmede de Döldül daima Hz. Ali’nin yanında savaşların

gidişatına katkıda bulunur. Döldül her an savaşımaya hazır vaziyettedir. Hz. Ali cenklerde her zaman yanında olan Döldül ile duygusal bir bağ kurmuştur. Kaleye vardığında Melik ile görüşmeye giderken Hz. Ali Döldül'ü bağlar ve onu iki gözünden öper:

Döldülü muhkem bağladı
İki gözünü öpdü hem ağladı

Eydür ey Döldül 'āzim-i hāzır ol
Vaqt-i sā'atde baña sen nāzır ol (32-33)

6.2.2. Fil

Cenknâmelerde fil, binek olarak kullanılır. Müslüman kuvvetlerin karşısında Müslüman olmayanların gücünü ifade ederken fil heybet timsali olarak söz konusu edilir. Cenknâmede de Hz. Ali Döldül'e binerek savaşa koyulur, rakibi pehlivan ise fil ile savaşa iştirak eder:

Pehlivān çün bindi fil arkasına
Key nazar kıllı hoşkabāzun taşına (109)

Filile gitdi meydān izledi
Cümle merdümler anları gözledi (112)

6.2.3. Zülfikar

Zülfikar, Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye hediye edilen efsanevî kılıcın adıdır. Zülfikar cenknâmelerde Hz. Ali'nin en büyük yardımcısıdır. Hz. Ali her zaman Döldül'ün üzerinde elinde Zülfikar ile tasvir edilmiştir.

Cenknâmede Hz. Ali, pehlivan ile mücadele ederken sağa sola savurduğu Zülfikar ile kahramanlık gösterir. Pehlivan'ı ve filini Zülfikar'la iki parçaya ayırır:

Yā Muhammed didi çağırıldı 'Alī
Zülfikārı havle kıldı ol velī
Öyle çaldı kellesine bir kezīn
İki şağ şağ itdi fil-ile kend'özin (125-126)

6.2.4. Savaş Aletleri

Cenknâmede Hz. Ali Zülfikar'ı ile savaşırken Müslüman olmayanların özel bir isimle anılmayan kılıç ve süngü gibi savaş aletleri vardır. Hz. Ali kale-

ye girdiğinde içerisinde türlü türlü silahlarla dolu olduğunu görür. Üç bin kişi ellerinde kılıçla gözcülük eder, daha sonra elinde süngü tutan beş yüz asker görür. Süngü cenknâmelerde efsanevî bir özellik taşımaz. Cenknâmede süngüler tasvir edilirken mübalağa edilerek taş vurulsa ondan bile geçebilecek etkide oldukları belirtilir.

6.2.5. Eğlence Çalgıları

Cenknâmelerde çalgılar önemli bir yer tutar. Bazen savaş habercisi, başlayış ve bitişi bildiren müzik aletleri, bazen de eğlence anında görülür (Çetin, 1997:430). Cenknâmede yalnızca eğlence çalgılarından çeng söz konusu edilir. Çeng yatık sazlar grubundan tek veya çift zilli bir çalgıdır.

Hız. Ali, Melik'in sarayına girdiğinde eğlence meclisi ile karşılaşır. Bu mecliste çengler çalınır, içkiler içilir.

Çengi kızları her biri bir sâz ider
Şâha karşı oturmuşlar biñ nâz ider

İşret ider kâmusunuñ vakti hoş
Dem-be-dem tıdudurup içerler hoş (52-53)

6.3. Kılık Değiştirme-Aldatma Motifi

Halk anlatılarında sık sık kullanılan kılık değiştirme motifi, kısa bir süreliğine tanınmama ihtiyacı duyan kişilerin başkalarının kıyafetini giymesi veya kendisini bir başkası olarak tanıtmaları şeklinde tanımlanabilir. Hız. Ali cenknâmelerde bazen kendisini “tacir, silahşör yetiştiricisi veya bezirgân” olarak tanıtır. Bazen düşman askerinin kılığına bazen de gelin kılığına girer (Çetin, 1997: 443-446). Çalışmamızın konusunu teşkil eden cenknâmede de Hız. Ali kendisini bezirgân olarak tanıtır. Bu şekilde mevcut problemi kılık değiştirme/kimlik gizleme yoluyla çözmeye çalışır.

6.4. Kesik Baş Motifi

Türk folklor ve kültür tarihinde kesik başın önemli bir yeri vardır. Bu motifin işlendiği en eski örnek, kahramanın gövdesiz bir insan başı olduğu Dâsitân-ı Kesik Baş'tır (Ocak, 2013:19). Dinî destanlarda kesik baş motifi sık sık kullanılır. Cenknâmede Hız. Ali Melik ile mücadele etmek üzere kaleye vardığında bir pehlivan Hız. Ali'nin başı olduğunu söyleyerek bir kesik baş ortaya atar. Kendisini bezirgân olarak tanıtan Hız. Ali bu kişinin yalancı olduğunu, Hız. Ali'yi bezirgânlık yaparken Mekke'de gördüğünü söyler (70-81).

Cenknâmede kesik baş motifi bir aldatma unsuru olarak kullanılmıştır. Melik'in kızını isteyen pehlivan, Ali'nin başıdır diye Melik'i aldatmaya çalışmış, bu teşebbüsün sonunda canından olmuştur.

7. Sonuç

Cenknâmeler dinî destan geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Ali çevresinde teşekkül eden cenknâmeler halkın kahramanlık duygularını uyandırmış, yüzyıllar boyu sevilip okunagelmıştır. Sözlü kültür ortamından yazıya aktarılan bu eserlerin manzum olanlarında şekil ve vezin bakımından birtakım kusurlar söz konusudur.

Çalışmamıza konu olan cenknâme, Ankara Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 7837/1 arşiv numarasıyla kayıtlı olup manzumdur. Bu çalışmayla birlikte bu metin ilk kez akademik dünyaya tanıtılmıştır.

Cenknâmenin müellifi ve müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi 1259/1843 olmakla birlikte eserdeki arkaik kelimeler ve eserin yalın bir dille yazılmış olması müellif hattının 13 ile 15. yüzyıllar arasında yazılmış olabileceğini düşündürüyor. Müellif hattı elde bulunmadığı için müstensihinin de esere müdahale etmiş olabileceğini göz önünde bulundurmak gereklidir. Eserde dinî motifler, hayvan motifleri, savaş ve eğlence aletleri, kılık değiştirme ve kesik baş motifi ön plana çıkmaktadır.

8. Cenknâmenin Çevriyazılı Metni

(2b)	(3a)
Tevârih-i 'Alî Budur	Yılda bir kez mâlîmuz alur hârâc Yalın eyler hem bizi muhtâc aç
1 Hâk yolunda her kim kıldı ğazâ Raĥmet-i Hâk anlara virdi Hüdâ	Taĝı taşı kuşatmışdur bir şehri var Cümle halkı barbar bir şehri var
Mu'cizâtdur Resülün ey dede Vir şalavât 'ışk-ile sen Aĥmede	Şöyle göge çıkmışdur kal'ası Gün toĝarken aña toĝunur şu 'lesi
Otururken ol Resül yâ şafâ Ol nebîler hâtemi ol Muştafâ	10 Mecmûmiyye kal'ası dirler aña Vaşfin işiden kişi kalu țana
Hâzır idi cümle aşĥâbı bile Hem erenler serveri şîri 'Alî	Pâdişâh katında var bir pehlivân Seksân arşun kıddi var bilmez emân
5 Geldi öpdî Muştafânın elini Kimse bilmez ol 'Arabun aĥvâlini	Taĥrı bilmezler kamu oța țapar Kıvvetiyle taĝı delüp evler yapar
Yemen tã'ife elidür vațanımız Yanımızda yakındur düşmânımız	'Alî eydür şal destürünla varayım Himmetünle bunları kırtarayım

- Darb yağıdır leşkere heybet-ile
Nice varasın yalñuz bir at-ile
- 15 Kullarına nuşret viren
Cümle gizli işleri oldur gören
Çünkü destür oldı şîr-i Hudâ
Evliyâlar şâhî 'Alıyyü'l-Murtażâ
Bağladı 'Alî beline Zülfikâr
Himmet alup Döldüle oldı süvâr
Saña şıgındım deyüp girdi yola
Cümlemüzün işi ihsân ola
Yarduruldı karşı geldi yedi kat
Muştafânuñdur işbu mu'cizât
- 20 Öyle yüksek yapılıdır ol hişâr
Üşenir çıkmaga kuş kim uçar
Güneşe karşı yalıyor berķ urur
Taşnuñ her birisi şu'le vurur
Bir 'acâyib kal'adur yavlaķ yüce
On iki bin pâyzen var yürür gice
Gözcüler çün 'Alîyi gördiler
Mâlike vardılar nişânuñ virdiler
Didiler yalñuz bir atlu durur
Şöyle gelür ki katı heybetlü gelür
- 25 Hîç bu iklîm kavmine beñzemez
Derdi renci yoķdur kimse eslemez
Mâlik eydür üç kişi varsun aña
Nereden gelür haber virün baña
Çağırsunlar baña gelsün ol kişi
Tîz varun bitirün siz bu işi
Üç kişi gönderdiler
Kal'adan çıķup 'Alîye vardılar
Didiler melik eyitdi saña
Didi kim luř eyleyüp gelsün baña
- 30 'Alî eydür hoş çıgırmış varalum
Hoş varup ben kim muħabbet kılalum
Önüne düşdi üç kişi gitdi 'Alî
Kal'anun içine girdi ol velî
- Döldülü muħkem bağladı
İki gözünü öpdü hem ağladı
Eydür ey Döldül 'âzim-i hâzır ol
Vakt-i sâ'atde baña sen nâzır ol
Kal'a içinde dopdolü dürlü silâh
Didi kim yâ Rabbenâ virgil felâh
- 35 Ol Resülün yüzü şuyı hürmeti
Luş irsün rüzî kıılma miħneti
Gördü kim önünde üç biñ kişi var
Ellerinde kâmusı kılıç tuçar
Geçdi andan gördi beş yüz eri
Ellerinde var birer süngüleri
Her biri âdemün kanuñ içeri
Taşa ursa süngüleri taşdan geçeri
Geçdi andan gördi beş bin eri
Her biri pehlivân şâhib-hüneri
[4b]
- 40 Heybetiyle şöyle dururlar her biri
Katlarında kimse koımazlar diri
Geçdi andan çok arslanlar görür
(...)¹ daħı kaplan durur
Cümle arşlan secde kıldı 'Alîye
Ol murâd-ı kân-ı gerçek velîye
Kâpusında gördi dört biñ kapucu
Her birisi şâha karşı tapucu
Geçdi andan sarâyına girür
Kızıl altun yapılu köşkler görür
- 45 Çevresi bahçâ açılmış gülsitân
Her bir budakda bülbüller okur destân
Destür oldı girdi melik katına
Baķdı anuñ yarağına atına
'İzzet ü ikrâm-ile virdi selâm
Dürdi melik yerinden hâş u âm
Melik 'Aliyye ta'zîm ider
Hoş şafâ geldiñ deyü tekrim ider
Kürsi koğular 'Alî oturur
Hâlıkı gör ne işler buyurur

- 50 Ol Melikün otuz arşun qaddi var
Karşusunda yüz kişi kılıç tuçar
[5a]
Dağı beş yüz hasekiler oturur
Melikün emrini yerine getürür
Çengi kızları her biri bir sâz ider
Şâha karşı oturmuşlar biñ nâz ider
‘İşret ider kâmusunuñ vaqti hoş
Dem-be-dem töldurup içerler hoş
‘Alîye eydür melik içen başa
Söyle bir bir her ne geldiye başa
- 55 Gelişin kandan hâlin nedür
Ne kişisin senüñ ahvâlin nedür
‘Alî eydür çok yaşa ey nâm-dâr
Dâ’ imâ görmeyesin derdi şümâr
Bâzîrgânım ayırdım yoldaşımdan
Çok serencâmlar geldi geçdi başımdan
Gitdi mâlım bir atım var bir başım
Hak Te’âlâ hayır eyleye işim
Yolum hoş tâ geldi içe
Bağsın Mevlâ bilür hâlim nice
- 60 Sarhoş oldu ol melik gönli hoş
‘Alîye eydür melik iç kadâhı ider hoş
‘Alî eydür ey güler yüzlü melik
İçdigim yokdur şeker sözlü melik
Nice yıldır tevbe kıldım pes buña
Hâşâ sen niçün güçlük idersin baña
Hasret odıyla gözüm yaş durur
Şöyle bil kim tekrîmün hâzır durur
Melik eydür sözüm şıma ey kişi
Bir kadeh iç gider gönlünüñ teşvîşi
- 65 Ğuşşalu gönülleri şâz ider
‘İşret-i cânları şâz ider
Tut sözüm iç kadâhı def` ider
Ger saña bağışlayam çok nesnelər
Gine der ey erenler serveri
Hâşâ kim tevbeden oldum ben berî
- Böyle şöyleşürken nâ-gehân
Sarâya girdi bir pehlivân
Müjdeciler şâha virdiler haber
Didiler kim geldi ol şâhib-hüner
- 70 ‘Alînüñ başın kesdüm deyüp gelür
Melike işbu haber gelür
Şâd kıldı kamu anda olan
Melik katına geldi ol pehlivân
Bir kesik baş getür atdı araya
La’ net olsun dir bu yüzü karaya
[6a]
Didi benim ‘Alî başın kesen
Cümle evlâdın kırıp yaşın dökken
Mekke şehrinde vardım ceng eyledüm
Şâh için ben ‘aqlım şekk eyledüm
- 75 Düşmânın öldürüp geldüm saña
Luft idüp kızın virgil baña
Meger ol melik ‘ahd itmişdi
Ol la’în kız için gitmişdi
Melik eydür gönlümüz şâd eyledün
‘Âlem içinde pek büyük ad eyledün
Kızımı virdüm saña çok mâl u hân
Çün ‘Alî başın getürdün nişân
Bunu işitti ol ‘Aliyyü’l-Murtażâ
Depredür bülbül dillerin şîr-i Hüdâ
- 80 Eydür ey melik yalancıdur bu kişi
‘Alî başı degildür koñ teşvîşi
Bâzîrgânlık eyleyüp varmış idüm
Ben ‘Alîyi Mekke de görmüş idüm
‘Alî gibi gelmedi hîç bir pehlivân
Heybetinden şmazdı emân
Düldüle binüp kuşanır Zülfiğâr
Yedi yüz bin leşkeri öldürtür söker

[6b]

Her ne etrāfa ol seyrān ider
Nice melikleri ser-gerdān ider

85 Baħr-i ‘Ummān şehrine girmiş idi
Buncılayın elli dört bin pehlivān kırılmış idi

Đarb-ı destūr ile yıķıp durur (...)²
Āh ider đarbından ins ü perī

Teñri arşlanı didi ol servere
Kim yetişmişdür ancılayım ere

Ne kadar vaşf eylesem ben ĥaķ durur
Siz bilün öyle ĥiç er yok durur

Melik sencilisi ol tenĥā eyledi
Kaķıyup gel be-herze söyledi

90 Bunı işitdi pehlivān ol nā-bekār
Elin uzatdı kılıca ol ĥımār

Melik eydür pehlivān otur girü
Bu ġarībūñ kıtına gelme berü

‘Alī eydür devletün olsun mezīd
Key yalancıdur bu sözde nevmīd

Dilerim meydāna çıkam baş başa
Bunuñla idelüm bir dem şavāşa

Gösterem erlik nişāni kandanur
Hem ‘Alīnūñ adı şanı kandanur

[7a]

95 Melik eydür ey bāzırgān ebsem ol
Deli oldun ‘aķlına bir bāre bul

Bāzırgān meydān eri kanda ola
Girse meydāna ser-gerdān ola

‘Alī eydür kim ĥelāl olsun kanım
Eger ölürsem alıñ atım ile tonum

Bir ġarībim kimse kanım istemez
Ĥoş temāşā olduğum cānım istemez

Ol melik işbu söze ĥayrān olur
Didi ne heybetlü bāzırgān olur

100 Melik çünki virdi destūr anlara
Ĥoş şalavāt idelüm Peyġambere

‘Alī çıkdı Düldüle karşı gider
Zülfıķarı belinde berķ ider

Didi kim saña şıġındım yā ilāh
Luţf irsün ey keremlü pādışāh

İçinde ya sen bilürsin ĥālimi
‘Āķıbet ĥayr eyle yolunu

Raĥmetüñ kıluruz bugün taleb
İşimüz ĥayır eyle (...)³ Rab

105 Böyle deyüp Düldüle oldı süvār
Aldı kılķanı yanına hem Zülfıķār

[7b]

Bindi Düldüle ‘azm-i meydān eyledi
Girdi meydān içre cevelān eyledi

Yedi yüz biñ kişi çıkdı ġal’adan
Tolmuş idi ĥālıķa burc u ādem

Meydān içre filini getürdiler
Pehlivānuñ eline yetürdiler

Pehlivān çün bindi fil arķasına
Key nazār kıl ĥoķķabāzun taşına

110 Ol la‘īnūñ seksān arşın kaddi var
Göz irişmez şanki bir yüksek menār

Pehlivānuñ kürsüni getürdiler
Nüh-ribāz-la hem eline virdiler

Filile gitdi meydān izledi
Cümle merdümler anları gözledi

Pehlivān irdi çün ‘Alīnūñ kıtına
Baķdı anuñ kılıcına atına

Didi kim ey ĥālını bilmez kişi
‘Aķlımı der ne geldüñ bu işe

115 Gel elim öp ki seni āzād eyleyem
Yoĥsa başıñı kesem at eyleyem

‘Alī eydür her neyi ķo ey la‘īn
Ĥullarına Ĥaķ Te‘ālādur mu‘īn

[8a]

Ol bana fırsat vire ķanın dökem
Añca añca a‘zāların hep sökem

- Hamle kıl erlik kimde biline
Yoħsa başuñi kesem uram Zülfikâra
- Vey ki kaçıldı işidüp ol kâfir
Öyle çığırdı kulaklar itdi şağır
- 120 Tağa beñizer kürsüyi aldı ele
Yere ursa yedi kat yeri dele
- Kürsüni ħavle kıldı nefsin döğdi
‘Alī ol dem İsm-i A‘zam oqudı
- Ditredi kalkanı la‘īn ħarbindan
Key nazar kıl bunuñ ħarbinden
- Tarfetü‘l-‘ayn içre indi Cebra‘īl
‘Alī birle tutdı kalkanı şöyle bil
- Göz toqudı şıçradı düşdi yere
Vir şalavāt ‘ışk-ile Peyğambere
- 125 Yā Muhammed didi çağırdı ‘Alī
Zülfikârı ħavle kıldı ol velī
- Öyle çaldı kellesine bir kezīn
İki şak şak itdi fil-ile kend’özin
- Bunı işitdi cümle kâfir beyleri
‘İbret aldı ol cehennem beyleri
- [8b]
- Na‘ra urdı ol ‘Aliyyü‘l-Murtazā
Ben ‘Alīyem didi ol şīr-i Ĥudā
- Mekkeden geldüm melik başın kesmege
Dīne gelmeyenlerin kanın dökmege
- 130 Beyler eydür ey melik durma hemīn
Durursañ başımız gider hemīn
- Ĥüküm eyledi na‘ra çaldılar
Bu gelen kişi ‘Alīdür bildiler
- Melik eydür yüz biñ er seçüñ tamām
Her birisi pehlivān olsun be-nām
- Yüz biñ er seçüñ çıksun aradan
Kulunuñ kaydın görür Yaradan
- ‘Alīnūñ üstüne itdiler gulvi
Cān kulağıyla tutdı bu sözi
- 135 Öyle na‘ra urur ol şīr-i Ĥudā
Mekkeye irişdi ol görklü kıza
- Düldüle binüp şalardı Zülfikār
Mu‘cizātı Aħmede itdi āşikār
- Yardım iderlerdi melā‘ikler bile
Her ne maħşüdüñ var-ise andan bula
- Bir dem içre biñ yüz oldu helāk
Bağdı melik ‘aqlı oldu helāk
- [9a]
- Melik el şaldı yürüñ leşkere
Biz şalavāt idelüm Peyğambere
- 140 Altı yüz biñ er şundular ħamu
‘Alīden yaña yürüdüler ey ħamu
- ‘Alī eydür yā ilāhe‘l-‘ālemīn
Sen bilürsin cümle derdin çāresin
- Böyle deyüp na‘ra çağırdı ‘Alī
Zülfikârı tutdı muħkem ol velī
- Şağa şola Zülfikârı döndürür
Kâfiri toprağa biñ biñ indirür
- Her şalım kırkır arşun uzardı
Her tarafa döndürür bozardı
- 145 Gevdeler kan içinde ħurde-bān
Na‘ra urur dem-be-dem ħayrū‘l-enām
- Şol kadar cenk eyledi şīr-i Ĥudā
Yavlağ uşvī ‘Aliyyü‘l-Murtazā
- ‘Āciz oldu ol erenler serveri
Dilde tekrār eyledi Peyğamberi
- Ĥaħk Te‘ālā emir eyledi Cebra‘īle
Didi Resül ‘Alīye varsun bile
- Muštafāya geldi Cebra‘īl-i emīn
Didi kim yā Raħmeten li‘l-‘ālemīn
- [9b]
- 150 Key zebün ‘Alīyye çāre kıl
Üzerinde kâfiri ħavle kıl
- Mevlā emir eyledi Resül bindi ata
Otuz üç biñ şahābe yā şafā
- Hem Resülün ‘ālemin getürdiler
Ol sâ‘atde yola girdiler

- Yarduruldu karşı geldi yedi kat
Muştafānuñdur işbu mu'cizāt
- Cenk içinde idi 'Aliyyü'l-Murtażā
İrişüp geldi Muḥammed Muştafā
- 155 Haḫ Resūliñ karşıdan gördi 'Alī
Göñli şād oldu sevindi ol velī
- Düldül üzre na'ra urur ra'd-vār
Şanki yıķ(ıl)dı elinde Zülfikār
- Cümle aşḫāb anda secde Tañrıya itdiler
Vir şalavāt 'ışķ-ile göründiler
- Kāfir-ile kıldılar ceng-i kıtāl
Gör ki neyler oldu bī-zevāl
- Kāfiriñ cānına kıldılar 'azāb
Gevdeden görünmez oldu türāb
- 160 Çünki kāfirüñ tamaruñ getürdiler
Cümlesinüñ işini bitürdiler
- [10a]
- Melik karşıdan geldi ey 'Alī
Zülfikāri itdi ḫavle ol velī
- Ol melik çağırdı eydür el-amān
Dīnine girdüm yā pehlivān
- Aluben geldi Muḥammed kıtına
Hoş ḫayāt irdi anuñ emvātına
- Çünki baķdı Haḫ Resülünü görür
'İşk-ile erkenden ĩmān getürür
- 165 Didi Tañrı birdür sen Haḫ Resül
Cān-ile geldüm dīnine ey vuşül
- Bāķī on biñ er Müslimān oldılar
Cümlesi dīn-ile ĩmān buldılar
- Ḳamusunuñ derdine oldu devā
Cümlesinüñ ḫāceti oldu revā
- Yine Mekkeye 'azm itdi Muştafā
Cümle aşḫāb oldu 'Aliyyü'l-Murtażā
- Cümleñüñ ḫāceti oldu tamām
Bunda ḫatim oldu hemān
- 170 Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilāt
Vir şalavāt Muḥammede eş-şalāt

Sözlük

ancılayın: Onun gibi, o kadar, öyle.

aşḫāb: Hz. Peygamber'i görmek ve sohbetine ermek şerefini kazanmış kim-seler.

bāre: At.

bāzırgān: Bezırgān, tüccar.

berj: Kurtulmuş, temiz.

berķ: Şimşek, ışık.

bī-zevāl: Bitmez, tükenmez.

buncılayın: Bunun gibi, bu kadar.

cevelān: Dolaşma, gezme.

dem-be-dem: Bazen, ara sıra.

depret-: Kıvıldatmak, sarımsak.

destür: İzin, müsaade.

ebsem: Suskun, sessiz.

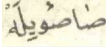
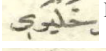
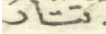
emvāt: Ölüler.

esle-: Önem vermek, dikkat etmek.

- felâh:** Kurtuluş, selamet.
ğazâ: Din uğruna savaş.
gevde: Gövde, vücut.
görlü: Güzel, gösterişli.
ğuşsa: Keder, gam.
ğulv: Haddini aşma, ileri gitme.
Hâlık: Yaratıcı, Allah.
haseki: Bostancı ocağının küçük dereceli subayları.
hâşş u âm: Herkes
hâtem: Son, en son.
havl: Güç, kuvvet.
hayrî'l-enâm: Varlıkların, yaratılmışların en hayırlısı, Hz. Muhammed.
himâr: Erkek eşek.
himmet: Lütuf, yardım.
hurde-bân: Bir şeyin inceliklerini bilen, çok dikkat eden.
ihsân: İyilik, lütuf.
ins ü perî: İnsan ve cin.
işbu: Bu, özellikle bu.
qadd: Boy.
qakı-: Kızmak, öfkelenmek.
qamu: Bütün, hepsi.
qanda: Nerede.
qandan: Nereden.
qatı: Pek, çok.
kend'özi: Kendisi.
kezî: Kez, kere, defa.
qır-: Öldürmek.
qo-: Koymak, bırakmak.
la'in: Kovulmuş, nefret kazanmış, İstenilmeyen.
leşker: Asker.
melâ'ik: Melekler.
menâr: Nur, ışık yeri, fener kulesi.
merdüm: İnsan, adam.
mezîd: Çoğalma, ziyade etme.
miḥnet: Zahmet, eziyet, dert, bela.
mu'cizât: Mucizeler.

- muḥkem:** Sağlam, sıkı.
mu'in: Yardımcı.
nā-gehān: Birdenbire, ansızın.
nevmīd: Ümitsiz, cesareti kırılmış.
nusret: Yardım, Allah'ın yardımı.
oṭ: Ateş.
pāyzen: Esir, hizmetçi, uşak.
ra'd-vār: Gök gürlmesi gibi.
Raḥmeten li'l-ālemin: “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” (Enbiyâ/107).
renc: Zahmet, sıkıntı.
rūzj: Nasip, kısmet.
seksān: Seksen.
sencilisi: Senin gibisi.
ser-gerdān: Şaşkın, hayran.
server: Reis, baş.
şı- : Kırma, bozma.
süvār: Ata binen, binici.
şād: Sevinçli.
şekk: Şüphe, zann, bir şeyden tereddüt etme.
şümār: Eden, edici.
ṭamar: Kaynak, kök.
ṭan: Şaşılacak şey, mucize, hayret.
ṭafetü'l-ayn: Bir kere göz açıp kapayıncaya kadar olan an.
ta'zīm: Hürmet, saygı gösterme.
tekrīm: Hürmet etmek, saygı göstermek.
teşviş: Karıştırma, bulandırma.
türāb: Toprak.
ur-: Vurmak, nişan alarak atmak.
vuşul: Ulaşma, erişme.
yahn: Çıplak, yalınız.
yarāğ: Silah.
yardur-: yardırmak, ayırmak.
yavlaḳ: kötü, fena, değersiz.
zebūn: Zayıf, güçsüz, âciz.

Sonnotlar

- 1  Metindeki bu kelime okunamamıştır.
- 2  Metindeki bu kelime okunamamıştır.
- 3  Metindeki bu kelime okunamamıştır.

Kaynaklar

- Aykaç, Onur. (2017). “Hz. Ali-İfrit Cenginin Yeni Bir Nüshası”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 15, 31-69.
- Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, Mehmed Fuad. (2004). *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Küçük, Serhat. (2014). *Ali-İfrit Cenknâmesi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Levend, Agah Sırrı. (1968). “Divan Edebiyatında Hikâye I”, *TDAY Belleten*, 1967, 98-115.
- Mattei, Jean-Louis. (2004). *Hz. Ali Cenknâmeleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Menâkıb-ı Hazreti ‘Alî*, 06 Mil Yz A 7837/1, <http://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr> [Erişim Tarihi: 09.11.2018].
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2013). *Türk Folklorunda Kesik Baş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Saluk, Reyhan Gökben. (2018). “Hz. Ali Cenknâmeleri ve Bir Metin: Esed ile Şâh-ı Merdân Cengi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 85, 71-85.
- Toprak, İsmail. (2014). *Hazreti Ali Cenklere*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Ünver, İsmail. (1986). “Mesnevi”, *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-416-417, 430-563.

GAGAUZ TÜRKLERİNDE VE ANADOLU ALEVİLİĞİNDE ORTAK İNANÇ VE RİTÜELLER

Common Beliefs and Rituals In Gagavuz Turkish and Anatolian Alevi

Selcen ÖZYURT ULUTAŞ*

Öz

İslam öncesi Türk tarihi araştırılması en zor alanlardan biridir. Çünkü hem dikey hem de yatay boyutta Türk tarihi sonu görülemez bir büyüklüğe sahiptir. Orta Asya'dan ayrılan bir Türk boyunun Anadolu'ya uzanan kolu Müslüman olurken bir başka kolu Hristiyan olarak karşımıza çıkabilmektedir. Türk toplulukları coğrafi, siyasi olarak birbirlerinden her ne kadar ayrı olsalar da kadim Türk kültürü bu topluluklar arasında yaşamaya devam etmiştir. Anadolu'ya yerleşen Türkler eski inançlarıyla İslamiyet'i yoğurarak kendilerine özgü bir yorum geliştirmişlerdir. Balkanlara yerleşen Türk boyları da kabul ettikleri Hristiyanlık içerisinde Türk inançlarını yaşamaya devam etmişlerdir.

Tarihlerine kısaca bakıldığında Gagauz Türkleri yüzyıllar boyunca varlıklarını çok zor şartlar altında devam ettirdikleri görülecektir. Rumlar, Bulgarlar, Ruslar bu halkı asimile etmeye çok çalışmışlardır. Ancak Gagauzlar her zaman Gagauz olarak kalabilmişlerdir. Tüm baskılara, yokluklara rağmen kendi dil, kimlik ve kültürlerini değiştirmemişlerdir. Her türlü eğitim hakları engellenmesine rağmen Gagauzlar geçmişten günümüze sade, temiz Türkçelerini kaybetmemişlerdir. Atalarından tevarüs eden değerleri muhafaza edebilmişlerdir. Öte yandan günümüzde yapılan birçok ilmi çalışma Gagauz Türklerinin, Ortodoksluk ile eski Türk inançlarını sentezleyerek kendilerine özgü bir dini yorum geliştirdiklerini kesin olarak ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere Anadolu Aleviliğinde büyük bir öneme sahip olan Sarı Saltuk ve takipçilerinin bugün Gagauzların buldukları bölgelerde yaşamışlardır. O yüzden Anadolu'daki Türklere özgü inançların Gagauzlar arasında yayıldığı ve yaşadığı bilinen bir gerçektir.

Bu çalışmada öncelikle Anadolu Türklüğü ile Gagauz Türkleri arasındaki soy ve kültür bağına bakılacaktır. Akabinde de kaynaklarda yararlanılarak özellikle geçiş ritüellerindeki benzerlikler tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Gagauz, Anadolu, Alevi, İnanç, Türk.

Abstract

Pre-Islamic Turkish history is one of the most difficult research areas. Because both the vertical and horizontal dimensions of the Turkish history has an immeasurable depth. While a Turk tribe separating from Central Asia and extending to Anatolia is Muslim, another one can become Christian. Although Turkish tribes are geographically and politically separate from one another, Turkish culture has continued to exist. Turks who settled in Anatolia developed their own auld belief interpretation by kneading Islam with their beliefs. The Turkish tribes that settled in the Balkans also continued to live together with the old Turkish beliefs with the Christianity they accepted.

* Dr., Öğr., Üyesi, Uşak Üniversitesi, Türkiye, selcen.ozyurt@usak.edu.tr

Gagauz Turks have not abandoned their cultures, beliefs and tongues despite all the negative conditions they have lived for centuries. Many studies have revealed that Gagauz have developed their own religious interpretations by synthesizing Orthodox and auld Turkish beliefs. It is known that Sarı Saltuk and his followers, who have a great significance in the Anatolian Alevism, today live in the regions where the Gagauz are located. For this reason, it is a known fact that the beliefs of Turks in Anatolia has spread and lived among the Gagauz.

In this study, firstly the lineage and culture bond between Anatolian Turks and Gagauz Turks will be examined. Then, using the firsthand sources, similarities between Anatolian Alevism and Orthodox rituals of Gagauz will be determined.

Keywords: Gagauz, Alevi, Anatolia, Belief, Turk

1. Giriş

Bazı Türk boylarının çeşitli nedenlerle ana yurtları Orta Asya'dan ayrılmaları Orta Doğu'nun, Avrasya'nın ve Avrupa'nın tarihini doğrudan şekillendirmiştir. Hazar'ın kuzeyinden göç eden Türkleri dikkate almadan Rusya'nın ve Avrupa'nın tarihini yazmak mümkün değildir. Aynı şekilde İran başta olmak üzere Orta Doğu'daki tüm İslâm ülkelerinin kaderinde Türk izi vardır. Hatta İslâm dünyasının liderliğini üstlenmesiyle Türkler aynı anda hem batının hem de doğunun tarihî süreçlerinde baş aktör olmuşlardır.

Türklerin buldukları veya hâkim oldukları yerlerdeki tesirlerini yalnızca siyasî boyutta okumaya çalışmak ciddi eksikliklere neden olacaktır. Binlerce yıllık kadim Türk kültürünü göz önüne almadan Türk etkisini sadece askerî güçle izah etmeye çalışmak ise ancak kasıtlı bir gayretin sonucu olabilir. Türk milleti adım attığı her yere dilini, inancını, töresini taşımayı bilmiştir ki bizler bugün bu sayede büyük Türk Milletinden bahsedebiliyoruz.

Tam bu noktada, millet tanımına bakarak konumuz bağlamında Türk Milletini tanımlamamız gerekmektedir. Millet nedir dediğimizde, döneme, ülkesine göre cevap olabilecek onlarca tanımlı literatürde bulabilmek mümkündür. Türk Dil Kurumu, güncel Türkçe sözlüğe göre millet; “çoğunlukla aynı topraklarda yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu¹” demektir. Weber'e göre ise millet, “kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde millet, normal olarak kendi devletini yaratma eğilimini de taşıyan bir topluluktur” (Weber, 2004: 262). Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ise millet; “bir topluluğun, etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü yani sosyal duygu ve anlayışların tabi olduğu hâkim ilkeler ve takip edilen yoldur”. Başka ifadeyle millet kavramı bir topluluğu bir araya getiren, birbirine benzeyen yolu ve yürüyüş tarzını anlatı-

yor. Şunu özellikle ifade etmek gerekmektedir ki, her toplum millet değildir. Ancak ortak değerlere sahip olan toplumlar millet olabiliyor. Genel olarak insanlar mekân, ata, devlet, dil, töre, kültür ve din gibi ortak noktalarda birleşebilir ve millet hüviyeti kazanabilir. Bütün bu oluşumlar ise ancak tarihî bir süreç içerisinde gerçekleşebilir. Sosyolog A. Baran Dural'ın millet tanımı bu bağlamda tarihî sürecin önemini çok net vurgulamaktadır. Ona göre millet “sürekli etkileşim içindeki fert ve toplumun belli bir tarihsel süreçte kazandığı alışkanlıkların zamanla milli bir karaktere dönüşmesine yol açan; din, dil, kültür, töre ile belirlenen sonuçta ortak menfaatler ya da ülkülerle örgütlenmeyi sağlayan bir tarihsel birlikteliktir” (Karahana, 2013: 599-600).

Burada kısaca izah etmeye çalıştığımız millet kavramının daha birçok tanımı olmakla birlikte bütün tanımlarda gördüğümüz olgu “ortaklık, ortak olma” halidir. Anlaşılmaktadır ki, aynı topraklar üzerinde oturan, aynı atadan gelen, aynı devletin vatandaşı olan, aynı dili konuşan ve aynı dine inanıp aynı kültürün parçası olanlara millet denilmektedir. Peki, Türk Milletini bu şekilde tanımlayabilmek mümkün müdür? Bu soruya cevabımız hem evet hem de hayır olacaktır. Mesela bütün Türklerin aynı topraklarda oturduğunu söylemek imkânsızdır. Ayrıca Türklerin tek bir devletin vatandaşları olması gibi bir durum tarih boyunca asla söz konusu olmamıştır. Hele hele aynı dinin mensupları olduğu ifade dahi edilemez. Zira tarihî olarak sabittir ki Türkler, karşılaştıkları farklı dinlere intisap etmekten imtina etmemişlerdir. Bütün bu olmayan ortaklıklara bakıldığında ise Türklerin millet haline gelmesinin temel harcı ortaya çıkmaktadır; kültür. Türk kültürü binlerce yıla, binlerce kilometreye yayılmış, varlığını her coğrafyada, her koşulda devam ettirebilmiş ana öğedir. Çalışma konumuz olması hasebiyle de önemle vurgulamak gerekmektedir ki; Türkler hangi dini seçmiş olurlarsa olsunlar o din içerisinde kendi kültürlerini az ya da çok yaşatmayı bilmişlerdir. Özelde Gaguzlar için bu durum daha önemli ve dikkat çekicidir. Hristiyanlığı kabul eden, yüzyıllar boyunca bu inanca bağlı yaşayan Gagauz Türkleri milli kimliklerini, dillerini bütün zorluklara rağmen muhafaza edebilmiştir.

Neticede Anadolu'ya gelen Türkler burada Türk kültürünü İslâmiyet ile yoğurmuş ve Türk-İslâm sentezinin en güzel örneklerinden Alevilik-Bektaşiliği meydana getirmişlerdir. Aynı şekilde Avrupa coğrafyasında yaşayan Gaguzlar sahip oldukları Türk kültürü ile Hristiyanlığı harmanlayarak kendilerine münhasır inancı geliştirmişlerdir. Bu tespit farklı birçok araştır-

macı tarafından artık bilimsel bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Zira uzun yıllar Yunanlılar Ortodoksluğun hamiliğini üstlenmeye çalışarak Balkanlarda kendileri liderliğinde siyasî-dinî birliktelik tesis etmeye gayret etmişlerdir. Bu amaçlarını hayata geçirebilmek için de Gagauzlara hem askerî hem de psikolojik şiddet kullanmaktan çekinmemişlerdir (Cebeci, 2008: 15). Fakat ifade edildiği üzere tüm bu asimilasyon ve yok etme gayretlerine rağmen Gagauzlar dillerini, kimliklerini muhafaza edebilmeyi başarmışlardır. Son yıllarda yapılan saha çalışmaları da bunu ispatlar mahiyettedir; "...diyebiliriz ki -tarihsel bağlamı göz önünde bulundurarak- Gagauzlar (çok nadiren fanatik olan) Ortodoks inancına sahipti ama onların inancı gayet zayıf ve dinî ilkelere ilişkin bilgiden yoksundu. Bu inanç, bizim anladığımız anlamda bir din olmayıp daha ziyade bir "halk" dindarlığıydı. Bundan dolayı Gagauzlar dinî inancın dışsal biçimlerini göstermemişlerdir" (Hatlas-Zyromski, 2011: 543). 2011 yılında Bucak'taki Gagauzlar arasında yapılan bu saha çalışmasının sonucu bizler için de hayli tanıdıkır diyebiliriz. Çünkü benzer şekilde Anadolu'ya çıktığımızda karşımıza halk dindarlığı diyebileceğimiz bilim literatürüne de Halk İslâm'ı olarak geçmiş olan Türk Milletine özgü dinî hayatı ve ritüelleri görmek mümkündür.

Aleviliğin tanımını yapmak, yapmaya çalışmak bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte konumuz bağlamında ekseriyetle kabul gören genel tanıma bakacak olursak; Alevi kelimesi Arapçada "*Ali'ye mensup*", "*Ali'ye ait*" anlamlarına gelmektedir. Mezhepler tarihi ve tasavvuf edebiyatına göre ise Alevi "*Hız. Ali'yi sevmek, saymak, ona bağlı olmak*" demektir (Fığlalı, 1978: 19). Ancak biliyoruz ki bu isim bizler için, İran-Arap coğrafyasından farklı anlamlar taşımaktadır. İfade ettiğimiz üzere biz Anadolu Aleviliği üzerinde duracağız ve incelemelerimizi Anadolu Aleviliğini esas alarak yapacağız. Bu nedenle üzerinde yüzlerce yıldır yaşadığımız topraklara özgü inanç ve ritüeller dikkate alınacaktır.

Anadolu Aleviliğinin temelinde eski Türk inançlarının olduğunu ifade edenlerin başında Baha Said Bey gelmektedir². Devamında Fuat Bozkurt da özellikle Alevilik ile Şamanizm arasındaki benzerlikleri tespit etmek üzere çalışmalar yapmıştır³. Alevilik ile eski Türk inançları arasında sıkı bir bağ olduğunu iddia eden İbrahim Dakuklu ise Alevilik inancının hem eski Türk geleneklerinden hem de İslamiyet'ten oluşan bir düşünce olduğunu yazmıştır⁴. Benzer şekilde de ülkemizde de bu konuya öncülük eden Abdülkadir İnan,

Fuat Köprülü, İrene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak gibi kıymetli akademisyenler Anadolu Aleviliğinin mahiyeti ve geçmişi hakkında eşsiz bilgiler vermişlerdir. Bütün bu çalışmaları incelediğimizde ise karşımıza çok ama çok önemli bir sonuç çıkmaktadır; Anadolu Aleviliği içinde yer alan ritüel ve uygulamaların bir çoğu Türkiye'deki Sünni kesim arasında da aynen yapılmaktadır. Aşağıda tafsilatıyla göreceğimiz doğum, ölüm gibi geçiş ritüellerinde yapılanlar ise hemen hemen aynı şekliyle Gagauz Türkleri tarafından da icra edilmektedir. Bu durum bize bir kez daha Türk kültürünün ne denli önemli bir harç olduğunu ispat etmektedir. Sadece Alevi vatandaşlarımızca yapıldığını zannettiğimiz birçok ritüelin esasında din, mezhep fark etmeksizin bütün Türkler tarafından tatbik edildiğine şahit olmaktayız. Yaptığımız taramalarda en fazla ortaklıkların geçiş ritüellerinde olduğunu tespit ettiğimiz için ilk olarak bir çocuğun hayata gözlerini açtığı ilk andan itibaren hem çocuğa hem de anneye dair yapılanlara yakından bakılacaktır.

2. Doğum ve Lohusalık

En genel tanımıyla toplumun çekirdeği olan aile, akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlı olan fertlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Aile, içinde bulunulan döneme, bölgeye, sosyal ve iktisadî yapıya göre şekillenmekte ve bu unsurların etkisiyle kültürel varlığını oluşturmaktadır. Doğum, bütün toplumlarda mutlulukla karşılanan bir olaydır. Neslin devamı, aile bireylerinin artması ancak doğumla mümkün olabilmektedir (Kılıç vd., 2016: 434-435).

Hemen hemen bütün Türk coğrafyasında çocuğun doğumundan itibaren kırk gün boyunca anne ile bebeğin al karısının tehlikelerine karşı savunmasız olduğuna inanılmaktadır. Bu süre zarfında lohusa kadının veya bebeğin zayıflayıp hastalanması kırk basması olarak tarif edilmektedir. Ancak kırk gün sonra çocuğun sağlıklı olacağına ve yaşayacağına inanılır (Kılıç vd., 2016: 438). Bu kırk gün boyunca çocuğun ve annenin tüm kötülüklerden korunması için çeşitli tedbirler alınır. Esasında Alevi, Sünni, Hıristiyan fark etmeksizin bütün Türk dünyasında aynı uygulamaları görmek mümkündür.

Mesela Anadolu'nun en önemli Alevi gruplarından olan Tahtacılar, doğum sonrası kırk gün içinde loğusa kadın ve çocuğun yakalandıkları hastalıkları *kırk basması* diye tanımlamaktadır ve "*loğusa kadın ve çocuğun mezarının ağzı kırk gün açık kalır*" diyerek dönemin hayatiyetini ifade etmektedirler. Lohusayı ve bebeği korumak için de kaldıkları odanın ışıklarını kırk gün

boyunca açık bırakırlar (Selçuk, 2004: 170, 177). Bu uygulamanın hatta ifadelerin dahi kelimesi kelimesine aynı olduğu Gagauz Yer'in de ise söz konusu koruma hakkında şöyle bilgi verilmiştir;

“Uşak duuduktan sora, kırk gün sıravardı, gün kauştuyunan, taa sabaadan içerdä mumu yâda kandili yakêrlar: luşnitalar⁵ gelmesinnär da uşaa buumasınar. Evdä varsa lufusa orada bütün gecä lâzımyansın şafk (mum yâda lampa), zerre luşnitalar var nicä gelsin. Lufusa gecä dışarı çıkarsa o lazım alsın cöbinä bir makaz yâda bir enser⁶, luşnitalardan korunmaa deyni. Te sän küçükkanana bana da öl bir karı geldi da çaardı dışarı. Bän kalktım da aldım seni da çekettim çıkmaa. Kısmetimä bastım bulünün ayaana da o uyandı. Sordu “sän nänı mari gelin” açan baktım, almışım seni başaşaa, ayakların yıkarı. Luşnitalar o karılar, anı gelelär lufusalara uşakları almaa. Lufusaların mezarı kırk gün açık.” (Zanet, 2010: 368).

Gagauz Yer'inden verdiğimiz bu örnekte aslında birçok ortak uygulamayı da bir arada görebiliyoruz. İlki ifade edildiği üzere lohusanın odasında ışıkların kırk gün boyunca açık kalması. Bir diğer ortak uygulama ise eğer lohusa dışarı çıkmaya mecbur kalırsa yanında bir makas veya kesici/delici alet bulundurma gerekliliğidir. Haçova Alevileri de bebeği ve annesini al karısından korunmak için evlerinin bazı yerlerine bıçak, makas, iğne gibi demirden yapılmış eşyalar koymaktadırlar. Ayrıca çocuğun beşiğinin altına ekmek, ayna ve iğne de konulmaktadır (Kılıç vd., 2016: 438). Gagauz Türklerinin de beşikteki bebeği korumak maksadıyla benzer şeyleri yaptıkları görülmektedir; “uşaa ilk kerä sallangaça kayaceykana onunnan bilä orêy koyêrlar bir parça ekmek hem kır otlardan yapılı süpürgecik; uşak yalnız kaldıynan korkmasın deyni” (Zanet, 2010: 368). Yine başka bir kaynakta Gagauz Türklerinin bebeği ve anneyi korumak için aldığı tedbirler şöyle ifade edilmiştir;

“Uşaan başı altında da lâzımdı dursun süpürge hem bir makaz (enser) lufusaya ses hem fenalık gelmesin deyni. Herliyım lufusa yıkadıysa uşaa gecä da lâzım dışarıya suyu atsın o atardı su içinä bir kızgın kömür. Lufusaya hem uşaa nazar dokunmasın deyni üç ipliktän (maavi, kırmızı, beyaz) örädilär birär pelicäk da baalardılar onnarın elinä.” (Zanet, 2017: 77).

Buna karşın Türkiye'de lohusayı ve bebeği korumak için başvuru en önemli yöntemlerden bir diğeri ise lohusa ile bebeğe kırmızı beze bağlanmış anahtar, kırmızı altın veya lohusanın başına al kurdele veya yazma bağlan-

masıdır (Acıpayamlı, 1974: 83). Gagauz Türklerinde benzer uygulamayı şu şekilde görmekteyiz; “lufusayı nazardan korumaa deyni bir diş sarımsak geçirerlär kırmızı iplää da dikerlär onu lufusanın çemberinä.” (Zanet, 2010: 368).

Yeni doğan bebeğe ait eşyaların gece vakti dışarıda bırakılmaması inancı ise Uluğ Türkistan’dan Orta Doğu’ya oradan Anadolu’ya hatta Balkanlara kadar Türklerin yaşadığı her yerde görülmektedir. Bu inanç, kökleri Orta Asya’ya dayanan *Gün Kültü* ile alakalıdır. Gün kültürüne göre, güneş battıktan sonra yerler mühürlenir ve birçok şey yapılamaz. Çünkü artık dışarıya kara iyeler hâkim olur. Kara iyeler de loş yerleri, pis kokuları ve geceyi severler. Hatta dışarıda kalmış giysileri kara iyeler sahiplenir. Bebeklerin herkesten daha fazla korunmaya ihtiyacı olduğundan onların kıyafetleri kırkları çıkınca-ya kadar gece dışarıda bırakılmaz. Evin içine alınan giysilerin ise evi koruyan ev iyelerin koruması altına girer (Kalafat, 1998).

3. Ölüm ve Sonrasına Dair Ritüeller

Orta Asya’dan itibaren Türk topluluklarının bilaistisna tamamında ölüm sonrası hayata inanç vardır. Proto-Türklerden itibaren bilinen bütün Türk boyları ölümden sonra bir hayata inandıkları için de ölüm ve ölüm sonrasına dair birçok ritüel geliştirmişlerdir. Başta Pazırık kurganları olmak üzere Türkler yaşadıkları her yerde muntazam mezarlar tanzim etmişlerdir. İlk Türklerden itibaren ölüm sonrası inancın oldukça güçlü olduğu hazırlanan bu özenli mezarlardan da anlaşılmaktadır. Ölümüne müteakip öte âleme geçtikten sonra kullanmak üzere eşyaları, hayvanları, silahları ile defnedilenler için yaşayanların yapması gereken çok iş vardır. Bunların büyük bir kısmı hala yaşama-ya ve uygulanmaya devam etmektedir. Hangi dini kabul etmiş olursa olsun kadim gelenekler, inançlar Türkler arasında yaşamaktadır. Hatta bugün Anadolu’da İslamî olduğu zannedilen birçok uygulama sadece İslamlaşmış birer eski Türk inancının devamıdır (Ulutaş, 2018: 283). Gagauz Türklerinin ölüm ve sonrası inançlara bakıldığında ilk adımda bir Orta Asya Türk geleneğinin devamı görülmektedir. Muhtemelen günümüzde böyle bir uygulama kalmamış olmakla birlikte Manov’a göre; ölen kişinin bedeni şarapla yıkanır (Manov, 2001: 51). Manov’un kitabını yazdığı zamanlarda ya da öncesinde böyle bir geleneğin varlığı tamamıyla eski Türklere özgü bir uygulamadır. Manas destanında üç farklı yerde defin töreninden bahsedilmektedir. Bunlardan biri Han Köketey’in defin törenine ait rivayettir. Bu rivayete göre ölüm yatağında yatan Han Köketey, halkına şöyle vasiyet ediyor; “Halkım, ilim! Gözlerim yu-

mulduğu zaman vücudumu kırmızıla yıkayınız, (etimi) keskin kılıçla sıyırınız, zırhımı giydiriniz, deriye sarıp beyaz kefenimi başımın altına koyunuz” (İnan, 2015: 181) . Burada da açıkça görüldüğü üzere bedeninin muhtemelen en çok tüketilen içeceklerle yıkanması geleneği Gagauz Türklerinde şarap ile uygulanmaya devam etmiştir. Defin öncesi hazırlıklar tamamlandıktan sonra naaşın defnedilmesine sıra gelir. Gagauzların inançlarına göre sandığın dibine demir para, tarak, sabun, iğne iplik, makas, bıçak veya mesleğinde kullandığı aletler, ayrıca yemesi için ekmek, elma, bisküvi gibi şeyler konulmaktadır (Perçemli, 2011: 167). Tabutun içerisinde eşya, yiyecek, alet ve benzeri şeyleri bırakmanın Hıristiyanlık veya herhangi başka bir semavi din ile alakasının olmadığı açıktır. Bu uygulama tüm detaylarıyla eski Türk inançlarının Gagauz Türkleri arasındaki tezahürüdür.

Anadolu’ya baktığımızda ise Pazarcık yöresi Alevileri dikkati çekmektedir. Zira yöre halkı ruhun kişinin ağzından çıktığına ve sineğe benzediğine inanmaktadır. Söz konusu inanca göre kanatlı bir böcek halinde uçtuğu düşünülen ruhun kediler tarafından yenmemesi için de kişinin vefatına müteakip ilk gün naaşın bulunduğu odaya kedi sokulmaz. Hatta ruhun odayı kolayca terk edebilmesi için pencereler açık tutulur. Her ne kadar ruh odayı terk etmiş olsa da ahali ruhun kırk gün süreyle evin çevresinde dolaştığına inanır. Üstelik ruhun bu süre içerisinde evini, ev halkını merak edeceği, dolayısıyla da kendi siması ve elbiseleriyle ev halkından bazılarını görünebileceği, ancak dış kapıdan eve giremeyeceği inancı bu yöreye özgüdür. Kısacası Pazarcık sakinleri ruhun ziyaretlerini kırkı çıkıncaya kadar sürdüreceğine ve ancak bundan sonra evi terk edeceğine inanmaktadır. Bizler aynı inancı Altay kavimlerinde de görüyoruz. Buna göre ölülerin ruhu üç, yedi veya kırk gün süreyle evlerinin etrafında dolaşmaya devam eder ve cenaze şöleninden sonra yeni yurtlarına doğru yola çıkar (Karaoğlan, 2003: 41).

Benzer şekilde bazı Tahtacı köylerinde de vefat eden kişinin evine geldiği inancı vardır. Bundan dolayı da ruhun evini kolayca bulabilmesi için evde 3, 9 veya 40 boyunca ışık (ateş) yakılır. Tahtacılar da ölen kişi eğer erkekse ve sakalı uzamışsa sakalı tıraş edilir. Ancak bıyığına dokunulmaz. Cenaze yıkandıktan sonra da pijaması, gömleği, başlığı (şapka) ve çorabı giydirilir. Ölen kadına ise, pijamasının yanı sıra yeni dikilen bir elbise giydirilir. Kadının başına yeşil ve kırmızı bir bez sarılır, onların üzerine oyalı bir tülbent bağlanır, ayağına çorap giydirilir. Ayrıca eline, ayağına ve alınına kına yakılır.

Burada kadın, erkek, genç, çocuk bütün ölümlere giydirilen giysilerin yeni ya da en güzel kıyafetleri olmasına dikkat edilir. Ölen erkek genç ise takım elbise giydirilir. Evlenmemiş genç kızın ise gözlerine sürme çekilir ve çoğunlukla gelinlikle defnedilir. Erkek cenazelerin hepsinin eline mendil ve çiçek demeti verilir. Kadınlara da aynı şekilde tül bent (yazma) ve çiçek demeti verilir. Tahtacılar, ölüye elbise giydirilmediğinde ölünün, öbür dünyada çıplak dolaşacağına inanırlar. Yıkama işleminden sonra ise bazı yörelerde ölünün yıkandığı yunakta üç gün boyunca su bulundurulur ve suyu ısıtmak için yakılan ateş bu süre boyunca söndürülmez. Ayrıca ölü evinin içine, söz konusu evde yapılan yemeklerden bir tabak yemek ve bir kaşık bırakılır. Tahtacılar, evin içinde ölünün yıkandığı yere bırakılan yemekten o gece ölünün ruhunun gelip yediğine, sudan da içtiğine inanırlar. Zira söz konusu yemek ve suyun sabahleyin azaldığı anlatılmaktadır. Kolaylıkla anlaşılacağı gibi bütün bu yapılanların kökeninde ölen kişinin ruhunun evini ziyaret ettiği, eviyle olan bağlantısını hemen kesmediği inancı yatmaktadır. Tahtacıların cenazeye dair bir başka önemli gelenekleri ölü için bayrak açmalarıdır. Uzun sııkların üzerini renk renk kumaş parçaları ve mendillerle donatırlar, çiçekler bağlarlar. Hazırlanan bayrakların çokluğu, ölen kişinin ne kadar çok sevildiğini gösterir. O anda düğün alayı gibi cenazenin önünden bir renk ırmağı akıp gider (Yıldız, 2007: 6-11).

Yine Alevi vatandaşlarımızın yaşadığı bazı yörelerde cenazeden sonra yas tutulur. Bunun da süresi üç gün ile kırk gün arasında değişir. Özellikle bazı Tahtacı köylerinde bu kırk geleneğine çok önem verilmektedir. Zira Aleviler arasında bu kırk günlük süre “berzah âlemi” olarak adlandırılır ki, bu aynı zamanda ölen şahsın son görgü ceminin yapıldığı bir dönemi de kapsar. Bu kırk günlük yas süresince Tahtacılar, tıpkı Muharrem ayında olduğu gibi, erkekler, saç-sakal tıraşı olmazlar ve karalar bağlayarak siyah elbise giymeye dikkat ederler. Kadınlar ise siyah başörtüsü takarlar. Kırk gün boyunca düğün ve eğlence gibi şeyler, kesinlikle yapılmaz, radyo dinlenmez, televizyon seyredilmez. Bunların yanında bazı yerleşim birimlerinde bu süre içinde banyo da yapılmaz. Bunlara ek olarak yas tutan kişiler dışarı çıkmaz. Benzer şeyler Çepniler arasında da yapılır. Yas, ölünün kırkıncı gün yemeğinin verilmesiyle sona erer. Bunların dışında vefat edenin yakınları hayır işleri yapar. Mesela bazı yörelerde, özellikle Amucalar arasında kırk gün boyunca lokma (yemek) yapıp dağıtılır; zira bu süre içinde yine ruhun geldiğine ve dolaştığına inanılır (Yıldız, 2007: 15).

Netice olarak, ülkemizde özellikle Tahtacılar ve Çepniler arasında, ölümle ilgili olarak uygulanagelen bu ritüellerin önemli bir kısmında İslam öncesi Türk inanç sistemlerinin etkisi bulunmaktadır. Tabii ki bu inanç motiflerinin hiç değişmemiş bir şekilde varlığını sürdürdüğünü söyleyebilmek zor olmakla birlikte; bunlardan bir kısmı, İslam dininin Türkler arasında yayılmasından sonra dinî bir kılıfa bürünerek İslamileştirilmiş; bir kısmı ise, eskiden olduğu gibi otantik hâliyle yaşatılmıştır. Alevilik, bu yönüyle kendi içinde, ülkemizde Sünni inanç yapısından farklı olarak, eski Türk kültüründeki bazı inanış ve uygulamaların yaşamasına imkân vermiştir (Yıldız, 2007: 17-18).

Anadolu'daki Alevi yurttaşlarımızın ölümüne müteakip uyguladıkları ritüellerden sonra Gagauz Yer'inde yapılanlara bakıldığında yine birçok uygulamanın benzer olduğu hemen fark edilmektedir. Çalışmamızın kaynaklarında yer alan bir Gagauz Türk'ünün şu ifadesi çok önemlidir; “İncelediynän Gagauzların ölümnän ilgili evvelki hem büünkü adetlerinnän sırlarını, anneersınız, ani üzlärcä yıl bu uurda bişey diişmemiş. Salt vakıtlarlan onnarın üstündä hristiannıkan ilgili dogmalar izlerini bırakmış” (Zanet, 2017: 105). Bu çarpıcı ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu sözlerin sahibi olan Hıristiyan Gagauz Türk'ü yüzlerce yıl öncesinden bugüne adetlerinde bir şeyin değişmediğini hatta sadece Hıristiyanlıkla ilgili bazı dogmaların kendi geleneklerinde yer bulduğunu beyan etmiştir. Yine kaynağa döndüğümüzde ölüm ve sonrasına dair şu bilgileri almaktayız;

“Gagauzlar inanerlar, ani insanın canı göklerädän 40 gün kalker. İlk üç günün içindä raametlinin canı evdä kaler da ölü hepsini işider hem görer hepsini ne oler dolayında. Kim nicä aaleer hem dizer⁷ kim onun ölüsünä gelir nesoy onu geçirerlär (Zanet, 2017: 106). Sayılar ani raametlinin canı üç gün evdä kaldı için, ölüyü läüzüm üçüncü gündä gömmä. O zaman açan ölüyü mezarlaa götürerlär, can gider ölünün önündä da yol gösterer. Mezarlıktan can genä evä döner da dördüncü gün o göklerä Allaa yollaner. “Ölünün dokuzundan onun canı vamaalarda gezer. Dokuzundan irmisinädän- hepsi cannar cennettä bulunerlar, irmisindän kırkınadän- cendemdä bulunerlar. Kırkıncı gündän sora cannar cendemdän çikerlar. Orada kaler sadä en büyük günahkerlerin cannarı. Ölünün kırkıncıdan can var nicä evä dönsün. Kırkıncıdan sora cannar dönmeerlär (Zanet, 2017: 107).”

Çok sarıh bir şekilde görüldüğü üzere Pazarçık ve Tahtacı Alevileri ile Gagauz Türklerinin vefat eden kişinin ruhuna dair inançları birebir aynıdır;

mevta, süresi değişmekle birlikte, bir süre evinden ayrılmamaktadır. Geride kalanlarda ruha yardımcı olmak maksadıyla evlerinde ilgili süre kadar ışık yakmaktadır.

Defin işlemlerine bakıldığında da bu benzerliklerin devam ettiği görülmektedir;

“Bundan sora ölüyü erleştirerlär: giiderlär onu eni rubalara-ölümnüklerä, yattırerlar pata ya da krivada ayakları gün duusuna dooru. Ellerini topleerlar üreendä. Çenesini bir basmayla baaleerlar - aazı açılmasındeyni. Ayaklarını topukların uurundan baaleerlar bir biyaz ya da basmaylan (Zanet, 2017: 108). Hazırleerlar ölünün dalını da. Dala bir kat ruba, gömlek, şapkasını aserlar. Karı öldüsä o zaman oray fistan, çember hem plat aserlar.Dala kovrik, merdivencik, kolaç, alma hem tatlı aserlar. Gagauzlar ölünün 3-ünü, 9-nu, 20-ni, 40-mı, 3 ayını, altı ayını, 9 ayını, 1 yılını hem 2 yılını yaperlar.” (Zanet, 2017: 105-112).

Yukarıda ifade edildiği üzere Tahtacı Alevileri, mevtalarına en güzel kıyafetlerini giydirip defnetmekteydi. Görüldüğü gibi Gagauz Türkleri de vefat eden yakınlarını giydirip defnetmektedirler. Gagauzlar için bunun normal olduğu düşünülebilir belki ancak burada çok tafsilatına girmeden belirtmek gerekir ki Türklerin ölümlerini kıyafetle gömme geleneğinin Gök Türklere kadar indiği bilinmektedir (Ögel, 1991: 143). Hatta hem IX. yüzyılda Oğuzların hem de Beltir (Peltir) Türklerinin de ölümlerini giydirerek gömdükleri bilgisine de sahibiz (İnan, 2015: 184). Bu bilgilere göre Gagauzların cenazelerini giydirme sebeplerini yalnızca Hıristiyan olmalarıyla açıklamaya çalışmak yeterli değildir. Tespit edebildiğimiz bir diğer önemli benzerlik ise Gagauzların da tıpkı Tahtacılar gibi ölenlerinin arkasından uzun bir sırası süslemeleridir. Geride kalanların bir nevi vefat eden kişiye olan sevgilerini gösterme şekli olan bu âdetin eski Türklerden kaldığını söylemek mümkündür.

4. Sonuç

Şurası muhakkaktır ki gerekli şartların sağlanmasıyla yapılacak saha çalışmaları daha bilemediğimiz nice kültür unsurunun fark edilmesine ve kaydedilmesine vesile olacaktır. Elimizdeki sınırlı kaynaklarla yapabildiğimiz bu çalışma dahi Türk kültürünün derinliğini biraz olsun göstermektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Türkler birbirlerinden ne kadar uzak yerlerde yaşamış olurlarsa olsunlar Türk kültürü sayesinde millet olmayı başarmışlardır.

Çalışmamız kapsamında üzerinde durduğumuz doğum ve ölüm ritüellerindeki benzerlikler eski Türk inançlarının etkisini ve gücünü göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Komrat Üniversitesi öğretim üyelerinden ve Gagauz Türklerinin siyasi hakları için ömrünü mücadeleye adan Maria Maruneviç'in şu ifadeleri çok kıymetlidir; "Gagauzların dinlerine gelir isek: Ortodoks Hıristiyan. Böyle olmaları onların Türk milletinde var olan bir kıymet ifade eden duygularını bozmamış, milli değerlerini de zedeletmemiş. Dinlerinden memnundur. Çünkü hiç olmazsa kendi kimliklerini koruyabiliyorlar. Ortodoks Hıristiyan olmak onlar için bir engel değil. Kendi halimiz buna *şahid*. Gagauzlar kendilerini biliyorlar. Daha ne? Yüzlerce yıl boyunca yaşamışlar, bugünlere gelmişler. Azınlığa düşürülmüş olmalarına rağmen başka milletlerin arasında kendi kimliklerini mümkün olduğunca muhafaza etmişler. Geçen zaman Gagauzları o azimleri sayesinde yok edememiş. Baskıcı unsurlar ve Slavlaştırma bizim için pek geçerli değil. Daha doğrusu kendimizi hep bilmişiz. Kendi dilimizi, kendi kültürümüzü yine kendi imkânlarımızla bugüne getirmişiz. Diyebilirim ki Gagauzlar kendi kendilerini koruyabilmişler (Ulutaş, 2018: 288)." Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere Gagauzlar *tüm baskılara rağmen kimlikleri olan Türk kültürünü muhafaza* ederek var olabilmışlerdir ve Hıristiyan olmaları buna mani olmamıştır. Aynı hususiyetin Anadolu'daki Alevi zümreler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. İslamiyet'in kabulünden sonra yüzyıllar boyunca Türk kültürü en saf haliyle Alevi vatandaşlarımız arasında yaşamaya devam etmiştir. Ayrıca çok ama çok önemli bir durumu belirtmek gerekmektedir ki Türkiye'de Sünni kesimler arasında da benzer birçok uygulamayı görmek mümkündür. *Özete coğrafya, din, mezhep, inanç yorumu farklılıkları Türk Milleti için hiçbir zaman ayrılık nedeni olamaz. Çünkü kadim Türk kültürü sahip olduğu değerler sayesinde Türk milletini birleştirici değer ana kimlik ögesi olmuştur, olmaya da devam edecektir.*

Sonnotlar

- 1 http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b97a72750bc50.97615749, erişim tarihi: 11.09.2018.
- 2 Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreler*; Kitapevi yay., 2006.
- 3 Fuat Bozkurt, *Türklerin Dini*, Salon Yay., 2018.
- 4 Sarmad Ali Mahdi Mahdi, *Anadolu Türk Aleviliği Bağlamında Irak Türklerinde Alevilik*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2015.
- 5 Luşnitalar: Beyaz urbalara giimni karılar, ani gelerlär uşaan geleceeni sölemää, lufusalara zarar yapmaa hem onardan uşakları almaa.
- 6 Enser; Döğme ya da köşeli büyük çivi.
- 7 Dizi burada ölüyü seslän *aalamak*

Kaynaklar

- Acaroğlu, M. Türker (1999).” Gagauzların Kökeni”, *Belleten*, C. LXIII, Sayı: 237, Ağustos, S. 453-487.
- Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet Ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Ankara Üniversitesi Yay, Ankara.
- Aça, Mehmet (2002). “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama”, *Milli Folklor*, Yıl: 13, Sayı:52, S. 93-100.
- Cebeci, Ahmet Hasan (1992). “Osmanlı Devletinde Gagauzlar”, *Türk Kültürü*, S. 354, S. 583- 589.
- Cebeci, Ahmet Hasan (2008). “XVI. Yüzyıl Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Gagauzlar”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cıachır, Mihail (1982).“Basarabyalı Gagauzların Tarih”, Hazırlayan: Harun Güngör, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Ekim, S. 208-243.
- Ergun, Pervin. (2011). “Alevilik-Bektaşilikteki Tavşan İncancının Mitolojik Kökenleri Üzerine”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 60, S.281-312.
- Esin, Emel (2001).*Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul.
- Esin, Emel (2006).*Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, İstanbul.
- Güngör, Harun (1994).“Gagauz İnanış Ve Adetleri İle İlgili Bazı Notlar”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 87, S. 21-26.
- Güngör, Harun (1998). *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri.
- Güngör, Harun-ArgunşAh, Mustafa (1998). *Gagauzlar*, İstanbul.
- Hatlas, J.- Zyromski, M. (2011). “ Bucak’taki Gagauzların Hayatında Din”, Çev. Ramazan Adıbelli, *Tübar*, Xxix- Bahar, S. 533- 549.
- Hatlas, Jerzy (2011), “ The Gagauz People In Bessarabia”, *Akademia Pomorska W Slupsk, Slupskie Studia Historyczne*, Nr 17, S. S. 191- 198.
- Iusumbelı, Irina (2005). “Gagauz Türklerinin Mitolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Milli Folklor Dergisi*, [Http://Www.Millifolklor.Com/Pdfviewer.Asp?Sayi=68&Sayfa=204](http://www.Millifolklor.Com/Pdfviewer.Asp?Sayi=68&Sayfa=204), (Erişim Tarihi:03.01.2018).
- Iusumbelı, Irina (2008). “Gagauz Yeri’nde Kadın”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İnan, Abdülkadir (2015) *Tarihte Ve Bugün Şamanizm, Materyaller Ve Araştırmalar*, Ankara.

- Kalafat, Yaşar (1998). Karşılaştırmalı Bulgaristan-Gagauz Türk Halk İnançları, Türk Halk Kültürü Sempozyumu, Şumnu-Bulgaristan, 13-15 Kasım 1998.
- Karahan Fazıl (2013). “Millet Ve Milliyet (Felsefî Bir Çözümleme)”, *The Journal Of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*, Doi Number: Http://Dx.Doi.Org/10.9761/Jasss1563, Volume 6 Issue 5, May 2013, S. 597-615.
- Karaoğlan, Hamza (2003). “Pazarcık Yöresi Alevilerinde Ölüm Ve Ölü İle İlgili Uygulamalar”, *Ksü İlahiyat Fakültesi*, 2 (2003), S. 37-52.
- Kılıç Sami - Altuncu Abdullah - Gaspak Ayhan (2016). “Anadolu Kırsalında Yaşayan Alevilerde Doğumla İlgili İnanış Ve Uygulamalar (Haçova Örneği)”, *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volume 11/17 Fall, S. 431-446.
- Manov, Atanas (2001). *Gagauzlar (Hıristiyan Türkler)*, Çev. M. Türker Acaroğlu, Ankara.
- Maruneviç, Maria (1993). “Gagauz Halk Kültüründe Evvelki Türk Kültürünün Bulunması Ve Gagauzların Şimdiki Etnik Durumları”, *Türk Dünyası Tarihi Dergisi*, S. 74, S. 36-50.
- Ögel, Bahaeddin (1991). İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak Ve Buluntularına Göre), Ankara.
- Perçemli, Valentina (2011). “Gagauz Türklerinde Doğum, Evlenme Ve Ölüm Adetleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Selçuk, Ali (2004). “Tahtacıların Doğum İle İlgili İnanç Ve Uygulamalarına Fenomenolojik Bir Yaklaşım”, *Tübar-Xvi-/2004-Güz*, S. 163-180.
- Ulutaş Ö. Selcen (2018). “Gagauzların Dininde Eski Türk İnançlarından İzler”, *1. Uluslararası Devleti Olmayan Türk Toplulukları Bilgi Şöleni, Gagauz Dili, Tarihi, Coğrafyası Ve İnanç Sistemleri*, 15.02.2018, Bursa, Editörler: Selçuk Kırılı, Alev Sınar Uğurlu, Stüdyo Star Ajans, Bursa, S.279-288.
- Weber, Max (2004). *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul, 2004.
- Yıldız Harun (2007). “Alevi Geleneğinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Tören Ve Ritüeller”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 42, S. 6-11.

BEKTASHISM IN THE BALKANS: CASE OF ALBANIA AND MACEDONIA

Balkanlarda Bektaşılık: Arnavutluk ve Makedonya Örneği

Emma PETROVIĆ*

Abstract

The Bektashis, one of the very important dervish orders in the Ottoman Empire, especially during the 15th and 16th century had played important role into spreading of Islam into South-Eastern Europe, especially on the territory of the today's Republic of Albania. They had also been very influenced in the regions of Macedonia and Kosovo, while in Bosnia and Herzegovina they were of little relevance.

This paper has the aim to show the importance of this order in Albania, Macedonia and Kosovo, especially after the dervish orders were banned in Turkey. During the twenties of the 20th century the center of the Bektashis was in Albania. After Albania was officially proclaimed atheist country in 1967, the center had moved to Kosovo, to the town of Djakovica.

Also, the order has great significance in Western Macedonia, especially in the town of Tetovo and its neighborhood. One of the most beautiful Bektashi tekke built in Tetovo is still place of worship and great beauty. It is called Arbatı Babe Tekkesi and it is known as one of the most beautiful Bektashi tekke preserved until our days. It was built at the end of the 16th century and still is open to its followers.

Keywords: Bektashism, Albania, Macedonia, Islam, Tekke

Öz

Özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli derviş gruplarından biri olan Bektaşiler, özellikle bugünkü Arnavutluk Cumhuriyeti topraklarında İslam'ın Güneydoğu Avrupa'ya yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Aynı zamanda, Makedonya ve Kosova bölgelerinde de çok etkili olmuşlardır; Bosna ve Hersek'te ise bunlar çok az etkiliydi.

Bu yazı, Arnavutluk, Makedonya ve Kosova'da, özellikle tekkelerin Türkiye'de yasaklanmasından sonra, bu düzenin önemini gösterme amacına sahiptir. 20. yüzyılın yirmili yıllarında, Bektaşiliğin merkezi Arnavutluk idi. Arnavutluk 1967'de resmen ateist bir ülke ilan edilince, merkez Kosova'ya ve Cakovica kasabasına taşındı.

Ayrıca, Batı Makedonya'da, özellikle de Kalkandelen'de, düzenin önemi büyüktür. Tetovo'da inşa edilen en güzel Bektaşî tekkesi, hala ibadet ve güzelliğin yeridir. Harabatı Baba Tekkesi olarak adlandırılır ve günümüze kadar korunmuş olan en güzel Bektaşî tekkelerinden biri olarak bilinir. 16. yüzyılın sonunda inşa edilmiş olup hala takipçilerine açıktır.

Anahtar Sözcükler: Bektaşılık, Arnavutluk, Makedonya, İslam, Tekke

* Prof. Dr. Belgrade University, Serbia emma.mijkovic@fil.bg.ac.rs

I. Introduction

Islamic mysticism, *taṣawwuf*, is etymologically based on the Arabic word *ṣuf* means wool (this form represents *Masdar* of the fifth verbal form). It is usually concluded that the term itself suggest the humble behavior of the followers, whose only desire is to give their soul to the God. The various orders of Sufis, usually called dervishes had been form in 12th and 13th century.¹

The *taṣawwuf* had come to the Balkans with the Ottoman Turks. The Islam had spread on a larger scale on the territory of the today's state of Bosnia and Herzegovina and Albania. However, in Bosnia had prevailed and still prevails the Orthodox Sunni version of Islam, while the most important orders were ones the closest to the Sunni tradition, such as: Nakshibendi, Rufaiis, Qadiris...²

As for the Bektashi order, one their most important center was region of the modern Republic of Albania, which has the largest Muslim community in Europe, after Turkey. (Doja, A political history of Bektashism in Albania, 2006)

Case of spreading of Islam in Albania is a very specific one. The Albanian did not have their national state before the Ottoman conquest. However, during the Ottoman rule, the Albanian population had entered the Ottoman army and administration and therefore converted into Islam. According to the Ottoman census books, their massive conversion begun with the end of the 16th century, and it went on rapidly during the centuries to follow. In Albania was also very important to emphasize the activities of the dervishes, who had contributed a lot to the conversion of the Albanians. Today, although most of the Albanians are Muslims, there are still Albanian Catholics and Orthodox as well. To all three congregations, the national identity comes before the religious one.³

What was the reason that Albania had become the center of the Bektashi order and not some other region in south-Eastern Europe? The reasons could be divided into two sets: first goes back to the further past, with the Ottoman

¹ For more details about Islamic mysticism, or *Sufism* as it is usually called, see for example: N. Green, *Sufism. A Global History*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.

² For more details about the dervish orders in Bosnia, see: Dž. Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posbenim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo: Orijentalni Institut , 1986.

³ For more details see: A. Doja, „A political history of Bektashism in Albania“, *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006), 83-107.

conquest of the region, but mainly to the wars at the end of 17th and beginning of 18th century and second with the abolishment of the orders in Turkey and the policy led by Turkey in the religious affairs up to nineties of the last century.

As the Bektashi dervishes were widely spread among the janissary troops, a lot of Albanians especially from the mountain regions (tribes called Gege) joined the Ottoman Army. Soon they had gained good positions within it, and the Bektashi influence had become very strong. However, it is not surprising that it was very acceptable by the converts, since it contained a lot of syncretic elements and was more easily adopted than the Orthodox Sunni Islam.⁴ Thus Bektashism had taken its firm roots on the Albanian soil.

After the proclamation of the Republic of Turkey, its founder and leader Mustafa Kemal Atatürk abolished the Sufi orders in 1925. Since the *dede* or the head of the Bektashi order was of the Albanian origin it was only natural for him to go to Albania, who had gained its independence in 1912. He continued his work there, and that certainly could be the reason why the Bektashi order is still not only present but also strong in this European country.

According to the Iranian author Ali Akbar Ziaee, who had spent several years residing in Albania and researching the culture and the past in the Balkans, the Bektashis, seemingly apart of these wandering dervishes gradually transform into colonizing dervishes whose main task become to convert recently conquered countries to Islam. This may also explain the rationale for appointing the order of Bektashis to guide and patronize the janissaries as they were recruited from among the Christian children converted to Islam and raised in Turkish circles. Already in 15th century this order of dervishes was protected by the Ottoman dynasty, having been granted a significant endowment. Apart from personal piety or the desire to strengthen the Ottoman dynasty through the piers of dervishes on a super national level on a more mundane plane these donations must have been motivated by the wish to both attract and recompense the loyalties of pious subjects to knit them more closely into the Ottoman fabric. This explains why the Bektashis were increasingly on the point of being considered paradoxically perhaps given their heterodox inclination as the state religious order. The Bektashis were in fact were un-

⁴ For more details see: Olga Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskim prostorima*, Beograd: Bookbridge, 2012.

orthodox and had gained such a strong reverence for the house of Ali that it might be called a Shiite order. However, since the Ottomans tolerated both Sunni legalism and institutional Sufism but forbade all varieties of Shiism the Bektashis were a self-proclaimed Sunni movement. (Ziaee, 2010)

A general claim is that the Bektashis preserved many traits of oppositional movements and heretic groups and shaped them into synthesis during times of a mutual penetration of Turkic and Byzantine cultural trades. There is an unmistakable evidence for the participation of Hacı Bektas himself and his adherents in the Turkoman uprising against Seljuq rule 1239-1240 the so called Babai revolt. However, there remains probably very little resemblance between the Turkic believes of Hacı Bektas's time in the 13th century and those that form the heterodox but sophisticated doctrines at the turn of the 16th century when the Bektashis were organized as an established order of dervishes. The considerable number of doctrines and practices supposed to lay at the heterogeneous origins of Bektashism has led to heated disputes between specialist over the prevalence of one or another influence and finally to claim that the Bektashi order did not have the well-defined theology that it could accommodate much local influence and that its fundamental character is an all encompassing syncretism. In its complexity many have considered Bektashism as a „syncretistic problem“ kind of „kaleidoscope“ each time reveling one or another facet which escaped attention. After many times taking up and resuming the same work the Bektashis came to be considered as a simple „victims“ of their colonizing and civilizing role which must have transformed them into overtly heterodox order allowing the infiltration of foreign heretic influences. (A. Doja , A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey, 430-431)

With the destruction of the Janissary order by the decree of Sultan Mahmud II in 1836, the Bektashi went through as they called it „the first tragedy of Bektashis“. Their tekkes and zawiya were closed, destroyed or handed over to Sufi order. Their dervishes had exiled; some of them had successfully hidden themselves in the rough terrains of the Western Balkans, while other converted to the other order such as Naqshibendi, Rufais and so on. (O. Jazexhi, *The Bektashi Tarikat of Dervishes*, https://docgo.net/philosophy-of-money.html?utm_sohiurce=the-Bektashi-dervishes-o-jazexi, 5)

The history of the Bektashi, as it had been already mentioned, had its milestone with the creation of the Turkish Republic in 1923. Mustafa Kemal

Ataturk, on the swing of his reforms of modernization and even westernization had banned the Bektashi order in 1925. Thus, the Bekstashis had fled from their center in central Anatolia (situated between Kirsehir and Kayseri) and fled to Albania. They call it a „second tragedy of Bektashis“. (O. Jazexhi, op.cit, 7)

The Albania had not been chosen by random. At the time of the abolition of the order the Dede of the order was Albanian Sali Niazi. Thus Albania, was the logical choice. Sali Niazi had moved to Tirana in 1931 received where he had been warmly received. Previous to that on 28th of September 1929, as a preparation for transfer of tekke from Anatolia to Albania was held a great conference in the Tekke in Prishitina and established the first modern constitution of the order. This constitution was accepted officially by the Albanian government (O. Jazexhi, op. cit, 9) It is very important to point out to the fact that one of the main articles of the constitution previses that the head of the order could be removed if in conflict with the state. (O. Jazexhi, op. cit, 9)

Dedebaba Salih Nijazi (1876-1942) was one of the most prominent figures of the Bektashi movement in the 20th century. He was born in the town of Starye in the heart of the plane of the coastal Albania, where he got his primary education. He had moved with his family to Anatolia, where he had spent considerable amount of time in the central Bektashi tekke Hacı Bektaş Velli. By the decision of the Council of Elected Seven in 1913 he was appointed of the head of the above mentioned tekke. Very soon he had become popular among the Bektashi followers in Turkey, Syria, Egypt, Iran, Iraq, Greece, Bulgaria, Hungary, Romania, Albania, as well as on the territories of ex-Yugoslavia. He has superior intelligence and believed in education. He has financed the opening of the first school in Hacı Bektaşköy in 1920. After the ban of all the orders, he had left for Albania. On 17th January 1930 he was elected as a head of the Albanian Bektashi community which encompassed at the time around 100.000 members. He was also head of the Bektashi tekkes in Kosovo, Macedonia, Greece, Egypt, as well as on the Greek Islands, Romania, Bulgaria, Bosna and Herzegovina and Serbia. During the next ten years he had successfully organized reforms within the Bektashi order, thus he gained great authority and influence. He was killed in 1942, after the Italian occupation of Albania in 1939, under the uncleared circumstances. (Ziaee, 2010)

The Bektashi order had huge impact on the Albanian culture. One of the very important writers Naim Frasheri was follower of the Bektashi order.

Naim Frasheri (1846-1900) is the most famous poet of the Albanian renaissance of the 19th century. He is also famous for being a Bektashi. The significance of Naim Frasheri as a national poet rests upon mystical and religious messages he transmitted to the Bektashi followers. He influenced the Albanian writers at the beginning of the 20th century enormously. Many of his poems were set to music during his life time, like Bektashi songs in the religious ceremonies. (Ziaee, 2010)

Albania had stayed the center of the Bektashi order until the decree issued by the autocratic leader of Albania Enver Hoxa, in 1967, banning all religious communities and their activities on the territory of the Republic of Albania. Albania had thus become the only officially atheist country in the world. At that moment the center of the Bektashi order moved from Albania to neighboring region of Kosovo and Metohija, populated by the Albanians, at the time part of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia. Also, the followers of the Bektashi order could have been found among the Albanians living in the Western Macedonia, at that time also part of the federative Yugoslavia.

Although Yugoslavia was also socialist country, where the religion did not play the important part of the social and political structures, it was tolerated and even the religious communities had their own rights, although they had to follow the main line of the state policy.

The Islamic Religious Community (Islamska Verska Zajednica) had been institutionally organized in the Kingdom of Yugoslavia in 1930, by acceptance of its constitution and statute. Those documents did not specifically mention the dervish orders (*tariqāt*) but it had been taken for granted that they were valid for them as well. However, the Sunni ulema had been very critical of the behavior of the followers of the *tariqāts*. In one document, created by the highest ulema members in Yugoslavia, it had been written that the *tariqāts* should not be banned, but that their followers should reject all the practice that is not in accordance with the orthodox Sunni religious thought. The main critique addressed their „panteistic believes“ and also they were asked not to regard „their sheykhs as divinity“. (D. Novaković, „Islamska verska zajednica i derviški redovi“, Istorija XX veka no. 2 (2002), 106. Further: (Новаковић, 2002))

The question of position of *tariqāts* had been definitely solved by the Constitution of Islamic Religious Community of Yugoslavia dated 1936, which

predicts in its Article no 36 that all the tekkes and their property had status of *vaqfs*, thus under the control of the organs of the Islamic Religious Community. Also, all the sheykhs should have the corresponding qualifications to perform their duties and were under the supervision of the religious authorities. Also, all the religious rituals should have been performed according to the „usual practice“, which really meant again according to the Sunni Hanefi rules. Reis-ul-Ulema as the head of the Community had the right to proclaim certain rituals inappropriate and to forbid their practice. (Новаковић, 2002)

After the end of the Second World War and establishment of the Communist regime both in Albania and Yugoslavia, the position of all religious communities was about the change. Although they were tolerated in both countries (as it has already been mentioned in Albania until 1967), the interference of the state organs and especially organs of the Communist Party could be traced. The religious communities, Bektashis included, were also interesting party for observance by the intelligence and security services of both countries. However, in Albania it has ended with the prohibition of all religious activities, while in Yugoslavia they continued to be tolerated although not always accepted with sympathies.

Also, the Bektashi order has great significance in Western Macedonia, especially in the town of Tetovo and its neighborhood. One of the most beautiful Bektashi tekkes has been preserved in this region. The Arabati Baba Tekke is a tekke located in Tetovo, Republic of Macedonia. The tekke was originally built in 1538 around the türbe of Sersem Ali Baba, an Ottoman dervish. In 1799, a waqf provided by Recep Paşa established the current grounds of the tekke. The finest surviving Bektashi monastery in Europe, the sprawling complex features flowered lawns, prayer rooms, dining halls, lodgings and a great marble fountain inside a wooden pavilion. (<http://www.telegraf.rs/vesti/jugosfera/2933860-na-granici-sa-srbijom-je-najocuvanije-svetiliste-islamskog-misticnog-monaskog-reda-u-evropi-legenda-kaze-da-je-osnovao-surak-sulejmana-velicanstvenog-foto>)

As the legend says, Ali Baba was the brother-in-law of Sultan Suleiman the Magnificent, and had been a high-ranking Baba in the important Dimetoka Teke (now in Didymoteicho) when his sister (who was one of the sultan's wives) fell into disfavor with her husband. As a result, Ali Baba was banished to Kalkandelen (present-day Tetovo) at periphery of the Ottoman Empire where he established his own Tekke. (Ibid)

Another version of the story goes that Ali Baba was an official of the Ottoman Empire who gave up his position in order to live the simple life of a Bektashi monk. Sultan Suleiman the Magnificent, angered by the departure of one of his favorite officials, yelled after Ali as he departed Istanbul, “*If you will be a fool, then go.*” *Sersem*, the old Turkish for ‘fool’, became Ali Baba’s nickname thereafter. (Ibid)

Whichever is the true story (the Turks favour the first one), Sersem travelled the vast empire of Turkey until he came upon the River Penain the tranquil mountains of Tetovo. There he settled until his death in 1538, quietly practicing the way of the Bektashi order. After his death, his only pupil to survive him, Arabati Baba, founded a monastery in Tetovo to commemorate Sersem’s life. (Ibid)



Harabati Baba Tekkesi, Tetovo.

The present-day buildings were built at the end of the 18th century by Rexhep Pasha, also a dervish, whose tomb lies next to Sersem’s in the tekke mausoleum. Not all the buildings are still standing today; in the courtyard was originally built to house the sick daughter of Abdurrahman Pasha. (Ibid)



The reception inn is still in disrepair, although the library is being refurbished. One of the buildings has been turned into a Sunni mosque, but the inns around the Bektashi graveyard have been preserved for the Baba. (Ibid)

The Teke in Tetovo remained the seat of the Bektashi until 1912 when the Ottomans were driven out of Macedonia. Although the teke saw a small revival between 1941 and 1945, the lands were taken as state property during Yugoslav times and made into a hotel and museum. In recent years, however, the Bektashi order has regained access to the tekke and the site is being slowly refurbished. Although in considerable disrepair it is still the largest and most well-preserved tekke in the western Balkans. (Ibid)

Bibliography

Bektachiyya: etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, ed. Alexandre Popovic et Gilles Veinstein. (1995). Istanbul: Isis.

Birge, J. K. (1937: reprint 1994). *The Bekstashi Order of Dervishes*. London: Luzac.

- Ćehajić, D. (1986). *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*. Sarajevo: Orijentalni Institut.
- Doja, A. (2006). "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State*, 423-450.
- Doja, A. (2006). "A political history of Bektashism in Albania". *Totalitarian Movements and Political Religion*, 83-107.
- Faroqhi, S. (1976). "The Tekke od Hadji Bektash: social position and economic activities". *International Journal of Middle East Studies* 7 no. 2, 183-208.
- Green, N. (2012). *Sufism: A Global History*. Hobken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Northon, J. D. (2001). "The Bektashi in the Balkan". In *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (pp. 165-182). New York: Palgrave.
- Trimingham, J. S. (1971: reprint 1998). *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon.
- Ziaee, A. A. (2010). *Muslim Scholars and Islamic Studies in the Balkans: History and Culture of the Albanians and the Bosnians*. Chisinau: Lap Lambert Academic Publishing.
- Zirojević, O. (2012). *Islamizacija na južnoslovenskim prostorima*. Beograd: Bookbridge.
- Новаковић, Д. (2002). Деловање заједнице исламских дервишких редова Алије (ЗИДРА) на Косову и Метохији (1974-1991). *Историја XX века*, 103-115.

HUTBETÜ' L BEYAN , BELGELER ,KAYNAKLAR VE AÇIKLAMALAR

Hutbetü' l Beyan Documents, Resources and Explanations

Bagher SADRINIA*

Öz

El- Beyan Hutbesi (Hutbet-ül Beyan) Hz.Ali'ye (AS) nispet edilmiş bir hutbedir ki bu nispetin doğru olup olmadığı hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu hutbe Şia mezhebinin bazı fırkalarında mesela Bektaşiler ve Aleviler nezdinde çokça yayılıp onlar tarafından kabul edilmiştir. Ama bunu da söylemeliyiz ki ister Nehcü'l Belaga olsun isterse Şia'nın genel anlamda güvenilir kitapları olsun, onların içinde bu hutbe asla bulunmamaktadır.

El-Beyan Hutbesinin 9. (H.K) yüzyıldan itibaren yayılmasından dolayı onun Şia alimleri tarafından yapılan çeşitli şerhleri ve hakkında denilen türlü görüşler ile karşılaşyoruz. Nitekim İran'da bu hutbeye ait yaklaşık yirmi şerh ve tefsir yazılmıştır. Makalemizde önce bu hutbenin belgeleri ve onu asıl nakledenin kim olduğu hakkında bazı Şia alimlerinin muhtelif görüşlerine göz atıp sonra da onun çevresinde yazılan bazı önemli şerhleri tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: El Beyan Hutbesi, Hz. Ali (A.S) , Hafız Recep Bursi, Belgeler, Görüşler, Şerhler.

Abstract

The El-Beyan Hutbesi (Hutbet-ül Beyan) is a sermon relative to the Prophet (as), and there are various opinions about whether this ratio is true or not. This sermon in the Shia sect, for example in the Bektashis and the Alevis have been widely spread by the Bektashi and accepted by them. But we have to say that whether the Nehcü'l belaga or Shia's generally trusted books, there is never this sermon in them. Because of the spread of the al-Beyan Hutbei from the 9th century onwards, we come across with the various commentaries about the Shia scholars and the so-called views about it. In fact, about twenty commentaries and commentaries of this sermon were written in Iran. In our article, we will first try to look at the various views of some of the Shi'a scholars about who the documents are and what the original transporter is and then try to introduce some of the important annotations written around its.

Key Words: El Beyan Hutbesi, Hz. Ali (A.S) , Hafız Recep Bursi, Documents, Resources, Explanations

1. Ön söz

“Hutbetü'l- beyan” Hazreti Ali'ye nispet edilen hutbelerdendir ki Alevi düşünürlerinin çoğu tarafından bu bilginin doğruluğu kesin kabul edilmemektedir. Bu hutbe sadece Nehcü'l Belaga'da olmamasından ilave Menageb Şehraşub'da (588ölüm) da Hazreti Ali'nin hutbeleri listesinde yoktur

* Prof. Dr., Tebriz Üniversitesi, İran, baghersadri@yahoo.com

(Tehrani, 403g). Bu hutbenin dışında aynı adı taşıyan çeşitli metinler mevcuttur ki onların çoğu bira birinden farklıdır. Öyle ki bazı metinlerin arasında, başlıklar ve unvanlardan başka bir benzerlik yoktur ve bazılarında sadece ön söz ve birkaç bendde benzerlik vardır. Sanki bu metinlerin hepsi ayrı ayrı hutbelerdir ki onlar aynı isimlendirilirler. Mesela Hafız Recep Bursi'nin (813ö) Meşark el envar olyegin'de getirdiği metinle, Elzamolnesab'da getirilen üç nüsha arasında çok az benzerlik var. Bu metinlerin bazıları ön sözsüz ve bazıları Allah Teala ve peygamberin naat ve hamdı ile başlıyor. Genelikle bütün nüshalar ben (انا) sözcüğü ile başlamaktadır ki onların içeriğinde Hz. Ali kendi konuşuyor. Örneğin: **أَنَا عِنْدِي مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ أَنَا مُقَدَّرُ الْأَقْوَاتِ، أَنَا نَاشِرُ الْأَمْوَاتِ أَنَا مُنْزِلُ الْقَطْرِ، أَنَا مُنَوِّرُ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النُّجُومِ**

2. Belgeler ve kaynaklar

“Hutbetü'l-beyan”a 8. yüzyıl ile 14'üncü yüzyıl arasında yazılan açıklamaları bir kenara bırakırsak hâlâ onun ilkin belgeler ve kaynakları belirsiz ve tanınmamış kalıyor ve bu hutbenin araştırmacıları onun yaygın olmasını, bu hutbenin kime nispet verildiği konusunda bir kanıt sayıyorlar. Mesela Gazi Seyid Gomi(1231ö) kendi Hadis Gemme adlı eserinde Hutbetü'l-beyanın nüshalarından birinin metinini getirerek belgelerin ismini getirmekten çekinip ve şöyle yazıyor; Alevi alimlerinin içinde yaygın olduğuna göre, belgeleri tanıtmak gerekmiyor (Gazi Said Tahran Üniversitesinin el yazma nüshası,90-91). Bunlara bakmayarak Arbe'ye şiirinin yazarlarının hiçbiri, bu hutbeyi kendi kitaplarında yazmamışlardır ve daha önce dediğimiz gibi bu hutbe Nehcü'l-belaga ve Şehraşub'un Menageb adlı kitaplarında da yazılmamıştır. Allame meclisi ki behar olenvarda her tür hadisi, doğru ve yanlış ve güçlü ve güçsüz olmasına bakmayarak toplamıştır, ve bu hutbeyi getirmekten bilerek imtina etmiştir. Oysa bu konuyu şöyle sonuçlandırabiliriz ki Mirzaye Gomi'nin dediği ve vurguladığı gibi, Hutbetü'l-beyan Alevilerin hiçbir ünlü ve itibarlı kitaplarında gelmemiştir. Ancak bu hutbeye dokuzuncu yüzyıldan sonra yaklaşık 25 açıklama ve araştırma yazılmıştır, ki bu yazılar Hutbetü'l-beyan'ın Aleviler arasında şöhret kazanmasına neden olmuştur. Hutbetü'l-beyan'ın belgeleri ve kaynaklarına göre bundan önce çalışmalar ve araştırmalar olup, ancak bu araştırmaların yeterli olmadığına bakmayarak, onların bu konuda nasıl ileri gidebilmelerini göstermek olur.

Fransalı düşünür ve bilimci Luyi Masiniyon (1961m ölümlü) ve İranlı nüsha uzmanı ve araştırmacı Mühemmettagi Danişpejuh(1375g)onlardandır.

Luyi Masiniyon bir makalede ki Mısırlı ünlü araştırmacı onu “elensan olkamel fi islam ve esaletol nuşuriye” başlıklı bir yazıda Arapça'ya çevirmiş ve onu doğu araştırmacıları makalelerin toplusunda (elensan olkamel fi islam)

adı ile basmıştır ki onda bu hutbenin kaynakları ve belgelerini araştırmağa çalışmıştır. Masiniyonun, kendi makalesinde, bazı kaynaklara dayanarak ki kendi dediğine göre Hebetollah Şehrestani onu tasdiklemiştir , Hutbetü'l-beyanın yazılış tarihini Nehcü'l-belaga'nın telif yılından(400g)yüz elli yıl önce olduğunu söylemiştir. O aynı şekilde Ebigasimi'nin yazdıklarına dayanarak ki Mükaddesinin ‘elbed ve eltarîh” adlı kitabında nakl edilmiştir, şunu vurguluyor ki bu metin 960 miladi yılından önce tanınmıştır. Masiniyon kendi araştırmasında şunu da vurguluyor ki, Alevi alimleri daha önce buna dayanarak çeşitli hutbeler yazmışlardır. O bu içerikte nesiriye arasında yaygın olan iki hutbeye ki onlarda hazreti Ali'ye nispet verilmiştir, işaret ediyor. Bu iki hutbe Paris nüshasında, 5188 numaralı, Tetenciye olarak adlanmıştır , ki Masiniyon onu nesiriye hutbelerinden saymıştır ,ki muhtemelen Hafız Recep Bursi'nin meşark elenvar'da söylediğinin aynıdır. Aynı zamanda Masiniyon , Tarih-i Teberi'ye dayanarak şu noktanın altını çizmiştir ki bu hutbenin bazı kısımlarından ‘elaniye'ye kisaniye'de” ki 891.m yılında basılmıştır yararlanmışlar .O imam Bakir'den olan bir rivayete dayanarak şöyle tahmin ediyor ki bu hutbe kufenin Sebaiyesinin uydurmalarındandır. ‘12.inci yüzyılığa kadar Teşeyyu ve tasavvuf ‘ adlı kitabın yazarı olan Mustafa Kamil Elşeybi, bu hutbenin kaynağına göre getirdiği belgelere dayanarak şöyle sonuçlandırıyor, ki bu hutbe Masiniyonun söylediğine göre, nesiriyenin miraslarındandır. Elşeybinin bu sonuçlandırması kendi kısmında önemlidir. Çünkü bu hutbe içerik bakımından, mühemmet ibn nesir nemiri'nin müritleri ve müfevveze'nin inamlarıyla uygun duruyordu, ki bu konuya daha sonra geri döneceğiz.

Mühemmettagi danişpejuh da kendi yazdıklarında, kaynakların belli faktörlerini getirmeden, sadece bu hutbenin parçalarından, tarih teberi, recalkoşi, besaer olşegar,ehtisase müfit,yeddi bab, baba seyedena ve rövzetolteslim ve başka kaynaklarda getirilmesini söyleyip ve maalesef numune olarak bu parçalardan kendi yazılarında getirmeyip, oysa onun dediğine göre, bu hutbenin bazı bendlerinin tarihi, Bursi'yin Meşark adlı kitabında yazılan metinden daha eskidir. Ancak bu bendlerin, geçmişe ait olması, hutbe metininin doğru olmasına ya onun hazretî Ali'ye nispet verilmesi anlamında değildir.

Bu hutbenin belge ve geçmişinden ilave, birçok Alevi alimleri, onu edebi ve tarihi bakımlardan da araştırırlar. Seyit Mustafa Alihaydar, Beşaret ol İslam kitabında onun metinini güçsüz görerek , onda işlenen tabirlerin sıra dışı olduğunu ve sözcüklerin çok tekrarlanmasını vurguluyor. Seyitcafer Murtaza

Amoli’de onda işlenen sözcüklerin yazılış bakımından yanlış olduğunu vurgulayarak , onda getirilen işaretlerin tarihi olaylara uymadığını söylüyor ve bu yanlışlıklar ve tarihi uyumsuzluklara dayanarak, onun hazreti Ali’ye nispet verildiğini reddediyor.

Bu hutbeye göre, söylenen olumlu ve olumsuz söylentilerden, Ellame Meclesi’nin şu dediğini kanıtlayabiliriz ki ‘‘ bu hutbe abartıcı Aleviler ve onlara benzer kimselerin kitaplarından başka yerde yazılmamıştır.(Meclesi ,behar,54/5)

Üstat Abdolheseyin Zerrinkub ‘‘bu hutbenin abartıcı toplumlarda söylenilmesinin sabıkası var’’diyerek şunu vurguluyor ki ‘‘bu hutbeden imamlık makamına göre yararlananların fikri, abartıcı Aleviler ve İsmayiliyelerin fikrine uygundurlar. Bu hutbenin içeriğinden şunu belirlemek oluyor ki bu hutbe mofeveze ve İsmayiliye ve abartıcı Alevi sufilerin düşündüklerine uygundur. Nece ki onun söyleyiş ve araştırması bu grupların arasında daha yaygın idi. Özellikle 8. yüzyıldan sonra Mirza Ebu’l Kasım Gomi’den sonra, bu hutbeyi açklayanların hepsi, bu gruplara ait olan kimselerdirler.

Bu hutbenin içeriği, mofeveze ve başka abartıcı Alevilerin fikrine uygun olduğuna bakmayarak, şunu söylememiz gerekiyor ki bu hutbenin en tanınmış söyleyeni olan, Hafız Recep Bursi, genellikle kendi yazıları itibariyle ve özellikle Meşarek Elyegin adlı kitabının içeriğine göre,abartıcı bir kimliğe sahiptir ve hatta o yüzden onun çağdaşları onu bu suçla Alevi toplumunda yargılamaktadırlar. Bursi kendini bu suçtan temizleyerek, peygamberin ehli beytine ve özellikle hazreti Ali’ye yazdıklarını ve söylediklerini, başka fakihlerin tarafından anlaşılmayan bir hakikatler olarak, anlatıyor(nek,Bursi,14,15).

Ancak onun çağdaşlarından ilave, ondan sonra ki düşünürler de, onun bir abartıcı kimliğe sahip olduğunu vurgulamaktadırlar.

Bu hutbe ve Bursi’nin özellikle ‘‘Meşarek Enverolyegin’’adlı kitabının içeriği, şunu tasdiklemektedir ki, Bursi’nin imamlar ve peygambere söyledikleri, aynı mofevezenin ikinci ve üçüncü yüz yıllıkta olan fikirleri ile uygundur. Nece ki mofeveze, peygamber ve imamları beşer ötesinde bir yaratıklar biliyordu ki, onların sonsuz bir ilime sahip olduğuna ve gayb aleminden haber vere bileceklerine ve kainata sahip çıkabilme gücüne sahip olduklarına inanıyorlardı. Bu yeni abartıcı gruplar, peygamber ve imamları tanrı bilmiyorlardı ama şuna inanıyorlardı ki, onlar tanrı tarafından bu dünyanın bütün işlerine

ve mahlukatın rızkının nasıl verileceğine göre yetkiye sahiptirler. Sonuçta, peygamber ve imamlar, tanrının bütün edebilecek işlerini etmeye, yeteneklidirler, ancak şu farkla ki tanrının gücü aslidir ama onlarınki tanrıdan alınma ve feridir(Moderresi Tebatebayi). Kuşkusuz o hutbenin bendlerinden olan أَنَا الْمَفُوضُ إِلَيَّ أَمْرُ الْخَلْقِ، أَنَا أَرْسَيْتُ الْجِبَالَ الشَّامَخَاتِ وَفَجَّرْتُ الْعَيُونَ الْجَارِيَاتِ، أَنَا غَارَسُ الْأَشْجَارِ، أَنَا مُقَدِّرُ الْأَقْوَاتِ، أَنَا نَاشِرُ الْأَمَوَاتِ، أَنَا مُنْزِلُ الْقَطْرِ، أَنَا مُنَوِّرُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، أَنَا قِيمُ الْقِيَامَةِ وَ.... (Bursi,170,177)mofeze ve ikinci ve üçüncü yüzyılın abartıcı ve aşırı Şiiilerin düşüncelelerinden başka bir şey değildir.

3. Hafız Recep Bursi ve Hutbetü'l-beyan

Bu hutbe İsmailiye ve başka abartıcı Aleviler tarafından, araştırılıp ve destekleniyorsa ,bu şunu kanıtlayabilir ki bu hutbe , mufeze ve nasiriye ve o gibi gruplardan oluşmuştur , ancak bunlara bakmayarak şu aydındır ki bu hutbe dokuzuncu yüzyıldan sonra Hafız Recep Bursi'nin adıyla bağlanmıştır, ve ondan sonra her kimse o hutbeye istinad ettiyse veya onu araştırıp ve açıklıyorsa, İbn-i Arabi'nin, Şii izleyecilerinden ve Bursi'nin fikirdeşlerinden sayılmaktadırlar. Meşarek Elyegin kitabında bu hutbeye bir ad verilmemesine bakmayarak , ondan sonraki düşünürlerin kaynağı , ki bu hutbeyi söyleyip ya onu araştırırlar, genellikle bu kitaptır.

Bursi'nin abartmak konusunda yerini, Mustafa Kemal Elşeybi'nin yazdığı Rozat Elcennat kitabında aydınasına görüyoruz, buna bakmayarak ki abartmak bütün zamanlarda var idi ancak Bursi, Alevilerin taassup gömleğini çıkardığı anda, yeni bir dalga ile bu işi tahrik ederek yeni abartıcı fırkaların yaranmasına sebep oluyor, ki sonuçta babiyet ve behaiyetin yaranmasına sebep oldu. (hansari,284)

Bursi'nin abartmak konusunda yarattığı dalganın etkisi, sonralar , Muşeyyan Mühemmet ibn Fellah'ın müritleri (866g) , Nurbahşiyeseyyit Mühemmet Nurbah'ın müritleri, Sefeviyye ve Şeyhiyye şeyh Ahmet Ehsayi'nin müritleri ve bunlar gibi gruplarda görüyoruz ve genel işler arasında bu düşüncenin etkileri görünmektedir.

O kendini Recep hafız el Bursi diye tanıtır. (Bursi sayfa 14) tam olarak adı Reziyeddinrecep ibn Mihemmet ibn Bursiye Helli'dir ki hafız lakabı ile tanınmaktadır. O sekizinci yüzyılda ve muhtemelen 743 yılında Helle ile Kufe arasında olan Bursi adlı köyde doğmuştur. Kendi asrında şöhrete çatmış biriydi. Ancak onun doğum ve ölüm tarihinden, üstatlarından ve öğrencilerinden net olarak bilgimiz yoktur.(efendi esfehani 1366)

Riyaze'l-ulema ve Heyazelfozela'nın yazarı, onu , sekizinci ve doku- zuncu yüzyılın şair, hadis alimi , yazar ve fakih olarak tanıtmış ve onun çeşitli bilim dallarında olan yeteneğinden bahsetmiştir. Onun yazdığına göre addet- lar ve harflerin sırrını bilen ilimlere sahip biriydi ve kitaplarında peygamber ve imamların adlarını Kuran-ı Kerim'in ayetlerinden çıkarıyordu. Hafız recep Bursi'ye yaklaşık 12 kitap ve risale nispet verilmiştir ki” meşarek envar olye- gin fi esrer emirelmömenin” en önemlisidir. Onun hayatı hakkında yeterli bil- giler elimizde olmasa da, onun hadis alimleri ve araştırmacıların arasında olan şöhreti, onun peygamber ve Hz. Ali'ye olan has inançlarından kaynaklanıyor. O yaşadığı dönemden, imamlara göre olan kendine has abartılı düşüncelere göre tanınmıştır ve bu nedenlere halk ve çağın fakihleri tarafından kovulmuş- tur. Bu dediğimiz sadece başkalarının anlattıklarından yok, belki bunlar onun kendi dediklerinden de anlaşıyor.

4. Bursi'ye Göre Şii Alimlerinin İkili Yorumu

Hafız Recep Bursi'ye göre Alevi alimleri tarafından çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazıları onu inkar edip ve bazıları da savunmaya kalkmışlardır. Burada bu yorumların bazısını inceliyoruz;

Bursi sadece kendi döneminin fakihleri tarafından yok, belki kendi asrın- dan sonraki fakihler ve alimlerin tarafından da abartıcılığa mahkum edilmiş ve suçlanmıştır. Meclesi hazreti peygambere inanmanın niceliğini ve imamlar- ın halini anlatmak esnasında, açıkça şunu vurguluyor ki “Bursi'nin anlattığı güçsüz haberlerin itibari yoktur.(Risale-i İtikad sayfa 7)

Bir başka fakih ki meclesiden sonra, Bursi'ye göre kendi yorumunu yap- mıştır , şeyh Mühemmet ibn Hüseyin hür Amoli'dir. O kendi Emelolamel adlı kitabında Bursi'yi fakih, şair, hadis alimi,ve edip adlandırdıktan sonra şunun altını çizmiştir ki “onun kitaplarında aşırı abartıcı olaylar var ki ona nispet verilmiştir. Mirza ebülgasim gilani, fethali şah kacar döneminin fakihlerin- den ki Mirzaye Gomi'ye meşhurdur da bu konuda kendi fikrini söylemiştir. O Hutbetü'l-beyan'ın incelemesi adlı risalesinde Hafız Recep Bursi'yi abartıcı olduğunu açıkça söylese de ancak birkaç yerde Bursi'nin Meşarek Olenvar adlı kitabında yazılan hutbeleri , abartıcılara ve tasavvuf Ehline nispet ver- miştir ve meclesinin Bursi'ye göre dediklerini tasdik etmiştir .(mirzaye gomi sayfa 786)

Bir başka Şii alimi ki Hafız Recep Bursi'ye göre ve onun eserleri hakkında açıkça kendi yorumlarını söylemiştir Seyyit Muhsin Emin'dir(1373 ölümlü). O Bursi'in eserlerinin içeriği hakkında şöyle yazıyor " o kendi eserlerini musecce yazmaya çok heveskardır ve onun eserlerinde hata ve hezeyan ve aşırı derecede abartıcılık vardır(emin 1375g). O kendi yazdıklarının ardında, Bursi'nin imamların adını addetler ve harflerin sırrından yararlanarak Kuran-ı Kerimden çıkarmasına işaret ederek şöyle söylüyor; imamların faziletlerine göre olan kuşkusuz rivayetler olarak, kuşkulu senetler ve namazlar ve ziyaretlere gerek yoktur. Hatta onlar en iyi edebi şekilde söylenilseler bile. Seyyit Muhsin Emin kendi dediklerinin sonunda Bursi'ye göre şöyle demiştir ; onun kitapları çok faydalı değil ve hatta bazıları zararlıdır.

Oysa Alevi alimlerinin bazıları da Hafız Recep Bursi'yi desteklemiştir. Elleme Emîni ve Celaleddin Aştıyani Bursi'nin en samimi destekçilerinden sayılmaktadırlar.Ellame Emîni Hutbetü'l-beyan'a göre yorum yapmadan , bazı eserlerin abartıcı olduğunu reddediyor ve öylece bu hutbenin hazretİ Ali'ye nispet verilmesini destekliyor. O Bursi'ye göre şöyle yazıyor ;onun kitapları araştırmalar ve doğruluklarla doludur(eminî 50/7), ve şöyle artırıyor ki; onun imamların dostluğunda , kendine göre açıklamaları vardır ki onlara göre toplum tarafından abartıcılığa mahkum edilip reddeedilmiştir. Ancak sonuçta şöyle diyor ; Bursi'Nin imamlara nispet verdiği bütün şeyler abartıcılık değildir.

Emîni'nin düşüncesine göre abartıcı kimseler yalnız o keslere diyebiliriz ki açıkçasına imamları tanrıyla bereber tutarlar ve onun bu düşüncesi bir yönden ikinci ve üçüncü yüzyılığın müfeyveze ve başka abartıcı grupların düşüncelerini insana hatırlatıyor ki onlar bu inançyatdılar ki peygamber ve imamlar tanrı değil ama tanrı bütün kainatın işini o cümleden yaratmak ve rızık verme yeteneğini onlara vermiştir . Geçmişten bu yana İbn'ül Arabî'nin izleyicileri , Elleme Emîni harç, bütünlükle, o cümleden seyit Ahmet Amolî'den ta Celaleddin Aştıyani'ye kadar, İbn'ül Arabî ve Mollasedra'nın öğrettikler sayesinde , Hutbetü'l-beyanın belgelerini incelemeyen onu kabullenip ve onun içeriğini hikmetle uygun görmüşler. Bu grup Alevi alimleri, tasavvuf ve kamil insan teorilerini bir araya getirerek ve bazı kutsi hadiseler istinad ederek , yaradılışı ve rızık vermeyi genel anlamda kamil insana ve özel olarak Hz.Ali'ye nispet verilmeyi makbul ve rasyonel ve abartısız bir eylem gibi görüyorlar.

Usta Celaleddin Aştıyani Hutbetü'l-beyan, Hutbe-i Tetenciye ve Hutbe-i İftihar adlarında olan üç hutbeye işaret ederek Hz. Ali ve kamil insanın başka yaratıklara olan etkisine göre konuşuyor ve şöyle yazıyor; Mevlana Hafız Recep bu hutbeyi kendi kitabında getirmiştir . Bazı hadis alimleri şeyh Recep'i bu hutbeyi kendi kitabında getirdiği için abartıcılıkla suçlamışlar; ancak vilayet makamını ve velinin kainata olan etkisini anlamayanlara bu tür sözler abartıcı gelebilir. Oysa abartmak bir başka konudur.

Aştıyani , Alevi alimlerinin bu hutbeye göre dediklerini araştırırken, Cevadiye Amoli'nin

Eyne Nezah adlı kitabında bu hutbenin Hz. Ali'nin tarafından söylenmesini kesin olarak belirtmiştir. O şu hutbenin içeriği hakkında şöyle yazıyor ‘ yaratıcılık ve rızık vermek gibi sıfatlar tanrıya mahsustur , ancak bu gibi sıfatları kamil insana vermek abartıcılık değildir. Ancak şöyle görünüyor ki İbn'ül Arabi'nin düşüncesi etkisinde olan bu gibi alimlerin kamil insana söylediği sıfatlar, anlam ve içerik bakımından geçmişte dediğimiz abartıcı alimlerin söyledikleri ile hemen hemen çok farklı değiller.

5. Hutbetü'l-beyanın açıklamaları ve çevirileri

Hutbetü'l-beyan üzerine birçok açıklamalar ve çeviriler yazılmıştır ki bunlar o hutbenin dokuzuncu yüzyıldan sonra kazandığı şöhreti gösterir. Bu hutbenin elimizde olan en eski açıklaması , Seyit Şerif Gorgani'ye nispet veriliyor. Eğer bu açıklamanın Seyit Şerif Gorgani'ye ait olduğundan kuşkulaniyorsak o zaman Şapur Kaşani'nin , Hutbetü'l-beyana olan açıklama ve çevirisini 846 yılında en eski açıklama sayabiliriz. En son açıklama bu hutbeye göre Seyit Hüseyin Kudsi Şerifi tarafından 1362 yılında yazdığı açıklamadır.

Aşağıda bu tercüme ve açıklamaların bazısını getiriyoruz ve önemli ve meşhur olan eserleri daha geniş açıklıyoruz ;

1- Seyid Şerif Gorgani ve Seyid Şerif Kogtevi'ye nispet verilen Hutbetü'l-beyanın açıklaması

2- Şapur Kaşani'nin manzum olan açıklama ve tercümesi ki 846 yılında yazıldı

3- Hutbetü'l-beyanın açıklama ve tercümesi, bilinmeyen bir kimse tarafından ki merkezi üniversite kütüphanesinde mevcuttur .

4- Eltercüman fi taviil Hutbetü'l-beyanın özeti ki 1013 yılında Mühemmet bin Mahmut Dildar tarafından yazılmıştır.

5- Bir ciltlik Türkçe rapor ki Çelebi onu keşf olzunun adlı eserinde hatırlatır.

6- Nuralişah tarafından yazılan Hutbetü'l-beyanın tercümesi

7- Ebu'l Kasım Gilani'den Hutbetü'l-beyanın tasdiki adlı eseri ki onun yazılışı 1213 yılının ramazan ayında bitmiştir

8- Mecdoleşraf Şirazi tarafından yazılan Moalem Oltenzil adlı Farsça rapor ki bu eser 1343 yılında Şiraz'da basıldı.

9- Seyit Hüseyin Kudsi Şerif'in 1362 yılındaki yazdığı rapor

Yukarıda gelen açıklamalar ve tercümelerin bazıları çok önemlidir. Bu eserden olan çeşitli elyazma ve baskı nüshaların bu önemin nedeni olarak sayabiliriz . Bu yüzden o eserleri daha geniş olarak açıklıyoruz.

Bu açıklamalar ve çeviriler şunlardan ibarettirler

1- Şapur Kaşani'den olan olan açıklama ve çeviri

2- Seyid Şerif Gorgani'ye nispet verilen açıklama

3- Mühemmet bin Mahmut Dildar'dan olan Eltercüman fi tavil Hutbetü'l-beyanın adlı kitabın özeti

4- Mirza Ebul Kasım Gilani'den (muhekik gomi)olan Hutbetü'l-beyanın açıklanması

6. Hutbetü'l-beyanın menzüm açıklama ve tercümesi

Bu açıklama ve tercüme ki onu Hutbetü'l-beyanın en eski raporu olarak da adlandırabiliriz dokuzuncu yüzyılın şairi olan, Şapur Kaşani tarafından yazılmıştır. Şapur bu manzumeyi 846 yılında Kaşanın hükümdarı olan Şemseddin Mühemmet söylemiştir . Bu eser Mühemmettegi Daneipejuh'un önsöz ve düzeltmesi ile edebiyat fakültesinin magazininde basılmıştır ki bu beyitle başlıyor ;

حرف اول بنام آن معبود

کو سمت في الارض و السماوجود

Şapur önsözden sonra Hutbetü'l-beyanın tercüme ve açıklamasına başlıyor ve onun bu yazıda tarzı şundan ibarettir ki ilk önce Hutbetü'l-beyandan bir cümle yazarken onu tercüme edip ve sonra onu açıklıyor. Örneğin

انا الذي عنده مفاتيح الغيب (صدق علي)

منم از حکم خالق بي عيب

مطلع بر کلید مخزن غيب

Bu eserin sonu bazı nüshalarda şöyle yazılmıştır

انا اظهر كيف اشاء (صدق علي)

منم آنکس که مي شوم ظاهر

همه حالي به قدرت قادر

Ama Daneşpejuh'un yazdığı metinde, ki onu iki nüshanın tashihinde yazmamıştır, eser şu beyitlerle bitiyor ;

انا عبدالله تعالي

منم آنکس که با بزرگي و جاه

هستم از بندگان خاص اله

تابع اوست جسم و جان و عروق

حضرتش خالق است ومن مخلوق

هزاران درود و هزاران سلام

ز ما بر محمد عليه السلام

7. Seyid Şerif Gorgani'ye Nispet edilen Hutbetü'l-beyanın Açıklaması

Bu eser Seyid Şerif Gorganiye nispet verilmesi , onun bu düşüncesinin bu abartmalara uygun olmadığına göre kuşku var ve muhtemelen bu eser Zerename'nin yazarı olan Seyid Şerif Kogtevi tarafından yazılmıştır. (Münzevi1332)

Şeyh Ağabozorg Tahrani , Elzürriyye adlı kitabının 13. cildinin 210. sayfasında , onu Necef'de , hz.Ali kütüphanesinde gördüğünü söylüyor ki onun yazılış tarihi 976 yılı ve yazarın adının olmamasını anlatıyor.

Seyid Şerif'in açıklamasından olan nüsha Tahran Üniversitesi'nde saklanıyor ki onun yanında Hutbetü'l-beyanın metni ve 39 başka risale de yer almaktadır.

Bu açıklama bir cümle ile başlıyor;

«سیاس نامحصور و ستایش موفور نثار ذات علي عظیمي است که خطبة بیان معاني بدیع حکمت او بر منابر وجود هر موجودي مذکور می باشد»

Sonra ise tanrıyı hamd edip ve birkaç beyit hz.Ali'ye söyleyerek şöyle yazıyor;

«جميع متوحد من صوفيه و غير هم در طريقة توحيد و حقايق معارف که در باب ذات و صفات واجب الوجود عزّاسمه به ظهور آورده اند و مسائلي که اظهار کرده اند همه از خرمن کمال این خطبه و قطره اي از بحر ذخاير این کلمات قدسيه حضرت علي(ع) بوده است. ...»

Yazar bu nüshanın üçüncü sayfasında bu hutbenin Aleviler ve onların alimleri ve fakihleri arasında olan meşhur olduğunu söylerken onun belgelerle Esdullah'a ait olduğunu vurguluyor. Seyid Şerif bu açıklamada, kelimeler ve cümlelerin açıklamasını değil de belki hutbenin bütünlüğünü açıklıyor. Seyid şerif kendi kitabını Hz. Ali'nin vasfında olan birkaç beyitle bitiriyor ki sonuncu beyit şundan ibarettir;

شرف معجزات او بر زنديق

حديث نور چراغ است و ديدة اعمي

Beyitin altında şöyle yazılmıştır;

«رسالة شرح خطبة البيان سيد شريف رحمة الله تحت بحمد الله و فيضه»

Üniversitenin kütüphanesinde olan nüsha tarihsizdir .

7. Eltercüman fi tavil Hutbetü'l-beyanın özeti

Hutbetü'l-beyana yazılan açıklamaların biri Eltercüman fi tavil Hutbetü'l-beyanın özeti'dir. Bukitaptan İran'ın birçok kütüphanelerinde o cümleden Şah Nemetollah Hanigahi , melek , üniversite kütüphanesi ve Astan Kods rezevide olan nüshalar onun ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Bu kitap 1013 yılında Mühemmet ibn Mahmut Dehdar tarafından yazılmıştır. Onun kendi dediğine göre (üniversite nüshasının dördüncü sayfası) bu kitap han-i-hanan unvanlı bir şahsa yazılmıştır. Onun en eski nüshası Tahran'da Şah Nemetollah Hangahi'nin kütüphanesinde duruyor ki 1095 yılında yazılmıştır ve «الحمد علي الاتمام و الفوز بحسن الاختتام و الصورة و السلام علي سيد الانام محمد و اله الكرام» cümlesi ile başla Yıp ve bu cümle ile bitiyor

Bu nüsha 154 sayfalık bir eserdir. O bu eserde imamdan bazı cümleler ve açıklamalar getirerek ilim ve peygamberin vilayeti konusunda bahsediyor ve şunu belirliyor ki hiçbir yaratık imamların etkisi dışında değiller ve bu konularla önsözünü bitirir ve Hutbetü'l-beyanın açıklamasına başlıyor. Dehdar'ın açıklaması 1378 yılında Mühemmet Hüseyin Ekberi'nin düzetmesi ile Saeb basımevi tarafından Tahran'da basılmıştır.

Biz bunun tanıtımında Tahran Üniversitesi'nin kütüphanesinde olan el yazma nüshasından faydalandık.

8. Hutbetü'l-beyanın tasdiki

Bu risale Fethalişah Kacar döneminin ünlü alimlerinden olan Mirza Ebu'l Kasım Gilani tarafından yazılmıştır . O bu risaleyi 1213 yılında müminlerin birinin Hutbetü'l-beyanın hz.Ali'ye verildiği nispetin doğru ve yanlış olduğu sorunun cevabı ve bu hutbede "ene halgo semavat velarz " gibi ibarelerin anlamının ne olduğu gibi soruların cevabında yazıldı ve onları elşetat adlı bir kitapla birlikte 1311 yılında bastırdı.

Mirzaye Gomi bu risaleyi iki fasılda yazdı. O bu konuya ısrar ediyordu ki bu hutbe hz.Ali'ye nispet verilmesi ona ispatlanmamıştır ve şunu vurguluyordu ki " Şii alimlerinin hiçbiri , ki Ehl-i Beyt'in haberleri onların vasıtasıyla bize ulaşmıştır, bu hutbeyi görmemişler ve Seyid Rezi onu Nehcü'l-belaga'da getirmemiş ve sözüne güvenilen hiçbir alimin eserlerinde bu hutbe yoktur.

Mirza Bursi'nin kitabından Hutbetü'l-beyanın bazı cümlelerini yazarak , Ellame Meclesi'nin İtigadat adlı risalesine istinad ederken şöyle yazıyor " Bursi'nin söylediklerinin itibarı yoktur (Meclesi,İtigadat)

Mirzaye Gomi defalarca kendi söylediklerinde , çeşitli tabirlerle bu hutbenin hz.Ali'den olmasına kuşkulanıp ve onun doğru olmadığını soyleyip ve şöyle yazmıştır "akıl bu işi reddediyor. Kur'an ve hadislerde de bu işi reddediyor .Hz.Ali gibi bir karakterden bu gibi sözler beklenmez. Ancak kendi risalesinin ikinci faslında bu hutbenin bazı ibarelerini açıklıyor ve onlara akıllı bir açıklama getirmeye çalışıyor.

Kaynakça

Al-i-hayder, Seyid Mustafa (1410) .*Bişaretülislam*, Elbeset Enstitüsü, Tahrân Amoli, Seyidcefer Mürteza. *Derase Fi Elaem Olzuhur Mentedi Cebelol Alem Oleslami*. Gom

Aştıyani , Seyid Celaledin. *Fususolhekem Açıklaması*. Gom

Beğdadi, Bbumensurabdolghaher. *Elferg Ben Elferg'in Tercümesi*. Mühemmet Cevat Meşkur

Beğdadi,İsmailpaşa. *Hedyetolarefin,Esmalmoellefin ve Monessefin*. İstanbul

- Daneşpejuh, Mühemmet Tegi. *Hutbetü'l- beyan'ın Tercüme ve Açıklanması. Tahran Üniversitesi Magazini.*
- Elemin ,ElseyedMuhsin. *EyanolŞii.* Metbeetolensaf. Beyrut
- Mühemmet ibn Hüseyinelamol fi Ulema. *Elhür Amoli.* Cebel Amel. Gom
- Elşeybi, Kamel Mustafa. *Teşeyyu ve Tasavvuf 12. Yüzyıla Kadar Alireza Zekeveti Tercümesi.* Emir Kebir Basımevi
- Emini, Abdülhüseyin. *Elğedir Fi Ketab ve Elsonet.* Elğedir Enstitüsü. Gom
- Eşeri Gomi Sad ibn Abdullah. *Dr Mühemmet Cevat Açıklaması .* Kültür Merkezi . Üçüncü Baskı
- Gomi ,Şeyh Ebbas. *Fevayedolzoye.* Tahran
- Haçsen,İsmailiye. *Firgesi, Feridun. Bedreii.* Tahran Kitapçısı. Tebriz
- Haeri Yezdi, Ali. *Elzam Alenaseb,* Elelmi Enstitüsü. Beyrut
- Modersi Tebatebayi, Seyidhasen. *Mektebin Evrimi, Haşim Yezdanpenah'ın Tercümesi,* Kevir Basımevi
- Tahrani, Ağabozorg. *Elzoriyye Ela Tesanif ol Şii.* Beyrut

KÜLTÜREL KİMLİK DİŞAVURUMLARI: EDREMIT TAHTACI TÜRKMENLERİ ÖRNEĞİ

Expressions of Cultural Identity: A Case of Edremit Tahtacı Turkmens

Adem SAĞIR*, Basri KARABOSTAN**

Öz

Tahtacı Türkmenleri, ağaç işleriyle uğraşan ve bu sebeple ormanlık arazilerde yaşamlarını sürdüren Alevi-Türkmen gruptur. Ormanlık arazilerde yaşamları diğer kültürlerle etkileşimi azaltmış ve içinde yaşadıkları sosyo-kültürel ortam yüzlere yıl korunmuştur. Çalışmada Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı Tahtakuşlar ve Çamcı köylerinde yaşayan Tahtacı Türkmenlerinin kültürel kimliklerini oluşturan unsurların saptanması amaçlanmıştır. Çalışmanın yola çıkış noktası kültürel kimliklerini sergilerken hangi kriterleri tercih ettikleri ve bu kriterleri koruyup koruyamadıkları olmuştur. Çalışmada nitel araştırma deseni kullanılmış ve katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Çalışmanın temel problemi “*Balıkesir/Kaz Dağları'nda yaşayan Tahtacı Türkmenlerinde gelenek, ritüel, değer kavramlarının kimlik ve kültür çerçevesinde sosyolojik olarak çözümlenmesi mümkün müdür?*” sorusu çerçevesinde çizilmiştir. Çalışmada Tahtacı Türkmenlerinin (Türkmen/Alevi) kültürlerini ne kadar benimsedikleri, geçmişten bugüne kültürel kimliklerine ait hangi değerleri taşıdıkları, ölüm-doğum ve düğün gibi üç temel geçiş törenleri sırasında hangi uygulamaları gerçekleştirdikleri üzerinden sorular hazırlanmıştır. Çalışmanın nihai aşamasında Tahtacı Türkmenlerinin sadece bir unvan olarak Tahtacı adını taşıdıklarını, meslek kollarının çeşitlenmesi ile Tahtacılık mesleğinin yok olmaya yüz tuttuğunu, doğaya bağlı yaşamın artık yok olduğunu söylemek mümkündür. Tamamen modern bir yaşam algısı barındıran Tahtacı Türkmenleri, bugün turizm ve tarım alanında istihdam olmakta ve geçimlerini bu yolla sağlamaktadırlar. Katılımcıların; inançsal anlamda Alevi olmanın ve Alevilik anlayışının da diğer Anadolu Aleviliklerinden farklı olduğunu belirtmekte ve bu durumun onarlı farklı kıldığını belirttikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişme, Kültür, Kimlik, Türkmen, Tahtacılar

Abstract

The Turkmens of Tahtacı are Alawite-Turkmen group who deal with wooden works and thus continue their lives in forestland. The fact that they live in forestland led their interactions with other cultures decrease and the socio-cultural environment they are in has been preserved for hundreds of years. The study aimed at designating the elements that form cultural identities of Tahtacı Turkmens who live at Tahtakuşlar and Çamcı villages of Edremit district of Balıkesir province. The starting point of the study is the criteria they prefer and whether they are able to preserve these criteria or not. Qualitative research design was employed in the study and the participants were interviewed extensively. The basic problem of the study was formed within the frame of the question: “*Is it possible to sociologically analyze concepts of tradition, ritual, values of Tahtacı Turkmens living on the Balıkesir/Kaz Mountains within the frame of*

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, Türkiye, ademsağiroglu@gmail.com

** Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

identity and culture?” In the study, questions such as the extent to which Tahtacı Turkmens have adopted (Turkmen/Alawite) cultures, the values of their cultural identities they have been carrying, the practices they have during the three basic ceremonies of death-birth and wedding, were prepared. At the final part of the study, it is possible to draw a conclusion that the Turkmens of Tahtacı bear the name Tahtacı only as a title, the profession of wooden works has been disappearing with the varieties of professional branches, and the life depending on the nature is fading away. Tahtacı Turkmens who shelter completely a modern way of life are today employed in tourism and agricultural areas and thus earn their lives. The participants also state that they are Alawite in terms of belief and their understanding of the Alawite perspective is different from that of the Anatolian Alawites which makes them different.

Keywords: Social Change, Culture, Identity, Turkmens, Tahtacılar

1. Giriş

Kültür ve kimlik kavramlarının birbirleriyle ilişkisine dair yapılacak herhangi bir değerlendirmenin ucu “*ben kimim?*” sorusuna verilecek yanıtı uzanacaktır. Burada bireyin doğduğu andan itibaren edindiği bütün toplumsal kazanımların içselleştirilmesi bulunacaktır. İster bireysel ister sosyal kimlikler olsun, insanlara göre kimlik bahsinde, bir duygu, bir bilgi, bir bilinç, bir süreç, bir temsil gibi farklı yanlar öne çıkabilmektedir. Kimlik ile ilgili yapılan tanımlamalar, genel çizgilerle sosyal aidiyetlere ve sosyal rollere bağımlı olarak yapılmaktadır. Bu bağlamdan hareket edildiğinde kimliği tanımlarken bireysel olarak bize ait olan her şey içeriğine girmektedir. Psikolojik dışı vurum olarak arzular, hayaller; gündelik hayattaki etkileşimler olarak onaylanan davranışlar ya da düşünceler; kişinin benliğinden çıkış noktası olarak kendini algılama ve tasavvur etme biçimleri kimliğin farklı kısımlarıdır. Ayrıca kişinin kendisini toplumda konumlandığı niteliklerin tamamı da kimliğin uzantısı olarak yorumlanmaktadır.

Aslında bir bütün olarak bakıldığında bireylerin kimlikleri uzun bir sürecin sonucunda oluşmakta ve sürekli de kendini güncellemektedir. Toplumsal hayata katılım biçimleri de yine bu inşa ettikleri kimlikleri aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu kimlikler aynı zamanda sosyal etiketiyle tanımlanmakta ve meslek veya statüler başta olmak üzere gelir durumu, yaş, cinsel kimlikler ve dinsel tutumları kapsamaktadır. Kişinin gündelik hayattaki etkileşimlerinde bu bağlamların önemli bir yer kapsadığı ve “*ben kimim*” sorusuna verilen yanıtlarda adı geçen ölçütlerin kapsayıcı birer atıf mekanizmasına dönüştüğü görülmektedir. İnsan davranışları içinde yaşadığı toplumun ve sosyal yapının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Etimolojik olarak idem kökünden türeyen “*identite-identity*” kelimesi, bir aynılığı ve

özdeşliği ifade etmektedir. Kılıçbay (2003) kimliğin zorunu bir aidiyet işarati olarak karşımıza çıktığına vurgu yapmaktadır. Assman'a göre (2001) ise kimlik ortak aidiyetlerin farkındalığına erişilmesi sürecidir. Aidiyetlikler söz konusu olduğunda kimliğin topluluk halinde yaşıyor olmakla özdeşleştirildiği görülecektir. Böylece Kula (2001)'nin ifadesiyle kimlik oluşurken aynı zamanda bireyin sosyalleşmesi de söz konusu olmaktadır. Bütün bu başlıklar çalışmanın yönünü kültür kavramına yönelmektedir.

Kültür, topluluklar için varolan yaşam alanlarının tamamını ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Buna göre topluluğun çevreye karşı vermiş olduğu bütün tepkiler, aynı zamanda kültürün tanımlanmasında birincil derecede öneme sahip bileşenler olmaktadır. İnsanın doğduğunda hazır bir gündelik hayat bulması ve bu hayatın içerisinde önceden tanımlanmış rolleri yerine getirmesi kültürün temel fonksiyonlarından birisi olarak kabul edilir. Böylece kültürü basit olarak toplumun yaşam ve davranış biçimleri olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Kültürle ilgili betimlemelerden yola çıkıldığında kültürün kimlik kavramıyla bağlarının güçlü olduğu görülmektedir. Kültürü geniş kapsamıyla ilk tanımlayan isimlerden birisi Taylor'dur. 1871 yılında "*Primitive Culture*" isimli çalışmasında Taylor kültürü yaşam biçiminin tam kendisi olarak tanımlamıştır. Taylor'a göre kültürün bilgi, inanç, sanat, ahlaki değerler ve geleneklerle doğrudan bir bağı vardır. Ayrıca topluluk üyesi olarak bireyin kazandığı bütün sorumluluk ve alışkanlıklar da kültürün birer parçası olarak tanımlanır (Briggs, 2007). Kültür kelimesi Latince'de ikamet etmek, yetiştirmek, korumak gibi toprak kültürünü çağrıştıran kökenden geldiği görülmektedir (Williams, 2017). Böylece cultura etimolojik olarak tarımsal etkinlikleri nitelemek için kullanılmıştır. Özlem (2000), Türkçede kültür kavramının karşılığı olarak ekin teriminin kullanıldığını söylerken, zamanla farklı anlamlarla bugüne gelen bir gerçeklik olduğundan bahsetmiştir. Malinowski kültürü doğaya eklemlenen her türlü yapay alanları ifade etmek için kullanmaktadır. Dil, düşünceler, inanç ve tutumlar, görenekler, değerler, sosyal düzen ve alışkanlıkların hepsi bu yapay gerçekliğin kendisine karşılık gelmektedir (Oğuz, 2011).

Bu çalışmanın temel kaygısı, kültür ve kimlik ilişkisini Tahtacılar üzerinden çözümlenmek olmuştur. Tahtacılar, uzun yıllardır Anadolu'da kendilerine özgü görenek, adet, gelenek, inanç ve tutumlara sahip bir kültürel topluluk olarak göze çarpmaktadır. Yerleşik yaşama 1800 ile 1850'li yıllar

arasında geçtiği kayda düşen Tahtacıların Kaz Dağları başta olmak üzere Antalya, Mersin, Denizli, Muğla, Adana, Edremit, Balıkesir, Manisa, Aydın ve İzmir gibi Güney'e ve Ege sahillerine yerleşmiş oldukları görülmektedir. Köy yapıları çoğunlukla ormanlık ve dağlık alanlara yakındır ya da doğayla iç içe geçmiştir. Tahtacılar inançsal boyutta alevi, kültürel boyutta Türkmen olan uzun yıllar göçebe olarak çadırlarda yaşamış ve Türkçe konuşan kültürel bir topluktur. Çalışmada Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı Tahtakuşlar ve Çamcı köylerinde yaşayan Tahtacı Türkmenlerinin kültürel kimliklerini oluşturan unsurların saptanması amaçlanmıştır. Çalışmanın yola çıkış noktası kültürel kimliklerini sergilerken hangi kriterleri tercih ettikleri ve bu kriterleri koruyup koruyamadıkları olmuştur. Çalışmada nitel araştırma deseni kullanılmış ve katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Çalışmanın temel problemi "Balıkesir/Kaz Dağları'nda yaşayan Tahtacı Türkmenlerinde gelenek, ritüel, değer kavramlarının kimlik ve kültür çerçevesinde sosyolojik olarak çözümlenmesi mümkün müdür?" sorusu çerçevesinde çizilmiştir. Çalışmada Tahtacı Türkmenlerinin (Türkmen/Alevi) kültürlerini ne kadar benimsedikleri, geçmişten bugüne kültürel kimliklerine ait hangi değerleri taşıdıkları, ölüm-doğum ve düğün gibi üç temel geçiş törenleri sırasında hangi uygulamaları gerçekleştirdikleri üzerinden sorular hazırlanmıştır.

2. Tahtacı Türkmenlerinin Tarihsel Arka Planı

Tahtacılar, Anadolu'da oldukça eski kültürel topluluklardan birisidir. Geçimlerini ağaç kesmek, dikmek, kiriş ve tahta biçmekle sağladıkları için bu adı almışlardır. Çıblak (2005), Tahtacıları sosyo-kültürel bir etnisite topluluğu olarak tanımlar. Anadolu'da genellikle ormanlık alanlarda ve orman işçiliğinin yapıldığı yörelerde yaşamaktadırlar. Çıblak, çalışmasında Tahtacıların Türkmen kimliğinin özelliklerini taşıdıklarından bahsederken, uzun bir süre konar-göçer yaşadıklarını ve yakın zamanda yerleşik hayata geçtiklerini ifade etmektedir. Ayrıca Tahtacıların Anadolu'da uzun süredir Orta Asya'dan kalma geleneklerini ve adetlerini korudukları görülmektedir. Yörükkan (2015), Tahtacıların 13.yüzyıl kaynaklarında geçen Ağaç Eri Türkmenlerinin devamı olduklarına dikkat çekmektedir. Gökalp (1990) de ağaç-eri adında Oğuz birliğine katılmış bir Türk boyundan bahsetmektedir. Bunların Oğuzlarla beraber Anadolu'ya geldiğini aktaran Gökalp, Tahtacı olabileceklerini belirtmiştir.

Sümer (1962) 18. Yüzyıla kadar konar-göçer bir yaşam alanına sahip olan Tahtacıların Osmanlı tarafından aynı yüzyılda yerleşik hayata

geçirildiğine değinmektedir. Çınlak (2005) Tahtacı adına yazılı kaynaklarda ilk olarak Osmanlı tapu tahrir defterlerinin arşiv vesikalarında rastlandığına dikkat çekmektedir. Bu kayıtların ait olduğu 16.yüzyılda adlarının “*cemaat-i tahtacıyan*” şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Her ne kadar Tahtacıların kökeni konusunda tartışmalar mevcut olsa da Türkmen kökenli oldukları ve Oğuz boylarından geldikleri konusunda ortak bir görüşün varlığı göze çarpmaktadır. Yörükân Tahtacıların Irak’tan geldiklerini belirtirken, Anadolu’ya geldiklerinde uzun bir süre Çukurova ve Ceyhan’da kaldıklarını ifade etmektedir. Tahtacı Türkmenlerinin Kökenlerinin Orta Asya’dan geldiğini 19.yüzyılın ikinci yarısında yapmış oldukları çalışmalarla ortaya koyan Vambery ve Brown gibi yabancı araştırmacılar da vardır (Engin, 1998). Türkiye’nin Osmanlı arşiv belgelerinde tahtacıların 18.yüzyılda *Tahtacı-Tahtacılar Cemaati* altında Menteşe (Muğla), Teke (Antalya), Hüdavendigâr (Bursa) ve Aydın sancaklarında yaşadıkları tespit edilmiştir (Selçuk, 2008). Bugün Isparta, Adana, Aydın, Çanakkale, Balıkesir, Burdur, Denizli, Gaziantep, İzmir, Manisa, Antalya, Muğla illerindeki çeşitli yerleşim birimlerinde birçok Tahtacı yaşamaktadır. Bu alanlar incelendiğinde, her ne kadar Tahtacılar konargöçer yaşam tarzını bırakıp yerleşik düzene geçmiş ve şehir merkezlerine kadar uzanmış olsalar da, bunların daha çok kıyı şeridinde ve özellikle de orman işçiliğinin yapılabildiği bölgeler olduğu görülmektedir (Coşkun, 2013).

3. Kültürel Dışavurumlar: Edremit/Tahtacı Türkmenleri

“Kültürel Kimlik Dışavurumları: Edremit/Tahtacı Türkmenleri Örneği” adlı çalışmanın¹ alan çalışması ve araştırmaya dair bulgularının toplanması Edremit İlçesine bağlı Tahtakuşlar, Mehmetalan ve Çamcı köylerinde(mahallelerinde) gerçekleştirilmiştir. Çalışmada nitel araştırma deseni kullanılmış olup, katılımcılarla derinlemesine görüşmelerle veriler toplanmıştır. Görüşmelerde katılımcılara 5 soru yöneltilmiştir. Bu soruların temel bağlamı “*kültürel kimlik*” üzerine yerleştirilmiştir. İlk olarak Tahtacı Türkmenlerinin kültürel kimliklerini oluşturan temel öğeler sorulmuş, arkasından bu öğeleri nasıl yaşatabildikleri sorulmuştur. Kültürel değişmeyi sorgulayan soru ise Tahtacı Türkmenlerinde dünden bugüne ne gibi değişimler olmuştur şeklinde kurgulanmıştır. Kuşaklararası ilişkileri sorgulayan sorulardan ilki “*Kültürel aktarım hangi kaynaklar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir?*”, diğeri ise “*Gelenek ve inançların uygulanmasında*

yeni gelen neslin bakışı ne durumdadır?” biçimindedir. Çalışma kapsamında köylere dair etnografik bulgulara da yer verilmiştir.

Tablo 1. Örneklem Demografik Dağılımı

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Çalışma Durumu
K1	Erkek	34	Yüksekokul	Mobilyacı
K2	Kadın	33	Ön Lisans	Ev Hanımı
K3	Erkek	82	İlkokul	Şair/Çiftçi
K4	Erkek	79	İlkokul	Almanya'dan Emekli
K5	Erkek	57	Lise	Astsubay
K6	Erkek	63	İlkokul	Ormancı/Çiftçi
K7	Erkek	32	Lise	Serbest
K8	Erkek	72	İlkokul	Çiftçi
K9	Erkek	34	Üniversite	Sağlıkçı
K10	Kadın	32	Üniversite	Sağlıkçı
K11	Erkek	60	Lise	Astsubay Emeklisi

Katılımcıların dağılımına bakıldığında ilk dikkat çeken nokta mülakatlara sadece 2 kadının katılmasıdır. Görüşmeler gönüllük üzerine yapıldığından kadınların çalışmaya katılım konusunda çekingen davrandıkları gözlenmiştir. Eğitim durumuna bakıldığında eğitim seviyesinin çoğunlukta lise ve üstü seviyede olduğu görülmektedir. Çalışmada karşılaşılan en temel zorluklardan birisi Tahtacıların köylerinde yapılan araştırmaların sayıca çokluğundan dolayı artık “sıkıldıklarını” beyan etmiş olmaları ve bu nedenden ötürü çalışmaya katılım konusunda istekli olmamaları olmuştur. Ayrıca üç temel geçiş riti olan doğum, düşün ve ölümle ilgili uygulamalarda ise sadece ölümle ilgili temel bilgilere ulaşılmıştır.

Çalışma kapsamında elde edilen bulguları şu şekilde anlamlandırmak mümkündür. Tahtacı Türkmenleri'ne yöneltilen sorulardan ilki “*kültürel kimlikleri oluşturan öğeler nelerdir?*” olmuştur. Katılımcılardan ilki kültürel devamlığı sağlayan temel şeyin insan yapısı olduğundan bahsetmiştir.

“Öncelikle Tahtacıların kültürel devamlılığını sağlayan ve Tahtacıların bugün de var olmasına sebep olan şey, insan yapısıdır. Tahtacıların modern yaşamlar içinde kültürlerine sahip çıkmaları ve çevre kültürlerden etkilenmemeleri kültürel kimliklerinin en temel ögesi denilebilir” (K1).

Tahtacılarla ilgili kültürel kimlik ögesi olarak kıyafetlerin önemli bir bileşen olduğu görülmektedir. Ayrıca meslekleriyle ilgili olarak altı çizdikleri noktalar kültürel kimlikle ilişkilendirilebilecek bir diğer bağlamdır.

“Tahtacıları bugün diğer kültürlerden ayıran en temel faktör giyim kuşamlarıdır. ‘Degre’ adı verilen bazı yörelerde de üçetek olarak bilinen bu kıyafet bizim kültürel devamlılığımızı sağlayan en önemli unsurdur. Ayrıca tomruk ve ağaç bizlerin meslek olmaktan öteye geçen adeta bizi simgeleyen bir isim haline gelen mesleğimizin de en temel ögesidir” (K2).

“Tahtacıların en temel kültürel göstergesi ağaç işleriyle uğraşmaları ve bu işe gönül vermeleridir. Biz kerestenin iyisinden, ağacın iyisinden anlarız. Ancak yeni nesil bu kültürel zenginliğin pek farkında değil” (K4).

“Adı üstünde Tahtacı’yı tahtacı yapan şey ormana, ağaca ve ağaç işçiliğine hâkim olmasıdır. Tahtacılar, geçen zamanlarda Kaz Dağlarını avuçlarının içi gibi bilmiş ve geçimlerini bu dağlardan sağlamışlardır. Tahtacıyı Tahtacı yapan, dağlar, ağaçlar ve onlarla ilgili inanışlardır” (K8).

Tahtacıların topluluk olarak geçmişten getirdikleri kültürel kimlik öğeleri arasında kadın erkek eşitliği olgusunun da varlığı göze çarpmaktadır.

“Tahtacıların en önemli şeyi kadın erkek ayrımı yok herkes eşit. Nasıl Hak katında eşitse bizim kültür de de eşit. Kadınların kıyafetlerini bayramlarda ve cemlerde giymeleri de kültürel bir diğer öğedir. Kadınlarımız bayram da muharrem de bunları giyer ve köye öyle çıkarlar, erkekler de başlarına ‘sarık’² takarlar” (K3).

“Tahtacı kadını erkeği ile aynı statü de olması ve toplumda söz sahibi olması ile tanınır. Ayrıca Tahtacı kadınlarının üç etek elbiseleri, boncuktan yapılan takılar da Türkmen kültürünü yansıttığını söyleyebiliriz” (K10).

Tahtacılarla ilgili olarak dikkat çeken noktalardan bir diğer kültürel kimlikler söz konusu olduğunda bunu Orta Asya’ya kadar uzanan tarihsel bağlamla ortaya koymalarıdır. Burada Türk kültürünün söz konusu olduğu ve geçmişten bugüne Türk kültürünün bozulmayan tarafını temsil ettiklerini ifade ettikleri görülmektedir.

“Tahtacıların Orta Asya Türk kültürünü tam olarak Anadolu topraklarında katıksız sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Türklük dünya da çok eski en az insanlık tarihi kadar eski. Tahtacıların kültürel öğelerinin en önemlisinin saf Türk kültürü barındırmaları ve bunu itina ile korumalarıdır” (K5).

Katılımcılar içerisinde kültürel kimlik öğeleriyle ilgili olarak gündelik hayatlarından bazı kesitler sunarak soruya yanıt verdikleri görülmüştür.

“Tahtacıların en önemli kültür göstergesi yaşam biçimleridir. Yemeyi, içmeyi severler, eğlenmeye önem verirler. Ayrıca Tahtacıların eğitim oranının yüksek

olmasından dolayı şive ile pek konuşmamaları da ayırt edici bir özelliktir. Tahtacıların şive ile konuşanlarının da İç Anadolu şivesine yakın konuştuklarını söyleyebiliriz” (K6).

“Genç nesil olarak kültürel köken hakkında pek bilgi sahibi olmadığımızı söylemeliyim. Tamamen sözlü kaynaktan beslenen kültürümüz yeni nesillere aktarılırken bazı erozyonlara uğruyor. Evet, Tahtacıyım evet Aleviyim biz bu kadar biliyoruz” (K7).

“Tahtacı denen topluluk aslında Türkmen kültürü ve Alevi inancının bir sentezi olarak var olmuştur. Türkmen kültürü Alevilikten bir adım önde diyebiliriz. Türkmen kültürünün devamlılığı biz de esastır. Tahtacı ne Türkmen kültürsüz ne de Alevi inancı olmadan düşünülemez” (K9).

Tahtacı Türkmenlerinin kültürel kimliklerini oluşturan öğeler nelerdir? Sorusuna katılımcılar genellikle kültürel devamlılığı sağlayan ve kültürel varlığın en temel göstergesi olarak yöresel kıyafetleri göstermektedirler. Yöresel kıyafetlerin genellikle kadınlar üzerinden taşındığı araştırma alanı sırasında gözlemlenmiştir.

Tablo 2. Kültürel Öğelerde Sıralanan Temel Göstergeler

Kıyafetler	Türk kültürü/Orta Asya
İnsan yapısı	Türkmenlik
Yaşam biçimleri	Kadın-erkek eşitliği
Meslek/iş uğraşısı	Alevilik

Ayrıca Tahtacı kültürünün; Türkmen kültürü ve Alevi inancı ile bir sentezinden ortaya çıktığı da saha çalışması sırasında gözlemlenmiştir.

Tahtacılarla yöneltilen ikinci soru “*kültür, gelenek ve inancın nasıl yaşatıldığına*” dairdir. Kuşkusuz kültürel kimliklerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında kurulan toplumsal mekanizmalar oldukça önemlidir. Bu nedenle bugün Kaz Dağları’nda yaşatılan kendine özgü kültürel formların bugüne bozulmadan nasıl geldiklerini keşfetmek araştırma için önemli bir süreç olarak tanımlanmıştır. Tahtacıların bu sürece yükledikleri anlam da araştırmanın bu bölümünde sorgulanan bağlamlardan birisi olmuştur.

Alınan yanıtlarda farklı konuların karşımıza çıktığı görülmektedir. “Kültürümüzün sadece şamanlık etrafında değil Alevilik etrafında da geliştiğini” ifade eden katılımcılardan birisi söylemini şu şekilde sürdürmüştür:

“Kültürü kadınlar taşır ve bununda en önemli göstergesi kıyafettir. Şu an hiç çekinmeden bu kıyafetlerle Akçay’a inebiliyoruz, Balıkesir’e gelebiliyoruz.

İnsanlar bizim direkt Tahtacı olduğumuzu anlıyorlar ama olsun ayıp değil sonuçta. Yaşlılarımız biraz daha sözlü kültürü yaşatmak için çabalasalar daha anlamlı duracak” (K2).

Dış görünüşün önemli bir gösterge olduğunu gördüğümüz aktarımda gündelik hayatta diğerlerinden ayrılmanın temel araçlarını bu göstergelerin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kutlamalar ve geçiş törenleriyle kendilerini tanımlayanlar olduğu gibi bu tür etkinliklerin aynı zamanda kültürün geleceğe aktarılmasında da önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

“Bizde kültür tamamen doğaya yönelik diyebiliriz. Hıdrellez üç gün sürer. Birinci gün, çay’a inilir, çiçekler toplanır, kapılar süslenir ikinci gün mezarlık ziyareti yapılır ve mezarlıklarda yemekler yenir, kahveler pişirilir. Üçüncü gün de türbelere gidilir ve mum yakılır. Tüm bu yapılan etkinlikler en temelde bizlerin arasındaki dayanışmayı gösterir. Bunların en temelinde bir kutlama olması ve gelen yaz mevsimini coşkuyla karşılamamız yatar (K3).

“Hıdrellez bizim için en önemli kültür taşıyıcısı. Cıvarda yaşayan gruplardan farklı kutlamamız ve kurban keseriz Allah’a şükrederiz, suya gireriz sağlığınıza şükrederiz, türbelere gideriz erenlerin varlığına şükrederiz, kapıları ve evleri süsleriz yaşamımıza şükrederiz” (K4).

Tahtacılar, kültürlerini yaşatabilme bağlamında ölüm ritüellerine de atıf yapmışlardır. Bu bağlamda diğer köylerle aralarında önemli farklar olduğunun altını çizen katılımcılardan birisi durumu şu şekilde betimlemiştir:

“İster kültür ister inanç diyelim ama ölümlerimizi diğer gruplardan farklı olarak tabutla gömeriz. Burada ağaç işçiliğine vakıf olmamız ve ölümden sonraki yaşam inancımız etkili olduğu söylenebilir. Ölünün yatağı, yorganı ve kıyafetleri ile gömülmesi biz de olağandır ve her cenazede uygulanır (K5).

Kültürü nasıl yaşatabildiklerinin göstergelerinden bir diğeri yine çevre köylerde yaşayan topluluklardan kendilerini ayırıştırma üzerine kurulmuştur. Özellikle Orta Asya’dan gelen Türkmenliğin saf ve bozulmadan yaşatıldığını söyleyen katılımcılardan birisi insan yapısından ahlaki yapısına Tahtacıların oldukça dikkat çekici tarafları olduğu aktarılmıştır.

“Bizim kültürümüz saf, arı Türk kültürü. Bizde kadın –erkek bir aradadır ancak en küçük bir aksi olay yaşanmaz. Ahlak sistemimiz buna müsaade etmez. Avrupai bir düşünce sistemimiz var. En temelde tüm köy aynı kökten geldiği için büyük bir aile gibiyiz diyebiliriz” (K6).

Yoğun olarak geçmişten bugüne getirilen özelliklere atıf yaparak kültürel değişimlere çerçeve çizen katılımcılarla da karşılaşmıştır. Bu aktarımlarda kimi zaman geleceğe dönük kaygıların da hâkim olduğu görülmektedir.

“Gelenekler insanlar yaşadığı sürece devam edecektir. Ancak insanlar büyük toplantılar yapıp, adetlerin hafifletilmesi için görüşme yapıyorlar. Değişen zaman koşulları bunu mecbur kılıyor. Şu an kaç kişi neyi niçin yaptığını biliyor diye sorsak gençlerden bilen olacağını sanmıyorum” (K7).

“Kültür anadan atadan devr oldu, bizler devam ettiriyoruz. Kültür biterse biz de yok oluruz. İster bu kültürün son temsilci de bizlere ister bu kültüre aşık insanlar (K8).

Tahtacıların kendilerini diğer topluluklardan farklılaştırdıkları kültürel bağlamlar mevcut olduğu gibi kendilerini çevre köylerden soyutlamış olmalarının da kültürlerini devam ettirmeleri hususunda önemli bir adım olduğu görülmüştür. Bu konuyla ilgili olarak katılımcılardan birisinin ifadeleri şu şekilde verilere yansımıştır.

“Tahtacılar yüksek ve dağlık yerlerde yaşamalarından dolayı hep kendi kültürlerini korumuş ve diğer topluluklarla yakın geçmişe kadar etkileşime geçmemişlerdir. Orta Asya Türk geleneklerini devam ettirmelerinden dolayı da Şamanizm ve Gök Tanrı inancından da izler barındırmaktadır. Ancak bu durum giderek önemini yitirmektedir. Artık popüler kültür yaygınlaşmakta ve Tahtacı olmak, Türkmen olmak ya da Alevi olmak pek bir önem atfetmemektedir” (K9).

Kültürel davranışlara kendi çerçevelerinden anlam yüklemiş olmaları da dikkat çekici bir bağlam olmuştur. Bu konuyla ilgili örnek aktarımlardan birisi mezarlık kültürüyle ilişkili karşımıza çıkmıştır.

“Mezarlıklarda gördüğünüz şarap şişeleri, sigaralar, kumandalar, gazeteler, oyuncaklar... Size başta garip gelmiştir ama bunlar biz de ölüyü memnun etmek için yapılan şeylerden biri. Ölümünden sonra yaşam inancı tüm bunların nedeni. Tamamen Türk kültürünü yaşattıklarını söylemek mümkün (K10).

“Tahtacılar kültürlerini, gelenekleri ve inançlarını nasıl yaşamaktadırlar? Bunlara hangi anlamları yüklemektedirler?” sorusuna katılımcılar genel olarak Hıdrellez üzerinden cevaplar vermişlerdir. Ayrıca ölüm kültürüyle ilgili de emel aktarımlar görülmüştür. Değişen yaşam koşullarının kültür üzerindeki etkisinden kaynaklı olarak katılımcıların kültürel devamlılık konusunda endişeli olduğu verilen yanıtlardan anlaşılmaktadır.

Tablo 3. Kültürün Yaşama Biçimleri

Yaşlı kuşak	Hıdrellez	Ölüm kültürü
Mezarlık kültürü	Farklılıklar	Birliktelik kültürü

Kültürel kimlik söz konusu olduğunda toplumsal değişimin de belli bir bağlama oturtulması gerekmektedir. Çünkü değişim kimi zamanda

kültürel yapıları sağlamlaştırmakta, kimi zaman ise kültürel parçalanmalara ya da çözümlere sebep olmaktadır. Bu bağlamdan hareketle çalışmada katılımcılara yöneltilen sorulardan bir diğeri “kültürel tutumlarda ne gibi değişimler yaşanmaktadır?” olmuştur. Soruya verilen yanıtları şu şekilde sıralamak mümkündür.

“Tabii ki de değişen yaşam koşulları kültürü de değiştiriyor. Bakış açıları, olayları görme açıları değişiyor. Özellikle inançsal anlamda bir değişim söz konusu” (K2).

“İlla ki değişim yaşanacaktır. Dünya değişiyor bizler de ona belli ölçüde ayak uydurmaya çalışıyoruz. Ancak kültürel anlamda pek bir değişiklik olmadı halen Türkmen kimliği ön planda” (K3).

“Kente de göç etse, köyde de kalsa kültüründen vazgeçer mi insan? Tabi değişiklik illa ki yaşanacak bunun önüne geçemeyiz. Değişim olmazsa bizler geri kalmış oluruz. Değişelim ancak temel bazı şeyleri koruyarak değişelim mantığındayız” (K5).

Kültürel tutumlarda yaşanan değişimlerde teknolojinin önemli bir araç olduğu görülmüştür. Ayrıca şehirler bütünlüklük bir hayata sahip olmaya başlamalarının da Tahtacılar da kültürel anlamda değişimler yarattığı tespit edilmiştir.

“Her şey teknoloji ile değişmeye başladı diyebiliriz. Elektrik gelmeden önce köy meydanında ahenk adı verilen eğlenceler düzenlenirdi. Ancak 1972 de köyümüze elektriğin gelmesi ile her şey bitti. Herkes kendi evine kapanmaya başladı. Teknoloji getirdiğinden çok götürdü” (K2).

“Geçmiş yaşamları bekleyemeyiz ve geçmiş yaşamları da pek yaşamak istemeyiz işin doğrusu. TV çıktı, internet çıktı, turizm gelişti ve artık bir mahalle konuma geldik, yaşamlarımız değişti ve değişmeye de devam edecek. Bu önü alınmaz bir halde, hiç durmadan devam edecektir” (K4).

Köydeki sosyal ilişkilerin değişmesi de bir başka kültürel değişim sebebi olmuştur. Bu ilişkilerin bozulma biçimlerinin ise gündelik hayattaki uzantıları katılımcılar tarafından farklı biçimlerde ifade edilmiştir.

“İnsanlar arası etkileşimin azalması ile değişim yaşandı. Evet, köy yaşamı gereği bir birlik beraberlik söz konusu. Ancak internet ve teknolojinin hayatı kolay kılmasından dolayı artık o da giderek azalıyor. Kültür gereği birlik olmak bizde kutsal. Çalışma hayatının köy dışında devam etmesi ve ne yazık ki çoğumuzun ya sanayi de ya da kamu kurumlarında çalışması bu durumu azaltmakta” (K6).

“Köye dıştan insan kabul etmememiz bu değişimin en aza indirilmesi için iyi bir durum. Köyde herkesin aynı kökten olması birlik ve beraberliği artırıyor. Ancak turizm ile bu durum ne kadar sürer, biz ne kadar direnebiliriz orası meçhul” (K7).

“Kültür ne kadar korunuyor dense de bu bir şaşırtmaca. Dıştan evlenmeler giderek artmakta. Gelen nesil karma bir kültür içinde büyüyecek ve değişim kaçınılmaz olacak. Ya da şehir yaşamında bazı kültürel öğeler saçma bulunacak. Bunlar olacak çok uzak değil oldukça yakın zamanda gerçekleşecek” (K8).

“Eski neslin Tahtacı mesleği kalıntıları devam etmekte ancak genç nesil ağaç, orman görmüyor. Tamamen turizm odaklı bir yaşam sürüyorlar. Yani ormanın kültürü ile sahilin kültürü bir olur mu? olmaz tabi ki... Geçim kaynaklarının değişmesi kültürü de illa ki değiştirecektir” (K9).

Tahtacı Türkmenlerinde “kültürel tutumlarda ne gibi değişimler yaşamaktadırlar?” sorusuna katılımcılar, teknoloji ve kentsel yaşamın başlaması ile kültürel bir farklılık yaşandığını, yeni neslin artık bilim ışığında olan ve kanıt gerektiren şeylere inandığı bu durumda kültürel farklılığa neden olduğunu belirtmişlerdir. Türkmen kültürünün içinde barındırdığı mitlerin ve kültürlerin artık yeni nesil tarafından pek kabul görmediği de katılımcılar tarafından belirtilmiştir. En temel anlamda gelenek ve göreneklerin artık kabul görmediği ve bunların gençler tarafından değiştirilmeye başlandığı belirtilmektedir. Bu durumların modern yaşama ayak uydurma ve çağın gerisinde kalmama amaçları barındırmakta olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 4. Kültürel Değişimin Biçimleri

Köydeki birliğin çözülmesi	Turizm	Teknoloji
Meslek hayatının değişimi	Değişen evlilikler	Göçler

Katılımcılara yöneltilen sorulardan bir diğeri “kültürel aktarım hangi kaynaklar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir?” şeklindedir. Soruya verilen yanıtları ise şu şekilde sıralamak mümkündür.

“Tamamen görenek şahit olarak aktarıyoruz. Altı yaşında kızım var üç etek kıyafet giymek istiyor tamamen özenme yoluyla aktarılıyor. Ayrıca kökenimize dair araştırmalar yapanlar var, daha yakından tanımak isteyenler var” (K1).

“Tamamen görenek olduğunu söyleyelim. Yazılı kültürün olmaması, sadece sözlü olarak devam etmesi biraz dezavantaj sağlasa da şükür bu günlere geldik” (K8).

“Tamamen görenek aktarım gerçekleştiriliyor. Anlatarak olacak iş değil. Çünkü boş yani görmesi inanması ve uygulaması gerek” (K9).

Görenek öğrenmek önemli bir davranış biçimidir. Kültürün öğrenilmesinde ve diğer kuşaklara aktarılmasında gündelik hayat deneyimlerinin temel araçlardan birisi olduğu görülmektedir.

“Yaşantı yoluyla öğreniyorlar. Ancak asimile durumu da oldukça çok fazla. Özellikle anne ya da babası köy dışında olanlarda oldukça fazla. Konuşarak, söyleyerek bir yere kadar aktarılır” (K3).

“Onlara anlatıyoruz, kültürümüzün köklü olduğunu, yaşamaya değer olduğunu iletiyoruz. Onları tamamen bebelikten itibaren oya gibi işliyoruz” (K4).

“Biz öğretilim de anne baba olarak üstümüzden yük kalksın istiyoruz. İster yaşatsın ister yaşatmasın bugün de bunun artık pek önemi yok. Neden dersiniz, zaten ortada bir popüler kültür var, Tahtacı olmuş, Yörük olmuş kimin umrunda...” (K5).

“Köy içinde yaşıyorsa bir süre sonra aşına oluyor ve sorgulamadan uyguluyor. Köy dışında yaşıyorsa da köye gelince özeniyor, şehirde devam ettirmese de köyde devam ettiriyor” (K6).

“Yazılı kaynak ne yazı ki yok. Tamamen sözlü gelenek üzerinden bir aktarma mevcut. Tabi nesilden nesile aktarılan illa ki eksik bir aktarım olmakta” (K11).

Katılımcılardan birisi kültürün yaşatılması ve kuşaklararası bağlantıları sağlamasında kültür evlerinin ve derneklerin toplumsal sorumluluk üstlendiğini aktarmıştır: “Kültürel aktarım konusunda yeni yapılan Kültür Evleri önemli bir yere sahip. Kültür devam etsin diye çabalayan denekler vs.de var. Bu dernekler bizden daha iyi aktarım sağlıyorlar” (K10).

Tablo 5. Kültürün Aktarılma Kaynakları

Göstermek	Deneyimlemek	Aktarmak
Sosyalleşme	Öğretmek	Kültür evleri

“Kültürel aktarım hangi kaynaklar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir?” sorusuna katılımcılar, kültürün devamlılığın tamamen o toplumda yaşama ve o toplumun normların uyma şartları sağlandığında kültürel devamlılığın sağlanacağına inanmaktadırlar. Kültürün tamamen o topluma mensup olma ve bizzat şahit olma şekliyle aktarıldığını belirtmektedirler. Tahtacı kültürünün tamamen sözlü kaynaklar içermesi kültürel devamlılığa yer yer ket vursa da kültürel devamlılığın sağlanacağına dair emin bir şekilde açıklama yapmışlardır.

Katılımcılara yöneltilen sorularda kültürel kimliğe yeni kuşağın bakışının nasıl olduğu da sorulmuştur. Alınan yanıtları şu şekilde sıralamak mümkündür.

“En temelde insan sevmediği kültürü yayamaz, ona gönülden bağlanamaz. Sevmeden bu köyde 2 dakika duramazsın. Genç nesil Edremit’te çalışsa da köyden çıkmıyor, gidip geliyor her gün. Gençler geleneği devam ettiriyor ama gelenek diye değil de sanki bir alışkanlığın devamı gibi” (K1).

“Bizler anamız, babamız ne yaptıysa onu devam ettirdik, ama şu ana internet her yerde. Ama kültür illa devam edecektir kültürsüz insan mı olur? Genç nesilde bunu devam ettirecektir” (K3).

“Kültür ölmesi söz konusu olmaz, illa ki yaşayacaktır. Giyim kuşam adetlerimiz yok olmayacaktır. Bugün bir üçteğın fiyatı en az iki bin lira. Ama her kadının en az 3 kat elbisesi var. Kültür zorlanacaktır, maddi açıdan vs. ancak yok olması söz konusu değildir” (K5).

“Yeni nesil turizmde çalışmasından dolayı dışa açık. Bu da bazı gelenekleri saf dışı bırakıyor. Bu da hem inançsal hem de kültürel anlamda bir boşluk yaratıyor. Köy meydanlarında adetler yeni nesile göre düzenleniyor, sırf yeni nesli kaybetmemek için...” (K8).

“Yeni nesil popüler kültür içinde yaşadığından dolayı bunları ya saçma buluyor ya da gericilik olarak görüyor. Türkmen ancak onu sadece bir sıfat olarak kullanıyor. Onun özüne vakıf değil. Bir bilinçten söz edemeyiz” (K9).

“Gelenek ve inançların uygulanmasında yeni gelen neslin bakışı ne durumdadır?” sorusuna katılımcılar, kültürel devamlılığı bu zamana kadar (olabildiğince) kapalı bir toplum şeklinde yaşamalarına bağlamaktadırlar. Ancak modern yaşamın dışarıdan evlenmeleri artırması ve kente göç ile bu kültürün unutulmaya yüz tuttuğunu belirtmektedirler. Genç neslin tamamen Tahtacı kültüründen ziyade popüler kültüre bağlı yaşamasına bağlı olarak, kültürel devamlılığa şüphe ile yaklaşılmaktadır. Ancak köyde yaşam süren ve yapılan pratiklere bizzat şahit olan genç neslin bu kültürü devam ettireceğine dair kesin bir görüş söz konusudur.

4.Sonuç

Tahtacı Türkmenleri; geçimlerini ağaç işçiliği ile sağlayan ve geçim kaynaklarından dolayı ormanlık arazilerde yerleşen kültürel bir topluluktur. Tahtacılar kültürel anlamda Türkmen geleneklerini sürdürmektedir. İnançsal anlamda Alevi olan Tahtacılar, Türkmen kültürü ile Alevi inancının bir sentezini oluşturmuştur ve ortaya özgün kültürel bir form koymuşlardır. Günümüzde değişen yaşam koşulları ve geçim kaynaklarının çeşitlenmesi ile önce tarıma oradan da sanayi ve hizmet kollarında çalışmaya başlamaları yaşam tarzlarında büyük değişimler yaratmıştır. Artık orman ve ağaçla ilişkili mesleklerine dair göstergelere müzelerde rastlanmaya başlamıştır.

Şamanist değerlerin oldukça fazla olduğu ve ehlibeyt sevgisinin farklı bir konumda olduğu görülmüştür. İnceleme sırasında Tahtacıların ölüm, düğün, doğum ve diğer kültürel pratiklerine dair gözlemler yapılmıştır.

Alan çalışması esnasında bir düğüne denk gelinmiş ve düğündeki kültürel pratiklerin gözlemlemesi fırsatı oluşmuştur. Düğünlerde belirgin tema olarak kullandıkları kıyafetler dışında dikkat çekici noktalar gözlenmemiştir. Tahtacıların ilk zamanlar yaşamış olduğu coğrafyaların ulaşılması zor olması onları dışı kapalı bir toplum olmalarına neden olmuştur. Ancak günümüzde yaşadıkları coğrafyanın turizme açılması ve Kaz Dağları Milli park alanı içinde kalmaları durumu tersine çevirmiş ve onları etkileşime açık bir hale getirmiştir. Gelişen teknoloji ve yaşam şartlarının iyileşmesi ve çalışma şartlarının çeşitlenmesi ile artık orman işçiliği unutulmaya yüz tutmakta onun yerini farklı geçim kaynaklarına bırakmaktadır.

Alan çalışması sırasında mülakat yapılan katılımcıların eğitim seviyeleri dikkat çekmiş ve okuma-yazma oranının yüksek olduğu ve eğitime önem verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Değişen yaşam koşulları ve kültürel değişimler neticesinde bazı kültürel değişimlerin dikkat çektiği görülmüştür. Bu durumu katılımcılardan bazıları eleştirmekte ve suçu yaşlıların gençleri elinde tutamamalarına bağlamakta; bazıları da değişimin kaçınılmaz olduğuna vurgu yapmakta, çağa ayak uydurmanın önemli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yazılı bir kültürün olmaması en başta kuşaklararası aktarma sırasında bazı bozulma ve değişimleri beraberinde getirmektedir. Sözlü gelenekten beslenme, kültürel devamlılık konusunda bir kanıttan yoksun olmasını da beraberinde getirmiştir. Sözlü kültürün gelenekler ve adetler ile desteklenmesi ve bu duruma bir kanıt değeri taşıdığı da alan çalışması sırasında yapılan gözlem ve mülakatlardan anlaşılmaktadır. Günümüzde teknolojinin yaygınlaşması ile birlik ve beraberliğe dair bir kopuş olduğuna dair genel bir kanı olsa da modern yaşamın bir getirisi olarak bu durumlar kabul görmekte ve toplum yararına faydalı olduğuna dair görüşler belirtilmektedir.

Kültürel anlamda kimliğin ön planda tutulduğu, inançsal anlamda Alevi olmanın geri planda kaldığını yapılan detaylı görüşmeler sırasında göze çarpmıştır. Kültürel anlamda inançsal pratiklerin geri planda kaldığı ve kültürel pratiklerin hem Türkmen hem de Alevi unsurlar barındırmasından dolayı katılımcılar, kendilerini “*Tahtacı Türkmeni*” olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. En temelde Tahtacı Türkmenlerinin sadece bir unvan olarak Tahtacı adını taşıdıklarını, meslek kollarının çeşitlenmesi ile Tahtacılık mesleğinin yok olmaya yüz tuttuğunu, doğaya bağlı yaşamın artık yok olduğunu söylemek mümkündür. Tamamen modern bir yaşam algısı barındıran

Tahtacı Türkmenleri, bugün turizm ve tarımla geçimlerini sağlamaktadırlar. Katılımcıların inançsal anlamda Alevi olmanın ve Alevilik anlayışının da diğer Anadolu Aleviliklerinden farklı olduğunu belirtmekte ve bu durumun onarlı farklı kıldığını belirtmektedirler. Neticede çalışmada, Tahtacıların kültürel kimlik dışavurumlarında birçok unsurun dikkat çektiği görülürken, yakın bir gelecekte pek çok özelliklerini kaybedecekleri kanısına ulaşılmıştır.

FOTOĞRAFLAR

Fotoğraflar içerisinde üç adet görsel, Mustafa Selim KUDAR arşivinden alınmıştır. Mustafa Selim Kudar, Tahtacı Türkmenleriyle ilgili araştırmalar yapan Tahtakuşlar Özel Etnografya Müzesi Yöneticisi ve yazardır. Adı geçen üç fotoğraf, kendisinin izni doğrultusunda kullanılmıştır.



Tahtakuşlar Köy Mezarlığı (her mezarın başında yer alan bu ocaklarda, özel günlerde mezarların üzerine Türk kahvesi pişirilip dökülmektedir.)



Tahtakuşlar Köy Mezarlığı (Mustafa Selim KUDAR arşivi)



Tahtakuşlar Köy Mezarlığı (Mezarlığın her daim temiz tutulması ölümlere karşı olan bir saygının göstergesi anlamına gelmektedir)



Tahtakuşlar Köy Mezarlığı - Özel günlerde mum yakılıp, dilek dileniyor (Mustafa Selim KUDAR arşivi)



Tahtakuşlar Köy Mezarlığında bulunan bir dilek ağacı



Tahtakuşlar Köy Mezarlığından bir mezar örneği



Tahtacı Semahı (Mustafa Selim KUDAR arşivi)



Tahtakuşlar Köyü Etnografya Müzesi (Tahtacı Türkmenlerinin sembolü Kaz ayağı figürü)



Tahtacı Türkmenlerinin sembolü olan Kaz ayağı motifinin işlenmiş olduğu bir mezar taşı örneği (Tahtakuşlar Köy Mezarlığı)



Tahtakuşlar Köyü Etnografya Müzesi (Tahtacıların göçebe yaşam dönemlerine ait bir otağ örneği)



Tahtakuşlar Köyü Etnografya Müzesi Şaman kolyesi örnekleri



Tahtacı Türkmenlerinin ağaç kesmek için kullandıkları "Hızır" (Tahtakuşlar Etnografya Müzesi)



Tahtacı Türkmenlerinin kadın ve erkek yöresel kıyafetlerini gösteren örnekler (Tahtakuşlar Etnografya Müzesi)

Sonnotlar

- 1 Bu çalışmanın ilk verileri Karabük Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Doç. Dr. Adem SAĞIR danışmanlığında yürütülen bitirme tezi kapsamında toplanmıştır. Çalışma, hali hazırda mevcut tezin genişletilmiş halinden oluşmaktadır.
- 2 Turuncu ve işlemeli büyük bir örtü

Kaynaklar

- Assman, Jan. (2001). *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Briggs, Asa. (2007). "Kültür". Çev: Sevim Kebeli. *Milli Folklor* 19/74, 99-103.
- Coşkun, N. Çıblak. (2013). "Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68, 33-54.
- Çıblak, Nilgün. (2005). *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Ürün yayınları.
- Engin, İsmail. (1998). *Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine Ve Demografisine Giriş*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Gökalp, Ziya. (1990). *Türk Tôresi*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Kılıçbay, M. Ali. (2003). "Kimlikler Okyanusu". *Doğu-Batı Dergisi* 6/23, 155-159.
- Kula, M. Naci. (2001). *Kimlik ve Din, Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Yayınları.
- Oğuz, E. Sultan. (2011). "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". *Hecettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2, Cilt:28, 123-139.
- Özlem, Doğan. (2000). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Selçuk, Ali. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri: Tahtacılar*. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.
- Sümer, Faruk. (1962). "Ağaç-Eriler". *Bellekten* 26/103, 521-528.
- Williams, Raymond. (2017). *Kültür ve Toplum*. Çev. Uygur Kocabaşoğlu. Ankara: İletişim Yayınları.
- Yörükkan, Y. Ziya. (2015). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Ötüken Neşriyat.

İBRAHİM MURAT'IN 'HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN 14 SIRRI' KİTABINDAN HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN FELSEFESİNE BAKMAK

İbrahim Murat's 'Hacı Bektaş Veli's 14 Secrets' From The Book Pilgrim Haji Bektaş-ı Veli's Philosophy

Fatih SAKALLI*

Öz

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında yaşayan ve evliyanın büyüklerinden olan Hacı Bektaş-ı Veli, Türk toplumunun da manevi önderlerinden birisidir. İbrahim Murat, 'Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı' adını verdiği kitabında Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerinde ön plana çıkan 14 önemli meseleyi ele alır. Kitapta; kadınların okumasının gerekliliği, sabrın önemi, her şeyin sebebini insanın kendisinde araması gerektiği, âlimlerin temiz olduğu, kendisine ağır gelen şeyleri başkasına uygulamamak, ilmin aydınlığı, veli kişilerin insanlara Allah'ın bir hediyesi olduğu, düşmanın da insan olduğunu unutmamak, düşünce karanlığını aydınlatmanın önemi, hiçbir millet ve insanın ayıplanmaması gerektiği, insanı yansıtan söz güzelliği olduğu, eline-beline-diline sahip olmanın önemi, edep, incinilse de incitilmemesi gerektiği gibi hususlar etrafında örnek insanın nasıl olması gerektiği üzerinde durularak Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretisi anlatılmak istenmiştir. Bu çalışmada yukarıda ifade edilen başlıkların içeriğinden örnekler verilerek Hacı Bektaş-ı Veli'nin felsefesinin önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş-ı Veli, Felsefe, Bakmak

Abstract

Hacı Bektash-i Veli, one of the elders of the Ottoman Empire who lived is one of the spiritual leaders of Turkish society. İbrahim Murat deals with 14 important issues in the book of Hacı Bektash-ı Veli in his book "Hacı Bektash-ı Veli's 14 Secrets". In the book; the necessity of reading the women, the importance of patience, the necessity of explaining the darkness of thought, the necessity of patience, the necessity of all things to be searched by the person himself, the scholars are clean, the ones who are heavy, Hacı Bektash-i Veli's teachings were emphasized by emphasizing the fact that no people and people should be condemned, that the reflection of the human being is the beauty of the word, and that having the eline-beline language is a precaution, In this study, the importance of the philosophy of Hacı Bektaş-ı Veli will be emphasized by giving examples from the content of the above-mentioned headings.

Keywords: Hacı Bektaş-ı Veli, philosophy, See

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye, sakallifh@gmail.com

Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerinde iyiyi, doğruyu, güzeli, ahlâklı ve erdemli olanı anlatmaya çalıştığı, insanların saygı ve hoşgörü içerisinde yaşamasını amaçlayan bir felsefe üzerinde durduğu görülür. İbrahim Murat'ın yazdığı, 'Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı' adlı eserde, bu felsefeyi oluşturan başlıklar ile toplumlara mesaj verilmek istenen durumların 14 başlık altında toplanarak çeşitli örneklerle sunulduğu anlaşılmaktadır. Biz bu çalışmada ilgili başlıklardan hareketle Hacı Bektaş-ı Veli'nin felsefesinin detaylarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kadınları Okutunuz

İbrahim Murat, ilk olarak 'Kadınları Okutunuz' başlığı ile insanlık tarihi boyunca toplumların kadınlara verdiği değer nispetinde geliştiğini ya da ilkelleştiğini belirterek kadınlarını eğitemeyen toplumların durumunu Tevfik Fikret'ten aldığı "Elbet Sefil Olursa Kadın, Alçalır Beşer" mısraı ile aktarır. Tarihteki dönemlerden kadınlar ile örnek veren Murat, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin kadınları okutunuz sözünün genel anlamı, onu toplumda birey olarak kendini temsil edebilme, hakkını arayabilme, yaşayabilme bilgi ve birikimine sahip olmasını sağlayacak her türlü imkânı kadına sununuz demektir." (Murat, 2015: 11) şeklinde açıklayarak kadının toplum nezdinde hak ettiği değeri görmesi gerektiğini, bu durumun onun yaşayabilme gereksiniminin bir sonucu olduğunu vurgulamak ister. Sözlerinin devamında Bektaşî inancında kadınlar üzerinde hiçbir baskının olmadığını, Bektaşî kadınının yerine göre ana, yerine göre sevgili, eş, bacı olduğunu ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli'nin felsefesinde kadının Allah'ın Cemal (yüz güzelliği) isminin; erkek de Celâl (hiddet-sertlik) isminin bir tecellisi olarak görüldüğünü belirtir. Kadınların her şekilde sosyal hayatın içerisinde yer almalarını çeşitli örneklerle açıklayan Murat, kadınları okuyan toplumların gelişmişlik düzeyinin artacağını anlatmak ister.

Murada Ermek Sabır İledir

Murat, ilgili başlık adı altında günümüz insanının gelişen teknolojiye ayak uydurmakta zorlanmasını, sabırlılık konusunda da her geçen gün daha zorlanmaya bağlamanın haksızlık olacağını belirtse de hızlı ulaşım vasıtaları yokken günlerce aylarca yapılan yolculukları örnek verir. Bir mesleğe yeni başlayan çırağın usta olmak için yıllarca o atölyede veya dükkânda kalfasının, ustasının emirlerini yerine getirmesi gerektiğini ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli, bu özdeyişi ile sonuç almaktan değil murada ermekten bahseder. Kendi bil-

gisi, emeği ile kademe kademe bir yere gelen insanların bu konumu daha iyi hazmettiklerini belirtir. “Çünkü onlar murada ermek istemiştir. Sabretmiştir, sabrının sonunda da istediğine kavuşabilmiştir.” (Murat, 2015: 32) Murat, sabrı hayatımızın her alanına uygulamamız gerektiğini söyleyerek bir öğrencinin diploma alması, bir kadının çocuğunu doğurabilmesi, bir kişinin orucunu açabilmesi için sabretmesi gerektiğini ifade eder. Bektaşilikte de sabrın, zikir ve şükür ile beraber tasavvufun üç temel öğesinden biri olduğu hatırlatılır. Murat, sabrın akıllı davranabilme, ince düşünebilme ve incelikleri görebilme, iyilik yapabilme, adaletli davranabilme, neşeli ve huzurlu bir karakter kazandırma gibi yetileri de beraberinde getirdiğini örneklerle açıklar. Sabrın hem zirve insanların hem de zirveleşme yolunda olanların güç kaynağı olduğu belirtilir. Bir noktaya ulaşmada nefsin arzu ve isteklerine büyük bir olgunlukla hayır diyebilenlerin muratlarına erecekleri bu başlıkla anlatılmak istenir.

Her Ne Ararsan Kendinde Ara

İbrahim Murat, insanı abad edenin de berbat edenin de kendi nefsi olduğunu belirtir. Nefsine gerekli iradeyi ortaya koyarak hâkim olabilen insanların kendilerine de hâkim olabildiklerini söyler. Bu nedenle insanların her ne kadar başlarına gelen bela ve musibetlere sebep olarak başkalarını gösterecekleri de esasında kendilerinden başkasına bahane bulmalarının doğru olmadığını ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli' de insanların nefsi emareden kurtulup insani kâmil denilen noktaya ulaşmaları için etraflarıyla değil kendileriyle uğraşmalarını salık vermiştir. Kendi kendine murakebe yapan insanın hatanın da sevabında kendinde olduğunu göreceğini söyler. Bu insanın bir zaman sonra kendi kulluğunun sırrına ereceğini ve insani kâmil denilen seviyeye ulaşacağını ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli 'her ne ararsan kendinde ara' diyerek insanın başına gelen olumlu ve olumsuz her şeyin yine kendisinden kaynaklandığını bilmesini öğütler. Bu madde ile insanın diğer canlılardan farklı olarak toplumsal atmosferde önce kendini ve farklılığını tanıması gerektiği vurgulanmak istenmiştir.

Arifler Hem Arıdır Hem Arıtıcı

İbrahim Murat, arı ifadesinin lügatte pak, temiz, saf, berrak anlamlarına geldiğini belirtir. Arı sözcüğü ile de gönüllerin saflığının, kötülüklerden arınmışlığın, iyiliklerin, hoşgörü ile donatılmışlığın kastedildiği vurgulanır. Arif olan kimselerin hem kendilerinin imrenilesi bir hayat yaşadıkları hem de in-

sanların kirlenmesine engel olmak istedikleri vurgulanır ve insanları da kötülüklerden, pis şeylerden arındırdıkları ifade edilir. Ve Basri Baba (Taptık) ile Bayezid-i Bistami Hazretleri'nin hayatlarından örnekler verilir.

Nefsine Ağır Geleni Kimseye Tatbik Etmemek

İbrahim Murat, bu başlık ile insanların sosyal hayatta kendi önceliği olduğu kadar, hemcinsinin de önceliğinin olduğunu idrak etmeleri gerektiğini ifade eder. Bu idrakin ve bu idrake uygun yaşayışın, insanlar arasında rahat ve huzurun tesisinin sağlandığını belirtir. Herkesin kendini ön plana aldığı durumlarda sosyal hayatın dengesinin bozulduğunu vurgular. Kişiler arası ilişkilerin olumlu olması için gerekli şartlardan birisinin de empati olduğunu söyler. Hacı Bektaş-ı Veli de 'kendine ağır geleni başkasından isteme' cümlesi ile bir yükü kişi kendisi kaldıramıyorsa, başkasının da bu yükü kaldırmamasını istememesini, kendine zor gelen bir tutum ve davranış varsa bunu başkasından da beklememesi gerektiğini ifade eder.

İlimden Gidilmeyen Yolun Sonu Karanlıktır

Hacı Bektaş -ı Veli, 'Akılla gidilmeyen sonu karanlıktır' sözü ile akılla gidilen yolun akılcılık istediğini belirtir. Bağnaz ve özürlü düşünceye sahip olanların, düşünce tembelliği içindekilerin, bu yolun yolcusu olamayacakları vurgulanır. Akılın insanın yol göstericisi olduğu, akılla giderek imana ulaşan insanın makbul olduğu ifade edilir. Akılcılığın düşünme ve irdelemeyi gerektirdiği, körü körüne bir şeyi kabullenmenin doğru olmadığı vurgulanır.

Nebiler, Veliler İnsanlığa Tanrının Hediyesidir

İbrahim Murat, bu başlıkla Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre Allah'ın kullarına yardımcı mürşit, yol gösterici olarak gönderdiği hayırlı kulların olduğunu ifade eder. Bunların insanlığa Tanrının hediyesi olduğunu söyler ve bunları Üçler, Beşler, Yediler, On iki İmamlar ve Kırklar diye sıralar.

Düşmanın Dahi İnsan Olduğunu Unutmamak

Murat, Hacı Bektaş-ı Veli'nin bu özdeyişinin esasında düşmanlığı değil dostluğu kardeşliği önerdiğini ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli'nin 'Düşmanınızın bile insan olduğunu unutmayınız' diyerek insan hata yapsa da, insan suç işlese de, insan insanı incitse de esas olanın yine insanı incitmeyecek derecede engin hoşgörüyü sahip olunması gerektiğini vurgular. Bektaşiliğin hümanist dünya görüşü, insana verdiği değer ve sahip olduğu zengin ritüel evrensel

boyutta da kolayca kabul görmesini sağlamıştır. Bu başlıkla Bektaşiliğin Hümanist dünya görüşü ve hoşgörüsü anlatılmak istenmiştir.

Düşünce Karanlığına Işık Tutanlara Ne Mutlu

İbrahim Murat, cehaletin aydınlanması da önce düşünme, ardından araştırıp bulma, kısaca öğrenme ve bilmeyele mümkündür sözleriyle Hacı Bektaş-ı Veli'nin 'Düşünce karanlığına ışık tutan bu insanlara ne mutludur.' cümlesine gönderme yapar. O insanların insanlığın önündeki fener gibi olduklarını belirtir. İlimin, bilginin, aklın öneminden söz edilerek bunlar vasıtasıyla insanları aydınlatan âlimlerin öneminden bahsedilir. Cahilliğin, tembelliğin, bayağılığın, düşüncesizliğin bedbahtlık eseri olduğu vurgulanır ve ilmin kendisine yaklaşanı aziz ettiği ve insanı var eden bir güç olduğu ifade edilir. İlim vasıtası ile insanları aydınlatanların ilim sahiplerinin (bilgili insanların) kutlanacak insanlar olduğu anlatılır ve bilginin insanı hayvandan ayıran ve onu eşref-i mahlûkat derecesine yükselten yegâne unsur olduğu ifade edilir.

Hiçbir Milleti ve İnsanı Ayıplamayınız

Murat, bu başlık ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin kim olursa olsun hangi kavimden olursa olsun, hangi ırktan ve renkten olursa olsun tüm insanlığa hoşgörü ile yaklaşmak gerektiğini, onları kendi gelenek ve görenekleriyle kabul eden, hiçbir yaşayışı, inancı içinde bulunduğu halden dolayı ayıplamayan, olgun ve nazik insan olunmalıdır prensibi üzerinde durur. Hacı Bektaş-ı Veli'nin de bu düsturu hayatının her döneminde uyguladığını belirtir. Hiç kimseye karşı ayıplayıcı olmadığı gibi, hiçbir talebesinin veya mensubunun da hiç kimseyi ayıplamasına müsaade etmediğini vurgular. Bu nedenle bağlı oldukları yola 'Tarik-i Nazenin' yolu dendiğini ifade eder. Ayıplamanın insana yakışmayan kötü bir huy olduğu, bireysel ve toplumsal bazı örneklerle açıklanır.

İnsanın Cemali Sözünün Güzelliğidir

İbrahim Murat, bu başlık ile Bektaşilikte yüz güzelliğinin her zaman ikinci planda olduğunu belirtir. Bektaşilikte insanın yüzüne değil sözüne bakıldığı, kalbin güzelliğinin ön planda olduğu ifade edilir. İnsanda aranması gereken en önemli özelliğin, ağızdan çıkacak sözler ve sergilenecek davranışlar olduğu vurgulanır. Olgun insanın gönül kırmayacağı, kem söz söylemeyeceği, dolayısıyla sözü güzel insan olacağı, sözü güzel insanın da cemali güzel olan ama huyu (ağzı) iyi ve güzel olmayana göre her zaman evla olduğu örneklerle açıklanır.

Eline Beline Diline Sahip Olmak

Murat, Hacı Bektaş-ı Veli'nin nefis terbiyesini üç kelimededen oluşan şu tek cümleye sığdırdığını ifade eder: 'Eline, beline, diline sahip ol.' Bu cümleye tasavvufi açıdan yaklaşıldığında insanın sosyal hayattaki yerini, konumunu, duruşunu, seviyesini ve sonuç olarak karakterini belirleyen üç organın el, bel ve dil olduğunun görüldüğü; insanların bu üç konuda kendilerine hâkim olduklarında toplumların ve insanların yücelmesinin çok kolay olduğu vurgulanır.

Marifet Ehlinin İlk Makamı Edeptir

İbrahim Murat, Hacı Bektaş-ı Veli'nin kendi yoluna gelenlere, bu yolda hikmet arayanlara ilk önce tavsiye ettiği hususun edep olduğunu ifade eder. Edepli olmanın her şeyin başı olduğu gibi her şeyden de önemli olduğu vurgulanır. Müritlerin ilk önce edepli olmayı bilmeleri gerektiği ve bu edebi hayatlarının hiçbir anında terk etmemelerinin istendiği üzerinde durulur. 'İlim meclislerinde aradım kıldım talep / İlim geride kaldı, ille edep ille edep' mısraları ile edebinin önemine vurgu yapılır.

İncinsen de İncitme

Murat, Hacı Bektaş-ı Veli'nin müritlerine 'Velev ki senin gönlünü kırmış olsalar bile, sen kimsenin gönlünü kırma.' dediğini hatırlatarak kalp kırmanın önemi üzerinde durur. Hacı Bektaş-ı Veli'nin bu hususta çok dikkat ettiği ve müritlerine de 'İncinsen de incitme' şeklinde bu hususu ifade ettiğini belirtir. Bu madde ile insanlara karşı kim olursa olsun ve ne yaparsa yapsın hoşgörülü olmamız gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak İbrahim Murat, yazmış olduğu "Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı" adlı kitabı ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerinde ön plana çıkan meseleler üzerinde durur. Bu meseleler yukarıdaki maddelerde de açıklandığı üzere insan olmanın erdemi ve insanlara sevgi ve hoşgörü ile yaklaşma temeli üzerinde oturtulmuştur. Âlimlerin ve ilmin önemi, edep, söz güzelliği, sabır, nefis terbiyesi vb. hususların açıklandığı bu bölümler vasıtasıyla Bektaşî felsefesini şekillendiren temel prensipler, farklı örneklerle anlatılmaya çalışılmıştır. Böylece Bektaşî felsefesinin merkezinde bizzat "insan" olduğu ve bu felsefenin

temellerini oluşturan şeyleri, insanların tutum ve davranışlarının belirlediği gösterilmek istenmiştir.

Kaynaklar

Murat, İbrahim (2015). *Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı*, Avrupa Yakası Yay. İstanbul

ŞEYH ÇAKIR SULTAN OCAĞI'NDAKİ ANLATILAR BAĞLAMINDA YESEVİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation On The Yesevî Bektashi Relationship In The Legends of The Expressions In Sheikh Çakır Sultan Ocağı/Holy Lineage

Mehmet Saffet SARIKAYA*

Öz

Kütahya ili Hisarcık ilçesine bağlı olan Şeyh Çakır köyünde halen varlığını sürdüren bir Bektaşî Ocağı bulunmaktadır. Şeyh Çakır köyünün dışında ocağa mensup, Hisarcık Şeyhler beldesi, Emet ilçesi Bahatlar köyü, Akçaalan Mahallesi, Eskigediz Beldesi ve Uşak'ta ikrar veren talipler bulunmaktadır. Ocağın oluşumuyla ilgili anlatılan söylenceler ocağın başlangıç tarihini XII. yüzyıla kadar geriye götürmektedir. Nitekim Ocağın kurucusu Şeyh Çakır Sultan'ın (XII-XIII. yy.), Hoca Ahmed Yesevî'nin talebesi ve/veya Hacı Bektâş-ı Velî'nin çağdaşı bir Horasan ereni olduğu kabul edilir.

Bu bildiriye Şeyh Çakır Sultan'ın hayatı hakkında anlatılanlar ve günümüzde onun türbesi etrafında oluşan gelenekler ele alınacaktır. Daha sonra tarihin derinliklerinde saklı kalmış Şeyh Çakır Sultan'ın tarihi kişiliği, Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî ile olan ilişkisi, söylenceler boyutuyla tespit edilecektir.

Bu bağlamda Şeyh Çakır Sultan'ın kardeşi kabul edilen Ali Baba Sultan'la ilgili anlatılar, Hacım Sultan Velayetnâmesi'nde adı geçen ve Şeyh Çakır köyünde yaşadığı ve burada türbesinin bulunduğu inanan Beyce Sultan ile ilgili söylenceler değerlendirilecektir.

Bu veriler ışığında ocağın Yesevîlik veya Bektaşîliğe nispeti Anadolu'daki diğer Yesevî kökenli ocaklar da dikkate alınarak Yesevîlik-Bektaşîlik ilişkileri tartışılacaktır.

Makalede katılımcı-gözlemci metoduyla elde edilen veriler, Ocak mensubu dedeler, bazı rehberler ve talipler yapılan mülakatlarda ulaşılan veriler Alevilik tarihine dair yazılan klasik ve çağdaş kaynaklarla desteklenerek değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Şeyh Işık Çakır Sultan, Şeyh Ali Baba Sultan, Ahmed Yesevî Hacı Bektâş-ı Velî, Beyce Sultan

Abstract

There is a Bektashian holy lineage in the village of Sheikh Cakir, which is bound to the province of Kütahya and Hisarcık and still continues its existence.

Outside of the village of Sheikh Cakir, there are *talibs* (seekers) in Hisarcık-Sheikhler town, Emet- Bahatlar village, Akçaalan neighborhood, Eskigediz town and Usak.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye, mehmetarikaya@sdu.edu.tr

The legends with related to the history of the formation of lineage (ocak), initiate the beginning of this lineage on the 12th century.

As a matter of fact, it is accepted that the founder of the lineage was Sheikh Cakir Sultan, a disciple of Hodja Ahmad Yasawi and / or a contemporary Khorasan sufi of Hacı Bektash-i Wali.

In this paper, we will discuss the life of Sheikh Cakir Sultān, the stories about him, the memories of his days and the traditions that have formed around him

Later, we will try to determine the historical personality of Sheikh Cakir Sultān, hidden in the depths of history, the relationship with Hodja Ahmad Yasawī and Hadji Bektāsh-i Velī, by the dimension of the legends

In this context, we will evaluate the legends and myths related to Ali Baba Sultān, brother of Sheikh Cakir Sultan and the myths related to Beyce Sultān, who was mentioned in *Hacim Sultān Walāyetnāme* and believed that he lived in the village of Sheikh Cakir and there was his mausoleum in this area.

In this light, we will argue the relationship between Yasawism and Bektāshism with the consideration of other Yasawī-based lineages in Anatolia.

We will evaluate the data obtained by the participant-observer method in the article, the data obtained in the interviews made with some guides and talips belongs to this lineage by supporting the classical and contemporary sources written on the history of Alawism.

Keywords: Sheikh Ishik Cakir Sultān, Sheikh Ali Bābā Sultān, Ahmad Yasawī, Hacı Bektāsh-i Walī, Beyce Sultān

1.Giriş

Kütahya ili Hisarcık ilçesine bağlı olan Şeyh Çakır köyünde halen yaşayan bir Bektaşî Ocağı bulunmaktadır. Ocağa adını veren Şeyh Çakır Sultan (VI/XII-VII/XIII. yy. yaşamış), söylencelere göre Hoca Ahmed Yesevî'nin talebesi ve/veya Lokman Parende'nin halifesi, Hacı Bektāş-ı Velî'nin çağdaşı kabul edilen bir Horasan erenidir (KK-1, 2017). Soy esasına göre günümüze kadar varlığını sürdüren ocak, Şeyh Çakır Sultan'ın Hacı Bektaş ile ilişkisine binaen Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı olarak erkânını yürütmektedir. Ocağı nesep olarak Şeyh Çakır Sultan soyundan olduğu kabul edilen, "*Ocakzadeler*" denilen sülaleden gelen dedeler yönetmektedir. Ocağın talipleri, Hisarcık Şeyhler beldesi, Emet ilçesi Bahatlar köyü, Akçaalan Mahallesi, Eskiğediz Beldesi ve Uşak'ta bulunmaktadır.

Bu bildiride Şeyh Çakır Sultan'ın hayatı, hakkında anlatılanlar, yakınları ile ilgili anlatılar ve etrafında oluşan gelenekler ele alınacaktır. Daha sonra tarihin derinliklerinde saklı kalmış Şeyh Çakır Sultan'ın kişiliği, Hoca Ahmed

Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Veli ile olan ilişkisi, söylenceler boyutuyla tespit edilecektir. Ocak ile ilgili bilgiler, 21.03.2017 Nevruz erkânı sürecinde katılımcı-gözlemci tekniğiyle, dedeler ve rehberlerle¹ yapılan mülakatlar vasıtasıyla elde edilmiştir.

Ocak mensupları arasında ve civarda Şeyh Çakır'a *Işık Çakır Sultan* da denilir. Yine onun kardeşi kabul edilen Ali Baba'ya nispet edilen ocak da Işık Ali Baba Ocağı olarak bilinir (Türkel, 2016: 87). Bu ifade Hurufliği telmih etmekte ve buna göre Şeyh Çakır'ı birkaç yüzyıl daha ileriye götürme imkânı vermekle birlikte bunu doğrulayacak bilgiye de rastlanmamıştır. Ancak ileride geleceği üzere, ocak mensupları tarafından söylenceleri anlatılan Beyce Sultan'ın Koluaçık Hacım Sultan ile ilişkisi ve her ikisinin birlikte Seyyid Gazi zaviyesine kurban kesmeye gitmeleri bir ipucu olarak düşünülebilir. Hacılar Bayramına rastlayan bu durum Seyyid Gazi zaviyesinde belli dönemlerde dervişlerin toplandığını göstermektedir (Ocak, 1992: 175). Gölpınarlı (1989: 32), A. Refik'in çalışmalarından hareketle, XVI. yüzyılda Eskişehir'deki Alevilere Seyyid Gazi Işıkları denildiğini, benzer şekilde Varna Sarı Saltık zaviyesi, Denizli Sarı Baba zaviyesindeki dervişlere de *Işık* denildiğini tespit eder. Dolayısıyla Şeyh Çakır ve kardeşi Ali Baba'ya *Işık* denilmesinin Seyyid Gazi zaviyesiyle ilişkili olması uzak ihtimal değildir. Bununla birlikte Ocak mensuplarına göre *Işık* kelimesi *Âşık*'dan bozmadır. Dolayısıyla Türk halk kültüründe gördüğümüz âşık ve âşıklık geleneğinin bir ifadesi olarak aşk-ışık ses değişimiyle *âşık* kelimesi zamanla *ışık*'a dönüşmüştür.

Işık Çakır Sultan'ın türbesi Şeyh Çakır köyünde bulunur. Türbe köylüler tarafından 2002 yılında restore edilerek bugünkü halini almıştır. Özellikle giriş kısmının duvar köşelerinde muhtemelen bölgedeki Roma harabelerinden getirilmiş mermer blok taşlar bulunmaktadır. İçeride dört adet mezar veya makam bulunur. Hangisinin Işık Çakır Sultan'a ait olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte baş taraftaki daha büyük sandukanın ona ait olduğu kabul edilir. Diğer mezarların ise Işık Çakır Sultan'ın yakınları veya halifelerine ait olduğu tahmin edilmektedir.

Şeyh Çakır köyü, türbeler bakımından zengin bir yerleşim yeridir. Köyde bulunan ve ziyaret edilen; “*Şeyh Çakır Sultan, Beyce Sultan, Bayram Dede, Ayvaz Dede, Şeden Dede, Yusuf Dede ve Fatma Ebe*” adlarında türbe ve ziyaret mekânları bulunmaktadır. Ayrıca Şeyh Çakır Sultan için atılan demir okun saplandığı çam ağacı parçasının bulunduğu Türkmen dağındaki yer, kapalı mekân

içinde koruma altına alınmış buraya “*Türkmen Dede*” adı verilmiştir ve halen ziyaret edilmektedir (KK-1, 2017).

2.Şeyh Işık Çakır Sultan’a Dair Söylenceler

Şeyh Çakır Sultan’ın Yesevî tarikatı ile ilişkisine dair iki farklı anlatı mevcuttur. Birincisi; söylenceye göre, Hoca Ahmed Yesevî’nin müridlerinden birisinin de Horasan Ereni Şeyh Çakır Sultan olduğuna inanılmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî’nin bir rivayete göre, doksan bin, bir rivayete göre de yüz bin *Gayb Ereni* yani yüz doksan bin talebesi vardır. Bu yüz doksan bin talebeyi elindeki bir şeyi (ok, çomak, esi v.s.) atarak başka iklimlere gönderip görevlendirir. Hoca Ahmed, Şeyh Çakır için bir demir ok atar. Ok, Rûm ilinde, Kütahya civarındaki Türkmen dağındaki bir çam ağacına saplanır. Şeyh Çakır, oraya köyünü kurar. Ocak mensupları halen türbede bulunan eski ok ucunun bu hatıradan kaldığına inanmaktadırlar. Hoca Ahmed, Hacı Bektâş-ı Velî’yi de yanarı ocaktan bir esi (ateşte bir ucu yanarı diğer ucu da el ile tutulabilecek bir odun parçası) atarak Rum iline gönderir. Onun attığı (esi) şimdiki türbesi’nin yanına düşer. O da oraya dergâhını kurar (KK-1, 2017). Hoca Ahmed Yesevî’nin dergâhında kutsal emanetlerden taç, hırka, seccade ve mızrağın Hacı Bektâş-ı Velî’ye verildiğine dair menkıbeden yola çıkarak, Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte bulunan Şeyh Çakır’ın Hoca Ahmed Yesevî ile görüştüğüne inanılmaktadır (KK-1, 2017).

İkinci anlatıya göre; Şeyh Çakır Sultan VII/XII. yüzyılın sonu VIII/XIII. yüzyılın başında yaşamıştır. Yesevî dergâhında hocası, Lokman Pârende’dir. Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte aynı dergâhta bulunmuştur. Hacı Bektâş-ı Velî’nin halifelerindendir. Şeyh Çakır Horasan’dan okunu hocası Lokman Pârende’nin emriyle atar, oku bugünkü Şeyh Çakır köyünün Türkmen dağındaki çam ağacına saplanır, okunu ışığından bulur (KK-2, 2017; KK-3, 2017). Buna göre o, Hoca Ahmed Yesevî ile bizzat görüşmemiştir. Dahası anlatıda Hacı Bektâş ile birlikteliği de onun halifeliği bağlamında dile getirilmiştir.

Şeyh Çakır Sultan Ocağının taliplerinin de bulunduğu Akçaalan’da Karadonlu Can Baba’nın türbesi ve bu ocağa bağlı talipler de bulunmaktadır. Karadonlu Can Baba Ocağı taliplileri arasında konuyla ilgili şunlar anlatılır:

“Menkıbeye göre Işık Çakır ile Ali Baba iki kardeş olup Hacı Bektâş-ı Velî’nin talebelerindendir. Işık Çakır Sultan ile Ali Baba Sultan’ın olgunlaştığına, hakkı hakikati anlatabilecek düzeye geldiğine kanaat getiren Hacı Bektâş-ı

Veli bir gün onlardan oklarını getirmeleri ister. Getirilen okları velâyet eliyle fırlatır. Daha sonra da iki kardeşten gidip oklarını bulmalarını, buldukları yeri yurt edinmelerini ve orada insanları irşad vazifesiyle meşgul olmalarını ister. Işık Çakır Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî'ye daha yakın olmak düşüncesiyle oku aramakta biraz yavaş davranır. Bu arada Kütahya'ya kadar gelen iki kardeşten Ali Baba Sultan nişanını (oku) abisi Işık Çakır Sultan'dan daha önce bulur. Ali Baba, Işık Çakır Sultan'ın etrafına bakındığını, okunu bulamadığını görünce yukarıya doğru bakar. Işık Çakır Sultan'ın çamın tepesindeki okunu görür. Ağabeyine bu durumu haber verir. Işık Çakır Sultan da okunu bulur. Böylece iki kardeş birbirine yakın yerlere düşmüş olan oklarını buldukları yeri yurt edinip Hacı Bektâş-ı Velî'den aldıkları görevi yerine getirmeye başlarlar.

Bu iki kardeşin taliplerinin çoğalması neticesinde birbiriyle irtibatlı iki ocak meydana gelir. Günümüzde Işık Çakır Sultan'ın kabrinin olduğu yerde Şeyh Çakır köyü bulunmaktadır. Ali Baba Sultan'ın türbesinin bulunduğu yerde ise, eskiden bir zâviye bulunduğu bilinmekle birlikte burası şu an meskûn bir mahal değildir (Türkel, 2016: 88-89).

3.Beyce/Bekçe Sultan'a Dair Söylenceler

Şeyh Çakır Sultan Ocağı mensupları arasında menkıbesi bilinen önemli bir kişi de Beyce Sultan'dır. Ocak mensuplarının kabullerine göre Beyce Sultan Şeyh Çakır'ın oğludur, Hasan ve Hüseyin adında iki oğlu vardır. Beyce Sultan'ın türbesinin Şeyh Çakır köyünde farklı yerlerde bulunduğu kabul edilir. Oğullarına gelince; Haksız Hasan, bugün Şeyhler köyünün eski mahalle olarak bilinen eski köy yerleşkesinin merkezinde caminin avlusunda, Türâbi Dede türbesinin karşısında kubbeli ve çini işlemeli türbede metfun bulunur. Hüseyin Dede türbesi de Haksız Hasan suyunun çıktığı yerin altlarında köy yerleşkesinin karşısındadır (KK-3, 2017).

Beyce Sultan, *Hacım Sultan Velayetnâmesi*'nde adı geçen bir erendir. Koluaçık Hacım Sultan, Hacı Bektaş Veli'nin halifelerindedir. Onun vefatını müteakip, Yakub Bey zamanında Germiyan Beyliğinde Uşak/Susuz köyünü yurt edinmiştir (Tschudi, 1914: 26-27; Kaya, 2004: 57). Şeyh Çakır köyünde yaşadığı ve burada türbesinin bulunduğu inanan Beyce Sultan ile ilgili *Hacım Sultan Velayetnâmesi*'nde özetle şunlar nakledilir:

“Susuz'a yerleşen Hacım Sultan müritleriyle beraber Menteşe iline gider. Onları Beyce Sultan ve Habib (Acemi) Hacı Paşa karşılarlar. Beyce Sultan

Şeyhi misafir etmek için bir muhibbine haber gönderir. Ancak muhibbi, ‘erenlere yaptığı onca hizmete karşılık bir erkek evlat sahibi olamadığını, sadece bir kızı olduğunu, bu sebeple artık erenlerin münkiri olduğunu gelenleri misafir edemeyeceğini’ belirtir. Durumdan velayet sırrıyla haberdar olan Hacım Sultan o civardaki bir çeşmeye gider. Çeşme başındaki kızdan içmek için su ister. Şeyhi gören kız, hürmet göstererek suyu verir. Şeyh, durumları uygunsa kendilerini misafir etmelerini isteyince kız kabul ederek dervişleri evlerine götürür. Bekce Sultan’da dervişleriyle akşam yemeğine eve gelir. Şeyh, akşam kızın yanına çıkacağını belirterek Bekce Sultan’a dervişleriyle birlikte hazırlıklı olmasını tembihler. O sırada kızın babası evde değildir, adam eve gelince bu misafirlığe karşı çıksa da fazla bir şey yapamaz. Gece Hacım Sultan kızın yanına varıp dua ile onu başından göğsüne kadar sıvazlar. Ev hanesi, Şeyh’in geldiğini fark edip uyanırlar, ancak kızın on sekiz yaşında yiğit bir delikanlı olduğunu fark ederler. Bunun üzerine adam beş yüz kadar köylüsünü toplayarak Şeyh’e karşı çıkar. Şeyh talipleriyle evden ayrılmış bir tepede sırtını kaba ağaca dayamış olarak beklemektedir. Şeyhin taliplileri köylüyü görünce kaçarlar, ancak köylüsüyle gelen adam Şeyh’e hürmet edip elini öper hayır duasını alır ve hizmetine girer. Hacım Sultan er olan gence ‘Hacım’ adını verip köylünün irşadıyla görevlendirir. Köylüler Hacım Sultan’a Seyid Gazi zaviyesinde kurban olmak üzere bin bir öküz toplarlar.

Hacım Sultan toplanan kurbanları Bekce Sultan ve dervişlerinin emanetine vererek birlikte yola çıkarlar. Germiyan ilinde Bekce Sultan ve Habîb Hacı Paşa kurbanları götürürken Niyaz Suyu’na varırlar. Niyaz Suyu gelen sellerden dolayı coşkun aktığı için karşıya geçemezler. Koluvaçık Hacım Sultan, Burhan Abdal ile birlikte bunlara yetişip suyu geçemediklerini görünce ‘Bir de derviş olacaksınız, bir suyu geçememişsiniz, yarın öteki dünyada sıratı nasıl geçecek, bunca dervişe nasıl rehberlik edeceksiniz?’ der. Bekce Sultan dağın arka tarafındaki Bayram Bey köprüsünden geçmeyi önerirse de Hacım Sultan velayet gücüyle Niyâz Suyu’na durmasını söyler. Su durduğu yerde nehir ikiye ayrılır ve dervişler karşıya geçerler. Hacım Sultan Bayram Bey köprüsünün haram parayla yapıldığını belirterek köprünün yıkılması için dua eder. Sel köprüyü götürür ve daha sonra ne kadar yapılsa da tekrar yıkılır. Hep birlikte Seyyid Gazi zaviyesine gelirler. Zaviyedeki dervişler tarafından hoş karşılanmasalar da Hacım Sultan burada gösterdiği kerametlerle kendini kabul ettirir ve Hacı Bektaş-ı Velî’nin verdiği görevi yerine getirerek bin bir öküzü burada kurban eder.” (Tschudi, 1914: 59 vd. Kaya, 2004: 59-60).

Hacım Sultan Velayetnamesinde Bekçe Sultan ile Horasan'dan gelen Kara Baba arasında geçen olaylar da nakledilir (Tschudi, 1914: 90-95).

Tschudi'nin yayınladığı metinde Bekçe kelimesi بكجه şeklinde imla edilmiştir. Bu şekliyle kelime *Pâkçe* okumaya müsaittir. Ancak metin *Velayetname*'de بكجه (Duran ve Gümüşoğlu, 2010: 807, 827) şeklinde imla edilmiştir. Bekce şeklinde okunan kelime, Beg-Beğ-Bey şeklindeki kelime köküne sahiptir. Muhtemelen konuşma diline ve yerel lehçeye uygun olarak köylüler tarafından *Beyce* diye telaffuz edilmektedir. Beyce Sultan hakkında ocağın dedeleri M. Akbulut'un ve N. Aydedeoğlu'nun (KK-1, 2017; KK-2, 2017), anlattıkları menkıbeler şöyledir:

“Beyce Sultan, kıtlık zamanında köyde bir şap ocağı açar ve ahalinin geçimine katkı sağlar. Bir gün ocağında şap kaynatıp satarken Beyce Sultanı sevmeyenler vergi vermediği için onu kâdiya şikâyet etmişler. O zamanlar Hükümet Bursa'daymış. Bursa'daki kâdi ‘Gidin, onu yakalayıp getirin,’ diyerek iki asker yollamış. Askerler Şeyh Çakır köyüne gelmişler, ‘Devletin emri biz seni Bursa'ya götüracağız.’ demişler. O da itiraz etmeden ‘Gidelim.’ demiş. Askerlerle yola çıkmışlar. Beyce Sultan ‘Siz gençsiniz ben sizinle beraber yürüyemem, siz gidin filan yerde önünüzde çeşme var. O çeşmede bekleyin, ben geleyim.’ demiş. Askerler inanmış, gitmişler. Çeşmeye varınca o ihtiyar, çeşmenin başında oturmuş onları bekliyormuş. Bu hadise bir daha tekrar etmiş. Yolculuk esnasında askerler mevsim kış olmasına rağmen yeşil üzüm istemişler. Beyce Sultan askerlerin istediği üzümü getirerek kerametini göstermiş. Ayrıca bir kutunun içine pamuk ve yanına yanan köz bırakıp kutuyu kapatmış. Askerlere bu kutuyu açmadan kâdiya vermelerini istemiş. Bursa'ya vardıklarında kâdi, kutuyu açıp köz ile pamuğun birbirini yakmadığını görmüş.”

Bursa'ya varınca askerler, kâdiya ‘suçluyu getirdik’ demişler. Beyce Sultan'ı fırına atmışlar. Sabahleyin varıp bakmışlar, fırının içi yeşil çimen olmuş, çimenlerin üstünde doğan veya atmacaya benzeyen bir kuş konmuş, onlar kapıyı açınca uçup gitmiş. Bunu kâdiya anlatınca o, ‘Eyvah! Kaçırdık evli-yayı’ demiş. Uçmasıyla birlikte, tekrar köyüne, Şeyh Çakır'a gelmiş. Köyüne güvercin donunda gelen Beyce Sultan'ın bir ağaç üzerinde ötüşünden karısı onun geldiğini anlamış ve ona sitem ederek bedduasından dolayı köyün harap olduğunu söylemiş.

Köyde beşikte iki tane çocuğu varmış. Birinin adı Hasan, birinin adı Hüseyin'miş. Beyce Sultan kendisini şikâyet eden köylü ve hanımı için, ‘Bu köy

yerle yeksan olsun, bir Hasan ile Hüseyin'im kalsın' demiş. Köyde bir deprem olmuş, her şey yıkılmış, Hamamköy'den duymuşlar. Yıkılmış harap olmuş köye bakmaya gelenler köyün harap halini görmüş. Duvarın dibinde üstü örtülü bir beşik, beşiğin içinde iki çocuğu görmüşler. Adamın birinin de çocuğu olmuyormuş. 'Ben bunları götürüp büyüteceğim.' demiş. Çocuklar bir gün kaybolmuş, babaları aramaya çıkmış. Işıklar'da çocuklar bulunmuş. Babaları hallerini sormuş, 'Karnınız aç mı?' demiş. Çocuklar: 'Acıkmadık.' demişler. Şu anda üzerinde başka türbe bulunan taştan bir delik varmış. Çocuk, babasına, 'Sana da pide getireyim mi?' deyip, taşın deliğine elini sokarak, fırından çıkmış gibi sıcak pideyi babasına getirmiş. Baba çocukları Işıklar'dan getirmemiş, çocuklar orada kalmış."

Buradaki menkıbeler nispeten farklı versiyonlarıyla Şeyhler köyü üzerine yapılan bir alan araştırmasında da tespit edilmiştir. Buna göre anlatının son kısmıyla ilgili Hamamköylü avcılar çocukları bulur ve aralarından biri çocuklara bakar. Çocuklar büyüyünce kaybolurlar ve avcı onları Balım Hasan türbesinde bulur. Çocuklar pideyi bu türbedeki bir taştan çıkarırlar. Yaşlı avcı, 'Siz taştan ekmek çıkarıyorsunuz, artık buraya aitsiniz', diyerek onları Şeyhler köyünde bırakıp gider (Çanlı, 2007: 68).

M. Akbulut dede (KK-1, 2017) Beyce Sultan'ın menkıbesine şöyle devam eder: "Hasan hak (ücret) almadan Şeyhler köyünün çobanı olur, bu nedenle adına "*Haksız Hasan*" denir. Bir gün hayvanları güder iken hayvanlar susar, elindeki asayı toprağa saplar, çeker, su çıkar. Şeyhler köyü bu suyu günümüzde halen hem içme hem de sulama suyu olarak kullanır. Bugünde bu suya "*Haksız Hasan Suyu*" denir. Kardeşi Hüseyin de orada tarikat işlerini yürütür."

Çanlı (2007: 69-70) bu menkıbeyi Şeyhler köyünde farklı kişilerden şöyle tespit etmiştir:

"Haksız Hasan Dede köyde çobanlık yapıyormuş. Köyde susuzluk yaşıyormuş. Haksız Hasan Dede'nin hayvanları susuz kalmış. Dede köylü ve hayvanları susuz kaldığı için çok üzülüyormuş. Bir gün hayvan otlatırken Ilıca denilen yere gelmiş. Orada uyuyakalmış. Rüyasına beyaz sakallı, elinde bastonu olan bir zat 'köyün susuz kalmasına üzülüyorsun da çomağını neden toprağa vurmuyorsun?' demiş. Bunun ardından Haksız Hasan uyanmış ve çomağını yere vurmuş. Çomağını vurduğu yerden su çıkmış. Çomağını

sürüdükçe su da akıp geliyormuş. Haksız Hasan çomağını sürüye sürüye suyu köye kadar getirmiş. Köyün içme ve şebeke suyunun oluşumu bu şekilde anlatılmaktadır.” Bir rivayete göre de, “Bu suyu iki kardeş üleşmişler. Hüseyin Dede suyu çomağıyla aşağı götürmüş. -Bahsedilen yer bugün Hüseyin Dede türbesinin bulunduğu mevkidir.- Haksız Hasan Dede de suyu köyün içine kadar getirmiş sonra çomağıyla beraber yığılmış kalmış. Oraya defn olmuştur.”

Çanlı'nın (2007: 72-73) bu iki kardeş hakkında tespit ettiği diğer iki menkıbe de şöyledir:

“Haksız Hasan Bozdağ'da çobanlık yapmış. Şeyhler'de yaşayanlar kudümlerle onun yanına gidip kendi köylerine gelmesini istemiş. Hasan Dede Şeyhler'e dönmeye razı olmuş. Dönerken Bozdağlılar Hasan Dede'nin hakkını vermemişler. O da bu durum karşısında 'Bana hak hukuk lazım değil. Beni seven arkamdan gelir.' demiş. Onun güttüğü ne kadar dana, koyun, sığır varsa onunla beraber gelmiş. Bozdağlılar hayvanlarına durmaları için söz geçirememiş. Sonra Hasan Dede'nin erdiğini anlamışlar, yaptıklarına pişman olmuşlar. 'Biz senin erdiğini nerden bilelim? Bizi affet,' demişler.

Haksız Hasan Dede ve Hüseyin Dede Şeyhler'de çobanlık yaparken şeyhülislam zamanında kudümleri çalgıları toplayıp Manisa'da bir depoya koyuyorlar. Haksız Hasan Dede ve Hüseyin Dede'nin de kudümlerini alıp Manisa'ya götürüyorlar. Haksız Hasan Dede akıl balığ olunca kudümlerini bulmaya Manisa'ya kadar gidiyor. Manisa'da depo görevlilerine 'Benim kudümlerimi verin.' diyor. Görevliler, 'Senin çalgıların bu depoda toz dumanın içindedir, sen hangisinin senin olduğunu nerden bileceksin?' diyorlar. O da; 'Benim kudümlerim zikrediyordur. Onlar beni tanır.' diyor. Depoyu açıyorlar. Kudümler oldukları yerden ses vermeye başlıyor. Ses veren kudümleri alıp Haksız Hasan'a veriyorlar. Şeyhler'e dönerken kudümler yol boyunca çalışıyor. Kudümler çalışırken de dağdan taştan hayvanlar, kudümün sesini duyanlar Haksız Hasan Dede'nin ardına düşüyor. Dede bu hayvanları ihtiyaç olan yerlere kurban ede ede geliyor.

4.Resul Baba

Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'daki halifelerinden Resul Baba, Kütahya iline bağlı Hisarcık ve Altıntaş ilçelerinde irşad faaliyetlerinde bulunmuş bir Horasan Ereni'dir. Ocak mensupları, Şeyh Çakır'ın Hacı Bektaş ile ilişkisi bağlamında Resul Baba'nın da Şeyh Çakır Sultan ve kardeşi Işık

Ali Baba ile aynı tarihlerde yaşamış olduklarını, Hisarcık bölgesinde birlikte irşad faaliyetinde bulunduğunu kabul ederler. Ocak dedeleri, Hacı Bektâş-ı Velî'nin üç yüz altmış halifesinden birisinin Şeyh Çakır Sultan olduğunu, Işık Ali Baba ve Resul Baba da Hacı Bektâş'ın halifelerinden olduğunu ifade ederler (KK-2, 2017: KK-1, 2017).

Velayetname'ye göre (2010: 169-170), Resul Baba Hünkâr'ın işaretleriyle Altıntaş'a bağlı Beşkarış'a gider. Burada İbulak dağı zirvesine bir zaviye kuran Resul Baba daha sonra buradan iki günlük mesafedeki Hisarcık'a yerleşir. Resul Baba Beşkarış'ta vefat eder, türbesi buradadır. Bölgenin fethinde, Türkmenlerin irşad ve iskânında önemli faaliyetler icra eden Resul Baba pek çok derviş yetiştirmiştir. Vefatının ardından Beşkarış ve Hisarcık bölgesinde bulunan vakıflarının tevliyet ve yönetimini evlatlarına şart etmiştir. Vakıflar XIX. Yüzyıla kadar Resul Baba evlatları tarafından yönetilmiştir. Tahrir defterleri ve Evkaf kayıtlarını takip eden Güler (2010: 174-179), Resul Baba'nın halifelerinin sadece Beşkarış ve Hisarcık'ta değil, Afyonkarahisar/Bayramgazi, Afyonkarahisar/Olucak, Tökelcik'de (Afyonkarahisar/Döğer civarı) taliplerinin olduğunu ve bölgede etkin olarak görev yaptığını ifade eder.

5.Şeyh Çakır Ocağı Ziyaretlerle İlgili Uygulamalar

Ocak mensuplarının önemli ziyaret mekânlarının başında Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesi gelir. Bu türbeye kurban kesme adağında bulunanlar, türbeye ilk ulaştıklarında, “*Allah'ım benim bu kurbanımı türbedeki zatın hürmeti hakkında için kabul eyle.*” duasıyla adaklarını yerine getirirler (KK-2, 2017). Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesinin etrafında 3, 5, 7 defa dönerken Salat-u Ümmiye okunur. Türbe ziyaretlerinde üç İhlas ve Fatıha sureleri okunur. Ziyaret esnasında, “*Bismi Şah Allah Allah. Derviş-i dervişan, makbuluhu kabulan Pirimiz Hacı Bektâş-ı Velî Horasan. El bağladık durduk Pir'in divânına, el amân sığındık Pir'in lütf-u ihsânına. Bu yolda canımız kurban Pirler'in lütf-u ihsânına. Ber cemâl-i Muhammed, kemâli Hasan Hüseyin, Ali rahmine salavât*” (KK-2, 2017) duası yapılır.

Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra Ocak mensuplarının ziyaret ettikleri yerlerin en önemlisi Şeyh Çakır Sultan türbesidir. Türbe Şeyh Çakır köyünün girişinin sağ tarafında etrafı mezarlık olan hâkim bir tepeliğin üzerinde yer almaktadır. Türbenin alt tarafında yol kenarında aşevi ve kurbanların kesildiği mezbahane yer alır. Türbede *gazi* Şeyh Çakır Sultan'a ait olduğuna

inanılan emanetler bulunmaktadır. Allah ve Muhammed yazılı sancak başlığı (âlem), bir adet savaş baltası, bir adet demir mızrak ucu ve Şeyh Çakır Sultan'ın Yesi'den attığı, Türkmen dağında çam ağacına saplanan demir ok ucudur. Bu emanetler; ziyarete gelenler tarafından tazim edilerek saygıyla öpülür. Dedelerin anlattığına göre, onlardan önce türbede bulunan Şeyh Çakır Sultan'a ait olması muhtemel kılıç ve törenlerde yemek yapımında kullanılan tarihi kara kazan çalınmıştır (KK-1, 2017; KK-2, 2017).

Şeyh Çakır Sultan türbesinin içinde sandukanın altında cüfer bulunur. Cüfer'e türbedar buğday ve arpa bırakır. Çocuğu olmayanlar ziyarete geldiğinde buradan bir tane alırlar. Buğday gelir ise, erkek; arpa tanesi gelir ise kız çocuğunun olacağına inanılır (KK-2, 2017).

Şeyh Çakır'ın oğlu Beyce Sultan'ın türbesi, Şeyh Çakır türbesinin karşısında bulunur. Beyce Sultan'ın yanında Bayram Dede ve Ayvaz Dede türbeleri bulunur. Bunun yanı sıra Şeden Dede, Yusuf Dede ve Fatma Ebe türbeleri bulunmaktadır. Köyün dışında ormanın içinde Sarıkız türbesi de önemli ziyaret yeridir. Ayrıca Şeyh Çakır Sultanın attığı demir okun saplandığı çam ağacı parçasının bulunduğu Türkmen dağındaki yer, kapalı mekân içinde koruma altına alınmış buna da *Türkmen Dede* adı verilir. Burası bugün de ziyaret edilir (KK-1, 2017).

Ocak mensupları her yıl düzenli olarak Nevruz erkânı, Hıdırellez erkânı ve Güz Hayrı'nda, yukarıda da anlatıldığı şekilde türbelere toplu ziyaretler yapılmakta, kurbanlar kesilmekte ve hayır yemekleri dağıtılmaktadır. Şeyhler köyünde hayrı yapılan ve hayrı yapılmayan çok sayıda türbe bulunmaktadır. Hayrı yapılanlar: Işık Ali türbesi, Haksız Hasan türbesi, Türâbi Dede türbesi, Hüseyin Dede türbesi, Mahmut Dede türbesi, Mehmet Dede türbesi, Arap Dede türbesi, Recep Dede türbesi, Balım Hasan türbesi, belirli bir türbe yapısı bulunan ziyaretgâhlardır. Bunların dışında, Ilıca, Ahmatcık Dede, Hamza Yareni, Er Yatağı, Mestan Dede senelik adak ve hayır yemek törenleri yapılan ve önemli ziyaret yerleridir. Hayrı yapılmayan ikinci grup türbelere ise, Çimen Dede, Allı Dede, Bayram Dede, Kız Ana, Yaren Dede (Çakırın Dedeciği), Karaardıç (Karaağaç), Pir Dede, Hüsem Dede, Erdel Dede, Dütmen Dede, Hüseyin Baba, Dede Kabağacı, Düğlek Dede mekânlarına dair bazı olağanüstü haller anlatılır ve türbelerin kutsallığın bulunduğuna inanılır (KK-3, 2017).

Şeyhler köyünde geleneksel Hıdırellez kutlamalarında Ilıca mevkiine gidilir. Orada kurbanlar kesilir, hayır yemeği dağıtılır. Güz hayrı başladığında

Cuma namazından sonra ilk olarak Haksız Hasan ve Türâbi Dede'nin hayrı yapılır. Sonraki her hafta Cuma günü yukarıda belirtilen on üç ziyaret mekânının hayrı yapılır. Köy yerleşimi içinde yer alan türbelere yakın evlerde ikamet edenler refik sayılır. Refikler kendi aralarında katkı sağlayıp türbe hayrını üstlenirler (KK-3, 2017).

Gediz ilçesine bağlı Akçaalan'da bulunan türbeler ve ziyaret yerleri; Karadonlu Can Baba, Meyis Baba, Tekke Dede, Pir Mahmut Dede, Doru Gazi, Ali Baba, Ildırışik Dede, Balıbbba, Hacım/Kavşak Dede, Yaren Dede, Hüseyin Dede, Yola Geldi Dede, Meram Ana, Doğan Dede, Gabsal Ebe, Namaz Dağı Dede, Kıran Dede, Sarıkız, Arap Dede ve Karaardıç Dede ziyaret edilen ve bazı hayır uygulamalarının yapıldığı mekânlardır. Akçaalanlılar, Şeyh Çakır köyünü ve yukarıda ifade edilen türbe ve mekânları ziyaret ederler (KK-4, 2017; KK-5, 2017).

Türbe ziyaretlerinde, abdestli olmaya dikkat edilir. Ziyaretlerde çoğu kere üç İhlas, bir Fatıha suresi, Kur'an'dan ayetler okunur ve dualar edilir (KK-1, 2017; KK-2, 2017; KK-3, 2017) Türbe girişlerinde ve/veya türbe içinde şamdan bulunan yerde Nur Suresi 24/35-36'ncı ayetlerine binaen mum yakılır. Türbede mum yakmanın, Hristiyan geleneğiyle asla bir ilgisi yoktur. Elektrik olmasına rağmen Nur suresi 24/35-36'ncü ayetlerine dayanarak mum yakmanın unutulmuş bir peygamber sünneti olduğuna inanılır (KK-2, 2017). Türbe çevresinde ve cem evinde yapılması yasaklanmış bazı inançlar vardır: Asla türbe, cem evi ve diğer kapı eşiklerine basılmaz. Türbeden çıkarken sırt dönülmez, geri geri çıkılır. Şeyh Çakır Sultan'ın okunun saplandığı çam ağacına dokunulmaz. Bazı türbelerin yakınındaki ağaçlar kesilmez (KK-1, 2017; KK-2, 2017; KK-3, 2017).

Ocak mensupları sadece Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesinin etrafında niyaz etmektedirler. “*Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali! Ya Hasan! Ya Hüseyin! Ya Hz. Pir!*” denilerek türbenin etrafında dönülerek niyaz gerçekleşir (KK-1, 2017). Alevi dergâhlarına, tekkelerine girilirken, beş yere niyaz etmek gerekir. Şeyh Çakır Ocağı müntesipleri, kapının üst kanadı, sağ ve sol kanat, eşik ve kapının kendisine niyaz eder. Türbeye ve cem evine girerken, niyaz ederek kapının üst tarafına ‘ya Allah’, sağ tarafa ‘ya Muhammed’, sol tarafa ‘ya Ali’, eşişe ‘Şah Hasan’ ve ‘Şah Hüseyin’ denir (KK-2, 2017; KK-3, 2017).

6. Değerlendirme ve Sonuç

Hiç şüphesiz Hoca Ahmed Yesevî Türk tasavvuf geleneğinin en önemli simalarından birisidir. O kendi zaviyesinde yetiştirdiği dervişleri irşad için Batı'ya, Anadolu'ya göndermiştir. Horasan'dan Anadolu'ya gelen sufler de bir şekilde kendilerini bu önemli zât ile ilişkilendirmek istemişleridir. Türk tasavvuf kültüründe Hoca Ahmed Yesevî Hz. Ali'nin oğlu Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin soyundan kabul edilir (Hâzinî, 1995: 32; Köprülü, 1981: 61-63; Atalan, 2007: 97-101). Nitekim *Hacım Sultan Velayetnamesinde* müteaddit defalar Hacı Bektaş ve Hacım Sultan'ın mürşidi olarak *Hoca Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye b. Ali* (Tschudi, 1914: 7, 12, 15, 27) ifadesi kullanılır. Türkler, Horasan bölgesinde yaşayan İbnü'l-Hanefiyye ailesinin bakiyeleriyle ilgilenmişlerdir. Onlar Orta Asya'da "Hoca", "bâb", Anadolu'da "baba" diye adlandırılmıştır. Anadolu'da kendilerini Hoca Ahmed Yesevî'nin nesline nispet eden Baba Mansur, Haydar Baba, Hubyar Sultan, Şeyh Hasan Onar, Teslim Abdal gibi Alevi ocakları bulunmaktadır (Yaman, 2005: 150-156). Şeyh Çakır ocağı mensupları da ellerinde bir belge olmamasına rağmen kendi ocaklarındaki ve civardaki söylencelerden hareketle ocak kurucusunu Hoca Ahmed ile ilişkilendirmektedirler.

Bu ilişkilendirmeye imkân veren en güçlü söylenceler Beyce Sultan ile ilgili anlatılanlardır. Zira Beyce Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifelerinden Kolu Açık Hacım Sultan ile ilişkileri olan bir zattır. *Velayetname*'ye göre Hacım Sultan Hacı Bektaş'ın amcası oğludur, muhtemelen ikisi birlikte Hoca Ahmed'den nasip alırlar. Ancak onun Germiyan Beyliğindeki Uşak/Susuz'da görevlendirilmesi Hacı Bektaş eliyledir. O, Germiyan'a geldiğinde Bekçe Sultan buralarda dervişleri bulunan irşad vazifesini yürüten bir zaviye sahibidir. Birlikte Seyyid Gazi'deki Hacılar Bayramı kutlamalarına katılırlar. Bu durumda eğer Şeyh Çakır Ocağı mensuplarının kabul ettikleri gibi Beyce Sultan Şeyh Çakır'ın oğlu ise menakıpnamedeki anlatıya uygun olarak Şeyh Çakır'ı Hacı Bektaş ile çağdaş gösterme imkânımız olur. Buna göre Şeyh Çakır'ın Hoca Ahmed Yesevî'den veya Lokman Parende'den icazetli olması mümkündür. Ancak Bekçe Sultan'ın Şeyh Çakır'ın oğlu olması söylenceden ibarettir.

Öte yandan Kütahya'nın Simav ilçesine bağlı Beyce adlı bir belde ve bu beldede bir Beyce Sultan türbesi bulunmaktadır. Dahası Beyce Sultan'ın Denizli/Çivril Beyce Sultan Höyüğü üzerinde türbesinin olduğu, yol arkadaşı

Habib-i Acemî'nin de yine Çivril mezarlığında bulunduğu ifade edilmektedir (Afatoğlu, 2016). Bu bilgiye göre başka Beyce Sultanlar mı var? Yoksa Şeyhin şöhretine istinaden civar halkı Şeyhi kendileriyle ilişkilendirme gayretinde mi? Bu soruyu Şeyh Çakır için de sorabiliriz. Zira bazı dervişlerin, dönemin güçlü şeyhleriyle ilişkilendirme gayreti menakıp kültüründe sıkça görülen bir olgudur. Nitekim İbn Serrac'ın verdiği somut bilgilere göre Sarı Saltuk'un müşidi Mahmud Hayranî Ahmed Rifâî'nin türbesinde uzunca bir süre kalarak ondan nasiplenmiş, yani bir Rifâî dervişi olmuştur (İbnü's-Serrâc 2015: 324). Ancak *Velayetname*'de Mahmud Hayranî Akşehir'den Hacı Bektaş'ı ziyarete gelir ve onun ululuğunu anlayarak onun icazetiyle geri döner (Duran-Gümüšoğlu 2010: 461-467). Yine Sarı Saltuk'da benzer şekilde Hünkâr Hacı Bektaş'ın müridlerindedir (Duran-Gümüšoğlu 2010: 421 vd). Bu durumu dervişlere nispet edilen kerametlerde de görmek mümkündür. Örneğin, Akbulut Dede'nin Beyce Sultan ile ilgili anlattığı *közde pamuk* söylencesinin Hoca Ahmed Yesevî başta olmak üzere farklı sûfilere nispetle nakledildiği bilinmektedir.

Güler ise (2017) ocakla ilgili vakıf kayıtlarında Şeyh Çakır'ın soyunun da açıkça kaydedildiğini ifadeyle, Şeyh Çakır'ın evlatlarından Şeyh Hasan sonra oğlu Şeyh Ramazan sonra onun oğlu Şeyh Hasan II. Beyazıd döneminde vakfa tasarruf ettiğini belirtir (Güler 2017). Bu kayda göre Beyce Sultan'ı dikkate almaksızın Haksız Hasan'ın Şeyh Çakır'ın oğlu olma ihtimali daha güçlenmektedir. Yine XVI. yüzyılın başlarında aileden dördüncü kuşağın vakfı yönettiğini dikkate alırsak Şeyh Çakır'ın en iyimser ifadeyle XIII. yüzyıl ortalarında yaşadığı tahmin edilebilir. Esasen Hacım Sultan'ın Germiyan Beyi Yakub Bey'den (v. 1341 civarı) Susuz köyü için izin istemesi de bu tarihlenmeyi desteklemektedir. Muhtemelen bu vakıf kaydına istinaden M. Güler (vicahen görüşmemizde), Hacı Bektâş-ı Velî'nin vefatını ve bölgedeki güçlü Resul Baba kabullerini dikkate alarak Şeyh Çakır'ın Resul Baba'nın halifelerinden birisi olabileceğini ifade eder. Ancak Resul Baba taliplerinin yakın dönemlerdeki Sünnileşmelerine bağlı olarak bölgedeki Alevi ocaklarının Resul Baba'yla ilişkilerini mümkün olan en asgari düzeye düşürme gayretinde olduklarını belirtir.

Sonuç olarak Şeyh Çakır Bektaşî ocağının benzer ocaklar gibi Anadolu'da erken dönemde tesis edilen ocaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Menakıp kültürünün şifahi olarak nesilden nesile nakledildiğini ve bu süreçte halk tarafından ilaveleriyle üretildiğini dikkate alırsak yakın coğrafyalardaki

benzer adların halk tarafından kolayca sahiplenilip benimsendiği söylenebilir. Bu benimseyiş kimi zaman ocaklar, zaviyeler ve köylüler arasında rekabete dönüşünce her ocak kendilerini silsilede götürebilecekleri en eski isme, pîre kadar ulaştırma gayretiyle otantikliklerini ispat gayretine düşmektedir. Buna XVI. yüzyıldaki resmî takiplerin de eklendiğini dikkate aldığımızda Alevi ocaklarının kendilerini Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'yle ilişkilendirme gayreti daha anlamlı hale gelmektedir. Bu konularda daha sağlıklı ve doğru tespitlerin yapılabilmesi için Türkiye coğrafyasının tarihi süreç de takip edilerek bütün bir inanç haritasının çıkarılması gerekmektedir.

Sonnotlar

- 1 Mülakatlar tarafımdan yönetilen “Şeyh Çakır Köyü Aleviliği” BAP projesi kapsamında Lisansüstü öğrencisi Mustafa Ceylan tarafından yapılmış, tarafımdan izlenmiştir.

Kaynaklar

1.Sözlü kaynaklar

1. KK-1: Murat Akbulut, 1936 doğumlu, okur-yazar ve emekli, Dede, 21 Mart 2017, Şeyh Çakır Köyü/Hisarcık/Kütahya.
2. KK-2: Nazmi Aydedeoğlu, 1960 doğumlu, İlkokul mezunu ve emekli, Dede, Uşak, 21 Mart 2017, Şeyh Çakır Köyü/Hisarcık/Kütahya.
3. KK-3: Ramazan Türk, 1955 doğumlu, Ortaokul mezunu, emekli, Rehber, Şeyhler Köyü, 21 Mart 2017, Şeyh Çakır Köyü/Hisarcık/Kütahya.
4. KK-4: Hüseyin Ali Kartal, 1942 doğumlu, İlkokul mezunu emekli, Rehber, Akçaalan Mahallesi, 21 Mart 2017, Şeyh Çakır Köyü/Hisarcık/Kütahya.
5. KK-5: Ramazan Dağcı, 1970 doğumlu, İlkokul mezunu, emekli, Rehber, Akçaalan Mahallesi 21 Mart 2017, Şeyh Çakır Köyü/Hisarcık/Kütahya.

2. Yazılı kaynaklar

- Afatoğlu, İbrahim. (22.06.2016). “Beyce Sultan Banaz Çayını Nasıl Geçti”. <http://www.denizlihaber.com/ramazan-ozel-ozel/evliyalari-ve-turbeler/beyce-sultan-banaz-cayini-nasil-gecti/> ET: 18.08.2018.
- Atalan, Mehmet. (2007). *Muhammed b. El-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Çanlı, Zeynep. (2007). “Kütahya-Şeyhler Beldesi Folklor Örnekleri”. Yayınlanmamış YL Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1989). *Hurûflük Metinleri Kataloğu*. 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Güler, Mustafa. (2010). “Hacı Bektaş Veli’nin Halifelerinden Resul Baba’nın hayatı Faaliyetleri ve Etkileri”. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*. Haz. Pınar Ecevitoglu vd. Ankara: Dipnot Yayınları, 169-187.
- .(2017). “Hisarcık ve Çevresinde Germiyan Döneminde Yurt Tutmuş Şeyhler ve Vakıfları”. *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarihi ve Medeniyeti Sempozyumu III, Germiyanogulları Beyliği*. Haz. Mehmet Ersan ve Mehmet Şeker. Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.
- Hazîmî, Ahmed b. Mahmud Hacı Şah. (1995). *Cevâhiru’l-Ebrâr min Emvâci’l-Bihâr, Yesevî Menâkıbnâmesi*. Haz. Cihan Okuyucu. Kayseri: Erciyes Üniverstesi Yayınları.
- Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi* (2010). Haz. Hamiye Duran ve Dur sun Gümüšoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi.
- İbnü’s-Serrâc, Muhammed b. Ali. (2015). *Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh*. Haz. Nejdet Gürkan vd. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kaya, Doğan. (2004). “Koluacı Hacım Sultan Menkıbesi”. *Halkbilim Araştırmaları, III. Kitap*. İstanbul: Kitapevi, 56-62.
- Köprülü, M. Fuad. (1981) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 4. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik Kalendeler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tschudi, Rudolf. (1914). ed., *Das Vilâjet-nâme des Hadschim Sultan: Eine türkische Heiligenlegende*, Berlin: Mayer & Müller, Türkische Bibliothek 17.
- Türkel, Rıfat. (2016). *Karadonlu Can Baba ve Alevilik*. Kütahya: Academia Yayınları.
- Yaman, Ali (2005). “Hoca Ahmed Yesevî İle Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 35, 145-158.

ALEVİ BEKTAŞI ZÜMRELER HAKKINDA YAPILAN İLK ARAŞTIRMALAR

First Researches On Alevi Bektashi Groups

Serdar SARISIR*

Öz

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında yapılmış ilk araştırmalara bakıldığında, bunların XIX. yüzyıldan itibaren batılılar tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Söz konusu araştırmaların çizdiği genel çerçeve; Alevi, Bektaşî Zümrelerin Anadolu'daki yerli halkların bakiyesi Hıristiyan topluluklar olduğu yönündedir. Batılı araştırmacıların bu yaklaşımında, bazen misyonerlik çabalarının bazen de demografik kaygıların hâkim olduğu, Anadolu'da yaşanan topluluklara bu zaviyeden anlamlar yükledikleri anlaşılmaktadır. Bilimselliği tartışmalı bu yaklaşımın belki de tek olumlu yönü, Osmanlı Devleti'ni konuya eğilmeye ve yerli araştırmacıları bu yönde çalışmaya, sevk etmiş olmasıdır ki böylece Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında öncü araştırmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Tebliğimiz; Alevi, Bektaşî Zümreler hakkındaki ilk araştırmalara başlanmasında hangi saiklerin etkili olduğu, çalışmaların organize olup olmadığı, çalışmaların nasıl yapıldığı, hangi çalışmalar yapıldığı, yapılan çalışmaların mahiyetinin ne olduğu gibi temel soruların cevaplarını arayan, analitik bir değerlendirme temeli üzerine kurgulanmıştır. Tebliğimize dair yapılan ön araştırmanın olası sonuçları ise, çalışmanın problematiğini çözümlenmeye yönelik ipuçları verir niteliktedir.

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında yapılan ilk araştırmaların ortaya çıkmasında, farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, batılı tezlere karşı daha çok savunma güdüsüyle hareket edildiği ve mevcut iktidarın Anadolu'nun özgün topluluklarını tanıma arzusunun da etkili olduğu görülmektedir. Söz konusu çalışmaların ise iki temel ayağı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki resmi bir mahiyette olup, merkezinde Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi bulunmaktadır. İkinci ayağı ise, iktidar ile güçlü bağları olduğu bilinen Türk Ocağı ve onun yayın organı Türk Yurdu Dergisi'dir. Çalışmaların merkezinde yer alan Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi'nden yönlendirilen çalışmalarda ise, iki temel yaklaşımın egemen olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, Kurumun doğrudan görevlendirmeleri -Baha Said ve Habil Adem örneklerinde olduğu üzere- sonucu yapılan saha çalışmalardır. İkincisi ise, merkezin isteği üzerine, mülki amirlerin görevlendirmeleri sonucu yerel araştırmacıların yaptıkları saha araştırmalarına dayanarak hazırladıkları raporlardır.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, Aşâir ve Muhâcirîn *Müdüriyet-i Umûmiyesi*, Türk Ocağı, Türk Yurdu Dergisi.

Abstract

When we look at the first researches on Alevi, Bektashi groups, it is seen that westerners have realized these researches since the beginning of the nineteenth century. The general frame-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Türkiye, ssarisir@ankara.edu.tr

work drawn up by these researches was that Alevi, Bektashi groups are Christian communities which are remainders of the native people in Anatolia. It is understood that in this approach of western researchers, sometimes missionary efforts, sometimes demographic concerns prevailed and they attributed a meaning to the communities living in Anatolia from this viewpoint. Perhaps the only positive aspect of this controversial scholarly approach was that the Ottoman Empire had devoted itself to this issue and guided domestic researchers to work in this direction. As a result, pioneering researches on Alevi, Bektashi groups had begun to emerge.

Our presentation is built on the basis of an analytical evaluation trying to find answers to the basic questions like; which motives were influential in the beginning of the first researches about Alevi, Bektashi groups, whether or not these studies were organized, how these studies were done, which studies were done, what was the nature of these studies. The possible outcomes of the preliminary research on our presentation give clues to solve the problematic of the study.

Although there are different approaches to the emergence of the first researches on Alevi, Bektashi groups, it is seen that the motives behind these researches were mainly defensive against western theses and the desire to recognize the original communities of Anatolia were also effective. It can be said that there were two footings of these studies. The first one had an official character and *Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi* was on the center. Second one was the *Türk Ocağı*, which was known to have strong bounds with the government, and its publication; *Türk Yurdu Dergisi*. It can also be said that two basic approaches were dominant in the studies directed by *Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi*, which was located at the center of the studies. First of these approaches were the field studies that were made through direct appointments of the institution, as can be seen in the Baha Said and Habil Adem samples. The second of these approaches were the reports prepared by the local authorities upon the request of the center. These reports were mainly based upon the field surveys conducted by the local researches.

Keywords: Alevi, Bektashi, *Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi*, *Türk Ocağı*, *Türk Yurdu Dergisi*.

1.Giriş

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında yapılmış ilk araştırmalara bakıldığında, bunların XIX. yüzyıldan itibaren batılılar tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir (Otter, 1995: 2-3). “*Oryantalistlerce, yabancı misyonerlerce, gezginlerce*” gerçekleştirilen söz konusu araştırmaların çizdiği genel çerçeve; Alevi, Bektaşî Zümrelerin Anadolu’daki “hıristiyan unsurların ardılları” (Yaman, 1998: 21) olduğu ya da Aleviliğin İslâm’ı “içinden baltalamak için İran’ın yapmış olduğu bir nevi intikam hareketi”, olarak değerlendirildiği yönündedir (Balcıoğlu, (t.y.): 6). Batılı araştırmacıların bu yaklaşımında, bazen misyonerlik çabalarının bazen de demografik kaygıların hâkim olduğu, Anadolu’da yaşan Alevilere bu zaviyeden anlamlar yükledikleri anlaşılmaktadır. Bilimselliği tartışmalı bu yaklaşımın, bir başka açıdan bakıldığında olum-

lu olan yönü ise yetkilileri konuya eğilmeye ve yerli araştırmacıları bu yönde çalışmaya, sevk etmiş olmasıdır ki böylece Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında öncü araştırmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Anadolu’da yaşayan Alevi, Bektaşî Zümrelere, “*emellerin tahakkümünde*” şekillenen bir bakış açısıyla yaklaşılması, yukarıda sözü edilen bilimsellikten uzak, öznel sonuçları beraberinde getirmiştir ki, bu durum söz konusu batılı araştırmacıların olduğu kadar, yerli araştırmalarında dün olduğu gibi bu gün ve yarın da karşısında duran önemli bir eşiktir (Sarısır, 2012: 47). Ancak batılılar tarafından yapılan her çalışmanın da bu açıdan değerlendirilemeyeceği muhakkaktır. Pekâlâ, Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında batılılarca yapılmış, alana katkı sağlayan, sonraki çalışmalara yol gösteren ve kapı aralayan kıymetli çalışmalar da mevcuttur. Bu konuya, bilimsellik ölçütüyle, ölçülü bir şekilde yaklaşmanın en doğrusu olacağı değerlendirilmektedir.

Tebliğde ilk yerli çalışmalar olarak ele alınacak araştırmalar ise, Aleviliğin kendi kitaplarının yanı sıra Rıfkı’nın, *Bektaşî Sırrı*, (1909-1912), Ahmet Cemaleddin’in, *Bektaşî Sırrı Nam Risaleye Müdafaa*, (1912), M. Süreyya Şeyh Baba’nın, *Bektaşîlik ve Bektaşîler*, (1914) (Yaman, 1998: 36) gibi yayınlardan ziyade; daha çok Gökâl’ın de dediği gibi “*Türk cemiyetinin morfoloji sosyali ile fizyoloji sosyali tanıma*” (Şapolyo, 1964: 2) amacına yönelik olarak yapılan -Baha Said Bey’in araştırmaları gibi- çalışmalardır.

2.Alevi, Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında ilk araştırmalar ve bu araştırmaların ortaya çıkmasında etkili olan saikler değerlendirildiğinde, karşımıza temelde Anadolu’daki yerli halkların bakiyesi Hıristiyan topluluklar olduğu görüşü çıkmaktadır.

XIX yüzyılın ortalarında Hıristiyanlar, Alevilerle olan ilişkilerinden ve özellikle kutsal kitapları Buyruk’tan söz etmektedirler. Bunlara göre, “*Aleviler, Küçük Asya’nın Hıristiyan olan asıl halkının torunları olarak görülmektedir*”.

Amerikalı misyoner Dunmore 1857’de, “Buyruğu Tevrat’la bazı Alevi geleneklerini özeti olarak değerlendirmiştir”. 1868’de ise, İngiliz konsolos J. G. Taylor, Buyruğun: “öteki Müslümanları aldatmak için Muhammed’e karşı yalnızca yüzeysel bir saygı içermekte” olduğu şeklinde bir yorum yapmıştır.

XIX. yüzyılda Buyruk hakkındaki bir Amerikalı misyoner ve İngiliz Konsolosu'nun söz konusu yorumlarına atıf yapan Otter, bu tür değerlendirmelerin "başarısız misyoner denemeleri olarak açıklanmaları" gerektiği tespiti- ni yapmaktadır (Otter, 1995: 2-3).

Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür, yine XX. yüzyılın başlarında Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında kaleme alınmış pek çok yayında da benzer görüşler bazı batılı araştırmacılarca ortaya konduğu bilinmektedir (Görkem, 2000: 30-32).

Alevi ve Bektaşîler üzerine ilk çalışmaları yapan Baha Said'in konuya dair tespitleri, değerlendirmelerimizi doğrular niteliktedir. Baha Said Bey, daha önce yaptığı araştırmalarının sonuçlarını yayınladığı 1926 tarihli Türk Yurdu dergisinde çıkan, "*Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik*", başlıklı yazısında, batılıların Alevilere -Dunmore ve Taylor gibi araştırmacılarından pek de farklı olmayan- yaklaşımını anlatmaktadır.

Baha Said Bey;

"Cumhuriyet Türkiyesi sınırları içinde yaşayan öyle topluluklarımız var ki; bunları, Hıristiyan zümreleri, kendi mühtedileri diye kaydetmekte bir sakinca görmüyor. Mesela Kargın, Avşar, Tahtacı, Çepni Alevilerinin nüfus bakımından kesif bir cemiyet meydana getirdikleri halde, genellikle Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri diye kabul edilirdi. Tunceli, Bingöl, Erzincan, Bayburt, Iğdır vb. Alevileri de, Ermeni nüfus kayıtlarında birer ilave olarak yer alırdı. Özellikle Protestan misyoner istatistikleri, Mütareke'den sonra bunları neşrediyordu.

Hıristiyan azınlıklarının, bu Alevi topluluklarını Hıristiyan kırması diye göstererek Avrupa'nın kafasını şişirmesi ve bunu başarmasını mutlaka incelenmesi gereken bir ibret hadise olduğunu, Merzifon Amerikan Koleji'nde tutulan gizli Pontus belgeleri de ispat etti. O zaman bu davaya elimden geldiği kadar karşı koyabilmek için neşriyata başlamıştım."

Ancak Baha Said Bey, Sultan Reşat ve ona yakın bir mecmuanın tepki- siyle karşılaştığını, "*Yıkılan Türk Ocağı'nın dinsiz çocukları şimdi de Kızıl- başlık propagandası yapıyorlar*" şeklinde vb. ithamlara maruz kaldığını ve yazılarının sansürlendiğini söylemektedir (Görkem, 2000: 153-154).

Baha Said Bey'in değerlendirilmeleri iki açıdan dikkat çekmektedir. O, yazısında Alevi, Bektaşî topluluklara, bazı batılıların tartışmalı yaklaşımını

resmederken diğer yandan da, “*elimden geldiği kadar karşı koyabilmek*” ifadesiyle netleşen çalışma gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu durum ilk çalışmaların ortaya çıkmasında “*savunma, karşı koyma*” güdüsüyle hareket edildiğini gösterir bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Baha Said Bey’in, batılılar tarafından yapılan tüm çalışmaları da aynı kefeye koymadığı, ilgili makalesinde sözünü ettiği yayınların dışında, -Hâmid Sadi tarafından tercüme edilerek Türk Yurdu’nda yayınlanan, Luschan’ın, Tahtacılar hakkındaki çalışması gibi- tarafsız ve gerçeğe uygun bulunduğu yayınların olduğu da bilinmektedir (Görkem, 2000: 216).

İlk yerli çalışmalar ne zaman ve nasıl başlamıştır. Bu sorunun kesin tarihini vermek elbette güçtür ancak bazı değerlendirmeler yapılabilir. Burada ilk çalışmalar olarak söz edilen araştırmalar, Aleviliğin kendi kitapları ya da bu minvaldeki -girişte zikredilen- yayınlardan ziyade; daha çok Baha Said Bey’in araştırmaları gibi onları tanımaya anlamaya yönelik çalışmalardır. Şüphesiz Aleviliğin kendi kitapları vb. merak uyandırarak diğer çalışmalara ilham kaynağı olmuş olabilir. Ülken’in görüşleri de bu doğrultudadır. O, Baha Said Beyin çalışmalarına başlamasında merakın etkili olduğunu ifade etmektedir. Ancak Birdoğan, “*oysaki olay salt bir merak değildir*” diyerek çalışmaların başlamasında etkili olan iktidarı işaret etmektedir (Birdoğan, 1994: 8).

Bu konuda Görkem, Baha Said Beyin başlangıçta, “*belki biraz da özel merak ve ilgisi sebebiyle*” ancak 1914’ten sonra İttihat ve Terakki’nin görevlendirmesiyle Alevi ve Bektaşı Zümreler hakkında araştırmalar yaptığını ifade etmektedir (Görkem, 2000: 41). Tevetoğlu, Talat Paşa’nın, Gökalp’in tavsiyelerine uyararak, “*Anadolu’da tarikatların, Alevi zümrelerinin, Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenlerinin incelenmesi ile de Baha Said’i vazifelendir*”diğini aktarmaktadır (Tevetoğlu, 1989: 209). Baha Said Bey, 1910 yılında Muhibban Mecmuası’nda yayınlanan, “*Tasavvuf ve Hür Mezhepler*”, yazısında Aleviler ve Alevilikten bahsetmektedir (Görkem, 2000: 104-106). Bu nedenle 1910 yılı esas alınarak çalışmaların başlangıcı kabul edilebilir.

Ülken’de, Baha Said Bey’in hükümet tarafından 1914-1915’te Alevi ve Bektaşı Zümreler hakkında araştırmalar yapmak üzere görevlendirildiğini ifade etmektedir (Ülken, 2014: 368). Bu nedenle Baha Said Bey’in ilk çalışmalarına kişisel olarak başladığı, Gökalp’in işaret ettiği “*ilmî kifayeti görülen*” kişiler (Şapolyo, 1964: 2) arasında değerlendirildiği için olsa gerek, sonradan yetkili makamlar tarafından görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan ba-

kıldığında Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında yapılan ilk araştırmaların ortaya çıkmasında görece derecede İttihat ve Terakki'nin dahlinin bulunduğu ve ileride üzerinde durulacağı üzere genişleyerek kurumsal bir karakter kazandığı söylenebilir.

Bu süreçte başta Fuat Köprülü olmak üzere, Hamid Sadi, Hasan Fehmi, Süleyman Fikri'nin ve özellikle Baha Said Bey'in ilk çalışmaları yapanlar arasında ön plana çıktığı görülmektedir. Baha Said Bey'in resmi makamlarca görevlendirilmesinin ayrıca olayın boyutunu bir başka noktaya taşıdığı da ifade edilebilir. Yine kendisi gibi doğrudan görevlendirildiği ifade edilen Habil Adem'de, bu isimler arasında mutlaka zikredilmesi gereken bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yapılan ilk yayınlara bakıldığında, Türk Yurdu dergisi dikkat çekmektedir. Konuya dair ilk yayınların çoğunun burada yapıldığı görülmektedir. Bu durum Türk Ocağı ve onun yayın organı olan Türk Yurdu dergisinin söz konusu çalışmalara dair misyonu hakkında fikir verir niteliktedir.

Başta Fuat Köprülü'nün, "*Bektaşîliğin Menşeleri*", 1925; Hamid Sadi'nin, "*Anadolu Etnoğrafyası Tahtacılar*", 1926; Baha Said'in, "*Türkiye'de Alevi Zümreleri*", "*Süfyan Süreği I-II*", "*Anadolu'da Alevi Zümreleri*", "*Nu-sayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri*", "*Bektaşîler I-III*", seri olarak, 1926-1927 yılları arasında Türk Yurdu dergisinde yayınlanmıştır. Hasan Fehmi'nin, "*Otman Baba Velayetnamesi*" ile Süleyman Fikri'nin, "*Teke Vilayetinde Tahtacılık*", adlı yazılar, 1927 yılında Türk Yurdu dergisinde yayınlanan konuya dair diğer yazılar olmuştur (Ocak, 1991: 21; Duran, 2011: 224-235) Türk Yurdu'nda çıkan yazıları Yusuf Ziya (Yörükân)'ın, Hayat dergisi ve İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda çıkan yazıları takip etmiştir. Yusuf Ziya (Yörükân)'ın, "*Anadolu'da Alevi Köyleri ve Bunların İtikad ve Âdetleri*", 1927-1928 yıllarında seri olarak, "*Tahtacı Oymaklarına Dair Bilgiler*", 1928 yılında Hayat dergisinde, yayınlanmıştır. "*Anadolu Alevileri ve Tahtacılar*" adlı yazısı da, İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda, 1928-1931 yılları arasında seri olarak basılmıştır (Ülken, 1954: 94).

Söz konusu çalışmalara, bilimsel açıdan bakıldığında, başlangıçta bir savunma güdüsünün etkili olduğu düşünülebilir; ancak alana katkı sağlayan, sonraki çalışmalara yol gösteren ve kapı aralayan kıymetli çalışmalar olduğuna da şüphe yoktur. Hatta bazılarının saha çalışmalarının verilerini içeri-

yor olması, kıymetlerini bir kat daha arttırmaktadır. Türkdoğan, asker kökenli olan Baha Said'in, "sosyolojinin karşılaştırma metotlarını kullanması ve saha araştırmasına katılması, özellikle Alevi Bektaşî toplumlarının inanç ve kültür sistemlerini inceleyerek onlarda eski Türk kültür izlerini tespit etmesi önemli bir merhaleyi teşkil eder" demektedir (Türkdoğan, 2006: 29).

Ülken, bazı inançların kökeninin memleketin eski dinlerinden değil "doğrudan doğruya eski Türk dininden geldiği", "önce şema halinde *Baha Said tarafından*" 1916 yılında İstanbul'da Binbirdirek civarında Hükümetin desteğiyle özel olarak kurulmuş olan, Milli Talim Terbiye Cemiyeti'nde verilmiş bir konferansta dile getirildiğini, aynı tarihlerde Fuad Köprülü'nün konu hakkındaki görüşlerinin farklı olduğunu ifade etmektedir (Ülken, 1969: 3). Bu nedenle de çalışmalarını ayrı bir önem kazanmaktadır.

İlk çalışmaların ortaya çıkması, sadece kişisel merak ya da batılı tezlere karşı bir savunma güdüsüyle açıklanabilir mi? Ocak, bu soruya cevap niteliği taşıyan bir değerlendirme yapmaktadır. Alevi ve Bektaşilik hakkındaki son yayınları değerlendirdiği yazısında, konuya dair çalışmalarda, Türkçülük akımının etkili olduğunu ifade etmekte; çalışmaları Türkçülüğün bilim ve düşünce alanındaki yansımaları olarak değerlendirmektedir. Gökalp'in etkisiyle, Arap ve İran etkisinden arındırılmış, Türklere özgü bir İslâmiyet şeklinin gerekliliğine inanan bazı bilim ve fikir adamlarının bunun Alevilik ve Bektaşilik üzerinden tesis edilebileceği düşüncesiyle hareket ettikleri değerlendirilmesi yapılmaktadır (Ocak, 1991: 21).

Olaya farklı bir açıdan bakan Dünder ise, Alevi ve Bektaşilik hakkındaki çalışmaların İttihat ve Terakki tarafından başlatıldığı, organize bir şekilde hareket edildiği, Anadolu'nun demografik yapısının Türklerin lehine homojenleştirme projesinin bir parçası olarak düşünüldüğü, görüşünü ortaya koymaktadır. Ağırlıklı olarak etnisite boyutunda şekillenen çalışmada, Alevilere yönelik araştırmalar, devlet müdahalesinin hazırlık aşaması olarak görülmektedir (Dünder, 2010: 211 vd.). Diğer yandan Türkdoğan, İttihat ve Terakki'nin, "bin yıldan beri çevreye itilen" Alevileri, "ilk araştırma konusu olarak ele" aldığını, İttihat ve Terakki politikaları doğrultusunda Baha Said'in yaptığı çalışmaların "onların çevreden merkeze yönelik bir tutum ve zihniyet kazanmaları hususundaki çabalar" olduğu tespitini yapmaktadır (Türkdoğan, 2006: 15-16).

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkındaki ilk araştırmaların nasıl yapıldığı, çalışmaların organize olup olmadığı, soruları akla gelebilir. Başlangıçta kişisel merakın etkili olmasına rağmen, sonradan İttihat ve Terakki tarafından çalışmaların organize edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazı çalışmaların kişisel; bazılarının ise görevlendirmeler sonucu ortaya çıkmış eserler olduğu görülmektedir. Bunun için iki yol izlendiği söylenebilir. Kurumlar üzerinden doğrudan görevlendirilenlerin yaptığı çalışmalar, diğeri ise merkez yönetimin talebiyle yerel araştırmacıların hazırlaması istenilen raporlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sürece dair iki muktedir isminin ifadeleri bu anlamda önemli ipuçları vermektedir. Talat Paşa'nın -ne zaman yaptığı net olmayan, ihtiyatla yaklaşılması gereken (Görkem, 2000: 17)- bir konuşmasında:

“-Bu milletin başına geçtik. Fakat Anadolu bizim için kapalı bir kutudur, önce bunun içeriğini tanımamız, sonra bu millete lâyük hizmetlerde bulunmamız lazım geldiğine inanıyorum” şeklindeki sözleri üzerine Ziya Gökalp:

“-Biz siyasî bir inkılâp yaptık. Yani meşrutî bir idare vücuda getirmekle kalıp değiştirdik. Hâlbuki en büyük inkılâp içtimaî inkılâptır. İçtimaî bünyemizde, kültür sahasında yapabileceğimiz inkılâplar en büyüğü ve verimli olanıdır. Bu da ancak, Türk cemiyetinin morfoloji sosyali ile fizyoloji sosyaliyi tanımakla kabildir. Bunlar da içtimaî müesseselerdir. Bunların başında Anadolu'nun muhtelif dinî itikatları, bunlardan doğan tarikatlar, sekteler, Türkmen aşiretleri gelir... Bu müesseseleri incelemek üzere ilmî kifayeti görülen arkadaşları, bu kutuyu açmaları için gönderelim” (Şapolyo, 1964: 2) diyerek bir tespit yapmış ve bazı önerilerde bulunmuştur. Konuya dair çalışmaların atıf yaptığı Şapolyo'nun, *“Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi”*, adlı çalışmasının ön sözündeki yer alan yukarıdaki ifadelerin ne zaman ve nerede söylendiğinin net olmadığını -en azından ortaya çıkarılana kadar- söylemek de gerekir.

Bunun üzerine, Kızılbâş ve Bektaşîleri araştırmak üzere Baha Said, (Şapolyo, 1964: 2). Daha önce Emniyetin Aşiretler masasında Türkmenler bölümünde çalışmış olan Habil Adem de (Birdoğan, 1994: 9), Türkmen aşiretlerini araştırmak üzere 1913'ten sonra Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi'nde görevlendirilmiştir (Dündar, 2010: 135). Habil Adem'in, hazırladığı Türkmen Aşiretleri, Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi

tarafından, 1918 yılında İstanbul'da Matbaa-i Orhaniye'de basılmıştır. Kitap incelendiğinde Türkmen aşiretleri hakkında oldukça tafsilatlı bilgilerin yer aldığı görülmekte ve bu aşiretlerin pek çoğunun Alevi olduğu anlaşılmaktadır (Cin, 2008: 14). Bu açıdan bakıldığında da çalışmanın Alevi Bektaşî Zümrelere dair ilk araştırmalar arasında değerlendirilmesinin gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zaten Zekerîya (Sertel) Bey'in de ifade ettiği üzere, "Aşiretlerin çoğu Alevî idi" (Sertel, 1977: 82). Söz konusu doğrudan görevlendirmelerin aslında kurumsal çalışmaları tamamlar nitelikte oldukları söylenebilir. Bu kurumsal yapı da, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi ve onun içerisindeki Aşair Şubesi'dir. Bu nedenle söz konusu kurum üzerinde durulmaya değer bir önem arz etmektedir.

Bilindiği üzere aşiret, muhaceret, iskân vb. terimler, Osmanlı Devleti'nin yönetsel hayatında her daim önem arz etmiş, dönemsel değişikliklerle yeni bir boyut ve şekle bürünerek büyüyen bir sarmal olarak devletin karşısında çözüm bekleyen bir konu haline gelmiştir. Söz konusu süreç daha eskilere götürülebilir olmakla birlikte, özellikle IX ve XX yüzyılda yaşanan askeri gelişmeler, Osmanlı Devleti'ni bu konuyla daha sert yüzleşmek zorunda bırakacaktır. Dolayısıyla konuya dair çözüm arayışları da artacaktır.

Söz konusu soruna çözüm arayışları kurumsallaşma sürecini de beraberinde getirmiş, bu doğrultuda farklı dönemlerde çeşitli adlar altında komisyonlar kurulmuştur. "Îâne-i Muhâcirîn Komisyonu, İdare-i Umumiye-i Muhâcirîn Komisyonu, Umum Muhâcirîn Komisyonu, Muhâcirîn Komisyon-ı Âlîsi, Muhâcirîn İane Komisyonu" gibi komisyonlar, aslında İskân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti'nden, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi'ne uzanan bir kurumsal yapının sürekliliğini ortaya koyması bakımından da dikkat çekicidir. Konu bu açıdan ele alındığında, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi'nin bir dizi komisyonun devamı olduğu, söz konusu kurumsal tecrübenin üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır (Mattin, 2001: 18; Erdem, 2017: 58).

Ekim 1913 tarihinde (Mattin, 2001: 14; Erdem, 2017: 61) kimi çalışmaya göre ise, 1914 yılında (Efiloğlu, 2011: 112) kurulan İskân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti'ne, Suad Bey, ondan sonra da Şükrü (Kaya) Bey atanmıştır. Kurum, 13 Mart 1916 tarihinde Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi adı altında yeniden yapılandırılmış ve 15 Mart 1916 tarihinde Şükrü (Kaya) Bey Genel Müdür olarak atanmıştır. Yeniden teşkilatlandırılarak Genel Mü-

dürlük seviyesine yükseltilen kurumun bu anlamda ilk Genel Müdürü olan Şükrü Bey'in, yöneticiliği çok uzun sürmemiş daha önce yardımcılığında bulunan Hamdi (Arpağ) Bey, 8 Şubat 1917 tarihinde kurumun yeni Genel Müdürü olarak atanmış ve kurumun yeniden yapılanmaya gittiği yıllarda, imparatorluğun sonuna kadar görevini yürütmüştür. (Mattin, 2001: 22, 27; Efiloğlu, 2011: 112, 113; Erdem, 2017: 63).

Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi'nin teşkilat yapısına bakıldığında, zaman zaman yapılan değişikliklere rağmen, Aşair Şubesi'nin her zaman kurumu oluşturan temel yapılardan biri olduğu görülmektedir. 1917 yılında yapılan değişiklikle "Aşâir Şubesi: 1 müdür, 1 Anadolu kısmı muavini, Arabistan ve Hicaz kısmı muavini, Irak ve Suriye Kısmı muavininden oluşmaktaydı" (Erdem, 2017: 63-64).

Kurumun Genel Müdürlüğe dönüştürüldüğünde, Aşair Şubesi Müdürlüğü'ne Hasan Zafir Bey getirilmiştir. Daha önce kurumda Sevkiyat Şubesinde Müdür yardımcısı olarak çalışan Zekeriya Bey ise, 26 Kasım 1916 tarihinde Aşair Şubesi Müdürlüğü'ne atanacaktır (Efiloğlu, 2011: 114).

Zekeriya (Sertel) hatıralarında, Balkan Savaşları'nın neden olduğu göçlerden hareketle, göçmenlerin iskânı ve ihtiyaçlarının karşılanması gibi konuları çözmek, aynı zamanda göçebe halde yaşayan aşiretlerin iskânını gerçekleştirmek amacıyla "*Muhacirin ve Aşayir Umum Müdürlüğü*"nın kurulduğundan bahsetmekte (Sertel, 1977: 81); Paris'teki öğrenimini tamamlayarak yurda yeni dönen zeki ve bilgili bir genç olan Şükrü Kaya'nın Muhacirin Umum Müdürü olarak atandığını, kendisinin de, Aşair Şubesi Müdürlüğü'ne getirildiğini söylemektedir. Zekeriya Sertel hatıralarının devamında:

"Şükrü Kaya, bana aşiretler hakkında önce bilimsel bir araştırma yapmak gerektiğini söyledi. Memlekette aşiretlerin sayısı ne idi? Bunlar nerelerde ve nasıl yaşıyorlardı? Âdetleri, gelenekleri, nelerdi? vb... Önce bunları bilmek ve ona göre işe girişmek gerekti.

Bu kuruluştaki kaldığım iki yıl içinde biri aşiretler, biri de tarikatlar konusunda iki etraflı dosya hazırladım. Aşiretlerin çoğu Alevi idi. Bu bakımdan Aleviliği ve tarikatları öğrenmek gerekti. Böylece iki koldan araştırmalar yaptım. Fakat sonradan bu araştırmaların ortaya getirdiği eserler ne oldu bilmiyorum. Oysa yayımlanabilselerdi, ortaya değerli iki eser çıkabilirdi" (Sertel, 1977: 82) diyerek Aşair Şubesi ve çalışmaları hakkında kıymetli bilgiler nakletmektedir.

İttihat ve Terakki tarafından organize edilmeye çalışılan araştırmaların diğer aşamasını, merkezi yönetimin talebiyle, yerel araştırmacılarından hazırlanması istenilen raporlar oluşturmaktadır. Bu anlamda Osmanlı Arşivi'nde hayli belgeye ulaşılabilir.

Örneğin, 30 Mayıs 1918 tarihinde Dâhiliye Nazırı Talat Paşa imzasıyla, Adana ve Konya Vilayetiyle; Eskişehir, Kütahya, Maraş, Kala-i Sultani, Karesi ve Karahisar-ı Sahip'teki mülki idari amirlere bir telgraf gönderilerek; bölgelerinde bulunan Tahtacı ve Çepnilerin ahval ve vaziyet-i içtimaiyeleri, nüfus miktarları, nerede meskûn oldukları ve ne zamandan beri burada buldukları, ne gibi işlerle uğraştıkları hakkında araştırma yapılarak ayrıntılı bir rapor hazırlanması yönünde talepte bulunulmuştur. Söz konusu talebin Haziran ayı itibarıyla de tekrarlandığı anlaşılmaktadır (Sarısır, 2012: 51).

Burada dikkat çeken nokta Mayıs-Haziran 1918 tarihleridir. Talat Paşa'nın görevinden kısa bir süre sonra ayrıldığı düşünülürse (Hanioğlu, 2010: 503) son ana kadar Alevilik, Bektaşilik çalışmalarının devam ettirmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum konuya verilen önemin derecesi hakkında da bir fikir verebilir. Bu durumda iktidarın, iktidarını kaybetmeyeceği değerlendirilmesi içerisinde olduğu düşünülebilir; ancak, aradaki zamanın kısalığı ve mevcut siyasi atmosfer, bu olasılığı ortadan kaldırır mahiyettedir. İşleri kötüye giden, düşeceğini görebilen bir iktidarın, bu ısrarcı tutumunu, Anadolu'nun demografik yapısını değiştirmek ya da Alevilere müdahalenin hazırlık aşamasını tamamlamak amacıyla yapıldığı kabulleri ile açıklanabilir mi ya da nasıl açıklanabilir?

Çalışmaların diğer önemli bir ayağı ise, iktidar ile güçlü bağları olduğu bilinen Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti ve onun yayın organı Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası ile Türk Ocağı ve onun yayın organı Türk Yurdu dergisi aracılığıyla yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Türk Yurdu dergisinde Alevilik-Bektaşilik çalışmalarının başlangıcı niteliğindeki yazıların yayınlandığından yukarıda söz etmiştik. Türk Ocağı konferansları da çalışmaların aydın kesimle buluşturulmasına vesile olan önemli bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Baha Said Bey, 1916 yılında Hamdullah Suphi Bey'in "*arzu ve delaletiyle*" Beyazıt Türk Ocağı'nda, Tahtacılar hakkında bir konferans verdiğini, ancak "*o zamana kadar Türk aydınları arasında, yurdumuzun öz evlatları*

hakkında, bu konuda konuşulmadığını, düşünülmediğini -tesadüfen- anladı”-ğımı ifade etmektedir. (Görkem, 2000: 216).

Baha Said Beyin Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti’ndeki faaliyetleri de oldukça önemlidir. Baha Said’in de yer aldığı Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti üyelerinden oluşan bir heyetle birlikte, 19 Ağustos 1917 tarihinde gerçekleştirilen Ankara, Eskişehir, Konya, Afyonkarahisar, İzmir ve çevresini kapsayan ve altı aydan fazla sürdüğü tahmin edilen, konferanslar da içeren bir araştırma gezisi gerçekleştirilmiştir. Söz konusu gezi bu açıdan bakıldığında son derece önemlidir (Görkem, 2000: 24).

3.Sonuç

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkında ilk araştırmaların, XIX. yüzyıldan itibaren batılılar tarafından yapıldığı görülmektedir. Konuya dair ilk yerli araştırmaların ortaya çıkmasında ise, batılı bazı araştırmacıların, Alevilerin Anadolu’daki yerli halkların bakiyesi Hıristiyan topluluklar olduğu yönündeki, tezlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. İlk yerli çalışmalar, 1910 yılı itibariye belki biraz da özel merak sebebiyle başlamış ancak 1914’ten sonra İttihat ve Terakki’nin etkisiyle gelişmiş ve şekillenmiştir denilebilir. Ancak, çalışmaların başlamasında kişisel merak ve batılı tezlere karşı savunma güdüsünün etkisi kadar, Türkçülük akımının etkilerinin de göz ardı edilmemesi gerektiği düşünülmektedir. Alevi ve Bektaşilik hakkındaki çalışmaların, iktidar tarafından organize bir şekilde yapıldığı ve müdahale amacı güdüldüğüne dair yaklaşımlar da bulunmakla birlikte, iktidarın bin yıldan beri çevreye itilen Alevileri tanıma arzusu taşıyabileceği de değerlendirilmeye alınmalıdır.

Başta, Fuat Köprülü olmak üzere, Hamid Sadi, Hasan Fehmi, Süleyman Fikri’nin ve özellikle Baha Said Bey’in ayrıca Habil Adem ile Yusuf Ziya (Yörükan)’ın, ilk çalışmaları yapanlar olduğu görülmüştür. Söz konusu çalışmaların alana katkı sağlayan, sonraki çalışmalara yol gösteren ve kapı aralayan kıymetli çalışmalar olduğu değerlendirilmektedir.

Alevi, Bektaşî Zümreler hakkındaki başlangıçtaki kişisel araştırmaların sonradan İttihat ve Terakki tarafından organize edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazı çalışmaların kişisel; bazılarının ise görevlendirmeler sonucu ortaya çıkmış eserler olduğu görülmektedir. Bunun için iki yol izlendiği söylenebilir. Kurumlar üzerinden doğrudan görevlendirilenlerin yaptığı çalışmalar, diğeri ise merkez yönetimin talebiyle yerel araştırmacıların

hazırlaması istenilen raporlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmaların sahadan gelen özgün verileri içeriyor olmaları, kıymetlerini bir kat daha artırmaktadır. Söz konusu doğrudan görevlendirmelerin aslında kurumsal çalışmalarını tamamlar nitelikte oldukları anlaşılmaktadır. Bu kurumsal yapı da, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi ve onun içerisindeki Aşair Şubesi'dir. Söz konusu kurumun teşkilat yapısına bakıldığında, zaman zaman yapılan değişikliklere rağmen, Aşair Şubesi'nin her zaman kurumu oluşturan temel yapılardan biri olduğu görülmektedir.

Çalışmaların diğer önemli bir ayağı ise, iktidar ile güçlü bağları olduğu bilinen Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti ile Türk Ocağı ve onların yayın organı Türk Yurdu dergisiyle Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası aracılığıyla yapılan çalışmalar ve konferanslar oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- Baha Said Bey. (2006). *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. Haz. İsmail Görkem. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Balcıoğlu, Tahir Harimi. (t. y.). *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Birdoğan, Nejat. (1994). *İttihat-Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması* (Baha Sait Bey). İstanbul: Befin Yayınları.
- Hanioğlu, M. Şükrü. (2010). "Talat Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, 5012-503.
- Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig. (2008). *Türkmen Aşiretleri*. Haz. Ali Cin, Haluk Kortel, Haldun Eroğlu. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Duran, Hamiye. (2011). "Türk Yurdu Dergisinde Alevilik ve Bektaşilik Hakkında 1911-2000 Yılları Arasında Yayımlanan Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Yurdu Dergisi* 292, 224-235.
- Dündar, Fuat. (2008). *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği* (1913-1918). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Efiloğlu, Ahmet. (2011). "24 Mayıs 1920 Tarihli Raporuna Göre Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi ve Faaliyetleri". *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 19, 111-182.

- Erdem, Ufuk. (2017). “Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi (1913-1927)”. *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken/Journal Of World Of Turks* 1, 57-80.
- Martin, Volkan. (2011). “Bir Osmanlı Kurumunun Adı ve Etkinliği Üzerine”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 5, 14-30.
- Ocak, A. Yaşar. (1991). “Alevilik ve Bektaşılık Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler-I”, *Tarih ve Toplum* 91, 20-25.
- Otter, Anke ve Beaujean M. A..(1995). “Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not”. *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (TAHTACILAR) Sempozyumu Bildirileri 26-27 Nisan 1993* Antalya. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sertel, Zekeriya. (1977). *Hatırladıklarım*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Sarisir, Serdar. (2012). *İttihat ve Terakki Dönemi Tahtacı Araştırmaları Niyazi Bey ve Adana Bölgesi Tahtacıları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Şapolyo, Enver Behnan. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. (y.y.): Türkiye Yayınevi.
- Tevetoğlu, Fethi. (1989). “Milli Mücadele Kahramanlarından: Baha Said Bey”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 16, 207-221.
- Türkdoğan, Orhan. (2006). *Alevi Bektaşi Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1954). “Kaybettiğimiz Değerler: Yusuf Ziya Yörükan (1887-1954)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 88-95.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1969). “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 1-28.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2014). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Yaman, Ali. (1998) *Alevilik-Bektaşılık Bibliyografyası*. Mannheim: Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları.

AHMET YESEVİ VE ALİ ŞİR NEVAİ ESERLERİNDE “VAHDET-İ VÜCUT” ANLAYIŞININ POETİK TELKİNİ

Literary Interpretation Of Dedicational Sophistic Direction “Vakhdat ul Vujud” In The Poetry of Akhmad Yassaviy And Alisher Navoiy

Servinaz SATIBALDIYEVE*

Öz

Araştırmamızın esas amacı, İslam aleminde geniş yankı uyandıran “vahdet-i vücüt” anlayışının Hacı Ahmet Yesevi ve Ali Şir Nevai eserlerindeki edebi telkinini karşılaştırmalı olarak incelemek oluşturmaktadır. Konu çerçevesinde “vahdet-i vücüt” anlayışının esas sütunları, mazmun ve mahiyetinin Yesevi ve Nevai yaratıcılığındaki yeri ve öneminden bahsedilecektir. Araştırmada Yesevi’nin “Hikmet” adlı eseri Nevai’nin “Divan-ı Fani”deki Farsça gazelleri ele alınmıştır. Yesevi ve Nevai’nin eserlerini aynı konu çerçevesinde incelemekle aşağıdaki sonuçları elde etmemiz mümkündür: Yesevi’nin ilk Türk mutasavvıf şair olarak önemi ve onun Nevai eserlerine etkisi meselesinin yeni açıdan değerlendirilme olanağını sunar; Yeseviye ve Nakşibendiye tarikatı ve tasavvuf eğitiminin Nevai edebi yaratıcılığına nasıl yansıdığı incelenmiş olur; Pir, müşit, şeyh ve diğer tasavvuf imgelerinin şairlerin fersefi ve irfani gaye içerikli eserlerindeki poetik fonksiyonu açıklanır; Manevi mirastan günümüz eğitim sisteminde yararlanmak, Yeseviye, Nakşibendiye, Bektaşilik tarikatların günümüzdeki önemi, ve Onlar tarafından ileri sürülen gayeleri içeren edebi eserler aracılığıyla gençleri eğitmek konusundaki fikirler sunulacak; tasavvufta ileri sürülen İnsan-ı Kamil konseptinin çağdaş toplumdaki yeri ve önemi vurgulanacak; tasavvuf anlayışındaki umuminsani gayelerden itikatla ilgili sorunların çözümünde, mefkure savaşlarında, İslam dininin barışçıl temayüllerini yaymada, cehalete karşı marifet ruhunu genç nesillere aşılama nasıl yararlanma konusunda fikirler bildirilecek.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i vücüt, “Hikmet”, Yesevilik, tasavvuf imgeleri, poetik telkin, Divan-ı Fani

Abstract

The main purpose of the research is to make a comparative-typological study of the artistic interpretation of Khoja Ahmad Yassaviy and Alisher Navoi by the doctrine of “vakhdat ul vujud”, which is a strong intellectual incitement in the Islamic world. It explores the basic pillars of the doctrine of “vakhdat ul vujud”, its role in the artistic thought of Yassaviy and Navoi. The object of research was the selection of the Persian ghazals of Yassaviy’s “Hikmat” and the Navoi “Devoni Foni”. Ahmed Yassaviy and Mir Alisher Navoi’s creative works can be summarized as follows: The role of Yassaviy in the role of the first Turkish literary poet, his influence on the work of Navoi is being interpreted in a new way; The Yassavi and Naqshbandi teachings and the perception of Sufism in Navoi are studied in detail. It is acknowledged that universal ideas of Sufism are widely used in the solution of religious problems, ideological struggle, propagation of peaceful principles of Islam, and inculcating the spirit of enlightenment against youth.

Keywords: Vahdat ul vujud, «Hikmat», Yassavi teaching, Sufi symbols, literary interpretation, “Devoni Foni”

* Dr.Sc. Ali Şir Nevai Tashkent State University, Özbekistan, sarvahon@mail.ru

1. Giriş

Dünya şimdi en çok insan-ı kamillere ihtiyaç duymaktadır. En gelişmiş memleketlerin yürüttüğü siyasetlerde de İnsan ve onun manevi dünyası, kısacası Kamil İnsan konseptinin önemli olduğu açıkça görülmektedir. İnsanoğlu tarihine bakarsak İnsan-ı kamil gayesi her zaman her dönemde en güncel sorunlardan biri ola gelmiştir. “Kamil insan – bir ideal, tüm dünyevi ve ilahi bilimleri edinmiş, ruhu Mutlak ruha ermiş, feyiz ve kerameti bol, içi ve dışı uygun, kalbi iyiliklere dolup taşmış temiz bir insan” (Komilov, 2009: 130). Aynen Kamil insanın çabaları sonucunda dünyadaki en iyi ve insanî gayeler konsepti oluştu ve nesilden nesile iletilmektedir. Bahauddin Nakşibent, Ahmet Yesevi, Necmeddin Kübra, Hoca Bektaş Veli, Mevlana Rumi, Ali Şir Nevai ve diğer tanınmış alimler, kamil insanlar olarak zikredilmiştir. Yüzyıllar geçmesine rağmen Allah’ı sevmek ve onun yolunda kötülüklerden sakınmak, nefisne köle olmamak, şefkat ve yardımseverlik konularındaki düşünceleri önemini yitirmemiştir. Çünkü aynı düşüncelerin zayıflaması uluslar ve toplumlar arasında savaşların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Biz günümüzde mezkur gayelere sadece manevi miras olarak bakmakla yetinmememiz gerekir. Gençleri aynı konular üzerinde eğiterek toplumsal barış ve huzura katkı sağlamaya gayret etmeliyiz. Bugün gerçekleşmekte olan “Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu” bu açıdan gayet önemli bir misyonu yerine getirmektedir.

2. Toprak ol herkes seni basıp geçsin. Ahmet Yesevi

21 Yüzyılın ilk çeyreği de geçip gidiyor. Dünyada olup bitenlere baktığımızda, bir ülkede fevkelade gelişmişlik, diğerinde savaş, başka birisinde doğal afetler, kıtlık, kuraklık, dini anlaşmazlıklar... Yüzyıllar boyunca aydın ve maneviyatlı insanların yok etmeye çalıştığı cehalet ve nefis günümüzde de çeşitli şekil ve şamaillerde kendini göstermektedir. Özellikle dini konularda bu bariz görünmektedir. Profesör Necmiddin Kamilov’un dediği gibi “Dünya kesret (çoğunluk) alemidir. Kesret demek çeşitli demek, farklı düşünce, istek ve arzu demektir” (Xolmo‘minov, 2008: 269). Bu doğal olarak dinlerin de çeşitli olmasına neden olmuştur. Kiyamette onlar bir olurlar, çünkü Yaratan birdir. Onun huzurunda olurlar, istekler Allah isteğiyle uzlaşır. Allah – Vahdet. Vahdet ise kesreti birleştirir. Bizim sunmak istediğimiz Vahdet-i Vücûd konusuna ait yüzlerce bilimsel kaynak vardır. Bayezid Bistamî, Mensur Hallac’ın düşüncelerinde ilk defa kendini göstermiştir. Vahdet-i Vücûd gayesi Şeyh-i

Ekber Muhyiddin ibn el-Arabî'nin eserlerinde bilimsel açıdan değerlendirilmiştir. Onun Ferididdin Attar'dan ilham aldığı da kaynaklarda belirtilmiştir (Xolmo'minov, 2008: 96). Bizim amacımız İslam aleminde kendine özgü “güçlü fikri galeyana” (Xolmo'minov, 2008: 3) olan Vahdet-i Vücut talimatının Hacı Ahmed Yesevi ve Ali Şir Nevai eserlerindeki edebi telkinini karşılaştırmalı-tipolojik olarak araştırmaktır. Çünkü edebi tefekkür hasılası olan edebiyat bizim daha önce saydığımız gayeleri topluma ulaştırmada sonsuz imkanlara sahiptir.

Ahmet Yesevi, kendi ana dilinik defa tarikat dili makamına ulaştırdı ve onu Arap ve Fars tasavvuf dili derecesine kattı. Türk edebiyatında hikmetnevislik geleneğini sufi edebiyatını başlatan, aşk, irfan konulu şiirlerinde İslam ahamlarını açık anlaşılır biçimde dile getiren ve yeseviye tarikatını oluşturan şeyh sıfatıyla meşhurdur. Yesevi, kendi tasavvufi gayeleriyle kendisinden sonra gelen nesilleri büyük ölçüde etkilemiştir. Ali Şir Nevai “Nesayim'ül muhabbet” adlı eserinde: “Hacı Ahmet Yesevi – Türkistan mülkünün şeyh'ül meşayihidir. Makamatı ali ve meşhur, kerameti mutevali ve namahsur ermiş. Mürit ve ashap sonsuz ve şah ve geda onun iradesi ve ihlası kapısında sonsuz imiş. İmam Yusuf Hamadanî ashabinden sayılır. Hoca Hasan Andakî ile İmam Yusuf Hamadanî murididir. Ama hepsi büyük makama ermiştir. Musahip olmuştur ve şeyhlerin çoğu onun eğitiminin almıştır ve Şeyh Raziddin Ali Lala şeyh Necmiddin Kübra hizmetine varmadan önce Hacı Ahmed Yesevi hizmetinde bulunmuştur ve onun hanakahında onun irşadiyle **Kible-i sülük** olmuştur” diye yüksek itirafta bulunmuştur. Abdurauf Fıtrat ise Yesevi'nin şiirini “edebiyatta tuttuğu yolu sade halk şairlerimizin tuttuğu yoldur. Onun hikmetleri vezinde, kafiyede, uslupta halk edebiyatı diye adlandırılan şiirlerle aynıdır” diye değerlendirmiştir. Ahmet Yesevi hikmetlerinde nefse karşı güreş, temizlik, dürüstlük, tövbe, sabır, gafletten kaçmak, şefkat ve yardımseverlik konuları işlenmiş ise de onları birleştiren tek gaye bu Allah sevgisi gayesidir. Çünkü Onu seven insan Ona karşı iş yapmaz. İnsanoğlunun en büyük düşmanı, onu felakata götüren şey insanın nefsidir:

*Ey bexabar, Haqqa ko'ngul yugurtmading,
Dunyo harom andin ko'ngul sovutmading.
Nafsdan kechib Ollo sari to'lg'onmading,
Bu nafs uchun zoru hayron bo'lim mano. (Yassaviy, 1992)*

Nefse kul olmamak, tek çare ise Allah'a yönelmektir:

*Zolim agar jafo qilsa Ollo degin,
Ilking ochib, zore qilib bo 'yin sung 'il.
Haq dodingg 'a etmas bo 'lsa gila qilg 'il,
Haqdin eshitib bu so 'zlarni aydim ma 'no.* (Yassaviy, 1992)

Vahdet-i Vücûd istilahı “varlığın birliği” anlamında kullanılmıştır. Vahdet-i Vücûd teorisine göre evren Zat-ı Mutlak olan mükerrem Hak Tealanın kendi güzelliği, kudreti ve sıfatlarını ifade etmek isteğinden ortaya çıkmıştır. Nevai'nin Farsça eserlerinden oluşan “Divan-ı Fanî”deki birçok tesevvufî eserin merkezi gayesi Vahdet-i Vücûd ya da tevhidin poetik tasviriyle ilgilidir. Fanî'de Yesevi'ye nazaran poetik tasvir daha yoğundur. Onları anlayabilmek için okuyucuda belli bir hazırlık olması gerekir. Fanî eserlerinde Vahdet-i Vücûd birbirine bağlı üç çeşit tasvir betimlenmiştir. Onun ilki aşkın poetik tasviridir. Onun merkezinde güzellik ve yansıma kavramları yer alır (Abduqudirov, 1997: 53). Güzellik yani Hüsn – ilahî kemal. Aşk uyanıran vücuda ma'şuk denir. Aşka mübtela olannı ise âşık denir. Genel olarak, “ma'şuk” güzellikten ibarettir. Aşk ise hüsnün âşık kalbinde uyandıran ısıraplardan ibarettir. Âşık-taki Aşk u ortaya çıkaran esas sebep Yâr güzelliğidir:

*Halqai zar bar binogo 'shi tu har so ', ey pari
Hast du raxshanda axtar girdi mohi xovary.
Mah nago 'yam, otobero magar karda qiron,
Az kamoli husn yak so ' Zuhra yak so ' Mushtary.
Olloh-olloh, in buvad az matlai avji sharaf,
Dar miyoni mohro 'yon g 'oyati nek axtary.
Bar sari on moh har yak z-in du axtar omadast,
Fitnai jonu zi kokul shomi ofat bar sari.
Tofta har tor az on kokul ba qasdi saydi dil,
Az sari osho 'bu dilburdan kamandi anbary.
Z-on kamandash halqaho bingar darovarda dar o ',
Sar ba tavqi bandagy mahpaykaroni ozary.
Xalqahoi go 'shro az rishtahoi kokulash
Xosta tahrir az oyini ishq zebo manzary.
Soqiyo, may deh, magar davri qadah sozad xalos,
Az balohoi chunin dar davri charxi chanbariy.
Foniyo, gar xalqaho z-in son buvad gar gardanat,
Sar zi tavqi ishq natvoni ki berun ovary.* (Navoiy, 1339)

Mazmunu:

Ey peri, kulağındaki altın halkalar doğuda çıkan ay çevresinde görünen iki yıldızdır.

Ay demiyorum, bir taraftan Zühra yıldızı bir taraftan ise Müşteri yıldızı gelerek Güneşle karşılaşır mı acaba?

Acep, ay ve yıldızlar ortasında şeref zirvesi (gökyüzü)nde yüzünün sıcak görünmesinin sebebi ondandır.

O güzel ay başlangıcında bu iki yıldız (halka)dan can fitnesi ve zülfünden ise felaket camı yapmış.

Zülfünün her telinde hile ile gönlünü çalan hoş koku ember kemendi var.

Kementteki halkalara bak, o halkalar Azerbaycan güzellerinin başlarını kulluk halkasına giritmek için yapılmıştır.

Zülf ipleri (telleri)nden kulak halkasını kurtarmaya çalışmak gayette güzel, hayrete şayan manzara.

Ey, sakî, mey ver, dönen felek dönerken öyle belalardan kadeh nöbetinin gelmesi beni kurtarır, belki.

Ey, Fanî, üzerine düşen halkalar öyle olursa başını aşk tuzağından çıkaramazsın.

Gazelde sevgilinin ilginç bir hali, yani kulağına takılan altın halka (küpe) ve ona ilişen saç teli – zülf ve o güzel yüzlü meleğin bu saç tellerinden küpesini kurtarmaya çabalaması tasvir edilmiştir. Gazelde baştan sona kadar astronomik kavramlar (ay, yıldızlar, zühre, müşteri, sema, güneş) yardımıyla teşbih, tenasub sanatlarını ortaya çıkarmıştır. .

Birinci beyitte Sevgili yüzü – doğudan çıkan Ay, halkaları – iki yıldıza benzetilmiştir. Semada Ay aynı dolduğu zaman onun etrafında iki yıldız çıkar ve Ay'a iliştirilen küpeye benzer.

Bu doğa olayından teşbih olarak kullanmakla gayet güzel manzara oluşturulmuştur.

İkinci beyitte birinci benzetmeden çekinerek ondan da güzel kıstas, güneş (yüz)e denk gelir mi acaba? Yar yüzünün güneşe benzetilmesinde derin anlamlar gizlenmiştir. Tevhid ve tasavvuf felsefesine göre bu evrendeki en

ateşli ve en parlıtlı nesne Güneş olsa o da ebediyet, ruhiyet aleminde tüm alemlerin yapıcısı, yaratıcısı – Hak Tealanın güzelliğinden tecelli eden zerelerinden biridir. Yaratan güzelliğinin bir ışıltısı olan Güneş o kadar parlak, o kadar ateşli ki ona yaklaşmak değil uzaktan açık gözle de bakmak olmaz. Güneşten bin kat daha güzel olan Hak güzelliğini görmek ise ondan da zordur. Önceki bölümlerde biz Kuran-ı Kerim’de bildirilen Hazret Musa’nın Hak cemalini biraz gösterdiğinde dağın yandığını, küle döndüğü hakkında fikir yürütmüştük.

Fanî gazelindeki Ay ve Güneşten aydınlık almıştır. İlahi tecelliden güzelleşen Ay hüsnü de âşık’ı yakar. Gazel beyitlerinin tasavvufi anlamları doğadaki gezegenlere benzemekten daha derin ve daha anlamlıdır. Çünkü tasavvuf şiirinde ilahi anlamlar, giyabi sırlar gizlenmiştir. Şair, lirik kahraman ömür boyu işte o güzellik dünyası – Ma’suke sırlarını öğrenmeye çabalar ama bilemez, özler ama yetişemez. Tasavvufu meseleleriyle ilgili çalışmalarıyla tanınmış Y. E. Bertels Orta çağ yazarı Şebisteri’nin “Gülşen-i Raz” eserine şerh yazan Lahinî fikirlerine esaslanarak sufiler dilinde Yüz, Çehre – ilahi tecelli, Zülf – işte o sırlar yüzünü, Hakikata engel olan perdeyi anlatır, diye yazmıştır (Bertels, 1965: 113).

Yâr yüzünün sıcaklığına sebep işte o Güneşe benzediğindendir. Çünkü Ay güzelliğini Güneşten alır. Güneş Aya yansıyan. Üçüncü beyitte Zülf – akşama benzetilir, onun karalığına işare edilir. Zülfünün kıvrımları kemende (5-b) benzetilir. Bu dünyadaki geçici güzellikler Yar, Sevgili zülfü, mutlak güzellik, Hakikat yüzünü örter. Aşık ise Hakikat cemalına yetişmeyi arzu etmiştir. Altıncı beyitte halkalar sözü artık küpe anlamında değil, saç telinin kıvrımlarına nispet olarak kullanılmıştır ve bu halkalar Azerbaycan kızlarının başlarına giydiği milli giysisine benzetir. Bu satırda şair giyabi sırları hakkında fikirlerini gizlemek için mecazi tımsali hatırlar. Sekizinci ve dokuzuncu beyitlere gelince sakiye seslenir ve sevgilinin ruhiyeti, iç geçinmeleri verilmiştir. Sevgili halkaları (küpe ve saç) aşk tuzağı tımsali olarak betimlenir.

“Divan-ı Fanî”deki gazelleri okurken Sevgili tımsalini, onun güzelliğini doğa olayları ve nesnelere ile karşılaştırma sürecinde şairin Yaratıcıyı ululadığını kolayca anlayabiliriz. Şair sevgilinin yüzü, saçı, dudağı, ağzı ve bedenini betimlemekle bu dünya insanlara güzel görünerek, aşıkları aldattığını, perişan edeceğini ifade eder. Tasvir esnasında benzetme, istiare, telmih ve benzer sanatlardan yararlanmışır. Sevgilinin yüzünü şair Aya, güle, yasemin çiçeğine,

başka bir beyitte gül yaprağına, bahara, gülşene, güneşe, periye, nesrin çiçeğine benzetir.

Profesör N.Kamilov tasavvufa ait konuşmalarının bir tanesinde insan uzvlarını bildiren sözlerin tasavvufi anlam kazandığını söylemişti: Yüz – ilahiyat kaynağı; saç – maddi dünya, tecelli süreci; saçın uzunluğu – dünyanın uzunluğu; siyah saç – dünyadaki karanlık, zülümat, ayrılık; saçın kıvrımları – sevgiliyi meşgul eden uğraşlar, tuzak; kaş – ilahi ve maddi dünya sınırı, ben – dikkat merkezi, vahdete çıkan yol; dudak – pirin sözü, kırmızı dudak – pir sözünün dğeri, ağzının dar olması – pir kelamının derinliği; çene – hayat suyu, huzur menbası; ter – haya, utanma belirtisi, sonsuzluk, hayat suyu, sonsuzluğa ulaşma; ince bel – ince hayal, giyabi özellikler; peri de aynı anlamı taşır; göz – ilahiyat çeşmesi, kamil insan; kirpik – ilahiyat nurunun yıldırım misalinde kalbe inişi, tecelli edişi.

3. Aşığın seferi – tarikat yolu

Fanî’de sevgili tımsalı gayet geniş anlamlı kavramdır. Öncelikle, aşık – amaca doğru yönelen insan. Amaç ise Allah’ın vasfı.

*Dar bodiyai shavqi chun rohila bandem,
Zikri malak oyad zi fig’oni jarasi mo* (Navoiy, 1339: 6).

Yani, şevkin sahrasında sefer yükünü taşıırken, zilin efganından melek zikrinin sesi duyulur. Aşığın seferi – tarikat yolu, bu yolda büyük sınavlar ve zahmetler vardır. Aşık bunlardan geçmesi gerekir.

*Ba maqsad garchi rah dur ast, agar otash rasad az ishq,
Chu barq oson tavon kardan ba gome qat’i manzilho.*

Yani, amaç yolu uzaktır, ama aşk ateşi düşünce, yıldırım gibi bir adımda menzile ulaşmak mümkün.

Tarikat yolunu tutan salik (aşık) işi en önce tövbeden başlar. Şariatın yasakladığı kötü işlerden, olumsuz davranışlardan vaz geçerek tövbe eder. “Tövbe”yi bab’ül evbab – kapıların kapısı olarak da adlandırırılar. :ünkü tarikata adım atan insanın niyeti ve mahiyeti evvela tövbesiyle anlaşılır. Tövbenin hakikati o ki salik Tanrıya yetişmek için yolunda engel oluşturacak her türlü nefsi uğraşlardan vaz geçmeye ant içer. Tüm davranışları teveccühü Allah’a yöneltir. Önceki hayat tarzından tamamıyla vaz geçer” (Komilov, 2009: 25). Aşığın kalbi Allah’ın rahmetinden umma hissi ile dolacak. Kibir, bencillik, böbürlenmek insanın gözünü kör eder, imanını zayıflatır.

*Foniyo, rohi fano natvon ba pindori xudy,
Qat'i in rah boyadat, afkan zi xud in borro* (Navoiy, 1339: 41)

Yani, Ey, Fanî, kibir ve bencillik ile fena yolunu bulamazsın, Bu yolu geçmek için bencillik yükünü kendi üzerinden bırakmalısın.

Aşık “*sozam az lavsi riyo g'usli tariq, ey piri dayr*” yani, “*Ey, piri deyir, tarikat yolunda ikiyüzlülük kadar çirkinlikten temizlenmek isterim*” diye yemin eder. Zira Allah'a nispetle Aşk “pâk közni pâk nazar bile pâk yüzge salmaktır ve pâk köngil ul pâk yüz aşubidin kozgalmak ve bu pâk mezher vasıtası bile aşıkı pâkbaz mahbub hakiki pâk cemaldın behre almak” (Navoiy, 1966: 42) tan ibarettir.

Temizlenmeye başlayan salikin birinci durağı “tövbe” olduğu yukarda sözylendi.

*Ba rohi faqr az tavfiqi Haq boshad nishon tavba,
Mani tavba shikan mexoham az haq on chunon tavba*
(Navoiy, 1339: 84)

Mazmunu:

Tövbe – fakirlik yolunda Tanrının hak tevfikinden belirtidir,
Ben tövbeyi bozan insan, haktan onun gibi tövbe isterim.

Fânî'nin nazarda tuttuğu tövbe bencillik, riya, kibir, yalancılık gibi kötü illetlerden temizlenme, gerçek sufilik tövbesi, yani “kalp isticvabı” idi. İşte burada Yesevi'ye özgü ruh açıkça görünmektedir.

Fânî'de “Salik, aşık” tımsalında tasavvufi ahlak normaları açıklanmış olmasının doğal olduğunu itiraf etmekle bu ahlak normaları günümüz gençleri terbiyesinde istifade etmemiz gerekir diye düşünüyorum. Mesela, sıradan “tövbe eden” aşıkı alalım. “Pisikologlar, özellikle Freud'un fikrine göre sinir hastalıklarının esas nedeni karamsarlık, içe kapanıklık olup onun iyileşmesi için sinir hastalıkları uzmanına kendi hatalarını anlatması gerekir. Bu ruhsal, mantıksal bir iş olup hastanın hatalarını açığa çıkarır, kendi hatalarını görüp his eder. Günahını hatırlayıp tövbe eden kişi kendi hatasını anlayınca, kendi vicdanı karşısında kendini daha iyi hisseder, işte böylece sinirdeki düğüm çözülmüş olur.

Tövbe – hatayı itiraf etmektir. Ku'an'ın temel nazarıyalarından olup Fânî'nin gazellerinde ana çizgiyi oluşturur. Bu bilimsel açıdan derin psikolojik kurallara dayanır.

Tövbe durağından sonra temizlik Var'a menzili başlar. "Var'a sözünün anlamı perhiz, takva olup, kirlenmeden, manevi zarar getiren şüphelerden sakınmak demektir. Şiblî'nin vurguladığı gibi var'anın üç görünüşü var:

1. Dil temizliği. Yani dili anlamsız sözlerden alıkoymak.
2. Göz temizliği. Yani şüpheli şeylere bakmaktan sakınmak.
3. Kalp temizliği. Kötülük yapmaktan ve gönüle hoş gelmeyen davranışlardan sakınmak. Kısacası, var'a dile, göze, kulağa ve ayağa kelepçe vurmaktır." (Komilov, 1996: 26)

Chu Sa'diy ar harami vasl xohi, ey Foni,

Zabon bubandu qadam nih suhan ziyoda mago 'y.

(Navoiy, 1339: 338).

Yani: Ey Fanî, şeyh Sadi gibi visal heremini istersen diline dikkat ederek adım at, boşboğazlık yapma.

Zira hadiste de şöyle denmiştir: "Kim ki Allah Teala'ya ve kıyamet gününe inanır, sadece iyi sözleri söylesin ya da süküt etsin".

Beyti okurken, gerçek tımsal gözümüz önüne gelir. Fânî'nin gerçek hayatta da kendi gazellerinde betimlediği kamil insan gibi olmaya çabaladığını görmemiz mümkün. Gazellerinde tarikat şartlarına davet genel olarak gazelin maktasında verilir. "Ey, Fânî" diyerek şair kendisine öğüt veriyor gibi olur. Lirik şiir kimin adına yazıldıysa o şiirin kahramanıdır. Onun adıyla vasıl umuduyla yola çıkan salık için amaca doğru ilerlemenin en doğru meslek olduğu vurgulanır.

Az pai maqsud solik gar javongar tiftl don,

Foniyo, behtar zi rohi ishq nabvad maslake. (Navoiy,1339: 328)

Yani: Yolcu yiğit ya da çocuk olsa dahi menzile varmayı arzular,

Ey, Fânî, aşk yolundan daha iyi meslek yoktur.

Ama kulağı, gözü, ayağı terbiye etmek gerekir, dünya malına bağlanmamak gerekir, haramdan sakınmalı, salık kendini bu konularda eğitmeli. Tarikatın bu durağı Zühd diye adlandırılır.

Taloqi sitamgorai dahr kardam

Ki bas fitna zoyad az in kadxudoyi (Navoiy,1339: 320)

Yani: Sitemger dünyayı telak ettim, çünkü bununla birlikte yaşamaktan fitne doğar ancak.

Mal dünya, devlet insana Allah Teala tarafından sınamak için verilmiştir. Kur'an'da zikredildiğine göre "Biliniz, elbette, devletiniz ve çocuklarınız fitnedir, Allah'ın huzurunda ise büyük sevap vardır" ("Enfal" suresi, 78-ayet). Mal-dünya fitnesi o ki insanın devleti çoğaldıkça ve kendini kudretli hissedince haddini unuttur, yaptıklarının hesabını düşünmez, akıl ve adalet sınırını unuttur. Yani mal dünya insanı bencil eder. Bundan "insan fakir halde yaşaması gerekirmiş" sonucuna varmamak lazım. Aksine helal yoldan zengin yaşamak işi bilen kişilere nasip olur. Yalnızca Allah'a şükretmek, onun rızasını ummak ve hayırlı işlere sarf etmek gerekir.

4. Sonuç

Ahmet Yesevi ve Ali Şir Nevai'nin eserlerinde sıkça işlediği Vahdet-i Vücûd gayesi temelinde Allah'a gerçek aşık olmuş insan tımsalı vardır. O kalbi İlah'a yönelen, davranışlarının sonucunu müşahade eden Yaratıcıya tövbe eden mumin insan. Onun dilinden, elinden kimseye bir zarar yetmez. Dünyaya bağlayan vasıtalara önem vermez, vefasız kimselerden ve geçici dünyadan elini çekmiş kişidir. Allah'ın büyüklüğüne iman getirmiş, kendi benliğinden bencillik ve ikiyüzlülüğü çekip atmış, tüm varlığı Allah'ın icadı olarak kabul etmiş mutevazi zattır. Aşık, Allah'ın sabreden kulu, felekten gelen tüm zorluklara sabırla dayanmış güçlü kişilik sembolüdür. Geçici dünyada azap ve ölümden değil, nefsin hilelerinden, şeytanın kuruntularından korkarak yaşayan sağlam imanlı kişidir. Onun kalbinde vuslat, Allah'ın hüsn-ü cemaline erme hevesi ve umudu vardır. Kalbini Allah'ın isminden başka her türlü "leke"lerden temizleme hissiyle yaşayan insan ruhî işkencelere bakmaksızın insan-ı kamil makamına doğru yükselmeye devam eder. .

Kaynaklar

- Abduqodirov A. Foni(1997), tatabbu'larida vahdat ul-vujudning poetik talqini. "O'zbek tili va adabiyoti" jurnali, №1.
- Ahmad Yassaviy.(1992). *Devoni hikmat*.
- Alisher Navoiy. (1996). Asarlar. 15 tomlik, 13-tom. *Mahbub ul-qulub.G.Gulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti*.
- Alisher Navoiy. (1339). *Devoni Foni*. Tehron.
- Komilov N. (1996). *Tasavvuf*. – Yozuvchi.
- Komilov N.(2009). *Tasavvuf*. "Movaraunnahr" – "O'zbekiston".
- Xolmo'minov J. Jomiy va Vahdat ul-vujud ta'limoti. (2007).*O'zbekiston milliy entsiklopediyasi*, 2008
- Bertels Ye.E.(1965). *Sufizm i sufiyskaya literatura*. "Nauka".

TÜRK HALKLARI ARASINDA BİR MÜZİKOLOG: HALK ŞARKILARI VE DİNİ ŞARKILAR

A Musicologist Among Turkish People: Folk Songs And Religious Songs

János SÍPOS*

Öz

Türk halk inançlarında kullanılan ezgiler üzerinde çalışma yapmanın tam zamanı gibi görünüyor. Devam eden zulüm nedeniyle, bu inançlar ve törenlerde kullanılan müzikler neredeyse hiç gözler önüne çıkmadı. Bu sebeple, bu müziklerin dünyasının kapsamlı bir analizinin yapılmamasına şaşırılmamalı. Unutulmamalıdır ki, günümüzdeki halk şarkılarının eski halk şarkıları ile olan bağlantılarını keşfetmenin yanında dini törenlerde halk tarafından kullanılan eski, unutulmuş halk şarkıları da korunmuş olabilir ve daha yüksek bir sanattan (örneğin makam) buraya aktarılan müzikal tabakalar da bulunabilir.

Bu sunumda, bazı Türk halkların türküleri ve dini şarkıları arasındaki bağlantıları incelemekteyim. Anadolu melodilerinin yanı sıra Türkmenler tarafından laikleştirilen dini melodiler, Kırgız halkının Ramazan ezgileri ile Karaçay-Balkar'lar ve Azerilerin zikirleriyle de uğraşıyorum. Bazı durumlarda benzerlikler oldukça açıktır, ancak kimi halkların zengin bir halk ve dinsel müzik repertuarına sahip olması durumunda, sadece genel eğilimleri sunabiliriz.

Bu konunun kapsamlı bir tartışması daha fazla zaman ve mekan gerektirecektir, ancak burada dinleyicilere bazı Türk halkların türkülerine ve dini şarkılarına karşılaştırmalı bir bakış sunulacaktır. Sonuçlar kısaca özetlenebilir: halk İslamı çoğu durumda halk ezgilerini ödünç alır; onun tersi nadiren görünür. Elde ettiğim sonuçları kendi başıma topladığım malzemelerle desteklemekteyim; bu nedenle bazen az bilinen halk ve dini melodi repertuarlarını da kısaca tanıtmak mümkün hale geldi.

Anahtar Kelimeler: Türk halkları, etnomüzikoloji, halk ezgileri, dini ezgiler, Sufi İslam, Azeri, Türkmen, Karaçay, Balkar, Kırgız

Abstract

It seems to be high time for studying the music of Turkish folk religions. Because of persistent persecution, these religions and also their music could hardly get to the surface. No wonder that there is no thorough analysis of these musical worlds. It should not be forgotten that in addition to discover present-day folk music connections, old forgotten folk songs can be preserved here and musical layers sinking from higher art (eg. makam) might be found as well.

In this presentation I examine connections existing between folk songs and religious songs of some Turkic-speaking peoples. Besides Turkish songs I also deal with melodies that have become secularized and preserved by Turkmens, Ramadan melodies of the Kyrgyz people, and the *zikir* songs of the Karachay-Balkars and that of the Azeris. In some cases similari-

* Macar Bilimler Akademisinin Müzik Enstitüsü bilgini; Macar Sanat Akademisi öğretim üyesi; International Council for Traditional Music'in Macar temsilcisi; Ferenc Liszt Müzik Akademisi profesörü, Macaristan, sipos@zti.hu

ties are fairly clear, but in cases of peoples having a rich folk and/or religious musical repertoire we can only present general tendencies.

A thorough discussion of this topic would require more time and pace, but the audience will be offered a comparative glimpse at the folk songs and religious songs of some Turkic-speaking peoples. The results can be summed up in short: folk Islam often borrows the melodies of folksongs; its inverse is rarely seen. I back my conclusions with materials collected by myself, and so it becomes possible to shortly introduce lesser known folksong and religious song repertoires as well.

Keywords: Turkic, ethnomusicology, folksongs, Sufi Islam, Azeri, Turkmen, Karachay, Balkar, Kyrgyz

1. Giriş

Bu sunumda, bazı Türk halkların türküleri ve dini şarkıları arasındaki bağlantılar ele alınmaktadır. Tabii ki, merkezi olarak kuralları belirlenmemiş ve birleşik dini şarkı geleneğini olmayan bir topluluğun dini ve halk ezgi repertuarı arasında bir bağlantı olduğunu düşünmek mantıklı ve doğaldır.¹

Türk halklarının manilerinin inanılmaz derecede çok renkli bir karakter sergilemeleri dikkat çekicidir. Ne yazık ki halk ve dini ezgileri özetleyen analitik ve karşılaştırmalı monografiler yok denecek kadar azdır. Aşağıda, 1988'den bu yana Türk halkları arasında yaptığım çalışmalara dayanarak, bu konuda birkaç kelam etmeye çalışacağım.

Trakya'daki Bektaşiler ve Tahtacılar. Eşim Éva Csáki ile birlikte yazdığımız kitapta (*The Psalms and Folksongs of a Mystic Turkish Order = Bir Türk Tarikatın Nefesleri ve Türküleri*, 2009), Türkiye'nin batı kesiminde yaşayan Bektaşilerin nefeslerini ve türkülerini karşılaştırdım. Sonuçları şöyle özetleyebilirim: Trakya'daki Bektaşilerin türküleri arasında bir ya da iki kesitli, ses genişliği dar olan formların hâkim olduğunu görürüz. Türküler ve nefesler arasındaki benzerlik ise ses genişliği daha büyük olan, dört satırlı formlar arasında gözüktüyor.

Tahtacı topluluğunun türkü repertuarı ise sadece birkaç melodi tipinden ve bunların çeşitliliğinden oluşmaktadır. Dinsel melodileri incelersek resim daha karmaşık hale gelir ve burada diğer melodiler arasında türküler dini "dans müziği" (*mengi*) ve törende söylenen *ağıt* olarak da kullanılır. Bunun hakkında Köln Üniversitesinde sunulan bir tebliğimde daha detaylı bilgi verdim.

¹ Bunun güzel bir örneği, halk müziği geleneği ile güçlü bir bağlantısı olan Macar dini ezgileridir. Bir başka örnek ise, halk ezgilerinin şamanik şarkılarla bağlantısıdır.

Azeriler. Şimdi Şii Azeri Türklerinin geleneksel ezgilerine bakalım. Azeri halk müziği dünyası Buselik, Çargah veya Kürdi ölçüklerinin ilk üç-dört tonu üzerinde hareket eden, bir veya iki bölümlü çok basit ama güzel melodiler ile karakterizedir. Şarkılar 2/4-lü veya 6/8-li metre veya serbest olarak söylenir. Dini törenlerdeki ezgiler için de aynı şey söylenebilir. Burada durum gayet açık: Azeri Sufi törenlerdeki melodiler aslında Azeri türküler ile özdeştir.²

Azeri dini ve halk ezgileri arasındaki bağlantıyı göstermek için bir zikir törenine göz atalım.³ Zikrin başlangıcında yarım daire içinde diz çökerek *canlar* nefesler söyler. Sonra gittikçe daha mest olmuş şekilde *hey, hey, Allah*, sonra ise *a-hey*'in dile getirilmesiyle zikir dönerler. Nihayet sakince okunan bir dua ile yere otururlar.

Azeri konusunu inceledikten sonra Türkmenlerin türkülerine ve dini şarkılarına bir bakalım.

Türkmenler. Türkmen ve Azeri türkülerinin özellikleri bir birine çok benzer. Türkmen türküleri de genellikle bir ya da iki kısa bölümden oluşur, ses genişliği dört sestten daha büyük değildir ve tipik melodiler Buselik, Çargah ya da Kürdi dörtlüleri üzerinde hareket eder.⁴

Her ne kadar Türkmenlerin büyük çoğunluğu kendilerini Müslüman olarak tanımlasa da, pek çoğu aslında inançsızdır ve dinin statüsünün yeniden canlanmasını daha çok bir ulusal canlanma unsuru olarak desteklemektedir.⁵

Yine de bugünkü *Yomut* Türkmen danslarının temeli *zikir* törenidir. Bu zikir törenleri muhtemelen *nazara* karşı ve şifa için kullanılan eski şaman ayinlerine izlenebilir. Dönen dervişler, bazen ayaklarını yere basarak (*dep-*) yüksek sesle *hu-hu, Allah* derler, ve hastalığa hitaben *küşt-küşt* ("git, git") söylerler. *Küşt*'ün Türkmen şamanlarının bir kelimesi olduğunu, ve bir hastanın etrafında dans ederek, sık sık yere basarak bu kelime yardımıyla kötü ruhların yok etmesininin sağladığını hatırlamalıyız.

² Büyük ihtimalle bu özellikler İranlı halklardan gelen müzikal mirasları temsil eder. Çünkü bu tür müzik formları birçok İranlı gurubun müziğinde de bulunur, ve güçlü İranlı alt katmanlara sahip olan farklı Türk guruplarının geleneğinde de önemli bir rol oynar.

³ Bazı Sufi topluluklarının zikir törenini izleme fırsatım oldu. Bu törenler Sovyet döneminde yasaklandı ve bugün bile belli bir dereceye kadar gizlilik içinde yaşamaktadır.

⁴ Melodiler 2/4 metre ya da serbest tarzında söylenir ve tipik ritim formülü $\text{♪♪♪♪} | \text{♪♪} \text{♪}$.dir. Bu homojen yapının aksine, dönmelerin performansı bölgeden bölgeye değişir.

⁵ Ancak çok az sayıda dini şarkı hayatta kaldı, örn. Nevruz bayramının bazı şarkıları, ya da *Süyt Gazan* (Süt Kazan) tanrıçalarına seslenen yağmur şarkıları vb.

Günümüz Türkmen danslarının hareketleri ve ezgileri gelenekseldir, ancak ikisi de dini içeriği kaybetmiş ve laik hale gelmiştir. Erkekler ve kadınlar birlikte dans eder ve melodiler dans etmeyen bir erkek veya kadın tarafından söylenir. Küştdepti bir *divana* (çıldırma) melodisiyle başlar, ardından *bir depim, iki depim, üç depim* (1, 2, 3 adım) dansları izler. Bu dansların sayısı ve adımları bölgeden bölgeye değişir.

Örnek 1a'da *küştdepti* dansına eşlik eden bir melodi dizisi gösteriyorum. Bu melodiler genellikle gösterdiğimiz sekansta gerçekleştirilir.⁶

A 

B, Bk 

C 

D 

E 

Örnek 1a. Motifler ve küştdepti melodilerinin tipik bir melodi serisi

a) 

b) 

c) 

d) 

e) 

Örnek 1b. Kadın şarkılarının en basit türleri⁷


⁶ Bazen melodiler ihmal edilebilir ve melodinin belirli kısımları dansın gerekliliklerine göre tekrarlanabilir.

⁷ a) *ninni* (Sipos Azeri koleksiyonu № 177), b) *läle* (kızların şarkısı - Sipos Az. koll. № 77), c) *ninni* (Sipos Az. koll. № 127), d) *yas havası* (Sipos Az. koll. № 179), e) *läle* (kızların şarkısı - Sipos Az. koll. № 174)

Türkmenlerin dini ve halk repertuarındaki melodilerin genel özelliklerinin aynı olduğu örnek 1a ve 1b’de kolaylıkla görülmektedir.⁸ Dahası örnek 1a’nın B melodisi 1b örneğin *b*, *c* ve *d* melodileriyle yakından bağlantılıdır. İki repertuar arasında güçlü bir ilişki görüyoruz.

Kırgızlar. Her ne kadar Kırgız halkının çoğunluğu Sünni olsa da, bunların arasında dört sufi tarikatı (*Nakşibendiye*, *Kadiriye*, *Yeseviye* ve *Kübreviye*) bulunur. Sovyet zamanında sufizm pratiği son derece gizli bir hal aldı ve yüksek sesle söylenen zikrin yerini sessiz zikir aldı. Sufi Kırgız topluluklarında kendim araştırma yapamadım, ama çok renkli olan Kırgız halk türküsü repertuarından bazı ezgilerin dini repertuvara ödünç alındığını kolayca hayal edebiliyorum (Sipos 2014).

Yine de çok sayıda *Carapazan* (Ya Ramadan) melodileri kaydettim. Genç erkekler bu şarkıları söyleyerek iyi dilekler ifade etmek, ve karşılığında para, meyve ve fındık toplamak için evden eve dolaşır. Melodiler farklı olsa da Ramadan şarkıları ve uygulamaları Türk, Kazak, Uygur ve Özbek halkları arasında da yaygındır.

Carapazan şarkıları dizeler halinde söylenir; ve şarkıların çoğu tipik ritim formülü  olan uzun ilk bölümler ile karakterize edilir. Bunun aksine, Kırgız türüleri çoğunlukla kısa bölümler, inici ya da “tepe-şekli” seyir karakterize eder, ve onlarda yukarıda belirtilen ritim düzeni hiç görünmüyor.⁹

Çok renkli Kırgız halk müziği repertuarının tanımlanması Azerbaycan ve Türkmen örneklerinde gördüğümüz gibi kolay değildir. Şimdi genel farkları göstermek için sadece eski bir Kırgız şarkısı (örn. 2a) ve yanında tipik bir *Carapazan* şarkısını göstereceğim. (örn.2b). Aynı zamanda, Kırgız türkülerinin ve Ramadan ezgilerinin de çok çeşitli olduğunu unutmamalıyız.

⁸ 1’inci örneğin sağ tarafında genellikle melodi zincirlerinde söylenen ve Türkmen kadın ezgilerini temsil eden melodiler gösterir. (Melodilerin ilk satırının tekrarlanması karakteristiktir).

⁹ Örneklerin gösterdiği gibi, ancak nadiren ve düzensiz olmasına rağmen, birkaç *Carapazan* melodisine türkü paralellikler bulmak mümkündür.

Örnek 2a Eski bir Kırgız melodisi

Örnek 2b Onbir heceli, iki bölümü Kırgız Carapazan ezgisi

Karaçay-Malkarlar. Sonunda Orta Asya’dan Kafkasya’nın Sünni Karaçay-Balkar halkının yaşadığı kuzey tarafına gidiyoruz.¹⁰

Karaçaylar *zikir* şarkılarını *mevlid* törenleri sırasında, diğer toplantılarda, veya evde kendileri için söylerler.¹¹ Zikir törenlerinde Macar ve Anadolu “psalmodik” melodilere benzeyen ezgiler de söylenir (örn.3a).¹² Bu ezgiler dört kısa bölümden oluşuyor, ilk bölüm *mi*-de biter, 2nci ve 3üncü bölüm *fa*/*mi* seslerden çoğunlukta *do*’ya iner, son kesit ise alçak sesler kullanarak *la* se-

¹⁰ Kıpçak Türkçesi konuşurlar ve birçok Türk halkınıninkine kadar karmaşık bir etnogeneze sahiptirler. Bir zamanlar Hun İmparatorluğu’nun bazı grupları (örneğin Kıpçaklar, Hazarlar, Bulgarlar, Avarlar ve diğer Kafkas halkları) Karaçay-Balkarların evrimine katkıda bulunmuş olabilir.

¹¹ Bu melodilerin metinleri, kişinin hayatı hakkında düşünmesi gerektiğini öğretir: Günahkar ise, kefaret yapmak zorundadır; Ölümü ve dünyanın yalan olduğunu unutmamalı; Kendini aldatmamalıdır. Ve elbette, gece gündüz Yüce Allah’ı hatırlamanın önemini de vurgulamaktadırlar.

¹² İki melodi yakın varyantlardır; tüm bölümleri inici ve melodilerin seyiri de çok benzerdir. Melodilerin tonalitesi biraz farklıdır, ancak Karaçay melodilerinde dizinin 2. dereceninin tonlanması değişken olabilir. Zaman imzası, ritmik deseni ve en önemli melodi durakları yine aynıdır.

sinde karar verir. Örnek 3b’de gördüğümüz gibi zengin Karaçay halk türküsü repertuarının bazı ezgileri temel olarak aynıdır.

Bu realite için iki ihtimal olabilir. Birincisi: burada dini törenlerde de kullanılan halk ezgileriyle uğraşıyoruz. Öte yandan Mekke’den dönen Karaçay’lı hacılar bu yolculuk sırasında öğrendikleri zikir ezgilerini memleketlerine döndüklerinde diğerlerine öğretmiş olabilirler. Bu yüzden bu şarkıların dış kaynaklı olabileceği ve ancak daha sonra seküler repertuarla birleştiği de olabilir.

$\text{♩} = 220$ v 2005 5-4

Bis - mil - lah deb baş - la - yıq
Sa - lat sa - lam ay - ta - yıq
A - det e - tib kün - de cet - miş
Biz to - ba - ğa qay - ta - yıq

Örnek 3a zikirde kullanılan Karaçay ezgi (Sipos 2012, №91)

$\text{♩} = 190$

Qa - ra - hi - sar - ğa bar - lıq - ma
Es - ki to - nu - mu da - wu - na
İy - nan - ma - sa - ğız qa - ra - ğız
Na - dim - ni cü - rek ca - wu - na

Örnek 3b. Karaçay “cır” (Sipos 2012, №92)

Sonuçlar kısaca özetlenebilir: Halk İslam'ı sık sık halk ezgi repertuarından melodiler alır. Gözlemlerime göre tersi, çok daha az sıklıkta ve bildiğim kadarıyla ancak Karaçay-Malkarlar arasında gerçekleşir.

İlişki tesadüfi değildir, çünkü çoğu halk dini merkezi bir eğitim sistemine sahip değildir. Ünlü şairlerinin dizeleri, el ile kopyalanmış defterlerde, bir ölçüde değişmiş, fakat esasen korunmuş olsa da, melodiler ancak halkın anısına emanet edilmişti. Bu yüzden birçok şiiri halk ezgileri veya benzer ezgiler ile söylerler. Aynı zamanda bu fenomen, bireysel toplulukların dini müzikal repertuarlarının neden bu kadar farklı olduğunu da açıklıyor. Bununla birlikte, dinsel repertuarlarında çoğu kez halk müziği tarzlarından büyük ölçüde farklılaşan müzikal tabakalar var olduğunu da hatırlamamız gerek.

Türk halkının dini törenlerinde kullanılan müzikler ile olan çalışmalarının tam zamanı geldiğini düşünüyorum. Kalıcı zulüm nedeniyle, bu törenler ve müzikler yüzeye neredeyse hiç ulaşamadı ve onların kapsamlı bir analizi yapılmadı. Unutulmamalıdır ki, bugünkü halk müziği bağlantılarına ek olarak, başka müzik tabakalarda unutulmuş olan halk ezgileri ve bazen yüksek sanattan buraya “inen” müzik katmanları da bulunabilir.

Türk halklarının, en azından Anadolu Türklerin dini törenlerinde kullanılan melodilerin toplaması, kataloglaması ve karşılaştırmalı analizi amaçlayan bir projeye ben de katılmak isterim. Bu çalışmanın Türk kültürleri için çok önemli olduğuna inanıyorum ve bence başlatılması uzun süre bekleyemez.

Kaynaklar

- Sipos János (1994), *Török Népzene I* (Mühelytanulmányok a magyar zenetörténethez 14), Budapest: MTA ZTI.
- . (1995), *Török Népzene II* (Mühelytanulmányok a magyar zenetörténethez 15), Budapest: MTA ZTI.
- . (1996), Connection between Turkish songs having different structure, *The Fifth International Turkish Folklore Congress 3*, Ankara, pp. 56–65.
- . (2000), *In the Wake of Bartók in Anatolia*. (Bibliotheca Traditionis Europaeae 2), Budapest: European Folklore Institute. [2. kiadás DVD-n: Budapest: Európai Folklor Intézet, 2005.]
- . (2001), *Kazakh Folksongs from the Two Ends of the Steppe* [CD melléklettel] Budapest: Akadémiai Kiadó.

- . (2002), *Bartók nyomában, Anatóliában. Hasonló magyar és török dal-lamok*, Budapest: Balassi Kiadó.
- . (2004), *Azeri Folksongs – At the Fountain-Head of Music* [with CD], Budapest: Akadémiai Kiadó.
- . (2005) [2006], *Azerbaycan El Havaları – Musiqinin İlkın Qaynaqlarında*, Bakı: Ebilov, Zeynalov ve ogulları.
- . (2005), *Comparative Analysis of Hungarian and Turkic Folk Music – Türk-Macar Halk Müziğinin Karşılaştırmalı Araştırması*, Ankara: a TİKA és az Ankarai Magyar Nagykövetség.
- . (2007), A Lament from Bartók’s Anatolian Collection and its Musical Background, *Studia Musicologia*, Vol. 48, Numbers 1-2, March 2007, pp. 201-213.
- . (2009), *Azerbaydzsáni népzene – a zene forrásainál* [CD melléklettel], Budapest: Európai Folklór Intézet.
- . (2009), *Bartók’un izinde Anadolu’da*, İstanbul: Pan Yayınevi.
- . (2009), “Özel Bir Bektaşî Melodisinin İzinde”, In: Aytaş, Giyasettin (ed.), *Hacı Bektaş Veli’nin Tarihsel Kimliği, düşünce sistemi ve etkileri*, Proceedings of the III. International Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Symposium (Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi 12), Skopje: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, pp. 165–173.
- . (2010), Bir Trakya Bektaşî Cemaatinin Müziği ve Macar Halk Müziği, In: Ecevitoglu, P. et al (eds), *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*, Ankara: Dipnot Yayınları, pp. 359–372.
- . (2010), Trakya Bektaşî Ezgilerin Sınıflandırılması ve Avrasya Çerçevesi, *Alevilik–Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi 2*, Köln: Alevi – Bektaşî Kültür Enstitüsü, pp. 35–46. [Internetes vâltozat: www.abkedergi.de/2_tr.asp].
- . (2014), *Kyrgyz Folksongs*, Budapest: L’Harmattan.
- . (2017), Collecting Folk Music in the Land of the Zemzems: Report on the Turkmen expedition of 2011, In *ICTM Ireland – Journal of the Irish National Committee of the International Council for Traditional Music*, issue 6, ISSN 2009-4094, http://www.ictm.ie/?page_id=126 – Internetes - 167

- Sipos, János – Csáki, Éva (2009), *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order* [+ CD], Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Sipos, János –Tavkul, Ufuk (2012), *A régi magyar népzene nyomában – A kaukázusi karacsájok népzeneje* [+ DVD], Budapest: L'Harmattan.
- . (2015), *Karachay-Balkar Folksongs*, Budapest: L'Harmattan.
- Szabolcsi, Bence (1979), *A magyar zenetörténet kézikönyve*, Budapest: Zene-műkiadó Vállalat.

YESEVİLİK GELENEĞİNDEN BİR ŞAİR SALİH BABA VE MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİSİ

Poet From The Yesevi Order: Salih Baba and The Mentor-Disciple Relationship

Süleyman SOLMAZ*

Öz

Salih Baba, H. 1235 (1819-1820) yılında Erzincan'da doğmuş ve 1325 (1907-1908) tarihinde Erzincan'da ölmüş bir tekke şairidir. Tamamen dinî, tasavvufî mahiyette bir divan sahibi olan Salih Baba, bu divanı irticalen (doğmaca olarak) söylemiş ve çevresinde olanlar tarafından divan yazıya geçirilmiştir.

Pîr-i Sâmî ise aynı dönemde Erzincan'da yaşayan ve Nakşibendiliğin Hâlidî Kolu'nun Erzincan şubesinin bir dönem liderliğini(şeyhliğini) yapan şahsiyettir. Şeyhi Abdurrahman-ı Tagî, onun şeyhi Seyyid Sıbgatullah-ı Arvasi olup bu silsile hazret-i Ebu Bekir'e kadar uzanmaktadır.

Tasavvuf, Ahmed Yesevî'den beri Türk dünyasında revaçta olan, inançları daha rafine yaşama isteğinin teşkilatlanmış halidir. Bu teşkilat içerisinde eğitici konumda olana mürşit, eğitilen konumunda olana da mürit adı verilmiştir. Bu işin icra edildiği mekânlar da tekke, dergâh gibi isimlerle anılmaktadır. Dergâhlar, bağlılarına sadece dinî terbiye vermemiş, onların sosyal, kültürel olarak yetişmelerini de sağlamıştır.

Salih Baba Divanı'nda yer alan hemen her şiirin sondan ikinci bölümünde Pîr-i Sâmî yer almaktadır. Pîr-i Sâmî bu şiirlerde kimi zaman şeyh, pîr, efendi; kimi zaman server veya sultan; kimi zaman derman veren bir tabip (doktor), bazen keşitban (gemi kaptanı) bazen de sevgili olarak karşımıza çıkar.

Şiirlerin tamamı incelendiğinde hiçbir şiirin Pîr-i Sâmî'siz olmadığı görülecektir. Divanın başlangıç kısmında anlatıldığı gibi Pîr-i Sâmî söyle demiş, Salih Baba da söylemiştir. Yeter Sâlih sus denmiş ve Salih susmuştur. Bu yazıda bir nev'i söyleyenin ağzından söyleten tavsif edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Salih Baba, Pîr-i Sâmî, tasavvuf, mürid, mürşid, Eski Türk Edebiyatı

Abstract

Salih Baba, a tekke poet, was born at Erzincan in A.H. 1235 (1819-1820) died at Erzincan in A.H. 1325 (1907-1908). Salih Baba's orally improvised poems which have produced in a purely religious, sufistic way were collected by those around him.

Pîr-i Sâmî, on the other hand, was the person who led the leadership of the Khalidi Branch of the Naqshbandi order in Erzincan during the same period. Pir Sami's sheikh is Abdurrahman-ı Tagî, and his sheikh is Seyyid Sıbgatullah-i Arvasi and this pedigree extends to Hazrat Abu Bakr.

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Türkiye, soylusolmaz@gmail.com

Sufism is the organization of the desire to live more faithfully in the Turkish world since Ahmed Yesevi. In this organization, the trainer is called mürşit (mentor), the trainee mürit (disciple).

The places where this education is carried out are also mentioned with names like tekke and dergâh. The dergâhs did not only give religious education to their members, but also provided their social and cultural growth.

In the last second part of almost every poem in Salih Baba's Divan, the name Pîr-i Sâmî is mentioned. In these poems, Pîr-i Sâmî comes up with identities such as sheik, pîr, efendi, commander (server), sultan, pain relieving doctor and ship captain.

When all the poems are examined, it will be seen that there is no poem in which Pîr-i Sâmî's name is not mentioned. As described in the beginning of the Divan, Pîr-i Sâmî said "tell, Salih", and Salih Baba told it. Salih were said "enough, Salih, hush" and that hushed him.

The subject of this article is the person who inspires the poet and makes him talk.

Keywords: Salih Baba, Pîr-i Sâmî, sufism, mentor, disciple, Classical Turkish Literature.

1. Giriş

1.1. Tasavvuf Nedir?

Allah'ı kalben tanıyabilme sanatı olarak tarif edilen tasavvuf; "îmân"ı "ihsân" mertebesinde görmenin diğer adıdır.

Tasavvuf; bir temizlenme, arı duru hale gelebilme disiplindir. Allah'tan uzaklaştıran her şeyden sakınarak "takvâ"ya erebilme yoludur. Bu yol ancak, Hz. Resul'e vâris olmuş gerçek terbiyecilerin elinde; onların kontrolünde nefsin terbiyesi ve tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ile yürünebilir.

Tasavvuf; nefisle cenktir. Tasavvuf, sulhu olmayan bir cenktir." Yani; tasavvuf, talep, ve sulh ile ele geçmez. Ancak nefis ile cenk suretiyle gerçekleşir. Çünkü tasavvuf, kahreden öldürücü bir yıldırım gibi yukarıdan aşağıya iner ve insanı olgunlaştırır¹.

Tasavvuf takdire rıza gösterebilmektir.

Tasavvuf; kitap ve sünnete sınıksız sarılmak, İlâhî ve nebevî tâlimatları idrâk edip hayatın her safhasında yaşamaktır. Kısaca tasavvuf; Allah'ın elçisini yakından tanıyabilme, onun üstün ve güzel ahlâkından nasiplenerek, dîni, özüne ve rûhuna uygun bir tarzda yaşayabilme gayretidir.

Türkler tasavvuf hareketiyle 11.yüzyılda tanışmışlardır. Ahmet Yesevi tasavvuf anlayışını Türk mistisizmiyle birleştirerek anlaşılır kılmaya çalışmıştır.

Fuad Köprülü, Nakşibendiye ve Bektâşiye tarikatlarını Yesevîlikten ortaya çıkan tarikatlar olarak göstermektedir. Nakşibendiliğin Ahmed Yesevî ile ilgisini Hoca Bahaeddin'in Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ata ile bir müddet beraber bulunarak onlardan feyz almasına bağlar. Hoca Bahaeddin bunu Seyyid Emir Kelal'in işareti ile yapmıştır. Ayrıca Bahaeddin Nakşibendi'nin gördüğü bir rüya da etkili olmuştur (Köprülü, 1991: 108).

Kendisinden sonra kurulan Yesevîlik düşüncesinin hem Orta Asya'da hem de Anadolu'da birçok takipçisi vardır. Bu takipçilerden biri de Salih Baba'dır.

1.2. Sâlih Baba Kimdir?

Salih Baba, H. 1235 (M. 1819-1820) yılında Erzincan'da doğmuş ve 1325 (M. 1907-1908) tarihinde Erzincan'da ölmüş bir tekke şairidir (Kuyumcu: 1979). Babasının adı Mustafa olup imamlık yapan bir zattır. Annesi Atike Hanım'dır. Tüfekçi ustası olan Salih Baba'nın bir kolu çolak, bir ayağı kısa olduğu için aksakmış. İki evlilik yapmış, bu evliliklerinden üç oğlu olmuş; ancak bu çocuklar genç yaşta ölmüşlerdir.

Salih Baba, akşamları Pîr-i Sâmi hazretlerinin sohbetlerine katılmış. Dergâhta olduğu bir akşam müritlerden bir kısmı “keşke bizim kolun büyüklerinde de şairler olsaydı da, onların şiirlerini okusaydık” deyince Pîr-i Sâmi hazretleri: “Bu bir himmet himmet işidir, şiiri bizim Sâlih bile söyler, diyerek eliyle Salih Baba'ya işaret eder. Sâlih Baba'ya o anda ilham (vâridât) gelir ve söylemeye başlar. Pîr-i Sâmi “yeter Sâlih” deyinceye kadar söyler ve susar. Salih Baba, bu durumu şu beyitle adeta özetlemiştir:

Söyleyen Sâlih'dir ammâ söyleten Sâmi durur
Bulmak istersen birader böyle bir sultân ara

Divan sahibi bir şair olan Salih Baba, divanı üzerine Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi yapılmıştır.² Aynı yazar tarafından bir de divandan seçmeler yapılarak yayımlanmıştır¹

1.3. Pîr-i Sâmi kimdir?

Pîr-i Sâmi, 19.yy da yaşamış, Nakşibendiliğin Hâlidî Kolu'nun Erzincan şubesinin bir dönem nisbet yürütücüsüdür.

¹ Doğan, Ahmet, Salih Baba (Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri) Ankara, Akçağ yay., 2002

Hakkında bir kitap yazılmış (Ünal Tuygun, *Pir-i Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri*, Erzincan, 1997), size sunacağımız bilgiler bu kitapta verilenler ile *Salih Baba Divanı* (Fehmi Kuyumcu, Ankara, 1979)' ndan çıkarabildiklerimizdir.

1847 yılında Erzincan'ın Selüke (Yeşilçay) köyünde doğmuştur. Ailesi Kırtıloğlu sülalesindedir. Bu sülale Osmanlı Tımarlı sipahilerindedir. Babası Erzincan'da imamlık yapan bir zattır. İlk derslerini de Erzincan Müftüsü Kiremitçizâde Salih Efendi'den almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Medresesi'ni bitirmiş ve Erzincan'a dönmüştür. Üzümlü ilçesine bağlı Karakaya Beldesi'nde imamlık yapmıştır. Hafta sonlarında Erzincan'a gelerek Cami-i Kebîr'de sohbet edermiş. Daha sonra bir anlaşmazlık sonucu imamlığı bırakmıştır. Erzincan'da hem Kadirîlik hem de Nakşibendîlikten icazet almıştır.

İmamlıktan sonra Erzurum Rüştüyesi'nde dört yıl muallimlik yapıyor, daha sonra Hınıs ilçesinde müderrislik yaparken Abdurrahman-ı Tagî ile tanışıyor. Tanışma gerçekleşikten sonra sık sık Nurşin'e (Güroymak) gidip gelmeler yaşanmış ve sonunda Pir-i Sâmi, devlet memuriyetinden ayrılarak Abdurrahman-ı Tâgî'nin dergâhına kapılanmış ve nihayetinde halifeliği alıp Erzincan'a dönmüştür (1883) (Doğan: 2002). Bağlılarının ve kaynakların anlattıklarına göre Abdurrahman-ı Tâgî hiç Türkçe bilmiyormuş, Pîr-i Sâmi de Kürtçe bilmiyormuş. Fakat Tâgî'nin sohbetlerini bir köşede sessizce dinleyen Sâmi, halifelik derecesine ulaşmış ve Erzincan'a dönüp irşat faaliyetlerine başlamış.

1912 yılına kadar irşat faaliyetlerine devam etmiş, 1912 yılında ahiret intikal etmiştir. Yaklaşık 30 bin kişi cenazesine katılmıştır. Piri Sâmi Hazretleri'nin Kırtıloğlu Tekkesinin yanında olan kabri 1939 Erzincan depreminde yıkılmıştır. Şu anda Erzincan Belediyesi tarafından kabristanın bulunduğu alana bir şadırvan ve Sâmi Hazretleri'nin türbesi yapılmıştır.

Pîr-i Sâmi'yi kalp gözü açık olmayanlar göremez; onu bu şekilde göremeyenlerin imanı da buluşa ermemiş demektir:

0 kim â`mâ durur çeşm-i basîri // Göremez Pîr-i Sâmi gibi cânı
Cihanda mürşid-i Rabbânî oldur// Deri âsîlerin dâri'le-emânı
Kamu derdlilerin dermânı oldur// Bu asrın hem odur kutb-ı zamânı
Füyûzâtı erişir şarka garba // Sarıbdır nisbeti cümle cihânı

Meded pîrim benim ol dest-gîrim // Ziyâlandır kulûb-ı âşıkânı
Derûnum pâk edip hubb-ı sivâdan // Münevver eylemek şânındır ânı
Bu ten-i Ya'kûb'un ref et hicâbın // Görünsün Yûsuf'un vuslat nişânı
Seni Hak bilmeyen ol geçrevîler // Bulûğa ermez anların imânı (2. Şiir)

O bâtın sultanıdır; ârif-i billahtır:

Ârif-i billah dilersen Pîr-i Sâmi Hazreti
Öyle bir kâmil meşâyih ile eyle ihtisas (64)

Pîr-i Sâmi gibi bâtın sultânı
Ârif-i billahtır yoktur akranı

Reşâdet babından açmış meydânı
Çok merdân var o meydândan içeru (122)

O Hz. Muhammed'in vârisidir:

Pirîmiz Hazret-i Sâmi senin vârislerindendir
Ulüvv-i himmeti hem şânı sensin yâ Resûlallah (125)

2. Mürşid ve Mürîd İlişkisi

2.1. Mürşidin Vasıf ve Sorumlulukları

Tasavvufî hayatta öğretici konumundaki kimse, tasavvufî eğitimini (seyr ü sülûkunu) tamamladıktan sonra irşad ile vazifelendirilen mürşiddir. Mürşid, sözlükte “doğru yolu göstermek, yönlendirmek, yöneltmek, bilgi vermek ve öğütlemek” anlamların gelen (ارشاد) fiilinden türemiştir. Terim anlamı ise “tasavvuf yoluna giren müritlere rehberlik eden, onlara doğru yolu göstererek kendilerini irşad eden kimse” demektir. Tasavvufta mürşid ile eşanlamlı olarak şeyh, velî ve pîr terimleri de kullanılmaktadır.

Mürşid, seyr ü sülûkunu tamamlamış, şeyhi tarafından müritlerin irşadı ve terbiyesi ile görevlendirilmiş, gerek manevî mertebeleri aşmak gerekse müritlerin eğitimi için gerekli formasyonu almak yönüyle özel meziyetleri olan seçkin bir şahıstır.

Manevî işaretler ve şeyhinin şahsi kanaatleri doğrultusunda irşad ile görevlendirilen mürşid, kendisini müritlerin eğitimine adanmakta ve mümkün olduğunca onların dünya ve ahirette Allah'ın rızasını kazanmaları için gayret sarf etmektedir.

Mürşidin bu anlamda en önemli vazifesi kula Allah'ı, Allah'a da kulu sevdirmek diğer bir deyişle kulu rıza-ı İlâhiyye'ye ulaştırmak olarak görülür. Bu yolda müritleri incitmeden onları usulüne uygun şekilde gerektiğinde sözlü gerektiğinde de hâli ile uyarmak suretiyle eğitim vazifesini yerine getirir (Erkaya: 2017, 839-861).

Mürşid; Arapça, doğru yolu gösteren, uyaran, irşad eden demektir. Gerçek mürşid Hz. Muhammed (s.)'dir. Diğer mürşidler, O'nun manevî mirasını elde etmeğe muvaffak olmuş kişilerdir. Cürcânî, mürşidi, doğru yolu gösteren, sapıklıktan önce Hak yola ileten kişi, olarak tanımlar. Tasavvufî terim olarak, tarikat lideri anlamına da gelir. Aynı anlamda olmak üzere postnişin, şeyh, seccâdenişin, ifadeleri de kullanılır. Mürşid olan kişinin, Allah'ın ahlâkını tahakkuk ettirmiş olması, yani, en azından fena makamına ulaşması şarttır. Her mürşid, kâmil olmayabilir. Bu yüzden mürşidin kâmil olmayanları da bulunabilir. Mürşidin en makbulü, hem "kâmil" (kendi olgun), hem de mükemmil (başkasını olgunlaştıran) olanıdır.

Mürşidler Allah tarafından gönderilen kâmil insanlardır. Salih Baba bir beytinde bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Hamdulillah bize irsal etti Hak bir kâмили
Mürşidimiz Hazret-i Şeyhim Muhammed Sâmiyâ

a) Mürşid-i kâmil: Çalışma başlığımıza uygun düşen bu makam, her ilme vakıf olmayı o ilmiyle amel etmeyi gerektirir:

Her ilme şâmil Sâmiyâ // İlmiyle âmil Sâmiyâ
Mürşid-i kâmil Sâmiyâ // Gör neyledi bu derd bana
Oldu bu dert devlet bana 7/10

Kâmil insân Pîr-i Sâmi Hazretini bulmuşam
Sâlih'em Mecnûn-sıfat Leylâ'ya düştüm gel yetiş (63)

Kapısına gelenlerin irşad olduğu da ayrıca vurgulanmaktadır:

Pîrimiz Şeyh-i Sâmi Hazretidir // Özü cevher kelâmı dürr-i şeffâf
Kapısına gelenler olur irşad // Dolubdur nisbetiyle her bir etrâf 75.şiiir

Hem şerî'at hem tarikat hem hakikat kâmilî// Hakk ile icrâ edip eyler bu yolda gayreti

O, şeriat ve tarikatta hatta hakikatte kâmil bir kimsedir. Bu yolda her şeyi hakkıyla icra eder ve gayret gösterir.

Kâbiliyyet bizde olmazsa meşâyih neylesin
İster ise mürşidi olsun Muhammed Hazreti

Kabiliyyet (yetenek) bizde (müritte) olmalı, eğer müritte kabiliyet yoksa mürşit ne yapsın. Yeteneksiz insanın mürşidi Hz. Muhammed bile olsa, alacağı bir şey yoktur.

Sâlihem şeyhim Muhammed [Pîr-i] Sâmi'dir [benim]
İstemem bundan ziyâde devlet ile rif'ati

Sâlih'im, benim pirim Muhammed Sami'dir. Bu benim için çok yüksek bir bahtiyarlıktır; bundan daha fazla bir mutluluk istemem.

a-a) Mürşid-i asl

Odur aslım benim fer'i mukayyed
Odur dil şehrinin nuru îmânı

Benim aslım odur(Pîr-i Sâmi), ben onun şubesine kayıtlıyım. O, gönül şehrinin nuru ve imanıdır.

a-b) İrşad Sahibi

Pîr-i Sâmi gibi **sâhib-irşadı** // Bulup kapısında kılak feryâdı
Hiç birimiz bulamazık necâtı // Bizim delîlimiz ol olmayınca

Sâlih'em ben bu esrâra ermedim // Bâğ-ı vahdet güllerini dermedim
Çok meşâyih devr eyledim görmedim // Pîr-i Sâmi gibi bir **sâhib-irşad**

Ebterim gönülden evlâdım yoktur // Yuvasız bir kuşam bilâdım yoktur
Senden gayrı **sâhib-irşadım** yoktur // Andelîbim bu gülşâne gelmişem

a-c) Mürşide biat edilir:

Pîr-i Sâmi Hazretine eylemezsın bîati
Bî-edeb etmek dilersin öyle sultân ile bahs

Mürşidin kapısı âsilerin kurtuluş yeridir:

Der'i âsilerin dârü'l-emânıdır bilâ-şübhe
Kılıp bîat aceb sıdk ile kul oldun mu sen Sâlih

a-d) Mürşit, hayat kaynağıdır.

Pîr-i Sâmi'nin kelâmı bizlere verir hayât
Sohbeti candan mıdır yâ gizli cânândan mıdır

O yukarıda verilenler doğrultusunda çok seçkin bir yer sahibidir ki Salih Baba, bunu seyyidü'l- ebrâr şeklinde niteler:

Bi-hakk-ı Pîr-i Tâgî Seyyid-i şâh-ı velâyet hem
Eriştir vuslat-ı yâra meded ey **seyyidü'l-ebrâr** (32)

2.2. Tasavvuf Anlayışında Mürşitte Bulunması Gereken Temel Vasıflar:

Ma'rifet-i Hak, sahâvet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakîn-i müstağrak, tevekkül-i rizk-ı muallak, tefekkür-i müdekkak, Şeyhlik için ilm, hilm, sabr, rızâ, ihlas ve kurbîyet de gereklidir (Köprülü, 1991: 99).

Şeyhin şeriatı bilmesi, itikadî anlamda ehl-i sünnet inancına sahip olması, örneklik vasfının olması, edepli, cömert, tok gözlü ve tecrübeli bir kimse olması vb. Bu konu gerçek şeyh ile sahte şeyhin birbirinden ayrılması hususunda çok önemli bulunmuştur.

Aşağıdaki şiirler bir nev'i bunu özetler gibidir:
Şeriat ilmiyle âmîl olan bir mürşidi ara
Fenâgülzârına bakma saadet hûrşîdin ara
Pîr-i Sâmî'ye var kardaş hakikat cemşîdin ara
Bu asrın muktedâsıdır eriştirir seni yâra (45)

Hem şerî'at hem tarîkat hem hakikat kâmîli
Hakk ile icrâ edip eyler bu yolda gayreti

1) Salih Baba Divanında Mürşit ile İlgili Çeşitli Tasavvurlar:

a) Aşkın misbâhı (ışık, lamba)

Dervişler şâhı Sâmî
Hakikat mâhı Sâmî
Aşkın misbâhı Sâmî
Ben dervîş olamadım
Hakkı da bulamadım 105

b) Bedrâ: Dolunay

Sâlih sözünü dâima sâlihlere söyler
Anlar dahi Sâmî gibi bedrâya giderler (30)

c) Can derdinin dermanı

Dervişlerin sultânı
Cân derdinin dermânı
Sâmî-yi Erzincânî
Ben dervîş olamadım
Hakkı da bulamadım 105

d) Dest-gîr: Elden tutan anlamına gelen bu kavram tam olarak mürşidi anlatmaktadır. Onun öğrettiği aşk, mutlaka bir gün müridi yükseklerle çıkarcaktır.

Dest-gîri Pîr-i Sâmî olmuş iken Sâlih'in
Bir gün olur bizleri de ref' eder bâlâyâ aşk 77

e) Delîl , delîl-i âsumân:

Hakîkat neyyiri kulle-i Kâf'dan
Tevellüd eylemiş nûn ile kâf'dan
Halâs et bizleri semt-i hilâfdan
Sen delîl-i âsumâne gelmişem (98)

O, bir güneş gibidir; aynı zamanda saadet de verir:
Salih'em şeyhim güneştir ben anın bir zerresi
Zerre hiç eyler mi asla şems-i tâbân ile bahs (17)

Şerîat ilmiyle âmil olan bir mürşidi ara
Fenâgülzârına bakma saadet hûrşîdin ara (45)

f) Kutb-ı zamân (kutb ü imam, muktedâ)

Kutb: Arapça, değirmen taşının miline denir. Büyük değirmen taşı, milin (kutbun) etrafında döndüğü gibi, kâinat denen bu kozmoz da idare bakımından kutbun etrafında döner. Bu yönüyle kutub, manevî derecesi büyük, velî bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Allah, emaneti, varlıklar içinde, sadece insana vermiş ve buna bağlı olarak, cümle kâinatı da onun emrine boyun eğdirmiş (teshir etmiş, müsahhar kılmış) tir. Emanet kimdeyse, varlıklar ona boyun eğer. Emaneti tahakkuk ettirebilen, yani onu kuvveden file çıkarabilen en mükemmel velî, kendindeki bu özelliikle, bütün bir kâinatın üzerinde, onun mahkûmu değil hâkimi gibidir. Kutb olabilme özelliği, herkeste bilkuvve vardır. Ama bunu gerçekleştirilebilmek çok az kişiye, çok uzun

zamanda nasib olduğu gibi, kısa zaman içinde de nasib olur. Kutb, Allah'ın izniyle hareket eder, kendi kafasına göre değil. Mutlak bağımsız yetki ve güç, sadece Allah'ındır. Kutub da, Hz. Muhammed (s) gibi bir kuldur, Allah değildir. Emr âleminde halk âlemine doğru meydana gelen tenezzül olayları, kutb üzerinden cereyan ederek vuku bulur, ilâhî program çerçevesini aşmadan, olaylarda bir tür tedbir (yönetme) ile etkinliğe sahip bulunduğu için, "keyfe ma yeşâ" (dilediği gibi) davranamaz. Allah'ın dileğinin dışında hareket edemezler. Kutub konusunda, bu "tenezzül-i emr" meselesini kavrayamayanlar, "madem kutublar bu özelliğe sahip, kuvvetli kutuplarımız çok, gitsinler Kıbrıs'ta, Bosna'da savaşsın, oradaki savaşları lehimize çevirsinler" demekte ve bu sözleriyle, Kutb'un tasavvuf erbabınca "Allah" olarak algılandığını zannetmek hatasına düşmektedirler. Bir şeyh, Muhammed Esâd Erbili Hazretlerine "efendim siz kutub imişsiniz?" deyince aralarında şu konuşma geçer: "Evladım bu ümmetin en büyüğü kim?" "Hz. Ebû Bekir'dir, efendim", "Söyle bakalım onun son nefeste imanla ölme garantisi var mıydı?" "Hayır efendim yoktu", "Bu ümmetin en büyüğünün son nefes garantisi yok iken, bizim gibi kimselerin hâli n'ola? Fakirin derdi, acaba son nefeste imanlı mı gideceğim, imansız mı? Ben bu endişe içindeyim. Kaldı ki bizim kutubluğumuz, sizin hüsn-i zannınızdan başka bir şey değildir." Kısaca kutub, tasarruf sahibidir. Ve o, bu tasarrufu kader-i ilâhî programının dışında, Allah'ın irâdesine rağmen kullanamaz, Kutbü'l-Aktâb, Kutbü'l-Ekber, Kutbü'l-İrşâd en büyük veliye verilen isimler olup, halkı Hakk'a götürmekle görevlidirler. Cisimler âlemine, Kutb-ı Şimalî, melekler âlemine de Kutb-ı Cenubî denir. Kutb-ı vahdet: Maşuk, Allah'ın âşık olduğu veli. İki türlü kutub vardır: 1-Kutbü'l-irşad: Buna, Kutbiyyet-i Kübra denir. Mertebesi, Nübüvvetin bâtıdır. 2- Kutbü'l-Aktâb ve Kutbü'l-vücûd: Bu hâtemü'l-evliya olup, derecesi bâtin-ı hâtem-i nübüvettir. Kutubun varlığı, fakihlerce sabit görülmemiştir.

İmam: Türkçe'de de aynı anlamdadır. Kur'an, Levh-i Mahfuz, tüm ümmetin uyması vacib, İslam'ı ayakta tutacak halifesi, Muhaddis, Şeyh.

Sana geldim pîrim Muhammed Sâmî
Sensin bu cihânın kutb u imâmı
Def eyle gönlümden işbu gamâmı
Aslımdan bir haber veren yok bana (5)

Vaktin imâmı Sâmî'dir
Kutb-ı zamanı Sâmîdir

Sâlih gulâm-ı Sâmi'dir
Gör neyledi bu dert bana
Oldu bu dert devlet bana (7)

g) Küntü kenz ³sırrına mahrem olan: Sâlih Baba'nın mürşidini tavsif ettiği bir başka kavram da budur. Bilindiği gibi “küntü kenz” “ben gizli bir hazineydim; bilinmeyi, bulunmayı murat ettim, bu yüzden insanları ve cinleri yarattım” mealinde Hadis-i Kudsi olarak kabul edilen manası doğru bir sözdür.

Hitâb-ı “küntü kenz” in sırrına mahrem olan sensin
“Fe ahbettü” senin şânındadır ey mazhar-ı didâr 32/5

i) Ledünnî İlmîni Öğreten: İlm-i ledün Allah bilgisidir. Bunu okumak, öğrenmek isteyen Pîr-i Sâmi'ye gelmelidir.

Hem ledünnî ilmîni bilmek dilersen tâlibâ
Pîr-i Sâmi Hazretinden okuyup imlâyâ gel 91/7

i) Muin: (a.s. avn'den) 1. iane eden, yardımcı. 2. yardımcı
Muinim dest-gîrim ol katî dar hâdedir Sâlih
Senin bir zerre nûrundan bu cisme mâye düşüm ben 109

j) Munis: Alışılmış, ünsiyet edilmiş, sevimli anlamlarına gelen bu kavram da mürşide sıfat olarak verilmiştir:

Garîbem hem-demim yoktur enîsim mûnisim sensin
Dilerem sıbga-i devlet boyağından senin şâhım

k) Himmet Sahibi

Şeyh, himmet sahibidir ve kendisinden manevi meded beklenir:

Pîrinden himmeti bol iste Sâlih
Seni Mevlâ bu gafletten uyara (6)

Pîr-i Sâmi gel eriş sen dâde Allah aşkına
Nefs elinden kıl bizi âzâde Allah aşkına
Pîr-i Tâgî hürmetiyçün kıl terahhüm bizleri
Gel bırakma bizleri ilhâda Allah aşkına (8)

l) Hidâyet Neyyiri (Işık, kandil)

Hidâyet neyyiri şeyhim Muhammed Hazret-i Sâmî
Ayırma başımı bir dem ayağından senin şâhım (94)

m) Melek-sîmâ:

Ey beşer sûretli insan ey melek-sîmâ habîb
Nûr-ı vechinde görünür çok alâmetler acîb
Bâğ-ı vahdet güllerine bir güzîde andelîb
Nûr-ı Ahmed'den zuhûra geldiğin bilmez miyem (96)

n) Penâh: Sığınılacak yer, koruyan, kollayan kimse
Kudûmunla müşerref eyledin bu belde-i fakri
Delîlim rehberim şâhım penâhım sen safâ geldin

o) Pîr:

Tasavvufta şeyhe verilen ünvanlardan biri de pirdir. Pir bilindiği gibi Farsça yaşlı, ihtiyar anlamlarına gelir, diğer taraftan meyhane sahibine pir dendiği de malumdur. Pir-i mugandan kinayeli olarak şeyhe de pir ismi verilmiştir. Bu kelime üstad, mütehasıs gibi anlamları da ihtiva eder: “O, bu işin pîridir” gibi. Büyük adamlar için kullanıldığı da olmuştur.

Sâlih Baba, pirin sözlerinin tamamının bir şeylere delil olduğunu ve her hastanın derdine şifa olduğunu bu vesileyle pirin sohbetine kulak tutmak gerektiğini vurgular.

Gelin ey yâr-ı sâdıklar
Bu meydân-ı muhabbettir
Bütün cem olsun âşıklar
Bu meydân-ı muhabbettir
Pirimiz Sâmî Hazrettir (34)

Müridin bilgisi pîrin himmetiyledir:

Ben himmet-i pîrimle bu ârâyı da bildim
Kimden imiş ol bendeki yârâyı da bildim

Hazret-i Pîrim Muhammed Sâmî'nin
Sohbetine tut kulağın ol simâ
Sözleri hep hüccet ü bürhân durur
Çok marîzin derdine olur şifâ (72)

ö) Râbîta: Arapça, bağlayan, rapteden demektir. Tasavvufî olarak, müridin zihnî planda, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle “beraberlik” halinde olmasını ifade eder. Ruhî terbiye için, bu mânâ beraberliğine ihtiyaç olduğu kaydedilir. Nakşibendilikte rabîta önem arz etmekle birlikte, asıl değildir. Diğer tasavvuf okullarında da, ismen olmasa bile, mânâ olarak rabîta vardır. Râbîta’ya, sevgi anlamı da yüklenmiştir. Meselâ, sevgi rabîtası için şu tarif verilir: “Mürşidin şeyhini severek, yâd etmesi ve suretini zihninde canlandırmasıdır”. Kalbî rabîta diye verilen bir tarif de şöyledir: “Müridin, kalben şeyhi ile beraber olmasıdır”. Bu mânâ birliğinin, müridi şeyhinde fânî olmaya yani, onun hâli ile hallenmeye götürdüğü söylenir. Rabîta için sufiler «Sâdiklarla beraber olunuz» (Tevbe/119) âyetini baz olarak alırlar. Kişinin sevdiğiyle beraber olduğunu bildiren hadis-i şerifler, rabîtadaki muhabbet keyfiyetini açıklayıcı olarak düşünülmektedir. Şeyh Abdülhakim Arvasî, namaz esnasında rabitanın sakıncalı olduğunu ve bu sebeple, namazda sadece Allah’a rabîta yapılması gerektiğini söyler. Rabîta, her şeyden önce, psikolojik muhtevasıyla insanî bir olaydır. Kundaktaki çocuğuna duyduğu aşırı sevginin, o çocuğun annesinin süt ve gıda ihtiyacını hafif bir göğüs sızısı ile hissettirmesi ve bu gibi örnekler çoğaltılarak, rabitanın insanî, fitrî ve tabîî bir olay olduğu hususu kolayca anlaşılabilir. Bir insanın öğretmenine, annesine, babasına, kardeşine, eşine, dinine, Kur’ân-ı Kerim’e ve âlemlerin Rabbi olan Allah’a duyduğu sevgi, bir rabîtadır. Bu, insanın etrafını kuşatan âfâk (obje) ile derunî temasını ve yakınlaşmasını sağlayan önemli bir araçtır. Bu sevgi olmasa, varlığın devamı mümkün olmazdı. Rabîta, tasavvufî planda, hiç bir mutasavvîf tarafından, insanın insanı tanrı edinmesi şeklinde açıklanmamış, ancak müridin şeyhine olan aşırı sevgisi, tasavvuf psikolojisi tatmamış kişiler tarafından, farklı biçimde yorumlanmıştır. Müridin şeyhine olan rabîtası, (özellikle Nakşî sülukunda) murakabeye kadardır. Ondan sonra, müridin sadece Allah’a rabîta yapması gerekir, o durumuyla yine şeyhine rabîtaya devam eden kişi, manevî açıdan gerilemeye duçar olur. Zira şeyhe rabîta yapma, nihai rabîta olan Allah’a rabitanın bir ön hazırlayıcısı hüviyetindedir, ilki, yüzme eğitimini alan; ikincisi de, eğitimini tamamlamış, denizde bilfiil yüzen kişinin durumu ile mukayese edilir. Bu örnekte görüldüğü üzere, ikinci durum, birinciden daha ileridir, daha olgundur.⁴

Bu ten kuşu hevâ ile heveste
Murg-ı canım feryâd eyler kafeste
Râbitamız sensin her bir nefeste
Ben bu yola sâdikâne gelmişem (98)

p) Reh-ber, Reh-nümâ: Yol gösteren, rehber

Sâlih Baba, bu berzah âlemini geçmek isteyenlerin, ölümsüzlüğün gül bahçesine girmek isteyenlerin mâsivâ ve her türlü hevesten geçerek Pîr-i Sâmi gibi bir yol göstericiye gelmesi gerektiğini söylüyor:

Bırak bu mâsivâ ile hevâyı
Pîr-i Sâmi gibi bul reh-nümâyı
Delîl eyle o zât-ı evliyâyı
Bu berzah âlemin geçmek dilersen /
Bekâ gülşanına göçmek dilersen 88/8

Eriştim âhiri bir reh-nümâyâ
Meded eyle dedim derdli dilem ben 111

Pîrimiz Hazret-i Rehber Muhammed Sâmi-yi server
Kamu uşşâkı mest eyler yüzü şems ü duhâdır pîr (38)

Delîlim rehberim pîrim Muhammed Hazret-i Sâmi
Şarâb-ı vahdeti sun kim yürek yandı harareten (119)

Muhammed Sâmi-i server var iken sen gibi rehber
Düşer mi şânına dilber aratmak bana Leylâyı (141)

Pîrimiz serverimiz rehberimiz
Bizim ol server-i hûbân değil mi (143)

Sâmi gibi var serverim
Pîrim delîlim rehberim
Bir âsî Salih kem-terim
Vasf eylerim güftârını (147)

Bu asrın Hızır'ıdır hem serveridir
Hakikat şehrinin hem rehberidir (164)

r) Sâki: Arapça, sucu demektir. Feyyâz-ı mutlak, sevgi ve feyzin kaynağı olan Allah, mürşid, gibi anlamları vardır. İçki meclisinde kadehlerle içki dağıtan kişiye saki denir .

Mürşide yüklenen görevlerden biri de sâkiliktir:

Hasretinden yandı cismim ciğerim oldu kebâb
Sâkiyâ sun bâdeyi atşânım Allah aşkına (9)

s) Sevgili (hubân)Yâr: (Yare eriştiren), Cânân

Sâlih gibi vardır çok ehl-i diller
Pîr-i Sâmi bahçesinde bülbüller
Solmaz şükûfeler dikensiz güller
Hiç bir goncasında hâr bulamadım
Sâmi gibi sâdik yâr bulamadım 102

Gam günündür gel eriş sultânım Allah aşkına
Küsdün ise tez barış hubânım Allah aşkına (9)

Benim yârim şeyhim Muhammed Sâmi
Andan gayrı saran yoktur yaremi
Rahm eyle sultânım eyle keremi
Vücudumda sağ yerim yok yâredir (36)

Pîr-i Sâmi gibi şâhı bulup sâdik ile kıl âhı
Açar ol müstakim râhı eriştirir seni yâra (3)

Şerâat ilmiyle âmîl olan bir mürşîdi ara
Fenâ gülzârına bakma saadet hûrşîdin ara
Pîr-i Sâmi'ye var kardaş hakikat cemşîdin ara
Bu asrın muktedâsıdır eriştirir seni yâra

Bunların dışında 86. Şiirin vasıta beyitlerinin son mısralarında cânân Sâmi geçmektedir.

Âşık Sâmi'nin sâdik Sâmi'nin cânân Sâmi'nin

ş) Sultan (server): Arapça, hüccet, delil, güç, kudret, vali padişah, zor gibi anlamları olan Arapça bir kelime. Tarihte ilk defa, Abbasi vezirleri için kullanılan bu unvan, zamanın akışı içerisinde hükümdarlar için de, geçerli olmuştur. Tasavvuf önderlerine, belli bir zamandan sonra sultan lâkabı verilmiştir. Balım Sultan, Sultan Veled, Emir Sultan vs. gibi.

Pîrimiz serverimizdir Muhammed Hazret-i Sâmi
Anın nûr-ı cemâlidir benim dermânıma bâis

Îlâhî kime gidem ilticaya
Var iken Pîr-i Sâmi gibi server
Bana andan gelir nisbet kokusu
Meşâmma erişir bûy-ı muattar

Eğer dersen “bizim sevdiğimiz la’l ü mücevherdir”
Bizim de Hazret-i şeyhim Muhammed Sâmî serverdir

Pîr-i Sâmî Hazretidir serverimiz şâhımız
Hamdulillah peyk-i hazrettir delîl-i râhımız
Nakşibendî’den açılmış âlidir dergâhımız
“Akl-ı küll” sensin gönül “levlak” senin şânındadır
Her ne var a’lâ vü esfel cümle dîvânındadır

Sultanlık dünyadaki en yüksek makam olup herkese, her şeye hükmeden anlamlarında bir kavram. Haccü’l-ekber ise, arefesi Cuma günü rastlayan hac demektir ki çok makbul görülmüştür.

Sâlih Baba, tasavvufa yönelmek ve onda bir şeyler elde etmek isteyenlere hitaben diyor ki “ey talip, şayet en büyük haccı istiyorsan, benim kapısında hizmetkâr olduğum sultana gel”.

Haccü’l-ekber ister isen gel beri ey tâlibâ
Sâlih’in bâbında hâdim olduğu sultâna bak 78

Başka bir şiirinde de şah, sultan ve hizmetkârlık bir arada kullanılmıştır. Burada Sâlih Baba, sultanın kara bahtından veya felekten Sâlih’in hakkını, belki de intikamını alacağı kanaatindedir:

Sâlihem ben bir sultânın hâdimi
Şâhıma arz edem bu feryâdımı
Pîr-i Sâmî senden alsın dâdımı
Başını taşlara çal kara bahtım 104

Diğer bir şiirinde ise sultanlık adeta Lokman Hekim ve kâmil insan ile özdeşleştirilmiştir:

Sâmî gibi sultâna var
Cân derdine dermâna var
Ol Hazret-i Lokmân’a var
Derdine dermân ara bul
Bir kâmil insân ara bul 90.şiir

Pîr-i Sâmî’ye gerçekten teslim olan gizli câna hükmeden sultana vâkıf olur:

Pîr-i Sâmî Hazretine sıdk ile teslîm olup
Gizli câna hüküm eden sultâna oldun mu vukûf 76

Gir tarîk-i Nakşibende cân u dilden hâdim ol
Pîr-i Sâmî Hazreti'nden haddi yok ihsân ara
Söyleyen Sâlih'dir ammâ söyleten Sâmî durur
Bulmak istersen birâder böyle bir sultân ara

Ger ister isen sözlerime hücceti bürhân
Meydânda durur Hazret-i Sâmî gibi sultân
Cân ile gözü sem'i sözü vech ile yeksân
Envâr-ı Muhammed ile enfâs-ı Mesîhâ

Bundan geri Sâlih dahi sen olma mükedder
Sami gibi bir sultânı hem kıldı müyesser
Takdîr-i ezel sana da olmuştur mukadder
Envâr-ı Muhammed ile enfâs-ı Mesîhâ

Rahm eyle sultânım eyle keremi
Vücudumda sağ yerim yok yâredir

Tutup destim kabul etti beni ol hazret-i şeyhim
Bi-hamdillâh Pîr-i Sâmî gibi sultânımız vardır

Sâmî gibi sultâna var
Cân derdine dermâna var
Ol Hazret-i Lokmân'a var
Derdine dermân ara bul
Bir kâmil insân ara bul 90.şiir

Felek benim ile iddâya düştü
İftirâk deryası serimden aştı
Erenler himmeti geldi erişti
Sâmî gibi bir sultâne gelmişem

Bazı beyitlerde sultan ile keştiban yanyana kullanılmaktadır:

Pîr-i Sâmî gibi sultâna kılalım iktidâ
Keştibânsız fülkümüzü engine salmak da güç
Derdimi defter edip sultânıma arz eylesem
Ol bilirken cümle hâlîm arz-ı hâl sunmak da güç
Hamdulillah böyle bir sultâna hâdim olmuşam
Sâlihem sıdk ile şâhım hizmetin kılmak da güç

t) Şâh: Farsça, hükümdar, demektir. Hafifletilmiş olarak şeh şeklinde de kullanılır. Şeyh ve Velî'ye de, şah denir. Orta Asya ve Hindistan'daki sûfiler için, bu tâbir kullanılır: Şah Abdullah Dihlevî, Şah Muhammed Bahâeddin Nakşbend vb. Bektaşîlerin de, bu tâbiri sıklıkla kullandıkları görülür. Hz. Ali için, Şâh-ı Merdân, Şâh-ı Necef, Şâh-ı Vilâyet gibi tâbirler kullanılır.

Şah kılıcı sallamak: Eskiden Anadolu'da İran'a bağlılığını bildiren kişiler için Osmanlı tarihçileri tarafından kullanılan bir deyim. Şahlığı şeyhliğe çeviren İbrahim Ethem gibi zatların yanı sıra, şeyhliği şahlığa çeviren, siyasal faaliyetlerde bulunan sûfiler az değildir. Tasavvuf tarihi içinde, sûfilerin kurmaya muvaffak olduğu devlet sayısı Orta Asya, Hindistan, Malezya, Çin, Afrika, Kafkasya gibi yerlerde kırkı bulmaktadır. Hoca Muhammed Bahâeddin Nakşbend'in hocası Halil Ata Gazan Han'ın Maverâünnehir'de, hâkimiyeti yedi yıl süren ve Şamanist Türkler arasında İslam'ı yayma çabaları içinde bir devlet kurduğu görülür. Afrika'da, Osman Dan Fudî, Umar Tal Hac, Amadu Bellu, Emir Abdulkâdir-i Cezâyirî, Kafkasya'da Şeyh Şamile'n-nakşbendî ve Hacı Murad gibi zevat, konunun başat örnekleridirler, İran'daki Safevîleri de bu meyânda zikretmek mümkündür.

Gelir bûy-ı Muhammed gül yanağından senin şâhım

Dem-i İsâ zuhûr eyler dudağından senin şâhım

Harâmî gözlerin âşıkların bağıın kebâb eyler

Atar gamzelerin tîri kabağından senin şâhım

Hızır âb-ı hayât için nice zulmetleri geçti

İçer sâliklerin âb-ı zülâlinden senin şâhım

N'ola azm ettin ise Hazret-i Pîrin makâmına

Gelir nisbetlerinbûyu otağından senin şâhım

Senin hasret firâkıdan bu gönlüm andelîb-âsâ

Ebed ayrılmazam verdin budağından senin şâhım

Garîbem hem-demim yoktur enîsim munisim sensin

Dilerem sıbğa-i devlet boyağından senin şâhım

Karardı kalbimiz şâhım ikilik mâcerâsından

Ziyâlarıdır saâdet şeb-çerâğından senin şâhım

Hidâyet neyyiri şeyhim Muhammed Hazret-i Sâmî

Ayırma başımı bir dem ayağından senin şâhım

Menem Salih hulûs ile kapında durmağa geldim
Hakîkat gülleri hüsn-i bâğından senin şâhım (94)

Bulup Sâmi gibi şâhı görürsün ulu dergâhı
Olup her ilme agâhı kamu ağ u karadan geç

Pîrimizdir Muhammed Şeyh-i Sâmi
Cemâli nûr-ı îmândır meşâyih

Bulursun Pîr-i Sâmi gibi şâhı
Bir anda vâsıl-ı cânân eder şeyh

Pîr-i Sâmi gibi şâhı bulup sıdk ile kıl âhı
Açar ol müstakîm râhı eriştirir seni yâra

u) Tabîb, Tabîb-i Hâzık/ Lokman

TABİB-İ RUHANÎ: Arapça, maneviyat doktoru demektir. Seyyid Şerife göre, maneviyat doktoru arif bir kişi olan şeyhtir. O, bu tıb ile kemâle erdirir, doğruya iletir. Eğer islâm'da bir psikolojiden bahsedilecek ise, en mükemmel psikologlar, sûfîlerdir. Zira onlar insanın iç âlemini keşfe çıkmış, durmak bilmeyen gezgin-kâşiflerdir.²

Pîr-i Sâmi Hazretin yâ Rabbenâ
Bu derûnum derdine eyle tabîb (13)

Bir tabîb-i hâzık Lokmâna yürü
Cân u ten derdine dermâna yürü
Pîr-i Sâmi gibi sultâna yürü
Odur kalbimizi eyleyen ıslâh (22)

Derdime dermân seni buldum eyâ hâzık tabîb
Bu anâsır bendine mesdûd olup kaldım garîb
Bu cihanda senden özge bulmadım sâdik muhîb
Yek nazarda bendeyi kurtardığın bilmez miyem (96)

Nutkun enfâs-ı Mesîhâ nûr-ı Ahmed'dir özün
Gizleme hep sendedir dermânım Allah aşkına
Gezdi Sâlih senden özge bulmadı hâzık-tabib
Pîr-i Sâmi ol benim Lokmânım Allah aşkına (9)

² Ethem Cebecioglu (Prof. Dr), TASAVVUF TERİMLERİ VE DEYİMLERİ SÖZLÜĞÜ, <http://tasavvuf-kitapligi.com/i/uploads/429779tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu.pdf>

Kapısına gelenler olur irşâd
Tabîb-i aynı Lokmândır meşâyih (23)

Tarîki Nakşibendîdir güruhu dil-pesendîdir
Tabib-i ser-bülendidir odur hem Hazret-i Lokman (107)

Sâlihâ bir özge cândır Pîr-i Sâmi Hazreti
Server-i kutb-ı cihandır Pîr-i Sâmi Hazreti
Ser-tabîb-i âşikândır Pîr-i Sâmi Hazreti
Mazhar-ı vahdet-nümâdır beyt-i Rahman bizdedir 49

3. Müritte Bulunması Gereken Özellikler

Sâlih Baba, „Muhammed Sâmi'nin sadık bir mürididir. Mürid: Arapça, isteyen demektir. Allah'a vuslatı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlakıyla ahlâklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir şeyhe (veya mürşide) bağlanan (öğrenci olarak kaydını yaptıran, bey'at eden) kişiye mürid denir. Tasavvufi anlamdaki olgunlaşmada 4 merhale vardır. 1- Talib, 2- Mürid, 3-Mutasavvif, 4- Sûfi. Mürid, bir tekamülî oluşumda ikinci sırayı işgal etmektedir. Son sırada bulunan sûfiye, vâsil denir. Müridi üç gruba ayırırlar:

1- Mutlak mürid: Şeyhine “niçin?” sorusu sorarak dili ve kalbiyle itirazda bulunmayan, şeyhinin sözlerine karşı delil istemeyen müride, mutlak mürid denir.

2- Mücâz mürid: iç ve dışa ait her hususta şeyhinin rey ve iradesi altında bulunan dervişe denir.

3- Mürted mürid: Şeyhine emrettiği, yasakladığı konularda karşı çıkan mürididir ki, zamanımızda bu türden olanlar çoktur. İlk iki grub makbuldür. Müridin herşeyden önce şeriate sınımsız yapışması (takva), edeb ve sıdk (doğruluk) üzere olması gerekir. Müridi ol ânın dilden muradın terk edip cümle iradetsiz murad olan, nefes tutmak itaattir. Sarı Abdullah Efendi Kendi isteğini şeyhinin isteğinde eriten, fanî kılan kişiye, mürid denir ki, bu eğitim, kulu Allah'ın iradesine teslim olmaya götürür.⁵

Sâlih Baba Divanı'nda bir çok yerde bir müridin nasıl olması gerektiği de anlatılmaktadır:

Pîr-i Sâmi kademinde türâbız // Ne câh gözediriz ne kâmyâbız
Kanâat-nişiniz ehl-i harâbız // Âlem-i ekvânda devrânımız var (29)

Pîr-i Sâmî kapusunda gulâm ol // Bu yola hizmeti merdâna gel gel
Yüzün hâk et meşâyih kapısında // Yeter Sâlih yeter uslana gel gel (92)

4. Salih Baba ve Pîr-i Samî'nin Mürşîd ve Mürîd Çerçevesinde Değerlendirilmesi.

Bir şiirde Pîr-i Sâmî'nin tarikatı ve şeyhi hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre Pîr-i Sâmî'nin tarikatı (Nakşibendiliğin) Hâlidî kolu, şeyhi de Abdurrahman-ı Tâgî'dir.

Bir yüzü nûrudur biri nârıdır / Kâmillerin bu bir büyük kârıdır
Hâlidî kolunun ser-hünkârıdır / Şeyhi Abdurrahman Pîr-i Sâmî'nin
Âşık Sâmî'nin sâdik Sâmî'nin cânân Sâmî'nin (86)

Sâlih Baba aynı şiirde kelimelerle adeta, bir Pîr-i Sâmî portresi çizmektedir. Bu şiire göre Sâlih öyle bir mey içmiş ki asla ayılamıyor; Sâni'nin sanatından daha üstün bir şey olmayacağı için onun yarattığını medh etmek de mümkün olmamaktadır.

Pîr-i Sâmî'nin nefesi, iksîr-i a'zâm⁶, vücudu kutsal nefeslerin kafesi, eli hayat ırmağının balkonu olup onun elinden dağılmaktadır.

Pîr-i Sâmî, kendi pirinden yüksek himmetler almış olduğu için, sohbeti ledünnî ilmindendir. Ayrıca şöhreti de günbegün artmaktadır. Bu vesile ile birçok kimseyi sohbetlerinde irşad etmektedir. Onun yüzünü görenler hem hayrete düşerler hem de gaflette kalmazlar.

Başka bir şiirde ise genel olarak mürşitlerin tavsifi yapılmaktadır. Buna mürşitler her tarafı dolaşıp insanlara hizmet vermektedir. Can derdine derman, hastalara şifa verirler. Fakat birçok kimse olayın farkına varamamıştır, dış görünüşüne bakmakta olanlar için asıl sahibinin farkına varamamışlardır.

Salih Baba, Hind'i, Yemen'i, Bağdat'ı gezememiştir, ama Allah ona güçlü himmet sahibi Pîr-i Sâmî Hazretlerini göndermiştir ve buna da şükretmek lazımdır. Çünkü Pîr-i Sâmî, Hem şerî'at hem tarikat hem hakikat kâmilî (olup) bu yolda gayret edip (her şeyi) Hakk ile icrâ eyler. Bundan büyük de bir nimet olamaz.

Her tarâfi devrederler mürşîd-i rabbâniler // Anları kurtarmak içindir onların hizmeti

Vâris-i Ahmed olar cân derdinin dermânıdır // Her marîzin derdine göre verirler şerbeti

Ekseri nakşında kaldı görmedi Nakkâş›ını // Ehl-i irfânın bilinmez oldu kadri kıymeti
Hamdulillah gezmedikse Hind’i Bağdad’ı // Yemen Hak nasîb etdi bize zî-kadri âlî-himmeti
Pîr-i Sâmi Hazretini bize irşâl eyledi // Beldemiz kıldı münevver ref’ olundu zulmeti
Kuvve-i kudsiyyesiyle cümle irşâd eyledi // Kim ki destinden tutup sıdk ile kıldı bî’ati
Hem şerî’at hem tarîkat hem hakikat kâmilî// Hakk ile icrâ edip eyler bu yolda gayreti
Kâbiliyyet bizde olmazsa meşâyih neylesin// İster ise mürşidi olsun Muhammed Hazreti

Sâlihem şeyhim Muhammed [Pîr-i] Sâmi’dir [benim]// İstemem bundan ziyâde devlet ile rif’ati (1.)

Tasavvuf öğretisinde mürid, mürşitten sorulur: Sâlih Baba kendini o kapıda bir gedâ olarak tanımlamaktadır:

Zelîl-i âciz-i abd-i Hudâ’yem // Tarîk-i Nakşibend’e cân fedâyem
Muhibb-i çaryâr-ı Mustafâ’yem // Tarîk-i Nakşibend’e cân-fedâyem
Der-i Sâmi’de bir kemter gedâyem (106)

Bu Salih bir sefil kuldur der-i Sâmi’de mes’uldür
Meded pîrim bana bildir bu esrârınemî-dânem (99)

Sâlih kapında bir kuldur // Gedâ şâhından mes’uldür
Şâhim Sâmi bana bildir // Vuslat yolunu yolunu (152)

Pîr-i Sâmi’nin menzili çok yükseklindedir. Oraya baş açık gidilir ve aman dilenir. Çünkü orada kaim olan kimse Allah’ın sırlarına mahrem bir kişidir.

Baş açık dergâha geldim Pîr-i Sâmi el-emân // Menzilin bâlâ-yırif’at olduğun bilmez miyem

Doğrulup bu râha geldim şâh-ı Sâmi el-emân // Mahrem-i esrâr-ı Hazret olduğun bilmez miyem

Dört unsuru zatına perde eylemiş olan Pir-i Sâmi, alleme ’l- esmâ ’ya’ da mazhar olmuştur.

Çâr-anâsır perdesini zâtına kılmış nikâb // Akl-ı küll senden ibâret nefha-i âlî-cenâb

Sendedir sırr-ı emânet ey kulûb-ı âfitâb / “Alleme’l-esmâ” ya mazhar olduğun bilmez miyem

O, yüzünün nurunda acaip alâmetler görünen beşer suretli, melek sîmalı bir sevgilidir. Hz. Muhammed’in nurundan zuhura gelmiştir.

Ey beşer sûretli insan ey melek-sîmâ habîb / Nûr-ı vechinde görünür çok alâmetler acîb

Bâğ-ı vahdet güllerine bir güzîde andelîb /Nûr-ı Ahmed’den zuhûra geldiğin bilmez miyem

O, dertlere derman olan hâzık bir tabîb, bir tek nazarıyla köleyi kurtaran sâdik bir muhiptir.

Derdime dermân seni buldum eyâ hazık tabîb // Bu anâsır bendine mesdûd olup kaldım garîb

Bu cihanda senden özge bulmadım sâdik muhîb// Yek nazarda bendeyi kurtardığın bilmez miyem

Ey dergâhı dârü’l-emân olan pîr; küntükenzin pâdişahı Hz. Muhammed hürmetine ve bütûn pîrler hürmetine elimden tut.

Destgîrim ol cemî-i pîr ü pîrân hürmeti // “Küntükenz” in pâdişahı rûh-ı sultân hürmeti

Şeyh-i azam Pîr-i Tâgî Abdurrahmân hürmeti// Dergâhın dârü’l-emânım olduğun bilmez miyem

Salih’i hicran oduna yaktı hep kahr-ı Celâl / Nâ-tüvânım yok tahammül kalmadı sabra mecâl

Bî-edeb hâlim sana arz eylemek sâhib-kemâl / Cümle ahvâlime vâkıf olduğun bilmez miyem

a) Bir mürit, mürşidinden ne ister?

Sâlih Baba, divanında yer alan 93. şiirinde bu konuyu işlemiştir. Bu şiire göre; Hârı yok yâr, perdesiz dâr, sermâyesiz kâr(maddî ma’nevî bir sermayesi olmayan kâr,ancak Allah sevgisidir), fânîsiz var (sonu olmayan ebedî varlık olan Allah’a ulaşma yolu), beytini züvvâr (yeryüzünde makam mevki veya gökyüzünde yıldızlara ulaşma yerine pirin evini ziyaret) , kalbi hûşyâr, gönlü mi’mâr, dil şehrini envâr etmesini istemek gerektir.

Pervâneden nâr isterem // Hem goncadan hâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Bir hârı yok yâr isterem
Ne âh-ı bîzâr isterem // Gayrı ne bir kâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Bir perdesiz dâr isterem
Ne gül ü gülzâr isterem // Ne kimseden yâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Sermâyesiz kâr isterem
Ne safîden nâr isterem // Ne sûfîden âr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Bir fânîsiz var isterem
Ne câh-ı deyyâr isterem // Ne seyr-i seyyâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Beytini züvvâr isterem
Ne gayre imrâr isterem // Ne gayre esrâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Kalbimi hûşyâr isterem
Ne gayrı ebrâr isterem // Ne gayrı sâlâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Gönlümü mi'mâr isterem
Ne sîm ü dînâr isterem // Sâlih'em ikrâr isterem
Pîrim Muhammed Sâmî'den // Dil şehrin envâr isterem (93)

xx

Sâlih Baba, her şeyin Allah'tan isteneceğinin farkındadır, ama araya şeyhini koymayı da ihmal etmez:

Sâlih'em Yâ Rabbi şeyhim hürmeti
Mahşer-i kübrâ'da yüzüm eyle ağ 73

Salih Baba, pirinin kendisiyle ilgilenmesini ister, onunla ilgilensin de tek deli desin, bu müride yeter:

Pîrimiz Sâmî Sultândır // Delîli peyk-i Rahmân'dır
Müebbî kâmil insandır // Ben olmuşam kulu dervîş
Salih bulmuştur Mevlâ'sın // Kazanmıştır çok ihlasın
Râziyam bir kerre desin // Bana pîrim "Delî Dervîş" (62)

Müride düşen görev şeyhini hak bilmek benliğini yok etmektir.

Kim şeyhini Hak bilmedi Hakk'ı dahi bilmez
Yok eylemeyen varını maksûduna ermez
Sâmî gibi bir âşık-ı Yezdan ele girmez

Görün nice mahbûb-ı Huda var bu beşerde
Sevdim seni seydâ-yı cihan hayır ve şerde (129)

5. Sonuç

Tasavvuf kalbi saflaştırma, Allah'ı kalben tanıyabilme olarak tarif edilip imanı ihsan mertebesinde görmenin diğer adıdır. Tasavvuf bir temizlenme arı hâle gelebilme disiplini. Allah'tan uzaklaştıran her şeyden sakınıp takva-ya erebilme yoludur. Tasavvuf aynı zamanda nefisle cenk etmektir. Kitap ve sünnete sınımsız sarılmak, İlahî ve nebevi talimatları idrak edip hayatın her aşamasında yaşamaktır.

Pîr-i Samî'nin sohbetlerinde yer alan Salih Baba, yukarıda açıklanan tasavvuf kültürünü kendi içinde yaşayarak şiirlerini de bu hususiyette dile getirmiştir. Salih Baba şiirlerini irticalen yani doğmaca olarak dile getirmiştir. Şairin söylediği şiirleri çevresinde yer alan kişiler yazıya geçirmiş ve bir divan haline getirmiştir. Salih Baba'nın divanına baktığında onun yetmişmiş olduğu kültürden etkilendiği açıkça görülmektedir.

Salih Baba'nın tasavvufi bir divana sahip olmasının sebebinde yetiştiği çevrenin etkisi şüphesiz kaçınılmaz olmuştur. Şiire başlaması da Pîr-i Samî'nin himmetiyle olmuştur. Pîr-i Samî'nin teşvik etmesiyle şiir söylemeye başlayan Salih Baba'nın şiirleri artık bu ortamda söylenmeye başlanmıştır.

Divanda dikkat çeken husus mürşit ve mürit ilişkisine geniş ölçüde yer verilmesidir. Salih Baba için mürşit aşkın lambası, can derdinin dermanı, müride himmet eden, hakikatin delillerini gösteren zamanın kutbu “küntü kenzen mahfiyyen fehalaktü'l halka liya'rifünî” yani “ben bilinmez bir hazine idim, görünüp bilinmek istedim” sırrına vakıf olan, müride yol gösteren, sınımlanacak bir yerde Allah aşkını sunan bir saki ve mürşit için bir sevgili ve sultandır.

Son sözü Divanı yayımlayan Fehmi Kuyumcu'ya bırakalım:
Divan baştan sona Rabitasına söylenmiştir.

Sonnotlar

- 1 Yılmaz, Hasan Kamil, Sulhü Olmayan Bir Cenk, Altınoluk Dergisi, 1990 – Haziran, Sayı: 052, Sayfa: 031
- 2 Doğan, Ahmet, Salih Baba Divanı, Gazi Üni. Sosyal Bil. Ens. (Yayımlanmamış YL Tezi), Ankara, 1985
- 3 Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fe halaktü'l-halka li ya'rifünî”
Meali: “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim (sevdim) ve bilinmek için halkı yarattım.” [Süyûti, ed-Dürerü'l-Müntesire, s. 125; Aliyyü'l-Kaarî, el-Esrârü'l-Merfûa', s. 273]
- 4 Ethem Cebecioğlu (Prof. Dr), TASAVVUF TERİMLERİ VE DEYİMLERİ SÖZLÜĞÜ, <http://tasavvuf-kitapligi.com/i/uploads/429779tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu.pdf>
- 5 Cebecioğlu, a.g.e.

6 Her derde deva olan büyük ilaç

7 Bakara Suresi'ndeki 31. Ayet. Bu ayetin meali “Allah (cc) Hz. Adem'e bütün esmâyı talim etti” şeklindedir.

Kaynaklar

Aliyyü'l-Kaarî, *el-Esrârü 'l-Merfûa* , internet

Doğan, Ahmet, (1985) Salih Baba Divanı, Gazi Üni. Sosyal Bil. Ens. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara,

——. (2002) *Salih Baba (Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri)* Ankara, Akçağ yay

Erkaya, Mahmud Esad (2017), Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid - Mürşid İlişkileri, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* ISSN:1308-9633 Kasım-2017 Cilt:9 Sayı:2 (18)/November-2017 Volume:9 Issue:2 (18) Sayfa:839-861

Kuyumcu, Fehmi, (1979) *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı (Râbitâ-i Nakşi Hayalî)* , Ankara,

Salih Baba Divanı (2015), Semerkant Yay.

Süyûti, *ed-Dürerü 'l-Müntesire*, (İnternet)

Tuygun, Ünal(1997), *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri*, Erzincan,

Yılmaz, Hasan Kamil (1990), Sulhü Olmayan Bir Cenk, *Altınoluk Dergisi*,– Haziran, Sayı: 052, Sayfa: 031

HAZIRLANAN RAPORLARA GÖRE CUMHURİYETİN İLK YILLARINDA DEVLETİN ARAP ALEVİLERİNE (NUSAYRİLER) YAKLAŞIMI

The State's Approach To The Arabian Alawites
(Nusairis), According To The Reports, In The First
Years of The Republic

Mehmet ŞAHİNGÖZ*, Tekin ÖNAL**

Öz

Türkiye’de, özellikle Akdeniz Bölgesi’nde varlıklarını devam ettiren Arap Alevileri/Nusayrîler, kendilerine has dini, etnik ve sosyo-kültürel farklılıkları olan bir topluluktur. Adını, Abu Şuayb Muhammed Bin Nusayr el-Basri en-Nümeysi’den alan bu topluluk, kimine göre Anadolu Aleviliğinin sapkın bir hali iken, kimine göre de İslâmiyet ile Hıristiyanlık arasında sınırlanmış, bîatını bir harekettir. Bu anlamda haklarında çok sayıda çalışma yapılan Arap Alevileri, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinden itibaren toplumda yer edinmeye başlamışlardır. Misyonerlik faaliyetlerin yoğun olarak yaşandığı bu dönemde Nusayrîler, bir taraftan Protestanlaştırılmak istenirken, diğer taraftan da Sünni mezhebi içerisine çekilmeye çalışılmıştır. Takiye yaklaşımı sayesinde kendilerini bazen Sünni, bazen Şii olarak tanıtan, siyasi alanda bir taraftan Marksist devrimci rolüne bürünürken, diğer taraftan da kendilerini Pan-Arap milliyetçisi gibi gösteren Nusayrîler, Türkiye’de ayrı bir mezhep olarak kabul edilmemişlerdir. Yeni Türk devletinin kuruluşunda Türk toplumunu oluşturan unsurlardan birisi olarak görülen Nusayrîler, eğitim ve kültür alanlarında özel bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Cumhuriyetin ilk yıllarından başlamak üzere eski Anadolu medeniyetleri üzerinden yapılan Türklük vurgusu, ülkede “Eti” ve “Sümer” gibi isimlerin kullanımının yaygınlaşmasına sebep olmuş, bu bağlamda Nusayrîler de “Eti Türkleri” olarak anılmaya başlamıştır. Bu topluluğun kökeninin Türk olduğu, Emevi ve Abbasi hükümetlerinin Türkler arasında ayrılığı tazyik etmesiyle ortaya çıktığı, konuştukları dilin Arapçadan çok Türkçeye yakın olduğu gibi tespitler hazırlanan raporlarda yer almaktadır. Bu raporlar sayesinde devletin Nusayrîlere bakışı anlaşılabilmekte ve uygulanan politikaların hangi amaca hizmet ettiği görülebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bîatını, Alevi, Nusayrî, Nusayrî Raporları, Eti Türkleri

Abstract

The Arab Alawites/Nusairis, who continue their existence especially in the Mediterranean Region, are a community which has its own religious, ethnical and socio-cultural differences. According to some people, this community, which is named after Abu Shuaib Muhammad bin Nusair al-Basri an-Numairi, is a heretical form of Anatolian Alawism, whereas it is an inward community that is stuck between Islam and Christianity for the others. In this sense, the Arab Alawites, on which numerous academic studies had been conducted, started to gain

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, mehmetshahingoz@gmail.com

** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye, tekin_onal@hotmail.com

a place within the society since the last period of the Ottoman State. During this period when the missionary activities were intensely experienced, Nusairians tried to be incorporated in the Protestantism from one side and tried to be incorporated in the Sunni sect from the other side. Nusairis, who have identified themselves sometimes as Sunni and sometimes as Shia and who, on one hand, have pretended as Marxist revolutionary and on the other hand pretended as a Pan-Arab Nationalist as a result of the hypocrisy, have not been recognized as a separate sect in Turkey. Nusairians, who are considered to be one of the constituents of the Turkish society in the establishment of the new Turkish state, have attracted the society's special attention in the fields of education and culture. The emphasis on Turkishness laid over the ancient Anatolian civilizations starting from the first years of the Republic has led the use of names such as "Eti" and "Sumer" in the country to be spread and in this context, the Nusairians are also referred to as "Eti-Turks". It is stated in the reports that the origin of this community is Turkish, they emerged as a result of the social differentiation between the Turks incited by the Umayyad and Abbasi governments, and that the language they speak is closer to Turkish than to Arabic. In virtue of these reports, the state's approach to the Nusairis can be understood and the aim of the applied policies can be seen.

Keywords: Inward, Alawite, Nusairi, Nusairi Reports, Eti-Turks

1. Giriş

IX. yüzyılda ortaya çıkan Nusayrîlik,¹ İslâmiyet'in bâtını yorumuna, tasavvufa, Ehl-i Beyt sevgi ve saygısına dayanan bir mezhep olarak tanımlanmaktadır (Gülççek, 2005: 1). Ancak Nusayrîliğin Kutsal Kitabı sayılan Kitab-u'l-Mecmu'u'da yer alan on birinci surede "Ben Nusayrî dininden, Cendubî görüşünden, Cünbulânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî inancından, Meymunî fikhından olduğuma şهادet ederim" denilerek, aslında Nusayrîliğin ayrı bir din olduğu vurgulanmak istenmiştir (Turan, 1996: 16).

Şiilik ile ilişkilendirilen Nusayrîlik, inançsal açıdan Şiiliğin Batınlık ve İsmaililik olarak adlandırılan Yedi İmam Şiiliğine, imamlık silsilesini 12 imamla sınırladığı için de Caferilik ya da İmamîlik olarak bilinen ve bugün İran'da hâkim olan On İki İmam Şiiliğine dayanmaktadır (Keser, 2006: 75). Nusayrîler, Hz. Ali'ye ezelilik, sonsuzluk, günahları bağışlama, edilen tövbe-leri kabul etme, rızık verme gibi sıfatlar yüklemişler, O'nun ne doğurup ne doğurulduğuna, anne ve babadan münezzeh olduğuna, yemeyip içmediğine, yerlerin ve göklerin yaratılmasından önce de var olduğuna inanmışlardır (Turan, 1996: 9; Bulut, 2011: 589-590).

Osmanlı müelliflerinden Ahmet Cevdet Paşa Nusayrîler hakkında, "Nusayrîler Berrü'-ş-Şam'da Lazkiye, Trablus ve civarındaki dağlarda oturmakta-lardır. Dimaşk ile Salihyye'de dahi bulunurlar. Bunlar da Bâtınıyyeden bir

fırka olup, Dürzîler gibi takiyye yaparlar. Mezhep ve diyanetlerini gizleyerek Müslüman görünürler. Bunların da Ukkâl² ve Cühhâl³ olup, tenâsüha⁴ inanmalarıyla da Dürzîlere benzerler. Ancak inançlarının teferruât ve tafsiline girişildiği zaman aralarında büyük fark olduğu görülür” (Aktaran Dalkıran, 2003: 215) ifadelerini kullanırken, Nusayrîlere göre Hz Ali’nin gökyüzüne yükseldiği, bu nedenle de onların güneşin doğuşu ve batışı esnasında güneşe secde ve yıldızlara hürmet gösterdiklerini anlatmaktadır. Bu anlamda pek çok yönden Dürzîlere benzeyen Nusayrîler, güneş ve yıldızlara taparak da Mecusileri andırmaktadır. Özellikle Amerikan ve İngiliz seyyah, misyoner ve araştırmacıların eserlerine göre daha çok Lazkiye bölgesinde düzlük ve dağlık alanlarda yaşayan bu topluluk, inanç sistemi açısından Karmati ve Haşhaşi gibi gruplardan sadece isim ve doktrin olarak ayrılan bir mezhep olarak tanımlanmaktadır (Beşe, 2010: 181).

“Bâb’a doğru ilerlerim, isim önünde rükû ederim ve mânâya taparım” diyen Nusayrîler, ibadetlerini öğleden itibaren beş mukaddes şahsa (Muhammed, Fatıma, Hasan, Hüseyin, Muhsin) haslediler. Buna göre Nusayrîler inanç sistemlerinin temeline Kur’an’ın emrettiği beş esası: Tevhid, Adalet, Nübüvvet, İmamet ve Meâd⁵ koyarlar (Şık, 2014: 254). Arap Hıristiyanları mânâ-isim-bâb üçlemesini teslis inancından alınmış gibi göstererek, Nusayrîlerin Hıristiyan olduklarını savunmuşlardır.

2. Nusayrî Raporları

Ana dillerinden dolayı Arap sayılan ve vaktiyle Hıristiyan oldukları ifade edilen Nusayrîler için Osmanlı Arşiv belgelerinde “Evlâd-ı Arap’dan Nusayrî Kabilesi” (Bilgili, 2010: 59) şeklinde bahsedilirken, Cumhuriyet Arşivi’nde yer alan Nusayrî raporlarında Nusayrîlerin aslen Türk ve Alevî Mezhebinde bir İslâm fırkası oldukları ifade edilmiştir. Nusayrîlerin Suriye’nin kuzeyinde Nehrû’l-Kebirin geçtiği vadiden başlayarak, Antakya’ya kadar devam eden ve ovası, yaylası olmayan yüksek dağlarla ve başlıca Cebelü’l-Kesirde kalabalık bir halde yaşadıkları da vurgulanmıştır (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 490.01/584.17.02, lef. 1). Türkiye’de daha çok Tarsus, Mersin ve Adana (Çukurova)’da yaşayan Nusayrîlerin yaptıkları faaliyetler ve edindikleri servetlerle asıl Nusayrîye dağlarının fakir halkına benzemediği, kısmen daha yüksek bir seviyeye vardıkları da zikredilmiştir.

Suriye’nin güney bölgelerinde eskiden Nusayrî nüfusun çok fazla olduğu, ancak Katolik Süryani ve Ortodoksların baskısı sonucunda kuzeye doğru göçe

mecbur kaldıklarının anlatıldığı rapordan, Humus Gölünün batısında Nusayrî köyleri bulunduğu gibi, Irak ve İran'da da bu topluluğa rastlandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Rene Dussaud'un Nusayrî tarihine ilişkin yazdığı kitapta Lazkiye'de 130.000, Adana ve Mersin taraflarında 30.000 Nusayrînin mevcut olduğu, ancak son nüfus kayıtlarına göre Adana, Tarsus ve Mersin'de 55.000 Nusayrînin yaşadığı dile getirilmiştir. Bu artış bir taraftan sıtma ile mücadelede iyi sonuçlar alınmasına, diğer taraftan da Nusayrîler arasındaki nüfus artışına bağlanmıştır. Bunun yanında Adana'da 5'ten fazla çocuğu olduğu için hükümetten mükâfat isteyen 1000'in üzerinde aile olduğu, hatta 18 çocuğu olan ailelere bile rastlandığı ifade edilmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 1-2).

Avrupalı müelliflerin Nusayrîlerin kökenine ilişkin çok yanlış fikirler verdiklerinin anlatıldığı raporda, Ernest Renan'ın Nusayrî isminin Petites Chretiens (Fransızcada küçük Hıristiyanlar) anlamına geldiğini yaydığı zikredilmiştir. Ancak bunun yanlışlığı, Nasrânînin musaggarının⁶ Nusayrî değil, Nuseyrânî olduğu şeklinde ortaya konmuştur. Yeni araştırmalara göre ise Nusayrîlerin aslen Türk oldukları ve Şiiilerin on birinci imamı Hasanü'l-Askerî'ye mensup Mehmet bin Nusayr'e izafeten bu ismi aldıkları vurgulanmıştır. Nusayrîlerin kökenlerinin çok eski zamanlara dayandığı ifade edilirken, Yunan yazar Strabon'un Nusayrîlerin Roma zamanında mevcut oldukları ve Fenikelilere karşı müstakil bir halde yaşadıkları görüşüne de yer verilmiştir. Hıristiyanlığın Suriye putperestleri arasında yayılması sırasında, dağlarda hayatlarını sürdüren Nusayrîlerin bu propagandadan etkilenmedikleri dile getirilmiş, bu görüş de Suriye'nin belli yerlerinde V. ve VI. yüzyıllara ait kilise harabelerine Nusayrî mıntıkasında rastlanmamış olmasıyla desteklenmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 2-3).

Güneş ve Ay'ın Dünya'daki temsilcisinin şarap kabul edilmesi Nusayrîlerin vaktiyle Süryani ve Fenikelilerden etkilendiği, ancak İslâmiyet'le tanışınca Ali, Muhammed ve Selman remzi ile amil oldukları ifade edilmektedir. Bununla beraber Allah'ın birliğine ihtilaf etmeyen Nusayrîler, kendilerinin ehl-i tevhit olduklarını da söylerler (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 8).

Dinler tarihinde mensubu az ve etrafı başka dinlerle kuşatılmış olan kavimlerin dinî akidelerinin daima taarruza maruz kaldığından bahsedilen raporda, Nusayrîliğin de İslâmiyet ve Hıristiyanlık arasında hücumu uğramış bir fırka olduğu vurgulanmıştır (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 12-14). Diğer taraf-

tan Suriye’de hiçbir zaman dinî birliğin sağlanamadığı ifade edilirken, toplam nüfusu 3 milyonu bulmayan Suriye’de 20 ilâ 30 arasında din ve mezhebin hüküm sürdüğü, buna rağmen inanç ve yaşam biçimi bakımından Alevilere türlü iftiralar atıldığı dile getirilmiştir. Tarih içinde gerek Suriye’de, gerekse de başka yerlerde dışlanmış olan Nusayrilerin Cumhuriyetle birlikte Türk kültürü içinde yükselmeye çalıştıkları anlatılırken, eski Sünnilik, Şiilik, Alevilik davalarının da artık tarihi bir şekle büründüğünün altı çizilmiştir. Türkiye’de yaşayan Nusayriler ile Nusayrî dağlarında yaşayan ve asrî bir millet olmaktan uzak kalmış Nusayriler arasında gece ile gündüz gibi bir fark olduğu, özellikle Cumhuriyet rejiminin teessüs etmesiyle birlikte, Türkiye’deki Nusayrilerin artık kendilerini yabancı hissetmediği, bunun her iki tarafa da mutluluk verdiği anlatılmıştır.

Anılan raporla aynı klasörde yer alan ve yine aynı, yani “Nusayriler” ismiyle hazırlanan bir başka rapor ise farklı bilgiler içermektedir. Buna göre, 1853-1856 yılları arasında Osmanlı ile Rus kuvvetlerini karşı karşıya getiren Kırım Savaşı sırasında, Hama kasabasına yakın Lökbe karyeli ve Etavre aşiretine mensup olan İsmail Bey, Safita kazasına gelerek kendisine Cebel Müşürü unvanını vermiş ve yarı müstakil bir idare nizamı kurmuştur. Nusayrî mıntıkasında mutlak hâkim olan İsmail Bey, bir müddet sonra Hisnü’l-Ekrat kalesinin kendisine verilmesini istemiş ve bu talep de olumlu karşılık bulmuştur. Bunun üzerine Suriye Sünnileri bu kadar önemli bir kalenin Nusayrilere teslim edilmesine karşı ayaklanmış, iki taraf arasındaki muharebelerde Osmanlı Devleti, Sünniler tarafında yer alarak 5.000 kişilik bir kuvvet göndermiştir. Tahir Paşa komutasındaki kuvvetler İsmail Bey’i bozguna uğratarken, Lökbe karyesine kaçan İsmail Bey, burada bir Nusayrî tarafından öldürülmüştür. Bunun üzerine Osmanlı Devleti, Nusayrileri doğrudan idare etmeye başlamıştır (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 19-20).

Bu raporda akıt, namaz, dua merasimi ve gayet cüz’i bir ahlâkiyattan ibaret olarak bahsedilen Nusayrilik, Hıristiyanlığa müşabih⁷ olarak mana, isim ve bâb şeklinde bir teslis anlayışıyla tereküp etmiştir. Nusayriliğin dinî merasimlerde Hıristiyanlığın tesiri altında kaldığı vurgulanırken, Haydariye, Şimâliye ve Şemsiye, Kelâziye veya Kameriye ve Gaybiye şeklinde dört şubeye ayrılan Nusayrî efradının sıkı bir dinî birlik etrafında toplandığı da ifade edilmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 21-23). Nusayrilikte Hz. Ali’ye Allah’a müdarif⁸ tutulan manâ unvanının verildiği zikredilirken, sâliklerinin Al-

lah'ın birliğine inansalar da Hz Ali'ye ulûhiyet vermekte ittifak ettikleri, hatta Aliyullah kelimesini dahi kullandıkları vurgulanmıştır. Nusayrîlere göre Hz Ali'nin zahiren imam, fakat hafi surette Allah olduğu ifade edilirken, Hz. Ebu-bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman şeytanın birer örneğidirler. Onlar, Hz. Ali'nin (Eb), Hz. Muhammed'in (İbn) ve Selmân-ı Fârisî'nin (Ruhü'l-Kudüs) olduklarına inanırlar ve Selmân-ı Fârisî'nin tüm kâinatı idare ile mükellef olan "Beş Yetim"i halk ettiğine⁹ itikat ederler. Hz. Ali'nin Güneş'te ikamet ettiğine inanan Nusayrîler, bâtını ve ketum olarak değerlendirilmiş, gerektiğinde İslâm, Hıristiyan ya da Yahudi olduklarını iddia etmekten çekinmedikleri vurgulanmıştır.

Nusayrîler son derece bencil olarak gösterilirken, bu mezhebe inananların kendilerinin birer münevver yıldız gibi yaratıldıklarını, fakat günah işlemeleri üzerine Allah tarafından yeryüzüne sürüldüklerini iddia ettikleri anlatılmıştır. Öte yandan ruhları öldükten sonra cisimden cisime intikal ederek bütün günahlarından kurtulacaklarına inanan Nusayrîler, böylece eski hallerini, yani birer yıldız halinde kâinat içindeki eski yerlerini alacaklarını düşünürler. İsyankârların ise bir müddet daha dünyada farklı cisimler halinde bulunduktan sonra yıldız haline geleceklerine inanırlar (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 23-24). Onlara göre Hz. Ali'ye ibadet etmeyen Müslümanlar eşeğe, Hıristiyanlar domuza, Yahudiler de maymuna dönüşeceklerdir. Öte yandan günahlardan şeytan yaratıldığı gibi, şeytanın hatalarından da kadınlar yaratılmıştır. İşte bu yüzden Nusayrîler kadınlara değer vermezler ve onlara dinî akide ve sırrı öğretmezler.

Nusayrîliğe giriş için mahrem bir merasim yapıldığından bahsedilen raporda, bu merasimin "Üstâd" namı verilen şeyh tarafından "Nakîb" ve "Necip" namları verilen şeyh muavinleri huzurunda, şarap içmek ve içirilmek suretiyle yapıldığı anlatılmıştır. Bu dine girecek olandan 100 kefil istendiği, bunlardan da ayrıca 12 kefil daha arandığı, verilen sırrın ifşa edilmemesi için şahsa yemin ettirildiği, eğer sır ifşa olursa kefillerin kefalet ettikleri şahsı öldüreceklerini taahhüt ettikleri anlatılmıştır (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 25). Mezhep içindeki gizem, onlar hakkında asılsız birtakım iddiaların ortaya atılmasına sebep olsa da bu iddiaların gerçekliğini ispat edecek bir delil de yoktur.

Anılan raporu ilk rapordan ve bundan sonra kullanılacak olanlardan ayıran en önemli fark ise, önceki ve sonrakinde Nusayrîlerin aslında Türk oldukları ve Türklerle kurdukları iyi ilişkilerden bahsedilirken, bunda Nusay-

rîlerin olumsuz taraflarıyla birlikte, Türkiye’de birtakım ihanet faaliyetlerine giriştiklerinden bahsedilmiştir. Onların her fırsatta ülke aleyhine yapılması gereken fenalıkları yapmaktan geri durmadıkları, I. Dünya Savaşı’ndan sonra Çukurova bölgesinin Fransızlar tarafından işgalinde ve Ermenilerin tedhiş harekâtı sırasında düşmanla işbirliği içerisine girdikleri anlatılmıştır. Öte yandan masum Türk halkına işkence etmekten geri durmadıkları vurgulanan Nusayrilerin, şeyh namı verdikleri Cebraîl Zade Molla Hamit, Molla Mahmut, Hüseyin Kurt, Hasan Aşkar, Şeyh Mahmut ve Şeyh Haşim gibi kimselerden aldıkları telkinle düşmana mürşitlik yaptıkları ve bölgenin Türk memleketi değil, Fransız memleketi olarak kalacağını düşündüklerinin altı çizilmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 26-27). Milli Mücadele döneminde Nusayrilerin El-cemiyetü’l-Şeyhülislâmiye ibaresini içeren bir beyanname neşrederek duvarlara astıkları ve Fransızlar tarafından gösterilen tüm vazifeleri kabul ettikleri dile getirilmiştir. Daha da kötüsü memleketin Fransız işgalinden kurtuluşunu milli bir matem sayarak, dinî merasim yaptıkları iddiasıdır.

Raporda her türlü fenalığı yapmaya muktedir ve memleketin yüksek menfaatlerini ihlal edecek bir kitle olarak bahsedilen Nusayriler, tedbir alınması gereken bir zümre olarak telakki edilmiştir. Herhangi bir fırsat bulmaları halinde amansız bir düşman kesilecekleri söylenen Nusayrilerden bazılarının, özellikle Mersin ve Tarsus’ta ikamet edenlerin Milli Mücadele esnasında Türk birliklerine iltihak ederek, Fransızlara karşı cephe aldıkları da vurgulanmıştır. Ancak bu iltihakın iyi niyetle değil, o dönemde Tarsus’ta bulunan Türk kuvvetlerinin çokluğundan korktukları için gerçekleştiğinin de altı çizilmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 27-28).

Diğer Alevilerde olduğu gibi, Nusayrilerin de Sünni mezhebine mensup kimseden kız alıp vermedikleri, bunun için de Türklerle kaynaşmaktan çok uzak buldukları ifade edilmiştir. Zaten Nusayrilerin Türk kültürüne karşı duygularının hiç olmadığı, Türklüğe ve hükümete bağlı gibi görünseler de bu hareketlerinin sahte olduğu, bu itibarla da Türk kültürünü benimsemek istemedikleri iddia edilmiştir (BCA, 490.01/584.17.02, lef. 28-30). Türkçeyi kabul etmekten uzak kaldıkları söylenen Nusayrilerin eğitime tamamen kayıtsız kaldıkları, genellikle bağ, bahçe ve çiftçilikle hayatlarını temin ettikleri, sahil kısmında ise kayıkçılıkla iştiğal ettikleri belirtilmiştir. Raporda Türk inkılabına ve Türklüğe bağlılıkları şüphe götürmeyenlerden Tıplan Zade Mehmet Fuat, Doktor Salim Serçe ve Yumurtalık Dalyan sahibi Ali Sudî’nin isimle-

ri de zikredilmiştir. Son olarak Adana, Ceyhan, Tarsus ve Mersin’de toplam 48.533 Nusayrînin yaşadığı ifade edilmiştir.

Mersin Belediye Baytarı’nın 4 Mart 1937 tarihinde İçişleri Bakanı Şükrü Kaya’ya gönderdiği yazıda ise Nusayrîlikten, 9. yüzyılda Abbasi ve Emevi devletlerinin Türkler arasında yaptığı tazyik ve tahakkümden doğma keyfi bir uygulama olarak bahsedilmektedir (BCA, 490.01/584.17.03, lef. 1-6). Burada ayrıca Yavuz Sultan Selim’in 1517’de doğu seferi sırasında Alevîliği imha, Sünnîliği ve Arap dilini ihya çabası içerisinde girdiği, Nusayrîlerin ise kendilerini Arap olarak göstermeye mecbur kaldıkları iddia edilmiştir. Bu tarihten sonra hem Türkçe hem de uydurma bir Arapça konuşmaya başlayan Nusayrîlerin, Anadolu’da Arap’ın tahkir manasına gelen fellah (Arap uşağı) şeklinde anılmaya başladıkları, buna rağmen Araplara hiçbir zaman ısınmadıkları dile getirilmiştir. Nusayrîlerin Türk adetlerini terk etmedikleri, köy ve soy isimlerini muhafaza ettikleri, bunun sonucunda da ayrı bir cemaat halinde kaldıkları zikredilmiştir. Nusayrîlerin aralarında konuştukları Arapçayı hiçbir Arap’ın anlamadığı, kullandıkları Türkçe kelimeleri Arapça mastar yaparak söylemeleri ise onların Türk olduklarının açık kanıtı olarak telakki edilmiştir. Nusayrîlerin daha çok Türklüğe hizmetleri üzerinde durulan yazıda, ülkedeki ikiliğin ortadan kaldırılması için; tarafsız bir heyetin oluşturulması, okullaşmaya önem verilmesi ve mahalli idareye daima yardımcı olunması gibi üç önemli yol gösterilmiştir. Öte yandan “Eti Türkleri” olarak anılan Nusayrîlere Arap uşağı, fellah gibi ifadelerin kullanılmasının yasaklanması ve buna rağmen kullananların cezalandırılması da önerilmiştir.

Aynı kişi 6 Mart 1937 tarihli ve “Çukurova Etitürk Alevileri hakkında tarihi ve hususi bilgiler” başlığıyla hazırladığı kısa raporunda, Nusayrîliğin ortaya çıkışı, gelişimi ve Nusayrî tarihi hakkında bilgiler verildikten sonra, daha önce anılan yazıda da görüldüğü gibi, Nusayrîlerin Türklüğüne vurgu yapılmıştır (BCA, 490.01/584.17.03, lef. 7-11). İşte bu anlayış zamanın Cumhuriyet hükümetini, Cumhuriyet Halk Partisi ile Halkevlerinin himayesinde ve “Öz ana dillerini düzgün konuşamayan Türklerin milli kültür seviyesini her suretle koruyarak, yükseltmek ve yaşadıkları muhitlerdeki Türk vatandaşlarıyla olan ailevi ve içtimai vaziyet ve münasebetlerinde daha sıcak ve daha kaynaşık bir duruma getirmek” amacıyla Hars Komitelerini kurmaya sevk etmiştir. Merkezi Ankara’da olmak üzere, Tarsus kaza merkezi, Mersin kaza merkezi, İçel vilayet merkezi, Adana merkez kazası ve Seyhan vilayet

merkezinde 12 Mart-28 Nisan 1937 tarihleri arasında komiteler teşkil edilmiştir. Bunlardan kaza merkezlerinde kurulanlar Vilayet Hars Komitelerine, Vilayet Hars Komiteleri de Ankara'daki Merkez Hars Komitesine bağlanmıştır (BCA, 490.01/584.17.03, lef. 12-19).

Anılan komitelerin en önemli vazifesi Türkçe bilmeyen Nusayrilere Türkçe öğretilmesidir. Genel anlamda Türkçenin Nusayrî toplumu arasında yaygınlaştırılması ve kültürel kaynaşmanın sağlanması amaçlanmıştır. Bu kaynaşma sadece dille değil, karşılıklı kız alıp vermenin teşvik edilmesiyle de sağlanmaya çalışılmıştır. Hatta bunun için ciddi maddi teşvikler de verilmiştir. Uygulanan politikanın amaçlarından birisi de Hatay meselesinde devletin elini güçlendirmektir. Zira bu tarihlerde Milletler Cemiyeti'nde Hatay'la ilgili görüşmeler devam etmekteydi ve herhangi bir halk oylamasında Çukurova Nusayrileri vasıtasıyla Hatay Nusayrileri etkilenmeye çalışılmaktaydı.

Hars Komiteleri faaliyetleri için 1937 mali yılı Dışişleri Bakanlığı bütçesinden 30 bin liralık bir kaynağın kullanılmasına karar verilmiştir (BCA, 030.18.1.2/76.60.20). 1938 yılı için yine 30 bin liralık bir kaynağın kullanılması kararlaştırılırken (BCA, 030.18.1.2/84.68.11), 1939'da rakam 10 bin liraya inmiştir (BCA, 030.18.1.2/88.77.16).

3. Sonuç

Nusayriler, yoğun olarak Çukurova bölgesinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Fransızların 1921 Ankara Antlaşmasıyla Hatay'ı Türkiye'den koparıp, 1936'da Suriye'ye bağlamak istemesi bölgenin stratejik önemini bir kat daha artırmıştır. Zira Fransızlar, Hatay Alevilerini Türk kültüründen koparmak için uzun yıllar Arap propagandası yapılmasına müsaade etmiş, Cumhuriyet hükümeti ise hem Hatay hem de Çukurova'da yaşayan Alevileri tekrar kazanmak için ciddi bir çaba içerisine girmiştir. Bunun için birtakım raporlar hazırlanmış ve uygulanacak politikalar bu çerçevede ele alınmıştır. Çalışmada özellikle üzerinde durulan iki rapordan ilkinde Nusayrî tarihinden, yaşadıkları coğrafyadan, gördükleri baskı ve zulümden, özellikle de bu unsurun kökeninin Türk olduğundan bahsedilirken, başka bir raporda yine tarihi bilgiler verdikten sonra, Nusayrilerin daha çok olumsuz yanlarından, Türklüğe ve devlete düşmanlıklarından, önlem alınması gereken bir topluluk olduklarından bahsedilmektedir. Şüphesiz her iki rapor nesnel bir bakış açısıyla ve karşılaştırma yönetimiyle ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Öte yandan Mersin Belediye

Baytarının İçişleri Bakanı'na yazdığı ve Nusayrîlerin Türklüğe kazandırılması gerektiğini vurgulayan yazıda da devletin bu topluluğa yaklaşımının nasıl olması gerektiği anlatılmıştır. Yazının devamında kurulması planlanan Hars Komitelerinin teşkilat yapısı anlatılmıştır.

Hars Komitelerinin kurulmasıyla Nusayrî coğrafyasında alınması gereken önlemlerin ilki hayata geçirilmiş, Cumhuriyet Halk Partisi bünyesinde oluşturulan bu komiteler, 1937-1939 arasında Adana, Mersin ve Tarsus başta olmak üzere, Çukurova Bölgesi Nusayrîlerine Türkçe öğretmiş ve milli kültürün yeniden aşılanması noktasında ciddi faaliyetlerde bulunmuştur. Çalışmaların neticesi öncelikle Hatay'ın Anavatana tekrar kazandırılmasıyla alınmıştır. Bunun yanında bölge halkı okuma yazmayı öğrenmiş, halkın kültürel seviyesi yükseltilmiştir.

Sonnotlar

- 1 Nusayrîlik kimi dönemlerde Nümeiryiye ya da Nemiryiye olarak anılmıştır.
- 2 Ukkâl, Arapça kökenli olup, din işlerini bilenler anlamına gelmektedir.
- 3 Cühâl, Arapça kökenli olup, din işlerini bilmeyenler anlamına gelmektedir.
- 4 Tenâsüh, Arapçada ruh göçü anlamına gelmekte olup, ruhun ölen bir bedenden doğan bir bedene geçerek yaşamını sürdürdüğü inancıdır.
- 5 Meâd, Arapçada dönüş ve varış yeri anlamına gelmektedir.
- 6 Musaggar, Arapçada küçültülmüş anlamına gelmektedir.
- 7 Müşabih, Arapçada benzeş anlamına gelmektedir.
- 8 Müdarif, Arapçada eş anlamdaş anlamına gelmektedir.
- 9 Halk etmek, Arapçada yoktan var etmek, yaratmak anlamına gelmektedir.

Kaynaklar

a. Arşiv Belgeleri

aa. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BCA, 490.01/584.17.02; 490.01/584.17.03; 030.18.1.2/76.60.20; 030.18.1.2/84.68.11; 030.18.1.2/88.77.16.

b. Telif-Tetkik Eserler ve Makaleler

Beşe, A. (2010). “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayrîler”. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 54: 159-182.

Bilgili, A. S. (2010). “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana- Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrîleri (19-20. Yüzyıl)”. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 54: 49-78.

- Bulut, H. İ. (2011). “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritielleriyle Nusayrîlik”. *Ortadoğu Yıllığı*, C 7: 579-614.
- Dalkıran, S. (2003). “Târih-i Cevdet’te İslâm Mezhepleri II (Dürzîlik ve Nusayrîlik)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21: 201-217.
- Gülçiçek, A. D. (2005). “Nusayrî Alevîler”. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 34. [s.y.]
- Keser, İ. (2006). *Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması: Adana Nusayrîleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- Şık, İ. (2014). “Alevî Nusayrîlerin İslâm Anlayışı ve Temel İnançları (Adana/Akkapı-Hadırlı Örnekleme)”. *Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 248-262.
- Turan, A. (1996). “Kitâbu’l-Mecmu`u`nun Tercümesi”. Samsun: *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 5-18.

BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE KAMBERLİK/ZAKİRLİK GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU ÜZERİNE TESPİTLER

Determinations On The Present Situation of The “Kamberlik” Tradition In Balıkesir Çepnis

Halil İbrahim ŞAHİN*

Öz

Çepniler, Oğuzların bir boyu olarak Anadolu'nun fethine yaptıkları katkının yanı sıra Hacı Bektaş Veli'nin yolunda Alevi-Bektaşî inancını Anadolu'nun çok farklı bölgelerine ve Balkanlara kadar taşınmaları ile bilinirler. Özellikle bugün Batı Anadolu'da yaşayan ve kendisini “Çepni” olarak tanımlayan gruplar, Alevilik ve Bektaşîlik düşüncesi çerçevesinde hayatlarını tanzim etmeye devam etmektedirler. Bilindiği gibi Alevi-Bektaşî zümrelerin din, toplum ve yaşam algılarını büyük oranda cem törenleri ve bu törenlerde gün yüzüne çıkan uygulamalar ve fikirler oluşturmaktadır. Bu zümrelerde adeta hayatın ekseninde yer alan cem törenleri, dinin esaslarını ve uygulama boyutunu bireylere aktarmaktadır. “Dede” adı verilen hem cem törenlerinin hem de Alevi-Bektaşî toplumunun baş figürü konumundaki kişilerin aktardıkları bilgiler, çoğunlukla sözlü kültür ortamına aittir. Diğer bir ifade ile Alevi-Bektaşî kültürünün yazılı kaynakları olmakla birlikte aktarım ve benimsetme aşamalarında sözel iletişimin ön planda olduğu görülür. Cem törenlerinde dedelerin hemen yanında bulunan ve Çepniler arasında “kamber” veya “zâkir” gibi adlarla anılan kişilerin icra ettiği gelenek de Alevi-Bektaşî kültürünün sözel temellerine vurgu yapar. “Kamber”lerin cem törenlerinde icra ettikleri “nefes”ler, aslında bu yolun kayıtlara girmemiş pek çok yönünü günümüze taşımıştır.

Bu bildiride Balıkesir il sınırları içinde oldukça önemli bir kitleyi oluşturan Çepnilerin dinî ve sosyal yaşamında aktif rol oynayan “kamberlik” geleneğinin günümüzdeki durumu üzerine elde edilen veriler değerlendirilecektir. Fuad Köprülü'ye göre Sarı Saltuk'la birlikte Balkanlara geçen ve daha sonra geri dönen Çepnilerden ibaret olan Balıkesir Çepnileri, asırlardır bu bölgede varlıklarını korumuşlardır. Bugün de Alevilik ve Bektaşîlik inanışlarını yaşatan Çepnilerin dinî hayatına ait bazı çalışmalar yapılmış, ancak bu boyun inanış ve düşünüş dünyasını ortaya çıkarmaya yetmemiştir. Daha doğrusu bugün hâlâ Balıkesir Çepnilerinin ocak ve erkân düzeni üzerine yeni çalışmalara ihtiyaç hissedilmektedir. Çepniler arasında yaşayan “kamberlik” geleneği de benzer şekilde henüz istenilen düzeyde irdelenmiş değildir. Bu alandaki eksiklikleri gidermek için tarafımızdan başlatılan projeye Çepni yaşamında ve törenlerinde varlık gösteren kamberlerin eğitimleri, mesleğe geçişleri, repertuar özellikleri ve icra alanları üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. Bahsi geçen projede elde edilen bilgilere, bu bildiride yer verilerek Balıkesir Çepnilerinin kamberlik geleneğinin günümüzdeki durumu üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bildirinin, sonuçları itibarıyla Alevi-Bektaşî zümrelerinin şiir geleneklerine üzerine yürütülen çalışmalara yeni katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Balıkesir, Çepni, kamber, gelenek.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Türkiye, hsahin@balikesir.edu.tr

Abstract

“Çepni”s are known for carrying the Alawi-Bektashi belief on the way of Hacı Bektaş Veli to the very different regions of Anatolia and to the Balkans, as well as for the conquest of Anatolia as a kind of “Oğuz”. In particular, the groups living in Western Anatolia today and defining themselves as “Çepni” continue to organize their lives within the framework of Alevism and Bektashism. As is known, the perceptions of religion, society and life of the Alevi-Bektashi clans constitute the grand ceremonies of ceremonies and practices and ideas that come to light in these ceremonies. In these branches, the ceremonies of the ceremonies, which are located in the axis of life, convey the principles of religion and the application dimension to the individuals. The information that the “dede”, both the ritual ceremonies and the head figure of the Alevi-Bektashian society, conveys, is largely in the oral cultural environment. In other words, with the written sources of Alevi-Bektashi cultures, it is seen that verbal communication is the forerunner in the stages of transfer and adoption. The tradition practiced by those who are called “kamber” or “zakir” among the “Çepni”s which is located right next to the “dede”s in the ceremonies emphasizes the verbal bases of the Alevi-Bektashi culture. The “nefes”es that “kamber”s performed in the ritual ceremonies, in fact, many of the directions that this path did not enter into the records daylight.

In this report, the data obtained on the current situation of the tradition of “kamamberlik” which plays an active role in the religious and social life of the Çepni, which constitutes a very important mass within the borders of Balıkesir province, will be evaluated. According to Fuad Köprülü, Balıkesir “Çepni”s, consisting of Çepni who passed to the Balkans with Sarı Saltuk and returned later, have protected their assets in this region for centuries. Today, some studies on the religious life of the Çepni who made the Alevism and Bektashism beliefs alive were made, but this neck was not enough to reveal the world of belief and thought. More precisely today, there is still a need for new work on the quarry and the precinct of the Balıkesir Çepni. The tradition of “kamberlik” living among the Çepni is also not yet examined at the desired level. In order to get rid of the deficiencies in this area, the project initiated by us has been carried out in detail on the education of the “kamber”s, the transition to the profession, the characteristics of the repertoire and the execution areas of Çepni living and ceremonies. The information obtained in the final project will be included in this declaration and assessments and evaluations carried out on the present situation of the tradition of the Balıkesir Çepni. It is believed that the results will provide new contributions to the work carried out on the poetry traditions of the Alevi-Bektashi groups.

Key words: Balıkesir, Çepni, kamber, tradition.

1. Giriş

Anadolu Alevi-Bektaşî kültürünün Türk halk şiirine önemli katkılar yaptığı bilinmektedir. Özellikle Tekke-Tasavvuf edebiyatı kapsamında değerlendirilen pek çok şairin ya da âşığın bu kültür ortamında yetişmiş olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda âşık edebiyatının oluşumunda ve gelişiminde de etkili olan bu şairlerin hem dinî ortamlarda hem de günlük hayatın akışı içinde karşımıza çıkan ortamlarda şiir söylemeleri, Alevi-Bektaşî kültür ortamını halk şiiri araştırmaları için önemli bir konuma yükseltmektedir. Diğer bir ifadeyle

Alevilik ve Bektaşilik ritüellerinin Türk halk şiiri geleneğiyle ilintili olması ve ritüellerin yapılabilmesi için saz çalıp şiir söyleyen tiplere ihtiyaç duyulması, bu kültür ortamının ekseninde şiir söylemeyi ve icrasını canlı tutmuştur. Bugün de Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümrelerine bakıldığında hem dinî hem de sosyal hayatta kamberlerin/zâkirlerin, dolayısıyla halk şiiri geleneğinin kilit öneme sahip olduğu görülür. İcra, muhteva ve ezgi özellikleriyle Türk halk şiirinin önemli bir kolunu temsil eden Alevi-Bektaşî şiirinin araştırılması, temel niteliklerinin ortaya çıkarılması, bu geleneğe mensup âşık, zâkir veya kamberlerin şiirlerinin ve icra özelliklerinin tespiti Türk halk şiiri araştırmaları için oldukça önemlidir. Bu düşünceden hareketle son yıllarda Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümrelerinin şiir gelenekleri üzerine yapılan çalışmalarda kısmen de olsa bir artışın olduğunu söyleyebiliriz (Ersal 2009, Duymaz vd. 2011, Yakıcı ve Özdemir 2012, Akın 2016, Korkmaz 2018). Ancak konuyla ilgili daha önceki çalışmalar dikkate alındığında bu çalışmaların Anadolu'daki kamberlik/zâkirlik geleneğinin tespiti ve tahlili aşamasında yeterli olmadığını söyleyebiliriz (Birdoğan 2003, Doğan 1998).

Alevi-Bektaşî kültür ortamındaki şiirlerin ve bu şiirleri icra eden tiplerin karakteri üzerinde dururken dikkat çekilmesi gereken başka bir husus da bu kültürdeki ocak sisteminin, zâkirlerin icra repertuar özelliklerini de etkilemiş olduğudur. Başka bir ifadeyle ocaklar arasında inanç ve pratiklerle birtakım uygulama farklılıkları olduğu gibi kamberlik geleneğinde de bazı farklılıklar mevcuttur. Hatta aynı ocağa mensup zâkirlerin bile ortaklıklarının tespit edilememiş olduğu düşünüldüğünde konuyla ilgili çok daha fazla çalışmaya ve araştırmaya ihtiyaç olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu bildiri, Köse Süleyman ocağına mensup Balıkesir epnilerinin kamberlik/zâkirlik geleneğinin mevcut durumunu tespit edebilmek ve yapılan tespitlerden hareketle Anadolu'nun diğer bölgelerindeki Alevi-Bektaşî zümrelerinin zâkirlik gelenekleriyle mukayese yapılabilmesini sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Bildirinin verileri, Balıkesir Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimince 2017 yılından bu yana desteklenen "Balıkesir epnilerinin Kamberlik Geleneği" başlıklı proje kapsamında yapılan alan araştırmalarından elde edilmiştir. Balıkesir epnilerinin cem törenlerinde kamberlik yapmış ve halen cemlerde bu geleneği sürdüren zâkirlerle yapılan görüşmeler ve icra ortamlarında yapılan gözlemler neticesinde kamberlerin yaşamlarına ve mesleklerine ait temel bilgiler, Türk halk şiiri araştırmalarında kullanılan yöntemlerle ele alınmıştır.

2. Balıkesir’de Çepniler ve Kamberlik/Zâkirlik Geleneği

Fuad Köprülü’nün, Sarı Saltuk’la Rumeli’ye geçen ve daha sonra Karasioğlu İsa Bey zamanında geri Anadolu’ya dönen Kızılbaş Türk boylarından birisi olduğunu söylediği Batı Anadolu Çepnileri, Balıkesir başta olmak üzere Çanakkale, Manisa ve İzmir civarında hayatlarını sürdürmektedirler (Alıntılayan Şahin 2013: 79-80). Batı Anadolu Çepnileri olarak nitelendirebileceğimiz bu Çepni zümrelerinin başta inanç olmak üzere sosyal hayatla ilgili de pek çok hususunun benzer olduğunu ve bugün de bu zümreler arasında dinî ve sosyal içerikli temasların sürdüğünü ifade edebiliriz. Anadolu’nun kapılarının açılmasıyla bölgeye giriş yapan ilk Oğuz boylarından birisi olan Çepniler, Anadolu’nun pek çok yerinde varlığını korumakla birlikte özellikle inanç değerleri açısından çeşitlenmiş bir yapıya sahiptir. Hacı Bektaş Veli ile birlikte Anadolu’ya geldikleri ve Hacı Bektaş Veli’nin ilk müritlerinin Çepnilerden olduğunu söyleyen kaynakların tarihsel doğruluğunu kabul ettiğimizde Çepni boyunun Kızılbaşlık özelliklerini erken dönemlerden beri taşıdığını ve bunu bazı bölgelerdeki Çepnilerin bu niteliğini kaybettiğini, ancak Batı Anadolu başta olmak üzere Anadolu’nun farklı yerlerinde yaşayan Çepnilerin ise koruduğunu söyleyebiliriz. Balıkesir sınırları içinde yaşayan Çepni topluluğunun ikinci sırada bahsettiğimiz Çepni zümrelerinden olduğu görülmektedir.

18. asırdan beri Balıkesir bölgesinde görülmeye başlanan ve aynı asrın ikinci yarısında yerleşik hayata geçirilen Çepniler, bugün kırk civarında köy ve mahallede karışımına çıkmakta. Alevi-Bektaşî inanç değerlerine bağlı olarak hayatlarını sürdüren ve bu sayede boy kimliklerini koruyabilmiş olan Çepnilerin bağlı oldukları ocakla ilgili farklı düşüncelerin olduğunu görüyoruz. Diğer bir ifadeyle Balıkesir sınırları içinde yaşayan Çepnilerin bütünü Alevi-Bektaşî inanışlarını benimsemiş ve uygulamaya çalışmakta iken ocak hususunda ikili bir durumun ortaya çıkmaktadır. Bazı Çepni köyleri, Gaziantep merkezli Musa-i Kazım ocağına bağlı olduklarını, dolayısıyla cem törenlerini idare eden dedelerin bu bölgeden gelerek cem sürdüklerini ifade ederken, köylerin önemli bir kısmı ise Köse Süleyman ocağına bağlılıklarını bildirmektedirler. Ocak sistemindeki bu ikili yapılı, ister istemez zâkirlik geleneğini de etkilemektedir, ancak zâkirler arasındaki iletişim yollarının açık olması, geleneğin ortak noktaların fazla olmasına katkı sağlamaktadır.

Tarih kitaplarından, seyahatnamelerden ve menâkıpnamelerden takip edebildiğimiz kadarıyla Çepnilerin Anadolu’daki önemli kimlik

özelliklerinden birisi Kızılbaşlığa mensup Türk zümrelerinden birisi olmalarıdır (Şahin 2013: 113-119). Balıkesir bölgesindeki Çepnilerin aynı şekilde Kızılbaşlık inanışlarını taşıdıklarını hem günümüz hem de bazı arşiv kayıtlarından öğrenebiliyoruz. Çoğunlukla göçer bir hayat tarzını benimsemiş Çepniler hakkında, diğer pek çok Türk boyunda olduğu gibi, yazılı kaynaklar oldukça sınırlıdır. Göçer yapının yanına bir de Aleviliğe mensubiyet durumu eklendiğinde Çepni boyuna mensup insanların gizli ve kayıtlara girmeyen bir tarihlerinin oluştuğunu söyleyebiliriz. Anadolu'daki hareketleri, dağılımları ve nüfus yapıları hakkında yeterli veriye sahip olmadığımız Çepnilerin zâkirlik geleneğinin geçmiş dönemlerini takip etmek de oldukça güçtür. En azından Batı Anadolu'da yaşayan Çepni zümrelerinin uzun yıllardan beri aynı inanışa sahip olarak yaşamlarını sürdürdüklerini kabul ettiğimizde kamberlik/zâkirlik geleneğinin aynı şekilde bu zümrelerde oldukça uzun bir geçmişinin olduğunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Ancak günümüzde Çepnilerin zâkirlik geleneğiyle ilgili bildiklerimiz yaşayan zâkirlerden aldığımız bilgilere ve bölgede yazıya geçirilmiş az sayıdaki şiire dayanmaktadır.

Yazılı ve sözlü kaynaklardan alınan bilgilere göre bölgede saz çalıp şiir söyleyen ve şiirlerini büyük oranda cem törenlerinde icra eden tiplere zâkir ya da kamber denmektedir. Rıfâî, Celvetî, Mevlevî tarikatlarında da rastlanan zâkirin dışında “güvende”, “sazandar” ve “âşık baba” gibi kullanımlar Çepniler arasında bulunmamaktadır (Ersal 2009: 189). Balıkesir'deki Çepni köylerinin cemlerinde zâkirlik yapmış ve Balıkesir dışında yaşayan diğer Çepni zümrelerinin de cemlerine iştirak etmiş geçmişte kalan zâkirlerin yaşamları ve repertuarlarıyla ilgili kayıtlarımız olmamakla birlikte yaşayan kamberlerden geçmiş dönemde kamberlik yapmış ve şöhret bulmuş bazı zâkirlerin adlarına ulaşabiliyoruz. Günümüz kamberlerinden Fikret Tuncel, geçmişte Balıkesir Çepnilerinin cemlerinde Mehmet Sarıca, Abbas Özdemir, Haydar Özdemir, Mustafa Özdemir gibi kişilerin zâkirlik yaptığını ifade ediyor (Kahraman 2016: 9). Artık zâkirlik yapamayacak kadar yaşlı kamberlerden Hüseyin Çelikkanat'tan ise Kamber Ali, onun oğlu Kamber Mehmet'in ve Kamber Haydar'ın Çepniler arasında kamberlik yaptığını öğreniyoruz. Kamber Rahmi Ayhan ise kendi muhitlerinde daha önceleri Hasan Hoca'nın kamberlik yaptığını belirtmiştir. Bunun gibi başka isimlere daha rastlamak mümkün, ancak biyografileri ve şiirlerine ulaşamadığımız bu isimlerden hareketle sadece bölgede mevcut kamberlerden önce de geleneğin mevcut olduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Balıkesir’de kamberlik geleneğinin geçmişten bugüne yaygın olduğu ve toplumu ciddi manada etkisi altına aldığı yönündeki düşüncemizi, Çepni boyuna mensup köylerde ele geçen şiir mecmuaları ve defterleri desteklemektedir. Osmanlı harfleriyle yazılan az sayıda mecmuanın yanın da yakın dönemlerde yazılmış şiir defterleri de bulunmaktadır. Şiirlere bakıldığında kamberlerin söylediği şekil ve muhteva özelliklerine sahip olduğu görülür. Ayrıca şiirleri defterlere kaydeden defter sahipleri de bu şiirleri kamberlerden dinlediklerini, özellikle cemlerdeki şiirleri kayıt altına aldıklarını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra sözlü kaynaklardan yapılan derlemelerde de kamberlik geleneğinden halka geçmiş şiirlerin varlığı da bölgede kamberlik geleneğinin güçlü köklere sahip olduğunu göstermektedir.

3. Kamberlerin Eğitimi ve Mesleğe Kabulü

İnceleme alanımızdaki kamberlerin mesleğe ait bilgileri elde edişleri ve mesleğe girişlerinin Türk halk şiiri geleneği içinde yetişmiş ve şiir söylemiş ozan ve âşık gibi tiplerin süreçlerinden farklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kamberlerin de tıpkı âşıklar gibi benzer aşamalardan geçerek mesleğin inceliklerine vakıf olduklarını, ancak bütünüyle de âşıkların geleneksel eğitimlerine benzer bir yoldan geçemediklerini de ifade etmeliyiz. Kamber ya da zâkir adıyla Alevi-Bektaşî kültür ortamlarında şiir söyleyen bu tiplerin sözlü kültür ortamı içinde ve geleneksel Türk şair modeli kapsamında yeteneklerini geliştirdiklerini ve toplumsal kabule uğradıklarını görüyoruz. Âşıklık geleneğinde olduğu gibi kamberler de birkaç şekilde eğitimden geçmekte ve bazıları da yeteneklerini ilahi kaynaklara dayandırabilmektedir. Kabul hususunda ise kamberlerin âşıklardan farklı bir konuma sahip oldukları görülür. Kamber ya da zâkirler, Alevi-Bektaşî inancına bağlı törenlerde mesleğe kabul edilirler ya da bu mesleği yürütmekle yükümlü hale getirilir. Kısacası kamberlerin eğitimi ve mesleğe geçişleri ile geleneksel şair modeli arasında bağlar olmakla birlikte bazı farklılıklar da dikkati çekmektedir.

Batı Anadolu’daki Çepnilerin cemlerinde kamberlik hizmetini yürüten kişilerle yapılan görüşmelerde saz çalma ve şiirleri öğrenme süreçlerinin sıkı bir usta-çırak ilişkisi içinde gelişmediği ortaya çıkmıştır. Bu durumu Bülent Akın, “zâkirler usta-çırak ilişkisi şeklinde karşılıklı olarak gerçekleşen bir eğitim sürecinden daha ziyade, zâkirlik hizmetini cemlerde, bizzat ritüelikle icraları görerek ve yaşayarak ritüel anındaki icra sırasında öğrenirler” (2016: 16) şeklinde özetlemiştir. Araştırma sahamızdaki kamberlerin önemli

bir kısmı, saz çalmayı kamberlik hizmetini yürüten aile büyüklerinden öğrendiklerini ifade ederken bazıları ise kendi başına bu süreci tamamladığını beyan etmektedir. Kamber Fikret Tuncel bunu şu şekilde ifade ediyor: “Biz kamber yanında yetiştik. Babamın dedesi, dayısı, amcası hep kamberdi. Biz küçük yaşta bunların dizinin dibinde büyüdük. Onların edebi ve terbiyesi ile yetiştik. Dedeler kamberlerin evine gelirdi ve biz de onlarla otururduk, daha çocukluktan o sohbetlere katılırdık. Bizim de böyle bir aşinalığımız var.” (Kahraman 2016: 9). Tuncel ve diğer pek çok kamberin verdiği bilgilerden öğrendiğimize göre kamberlik hizmetini üstlenenlerin önemli bir kısmı kamber ailesine mensuptur. Daha açık bir ifadeyle kendi ailesinde ya da akrabaları arasında kamberlik yapan kişilerin bulunması, kamber olmak isteyen çırakların işini kolaylaştırmaktadır. Cemlerin yanı sıra bu kamberler, aile ve dost meclislerinde çalıp söylerlerken yeni yetişmekte olan çıraklar, bu ustaları dinleme fırsatı bulmaktadır. Bazı çıraklar, sazı aile büyüklerinden öğrenirken bazıları da repertuarlarını yine bu akrabaları sayesinde geliştirmektedir.

Kamberliği öğrenme sürecinde ilk olarak cemleri izleyerek, cemlerde kamberlerin söyledikleri nefesleri kendi kendine çalıp söyleyerek geleneği özümsemiş olduğunu söyleyen kamberler karşımıza çıkmaktadır. Yaşar Bora, Zeynel Ercan, Fikret Tuncel ve Rahmi Ayhan bu yönde beyanda bulunmuşlardır. Sıkı bir usta-çırak ilişkisiyle karşılaşmasak da aslında bu yolla kamberlik eğitiminin de geleneksel usta-çırak ilişkisine yaslandığını söylemeliyiz. Ancak çözümlü bağlarla ustalardan bilgi aktarımı yapanların yanı sıra usta kamberlerle sıkı bir temas halinde çıraklık sürecini geçiren kamberlerin de olduğunu görüyoruz. Hüseyin Çelikkat, kendisinin Zeynel Ercan’ın çırağı olduğunu, meslekle ilgili hemen her şeyi kendisinden öğrendiğini söyleyerek usta-çırak ilişkisi içinde yetiştiğini ve ustasına meslek hayatı boyunca saygı duyduğunu ifade etmektedir: “Zeynel dedenin yanında çıraklık yaptım. Üç telli, cura gibi sazım vardı. Heybe içinde sarılı halde gezdirirdik. Sazı gizli gizli çalardık. Biz bu köyde üç tane kamberdik. Ben, Zeynel Can ve Ali Açıköz. Zeynel Dede bizi dinlerdi. Ona hep saygı dairesinde kaldık”. Bu şekilde pek çok kamberin usta bir kamberin yolunu takip ettiği, âşıklık geleneğinde olduğu üzere bir kol oluşmasa bile model alınan usta kamberin çırağının hayatında hizmet süresince etkili olduğu, yıllar geçmesine rağmen çıraklığını yaptığı kamberin hatıralarını yâd ederek ona kıymet verdiği ve dolayısıyla kamberlerin de sözlü kültür dairesinde geleneksel eğitime tabi oldukları görülmektedir.

Görüldüğü gibi kamberler, evlenip musahiplik erkânından geçene kadar uzun bir süre Alevi-Bektaşî nefeslerinin icra edildiği alanlarda, birlik cemlerinde ve dost meclislerinde dinleyici konumundadır. Çıraklık aşamasını büyük oranda cem dışında geçiren kamber adayı, daha çocukluğundan itibaren söylenen nefeslerin ya da deyişlerin ezgilerini kulaktan özümsemekte, kamberlerin toplum içindeki konumlarını takip etmekte ve sayede ulaşmak istediği hizmetin toplum nazarında ne ifade ettiğini takip etmektedir. Dinî ve kültürel hayatın pek çok safhasında yeri bulunan kamberlik geleneğini biraz çözümler, ancak geleneğe uygun bir şekilde özümseyen kamberler, musahip sahibi olup görgü cemlerine girmeye başladığı dönemlerde bile bir müddet daha usta kamberleri dinlemek ve izlemek durumunda kalabilmektedir. Hatta musahiplik sonrasında bu hizmete talip olan kamberlerin de araştırma alanımızda olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan kamberlik geleneğinde geleneksel bilginin ve görgünün alınmasında sıkı usta-çırak ilişkisinden ziyade Alevi-Bektaşî kültür ortamında yer alan kutlamaların ve törenlerin etkili olduğunu ifade etmekte fayda vardır.

Usta kamberleri cemlerde, sohbet veya birebir ortamlarında dinleyerek kendisini geliştiren kamberlerin tıpkı âşıklık geleneğinde olduğu gibi, mesleğe geçişlerinde birtakım olağanüstü güçlerden destek aldıklarını gösteren bilgiler de mevcuttur. Balıkesir Çepnilerinin kamberlik geleneği dışında da bade içerek âşık olmuş ve aynı zamanda zâkirlik hizmetini de yürütmüş kamberlerin olduğu kayıt altına alınmıştır (Ersal 2009: 191). Araştırma sahamızda doğrudan rüyada bade içerek kamberlik mesleğine giriş yaptığını söyleyen kamber olmamakla birlikte eğitim sürecinde Alevi-î-Bektaşî kültürü için kutsal ve saygın şahsiyetlerle temasa geçtiğini ve onlardan destek gördüğünü belirten kamberler olmuştur. Kamber Hüseyin Çelikkanat, çocukluk döneminde kamberlik öğrenirken bir rüya gördüğünü ve bu rüyanın şu şekilde geliştiğini belirtmiştir: “Çocukluk çağımda, kamberlik öğrenirken Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli, üçler ve yedilerle birlikte ceme girdim. Bana “Bunları tanıyıp adlarını söyleyip ayıracaksın.” dediler. Ben de onlara “Bunları Allah ayırmamış, ben nasıl ayırayım?” dedim. O zaman rüyamda sırtımı sıvazladılar.” Doğrudan bade içme ya da mesleğe çağrı yapma söz konusu olmasa da kamber, bu rüyayı, uluların kendisinin kamber olmasını istediği ve sırtının sıvazlanmasını da kendisini bu hizmete teşvik olarak yorumlamaktadır. Kamberliğin kökenini Hz. Ali'nin yanındaki Kamber'e bağlayan bir meslek erbabının Hz. Ali'den ve ululardan kabul beklemesi de geleneğin ruhuyla örtüşmektedir.

Kamberlerin mesleğe kabulleri, bütün Alevi-Bektaşî zümrelerinde olduğu üzere cem törenlerindeki musahiplik erkânlarında gerçekleşmektedir. Musahiplik için gerekli şartları da yerine getirmekle yükümlü olan kamber adayı, başta dedenin olmak üzere toplumun kabulüne mazhar olmaktadır. Kamberler ve dedelerle yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilere göre, bir canın kamber olabilmesi için sadece saz çalıp nefes söylemesi yeterli değildir. Kamberlik hizmetine talip olan kişi, öncelikle Alevilik-Bektaşîlik yolunu bilgisine sahip olması, bu bilgiyi hayatına uygulayabilmesi ve elinden, dilinden ve belinden emin kişi olması gerekir. Dedenen sonra cemdeki hizmetlerin yürütmesi açısından oldukça önemli bir role sahip kamberlerin dedeler kadar olmasa bile, onlara yakın bir bilgi ve tecrübeye sahip olması beklenir. Ayrıca toplum içinde ahlaklı ve güvenilir bir kimliğe sahip olan kişiler ancak bu mesleği üstlenebilir. Aksi takdirde saz ve şiir yeteneği ne denli olursa olsun edep konusunda problem yaşayan kişilerin kamber olarak cem törenlerine girebilmeleri ve cem erenlerinin rızasını alabilmeleri mümkün değildir. Kamberlik hizmetini üstlenenlerin de diğer hizmet sahipleri gibi yaşamlarında Alevilik-Bektaşîlik yoluna zarar verebilecek davranış ve tutumlardan uzak durmaları, geleneğin temel beklentileri arasındadır.

Musahip sahibi kişilerin görgü cemlerine girebilmesinin ve yine ancak kamberlerin bu cemlere girebilme yeterliliğine sahip kişiler arasından seçiliyor olmasının, kamberlerin eğitimi ve mesleğe girişlerinde bazı ertelemelere neden olduğunu ifade etmeliyiz. Diğer bir ifadeyle kamberlik ve musahiplik erkânlarının birlikte değerlendirilmesi, musahiplik sonrası kamberliğin ancak tevdi edilmesi, kamber adaylarının geleneksel anlamda nefeslerin icra edildiği ortama girişini geciktirmektedir. Musahipliğin temel şartlarından birisinin evlenmiş olmak olduğu göz önüne alındığında kamberlerin cem törenlerine gençlik dönemlerinin ortalarında ya da sonlarında girmeye başladığı söylenebilir. Bu da çocukluk çağında kamberlik eğitiminin ancak herkese açık cemlerde ve dost meclislerinde gerçekleştiği, asıl gelenekle tanışmanın ise musahiplik sonrasına kaldığı anlamına gelmektedir. Cemlerdeki bu işleyiş neticesinde gençlik dönemlerinde saz çalmaya heves etmiş, ancak kamberlik hizmetini üstlenmek gibi bir fikri olmayan kişilerin cemlere girmeye başlamasıyla kamberlik hizmetini üstlenmeye karar verdikleri görülüyor. Hatta yaşlılık çağında kamberlik hizmetini üstlenip cem sürmeye başlayan kamberlerin de araştırma sahamızda yer aldığını söylemeliyiz.

4. Kamberlerin Repertuar Özellikleri ve Kaynakları

Kamberlerin Çepni cemlerine bağlı olarak icralarını gerçekleştirdiği göz önüne alındığında repertuarlarının cem törenlerinin işleyişine uygun olarak şekillendiği söylenebilir. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde kamberliğin yanı sıra âşıklık özellikleri de bulunan bazı tiplerin Alevi-Bektaşî inanç yapısının yer aldığı şiirlerle birlikte âşıkların sosyal içerikli söylediği şiirleri de söylediği görülmektedir, ancak Balıkesir civarında Çepni boyuna mensup kamberlerde bu duruma rastlanmamaktadır. Bölgedeki kamberlerin söylediği şiirler, büyük oranda Alevilik-Bektaşilik kültürüne ve inanışlarına uygun ve çoğunlukla cem törenlerinde icra edilebilen şiirlerden oluşmaktadır. Bu şiirler, kamberlerin ulu ozanlar kabul ettikleri; Nesimî, Fuzulî, Hatayî, Pir Sultan Abdal, Viranî, Kul Himmet, Yemini'ye aittir. Usta malı olarak nitelendirebileceğimiz bu şiirleri karşılamak için kamberler, “nefes”, “duvazımam”, “miraçlama”, “mersiye” gibi şiir terimleri kullanılırlarken, “kırklar semahı” veya “garipler semahı” ifadelerini de semah sırasında söylenen şiirleri adlandırmak için kullanabilmektedirler.

Çepnilerin kamberleri, söyledikleri şiirlerin büyük oranda yedi ulu ozana sahip olduğunu söylemekle birlikte, repertuarları gözden geçirilince durumun böyle olmadığı görülür. Gerek saha araştırmalarında derleme yoluyla elde edilen nefeslerde gerekse mecmua veya defterler halinde yazıya geçirilmiş şiirlerde yedi ulu ozanın bütününe ait şiirlere rastlanmamıştır. Başka bir ifade ile Balıkesir'deki Çepnilerin yanı sıra Batı Anadolu'daki diğer Çepni zümrelerinin cemlerine katılarak cem süren kamberlerin söylediği şiirler, belli ulu ozanlara aittir. Örneğin elimizdeki şiirler arasında Nesimi, Fuzuli ve Yemini'ye ait herhangi bir şiir yer almamaktadır. Belki daha sonraki araştırmalarda ortaya çıkabilecektir, ancak beş veya altı kamberin tüm repertuarına bakıldığında bazı ulu ozanların bölgedeki kamberleri etkilemediği ya da onların şiirlerinin kullanılmadığı görülür. Kamberlere ait sözlü ve yazılı kaynaklardan alınan nefesler irdelendiğinde bu şiirlerin; Hatayî, Kul Himmet, Pir Sultan Abdal, Teslim Abdal, Kul Hüseyin, Sefil Ali, Genç Abdal, Sersem Ali mahlaslı âşıklara ya da şairlere aitti olduğu görülmüştür. Özellikle Hatayî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait şiirlerin kamberlerin repertuarında daha fazla yer aldığını belirtmemiz gerekir.

Sözlü gelenek içinde şiir söylemeye başlayanların ilk olarak usta malı şiirler söylemesi, geleneksel bir kural halini almıştır. Anadolu'daki ozanların

ve âşıkların yanı sıra Anadolu dışındaki Türk boylarındaki geleneksel şairler için de durum benzerdir. Geleneği öğrenmenin, özümsemenin ve uygulayabilmenin yolu öncelikle mevcut şiirleri ezberlemek ve icra etmekten geçer. Ancak ıraklık sonrasında ustalığa geçenler, geleneğin izin verdiği ölçülerde kendi şiirlerini söyleyebilirler. Bu yolu tercih etmeyen icracılar ise ustalarının yolunu takip etmeye devam ederler. epnilerin kamberleri de yola girerken usta kamberleri dinlediklerinden ve onların söyledikleri şiirleri öğrendiklerinden öncelikle usta malı şiirlerle repertuarlarını oluşturmaktadırlar. Ancak bu geleneğe ulu ozanlara duyulan saygıdan ve şiirlerine yüklenen kutsiyetten kaynaklanan durum gereği onların şiirlerinin dışında genellikle çıkılmaz. Balıkesir epnilerinin kamberlerinin usta malı söyleyen ve aktarma rolünü üstlenmiş tipler olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun oluşmasında cem törenlerinin yapısının ve içeriğinin de etkili olduğunu unutmamak gerekir.

Bölgedeki kamberlerden Rahmi Ayhan, Yaşar Bora, Zeynel Ercan, Hüseyin elikkanat, ulu ozanların şiirlerinden başka şiir icra etmemektedirler. Repertuarlarında bulunan şiirler tamamıyla cemlerde icra edilen nefeslerden oluşmaktadır. Ulu ozanların şiirlerinden alınmış cemin işleyişi içinde neredeyse sabitleşmiş bir özelliğe kavuşmuş şiirleri repertuarlarına alan kamberler, ulu ozanların bütün şiirlerini icra etmemekte, onun yerine geleneğin tayin ettiği belirli şiirlerini söyleme yolunu seçmektedirler. Bu da onları usta malı şiirler söyleyen ve yeni şiirler söylemeye yeltenmeyen icracılar haline getirmektedir. Yeni şiir ya da kendilerine ait şiir yaratmama nedenleri arasında kamberler, ulu ozanlara duyulan saygıyı öne sürmektedir. Ayrıca bu şiirlerin ulularca söylenmesinin yanında cemlerde söyleniyor olması, dolayısıyla dinî metinler gibi değiştirmekten çekinilmesi de yine kamberlerin yaratıcı özelliklerinin önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan dinî çekincelerin yanında bölgedeki kamberlerin usta malı söylemesinde geleneksel dokunun da etkili olduğunu, geçmişten günümüze kamberlerin cemleri yürütebilecek sayıda şiir bilmeyi yeterli bulmaları ve söylenen şiirlerin neredeyse sabitleşmiş olmasının da etkili olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Usta malı söyleyen kamberlerin icra ettiği şiirleri cemlerde söylemekle birlikte ulu ozanların yolundan giderek onların kullandığı şekil ve muhteva özelliklerine uygun şiir söylemeyi deneyen kamberlerin de olduğunu görüyoruz. Bu hususta bölgenin dikkat çeken kamberi Fikret Tuncel'dir. Tuncel, cem nefeslerinin yanında kendi ocağının inanç değerlerini dile

getirdiği dinî şiirlerle birlikte sosyal içerikli şiirler de söylemektedir. Ocağını, yolunu ve inanç değerlerini nefeslerle anlatmaya çalışan Fikret Tuncel’i yeni şiirler söyleme kabiliyetine sahip bir kamber olarak değerlendirmek mümkündür. Alevilik-Bektaşilik değerlerini ve ilkelerini ele aldığı şiirleri, ulu ozanların yolundan gitse de Tuncel, bu şiirleri cem törenlerinde söyleme yolunu tercih etmemektedir. Geleneksel tutuma uyarak cemlerde geleneğin ve cem erkânının belirlediği usta malı şiirleri söylemektedir.

Kamberler, şiirlerini mesleğe ait bilgileri edinmede olduğu gibi sözlü kültürden almaktadırlar. Usta kamberlerin söyledikleri şiirleri dinleyerek onların hem sözlerini hem de ezgilerini duyarak özümsemektedirler. Kamberler arasında Hatayî’nin, Pir Sultan’ın ve Kul Himmet’in şiirlerinin yaygın olması, söyledikleri şiirlerin dörtlük ve hece esaslı oluşu, Balıkesir Çepnilerinde ortaya çıkan kamberlerin sözlü kültür ortamıyla iç içe olduklarını göstermektedir. Sözlü kültür çevrelerinde çokça sevilen halk şairlerinin şiirlerini kulaktan kulağa aktarım neticesinde öğrenip icra eden kamberlerin yanında mecmua ve defter gibi bazı yazılı kaynakları kullanan kamberlerin araştırma alanında yer aldığını söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile sözlü aktarım yoluyla şiirleri ezberleyen kamberler, icralarında kullandıkları şiirlerin bir kısmını yazılı kaynaklardan almışlardır. Basılı kitaplardan, başkalarının veya kendilerinin yazdıkları defterlerden faydalanarak şiir söyleyen kamberlerin, kısmî de olsa yazılı kültür ortamını kullandıklarını görüyoruz. Aslında kamberler, yazılı kaynaklardan şiirlerin sadece sözlerini öğrenmekte ya da hatırlamakta, ezgi özelliklerini yine sözlü kültürden hareketle tayin etmektedirler. Kısacası Kamberlerin şiirleri büyük oranda sözlü yollardan, az da olsa yazılı ya da basılı eserlerden temin edildiğini, ancak yazılı bazı dokümanların kullanılmasına rağmen bu geleneğin sözlü kültüre yaslı ve dolayısıyla sözel aktarımın esas olduğu bir kültüre yaslandığını söyleyebiliriz.

5. Kamberlerin İcra Alanları

Köse Süleyman ocağındaki kamberlerin geleneksel icra ortamlarının başında cem törenleri gelir. Kamber, cemdeki dede, delilci, kapıkulu, gözcü, mercancı, kurbancı, aşçı, üç bacı, sakacı, süpürgeci ve peyikçi (ulak) gibi 12 hizmet sahibinden birisidir. Tıpkı diğer hizmet sahipleri gibi ceme girme yeterliliklerini yerine getirmiş bir can olarak ceme girer ve cemin sürülmesinde dededen sonra kilit rolü üstlenen hizmet sahibi olarak yükümlülüklerini yerine getirir. Çoğunlukla cem törenlerine katılmak için uzun seyahatler yapar.

Günlerce ailesinden ve köyünden uzak kalır. Kendi yöresindeki canların cemlerini sürdürdüğü gibi yine epni boyundan diğere uzak illere de giderek kamberlik hizmetini yerine getirmektedirler. Cemlerin planlanmasında ve icrasında dedenin hemen yanındadır. Ve alınan kararlarda ve atılan adımlarda etkisi vardır. Kamber, cemde saz çalıp nefes söylemekle yükümlü olmasına rağmen, cemin işleyişini neredeyse dede kadar bilir ve uygulamaya aktarabilir. Bütün bunlar kamberi cem törenleri için önemli, hatta olmazsa olmaz hizmet sahiplerinden birisi haline getirmektedir.

Kamberler, çok farklı zamanlarda ve mekânlarda cem sürmelerine ve bazı yerel farklılıklardan ötürü repertuarlarında kısmî farklılaşmalar olsa da esasında belli bir düzen içinde cemi nihayete erdirmektedirler. Cemlerin yapısına bakıldığında kamberlerin icra ettikleri şiirler ve bu şiirlerin cem içindeki rolleri daha rahat anlaşılabilir. Balıkesir epnilerinin cemlerindeki safhalar ve bu safhalarda kamberlerin rollerine daha yakından bakalım.

5.1. Selamlama: Kamberin Çepniler arasında cem öncesindeki son akşam söylediği ve ceme katılacaklara selam verdiği bu kısım çubuk havzasındaki cem törenlerinin açılışında “sefalama” olarak yer almaktadır (Ersal 2009: 196). Balıkesir epnilerinde dedenin kamberiyle birlikte cemden bir önce yaptığı toplantıda kamber bir deyiş okuyarak ceme katılacak canlara ve ayrıca cem süren köy ahalisine selam vermiş olur. Söylenen deyişte hem dedenin hem de kamberin hayli hayli zamandır uğrayamadıkları köye ve köyün canlarına karşı duygularını anlattığı gibi dede ve kamberin cem boyunca misafir olarak bu köye kalacaklarını da ifade etmektedir.

5.2. Kurban Tığlama: Cemde kurbanların kesilmeden önce kurban sahipleriyle birlikte dedenin huzurunda darda durmaları gerekir. Güneş battıktan sonra kesilecek kurbanlar, sahipleri tarafından bacak aralarına alınarak, yine darda durma usullerine uygun olarak, dedenin huzuruna çıkarılır. Dede burada kurban duasını verirken kamber de kurban nefesini okur.

5.3. 12 Hizmet Sahibinin Meydana Çağırılması: Kurbanlar tığlanıp güneş batınca cem erenleri cemevinde toplanmaya başlarlar. Bu sırada kamber, cemin ilk günü olduğundan hizmet sahiplerini sazla meydana çağırır. Bu sırada yine bir nefes okur.

5.4. İkrar Hizmeti: Dedenin dua vermesi ve kamberin nefes söylemesi bitince hizmet sahipleri yerini alırlar. Yeni ikrarı alınacak ya da musahip

olacaklar, dörder dörder dedenin huzuruna çıkmaya başlar. Bu arada uygun bir zaman aralığında dede, cem erenlerine cemle, doğruluk ve ahlakla ilgili sohbet verir. Kamber de burada en az üç tane nefes söyler. Bu nefesler de çoğunlukla eğitici ve nasihat içerikli şiirlerdir.

5.5. Çerağ Uyarma: Cem erenlerinde herhangi bir sorun yoksa ikrar hizmeti bittikten sonra ceme kısa bir ara verilir. Çepniler buna “seyran” adını vermişlerdir. Seyran bitince herkes çoraplarını çıkarıp darda ayakta durur. Bu esnada delilci çerağı uyararak için hizmetinin başına geçer. Delilci, çerağı yandırınca canlar önce secdeye giderler, çerağın yanmasıyla birlikte edep halde otururlar. Bu sırada kamber delil duvazını okur. Delil yandıktan sonra cem erenleri dörder dörder sorgusu başlar. Sorgu, öncelikle kurban kesenlerden ve delilcilerden başlar. Diğer hizmet sahipleri de sorguya çekilme hususunda önceliklidir. Taliplerin fazla olması durumlarında sorgu diğer güne sarkabilir. Cemde sorgu, gece yarısı olmadan nihayete erer ve seyran verilir. Üç bacı lokmaları dağıtmaya başlayınca “Elimde yoktur terazi” diyerek herkesten razılık ister. Kuru üzüm, leblebi, kurbanların böbreği ve ciğeri lokma olarak verilir. Bu esnada fırsat olursa kamber üç adet deyiş söyler. Bu deyişlerde yine nasihat verici ahlaki şiirlerdir.

5.6. El Ele, El Hakk’a: Lokmaların dağıtımı ve yenmesi gece yarısına kadar tamamlanır. Gece yarısı olduğunda artık cem mühürlenir. Gece saat on iki itibariyle herkes dardadır ve dede dar duası yapar. Delilci delilden niyaz alır, elden ele herkes aldığı niyazı iletir. Oturma düzeninde artık bir derviş bir bacı şeklindedir cem. Edep erkân oturan canlara dua eder, kamber deyiş okur. Kamberin deyişi bitince dede bir tövbe duvaz imamı okuyup “el ele, el Hakk’a” der. Bunun üzerine bütün canlar sağ ellerini yanındaki sağ omzuna, ikinci söyleyişinde sol elini sol omza degecek halde dururlar. Bu arada kamber yine bir duvaz okur. Duvazdan sonra dede erenleri, secdeye yatırıp dar duasını ve namaz duasını verince herkes elini kolunu bağlar. Eller yanındaki canın eline bağlanır ki buna “el ele, el Hakk’a” ritüeli denir. Bu halde kamber deyiş okur.

5.7. Miraçlama: “El ele, el Hakk’a” hizmetinden sonra kamber, miraçlama adı verilen nefesi okumaya başlar. Bu sırada dervişler yerde otururken bacılar ise ayakta durur. Bacılar dervişlerin başlarına secde ederler. Bu durum miraçlama sonuna kadar devam eder. Çubuk havzasında da zakirlerin Hatayî'nin miraçlamasını okuduğu tespit edilmiştir (Ersal 2009: 201).

5.8. Semah Ayini: Miraçlama sonrasında kamber en az üç tane semah nefesi çalar. Burada nefeslerin sayısı üç, beş, yedi, dokuz olabilir. Aynı şekilde semaha katılanların sayısı da yine tek sayılardan oluşur. Semaha kalkacaklar önce oldukları yerde, sonrasında ise delile niyaz ederler. Derviş ve bacılar delilden sonra kalkıp dara dururlar. Darda herkes birbiriyle helalleşir. Bacılar, dervişlerin omuzlarına niyaz ederler. Niyazdan sonra kamber, semah deyişlerini çalmaya başlar. İlk önce yavaş ritimli deyişler söylenir. Semah ayininde, eğer cemin son günü ise, yeni musahip olanlarla birlikte tüm cem erenleri darda ayağa kalkar. İçlerinde dede de olmak kaydıyla hepsi semah döner. Semahı en son dönenler omuz omuza verirler. Başlarına dede, onun yanına da gözcü geçer. Darda sol el açık ve omuzlarda bağlı, sağ el kalp üstünde öne arkaya doğru eğilip kalkarlar. Burada kamber nefes söyler.

5.9. Garipler semahı ya da Fatma Ana Semahı: Burada herkes edep erkân halde iken bacılar semah döner. Bir veya üç bacı bu semah için yeterlidir. Kamber, bu semah esnasında deyiş söyler. Edep erkân hiç bozulmadan Fatma Ana semahını dönen bacılar, yerlerine geçip edep erkân otururlar. Burada Kamber bir nefes daha okur.

5.10. Koyun Baba Cemi: Çepni cemine has bir hizmettir. Bacılar, dervişlerin dizine niyaz edecek şekilde otururlar. Bacılar, dervişlerin dizlerine secde ederler. Meleklerin Âdem'e secde etmesinin temsilidir.

5.11. Dardan İndirme: Cemde ölen kişinin dar kurbanı varsa erkekler cenaze namazına, bacı öldüyse bacılar cenaze namazına durur. Darı, ölen kişinin evlatları indirir. Mirasçılar, annenin veya babanın borcu varsa kefil olur. Ölen erkekse erkeklerin sağ elleri göğüste, sol elleri diğer dervişte saf tutulur. İlk önce kamber dar nefesi okur. Darda dede, dar indirecek candan niyaz alır. Dede, dar duası yapıp cem erenlerine cenaze namazını kıldırır. Canlardan helallik ister.

5.12. Helalleşme ve Cemi Bağlama: Cemin son gününde dede, bütün cem erenleriyle helalleşmeden önce kamber helalleşir. Bunu saziyla yapar. Kamber, nefesten sonra cem erenlerine üç defa hakkınızı helal edin der. Helalleşme sonrasında cemi bağlama nefesini okur. Nefesten sonra delil sır edilir, bütün derviş ve bacılar, dede ve kamberle helalleşip evlerine dağılırlar.

Kamberlik, Çepniler arasında son yıllara kadar sadece cem törenlerinde icra edilen bir hizmet olarak kalmıştır. Kamberlerle yapılan mülakatlarda

nefeslerini sadece cemlerde söylediklerini, cemlerin geçmişte gizli yapıldığını, dolayısıyla başka ortamlarda kendilerinin şiir söylemelerinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Sadece dedelerin bulunduğu sohbet ortamlarında yine aynı nefeslerden söylediklerini, bu durumun da nadiren gerçekleştiğini ifade eden kamberler, asıl icra alanlarının cem olduğunu net bir şekilde beyan etmektedirler. Ancak son yıllarda kamberlik geleneğinin cem dışına da çıkmaya başladığını görüyoruz. Bunun sebebi de Alevilik-Bektaşilik inancının geçmiş dönemlere nazaran daha açık bir şekilde yaşanmasına imkân sağlayan şartların oluşmasıdır. Bu inanç değerlerine sahip olan zümreler, artık kendi yaşam ve kültür değerlerini anlatabilmek için halka açık alanlarda bazı etkinlikler düzenlemektedirler. Bu etkinliklerde kamberler de saz çalıp nefes söyleyerek geleneği farklı alanlara taşımış olmaktadır.

Balıkesir Çepnilerinin dedeleri ve kamberleri, her yıl şehir merkezinde halka açık olarak düzenlenen aşure günlerine katılarak Alevilik-Bektaşilik bilgisini sadece Çepnilere değil, diğer zümrelere de aktarmaya gayret etmektedir. Muharrem oruçlarının tutulduğu ve matem hâkim olduğu günlerin ardından aşure pişirip Balıkesir halkıyla paylaşan Alevi-Bektaşî dernekleri, bu etkinliklere kamberleri de davet etme, kamberler de mateme ve aşure gününe uygun nefesler icra etmektedirler. Ayrıca Kamberlerin son yıllarda bilimsel ve kültürel içerikli toplantılara katıldıkları, bu ortamlarda da nefes söylediklerini görmekteyiz. Ocağa bağlı dedelerin kendi erkânlarını tanıttıkları bu tip toplantılarda kamberler de Çepni boyunda sürülen cemlerde ya da Çepni boyunun kültürel yaşamında yeri olan nefes veya deyişleri söyleyerek yine kamberliğin icra alanlarını genişletmektedirler. Ayrıca kamberler nefeslerini bu tip toplantıların yanında bazı televizyon programlarında da icra edebildiklerini görmekteyiz.

6. Sonuç

Günümüzde Köse Süleyman ocağına bağlı olarak cem sürmeye devam eden Balıkesir Çepnilerinde kamberlik geleneği, tespit edebildiğimiz kadarıyla sınırlı sayıda kamber tarafından temsil edilmektedir. Bu kamberler, Balıkesir civarındaki Çepni cemlerinde nefes söyledikleri gibi Balıkesir dışında kalan Çepnilerin de cemlerine katılmaktadırlar. Geleneğin bugüne kadarki getirdiği uygulamaya göre Çepni boyunun kamberleri, Tahtacılar gibi diğer Alevi-Bektaşî zümrelerinin cemlerine katılmamaktadır. Bu noktada Balıkesir kamberlik geleneğinin ocak sistemini aşan ve boyu önceleyen bir tutumunun

veya geleneksel uygulamasının olduğunu söyleyebiliriz. Çanakkale, Manisa, İzmir, Bursa civarındaki Çepnilerin, bunlar ocak olarak farklı ocaklara bağlı olabilmektedirler, cemlerine katılan Çepni kamberleri, aynı il sınırları içinde kalan Tahtacı Türkmenlerinin cemlerinde yer almamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi ocak farklılığından kaynaklanan bir durum olmakla birlikte Çepnileri boy bilincini korumuş bir zümre oluşuyla da alakalı bir durum olabileceğini düşünüyoruz. Bu durumu, Hazarötesi Türkmenlerinde daha açık bir şekilde görebiliyoruz. Buradaki bahşılardan mensubu oldukları boylarla anılmaları, hatta bahşılık kollarının boy adlarıyla anılıyor olması, boy-ozan veya boy-âşık ilişkilerinin varlığına bir delil olarak gösterilebilir. Çepnilerin de Anadolu'da boy hususiyetlerini korumuş bir Oğuz boyu olduğu dikkate alındığında Çepni boyunun kendine ait ve kendi kimlik değerlerinin korunmasına ve aktarılmasına katkı sağlayan âşıklarının veya kamberlerinin olması oldukça normaldir.

Kamberler, Batı Anadolu Çepnilerinin cemlerinde geleneksel usullerle nefes söylemeye devam etmektedirler. Bu nefesler, geleneğin ulu ozanlar olarak nitelendirdiği âşık ve şairlere aittir. Cem törenlerinde geleneğin onayladığı ve neredeyse kalıplaştırdığı bu nefeslerin haricinde başka yeni nefeslere yer verilmemektedir. Kamberlerin önemli bir kısmı usta malı şiir söyleyen kamber olmasıyla da durumu pekiştirmektedir. Geleneği özümseyerek kendi şiirlerini söyleyen kamberler Alevilik-Bektaşilik kültürünün dairesinde kalarak şiir söylemeyi tercih etmektedir. Yeni söylenen şiirler de ulu ozanların şiirlerinde olduğu üzere halk şiirinin nazım şekilleri ve türleriyle uyumludur. Ezgi yönünden de gelenekte yer alan ve çoğunlukla cemlerdeki nefeslerde kullanılan ezgilerle icra edilmektedir.

Balıkesir Çepnilerinin kamberlik geleneğiyle ilgili olarak bariz ortaya çıkan problemler arasında kamberlik geleneğinin günümüzde yeni çıraklar yetiştirememesi ve alanda hizmet yürüten kamber sayısının her geçen gün azalmasıdır. Saha araştırmalarında karşılaştığımız kamberlerin bir kısmı yaşı gereği kamberlik yapamaz halde iken kamberlik yapanların da 55-65 yaş aralığında oluşu, bölgedeki dedeleri ve dolayısıyla kamberleri kaygılandırmaktadır. Anadolu Alevi-Bektaşiliğinin genel bir problemi olan bu hususun mutlaka çözümlenmesi ve kamberlik ya da zâkirlik geleneğinin devamlılığını sağlayacak çalışmaların hayata geçirilmesi, bu inancı paylaşan zümrelerin ibadet yapısının sürdürülebilmesi için önem arz etmektedir.

Kamberliğin, tıpkı bölgede yaşayan Alevi-Bektaşî zümrelerde olduğu gibi, dar alanlardan geniş sahalara doğru değişim ve dönüşüm içinde olduğunu belirtmeliyiz. Dinî ve örfî kaygılarla cem dışına çıkmamış olan kamberlik, günümüz şartlarında sadece Çepni boyuna değil, toplumun diğer zümrelerine de hitap etmeye gayret etmektedir. Bu anlamda bölgedeki kamberliğin, âşıklık geleneğinin icra prensiplerine yaklaşan bir yol takip ettiğini ve icra alanını genişletmekte olduğunu görüyoruz. Ayrıca gelenek, uzun yıllardan beri sözlü kültür ortamında varlığını sürdürürken, son yıllarda elektronik kültür ortamında da varlık göstermeye başlamış ve iletişim kültürü noktasında da değişim ve dönüşüm içinde olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

I. Sözlü Kaynaklar

KK-1: Fikret Tuncel, 1961 Karamanlar doğumlu, kamber.

KK-2: Zeynel Ercan, 1937 Kabakdere doğumlu, kamber.

KK-3: Hüseyin Çelikkanat, 1937 Kabakdere doğumlu, kamber.

KK-4: Yaşar Bora, 1965 Gökçeören doğumlu, kamber.

KK-5: Rahmi Ayhan, 1961 Akyar doğumlu, kamber.

II. Yazılı Kaynaklar

Akın, Bülent. (2016). *Zâkirlik Geleneğinin Değişen Yaratım ve İcra Ortamı Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitap.

Birdoğan, Nejat. (2003). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Doğan, Gürani. (1998). *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*. İstanbul Can Yayınları.

Duymaz, Ali vd. (2011). “Balıkesir Yöresi Çepni ve Tahtacılarında Kamberlik Geleneği”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 2, 41-58.

Ersal, Mehmet. (2009). “Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 1, 188-205.

Kahraman, Sonay. (2016). “Kamber Fikret Tuncel ve Cem Şiirleri”. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir.

- Korkmaz, İskender. (2018). “Bir Çepni Zâkiri: Nadir Kesin ve Zâkirliği”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 17, 119-136.
- Şahin, Halil İbrahim. (2013). *Çepniler: Tarih, İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayınları.
- Yakıcı, Ali ve Nazife Özdemir. (2012). “Çorum Alevileri’nde Kamberlik Geleneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64, 249-270.

SAFEVİLERİN KURULUŞUNDAN ÖNCE ORTADOĞUNUN SİYASİ DURUMU

The Political Situation In The Middle East Before The Foundation of The Safavids

Mehmet ŞEKER*

Öz

Stratejik öneme sahip Ortadoğu bölgesinde Safevîlerin kuruluşundan önce bazı büyük devletlerin ve bölgesel hâkimiyet tesis etmiş bazı güçlerin olduğu görülmektedir. 15. yüzyılın ikinci yarısına baktığımızda Ortadoğu'da üç büyük devlet görülmektedir. Bunlar Mısır ve Suriye'de hâkimiyet tesis etmiş olan Memlûkler, Doğu Anadolu ile Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren Akkoyunlu Devleti ve Anadolu'da doğu ve güneye doğru her geçen gün sınırlarını genişletmekte olan Osmanlı Devleti'dir. Dönemin bu üç büyük devletinin yanı sıra Maraş ve Elbistan dolaylarında hüküm süren Dulkadiroğulları ve Çukurova Bölgesin'de varlık gösteren Ramazanoğulları gibi beylikler de bölgede bulunmaktaydı. Safevîlerin kuruluşunun ve ilk temsilcilerinin daha iyi anlaşılması adına Safevîlerden önce Ortadoğu bölgesinde hüküm süren güçleri yakından tanımak gerekmektedir. İşte bu bildiride, Safevîlerin kuruluşundan önce bölgede hâkimiyet tesis etmiş güçler ele alınarak Safevîlerin hangi siyasi ve sosyal ortamda neşet ettikleri meselesi üzerinde durulacaktır. Çünkü Safevîlerin kuruluşundan önce bölgenin siyasi ve kültürel yapısının anlaşılması bu devletin daha iyi tanınmasına yardım edecektir. Bu bağlamda Safevîlerin kuruluşunun arefesinde, 1471-1472 yıllarında Halep'ten Tebrize ve oradan Kahire'ye kadar bölgeyi gezen ve müşahedelerini kaleme alan seyyah İbn Ecâ'nın yazmış olduğu *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhirî* adlı eseri de müracaat ettiğimiz kaynaklardandır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Safevîler, Akkoyunlu Devleti, Memlûkler, Osmanlı Devleti

Abstract:

It is seen that some great states and some powers that established regional dominance existed in the Middle East region with strategic importance before the establishment of the Safavids. In this context, three great states are seen in the Middle East in the second half of the 15th century. These are the Mamluks who established dominance in Egypt and Syria; the Akkoyunlu State which was dominant in Eastern Anatolia, Azerbaijan and Iraq; and the Ottoman Empire which was expanding its boundaries to the east and south of Anatolia day by day. In addition to these three great states, there were also principals such as Dulkadiroğulları, rulers of Maraş and Elbistan, and Ramazanoğulları who were present in the region of Çukurova. In order to better understand the foundation of the Safavids and their initial effects, it is necessary to get to know the powers that prevailed in the Middle East region before the Safavids. Since an understanding of the political and cultural structure of the region before the establishment of the Safavids will help to better recognize this state, here, in this declaration, the powers that established dominance over the region before the foundation of the Safavids will be examined

* Arş. Gör. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye, mehmetseker@duzce.edu.tr

and the question of the political and social environment in which the Safavids emerged will be discussed. In this context, we also refer to the book entitled “The Book of History,” which is written by Ibn Eca, who traveled in the region from Aleppo to Tabriz, and from there to Cairo in 1471-1472, and who wrote his observations.

Key words: Middle East, Safavids, Akkoyunlu State, Mamluks, Ottoman State

1.Giriş

Safevîlerin kuruluşundan önce bölgenin siyasi ve kültürel yapısına göz attığımızda bölgede Türk nüfusunun çokluğu ve bölgenin hâkimiyetinin Türklere olduğu görülmektedir. Böyle bir ortamda neşet eden Safevîlerin, kuruluşunda ve terakki etmesinde Türk unsurun ağırlığının çok belirgin olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Safiyyüddin’ün Erdebil’de kurmuş olduğu meşhur tekke, bölgede kalıcı ve derin izler bırakmıştır. Tekkeye gerek İlhanlı hükümdarı gerekse Timur’un önem vermiş olması, tekkenin bölgede ki nüfuzunu artırmasına tesir etmiştir (Gündüz, 2008: cilt 35-451-457). İlerleyen süreçteyse tekkenin bölgedeki etkinliği, artarak devam edecek ve nihayetinde Safevî Devleti’nin kurulmasına vesile olacaktır.

Safevî Devleti’ni kuran ve ilerleten unsurun, çok fazla sayıda Anadolu’dan göçüp İran’a giden Türk toplulukları olduğu anlaşılmaktadır (Sümer, 1999: III). Bu meyanda Anadolu’da bulunan Ustacalu, Rumlu, Şamlu, Tekelü ve Dulkadirli gibi birçok Türkmen oymağının Safevîlerin kuruluşunda etkili olduğu bilinmektedir (Sümer, 1999: 43-56; Yazıcı, cilt 10-54). Bunun yanı sıra idarî teşkilat yönüyle Safevîler, büyük oranda selefleri Akkoyunlu Devleti teşkilatından istifade etmişlerdir (Sümer, 1999: 202-203). Güçlü bir orduya sahip Akkoyunlular, kendilerinden önceki Türk devletlerinin askerî özelliklerini taşımaktaydı (Erdem, 2005: 60). Safevîler, kuruldukları bölgede geçmişten beri var olan sistemin bir devamıydı (Musalı, 2018: 36). Bu meyanda Safevîlerin, kendilerine tevarüs eden Türk devlet geleneği üzerinde kurulup gelişmiş olan bir devlet olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada Safevîlerin kuruluşundan önce Ortadoğu’da bulunan siyasi güçler ve Doğu Anadolu Bölgesinde kırsal alanda Türk nüfusu hakkında bazı bilgiler verilecektir. Bu vesileyle Safevîlerin hangi siyasi ve sosyal ortamda neşet ettikleri hususu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2. Safevîlerin Kuruluşundan Önce Ortadoğu'da Bulunan Siyasi Güçler

Akkoyunlulardan tevarüs eden miras üzerine kurulan Safevîler, büyük siyasi güçlerin bulunduğu bir ortamda neşet etmiştir. Safevîlerin kuruluşundan önce yani 15. yüzyılın ikinci yarısında Ortadoğu'da üç büyük devlet görülmektedir. Bu devletlerin Mısır ve Suriye'de hâkimiyet tesis etmiş olan Memlûkler, Doğu Anadolu ile Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren Akkoyunlu Devleti ve Anadolu'da doğu ve güneye doğru her geçen gün sınırlarını genişletmekte olan Osmanlı Devleti olduğu görülmektedir. Bu üç büyük devletin yanı sıra Çukurova Bölgesi'nde varlık gösteren Ramazanoğulları ve Maraş ve Elbistan dolaylarında hüküm süren Dulkadiroğulları gibi beyliklerinde bölgede var olduğu görülmektedir.

Mısır ve Suriye'de 1250-1517 yılları arasında hüküm süren Memlûkler, Mısır'da Ortaçağ'da kurulmuş olan devletler içerisinde en parlak dönemi temsil etmektedir (Durant, t.y.: 225). Mısır'ın yanı sıra Suriye ve Hicaz'a da hâkim olan Memlûkler, bölgede büyük bir devlet tesis etmişlerdir. Hristiyanlara ve Moğollara karşı İslâm dünyasını müdafaa eden Memlûk Devleti'nin önemi oldukça büyüktür (Bosworth, 1980: 84).

Oğuzların Bayındır boyundan olan Akkoyunlular (1340-1514), 15. yüzyılda Azerbaycan, Irak ve Doğu Anadolu'da hâkimiyet tesis etmiş bir Türk devletidir. Bu devletin en meşhur hükümdarı olan Uzun Hasan, 1452-1478 yılları arasında hüküm sürmüştür. Uzun Hasan'ın babası Akkoyunlu Devleti'ni kuran Karayülük Osman Bey'in oğlu Ali Bey'dir. Karamanoğullarını desteklemek suretiyle Osmanlıları karşısına alan Uzun Hasan, 1473 yılında Otlukbeli'nde Fatih Sultan Mehmet tarafından ağır bir yenilgiye maruz kalmıştır (Sümer, 1989: cilt-2-270-274; a.mlf., 2012: cilt-42-261-264). Bunun üzerine Akkoyunlular'ın bölgedeki etkinliğinin zayıfladığı anlaşılmaktadır. İlerleyen süreçteyse otoritesi zayıflamış Akkoyunlu sahasında, Safevîlerin gittikçe nüfuzlarını artırdıkları anlaşılmaktadır.

Doğu ve güneye doğru hızla genişlemekte olan Osmanlı Devleti, bölgenin en önemli siyasi güçlerinden birisiydi. Osmanlılar, 1468 yılında Karamanoğulları Beyliği'ne son vermek suretiyle Anadolu birliğini temin etmişlerdi. Bunun yanı sıra Fetret devrinin problemleri çoğunlukla halledilmiş ve devlet oldukça güçlü bir hale gelmişti. 1473 yılında ise Otlukbeli savaşını kazanan Osmanlılar, Akkoyunlu Uzun Hasan tehlikesini bertaraf ederek bölgede etkili bir konuma yükselmişti (Emecen, 2007: cilt-33-492).

Bölgede bulunmakta olan Üçok Türkmenleri Yüreğir boyundan, Dulkadiroğulları ise Bozok Türkmenlerindendi (Uzunçarşılı, 1969: 169, 176; Tekindağ, 1967: 17; Sümer, 1967: 164; a. mlf., 2007: cilt-34-442; Koca, 2015: 248, 271). Dulkadirli Türkmenleri genel olarak Maraş ve Elbistan havalisinde yaşamaktaydılar. Oldukça kalabalık nüfusa sahip Dulkadirli Türkmenleri, kendilerine bağlı olan bir kısım oymaklar göçebe hayatı yaşamakta olup kışları Çukurova, Amik ovası ve Halep civarına giderlerdi (Sümer, 1967: 174-175). Dulkadiroğulları Beyliği gibi Adana, Kozan (Sis), Ayas (Yumurtalık), Payas ve Tarsus civarında kurulan Ramazanoğulları Beyliği’de Osmanlı Devleti ile Memlûkler arasında stratejik bir coğrafyada bulunmaktaydı. Bu sebeple her iki beylik de, uzun yıllar bu iki devlet arasında mühim rol oynamıştır (Tekindağ, 1967: cilt-31/S. 123-345-350; a. mlf., 1967: 17-18). Bunun yanı sıra bölgede bulunan bu iki beylikten özellikle Dulkadirliilerin yakınlıkları vesilesiyle Akkoyunlular ile siyasi bazı münasebetleri bulunmaktaydı.

Safevîlerin etkinliklerini artırıp ardından devletlerini kurmalarının üzerine Dulkadirliiler, Safevîlere karşı Akkoyunluları desteklediler. Dulkadirliilerin böyle davranmasında herhalde Dulkadirli çatısında olup ancak Safevîlere karşı sempati duyan bazı Türkmen gruplarının varlığının olmasıydı (Alıç, 2017: 124-128).

3. Safevîlerin Kuruluşundan Önce Doğu Anadolu’da Kırsal Hayata Dair Bir İzlenim

Doğu Anadolu’da şehirlerde Türk nüfusunun yoğun olduğu gibi kırsal bölgelerde de Türk nüfusunun çok olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta Seyyah İbn Ecâ’nın eserinde yer alan bazı malumatları delil olarak gösterebiliriz.

Halep’ten Memlûk elçisi olarak Tebriz’e Akkoyunlu Uzun Hasan’a gönderilen İbn Ecâ, yolculuğu esnasında birçok şehre uğradığı gibi Doğu Anadolu kırsalında bulunan bazı yerlere de uğramıştır. Kırsalda uğradığı bu yerlerden birisi Baba Taşkûn Zaviyesi’dir. Bu yer hakkında İbn Ecâ eserinde şu bilgileri nakletmektedir: “Hani ve Birecik’ten itibaren Fırat nehrini dördüncü defa geçtik. Bu gün üzerimde olan halsizlik ve düzensizlik daha da arttı ve ciddi ciddi öleceğimi düşündüm. Hatta birtakım hususlar hakkında vasiyetimi de yazdım. O gün orada ikamet ettik. Oradan da gecenin ilk üçte birinde ayrıldık. Sabahleyin Baba Taşkûn Zaviyesi’ne vardık. Burada bazı insanlar yaşamaktaydı. Bu insanlar oradaki arazileri ekip biçiyorlar ve elde ettikleri gelirlerden de oraya uğrayan yolcuları, fakirleri ve misafirlerini imkânları ölçüsünde yedirip içirmek suretiyle ağırlıyorlardı. Oradan da otu ve suyu bol olan bir yerde

konakladık. Orada pazartesi gününün öğlen yakınına kadar kaldık. Oradan da ayrılıp Süphan dağına varıp bir yerde konakladık (İbn Ecâ, nr. 3057, v. 32a; a. mlf., 2018: 76; Dehmân, 1986: 111).” Bu zaviyenin “Baba Taşkûn” adında bölgede şöhret sahibi bir Türkmen babasına nispet edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Ecâ’nın Doğu Anadolu kırsalında uğradığı bir diğer yer ise Baba Haydar Köyü’dür. Burası hususunda da eserinde şu bilgileri vermektedir: “Erciş¹’e vardık. Tebriz, Bağdat ve İrakeyn sahibi merhum Muhammed Bey oğlu Sultan Kara Yusuf’un zaviyesine gelip konakladık. Kara Yusuf’un kabri de zaviyenin bulunduğu yerdedir. Bu türbe gayet mükemmel bir şekilde yapılmış. Beş gün orada halsiz bir şekilde kaldım ve pazar günü hastalığımdan dolayı takatim olmadığı için halsiz ve güçsüz düştüğümden ata binmediğim için sedye ile oradan ayrıldık. Sonra Baba Haydar Köyü’ne indik. Oradan da pazartesi sabahı ayrıldık ve Bend Mâhî² gölü yanında konakladık. Sonra sedyeyi kırıp parçaladım, ata binmeyi kabul ettim ve oradan ayrıldım (İbn Ecâ, nr. 3057, v. 32b; a. mlf., 2018: 77; Dehmân, 1986: 112).” Köye adı verilen Baba Haydar’ın şöhret sahibi bir Türkmen babası olduğu anlaşılmaktadır.

4. Sonuç

Safevîlerin kuruluşunda Anadolu’dan büyük küçük birçok Türk oymağının İran’a göç etmesi neticesinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Türk nüfusunun azaldığı tespitini, 1471-1478 yılları arasında Türk kökenli müellif İbn Ecâ et-Türkî tarafından kaleme alınmış olan İbn Ecâ *Seyahatnâmesi* doğrulamaktadır. Müellifin eserinde verdiği bilgilerden hareketle Safevîlerin kuruluşunun arifesinde, Halep’ten Ahlat’a ve oradan Tebriz’e kadar yer alan bölgede Türkmen nüfusunun oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir.

Doğu Anadolu’da şehirlerde olduğu gibi kırsalda da Türk nüfusunun çokluğu dikkat çekmektedir. Buna bir delil olarak bölgede yer alan ve İbn Ecâ’nın bizatihi gidip müşahede ettiği Baba Taşkûn Zaviyesi’ni ve Baba Haydar Köyü’nü örnek gösterebiliriz.

Osmanlılar, Memlûkler ve Akkoyunlu Devleti sınırları arasında kritik öneme sahip bölgelerde, devlet kurma niyetinde olan yahut bağımsız ya da yarı bağımsız yaşamaya temayül eden Türk oymakları bulunmaktaydı. Bu gruplardan bazıları, zamana ve zemine göre bölgede ki güçlerden birisini tercih etmekte ve gerektiğinde de yer değiştirerek başka bir mekâna gidebilmekteydiler. Bu durumunsa Safevîlerin kuruluşunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Sonnotlar

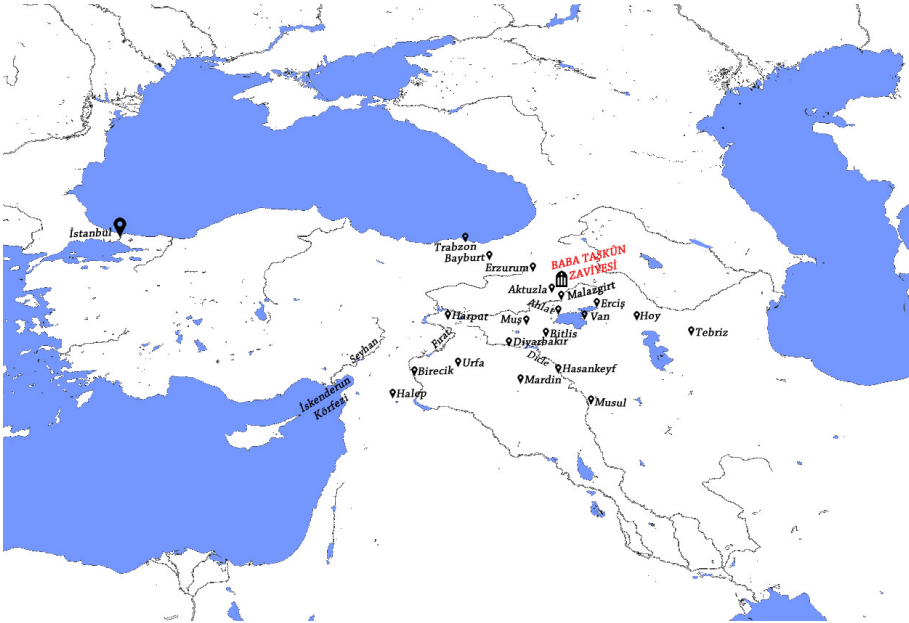
- ¹ “Erciş” eski bir belde olup daha önceki adı “Ârsîse”dir. Günümüzdeyse Erciş, Van iline bağlı bir ilçedir (Dehmân, 1986: 112).
- ² “Bend Mâhî” ismi bir nehre itlak olunmakta ve bu nehir Van gölüne dökülmektedir. Muhtemelen müellifin Bend Mâhî gölü dediği, nehir olmalıdır. Bend Mâhî, Arapçada “sikrû’s-semek” yani “nehirde balığın önünü tutma, balığın su bendi” gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Dehmân, *el-İrak*, s. 112. Farsça bir ibare olan “Bend Mâhî”nin “balık kayışı, balık ağı, balık bendi” gibi anlamları da bulunmaktadır. (İbn Ecâ, 2018: 77).

Kaynaklar

- Alıç, Samet. (2017). *Dulkadir Beyliği'nin Komşu Beylik ve Devletlerle Münasebetleri (1337-1522)*, (Basılmamış Doktora Tezi, KSÜ), , Kahramanmaraş.
- Dehmân, Muhammed Ahmed. (1986). *el-İrak beyne el-Memâlik ve el-Osmâniyyîn el-Etrâk ma'a Rihle Emîr Yeşbek min Mehdi ed-Devâdâr İbn Ecâ*, Dımaşk.
- İbn Ecâ, Muhammed b. Mahmud et-Türkî, *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih, Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhirî*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.
- . (2018). *İbn Ecâ Seyahatnâmesi-Bir Türk Seyyahın Kaleminden*, Trc. Mehmet Şeker, İstanbul.
- Emecen, Feridun. (2007). “Osmanlılar” İslâm Ansiklopedisi (TDV), C. XXXIII, s. 487-496.
- Erdem, İlhan. (2005). Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Ordularına Genel Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 24/S. 37, s. 57-77.
- Gündüz, Tufan. (2008). “Safevîler”, İslâm Ansiklopedisi (TDV), C. XXXV, s. 451-457.
- Koca, Salim. (2015). *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, Ankara.
- Musalı, Namıg, (2018). I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, İlkbahar 2018, 5(14), s. 1-46.
- Sümer, Faruk. (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara.
- . (1967). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, Ankara.



Ek-2: Baba Haydar Köyü'nü gösteren harita



Ek-3: Baba Taşkın Zaviyesi'ni gösteren harita.

KADIRLI (OSMANIYE) VE ÇEVRESİNDE HASAN DEDE İLE İLGİLİ İNANIŞ VE MENKİBELER

Beliefs And Legends About Hasan Dede In Kadirli (Osmaniye) and Surrounding Areas

Esmâ ŞİMŞEK*

Öz

Osmaniye'nin Kadirli ilçesine bağlı İlbistanlı köyünde, "Hasan Dede Türbesi" adıyla anılan bir yer/makam vardır. Çevre insanları tarafından belirli zamanlarda ziyaret edilen bu türbe ile ilgili çeşitli inanışlar anlatılmaktadır. Rivayete göre, türbeye adını veren Hasan Dede, Hacı Bektaş dergâhının postnişini aracılığıyla Hacı Bektaş Velî'den el almış bir zattır. O, Kırıkkale'nin Hasan Dede Kasabasına yerleşmiş olsa da nasibini Anavarza ve çevresinde aramak adına Çukurova yöresine gelmiş, bir süre Kadirli'de de dolaşmıştır.

Kadirli ve çevresinde Hasan Dede'nin keramet sahibi bir eren olduğuna inanılır. Onun kerametleri arasında; olağanüstü bir güce sahip olması, tabiata hükmetmesi, taşı yürütmesi, duvarlarının gerçekleşmesi ve tayy-i zaman tayy-i mekân olayına bağlı olarak göz kapayıp açmaya kadar bir diyardan başka bir diyara gitmesi gibi durumlar sayılabilir. Özellikle Tunceli ve çevresinde Munzur Baba'ya bağlı olarak anlatılan (Hacdaki ağasına yiyecek götürme), benzeri Hacı Bektaş Velî'ye de mal edilen efsanenin bir benzeri Hasan Dede için de anlatılır. Kadirli halkı, keramet sahibi olan Hasan Dede'ye olan saygılarını, keramet gösterdiği yere türbe yaptırarak göstermişlerdir. Türbede Hasan Dede'nin mezarı yoktur. Hasan Dede, keramet gösterdikten sonra oradan kaybolmuştur/ayrılmıştır. Ayrılırken orada bıraktığı takkesinin/börkünün (hırka, asa, çarık vs. olarak da bahsedilir) yerine bir türbe yapılmıştır.

Bu bildiriye, Hacı Bektaş Velî'den el aldığı rivayet edilen ve hakkında fazla bilgi bulunmayan Hasan Dede tanıtılarak, onunla ilgili menkıbeler çeşitli yönleriyle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hasan Dede, menkıbe, Hacı Bektaş Velî, Kadirli, keramet, eren

Abstract

There is a place called "Shrine of Hasan Dede" in İlbistanlı village in Kadirli, Osmaniye. There are various legends that people tell about this shrine visited by people living in nearby settlements on special days. The legend has it that Hasan Dede, whom the shrine was named after, was an individual who had taken over the leadership of Hacı Bektaş dervish convent from Hacı Bektaş Velî. Although he settled in Hasan Dede township of Kırıkkale, he traveled to Çukurova region in order to find a job in Anavarza and its surroundings and also wandered around in Kadirli for a while.

People in Kadirli and surrounding areas believe that Hasan Dede was a saint who worked miracles, including his extraordinary strength, his ability to rule the nature, to cause a stone to

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye, esmsimsek@gmail.com

move, his dreams which realized, and his travel from one place to another in the blink of an eye depending on his ability to travel in time and to travel long distances. A legend similar to the ones attributed to Hacı Bektaş Veli and Munzur Baba (fetching food to his master during his pilgrimage) in Tunceli and its surroundings. The residents of Kadirli have shown their respect for Hasan Dede, who worked miracles, by building a shrine at the same place where he worked those miracles. Hasan Dede does not have a tomb within the shrine. Hasan Dede has disappeared/left after working his miracles. A shrine was built at the place where he had left his skullcap/headgear (it is also described as a cardigan, staff, rawhide sandal, etc.).

This paper will feature Hasan Dede, who is believed to have mentored by Hacı Bektaş Veli although there is not much information about him, and attempt to assess legends about him.

Keywords: Hasan Dede, menkıbe, Hacı Bektaş Velî, Kadirli, miracle, saint

1. Giriş

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde (Afyon, Bursa, Kütahya, Manisa, Rize, Safranbolu vs.) "Hasan Dede" adıyla anılan birçok türbe bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında en meşhur olanı Kırıkkale'nin Hasandede kasabasında aynı adla anılan türbedir. Kaynaklara göre Hasan Dede (1489-1596), "Horasan diyarı Karaman ilinden Anadolu'ya gelmiştir. Babası 31. Babadan Hz. Peygamber (sav) evlatlarından ve Karaman Ustucalı dergâhının piri Şeyh Yakup Fakih'dir. Soy olarak aslı Muhammed nesli Ali soyundan 9. İmam Muhammed Taki'ye dayandırılır. ... Hasan Dede, sekiz nefer derviş ile Anadolu'ya gelir. 1515 yılının ilkbaharında Suluca Karahöyük'e (Hacı Bektaş'a) gelir. Bir efsaneye göre; Hacı Bektaş'ın bırakmış olduğu Peygamber emanetlerinin Akpınar'dan kızıl elma aktığı zaman gelecek kişiye verileceği üzerinedir. O zamanın Postnişini Balım Sultan tarafından emanet olan Peygamberin tahta kılıcı Hasan Dede'ye verilir ve bundan sonra nasibinin Anavarza (Adana'dan sonra Çukurova'nın doğu tarafından Kadirli'ye dayanan bölge)'da olduğu söylenir." (Gökbulut, 1999: 101).

Bu olayla ilgili olarak başka bir rivayet de şöyledir: "Bir gün Hacı Bektaş'a kendinden sonra büyük bir müridin gelip gelmeyeceği sorulur, geleceği cevabı alınır. Bu müridin alameti söz konusu olduğunda Hacı Bektaş, önünde duran tahta kılıcı göstererek; 'Gelip bunu alacaktır.' şeklinde konuşur. Balım Sultan zamanında Hacı Bektaş tekkesine günün birinde bir zat gelir ve doğruca kılıca yönelir. Bu gelenin haber verilen mürid olduğunu anlayan Balım Sultan, tahta kılıcı ona verir. Bu zat, meşhur Hasan Dede'dir." (Ocak, 1983: 132). Hz. Ali'ye dayandırılan, Kızılbaş ve Alevilerde müridlik alameti olan tahta kılıcı Hasan Dede'nin dışında Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Kızıl Deli de kullanmıştır (Ocak, 1983: 132).

Bizim burada üzerinde duracağımız konu, Hasan Dede'nin nasibini Anavarza'da araması ile ilintili olduğunu düşündüğümüz Osmaniye'nin Kadirli ilçesine bağlı İlbistanlı Köyü'nde bulunan Hasan Dede türbesidir. Çevre halkı, türbenin gerçek tarihi hakkında fazla bir bilgiye sahip değildir. Anlatıldığına göre Hasan Dede, Cabbar Dede ve Möhle Dede üç kardeşirler. Üçünün de farklı mekânlarda türbeleri bulunmaktadır. Hasan Dede türbesi, Kadirli'nin İlbistanlı Köyü'nde, Mustafalar mevkiindedir. Möhle Dede Türbesi, Kocalar mevkiinde, Cabbar Dede Türbesi ise Değirmendere Köyü'nün Maksutoluğu - Tekadi Yaylası civarındadır (Börklüoğlu, 2013: 26). Ancak son iki türbe depremde yıkılmış olup türbenin yeri taşlarla doldurulmuştur. Rivayete göre Hasan Dede, Akkoca, Kalfa Dede, Mölhe Dede, Avluk Dede gibi, çevrede ermiş olarak bilinen kişiler Tekeçöğü Dağı'nın tepesindeki ziyaret yerinde buluşur, bir araya gelirlermiş (Akyiğit vd., 2000: 102). Ancak, bu türbeler yıkılmış olduğu için, bunlarla ilgili herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

Hasan Dede türbesi bugün hâlâ aktif olarak halkın ziyaret ettiği bir yerdir. Kanaatimizce buradaki türbeye adını veren Hasan Dede ile Kırıkkale'deki Hasan Dede aynı kişidir ve iki bölgedeki türbe de aynı şahsa aittir. Çünkü yukarıda verilen bilgilere dikkat edilirse, birinci rivayet, Hasan Dede'nin halkı irşat etmek için Çukurova bölgesine gittiği, bir süre Anavarza ve Kadirli dolaylarında dolaştıktan sonra tekrar Kırıkkale'ye döndüğü üzerinedir. Buna bağlı olarak, Hasan Dede ile ilgili bu rivayeti teyit eden çeşitli anlatıların Çukurova yöresinde özellikle de Kadirli ve çevresinde sıkça anlatıldığı görülmektedir. Çevre halkı, Hasan Dede'yi Hoca Ahmed Yesevî'nin Anadolu'ya gönderdiğine inanmaktadır. Ermişliği kabul edilen, ancak hakkında detaylı bilginin bulunmadığı Hasan Dede için Kadirli'nin İlbistanlı Köyü'nde bir de türbe yapılmıştır. Bölge halkı, bin yıllık olduğuna inanılan türbe ile ilgili de fazla bir bilgiye sahip değildir¹. Aşağıda vereceğimiz menkıbelerden hareketle söz konusu türbede mezarın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Sadece kerameti ortaya çıkan Hasan Dede, hırkasını oradaki taşın üzerine bırakıp kaybolmuştur. Bu olaya tanık olan insanlar da, gözden nihan olan Hasan Dede'nin ermiş bir kişi olduğunu anlayarak ona olan saygılarını ifade etmek için hırkasını (ceketini, esasını, borkünü, çarışını vs.) bıraktığı yere bir türbe yaptırmışlardır. Türbenin kible yönündeki duvarında bulunan pencereye “günah deliği” denir ki, bunun sebebi, bu pencereden günahkârların geçemeyeceği, sadece günahsız kişilerin geçebileceği içindir.

Çukurova bölgesinde, özellikle de Kadirli ve çevresinde Hasan Dede'nin yaşadığına inanılması, adına bir türbenin yapılması ve türbenin belirli zamanlarda halk tarafından ziyaret edilmesi, onunla ilgili çeşitli inanışların yaratılmasına sebep olmuştur. Daha çok sözlü kaynaklardan tespit edilen bu inanış ve bilgiler şu başlıklar altında değerlendirilmiştir:

2. Türbenin Ziyaret Edilişinin Sebepleri

Türbe, Kadirli ve çevresinde yaşayan insanlar tarafından çeşitli zamanlarda, çeşitli sebeplerle ziyaret edilmektedir. Belirli bir ziyaret günü olmakla beraber, halkın özellikle pazar günleri ve bayramlarda geldiği ifade edilmektedir. Burada, dua ve isteklerin kabulü için kurbanlar kesilip yemekler pişirilerek bütün halka dağıtılmaktadır. Geçmişte türbenin içinde bulunan taşlara ziyaretçilerin para attığı da söylenmektedir. Ayrıca namaz kılma, Kur'ân-ı Kerim ve mevlit okutma da burada yapılan ibadetler arasındadır. İslamiyet öncesi dönemin bir uzantısı olarak, duaların kabulü için türbenin çevresindeki çalılara bez, ip ve çaput bağlandığı da görülmektedir. Bunların dışında, ziyarete gelenlerin, türbenin etrafında yedi kere dolanıp besmele çekmeleri de şarttır.

Halkın türbeyi ziyaret ediş sebepleri birbirinden farklıdır. Bunlardan bazıları:

2.1. Yağmur Duası İçin

Türk kültüründe yağmur duası; geleneksel birtakım törenler, çocuk oyunları ve bir din görevlisi rehberliğinde topluca yapılan dualar vesilesiyle olmak üzere üç şekilde yapılır. Bu türbede de yağmur duası için kurban kesilip bir hocanın rehberliğinde topluca dua edildiği görülmektedir. Ancak duanın dışında geleneksel bazı ritüeller de yapılmaktadır. Örneğin, dualar bir taşa okunur, ardından kalbi temiz biri bu taşın üzerine su döküp ıslattıktan sonra yağmurun yağmasını bekler. Bu törende, taşa su döken kişi çok önemlidir. İnanıcı sağlam, kalbi temiz, iyi niyetli biri olmalıdır. Türbe yakınında yaşayan kişilerden biri, buradaki yağmur duasının ne kadar etkili olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Ben mesela, yağmur duasına gelip de ıslanmadan geri gidemem. Yeter ki o daşı ıslıyecek adam ele geçsin. Orada önce bir daşa dua okullar, sonra Hoca, cemaat içinden, hırsızlık yapmayan, içki içmeyen, kumar oynamayan birini o daşı ıslatması için çağırır. Kendine güvenen biri gelir, o daşı ıslatır gayrı. Hakket öyle temiz bir kişiye, hoca da iyiye, cemaat

ıslanmadan evine yetişemez.” (Börklüoğlu, 2013: 27). Kaynak kişi burada, dua sonucu yağmurun yağdığını söylese de esas olan şeyin iyi niyet ve kalp temizliği olduğunu da vurgular.

Yağmur yağdırmak için yapılan geleneksel uygulamalar incelendiğinde, kullanılan malzemeler arasında taşın önemli bir yere sahip olduğu görülür. Örneğin belli miktardaki taşın okunup üflenerek bir çuvala konması ve bu çuvalın bir dereye/suya konulması; üzerine dua okunan taşların ormana gömülmesi, bir yatırın yanından alınan taşın göğe doğru atılması vs. (Tanyu, 1987: 174, 179-180). Bu tür uygulamalarda İslâmi düşünce ile Eski Türk inancının kaynaştırıldığı görülür. İslamiyet öncesi dönemlerde yağmur yağdırmak için kullanılan “*yada*” taşı, günümüze taş/okunmuş taş şeklinde gelmiştir. Yağmur yağdırmak için seçilen taşlara belli duaların okunması ise İslâm diniyle ilgilidir.

2.2. Çocuk Sahibi Olmak İçin

Birçok türbede olduğu gibi, Hasan Dede Türbesi de çocuğu olmayan kadınların ziyaret kapısı olmuştur. Bir kaynak kişinin; “Önemli olan, burada temiz kalple dua etmektir. Çocuğu olmayan kadınlar, çocuk sahibi olmak için türbeye gelirler, abdest alıp dua ederler. Birçoğu bu şekilde çocuk sahibi oldu, çocukları kucaklarında türbeye geldiler.” (Börklüoğlu, 2013: 28) şeklindeki sözleri, insanın yürekte istediğinde bütün duaların gerçekleşebileceğinin küçük bir örneğidir.

2.3. Tedavi Amaçlı

Halk, türbeyi çeşitli hastalıklardan kurtulmak için de ziyaret eder. Gelenler, tekrar eski sağlıklarına kavuşabilmek için dilekte bulunup dua ederler. Ancak dileklerin gerçekleşebilmesi için ilgili kişinin orada belli bir süre uyuması gerekir. Uyku esnasında rüya görenlerin iyileşeceğine inanılır. Örneğin bir kaynak kişinin yaşadığı şu olay, bu inancın doğruluğunu ispatlar niteliktedir: “Bir gün, Alibeyli Köyü’nden bir kadın, deli çocuğunu buraya getirdi. Gece, kadın çocukla bu türbede yatmak istedi. Babam, kadının orada kalmasını uygun görmeyerek, çocukla beni gönderdi. Gittik, orada yattık... Sabah, çocuk beni uyandırdı; ‘Haydi Cabbar Ağbi gidelim mi, sabah oldu.’ dedi. Şaşırdım, çocuk akıllanmıştı. Sonra evlenip çoluk-çocuk sahibi oldu.” (Börklüoğlu, 2013: 28).

Türbe, bunların dışında daha farklı sebeplerle de ziyaret edilir. Örneğin cinlerin çarptığına inanılan ve ağzı kilitlenip konuşamayan kişiler de bu türbeye getirilir (Okuşluk, 1994: 151).

Sonuçta, çoğu kişi tarafından doğruluğu kabul edilmese de insanın inancına bağlı olarak bazı hastalıklardan kurtulmak ya da manevi anlamda rahatlamak için de türbenin ziyaret edildiği ve olumlu sonuçlar alındığı ifade edilmektedir. Burada dikkat çeken başka bir konu ise Alevi-Bektaşî inancına mensup diğer türbeler daha çok Aleviler tarafından ziyaret edilirken bu türbenin herkes tarafından ziyaret edilmesidir. Belki de türbenin bulunduğu yerde Alevi inancına sahip insanların olmaması, türbenin herkes tarafından sahiplenilmesine vesile olmuştur.

3. Hasan Dede ile İlgili Kerametler

Ahmed Yesevî'nin izinde giden ve Hacı Bektaş Velî'den el aldığına inanılan Hasan Dede, kalbi temiz, dini bütün ve keramet sahibi bir evliya olarak kabul edilir. "Evliya" veya "ermiş" olarak nitelendirilen Allah dostu kişilerin ise en büyük mahareti keramet göstermeleridir. Hasan Dede'nin de bazı durumlarda olağanüstü olaylar sergileyen keramet sahibi bir kişi olduğuna inanılmaktadır. Bu kerametlerden bazıları, Hasan Dede'yle bütünleşmiş olup doğrudan ona bağlı anlatılan olaylarken, bazıları farklı yerlerde, farklı isimlerle bağlı olarak da anlatılmaktadır. Bunlar:

3.1. Taşı Yürütme

Evliya menkıbeleri arasında sıkça rastlanan motiflerden biri, olağanüstü güçler sergileyerek tabiata hükmetmedir. Ahmed Yesevî'nin Karacuk dağıni ortadan kaldırması, Geyikli Baba'nın geyiklere hükmetmesi vb. olaylar, bunlara en güzel örneklerdir. Kadirli ve çevresinde Hasan Dede'ye bağlı olarak anlatılan menkıbeler arasında da en yaygın olanı bu motif üzerinedir. Varyantlar arasında küçük farklılıklar olsa da ana konu, Hasan Dede'nin 20-30 kişinin kaldıramadığı bir değirmen taşını elini dahi sürmeden istenilen yere götürmesidir. 21 Ağustos 1990 yılında, Kadirli'nin İlbistanlı Köyü'nde ikamet etmekte olan Ahmet Tokdan² bu olayı şöyle anlatmıştır: "Bundan 140 sene önce, 15 kişi nöbetleşerek bir değirmen taşını götürüyorlarmış. Yanlarına bir adam yaklaşıp; 'Taşı bırakın!' der. Adamlar taşı bırakır. Gelen adam yürümeye başlayınca taş da arkasından yuvarlanıp gider. Değirmenin yapılacağı yere kadar böyle giderler. Oraya varınca, taşı yürüten adam kaybolur. Arkasından

gelenler, bu adamın adının Hasan Dede olduğunu öğrenince oraya bir türbe yaptırırlar (Bir hanım bacı da yardım olsun diye bir çift öküz verir.)” Ancak gönderme yapılan tarih, Hasan Dede’nin yaşadığı tarihten farklı olup kaynak kişinin kulaktan duyma bilgisidir.

Aynı konu bir başka anlatıcının dilinden ufak-tefek değişikliklerle şu şekilde anlatılmaktadır: “Hasan Dede, çobanlık yapmaktadır. Halk, oradaki bir değirmene uzak bir yerden değirmen taşı getirmek istemiş, fakat taşı bir türlü yerinden oynatamamış. Bu durumu gören Hasan Dede, taşı kendisinin götürebileceğini söyler. Taşı kaldıramayan 20-30 kişilik grup, bununla alay ederek evlerine gider. Hasan Dede, taşa hitaben; “Gel taşım gel!” diyerek yola koyulur. Taş yuvarlanıp bunun arkasından gelir. Köylüler, ertesi gün yine taşın bulunduğu yere gittiklerinde, taşın orada olmadığını görürler. Sorup soruşturduktan sonra, taşı Hasan Dede’nin değirmene getirdiğini öğrenirler. Sırrı ortaya çıkan Hasan Dede, hırkasını taşın başına bırakarak kayıplara karışır. Hırkasının bulunduğu yere çevre halkı tarafından türbe yapılır.” (Akyiğit vd., 2000: 102). Dikkat edilirse bu varyantta da konu aynı olup değirmene taş götürme işlemi vardır. Fark ise, taşı götüren Hasan Dede’nin sırrı ortaya çıkınca ortadan kaybolması, ama bir işaret olarak hırkasını taşın üzerine bırakmasıdır.

Refiye Okuşluk tarafından derlenen varyantta ise farklı bir köy adı verilir. Burası da Kadirli’ye bağlıdır, ancak köyün adı Harkaçtığı’dır ve türbenin bu köyde olduğu söylenir. Diğer taraftan su değirmenini de Ümmügülsüm adında zengin bir kadın yaptırmak istemiştir. Ancak değirmenin bir taşı eksiktir. Uzak bir yerde büyükçe bir taş kestirir. Fakat bütün çabalarına rağmen taşı yerinden oynatamazlar. O çevrede yaşayan dört kardeşten en küçüğü olan Hasan Dede, bir gece taşın yanına giderek; “*Arkamdan gel!*” der. Taş, Hasan Dede’nin peşinden değirmene kadar yuvarlanıp gider. Hasan Dede, taşı yerine yerleştirir. (Ancak bu olayı, Hasan Dede’nin ağabeyi Cabbar Dede görmüştür.) Ertesi gün, taşın yerleştirildiğini gören Ümmügülsüm kadın, tellal çağırarak, taşı getireni ödüllendireceğini söyler. Cabbar Dede gidip bütün gördüklerini tek tek anlatır. Köylüler Hasan Dede’yi bulurlar. Sırrının herkes tarafından öğrenildiğini anlayan Hasan Dede; “Artık bu dünyada yerim kalmadı. Hırkamı nerede bulursanız türbemi oraya yapın.” diyerek kaybolur. Ümmügülsüm Kadın, hırkasının bulunduğu yere Hasan Dede’nin türbesini yaptırır (Okuşluk, 1994: 157).

Dikkat edilirse bu anlatı da ufak-tefek farklılıklarla birlikte diğer varyantlara benzemektedir. Sadece değirmeni yaptıran bir hanımdır ve Hasan Dede'nin sırrını ağabeyi Cabbar Dede ifşa etmiştir.

Konuyla ilgili bir başka rivayette ise taşı rahat bir şekilde istenilen yere götüren Hasan Dede'nin ceketi, yolda bir çalıya takılınca çıkarıp oraya bırakır. Bir süre sonra ayağından da papucunun bir teki çıkar, sonra da kaybolur. Adamın iyi bir zat olduğunu anlayan halk, ceketinin ve papucunun bulunduğu yerin arasına bir türbe yaptırırlar (Balıkçı 1996: 239-240). Bu anlatıda da diğerlerinden farklı olan durum, Hasan Dede'nin taşı getirdiği yere işaret olarak ceketi ile birlikte papucunun birini de bırakmasıdır. Bu eşyalar, mekân belirlemede bir işaret olup türbenin yapılacağı yeri göstermektedir.

Son dönemlerde derlenen bir anlatıda, konu biraz değişmiştir. Rivayete göre Hasan Dede, annesiyle birlikte köyde yaşamaktadır. Bir gün annesine; "Anne, ben eve gelmezsem, benim hırkam nerede bulunursa oraya benim türbemi yaptır." der. Daha sonra, bugünkü türbenin hemen üç yüz metre yakınında bir taş ocağı vardır. Köylüler, ev yapmak için burada taş kesmektedirler. Öğle vakti Hasan oraya varıp selam verir. İşçiler, yanlarına davet edip yemeklerinden ikram etmek isterler. Ama Hasan, işinin olduğunu söyleyerek yoluna devam eder. Ancak Hasan giderken kestikleri taşların hepsi bunun peşinden gitmeye başlar. Köylüler, "Taşları götürme...!" diye Hasan'ın arkasından seslenirler. Bunun üzerine Hasan gözden kaybolur. (Türbenin olduğu yerde bu taşlar hâlâ durmaktadır.) Bu olay üzerine Hasan'ın annesi gelip bakar ki, toprak çatlamış/yarılmış, hırkası da o çatlakların arasında kalmış. Annesi, oradaki işçilerden, oğlu için bir türbe yapmalarını ister. İşçiler de bugünkü türbeyi yaparlar (Börklüoğlu, 2013: 27).

Bu anlatıdan hareketle menkıbenin geçmişten günümüze taşınırken bir hayli değişikliğe uğradığı söylenebilir. En belirgin değişiklik ise kerametleri ortaya çıkan bir velinin kayıplara karışmasının burada nasıl tahayyül edildiğidir. Hasan Dede, yer yarılıp yerin içine girmiş, bu arada hırkası dışarda kalmıştır. Bir işaret olarak kabul edilen hırkanın olduğu yere de Hasan Dede'nin vasiyeti üzerine bir türbe yapılmıştır. Halbuki diğer varyantlarda, türbenin yapılmasını Hasan Dede istememiş, kerametini gören yöre halkı, kendi istekleri ile yaptırmıştır.

1992 yılında, İlbistanlı Köyü'nde yaşayan Dilek Şen'in büyükbabasından dinlediği menkıbede konu biraz daha farklıdır: Hasan Dede, Yağmur De-

de'nin oğludur. Onun, Bulut Dede ve Yıldız Dede adlarında iki kardeşi daha vardır. Bunlar diyar diyar dolaşıp hem İslamiyet'i anlatır hem de dertlilerin derdine deva olmaya çalışırlarmış. Hasan Dede, bunlara farklı yerlere gitmeyi teklif eder ve kendisi de Kadirli'ye yakın bir köye gelir ve oraya yerleşir. Bir gün, Hasan Dede'nin taşı çağırıldığını ve taşın da yuvarlanarak onun yanına gittiğini gören bir adam, onun büyücü olduğunu düşünür. Durumu diğer köylülere de anlatarak Hasan Dede'nin yanına çağırıldığı bütün taşları alıp Hasan Dede'yi de bir dağ evine hapsederler. Getirdikleri taşları, kendi buldukları yere çağırırlar, ama taşlarda bir hareket olmaz. Daha sonra; “*git*” dediklerinde, bütün taşlar Hasan Dede'nin evine gider. Diğer taraftan Hasan Dede, hapsedildiği evde; “*Açıl kap açıl, efendine yol aç!*” deyince kapı kendiliğinden açılır. Köylüler, Hasan Dede'nin dışarı çıktığını görünce tekrar taşlamaya başlarlar. Ancak atılan her taş, Hasan Dede'ye yaklaşınca güle dönüşür! Onun, ermiş bir zat olduğunu anlayan köylüler, elini öpüp ondan af dilerler. Öldükten sonra da evini türbe yaparlar (Şimşek, 1996a: 259).

Dikkat edilirse bu anlatının biraz masallaştığı ve diğer rivayetlerden etkilendiği rahatlıkla görülür. Ancak Yağmur Dede, Bulut Dede ve Yıldız Dede adları ile türbenin yağmur duası için ziyaret edilmesi arasında bir bağlantının olduğu da rahatlıkla görülebilir.

Verilen örneklerin hemen hepsinde yer alan taşın, Hasan Dede'nin peşinden yuvarlanıp gitmesi motifi, halkın zihninde öylesine yer etmiştir ki, türbe ile ilgili inanışları da etkisi altına almıştır. Türbeye yakın mekânlarda yaşayan kişilerin, bizzat tanık olduklarını iddia ettikleri bazı olağanüstü olaylar, bu durumun en güzel örneğidir: “Türbenin başında bir daş var. O daşı kırılmış diye götürdük, yuvarlayıp attık, gene yuvarlana yuvarlana yerine geldi. Aynı şekilde, türbenin içindeki taşı aldık eve getirdik, sabah bir de baktık ki kendi kendine tekrar eski yerine gitmiş. Denemek için birkaç kere aynı şeyi yaptık, her seferinde tas, tekrar eski yerine gitti.” (Börklüoğlu, 2013: 27). Bu sözler, evliyaların kerametlerinin ölümlerinden sonra da devam ettiğini göstermektedir ki, benzer durumlar başka türbeler, mezarlar ve camiler için de anlatılır.

Taşın kutsallığı Kırıkkale'de bulunan Hasan Dede türbesi için de geçerlidir. Hasandede Camii'nin köşesinde de Mekke'den gelen ve hacet'ül esved olduğuna inanılan bir taş vardır. Kutsal kabul edilen bu taş, ziyaretçiler ellerini ve yüzlerini sürerek “hacı” olacaklarına inanırlar.

3.2. Tayy-i Zaman Tayy-i Mekân

Ermişliği kabul edilen kişilerin gösterdiği kerametlerden biri de tayy-i zaman-tayy-i mekân olayı ya da zamandan ve mekândan münezze olmalarıdır. Bu tür anlatılarda, Ahmed Yesevî'nin sabah namazının sünnetini Yesi'de, farzını Kâbe'de kılması gibi, göz kapayıp açıncaya kadar bir yerden çok uzak bir yere gitme söz konusudur. Aynı kerametın Hasan Dede'ye bağılı olarak da anlatıldığı görülmektedir. Kadırlı'nın Şabaplı Köyü'nden tespit edilen menkıbenin konusu şöyledir: Hasan Dede, köydeki ağanın yanında çobanlık yapmaktadır. Gün gelir, ağa Hacca gider. Bir gün ağanın hanımı içli köfte yapar ve Hasan'a; "*Keşke Ağan da olsaydı, içli köfteyi çok severdi.*" der. Bunun üzerine Hasan: "*Hanımım, hazırla da götürüyüm!*" der. Kadın, Hasan'ın canının içli köfte istediğini düşünerek bir tabak daha verir. Hasan, köfteyi alıp Hacdaki ağasına götürür. Ağa, bu duruma çok şaşırır. Tabağı vermeyerek, kendisinin getireceğini söyler. Hac dönüşü ağa, köfte tabağını³ göstererek olanları herkese anlatır. Elini öpmeye gelenlere de; "*Benim elimi değil, Hasan'ın elini öpün!*" der. O anda Hasan, Allah tarafından gelen bir güç ile kaybolur. Aramalara rağmen hiçbir yerde bulunmaz. Sadece, kaybolduğu yerde hırkası kalmıştır. Halk, hırkanın düştüğü yere Hasan Dede'nin türbesini yaptırarak ziyaret etmeye başlar (Okuşluk, 1994: 139).

Kadırlı ve çevresinde Hasan Dede'ye bağılı olarak anlatılan bu olay hemen hemen bütün Türk dünyasında bilinmekte olup her bölgede farklı bir ada bağılı olarak anlatılmaktadır⁴. Örneğin Balıkesir'de "*Ali Dede*"ye, Bursa'da "*Helvacı Bacı*"ya, Bergama'da "*Lokma Dede*"ye, Diyarbakır'da "*Ali Baz*"a, Erzurum'da "*Ahmet Baba*"ya, Gaziantep'te "*Şeyh Bilecen*" ve "*Memik Dede*"ye, Tunceli'de "*Munzur Baba*"ya, Kars'ta "*Hacı Kağızman*"a, Hatay'da "*Bâyezid-i Bestâmi*"ye, Kocarı'da "*Bilal Dede*"ye, Kozan'da "*Hacı Efraim Devletli*"ye, Malatya'da "*Hacı Yusuf*"a, Mudurnu'da "*Fariğ Emine*" adlı kadın evliyaya, Muğla'da "*Çoban Evliya*"ya, Yozgat'ta "*Aliyar*"a vb. bağılı olarak anlatılan bu efsane Kıbrıs, Bosna-Hersek vb. yerlerde de bilinmekte olup daha önceki bir çalışmamızda 50'ye yakın varyantını tespit etmiştik (Şimşek, 2015: 105-115). Bu efsanenin benzerine *Hacı Bektaş Veli Velayetnâme*'sinde de rastlanır⁵. Aslında hepsinde olay basamakları aynıdır. Bunlar:

1. Ağa (bey, efendi, patron) hacca veya başka bir sebeple uzak bir yere gider.

2. Evin hanımı, ağanın sevdiği bir yiyeceği pişirir.

3. Keramet sahibi olan hizmetkâr (çoban, lala), tayyi zaman – tayyi mekân olayına bağlı olarak, ağasının canının istediği yiyeceği, ona sıcak sıcak götürür.

4. Memlekete dönen ağanın, yiyeceğin kabını getirmesiyle hizmetkârın kerameti ortaya çıkar (Şimşek, 2015: 114).

Bu şekliyle oldukça yaygın olan efsanede sadece bölgenin kültürel yapısına göre götürülen yiyeceğin adı ve konduğu kap değişmektedir. Burada da Hasan Dede'ye bağlanarak anlatılmaktadır.

3.3. İnsanlar Sınava Tabii Tutulur

Tabiattaki birtakım varlıklar ve olaylar, bazen insanların nasıl bir karaktere sahip olduklarını, bazen dileklerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bazen de günahkâr olup olmadıklarını göstermeye vesiledir. Bazı durumlarda geleceğe dair bilgiler de tabiat unsurlarından yararlanılarak öğrenilir. Örneğin, bazı türbelerde okunmuş taş, dilek tutularak mum yardımıyla duvara yapıştırılmaya çalışılır. Eğer taş yapışırsa dilek gerçekleşecektir. Bazı bölgelerde her yeni doğan çocuğun bahtına bir ağaç dikilir. Ağaç ne kadar büyüüp serpilirse o çocuğun soyunun da o kadar görkemli/büyük olacağına inanılır. Çukurova yöresinde, mezarların üzeri murt⁶ dallarıyla kapatılır. Toprakla birleşen bu dallar kök tutup yeşerirse mezarda yatan kişinin sâlih amel işlediğine inanılır. Bazı kuyuların suyu, kötü kalpli biri yaklaşınca çekilir, temiz kalpli biri yaklaşınca çoğalır. Daha bunun gibi birçok olaydan hareketle geleceğe dair bazı haller öğrenilmeye çalışılır. Hasan Dede türbesinin de böyle bir özelliği vardır. Türbenin kible yönündeki duvarında bulunan ve “günah deliği” de denilen penceresi, buradan geçenlerin günahkâr olup olmadıklarını belirlemektedir. Yörede, günahkâr insanların ne kadar zayıf/ince olurlarsa olsunlar bu pencereden çıkamayacakları, günahsız kimselerin ise ne kadar kilolu olurlarsa olsunlar, pencereden rahatlıkla çıkabilecekleri inancı vardır. Konuyla ilgili bir kaynak kişi şunları söylemektedir: “Türbenin penceresinden üç defa geçmek gerekir. Üç defa geçilip dua edilir. Bu pencere günahı olanı sıkar, günahı az olan, 100 kilo da olsa, pencereden rahatlıkla geçer. Babamın anlattığına göre, günahı çok olan zayıf/cılız bir adam pencereden geçmek istemiş, pencere bunu sıkmış, bırakmamış. Adam, bağıra bağıra orada can vermiş. Adamın cesedini, oradan parçalayarak çıkarmışlar.” (Börklüoğlu, 2013: 27).

Türbede bulunan bu pencere ile Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde bulunan; "Delikli Taş" arasında büyük benzerlikler vardır. Delikli Taş için de aynı olay anlatılır. Buradaki delikten de günahkâr olan insanların geçemedikleri, orada sıkışıp kaldıkları anlatılır. Delikte sıkışan insanların kurtulabilmesi için bir adakta (kurban) bulunması gerekmiştir. Aynı konuyla ilgili olarak Ahmed Yesevî ile ilgili menkıbeler arasında da benzer bir olaydan söz edilir. Yesevîler arasında "Hum-i aşk" adı verilen küpün başında dilek tutulur. Eğer dilek kabul olursa, o kişinin eli, ne kadar kısa olursa olsun küpün dibine ulaşır, kabul olmadığı takdirde ne kadar uzun olursa olsun küpün dibine ulaşamaz (Şimşek, 1996b: 11).

Aslında pencere şeklinde olmasa da delikli taştan geçme Türk kültüründe oldukça yaygındır⁸. Hemen her bölgede, çeşitli hastalıklardan kurtulmak, çocuk sahibi olmak, sınıfı geçmek, sevdiğine kavuşmak için ya da bereketi artırmak için bu taşlardan geçildiği bilinmektedir. Özellikle Makedonya'da, Mayadağı civarında bulunan delikli taş etrafında, Hristiyanlar da dâhil olmak üzere büyük toplantılar yapıldığı, farklı isteklerle bu taşın içerisinden geçildiği söylenmektedir: "Söylentiye göre koyunları hastalıktan ölen ve tek koyunu kalan çoban, koyununu bu delikten geçirerek hayvanı salgın hastalıktan kurtarırmış. Bu kayadan kadın, çoluk çocuk geçiyorlar, deliğe sıkışan olunca hava-ya silah atıyorlar. Deliği geçemeyenlerin günahkâr olduğuna inanılıyor. Buradan üzgün, melânkolik insanlar, çocuğu olmayan kadınlar hatta fazla üremesi için hayvanlar, ipek böceği, tohum kutuları geçiriliyor." (Tanyu, 1987: 89).

Bu tür inanışlar, bazı kişiler tarafından hurafe olarak kabul edilse de halk arasında buna inanan, inanmasa da uygulamaktan vazgeçmeyen birçok insan vardır. Geçmişte ve günümüzde taşla ilgili inanış ve uygulamalar gözden geçirildiğinde aslında hayatımızın her aşamasında kutsal taşların olduğunu görürüz. Yeni doğan bebeğin kırkının çıkarılmasında kullanılan kırk taştan tutunuz da yağmur dualarına, düğün eğlencelerine, halk hekimliğine kadar birçok yerde taştan faydalanılır. Nitekim İslamiyet'te de, Kâbe'de bulunan Hacerü'l-Esved aynı özelliğe sahiptir.

3.4. Allah Aşkı / Duaların Gerçekleşmesi

Tasavvufta, dünyevi arzuların vazgeçip ilahi aşka/fenafillaha erişme en büyük arzudur. Hasan Dede ile ilgili anlatılarda da, onun tasavvuf ehli bir zat olduğu açıkça görülür. Anlatıldığına göre dağda çobanlık yapan Hasan Dede,

koyunlarını otlatır, onun dışında insanlarla ve dünyevi işlerle hiç ilgilenmezmiş. Dünyada gözü olmayan Hasan Dede, bir gün Allah'a; "*Beni yanına al!*" diye yalvarır. Bu duanın ardından Hasan Dede kaybolur. Hasan Dede'yi arayanlar, Savrun'un kenarında onun ayakbabilirini, keçesini ve asasını bulurlar. Onu tanıyanlar, bunun ulu bir zat olduğunu bildikleri için eşyalarının bulunduğu yere bir türbe yaptırırılar⁹. (Karadurduğolu, 2009: 123).

Yukarıdaki menkıbelere benzeyen bu anlatıda da Hasan Dede'nin, kendine ait bazı eşyalarını bırakarak bu dünyadan gidişi söz konusudur. Ancak diğer anlatılarda kerameti ifşa olduğu için kaybolurken burada Allah'a kavuşmak için dua ettiği ve duasının kabul olması üzerine kayb olduğu görülmektedir. Diğer anlatılarda olduğu gibi burada da Hasan Dede'nin herhangi bir yerde ölüsüne rastlanmamış, o yoklara karışırken geriye kendisine ait birkaç dünyevi işaret bırakmıştır.

3.5. Kerametlerinin Öldükten Sonra da Devam Etmesi

Tasavvuf ehli kişilerin göstermiş oldukları kerametler, onların hayatları ile sınırlı değildir. Ölümünden sonra da farklı şekillerde birtakım olağanüstülükler göstermeye devam ederler. Bunlar arasında, türbede yaşanan olağanüstülükler, savaşta askerlere yardım etme, rüyalara girme, göze görünerek iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırma vs. gibi örnekler sayılabilir. Aynı durum Hasan Dede ve türbesi için de geçerlidir. Aslında türbenin ziyaret edilmesinin sebepleri üzerinde durulurken bu konulardan da bahsedildi. Bu açıklamalara ek olarak sözlü kaynaklardan yapılan derlemelerde, konuyla ilgili şu bilgiler de tespit edilmiştir:

"Rahmetli annem, hanıma anlatırken duydum. Yağmurlu havalarda, yağmur durduktan sonra, türbenin çevresinde yeşil sarıklı şahıslar dolaşır, oraya çadır kurarlarmış, adamlar ışıltı ışıltı edermiş. Bir gün ben de dikkat ettim, baktım ki, dört tane yeşil sarıklı, türbeden çıkıp çadır kurmaya başladılar. Cesaretimi toplayı yanlarına yaklaştım, ama hemen kayboluverdiler. Annem, bunların dışında daha bir sürü şeyler görmüş; çadırın yanında develer, koçlar görmüş. Hatta bir seferinde annem değirmene gitmiş, dönüşü geceye gelince korkmuş. O sırada, develerle, koyunlarla uğraşan bir kadın gelip annemi türbenin yanından geçirmiş. Annem biraz ilerleyip arkasını döndüğünde kimseyi görmemiş. Babamın inancına göre, annemin korktuğunu anlayan Hasan Dede, kadın kılığında girerek ona yardım etmiştir." (Börklüoğlu 2013: 28).

“Hasan Dede'nin mezarının başında iki tane tunç tas var. Tasların içi hep para dolu olur. Kimin koyduğu bilinmez.” (Börklüoğlu, 2013: 28).

“Kıbrıs harbinde bu türbeden düşman üzerine bomba atıldı ve bunu herkes gördü.” (Börklüoğlu, 2013: 28).

Darda kalan insanlara yardım ettiğine inanılan Hasan Dede'nin, kötü/olumsuz davranışlarda bulunan kişileri de cezalandırdığına inanılmaktadır. Bununla ilgili de, olayı yaşayan bir kişi şunları anlatmaktadır: “Ben Hasan Dede'nin birçok hikmetine rast geldim. Bir keresinde ağabeyimle türbenin içini temizliyorduk. Bu arada ağbimle sohbet daldık. Ağbimin ağzı biraz bozuk idi, arada bir küfredirdi. Konuşurken, yine birine küftetti. Tam o sırada türbenin içinde bir alev peyda oldu, elimiz yüzümüz yandı. Kendimizi dışarı zor attık, pencereden hâlâ alevler çıkıyordu.” (Börklüoğlu, 2013: 28).

Bütün bu örnekler incelendiğinde halkın Hasan Dede'ye olan inanç ve sevgisinin, onun hem yaşadığı dönemde hem de bu dünyadan ayrılışından sonra insanlara yardım ettiği, iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırdığı şekliyle tezahür ettiği görülmektedir.

4. Sonuç

Hasan Dede, Ahmed Yesevî'nin izinde yürüyen Hacı Bektaş Velî'nin müritlerinden olup Balım Sultan'dan el almış bir zattır. O, Horasan'dan Karaman'a gelmiş, oradan da Kırıkkale'nin Hasandede kasabasına yerleşmiştir. Dergâhın Postnişini Balım Sultan, kendisine emanet edilen Peygamberin tahta kılıcını Hasan Dede'ye vererek bundan sonra nasibini Anavarza'da araması gerektiğini söyler. Bu olaydan sonra Hasan Dede Kadirli, Kozan ve Ceyhan arasında bulunan Anavarza'ya gider, oralarda bir süre kaldıktan sonra Kadirli'ye ve oradan da bugün türbesinin bulunduğu yer olan İlbistanlı Köyü'ne geçer, buralarda bir süre dolaşır. Zamanla, Hasan Dede adına bağlı olarak anlatılan olaylar menkıbevi bir hâl alır veya ermiş kişilere mahsus bazı kerametlerle Hasan Dede'ye yakıştırılarak anlatılmaya başlar. Daha sonraki tarihlerde anlatıların da etkisiyle buraya bir türbe yapılır¹⁰. Muhtemelen türbenin yapıldığı yer Hasan Dede'nin mezarının olduğu yer değildir. Çünkü Hasan Dede ile ilgili anlatıların hiçbirinde onun ölümüne dair herhangi bir ifade yoktur. Kerameti ortaya çıkan Hasan Dede, artık o insanların arasında yaşayamayacağını anlayarak gözden nihan olur. Belki de bu şekilde, belli bir süreliğine görevlendirildiği Anavarza yolculuğu bitmiş, tekrar Kırıkkale'ye gitmiştir. Halk

da ona olan saygıdan dolayı hırkasını/ceketini/asasını/çarlığını bıraktığı yere onun adıyla anılan bir türbe yaptırmıştır. Böylece buradaki türbenin sadece bir makam da olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan, orduya katılarak Rumeli’de çeşitli savaşlara katıldığı ifade edilen ve Temeşvarlı Gazi Âşık Hasan adıyla tanınan şairin Hasan Dede olmayıp başka bir şahıs olduğu kanaatindeyim¹¹. Çünkü yaşadıkları yer ve zaman başta olmak üzere, şiirleri, şiirlerinde işlenen konular, tarz ve üslup birbirinden oldukça farklıdır.

Sonnotlar

- 1 “Türbe, İlbistanlı Köyü’nün güneybatı uç noktasında, Savrun’la Balıklağa suyunun birleştiği çatta bulunmaktadır. Kadirli’nin 7 km kuzeyinde ve Savrun vadisinin batı yakasındadır... Türbenin etrafı mezarlıktır... Türbenin etrafındaki çalılara bez parçaları bağlanmıştır... Hasan Dede Türbesi, silindirik gövde ve yarım küre şeklindeki çatı ile klasik Selçuklu kümbetlerini hatırlatır. Zaten yapı, Selçuklu tarzının acemice yapılmış bir taklidi izlenimini vermektedir... Türbenin kapısının üzerindeki mermer levha 1990’lı yılların başında konmuş, üzerinde; ‘Hasan Dede Türbesi 1365-1440’ ibaresi vardır. Araştırmacılar, 1365’in yanlış yazıldığını, doğrusunun 1325/1909 olduğunu belirtmektedirler..... Türbe duvarının kible (güney) yönünde günah deliği adı verilen bir pencere vardır. Pencere, içte 35-73 cm, dışta 25-57 cm açıklımlıdır. İç yükseklik 68 cm, dış yükseklik 85 cm’dir. Pencere içten dışa doğru daralmakta ve içe meyillidir. Türbenin doğu-batı doğrultusunda bir sanduka bulunmaktadır. Sandukanın boyu; 2 metre 35 cm, eni 1 metre, 62 cm’dir.” (Akyiğit vd., 2000: 102).
- 2 Tokdan, o tarihte 64 yaşında idi.
- 3 Bir başka varyantta, ağanın hanımı köfteyi bir bohçaya/sofra bezine çıkın eder. (Çünkü içli köfte yufkanın arasına konulup bir beze sarılırsa sıcaklığını daha iyi muhafaza eder.) Hacdan dönen ağa da köylülere, tabak yerine bohçayı gösterir. Kerametinin ortaya çıktığını anlayan Hasan Dede, oradan ayrılırken; “Benim borkümü nerede bulursanız, ben oradayım.” diyerek kaybolur. Borkünün bulunduğu yere türbe yapılır (Balıkçı, 1996: 139).
- 4 Adana’da “Eğri Ağaç”, Yumurtalık’ta ise “Demirtaş Dede” adıyla da anlatılmaktadır.
- 5 Anlatıldığına göre Arafat Dağı’nda, Lokmân-ı Perende’nin canının “bişi/pişi” istemesi Hacı Bektaş Veli’ye ayan olur. Lokmân-ı Perende’nin hanımının yaptığı bişileri bir tepsiye koyarak sıcak sıcak şeyhe sunar. Durumu anlayan Lokmân-ı Perende, hac dönüşü elini öpmeye gelenlere, asıl hacinin Hacı Bektaş olduğunu söyler (Alptekin, 2012: 114).
- 6 Yabani mersin.
- 7 Pencere, içte 35-73 cm, dışta 25-57 cm açıklımlıdır. İç yükseklik 68 cm, dış yükseklik ise 85 cm’dir.
- 8 Daha geniş bilgi için bkz.: Tanyu, 1987: 88-89,92, 111, 138, 148.
- 9 Efsane, 2009 yılında Zeynep Karadurduoğlu tarafından Osman Avara’dan derlenmiştir. Kadirli’de ikamet etmekte olan Avara, 1960 doğumlu ve lise mezunu olup esnaf olarak geçimini sağlamaktadır.
- 10 Türbenin yapılış tarihi Hasan Dede’nin yaşadığı dönemden çok sonradır.
- 11 Daha geniş bilgi için bkz.: Şimşek 1996a.

Kaynaklar

- Akyiğit, Mehmet vd. (hızl.), (2000). *Kadirli 2000*. İzmir: Ak Ajans Basım Yayın.
- Alptekin, Ali Berat (2012). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Balıkçı, Birgül (1996). “Kadirli (Adana) Ağzı (İnceleme – Metinler – Sözlük)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Börklüoğlu, Dilek (2013). “Kadirli Folkloru”. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sos. Bil. Fak. TDE Böl., Elazığ.
- Gökbulut, Güler Özden (1999). “Hasan Dede ve Hasan Dede Türbesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9, 101-103.
- Karadurduoğlu, Zeynep (2009). “Köseli/Kadirli Köyü Folkloru”. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sos. Bil. Fak. TDE Böl., Elazığ.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Okuşluk, Refiye (1994). “Adana Efsaneleri Araştırması (Derleme-İnceleme)”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Şimşek, Esmâ (1996a). “Âşık Hasan Dede Üzerine Yeni Tespitler”. *Milli Kültür Araştırmaları*, 50. *Kültür ve Sanat Yılında Mehmet Önder'e Armağan*. (hızl. Mehmet Yardımcı), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 256-262.
- Şimşek, Esmâ (1996b). “Ahmed Yesevî Hakkında Anlatılan Menkabelerde Yer Alan Motifler”. *Tarla*, 96/2, Şubat, 9-12.
- Şimşek, Esmâ (2015). “Kıbrıs'ta Anlatılan, ‘Hacı Mehmet Buba ile Lalası’ Efsanesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, Vol: 6, Issue: 20, p. 105-115.
- Tanyu, Hikmet (1987). *Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ALEVİ TOPLUMUNDA HALK İNANÇLARI BAĞLAMINDA GÖRÜLEN KÜLTÜREL DEĞİŞİM

Cultural Change In The Context of Folk Faiths In Alevi Society

Bekir ŞİŞMAN*, Mehmet ŞAHİN**

Öz

1950’li yıllardan sonra göç olgusu ile birlikte kentleşme, kentleşme gibi kavramlarla tanışan Alevi bireylerin, kentleşme ve kentleşme sürecinde yaşadığı kültürel değişimler, Türk halk inançları bağlamında ele alınmış ve incelemeye tabii tutulmuştur. Kültürel öğeler, ortaya çıktıkları sosyal ve fiziki ortamlar içerisinde yaşamlarına devam edebilirler. Sosyal ve fiziki ortamın değişmesi ile birlikte halk inançlarının uygulama alanlarında da bir değişim yaşanarak halk inançlarını etkilemiştir. Bu ortam değişikliğinin doğurduğu sonuçların etkisini en aza indiren etkenlerden biri, göç eden bireylerin aynı semt ve mahallelere göç etmeleri ve hemşericilik duygusuyla ortak hareket etmeleridir. Köydeki sosyal ortamı bir nebze kentte oluşturan bireyler, fiziki çevre karşısında çaresiz kalmışlar ve bunun neticesinde fiziki çevreye dayalı halk inançlarında değişiklikler ve unutmalar meydana gelmiştir.

Bu çalışma, kentte yaşayan Alevi toplumuna ait halk inançlarını belirleyip bu inançların değişimlerini-dönüşümlerini ve genel durumlarını gözler önüne sermek amacıyla hazırlanmıştır. Halk inançlarında yöresel farklılıkların olması ve Alevi toplumunun farklı bölgelere dağılması sebebiyle çalışmamız Küçükçekmece bölgesinde yaşayan Tokatlı Aleviler ile sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Kentleşme, Halk İnancı, Kentleşme, Kültürel Değişim

Abstract

Since 1950th the resettlement cases have begun and with this it has also begun the urbanization, where Alevi people came in touch with urbanized concepts. Within this process of urbanization and urbanized living also the cultural changes came forward, where Turkish people had faith in the context which they could take and had to be studied. Cultural elements came up in social and physical environments and people could still live their life. The change of the social and physical society also changed their faith in practice and affected also their belief. The alteration of this ambiance effect was that all of the people resettled together into the same villages, streets or districts where they moved on together with the same shared feelings. They tried to create the same social surrounding individually in the cities, because against the physical environment they were helpless and also their faith began to change and was also forgotten.

This study shows off how the faith of the Alevi-folks changed and was transformed into the cities and lets you know how the general situation was. In the folk’s faith there were regional differences and those were the reasons why the Alevi society spread up in different districts

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye, bekir_sisman@hotmail.com

** Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye

and within this work the aim was to demonstrate this. Referring to the cultural changes in the Alevi society the Turkish folk's faith in connection with change and transformation was researched within this study and what effects about urbanization were caused.

Keywords: alawism, urbanization, folk faith, urbanized, cultural change

1. Giriş

İnanç sözlük anlamı itibariyle “Allah’a, bir dine veya insanüstü bir güce inanma, iman ve bir düşünceye bağlı bulunma gibi anlamlara gelir” (Ayverdi, 2011: 559).

İnsanoğlunun inanma gereksiniminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan inanç kavramı bir diğer ifade ile “kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir” (Boratay, 2013: 13).

Halk inancı kavramı ise; halk inancı halkın ortak değer olarak inandığı, kabul ettiği ve bağlandığı düşünceler bütünüdür. Halk inancının temelinde bireyin bilinmeyen ve açıklanamayan durumlar karşısında bilgi üretme ve o durumları bilme isteği yatmaktadır. Bu, zamanla toplumsal bir bilgi haline gelmiştir.

“1950’li yıllara kadar büyük bir bölümü kırsal alanda yaşayan Türkiye nüfusu bugün artık kentsel alanlarda yaşamaktadır. Aynı şekilde Aleviler de bu göç hareketinin sonucunda kentlere yerleşmişlerdir. Göç ve modernleşme süreci olarak ifade edilen bu dönüşüm bugün hala devam eden bir olgu olarak karşımızdadır” (Yaman, 2004: 128).

Göç hareketi sadece fiziki bir mekân değişikliği değildir. Göç hareketi ile birlikte gelenek-görenek ve inanç alanında da bir göç yaşanır. Kırsaldan kente getirilen gelenek-görenek ve inançlar kendilerini yaşatabilecek ortamlar aramışlardır. Değişen fiziki çevre ile birlikte kırsaldan getirilen gelenek- görenek ve inançlar da değişime uğramıştır. Bu değişimin hızı aynı muhitlere göç ederek ve hemşericilik duygusunun yaşatıldığı dernekleşme süreci ile yavaşlatılmıştır.

Günümüzde ulaşım olanaklarının artması, kişilerin ekonomik durumlarının belli bir düzeye çıkması, vakıf ve dernek düzeyinde kolektif faaliyetlerin artması, şehirlerde aynı ortak alt-kültürü ve inançları yaşatan bireylerin oluşturduğu semtlerin varlığı kentleşme sürecindeki değişimin hızını ve etkisini azaltmaktadır.

Kentleşme ile birlikte fiziki ve sosyolojik alanın değişmesi bireyde ve toplumda yeni alana adaptasyon sürecinin yaşanması, halk inançlarını kısmi noktada etkilemiştir. “Köyden kentte göç eden insanlar birçok değişim yaşamalarının yanı sıra kültür değişimi de yaşamışlardır. Fiziki yerleşme, ev şeklinin değişmesi, günlük hayatta kullanılan eşyaların değişmesi, meslek değişmesi, işte çalışma süresinin kısalması ve benzeri olgular maddi kültür değişmesini oluşturmaktadır. Manevi kültür değişmesi ise tarım toplumundaki insanların sanayi toplumuna geçişinden dolayı değer hükümlerindeki değişikliklerdir. Göç eden insanlar kısmen eski alışkanlıklarını devam ettirerek ve kısmen de yeni alışkanlıklar edinerek ne kırsal ne de kentsel toplum özelliklerini taşıyan bir toplum haline gelmişlerdir” (Koçak, 2011: 263).

Köyden kente göçen birey, fiziki bir değişimin yanı sıra sosyolojik ve kültürel bir değişim yaşamaktadır. Bu değişim içerisinde kendisinin de ait olduğu alt-kültür sistemine tutunur. Kent kültürü içerisinde alt-kültürlerin korunması ve varlığını sürdürmesi ancak aynı alt-kültür sistemi içerisinde bulunan bireylerin yan yana gelerek bir ortam sağlamaları ile mümkündür. Böylelikle kent içerisinde alt-kültür sistemlerinin ağırlıklı yaşatıldığı kent kültürüne karşı ayakta durmaya çalışan, semtler ve mahalleler oluşmuştur. Bu mahallelere göç eden bireyler kırdan kente getirdikleri inançsal pratikleri, gelenekleri ve görenekleri rahatlıkla yaşatabilmektedirler.

“Kentleşme, kente özgü yaşama biçiminin, kent kültürünün bireyler ve sosyal gruplar tarafından özümlemesi sürecidir. Kentleşme kentte yaşayanlarda oluşan kentlilik bilinci ve kentli insan tutumlarını da betimler. Bütün bunlar kent kültürünün yansımalarıdır” (Bal, 2003: 8).

Kentleşme kente göçenlerin yeniden sosyalizasyon sürecini anlatır. Sosyalizasyon bireyin içinde bulunduğu aile, meslek grubu, arkadaş grubu vb. sosyal grupların ve toplumların değer-norm sistemini, davranış kalıplarını içselleştirmesidir. Göç edenler ve kentte yaşayanlar kent toplumunun değer-norm sistemini, kentli insanın düşünme, davranış biçimlerini ve giderek yaşama biçimini benimserler. Kentleşme sürecinin sonunda kabul gören bir kentli insan tipi oluşur (Bal, 2002: 64).

2. Geçiş Dönemleri

İnsan hayatının geçiş evreleri diyebileceğimiz üç önemli dönem, geçiş evreleri olarak adlandırılmaktadır. Bu evreler insanlar üzerinde değişim ve

dönüşüm etkisi yaratmaktadır. İnsanın en önemli üç geçiş evresi “Doğum, Evlenme ve Ölüm” olarak ele alınmaktadır. Her biri kendi içerisinde “öncesi, âni (esnası, sırası) ve sonrası” olarak alt başlıklara ayrılır.

Aşeren anneye sakat bir hayvanın eti yedirilirse çocuk sakat doğar. Bu uygulamaya köylerde dikkat edildiği, kentte ise bu uygulamaya dikkat edilmediği tespit edilmiştir.

Anne adayı televizyon izlemez. Bu sayede çocuğun televizyondaki kişilere benzemesi engellenmiş olur. Bu pratik de günümüzde dikkat edilmeyen, geçerliliğini yitirmiş uygulamalardan biridir.

Hamile kadının önü kesilmez (önünden geçilmez). Karnındaki bebeğin erkek olma ihtimali düşünülür. Bu uygulamaya köylerde dikkat edilirken, kentte dikkat edilmediği görülmüştür.

Geçmişte evlerde doğumlar gerçekleştiği için bu minvalde doğumun sağlıklı geçmesi açısından birtakım uygulamalara başvurulmuştur. Günümüzde doğumlar hastanelerde uzman doktorlar tarafından gerçekleştirildiğinden, evde doğum esnasında uygulanan pratikler hem köy hem de kent insanı için geçerliliğini yitirmiştir.

Kırkı çıkmamış çocuk ve anne dışarı çıkartılmaz. Eğer dışarı çıkmaları gerekiyorsa koyunlarına ekmek, iğne, bozuk para konulur. Bu uygulamalar, anne ve çocuk uğrak yere uğramaması için uygulanır. Kırklı kişinin evinde geceleri su serpilmez, süprüntü dökülmez. Kırklı kadının evinden ateş alınmaz. Aksi takdirde çocuk sinirli olur. Kırklı kişinin evinden maya, ekmek, yağ verilmez. Eğer verilirse çocuğun nasibinin verildiği düşünülür. İki kırklı kadının karşılaşmasında kırk basığı olayı meydana gelir. Bu sebeple iki kırklı kadının birbiri ile karşılaşmaması gerekir. Eğer anneler karşılaşırlarsa üzerlerinde bulunan iğneleri değiştirmeleri gerekir.

Günümüzde kırklı kişilerle ilgili bu uygulamaların kent ortamında uygulanmadığı tespit edilmiştir. Bu inançlara uyulmaması sebebi ile genç anne ile yaşça daha büyük olan kişiler arasında anlaşmazlıklar vuku bulmaktadır. Kentleşme ile birlikte, uygulanan halk inançlarında aynı sosyal ortam kullanılmadığından, aynı düşüncelere sahip ve aynı düşünceleri uygulayan küçük grubun yok olması, bazı inançların metropolde uygulanmasını zorlaştırmış ve zamanla unutulmasa dahi uygulanabilirliğini ortadan kaldırmıştır.

Kentleşme ile birlikte daha dar sosyal çevreden, geniş bir sosyal çevreye geçiş gelenek-göreneklerin uygulanmasında farklılaşmalara sebebiyet vermiştir. Bu farklılaşmaları evlilik ile ilgili uygulamalarda ve inançlarda görmek mümkündür.

Kız istemeye gidildiğinde kızın kolay alınması için erkek tarafı çoraplarını ve iç çamaşırlarını ters giyip giderlerdi. Ancak günümüzde kız ve erkek anlaştıktan sonra kız isteme merasimi gerçekleştiği için bu uygulama pek sık görülmemektedir.

Köylerde evlenecek kız ve erkek, nişan merasiminde bulunmazken kentleşme ile birlikte kız ve erkek nişan merasimlerinde bulunmaya başlamıştır.

Geçmişte köylerde düğünler perşembe günü başlayıp pazar biterken, günümüz kent koşulları bunu tamamen değiştirmiştir. Günümüzde düğünler tatil günlerine denk getirilmekte ya da düğün salonlarının hafta içi maddi olarak daha uygun olmasından dolayı hafta içleri de düğünler yapılabilmektedir.

Köylerde salı ve cumartesi günleri düğün bitmezdi. Gelin güvey evine gönderilmezdi. Bu duruma köylerde dikkat edilirken, kentlerde dikkat edilmemeye başlanmıştır. Artık Cumartesi günü düğün bitiyor o gün içerisinde gelin güvey evine girebiliyor.

Köylerde yeni gelin kırk gün dışarı çıkartılmazken günümüzde bu durum kentte ağırlıklı olmak üzere köylerde de pek uygulanmamaktadır.

Gelin güvey evine girerken eline sofraya bezi verilir. Sofra bezi ile ocağın yanına üç kere gider gelir. Bu işlem geline elinin bereketli olması için yaptırılır. Kentleşme ile birlikte eski evlerde yer alan ocaklar olmadığı için bu eylem sadece sofraya bezinin açılıp kapanması ile sağlanmış olur. Burada da fiziki mekân değişikliğinin halk inancının uygulanmasında eksiltme meydana getirdiği görülmektedir.

Yine gelin eve girmeden önce küp, kiremit, bardak kırdırırdı. Bu uygulama kentleşme ile birlikte terkedilmeye başlanmıştır.

Gelin eve girerken bir kişi yanında küp kırar ve gelinin sıçramasını sağlar. Bu şekilde tüm kötü huylarından arınacağı düşünülür. Bu inancında yaşatıldığına dair bilgi tespit edilememiştir.

Gelin eve girerken eşinin altına köz konularak gelin közün üstünden geçirilir. Köz koyma geleneği kentte devam ettirilmemektedir.

Köylerde damadın hamama götürüldüğü gün “damat donatması” yapılır. Damat donatmasını (giydirmesini) Dedeler yapar. Eğer Dede yok ise bilen bir kişi yapabilir. Günümüzde damat donatması düğün salonlarında sembolik olarak yapılmaktadır.

Dede nikâhı köylerde gelinin, gelin olarak güvey evine gideceği sabah güneş doğmadan önce kıyılırdı. Bunun sebebi yer ve göğün rızkının sabah dağıtıldığına inanılması ve bu sayede nikâhı kıyılacak kişilerin bereketlerinin bol olması içindir. İkinci bir sebep ise, kötü niyetli kişilerin gelin ve damadı bağlamaması için herkesin uyuduğu saat tercih edilirdi. Kentte bu uygulamaya köylerdeki kadar dikkat edilmemektedir. Günün her saati Dede nikâhı kıyılmaktadır.

Eğer iki gelin karşılaşırsa birisinin üst tarafa geçmesi gerekir. İki gelin birbirinin yolunu kesmezler. Bu gibi uygulamalar -gelin basığı ile ilgili uygulamalar- kentlerde uygulanmamaktadır.

Yeni gelinin evinden dışarıya ocağı sönmessin diye ateş verilmez. Günümüz kentlerinde sobadan çok doğalgaz kullanıldığı için bu uygulama da kentleşme ile birlikte unutulmaya başlanmıştır. Unutmayanlar için de biçim değişimine uğrayarak, kibrit, çakmak gibi ateşleyici aletler verilmemeye dikkat edilmiştir.

Görücü usulü evlenmenin getirmiş olduğu pratikler ve inanmalar anlaşmalı evliliklerde herkesçe uygulanmamaktadır.

“Ölüm, insanlar için çözümlenmesi en zor durumlardan biri olmuştur. Yürüyen, nefes alan, konuşan bir beden bir anda işlevsiz hale gelmesi insanoğlunun psikolojik yapısında bir etki yaratmıştır. Bu durumun yarattığı etki insanda iki duyguyu korku ile saygı-sevgiyi harekete geçirmektedir. Ölenin her zaman geri dönebileceği ve geride bıraktıklarına zarar verebileceği korkusu cesetle ilgili çeşitli işlemlerin ve davranışların biçimlenmesinde ve yorumlanmasında önemli rol oynamaktadır” (Örnek,2014: 110).

Ölümlle ilgili halk inançlarının ve uygulamalarının fiziki çevreye dayalı değiştikleri tespit edilmiştir.

Bir kişi hasat zamanı bol ürün almışsa o kişinin, o sene içerisinde öleceğine inanılır. Tarım toplumundan hizmet ve sanayi toplumuna geçilmesi ile bu gibi uygulamalar ve inançlar kentte bilgi düzeyinde varlığını devam ettirmekte olup uygulamada karşılığı yoktur.

Ölünün yıkanması için su ısıtılan kazan ters çevrilir. Şehirlerde bu gelenek, ölümler morgda yıkandığından uygulanmamaktadır. Kentten köylere götürülen cenazelerde bu uygulama devam ettirilmektedir.

Kazanın içerisindeki suyun ısıtılmasında mezarın içerisine konulmak için hazırlanan tahta parçalarının parçacıkları kullanılır. Onun dışında odun atılmaz. Bunun sebebi mezara konulacak tahtalar ölüye aittir. O parçalarla yakılan ateş ölüye mezarda ışık olacaktır. Bu inancın kentlerde uygulanabileceği alan olmadığından dolayı yaşatıldığına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak köylere götürülen cenazelerde bu uygulama devam ettirilmektedir.

Ölünün yıkandığı yerde üç gece ateş yakılır. Bu ateşin ölüye mezarda ışık olacağına inanılır. Metropolde ölünün yıkandığı yerde ateş yakma işlemi evlerde sürdürülmektedir. Üç gün boyunca mum yakılır veyahut üç gün ışıklar söndürülmez.

Ölünün kalktığı yere başka ölüm olmaması düşüncesiyle taş konulmaktadır. Bu pratik kentte uygulanmamaktadır.

Cenazelerin birçoğu köylere götürüldüğü için ölümle ilgili birçok inancın değişmediğini, şehirde fiziki çevrenin elverişli olmamasından dolayı bazı inanışların uygulanmadığı fakat köylerde canlı bir şekilde uygulandığı tespit edilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki; artık köylerin birçoğunda cenazeler morglarda yıkanmaktadır. Olanakların artması sonucunda köyde de kentte de aynı değişimler meydana gelmektedir.

Cenaze erkânına erkek ve kadın beraber durur. Cenaze erkânından sonra, köylerde kadınlar mezarlığa gitmezlerdi. Hala daha köylere götürülen cenazelerde kadınlar mezarlığa gitmezler. Fakat kentlerde kadınlar mezarlıklara gitmektedirler.

Köylerde iken mezarlığa bir ölüm olmadığı sürece bayram dahi olsa kırk gün gidilmezdi. Çünkü ölen kişinin ahirette rahatsız edilmemesi gerektiği düşünülürdü. Kentte bu kurala uyulmamakta, istenilen vakit mezarlığa gidilmektedir.

Cenaze akşam vakti evde kalacaksa, üzerinden kedi atlamasın diye yükseğe konulur. Ölünün üzerinden kedinin atlaması bir ölümün daha olacağına işaret eder. Ancak kentlerde cenazeler genellikle morgda bırakıldığı için bu inanç sadece sözde kalmış, uygulanabilirliği kalmamıştır. Aynı durumda köyde vefat edip morgda bekletilen kişiler için de geçerlidir.

Defin işleminden sonra tabut ters çevrilir. Eğer çevrilmezse birisinin daha öleceğine inanılır. Köylerde tabut mezarlıkta bırakılır. Bir ölüm olursa ters çevrilmiş tabut gidilip mezarlıktan alınır. Günümüz metropol hayatında bu durumun değiştiği gözlemlenmektedir.

Ölüm, insanoğlu için tarihler boyunca gizemini korumuş biyolojik bir olaydır. Ölümle ilgili inanışların değişime çok fazla uğramamasının sebebi olarak insan zihninde yani psikolojisinde yaratmış olduğu etkidir. Değişen bazı durumlarda ise fiziki çevrenin elverişli olmamasından kaynaklanan bir durum olduğunu belirtmiştik. Kentlerde dernekleşme ile birlikte köylüler arasında iletişim ve bağlar sürekli tutulmuştur. Bu sebeple ölüm esnasında bir araya gelinerek cenaze köye götürülür. Cenazelerin kentlerden köylere götürülmesi de ölümle ilgili uygulamaların ve inançların kentlerde değişime maruz kalmadan devam etmesinde etken rol oynamıştır.

3. Diğer Halk İnançları

Geçiş dönemlerinin dışında kalan, Halkbilimi'nin diğer alanları ile ilgili inanışlar bu başlık altında incelemeye tabi tutulmuştur.

Ateşle ilgili uygulamalar kentleşme ile birlikte devam ettirilmişdir. Ancak sobalı evlerden doğalgazlı evlere geçildiğinde ateşle ilgili inanış ve uygulamalar artık uygulanma ortamı bulamadığı için kentlerde bilgi düzeyinde kalmış olup kentlerdeki sobalı evlerde ve köylerde ateşle ilgili uygulamalara uyulmaya devam edilmektedir.

Yeni ayda ekim, dikim, biçim, kesim gibi işlemler yapılmaz. Ekilen veya dikilen bitkiler, kurtlanır, çürür, pıtraklar oluşur. Eski ayda ağaç kesimi ve budaması yapılmaz. Yapılırsa ağaçlar kurtlanır. Kentte ormancılık ve tarımla ilgilenilmediği için bu inançlar bilgi düzeyinde varlığını devam ettirirken pratikte uygulanabilirliği yoktur.

Cumartesi günü banyo yapılmaz. Bu duruma köylerde dikkat edilirken kentlerde uygulanamamaktadır.

Zamanla birlikte fiziki çevrenin ve toplumsal ortamında değişmesi, toplumun asla değişmez, tabu olarak gördüğü birçok şeyin değiştiğini ve esnek bir şekilde devam ettirildiğini görüyoruz. Günlerle ilgili inançlara her ailenin aynı özeni göstermediği ve genç neslin bu günlerle ilgili inanmalara büyük oranda uymadığı tespit edilmiştir.

Cevizin ve elmanın çok olduğu sene kış zor geçer. Kar yağışı çok yoğun olur. Kent ortamında bu gibi meyvelerin çokluğu takip edilemiyor. Ancak yazın köye gidip elma, ceviz ağacını gören kişiler hava tahmininde bulunabiliyorlar. Veya köydeki insanlar kentteki insanlara haber gönderebiliyorlar. Pelit ağacının kozalakları çok olursa kış uzun sürer.

İnsanların tabiattan uzaklaşması ile birlikte tabiatla ilgili inanışlarda da bir değişiklik olmuştur.

Muharrem ayı ile ilgili inanç ve uygulamalarda kısmi değişikliklerin olduğu tespit edilmiştir.

Kente göçmeden önce, on iki gün süresince zaruri sebep olmadıkça banyo yapılmazdı. Bu uygulama kentte yaşam şartlarının değişmesinden dolayı devam ettirilmemektedir. Muharrem ayında kimi yiyeceklerin yenilmemesi gerektiği hususundaki inançlar kentte daha esnek hale gelmiştir. Köylerde soğan, yumurta, tatlı yiyecekler ve yeşil sebzeler kesinlikle yenilmezken, kentleşme sürecinden sonra bu gibi hususlara dikkat edilmediği tespit edilmiştir. Muharrem ayında köylerde çamaşır yıkanmazken, çamaşır makinasının çıkması ile birlikte köylerde ve kentlerde bu kurala uyulmamaktadır. Buna rağmen köylerde bu hususta hassas davranan kişiler mevcuttur. Geçmiş zamanlarda aynaya bakmak, televizyon izlemek, radyo dinlemek, süslenmek, saç taramak gibi eylemler yapılmazken özellikle kentlerde olmak üzere köylerde de bu hususlarda değişimler görülmektedir.

İneklere nazar değdiği sütün kanlı gelir. Bu kanlı süt, normal hale gelene kadar kuşburnunun dibine dökülürdü. Bu halk inancı kentleşme ile birlikte bilgi düzeyinde kalmıştır.

Ahırdaki hayvanlara nazar değmemesi için bir bezin içerisine üzerlik tohumu, kurşun ve tavuk gübresi konulup kapıya asılır. Böylece hayvanlara nazar değmeyeceği düşünülür. Ardıç ağacından bir dal alınarak üzerine dua yazılır. Bu dal parçası eve veyahut ahıra asılırsa nazardan etkilenme olmaz. Günümüz kent ortamında hayvancılıkla uğraşmadığı için bu ve benzeri uygulamalar işlevselliğini yitirmiştir.

Kentleşme ile birlikte yaşanan ortam değişimi, çocuğun göbek bağı ve çıkan dişlerinin gömüldüğü mekânları da değiştirmiştir. Köylerde bahçe, ahır gibi mekânlar tercih edilirken kentlerde hastane, okul, büyük iş yerleri gibi mekânlar tercih edilir olmuştur.

Hıdırellez günü ateş yakılır. Ateşin kuru, kül ile örtülür. Sabah vakti gömülen kor sönmemişse Hızır'ın gelerek ateş yaktığına inanılmaktadır. Hıdırellez gününden bir gün önce Hıdırellez ekmeği yapılır. Bu inançlar ve uygulamalar kent ortamında devam ettirilmemektedir.

4. Sonuç

Değişim kâinatın yasında var olan bir olgudur. Kâinatın bir parçası olarak insan, düşünme yetisine ve iradeye sahip olan tek varlıktır. Bu nedenle insan söz konusu olduğunda insanın düşünce ürünü olarak yarattığı tüm yaratımlar da zamanla değişmiş, dönüşmüş, kimi zaman ortadan tamamen kalkarken, kimi zaman da iptidai yaşamdan günümüze kadar korunarak gelmişlerdir.

İnsanoğlunun yaratımlarının tümünü içine alan kültür; insanla birlikte var olurken çevre ve zaman şartlarına göre de şekillenmiştir. İnsanın düşünce şeklinin değişmesi, yaşadığı fiziki çevrenin değişmesi ve zaman diliminin değişmesi kültürü yani insanın tüm yaratımlarını zorunlu olarak değişime-dönüşüme, yok olmaya ya da zorunlu var olmaya itmiştir.

Halk inançlarında aynı sosyal ortamı paylaşmak önemlidir. Çünkü bu şekilde halk inançları kendilerine yaşama alanı bulabilirler. Kentleşme ile birlikte aynı sosyal ortamın değişmesi, bazı halk inançların yaşatılmaması noktasında etkin rol oynamıştır. Aynı sosyal ortamda yaşayan kişiler halk inançları noktasında birbirlerinin otokontrol merkezleri konumunda olmuşlardır. Herhangi bir konuda uyulması gereken kurala uymayan bir kişi toplum tarafından uyarılmaktayken kentleşme ile birlikte bu kontrol merkezi kaybolmuştur. Ve böylece halk inançlarında toplumsal bağlayıcılık kalmadığı için değişim kaçınılmaz olmuştur.

Halk inançlarında önemli bir husus da fiziki çevredir. Kentleşme ile birlikte fiziki çevre değişimi yaşanmıştır. Fiziki çevreye bağlı halk inançları da doğal olarak değişim yaşamıştır. Bu değişimi daha çok ölüm ve tabiat ile ilgili halk inanmalarında görmekteyiz.

Halk inançlarında önemli bir husus da insanların ekonomik geçim kaynaklarıdır. Kırsalda tarım ve hayvancılıkla geçinen insanlar bu alanlarla ilgili birçok halk inancı pratiği uygularken kentleşme ile birlikte ekonomik alanın da değişmesi, halk inançlarının değişime uğramasında önemli bir neden olmuştur.

Psikolojik olarak insan zihninin derinliklerine kadar işlemiş olan halk inançları hangi şartta olursa olsun yaşatılmaya devam ettirilmiştir. Psikolojik olarak insanı etkileyen olaylarla ilgili halk inançlarında değişimin çok fazla olmadığı tespit edilmiştir. İnsan zihnine korku veren durumlarla ilgili olarak Albastı inancını örnek verebiliriz. İnsan psikolojisini asırlardır etkilemiş, özellikle annelerde korkuya sebep olan bu olay kentlerde eğitim seviyesi yüksek kişilerde dahi hala canlılığını korumaktadır. Ayrıca ölüm gibi insanı üst düzeyde etkileyen olgu ile ilgili halk inançlarında ve uygulamalarında büyük bir değişim gözlemlenmemiştir. Bu alanda gözlemlenen değişimler fiziki çevrenin elverişli olmamasından kaynaklanan inançlar ve uygulamalardır.

Halk inançlarının kentleşme ile birlikte değişime uğradığı bir gerçektir. Fakat şu da bir gerçek ki; kentleşme sürecinde aynı sosyal grupların yaşadığı bölgelerin -mahalle ve semtlerin- oluşması, hemşericilik duygusunun artması ve dernekleşmenin gelişmesiyle bu değişimin hızı yavaşlamıştır. Köyden kente göç edecek birey, kendi sosyal grubunun yoğun olduğu bölgeleri tercih ederken, köyde değişime uğratmadan yaşattığı halk inançlarını şehre getirmiş ve şehirde kendisinden önce gelen komşularına bir nebze de olsa hatırlatmıştır.

Yaşam standartlarının kırsala göre yükselmesi, ulaşım olanaklarının artması, dernekleşme ile birlikte kolektif hareket etmenin kolaylaştığı kentlerde, kırsal ile kent arasındaki mesafe oldukça daralmıştır. İnsanların fırsat bulduklarında köylerine gitmeleri ve köyleri ile bağlarını koparmamaları da halk inançlarının değişim hızını oldukça yavaşlatan etkenlerden biri olmuştur.

Kaynak Kişiler

Ali Ruşen Aldı: 1952, Lise, Emekli, 2017-İstasyon Mahallesi

Emine Şimşek:1965, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, 2017-Mehmet Akif Mahallesi (İkitelli)

Güllü Şahin: 1962, İlkokul, Ev Hanımı, 2017-Halkalı Merkez Mahallesi

Hediye Uzun: 1973, İlkokul, Serbest Meslek, 2017-İnönü Mahallesi

Hüseyin Uzun: 1963, İlkokul, Emekli, 2017-Atakent Mahallesi

İlyas Arslan: 1963, İlkokul, Garson, 2017-Atatürk Mahallesi İkitelli

Kiraz Tamur: 1958, İlkokul, Ev Hanımı, 2017- Mehmet Akif Mahallesi (İkitelli)

Sabri Arslan: 1964, İlkokul, Emekli, 2017-Atatürk Mahallesi (İkitelli)
Salih Şahin: 1960, İlkokul, Serbest Meslek, 2017-Halkalı Merkez Mahallesi
Selahattin Arslan: 1975, İlkokul, Serbest Meslek, 2017-İnönü Mahallesi
Tamam Arslan: 1965, İlkokul, Ev Hanımı, 2017-Atakent Mahallesi
Yeter Öztemir: 1951, İlkokul, Ev Hanımı, 2017-İstasyon Mahallesi

Kaynaklar

- Ayverdi, İlhan. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı.
- Bal, H. (2002). *Kent Sosyolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- . (2003). *Kentsel Yapı ve Kentleşme Süreci* (Isparta-Van Karşılaştırılması). Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Boratav, P.N. (2013). *100 Soruda Türk Folkloru* (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). Ankara: BilgeSu.
- Çelik, A. (2013). *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları* (2.baskı). İstanbul: Beyan.
- Koçak, H. (2011). “Kent-Kültür İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Değişen ve Dönüşen Kentler”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, S 12, 259-269.
- Örnek, S.V. (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: BilgeSu.
- Yaman, A. (2004). *Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği.

AKÇAHISAR (KRUYA) BEKTAŞÎ TEKKESİ ŞEYHİ ŞEMİMÎ BABA VE BİLİNMEYEN BİR MEKTUBU

Shemimi Baba Who is Sheikh of Kruja Bektashi
Dervish Lodge and an Unknown Letter of Him

Ahmet TANYILDIZ*

Öz

Üç kıtada hâkimiyet sürmüş olan Osmanlı Devleti'nin kültürel izlerinin yoğun bir şekilde hissedildiği coğrafyalardan biri de şüphesiz Balkanlardır. Osmanlı Devleti Balkanlarda yaklaşık 550 sene hüküm sürmüş ve süreç boyunca dinî, tarihî, iktisadî, kültürel ve edebî açıdan silinmez izler bırakmıştır. Türk-İslâm kültürünün söz konusu coğrafyada yaygınlaşmasına vesile olan en önemli âmillerden biri de Bektaşîlik'tir. Kendine has yapısı ve prensipleriyle tasavvuf cereyanları arasında farklı ve özgün bir konuma sahip olan Bektaşîlik, asırlar boyunca Balkanlarda etkinliğini hissettirmiştir. Hâlihazırda Balkanların birçok noktasında bu tarikata mensup birçok şahsiyete izafe edilen tekke, dergâh, türbe veya makamın varlığı bilinmektedir.

Bu çalışmada üzerinde duracağımız Kemâleddin Şemîmî Baba da şimdi Arnavutluk sınırları dâhilinde olan İşkodra'nın Akçahisar kasabesindeki Bektaşî dergâhında şeyhlik yapan şahsiyetlerden biridir. Kaynaklara göre XVIII. yüzyılın sonlarında Akçahisar'da vefat eden Şemîmî Baba, postnişin olduğu dergâhın hazînesine defnedilmiştir. Şemîmî Baba'nın hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olup teyit edilemeyen bilgi kısıntılarından ibarettir. Edebiyatla da münasebeti olan Şemîmî'nin aruz ve hece ile şiirler söylediği rivayet edilmiştir. İlgili kaynaklarda ve antolojilerde bulunan birkaç örnek dışında şâirin herhangi bir eseri veya şiiri olduğu bilinmiyordu.

Millî Kütüphanede kayıtlı yazma eserler arasında bulunan Bektaşî şiirleri antolojisi mahiyetindeki bir mecmûada Şemîmî Baba'ya ait olduğu belirtilen manzûm-mensûr bir mektuba rastladık. Genel çerçevede itibarıyla tasavvufî bir neşveyle kaleme alındığı görülen bu mektup, Şemîmî Baba'nın hayatı hakkındaki birtakım yeni ipuçlarına ulaşmamızı sağlamanın ötesinde ona ait bazı yeni şiirleri tespit etmemizi sağlamıştır. Bu çalışmada ilgili mektubun muhtevasına değinilecek ve manzum kısımları değerlendirilecektir. Çalışmanın son aşamasında ise mektubun metnine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Balkanlar, Kruya, Şemîmî Baba, Mektup, Yeni Şiirler.

Abstract

One of the geographical regions where the cultural traces of the Ottoman Empire, which had been dominant over the three continents, were intensely felt, is undoubtedly the Balkans. The Ottoman Empire ruled for about 550 years in the Balkans and left indelible marks in religious, historical, economic, cultural and literary terms throughout the process. One of the most important instruments leading to the spread of the Turkish-Islamic culture in this geography is Bektashism. Bektashism, which has a distinctive and unique position between its own structure and principles and mysticism, has felt its effectiveness in the Balkans for centuries. At present,

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Türkiye, ahmettanyildiz@gmail.com;

the existence of the tekke, dergah, tomb or authority is known in many places of the Balkans, which refers to many persons belonging to this sect.

At this study we work about the Kemâleddîn Şemîmî Baba who is also one of the sheikh of the Bektaşî dergâh where is in the Akçahisar town of Shkodra, which is within Albanian borders. According to sources Şemîmî Baba, who died in Akçahisar in the end of the XVIII. century, was buried in the jar of the dervish lodge. The information about Şemîmî Baba's life is limited and it is made of irrefutable information breaks. It is rumored that Şemîmî, who has a relationship with literature, has spoken poems with aruz and syllabus. It was not known that the poet had any artifacts or poems, except for a few examples in related sources and anthologies.

We came across a verse-prose letter that belonged to Şemîmî Baba among the writing works registered in the National Library, where is a mecmûa in the form of anthology of Bek-tashi poems. This letter, which seems to have been received with a mystical joy in general terms, beyond providing us with access to some new clues about the life of Sammi Baba, we have established some new poems of him. In this study, the contents of the relevant letter will be referred to and the parts of the verse will be evaluated. In the last phase of the work, the letter will be written in the new written form.

Keywords: Bektashism, Balkans, Kruja, Shemimi Baba, Letter, New Poems.

1. Hayatı

Osmanlı dönemindeki tasavvuf geleneği ve tarikatların yapısına ilişkin en dikkate değer araştırma sahalarından biri Balkan topraklarıdır. Osmanlı Devleti'nin bu coğrafyadaki fetih politikaları sonucu onunla eş zamanlı bir şekilde yaygınlaşan tasavvufî gelenek içerisinde Bektaşîliğin de müstesna bir mevkiye sahip olduğunu biliyoruz. Osmanlı orduları tarafından fethedilen Balkan şehirlerinin birçoğunda Bektaşîliğin izlerine; Bektaşî babaların tekke, dergâh, zâviye ve türbelerine rastlamak mümkündür. Bu yazıda hayatına ilişkin yeni ipuçlarına, bilinmeyen bir mektubuna ve bu mektup vesilesiyle gün yüzüne çıkan yeni şiirlerine yer vereceğimiz Kemâleddîn Şemîmî Baba da Balkanlarda faaliyet göstermiş nüfuz sahibi bir Bektaşî şeyhidir.

Arnavutluk sınırları içerisinde yer alan İşkodra'nın Akçahisar (Kruya/ Kruja) kasabası yakınlarındaki Fushe-Kruja'da medfûn olan Şemîmî Baba'nın hayatına dair bilgiler, -özellikle Türkçe kaynaklarda- oldukça sınırlıdır. Mevcut çalışmalarda konuyla ilgili bilgilerin küçük farklarla tekrar edildiği görülür. Bu çalışma vesilesiyle dağınık bilgiler toparlanacak ve söz konusu mektuptaki veriler eklenerek Şemîmî Baba'nın biyografisine katkıda bulunulacaktır.

Şemîmî Baba'nın ismi konusunda kaynaklar arasında ihtilaf vardır. "Kemâleddîn Şemîmî"(Özmen 1998: 311; İzeti 2009: 60; Aksoyak 2014),

“İbrâhîm Şemîmî” (İzeti 2014: 295; Hatipler Çibik-Umaroğulları 2017: 464), “İbrâhîm Kemâleddîn Şemîmî” (Alî Emîrî 2018: 43), “Şemseddîn Şemîmî” (Elsie 2010: 413) ve “Celâleddîn İbrâhîm Şemîmî” (Babinger 1929: 3) gibi farklı isimler zikredilmiştir. Ele alacağımız mektupta yer alan

Kanı bir sen gibi idrâk eder ey
Kemâleddîn Şemîmî kâmil üstâd

beytinde isminin *Kemâleddîn Şemîmî* olarak kaydedildiğini görüyoruz(-Mecmûa, s. 12).

Türkçe kaynaklarda Şemîmî Baba'nın doğum tarihi ve yeri net olarak bildirilmemekle beraber XVIII. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelmiş olduğu tahmin edilmiştir. Arnavutluk kültür tarihini ve meşhur şahsiyetlerini ansiklopedik bir şekilde kaleme alan Robert Elsie, Şemîmî Baba'nın 1748 yılında Akçahisar'da doğduğunu ve hayatının ilk yıllarını arkadaşı Hâtemî Haydar Baba ile birlikte Köprülü (Veles) geçirdiğini kaydetmektedir(2010: 413). Şemîmî Baba'nın hâlihazırda Fushe-Kruja'da bulunan türbesindeki mezar taşında da doğum tarihi kısmına 1748 tarihi hakedilmiştir.¹

Kendisi de Balkan kökenli olan tasavvuf araştırmacısı Prof. Dr. Metin İzeti, Şemîmî Baba'nın biyografisi konusunda başka ayrıntılar da verir. Buna göre Şemîmî Baba, XVIII. yüzyılın sonlarında Arnavutluk'un Fushkurya şehrinde bir müddet yaşamış, orada bir Bektaşî tekkesi inşa etmiştir. Ardından 1792 civarında Makedonya'nın Köpürlü/Köprülü şehrindeki dergâhta bulunmuştur(İzeti 2009: 60).

Bektaşî şairlerin eserlerinin derlendiği Bâsîrî (veya Basrî) Baba'ya ait Türkçe bir şiir mecmûasındaki bilgilere göre Şemîmî Baba'nın hayatı hakkında iki rivayet bulunmaktadır. İlk rivayet şöyledir: Şemîmî Baba, evvelce İstanbul medreselerinde mukim olan dersiâm hâcelerindedir. Daha sonra tarikat yoluna girmiş ve Makedonya dâhilindeki Köprülü dergâhında bir müddet tasavvuf neşvesi almıştır. Ardından birkaç yazışma neticesinde yoldaşı Haydar Hâşimî Baba ile birlikte Akçahisar'a gitmişlerdir. Şemîmî Baba bir tekke inşa ederek buraya yerleşmiştir. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan toplumsal karışıklıklar sonucu kendisi kurşunlanarak, Haydar Hâşimî Baba ise zehirlenerek vefat etmişlerdir.²

İkinci rivayet ise şöyledir: Şemîmî Baba, Girid Kandiye'den olan Salacıoğlu adındaki bir arkadaşıyla birlikte İstanbul Üsküdar'da İnâdiye

dergâhı şeyhi olan Hâşimî Baba'dan icazet alarak baba unvanına sahip olmuşlardır. Hâşimî Baba, bu dervişlerini Anadolu'ya göndermek istemişse de Şemîmî Akçahisar'ı, Salacıoğlu ise Girid'i arzu etmiştir. Hâşimî Baba ise gitmek istedikleri bu yerlerde kendilerini fena bir âkıbetin beklediğini; Salacıoğlu'na ölüm, Şemîmî'ye de zehir göründüğünü söylemiştir. Buna rağmen dervişler ısrar edince istedikleri yerlere gönderilmişlerdir. Neticede her ikisi de şeyhin daha evvel belirttiği âkıbete uğramışlardır.³

Turgut Koca, Şemîmî Baba'nın İstanbul'un büyük camilerinde va'z u nasihatta bulunduğunu belirtse de bu bilginin sıhhatini teyit edecek herhangi bir kaynak zikretmez(1955: 361). Benzer bilgileri İsmail Özmen de tekrarlar(1998: 311). Ayrıca Şemîmî Baba'nın başlangıçta Sünnî gelenek çerçevesinde eğitim aldığı ve medrese ilimlerini tahsil ettiği belirtilir. Nitekim rivayetlerde geçen hocası Üsküdar İnâdiye şeyhi Hâşimî Baba da Celvetî geleneği içerisinde yetişmesine rağmen Bektaşîliğe meyletmiş; ancak bir kısım Bektaşîler tarafından kabul görmemiştir.⁴ Ele alacağımız mektuptaki muhteva ve üsluptan anlaşılacağı üzere Şemîmî Baba'nın Sünnî geleneğine vukûfiyeti ve ilmî altyapısı oldukça güçlüdür. Nitekim mektuptaki şu ifadelerde; onun Sünnî terbiyeye âşinâ ve hürmetkâr olduğu görülmektedir: “Edâ-yı emr-i Rab-bü'l-âlemîn ve icrâ-yı a'mâlû's-sâlihîn ve ihyâ-yı dîn-i mübîn ve güşây-ı ikd ve şurût-ı müsliminde ulemâ-yı izâm ve sulehâ-yı fırka-i İslâm'a evvelen ve âhiren, bâtinen ve zâhiren, tûlen ve arzan a'mâlde yek-ser ve akrâna her hâlde berâber ü hem-inânız.” (s. 5). Mektup boyunca bu mahiyetteki ifadelere sıkça rastlanır.

Mecmûada kaydedilen rivayetler ve kimi Türkçe kaynaklar dışında Şemîmî Baba'nın İstanbul'da kaldığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Batı menşeli kaynaklarda bu hususa hiç değinilmemesi ilginç ve izaha muhtaç bir meseledir. Lakin pürüzsüz bir Türkçe ile yazdığı şiirleri ve bu çalışmada muhtevasını değerlendireceğimiz münşiyâne mektubu göz önüne alınırsa Şemîmî Baba'nın Türkçeyi mükemmelen bildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Şemîmî Baba'nın İstanbul'da medrese ilimlerini tahsil ettiği ve camilerde va'z u nasihat ettiği rivayetleri yabana atılmamalıdır.

Alî Emîrî, *İşkodra Şairleri* adlı eserinde Akçahisarlı Hâtemî'nin hâl tercümesini anlatırken, Şemîmî Baba'nın çil kalenderân (kırk dervişi) ile birlikte Akçahisar'a geldiğini söyler. Burada bir tekke inşâ edildiği notunu da düşen yazar; Şemîmî Baba'nın, dostları ve müritleriyle beraber şiir sohbetleri gerçekleştirdiğini aktarır(2018: 55).

Şemîmî Baba'nın Akçahisar'da şeyhlik yaptığı dönemde epey nüfuzlu olduğu anlaşılıyor. Bu süre zarfında dervişler yetiştirdiği; Arnavutluk sınırları içerisindeki çeşitli kasaba ve köylerde, ayrıca Balkanların muhtelif yerlerinde Bektaşî tekkeleri açtığı veya dervişleri aracılığıyla açmaya vesile olduğu bilinmektedir. Akçahisar'da kurduğu dergâh dışında Görîçe(Korça)'nin Melçan Köyü'nde, Elbasan'da, Tepedelen'in Koştan Köyü'nde tekke açtırmıştır. Ayrıca Abdullah Baba vasıtasıyla Yunanistan'da ve Baba Tâhir vasıtasıyla Girid'de birer tekke kurdurmuş olan Şemîmî Baba'nın Priştine Skrapar'da da bir tekkesi olduğu rivayet edilmektedir. Abdullâh-ı Melçanî, Akçahisarlı Hâtemî, Cefâî Baba, Derviş Ahmed Hikmetî, Sâdık Baba gibi dönemin Bektaşî büyükleri de Şemîmî Baba'nın yetiştirdiği şahsiyetlerdir (Alî Emîrî 2018: 48 ve 54; Elsie 2010: 413; İzeti 2014: 295-297; Hatipler Çibik-Umaroğulları 2017: 465).

Devlet ricali katında muteber bir şahsiyet olan Şemîmî Baba, devrin yöneticileri ve yöre halkı üzerinde etkili olmuştur. Kaynaklar, devrin ünlü paşası ve Yanya valisi olan Tepedelenli Ali Paşa'nın (ö. 1822) Şemîmî Baba'ya intisap ettiğini zikreder. Nitekim Paşa'nın Yanya ve çevresinde hâkimiyet kurmaya başladığı XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Arnavutluk sınırları içerisinde Bektaşîlik epeyce yaygınlaşmıştır. Ancak bu intisabın, bölgede siyasî nüfuz kazanmak ve idarî gücü arttırmak amacıyla olduğu ihtimali yüksektir. Hatta Ali Paşa'nın Şemîmî Baba'ya intisap etmesindeki başlıca sebebin, Bektaşî muhitlerinden siyasî amaçlı bilgi toplamak olduğu da ileri sürülmektedir.⁵

Şemîmî Baba'nın yöneticilerle münasebetleri ve aralarında adı konmamış yetki karmaşası sebebiyle şehirde zaman zaman içtimaî karışıklıkların çıktığı görülmüştür. Machiel Kiel, Şemîmî Baba'nın şehirdeki nüfuzuna dair bir örneği şöyle anlatır: "XVIII. yüzyılda kasaba (Kruya), güçlü bir derebeyi olup soyu XIV. yüzyılda burayı idare eden Charles Thopia'ya kadar uzanan Toptan ailesi mensupları tarafından yönetildi (...) 1800'den hemen önce Toptan ailesine mensup Kaplan Paşa, İşkodra veziri Kara Mahmud Paşa'ya karşı kazandığı zaferin anısına Hamza Baba Tekkesi için abidevî bir türbe yaptırdı. Bundan kısa bir süre sonra da önemli bir Bektaşî lideri olan Şeyh Şemîmî ile ihtilafa düşmesi üzerine bütün Toptan ailesi şehri terk ederek Tiran'a yerleşti. Böylece kasaba giderek gerileme sürecine girdi." (Kiel 2002: 295). Aynı yazar, başka bir yazısında Şemîmî Baba'yı, Hamza Baba Tekkesi türbesinin yapımı için Kaplan Paşa'yı zorlayan kişi olarak niteler (Kiel 2000: 322).

Yaşadığı dönemde Arnavutluk'taki en güçlü Bektaşî şeyhi olan Şemîmî Baba'nın ölümü de yukarıda değindiğimiz manevî nüfuz ile resmî yetki arasındaki karmaşadan doğan sosyal karışıklıklar sebebiyledir. Dervişlerinden Zeynel Bastarî'nin, Baba'nın vefatından sonra bir ağıt yazdığı belirtilmektedir. Daha evvel zikrettiğimiz, İstanbul'daki Bâsırî/Basrî Baba mecmûasında yer alan bilgilerin de muhteva açısından bu ağıt/mektupla ilgisi olduğu açıktır. Buradaki bilgilere göre Şemîmî Baba, yukarıda adı geçen Toptanî Kaplan Paşa ile ihtilafa düştükten onun adamları tarafından suikasta uğrar. O sırada kıraat ve zikirle meşgul olan Şemîmî Baba, göğsüne isabet eden iki kurşunla vefat eder.

Akçahisar'da Şemîmî Baba ile Toptanî Kaplan Paşa, iki etkili nüfuz merkezidir. Önceleri iyi olan araları; kasaba yakınında yapımına başlanan tekke binası, dervişlerin vaziyeti ve yerli halk ile (daha ziyade Toptanî ailesiyle) yaşanan kimi problemler nedeniyle bozulur. Mesele büyüyünce Şemîmî Baba, şehri terk etmeye zorlanır. Bunun üzerine Kaplan Paşa, şeyh veya müritleri tarafından öldürülmek istenir, ancak muvaffak olunamaz. İki taraf arasındaki niza ayyuka çıkar. Şemîmî Baba, Toptanî ailesinden birileri tarafından tekkesinde kurşunlanarak öldürülür. Şeyhin öldürülmesinden sonra Bektaşîler arasında tepkilerin artması üzerine Toptani ailesi de Akçahisar'da tutunamaz ve Tiran'a göç etmek zorunda kalır(Hasluck 1929: 549-550; Kiel 2002: 295; Ali Emîrî 2018: 54-55).

Şemîmî Baba'nın kabri Akçahisar yakınında (Fushe-Kruja) şeyhlik yaptığı tekkesinin haziresindedir. Hâlihazırda bu yer Âsım Baba Tekkesi olarak da bilinmektedir. Şemîmî Baba'nın ne zaman vefat ettiği konusu da ihtilafıdır. Türkçe kaynaklar net bir tarih vermekten kaçınmakla birlikte Elsie, onun 1803 yılında (2010: 413); İzeti ise 1807 yılında vefat ettiğini belirtir(2009: 61).

2. Şiirleri

Şemîmî Baba, tasavvufî bir neşveyle terennüm edilmiş coşkun şiirler söylemiştir. Mevcut bilgilere göre Şemîmî Baba'nın hece vezniyle 1 koşması ve 2 gazeli bulunmaktadır. Bu çalışma vesilesiyle neşredeceğimiz mektubunda ise 3 gazel, 3 dörtlük, 1 kıt'a ve 1 müfred yer almaktadır. Bu mektubun yer aldığı mecmûada, Şemîmî Baba'nın mevcut iki gazeli de yer almaktadır (bk. Mecmûa, vr. 54b-55a). Bilinen Türkçe şiirleri aşağıdaki gibidir:

a. Mevcut Kaynaklardaki Şiirleri

Koşma

Bu dîvane gönlüm yollarda kaldı
Yârdan ayrılalı bir haber bekler
Herkeser sorar kim yâri gördün mü?
Ağlaya ağlaya bir kamer bekler

Dilediği dâim giryân olmağa
Kisvetin çıkarup üryân olmağa
Aşkın âteşinde biryân olmağa
Tennûre-i tende can ciğer bekler

İlk yaz bahârının eyyâmı geldi
Hasret günlerinin akşâmı geldi
Gönül bülbülünün bayramı geldi
Yâr ile vasl için bir seher bekler

Bir kadd-i bâlânın server aşkına
Dünyada misli yok gevher aşkına
Ol servi kâmetli dilber aşkına
Bu dîvâne gönlüm sanevber bekler

Ol çeşme-i âb-ı hayât aşkına
Zinde eder cümle memât aşkına
Gönlüm bir lebleri nebât aşkına
Vücûdu Mısır'ında bir şeker bekler
(Özmen 1998: 311; Aksoyak 2014; Takır 2018: 463)

Gazel

I

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Bizdedir Seb'ul-mesânî arş-ı Rahmân bizdedir
Mazhar-ı zü'l-kibriyâyız ulu Sübhân bizdedir

Nokta-i vâhidde bulduk dört kitâbın ma'nisin
Âyet-i Kur'ân biziz Şerh ile Tıbyân bizdedir

Küntü kenzin ma'nisin hem fehm edip esrârını
Vâsıl-ı ilm-i ledünn ü sırr-ı pinhân bizdedir

Men aref hükmüyle bildik uş vücûdun şehrini
Ârif-i billâh biziz kim asl-ı irfân bizdedir

Ey Şemîmi teşnedir rencûr olan bitmiş ola
Bizdedir âb-ı hayât ü derde dermân bizdedir
(Mecmûa-i Eş'âr 54b; Özmen 1998: 312; Takır 2018: 464)

II

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

Emîrim seyyidim âl-i Resûl'dür derde dermânım
Yalanım yokdurur vallâh ben ibni Şâh-ı merdânım

Eger nâdân bana derse Kızılbâş'sın degül mâni'
Kamaşmış gözleri görmez ki ben mihr-i dıraşânım

İnanmaz gerçeğe münkir münâfık müdde'î müşrik
Kamu şeyden nişânım var elimde dilde bürhânım

Aceb kılma temâşâ hem benim bu köhne şâlma
Bi-emrillâh bi-iznillâh bu gün bir merd-i meydânım

Şemîmî sûretâ kemterdürür bir katreyim ammâ
Cihânı kaplamış ma'nâda ben bir bahr-i ummânım
(Mecmûa-i Eş'âr 55a; Ergun 1930: 354; Özmen 1998: 313)

b. Mektubundaki Yeni Şiirler

Aşağıda sıralayacağımız şiirler Şemîmî Baba'nın mevcut kaynaklarda yer almayan numunelerdir. Bu şiirler, mektuptaki üslûba ve muhtevaya uygun bir şekilde söylenmiştir. Şiirlerin tamamı arûz vezniyledir.

1. Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Bî-gümân sultânların sultânıdır sultânımız
Tâ ezelden var onunla ahd ile peymânımız

Emr-i Hak'la târem-i çârümdürür menzil bize
Hamdulillâh İsi-i Meryem'dürür akrânımız (Mektup, s. 2)

2. Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Hamdulillâh tâhirem Kur'ân'dır bürhân bana
Ahmed'e kâfidir ümmet olduğum nişân bana

Girmişem meydânına merdânların merdânevâr
Şeş cihetden zerreveş hiç eremez noksân bana

(Mektup, s. 3)

3. Beyt

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Emrin ile kâ'inâtı halk iden Perverdigâr
Hem yarattı on sekiz bin âlem onda âşikâr

(Mektup, s. 3)

4. Şi'r

. - - - / . - - - / . - -

Cihân varından istersen nişâne
Getir muhtasaran bir bir beyâna

Ki şebnemden varır farkına ârif
Muhît u kulzüm ü bahr-i umâna

Felek oldu nicenin dest-gîri
Kamumuz zârdan sâhib-kırâna

Ki akrân içre yok idi nazîri
Olup devrinde her biri yegâne

Bilesin Kahramân-ı kâtil evvel
Kamu ser-defter oldu pehlevâna

Felek âhir ecel câmını sundı
Helâki katına oldu revâne

İken cümle cihânın ser-bülendi
Kılıp pâ-mâl anı mûrçegâne

Cihân büzürgeri saçdı dirîgâ
Kamu hâk içre bir bir dâne dâne

Birinin Kahramân-ı kâtil evvel
Yazıldı defter oldu pehlevâna

Birinin varlığından yok nişânı
Sanursın gelmemiş bâğ-ı cihâna

Gözün aç hâb-ı gafletden uyan gel
Sözümüz halka etgil gûş-ı câna

Hayâletdir cihânun varlığı hep
Hazer key kıl sakın düşme gümâna

Şemîmî cüz' ü küll varlık Hak'ındır
Nazar kıl men aleyhâ kullu fân'a

(Mektup, s. 4)

5. Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Tâlib-i didâriyız tezvîrden fâyıklarız
Cân-fedâ-yı râh-ı cânân eyleyen âşıklarız

Cevrden vehm etmeziz berk-ı belâdan dönmeyip
Dost rûyî bekleriz bağr u ciger yanıklarız

Sayd-ı çevgânla kılıp tûp-ı rızâ-yı Hak şikâr
Aşk meydânında biz sâbit-kadem sâdiklarınız

(Mektup, s. 6)

6. Nazm

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Totalım kim ittifâk [üzre] Yahûdîler umûm
Eylediler Hazret-i Îsâ helâkine hücûm

Âfitâb-ı tâb-ı mihr ü âlem-ârâya ne gam
Ta'nesinden şeb-pere huffâş-ı a'mâ bûm-ı şûm

(Mektup, s. 10)

7. Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Biz vücûda gelmeden baş ile cândan geçmişiz
Gelmeden bâğ-ı cihâna bu cihândan geçmişiz

Âşıkız maksûdumuz kesb-i rızâ-yı Hakk'dır
Hak rızâsını buluben in ü ândan geçmişiz

Hak tecellîsin görelden Tûr[-i Sînâ] andadır
Mûsi-i İmrân, hitâb-ı len-terân'dan geçmişiz

Ey Kemâleddîn Şemîmî biz ki dervîş olmuşuz
Mâsivâdan el çekip kevn ü mekândan geçmişiz (Mektup, s. 10)

8. Şi'r

. - - - / . - - - / . - -

Olanlar bu gam-ı dünyâdan âzâd
Geçirenler eyâmın bâ-dil-i şâd

Hemîşe cehd edip sa'y eylemişler
Ki âlemde olalar hayr ile yâd

Seherde bülbül-i şeydâ çemende
Bu beyti zikr edip eylerdi evrâd

Der idi [kullu] men aleyhâ fânin
Zihî anlar ki koydu bir iyi ad

Kanı bir sen gibi idrâk eder ey
Kemâleddîn Şemîmî kâmil üstâd (Mektup, s. 12)

c. Arnavutça Şiirleri

Şemîmî Baba'nın Arnavutça yazdığı şiirler de bulunmaktadır. Metin İzeti, Arnavutluk'ta yaşayan şairler arasında tasavvufî muhtevalı ilk Arnavutça şiirleri Şemîmî Baba'nın yazdığını belirtir. Ona göre Bektaşî mistik yorumunu içeren ilk Arnavutça şiirler ona aittir (2009: 60). İzeti'nin verdiği örnek beyitler ve tercümelere şu şekildedir:

“Une jam mbreti dhe Sejjıdı, femije e Nebiut
Dhe per Zotin ju betohem, qe jam bır I Aliut
Xhahilet le te me shajne, syte I kane te verbuar
S'shohin Henen e ndrıtuar, me shkelqımın e Rabbiut.”

“Ben Sultanım, Seyyidim, Nebî'nin oğluyum; Allâh'ıma yemin ederim, Ali'nin oğluyum. Cahiller bana sövsün, gözleri kördür. Ay şevkini görmüyor, Rabb feyz vermiyor.”

“Jam abdall nje I perunjur, Shoku im eshte Aliu
Per te tjere skam nevoje kur krahu im eshte Aliu
Gjıthe vajtmet qe bej une ahu im eshte Aliu
Vend I kibles Muhammedi, I perunjës eshte Aliu”

“Ben mütevazı bir abdâlım, Alî benim dostumdur. Başkalarına ihtiyacım yok, Ali benim desteğimidir. Avazlarımda Alî benim âhımdır. Kible yeri Hz. Muhammed, el öpmek de Alî'nindir.”⁶

3. Bilinmeyen Mektubu

Şemîmî Baba'nın, dervişleri ve yakınlarının Akçahisar'daki sıkıntılı vaziyeti ve yöre halkı tarafından reva görüldükleri kötü muameleler sebebiyle yaşadıkları mağduriyeti konu alan bu mektubu Türkçe bir şiir mecmûasında yer almaktadır. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Hk Yz A 252 numarasıyla kayıtlı olan bu mecmûa 147 varak olup Bektaşî şairlerin şiirlerini içermektedir. Mektupla birlikte Şemîmî Baba'nın diğer kaynaklarda var olan meşhur iki gazeli de mecmûanın şiirler kısmında yer bulmuştur.

Başlıklar kırmızı, metin kısmı ise siyah mürekkep kullanılarak rik'a hattıyla istinsah edilmiş olan mektupta, kâğıdın yapısından ve fotoğraf kaydı probleminden kaynaklanan silinmelere ve müstensihin tercihleri sebebiyle kimi imlâ problemlerine de rastlanmaktadır. Mecmûanın 118a-123b varakları arasında yer alan bu mektup, münşiyâne üslûpla manzûm-mensûr bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Mektup içerisinde âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflere sıkça atıfta bulunulmuş, bahsi edilen mevzular manzum parçalarla desteklenmiştir. Mektuptaki manzûm kısımlar, müellifin ifadelerini teyit edici çoşkulu şiirlerdir.

a. Mektubun Muhtevası

Serlevhasında *Nâme-i Kemâleddîn Şemîmî Baba* ibaresi bulunan bu mektup; hamdele, salvele ve dört büyük halife övgüsü ile başlar. Ardından Bektaşî uluları Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Hâkî Alî Dede'ye atıfta bulunulup bu zâtlar methedilir. Şemîmî Baba, bu kısımda Hâkî Alî Dede'ye intisâb ettiğini belirtip onu güzel ifadelerle yâd eder.

Şemîmî Baba, başta Peygamber Efendimiz olmak üzere Hz. Alî, Hacı Bektaş Velî ve Hâkî Alî Dede'ye mensub olmakla şeref kazandığını belirtir. Tasavvuf yolunda hizmet etme, âşık-ı sâdıkları eğitime ve insanlara hak ile bâtili gösterme hususunda Seyyid Hâkî Alî Dede'nin arzusu ve izniyle görevlendirildiğini vurgular. İstinat noktası sağlam olduğu için herhangi bir cefadan şikâyet etmediğini söyleyen Şemîmî Baba; Allâh'a, tevekkül ile teslim olduğu için az-çok, sevinç-hüzün ve varlık-yokluk meselelerinin kendi gözünde aynı ehemmiyete sahip olduğunu belirtir. Dünyâ denilen yerde

Hak rızası dışında herhangi bir talebinin olmadığını, yegâne amacının O'nun rızasını kesb etmek olduğunu vurgular.

Mektubun mukaddime kısmı sayılabilecek bu ifadelerde Şemîmî Baba'nın sağlam bir mümin ve tevekkül sahibi bir Müslüman olduğu; Peygamber Efendimiz'e, sahabenin büyüklerine ve Bektaşîyye silsilesinin ulularına son derece hürmetkâr ve tazimkâr ifadelerle hitap eden bir mutasavvıf olduğu görülmektedir. Mensup olduğu dava uğruna her şeyi göze aldığını da şu coşkun ifadeleriyle fark ederiz:⁷ “Cenâb-ı Hakk'ın imtihan makası vücudumuzu zerre zerre yarsa da, tecrübe kılıcı cismimizi pare pare kılıp gül renkli kanımızı katre katre dökse de yine sabr ederiz. Âh edip acimizi izhar etmeyiz. Sadakat ve itimadımızın ipini asla gevşetmeyiz. Hiçbir şekilde rencide olup sırât-ı müstakîmden sapmayız. Şeytân-ı racîmin yoluna uyup cehennem tarafına gitmeyiz.” (s. 5-6)

Mektubun asıl mevzuu, Şemîmî Baba ile muhatap olduğu kişiler arasındaki ihtilaftır. Bu ihtilaf, Şemîmî Baba ve müridlerinin yöre halkının talebiyle gelip Akçahisar'ı yurt edinmeleri ve burada bir zâviye inşâ etmek istemeleri üzerine mektupta ismi zikredilmeyen birileriyle yaşadıkları sıkıntıya dayanmaktadır. Şemîmî Baba, mektupta muhataplarıyla yaşadıkları ihtilafı sert bir üslupla şöyle dillendirir: “İpsala, İskenderiye ve Manastır kazalarında fâzıl mükerrerlerden, muhterem âlimlerden ve kâmil sâlihlerden her kimle davamız var ise Hz. Mustafâ'nın şeriatı gereğince muhasebe oluruz. Şer'an üzerimize her ne hükmedilirse itaat ederiz. Eğer, 'hile ve hıyanetten uzak, cürüm ve cinayetten berî olduğunuzu biliriz, sizden davacı olan yoktur.' derseniz bu zulüm ve düşmanlık nedir?” (s. 6-7)

Şemîmî Baba, ifadelerinin devamında Akçahisar halkına da serzenişte bulunur. Aslında evvelen diyâr-ı gurbete gittiğini, oralarda uzleti tercih edip yaşarken yöre halkı tarafından ısrarla davet edildiğini belirtir. Tiran'da iken Akçahisar'dan gelen ısrarlı mektuplar ve vuslat talepleri üzerine davete icâbet eden, ancak bazı şart ve taleplerinin de yerine getirilmesini arzu eden Şemîmî Baba, bu meseleyi şöyle anlatır: “Siz bizi arzu ettiğinizde, biz de merâmımızı teker teker arz etmiştik. Cevabî mektubunuzda 'Bu vilâyette hangi mahalde isterseniz, hepimizin ortak rızasıyla orayı yurt tutup yerleşirsiniz.' dediniz. Biz de 'Akçahisar'ın alt tarafında Zal diye bilinen mevkinin yakınındaki harabe zâviyeyi, vakfi olan iki toprağıyla birlikte talep ediyoruz.' dedik. 'Eğer olmaz, derseniz; biz de geldiğimiz gibi geri döneriz.' dedik. Siz ise 'Talep

ettiğinizden daha fazlası olur. Hatta kasaba içinde dahi bir mekân kurmanızı isteriz, böyle daha makul görürüz.’ dediniz. Biz de ona göre hareket edip bina inşasına başladık. Evvelinde büyük küçük bütün yöre halkı söz verip ‘Siz bu vilayete yerleşmeye karar verip yerleştiğinizde, Kur’ân-ı Azîmüşşân’ın hükmü ve Mahbûb-ı Müsteân olan Peygamber Efendimiz’in şeriati üzere amel ettiğiniz sürece, içimizden hiç kimse size mâni olmayacak ve hiçbir vecihle işinize karışmayacak. İşleriniz şer’an görülecek ve icra edilecektir.’ dediniz. Biz de bu tedbir ve karar üzerine sözünüze itimat edip gece gündüz çalışırken; siz tereddüt edip yanımıza gelip giderdiniz. Tekke binasının temeli yapıldığında, verdiğiniz sözleri inkâr edip yeminlerinizden pişman oldunuz. Bunun ötesinde çeşitli hilelerle birliğimizi dağıtıp bizi perişan ettiniz. Bazı fâsiklar ve eşkıyalar zaten hapse girmişti. Ama günahsız olan bu kadar müslümânın evleri harap ve mülkleri yağma edilip ahali esir alındı. Ateşte yanası bazı günahkârların iftirasıyla zâlimler bize musallat oldu. Fiillerimiz onların ahlâkına ve sözlerimiz de hâllerine mutabık olmadığı için, uyku ve gaflette iken bizi kovmanın kolay olacağını tahmin edip tekkemizde otururken aniden üzerimize hücum ettiler. Canımıza kast etmekte zerre kadar tereddüt etmediler. Bundan daha fazla düşmanlık ve husumet olur mu?” (s. 8-9)

Tartışmalara ve kavgalara sebep olan söz konusu meselenin bu şekilde netice vereceğini daha evvel tahmin ettiğini belirten Şemîmî Baba, kasaba dışındaki harap zâviyeye yerleşip kâr ve zararda yöre halkı ile beraber geçinip gitmek arzusunda olduklarını belirtince muhatapları, şehirde hazırlayacakları mekânın kış mevsiminin şiddeti geçtikten sonra hemen biteceğini ve oraya yerleşmelerinin daha uygun olacağını söylerler. Baba da orada oturmamakta direnir. Bu kısımda Şemîmî Baba; peygamberlerin, kavimlerdeki kötü insanlardan çektikleri eziyetlere ve Kerbelâ hâdisesinde Hz. Hüseyin ve yakınlarının uğradıkları zulme atıfta bulunarak kendilerinin de benzer bir muamele ile karşılaştıklarını ileri sürer. Uzleti tercih ettiğini ve hak bildiği davası uğruna her türlü eziyete tahammül edeceğini şu ifadelerle belirtir: “Sizin de bildiğiniz gibi, hepinizden uzaklaşmak isteyip yalnızlık köşesini tercih ettik. Aranıza karışmamız, kendi irade ve tercihimizle değildir. Zira saâdet ehli ile şekâvet ehlinin imtizacı ve birbiriyle hoş geçinmeleri mümkün değildir. ‘Nefsini bilen Rabbini bilir.’ hadîs-i şerîfinin hükmüyle nefsimizi idrâk etmişiz, kendimizden zerrece şüphemiz yoktur. Hak bizimledir ve biz Hak ileyiz. Minber ve mihrabda haksız bir şekilde şehit edilmek, efendilerimizden bize mirastır. Vallâhi korkup geri dönmeyiz, ölümden korkmayız. Bu diyâra gelmemiz

bizim irademizle değildir. Gelmemize siz aracı oldunuz. Bu topraklara ölüm getirmek ve mücadele etmek için gelmedik, Hak için işlerimizi görmeye geldik. Hüzün ve gamdan âzâdeyiz. Bu vilâyetin kıyamete kadar kötü bir nâm ile anılmasını arzu etmeyiz.” (s. 10-12)

Bu kısımdan sonra mektup, Cenâb-ı Hakk’a teslim ve tevekkülü ihtiva eden bir manzume ve mevzuyu toparlayıcı temennî, duâ, salât u selâm ifadeleriyle son bulur.

b. Mektubun Metni

[1] Nâme-i Kemâleddîn Şemîmî Baba Kuddise Sırruhû

El-hamdulillâhi Rabbi'l-âlemîn. Ve's-salâtu ve's-selâmu alâ-Resûlihî ve âlihî ve sahbihî ecma'în.

Ammâ şerâyif-i sipâs-ı bî-kıyâs ol Mütekebbir-i bî-niyâz Hazret-i Perverdigâra ki kudretiyle kâyinâtı sahrâ-yı ademden safha-i vücûda getirdi. Ve yine el-hamdulillâhi summe hamdehu; “ve lekad kerramnâ benî Âdeme ve hamelnâhum fi'l-berri ve'l-bahri ve razeknâhum mine't-tayyibâti ve fezzalnâhum alâ-kesîrin mimmen haleknâ tafdîlâ”⁸ âyet-i kerîmesinin hükm-i şerîfiyle benî'l-beşeri, dünyâ vü mâ-fihâdan efdal yaratdı.

Ve dürûd-ı nâ-ma'dûd ol eşref-i kâyinât, mefhar-i mevcûdât, kible-i kabûl-i hâcât; mümtâz-ı kevneyn, mahrem-i kâbe kavseyn, seyyidü's-sekaleyn; büzürgterîn-i mürselîn, şeffî'ü'l-müznibîn, mahbûb-ı Rabbü'l-âlemîn; habîb-i ekrem, ser-efrâz-ı âlem, güzîde-i nev'-i benî Âdem; mazhar-ı Kirdigâr, ser-ver-i ebrâr Hazret-i Ahmed-i Muhtâr'a...

Salât-ı nâ-mahdûd, âl ü evlâdına ki seyyâregân-ı felek-i dîndürürler.

Ve tahiyyât-ı nâ-ma'dûd Çehâr Yâr-ı Güzîne, rıdvânullâhi Teâlâ aleyhim ecma'în.

Ve şükr ü minnet-i bî-hadd ü gâyet, ol Vâhid ü Samed-i Lemyelid'e ki ben hâksâra ayn-ı inâyetle âlî nazar edip böyle Peygamber'in ümmetinden yaratdı. Yüz yigirmi üç bin dokuz yüz doksan dokuz peygamberin ümmetinden rütbemi a'lâ kılıp ben fakîri zümre-i sâlihînden add etdi. Müslimânım el-hamdulillâhi alâ-dîni'l-İslâm. Ve sadekallâhu alâ-kavlî ve alimellâhu fi'lî ve şehidellâhu hâlî.

Ve Resûl-i Ekrem' sallallâhu aleyhi ve sellem; *ve kefâ billâhi şehîdâ*⁹; ve sırât-ı müstakîme nûr-ı ezeli, beşerin ekmeli, şer'îli; kutbu'l-ârifîn, Hünkâr

El-Hâcı Bektaş-ı Velî El-Horasânî ibn İbrâhîm es-Sânî câ-nişîn ü vârisi Es-Seyyid [2] Hâkî Alî Dede'ye rafe'ahullâh iktidâ-yı hümâ-hidâyet kılıp istikâmet kılmışam.

Bir Hünkâr-ı âlî-kadr ve'l-mikdâr ki dîdâr-ı terk-i tecrîdi, mücerred-i pâk-ikrâr ve serdâr-ı Mesîh-i târem-i çârüm Îsâ ibni Meryem bende-i hal-ka-be-gûşıdır. Ve şek yokdur ki bir âşık-ı sâdık ki rehberi eşk-i dîde-i pür-nem ve hem-râhı mihnet ü gam ve tûşesi derd ü elem olup i'tikâd-ı pâk ile rızâ-yı Hakk'ı talep etmekle ol sultân-ı âlî-şânın bâb-ı hümâyûnunda ilticâ edip ve deryâ-yı bî-pâyân-ı himmetinin arz-ı teslîm ü tevekkülünde bâd bâb açıp keş-tî-i maksûdın saldı. Lâ-şek menzil-i maksûda yitmek ve Mesîh-i mücerred ile hem-'inân ve merâtibleri yeksân olmak emr-i mukarrerdir.

Şi'r

- . . . / - . . . / - . . . / - . .

Bî-gümân sultânların sultânıdır sultânımız
Tâ ezelden var onunla ahd ile peymânımız
Emr-i Hak'la târem-i çârümdürür menzil bize
Hamdulillâh İsi-i Meryem'dürür akrânımız

Ma'lûm olsun ki bir zer-i hâlis ki ma'den-i fitratında Hudây-ı Mute'âl âlî nazar edip âmîhte-i kalb etmeyip nakş-ı naksdan mu'arrâ ve nişâne-i kemden müberrâ etdi. Ve sikke-i şâhî ile meskûk ve mehakk-i dikkat-i kudret-şinâs ile imtihân bulup tamâm ayâr ile sarrâfin kesb-i tezâyüdü metâ'-ı zehârif-i dünyâ ümmîdi sarf ile meydâna çıkdıkda eger bin yıl mahbûs-ı ser-nigîn olsa ayârından kem ve kadr-i mikdârından nâkıs-dirhem olmamak emr-i mukadder ü mukarrer olduğu ayân u beyân ve günden nümâyândır.

Fi'l-mesel kân-ı cibilletim pâk u mutahhar olduğuna, *teşrif-i levlâke lev-lâk lemâ halaktu'l-eflâk*¹⁰; ve *mâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn*.¹¹ *Velâ-kin Resûlellâhi ve hâteme'n-nebiyyîn*¹² teşrîfiyle müşerref olan Peygamber-i âhir-zamâna îmân getirüp ümmeti olduğum ve mehekk-i sarrâf-ı kıymet-dân ile tecrübe bulup tamâm-ayâr olduğum [3] kutbu'l-ârifin, evlâd-ı Seyyidü'l-mürselîn Hünkâr El-Hâcı Bektaş-ı Velî post-nişîni Es-Seyyid Hâkî Alî Dede rızâ-yı bâ-ziyâsın kesb edip ve iltifât-ı kîmyâ-yı manzûr-ı dîde-i hak-bîni olduğum ve ol merd-i meydân-ı hakîkatin netâyic-i umûr-ı hakkına *levlâ emru Rabbî lemâ araftu ve Rabbî*¹³ muktezâsınca ba'zı tâlib-i esrâr-ı İlâhî ve hakâyık-ı nâ-mütenâhî âşık-ı sâdıkları te'dîb ü ta'lîm ve sırât-ı müstakîme

irşâd ve hakk u bâtlı imtiyâz u tefhîm etmek için merâm-ı âliyesi ve izn-i şerîfiyle edâ-yı hizmet-i merdâna me'mûr olduğum şâhidiyyetdir.

Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Hamdulillâh tâhirem Kur'ân'dır bürhân bana
Ahmed'e kâfidir ümmet olduğum nişân bana
Girmişem meydânına merdânların merdânevâr
Şeş cihetden zerreveş hiç eremez noksân bana

Pes imdi safâdan hikâyet ve cefâdan şikâyet etmeziz. İnân-ı irâdetimiz yed-i kudretinde teslîm etdigimiz Hazret-i Hudâvendigâr, semî' ü basîr ve her hâle tüvânâ vü kâdir olduğu cemî'-i ulü'l-elbâb ve' l-ukalâya ve zevi'l-ihtirâ-ma ma'lûmdur.

Beyt

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Emrin ile kâyinâtı halk eden Perverdigâr
Hem yarattı on sekiz bin âlem onda âşikâr

Bahr u nesîm-i tevekkülünde onun dalmışız. Dest-i kudretinde vermişiz biz inân-ı ihtiyâr. Bizim katımızda kem ü bîş ve sürûr u nâle ve hayât u memât ve bûd u nâ-bûd birdir. Varlık Hakk'ındır, zerrece alâkamız yokdur. Nakkâş-ı kudret, nâzım-ı kârgâh-ı kazâ kilik-i emr-i Hudâ ile âgâz-ı ser-satr-ı dîbâce-i dîvânımızı *kullu şey'in hâlikun illâ vechehu*¹⁴ ile müzeyyen kılmış. Ve tetim-me-i bâb-ı *kitâbin mestûr fî-rakkin menşûr*¹⁵ cerîdemize rakam-ı *kullu men aleyhâ fân*¹⁶ ile ihtitâm [4] vermişdir.

Şi'r

. - - - / . - - - / . - -

Cihân varından istersen nişâne
Getir muhtasaran bir bir beyâna
Ki şebnemden varır farkına ârif
Muhît u kulzüm ü bahr-i umâna
Felek oldu nicenin dest-gîri
Kamumuz zârdan sâhib-kırâna

Ki akrân içre yok idi nazîri
Olup devrinde her biri yegâne

Bilesin Kahramân-ı kâtil evvel
Kamu ser-defter oldu pehlevâna

Felek âhir ecel câmını sundı
Helâki katına oldu revâne

İken cümle cihânın ser-bülendi
Kılıp pâ-mâl anı mûrçegâne

Cihân büzürgeri saçdı dirîgâ
Kamu hâk içre bir bir dâne dâne

Birinin Kahramân-ı kâtil evvel
Yazıldı defter oldu pehlevâna

Birinin varlığından yok nişânı
Sanursın gelmemiş bâğ-ı cihâna

Gözün aç hâb-ı gafletden uyan gel
Sözümüz halka etgil gûş-ı câna

Hayâletdir cihânun varlığı hep
Hazer key kıl sakın düşme gümâna

Şemîmî cüz' ü küll varlık Hak'ındır
Nazar kıl men aleyhâ kullu fân'a

Alîmallâh ki nesîm-i mazanna-i intikâ'-ı dünyâ dil-i pâkimize güzâr u hutûr ve râyiha-i lezzet-serây-ı bî-bekâ meşâm-ı idrâkimize isâbet ü ubûr etmemişdir. Dâr-ı dünyâda rızâ-yı Hak'dan gayrı matlûbumuz yokdur. İltimâsımız ikbâl-i didâr-ı cânân ve kesb-i rızâ-yı Hazret-i Rahmân'dır.

Nakş-ı izâle-i devlet ü ikbâl lâ-cerem ki irtihâl ü intikâl ve zevâl-i ihtimâl azheru mine'ş-şems dâll ü eşkâl her güne firâvân u bî-noksândır. Cihânın sûd u ziyânından ve sîk ü girânından ictinâb ü teneffür ve havf ü recâdan berî ve teb'îd ü vehmden geçmişiz. Âlûde-i aşk-ı mecâzî olmayıp aşk-ı hakîkî meydânında merdânevâr girip her vechle mahrem-i sâbit-kademiz ki aşk-ı mecâzî dâmânımıza vaz'-ı yed ve hâk-i pâyımızdan gözlerine tütüiyâ etmege dest-res bulmaz.

Dünyâyâ gelmekden murâd kesb-i rızâ-yı Hak'da, fermân-ı Hazret-i Kur'ân-ı Azîmü'ş-şân [5] delâletiyle amel edip ve cemî'-i evliyâ'ullâhın kes-serehumullâhu cem'ihim ve rıdvânullâhi anhum işâreti berekâtıyla sırat-ı müstakîme sülûk ve hem-kâfile-i râst-dîdegân olup küdüret-i gubâr-ı râh-güzâr ve meşakkat-i hiddet-i rûzgârdan İzzet'e teveccüh idüp ric'at-vezendegân olup küdüret ü i'tirâz etmeyip alâ-kaderi't-tâka kat'-ı menâzil ü merâhilde sa'y u ihtimâm etmişiz.

Biz bu yolda her küllî vü cüz'î varlığımız yokluğa değişip bize bu yolun azîmeti cân u baş u ten ile müyesser olup gavvâs-ı deryâ-yı vedâ' u takvâ olup ki arsa-yı deryâ-yı belâdan teng-dehânî ve serâser dehânî neheng olsa harîs-i husûl-i câh-ı ve men yetevekkel alellâhi fe-huve hasbuhu¹⁷ olup gavn-ı vartadan kadem dirîğ etmeziz. Ve edâ-yı emr-i Rabbü'l-âlemîn ve icrâ-yı a'mâlü's-sâlihîn ve ihyâ-yı dîn-i mübîn ve güşây-ı ıkd ve şurût-ı müsliminde ulemâ-yı izâm ve sulehâ-yı fırka-i İslâm'a evvelen ve âhiren, bâtinen ve zâhiren, tülen ve arzan a'mâlde yek-ser ve akrâna her hâlde berâber ü hem-inânız.

Hazreti Sultân-ı serîr-i kibriyâ, zü'l-fazl-i menba'-ı lutfi ve'l-atâ; mâlike'l-mülki men teşâ'; ve huve alâ kulli şey'in kadîr, Rabbü'l-ulâ e'âzım-ı sultân azze şânuhu, kitâb-ı vâcibü't-tekrîm ve kelâm-ı lâzımu't-ta'zîminde dergâh-ı izzetinde mukarreb ü muharrem ve makbûl u mes'ûd ve bârgâh-ı haşmetinde mu'azzeb ü münhedim ve ma'zûl u matrûd u merdûdları deryâ-yı lütfundan sûdmend, mesmûm-ı hân-ı feyzinden behremend ve mahrûmları ve ehl-i sa'âdet ü şekâvet ma'lûmıyçün ve erbâb-ı teslîm ü tevekkül ve ashâb-ı bî-sabr u tahammül birbirinden tefrîk ü imtiyâz mefhûmıyçün ve bunlar ne kim buyurduğı derûn-ı dâire-i pergârında dâhil ve nüzûl-i [6] menâziliz ki mikrâs-ı imtihân-ı İzed-i Yezdân vücûdumuzu zerre zerre yarsa ve tîğ-ı tecrübe-i Rabbü'l-müste'ân cismimizi pâre pâre kılup ve hûn-ı gülğünümüzü katre katre dökse sabr ederiz. Âh edip izhâr-ı acz kılmazız. Ve zerre inân-ı sadâkat u i'timâdımızı münharif ü mün'atıf etmeziz. Ve hiç vechle muztarib ü rencide olup sırat-ı müstakîmden dönüp tarîkat-i le'im-i şeytân-ı racîm olup sûy-ı cehennem gitmeziz.

Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Tâlib-i dîdârıyız tezvîrden fâyıklarız

Cân-fedâ-yı râh-ı cânân eyleyen âşıklarız

Cevrden vehm etmeziz berk-ı belâdan dönmeyip
Dost rûyı bekleriz baĝr u ciger yanıklarız

Sayd-ı çevĝânla kılıp tûp-ı rızâ-yı Hak şikâr
Aşk meydânında biz sâbit-kadem sâdiklarız

Pes imdi eger rûz-ı ezelde, âlem-i ervâhda iken *elestu bi-rabbikum*¹⁸ de-
minde hitâb-ı müstetâb-ı *belâ* ile cevâb ve âlem-i ecsâma geldikde müslimânım
diyü da'vâ-yı İslâm edersiniz. Huzûr-ı Bârî zü'l-celâl ve Melik-i Müte'âl'in
vahdâniyyetine ve Resûl'ün haklıĝına rayb u zann ve şekk ü gümânınız yoĝ
ise *etî'ullâhe ve etî'u'r-resûle ve uli'l-emri minkum*¹⁹ misdâkıncı sıdk-ı bütün
ile îmân getirip i'tikâd ve emr-i Rabbü'l-âlemîn ve şerî'at-i Seyyidü'l-mür-
selîne itâ'at u inkıyâdınız var ise *el-ulemâ'u veresetu'l-enbiyâ*²⁰ fehvâsınca
serhadd-i dîn muhâfızları ulemâ-yı râsîhündür.

İmdi İpsala ve İskenderiye ve gerek medîne-i Manastır kazâsından fâzıl
u mükerrem ve ulemâ-yı âmil ü muhterem ve sulehâ-yı kâmil ü mu'azzam
zeyyede sulhihi ve alleme fazlahumâ huzûr-ı şerîflerine şerî'at-i Mustafavî
mûcebince [7] da'vâcımız var ise murâka'a oluruz. Üzerimize şer'an her ne
hükm olunur ise semî'nâ ve eta'nâ. Eger hîle vü hıyânetden mu'arrâ ve cürm
ü cinâyetden müberrâ olduğunuzu biliriz ve da'vâcımız yokdur, dersenez; ne-
dir bu zulm u adâvet ve bîdâr u şekâvet fi'le getirdiĝiniz? Âyâ bu kâyinâtın
sâhibi mi yok, yoksa kâyinâtın sâhibinden yer yüzünün vekilliĝi veyâ anun
dâd u sitâd ve best ü küşâdı size sipâriş ü tefvîz mi var oldu ki ders-i kitâbdan
birün hareket edip **هوودوباب** cân ve su'âl ü cevâb yokdur, deyince isterse-
niz amel edip kârger olasız. Yâ leb-i cûy-ı bâĝ-ı vücûdunuzda hırâmân ve
ferah-fezây-ı işve-nümâyân olan nihâl-i ömrünüze hâkim-i ecel *kullu nefsin
zâ'ikatu'l-mevi*²¹ hükmüyle şikest verip pâ-mâl etmez mi? Ve güzergâhınız
sırât u mîzân ve bâr-ı girân-ı cürm ü isyân hâtrınıza hutûr; ve âmme-i a'mâli-
niz okuyunca zamân-ı fikrinize murûr; ve varacaĝınız mekân-ı huzûr u dîvân
yâdınıza ubûr edip gelmez mi?

Eger size muhabbet ü inkıyâddan gayrı etdiĝimiz adâvet ü bîdâr nedir,
dersenez; acabâ bundan ziyâde şekâvet ve inâd u adâvet ve izhâr-ı fesâdet mi
olur ki tevakku'-ı tahsîl-i ilm-i mezheb ü dîn ve ümmîd-i kesb-ı rızâ-yı Rab-
bü'l-âlemîn ile terk-i mukarreb-der-i dâr-ı velâyet ve nâyil-i makarr-ı sefer-i
diyâr-ı gurbet olup ve meydân-ı merdânda karâr-ı ikâmet verip gûşe-i vahdet
ve künc-i uzlet ihtiyâr edip hoşnûd olmuş iken siz ki ehl-i Akçahisâr'sız, iz-

hâr-ı kemâl-i meveddet ve âsâr-ı şevk u mahabbet arz eyleyip ihzâr-ı huzûrumuzu lâzım etdiniz.

Biz dahı [8] bize lâzım olan emre ikdâm edip gelirken Tiran'da cümle- nin imzâ vü rızâsıyla nevâziş-nâmeleri irsâl ve ârzû-yı visâl edip ikdâmımıza istikbâl getirip nüzûl etdikde; ba'de's-su'âl biz dahı size merâmımızı ale't-taf-sîl yegân yegân arz u beyân etdikde; irsâl etdiğiniz nâmeler takdîrince ibtidâ hitâb-ı cevâbınız bu ki: "Bu vilâyetde kangı mahalde isterseniz cümlemizin rızâsıyla tavattun kılıp karâr edesiz", dedikde biz dahı "Akçahisâr altında Zal demekle ma'rûf mahalle kurbunda vâkı' zâviye-i harâbı, vakfî olan iki toprağıyla talep edip isteriz", diyü; eger "olmazsa" dersenez, geldiğimiz gibi mürâca'at ederiz; ve siz "taleb etdiğinizden ziyâde olur" diyü gayrı şey' dahı ikrâr edip "ve illâ kasaba içinde dahı bir mekânını isteriz *lenâ ve lekum hayrun*"²² ve böyle ma'kûl görürüz", diyü; biz dahı ana göre hareket edip âgâz-ı bünyâd-ı binâ edinceye dek verdiğiniz ki "Size bu vilâyetde karâr-ı ikâmet bıragıp oturup ve hük-m-i Kur'ân-ı Azîmü's-şân ve şer'at-i Mahbûb-ı Rabbü'l-Müste'ân üzre amel etdikde kat'an tarafımızdan bir ferd mâni' ü müdâhil olmayıp ve hiç bir vechle işinize karışmaya ve umûr-ı maslahatınız şer'an görülüp icrâ olunur." Umûmen sığâr u kibâr da'vâ ve kavlı u karâr etdiniz.

Biz dahı alâ-hâzihî tedbîr-i tâm ve takrîr-i hattâ lâ-yenâm ile tahrîr-i binizâm ve takrîr-i nâ-tamâmınıza bâdir ve i'timâd edip bu minvâl üzre leylen ve nehâren yanımıza tereddüd edip bu karâr üzre gelip giderdiniz. Endâhte-i esâs-ı binâ oldukda etdiğiniz ikrâra inkâr edip kıldığımız ahd u peymândan peşîmân [9] olduğunuzdan mâ-adâ; envâ'-ı hîle ve ragad-ı garâyible cem'iyetimizi perîşân edip ve fitne-engîz olan ba'zı tâğî vü bâğî ehl-i fisk u füccâr zâten habs olduklarından mâ-adâ; bu kadar ibâd-ı müslimînin hâne vü menzillerini harâb u yebâb ve mâl ü menâlin yağmâ vü gâret ve ehl-i iyâlin esîr etdiklerinden gayrı kanâ'at etmeyip bu kadar bî-günâhın kanını dökmeğe itâle-i dest eden eşkiyâ vü bed-kirdâr ve füccâr-ı ehl-i nâr murdârların gamziyla fikr-i zâyil ve endîşe-i bâtil edip ba'zı âşiyâne-i gaffet bûmları ve lâne-i sefâhet ü cehâlet şûmları niyet-i vâsita-i nakş-ı devlet-i bî-bekâyı binâ-yı kibr ü gurûr niyyet-i nakş-ı iftirâ ile firîb verip def' ü ref'imizi tûlen ve üzerimize musallat edip ve ol hâb-ı zulmet-perest câhilleri ve şarâb-ı gaffete mest-i lâ-ya'kulları hurşîd-i kemâlimizde peyvend-i zevâlini istedikde; e'âlimiz hısâllerine ve akvâlimiz hâllerine muvâfık u mutâbık olmamağla âsûde-i hâb-ı zulmet ve âlûde-i şarâb-ı gaffet iken def'imizi âsân görüp tekyemizde otururken ittîfâk

ile üzerimize hüçûm ve bi-gayr-i hakkın katlimize kasd edip zerre kadar dirîğ etmediler. Bundan ziyâde husûmet ü adâvet mi olur?

Velâkin hurşîd-i lâ-yezâl İsâ ibn Meryem huffâş-ı Yahûdî nazarından def' ü ref'ine sa'y etdikçe derece-i kadr ü menzileti kesb ü kemâl edip bâtn-ı zulmet ve maşrık-ı dünyâdan ki sicnü'l-mü'minîndir urûc u rıf'at edip ferah-fezây-ı felek-i çârumini cilvegâh kılıp karâr eyledi. [10]

Nazm

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Totalım kim ittifâk [üzre] Yahûdîler umûm
Eylediler Hazret-i İsâ helâkine hüçûm
Âfitâb-ı tâb-ı mihr ü âlem-ârâya ne gam
Ta'nesinden şeb-pere huffâş-ı a'mâ bûm-ı şûm

Hâşâ ki ehl-i Hak ehl-i butlâna mağlûb ve beyne'n-nâs ma'yûb ola. Ehl-i Hak katl etse gâzî ve maktûl olsa şehîd-i lâubâlîdir. Her vechle ehl-i Hak ehl-i butlâna gâlib olduğu zâhir ü âşikâr u bâhir ve bî-müdârâ *ke 'ş-şemsi bi 'n-nehâ-ri*²³dir. Bizim ile cennet arası ber-muzâfdir. Rûz-ı cezâda âb u kevser bize mahsûsdur. Nâr, ehl-i butlân için mahlûk olmuştur.

Şi'r

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Biz vücûda gelmeden baş ile cândan geçmiştiz
Gelmeden bâğ-ı cihâna bu cihândan geçmiştiz
Âşıkız maksûdumuz kesb-i rızâ-yı Hakk'dır
Hak rızâsını buluben in ü ândan geçmiştiz
Hak tecellîsin görelden Tûr[-i Sînâ] andadır
Mûsi-i İmrân, hitâb-ı len-terân'dan geçmiştiz
Ey Kemâleddîn Şemîmî biz ki dervîş olmuştuz
Mâsivâdan el çekip kevn ü mekândan geçmiştiz

Biz bunun encâmı böyle olacağını bilirdik. Lâ-cerem ferâgat isteyip Akçahisâr kurbunda kasabadan taşra mahall-i merkûmda karâr-ı ikâmet edip tavattun kılıp 'fâyide vü zararda sizin ile berâber ü müsâvî geçiniriz' dedikte; siz ise şu hâlde bunda isteyip menzil tutup firâk ile siz 'şiddet-i eyyâm-ı şitâ geçdikde mahall-i merkûm dahî inşâallâhu te'âlâ merâmınızdan ziyâde cüm-

lemizin sa'y u ihtimâm ile her vücûd bulur' diyü etdiniz. Biz 'bunda oturamaz', diyü râzî olmayıp inâd ve muhâlefet etdik.

Zîrâ meşhûrdur ki hitâb-ı eleste ba'zı *belâ* ve ba'zı *lâ* deyip birbirine zidd düşüp; safha-i vücûda geldikte *ez-zıddânî lâ-yectemi 'ân*²⁴ [11] muktezâsınca nev'-i benî Âdem iki gurûh olup biri ehl-i sa'âdet ve biri ehl-i şekâvet olmağla beyinlerinde vahşet ü nefret düşüp bu yetmez mi ki Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellemden su'âl olundukda *Eyyu'n-nâsi eşeddu'l-belâ'i; el-enbiyâ*²⁵ buyurduğu fermânınca cemî'-i ulû'l-ebşâr enbiyâ'i ve'l-mürselîn seyr-i nâvek-i belâ-yı küffâr-ı a'dâ-yı dîn olup aralarında husûmet ü adâvet etdi. Çekdikleri belâ ise ma'lûm-ı enâm ve mefhûm-ı hâs u âmıdır. Enbiyâ-yı kirâma küfr ü zalâmdan etdikleri mihnet ü belâ ve renc ü anâ a'dâ-yı dînden olduğu; âh bile etmeyip kâr-ı müşkil ve bü'l-aceb budur ki Server-i kâyinât *El-Hasen ve'l-Huseyn seyidâ şebâbi ehli'l-cenneti*²⁶ şâdlığıyla ser-efrâz ettiği burc-ı âsumân-ı velâyet-i şems ü kamer ve dürc-i ummân-ı ismet ü hikmet; dürr ü gevherleri nûr-ı dîde-i Mustafâ ve sürûr-ı sîne-i Murtazâ ve ciger-gûşe-i Fâtımatu'z-Zehrâ; Hasan-ı Müctebâ ve Hüseyin-i Mazlûm leb-teşne-i şâh-ı şehriyârân-ı deşt-i Kerbelâ ümmetiyiz.

Peygamber'in böyle server ü bihter evlâdı bi-gayr-i hakkın katline kasd ve ehl-i İslâm'ız diyü da'vâ kıldıkları hânedân-ı risâlet ve dûdmân-ı nübüvvet, bilâ-cürm helâkine ikdâm eden zâlimîn ve ehl-i kibr ü kîn ne eder? Rû-siyâh-ı la'în la'netullâhi alâ-kavmi'z-zâlimîn ve alâ-etbâ'ihim ecma'în ki zehârif-i dünyâ ve tezâyüd-i devlet-i bî-bekâ edüben evlâd-ı Resûl'ü terk-i vatan ve diyâr-ı gurbet ve perîşân ve târumâr u âzürde-i şerbet-i helâhil-i sâz-kâr ve rencîde-i nâvek-i hûn-hâr ve âğuşte-i tîğ-i âteş-bâr kılıp muhadderât-ı ehl-i beyti esîr-i dest-i muhâlif-i füccâr-ı bed-kirdâr ve envâ'-ı beliyyâta mübtelâ vü giriftâr olduğun lâyıq u sezâvâr gördüğü Kerbelâ ki cemî'-i eşedd-i belâdan derece-i kemâl bâlâ vü a'lâdır.

Ma'lûmumuz olduğu eelden, sizden ferâgat ve ib'âd [12] isteyip gûşe-i vahdet iltimâs etdik. Kesret-i beyninizde girip sizin ile her karıştığımız kendi irâdet ü ihtiyârımız ile değildir, bilirsiniz. Zîrâ bilirdik zikir olunan iki gurûh, ehl-i sa'âdet ve şekâvet imtizâc ve birbiriyle hoş-hâl geçinmek emr-i muhâl ü bî-ih-timâldir. Minnet Hudâ'ya, *men arefe nefsehu fe-kad arefe Rabbehu*²⁷ hükmüyle nefsimizi idrâk ve ehl-i hak kendimize zerrece iştibâhımız yoktur. Hak bizim ile ve biz Hak ileyiz. Ve icrâ-yı hakk u bâtılı da ârî olmak bize iznle degmiştir. Ve bi-gayr-i hakkın mihrâb u minberde şehîd olmak, efendilerimizden bizim

mîrâsımızdır. Ve vallâhi havf edip dönmeziz, mevtden korkmazız. İllâ bu diyârın azîmeti kendi re'y ü tedbîrimiz ile değildir. Gelmemize siz bâ'is olup biz bu tarafa cidâl ü kîtâl için gelmeyip netâyic-i umûr-ı Hak için gelmişiz. Miyân-ı dâ'ire-i *elâ inne evliyâellâhi lâ-havfun aleyhim ve lâhum yahzenûn*²⁸ nokta-i pergâr gibi karâr kılmışız. Hüzn ü gamdan âzâdeyiz. Bir şey'den hafv etmeziz ki bu vilâyet beyne'l-enâm ilâ-yevmi'l-kıyâm bed-nâm u naks-encâm ola.

Şi'r

. - - - / . - - - / . - -

Olanlar bu gam-ı dünyâdan âzâd
Geçirenler eyâmın bâ-dil-i şâd

Hemîşe cehd edip sa'y eylemişler
Ki âlemde olalar hayr ile yâd

Seherde bülbül-i şeydâ çemende
Bu beyti zikr edip eylerdi evrâd

Der idi [kullu] men aleyhâ fânin
Zihî anlar ki koydu bir iyi ad

Kanı bir sen gibi idrâk eder ey
Kemâleddîn Şemîmî kâmil üstâd

Bizim umûr-ı maslahatımızı refi'ü'd-derecât-ı inâyât, Hazret-i Kâdi-yü'l-hâcât tefvîz ü havâle edip hâşâ hak bâtil olmaz, râst-rev zâ'il olmaz. Dâná câhil olmaz, nâ-dân kâmil olmaz. Tedârük tedbîr, takdîr tağyîr vermez. *Yef'a-lullâhu mâ-yeşâ'u ve yahkumu mâ-yurîd*.²⁹ Sa'y-i beyhûde fâyide vermez. Hak dilediğini işler, hergiz kendi işini ve şuğl-i umûr-ı maslahatını yahşî bilir ve iyicesine tanır. Ve's-selâmu alâ-Nebiyinâ ve ale'l-müslimîn.

4. Netice ve Değerlendirme

a. Mektup, klâsik Osmanlı dönemindeki inşâ örneklerine benzer şekilde; mukaddime, asıl mevzu ve hâtime kısımlarından müteşekkildir. Müellifin üslûbu müzeyyen, ifadeleri sağlamdır. İleri sürdüğü düşüncelere dayanak olması amacıyla âyet, hadîs ve birtakım özlü sözlere başvurur. Kendisi ve yakınlarının yaşadığı mağduriyetleri, peygamber kıssalarından ve İslâm tarihinden verdiği örneklerle mukayese eder. Mektup boyunca 10 âyet-i kerîme, 6 hadîs-i kudsî veya hadîs-i şerîf ve 3 kelâm-ı kibâr metnine müracaat edildiği görülür.

b. Mektupta Şemîmî Baba'nın hangi tasavvufî terbiye sürecinden geçtiğine dair önemli ayrıntılar da bulunmaktadır. Şemîmî Baba, mektubunun başında Bektâşiyye ulularını methederken Hünkâr Hacı Bektaş Velî ile Hâkî Alî Dede'nin isimlerini zikredip onlara tabi olduğunu vurgular. Türkçe kaynaklarda Şemîmî Baba'nın, Üsküdar'da Hâşim Baba'dan tasavvuf terbiyesi aldığı rivayet edilmesine rağmen mektupta bu hususa ilişkin herhangi bir ipucu yoktur. Seyyid Hâkî Alî Dede'yi ise iki yerde sarâhaten zikreder. İlkinde, tabi olduğu Seyyid Hâkî Alî Dede'yi, Hacı Bektaş Velî'nin varisi ve yerine oturan şahsiyet olarak tanımlar: “Kutbu'l-ârifîn, Hünkâr El-Hâcî Bektaş-ı Velî El-Horasânî ibn İbrâhîm es-Sânî câ-nişîn ü vârisi Es-Seyyid Hâkî Alî Dede'ye rafe'ahullâh iktidâ-yı hü mâ-hidâyet kılıp istikâmet kılmışam”(s. 1-2). İkincisinde ise ona bağlılığını, rızasını kazanıp iltifatına mazhar olduğunu, yine onun emri üzerine tasavvuf yolunda hizmet etmek, âşık-ı sâdıkları eğitmek ve insanlara hak ile bâtılı göstererek onları sırât-ı müstakîme ulaştırmak gayesiyle yaşadığını vurgular: “Kutbu'l-ârifîn, evlâd-ı Seyyidi'l-mürselîn Hünkâr El-Hâcî Bektaş-ı Velî *post-nişîni Es-Seyyid Hâkî Alî Dede rızâ-yı bâ-ziyâsın kesb edip ve iltifât-ı kîmyâ-yı manzûr-ı dîde-i hak-bîni olduğum ve ol merd-i meydân-ı hakikatın netâyic-i umûr-ı hakkına levlâ emru Rabbî lemâ araftu ve Rabbî (Rabbî'min emri olmasaydı ben Rabbimi tanımayacaktım) muktezasınca ba'zı tâlib-i esrâr-ı İlâhî ve hakâyık-ı nâ-mütenâhî âşık-ı sâdıkları te'dîb ü ta'lim ve sırât-ı müstakîme irşâd ve hakk u bâtılı imtiyâz u tefhîm etmek için merâm-ı âliyesi ve izn-i şerîfiyle edâ-yı hizmet-i merdâna me'mûr olduğum şahidiyyetdir.” (s. 3)*

c. Şemîmî Baba ile Toptanî Kaplan Paşa arasında yaşanan ihtilaf meselesinde, ilgili kaynaklardaki ayrıntılara yukarıda değinmiştik. Bu mektubun da Şemîmî Baba ve müridleri ile Kaplan Paşa ve maiyetindekiler arasında yaşanan gerginlik sırasında yazılmış olma ihtimali büyüktür. Zira mektubun muhtevasında yer alan Akçahisar ve yöre halkıyla ilgili ifadeler, Akçahisar yakınlarında bir tekke inşa edilmesiyle ilgili ayrıntılar, Bektaşî müridlerin ve yakınlarının zulme maruz kaldığına dair iddialar, Şemîmî Baba'nın tekkesinde suikaste uğradığını belirtmesi gibi hususlar; bu mektubun söz konusu ihtilaf meselesi sırasında kaleme alındığını gösteren delillerdir.

d. Bu mektup metninin ortaya çıkması tasavvuf ve edebiyat tarihimiz için hiç şüphesiz önemlidir. Zira bu çalışma vesilesiyle Şemîmî Baba'nın böyle bir mektubunun varlığı ortaya çıkarılmaktadır. Daha önemlisi şairin bilinen

Türkçe üç şiiri dışında sekiz şiiri daha gün yüzüne çıkmış olup bu örnekler de edebiyat tarihimize kazandırılmış olmaktadır. Mektup içerisinde 8 şiir olup bunların tamamı arüz vezniyledir. Bu şiirlerden 3'ü gazel, 3'ü dörtlük/iki beyit, 1'i kıt'a ve 1'i de müfreddir. Dörtlük/iki beyit şeklinde söylenmiş şiirler kıt'a olarak da düşünülebilir. Şiirler, mektup metnindeki ifadelerin teyidi mahiyetinde olup umumiyetle tasavvufî neşveyle ve coşkunlukla terennüm edilmişlerdir.

Sonnotlar

- 1 Bu veri, Franz Babinger'in Kruya'daki dervişleri anlattığı yazısının İngilizceye çevirisinde Robert Elsie'nin görsel olarak kullandığı bir fotoğraftan alınmıştır. Bk. Babinger 1929, resim 4.
- 2 Sadettin Nüzhet Ergun, Bektaşî şiirlerini derlediği antolojisinde Şemîmî Baba'yı anlatırken bu rivayeti, Akçahisar dergâhı bendegânından Mehmed Ali'nin diliyle, olduğu gibi aktarmıştır (1930: 353)
- 3 Şemîmî Baba hakkındaki rivayetleri özetleyerek aldığımız yazının kaynağı Ali Rıza Öge tarafından derlenen ve Bektaşî şairlerine şiirlerine yer verilen mecmûa üzerine inceleme yapan Doğan Kaya'nın aktardığı bilgilerdir. Bu önemli eserin muhtevasını ele alan iki çalışma bulunmaktadır. Bunun dışında Doğan Kaya, bu antolojinin tamamını bilim dünyasına kazandırmak amacıyla bir dizi lisanüstü tez çalışması yaptırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya 2016: 254-255 ve Tatçı-Şen 2007: 1309-1315.
- 4 Şemîmî Baba'nın kendisinden tasavvuf neşvesi aldığı Hâşimî Baba hakkında daha fazla bilgi için bk. Yılmaz 1997: 406-407.
- 5 Tepedelenli Ali Paşa'nın Bektaşîliğe meyli ve Bektaşî babalarına iltiması konusunda daha ayrıntılı bilgiler için bk. Hasluck 1929: 590; Vickers 1999: 22; Maden 2013: 148; İzeti 2005: 522; Ali Emîrî 2018: 54.
- 6 Bu örnekler, asıl metin ve tercüme üzerindeki birkaç imla tasarrufu dışında İzeti'nin verdiği şekliyledir. Bk. 2009: 61.
- 7 Mektubun muhtevasını değerlendirdiğimiz bu kısımda Şemîmî Baba'nın ifadeleri tarafımızdan sadeleştirilerek verilmiştir.
- 8 “And olsun, biz insanogluunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.” İsrâ Sûresi, 70.
- 9 “Şâhit olarak Allâh yeter.” Fetih Sûresi, 28.
- 10 “Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.” Hadîs-i kudîsî olarak bilinen meşhur ibare.
- 11 “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” Enbiyâ Sûresi, 107.
- 12 “O, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur.” Ahzâb Sûresi, 40.
- 13 “Rabbî'min emri olmasaydı ben Rabbimi tanımayacaktım.”
- 14 “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.” Kasas Sûresi, 88.
- 15 “Yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba and olsun.” meâlindeki âyet-i kerîmelere telmihte bulunulmuştur. Bk. Tûr Sûresi, 1-3. âyetler.
- 16 “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.” Rahmân Sûresi, 26.
- 17 “Kim Allâh'a tevekkül ederse, O kendisine yeter.” Talâk Sûresi, 3.
- 18 “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi.” A'râf Sûresi, 172.
- 19 “Ey iman edenler! Allâh'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de.” Nisâ Sûresi, 59.
- 20 “Âlimler, nebîlerin vârisleridirler.” Hadîs-i Şerîf, (Buhârî, İlm, 10)
- 21 “Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.” Ankebût Sûresi, 57.
- 22 “Bize de, size de hayırlıdır.”
- 23 “Gündüz vaktindeki güneş gibi...”

24 “İki zıt bir araya gelmez.”

25 “İnsanlardan en fazla belâya uğrayan kimdir? Enbiyâdır.” (Sünen-i İbn Mâce, II, 1321)

26 “Hasan ve Hüseyin, cennet gençlerinin efendileridir.” (Câmi’u’s-Sağır, 3821)

27 “Kendini tanıyan Rabbini de tanır.” (Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, II, 262)

28 “Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.” Yûnus Sûresi, 62.

29 “Allâh diledğini yapar.” İbrâhîm Sûresi, 27 ve “Allah istediği hükmü verir.” Mâide Sûresi, 1, âyet-i kerîmelerinden teşekkül eden bir duâ cümlesi.

Kaynaklar

Aksoyak, İsmail Hakkı (2014). “Şemîmî, Kemâleddîn”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1389>. (ET: 13.07.2018)

Alî Emîrî Efendi (2018). *İşkodra Vilâyeti Osmanlı Şairleri*, (Haz: Hakan T. Karateke), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Babinger, Franz (1929). *Among the Dervishes in Kruja*, (Almancadan İngilizceye Çeviren: Robert Elsie), http://www.albanianhistory.net/1929_Babinger/

Elsie, Robert (2010). *Historical Dictionary of Albania*, Toronto: The Scarecrow Press.

Ergun, Sadettin Nüzhet (1930). *Bektaşî Şairleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.

Hasluck, F.W. (1929). *Christianity and Islam Under The Sultans*, The Clarendon Press, Oxford University.

Hatıpler Çibik, Tuba; Filiz Umaroğulları (2017). “Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C 6, S 1, s. 458-481.

İzeti, Metin (2005). “Arnavutlar ve Bektaşîlik”, *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu Bildirileri*, SDÜ Yayınları, Isparta, s. 517-525.

İzeti, Metin (2009). “Naim Bey Fraşeri’nin Bektaşîliği ve Düşüncesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 52, s. 59-70.

İzeti, Metin (2014). *Balkanlarda Tasavvuf*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Mecmûa-i Eş’âr, Milli Kütüphane, Yazma Eserler, 06 Hk Yz. A 252, vr. 54-55 ve 118-123.

Kaya, Doğan (2016). “Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antoloji’nde Yer Alan Şairler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Yıl 6, S 12, s. 212-297.

Kiel, Machiel (2000). “Bektaşî Ocağının Arnavutluk’taki Kuruluş Tarihine Dair Bir Not”, (Çev: Cemal Çakır), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 13, s. 320-326.

Kiel, Machiel (2002). “Kruya”, *İslâm Ansiklopedisi*, C 26, Ankara: TDV Yayınları, s. 293-295.

Koca, Turgut (1955). *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri*, İstanbul: Maarif Matbaası.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992). “Bektaşîlik”, *İslâm Ansiklopedisi*, C 5, İstanbul: TDV Yayınları, s. 373-379.

Özmen, İsmail (1998). *Alevi ve Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, C III, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tatçı, Mustafa-Cafer Şen (2007). “El Yazmalarına Artık Vuruyor Güneş; Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şiirleri ve Şairleri Antolojisi”, 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Kitabı*, C 2, Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları, s. 1309-1315.

Vickers, Miranda (1999). *The Albanians: A Modern History*, London: I.B Tauris.

Yılmaz, H. Kâmil (1997). “Hâşim Baba”, *İslâm Ansiklopedisi*, C 16, İstanbul: TDV Yayınları, s. 406-407.

ERDEBİL TEKKESİ İKİ ŞEYHİNİN SEYAHATI VE SONUÇLARI: DEDE HOCA ALAADDİN ALİ VE TORUN ŞEYH CÜNEYT'İN ERDEBİL DIŞINDA KALAN TÜRBELERİ

Travels of The Two Sheikhs of Ardabil Tekke and Their Results: The Tombs of Ancestor Hodja Alaaddin Ali and Descendant Sheikh Cüneyt Outside Ardabil

Ahmet TAŞĞIN*, Öner ATAY**

Öz

Bildiri, Erdebil Tekkesinin iki şeyhi Hoca Alaaddin Ali ve Şeyh Cüneyt'in Erdebil dışına yaptıkları iki seyahatini karşılaştırarak sonuçlarını ele almaktadır. Bu şeyhler, dede Hoca Alaaddin Ali ile torun Şeyh Cüneyt'tir ve Hoca Alaaddin Ali döneminde tekke tarikat bakımından Şeyh Cüneyt zamanında ise tekke siyasi ve askeri yönüyle zirveye ulaşmıştır. Erdebil Tekkesi iki şeyhi iki ayrı sefer sonucunda Erdebil'e geri ulaşmadan yolda vefat etmeleri sonucunda mezarları da Erdebildeki aile kabristanı dışında kalmıştır. Bu durum, iki sefer ve iki mezar etrafında, Tekkenin iki ana akımını karşılaştırma imkanı sunmaktadır. İşte bu çalışma, Erdebil Tekkesi iki şeyhinin tarikat ve siyaset ile marifetten tarikata doğru şekillenen iki programını, karşılaştırma yapmak suretiyle ele almaktadır.

Hoca Alaaddin Ali son seyahatinde hacca gitmiş ve dönüşte Kudüs'te vefat etmiştir (ölümü 1429). Bu nedenle çalışmada Hoca Alaaddin Ali'nin yolculuğu gidiş ve dönüş olmak üzere akatarılırken Kudüs'te bulunan mezarı ve kitabesi de ele alınacaktır. Onun hac yolcuğunda, yanında küçük oğlu Şeyh İbrahim de vardı. Küçük İbrahim, babasının hasretine dayanamıyıp babasının ardından yetişip birlikte hacca gitmiş ve hac dönüşü babasının Kudüs'te vefatı üzerine Erdebil'e dönmüştü. Hoca Alaaddin Ali'nin vefatının ardından sadece mezarı Kudüs'te kalmamış, Şeyh İbrahim'in bir oğlu Ebu Yahya Muhammet de Kudüs'e yerleşmiştir. Kayıtlarda yer aldığına göre Hoca Alaaddin Ali'nin nesli Kudüs'te kalan bu torunundan devam etmiştir. Bu çocuklarının torunları günümüze kadar ulaşmış ve Haydariler ya da Kevakibzadeler diye anılmaktadır. Irak bölgesinde etkileri yakın tarihe kadar ulaşmış ve içlerinden büyük sufi ve alimler çıkmıştır.

İkinci seyahat ise Şeyh Cüneyt'e aittir. Şeyh Cüneyt, seyahatinin tamamını siyasi ve askeri faaliyetler için gerçekleştirmişti. Bu seyahatlerin sonucunda siyasi emellerini gerçekleştirmek üzere çıktığı savaş meydanında Şirvanşahlardan Halil Bey tarafından Şirvan'da öldürülmüş (ölümü 1460) ve öldürüldüğü yere defnedilmiştir. Bu seyahatlerinin siyasi nedeni ise Şeyh Cüneyt'in, Erdebil'de babası Şeyh İbrahim'in ardından posta oturamaması olarak gösterilmektedir. O, amcası Şeyh Cafer'in posta oturmasından dolayı ve siyasi çekişmeler

* Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye, ahmetyt@hotmail.com

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye, atayoner@gmail.com

nedeniyle Erdebil'i terk etmek zorunda kalmıştı. Şeyh Cüneyt'in Erdebil'den başlayan seyahati Konya, İçel, Kilis, Canik, Diyarbakır vs. şeklinde hem süre hem de mekan olarak uzun ve geniş bir zaman diliminde gerçekleşmişti.

Sonuç olarak Erdebil Tekkesinin iki şeyhinin farklı zamanlarda yaptıkları iki farklı seyahat sonucunda vefatları nedeniyle mezarları, ailenin diğer bireylerinin gömülü olduğu Erdebil tekkesi dışında kalmıştır. İki şeyh yani dede ve torun, seyahat nedeni ve sonuçları itibarıyla Tekkenin nasıl bir değişme uğradığının görülmesini kolaylaştıracak bir karşılaştırma yapma imkanı sunmaktadır. İki seyahat, iki farklı erkânın olduğu ve her ikisinin de birbiriyle Tekkenin adı ve bağlantıları dışında ortak yanlarının bulunmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle Şeyh Cüneyt'in seyahati ve vefatı, ondan itibaren tekkenin hemen her türlü faaliyetinin siyasi bir program içermesi, bu programla birlikte ortaya çıkan tarikatın aldığı yeni biçim ve değişimi görür hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Erdebil, Hoca Ali, Şeyh Cüneyt, Kudüs, Azerbaycan

Abstract

The paper discusses the results of the two trips of two sheikhs Hodja Alaaddin Ali and Cuneyt Erdebil. These sheikhs are grandfather Hoca Alaaddin Ali and grandson Sheikh Cuneyt. While during the reign of Hodja Alaaddin Ali, the tekke had reached its peak in sect term, and during the reign of Sheikh Cuneyt, the tekke gained importance in political and military terms. Two sheikhs of Ardabil Tekke, had died on the road to reach Ardabil in two separate expeditions, as a result their tombs also remained outside the family cemetery in Ardabil. This situation offers the opportunity to compare the two main currents of Ardabil Tekke around two expeditions and two graves. This study examines the two programs of the two sheikhs of Ardabil Tekke, that one of them was shaped by the sect and politics and the other took form by the ingenuity(marifet) to the sect (tarikât).

Hodja Alaaddin Ali had a trip for pilgrimage in his last voyage and died in Jerusalem in the return (1429). For this reason, Hodja Alaaddin Ali's journey will be considered as round trip and his grave and inscription in Jerusalem will also be discussed. During his pilgrimage, there was also his son Sheikh Ibrahim. Little Abraham followed his father, they made a pilgrimage together and went back to Ardabil after his father's death in Jerusalem. After the death of Hodja Alaaddin Ali, Not only his tomb had remained in Jerusalem, and also Abu Yahya Muhammad, son of Sheikh Abraham, settled in Jerusalem. According to the records, Hoca Alaadin Ali 's lineage continued from this grandson in Jerusalem. The descendants of Hodja Alaaddim Ali have reached the present day and are called "Haydaris" or "Kevakibzades". The effects of

the İraqi region have reached until recently and the great Sufi and the scholars have emerged. Their effects have reached until recently in the İraqi region and the great Sufis and the scholars have emerged.

The second trip belongs to Sheikh Cüneyt. He made his entire trips for political and military activities. As a result of these travels, the Sheikh Cüneyt, who was fighting for his political ambitions, was killed in the battlefield by Khalil Bey from Shirvanshahs in Shirvan (died 1460) and buried at the place where he was killed. The political reason for these travels is that Sheikh Cüneyt has not been able to sit in the “post” after his father Sheikh İbrahim in Ardabil. Sheik Cüneyt had to leave Ardabil because his uncle Sheikh Jafar had the “post” and due to some political controversies. Şeyh Cüneyt's journey from Erdebil following the route of Konya, İcel, Kilis, Canik, Diyarbakir was realized through a long way and in a wide time period.

As a result, the tombs of the two Sheikhs were left out of the Erdebil tekke, where the other members of the family were buried, because of the deaths of two sheikhs at different times. The reasons and consequences of the journeys of two sheikhs, grandparent and grandchild, allow us to make a comparison that will make it easier to see how Tekke had undergone a change. The two travels clearly reveal that there were two different men, and that both have nothing in common except in Tekke's name and connections. The journey and the death of Sheikh Cüneyt in particular, made it apparent that almost all activities of the tekke have contained a political program, and the new form and change that the sect came with this program have become visible.

Key Words: Ardabil, Hodja Ali, Sheikh Cüneyt, Jerusalem, Azerbaijan

1.Giriş

Bu çalışma, Erdebil Tekkesinde meydana gelen değişimi ele almakta ve bu değişimin eşik noktasında olan dede ve torununun Erdebil dışına yaptıkları seyahat üzerinden izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu iki seyahat arasındaki farkı ortaya koyarak her iki şeyhin hangi amaç ve hedef doğrultusunda gerçekleştirdikleri etrafında konuyu aktararak meydana gelen değişimin boyutu hakkında yakalanacak ipuçlarını vermeyi hedeflemektedir.

Dede Hoca Alaaddin Ali ile torun Şeyh Cüneyt'in kaynaklara yansıyan seyahatları ve özellikle bu çalışma için değerlendirmeye tabi tutulan her ikisinin vefatıyla sonuçlanan seyahatlara dikkat kesilmekte veya vurgu

yapılmaktadır. Ardından her iki şeyhin kabirlerine yerleştirilmiş kitabelerine yer verilerek kitabelerdeki ayrıntılara dair kısa bilgi verilmektedir.

Bu çalışmanın sorun olarak tespit edip ortaya koymaya çalıştığı nokta ise Erdebil tekke ve türbesinde meydana gelen değişimin nasıl, kim ve hangi gerekçe ile gerçekleştiği hakkında herhangi bir izah yapılmamasıdır. Hatta yeterli kaynak olmamasına karşın eldeki sayılı kaynak ve sınırlı bilgiye rağmen Safevi iktidarı ardından gerçekleştirilmiş iktidar, belge ve bilginin de bu son aşamadan takip edilip kurulup kurgulanmasına neden olmuştur. Doğrusu bütün çalışma ve değerlendirmeler, Safevi iktidarını gerçekleştirmeye çalışan Safevi ailesi üyeleri gibi hareket edip Erdebil tekke ve medresesinden neredeyse hiç söz etmeyerek iktidarın gerçekleşmesi daha da ötesi meşruiyeti için çaba ve gayret göstermeye devam etmekte.

Sonuç olarak Şeyh Cüneyt ile başlayan süreç meşru ve makul kabul edilip geriye doğru takibi ise yine aynı minvalde takip edilip Şeyh Cüneyt'in lehine kurulmaktadır. Mesela Şeyh Cüneyt ile amcası Şeyh Cafer arasındaki tartışmayı tek başına post kavgası şeklinde izaha yeltenip tartışmayı tetikleyen değişimin nasıl ve hangi şekilde gerçekleştiğine ilişkin ikinci cevabı vermeden veya bu soruyu sorma ihtiyacı dahi duymadan neticeye varılmaktadır. Doğal olarak Şeyh Cafer'in faaliyetlerinin bitmesi ve adeta tarih defterinin kapanması nedeniyle onun mücadelesi veya onun lehine bir şey söylenememektedir. Yine amca yeğen arasında yürütülen tartışmalardan bir tanesi de halife ve müritlere ilişkin yürüttüğü faaliyetlerdir. Bu doğrultuda mesela Rum diyarındaki Şeyh Hamid Veli ve Hacı Bayram Veli ile Abdurrahman Erzincani'nin yeni ve siyasi işaretlerle bezenmiş program hakkındaki tavrının ne olduğuna ilişkin herhangi bir şey söylememeleridir. Hatta bu konuda herhangi bir merak veya soru dahi sorma ihtiyacı duymamalarıdır.

Erdebil Tekkesi, Büyük Selçuklu Devletinin yıkılışı ve Moğolların varlıklarını sürdürüp devam ettirdikleri siyasi ve kültürel sahada etkili olmuştur. Selçuklu döneminde devletin resmi programı haline Suhreverdi tarafından konulan Fütüvvetin devamı olan Şeyh Zahidi Geylani ile şekillenen tarikat (Bahadıroğlu, 2000: 359-360; Gökbulut, 2016: 47-64), Geylani'nin damadı ve halifesi olan Şeyh Safiyüddin Erdebili, adına Safeviye Tarikatı veya tekkenin bulunduğu şehirden dolayı Erdebil Tekkesi adıyla anılıp meşhur olmuştu (Musalı, 2017: 163-193).

Sadreddin Musa babası Şeyh Safiyüddin'in ardından tekke ve medresenin başına geçti ve onun yerine oturdu. Sadreddin Musa, döneminde de tekke ve medrese giderek etkinliğini artırarak Rum ve Horasan'a kadar ulaştı. Somuncu Baba olarak Şeyh Hamid Aksarayı, Rum diyarında faaliyeti devam ettirdi. Onun en iyi halifesi önce Hacı Bayram ve ardından oğlu Yusuf Hakiki Baba idi (Taşğın vd., 2017: 489-500; Taşğın, 2016: 192-198). Horasan'a ise Divan'ıyla meşhur olan Kasım Envar'ı gönderdi. Şeyh Sadreddin ardından oğlu Şeyh Alaaddin Ali, tekye ve medresenin başına geçti. Şeyh Alaaddin Ali, hac dönüşünde Kudüs'te vefat etti ve buraya defnedildi. Şeyh Alaaddin Ali yerine oğlu Şeyh Şah İbrahim geçti. Onun döneminde tekke, açık bir şekilde başta Karakoyunlu Beyliğinin kendi içerisinde ve yine diğer beylikler arasındaki iktidar savaşında tavır aldı. Şeyh İbrahim'in vefatı ardından posta, tekkenin giderek beylikler ve siyasi mücadelelerinin parçası olmaları nedeniyle oğlu Cüneyt yerine kardeşi Şeyh Cafer oturdu (Musalı, 2016: 9-30).

Erdebil Tekkesi etrafında yürütelen tartışmalar tekke ve medresenin bütün birikimini siyasi bir amaca yönlendirip buna yönelik hazırlık yapması ve bütün bunları da fiili olarak gerçekleştiren kişinin Şeyh Cüneyt olmasıdır. İkinci olarak Tekkenin şiileşmesi veya tekkenin temel kaynaklarından uzaklaştığına dair yapılan tartışmalar ve ileri sürülen iddialar da yine Şeyh Cüneyt ile ilgilidir. Şeyh Cüneyt gibi oğlu Haydar'da onun mücadelesinin biçim ve içeriğini sürdürerek babasının mirasına sahip çıktı. Fakat bu değişimin nasıl ve neden olduğu hakkında yeterli kaynak bulunmamakta veya bu hususta bir yoruma da rastlanmamaktadır. Yine Şeyh Cüneyt'in fikirlerinin değişmesinde kimin veya kimlerin etkili olup tekke ve medresesinin bütün imkanlarını yeni programının hizmetine sunduğu hakkında da yeterli kaynak rastlanmamaktadır. Tabiatıyla bu hususu aydınlatmak veya farklı yorumlar yapılabilmek için birçok soruya verilecek cevaba ulaşılamamaktadır (Sümer, 1999: 1-14).

Daha da ötesi bu olup bitenlerin tamamı, torunu Şah İsmail tarafından başarıya ulaştırılması ve bağımsız bir beyliğe dönüşmesinin ardından geriye doğru kurgulanması veya inşa edilen kurguya münasip yorumlanmasıyla kesin ve belgeli bir hal almaktadır. Mesela tekke ve medresenin bu yeni program doğrultusunda kazandırıldığı kimliği, tek başına tekke ile devam ettirilmiş fakat programın tamamında medrese aynı hizmeti verememiş. Doğal olarak medrese bu aşamadan itibaren önemini kaybetmiştir. İşte bu konu hakkında

araştırma yapan veya tarihi geriye dönük yeniden kurgulayan çevreler, Erdebil Medresesi hakkında bu merak ve inşayı neden sürdürmemektedir? Kaldı ki Safevi iktidarı etrafında kurgunun güncelliği göz önüne alındığında bu kurgu ve inşanın sürükliliğini muhafaza ettiği de herkesin malumdur. İkinci soru ise Safevi iktidarı ve aktörleri etrafında yürütülen tartışmalar ve bu tartışmaların halen devam ettiriliyor oluşuna kimler neden ihtiyaç duymaktadır? Hatta bu çevreler sürekli olarak Safevi Devletinin siyasi iktidarının dahi kaç yüzyıldır yıkılmış olmasına rağmen Şiilik kısmını sürekli inşa etmeye neden ihtiyaç duymaktadır?

Şeyh Cüneyt ile erkanda yani marifetten tarikata doğru başlayan değişim ve Şah İsmail ile siyasi programa dönüşen iktidar arzusu, ilgili çevreler tarafından neyi örtmek veya neyi gizlemek için sürekli yama yapılarak kapatılma telaşındalar? Halen bu vakte kadar Erdebil Tekkesinde meydana gelen değişim, dede ve torun ile oluşan farklılaşmanın iki farklı dünya anlamına gelmesine karşın sürekli bu ikili alanı tek kılmak için değiştirip siyasi ideolojik kurgunun devamı kaygı ve korkunun şüphesini veya bu halin derinliğini anlayama uzak görünmektedir (Bilgili, 2003: 21-41; Taşğın, 2004: 297-306; Taşğın, 2009: 209-223).

Doğrusu ilgili çevreler, aynı isim altında iki farklı tekke ortaya çıktığını ve yine aynı tekkenin şeyhlerinin iki farklı erkan talep ve takip etme isteklerinin varlığından habersiz davrandıkları yapılan değerlendirme ve çalışmalardan anlaşılabilir. Dolayısıyla araştırmacı, akademik ve varlıklarını bu belirsizliğe muhtaç olan çevreler, aynı tekke içerisinde iki farklı şeyh görüntü ve rekabeti sonuçlarının birbirinden farklılaşarak yeni erkan kurgusunu ortaya koymaya da istekli görünmemektedir. İkinci bir husus da Safevi konusuna ilgi duyan çevrelerin tasavvuf ve tarikata dair izah ve açıklamada ilgisiz ve isteksiz davranmalarıdır.

Diğer yandan yine konuyla ilgilenmeyi bir vazife bilen ve bu konuyu zorunlu olarak ele almayı gerekli görenlerin de tasavvuf ve tarikati değersiz, önemsiz ve hatta sapkınlık olarak görmeleri de yine konuya başlangıç itariyle eksik ve yanlış adımla başladığını göstermektedir. Araştırmacının kendisinin değer yargıları veya tasavvuf ve tarikata inanma zorunluluğu bulunmamasına rağmen konuyu bağımsız veya tarafsız takip etmeyi bile kusurlu görme hali bu hususta neden ilerleme sağlanamadığını açıklamaya yeterli olacaktır.

Konunun takibini zorlaştıran diğer bir husus ise konunun başından itibaren siyasi olarak aktarılmasıdır. Fakat bu siyaset, iktidara karşı ve yeni bir iktidar alanı oluşturması nedeniyle taraflarca iştahlı bir şekilde dillendirilmektedir. Yani tekkenin içinden siyasetin çıkması ve siyasi başarı için de her türlü yol ve araçlarının meşru ve helal görülmesi konusu, siyasetin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Fakat aynı hususun tekkenin iç öğretisi ve dinamikleri zaviyesinden değerlendirildiğinde aynı meşruiyet ve rızalık mümkün olur mu? Yine tekkenin kendisini tahakkuk ettirdiği alan ve araçları ile siyasetin çekip çevirdiği alanın aynı zeminde buluşturulmasından dolayı örtülen ve meydandan çekilen hususların neler olduğu hakkında da hiçbir açıklama bulunmamaktadır? Bu husus modern çalışmalar ya da geleneksel de olsa zahir zaviyesinden konuyu takip eden uzmanların elinde de aynı yerden takip edilmektedir. Kaldı ki modern çalışmaların temel çıkış noktası pozitivist yaklaşım ve yönetime sahip olması hasebiyle, marifetin dünyasıyla ya da tekkenin bağhılarının maruz kaldığı iç çatışmayı dikkate almaması da doğaldır.

1.1.Hoca Alaaddin Ali ve Şeyh Cüneyt'in Seyahatları

Erdebil Tekkesi aynı zamanda medrese eğitimi ile de geniş bir sahada kabul görmüş. Dolayısıyla Safevi ailesi hem tekke hem de medrese ile şöhret bulmuş ve birçok farklı memlekette giderek artan bir ilgiye mazhar olmuş. Hoca Alaaddin Ali dönemi de etkili olunan zamana rastlar. Hoca Alaaddin Ali Hacca gitmeye karar verir ve yola çıkar. Bu yolculuğu boyunca mürit ve halifelerinin de bulunduğu birçok yere uğramış. Nihayetinde hac görevini ifa ettikten sonra geri dönüşünde Kudüs'te kalmış. Konakladığı Kudüs'te de vefat etmiş. Hoca Alaaddin Ali, vefat ettiği Kudüs'te defnedilmiş. Kudüs'te Babu'l-Rahme kabristanında kendisine yapılmış kabri günümüze kadar ulaşmış. Kabrinin bulunduğu yere de Makam-ı Şeyhü'l-Acem verilmiş (Azamat, 195: 279; Aydoğmuşoğlu, 2014: 5-62).

Hoca Alaaddin Ali, Erdebil dışına hac görevi için çıkmış, mürit ve öğrencilerini ziyaret etmiş. Fakat esas onun yolculuğu hac için olduğuna göre bilinen hac yolunu takip edip güzergahta yer alan şehir ve önemli mekanları da ziyaret etmiş. Onun Mekke ve Medine'ye ulaşan yolu, Hicaz'a ulaşacak içerik ve zenginliğe sahip olmuş.

Şeyh Cüneyt'in Erdebil'de başlayan Şirvan'da bir okla savaş meydanında öldürülmesine kadar geçen hayatı neredeyse seyahatlerle geçmiş (Hinz,

1992: 14-36). Şeyh Cüneyt'in seyahatinin ayrıntılarına Aşıkpaşa yer vermiş (Aşıkpaşazade, 1332: 264-267). Şeyh Cüneyt, hem tekkede oturan amcası Şeyh Cafer hem de Karakoyunlu sultanı Cihanşah tarafından Erdebil'den çıkarıldı (Arayancan, 2010:73-78). Bu husus Aşıkpaşazade açık bir şekilde, Erdebil şeyhlerinin neden sürülüp kovulduğu başlığı altında izah edilmektedir. Fakat konunun anlaşılması kolaylaştıracak bilgi Şeyh Cafer'in mektubudur. Şeyh Cafer, yeğeni Şeyh Cüneyt'in Erdebil Tekkesi halife ve müritleri arasında sürdürdüğü faaliyetlerine dikkat çeken bir mektubu Tekke içerisindeki tartışmayı anlaşılır kılmaktadır. Şirvanşahlar hükümdarı Emir Halil'e:

“Velâyet hanedanının müritlerinden ve keramet ailesine inananlardan bir topluluk, Şeyh Cüneyd'i mürşit olarak bilmiş ve onun yolunu takip etmiştir. Hâlbuki Şeyh Cüneyd bu anlamda yalancıdır. Onun halifelîği ve mürşitliği gerçek dışıdır. Yapılacak en iyi iş onun kovulması için çalışmaktır.” (Rumlu, 2005: 395).

“Bab: Anı Beyan Eder Kim Sultanü'l-Mücahidin Sultan Bayezid Han Zamanında Erdebil Sufilerini Rum İline Sürdüler Ne Oldu Sebep?”

Bu oldu kim ulema küfürlerine hükmettiler, padişah onlara gazap etti, Rum İli'ne sürdüler.

Sual: Bunlar hod sufilendi, Şeyh Safi müritlerinden idi, tasavvuftan şer'i Muhammed'in Sallallahu aleyhi ve sellem üzerine ölürlendi, bunları tekfir etmeye sebep ne oldu?

Cevab: Tafsili evvel budur ki Şeyh Safi neslinden Şeyh Cüneyt adlı bir kimse zahir oldu Sultan Murat zamanında. Erdebil'den ammisine küstü, geldi Rum'a çıktı, Sultan Murat'a hediyeler gönderdi, bir seccade ve bir Mushaf ve bir tespih gönderdi, bir müridiyle. Dedi kim: Kurt Beli'ni bana versin, mesken edineyin dualarına meşgul olayın, dedi. Hediyelerini getiren kişiyi getirdiler Halil Paşa'ya verdiler, o dahi Sultan Murat'a arz etti. Sultan Murat hediyelerini kabul etti, veziri Halil Paşayla müşavere ettiler: Bir tahtta iki padişah sığmaz, diye cevap verdiler. Gelen kişilerle Şeyh Cüneyd'e iki yüz filori gönderdiler, gelen dervişlere dahi bin akçe harçlık verdiler, gönderdiler.

Şeyh Cüneyt, Osman ilinden gitti, Karaman'a Konya'ya vardı, Şeyh Sadreddin Konevi Zaviyesine kondu. O vakitte Şeyh Abdullatif onun şeyhi idi. Bir nice gün Şeyh onda oldu, amma şeyh Cüneyt'in Mevlana Hayrüddin Hocasıydı, bir nice gün şeyhe gönderdi, varır şeyhe sual ederdi, Şeyh Mevlana

Hayruddin'e cevap verirdi. Şeyh Abdullatif, Şeyh Cüneyt'le buluşmak için elsaf ol ola, dedi, zira bir nice gün Şeyh onda oldu, Şeyh Abdullatif'le buluşmadı, namazda pencere içinde imama uyardı kılardı. Bir gün ikinci namazından sonra buluntular, kelimat edip musahabet ettiler. Şeyh Sadreddin onda olan Şeyh Muhyiddin Arabi kitaplarını ve Şeyh Sadreddin kendi kitaplarını icza edip kâtiplere otuz günde yazdırdılar. Şeyh Abdullatif'le otuz güne değin buluşmadılar, otuz gün sonra iczayı cemedip mihrab önünde yine buluştular. Şeyh Cüneyt Şeyh Abdullatif'e sual etti: Ataya ashabımı evladır, yoksa evladı mı evladır? Dedi. Şeyh Abdullatif cevap verdi ki: Sual ettiğin makamda ashap evladır, zira ashabın hakkında kelam-ı kadimde muhacirin ve'l-ensar diye anlaştır ve dahi mezahib-i erbaa ashabtan alınmıştır, evlattan alınmış değildir, dedi. Şeyh Cüneyt daha Şeyh Abdullatif'e hitap edip dedi kim: O ayetler ashap hakkında nazil olduğu vakit sen anda bile miydin, dedi. Şeyh Abdullatif dahi eyitti kim: Sen bu itikatla kâfirin oldun ve dahi bu itikatla sana uyanlar dahi kâfir olur, dedi. Hoca Hayreddin, Cüneyd'in koltuğuna girip odasına aldı gitti. Fakir dahi Şeyh Abdullatif'in koltuğuna girip odasına aldım gittim.

Heman ki sabah oldu, Şeyh Cüneyt Konya'dan çıktı gitti, Vilayet-i Varsak'a girdi. Şeyh Abdullatif, Karamanoğlu İbrahim Beye haber gönderdi, mektup yazdı kim: Bu şeyh Cüneyt'in muradı sofuluk değildir, şeriati bozup kendi imaret talep eder, dedi. Öyle olsa Karamanoğlu dahi Varsak Beylerine Şeyh Cüneyt'i tutun, diye haber gönderdi.

Varsak'dan bir nice Varsak uydurup çıktı kaçtı. Halep ilinde Arsuz Dağına vardı. Arsuz Dağında Birasisiz kâfiri kala vardı, onu Bilaloğlundan istedi, tamir edip mesken edildi, anda bir nice gün oturdu. Rum ilinden Simavna Kadısıoğlu ve dahi gayriden yanına nice cimri cem oldu. Halep'te Mevlana Ahmet Bekri ve dahi Abdulkерim Halife, Şeyh Zeynüddin Hafı, müritlerindendi, Mısır Sultanı Çakmak'a haber gönderdiler kim: Senin vilayetinde deccal zahir oldu, diye. Mısır Sultanı dahi Halep naibine haber gönderdi kim var onu Halep çerisiyle tut, diye. Halep naibi hasta bulundu, Halep'in Ulu Hacibini baş koştular, Şeyh Cüneyt'in üzerine vardılar. Cüneyd'in yetmiş kadar adamını helak ettiler, yirmi beşi Simavnaoğlu adamlarından idi.

Kendi kaçtı, Canik'e gitti, beni isteyen kişi Canik'te bulsun, dedi. Yürük'te yürürken Üzeyiroğlu tutmak istedi, nesi varsa verdi, avradını aldı kaçtı. Canik'te Mehmet Bey katına vardı, birkaç bin kişi cem oldu. Ondan

Trabzon'a leşkeriyle uğraş ettiler, Trabzon leşkerini kırdılar, Trabzon'un vilayetini harap ettiler.

Rum Beylerbeyisi Hızır Ağa dahi cem ettiği askerle Cüneyt'in üzerine vardı, Cüneyt işitip kaçtı, Uzun Hasan'a gitti. Uzun Hasan Cüney'ti tuttu, Cüneyt eyidir: Beni niçin tutarsın? Cihanşah gibi düşmanın var, benim silahlı yirmi bin sufiye gücüm yeter, bende sana yardımcı olayın, dedi. Uzun Hasan dahi yemin edip Uzun Hasan'ın kız karındaşını aldı Erdebil'e gitti, bu halk Erdebil'de sığışmadı.

Andan Şeyh Cüneyt Şamak'ı vilayetine vardı. Beyi eyitti: Niye geldin, dedi. Cüneyt eyitti: Kâfire gazaya giderin Ahısta'ya ve Gürcistan'a, dedi, Beyi eyitti: Onlar benim haraçgüzarımdır, varmak caiz değildir, dedi. Sözüne itibar etmedi, vardı haraçgüzar kâfiri urdu, alıp gittiği halkı tuyum eyitti geldi, yine Şemaki iline geldi. Şamaki Beyi dahi beylerbeyini gönderdi: Bu vilayette durma git, dedi. Varan beylerbeyini öldürdü, bulduğu yeri urmağa başladı. Şemaki Beyi Halil Bey Cüneyt'in üzerine vardı, Cüneyt Şamaki beyine dün baskını etti, Cüneyt'i tuttular öldürdüler.”

Sonuç olarak Aşıkpaşazade'in kendisinin de şahit olduğu olaylar dizisi onun tarafından aktarılmaktadır. Buna göre Şeyh Cüneyt, Kurtbeli ile Osmanlı, ardından Konya'da kendisinin de devam ettiği Sadreddin Konevi Medresesinde Karamoğulları, Varsakların bulunduğu Toroslara, Kilis veya Arsuz'da Memlûklülere ve son olarak Diyarbekir'e Akkoyunlulara yönelmiş. Dolaştığı bu sahaların hepsinde de tekke ve medresenin imkanlarını kullanarak faaliyet yürütmüş. Doğrusu sonuçları açısından değerlendirildiğinde tekke ve medrese mensubu birisi olarak hiçbir yerde doğruyu söylememiş ve siyasi programının gerçekleşmesi için her türlü yolu meşru görerek hareket etmiş.

1.2.Hoca Alaaddin Ali ve Şeyh Cüneyt Mezar Taşları

Bu konuyu önemli kılan hususlar arasında Erdebil Tekkesinin Şeyh Safiyüddinden itibaren Şah İsmail'e gelinceye kadar ailenin bütün şeyhlerinin mezarları Erdebil Tekkesinin bulunduğu yerdedir. Sadece bu aile mezarlığı dışında iki şeyh Hoca Alaaddin Ali ve Şeyh Cüneyt'tinkidir. Bu bakımdan da Erdebil dışına çıkan iki şeyhin seyahatleri ve vefatları üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Böylece iki şeyhin mezarları ve kitabeleri üzerinden seyahatlerini vurgu yapıldı.

Hoca Ali'nin Kudüs'teki kabrini ve kitabını kayıt altına ilk defa Max Van Berchem 1893 ve 1914 yılında da ikinci defa yeniden okumuş (Berchem, 1922:

452-453)¹. Yakın zamanda Mehmet Tütüncü Kudüs hakkında yaptığı müstakil çalışmasında hem kitabenin fotoğrafı hem de kitabenin okunuşunu Berchem gibi kurarak yayınlamış (Tütüncü, 1996: 196)². Hoca Ali'nin mezarı, Kudüs kabristanında Babu'l-Rahme'de doğu duvarları yakınında yer almaktadır. Aşağıya her iki çalışmada da yer alan kitabe yer almaktadır.

“Epitaph of Sheikh Erdebili. Bab el Rahme Cemetery. Near the Eastern Wall of Haram al-Sharif.

Text:

1. هذا قبر الامام المحقق والحبر المدقق جامع الشريعة والحقيقة الشيخ»
2. علاء لدين أبو الحسن على الأردبيلي توفي سنة اثنين و ثلاثين و ثمانمائه
3. ثم انهدمت هذه القبة بكرور الأعوام فجدد هامن ذريته أفضل
4. الفضلاء ولي الدين الشهير بابن الكواكبي القاضي بالعساكر
5. المنصورة فى الدولة العثمانية لسنة ثلاثة و ثلاثين و مائة بعد الألف»³.

1-Haza kabru'l-imami'l-muhakkiki ve'l-hibri'l-müdekkiki camii'ş-şeriatı ve hakikat'ş-şeyh

2-Alaeddin Ebu'l-Hasan Aliyi'l-Erdebili tüveffa senete isneyni ve selasine ve semanime

3-Temme inhedimez hazihi'l-kubbeti bekruri'l-a'vami feceddedeha min zürriyetihi efdali'l-

4-füdelai Veliyyiddini'ş-şehir bi-ibni'l-Kevâbi'l-kadı bi'l-asakiri'l-

5-Mansureti fi'd-devleti'l-osmaniyyeti liseneti selasetü ve selasine ve mie ba'de'l-elfi.”

Kitabenin çevirisi:

“1-Bu kabir, tahkik ehli, derin bilgi sahibi, şeriat ve hakikate vakıf İmam

2-Alauddîn Ebu'l-Hasen Alî el-Erdebîlî'nin mezarıdır. Kendisi 832 yılında vefat etmiştir.

3-Bu kabir daha sonra yılların geçmesiyle yıkılmıştır. Müteakiben onun neslinden

4-5Osmanlı Devleti ordusunda kazasker olup İbnu'l-Kevâkibî adıyla bilinen üstün fazilet sahibi Veliyuddîn tarafından 1133 yılında yeniden

yapılmıştır.”⁴

Şeyh Cüneyt’in mezar taşına gelince:

Şeyh Cüneyt türbesi, Kuzar ili Hazret köyünde bulunmaktadır. Şeyh Cüneyt, seyahatlerinin ardından tekke ve medresenin bütün birikimini de kullanarak oluşturduğu etki ve biriktirdikleriyle yeni bir savaşa daha girmeye hazırdı. Şirvanşah I. Halilullah ile Samur Irmağı yakınında tuttuğu savaşta öldürüldü.

Şeyh Cüneyt’in türbe ve mezarı Şah Tahmasb zamanında onun emriyle veziri Hacı Fahreddin Ahmed Ferehani oğlu Hacı Ziyaeddin Nizamü’l-Mülk’ün oğlu Ağa Muhammed yaptırmış. Türbenin Batı kapısında Arapça Nesih yazı ile yedi satırlık bir kitabe bulunmaktadır. Bu konuda ilk çalışma yapan ve kaydı alıp yayınlayan Meşhedihanım Nemet’dir. Meşhedihanım, eserinde türbe hakkında bilgi vermiş ve kitabeyi de okumuştur. Kitabenin bir kopsanın da eserinin ekler bölümünde Ek no 30’da yer vermiştir (Nemet, 1992: 53-55)⁵.

- «۱- قَدْ وُقِّعَ بِنَاءُ هَذِهِ الْعِمَارَةِ الْمُبَارَكَةِ الشَّرِيفَةِ عَلَى أَمْرِ سُلْطَانِ الْأَوْلِيَاءِ الْكَامِلِينَ وَبُرْهَانَ الْأَصْفِيَاءِ الْأَوَالِيَيْنِ قُطْبِ الْعَارِفِينَ هَادِي رَأْيِهِ الْمُقْتَدِينَ سَالِكِ مَسَالِكِ الطَّرِيقَةِ وَمَالِكِ مَمَالِكِ الْحَقِيقَةِ مُرْشِدِ الطَّالِبِينَ إِلَى رِضَاءِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ابْنِ صَفِيِّ الدِّينِ السُّلْطَانِ شَيْخِ جُنَيْدِ الصَّقَوِيِّ نَوَّرَ اللَّهُ مَرْقَدَهُ وَصَلَبَ شَهِيدًا فِي دَوْلَةِ السُّلْطَانِ الْأَعْظَمِ وَالْحَاقِقَانِ الْأَعْدَلِ الْأَكْرَمِ مَوْلَى ۳- مُلُوكِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَقَهْرَمَانَ الْمَوَاطِنِينَ جَمْعِيَّةِ السُّلْطَنَةِ وَالْخِلَافَةِ الدُّنْيَا وَالَّذِينَ وَمُمَهَّدِ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ الْمُصْطَفَوِيَّةِ وَمُؤَيِّدِ سُنَّةِ رَبِّ الْمَلَّةِ الْمُرْتَضَوِيَّةِ الْمُؤَوَّفِ وَالْمُؤَافِقِ الْمَالِكِ الْمُنَّانِ ۴- الْمُتَوَكَّلِ عَلَى الصِّمْدِ بِالَّذِينَ السُّلْطَانِ بْنِ السُّلْطَانِ الْمُظْفَرِ شَاهِ طَهْمَاسِبِ الصَّقَوِيِّ بِهَادِرْخَانَ الْحُسَيْنِيِّ خَلَّدَ اللَّهُ مُلْكُهُ وَسُلْطَانَهُ وَأَفَاضَ عَلَى الْعَالَمِينَ حَبِيبًا ابْنَ صَفْوَةَ أَحْصَنَهُ اللَّهُ مِنْ خُصٍّ لَهُ ۵- تَعَالَى بِالنَّفْسِ وَبِالنَّفْسِيَّةِ الْأَبْرَارِيَّةِ وَدُسْتُورِ الْفُرُونَ الْعُظَامِ مُخْتَارِ الْوَلَاةِ الْحُكَامِ مِنْ جُمْهُورِ الْأَكْفِيَاءِ مُصَالِحِ أُمُورِ الْجُمْهُورِ وَمَحْدُودِ مِنْ أَرْبَابِ الْعِلْمِ مُطَاعِ الْأَصْحَابِ ۶- الْمَكَارِمِ ... إِلَى الْخَيْرِ إِمْكَانٍ ... الْمُنْبِيرِ الْمُخْتَصِّ بِعَوْنِ الْمَلِكِ الْأَحَدِ شَمْسُ الْفَلَكَ الْوَزِيرِ الْعَزَّ وَالْإِقْبَالِ أَقَا بْنِ مُحَمَّدِ الْخَضِرِ وَزِيرِ الْكَبِيرِ مَلْجَأِ الْعَشِيرِ أَوْصَلَهُ ۷- إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ الْأَحَدِ الْعَلِيِّ الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ الْمَلِكِ مَزَارِ الْمَلِكِ الْعَزَّ وَالسَّعَادَةِ فِي وَقَاءِ الْمَشَايِخِ ... الْحَقِّ ... حَرَّرَهُ أَحْمَدُ الْأَحَدُ الْخَوَاجَةُ فَخْرُ الدِّينِ جَمِيلُ الْقَرْهَانِيِّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِهِ حُصْنٌ وَقَدْ شُعْلَةٌ مَشْكُوتِهِ فِي حُدُودِ سَنَةِ إِحْدَى خَمْسِينَ وَتِسْعِمِائَةٍ

Metnin latin harflerine aktarılmış hâli:

1-Kad vuffika binâu hâzihi'l-imârati'l-mubâraketi'ş-şerifeti alâ emri

sultâni'l-evliyâi'l-kâmilîn ve burhâni'l-asfiyâi'l-vâsılîn, kutbi'l-ârifîn, hâdi râyeti'l-muktedîn, sâliki mesâliki't-tarîkati ve mâliki memâliki' /

2-l-hakîkati, murşidi't-tâlibîne ilâ ridâi Rabbi'l-Âlemîne İbni Safiyyuddîn es-Sultân Şeyh Cüneyd es-Safevî, nevverallâhu merkadehû ve sulibe şehîden fî devleti's-sultâni'l-a'zam ve'l-hâkâni'l-a'deli'l-ekram, mevlâ /

3-mulûki'l-arabi ve'l-acem, zıllillâhi fî'l-ardi ve kahramâni'l-mevâtıneyni cem'ıyyeten es-saltanati ve'l-hilâfeti'd-dünyâ ve'd-dîn ve mumehhidi kavâidi'ş-şerî'ati'l-mustafaviyyeti ve mueyyidi sünneti Rabbi'l-Milleti'l-murtadaviyyeti, el-muvaffaki ve'l-muvâfıki'l-mâliki'l-mennâni' /

4-l-mütevekkili ale's-Samedi bi'd-dîn, es-Sultân İbni's-Sultân İbni's-Sultân el-Muzaffer Şâh Tahmasb es-Safevî Bahâdırhân el-Huseynî, halledellâhu mulkehû ve sultânehû ve efâda ale'l-âlemîne habîben ibney safveti, hassahullâhu men husa lehû /

5-teâlâ bi'n-nefs ve bi'n-nefsiyyeti'l-ebriyyeti ve dustûri'l-kurûni'l-izâm, muhtâri'l-vulâti'l-hukkâm min cumhûri'l-ekfiyâi, musâlihi umûri'l-cumhûri ve mahdudin min erbâbi'l-ilmi, mutâ'i'l-ashâbi' /

6-l-mekârimi ... ile'l-hayr, imkâni ... el-münîri'l-muhtassi, bi avni'l-Meliki'l-Ehad, şemsi'l-felek, el-vezîri'l-ızzı ve'l-ıkbâl, Aka b. Muhammed el-Hadir, vezîri'l-kebîr, melcei'l-aşîr, evsalehû /

7-ilâ rahmetillâhi'l-Ehadi'l-Aliyyi't-Tayyibi't-Tâhiri'l-Melik, mezâra'l-meliki'l-gurri ve's-seâdeti fî vefâi'l-meşâyıhi ... el-Hakki ... Harrarahû Ahmedu'l-Ehad el-Havâce Fahruddîn Cemîl el-Karahânî fî sabîlillâhi Teâlâ. Ve bihî hussine vakdu şu'leti mişkâtihi fî hudûdi seneti İhdâ Hamsîne ve Tis'a mieh (951).

Kitâbe'nin çevirisi:

İçerisinde, şehîd olduğu yer olan, Safiyyüddin'in (ö. 735 / 1334) oğlu (torunu), Yüce Allah kabrini nurlandırsın, Şeyh Sultan Cüneyd es-Safevî'nin (ö. 864 / 1460) gömülü bulunduğu bu mübarek ve şerefli imaretin yapılışı; kâmil Vefîlerin sultanı, vuslata ermiş seçilmişlerin burhanı, ariflerin kutbu, kendisine uyanların sancağının rehberi, tarikat yollarının saliki, hakikat memleketlerinin maliki, âlemlerin Rabbinin rızasına talip olanların murşidi, en büyük sultan, en âdil ve cömert hakan, Arap ve Acem krallarının efendisi, saltanat ile hilâfeti, dünya ile dini kendisinde birleştirdiğinden her iki

memleketin de kahramanı olan, ülkesini Muhammed Mustafa'nın Şeriatının kurallarına uygun bir zemini hâline getiren, Aliyyü'l-Mürtezâ milletinin Rabbi'nin sünnetine destek olan, başarılı, uyumlu, muktedir, cömert, tam bir dindarlıkla, Samed Allah'a mütevekkil, sultan oğlu sultan oğlu sultan Habîb b. Safve, Muzaffer Şâh Tahmasb es-Safevî Bahâdırhan el-Hüseynî'nin (919-984 / 1515-1576) devlet ve iktidarı zamanında onun emriyle gerçekleştirilmiştir.

Yüce Allah, mülkünü ve saltanatını dâim kılsın ve âlemlere yaygınlaştırsın!

Yüce Allah onu, en has dost nefis ile ve ebrâra mahsus nefâsete has kılsın!

Şanlı asırların düsturu, yeterli ve olgun cumhurun, hâkim valilerin seçtiği, cumhurun işlerini yola koyan ve ıslah eden, ilim erbabıyla çevrili, keremli ve ahlaklı arkadaşlarınca itaatli, Ehad ve Melik olan Yüce Allah'ın yardımına mazhar, feleğin güneşi şeref ve ikbal sahibi vezir, büyük vezir, halkın sığınağı, Akâ b. Muhammed el-Hızır'ın rehberliğinde, meşâyihe olan hürmeti sebebiyle, değerli ve mutlu şeyhi mezarında, Ehad, Aliy, Tayyib, Tâhir ve Melik olan Yüce Allâh'ın rahmetine kavuşmasını sağlamıştır.

Bu kitabeyi, 951/1554 yılında, tek olan Yüce Allah katında övülmüşlüğü en fazla hak eden Hâce Fahrüddin Cemîl el-Karahânî, Allah yolunda olmak amacıyla yazmıştır.”⁶

1.3.Dede ve Torun Seyahatlerinin Etkileri

Hoca Alaaddin Ali ve Şeyh Cüneyt yolculukların sonuçlarına göre iki seyahatten iki farklı sonuç ortaya çıkmıştır. Hoca Alaaddin Ali'nin üç oğlundan Şeyh İbrahim babasıyla birlikte hacca gitmiş ve dönüşte babasının Kudüs'te vefatı esnasında yanında olmuştu. Şeyh İbrahim'in üç oğlundan birisi olan Ebu Abdurrahman ise Kudüs'de kalmış. Ebu Abdurrahman'ın soyu devam etmiş ve içlerinden çok büyük alim ve arifler dünyaya gelmiş. Demircilikle meşgul olmuş, demirden yıldız şeklinde sanatkarane işler yaptığından dolayı Kevâbî lakabı almış. Ebu Abdurrahman Kudüs'te Safeviye'nin bir tekkesini açıp faaliyet yürütmüş. Aileden İbrahim Efendi'nin İlm-i Nücum ile meşgul olmasından dolayı Kevâkibî şeklinde isimlendirildiği de kayıtlarda yer almaktadır (Nevizade Ataullah Efendi, 1989: 738). Halid el-Bağdadi'nin ilmini dört şubeden aldığı ilk şubenin ise Haydariyye olduğu, Haydariyye silsilesinin ise Hoca Ali'den Safiyüddin'e ulaştığı yeni kayıtlarda yer almaktadır. Es-Seyyid Haydar Pirüddin Haydari babası es-Seyyid Burhaneddin

el-Haydari'den o da babası Hoca Alaaddin'den ilim ve icazetlerini almışlar şeklinde Şeyh Mevlana Halid el-Bağdadi'nin ilmi şeceresinde yer almaktadır (Haydarî, 1308:104-105).

Kevâkibzadeler Osmanlı ilmi ve mülki idaresine birçok şahsiyetler kazandırmış, ilim ve irfan çevrelerinde meşhur bir aile olmuş (Ergül, 1996: 30-35; Altuntaş, 2008: 92-112). Nihayetinde Hoca Alaaddin Ali'nin Kudüs Babu'l-Rahme'de bulunan kabrini de yine Veliyyüddin isimli fakat İbn el-Kevâkibî diye meşhur olan torunu yenilemiş. Ailenin daha sonra gelen edebiyat ve siyaset alanında etkili olan Abdurrahman el-Kevâbî hakkında ise “Abdurrahman bin eş-Şeyh Ahmed el-Kevâkibî el-Halebî, Haleb ve İstanbul'da geniş şöhret ve yüksek makam sahibi olan dördüncü hicri asırda dedeleri Haleb'e göç etmiş eski bir aile olan Âl-i Kevâbîyedir. Nesebi, Erdebil emirlerinden birisi olan es-Seyyid İbrahim el-Safevîye ulaşmaktadır.” kaydı düşülmüş (El-Mu'cem'ül-Matbûât'il-Arabiyyeti ve'l-Muarrabe, Mısır: 1346 H. 1928 M., ss. 1574-1575).

Hoca Alaaddin Ali'nin torunlarının Kudüs'te devam ettiğinden seri makaleleriyle ilk defa Tabatabai bahsetmiş (Tabatabai, 1946: 720-721) ve ondan alıntıyla ya da onun seri üç makalesini tanıtarak yararlanan Gölpınarlı olmuş (Gölpınarlı, 1969: 234-235).

2. Sonuç

Bu çalışma, Safevi ailesinde meydana gelen değişimi ailenin iki şeyhinin seyahatları ve seyahatlerin sonuçları etrafında değerlendirdi. Netice itibariyle konunun Safevi Kızılbaş Devletinin giderek şiileşmesini esas alan araştırmalar, konuyu geriye doğru ailenin önemli şeyhlerinin baştan beri şii olduğunu ileri sürmekte ve ispat etmeye çalışmaktalar. Esasen Erdebil veya Safeviye şeklinde isimlendirilen tekke ve medresesiyle de önplana çıkmış sufi bir hareketin neden ve nasıl şiileştiği veya siyasi bir harekete dönüştüğü konusuna yönelmeliydi. Hatta tekke ve medrese, nasıl olurda siyasete bulaşarak ve bir devlete dönüşme arzusu taşımaktadır, sorusuna cevap aramaya çalışılmamaktadır?

Erdebil Tekkesi zaten şiiydi öyleyse Safevi Kızılbaş Devletine dönüşmesi de doğal bir sonuçtu. Oysa bu hususu daha fazla derinleştirebilecek bir çok konu arasında ailenin üye ve tekkenin haliferi yeterince bilgi sonmaktadır. Mesela Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamid Veli, halifesi Hacı Bayram Veli ve Şeyh Hamid Veli oğlu Yusuf Hakiki Baba bu konuya örnek gösterilebilir.

Bir başka husus ise Hoca Alaaddin Ali ile torunu Şeyh Cüneyt'in seyahatleri ise Erdebil Tekkesinde meydana gelen değişim ve farklılaşmayı kolaylaştırmaktadır. Haca giden ve dönüşte Kudüs'te vefat Hoca Alaaddin Ali, Kudüs'te kalan torunu Ebu Abdurrahman aracılığıyla soyunu sürdürmüş ve hatta mezarının yenilenmesini de yıllar sonra bu aileden torunlarından Abdurrahman yaptırmış. Kevâkibî diye bilinen ve meşhur olan bu aile Osmanlı mülki ve ilmi sahalarında çok etkili ve büyük şahsiyetler kazandırmış.

Dede ve torun vesilesiyle iki farklı seyahat aracılığıyla konu aktarılırken torunun bütün seyahatleri Erdebil'den başlamak üzere siyaset ve devlet kurmak üzerine kuruludur. Hatta tekke ve medresenin bütün imkanlarını kendi emelleri için seferber eden Şeyh Cüneyt, bu amacına ulaşmak için de her yolu meşru görmüş.

Sonuçta Şeyh Cüneyt sonrasında gelenler arasındaki mücadele de bir yana tekke ve medrese giderek önemini kaybetmiş.

Sonnotlar

1 "EPITAPHE ET TEXTE DE RESTAURATION. 1133 H. - Dalle de calcaire scellée dans la face est, entre les deux arcs, à environ 4 mètres du sol ; dimensions environ 100 x 60. Cinq lignes en naskhi moderne ; caractères moyens, élégants et bien conservés, points et signes. Inédite (copie 1893, revue en 1914).

1. هذا قبر الامام المحقق والحبر المدقق جامع الشريعة والحقيقة الشيخ.

2. علاء لدين أبو الحسن علي الأردبيلي توفي سنة اثنين و ثلاثين و ثمانمائه.

3. ثم انهدمت هذه القبة بمرور الأعوام فجدد هامن ذريته أفضل.

4. الفضلاء ولى الدين الشهير بابن الكواكبي القاضي بالعساكر.

5. المنصورة فى الدولة العثمانية ثلاثة و ثلاثين و مائة بعد ألف.

Voici le tombeau de l'imam sagace et du docteur subtil, qui a mis en recueil la loi religieuse et la règle soufique, du shaikh 'Ala' al-din Abu hasan 'Ali, d'Ardabilⁿ; il est décédé l'année 832 (1428-29). Puis ce mausolée, ruiné par le retour des ans, a été restauré par le plus distingué des hommes de mérite sortis de sa postérité, Waliyy al-din, connu sous le nom d'Ibn al-kawakibi, le Juge aux armées victorieuses dans l'empire ottoman, l'année 1133 (1720-21).

L. 1 : Dans la règle le mot qabr "tombeau" ne figure que dans les épitaphes placées sur des tombes; ici le rédacteur a fait d'une pierre deux coups en rappelant, dans ce texte de restauration du mausolée (qubba, l. 3), le souvenir du tombeau qu'il abritait⁴ⁿ (l. Les titres qui suivent désignent le défunt comme un notable et un savant soufi.

L. 2: En effet, 'Ala' al-din Abu l-hasan 'Ali, originaire d'Ardabil en Perse, était un shaikh soufi, fils d'un shaikh soufi; l'un et l'autre étaient réputés pour leur piété et leur bienfaisance. 'Ali vint à Damas en 830, en route pour le pèlerinage et entouré d'une nombreuse escorte d'amis et de fidèles. Il résida quelque temps à la Mecque, puis il se rendit à Jérusalem, où il mourut à la fin de djumada ler 832 (vers le 7 mars 1429), âgé d'environ 60 ans. Il fut inhumé au cimetière de la porte Dorée (Bab al-rahma), tout contre le mur d'enceinte du Haram. Ses amis élevèrent sur sa tombe un grand mausolée (qubba), qui devint bientôt un lieu de pèlerinage renommé, car le défunt passait pour un saint, et aussi pour un chérif alide. Ces détails, que j'emprunte au chroniqueur, confirment et complètent le témoignage de l'inscription touchant les noms, l'origine et les qualités du défunt, ainsi que la date de sa mortⁿ. »

²ⁿ Sur abu pour abt, voir plus haut, p. 43, n. 1 et renvois.

³ⁿ Sauvaire (relevés inédits no 147) écrit «el Arbily» soit irbilil “de la ville d'Irbil ou Arbèles”. La graphie bien distincte (ىلـيـبـدـرآلـ) est confirmée par Mudjir al-din cité p. 453, n. 1.

⁴ⁿ Et dont le n 138 pourrait être l'épithaphe originale ; voir plus loin, p. 459, n. 1.

« ÉPITAPHE D'UN SHAIKH 'ALĪ. rx (?) SIECLE H. - Grande stèle déplacée et couchée en travers au milieu des tombeaux modernes qui s'abritent sous le mausolée du shaikh 'Alī Ardabilī (n° 131). Sept lignes en naskhi mamlouk ; grands caractères, d'un beau dessin, mais frustes à gauche. Inédite (copie 1893, revue en 1914).

[Bu arada mezar taşı yazılarından parçalar bulunmaktadır.]

Voici le tombeau de l'aveide d'Allah, du shaikh pieux, du martyr, du défunt 'Alī, fils d'Ahmad

D'après le styl e remarquable de ses caractères, cette inscription paraît être antérieure à la fin du ix (xv) siècle. C'est peut-être l'épithaphe originale de ce shaikh 'Alī Ardabilī, mort en 832 (1429), dont le mausolée, restauré en 1133 (1720- 21), abrite encore ce beau débris, qui proviendrait alors de la construction primitive (n° 131) ; mais l'état du texte ne permet plus de l'affirmer(1ⁿ).

(1ⁿ) Les seuls points d'identité sont le nom propre 'Ali, le titre shaikh (n° 131, l. 1 fin) et l'épithète salih (Mudjir al-din , p. 510, l. 9). Le nom paternel Ahmad ne se lit ni au n° 131, ni chez le chroniqueur ; celui-ci désigne le père du shaikh 'Alī Ardabilī par le seul surnom Sadr al-din, qu'on ne trouve pas ici, non plus que le surnom 'Ala' al-din du défunt (n° 131, l. 2 début). Le mot douteux qui suit ici le nom d'Ahmad (l. 6), et sous lequel je ne puis découvrir ni une épithète pieuse, ni un relatif d'origine connu, n'offre aucun rapport avec ardabilī. La date a disparu et le style des caractères indiquerait plutôt une époque antérieure à 832 ; bref, je n'ai pas cru pouvoir classer ce texte avec le n° 131. » (Berchem, 1922 : 459).

⁵ⁿ Voir Mudjir al-Din, p. 510, l. 9 suiv. , dans la biographie des notables de Jérusalem, dont un grand nombre furent enterrés dans ce cimetière. » (Berchem, 1922: 452-453).

2 Mehmet Tütüncü'ye kitabenin fotoğraf ve okunmuş halini gönderme lütfunda bulundu, minnettarım.

3 “Translation: This is the Tomb of Shaikh Ala al-Din Abu'l Hasan Ali al-Ardabilī.

He died in the year 832. Then this mausoleum ruined by the passing of time was restored by Wali al-Din, known as Ibn-al

Kawakibi, Kadi of the Victorious Armies in the Ottoman empire in the year 1133 (1720-21.)” (Tütüncü 1996: 196).

4 Kitabenin çevirisi için Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi'ye teşekkür ederim.

5 Meşhedihanim Nemet'in eserinde bu hususta yer alan bilgi şu şekildedir:

“Hazret-i Şeyh Cüneyd Türbesi:

Bu türbe, Kusar ilçesinin Hazre köyünde bulunmaktadır. Büyük bir ihtimalle bu köy, kendi adını Şeyh Cüneyd'in Hazret unvanından almıştır. Pişmiş tuğladan inşa edilen türbe binası, içten ve dıştan dikdörtgen şekildedir. Şeyh Cüneyd'in kabri üzerindeki sanduka berk (sağlam) ağaçtan nefis işlenmiş sebekeli çerçeve içine alınmış, üzerine minber koyulmuştur. Muhtemelen bu türbe bir zamanlar mescid gibi kullanılmıştır. Türbenin üzeri büyük bir gümbezele (kubbe ile) kapanmıştır. Nesih hattıyla çizilmiş yedi satırdan ibaret Arapça kitabe, türbenin batı taraftaki kapısı üzerindedir:

“Ulu sultan, kerametli ve adaletli hakan, Acem ve Arap hükümdarlarının efendisi, karanın ve suyun kahramanı, dine, dünyaya, hilafete ve saltanata izzet veren, Mustafa'nın şeriatını yayan, Murtaza'nın yolunu pekiştiren, minnet ve ihsan eden, Allah tarafından muvaffakiyetle ödüllendirilen, muhtaç olmayan Allah'a tevekkül eden Sultan oğlu Sultan Ebû'l-Muzaffer Şah Tahmasb el-Hüseynî Bahadır Han'ın – Allah onun hâkimiyetini ve saltanatını daim eylesin, her iki cihani onun iyi işleri ve ihsanı ile feyizlendirsün, kendi kalbini ve zekasını Allah'a ve beşeriyete hasretmesiyle diğerlerinden seçkin olsun – hükümdarlığı sırasında saadet ve izzet sahiplerinin en faharetlisi, vahid Allah'ın rahmetine kavuşmuş olan Hoca Fahrüddin Ahmed Ferehânî'nin – Yüce Allah onun şükürlerini, çabalarını ve iyi amellerini kabul eylesin – oğlu, kabilelerin sığınağı olan büyük vezir hazretleri, Allah'ın rahmetine kavuşmuş olan Ziyâüddin Nizamülmülk'ün oğlu, en yüksek vezirlerin veziri, hükümdar ve valilerin beğenilmiş adamı, halkın bütün üyelerinin tedbirini gören, halkın iyi işlerini zemin teşkil eden amame sahiplerinin hizmetkârı, keramet sahiplerine itaat eden, hayriye binalarının banisi, ihsan edenlerin ve çaba

gösterenlerin arasında en çalışkan olan, vahid Allah'ın lütfü sayesinde seçkin izzet ve vezaret feleğinin güneşi olan Ağa Muhammed, keramet sahiplerinin sultanı, ermiş ve beğenilmişlerin rehberi, ariflerin reisi, doğru yolla gidenlerin mürşidi, tarikat mesleğinde vahid yol seçmiş, hakikat memleketlerinin sahibi, Hak yolunun yolcusu, kainatın sahibi, faziletli ve saadetli Sultan Şeyh Cüneyd Safevî'nin – Allah onun kabrini nurlandırсын ve şehit olduğu yeri Hak kılsın – mezarı üzerinde 951 senesi sonlarında bu mübarek ve şerefli imaretin inşa edilmesine muvaffak olmuştur”

Meşedihanim Nîmet'in yorumu:

“Kitabeden görüldüğü üzere bu mescit-türbeyi 951 yılının (1544-1545) sonlarında I. Şah Tahmasb'in hâkimiyeti döneminde onun veziri olan Ağa Muhammed b. Hoca Ziyaüddin Nizamülmülk b. Hoca Fahrüddin Ahmed Ferehânî inşa ettirmiştir. Türbede defnedilmiş Şeyh Cüneyd, belli olduğu üzere Safevî şeyhlerinden biri olmuştur...

XV. asrın ikinci yarısında Karakoyunlu Devleti zayıflamaya başlayınca bu durumdan yararlanmaya çalışan Şeyh Cüneyd kendi etrafına yeni kuvvetler toplayarak, otoritesini genişletme düşüncesine kapılıyor. O, Çerkeslere (Dağıstan'a) karşı savaş bahanesiyle kendi ordusunu Şirvan'a sokmak istiyordu. Şirvanşah I. Halilullah, Şeyh Cüneyd'e karşı Karakoyunlu Cihanşah ile ittifak kurdu. 1460 yılında Şirvanşah I. Halilullah'ın askerleri ile Samur ırmağı sahilinde vuku bulmuş olan savaşta Şeyh Cübeyd mağlup oldu ve öldürüldü. Yukarıdaki kitabeden görüldüğü üzere o, Kusar ilçesinin Hazre köyünde defnedilmiştir. I. Şah Tahmasb, Şirvan'ı kesin olarak Azerbaycan'a birleştirdikten sonra onun kabri üzerinde mescit-türbe binası inşa ettirmiştir” (Nemet, 1992: 53-55).

6 Şeyh Cüneyt'in türbesinde bulunan bu kitabeyi okuyup transkribe edip çeviren Dr. Ali Vasfi Kurt'a teşekkür ederim.

Kaynakça

- “el-Kevâkîbi Abdurrahman”, *El-Mu'cem 'ül-Matbûât 'il-Arabiyyeti ve 'l-Muarrabe*, Mısır: 1346 H. 1928 M., ss. 1574-1576.
- Altuntaş Zeynep (2008). “Kevâkîbîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi”, *Bilim ve Sanat Vakfı Bülten*, Sayı 67, ss. 92-112.
- Arayancan Ayşe Atıcı. (2010). “Karakoyunlu Sultanı Cihânşah'ın Şeyh Cüneyd'e Karşı Aldığı Önlemler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7 Sayı, ss. 73-78.
- Aşıkpaşazade Ahmet Âşikî. (1332). *Tevarih-i Âl-i Osman Aşıkpaşazade Tarihi*, Notlandıran Âlî Bey, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Aydoğmuşoğlu Cihat. (2015). *Safevîye Tarikatı Tarihi*, Ankara : Berikan Yayınevi.
- Azamat Nihat. (1995). “Erdebîlî, Alâeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 11, s. 279.
- Bahadıroğlu, Mustafa. (2000). “İbrahim Zâhid-i Geylânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 359-360.

- Berchem Max Van. (1922). *Matériaux Pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum Caire* : Le Caire Imprimerie De L'institut Français D'Archeologie Orientale, pp. 452-453.
- Bilgili, Ali Sinan. (2003). "Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye İnan İlişkilerinde Siyasi Karakterin Din Söylemi 'Kızılbaşlık'", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 27, ss. 21-41.
- Ergül Aysel. (1996). "Abdurrahman el-Kevakîbi", *Akademik Araştırmalar*, Sayı 1, ss. 30-35.
- Gökbulut Süleyman. (2016). "İbrahim Zâhid Gîlânî Üzerine Bir İnceleme", *Sufi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, ss. 47-64.
- Gölpınarlı Abdülbâki. (1969). *100 Soruda Türkiye 'de Mezpehler ve Tarikatler*, İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Haydarî İbrahim Fasih. (1308). *Mecdü'î-Tâlid*, Mütercimi Mahmud Hamdi, İstanbul: Hüdavendigâr Vilayeti Celilesi Matbaası.
- Hinz Walter. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran 'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, Çeviren Tevfik Bıyıkoglu, Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Musalı Namiq. (2016). "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 80, ss. 9-30.
- . (2017). "Şeyh Safi Velâyetnâmesi Tahkiki ve Transkripsiyonu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 64, ss. 163-193.
- Nemet Meşhedihanım. (1992). *Azerbaycan 'da Pirlar*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı-Poligrafiya Birliği.
- Nevizade Ataullah Efendi. (1989). *Şakaik-i Numaniye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's- Şakaik*, Cilt 2, Yayına Hazırlayan Abdülkadir Özcan, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Rumlu Hasan. (2005). *Ahsenü'î-Tevârîh*, Çeviren Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sümer Faruk. (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tabâtabâi Muhîti (1946). "Safaviyye, Ez Taht-ı Püst-ı Dervîşî tâ Taht-ı

Şehriyârî”, *Vahîd Mecmuası*, Yıl 3, Sayı 33, Tehran: ss. 720-721.

Taşğın Ahmet – Sultan Murat Abzhalov – Saltanat Assanova. (2017). “Erdebil Tekkesinin Rum’daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, Ankara: Kalem Derneği Yayınları, ss. 489-500.

Taşğın Ahmet. (2004). “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”, *I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu*, Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, ss. 297-306.

———. (2009). “Safevi – Osmanlı Savaşı’ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 49, ss. 209-223.

———. (2014b). “Şah İsmail ve Erkânı: Alevî Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci”, *Safevîler ve Şah İsmail* Ed. Ahmet Taşğın, Ali Yaman, Namiq Musalı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, ss.11-44.

———. (2016). “Erdebil Tekkesinin Rum’da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba”, *I. Milletlerarası Türkiye Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, ss. 192-198.

———. (2014a). “Bir Beden İki Baş: Osmanlı – Safevî Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş”, *I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi (Türk Tasavvuf Kültürü ve Gelenekleri) Bildiri Kitabı*. Hazırlayan: Fatih İyiyol. İstanbul: Süleyman Şah Üniversitesi Yayınları, ss.1324-1341.

Tütüncü Mehmet. (2006). *Turkisch Jerusalem (1516-1917) Ottoman Inscriptions from Jerusalem and Other Palestinian Cities*, Amsterdam: Turkestan and Azerbaijan Research Centre.

BABA REXHEB (1901-1995) AND BABA ARSHI (1906-2015): BEKTASHI BABAS FOR THE AMERICAN BEKTASHI TEKKE

**Baba Recep (1901-1995) ve Baba Arşı (1906-2015):
Amerikan Bektaşî Tekkesindeki Bektaşî Babaları**

Frances TRIX*

Abstract

The purpose of this paper is to describe two leaders of the Albanian-American Bektashi Tekke who led the tekke at different times but who both were successful. Baba Rexheb and Baba Arshi were very different in background and training. I catalogue their differences and consider their success as leaders in terms of recent research on leadership. I knew both babas for many years at the tekke so the methodology is participant observation. Baba Rexheb had the traditional background of an Ottoman dervish and scholar. He entered the tekke in Albania where he studied and learned Arabic, Persian, and Ottoman Turkish. He founded the Michigan Bektashi tekke in 1954 and led it to his passing in 1995. Since Islam is a minority religion in America and there had never been a Bektashi tekke before, establishing a tekke was a true challenge. In contrast Baba Arshi was a simple dervish whose only education was in the tekke in Albania doing manual work. Baba Arshi led the Michigan tekke much later when it needed to be sustained, beginning in 2004 to his passing 2015. Recent research on leadership in America has focused on “emotional intelligence” leading to “resonant leaders” who know their limitations, have empathy, evaluate social situations, build teams well, and use multiple styles. Another source of research is the “Tao of leadership” that builds on a 6th century BC Chinese text. Here the wise leader teaches by example, not exhortation, by offering opportunities, not obligations. Bektashi leadership, as demonstrated by Baba Rexheb and Baba Arshi, also teaches by example, not by sermons. The Babas never criticized, never judged, were always inclusive. My findings are that Baba Rexheb and Baba Arshi as successful Bektashi leaders showed both “resonant leadership” and the “Tao of leadership” in the Bektashi tekke in America.

Keywords: Baba Rexheb, Baba Arshi, Bektashi tekke, America, leadership, resonant leadership, Tao of leadership, Bektashi leadership

Öz

Bu çalışmanın amacı, farklı zamanlarda Arnavut-Amerikan Bektaşî Tekke’inde şeyhlik yapan iki başarılı Bektaşî babasını tanıtmaktır. Recep Baba ve Arşı Baba birbirlerinden farklı bir eğitime ve arka plana sahipti. Bu çalışmada onların birbirlerinden farklı olan yönleri tespit edilecek ve liderlik konusundaki son araştırmalar bağlamında onların lider olarak başarıları üzerinde durulacaktır. Her iki babayı da uzun yıllar boyunca tekkede tanıma imkanı buldum; dolayısıyla çalışmamda kendi gözlemlerimden yararlandım. Recep Baba, eski usulle yetişmiş, geleneksel Osmanlı dervişi ve âlimi idi. Tekkeye, Arapça, Farsça ve Osmanlıca Türkçesi

* Dr., Indiana University, ftrix@indiana.edu

öğrendiği Arnavutluk'ta girmişti. 1954 yılında Michigan'daki Bektaşî tekkesini kurdu ve 1995 yılındaki ölümüne kadar bu tekkeyi yönetti. İslam, Amerika'da bir azınlık dini olduğundan ve daha önce Amerika'da bir Bektaşî tekkesi bulunmadığından onun bu girişimi, gerçek bir meydan okuma olarak kabul edilebilir. Buna karşılık Arşî Baba, yalnızca Arnavutluk'taki tekke de eğitim almış, el işleriyle uğraşan sade bir dervişti. Arşî Baba, Michigan'daki Bektaşî tekkesini 2004 yılından 2015 yılındaki ölümüne kadar yönetti. Amerika'da liderlik üzerine yapılan son araştırmalar kendi sınırlarını bilen, empati sahibi, sosyal durumları değerlendiren, iyi takımlar kuran ve farklı yöntemler kullanan “rezonant [uyumlu] liderliğe” yol açan “duygusal zeka” üzerine odaklanmıştır. Başka bir araştırma kaynağı, M.Ö. 6. yüzyılda Çin metinleri üzerine inşa edilen “Tao Liderliği” anlayışıdır. Bu anlayışa göre bilge lider, uyarı ya da nasihat yoluyla değil örnekler üzerinden gider; zorlama yoluyla değil fırsatlar sunarak öğretir. Recep Baba ve Arşî Baba örneklerinde gösterileceği gibi, Bektaşî liderliği de sözel olarak uyarıda bulunma/ anlatma üzerinden değil, bizzat örnekler üzerinden öğretmeyi tercih eder. Sözü edilen her iki baba da asla eleştirmeyen, yargılamayan daima kucaklayıcı kişilerdi. Edindiğim bulgulara göre Amerika'daki Bektaşî tekkesinde, başarılı Bektaşî babaları olarak liderlik yapan Recep Baba ve Arşî Baba, hem “rezonant liderlik” hem de “Tao liderliği” özellikleri taşımaktadırlar.

Anahtar Sözcükler: Recep Baba, Arşî Baba, Bektaşî tekkesi, Amerika, liderlik, rezonant liderlik, Tao liderliği, Bektaşî liderliği

1. Introduction

We live in troubled times across the world. Bektashism has always had much to offer people in such times. It offers broad perspectives for people to pull themselves out of their immediate circumstances and to appreciate Creation and the wonders of al-Haqq. At the same time Bektashism reminds us how to interact with our fellows--*eline, beline, diline sahip ol*.

In America we are in a situation where the national leader is truly ignorant of Islam. We have freedom of religion in America, but freedom from ignorance is more difficult. In the past we had national leaders who were knowledgeable of different religions. For example, Thomas Jefferson, our third president from 1801-1809, owned a translation of the Qur'an, and Keith Ellison, our first Muslim Congressman took his oath of office on this translation of the Qur'an in 2007. At the Albanian-American Bektashi Tekke in Michigan we have signed letters of support from earlier presidents including one from President Barak Obama on 18 June 2014, commending us for the 60th anniversary of our Bektashi tekke.

In this paper however, I will consider local leadership at the Albanian-American Bektashi Tekke. I will focus on two Bektashi babas of the Bektashi tekke in Michigan: Baba Rexheb who founded our tekke in 1954, and Baba Arshi who served as a dervish for decades and then as *baba i nderit*,

an honorary baba, until his passing in 2015. I was fortunate to study with Baba Rexheb for many years, from 1968 to his passing in 1995. We studied together in Turkish, but the Bektashi community in America is made up of Albanian immigrants who insisted that I learn Albanian. So through the years I also studied and learned Albanian as well.

Bektashis were important in Albanian history. Such great scholars as Naim Frashëri and Şemseddin Sami Frashëri were Albanian Bektashis who were well known for furthering a writing system for Albanian. Şemseddin Sami Bey was also well known in Turkish history as the author of the Ottoman Encyclopedia, *Kamus al-Alam* (1899). When Bektashism was outlawed in Turkey in 1925, the Dede Baba, Salih Dede, who himself was Albanian, was invited to Albania and moved there in 1929. John Kingsley Birge, who wrote a main book on Bektashism in English, *The Bektashi Order of Dervishes*, visited Bektashis in Albania in 1933.²

Baba Rexheb and Baba Arshi were both from southern Albania, the main Bektashi lands there. They were very different in many aspects and yet they were both most effective. In this paper I will catalogue their differences in the context of the times and constraints of being Bektashi leaders in America. No one could have expected there to be a Bektashi tekke in America. Nor did they expect Dervish Arshi to be able to take over as he did for many years after Baba Rexheb. I will show what qualities both babas brought to the fore to make the tekke grow and continue under them in the difficult environment of modern America.

In organizing this paper I will first bring out challenges to founding a Bektashi tekke in mid-20th century America and ongoing concerns. I will present the background and qualities that Baba Rexheb brought to leading this tekke. Then I will present the background and qualities of Baba Arshi and why people did not at first consider him as a successor. Then I will step back and describe recent research on leadership in America. How do Bektashism and the attributes of these two babas relate to this research? Finally I will briefly present the current situation of the Bektashi tekke in America today.

2. Challenges to Founding a Bektashi Tekke in America and Ongoing Concerns

America was not an easy country in which to found a Bektashi tekke. Islam is a minority religion. Today about 1% of the population of America is estimated to be Muslim or 3.3 million people³ and when the tekke was founded in the mid-twentieth century, Muslims were an even smaller percent of the total population. Muslims are also the most varied of American religions groups. The largest numbers are made up of fairly equal percentages of Arab-Americans, South Asian-Americans, and African-Americans. The African-Americans often tell you that they are not “converts” but “reverts” since from 10% to 30% of the people taken as slaves from West Africa were of Muslim origin. Most of these three groups of Arab-Americans, South Asian-Americans, and African-Americans are Sunni Muslims.

There is no category of Alevis in the American census. As for the Shi’a, about 786,000 are estimated to be Shi’a and their oldest center is in Dearborn, Michigan.⁴ They are largely from south Lebanon and Iraq and as such are Arab-Americans. For Sufis, various Sufi leaders came to America in the twentieth century, but until recently they were not part of larger Muslim communities, apart from Baba Rexheb. However Baba Rexheb’s minority Balkan community of Albanians made his Bektashi group less likely to spread beyond its ethnic origins.

The first Albanian Muslim came to the Detroit region in 1905; Albanian Muslims came in numbers after the Greek invasion of southern Albania in 1913.⁵ They were bachelors and would earn money and travel back and forth from America to Albania. It was not until after World War II that Albanian Muslims came in greater numbers and brought families. They then founded an Albanian American Moslem Society in Detroit, secured an Albanian imam from Egypt in 1949, and rented what became a mosque.⁶

It is important to note that in America the government does not support religious institutions financially except that it considers them non-profit institutions and so does not charge them taxes. So all churches, synagogues, mosques and tekkes must find and buy their own property, and fund their clerics from their members themselves. This is not the way European countries do it or Turkey with Sunni Muslims and other Muslim countries where

the government supports the religious establishment financially. But whereas the American government does not support religious institutions financially, it also does not have a say in what the different religions preach.

It was challenging for Albanian Muslims to start new religious institutions, both a mosque and a tekke, after World War II in America. Many were trying to support themselves in a new land where they did not know the language or the customs. Dervish Rexheb came to Detroit in 1953, performed an Ashura ceremony, and 17 Albanian immigrants in Detroit then came together with the goal of founding the first Bektashi tekke in America. They pledged funds for this purpose. But rumors soon began that a tekke would take people away from the newly formed Albanian Detroit mosque. This came from Muslims who did not understand Bektashism because the mosque and tekke in Albania were not divisive. Then the immigrants who had gathered received letters from communist Albania telling them that their relatives in Albania would suffer if they supported a Bektashi tekke in America. This was more serious. So 10 of the 17 men pulled out, leaving only 7. But these 7 persisted. They found an 18-acre farm outside Detroit that belonged to a German-American family who was willing to sell. It looked positive. But then allegations came out in *Liria*, an Albanian-American newspaper published on the east coast of America, against Dervish Rexheb himself for his wartime activities. It turned out this newspaper was under orders from the communists in Europe. Albanians in Detroit resented these allegations and people wrote articles in his defense. Many Albanians in eastern America did not understand the complex situation of Albania during World War II. More people gathered around Dervish Rexheb, they purchased the German-American farm, and on 15 May 1954 the Bektashi Tekke in America opened.⁷ Dervish Rexheb received an *icazet* from Baba Sirri in Egypt to make him a baba.

Baba Rexheb's early concerns were to remind or educate anew people about their Bektashi customs and beliefs. There had been no dervishes and babas living in America and some immigrants had been away from their homeland for decades. Baba published four booklets called the "The Voice of Bektashism"⁸ in Albanian and English about Bektashism. But mostly it was the age-old way of educating a community through the holidays of Ashura and Nevruz and interaction. People loved to come to the tekke to talk with Baba. Lunch was the big meal of the day in the basement kitchen at the long table

and the doors of the tekke were always open. Families came on weekends when the children would play outside and adults would gather around Baba. The tekke grew in size and membership. New people became muhiban.

Over time people more people came to the tekke. In the 1960s Albanian immigrants came to the Detroit area from Macedonia who were Bektashis and they enriched the tekke. Although as with all immigrant groups, there were differences between those who had come from Albania and those who came from southern Macedonia near Lake Prespa, known as the Prespalilar.

At the height of anti-religious fervor in Stalinist Albania, when Albania declared itself the only atheist country in the world in 1967, Baba Rexheb wrote his book, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (Islamic Mysticism and Bektashism),⁹ a classic in Albanian on Islamic mysticism and Bektashism that included biographies and poetry of Albanian Bektashis hitherto unknown, along with the classic ones. As a scholar, Baba Rexheb had requested the books he needed from an Egyptian bookseller in Cairo. Baba established a remarkable library of books in Arabic, Persian, Ottoman Turkish, and Albanian at the tekke.

As with all immigrant communities, there came to be generational differences with the young people who were more Americanized than their parents. Baba asked me as his student and an American to give the explanation in English at the public ceremonies of Ashura and Nevruz for the young people who did not understand Albanian anymore. The tekke reinforced the identity of the parents, but many of the young people did not know the homeland since they could not go back to visit Albania as it was a closed state. How to make Bektashism meaningful for each generation as they grew up in the American context was an ongoing concern.

Another ongoing concern was the training of a cleric to follow Baba Rexheb. Baba sent Dervish Bajram, a Kosovar Albanian who had come in 1960 and who was younger than Baba, back to Baba Qazim at the Bektashi tekke in Gjakova, Kosova, to become a Baba. He then returned to Michigan as Baba Bajram. He was beloved in the community but unfortunately died of a heart attack in 1973. Others came from Egypt, but they got involved in politics and therefore could not become successors. So Baba Rexheb continued to lead the tekke he had founded.

3. Baba Rexheb's Background and Qualities He Brought to Leading the Tekke

Baba Rexheb came from the traditional background of a Bektashi baba. His maternal uncle, Selim Baba Elbasani, prayed for his birth and named him before he was born in a chronogram. Baba Rexheb was born in 1901 in Gjirokaster, or Ergeri as it is known in Turkish, in southern Albania which was then still part of the Ottoman Empire. He was part of a chain or *silsile* of Bektashi babas. He went to an Ottoman *ibtida'i* or elementary school, but then the Greeks invaded his city so he went to a Greek middle school. After this the Italians invaded so he went to an Italian high school. At age sixteen he entered the Bektashi tekke where he studied Arabic, Persian, and the full Islamic curriculum. He passed exams with the ulema in the city. He became a dervish at age twenty and took the vow of celibacy at age twenty-one. Bektashis can be married or celibate but the celibate ones are more respected in the Balkans.

He served his murshid, Selim Baba, at the Tekke i Zallit outside Gjirokaster for many years as head dervish. This involved managing large lands, working with the shepherds who took care of the sheep and other animals, and overseeing supplies for the large tekke. Dervish Rexheb also attended important Bektashi meetings, and dealt with the constant stream of guests to the tekke. He basically ran the tekke under Selim Baba who was very old by then.

Through the 1930s, the political situation in Albania took a turn for the worse. Italy invaded and occupied Albania in 1939. The Italians thought they could use an old abbot like Selim Baba and tried to get him to encourage Albanians go with them to invade Greece. To their surprise, Selim Baba refused, saying "As we do like being occupied, we will not occupy another country." World War II in the Balkans became a series of civil wars with nationalists against communists. Selim Baba ordered Dervish Rexheb to go to the villages and speak out against the communists, describing them as *Din yok, vatan yok*. When the communists in Albania won the civil war, Dervish Rexheb was a target of the communists. His murshid ordered him to leave, although he did not want to. Dervish Rexheb escaped across Albania to the north and took the last boat to Italy in 1944.

Dervish Rexheb spent four years in displaced persons camps in Italy. At first there was hope that Albanians would be able to return, but the commu-

nists secured their power. Then he planned to go to the United States, but since there was no Bektashi tekke in America, there was no one to sponsor him as a cleric. He had to wait as an ordinary citizen. So he went to the Bektashi tekke in the Mokattam in Cairo where Albanians could go without a visa. There he waited four more years until his visa to America finally came through. His time in Egypt was the first time he had to read and reflect in many years. He would need this quiet time.¹⁰

As described, Dervish Rexheb came to Michigan in 1953. The early weeks and months were difficult. He lived a month each with different families until the German-American farm was purchased. Then the work of a farm began. The tekke had an apple orchard and fruit trees, fields of corn and soybeans, a large vegetable garden, and later thousands of chickens.

Harder than physical work was the political work. Baba had to reassure the Albanian Muslims who were Sunni that the tekke would not take away members from the mosque. He always invited the Sunni Imam to Bektashi holidays. He worked to reassure Albanians of different political persuasions that although he had been a nationalist, a Ballist during the war, he was not against people of other parties. He had a Royalist chant the main Ashura prayer at holidays for years. As for people who had withdrawn their support, or even spoken out against him, he quietly let it be known that they were welcome at the tekke. He invited one man in particular to the tekke and served him corn bread that he himself had made. Corn bread is the simplest food there is in Albania; it symbolized that we are all on common ground. The fact that Baba himself had made it was especially touching to the man. Baba never spoke critically of others.

Baba's reasoned judgment and quiet authority became known. I watched when two men who had been partners in a restaurant but were splitting up came to the tekke to find an equitable division. One brought an American attorney. The attorney asked me who Baba was. I tried to explain. Baba took each man separately into the tekke to hear what each thought would be fair. Then Baba decided and it was done. There was no need for the attorney.

Baba did not talk a lot. He listened. He had a powerful sense of humor and on rare occasions would display this in verbal jousts. I remember one such encounter at lunch with Zoti Ago, a confident older man educated in Vienna

who liked to tease. One day during lunch Zoti Ago who was from a different region of Albania, accused Baba of speaking an Albanian dialect that was urban and full of Greek. Indeed Baba's region is close to the Greek border. This was an insult in that it imputed that Baba was less Albanian and less Muslim than Zoti Ago. Baba's response in Turkish was immediate. *Kafirin mali helal*. (The property of the unbelievers is permitted.) I gasped. He had answered Zoti Ago and beaten him on both fronts. Baba had portrayed the people of his region as victors and the Greek language as the spoils of war which were therefore permitted to be appropriated.

Then Baba asked me if I knew where that saying came from. I said I understood *helal* and *haram*, "permitted" and "forbidden." No, he said. It is from the great 14th century Persian poet Hafiz who was accused of taking a line from the 7th century Yazid. He had taken it, but he responded in Persian with the equivalent of 'the property of unbelievers is permitted.'¹¹ Both were Muslims but Yazid was a Sunni and Hafiz was Shi'i. "So there is a lot Greek in your Albanian," I said to Baba. He nodded. But Zoti Ago admitted defeat. Baba had bested him. But he would only do this with someone like Zoti Ago who could take it. The whole joust had been translated and all at the table had enjoyed it.

People often came to the tekke requesting prayers. This was an important part of Baba's service. But in certain areas he was most practical. If people came asking for prayers to have children, he would ask if they had been to the doctor and done what the doctor had said. Only then would he pray for children for them. When the baby was born, if it was a girl, it would be named Dhurata, meaning "Gift" in Albanian. If it were a boy, it would be given a religious name like Husein or Hassan. Baba always insisted it was God working through him. He always went to the hospital to help people in difficult times there. His very presence was calming.

4. Baba Arshi's Background and Qualities He Brought to Leading the Tekke

Arshi Bazaj was born in 1906 in the village of Shkozë, in the region of Laberi in southwest Albania near the city of Vlora. At age 13 he took deathly ill so much so that they took him to the hospital in Vlora. The Italian doctors did not expect him to survive. Finally someone suggested they seek out Baba

Bektash, the Bektashi baba at the Tekke of Golimbas. The Baba prayed for him and as he began to recover, the Baba announced, "He is no longer for you, he is for me, for God."

Thereafter Arshi Bazaj went to the Tekke of Golimbas. He became a dervish at the age of 18 and served for years at the Tekke of Golimbas. During the civil war he was on the side of the nationalists, the Ballists. The communists wanted to kill him so in 1944 he was forced to leave Albania. He escaped to Greece and went to the Durballi Sulltan Tekke in Farsala in eastern Greece where he served under Baba Sait for ten years. There he learned how to run a tractor from an old Greek man.

In Durballi the tekke had a lot of land and sheep. But Dervish Arshi would fight with the locals because they were stealing the land and the sheep of the tekke. This made Dervish Arshi very nervous and upset. In 1954 Baba Sait wrote in Turkish to Baba Rexheb, telling him that he had a dervish there and asking for his help. He explained that they did not know what to do with him there. He, Baba Sait, was getting old and no one could leave this dervish alone there.

Baba Rexheb understood and wrote Baba Sait to tell him that first he would have to send the dervish to a refugee camp. Then Baba Rexheb could process the papers to get him to come to America. Dervish Arshi stayed two years in the refugee camp in Greece. Then he came to the US from the refugee camp in Greece with UN national papers for people who do not have a passport. He came to Michigan in the winter of the mid-1950s; he remembered the snow outside on his arrival.

When Dervish Arshi first came to the tekke in Michigan, they had a large apple orchard, cherry and pear trees, fields with soybeans and corn, and animals. Dervish Arshi worked with the tractor in the fields. It was difficult outside work with long hours. There was a fruit and vegetable stand out front on Northline Road to sell the produce. Then the tekke started a chicken farm to generate income. They had several thousand chickens in the barn. They would sell the eggs across the neighborhood for over twenty years.

Every morning Dervish would make coffee for Baba Rexheb. Baba Rexheb liked American coffee. Dervish would then make Turkish coffee for himself. In the mornings he worked outdoors. He enjoyed it and came to love the

tractor there. People would see him on the large red American tractor with his white tac on his head. He would plow the long furrows and do many hours of work. He took care of all the sheep and other animals. He was also a skilled gardener and made sure there was plenty of water for all the crops. The apple trees had to be sprayed multiple times each year. Later in the day when guests came, Dervish Arshi would serve everyone. He would make coffee for all the guests and bring in chocolate or other food. He always served Baba Rexheb.

Dervish Arshi went on haj twice. The first time he went in the 1960s. They stole his bag and his money in Mecca. Baba Rexheb wired \$1000 so he could return. The second time he went on haj was in 1979.

My young son would always come to the tekke with me and he would end up following Dervish Arshi around. One time I came to tekke without my son. "Where is Pasha?" Dervish asked. My son was known as Pasha at the tekke. I told him he was at camp. "Camp? You sent Pasha to camp?" inquired Dervish in Albanian. I tried to explain to Dervish that summer camp in America was different than refugee camp in Greece. I told him it was a place where Pasha would sleep outdoors and learn to make fires and cook outside. Dervish looked at me again. "You would teach Pasha to be a *haydut*?" That is, an outlaw. Clearly I had not explained summer camp to Dervish. At the same time, we would talk politics together and Dervish Arshi always voted each year. He was a proud American citizen.

Dervish quietly knew everyone and their children and cared deeply about them. He watched as children grew up so when Nancy Adam, the daughter of Zoti Qani who had found the land for the tekke, was in a critical car accident in the fall of 1977, Dervish Arshi followed the news closely. The doctors at the University of Michigan Hospital said Nancy had a blood clot forming on the brain. They said she would not survive. But Dervish Arshi did not accept this. "She is a daughter of this tekke. She will live," Dervish announced. He sacrificed a lamb. After the kurban, the blood clot began to dissolve. The doctors were shocked at the miraculous change. One man noted, "He is a strong dervish."

Besides farming work, and serving Baba and guests, Dervish Arshi helped in the construction of the türbe for Baba Rexheb with Zoti Asllan. This was built out behind the tekke. It gave Baba Rexheb peace of mind to know

that he would be buried behind the tekke so the tekke would become sacred ground and could never be sold.

Although Dervish Arshi was an integral part of the tekke, people did not notice him so much because they focused on Baba Rexheb. In a sense Dervish was in Baba's shadow which is where he wanted to be, always serving him. So when Baba Rexheb passed away in 1995, Dervish Arshi immediately became the *türbedar*, the keeper of the türbe and conducted people to Baba's tomb.

The Bektashi Headquarters in Tirana had sent a young man to take over who was not qualified. He stayed seven years before our Bektashi community in Michigan got rid of him. Then the Bektashi Headquarters in Tirana sent another Bektashi Baba who had served in Germany. He did not last either.

Finally we realized we did not need anyone from the Headquarters in Tirana. The Bektashi tekke in America is independent of the Bektashi Headquarters in Albania. Baba Rexheb had earlier made sure of this. It was Dervish Arshi whom we needed and we already had him. He became *baba i nderit*, that is, a baba of honor. He served the Bektashi Tekke in Michigan as its baba faithfully until his own passing in December of 2015.

5. Leadership in America, in Recent Research, in Bektashism, and by Babas

In this section I will consider leadership in America, in two areas of recent research, in Bektashism, and then apply it to the two babas. In America we realize that we were most fortunate to have had remarkable leaders at important times in our history. At the time of our revolution and the writing of our Constitution in the 1770s through the 1780s, there were people like Thomas Jefferson, James Madison, George Washington, John Adams, Alexander Hamilton, and Benjamin Franklin. During the Civil War, Abraham Lincoln was crucial and his assassination was a great loss to the nation. During the Great Depression in the 1930s, Franklin Delano Roosevelt, Labor Secretary Frances Perkins, and Eleanor Roosevelt were most important.

Leadership has been an ongoing area of research for social scientists and psychologists in America. In the past twenty-five years, perspectives have changed from questions of biases, and cultural and gender differences, to concern with what is termed "emotional intelligence." The business community has been the focus of much of the research with training programs and MBA

programs that emphasize leadership and how to empower teamwork. In major studies of competences of high performing executives, they were found to differ from their less successful colleagues not in IQ or in cognitive or technical knowledge, but rather in competences termed “emotional intelligence.”¹² The higher the executive, the more these particular competences mattered. “Emotional intelligence,” or “resonant leadership” as it is also called, includes both personal and social competences. The personal competences include self-awareness such as knowing one’s strengths and limitations; and self-management such as emotional self-control, adaptability, and initiative. Social competences include social awareness such as empathy, organizational awareness, and service; and relationship awareness such as inspiring leadership, developing others, dealing with conflicts, building bonds and teamwork.¹³

Those with resonant leadership are able to use variable styles of leadership depending on the situation, and move between the styles at will. Resonant styles include: visionary, coaching, affiliate, and democratic as opposed to commanding styles. Such leaders only use commanding styles sparingly. A remarkable example of this was Louis Gerstner who took over IBM in 1992. IBM is an American multinational company that made hardware and software, and at the time was known for its large-scale mainframe computing business. It has long done much research, has more patents than any other corporation, and conducted the basic research for computers in the 1960s and 1970s. In the early 1990s it was in 140 countries and had 270,000 employees. When Gerstner took over however, IBM had let other PC companies take over the field and was only weeks from bankruptcy. What was Gerstner going to do?

What is most interesting is that Gerstner was not a technocrat. That is, his background was not at IBM like previous leaders, nor did he have an IT background. In terms of personal competence, he was most aware of this limitation and therefore turned down the offer to take over IBM several times before he accepted the challenge. What he did have as a personal strength was much management experience in leading other major companies, along with adaptability. The leadership styles he used were first democratic in that he sought out input from those he deemed in the know at IBM--his skill in judging who these were was based on keen social awareness. Then he diagnosed IBM’s major problems as being imprisoned in its own success to the point that it had

ignored the changing market place, competitors, and even the needs of its own customers. But to make the necessary changes he would have to change the culture at IBM, a huge company used to its ways. He needed to make IBM work like a team instead of separate geographic and product units. The financial crisis of the company woke people up. He used visionary leadership with his emails that made the situation clear. He used commanding style in cutting workforce, and changing titles and how bonuses were given out. And he constantly worked to build affiliate style among the entire company, appealing to their pride in their company which was strong. In 1993 IBM lost \$8 billion, but the following years it made a profit, and came back much stronger. Instead of dividing it into smaller separate companies as many had recommended, he strengthened its mainframe and middle-ware business, and built on the strength its size allowed which was integration, research, and service to a new degree. Truly this was resonant leadership.¹⁴

A very different sort of leadership research is a book by John Heider on the Tao of leadership.¹⁵ This study came out the decade before the work on resonant leadership and has been widely read. It is based on Lao Tzu's *Tao Te Ching*. Lao Tzu was presumed to be a contemporary of Confucius. The *Tao Te Ching* is a classical Chinese book from the 6th century BC whose title can be translated as "The Book of the Way and of Virtue." Heider translates it as "The Book of How Things Happen or Work." The book is central to Chinese philosophy and religion, including Taoism, Confucianism, and Buddhism. It was written as addressing political leaders of ancient China. What Heider did was seek out passages on leadership and compile them into a single short book in English. I will extract what I consider major points from this book.

The book brings out characteristics of the leader and leadership, namely "the leader teaches by example rather than by lecturing others in how they ought to be."¹⁶ A wise leader does not make a show of holiness because when you reinforce appearances, people scramble to please.¹⁷ A wise leader does not pretend to be special. "Enlightened leadership is service. By being selfless, the leader enhances the self. The wise leader has the wisdom to be of service and be open."¹⁸ Further a wise leader does not intervene unnecessarily, does not use too much force, but rather stands back.¹⁹ The leader's stillness overcomes the group's agitation. The leader's consciousness is the primary tool. "Good leadership consists in doing less and being more."²⁰

Power comes through cooperation. Leaders are exhorted to run the group delicately, like cooking small fish. “The leader can act as a warrior or as a healer. As a warrior the leader acts with power and decision. Most of the time however, the leader acts as a healer and is in an open, receptive, and nourishing state.”²¹ “The leader who understands how process unfolds uses as little force as possible and runs the group without pressing people. Group members challenge the ego of one who leads egocentrically.”²² Leadership is not a matter of winning. The qualities of leadership are those that sustain life--compassion for all creatures, material simplicity, a sense of equality or modesty. These are the opposite of egocentric behaviors.²³ The greatest leader offers opportunities, not obligations.²⁴

Finally then, what qualities does Bektashism value in its leaders? Bektashi clerics take vows of poverty, modesty and doing away with ego--the “death before dying.” While a murshid expects utter obedience, the murshid--talib relationship is one based on powerful trust. In all my years of study with Baba Rexheb, I could not recall him ever criticizing me. He was always there for me. As Baba said in Arabic, ‘the murshid is to his student as the Prophet to his community.’ Certainly the Prophet cared deeply for his community.

How did the qualities that Baba Rexheb and Baba Arshi learned from their murshids translate into leading a tekke in America? Immigrant communities are full of tensions. People have come at different times and in different circumstances, and some do well in the new land whereas others do not. Jealousies develop. Albanian communities are further divided by region and family. Baba Rexheb had to work at making the religious aspects meaningful in the American context where there were not many Muslims and essentially no other Sufis.

Baba Rexheb recognized early that he could not be seen to favor any group. When he came to Detroit, he asked to be taken to the coffeehouse. Then whoever took him to their home, he would go with them. No one could say he was playing favorites. He knew he needed to be inclusive. He built on Bektashi values of never criticizing anyone. The meaning of the *hırka*, the long vest that Bektashis wear, is to cover the sins of others. A murshid does not criticise a talib but is patient. He never lectured. The talib must come and ask questions and then the murshid responds. People were drawn to Baba for conversation.

Baba never forced people to learn about Bektashism, but at holidays he explained things in ways that made them want to learn. He wrote the booklets and then the large book on Islamic mysticism and Bektashism. He also translated the long work by Fuzuli into Albanian on the suffering of the prophets and Imam Husein. Baba was a scholar, but he was accessible to the largely working class community of Albanian immigrants who settled in the Detroit area. People were proud of his learning. He never acted above people. But the worry was constant--where would we find a successor? Bektashism in Turkey had been made illegal since 1925. The Bektashis remaining in Albania after World War II had been killed or put in hard-labor camps.²⁵ Those in Egypt had been expelled.

When Dervish Arshi took over after the negative experiences of several people sent by the Bektashi Headquarters in Tirana, we were relieved. He was a good dervish and had been devoted to Baba Rexheb for years. We knew Dervish Arshi and he knew us. He had been taking us all to the türbe ever since Baba Rexheb had passed away. He did not try to act like Baba Rexheb. He was no scholar. He had virtually no education outside the tekke. He only spoke Albanian, not Ottoman Turkish, modern Turkish, Arabic, Persian, Greek, and Italian as Baba Rexheb had. Someone decided he should be an honorary baba. Why not? He was performing the roles of a baba for us. We needed someone in charge that the community respected. So he became Baba Arshi.

Baba Arshi had the Bektashi values of humility. He never pretended to be anyone he was not. He never criticized anyone. He was inclusive. He took time and listened to people. He was loving and he prayed from the heart. People liked to come to the tekke to be with him. We all knew he had devoted his life to Baba, his *hizmet* or service was undeniable. He was a model for us all. The holidays of Nevruz and Ashura went on. Baba Arshi could not have founded a tekke, but at a critical time, he kept it going.

If I look at the research on emotional intelligence or resonant leadership, both Bektashi Babas had it. They cultivated personal self-knowledge in knowing their limitations, and self management in being adaptable and flexible. They also had social awareness in their empathy and service; and relationship-awareness in building bonds and inspiring people to work together. They worked to do away with ego in “death before dying” and not criticizing or judging others. As for the Tao of leadership, this is very Bektashi in multiple

ways. From the emphasis on leading by example and not lecturing, to not interfering, and serving, these are major Bektashi tenets. Leading by being and by not imposing, by being selfless, and not imposing ego--this is very Bektashi in spirit.

Finally, although Baba Rexheb and Baba Arshi were very different in formal education, they were both good Bektashis. The community could appreciate that and that is what we needed in the end. Baba Rexheb had made clear what a Bektashi community needed in a leader was a caring person of good Bektashi values. Those sent initially from Albania lacked these values. Baba Arshi fulfilled them.

6. What Sustains the Bektashi Tekke in America Today

While Baba Arshi was still with us, a young man, Dervish Eliton Pashaj came in 2011. He was from the same region of Albania as Dervish Arshi, from southwest Albania near Vlora. But he had also studied in Turkey at Uludağ University in Bursa so he knew both Albanian and Turkish. He studied Islamic Arts which he later was able to put to the benefit of the tekke in America.

At first the community in Michigan had trouble trusting anyone who came from Albania, so they held back from Dervish Eliton. He was a young man. But what soon became clear to the whole community was the respect and dignity with which he treated Baba Arshi. Dervish Eliton was sincere, quiet, and hard-working.

Besides assisting Baba Arshi, one of the first things Dervish Eliton did was work on the main guest room of the tekke. When Baba Rexheb had first built it, comfort and peacefulness had been the only criteria for the decor. Dervish Eliton had a more discerning eye and was trained in Islamic arts. He modified the main guest room to look more like a Balkan or Middle Eastern guest room. He set up glass cases with items from Baba Rexheb so people could see them. He got a large oriental rug for the middle of the room. He had a portrait painted of Baba Arshi praying and displayed it on the wall of the guest room.

Meanwhile Baba Arshi was getting older. Dervish Eliton took care of him as the trips to the hospital became more frequent. In late December 2015, Baba Arshi passed on at a most advanced age. We were not ready for this loss. But we were thankful to have Dervish Eliton with us. He had trained under Baba Arshi and people respected him at the tekke.

After reassuring people, Dervish Eliton's next main project was making the türbe more secure and beautiful. First he was concerned that it be safe from moisture and the elements. He had the walls and foundation made stronger. He got Mexican workmen who worked through the heat of the summer. In time he ordered beautiful Iznik tiles for the interior walls, carnation and tulip designs in blues and reds that transformed the interior of Baba Rexheb's area. He placed the smaller candles outside where more people could light them. Baba Arshi's tomb was done beautifully and placed to the right in the vestibule where all could pray by it on the way to that of Baba Rexheb. It was just where Baba Arshi wanted to be.

Most recently Dervish Eliton has brought some of the türbe tiles onto the guest room walls. They are beautiful and along with the new displays of the history of the tekke, help keep the memory of Baba Rexheb always with us, along with his loyal Dervish, Baba Arshi. He is also working with the younger members of the community. He has many qualities of resonant leadership through Bektashi values.

Endnotes

- 1 In Albanian the order of titles is Baba Rexheb and Baba Arshi, different from the Turkish which would be Rexheb Baba and Arshi Baba. Since these are Albanian babas in Albanian communities, I use the Albanian order in the title. Notice also the Albanian spelling "Rexheb" for the Turkish "Recep."
- 2 John Kingsley Birge. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac, pp. 70-73, 85-86. Unfortunately Birge did not spend much time in Albania and only visited Kruje in the north. If he had traveled to the main Bektashi lands in the south, he would have learned much more.
- 3 Besheer Mohamed. (6 January 2016). "A new estimate of the U.S. Muslim population." (www.pewresearch.org/fact-tank/2016/01/06/a-new-estimate)
- 4 "Shi'a Islam in the Americas," *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Shia_Islam_in_the_Americas
- 5 Frances Trix. (2001). *The Albanians in Michigan*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, p. 8.
- 6 Ibid. pp. 21-22.
- 7 Frances Trix. (2009). *The Sufi Journey of Baba Rexheb*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology with University of Pennsylvania Press, pp. 128-135.
- 8 Baba Rexheb. (1955). *Zeri Bektashizmes*, "The Voice of Bektashism" 4 booklets, Detroit, Michigan.
- 9 Baba Rexheb. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, "Islamic Mysticism and Bektashism." New York: Waldon Books.
- 10 Frances Trix. (2009). *The Sufi Journey of Baba Rexheb*. pp. 97-117.
- 11 Frances Trix. (1993). *Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 90-92.
- 12 Goleman, Daniel, Richard Boyatzis and Annie McKee. (2002). *Primal Leadership: Realizing the Power of Emotional Intelligence*. Boston, MA: Harvard Business School Press, p. 249-251.
- 13 Ibid. p. 39.
- 14 See Louis Gerster's own account of his time at IBM in Louis V. Gerstner. (2002). *Who Says Elephants Can't Dance: Inside IBM's Historic Turnaround*. New York: Harper Collins. The analysis of his leadership as resonant is my own.

- 15 Heider, John. (1997). *The Tao of Leadership: Lao Tzu's Tao Te Ching Adapted for a New Age*. Atlanta, GA: Humanics New Age (initially published, 1985).
- 16 Ibid. p. 3.
- 17 Ibid. p. 5.
- 18 Ibid. pp. 12-13.
- 19 Ibid. p. 127.
- 20 Ibid. p. 113.
- 21 Ibid. p. 55.
- 22 Ibid. p. 59.
- 23 Ibid. p. 133.
- 24 Ibid. p. 135.
- 25 See my article, Frances Trix. (1995). "The Resurfacing of Islam in Albania," *The East European Quarterly*, vol. XXVIII, number 4, January, 533-549, in which I list what happened to Bektashis, according to Baba Bajram Mahmutaj, who himself was in prison and at hard labor for 32 years.

Sources

- Birge, John Kingsley. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac.
- Gerstner, Louis V. (2002). *Who Says Elephants Can't Dance: Inside IBM's Historic Turnaround*, New York: Harper Collins.
- Heider, John. (1997). *The Tao of Leadership: Lao Tzu's Tao Te Ching Adapted for a New Age*, Atlanta, Georgia: Humanics New Age.
- Goleman, Daniel, Richard Boyatzis, and Annie McKee. (2002). *Primal Leadership: Realizing the Power of Emotional Intelligence*, Boston, MA: Harvard Business School Press.
- Mohamed, Besheer. (2016). "A new estimate of the U.S. Muslim population," January 6, 2016, (www.pewresearch.org/fact-tank/2016/01/06/a-new-estimate)
- Rexheb, Baba. (1955). *Zeri Bektashizmes*, "The Voice of Bektashism," 4 booklets, Detroit, Michigan, 1955.
- . (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, "Islamic Mysticism and Bektashism,"
New York: Waldon Books.
- Trix, Frances. (1993). *Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . (1995). "The Resurfacing of Islam in Albania," *The East European*

Quarterly, vol. XXVIII, number 4, January, 533-549.

———. (2001). *The Albanians in Michigan*, East Lansing. MI: Michigan State University Press.

———. (2009). *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology with University of Pennsylvania Press.

Wikipedia. (2018). “Shia Islam in the Americas,” https://en.wikipedia.org/wiki/Shia_Islam_in_the_Americas

BESNİLİ SIDKI EFENDİ VE DÎVÂNINDA YER ALAN EHL-İ BEYT SEVGİSİ

Besnili Sıdkı Efendi and Ahl Al-Bayt In His Divan

İbrahim Halil TUĞLUK*, Özkan CİĞA**

Öz

XIX. yüzyılın en buhranlı döneminde yaşayan Sıdkı Efendi, Sâdık Ağazâdelerden olup 1845 yılında (Besni) Behisni'de doğmuştur. Hayatının büyük bir bölümünü memuriyette geçiren Sıdkı Efendi, çeşitli görevler ifâ ettikten sonra 1910 yılında emekli olmuş, 1925 yılında da vefat etmiştir. Sıdkı Efendi, kendisine örnek aldığı Hısn-ı Mansûrî Rif'at Bey, Asım Bey ve (Besnili) Behisnili *Lüzûmî Efendi gibi usta şairlerden feyiz* olarak yetişmiştir. O, yetiştiği muhitte bulunan usta şairlerle birlikte şiir meclislerinde yer almış ve Besnili Lüzûmî Efendi'nin talebesi olarak tanınmıştır. Şairin bilinen tek eseri olan dîvânının, biri kendi el yazısı olmak üzere iki nüshası mevcuttur. Şiirlerinde dîvân şiiri geleneğinin dışına çıkmayan Sıdkı Efendi, çoğu zaman Sıdkî mahlasını kullanmasının yanı sıra Sıdkî Baba mahlasını da kullandığı görülmüştür. Şiirlerinde Ehl-i beyt sevgisini ve Kerbelâ olayını sık sık işleyen Sıdkı Efendi, dîvânında Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Fâtıma, Hz. Zeynep, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında mersiyelere yer vermiştir. Mahlas beyitlerinde kendini âl-i 'abâ'nın bir kölesi olarak tanımlayan Sıdkı Efendi, âl-i 'abâ'ya olan sevgi, hürmet ve hayranlığını şiirlerinde dile getirmektedir. Bu çalışmada Sıdkı Efendi'nin hayatı, edebî kişiliği ve dîvânı hakkında bilgi verilecek, Sıdkı Efendi'nin dîvânında yer alan Alevîlik ve Bektaşîlik izlerine değinilecek ve şairin Ehl-i beyte muhabbeti anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dîvân Şiiri, XIX. yüzyıl, Alevîlik ve Bektaşîlik, Ehl-i Beyt Sevgisi, Besnili Sıdkı Efendi.

Abstract

Sıdkı Efendi, who lived the most depression in XIX. century and belonged to Sâdık Ağazâde family, was born in Besni in 1845. Sıdkı Efendi who worked a officer in a great part of his life retired in 1910 after various tasks and he died in 1925. He raised by enlightening from master poets such as Hısn-ı Mansûrî Rif'at Bey, Asım Bey and (Besnili) Behisnili Lüzûmî Efendi. He took part in poetry councils with master poets and he was gone under the name of Besnili Lüzûmî Efendi's student. There are two copies of his divan which it was know only one work of him. Sıdkı Efendi who stucked at divan poem tradition usually uses Sıdkı appellation, besides he sometimes uses Sıdkı Baba appellation. Sıdkı Efendi who adverted to Ahl Al-Bayt and Karbala incident gave palce to dirges about Hz. Fâtıma, Hz. Zeynep, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin and in particular to Hz. Ali in his divan. In appellation couplets, Sıdkı Efendi stated his love, admiration and respect *âl-i 'abâ* (Prophet Mohammed and some his kith and kin). In this paper, it is to tried to tell Sıdkı Efendi's love Ahl Al-Bayt and Alevis-Bektashi's traces in his divan having informed about his life, literary personality and his divan.

Keywords: Divan Poetry, XIX. Century, Alevis-Bektashi, Ahl Al-Bayt love, Besnili Sıdkı Efendi.

* Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ihaliltugluk@gmail.com

** Dicle Üniversitesi, Türkiye, ozkanciga@gmail.com

1. Giriş

XIX. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin zayıflamaya başladığı ve bu yüzden hemen her alanda çeşitli reformların yapıldığı, dünyada gelişen sosyal ve siyasal olayların toplumu ve nihayetinde Osmanlı Devleti'ni olumlu / olumsuz yönlerden etkileyerek yeni bir dönüşüm ve gelişim çizgisine taşıdığı dönem olarak bilinmektedir. Aynı şekilde sosyal, siyasal ve teknolojiadaki gelişmelerin yanı sıra edebiyat ve kültür alanında da pek çok değişimin / gelişimin meydana geldiği bilinmektedir (Akyüz, 1990; Korkmaz, 2007: cilt 3-17-42; Okay, 1998: cilt 2-69-94; Okay, 2003: cilt 2-569-595; Özmen, 2007: cilt 3-43-49; Şentürk ve Kartal 2012: 560-594; Tanpınar: 2006).

Bu yüzyılda, edebiyatımıza roman, tiyatro gibi yeni türlerin girmeye başladığı, klasik şiir nazım şekil ve türlerinin yerini yavaş yavaş Batı tarzı nazım şekil ve türlerine bıraktığı görülmektedir. Ayrıca muhtevanın ve buna bağlı olarak edebî söylemlerin de Batı tarzı düşünce ve zevke göre değiştiği ve yaygın olarak edebî eserlerde işlendiği âşikârdır. Bu değişim ve gelişmeler yaşanırken kendi mirasına sıkı sıkıya bağlanmış ve gelişmeleri kendi eserlerine aktararak sonraki yüzyıllarda da Klasik Türk edebiyatı şekil ve türlerinde zevkle okunacak eserler bırakan şair ve ediplerimizin varlığı bilinmektedir. Bu şair ve ediplerimizden biri de Sıdkı Efendi'dir.

Sıdkı Efendi, günümüzde Adıyaman'ın bir ilçesi olan (Besni) Behisni'de doğmuştur. Rıfat Efendi, Lâmi Efendi, İbrahim Hakkı Baba, Ali Rıza Efendi, Asım Efendi, Hafız Mahmut Efendi, Hicri Efendi, Haydar Efendi, Nakıpzade Ata Efendi, Sarı Şeyhoğlu Ömer Efendi (Bilgin, 2008:263-269) ve Lüzûmî Efendi gibi pek çok şairin yine aynı coğrafyada yaşamış olduğuna bakılırsa Adıyaman / Besni'nin bulunduğu konum itibarıyla önemli bir kültür ve medeniyete ev sahipliği yaptığı görülür. Aynı şekilde Klasik Türk edebiyatının varlığının Anadolu'nun hemen hemen her karış toprağına sirayet ettiğinin en açık göstergesidir.

2. Besnili Sıdkı Efendi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı

2.1. Hayatı

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yaşamış Sıdkı Efendi, Sâdik Ağazâdelerden olup 1845 yılında (Besni) Behisni'de doğmuştur. Sâdik Ağa'nın oğlu olarak dünyaya gelen Sıdkı Efendi'nin Ahmet Efendi ve Osman Ağa adlarında iki erkek kardeşi vardır. İki evlilik yapan Sıdkı Efendi, ilk ev-

liliğinden olan altı oğlunu seferberlik yıllarında kaybetmiştir. İkinci evliliğinden ise Abdullah Kaya, Sadık Ergun, Ayişe Soylu ve Emişen Sunar adlarında dört çocuğu daha dünyaya gelmiştir¹.

Sıdkî Efendi'nin dîvânına göre ise söz konusu çocuklarından birinin Hısn-ı Mansûr'da kâtip olarak görev yaptığını, diğeri ise yitirmiştir:

“Yetişdirdim iki ferzend-i mechûd
Biri bu sâl içinde oldu mefkûd
Birisi yazıcılıkla nihâyet
Bırakdı Hısn-ı Mansûr'a ikâmet

(A EK 12b/23-24. beyitlerin ilk mısraları; MB 168/23-24)²⁷

Yukarıda yer alan şiirin devamında Sıdkî Efendi; gam ve sıkıntının kendisine dost olduğunu ifade ederek yalnızlıktan şikâyet durumunu daha ileri bir seviyeye taşıyıp kendinin ‘Cennetin bir şubesine nakledilmesini istediğini’ görmekteyiz. Sıdkî Efendi'nin bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere erkek çocuklarından birinin yitirilmesi ve diğeri Hısn-ı Mansûr'da ikâmet etmeye başlaması nedeniyle evde kız çocukları ve eşi ile yalnız yaşamaya başladığını ve bu durumdan rahatsızlığını dile getirmektedir:

“Kalıp bir hânede bir nice zenle
Enîs oldum gam-ı derd ü mihenle
Sabâdan gayrı kimse kapım urmaz
Belâdan gayrı hâlîm kimse sormaz
Gören bu hâlîmi kan ağlamaz mı
Gam-ı hasretle bagrın daglamaz mı
Sana kaldı sana ey ‘âlî-himmet
Halâsım çâresine bir mürüvvet
Yeter Sıdkî yeter kat' et makâlin
Veliyyü'n-ni'mete 'arz eyle hâlin
Emîn ol lutfuna ol hânedânın
Mürüvvet kânı erbâb-ı vefânın
Halâsım çâresi mahdûmum ancak
Behiştî şu'besine nakl olunmak

(A EK 12b/25-26. beyitlerin ilk mısraları; MB 168/25-31)²⁸

Sıdkı Efendi'nin dîvânında vefat tarihlerinin de yer aldığı birtakım şiirlerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri de Sıdkı Efendi'nin babası olan Sâdik Ağa'nın vefatıyla ilgili yazmış olduğu gazeldir. Bu gazelin sonunda Sıdkı Efendi, babasının vefat tarihi olarak h.1307/ m.1890 tarihini yazmıştır:

“Goftend mer-nâm-ı me-râ der-în cihân Sâdik Ağa (A EK 11b/2)”
“Âhir kılıp terk-i fenâ tutdum bu hâk içre karâr (MB 165/2)”
“Bâd ü zebân ferzend-i mâ Sıdkî nüvişte sâl-râ
“Kıldı yerim cây-ı cefâ bu hâl ile perverdigâr (1307) (A EK 11b/2; MB 165/5)”

Sıdkı Efendi'nin dîvânında yer alan başka bir tarihe, ‘Servî Hatun’ ve ‘Servî Hanım’ olarak ismi zikredilen hanımın vefatı hakkında yazılan gazelde rastlamaktayız. Söz konusu beyitlerdeki üsluba ve yazılan tarihe (h.1332/m.1914) bakıldığında bu hanımın, Sıdkı Efendi'nin eşi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir³:

“Sâl-i vefâtım eyler i’lân **Servî Hatun**
(1332) (A EK 11b/5. beytin ilk mısrası.)”

“Anı güherle yazdı târîh-i sâl-ı Sıdkî (MB 165/7. beytin ilk mısrası.)”
Menzilgeh-i cinâne kasd etdi **Servî Hânım** (A EK 11b/7)”

Hayatının büyük bir bölümünü memuriyette geçiren Sıdkı Efendi, Nâfi’a (Bayındırlık) kâtipliği, Besni Ziraat Bankası muhasebe kâtipliği, Düyûn-ı Umûmiye kâtipliği, Mahkeme-i Şer’iyye kâtipliği, Besni tahsil memurluğu ve Mal Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. Sıdkı Efendi bu görevlerden sonra 1910 yılında emekli olmuş⁴, geri kalan hayatını şiir yazmakla geçirerek 1925 yılında vefat etmiştir. Sıdkı Efendi'nin dîvânında yer alan şiirlerine bakıldığında yer yer yetmiş yaşını zikrettiği görülür. 1910 yılında emekli olduktan sonra hayatının geri kalan kısmını yazmaya vakfettiği düşünülürse Sıdkı Efendi'nin, dîvânının büyük bir bölümünü yaşlılık döneminde tertip ettiğini söyleyebiliriz:

“Eylemiş Sıdkî der-âgûş miyânın der-miyân
Sâlî yetmiş yetmiş etmiş temennâ-yı visâl (A 38b/7; MB 112/7)”

“Yetdi yaşı yetmiş Sıdkî kemâle yetmedi
Âh kim bî-hûde imrâr etdi mâh ü sâlini (A EK 10a/13; MB 162/13)”

“Tefekkür etmeyip encâm-ı hâli
Geçirdim fiskla heftâd sâlimi (MB 168/2)”

“Yetse de yetmişe ‘ömrümün sâli
Gönlünden gider mi gülün hayâli (A 37a/11; MB 111/11)”

Dîvânında yer alan mukaddimeye göre kendini şair olarak görmeyen Sıdkı Efendi, kendisine örnek aldığı Hısn-ı Mansûrî Rif’at Bey, Asım Bey ve (Besnili) Behisnili Lüzûmî Efendi gibi usta şairlerin şiirlerini dinledikçe onlara özenerek ‘keşke ben de bunlar gibi bir şair olsam yahut şu gazel ve kasîdeyi ben söylemiş bulunsam gibi...’ birtakım istek ve hayallerle ‘bazı kasîde-i ilâhiyye ve na’t-ı nebeviyye ve hânedân-ı nübüvvet hakkında mersiyeler’ yazdığını ifade etmektedir. Sıdkı Efendi’nin tevazuluğundan olsa gerek kendini her ne kadar şair olarak görmese de yaşadığı dönemde ve yer aldığı muhitte bulunan usta şairlerle birlikte şiir meclislerinde yer aldığına ve Besnili Lüzûmî Efendi’nin talebesi olarak tanınmasına (Bilgin, 2010: 69) bakılırsa henüz genç yaşta şiir yazmaya başladığı ve iyi bir düzeyde şâir olduğu düşüncesindeyiz:

“Şâ’ir degilim fakat eyyâm-ı şebâbetde zât-ı belâgat-simâtlarına az yetişdigim üstâd-ı kâmillerden Hısn-ı Mansûrî Rif’at Beg ve ‘Âsım ve Behisnili Lüzûmî Efendiler eş’âr-ı manzûmelerini ehîbbâları miyânında tenezzühen kırâ’at eyledikçe kâşki ben de bunlar gibi bir şâ’ir olsam yahûd şu gazel ve kasîdeyi ben söylemiş bulunsam gibi birtakım vâhî tahayyülât ve gençlikde vukû’ı mukarrer olan hevâ vü hevesât sâ’ikâsıyla mütâla’aya gayr-ı şâyân ve bî-ma’nâ şî’r inşâd ve bir mecmû’aya kaydını i’tiyâd ile bi’l-âhere hadd ü vazîfemdem hâric olarak teberrüken ve temenni’en ba’zı kasîde-i ilâhiyye ve na’t-ı nebeviyye ve hânedân-ı nübüvvet hakkında mersiyeler ‘ilâvesine de cür’et eyledim (MB 3).”

2.2. Edebî Kişiliği

Şair, şiirlerinde Sıdkî mahlasını kullanmakla birlikte bazen Sıdkî Baba mahlasını da kullandığı görülür:

“Gâ’ib edeli ol sanem-i yosma-edâyı
Terk eyledi **Sıdkî Baba** büt-hâneye gelmez (A 28a/7; MB 94/7)”

Daha önce de ifade edildiği üzere bulunduğu coğrafyada devrin önde gelen şairlerinden etkilenerek şiire merak salan Sıdkı Efendi, iyi bir eğitimden geçtikten sonra iyi düzeyde denilebilecek hacimli bir dîvân tertip etmiştir.

XIX. asrın toplumsal ve siyasal kargaşasında dünyaya gelen Sıdkı Efendi, bu dönemde şairliğin budalalık, kaside ve gazel yazmanın ise tamamen cahillik olarak görüldüğünü ifade eder. “*Hâlbuki bunları tanzîm zamânında ise şâ’irlik ‘âdetâ budalalık kasîde ya gazel inşâdı hemen hamâkat ve cühelâlık ‘add olunuyordu* (MB 3).” Halk nazarında şiire olan ilginin azaldığından yakınan ve yakın dönemde yaşayan Şakir ve Mahir efendiler gibi usta şairlerin bile unutulabileceğini dile getiren Sıdkı Efendi, bir zaman sonra belki şiir ve şairler hak ettiği değeri görüp şairliğe merak salanlara rehber olması için şiir yazdığını söyler.

“... Dîvân değil mecmû’a şeklinde şu muhayyilenin tertîbi ibrâz-ı hüner yahûd bizden bir eser kalsın efkârına mebnî olmayıp eslâf ve ecdâd-ı kirâmımızdan Şâkir ve Mâhir efendiler gibi zevâtın eş’âr-ı letâfet-şi’ârlarından ba’zıları evfâh-ı nâsdan nâdiren işidilip mecmû’a-yı âsârlarına muvaffak olunamadığı bize bir dâg-ı derûn olduğunda ‘âlem bu ya belki bir zamân gelip de kelâm-ı nazm ü eş’âr yine revâclanır ve ahfâdımız miyânında şi’re merâk ve şâ’irliğe iştiyâk eder bulunursa kendilerine rehber-i eş’âr ve kıra’âtıyla tenez-züh eyledikçe bir fâtiha ile rûhumuzu yâd ü tezkâr eylesinler mülâhazasından ‘ibâret olarak ... (MB 3)”

Şiirle ilgili düşünce ve eleştirilerine genellikle makta beyitlerinde yer veren Sıdkı Efendi’nin, kendi şiirinin günden güne güzelleşeceğini, tazeleneceğini ve bir zaman sonra dostlar, şairler tarafından hatırlanan şiirinin hak ettiği değeri bulacağını, kendi şiirini ancak şiirden anlayan kişilerin anlayabileceğini, şiirden zevk alabileceğini ifade eder:

“N’ola günden güne revnâk bulursa nazmın ey Sıdkî
Gelir elbetde nutka yârdan tab’a güşâyışler (A 20a/7; MB 73/7)”

“Görüp erbâb-ı dil mecmû’a-i ‘âlemde eş’ârın
Okunmaz mı ‘aceb bu Sıdkî-i rengîn-edâ bir gün (A 43b/7; MB 121/7)”

“Sıdkiyâ bir gün olur hâke salıp dehr seni
Yâd edip gevher-i eş’âr gibi yârân aklar (A 22a/7; MB 77/7)”

“Sohbet-i bezm güşâyış getirip tab’-ı dile
Yazdı gök kızıl iken Sıdkî bu zîbâ gazeli (A 57a/5; MB 151/5)”

“Bilir erbâb-ı hüner kıymet-i nazmın Sıdkî
Gerçi kem-tab’-ı edânîye terâvet gelmez (A 27b/26; MB 94/26)”

“Ehline takdîm kıl kâlâ-yı nazmın Sıdkiyâ
Zevk alır mı şi’rden erbâb-ı eş’âr olmayan (A 43a/7; MB 122/7)”

Sıdkı Efendi’nin, Şifâyî, Vehbî, Fuzûlî, Yusuf Ziyâ Paşa, Said Paşa, Zekî, Hüsni, Selim, Vâsîf ve Lamî gibi hem çağdaşı olan şairlerin şiirlerine hem de dil ve üslup açısından örnek aldığını düşündüğümüz kudemâ şairlerin şiirlerine tahmisler yazdığını görmekteyiz. Ayrıca Sıdkı Efendi; Hâfız, Mevlânâ, Bâkî, Nâbî gibi şairleri, kendi şiirlerinde konu edinmesi, onun rehber edindiği şairlerin kim olduğu hakkında bize fikir vermektedir:

“**Bâkî** vü **Nâbî Fuzûlî** gibi erbâb-ı dilin
Yerine Sıdkı gibi saçma sühanlar kaldı (A 54b/7; MB 145/7)”

“Esîr-i şîve-i güftâr-ı kand-efşânınım **Hâfız**
Şehîd-i tîg-i cevr-i gamze-i fettânınım **Hâfız** (A 32a/1; MB 100/1)”

“Feyz-yâb oldu meger himmet-i **Mevlânâ**’dan
Sıdkiyâ nefy-i fezâ oldu yine nây-ı kalem (A. 38b/8; MB 113/8)”

Dîvânına bakıldığında Sıdkı Efendi’nin, Farsça ve Arapçaya hakimiyeti gözden kaçmaz. Sıdkı Efendi, ticaretle uğraşan kardeşi Osman Ağa ile Şam’a gidip orada uzun süre kaldığı dönemlerde Arapça ve Farsçanın yanı sıra Arap ve Fars edebiyatını da yakînen öğrenme fırsatı bulmuştur. Şairin dîvânında Farsça, Arapça ve Türkçe olarak yazılmış bir na’t, Farsça olarak yazılmış dokuz gazel ve Şifâyî’nin Farsça gazeline bir tahmisi yer almaktadır. Şair, şiirleri arasına serpiştirdiği ayet, hadis ve birtakım Arapça ibârelerin onun şiirlerine ayrı bir değer kattığını söyleyebiliriz:

“Çi bâşem der-zebân-ı Pârsî Sıdkî gazel gûyem
Çü dîdem Türk heme ragbet-nümâ-yı nazm-ı İrân-est⁵
(A 17b/7; MB 66/7)”

Dîvân şiirinin klasik üslubu çerçevesinde bazen Arapça ve Farsça kelimeleri yoğun bir şekilde kullanarak hikemî ve tasavvufî söylemlerle öne çıkan Sıdkı Efendi, bazen de olabildiğince sade bir şekilde sosyal ve beşerî konularda şiirler kaleme alır. XIX. asırda yaşanan toplumsal buhranlar, şairin bu tarz bir üslubu benimsemesine yol açan nedenlerden biri olarak düşünülebilir.

Mütevaziliğiyle ön plana çıkan Sıdkı Efendi, bazen mevcut şiirlerininmakta beytlerinde kendi şiirlerini beğenmediğini dile getirmiş olsa da şiirlerine bakıldığında aslında onun iyi derecede bir şair olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca şairin yaşadığı dönemin Türkçesini olabildiğince dikkatli bir şekilde şiirlerine ilmek ilmek işlediğini ve bunu en güzel şekliyle okuyucunun beğenisine sunduğunu görmekteyiz. Bu tarzda yazdığı örnek verebileceğimiz pek çok şiirleri arasında “-ımdan gelir bûy-ı şarâb” ve “âlem bu ya” redifli gazellere bakıldığında şairin sınır tanımayan hayal gücünün yanısıra kullandığı dilin akıcılığına da tanık oluruz:

“Zâhirâ şanman dehânımdan gelir bûy-ı şarâb
Sînede sırr-ı nihânımdan gelir bûy-ı şarâb

...

Vasf edersem Sıdkiyâ çeşm-i humâr-ı dil-beri
Hâme-i gevher-feşânımdan gelir bûy-ı şarâb (A 16a/1-7; MB 63/1-7)”

“Dil gam-ı firkatle kim giryân olur ‘âlem bu ya
Geh dem-i vuslat ile handân olur ‘âlem bu ya

...

Yok safâsı dehrde bulsan da Sıdkî ‘ibret-nümâ
Meskenin âhir mezâristân olur ‘âlem bu ya
(A. 15b/1-13; MB 61/1; MB 62/13) ”

Şiirlerinde yer alan kelimeleri inci dizer gibi sıralayan Sıdkî Efendi, şiirlerindeki akıcılığı sağlamak için yer yer kelime tekrarına başvurarak şiirlerde istediği âhengi yakalamayı başarmaktadır. Aşağıda yer alan örnek beyitlerde ‘kara’ ve ‘mest’ kelimelerini tekrar ederek şiirdeki âhengi sağladığına tanık olmaktadır:

“Kara sevdâlara saldı beni bir kara papak
Kara yerlerde kalıp oldu gönül kara batak
Kara çeşm kara ebrû kara perçem kara hâl
Ne kara günlere koydu bizi devrân hele bak (A. 33b/1-2; MB 104/1-2)”

“Bâg mest ü râg mest cûy mest ezhâr mest
Bâd mest ü bîd mest ü serv-i hoş-refât mest
‘Âşık u ma’şûku mest etmiş mey-i bezm-i bahâr
Gonce-i gül-zâr mest ü ‘andelîb-i zâr mest

Neş’e-i hâl ü humâr-ı çeşm-i mest-i yârdan
Lâle- i pür-dâg mest ü nergis-i bî-mâr mest (A 17b/1-3; MB 66/1-3)”

Dîvânında sık sık Ehl-i beyte olan sevgisini ve bağlılığını dile getiren Sıdkî Efendi, Hz. Hüseyin için yazdığı bir mersiyesinde de Türkçenin akıcılığından faydalanmış ve aruzun kısa kalıplarından biri olan *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezniyle bir şiir kaleme almıştır. Mersiyede sürekli tekrar edilen ve şiirdeki canlılığa katkı sağlayan “*N’oldu sabâ nazlı Hüseynim benim/ Soldu mu ol gonce-i nazik-tenim*” beyti ile şiirde var olan akıcılığın etkisini daha da arttırdığını görebiliriz:

“Arşa çıkar nâle-i pür-şîvenim
Ferşi yakar tâbiş-i sûz-efgenim
Külbe-i gam olsa n’ola meskenim
Dehri harâb etdi gülüm gülşenim
N’oldu sabâ nazlı Hüseynim benim
Soldu mu ol gonce-i nâzik-tenim (A. EK 1a; MB 15)”

Şairin; mahallî ifadeleri şiir diline yansıtması, Türkçe deyim ve atasözlerini şiirlerine dahil etmesi, rediflerin büyük bir kısmını Türkçe kelimelerden seçmesi ve yer yer şiirlerine hakim olan sadelik onun Türkçeyi kullanmadaki üstün başarısını göstermektedir:

“Beni Sıdkî gibi gözden düşürme
Bugün ölmez isem yarın da gelmem (A 42b/7; MB 119/7)”

“Ne kırıkdır hele bir görsen o İstanbullu
İnce telden de basılsa der içim üzdün ay (A 56a/6; MB 150/6)”

“Râh-ı vuslat Sıdkiyâ dîr ise de ‘azm eylerim
‘Âşıkâ Bagdâd uzak olmaz denilmiştir mesel (A 38a/5; MB 112/5)”

“İpligi pâzâra çıkdı hâne-perver tab’ının
Sıdkiyâ fehm eyle yârânın demez miydim sana (A 15a/7; MB 60/7)”

“Bâr-ı hecrin kaddimi dâl eyledi Sıdkî gibi
El-meded yokdur mu insâfın a zâlim kandasın (A 44a/5; MB 124/5)”

“*Güle gülmek sezâdır bûlbüle feryâd u zâr etmek/ Seninçün Sıdkî giryân sen niçin giryânın cânâ* (A 15a/7; MB 59/7)” diyerek güle gülmeyi, bûlbüle feryad etmeyi uygun gören Sıdkî Efendi, bu gibi klasik mazmunları şiirinde ustaca kullanmasının yanı sıra bulduğu yeni mazmunları şiirine olabildiğince güzel bir şekilde işlemesi dikkat çekicidir:

“Çarpılaldan beri ol bugday benizli güzele
Hirmen-i ‘ömrümü gam verdi yabalarla yele (A 52b/1; MB 141/1)”

“Tâze mazmûnla olur neş’e-fezâ nazm-ı terim
Sâgar-ı bâde gibi Sıdkî gezip elden ele (A 52b/7; MB 141/7)”

Bir beyitte sevgilinin dudağını kırmızı kalem ile yazılmış mısra-ı bercesteye benzeten ve bir başka beyitte ise şiir yazan kaleminin kara kan kustuğunu ifade eden Sıdkî Efendi’nin yeni mazmunlara ve söyleyişlere ne derece açık biri olduğunun göstergesi olarak düşünülebilir:

“Vasf-ı la’l-i lebini eylese Sıdkî imlâ
Kalem-i sühr ile bir mısra’-ı berceste gelir (A 19b/7; MB 72/7)”

“Kara kan kussa n’ola hâme-i nazmım Sıdkî
Kara hummâya tutuldu o da yaşlardan irak (A 34a/7; MB 104/7)”

Ayrıca, şiir yazarken daima yeni anlatım, mazmun ve konu peşinde koşan ve bunu her fırsatta dile getiren Sıdkî Efendi, dîvânında şiirinin kıymeti anlaşılmsın diye şiirini bazen altına, inciye, ipeğe bazen de resme, heykele kendini ise ressama veya nakkaşa benzetmektedir:

“Yeni bir tarza koydu kıla şi’ri hâme-i Sıdkî
Yazarsa böyle yazsın vasf-ı cânânı suhen-gûlar (A 22b/7; MB 79/7)”

“Sarf etmege râhında zerin yog ise Sıdkî
Cânânını vasf eyleyecek nazm-ı terin var (A EK 7a/7; MB 85/7)”

“Başka sûret verse çok mu tarz-ı şi’re hâmemiz
Biz nigârîstân-ı nazmın Sıdkiyâ nakkâşıyız (A 26a/7; MB 90/7)”

“Sıdkî ne denlü ebkem imiş şimdi hâmemiz
Bir gün harîr-i nazm ile elbetde seslenir (A 23a/7; MB 80/7)”

Dîvân şiirinde sık sık karşımıza çıkan rind ve zâhid tipleri Sıdkî Efendi’nin şiirinde de yerini alır. Ancak Sıdkî Efendi, zâhidi olabildiğince aşağılayarak eşeğe benzetirken kendi nâmının rindler meclisinde yâd edilmesini ister:

“Ekl ü şurbi ile misliyet-i tab’ı vardır
Ol sebebden denilir zâhid ile merkeb bir (A 21b/4; MB 77/4)”

“Bezm-i rindânda yâd olmaga Sıdkî nâmım
Yâdigâr eyledim erbâb-ı safâya gazelim (A 38b/5; MB 113/5)”

Rakîbe / ağyâra olan öfkelerini gizleyemeyen ve sürekli ona karşı kin besleyen Dîvân şairleri gibi Sıdkı Efendi de rakibe / ağyara olan öfkelerini yer yer şiirlerinde dile getirir ve sevgilinin rakîbe / ağyâra yâr olmaması için Allah’a dua eder:

“Rakîbe yüz verip Sıdkî kulun terk etme sultânım
Hemân şâyân-ı lutfun yalnız ol har mı kalmışdır (A 22a/7; MB 78/7)”

“Agyârlara yârîmi yâr eyleme yâ Rab
Firkatle bana nâleni kâr eyleme yâ Rab (A 16a/1; MB 63/1)”

Dîvânda devrin önemli şahsiyetleri, olaylar ve mesken yapım tarihlerinin varlığı, Sıdkı Efendi’nin yaşadığı asırda gelişen olaylara kayıtsız kalmadığını ve bunu sanatlı bir söylemle geleceğe taşımak istediğinin açık göstergesi olarak düşünebiliriz:

“Be-devr-i hidmet-i ‘Abdülhamîd Hân
Binâ şod câmi’-i zîbâ-yı dil-cû
Hemîşe bâniyeş ber Hacı Arslan
Be-Mısr Şâh-ı Kayıtbay-ı hoş-hû

...

Sahî Mustafâ Hâcî Mehmed
Şeved câyeş be-âhir kasr-ı mînû
Derâhim sarf kerd ez-behr-i Mevlâ
Girân başed sevâbeş der-terâzû
Ez-în bünyân-ı hoş-’ünvân hurrem
Ser-â-ser yâft revnak şehri ü çârşû
Eger be-resed zîver Sıdkî târîh
Be-gû Bû Bekr Ömer ‘Osmân ‘Alî hû
(A EK 12a/1-7. beyitlerin ikinci mısrası; MB 166/1-7)”

Sıdkı Efendi’nin şiirlerine bakıldığında yer yer sosyal hayatın izlerine de rastlanılmaktadır. Şair, satranç oyunundan bahsederken satrancı kendi üslubuyla yorumlaması ve sevgiliyi satranç oyunu üzerinden uyarması dikkat çekicidir:

“Dubara ile bizi yendi felek encâmı
İki bir geldi nihâyetde atarken düşeşi (A 54a/4; MB 144/4)”

“Füsûn-ı fitnede satranc-gâh-ı dehre bir geldin
Hülâgû Hân’a gamzen taş çıkarır hûn-feşânlıkda (A 48a/3; MB 130/3)”

Ayrıca, sosyal hayatın getirmiş olduğu genel-geçer yargı ve düşüncelerini bazen sosyal eleştiri bağlamında şiirinde sanatlı bir üslupla dile getiren Sıdkı Efendi, bir beytinde zencinin kendi karalığının giderilmesi için sabunun hükmünü asla kabul etmeyeceğini ifade eder.

“Le’imin hubs-ı tabi’in ref’ eder mi ‘izzet-i mansıb
Kabûl etmez sevâd-ı cism-i zengî hükm-i sâbûnı (A 55b/5; MB 148/5)”

2.3. Dîvânı

Sıdkı Efendi’nin tespit edilebilen tek eserinin şu an üzerinde çalıştığımız dîvânıdır. Bu eserin ise tespit edilebilen iki nüshasından birinin Sıdkı Efendi tarafından kendi el yazısıyla tertip edildiği görülmektedir. Diğer nüshanın müstensihi hakkında ise henüz bir bilgiye ulaşılamamış olup nüsha Adıyaman’ın Besni ilçesinde bulunan Mustafa Baba Cami kütüphanesinde bulunmaktadır.

a. Sıdkı Efendi Tarafından Tertip Edilen Nüsha

Bu nüsha Sıdkı Efendi’nin torunlarından Erşan Bey’in yazılı beyanına bağlı olarak bu nüshanın Sıdkı Efendi’nin kendi el yazısı olduğu bilgisine ulaştık.

Erşan Bey, söz konusu nüshanın ve diğer müstensihi belli olmayan (Mustafa Baba Cami’sinin kütüphanesinde mevcut olan) nüshanın aslı Sıdkı Efendi’nin kendisi gibi şair olan damadı Hocaşâde Mehmet Soylu’nun kitapları arasından çıktığını ifade etmektedir.

Sıdkı Efendi tarafından tertip edilen bu nüshanın mürettep bir dîvân şeklinde olmadığı görülmektedir. Bu nüshanın ayrı ayrı sayfalar halinde olması nedeniyle mevcut şiirlerin yerinin karıştırıldığı ve bazı sayfaların ise tahrif edildiği tespit edilmiştir. Elimize bir dosya içinde ulaşan bu eser, iki kısma ayrılmıştır. Bir kısmı sıraya dizilmiş sayfalardan müteşekkil olup arkalı önlü sayfalara yazılmak suretiyle toplam 117 sayfadan oluşmaktadır. Ancak bu kısmın 6 sayfasında herhangi bir şiir bulunmamaktadır. Diğer kısımda ise toplam 25 sayfa bulunmaktadır. Bu sayfalar ortadan ikiye ayrılmış vaziyette olduğu için şiirlerin yarısının eksik olduğu tespit edilmiştir. Sayfaların üzerinde tükenmez kalemle numaralandırılmış sayfa veya şiirlerin doğru bir şekilde sıralanmadığı görülmüştür. Eserin mevcut sayfalarındaki satır sayısı değişmekle

beraber genellikle 27'dir. Eser, adî kâğıt cinsi üzerine rik'a hattıyla yazılmış olup eserin tamamında siyah ve mavi mürekkep kullanılmıştır. Bu nüsha üzerine yapılan ilk çalışma Halil Ağar tarafından gerçekleştirilmiştir.

b. Adıyaman / Besni Mustafa Baba Cami Nüshası

Söz konusu nüshanın aslı Besni'de yer alan Mustafa Baba Cami'sinin kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Bu nüsha da önceki nüsha gibi ayrı ayrı sayfalar hâlinde olup ayrıca mürettep bir dîvân şeklinde olmadığı görülmektedir. Bir mukaddime ile başlayan bu nüshanın numaralandırılmış sayfa sayısı 152'dir. Nüshanın sonuna eklenen ve içinde şiirlerin yer aldığı numaralı sayfaların sayısı ise 17'dir. Buna göre numaralı ve numaralı sayfaların toplamı 169'dur. Nüshanın ilk sayfa numarası 3 ile başlamaktadır. Nüshada var olan sayfa numaralandırmasına göre 31, 32, 33 ve 34. sayfaların olmadığı görülmektedir. Ancak mevcut şiirlerin herhangi bir eksikliğe uğramadan kaifiye ve redif düzeninin ardı sıra devam ediyor olması, sayfalarda yer alan numaraların yanlışlıkla verildiği kanaatini güçlendirmektedir. Aynı şekilde nüshadaki mevcut numaralandırmaya göre 117 ve 118. sayfalar ile 163 ve 164. sayfaların olmadığı tespit edildi. 117 ve 118. sayfalarda yer alan şiirlerin Sıdkı Efendi tarafından kaleme alınan yazma nüshada yer aldığı görüldü. Aynı durum 163 ve 164. sayfalar için de geçerli, ancak Sıdkı Efendi tarafından kaleme alınan yazma nüshada da 163 ve 164. sayfalara ait olduğunu düşündüğümüz kısımlar tahrif edildiği için bu sayfalarda yer alan şiirlerin olup olmadığı konusunda bazı şüphelerimiz mevcuttur. Bu nüshanın mevcut sayfalarındaki satır sayısı değişmekle beraber genellikle 21'dir. Etrafı çerçeveye alınmış şiirler rik'a hattıyla yazılmıştır.

Bu nüsha üzerine yapılan ilk çalışma Ali Ölmez ve Mustafa Aydınçelebi tarafından gerçekleştirilmiştir. Diğer bir çalışma ise Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde lisans bitirme tezi olarak yapılmıştır. Muhsin Macit Hoca'nın danışmanlığında gerçekleştirilen bu çalışmada Sıdkı Efendi'nin Dîvânından 15 gazel seçilerek şerh edilmiştir.

3. Dîvânda Yer Alan Ehl-i Beyt Sevgisi

Sıdkı Efendi, tertip ettiği dîvânında nazım şekli farkı gözetmeksizin genellikle mahlas beyitlerinde kendini daima âl-i 'abâ⁶'dan ayıramayan âl-i 'abâ'nın bir kölesi olarak tasvir eder. O, her fırsatta dile getirdiği Ehl-i beyt sevgisine istinaden her iki dünyada da âl-i 'abâ'nın bir kölesi olmaktan başka bir unvan istemediğini ifade eder:

“Eylemez nüzhet-serâ-yı dehre Sıdkî iltifât
Kim ederse dergeh-i **âl-i ‘abâya** intisâb (A 16b/10; MB 64/10)”

“Bende-i **âl-i ‘abâ** olmak yeter şöhret ana
Her iki ‘âlemde Sıdkî başka ünvan istemez (A 25b/11; MB 88/11)”

Şair, dîvânında Hz. Muhammed için yazmış olduğu naatlardan sonra Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Fâtıma, Hz. Zeynep, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında birbirinden değerli mersiyeler kaleme almıştır. Farklı nazım şekilleriyle yazdığı bu mersiyeler arasında yedi bentten oluşan bir terkib-i bent de mevcuttur. Söz konusu mersiyelerde Ehl-i beytin vasıflarını, İslâmî ahlakını, Ehl-i beyte duyduğu sonsuz sevgi ve özlemi anlatırken onların vefatlarının ardından İslâm âleminin yaşadığı büyük üzüntüyü dile getirir.

Bir şiirinde Hz. Ali’nin cesaretini, savaşçılığını, cömertliğini, ilim ve edep kaynağı bir yiğit olduğunu anlatan Sıdkî Efendi, Kaf Dağı büyüklüğünde günaha sahip olsa da Hz. Ali’nin şefaatine mazhar olacağını düşünür. Bu durum onun Hz. Ali’ye olan sevgisini, güvenini ve bağlılığını göstermesi bakımından önemlidir:

“Merd-i bî-hemtâ-yı meydân-ı şehâmetdir **‘Alî**
Şîr-i bî-mânend-i sahrâ-yı şecâ’atdır **‘Alî**

Ma’den-i hilm ü fütüvvet merkez-i ‘ilm ü edeb
Me’haz-i cûd u ‘atâ ‘ayn-ı ‘inâyetdir **‘Alî**

...

Kûh-ı Kâf olsa ne gam cürm ü günâhın Sıdkiyâ
Bende-i ‘âsilere ehl-i şefâ’atdır **‘Alî** (A EK 6a; MB 11)”

Şair, ayrıca Hz. Ali’nin üstün özelliklerini Haydar-ı Kerrâr, Murtaza, Şâh-ı Merdân, Şîr-i Hudâ, Fâtih-i Hayber gibi diğer sıfat ve unvanlarla da anlatarak şiirlerinde Hz. Ali’ye olan hayranlığını defalarca dile getirir:

“Der-i deryâ-yı hakikat mazhar-ı envâr-ı Hak
Şâh-ı iklim-i velâyet mahzen-i esrâr-ı Hak
Şehsüvâr-ı rezm-i Hayber Haydar-ı Kerrâr-ı Hak
Şâh-bâz-ı lâ-fenâdan eşkime serdâr-ı Hak
Şîr-i sahrâ-yı şecâ’at Murtazâ’nın ‘aşkına (A 1a; MB 19; MB 20)”

“Bendegân-ı Murtazâ müştâk-ı şâh-ı Kerbelâ
Çâker-i âl-i ‘abâ hâk-i der-i Zehrâ biziz (A 26b/4; MB 90/4)”

“Zâtına mahsûs tevkî-i refî-i lâ-fetâ

Fâtih-i Hayberle mevsûm-u emâretidir ‘Alî (A EK 6a/10; MB 11/10)”

Sıdkî Efendi, Hz. Fâtîma hakkında kaleme aldığı şiirde Hz. Fâtîma’nın iffet ve hayânın, merhamet ve cömertliğin kaynağı olduğunu ve Hz. Muhammed’in gözbebeği olduğunu dile getirir. Şair şiirin sonunda Hz. Fâtîma’nın her iki dünyada da derdine devâ olacağını bunun için de kimseye minnet etmeye gerek kalmayacağını ifade eder:

“Bister-i burc-ı sipîhr-i ıstifâdır **Fâtîma**
Rûşenâ-bahş-ı cihân nûr-ı hüdâdır **Fâtîma**

Verd-i ra’nâ-yı gülistân bütün zeyn-i dîn
Nahl-ı zîbâ-yı çemenzâr-ı velâdır **Fâtîma**

Duhter-i pâk-i Hadîce Seyyide hayrû’n-nisâ
Mâder-i sıbtayn ü yâr-ı Murtazâ’dır **Fâtîma**

Muktedâ-yı ehl-i ‘iffet müntehâ-yı mekremet
Gevher-i nâdîde-i kân-ı hayâdır **Fâtîma**

...

Çekme minnet gayra Sıdkî iltica et pâyına
Derdine dünyâda ukbâda devâdır **Fâtîma** (MB 12; A EK 5a; 6a)”

Şiirlerinde Kerbelâ olayına sıkça atıflarda bulunan şair, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i daima samimi bir sevgi ve hürmetle yâd etmiştir. Dîvânında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında birbirinden değerli mersiyeler kaleme alan Sıdkî Efendi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i anlatan *Haseneyn* redifli bir şiirinde her ikisi için aynı sıfatları kullanarak onların dünyevî ve uhrevî güzelliklerini anlatmıştır. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i çok nadir bulunan iki saf cevhere ve tâk-ı izzette uçan iki Hüma kuşuna benzeten şair, her ikisinin de Allah yolunda canlarını verdiğini dile getirmiştir. Sıdkî Efendi aynı şiirin son beytinde ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in iki âlemde de cömertliğine inanarak dünyevî ve uhrevî emellerini onlara arz etmesi gerektiğini ifade eder:

“Gül-i zibende-i gül-zâr-ı rızâdır **Haseneyn**
Serv-i nâzendeye bakan vefâdır **Haseneyn**

Dürc-i yâkût-ı nübüvvetde iki gevher-nâb
Zîb-i bahş-ı harem âl-i ‘abâdır **Haseneyn**

Oldular sâye-ber-endâz-ı şeref-i ekvân
Tâk-ı ‘izzetde iki murg-ı hümâdır **Haseneyn**

...

Nakd-ı cân eylediler bezl-i tarîk-i Hak’da
Gevher-i nâdire-i kân-ı sehâdır **Haseneyn**

...

Dünyevî uhrevî âmâlini ‘arz et Sıdkî
İki ‘âlemde de erbâb-ı ‘atâdır **Haseneyn** (MB 13; A EK 4a)”

Sıdkî Efendi, dîvânında yer alan mersiyelerde Kerbelâ olayından ötürü hissettiği derin üzüntüsünü mutlak bir matem şeklinde dile getirir. Şairin bu ifadeleri onun Ehl-i beyte olan derin muhabbetinin izlerini taşır:

“Muharremdir bu mâh-ı ibtilâdır
Musibetgâh-ı erbâb-ı vefâdır
Bugün ‘âlem harâb olsa revâdır
Düşen topraga sıbt-ı Mustafâ’dır
‘Aceb dehşetli kanlı mâcerâdır
Meger kim mâtem-i âl-i ‘abâdır (A Ek 1a; 1b; MB 15; 16)”

“Hasretle sînem daglayan mâtemle kara bağlayan

Bu haymelerde ağlayan âl-ı Resûl-ı kibriyâ

...

Sıdkî nedir bu derd ü gam destinde kan aglar kalem
Ol eyleyip sarf-ı himem mersiye-hân-ı asfiyâ (A 1a; 1b; MB 20;21)”

“Niçin kan ağlamaz çeşm-i felek bâg-ı zemîn üzre
Çemen-zâr-ı nübüvvet gülleri magr3uk-ı hûn oldu

...

Semânın rengi ezrak olduğun bî-hûde zann etme
Felekler mâtem-i âl-i ‘abâdan nîl-gûn oldu

Aceb mi lâle-zâra dönse hûn-ı âliden rengi
Bu kanlı mâcerâ âfâka da dâg-ı derûn oldu

Yerinden teşnegân-ı Kerbelâ’ya düşmedi katre
Egerçi kâse-i eflâk cümle ser-nigûn oldu (A EK 4a; MB 13)”

4. Sonuç

1845 yılında Adıyaman'ın Besni ilçesinde dünyaya gelen Sıdkı Efendi'nin bilinen tek eseri dîvânıdır. Dîvânının biri kendi el yazısı olmak üzere iki nüshası mevcuttur. Her iki nüshanın da mürettep bir **dîvân şeklinde olmadığı görülmektedir**. Bu nüshaların ayrı ayrı sayfalar halinde olması nedeniyle mevcut şiirlerin yerinin karıştırıldığı ve bazı sayfaların ise okunamaz bir durumda olduğu tespit edilmiştir. Sıdkı Efendi'nin söz konusu dîvânı incelendiğinde şiirlerinin tamamının dîvân şiiri geleneği çerçevesinde kaleme alındığı görülür. Bu gelenek içerisinde şair, yaşadığı asırda gelişen olaylara kayıtsız kalmayıp bunu sanatlı bir söylemle günümüze taşımaktadır. Dîvânında devrin önemli şahsiyetleri, olayları ve mesken yapım tarihlerine yer verdiği gibi dönemin teknolojik alet isimlerine de yer verir. Sosyal hayata dair izlerin de yer aldığı şiirlerinde yer yer sosyal eleştirilerde de bulunduğu görülür. Şiirlerinde yeni imgeleri de kullanmayı ihmal etmeyen Sıdkı Efendi, dîvân şiiri çizgisinde yeniliğe açık bir şair olarak karşımıza çıkar.

Sıdkı Efendi'nin dîvânında dikkat çeken bir başka husus ise Ehl-i beyt sevgisi üzerine kaleme aldığı şiirleridir. Dîvânında Kerbelâ olayından ötürü yaşadığı büyük üzüntüyü dile getiren şair, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Zeynep Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için birden çok mersiye kaleme almıştır. Farklı nazım şekilleriyle yazmış olduğu bu şiirler onun Ehl-i beyte karşı hissettiği derin bir muhabbetin tezahürü olarak düşünülebilir. Bazı şiirlerinin özellikle mahlas beyitlerinde kendini âl-i 'abâ'nın bir kölesi olarak tasvir eden Sıdkı Efendi, onun Ehl-i beyte olan bağlılığını göstermesi bakımından önemlidir.

Sonnotlar

- 1 Sıdkı Efendi'nin Dîvânı ve onun hayatı ile ilgili birtakım bilgi ve belgeler Sayın Prof. Dr. Bekir Karlığa tarafından bize ulaştırılmıştır. Bu belgeler arasında bulunan ve aynı zamanda Sıdkı Efendi'nin torunlarından olan Erşan Gelir'in yazmış olduğu notta Sıdkı Efendi'nin çocuklarına ve torunlarına dair bilgiler yer almaktadır. Sıdkı Efendi'nin çocuklarına ve torunlarına dair farklı bir bilgiyi ise Şekip Önder, 'Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Besnili Şairler' adlı kitabında şöyle ifade etmektedir: "Sıtkı Efendi eski Besni Belediye Başkanı Mustafa Mutlu'nun ve Osman Gelir'in babası Şih Muhammed Gelir'in, Adana'da yaşayan Sadık Ergun ile Buğra Gelir'in dedesi, Sadık Gelir'in amcası olur (Önder, 2011:56)."
- 2 Sıdkı Efendi'nin Dîvânından alınan örnekler için Besni Mustafa Baba Cami nüshası MB şeklinde; Sıdkı Efendi tarafından tertip edilen nüsha ise A ve AEK şeklinde gösterilmiştir. İlk verilen numaralar nüshanın sayfa numaraları olup ikinci numaralar ise verilen örneklerin beyit numaralarından oluşmaktadır. Söz konusu çalışmada bu hususlara dikkat edilerek metinde yer alan örneklere yer verilmiştir.
- 3 Sıdkı Efendi'nin dîvânında yer alan bu bilgi, Erşan Gelir'in notlarındaki bilgilerle örtüşmektedir. Ancak vefat eden Servi Hanım'ın Sıdkı Efendi'nin ilk eşi mi veya ikinci eşi mi olduğu konusunda bir takım tereddütler mevcuttur.
- 4 Şekip Önder, 'Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Besnili Şairler' adlı kitabında Sıdkı Efendi'nin emeklilik tarihi olarak '1909' olarak yazılmıştır.

- 5 Tercüme: Ey Sıdkî bu gazeli Fars diliyle söylesem iyi olur. Çünkü Türklerin tamamının İran şiirine râğbet ettiğini görüyorum.
- 6 Âl-i 'abâ / ehl-i beyt için bk. Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/al-i-aba> (10.11.2018); Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt> (10.11.2018).

Kaynaklar

- Akyüz, Kenan. (1990). *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Besnili Sıdkı Efendi Divan Nüshası: Adıyaman / Besni Mustafa Baba Cami Nüshası.
- Besnili Sıdkı Efendi Divan Nüshası: Sıdkı Efendi Tarafından Tertip Edilen Nüsha.
- Bilgin, Şemsettin. (2008). “*Adıyamanlı Şair ve Edibler*”. Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu. İstanbul: Adıyamanlılar Vakfı Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan. (2007). “Yenileşmenin Tarihi, Sosyo-Kültürel ve Estetik Temelleri”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 3. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. s. 17-42.
- Mustafa, Öz. “Ehl-i Beyt”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt> (10.11.2018).
- Okay, M. Orhan. (1998). “Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı”. *Osmanlı Devri ve Medeniyeti Tarihi*. Cilt 2. İstanbul: IRCICA Yay. s. 69-94.
- Okay, M. Orhan. (2003). “Osmanlı Devleti'nin Yenileşme Döneminde Türk Edebiyatı”. *Osmanlı Uygarlığı*. Cilt 2. Ankara: KB Yay. s. 569-595.
- Önder, Şekip. (2011). *Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Besnili Şairler*. Adıyaman: Besni Ekspres Yayınları.
- Özmen, Kemal. (2007). “Edebiyatta Etkilenme”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 3. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. s. 43-49.
- Süleyman, Uludağ. “Âl-i Abâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/al-i-aba> (10.11.2018).
- Şentürk, A. Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. (2006). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ARNAVUTLUK'TAKİ BEKTAŞI TEKKELERİ

Bektashi Lodges In Albania

Fatma Ahsen TURAN*

Öz

Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'u fethi XIV. yüzyılda başlamış ve XV. yüzyılın ikinci yarısında tamamlanmıştır. Osmanlı'nın Balkanlarda varlık göstermesinde kolonizatör Türk dervişleri adını verdiğimiz İslam'ı öğreten ve yayan dervişlerin rolü çok önemlidir. Gönüllerin de fethini gerçekleştiren bu dervişler Balkanlardaki nüfusun İslam'ı kabulünde ve Balkanların Osmanlı tarafından fethinde etkili olmuştur. Balkanlarda muhtelif tarikatlar kendilerine muhatap bulmuştur. Balkanların önemli bir coğrafi bölümü olan Arnavutluk'ta bulunan tarikatlardan Bektaşilik 17. Yüzyıldan itibaren dikkate değer bir önem kazanmıştır. Bektaşiliğin Arnavutluk'ta varlık gösterdiği andan itibaren tekkeler inşa edilmiştir. Ancak bugün bu tekkelerin sayısı kimi yıkıldığı, kimi başka isimlerle anıldığı için tam olarak bilinmemektedir. Luan Afmataj, 2009'da hazırladığı tezde 6 dedeliğe bağlı 65 tekkeden bahsetmektedir.

Bektaşi tekkeleri Arnavut milli hareketinin fikrî alt yapısını da oluşturmuştur. Bu sebepten dolayı Arnavut milliyetçiliğinin merkezleri haline gelmiştir. Milli bir karakter sergileyen Bektaşiler, Arnavutların bağımsızlığında önemli rol oynamıştır.

Bildirimizde Arnavutluk'taki Bektaşi tekkelerinin genel profili verildikten sonra Bektaşi tekkeleri ile ilgili çalışmalar için öneriler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Arnavutluk, Bektaşilik, Bektaşi Tekkeleri

Abstract

The conquest of Albania by the Ottoman Empire began in XIV. century and was completed at the second half of XV. century. The role of dervishes, whom we call colonizer Turkish

dervishes in the existence of Ottoman Empire in Balkans and who taught and spread Islam, is very important. These dervishes, who also conquered the heart of people, were efficient in the acceptance of Islam by the population in Balkans and the conquest of the Balkans by the Ottoman Empire. Various cults in Balkans found themselves answered. Bektashism, one of the cults in Albania, which is the important geographical part of Balkans, gained a considerable value beginning from 17th century. Lodges were constructed since the time Bektashism made its presence felt in Albania. However, the number of these lodges are not exactly known today as some of them were ruined, some others are known with other names. Luan Afmataj talks about 65 lodges belonging to 6 ancestors on the thesis prepared in 2009.

Bektashi lodges established the intellectual infrastructure of the Albanian national movement as well. Therefore, they became the centers of Albanian nationalism. Bektashi supporters, who exhibited a national stance, played an important role in the independence of Albanians.

The general profile of Bektashi lodges in Albania shall be given on our declaration, then recommendations for the studies related to Bektashi lodges shall be presented.

Key words: Balkans, Albania, Bektashism, Bektashi lodges

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, aturan@gazi.edu.tr

1. Giriş

Balkanlarda Osmanlıların uyguladığı çeşitli iskân ve fetih politikalarının yanında, bölge topraklarının ve yerli halkın gönül kapılarının kilidinin Osmanlılara açılmasında, tarikatlar ve tekkeler son derece önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu tarikat ehilleri, Balkanlardaki Osmanlı fetihleri öncesinde yerli ahaliyle ilk ve en önemli teması sağlamıştır (Ural,2015:130). Tasavvuf ve tarikat faaliyetleri Osmanlı fetihlerinden önce başlamasına rağmen yoğunlaşması ve yayılması Osmanlı dönemindeydir. Bu faaliyetlerin Balkan coğrafyasındaki gücümüz açısından önemi büyüktür. Ahmet Yaşar Ocak'ın (2000:47) “bu büyük imparatorluğun ideolojisinin siyasal ve idari kurumsallaşmasının, kültürünün temelini İslam oluşturur” tespiti de durumun izahı için önem arz eder.

Bu önemli ve büyük coğrafyada Nakşibendi, Mevlevi, Kadiri, Rifai, Halveti ve özellikle Bektaşî gibi tarikatlar de yayılmış ve bunun neticesinde tarih boyunca sayısını kesin olarak bilmediğimiz tekke ve türbeler de inşa edilmiştir (Çelik, 2013:147). Tekkeler, buldukları coğrafyada özellikle ilim, kültür, sanat, edebiyat, musiki, mimari, süsleme, askerî, ziraat, toplumsal dayanışma gibi pek çok alanda hizmet yapmış kurumlardır (Cibik-Umaroğulları,2017:462).

Balkanlar'da başta Sarı Saltık¹ olmak üzere birçok Türkmen dervişinin hizmeti Balkanların maddî, manevî iklimi açısından önem arz etmiştir.

Sarı Saltuk, Anadolu ve Rumeli'nin fethi esnasında gazalara katılan, cengâverliği ve velayeti ile daha yaşarken efsanevî bir şahsiyet haline gelen bir Türk kahramanıdır (Yüce, 1987:20-100; Akalın, 1994:360). Metin İzzeti ve Otyakmaz (2017:30) “Kruja'da halk arasında Sarı Saltık, Hacı Bektaş-i Veli tarafından Balkanlar'ı fethetme ile vazifeli derviş ve asker olarak tanınır. Bu sebeple Kruja halkı Sarı Saltık'ı Bektaşî olarak tanımakta ve sahip çıkmaktadır.”demektedir.

Saltıknâme'ye göre “Kalliakra (Bulgaristan), Babadağı (Romanya), Blagay (Hersek), Ohri (Makedonya), Kruja (Akçahisar / Arnavutluk), Rumelifeneri (İstanbul), Babaeski (Edirne), Bor (Niğde), Diyarbakır, Tunceli ve İznik'te türbe ve makamları bulunmaktadır (Kiel, 2009: 149'den alıntılan İzzeti ve Otyakmaz, 2017:30).

Sarı Saltuk'un bu türbelerinden biri de Kruja şehrine bakan dik bir yamacın zirvesinde bir mağara girişine yapılmıştır (Fot.1). Halk arasında bu

türbenin Sarı Saltık'a ait olduğu inancı hakimdir. Dağın tepesinde, yaklaşık 600 metre yüksekte, türbe ve tekke bulunmaktadır. Bu mekâna 'Sarı Saltık Tepesi' de denmektedir.



Fot.1 Sarı Saltuk Türbesi

Tekkenin girişinde Sarı Saltık'a bir sevgi saygı tezahürü olarak nitelendirilebileceğimiz Sarı Saltık Heykeli bulunmaktadır (Fot.2).



Fot.2 Sarı Saltuk Türbesi ve Heykeli

Sarı Saltık'a ait olduğu söylenen kabir, gri mermer ile kapalıdır (Fot.3 Sarı Saltuk'un mezarı) Buraya merdivenlerle inilir. Merdivenlerin sonunda

Sarı Saltık'ı ziyaret edenlerin mum ya da fitil yaktıkları küçük bir yer mevcuttur (Fot.4).



Fot.3 Sarı Saltık'un Mezarı



Fot.4 Mum yakılan yer

14 Ağustos-14 Eylül arası her yıl "Sarı Saltık Günleri" burada kutlanılmaktadır (İzzeti ve Otyakmaz, 2017:36). Sarı Saltık ismi etrafında pek çok anlatı, inanç ve ritüel vücut bulmuştur.

Sarı Saltık'ın devamında, XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yaşayan Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli), Otman Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Koç Baba, Gül Baba gibi dervişler düşüncenin Balkanlar'daki gelişimini sağlamışlardır (Kökel, 43-117).

Arnavutluk'taki Bektaşîliğin tanınması ve yayılması Hasluck'a göre XVIII. Yüzyıldan itibaren başlar. Birge de 1933 yılında yaptığı bir Arnavutluk gezisinden hareketle de Kruja şehrinde Murteza Baba zaviyesi ve Hacı Yahya Baba zaviyelerinin içerisinde yer alan mezar taşlarından yola çıkarak Bektâşîlik'in 1700'lü yıllara kadar gittiği yorumunu yapar (Birge, 2008:70-71'den alıntılan Maden, 2013:147.).

Arnavutların dinî,siyasi ve kültür hayatında Bektaşîliğin önemli rolü vardır. Bektaşî tekkeleri Arnavut milli hareketinin fikrî alt yapısını oluşturmuştur. Bu sebepten dolayı da Arnavut milliyetçiliğinin merkezleri haline gelmiş. Milli bir karakter sergileyen Bektaşîler, Arnavutların bağımsızlığında önemli rol oynamıştır.

Arnavutluk Milli Yeniden Doğuş Hareketi'nin başlattığı 1830 yılından Arnavutluk'un bağımsızlığına (1912) kadarki süreç zarfında Bektaşîlerin bu harekete devamlı destek verdikleri görülmektedir (Maden, 2013:171) Bir yandan Arnavutça eğitim vererek insanların milli şuurlarını uyandırmaya çalışan Arnavutluk Bektaşîleri, öbür yandan tekkelerini milli çeteler için siper olarak kullanmışlardır. “Perpjekja” dergisi 2005 yılında “ Bektaşîlerin rolü olmasaydı, Milli Hareket bu kadar etkili olamazdı” diye yazmıştır (Grameno, 1959: 218-224'ten alıntılan Afmataj, 2009: 63). Bu sebeple Baba Alushi, Baba, Abedin, Baba Hüseyin, Baba Şaban, Baba Ali ve Baba Ahmet Turanî gibi pek çok Bektaşî, Milli Hareketin önemli şahsiyetleri arasında zikredilmektedirler (Hysi,2006:155'ten alıntılan Afmataj, 2009:64) Bektaşîlerin de desteğiyle 1912 yılında Arnavut bağımsızlık hareketi hedefine ulaşmıştır. Avlonyalı Ekrem, Arnavutluk'un bağımsızlık hareketinde Bektaşî tekkelerinin büyük desteği olduğunu belirtir (Avlonyalı Ekrem, 2012'den alıntılan Doğan-Garan, 2013:443).

“Bilinmeyen Arnavutluk” adlı eserinde Yılmaz Çetiner (1996: 6569) Arnavutluk'ta Bektaşîlere gösterilen saygıyı ve müsamahadan bahseder. Hükümet tarafından desteklenen Bektaşî tekkelerinden vergi dahi alınmamaktadır. Bektaşîler de hükümete olan bağlılıklarını her fırsatta dile getirmektedir (Çetiner, 1996: 69'dan alıntılan Doğan-Garan,2013:444).

1920 yılında Luşna’da toplanan bir dini kongrede, Arnavutluk’taki dört dini ekol (Sünnî, Bektaşî, Ortodoks, Katolik), devlet tarafından resmen tanınarak müstakil birer cemaat olarak kabul edilmiştir. Hatta İzeti’nin ifadesine göre müstakil birer dini birlik olarak kabul edilmiştir (İzeti, 2005:523; Acar,2017:5). Arnavutluk’ta 1921 yılında yapılan kongrede yeni idari yapı şekillenmiştir. 1929 yılında Türkiye’de tekke ve zaviyelerin kapatılmasını izleyen süreçte, üçüncü Bektaşî kongresi ile birlikte bu bağımsızlık gerçekleşmiştir.

1929 yılından itibaren ruhani özerklik kazanan Bektaşiler, Arnavutluk Müslümanlarının lideri konumuna gelmişlerdir. Tarikatın teşkilatı, merkezi Tiran şehrinde bulunan “Büyük Dede”de ve bunun altında bulunan merkezler, dedeler, dervişler, muhiplerden ve âşıklardan meydana gelmektedir (Popovic, 1995: 30).

Türkiye’den gelen Niyazi Dede Baba, tekkenin başına geçirilmiş ve en üst makam olan Başdedelik makamının Arnavutluk’a intikali kararı alınmıştır. Bu karar 1930 yılında Arnavutluk kralı tarafından da onaylanmıştır (Bilge, 1991: III, 383). Arnavutluk’ta Bektaşilik güçlenmiş ve yeni bir statü kazanmıştır. Bu durum kendilerini tüm dünya Bektaşiliğinin merkezi olarak görmelerine vesile olmuştur. Niyazi Dede Baba’nın da Arnavutluk’a gelmesi bu meşruiyet zeminini pekiştirmiştir (Acar,2017:5).

Bektaşilik ve Bektaşî tekkeleri bütün Arnavutluk’ta ama özellikle güney Arnavutluk’ta yaygındır. Arnavutluk’ta Bektaşî tekkeleri varlığı ile ilgili çok farklı tarihler ve bilgiler verilmiştir (Hasluck, 1929: II/587-592; Birge, 1965:71). Evliyâ Çelebi, Arnavutluk’ta Bektaşî tekkelerinin, Pogradets ve Elbasan’da olduğunu söyler. Arnavutluk’ta hemen hemen her şehirde en az birer Bektaşî tekkesi bulunmakta idi (Çelik,2013:147; Kaleshi,1967:88). Hasluck’un kaydettiğine göre de Bektaşiler Arnavutluk’ta en eski Bektaşî tekkesi olarak Gyeres ile Kulmak arasında Tomor Dağı’nın yamaçlarında kurulan tekkeyi kabul etmektedirler (Hasluck,1929:548 den alıntılan Öngören, 2006:348) Yine Hasluck, Balım Sultan zamanında Martaneş’in dağlık bölgesinde de bir tekke yaptırıldığını kaydeder (Hasluck,1929:551’den alıntılan Öngören, 2006:348). XVII. yüzyılın ikinci yarısında Avlonya Tekkesi de sosyal nizam için önem teşkil etmiştir. Arnavutlar arasında Bektaşiliğin yaygınlaşmasında tarihi bir önemi olan Asım Baba Tekkesi de 1780 yılında Ergiri’de kurulmuştu (Maden, 2013:147). Vlora’nın güneydoğusunda 7 km. uzaklıkta bulunan Sinan Paşa/ Kanina tekkesi Osmanlıların son döneminde faaliyet gös-

teren en eski tekke olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, Evliya Çelebi tarafından bir Bektaşî tekkesi olarak zikredilen tek tekkedir (Afmataj, 2009'dan alıntılayan Aslan, 2016:99).

Bytyçi'ye göre 1930 yılında Arnavutluk'ta 260 Bektâşî tekkesi bulunmaktaydı (Bytyçi, :194-195). Nathalie Clayer de L'Albanie, pays des derviches: Les ordres mystiques musulmans en Albanie O. l'epoque pas/ottomane (1990) adlı eserinde Arnavutluk'ta tespit ettiği Bektaşî tekkelerinin mekânı, kurucusu, kurulduğu tarih, bağlı olduğu merkez tekke, şeyh ve derviş sayısından bahsetmiştir. Clayer'in bu çalışmasında 99 Bektaşî tekkesi mevcuttur. Avni Lala da "2011 den bu yana Bektaşîlerin dini lideri olan Edmund Brahimaj (Mondi Dede Baba) ın söylediği ve Dünya Bektâşî Merkezi'nin internet sayfasında yazıldığı kadarıyla Arnavutluk'taki tekke sayısı 163'tür, demektir. Edmund Brahimaj, kendisi ile yapılan mülakatta "Bugüne kadar 114 tekke ve türbe yenilendi. Bugün, bu merkezler, eğitim merkezleri hâline gelmiştir. Buralar hac yeri hâline gelmiştir. Bugün, Tomor Dağı'nda Abaz Ali Türbesi'nde (Fot.5-6) yüz binlerce insan her yıl ibadetlerini yapmaktadır." demektedir (Seçer-Seloğlu,2010:418). Arnavutluk'taki Bektâşî tekkelerinin sayısının, yıkılanlar ve bazı tekkelerin birden fazla sayılmasıyla 156 civarında olduğu söylenmektedir

Ancak Luan Afmataj 2009'da hazırladığı tezde 6 dedeliğe bağlı 60 tekkeden bahseder. Reşat Öngören de (2006) çalışmasında tespit ettiği 63 Bektaşî tekkesi hakkında bilgi verir.

Lala (2015:115) tekkelerin sayısının tam olarak tespit edilememesinin üç sebebi olabilir. İlki, aynı tekkenin farklı isimlerle anılmasıdır ve bu devrin tekkelerin sayısının çok çıkmasına neden olmaktadır. İkincisi, tarihte inşa edilen fakat günümüzde fiilen mevcut olmayan tekkelerin söz konusu olmasıdır. Üçüncüsü ise aynı tekkenin farklı bölgelerde gösterildiği veya benzer telaffuzla anılanların listeye dâhil edildiği durumlar söz konusudur, demektir. Bektaşî tekkelerinin büyük bir kısmı günümüze kadar varlığını sürdürmemiş, zaman içinde ya harap olmuş veya savaşlar sırasında yıkılmıştır. Bugün Arnavutluk'ta ismi Bektaşî kaynaklarında geçmekte olan ancak nerede olduğu bilinmeyen tekkeler de mevcuttur (Afmataj, 2009:98). Agim Tereziu da (2005:73) "16. Yüzyılda Arnavutluk'ta İslamın Yayılışı" adlı tezinde bugün Arnavutluk'ta aslı Bektaşî olmayan tekkeler de Bektaşî tekkesi olarak kullanılmaktadır, demektir.



Fot. 5 Tomor Dağı Abaz Ali Türbesi



Fot. 6 Tomor Dağı Abaz Ali Türbesi

Arnavutluk'taki Altı Dedelikler (Bektaşı Merkezleri) ve Tekkeleri

Afmataj (2009:98) Arnavutluk'taki altı dedeliğe bağlı Bektaşı Tekkelerinden bahseder.

2. Turan - Korça Dedeliği

Merkezi Turan Tekkesi'nde olan ve içine Korça ve Erseka şehirlerini alan Korça Dedeliği, babaların ve dervişlerin sayısı bakımından en büyüğüdür. Bir süre Dünya Bektaşılık Merkezi rolünü oynayan Turan tekkesinden başka şu tekkeler mevcuttur: a. Turan Tekkesi b. Leskovik Tekkesi c. Barmaş Tekkesi d. Starye Tekkesi e. Kreşova Tekkesi f. Çesareka Tekkesi g. Çatrom Tekkesi h. Melçan Tekkesi i. Kuçi Tekkesi j. Plase Tekkesi k. Vloçişti Tekkesi l. Vrercke Tekkesi m. Mazreke Tekkesi n. Erseka Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

3. Ergiri Kasri Dedeliği

Gjirokaster, Tepelen, Sarande ve Kuçi bölgesini kapsayan Gjirokaster Dedeliği'nin merkezi Asım Baba tekkesi veya bir başka ismi Zalli tekkesidir. Bu Dedeliğe bağlı 12 "babalık" ve "dervişiye" vardır. Bölgede buluna diğer tekkeler şunlardır: a. Asım Baba tekkesi -Zalli Tekkesi b. Ştuf Tekkesi c. Kodra Tekkesi d. Melan Tekkesi e. Memaliay Tekkesi f. Turan Tekkesi, Tepedelen g. Bençe Tekkesi h. Matohasanay Tekkesi i. Koştan Tekkesi vb j. Kras Tekkesi k. Rabia Tekkesi l. Glava Tekkesi m. Komar Tekkesi n. Marica Tekkesi o. Fraşeri Tekkesi p. Gusmar Tekkesi q. Permet Tekkesi r. Ali Postivari Tekkesi s. Kiçoku Tekkesi t. Suka Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

4. Prişte Dedeliği

Merkezi bir süre Berat'ta bulunan Skrapar şehrindeki Prişte Dedeliğinin merkezi, Prişte köyündeki Tahir Baba tekkesidir. Bu Dedelik Berat ve Permet bölgelerini kapsamaktadır. Burada Bektaşı tarihinde önemli dini merkezler bulunmaktadır. Bunlar; a. Prişte Tekkesi b. Velabişt Tekkesi c. Osmanzeze Tekkesi d. Plaşnik Tekkesi e. Terepela Tekkesi f. Lavdar Tekkesi g. Kulmak Tekkesi h. Blerime Tekkesi i. Kuçi Tekkesi j. Çemerika Tekkesi k. Backa Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

5. Vlora Dedeliği

Vlora Dedeliğinin merkezi Frasher tekkesi iken, daha sonra merkezi Tepelene'nin Koshtan tekkesine geçti. Bu dedelik Vlora ve Fier bölgelerini

kapsamaktaydı. Ona bağlı tekkeler şunlardır: a. Kuzum Baba Tekkesi b. Golimbas Tekkesi c. Gorişt Tekkesi d. Çoruş Tekkesi e. Drizar Tekkesi f. Kute Tekkesi g. Kapay Tekkesi h. Greşice Tekkesi i. Lapulec Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

6. Elbasan Dedeliği

Elbasan ve Gramsh bölgelerini içeren Elbasan Dedeliği'nin merkezi Xhafer Baba tekkesidir. Şehir içindeki Büyük Tekke, Shemberdhen Tekkesi ve Dushku Tekkesi gibi tekkeler, bu bölgenin en önemli tekkeleridir. a. Baba Muharem Tekkesi b. Baba Cemal Tekkesi c. Cefai Baba Tekkesi d. Duşku Tekkesi e. Şemberden Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

7. Kruye Dedeliği

Kruye Dedeliğinin merkezi Fushe Kruye'deki tekkedir. Kruye, Durres, İşkodra ve Debre bölgelerini kapsayan bu Dedeliğe bağlı, en önemlisi Sarı Saltuk tekkesi olmak üzere 8 “Babalık” ve “dervişiye” vardır. a. Şemimi Tekkesi b. Sarı Saltuk Tekkesi c. Martaneş Tekkesi d. Blaca Tekkesi e. Bulciza Tekkesi (Afmataj, 2009:98).

Bu dini merkezlerinin yerleri zaman zaman farklı sebeplerden (siyasi, ekonomik) dolayı değişikliklere uğramıştır. Ancak yerleri değişmişse bile, Arnavutluk sınırları içinde Dedeliklerin sayısı her zaman altıdır.

Bektaşiliğin Merkezi veya “Büyük Dedelik” 1930 yılında **Salih Niyazi Dede** tarafından kurulmuştur. Daha önce Türkiye'deki Hacı Bektaş-ı Veli tekkesinin başında bulunan Arnavut asıllı Salih Niyazi Dede, Arnavutluk'a gelerek Dünya Bektaşilik Merkezini Tiran'da kurmuştur (Afmataj, 2009:9).



Fot. 7 Dünya Bektaşiler Merkezi

Arnavut dedeleri Tiran'da bir bina satın almışlar. Salih Niyazi Dede'nin idaresinde 1931'den itibaren hizmete açılan bina "Dünya Bektaşîler Merkezi" ismini almıştır (Fot.7-8). 1930'ların sonunda hem Bektaşîlerin hem de devletin yardımıyla, Tiran'ın dışında yeni bir bina inşa edilmeye başlanmış ve 1941 (İtalyanların işgali sırasında) yılında tamamlanmıştır. Salih Niyazi Dede'den sonra sırasıyla Ali Rıza Dede, Kamber Priştâ Baba, Cafer Sadık Permeti Dede, Abaz Hilmi Dede, Ahmed Müftar Dede, Fehmi Dede görev yapmıştır. Bektaşî Merkezi 1967'de kapanmış, 22 Mart 1990 yılında Komünizmin çökmesiyle tekrar hizmete başlamıştır (Afmataj, 2009:100). Büyük Dede makamında oturan 02.04.2011'de Dede Reshat Bardhi'nin ölümünden sonra yerine Baba Mondi görevi devralmıştır (Fot.9-10)



Fot. 8 Dünya Bektaşîler Merkezi



Fot.9 Dede Reshat Bardhi



Fot.10 Baba Mondi

Arnavutluk'taki Bektaşiliğin bir uzantısı da Detroit şehri yakınlarında Taylor kasabasında karşımıza çıkmaktadır. Arnavutluk'taki rejim sebebiyle inancını rahat bir şekilde yaşayamayacağına inanan Recep Ferdi Baba, (Fot. 12) 1944 yılının sonunda Arnavutluk'u terk etmiştir (Turan- Altun,2006:266). İtalya'da değişik mülteci kamplarında geçen dört



Fot.11 Recep Ferdi Baba

dört yıldan sonra Kahire'ye gitmiş ve burada hâlâ faaliyetlerini sürdüren Arnavut tekkesinde (Abdal Dergâhı) dört yıl geçirmiştir (Clayer, 2004: 241'den alıntılan Turan- Altun,2006:266).15 Mayıs 1954 yılında da Det-

roit-Taylor'da tekkesini hizmete açmıştır (Fot. 12). Bugün de Amerika'daki Bektaşilerin toplandığı bir merkez olarak fonksiyonlarını sürdürmektedir.



Fot.12 Detrot Bektaşı Tekkesi Arşi Baba, Frances Trix, F.A.Turan

Luan Aftamaj, Metin İzeti, Avni Lala, Adil Seyman ve Aziz Altı'nın Balkanlarla ilgili yaptıkları tez çalışmaları konu ile ilgili önemli ve değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Balkan Bektaşiliğinin bir cüzünü oluşturan Arnavutluk Bektaşiliği ve Bektaşı tekkeleri hakkında çok değerli çalışmalar yapılmasına rağmen tekke sayısı, isimleri ve özellikleri hakkında kesin ve teferruatlı bilgiye ulaşamadığımızı görmekteyiz.

Tekkelerin tespiti kadar bugün bu tekkelerin fonksiyonları, misyonu, tekkeler etrafında gelişen inanç ve ritüeller de önem arz etmektedir. Bu konuda yapılacak olan çalışmalarda alan çalışması yapılarak tekkelerin yerlerinin tespit edilmesinden sonra aşağıdaki hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

1-Osmanlı ve Arnavutluk arşivindeki belgelerin, kayıtların tespiti ve deşifresi.

2-Tekkelerin geçmişten günümüze dini misyonu.

3-Tekkelerin günümüze kadar gelen inanç ve ritüeller açısından değerlendirilmesi.

Bu araştırma ve değerlendirmelerde disiplinlerarası çalışmak, tarih, din-

ler tarihi, ilahiyat, sosyoloji, halkbilimi, sanat tarihi uzmanlarını bir araya getirmek önem arz etmektedir. Ayrıca Balkan coğrafyasındaki Alevilik- Bektaşilik üzerine yapılan münferid çalışmaların da bir araya getirilerek konuya bir bütün olarak bakılması gerekmektedir.

Sonnotlar

1 Bknz geniş bilgi için Demir, Necati ve M. Dursun Erdem. (2013). Saltuknâme. İstanbul: UKID-Alioğlu Yayınları.

Demir, Necati. (2015). Sarı Saltık Gazi. İstanbul: Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Kaynaklar

Acar Cafer (2017). “Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk’ta Bektaşi Toplumu Başkanlığı’nın Hizmetleri 1886-1967” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/21

Afmataj Luan (2009). “Arnavutluk Bektaşiliği, Başlangıcı, Gelişmesi ve Günümüzdeki Durumu” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi İstanbul.

Akalın, Şükrü Haluk (1987). *Rumeli’de Sarı Saltuk’un İzleri ve Ohri’deki Sveti Naum/Sarı Saltuk Ziyaretgahı*, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Adana.

Aslan, Halide (2016). “Balkanlarda İslâm’ın Görünümlerinden Alevilik/Halvetilik”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, 7(1),DOI:10.1501/sbder_0000000111 89

Avlonyalı Ekrem Bey (2012) *Osmanlı Arnavutluk’undan Anılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Birge, John K. (1965). *Dervişlerin Bektaşi Ocağı*, Londra.

Birge, J. Kingsley(1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London-Hartford.

Birge, John (2008). *Urdheri Bektashi i Derviseve*, (Arnavutça terc.), Urtesia Bektashiane, Tirane.

Bytyçi Enver (2005). *Shqiptaret Serbet dhe Greket*, Koha, Tirane.

Clayer, Nathalie (1990). *L’Albanie, pays des derviches: Les ordres mystiques musulmans en Albanie O. L’epoque pas/ottomane (1912-1967)*, Osteuro-

- pa-Instut der Freien Universitat Berlin~ Balkanologische Veröffentlichungen, Bant 17, Otto Harrasowitz-Wiesbaden. Berlin VI+505 s.
- Çetiner, Yılmaz (1966). *Bilinmeyen Arnavutluk*, İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Demir, Necati ve M. Dursun Erdem. (2013). *Saltuknâme*. İstanbul: UKID-Alioğlu Yayınları.
- Demir, Necati. (2015). *Sarı Saltuk Gazi*. İstanbul: Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Doğan, Abide- Bahanur Garan (2013) “Anılara Yansıyan Yönleriyle Arnavutluk ve Arnavutlar” *VIII. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri* 25-28 Eylül 2013 Tiran, Bilkent Üniversitesi, Tiran Üniversitesi, Basım Yeri Ankara.
- Grameno, Mihal, (1959). *Kryengritja Shqiptare*, Tirane, s. 218-224.
- Hasluck, Frederick William (1929). *Christianity and Islam under the Sultans*, C. II, Oxford 1.
- Hasluck, Frederick William (1928). *Bektâşilik Tedkikleri*, ter. Râgıb Hulûsi, İstanbul.
- Hysi, Shyqyri (2006) *Histori e Komuniteteve Fetare Shqiptare*, Tirane s. 155.
- İzeti Metin,(2005) “Arnavutluk'ta Bektaşîlik”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu*, 1. 28-30 Eylül s. 523.
- İzeti, Metin.(2009). “Naim Bey Fraşeri'nin Bektaşîliği ve Düşüncesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 52, Ankara, s. 59-70.
- Kaleshi Hasan (1967). *Legjendat Shqiptare per Sari Saltukun, Perparimi*, Prishtine, 1967, nr. 1, s.88-90
- Kırel M. (2000). “Bektaşî Ocağının Arnavutluk'taki [1] Kuruluş Tarihine Dair Bir Not 1567-1568'de Kaydedilen Kruja'daki Sarı Saltuk Dede Ocağı” Çev. Çakır C. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13:1-7.
- Kökel, Coşkun (2007). “Sarı Saltuk ve Balkanlarda Alevi Bektaşî Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı 43, Ankara.
- Lala Avni (2015). “Arnavutluk'taki Bektaşî İnanç ve Ritüellerinin Sosyolojik Analizi” Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı (Doktora Tezi) Bursa

- Maden, Fahri (2013). *Arnavutluk'ta Bektaşilik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşiler* T.C. Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı başkanlığı Avrasya E44/2 (141-176)
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Hipotezler ve Bir Perspektif Denemesi" *Uluslararası Kuruluşunun 700.Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 07-09 Nisan 1999 Konya.*
- Öngören Reşat (2006) "Arnavutluk'taki Tasavvuf Faaliyetlerinin Karakteri" İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma merkezi (Ircica) Balkanlar'da İslam Medeniyeti *II Milletlerarası Sempozyumu Tebligleri* 2003 Tiran, Arnavutluk, 4-7 Basım Yeri: İstanbul S 343-363.
- Popovic, A. (1995). *Balkanlarda İslam*, İstanbul : İnsan Yayınları, s.30.
- Seçer Sefa- Ayşegül Seloğlu (2010). "Bektaşî Babası Edmund Brhimaj'ın Balkanlarda Bektaşîliğin Geçmişi ve Bugünü Hakkındaki Görüşleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s 55
- Tereziu Agim (2005) "16. Yüzyılda Arnavutluk'ta İslamın Yayılışı" Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarih, Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Turan Fatma Ahsen, Altun İlknur (2006). "Hacı Bektaş Veli Geleneğinin Bir Uzantısı Olan Detroit'teki Arnavut Bektaşî Tekkesi", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* Güz sayı 40 s.265-276
- Ural Selçuk (2015). "Makedonya'nın İslamlaşmasında Bektaşî ve Halvetiliğin Katkısına Bir Örnek: Kırçova'da Bektaşî ve Halveti Tekkeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 73 129-151.
- Yüce, Kemal (1987). *Saltukname'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Alevi Kùltüründe İnanç Ve Estetik Beğenilerin Geleneksel Kadın Kıyafetlerine Yansıması (Aksaray ili Güzelyurt İlçesi Gaziemir Köyü Örneği)

Beliefs And Aesthetic Qualities Reflected In Traditional Women's Clothing In Alevism Culture (Example of Gaziemir Village Guzelyurt District In Aksaray Province)

Gamze URAY*

Öz

Maddi kùltürümüzün önemli bir ögesi olan giyim, bütün olarak incelendiğinde, ait toplumun sosyal yaşantısı ve kùltürel birikimi hakkında değerli bilgiler sunan sözsüz bir iletişim aracıdır. Giyim olgusunun tarihi ve sosyal gelişimine baktığımızda insanoğlunun dini inançlarından, estetik beğenilerinden, duygu ve düşüncelerinden beslenerek renk, biçim ve motif açısından kendine özgü bir karakter oluşturmuştur. Türk toplumunda geleneksel kıyafetler kùltürel birikimin somut bir göstergesidir. Özellikle geleneksel kadın kıyafetleri bu kùltürel birikimin büyük ve en önemli parçasını oluşturmaktadır. Aleviler konargöçer toplum yapısına sahip olmasından dolayı kendilerine ait yazılı kaynakları yok denecek kadar azdır. Fakat Aleviler inançları başta olmak üzere gelenek ve kùltürlerini sözlü olarak günümüze kadar aktarmayı başarmışlardır.

Araştırma kapsamı Aksaray ili Güzelyurt ilçesine bağlı Gaziemir köyü ile sınırlıdır. Türkmen kökenli bir Alevi köyü olan Gaziemir'de, Alevi inanç ve kùltürünün izlerini taşıyan geleneksel kadın kıyafetlerinden sadece bir tanesi günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Çalışmada, yöreye ait olan ve seksen yıllık olduğu belirtilen geleneksel kadın kıyafeti, kullanılan renk, motif ve diğer özellikler göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Geçmişte her bir parçası ayrı bir isimle bilinen geleneksel kadın kıyafeti siyasi ideolojinin dışında tutularak, yaşam biçimi çerçevesinde Alevi gelenek ve inanç sistemine bağlı kùltürel özellikleri bakımından incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aksaray, Güzelyurt, Gaziemir, Alevi, giyim-kuşam.

Abstract

Clothing, an important element of our material culture, is a non-verbal communication tool that, when viewed in its entirety, provides valuable information about the social life and cultural accumulation of the community of interest. When we look at the historical and social development of clothing, human beings are fed by their religious beliefs, aesthetic pleasures, emotions and thoughts, creating a character that is unique in terms of color, form and theme. Traditional clothes in Turkish society are a concrete indication of cultural accumulation. Especially traditional women's clothing is the biggest and most important part of this cultural accumulation. Because the Alawites have a proselytized society structure, their written resour-

* Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi, Türkiye, karmangamze3@gmail.com.

ces are not enough to be tried. But the Alawite have traditionally conveyed their traditions and cultures, especially beliefs, to the world. The research cover is limited to the village of Gaziemir in Aksaray province of Güzelyurt. In Gaziemir, a Turkmen-originated Alawite village, only one of the traditional women's clothes bearing the traces of Alawite of faith and culture has managed to come up to the day. In the study, traditional women's clothing belonging to the locality and estimated to be eighty years old, has been examined considering the color, motif and other characteristics used. In the past, each piece of traditional women's clothing known as a separate name was excluded from the political ideology and examined and evaluated in terms of its cultural characteristics related to the Alawite tradition and belief system in its lifestyle.

Keywords: Aksaray, Guzelyurt, Gaziemir, Alevism, clothing.

1.Giriş

Giyim olgusunun tarih sahnesine çıkışı insanlık tarihi kadar eskidir. İlk olarak dış etkenlerden korunma dürtüsü ile başlayan giyinme ihtiyacı, insanoğlunun refah düzeyinin artması ve farklı kültürlerle etkileşimi sonucu din, inanç, örf, adet ve geleneklerle birleşerek şekillenmeye başlamıştır. Giyim tarihine bakıldığında, geçmişten günümüze kadar pek çok aşama kaydedildiği gözlemlenmektedir. Her toplumun kendine has kültürü, yaşama biçimi, dini inanışları ve estetik beğenilerine göre farklı bir giyim şeklinin oluştuğu görülmektedir. Maddi kültürümüzün önemli bir ögesi olan giyim, bütün olarak incelendiğinde ait toplumun sosyal yaşantısı ve kültürel birikimi hakkında değerli bilgiler sunan sözsüz bir iletişim aracıdır.

Anadolu'da giyim tarihi M.Ö. 7000 yıllarına kadar uzanmakta olup, kadın-erkek kıyafetleri pek çok kavimin etkisiyle günümüze kadar belli bir senteze ulaşarak gelmiştir (Arıç, 2006:14). Anadolu halkının giyesilerinde bazı ortak özellikler olsa da giyim biçimleri bölgelere göre farklılık göstermektedir. Bunun başlıca nedenleri; yöresel gelenekler, kişisel beğeniler, bölgenin çevre ile komşuluk durumları, iklim özellikleri, tarihsel nedenlere dayalı kültür birikimi, etnik grupların varlığı ve sosyo ekonomik yapıdır (Tezcan,1983:264).

Bu farklılıktan ötürü geleneksel giyim-kuşam olgusunun; ait olduğu yöreye, yörede etkili olan kültüre, din ve inanç sistemlerini de kapsayacak şekilde bir bütün olarak incelenmesi gerekmektedir. Geleneksel giyim-kuşam olgusunun en önemli parçasını kadın kıyafetleri oluşturmaktadır. Ne yazık ki teknolojinin ilerlemesi, sosyo-ekonomik şartların değişmesi, bireyin istekleri ve beğenilerinin farklılaşması, kültürel değerlerimizin unutulmaya başlanması sonucu Anadolu'nun dört bir tarafında bulunan geleneksel kadın kıyafetleri yok olmaktadır.

Araştırma konusu Aksaray ili, Güzelyurt ilçesi, Gaziemir köyü odaklıdır. Türkmen kökenli Alevi köyünde sahada yapılan gözlem-inceleme ve karşılıklı mülakat sonucu tespit edilen ve seksen yıllık olduğu belirtilen geleneksel kadın kıyafeti; Alevi inanç sistemi çerçevesinde, renk, biçim, motif, kumaş ve diğer süsleme özellikleri bakımından incelenmiştir. Yapılan bu araştırma insan topluluklarının meydana getirdiği, maddi kültürün bir yansıması olan geleneksel kadın kıyafetlerinin, etkilenmiş olduğu kültür ve inanç yapısı başta olmak üzere niteliksel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca geleneksel kadın kıyafetlerinin sadece ihtiyaca yönelik kullanımının dışında, estetik beğenileri, yaşam şekli, kültür ve dini inanışların yansıması olarak incelenmesi adına da önem taşımaktadır. Bu bağlamda çalışma; geleneksel kadın kıyafetlerinin tanıtılmasının ötesine geçilerek daha nitelendirici çalışmaların yapılması gerekliliği için bir model teşkil etmektedir.

Kapadokya bölgesinde yer alan Aksaray; İhlara Vadisi, İpek Yolu, Tuz Gölü, Hasan Dağı, antik kentleri, tarihi yapıları, yeraltı şehirleri, termal merkezleri ve kültürel zenginlikleri ile dikkat çeken ender şehirler arasında yer alır. “Aksaray ili Neolitik çağdan günümüze kadar farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Asur, Frig, Lidya, Medler, Pers, Kapadokya Krallığı, Roma, Bizans, Selçuklu Osmanlı gibi birçok uygarlığa kapılarını açan Aksaray, Anadolu’daki en eski yerleşim yeri olma özelliği göstermektedir” (Anonim, 1982-83: 6173-6233).



Fotoğraf 1: Aksaray ili genel görünüm.

Kaynak:Eski(me)yen Aksaray fotoğrafları, Mustafa Fırat Gül, Aksaray Sanayi ve Ticaret Odası, 2011.

Aksaray ve çevresinin tarihi, çevresindeki höyüklerde yapılan kazılar ve buluntulara göre Neolitik Dönem'e kadar inmektedir (Anonim, 1982-83). Antik Dönem'de "Garsaura" adıyla tanınan şehrin, M.Ö. 3000 yıllarında önemli Hitit merkezlerinden "Kursaura" ile aynı yer olduğu kabul edilmektedir. Son Kapadokya Kralı Archelaos tarafından yeniden kurularak krallığın başkenti yapıldıktan sonra "Archelais" adı ile anılmaya başlamıştır (Ramsey, 1960:314). Şehrin Roma İmparatorluğuna geçmesinden sonra, Roma İmparatoru Cladius zamanında şehir Roma kolonisi olmuş ve adına "Colonia Archelais" denilmiştir (Şimşirgil, 2016:169). Aksaray 1077 yılında Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına katılmış ve II. İzzeddin Kılıç Arslan tarafından 1170'de saray, askeri meskenler, camiler, medreseler, hamamlar, zaviyeler, han ve çarşılar yaptırılarak yeniden kurulmuştur (Turan, 1984: 233).

Aksaray iline bağlı olan Güzelyurt (Gelveri), Kapadokya bölgesinin güneybatısında, Hasan Dağı'nın kuzeydoğusunda yer almaktadır. Yapılan araştırmalar yörenin, prehistorik devirlerden bu yana bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir.

Güzelyurt'un 1,5 km. kadar güneybatısında, Hagios Analipheos Manastırı'nın yakınındaki Gelveri Höyüğünde yapılan kazı çalışmaları sırasında, yüzeyden toplanan sırsız seramik parçalarına göre höyükte; Demir Çağı, İlk Tunç Çağı ve Kalkolitik yerleşimlerin var olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca; Hitit, Lidya ve Pers ve Roma gibi birçok kültüre de ev sahipliği yapmıştır (Esin, 1993:47-56).



Fotoğraf 2: Güzelyurt ilçesi görünüm.
(Fotoğraf: Nuri Aktokat).

Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra bölge, Bizans toprakları içinde kalmıştır (Foss, 1991:378). Bu dönemde, Aziz Gregorios Theologos'un mektuplarından Güzelyurt'un Karbala adında Hıristiyanların yaşadığı küçük bir köy olduğu anlaşılmaktadır (Ramsay, 1960:245). "Karbala" adının Roma ve erken Hıristiyanlık dönemlerinde de kullanıldığını, "B" harfinin zamanla "V" haline dönüşerek "Karvala" gibi okunduğu belirtilmektedir. Ayrıca; Güzelyurt'un Anadolu Selçukluları zamanında "Gerfeli" olarak bilindiği, Kanuni Sultan Süleyman devri kayıtlarında ise "Korveli" şeklinde yazıldığı aktarılmıştır (Konyalı, 1975:1944).

Güzelyurt, önce Anadolu Selçuklularının hâkimiyetine, ardından Moğol idaresi altında Eretna Beyliği'ne katılmıştır. Daha sonra Karamanoğulları topraklarına dâhil olmuş ve son olarak Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilerek Osmanlı toprağı haline gelmiştir. Osmanlı toprağına katılan Güzelyurt'ta hem Rum hem de Müslüman halk, 1924'te gerçekleşen mübadele dönemine kadar hoşgörü içinde birlikte yaşamışlardır (Kaya, 2009:4).



Fotoğraf 3: Gaziemir köyü.



Fotoğraf 4: Güzelyurt ilçe haritası.
(<http://aksmmmo.org/index.php/aksaray/ilceler>)

Aksaray İlinde Alevi-Bektaşî kültürü dokuz köy ve bir kasabada yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bunlar; Pınarbaşı, Cağıl, Delihebil (artık Saratlı kasabasına bağlı bir mahalle), Akmezar, Bocayurt, Gaziemir, Kümbet, Bozcayurt, Süleymanhöyüğü ve Saratlı kasabasıdır. Bu yerleşim yerlerinde türbeler, Ocak, ziyaret yerleri ve Dedelik kurumu merkezli Alevi-Bektaşî geleneği az da olsa yaşatılmaktadır.

Gaziemir, Aksaray iline bağlı Güzelyurt ilçesinin bir köyüdür. Gaziemir köyü Aksaray iline 51 km, Güzelyurt ilçesine ise 18 km uzaklıktadır. Köyün

kuruluş tarihi 1920 yılı olarak bilinse de 2005 yılında başlayan arkeolojik kazılarda tarihinin çok eskilere dayandığı ortaya çıkmıştır (KK-1).

Gaziemir; Osmanlı arşivlerinde 1530 tarihli Karaman eyaleti, Aksaray kazası, Bekir nahiyesine bağlı Yakacık-i ala-yund isminde 60 hane ve 250 nüfuslu bir köy olarak geçmektedir. Yakacık -ala-yund daha sonra mahalle olarak 1735 yılında ilk olarak Emir Gazi ismi verilmiş daha sonra Gaziemir olarak değiştirilmiş ve 35 hane 145 nüfuslu bir köy olarak kayıtlara geçmiştir. Burada yaşayan halk Malatya, Erzurum, Tunceli ve Sivas illerinden göç eden Türkmen Alevileridir. (Cıgırlı vd.,2017: 192).

2. Gaziemir Köyü Geleneksel Kadın Kıyafeti

Maddi kültürün bir ögesi olarak giyim, bir milletin kültürünü, gelenek ve göreneklerini, yaşam biçimini simgeleyen ve tanıtan en önemli unsurlardan biridir. İlk başlarda dış etkenlere karşı korunma güdüsüyle başlayan giyinme ihtiyacı, toplumların medeniyet düzeyi ve yaşam biçimlerinin farklılaşmasıyla şekillenmeye başlamıştır.

Alevi kelimesi lügâti olarak Arapça ‘da “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” anlamlarına gelmekte olup, çoğul şekli Aleviyye ve Aleviyyûn’dur. Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf edebiyatında ise, “Hz. Ali’yi sevmek saymak ve ona bağlı olmak” anlamlarında kullanılmıştır. Bu bakımdan Hz. Ali’yi seven, sayan ve ona bağlı olan kimseye “Alevi” denilir (Fıgıllı, 1978:19). Alevi terimi bu haliyle Hz. Ali soyundan gelenler anlamının yanında siyasi, tasavvufi ve itikâdi anlamda kullanıla gelmiştir. Hz. Ali soyundan oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Ömer-ve Abbas vasıtasıyla gelenlere Alevi denilmiştir (Ocak, 1989: 368). Emeviler’in son dönemlerinden itibaren Hz. Ali soyundan gelenler, özellikle Hasan ve Hüseyin’in neslinden olanlar için şerif, seyyid, emîr gibi lakapların yanında Alevi nisbesi de kullanılmaya başlanmış ve bu husus daha sonraki yıllarda devam etmiştir. Günümüzde de aynı nesle bağlı olanlar bu nisbeyi kullanmaktadır (Ocak, 1989:368).

Aksaray yöresinde yaşayan Alevi kültürü; sosyo-ekonomik şartlara bağlı olarak gelişen ve değişen yaşam biçimlerinden etkilenmiş olup, şimdi ki nesil ise kendi kültür ve benliklerini unutmaya başlamıştır. Yörede yapılan yerinde inceleme, gözlem ve mülakat sonucunda seksen yıllık olduğu belirtilen, düğün ve dini törenler gibi özel günlerde giyilen geleneksel kadın kıyafetinde, Alevi kültürü ve inançların simgesel unsurlarını ve estetik beğenilerinin

izlerini görmek mümkündür. Giyim parçaları; baş ve beden olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Ayağa giyilenler günümüze kadar gelmeyi başaramadığı için inceleme fırsatı bulunamamıştır.

Kıyafetlerde kullanılan renk ve motifler; yörede yaşayan halkın inanç, düşünce ve sosyo-ekonomik yapısını ortaya koymaktadır. Kullanım amaçları, renk ve süsleme özellikleri bakımından incelenen giyim parçaları; *siyeç/ gümüş tepelik, siğli/ entari, saka, siğli bağı* olarak sınıflandırılmıştır.

Tablo:1 Gaziemir köyünde incelenen giyim parçaları.

Baş Giyim Parçaları	Beden Giyim Parçaları	Ayak Giyim Parçaları
<i>Siyeç/ Gümüş Tepelik</i>	<i>Siğli/ Entari</i>	
	<i>Saka</i>	
	<i>Siğli Bağı</i>	

2.1. Siyeç/ Tepelik

Gaziemir köyünde kadınların kullandığı tepelik, gümüş malzemeden yapılmaktadır. Yörede “siyeç” olarak bilinen gümüş tepelikler, dönemin ustalarına çekiçle dövülmek suretiyle yaptırılmaktaydı. Tepeliğin süslenmesi ise ustanın beğenisine bırakılmaktaydı. Alın kısmına denk gelen, altın ve gümüş paralarla süslenen takıya “ağcalık” adı verilmektedir. Süslemede kullanılan, gümüş veya altından olan bu paraların her birine ise yörede “penes” denilmektedir (KK-2).



Fotoğraf 5: Siyeç/ Tepelik dış detay görünüm.

Penes; “ genellikle halk oyunlarında kadınların süs olarak kullandığı, sahte altın lira ya da sarı tenekeden pul olarak tanımlanmaktadır. Macar kökenli bir kelime olduğu belirtilmiştir” (<https://tr.wiktionary.org/wiki/penes>, 14.04.2018, internet erişimi).

Kişinin ekonomik durumuna göre kullanılan peneslerin farklılık gösterdiği, altın ve gümüşün daha çok maddi durumu el veren kişiler tarafından tercih edildiği belirtilmiştir. Ekonomik durumu kötü olan kişiler ise o döneme ait paraları deldirerek tepeliğin süslenmesinde kullanıldığı ifade edilmiştir. İlerleyen zaman içinde altın ve gümüş kullanımının azalmasıyla süslemede demir paralar kullanılmaya başlanmıştır (KK-2).



Fotoğraf 6: Siyeç/ Tepelik iç görünüm detay.

Gümüş tepeliğin alt kısmı koyun yününden elde edilen keçe ile birleştirilmiştir. İç kısmı astar görevi görmesi için pamuklu bir bez ve tepeliğin daralan noktasına yine kumaş ile sarılmış kalın bir ip yerleştirilmiştir. Siyeç, kırmızı veya yeşil baş örtüsü ile tamamlanmaktadır (KK-2). Alevi inanç ve kültüründe özellikle kırsal kesimde yaşayan Alevî-Bektaşî kadın veya kızların baş örtülerinin renkleri farklılık göstermektedir. Yeşil baş örtüsü kadının Ehlibeyt soyundan geldiğini işaret ederken, kırmızı baş örtüsü kadının evli olduğunu, siyah baş örtüsü ise yas ve olgunluğu simgeler (Günşen,2007:344).

2.2. Siğli /Entari

Yörede “siğli” ya da entari olarak bilinen ve tek parçadan oluşan geleneksel kadın kıyafeti, ahşap tezgahlarda pamuk veya ipek iplik kullanılarak dokunmuştur. Uzun kollu, içi keten kumaşla astarlanmış kıyafetin kenar kısımları tığ yardımı ile süslenmiştir. Gaziemir yöresinde kadınların genellikle düğün veya dini törenler gibi özel günlerde giymeyi tercih ettiği “siğli”nin kelime anlamı yörede tam olarak bilinmemektedir.



Fotoğraf 7: Yörede “siğli” adı ile bilinen tüç etekten görünüm.



Fotoğraf 8: Siğli genel görünüm.

Yapılan araştırmalar sonucu “Siğli” kelimesinin Balıkesir’in Tahtacı köylerinde geleneksel kadın kıyafetlerine verilen bir isim olduğu karşımıza çıkmaktadır.

“Balıkesir yöresinde musahip olurken çiftler karşılıklı olarak birbirlerinin törende giyecekleri kıyafetlerini alırlar. Kadınlar birbirlerine yelek örerler

ve yemeni yaparlar. Musahip olurken geleneksel kıyafetleri sadece kadınlar giymektedir. Kadınlar üç gün boyunca bu geleneksel kıyafetlerini giyerler. Bu geleneksel kıyafetlere bazı yerlerde siğli adı verilmektedir.” (Ayaz, 2014: 102).

2.3. Saka

Yörede “saka” adı ile bilinen, ipek iplikten ahşap tezgahlarda dokunan çubuklu kumaş, iç elbise olarak siğlinin altına giyilmektedir. Yörede iç elbiseye neden saka denildiği ile ilgili bir bilgi edinilememiştir.

Nilgün Cıblak’ın “Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Bir Deneme” başlıklı makalesinde saka kelimesine “sakkacı” ya da “sakka suyu” olarak rastlamaktayız. Cem’lerde on iki hizmet görevlisi olarak bilinen *sakkacı*; sakka suyu dağıtan hizmet sahibi, zakir, *sakka suyu* ise; içeri cemlerde ve muharrem orucunun sonunda, akşam yapılan cemde yemekten sonra sakkacı tarafından Kerbela’da susuz şehit düşen İmam Hüseyin aşkına dağıtılan su (Cıblak, 2003: 14) olarak açıklanmıştır. Zaman içinde sakkacı kelimesinin halk arasında değişerek saka olarak anılmaya başlamış olması ihtimaller arasında yer alabilir.



Fotoğraf 9: “Saka” adı verilen iç giyim parçası görünüm.

Üzerinde minimal olarak küçük bir buketin yer aldığı geleneksel kadın giyim parçasında hâkim olan renklerin sarı, pembe ve yeşil olduğu görül-

mektedir. Alevî-Bektaşî kültüründe kırmızı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, açık yeşil ve sarı Hz. Hasan'a, pembe ve yeşil Hz. Hüseyin'e, atfedilmiştir. (Günşen,2007:344).

2.4. Siğli Bağı

Koyun yününden doğal kök boyası ile boyanarak elde edilen iplerin, deri çarpana kartları yardımıyla dokunmasıyla ortaya çıkan kuşağa yörede “*siğli bağı*” denmektedir. Uzunluğu altı metre olan, cam ve deve dişi boncuğu ile süslenmiş olan siğli bağında; beyaz, kırmızı, sarı, siyah, yeşil ve turuncu renkler olmak üzere altı renk kullanılmıştır. Kırmızı; Hz. Ali, yeşil-sarı Hz. Hasan, turuncu rengin de ateşin alevinden geldiği belirtilmiştir (KK-3).

Alevî-Bektaşî kültüründe renklerin özel anlamları vardır. Beyaz Hz. Muhammed'e, kara/siyah ise Hz. Fâtıma'ya yakıştırılır (Günşen,2007:344). Turuncu renk ise “Türklerde al ile kızıl renkler birbirinden farklı olup, al renk koyu turuncuya yakın, ateş alevi rengine benzer bir renk (Genç,2009:15) olarak açıklanmaktadır.



Fotoğraf 10: “Siğli bağı” adı verilen dokuma kemer detay görünüm.

Yapılan görüşmeler ve saha araştırmalarında siğli bağında altıdan ne fazla ne de eksik renk kullanıldığı belirtilmiş, fakat neden olduğu sorusuna bir cevap bulunamamıştır.

Alevilik inancında altı; yön (sağ, sol, ön, arka, alt, üst) ile “Hz. Allah-Hz. Muhammed-Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin” altılısını simgeler. Kudret ve olgunluğun simgesi olarak altı köşeli bal peteği de altı sayısının sırrı ile ilgili görülür (Günşen, 2007, 344).



Fotoğraf 11: “Siğli bağı” adı verilen dokumadan genel görünüm.

Siğli bağının öne gelen kısmında kullanılan cam boncuk mavi renk olup, etrafı deve dişi boncukları ile süslenmiştir. Deve dişi boncuğunun kötü ve kem gözlerden korunmak amacıyla kıyafetlerde taşıdıklarını ayrıca genç kız ve kadınların saçlarını ince belikler örerak aralarına deve dişi boncuklarının takıldığı belirtilmiştir (KK-2).



Fotoğraf 12: Eski fotoğraflarla Gazimir köyü halkı, 1976. (KK-4)



Fotoğraf 13: Gaziemir Köyü'ne ait başka bir kadın kıyafeti, 1980. (KK-4)

3. Sonuç

Anadolu toprakları yüzyıllardır sayısız uygarlıklara ev sahipliği yapmış, farklı dinlerin, kültürlerin, inançların, örf ve adetlerin bir arada yaşaması sonucu zengin bir folklor kültürünün oluşmasına sebep olmuştur. Zengin folklor kültürünün içinde giyim-kuşam her zaman ayrı bir öneme sahip olmuştur. Anadolu topraklarında farklı kültürler ve inançların yaşamış olması, bu kültür ve inançların birbirleriyle etkileşimi sonucu giyim-kuşam olgusunun zengin ve çeşitli olmasına neden olmuştur. Geleneksel kıyafetlerde kullanılan motifler, renkler, sayılar ve süsleme özellikleri toplumun inanç sistemi, düşünce yapıları ve değer yargıları hakkında bizlere bilgiler vermektedir.

Alevi giyim-kuşam olgusu, kendi içinde birtakım simgeleri barındıran zengin bir kültürdür. Alevi inanç sistemini semboller aracılığı ile yansıtan birey, aslında sözsüz bir iletişim aracı oluşturmuştur. Sayı, renk ve desenler ile inançlarını yansıtmaya çalışan Alevi toplumu, zengin folklor kültürünü de gözler önüne sermektedir. Kıyafetlerde kullanılan renk, motif ve sayılar bireyin duygu, düşünce ve inançlarının yansıtılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Gaziemir yöresinde yapılan alan araştırmasında; Türkmen kökenli Alevi halkın inanç, kültür ve estetik beğenilerini; renk, motif ve sayılar aracılığı ile geleneksel kadın kıyafetlerine yansıttığı görülmüştür. Seksen yıllık olduğu söylenen geleneksel kadın kıyafetinin, dini tören ve özel günlerde giyilen bir

giyim parçası olduğu belirtilmiştir. Geleneksel kadın kıyafeti; sayı, renk, süsleme özellikleri ve yörede bilinen isimleri ile giyim kuşam kültürüne ayrı bir zenginlik katmaktadır.

Aksaray İli Güzelyurt ilçesi Gaziemir köyünde bulunan geleneksel kadın kıyafeti sadece başa giyilenler, siyeç/ gümüş tepelik ve bedene giyilen saka, siğli/entari, siğli bağı olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Renk olarak kırmızı, yeşil, sarı, siyah ve pembeye ağırlık verilmiştir. Ne yazık ki ayağa giyilen, şalvar-çorap ve başa giyilen parçalardan baş örtüsü zaman içinde kaybolup gitmiştir. Anadolu'nun her bölgesinde olduğu gibi Gaziemir köyünde de geleneksel giyim kuşam tarzı günbegün değişime uğramış ve bu geleneksel kıyafetler zamanla sandıklarda muhafaza edilmeye başlanmıştır. Gaziemir halkının büyük bir çoğunluğu geleneklerine olan bağlılığı sürdürmek ve gelecek kuşaklara aktarmak yerine, kültürel değerlerine sahip çıkmayı başaramamıştır.

Yörede yapılan görüşme ve incelemelerde, kadınların kendine ait özel ve günlük hayatta giydikleri geleneksel kadın kıyafetlerin varlığından söz edilmiştir. Gelişen ve değişen moda vb. nedenlerden dolayı zamanın şartlarına ayak uyduramayan söz konusu giysilerin büyük bir bölümü yok olmuştur. Ancak eksikte olsa bir tanesi günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Sadece bir tane kalan geleneksel kadın kıyafetinin incelenip tanıtılması ve gelecek kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

Alevi kültür, inanç ve estetik beğenilerin kıyafetlere renk, motif, süsleme ve sayı olarak yansması bu kültürün somut bir göstergesidir. Her biri kültürel değer taşıyan birer sembol niteliğindeki geleneksel giyim parçaları sosyal, kültürel ve dini değerlerin aktarılması açısından önemlidir. Sonuç olarak giyim olgusu hangi topluma ait olursa olsun o toplumun kimliği hakkında bize bilgiler veren önemli bir kültürel mirastır. Bu sebeple milli kültürümüzün bir parçası olan geleneksel kıyafetlerin kalan son örneklerin koruma altına alınması, saklanması büyük önem arz etmektedir.

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

- Anonim. (1982). “Aksaray Maddesi”. *Yurt Ansiklopedisi*. İstanbul: Anadolu Yayıncılık.
- Arıg, Ayten, Sezer. (2006). “Türklerdeki Kıyafetin Kısa Tarihi”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. c.XXII. s.64-65-66. Mart, Temmuz, Kasım.
- Ayaz, Berna. (2014). “Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkilerinde Hediyeleşme: Balıkesir Örneği”. *21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* c. 3 s.7.
- Cıgırlı, Erol ve Hüyük, Vahit. (2017). *Dünden Bugüne Saratlı*. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Çıblak, Nilgün. (2003). “Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Bir Deneme”, *Folklor / Edebiyat Dergisi*, c. X.IX, s. XXXIII.
- Esin, Ufuk. (1993). “Gelveri-Ein Beispiel für die kulturellen Beziehungen zwischen Zentralanatolien und Südosteuropa während des Chalkolithikums”. *Anatolica*, XIX: 47-56.
- Fiğlalı, Ethem, Ruhi. (1978). *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Foss, Clive. (1991). “Cappadocia” *The Oxford Dictionary of Byzantium Volume I*. New York: Oxford University Press,
- Genç Reşat. (2009). *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*. Ankara: AKM Yayıncılık.
- Günşen, Ahmet. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkanı ve Deyimlerine Bakış”. *Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları*.
- Kaya, Erdoğan. (2009). *On Bin Yıllık Tarihi Kent Aksaray*. Aksaray: Yeni Aksaray Basın Yayın.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. (1975). *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası.
- Ocak, A. Yaşar. (1989). “Alevi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ramsay, William Mitchel. (1960). *Impressions of Turkey During Twelve Years Wanderings*. England: Aberdeen University Press.

Şimşirgil, Ahmet. (2016). *Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık. Tezcan, Mahmut. (1983). “Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim”: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi. c. 16. s.1.

Turan, Osman. (1984). *On iki Hayvanlı Türk Takvimi*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Elektronik Kaynaklar

(<https://tr.wiktionary.org/wiki/penes>, 14.04.2018, internet erişimi)

(<http://aksmmmo.org/index.php/aksaray/ilceler>)

Sözlü Kaynaklar

KK-1

Adı-soyadı: Aziz Boz/ Gaziemir köyü

Eğitim durumu: İlkokul

Doğum tarihi: 1954

Görüşme tarihi: 12.03.2018

KK-2

Adı-soyadı: Menekşe Gedik

Eğitim durumu: yok

Doğum tarihi: 1955

Görüşme tarihi: 24.03.2018

KK-3

Adı-Soyadı: Özgül Kaygusuz/ Güzelyurt

Eğitim durumu: Ön Lisans

Doğum tarihi: 1979

Görüşme tarihi: 20.03.2018

KK-4

Adı-soyadı: Volkan Bacık

Eğitim durumu: Ön Lisans

Doğum tarihi: 1997

Görüşme tarihi: 29.04.2018

NESİMİNİN ŞİİRİNDE EHL-İ BEYT METHİYELERİ VE AŞURE GELENEĞİNE BİR BAKIŞ

In The Poetry of Nesimi's A Look Ehl-i Beyt Praises and at The Establish Ashura

Assadollah VAHED*

Öz

İslam dünyasında, Bağdat'ta Abbasi halifelik saraylarının yıkılmasıyla entelektüel ve dini alanlarda büyük bir dönüşüm ortaya çıktı. Sufi mezheplerinde dahi Şii inançlarının ve propagandasının refahı ve ilerlemesi çok belirgindi. Bu arada, Şii eğitimlerden en çok etkili olan Hurufiler ve Bektaşiler olmuştur. Dokuzuncu asırdan beri Anadolu, Hurufiler ve Bektaşilerin Şii inançlarının hayatta kalması için en önemli yer olarak kabul edildi. Bektaşiler Ali (as) ve Ehl-i Beyt'e özel bir saygı duymuştur. Bektaşyan'ın sloganı beyazdı ve Emeviler ve Abbasilerin mosmor ve siyah sloganlarından nefret etmişlerdir. Bu kültürün takipçileri Ehl-i Beyt dostluğu ve Ali (as) 'nin övgüsünde gayretliydi. Onlar Peygamber ve Ali'yi, Tanrının halifesi ve Hacı Bektaş Veli'yi de onların halifesi biliyorlardı. Bektaş ve Hurufi arasında Ehl-i Beyt'in dostluğu hakkında birçok yaygın inanış vardır. Bu makalede yazar, Ehl-i Beyt methiyeleri ve Hz. Seyyid el-Shohada'nın yani Nesiminin şiirini de incelemeye çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Nesimi, Ehl-i Beyt, Aşure, Anadolu, Ali

Abstract

In the Islamic world, a major transformation has emerged in the intellectual and religious spheres with the collapse of the Abbasid caliphate palaces in Baghdad. The welfare and advancement of Shia beliefs and propaganda, even in Sufi sects, was evident. Meanwhile, the most influential Shiite educators were the Hurufis and the Bektashis. Since the ninth century, Anatolia was accepted as the most important place for the survival of the Shia faiths of the Hurufis and Bektashis. The Bektashis had a special respect for Ali (as) and Ehl-i Beyt Bektaşyan's slogan was white and hated the linguistic and black slogans of the Umayyads and Abbasids. The followers of this cult were zealous of the friendship of Ehl-i Beyt and the praise of Ali (as). They knew the prophet and Alina, the caliph of God and Hacı Bektaş Veli's caliphs. There are many common beliefs about the friendship of Ehl-i Beyt between Bektashi and Hurufi. In this article, the author Ehl-i Beyt praises and Hz. also tried to examine the poem of Seyyid al-Shohada, the prose.

* Prof. Dr., Tebriz Üniversitesi, İran, avahed@tabrizu.ac.ir

1. Giriş

Bektaşiler kendilerini Müslüman ve Şii biliyorlar ve Allah'ın vahdetine inançları var. Ona göre, Yüce Tanrı, Muhammed'in (PBUH) ve Ali'nin (as) mevcudiyetinde kendini gösteren mutlak bir hakikattir ve bu iki tezahürü birbiriyle ve mutlak hakikatle birdir. Muhammed ve Ali iki kişi gibi görünür ve arka planda aynı gerçek vardır. Başka bir bakışta Bektaşiler, Tanrı'nın ilk olarak Muhammed'in ışığında (as) ortaya çıktığına inanır. Ancak Muhammed (as) 'ın bu ışığında, Ali (as) aynı zamanda Muhammed (PBUH) ile aynı ölçüde ortaya çıkıyor. Onların bakışında, Kuran-ı Kerim'in tefsiri ve anlamını, Ali'siz anlamak mümkün değil.

Bektaşya ve Hürufiye ayrıca Şii Asna Aşera'nın diğer İmamlarına da inanır ve onları İmam Hakkı ve Ali'nin ardılları biliyorlar. Özellikle İmam Cafer Sadık'a da kesin saygı duyuyorlar. Bektaşi ve Hurufi inançları arasında birçok ortaklıklar olduğu ve Bektaşi'nin Hurufi imamlarından etkilenmesi için, bu yazar şu makalede Ehl-i Beyt'in methiyeleri ve Aşure geleneği Nesimi'nin Farsça ve Türkçe şiirinde araştırmıştır.

2. Emadeddin Nesimi

Onun adı Ali, lakabı, Emadeddin ve künyesi, Ebu'l- fazl'dır. Doğum yeri ve ölüm tarihi hakkında farklı görüşler vardır. Bazıları onun Tebriz'de doğduğuna inanıyor. Rıza Golikhan Hedayat, Şiraz'da ve ve Aşık çelebi Bağdat'ta doğduğuna inanmıştır. (Nesimi, 1382: 52) Onun Doğum tarihi yaklaşık 1369-1370 yıldır.

Fazlullah Na'imi'nin, -Hurufi başkanının- ölümünden sonra Emadeddin Nesimi onun yerini aldı. Fazlullah'ın ölümü ve Alijan kalesi katliamından sonra Nesimi, Anadolu'ya Bursa'da, Osmanlılar ona "Zandiig" adını verdiler ve şehirden sürüldü. Kaçınılmaz olarak Ankara şehrinde Hacı Bayram Veli'nin yanına gitti. Sonra Halep'e göç etti ve o şehirde müritler sahibi oldu. Nesimi'yi Halep'te 821'de diri diri derisini soyup öldürdüler.(Aynı)

Nesimi Peygamber (PBUH) ve Ehl-i Beyt'le ilgili güzel ve sevgi dolu şiirleri hem Farsça hem de Türkçe olarak yazmıştır. Kendisini Ali vilayetinin takipçisi olarak görüyor ve Ehl-i Beyt'in doğruluğundan bahsetti ve Peygamber Efendimiz (as) ile Ehl-i Beyt'in ve özellikle de İmam Hüseyin'in (AS) büyüklüğü ve haysiyetinden bahsetti. Aşağıdaki şiirler Peygambere ve ailesine olan bağlılığının şahidi olan belgelerdir:

حقیقت سویلرم حق، حیدری ام
حسین کربلائین یاورى ام
گزیده نوسخه نین سردفتري ام

من اول صادق کلامم جعفرى ام
حسن نور رضا دور جمله چشمیم
نسیمی م جهاتدا نه عمیم وار

Diğer Türk şairlerinin şiirlerinde Nesimi, özellikle Şeyhi, Şah İsmail Safavi, Habibi, Usuli, Fuzulî, ve Nebatî gibi Safevî dönem şairlerine derin bir etkisi olmuştur. (Nesimi, 1387: 95) Nesimi'nin şiiri, Ehl-i Beyt'in karakterini ve ihtişamını gösteren bir aynadır. Nesimi, şiirinde, Ehl-i Beyt uğruna suçunu ve günahını bağışlaması için Tanrı'yı çağırır:

حسن شاه و حسین کربلا را
محمدباقرآن ماه دجى را
امام شاه على مرتضى را
محمد مهدى صاحب لقا را
شفيع آورده است آل عبا را

خدایا ، مصطفی را، مرتضی ره
به زین العابدین آن سرور دین
به علم جعفر صادق چو کاظم
تقی و با نقی شه عسکری هم
نسیمی را ز لطف خود ببخشای

Nesimi Ehl-i Beyt'in her birine ayrı şiirler ile konuşmuştur. O Ehl-i Beyt'in açıklamasında, zaman zaman Kur'an ayetlerine ve bazen de hadislere atıfta bulunmuş ve bazen Ehl-i Beyt'in yaşam olaylarını şiirinde yazmıştır:

یا و سین شائینده منزل، هم بیانین طا و ها
هم الم نشرح لک صدرک بویورموش حق سانا
هم اونون شائینده حقدن نازل اولدی هل اتی

ای ساچین واللّیل اذا یغشی یوزوندور والضحی
قاب قوسین ایکی قاشین وصفی او ادنی ایله
اول کیم اونون حقیقینه من نور واحد سویلهدی

Şimdi Nesimi'nin şiirinde Peygamber Efendimiz (as) ve Ehl-i Beyt'in methiyeleri ve Aşure geleneğine ayrı bir başlıkta bakalım:

• Hz. Muhammed

İslâm Peygamberi her Müslüman tarafından kabul edilmiştir, çünkü kehanet Müslümanların temel ilkelerinden biridir, bu nedenle Hz. Muhammed, tüm Arap, Fars ve Türk şairlerde görülür. Bu bağlamda Nesimi, Fars ve Türk şairleri arasında vardır.

Nesimi'nin şiirindeki Peygamberin tanımları ve vasfı: Taha, ilahi bilimin bilim imamı, yeryüzü biliminin kaşifi, Göklerin yaratılışının aracı, Lolak'ın sahibi, hakikatin ışığı, Şafî Mu'minin, Rahmaten lalalimin'i, Seyyed Konin, Habibollah, Abulqasem, Bilgi Güneşi, Hakikatin Sırları, Hayr ul-Bashar, Se-raj Al-Milla, Sevgi Denizi, Peygamberlerin Elçisi, Sadr ve Badr Kaynat ve ...

Şiirler:

دو عالم را به زیبایی امیر و مهربانستی	*	امیر فضل حق احمد که میر عاشقانستی
احمد و محمود ابوالقاسم محمد و مصطفی		ای حبیب الله که اسمین یازلیپدور عرشیده
معدن فضل وجودون ای رسول کبریا	*	ای صفات بحر ذاتین گوهر ذات خدا
بو بیاتین علمی سنسنواش دلیل رهنما		کنت کنزین پردسی سندن آچیلدی عالمه
طلعت رخسارینیزدا مست اولوپدور شش جهات	*	یا رسول الله سنسن صدر و بدر کاینات

(Nesimi, 1387: 168, 157, 154)

• İmam Ali (as)

Ali ibn Ebu Talib'in hakkında şiir söylemek uzun zamandır Şii ve Sünni şairlerin arasında görenek olmuştur. Şairler, Ali (as) 'ı başka bir cesaret, adalet ve diğer iyi özellikler için tarif etmişlerdir. Nesimi, İmam Ali'yi kendi şiirinde, Peygamber Efendimizin ilminin kapısı sayıp ve onun vafında Kuran-ı Kerim'in ayetler ve hadislerden çok kullanmıştır. Nesimi'nin Ali için yazmış olduğu en ünlü özellikler ve ayetler şöyledir:

Sultan Najaf, Sultan Din, manede Velayat, Peygamberlerin taçı, Hel Ata Ayetinin misdaki, Mucizeler sahibi, Tanrı'nın sirri, Dünyanın başkanı, Sakhi Kowsar ve ...

Nesimi'nin bazı Farsça şiirlerin alfabe ile başlamış ve Ali'yi vasf etmiştir:

افتخار اولیاءالله مولانا علی است	آ الف امیر و اعلم و اعلى علی است
بر براق برقرو بالاتر از بالا علی است	ب به راه بارگاه کبریا با مصطفی

(Nesimi, 1382: 315)

O bazen Ali'nin makamını bir kudsî makama kadar çok yükseltir ve onu mabut sayar:

اندر دو جهان مقصد و مقصود علی است	در دایه وجود موجود علی است
من فاش بگفتمی که معبود علی است	گر خاتمه اعتقاد ویران نشدی
مولانا علی است	

(Ayni: 355)

Nesimi, Türkçe divanında Ali için güzel bir methiye getirmiş:

انیس و همد رحمان علی دیر	چو شاه جمله مردان علی دیر
دلیل و هادی و برهان علی دیر	جهان اهلینه سرتاسر یقین بیل
بوگون در عرصه میدان علی دیر	مکان و معدن جود و سخاوت

(Nesimi, 1387: 170, 171)

• Hz. Fatima (S)

Peygamber'in kızı ve Ali bin Ebu Talib'in karısı olan Hz. Fatima (S), Şii inançlarındaki büyük masumlardan biridir. Onun Şiiler arasında özel bir yeri var. Şiiler, Hz. Fatima'yı, Maryam, Asieh ve Khadijeh gibi, cennet kadınlarından saymıştır. Nesimi, Hz. Fatima'yı şiirinde çok güzel tarif etmiştir ve onun hakkında şöyle yazmıştır: Kürretül-aynı Resul, Hayrün-nisa, Masum, Fahrülbeşer, Ümmi Hasaneyn ve Binti Nabı:

بو بیری خیرالنسا او بیری ده فخرالنسا		فاطمه نقدین سنین اولموش خدیجه محرمین
معدن خیرالنسا و منبع فخرالنسا	*	فاطمه معصوم الوبدور هم خدیجه محترم
باب شبیر و شبیر سیز یا محمد یا علی	*	فاطمه زهرا بتول قره العین نبی

(Nesimi, 1387: 155, 157, 165)

• Hz. İmam Hasan

İmam Hasan Mojtaba, dedesi Ali (AS), Beyt'in Karim'i ile ünlü Şii İmamlardan biridir. Nihayetinde akrabalarının ve en yakın insanların zehri ve ihaneti ile şehit edildi. Nesimi, İmam Hasan'ı, İmam Hüseyin ile birlikte cennetin gençlerinden saymıştır ve onun hakkında şöyle söylemiştir:

اول قتیل زهر عشق و بو شهید کریلا		اول شه احسن حسندیر بو شه خلق حسین
نو عین مصطفی سان یا علی سندن مدد	*	بنده خلق حسن اولدوم از لدن تا ابد
حسین شاه شهید کریلادیر	*	حسن دور وارث ملک نبوت

(Nesimi, 1387: 155, 160, 161)

Hz. İmam Hüseyin

Vilayet ve Ehl-i Beyt ailesinin bir başka oğlu İmam Hüseyin'dir. Ehl-i Beyt'in açıklaması ve tarifinde, İmam Hüseyin'in ismine, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi, sık sık İmam Hasan eşlik ediyor. Fars edebiyatı ve Türk edebiyatında bu konuya daha fazla ilgi gösterilmiştir. Nesimi'nin şiirinde İmam Hüseyin'e olan tariflerin çoğu, İmam Hasan'ın tanımlarıyla ortaya çıkmıştır:

در تاج اتقیا سان یا حسین بن علی		نور چشم اولیاسان یا حسین بن علی
معدن چود و سخاسان یا حسین بن علی		مخزن اخلاق و لطف و منبع هر معجزات
نور عین مصطفی سان یا حسین بن علی		میوه باغ نبوت سن گل باغ حبیب

(Nesimi, 1387: 165-166)

Kesinlikle Şiiler, Aleviler, Bektaşiler ve hatta diğer İslami mezhepler için, Aşure'nin gelişinden ve Hüseyin (AS) ile kardeşlerinin Kerbela'daki ifadelerinden daha trajik ve acı bir şey yoktur. Nesimi, Hüseyin'i şehit Kerbela, şüabeyr, Ebeveynlerin gözlerinin ışığı, Nur Şam el-Zahi, Nur-ı ayn Mustafa, ve susuzluk şehit anlatıyor:

قد بنفشه اولدو غم و دردیله دوتا
ساراردی سارو اولدو چمنلر چو کهربا
گلمز بو بوستانه داخی نکهت صبا
لعنت اونون وجودوتا هر صبح و هر مسا
بولبول ده باغدا ناله قیلیر وای حسرتا
اول دم دودو بو دم که آخار دم به مثل ما

تا ساجدی عالمه بننه مشک سیه ضیا
قان اولدو لاله نین جیگری درد و داغ ایله
گلمز بو بوستانه داخی قونچا أهیله
ال محمده نیجه ال آتیدی اول یزید
قونچا چمنده دویدولودور قان و دردیله
او گونودور بو گون که شهید اولدی شاه دین

(Nesimi, 1387: 155)

• Hz. Zain al-Abedin

Nesimi, şiirinde, bu imamın ve ezilenlerin liderinin hakkında şu tarifler vardır:

dünyanın ve insanın fahrı, Mir Conein, Dünyada insanların lideri ve ...

هم محمدباقر و سلطان دین بدر الدجا
(Ayni) *
باقر است از بعد او وز بعد باقر جعفر است
(Nesimi, 1382: 314)

مفخر عالم و آدم شمس زین العابدین
رهنمای خلق عالم هست زین العابدین

Hz. İmam Muhammed Baqir, İmam Ja'far Sadık, İmam Musa Kazem, İmam Rıza, İmam Muhammed Taghi, İmam Ali el-Nagi ve İmam Hasan Askari

Nesimi, diğer imamların hakkında başka şiirler ile onların vasfında şöyle yazmıştır:

İmam Muhammed Baqir: Sultan Din ve Badr-el-Düca, İmam Ja'far Sadık: dinin lideri ve Sırrı, Esmanın emanetdarı, İmam Musa Kazem: İlahi ilmin madeni, İmam Rıza: vilayetinin madeni. Nesimi İmam Rıza'ya çok merak göstermiştir. Onun Farsça divanında İmam Rıza hakkında bir güzel kasidesi var, ilk beyti bu:

آن مرقد مطهر و آن قبله دعا

آن روضه مقدس و آن کعبه صفا

(Nesimi, 1382: 304)

Nesimi, bu kasidede İmam Rıza'nın türbesini insanlara kible gibi düşünüyor ve onu peygamber efendimizin halifesi, kainatın başkanı ve esfiyanın lideri tanıtıyor:

یعنی مقام مشہد سلطان اولیا
مسن نشین بارگہ ملک کبریا
سلطان ہردو کون علی موسی الرضا

دانی کہ چیست؟ قبلہ حاجات جملہ خلق
قائم مقام ختم رسل صدر کائنات
سرخیل اصفیا و امام ہدی بہ حق

(Ayni)

İmam Muhammed Taki hakkında: Esmâ sırrın bileni, Sultani tuka. İmam Ali el-Naki hakkında: Rehber, Vilayetin sırrı, İmam Hasan Askari hakkında: Dinin lideri, Dünyanın sultanı.

- **Hız. Mehdi**

Şii'nin son imamı İmam Mehdi'dir. O hazret, bütün karanlık dünyanın kurtarıcısı olarak, Fars ve Türk şiirinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Hız. Mehdi'nin tarifini hem Şii şairlerin divanında hem de Sünni şairlerin divanında çok yönlülüğü daha etkilidir. Deccal fitnesi ve onun Deccal ile olan mücadelesi, onun beklentisi, onun bulunmaması gibi bazı meseleler, Fars ve Türk şiirinde son derece değerlidir. Nesimi'nin şiirinde, Hız. Mehdi'ye ilişkin olarak bahsedilen konular da tartışılmıştır. Nesimi Mehdi'ni zamanın sahibi, dinin sultanı, Kuran-ı Kerim'in yorumcusu görüyor ve fakirlerin fahri görüyor:

ارقف رخفم و لیوات بحاص تسوا دک

یدم نامز بحاص نسح نب دمحم

(Ayni 301:A)

تانمومل و نینمومل ا جارس و روصنم فاص

رون و ج اهنم دیاق و نارق بحاص یدم

(Nesimi, 1387: 159)

Nesimi, Hız. Mehdi'nin İmam Ali ile bağlantısını kurarken, İmam Ali (AS) 'nin ardından İmametin devam ettiğini göstermektedir:

گوستر آخیر نوز یوزون، ای درج در لافتی

واختی دیر قیلسان ظهور، ای سید آخرالزمان

(Ayni: 157)

Ve bir başka şiirde şöyle söylüyor:

عالمی کفار توتدو یا علی سندن مدد

ای محمد مهدی صاحب زمان، انت سن ظهور

(Nesimi, 1387: 160)

3. Mesajlar

3.1. Dini duyguları ve önyargıları

Nesimi, bu methiyeleri söylerken seyircinin duygularını heyecanlandırır. Aşure ve İmam Hüseyin (AS) ve Ehl-i Beyt'e dayatılan felaketler ile ilgili temalar, Nesimi'nin şiirlerinde en çok kullanılanlardır. Bu temalar izleyicilere intikam duygusu veriyor:

ایچینده اولدو فتنه دادار یا حسین
قتل انیلهدی سنی نجه به صد آزار یا حسین
دوشمک گرهکدی بنره به یکبار یا حسین
با اهل بیت احمد مختار، یا حسین
تنیلهر اولوب بو مؤختله خوار یا حسین

ألسون خراب بصره و هم کوفه اهلی، کیم
اول ضرب تیغ شمشیر خوارج، شها سنی
اول دمده چرخ زیر و زیر پاره اولوبان
ای چرخ بی وفا! نه دن انتدین قامو جفا
هم قالماسین بو دار جهان سنسیر اولماسین

(Nesimi, 1387: 163)

3.2. Ahlaki-sosyal öğretiler

Nesimi, Peygamber Efendimiz (ler) in ve Ehl-i Beyt'in iyi ahlakı ve iyi niteliklerini tanıtırken, insanları onlara çekmeye ve ahlaki değerleri ve toplumdaki orijinal ve yüce örüntüleri tanıtmaya çalışır. (Ayni: 163 ve Ehmetzade, 1359: 154)

3.3. Tarihi öğretiler

Nesimi'nin Şii şiirine ek olarak, tarihsel olaylara da bir bakışı var.

3.4. Siyasi öğretiler

Nesimi'nin şiirindeki Şii en yüksek siyasal temaların sıklığı, İmam Ali'nin halifeliği meselesi ile ilgilidir. Peygamber Efendimizin ölümünden sonra, İmam Ali'yi bir süreliğine siyasi sahneden terk ettirdiler ve halifeliği halkın ısrarıyla, nihayet kabul etti. Ama sonra Beniümeyye, Benimervan ve Beniabbas İmam Ali'nin oğullarını hilafetten uzak tuttular.

Kaynaklar

Ebu El Fitooh Razi, Hosseinbn Ali, Razal Jenan ve Roharkhanjan, 15, Meşhed: Astan Quds Razavi, 1318.

İsmail Hikmet (1928). *Azerbaycan Tarihi Edebiyatı*, Bakü.

Parvin, Khalil ve diğerleri (2012). “Şia şiirinde sanat eseri (Abufiras Hamdani şiiri, Şerif Razi ve Mahyar Dilami'nin durum incelemesi)”, Lissan Mo-

- bin Quarterly *Arap Edebiyatı Araştırması*. Üçüncü Yıl. Sayı 8. Yaz.
- Takdir, Fayz, Aladdb (1995). *Türler ve Dinler*, t. Alawli, Beyrut: Darlanehil.
- Judeh Nasr, Atef (1982). *Amrban al-Farad'ın Şiiri (Fi Fan el-Şeri el-Sufi)*, Beyrut: Dar Al-Dunlla.
- Halife, Muhammed ibn Raghb(1935). *Halep el-Şababın Tarihi Boyunca El-Nabla'nın İlanı*. Halep: Mtaba al-Almaya.
- Hanbali, İbn-e-Amad, Shaztar el-Dhahab bültenimde, Zahab, 7, Beyrut: Be-ata.
- Cömert, Şemsaddin, *El-Zava el-el-el-El-Kaide el-Thassi*, Kahire: Beata.
- Shafiei Kadkani, Muhammed Rıza(1392). *Sofya Nesli Şiirinde Şiir Dili (Mistik Görünüşün Gelirleri)*, Tahran: Sokhan.
- Şörl, Eve, (1386). *Karşılaştırmalı Literatür*, çeviri T. sajedî, Tahran: Amir Ka-bir.
- Ehmetzade ve Parvını (1395). *Nesimi ve Onun Türk Şii Şiirindeki Yeri*. Fas-İname Su Şinasi.
- Asqalani, Ibn-hajr (1971). Abba al-Ghamr Hayat, Araştırma ve Askıya Alma Hayatı Üzerine. *Dr. Hassan Habashi*, C 2, Kahire: 1971.
- Ghanemi Helal, Muhammed, El Romanthicia, T. Al Saddah, Beyrut: Dar al-'Audeh, 1981.
- Fotouhi, Mahmoud(2010). *Image Retorik*, İkinci Baskı, Tahran: Sokhan.
- Bazaraghi, Amir Kamal al-Din Hüseyin, Majal Salahşah (1997). *Gholamreza Tabatabaei Majd*. Zarrin Yayınevi.
- Mohammadzadeh Sediq, Hossein ve Manizheh Shirimohammadi (2009). *Türk Şiirinde Arouz*, Tahran: Takthod.
- Modarres Tabrizi, Mirzam Muhammed Ali, Reyhaneh Aladb fi Framah el-Murofine Balankyyeh Al-Zubb, 6. c., Tahran: Khayyam, 1369.4.
- Al-Mansouri, Ali Jaber, El Nahid El-Adibi el-Hadis, Umman: Daromar, 2000.
- Mirfitrus, Ali. *Horuşiya ve Peacekhanis Hareketi*, İkinci Baskı. Sabah. Beata.
- Dr. Hossain Mohammadzadeh Sediq (2008). Nasimi, Emadeddin, *Türk Ne-*

simi Şiirlerinin Divanı, Düzeltilme, Giriş. İkinci Baskı, Tebriz: Akhtar Yayınevi.

——. (1392). *Farsça Şiirlerin Divanı*, Seyyad Ahsan Shakerkhodaei ve Nargesadat Shakerkhodaei'nin Düzeltilmesi, Tahran: Takhtod

Hedayat, Rezaghelikhan. (1344). *Riazl-Arifin*, Mehrali Gorgani, Tahran:Mahmoudi Kitabevi.

CENGİZ ÖZKAN VE MUHARREM TEMİZ'İN ALEVİ-BEKTAŞI MÜZİĞİNE KATKILARI

Contributions of Cengiz Özkan and Muharrem Temiz to The Alevi Bektashi Music

Ali YAKICI*

Öz

Türk kültürü içinde müziğin önemli bir yeri vardır. Türk kültür tarihine bakıldığında; destan, sav, sagu gibi örnekleri Milattan önceki asırlara uzanan edebiyat türlerinin bir kopuz vb. bir müzik aleti eşliğinde söylenen şiirlerden meydana geldiği görülmektedir. Mitolojik çağlarda yapılan dini törenlerde de müziğin önemli bir yerinin olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Eski Türklerin dini törenleri olarak bilinen sığır (av), şölen (kurban), yuğ (yas) vb. törenlerde müziğin varlığı ve etkisi bilinmektedir. Bu törenleri yöneten ve o dönemdeki adları boylara/topluluklara göre değişen; kam, şaman, baksı/ bahşı, ozan, oyun, bu/ buğu, tadibey vd. adlarla anılan bu kişilerin din adamlığının yanı sıra sanatçı kişiliğe de sahip olmaları sebebiyle dini törenleri kendileri için uygun olan enstrümanları çalarak ve ırlar/ türküler söyleyerek yönettikleri bilinmektedir. İşte bu bağlamda gelişen dini nitelikli müzik türü Türklerin yeni dinleri kabulleri ve yeni coğrafyalara göç etmeleriyle de kalıcılığını devam ettirmiştir. Bu müzik türü Milattan sonraki yıllarda da Türklerin sosyal, kültürel ve dini hayatında varlığını sürdürmüştür. Uygur Türkleri döneminde Aprinçur Tigin, Kül Tarkan, Kalım Keyşi, Asıya Tutung, Çisuya Tututng vb. din adamı ve sanatçılarla yaşayan/ yaşatılan bu müzik türü Türklerin İslamı kabulünden sonra Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Nesimi, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Niyazi Mısri, Aziz Mahmut Hüdayi gibi mutasavvıf sanatçılarla devam etmiştir. Bu tür müziğin Anadolu'daki gelişmesinde ve günümüzde performansa dayalı olarak canlılığını korumasında Alevi Bektaşî müziğinin temsilcilerinin önemli bir yeri ve rolü bulunmaktadır. Kaynak kişilik ve icra bağlamında Alevi Bektaşî müziğinin günümüzdeki önemli temsilcilerinin başında Cengiz Özkan ve Muharrem Temiz gelmektedir. Bu çalışmada Cengiz Özkan ve Muharrem Temiz'in Alevi-Bektaşî Müziğine katkıları tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Alevi-Bektaşî müziği, dini tören, kültürel devamlılık

Abstract

Music has an important place in Turkish culture. When analyzed the history of Turkish culture; it is seen that the types of literature dating back to the previous century BC such as epic, proverb (sav), dirge (sagu) is composed of poems that are accompanied by a musical instrument such as qopuz (kopuz). In mythological ages, there is information about the importance of music in religious ceremonies. It is known that the presence and impact of music in religious ceremonies of ancient Turks such as cattle (prey), feast (sacrifice), yuğ (mourning) and so on. It is known that the people who lead the ceremonies manage the religious ceremonies by playing the instruments suitable for themselves and saying the songs(ırl)/folk songs(türkü) as they have religious personality as well as artistic personality. The names of the people at that time was vary

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, yakici@gazi.edu.tr

according to the community; kam, shaman (şaman), baksi(baksı), bard (ozan), game (oyun), bu/buğu, tadıbey etc. In this context, developed religious music genre has continued its persistence with the acceptance of new religions by Turks and their migration to new geographies. This music genre continued to exist in the social, cultural and religious life of Turks in the years following B.C. This type of music which lives with religious person and artists as Aprınçur Tigin, Kül Tarkan, Kalım Keyşi, Asıya Tutung, Çisuya Tutung etc. in the period of Uighur Turks; has continued with sufi Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Nesimi, Shah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Niyazi Misri, Aziz Mahmut Hudayi after the acceptance of Islam by Turks. Representatives of Alevi Bektashi music have an important role in the development of this kind of music in Anatolia and to maintain its vitality based on performance today. Cengiz Özkan and Muharrem Temiz are the leading representatives of Alevi Bektashi music in the context of source personality and executive. In this study, the contributions of Cengiz Özkan and Muharrem Temiz to Alevi-Bektashi Music are discussed.

Key words: Alevi-Bektashi music, religious ceremony, cultural continuity

Alevi Bektaşî inanç ve kültüründe müziğin önemli bir yeri vardır. Alevi-Bektaşî müziği denilince belirgin olarak dini tasavvufî halk müziğinin özgün eserlerinin oluşturduğu bir müzik türü akla gelmektedir. Alevi-Bektaşî müziği, tasavvufî halk müziği içinde gerek edebî çeşitlilik, gerekse müzikal yapı çeşitliliği açısından çok sayıda eser üreten bir yapıya sahiptir. Yakın zamana kadar sadece cem törenlerinde ve muhabbet meclislerinde icra edilen ve bundan dolayı “içeri havası” adıyla da bilinen bu müzik tarzı, son yıllarda medya ve diğer iletişim araçları vasıtasıyla bu kalıpların dışına çıkmıştır. Bu müziğin tarihin çok eski çağlarına uzanan bir geçişinin olduğu görülmektedir.

Din ve kültür tarihi üzerine yapılan araştırmalarda Türklerin sosyal, kültürel ve dini hayatında müziğin önemli bir yerinin olduğu belirtilmektedir. Eski Türklerin dini törenleri olarak bilinen sığır (av), şölen (kurban), yağ (yas) vb. törenlerde müziğin varlığı ve etkisi belirgindir. Bu törenleri yöneten ve o dönemdeki adları boylara/ topluluklara göre değişen; kam, şaman, baksı/ bahşı, ozan, oyun, bu/ buğu, tadıbey vd. adlarla anılan bu kişilerin din adamlığının yanı sıra sanatçı kişiliğe de sahip olmaları sebebiyle dini törenleri kendileri için uygun olan enstrümanları çalarak ve ırlar/ türküler söyleyerek yönettikleri belirtilmektedir. Fuat Köprülü'ye göre bu sanatçılar, “sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik gibi birçok vasfî kendilerinde topladıkları için bunların halk arasında büyük önem ve itibarı bulunmaktaydı (1986: 57-58).

Bu bağlamda gelişen dini nitelikli müzik türü Türklerin yeni dinlerini kabulleri ve yeni coğrafyalara göç etmeleriyle de kalıcılığını devam ettirmiştir.

Bu müzik türü Milattan sonraki yıllarda da Türklerin sosyal, kültürel ve dini hayatında varlığını sürdürmüştür. Uygur Türkleri döneminde Aprinçur Tigin, Kül Tarkan, Kalım Keyşi, Asıya Tutung, Çisuya Tututng vb. din adamı ve sanatçılarla bu müzik türü yaşamış ve yaşatılmıştır (Arat, 1986: XX-XXII).

Türk müziğinin Atayurt'tan Anayurda geçiş sürecinde Dede Korkut'un önemini belirtmek gerekir. Çünkü kolca kopuzlarını tezene kullanmaksızın elle çalan ozanlar ilk burada görülmektedir. Dede Korkut Kitabı'nın yazarı "Mukaddime"sinde "Kolca kopuz götürüp ilden ile, beyden beye ozan gezer. Yiğidin cömerdini, cimrisini ozan bilir. Karşımızda çalıp söyleyen ozan olsun. Azıp gelen belayı Tanrı savsın hanım hey!" demektedir (Ergin, 2009: 75; Gündüz, 2018: 14)

Bu müzik türü Türklerin İslam'ı kabulünden sonra da Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Nesimi, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal (Gölpınarlı-Boratav, 1991) ya da Pir Sultan Abdallarla (Aslanoğlu, 1984) devam etmiştir. Alevi- Bektaşî müziğinin 15-16. asırlardan itibaren Türkiye sahasında yerleşmesi ve gelişmesinde Pir Sultan Abdal ve onun takipçisi olan Pir Sultan Abdallar ve diğer takipçilerinin önemli yeri ve rolü bulunmaktadır.

Bu tür müziğin Anadolu'daki gelişmesinde ve günümüzde performansa dayalı olarak canlılığını korumasında Alevi Bektaşî müziğinin temsilcilerinin önemli bir yeri ve rolü bulunmaktadır. Kaynak kişilik ve icra bağlamında Alevi Bektaşî müziğinin günümüzdeki önemli temsilcilerinin başında Cengiz Özkan ve Muharrem Temiz gelmektedir

Eski Türklerdeki dini törenlerin müzik eşliğinde icra edilmesi geleneği, günümüzde Alevi-Bektaşîlerin sosyal, kültürel ve dini hayatında halen yaşamaya devam etmektedir. Kopuzda olduğu gibi Türk dünyasında birçok sazın, tezene yerine elle çalma geleneği, Anadolu bağlamında "şelpe" adıyla bilinmekte, özellikle Alevi-Bektaşî âşıkları arasında yaşatılmaktadır. Şelpe, bağlamanın sade, yalın bir çalma ve aynı sadelikte bir söyleme biçimidir. Alevi cem âşıklarının/ zâkirlerin/ kamberlerin çaldığı bağlamadaki perde sayısı da bu sadeliği göstermektedir. Zira Alevi tasavvuf müziğinde ezgi sözün taşıyıcı unsuru olmuş, karşı tarafa verilmek istenen mesajlar bu deyiş ve nefeslerdeki metinler vasıtasıyla iletilmiştir.

16. yüzyıl sonrasında Alevi cemlerindeki tasavvufi icra şekli edebi şekil ve müzikal tür açısından geleneksel bir yapıya oturmuştur. Edebi yapıyı oluş-

turan sözler Aleviler arasında ulu ozan olarak bilinen Nesimi, Yemini, Pir Sultan Abdal ve diğer birçok ozanın şiirlerinden oluşmuş, ilerleyen zamanlarda geleneğe katılan yeni ozanların sözleri ile zenginleşmiştir. Bu dönemde cem ayinlerinde yaygınlaşan deste bağlama geleneği ile sazdaki icra edilen akordun adına “bağlama düzeni” denilmiş, devamında ise icra yapılan sazın adı bağlama olarak belirginleşmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Alevi cemlerinde icra edilen bağlama bir eğlence aracı olmaktan öte, ibadetin vazgeçilmez bir unsuru haline dönüşmüştür (Kurt, 2016:43-62).

Cengiz Özkan ve Muharrem Temiz, Alevi-Bektaşî geleneğinin içinde büyümüş, geleneği özümsemiş, yaşamlarına ve sanatlarına yansıtmış sanatçılardır. Cem meydanlarında yetişmiş, bağlama çalma ve deyiş söylemedeki geleneksel yapıyı gelecek kuşaklara taşımışlardır.

Bu sanatçılardan Cengiz Özkan, Sivas Divriği gibi âşıklık geleneğinin oldukça canlı sürdürüldüğü Alevi Bektaşî müziğinin her daim dinlendiği bir yerde dünyaya gelmiş, kulağı hep bu müzikle dolmuştur. O da Konservatuvar eğitiminden sonra semahlar üzerine yüksek lisans yapmış, sanatçılığının yanına akademisyenliği de eklemiştir. Öncelikle Alevi Bektaşî müziği eserlerini seslendirdiği albümler çıkarmıştır. Gerek yurt içinde gerek yurt dışında çok sayıda konser vermiştir. Adı geçen her iki sanatçı da sade ve içten okuma biçimi ile bir hayran kitlesi oluşturmuş ve sevenlerinin gönlüne taht kurmuşlardır. Bu vesile ile Alevi Bektaşî müziğinin daha geniş kitlelere ve özellikle de genç kuşaklara ulaşmasına da katkı sağlamışlardır. Ülke içindeki sosyal değişimlerin hızı göz önüne alındığında bundan 40 yıl öncesine kadar içerisinde Alevi-Bektaşî tasavvufuna ait ifadelerin geçtiği birçok türkünün sansürlendiği ve kimi sanatçıların bu sansürden etkilendiği bilinmektedir. Bu durum göz önüne alındığında akademik eğitim almış ve geleneği bilen Özkan ve Temiz gibi sanatçıların katkılarının önemi daha da belirgin hale gelmektedir.

Muharrem Temiz de Özkan gibi Alevi Bektaşî müziğinin en önemli merkezlerinden olan Malatya-Arguvan da doğup büyümüş ve oradaki gelenek içinde yetişmiştir. Muharrem Temiz Alevi-Bektaşî toplumu içinde dede soyundan gelmesiyle ayrı bir yer ve öneme sahiptir. Dedesi Hasan Hüseyin Orhan ve Babası Âşık Seyit Meftuni âşıklık geleneği içinde şiirlerinin yanında gezgin âşık ve dede vasıflarıyla bu kültürün kuşaklar boyu yaşamasını sağlamışlardır. Seyit Meftuni, Arguvan’ın Alevi-Bektaşî müzik geleneği içinde yetişen önemli âşıklarındandır. Çok sayıdaki eseri türkü repertuarını süsle-

mekte, cemlerde ve türkü icra mekanlarında söylenmektedir (Akyol, 1999).

Kuşaktan kuşağa geçen bu gelenek, Muharrem Temiz örneğinde görüldüğü üzere Seyit Meftuni'nin çocuklarıyla da devam etmektedir. Temiz, başta dedesi ve babası olmak üzere Alevi-Bektaşî ozanların deyişleri ile büyümüş, bu kültürü konservatuvar eğitimiyle akademik bir boyuta taşımıştır. Çıkarıldığı albümlerle bu müziği gelecek kuşaklara aktarmaya devam etmektedir. Babasından kalan, dede sazı olarak adlandırılan, perde sayısı on iki ile sınırlı olan sazıyla sanatını icra ederek bu sazın da yaşamasına önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki; bu bağlamda geçmişten geleceğe bir köprü görevi gören Muharrem Temiz ve Cengiz Özkan, Alevi Bektaşî müziğinin orijinal çalma ve söyleme biçimini korumuşlardır. Bu müziğin gittikçe belirsizleşen medya müzik endüstrisinde yok olmasının ve yozlaşmasının önünde gerek duruşları gerekse icraları açısından adeta bir set oluşturmuşlardır. Her iki sanatçı da halen sanatlarını icra etmekte, TRT ve diğer birçok yayın kuruluşunda türkü programları yapmakta, zaman zaman farklı televizyon kanallarında da programlara çıkmakta ve sanatlarını icra etmektedirler. Böylece dinleyici kitleleriyle sürekli iletişim halinde olmaktadır. Bu nedenle eski cemlerdeki icra şekilleri olan, bağlamadaki sadelik ve sözün gücünü ön planda tutan bir icra tarzıyla bu sanata gönül veren çok sayıda genç için örnek olmaktadır. Her iki sanatçının da yetiştikleri kültür ortamı ve aldıkları akademik eğitim çerçevesinde, geleneksel Alevi-Bektaşî müziğine gerek icra sadeliği gerek sözel aktarımdaki nitelik gerekse geleneğin genç kuşaklar tarafından bilinmesi ve sevilmesi konusunda katkılarının dün olduğu gibi bu gün de devam ettiği görülmektedir. Ayrıca çıkardıkları albümler sayesinde farklı dünya görüş ve inanmalara sahip büyük bir dinleyici ve takipçi kitlenin gönlünde taht kurdukları, büyük bir hedef kitle oluşturdukları da görülen ve bilinen bir gerçektir.

Kaynaklar

Akyol, Aslan (1999), *Malatyalı Âşık Seyit Meftûni-İnceleme-Metin*, (Danışman: Prof.Dr.Ali

Yakıcı), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

- Arat, Reşit Rahmeti (1986), *Eski Türk Şiiri*, Ankara.
- Aslanoğlu, İbrahim (1984), *Pir Sultan Abdallar*, Erman Yayınevi, İstanbul.
- Ergin. Muharrem (2009), *Dede Korkut Kitabı-1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbaki-Boratav, Pertev Naili (1991), *Pir Sultan Abdal*, Der Yayınları, İstanbul.
- Gündüz, Tufan (2018), *Dede Korkut Destanları*, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- Kurt, Necdet. “Alevi-Bektaşî Cemlerinde “Deste Bağlama” Geleneği ve “Bağlama” Adının Kaynağı”, *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, 2016 (8), s.43-62.
- Köprülü, Fuad (1986), *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ÂŞIK DERTLİ DÎVÂNİ'NDA YER ALAN ŞİİRLERDE HZ. ALİ VE ZÜLFİKÂR SEVGİSİ

Love For Hz. Ali And Zülfikâr In Poems In The
Âşık Dertli Dîvânı

S. Dilek YALÇIN ÇELİK*

Öz

Bolulu bir şair olan Âşık Dertli (1772-1846), XIX. yüzyıl Türk edebiyatının önde gelen âşıklarından birisidir. Bolu dışında İstanbul, Konya, Mısır ve Ankara olmak üzere çeşitli şehirlerde bulunmuş, bu bölgelerde çalıp söyleyerek âşık tarzı şiir geleneğine ciddi katkılar vermiş, kendinden sonrası için değerli âşıklar yetiştirmiştir. Döneminin tanınmış ve sevilen şairlerinden birisi olan Dertli, *Divan* sahibidir ve kendisinden sonraki şiir geleneğinin oluşumunda tesiri yadsınamamaktadır.

Divan'ında yer alan şiirlerde, dönemin sosyal ve siyasi yapısına dair konuları, bireysel aşk, tabiat ve tabiat güzellikleri, mizah ve hiciv unsurlarını kullanarak toplumsal yergi temalarını işlediği gibi konumuz açısından önemli olan dini tasavvufi şiirler de yazmıştır. Kendisi Sünni bir insan olmakla birlikte önce Halveti sonra da Bektaşî tarikatın ilgi duymuş, bu çevrelerde bulunmuştur. Bektaşî tarikatına bağlılık şairin sanatında açıkça kendisini göstermektedir. Gerçekten de *Dîvân*'ının genişçe bir kısmında, Bektaşî şiirleri, devriyeler, nefesler, Ehli Beyt sevgisi ve Hz. Ali ile onun çocuklarına duyulan muhabbet, Kerbela şehitleri için yazılan mersiye yer almaktadır.

Sempozyum için hazırlanacak olan bildiriye, tematik bir çalışma yapılması plânlanmıştır. Bunun için Âşık Dertli *Dîvânı* kapsamında Alevi Bektaşî şiir geleneğine bağlı şiirler çok geniş bir yer tuttuğundan bunlar arasında bir konu sınırlaması yapılacaktır. Öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz mesele Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisidir. *Dertli Dîvân*'ı içerisinde yer alan şiirlerde, Hz. Ali sevgisi ve Zülfikâr'dan söz edilenler konuları açısından tasnif edilecek ardından da bu metinler Alevi Bektaşî şiir geleneği bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Âşık Dertli, Hz. Ali, Zülfikâr, Kerbela, Bektaşî şiirleri

Abstract:

Asik Dertli (1772-1846) is a poet from Bolu, XIX. century is one of the leading âşık of Turkish literature. Apart from Bolu, it has been found in various cities including Istanbul, Konya, Egypt and Ankara. He played the reed in these regions. Gave a serious contribution to the tradition of âşık-style poetry, and raised valuable lovers for the afterlife. Dertli, one of the well-known and popular poets of the period, owns Divan. He can not deny the influence in the formation of the tradition of the next poem itself.

In the Divan poems, the topics of the social and political structure of the period were the

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye, sdilek@hacettepe.edu.tr

elements of individual love, nature and natural beauties, humor and satire and social geography ... He also wrote religious mystical poems which are important in terms of his position as he works themes. Being a Sunni Muslim, he first became interested in Halveti and then Bektashi sects. He was found in circles. Commitment to the Bektashi order clearly manifests itself in the art of the poet. Indeed, in a large part of the Divan, Bektashi poems, patriarchs, breathes, the love of Ehli Beyt and Hz. Ali. The conversation between Ali and his children, and the martyrs written for the martyrs of Karbala.

In the declaration to be prepared for the symposium, a thematic study was planned. For this reason, poetry related to the tradition of Alevi Bektashi poetry within the scope of Aşık Dertli Divan has a very wide place and a subject restriction will be made between them. First of all, the issue we want to emphasize is Hz. Ali and Zülfikar are lovers. In the poems in Dertli Divan, Hz. Ali love and Zülfikar will be classified in terms of themes and then these texts will be evaluated in the context of Alevi Bektashi poetry tradition.

Key Words: Âşık Dertli, Hz. Ali, Zülfikâr, Kerbela, Bektaşî Poetry

I.

Bolulu bir şair olan Âşık Dertli (1772-1846)¹, XIX. yüzyıl Türk edebiyatının önde gelen âşıklarından birisidir. Etkisi günümüze kadar gelen Dertli, *Dîvân* sahibidir. Bolu dışında İstanbul, Konya, Mısır ve Ankara olmak üzere çeşitli şehirlerde bulunmuş, bu bölgelerde çalıp söyleyerek âşık tarzı şiir geleneğine ciddi katkılar sunmuştur.

Dîvân'ında yer alan şiirlerde hem bireysel ve toplumsal konulara hem de dini ve tasavvufi konulara yer vermiştir. Bireysel konular kapsamında aşk meselesi ön plâna çıkarken, sevgilinin nitelikleri ve güzelliği ile tabiat ve tabiat güzellikleri bu konu ile birlikte işlenmektedir. Aşk acısı² şiirlerin atmosferini tamamlayan unsurdur. Dertli, bireysel konuların yanı sıra döneminin sosyal ve siyasi meselelerine karşı da kayıtsız kalamamaktadır. XIX. yüzyılda yaşanan değişimleri, II. Mahmut'un yaptığı reformları yakından takip eden Dertli, toplumsal yapıdaki değişimin kültürel boyutunu şiirlerine taşımaktadır. Sosyal ve siyasi konuları işlediği bu şiirlerinde şair, mizah ve hiciv unsurlarını kullanarak toplumsal yergiyi ön plana çıkartmıştır.

Dertli Dîvân'ı içerik açısından incelendiğinde ikinci temel konu başlığı dini tasavvufi temalarda yazdığı şiirleri kapsamaktadır. Dertli, kendisi Sünni bir insan olmakla birlikte önce Halveti sonra da Bektaşî tarikatın ilgi duymuş, bu çevrelerde bulunmuştur. Ayrıca şairin Kalenderî, Melamî çevrelerden kim-selerle de görüştüğü bilinmektedir. Bu çevrelerde edindiği bilgi ve deneyim, mizacından kaynaklanan yaratıcı güçler onu dinî ve tasavvufi konulara yöneltmiştir. Kendisi, Türk edebiyatı Alevi Bektaşî tarzı şiir geleneğinin önde gelen

temsilcilerinden birisi konumundadır. Şiirlerinde Alevi Bektaşî geleneğe ait temalar başta olmak üzere İslâm inancının neredeyse tüm konuları yer almaktadır.

Dinî tasavvufî konularda özellikle üzerinde durduğu temalar şöyle sıralanabilir: Allah'ın baki oluşu, Tevhid inancı, Elest Meclisi, rızık, yaratılış ile ilgili devir nazariyesi, ilk olarak Hz. Muhammed'in nurunun yaratılması, Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi, diğer peygamberler (Hz. Adem, Hz. İsmail, Hz. Yusuf gibi), ruh ve beden birleşmesi, kâinatın yaratılması, dünya ve ahiret kavramı, cennet tasvirleri, Kevser suyu, ölüm, kaza ve kader inancı, oruç ve namaz, melekler, dört kitap ve Kur'anı Kerim, ayet, hadis, kelam-ı kibar ve peygamber kıssaları, Peygamber ve ehli beyt sevgisi, özellikle Hz. Ali ve çocuklarına duyulan sevgi, Zülfikâr, Kerbela acısı, Yezid karşıtlığı ve Yezid'in zalimliği.... Ayrıca şiirlerde dini konularda şu meseleler üzerinde de durulmuştur: Allah yolunda ilerleme ve mutlak aşkı arama, dervişlik hırkası giyme, Bektaşî tarikatına olan muhabbet, Hacı Bektaşî Veli sevgisi,...

Herhangi bir tarikata³ girip girmediği meselesi bugün tam olarak çözüme ulaştırılamamış, tartışmalı bir konu olsa da Bektaşî tarikatına bağlılık şairin sanatında açıkça kendisini göstermektedir. Gerçekten de *Dîvân*'ının genişçe bir kısmında, Bektaşî şiirleri, devriyeler, nefesler, ehli beyt sevgisi ve Hz. Ali ile onun çocuklarına duyulan muhabbet, Kerbela şehitleri için yazılan mersiye-ler yer almaktadır.

Âşık Dertli Dîvânı tüm olarak incelenip değerlendirildiğinde Bektaşî şiirleri, devriyeler, nefesler, ehli beyt sevgisi ve Hz. Ali ile onun çocuklarına duyulan muhabbet, Kerbela şehitleri için yazılan mersiye-ler gibi temalar bir bildiri konusu sınırlarını çoktan aşacağından bir sınırlamaya gidilmiştir. Burada, öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz mesele, Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisini tema olarak işleyen şiirlerdir. Bunun için *Dertli Dîvân*'ı içerisinde yer alan şiirlerde, Hz. Ali sevgisi ve Zülfikâr'dan söz edilenler konuları açısından tasnif edilecek ardından da bu metinler Alevi Bektaşî şiir geleneği bağlamında değerlendirilecektir.

Dertli Dîvân'na bakıldığında, Hz. Ali⁴ ve Zülfikâr sevgisinin birlikte anıldığı şiirler şunlardır. :

1 Müseddes

(*Yâ nice medh etmeyem dünyâ vü ukba nâmı var*

La fetâ illa Ali, ya seyfe illa Zülfikâr redifli müseddes) (Birgören, 2011: 38)

1 Semai

(Şehâ *Hakk'a ibâdet* kıl, Muhammed Mustafa'mız var mısraı ile başlayan semai) (Birgören, 2011: 108)

3 Nefes

(*Biz bir askeriz, Hazret-i Şâh mîr-alâyımız* mısraı ile başlayan nefes) (Birgören, 2011: 160)

(*Er yolunda bu âleme gelenler* mısraı ile başlayan nefes) (Birgören, 2011: 150)

(*Şâfi-i kıyamet, rûz-ı nedâmet* mısraı ile başlayan nefes) (Birgören, 2011: 132)

3 Koşma

(*Baş keser kaddine servi gülşende* mısraı ile başlayan koşma) (Birgören, 2011: 170)

(*Doymak olmaz hüsn ü letafetine* mısraı ile başlayan koşma) (Birgören, 2011: 178)

(*Çekmiş keşîdesin, urmuş okların* mısraı ile başlayan koşma) (Birgören, 2011: 204)

2 Beyit

(*Pâk gevherdir Ali evlâdına ikrâr edin*) (Birgören, 2011: 238)

(*Siz Yezid'in Ehl-i Beyt'e buğzunu ayb etmeyin*) (Birgören, 2011: 238)

II.

Hız. Ali (599-661) İslâmiyet'in dördüncü halifesidir. Hız. Muhammed'in amcası Ebu Talip'in oğlu olup İslâmiyet'i kabul eden ilk erkektir. Kendisi, Kabe'de doğan tek insan olup, Hız. Peygamberin himayesinde büyümüşür. Yaşamını İslâm'a adamıştır. Peygamberimizim kızı Hız. Fatima ile evlenmiştir. Hız. Osman'dan sonra dördüncü olarak halife olmuştur. Oğullarının birçoğunun Hicret'in 61. yılında Kerbela'da şehit edilmesi İslâm dünyasında derin bir infial yaratmıştır.

İslam medeniyetinde, Hız. Ali bilhassa ilmi, cesareti, imanı, dürüstlüğü, adanmışlığı, sadakati, cömertliği ve şefkati ile bilinip anılmaktadır. Her alanda Hız. Muhammed'ten sonra İslâmiyet'in en büyük bilginidir. Kur'an, hadis tefsir ve fıkıh bilgisi çok derindir. Hız. Muhammed, bu gerçekliğe dikkati çekerek "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır" demektedir. İslâm bilgisi

yanında hukuk bilgisi ve hüküm vermedeki gücü, onun bir başka yönünü daha göstermektedir.

Hz. Ali'nin bilgisi ve kişiliğinden kaynaklanan meziyetlerin yanı sıra kendisinin Hz. Muhammed ile akrabalığı ve ardından kızı ile evliliği ona ayrıca bir değer katmaktadır. Hz. Peygamberin soy ağacı, kızı ve damadı olan bu kaynaktan gelmektedir. Ancak çok sevgili çocuklarının şehit edilmesi tüm İslâm alemi için büyük bir trajedir.

Yukarıda kısaca özetlendiği üzere Hz. Ali'nin gerek yaşamı gerekse İslâmiyet'e olan katkıları onu tarihî bir şahsiyet olarak genel sınırların dışına taşmasına neden olmaktadır. Hz. Ali bu meziyetleri nedeniyle İslâm ve tasavvuf dışında, edebiyat, sanat ve kültür alanında sürekli ele alınan, işlenen bir değer olmuştur. Kendisi ile ilgili konu alanı sadece bu kadar ile sınırlanmamakta, sosyal bilimlerin hemen her alanında karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma kapsamında sadece edebiyat onun da şiir alanı içerisinde Hz. Ali'nin tüm bu özellikleri sınırlandırılarak Zülfikâr ile olan bağı ve ona duyulan sevgi üzerinde durulacaktır. Bu konu bile edebiyatımızda belli başlı bir araştırma alanı oluşturacak kadar kapsamlıdır. Öyle ki, Hz. Ali'nin meşhur kılıcının adı Zülfikâr'dır. Hz. Ali ile Zülfikâr birbiriyle bütünleşmiştir.

Gerek Fars edebiyatında gerekse Türk divan ve halk edebiyatında Hz. Ali ile birlikte Zülfikâr'ı öven mesnevi ve şiirlere “zülfikârname”⁵ adı verilmektedir. Alevî Bektaşî şairleri, pek çok zülfikârname yazmışlardır. En azından Hz. Ali'yi andıkları şiirlerinde Zülfikâr'ı mutlaka onunla birlikte zikretmişlerdir.

Örnelemek gerekirse edebiyatımızda, Sururî (XV. yy), Bolvadinli Hıfzî (XIX. Yy), Ali Tûrabi Dede-Baba (XIX.yy), Geredeli Dertli (XIX. yy), Pîr Mehmed (XIX. yy), Âşık Halimî (XIX. yy.), Şîh Safî (XVI. yy), Genci Abdal (XIX. yy), Kul Nesimî (XVII. yy), Viranî (XV. yy), Seydi Ali Reis-Katibî (XVI. yy) gibi...

XV. yüzyıldan itibaren tekke edebiyatından ayrılarak bağımsız bir hüviyet kazanan ve Alevî Bektaşî şiir geleneğinde ciddi bir eğilim oluşturan Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisi âşık edebiyatının önemli alt alanlarından birisini oluşturmaktadır. Burada Bektaşîlik tarikatının ve Alevî kültürünün fikir ve eğilimleri önemli bir yer tutmaktadır. Gelenek öylesine gelişerek güçlenmiştir ki, XIX. yüzyıla geldiğimizde aslında Sünnî olan bir şair Dertli bile bu tem-

sillerin içinde kendisine yer bulabilmiş ve geleneği aynen koruyarak kendisinden sonrakilere aktarabilmiştir.

III.

Dertli Dîvânî'ndaki dinî içerikli şiirlerde, Hz Ali şu özellikleri ile anlatılmaktadır:

a) Hz. Ali'nin, Haydar, Murtaza lakabını kullanması. Bilgisi, gücü ve cesareti.

b) Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed ile akrabalığı ve dostluğu

c) Yeniçeri Ocağı ve Bektaşilik ile Hz. Ali'nin ilişkilendirilmesi.

Şiirlerde, Hz. Ali'nin gücü, cesareti ve kahramanlığının anlatımı ilk sırada yer almaktadır. Özellikle savaşlardaki cesareti ve düşmanın içine dalarak bir aslan gibi savaşması ısrarla vurgulanır. Hz. Muhammed'i yaralı iken kurtarması, onun savaşa girmesi ile ordunun manevî gücünün artması, tüm zorlukların üstesinden gelinmesi, bilgisi, sezgi gücü, hızla hareket etmesi, doğru kararlar verip bu kararları uygulayabilmesi gibi konular Hz. Ali'nin şiirlerdeki görünüşlerinden birkaçını oluşturmaktadır.

Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisinin en yoğun işlendiği şiir “*Yâ nice medh etmeyem dünyâ vü ukba nâmı var / La fetâ illa Ali, ya seyfe illa Zülfikâr*” redifli müseddestir (Birgören, 2011: 38). Şiirde baştan sona kadar Hz. Ali ve kılıcı Zülfikâr anlatılmaktadır. Şiir doğrudan Uhud Savaşı sırasında Hz. Muhammed'in yaralanması ve Hz. Ali'nin kendisine yardıma gelmesi, savaşın gidişatını değiştirmesine karşı yapılan bir telmih üzerine kuruludur.

Bilindiği üzere, hem gerçek hayatta hem de metaforik bir imge haline dönüşen ve Hz. Ali'ye ait olan Zülfikâr aslında başlangıçta onun değildi. Zülfikâr, Munebbih bin Haccâc ya da As bin Munebbih adlı bir kâfirin kılıcıdır. Hz. Muhammed bu kılıcı, Bedir Savaşı'nda (M. 13 mart 624) ganimet olarak almıştır. (İvgin. 2015: 73-74).

Uhud Savaşı (23 mart 625 miladi-3 Şevval 3 hicri) yapılırken bir ara kâfirler, İslâm ordusuna üstün gelmeye başlamışlardır. Bu savaşta, Hz. Peygamberin mübarek iki dişi aldığı bir darbeden dolayı kırılır, başı da yararlı. Bu sırada bir çukura yuvarlanarak düşer. Hattâ, İbn-i Kumeyye “Muhammed öldü!” diye bir yaygara çıkarır. İslâm ordusu askerlerinin maneviyatları bozulur ve etrafa dağılmaya başlarlar (İvgin. 2015: 73-74).

“Hz. Peygamber bu arada Allah’tan yardım diledi. Cebrail (Cibril-i emin) yetişti ve Hz. Resulallah’a “Ali’yi çağır!” dedi. Hz. Peygamber “Ali çok uzakta gelemez” deyince, Cebrail “sen çağır, o gelir” dedi. Hz. Peygamber bu kere, “edrikni ya Ali! (Yetiş ya Ali)” diye bağırdı. Hz. Ali bu sesi duydu ve Hz. Peygamber’in yanına koştu, geldi. Hz. Peygamber’i düştüğü çukurdan çıkardı. Kendi gömleğini yırtarak Hz. Peygamberin başının yarasını sardı. Çok bitkin durumda olan Hz. Peygamber’i bir kayaya yaslandırdı. Onun önüne durarak her taraftan saldıran kâfirlere karşı onu korumaya başladı. Ama bu arada Hz. Ali’nin kılıcı da ikiye ayrılarak kırıldı. İslâm peygamberi belindeki kılıcı, yani Zülfikâr’ı Hz. Ali’ye verdi. Hz. Ali bu kılıçla kendilerine saldıran kâfirlere karşı savaştı..” (İvgin, 2015: 73)

Bu kılıçla ilgili olarak Hz. Muhammed’in söylediği hadis şöyledir: “*la fetâ illa Ali, la seyfe illa Zülfikâr*”⁶ (Ali’den başka yiğit yoktur, Zülfikâr’dan başka üstün kılıç yoktur.”

Yukarıda anlatılan bu olay, Alevi Bektaşî geleneğine bağlı metinlerde destanlaşan bir söyleme bürünerek bir menkıbe halini almıştır. Artık mesele dinî ve tarihî bir mesele olmaktan uzaklaşmış metaforik bir imgedir. “*la fetâ illa Ali, la seyfe illa Zülfikâr*” sözü ile kılıç da artık gerçek bir nesne değil, sanat ve kültürün bir değeri ve sanat nesnesi haline gelmiştir. Sonuçta da Türk edebiyatında Alevi Bektaşî geleneğine bağlı şiirlerde, Zülfikâr bir anlam zenginliğine bürünmüş yeni değerler ve sembollerle donanmıştır. Örneklemek gerekirse şiirlerde ve Bektaşî ve Alevi geleneğinde Zülfikâr’ın iki çatal ucundan birisi “*ilim*”i, diğeri ise “*iman*”ı, kılıcın kabzası da “adalet”i temsil eden bir simge değer olarak anılmaktadır. Peygamberimizin vasiyeti üzerine Zülfikâr; onun ölümünden sonra Hz. Ali tarafından kınına sokulmuş ve bir daha bu kılıçla hiç savaşılmamıştır. Böylece Zülfikâr, yüzyıllar boyunca ilim, iman ve adaleti temsil etmiştir, etmeye devam edecektir. Bu özellikleri ile de Hz. Ali’nin kimliği ve kişiliği ile bir terkip oluşturmuş, bir sentez düşünceye doğru genişleyerek derinleşmiştir.

Dertli Dîvân’ında yer alan, “*Yâ nice medh etmeyem dünyâ vü ukba nâmi var / La fetâ illa Ali, ya seyfe illa Zülfikâr*” redifli müseddeste (Birgören, 2011: 38), yukarıda açıkladığımız olaya ve hadise telmihte bulunulmakta ayrıca şu meseleler üzerinde de durulmaktadır: Hz. Ali’nin yiğitliği, Hz. Muhammed ile akrabalığı ve kızı ile evliliği ve veli kimliği.

Hız. Ali, Allah'ın arslanıdır ve cennette Kevser suyunu sunma şerefine naildir. Hız. Peygambere daha anne karnındayken yadigâr kılınmıştır. Onun kılıcı Zülfikâr sayesinde Hız. Muhammed'in dini aşikâr olmuştur. Sayısız düşman yok edilmiştir. Dünya ve ahirete o kadar nam salmıştır ki, yiğitliği ve kılıcı ile övülmeye değer tek kişidir.

Ayrıca şiirde Hız. Ali'nin soy ağacı üzerinde ve peygamberimiz ile akrabalığı anlatılmaktadır. Hız. Ali, Hız. Muhammed Mustafa'nın amcasının oğlu ve kızının eşidir. Bu meseleye telmihte bulunulduktan sonra Hız. Ali'nin soyunun ve çocuklarının değeri üzerinde durulur.

Müseddes'te son olarak Hız. Ali'nin bir veli olarak değeri ve büyüklüğü anlatılır. Evliyaların en mükemmeli olarak anlatıldıktan sonra bu dünya ve ahiretteki değeri din bilgisi açısından tanımlanır. Bu konuda Hız. Ali'ye övgüler yapılır. Ayrıca Hız. Ali'nin, Cennetle müjdelenmesi konusu işlenmektedir.

Hız. Ali'nin, bu şiirde şahsiyetindeki üç yan vurgulanır ve övgü ile anlatılır. Hız. Peygamber ile akrabalığı, savaştaki cesareti ve gücü, ilmi ve bilgisinin enginliği ile bir evliya oluşu. Bu üç özellik o kadar değerlidir, Dertli kendisini tüm bu unsurlar neticesinde “*Ayb görmem Dertli'nin sizler Kızılbaş olduğun*” diyerek Kızılbaş olduğunu ve ayıplanmaması gerektiğini dile getirmektedir.

Şiirde her beş dizenin sonunda “*La fetâ illa Ali, ya seyfe illa Zülfikâr*” mısraı tekrar edilerek Hız. Ali'nin yiğitliği ve kılıcı Zülfikâr'a bir göndermede bulunulur. Ana tema sürekli tekrar edilir.

Dertli, *Dîvân'ında* yer alan , *Şâfi-i kıyamet, rûz-ı nedâmet* (Birgören, 2011: 132) mısraı ile başlayan bir Nefes'te yine aynı hadise (“*La fetâ illa Ali, ya seyfe illa Zülfikâr*”) bir telmih bulunmaktadır.

Şâfi-i kıyamet, rûz-ı nedâmet (Birgören, 2011: 132) ile başlayan Nefes'te ağırlıklı olarak Kerbelâ şehitleri ve on iki imam anılır. Hız. Ali, burada şehitlerin önderi ve Kerbelâ'nın şahı olarak tanımlanır. Şiirde, Hız. Ali'ye açıkça bir övgü söz konusudur. Hız. Ali her daim dillerdedir. O, Allah'ın makbul kulu, Hız. Peygamberin sevdiği insandır. Alemlerin iki gözüdür. Yiğit insandır. Bu özellikleri dolayısıyla da herkesin dilinde ve gönlündedir.

Dertli, şiirin son dördlüğünde bir dil oyunu yapar. Şair burada kendi dertlerinin / sıkıntılarının sayısının on iki olduğunu söylerken aslında bu on iki sayısını anlam değişimine uğratarak on iki imama ve onların öncüsü ve en

yücesine konuyu getirir. Başta Hz. Ali olmak üzere diğer on bir imam, tüm müminlere yol gösteren kimselerdir. Dörtlük, Hz. Ali'nin bilge yönüne vurgu yapmaktadır.

Dertli bununla yetinmez. Şiirde yer alan “*Dilde zikrim ism-i Ali, lâ-fetâ*” (Birgören, 2011: 132) mısramı yazarken, hadisin tümüne değil sadece bir kısmına telmihte bulunmaktadır. Buna göre Hz. Ali “*lâ-fetâ*” sıfatı ile özellikle yiğitliği açısından öne çıkartılmaktadır. Bu özelliği (yiğitlik, cesaret ve savaşma gücü, Peygamberi her ne koşulda olursa olsun kurtarma azmi ve desteği) vurgulu bir biçimde şiirin ana temasına yerleştirilir.

IV.

Hz. Ali'nin, tarihi ve siyasî şahsiyetinin büyüklüğü edebiyat ve sanat dünyasında iki türlü karşımıza çıkmaktadır. Birincisinde onun gerçek kimliği ikincisinde ise menkıbevi bir kimliğe bürünürken ortaya çıkan destani kimlik. İşte Hz. Ali menkıbevi kimliği ile edebî eserde yer alırken onun gerçek ismi dışında yine onun yüceliğini öven başka isimler ve sıfatlarla da tanımlanmaktadır. Alevi Bektaşî geleneğine bağlı söylemler içerisinde yer alan rivayetlerde Hz. Ali'nin binin üzerinde isim ve sıfatının bulunduğu açıkça dillendirilmektedir. Bu rivayetler şimdilik bir tarafa alındığında edebî eserlerde geçtiği kadarıyla Hz. Ali'nin şu sıfatları öne çıkmaktadır ve burada kısaca şöyle kısaca özetlenebilir: Keremallahü Veche (hiç putlara tapmayan, cennetle müjdelenen), Ebu'l Hasan (Hz. Hasan'ın babası), Ebu Türâb (toprağın babası olan, alçakgönüllü olan), Haydar-ı Kerrâr (yılmadan savaşan yiğit olan), Es-edullah (Allah'ın arslanı olan), Şah-ı Merdan (yiğitlerin yiğidi, şahların şahı olan), Ali-el Murtezâ (evliyaların şahı, pîrlerin pîri olan), Turnaların Şahı (sesi güzel olan), Şîr-i Yazdan (Allah'ın arslanı olan), Şah-ı Velâyet (iman edenlerin şahı olan), Babü'l ilm (ilmin kapısı olan), Emirü'l Mümîn (müminlerin başı olan)....

Dertli, *Şehâ Hakk'a ibâdet kıl, Muhammed Mustafa'mız var* (Birgören, 2011: 108) mısraı ile başlayan Semâî'de, Hz. Ali'nin “Murtazâ” ile tanımlanan sıfatına açıkça bir gönderme yapmaktadır. Şiirde, Hz. Ali'ye yapılan övgü söz konusudur. Bunun için önce Hz. Muhammed ismi ardından da “*Veliler serveri tahkîk Aliyyü'l-Murtezâ'mız var*” (Birgören, 2011: 108) diyerek Hz. Ali'nin bir başka ismi ile Hz. Ali'nin evliyaların pîri olması konusuna dikkat çekilir.

Şiirde bir Muharrem ayı tasviri vardır. Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin için Yezid ile kavgası olan insanlar anlatılır. Dini gerçek din, inancı taklit olmayan

insanlar anlatıldıktan sonra bu insanlar Hakk'a ibadet ederlerken gözlerinin önünde bir temsili görüntü geçer. Hakk'a ibadet eden ilk kişi Hz. Muhammed Mustafa ve ardında da ermişlerin, evliyaların önderi Hz. Ali gelmektedir. Hz. Ali'nin ermişlerin önderi olduğu, "Murtazâ"⁷ sıfatı ile dile getirilir ve onun insanlar arasında beğenilmişliği ve seçkinliği vurgulanır.

Er yolunda bu âleme gelenler (Birgören, 2011: 150) mısraı ile başlayan Nefes'te, bu kez Hz. Ali'nin "Haydar"⁸ ismini kullanması söz konusu edilmiştir.

Şiirde anlatıldığına göre, Hz. Ali öylesine yüce bir insan ve öylesine yiğit biridir ki ona bin bir güzel isim ve temiz bir soyla anmak bile eksik kalmaktadır. Alevi Bektaşî şiir geleneğinde var olan Hz. Ali'nin sıfatları binin üstündedir. "*Bin bir ismin birin Haydar dediler*" (Birgören, 2011: 150) mısraında tüm bu sıfatların içerisinde onun yiğitliği en öne çıkartılmakta, mübalağa sanatı yapılarak, bu adın aynı zamanda diğer anlamları da ısrarla vurgulanmaktadır.

Şiirde Hz. Ali'nin evliya olarak tanımlanması önceliklidir. Ancak ikinci dörtlüğe gelindiğinde bu kez Hz. Ali'ye atfedilen bir ikinci isim üzerinde de durulmaktadır. "Murtazâ". "*Esrâr-ı Murtezâ sığmaz idrâke*" (Birgören, 2011: 150) derken onun kişiliğinin bir başka cephesine daha vurgu yapılır. Hz. Ali öylesine yiğit ve güçlüdür ki, insan idraki bunu anlayamayacaktır. Çünkü o yumruğunu bir kere yere vurduğunda bu öylesine bir titreme yaratır ki bütün gökler "Allüh ü ekber" sedasıyla karşılık verirler.

Şiirlerde, Hz. Ali'nin ısrarla vurgulanan yönleri, "Haydar" ve "Murtezâ" sıfatları ile anılanlardır. Bu sıfatlarda kendisinin yiğitliği, savaşçılığı ve düşmanı alt etme gücü ile seçkinliği (Allah katında, peygamberimiz nezdinde ve İslâm dünyasında olmak üzere) ve makbul bir insan oluşu üzerinde durulmaktadır.

V.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçeri Ocağı'nda Bektaşîlik ağırlıklı bir etki gücüne sahiptir. Hatta Bektaşîler için Osmanlı İmparatorluğu ile Yeniçeri ocağı ve askeri kışlası bir büyük tekke görünümündedir, denilse yanlış olmayacaktır. Yeniçeriler, kendilerine mürşit olarak Hz. Muhammed'i, rehber olarak Hz. Ali'yi ve pir olarak Hacı Bektaş Veli'yi almaktadırlar. Yeniçeriler arasında Hz. Ali, "Koca Leşker" (büyük asker) olarak anılmaktadır.

Hz. Ali'nin İslâm ordusu içerisindeki kahramanlığı, yiğitliği tartışmasız bir gerçekliktir. Türkler böylesine büyük bir değeri, ordularına önder seçerek güncel yaşama taşımışlardır. Alevi Bektaşî geleneği de bu destani kahramanı manevi anlamda benimseyerek kendilerine bir önder olarak kabul etmişlerdir.

Dertli, “*Biz bir askeriz, Hazret-i Şâh mîr-alâyımız*” (Birgören, 2011: 160) mısraı ile başlayan Nefes'te, bir askeri kışla tasviri yapmaktadır. Bu kışlada bir sürü asker vardır. Askerler, barış zamanında yerler, içerler ve eğlenirler. Burası bir muhabbet köşküdür denilse yeridir. Askerler, barış zamanında davul, kös, çeng ve ney çalarlar. Birlik ve bütünlük içerisindeyler. Dertli'ye göre, bu askerlerin alay Beyi Hz. Ali, kaymakamları Hz. Hasan ve savaş zamanı yol göstericileri ise Hz. Hüseyin'dir.

Şiirde, yukarıda tanımlanan asker yuvası Yeniçeri Ocağı olarak düşünülebilir. Yeniçeri Ocağı çok güçlüdür. Öyle ki bu ocağın bir alayı bin alay ile karşı karşıya gelse bile yenilmez. Bu güç ve mükemmellik, “hüsn-i ta'lil” sanatı yapılarak güzel bir nedene bağlanır. Çünkü ordu, kahramanlık adına bu gücü başta Hz. Ali olmak üzere üç kişiden almaktadır: Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin.

VI.

Dertli *Divân*'ında yazdığı din dışı şiirlerinde de Hz. Ali sevgisi ve Zülfikâr'dan söz etmektedir. Din dışı temalı şiirlerde daha çok bireysel olarak aşk ve sevgilinin anlatımı vardır. Tabiat bu sevgiye eşlik etmektedir. Duygu yoğunluğu esastır. Dertli din dışı konuları ele aldığı şiirlerinde, önce bir bireysel aşk ve sevgili tasviri yapar. Ardından da şiirde bir kırılma noktası yakalar ve hemen bu sevgiyi değiştirip dönüştürerek Hz. Ali sevgisine çevirir. Şair önce sevgilinin güzelliklerini, onu ne kadar sevdiğini anlatır sonra bu sevgili Hz. Ali'ye ve ona duyulan derin muhabbete dayandırılır. Dolayısıyla aşk da bireysel olarak sevgiliden yön çevirdiğine göre Hz. Ali aşkına dönüşür.

Benzer bir tanımlama şekli Zülfikâr için de geçerlidir. Zülfikâr bu şiirlerde artık Hz. Ali'nin kılıcı ve bir savaş aleti olmaktan uzaklaşır. “İlim”, “iman” ve “adalet” anlamlarını da taşımaz. Bu algı biçimi tamamen değişir. Şiirlerde Zülfikâr bir metafora dönüşerek şeklinin benzerliğinden dolayı sevgilinin kaşığı ile bağlantı kurulur ve doğrudan sevgilinin kaşığına bir göndermede bulunur. Burada bir savaştan söz edilecekse o da sevgilinin kaşıklarını çatması ve aşığı yüz vermemesi biçimindeki bir savaştır.

“*Baş keser kaddine servi gülşende*” (Birgören, 2011: 170) mısraı ile başlayan Koşma, bireysel bir aşkı anlatmaktadır. Çok güzel bir sevgili ve ona ulaşmaya çalışan ama ulaşamayan âşık şiirin ana temasını oluşturur.

Sevgili öylesine güzeldir ki tüm âşıklar onu görünce bir vaveyla kopartarak gözlerinden kanlı yaşlar akıtmaktadır. Şiirde serviyi andıran uzun boylu bir sevgilinin tasviri vardır. Sevgili, kırmızı yanaklıdır. “*Zülfikâr resminde çekilmiş kaşlar*”ı (Birgören, 2011: 170) vardır. Aşk acısının anlatıldığı şiirde sevgili bu yanak ve kaşları ile ön plana çıkartılır.

Şiirde, Zülfikâr ile sevgilinin kaşları arasında şekil açısından bir bağ kurulmakta, sevgilinin kaşlarının güzelliğine vurgu yapılmaktadır. Kalın ve yukarıya kalkık kaş vurgusu Zülfikâr şekli ile tanımlanmaktadır.

“*Doymak olmaz hüsn ü letafetine*” (Birgören, 2011: 178) mısraı ile başlayan Koşma’da da sevgilinin güzelliği anlatılır. Sevgilinin güzellik ve zerâfeti öylesine fazladır ki âşıklar tıpkı Beytullâh’ı ziyaret eder gibi sevgilinin peşinden koşmaktadır. Sevgili ay yüzüdür. Ayrıca sevgili hakkında şu bilgiler yer almaktadır: Sevgili, yüzündeki benler, yıldızlara benzeyen iki göz, hilal kaşlar ve dört anasından düzülmüş vücudu ile tasvir edilmektedir.

Buraya kadar bireysel güzelliği ile anlatılan sevgili, bu noktadan sonra artık bireysel bir sevgi ve güzellik olmaktan uzaklaşır. Sevgilinin yüz güzelliği aya benzetildikten sonra bu kez bu güzellik Yusuf Peygamberin güzelliği ile eş tutulur. Kaşlar “Bismillâh” satırına benzetilir. Tüm bu benzetmeler anlamlıdır.

“*Gözüün harf-i ayın, Ali yazılmış*

Kaşların fevkinde satr-ı Bismillâh” (Birgören, 2011: 178)

Koşma içerisinde yer alan yukarıdaki mısralarda Divan edebiyatında gördüğümüz harf sembolizasyonundan yararlanılmıştır. Tıpkı divan şairleri gibi Dertli de harf ve kelimelerle oyun oynar. Ayın harfi ile sevgilinin gözü arasında bir anlam bağı kurar. Bilindiği gibi ayın harfi yazılırken, şekil olarak ele alındığında kelime ortasında tıpkı bir gözü andırmaktadır. Şiirde bu harfin ve gözlerin, Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi metni ikinci bir anlam düzeyine taşır. Artık şiirde anlatılan sevgili çok güzel herhangi birisi değil, bizzat Hz. Ali’dir. Dolayısıyla da hissedilen aşk, herhangi bir sevgili değil, Hz. Ali aşkıdır.

“*Çekmiş keşîdesin, urmuş okların*” (Birgören, 2011: 204) mısraı ile başlayan Koşma’da yine sevgilinin güzelliği ve onun kendisinin aşkına karşılık vermesinden duyulan üzüntü anlatılır. Sevgili öylesine güzeldir ki canı telef et-

meye kastı vardır. Birçoklarının hanesini yıkan bu sevgili, şiirde şu nitelikleri ile öne çıkartılır: Sevgilinin gönle ziyan verecek kadar güzel kaşları vardır. Tatar'a benzer gamzeleri ve işveli bakışı ile herkesi harap etmektedir.

Şiirde, sevgilinin güzelliğinin tasvirinde kaşlar diğer şiirlerde olduğu gibi yine ön plana çıkartılır. Şiirdeki iki mısra konumuz açısından anlamlıdır.

“Yed-i Haydar'daki Zülfikâr gibi

Vermez Rüstem'lere aman kaşların” (Birgören, 2011: 204)

Sevgilinin kaşları biçim açısından Zülfikâr'a benzetilir. Zülfikâr'ın Hz. Ali'nin elinde olması da anlamlıdır. Hz. Ali adı şiirde açıkça geçmemekte, “Haydar” sıfatı ile karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ali'ye ait “Haydar” sıfatı ve ismi bu kez anlam değişmesine uğrar. Kuvvet, kahramanlık ve sertlik anlamına gelen bu isim sevgilinin kaşları ile ilişkilendirilmiştir. Mitolojide Rüstem, gücün ve savaşçılığın sembolüdür. **Şehname**'nin efsanevi kahramanıdır.

Bu imge şiirde ikinci bir anlam boyutunda sert çizgiler ve “kaşını düşürmek” deyiminde olduğu gibi sevgilinin aşığın sevgisine karşılık vermemesini de anlatmaktadır. Dolayısıyla görünüşte anlatılan ve Hz. Ali ile ilişkilendirilen bir savaş sahnesi sembolik anlamda sevgili ve aşık arasındaki mücadeleyi ve sevgilinin kaşlarını kaldırarak karşı duruşunu temsil etmektedir.

Dertli sevgiliyi anlattığı şiirlerde özellikle kaş imgesinin anlatımına ağırlık vermektedir. Kaş imgesinin yer aldığı şiirlerin yanı sıra *Dîvân*'da yer alan iki beyitte sevgilinin kaşları biçim açısından Hz. Ali ve Zülfikâr ile ilişkilendirilmektedir.

“Pâk gevherdir Ali evlâdına ikrâr edin

Çünkü tathîr âyeti hayrî'l-beşer şânındadır” (Birgören, 2011: 238)

beyti, Hz. Ali'yi öven bir içeriğe sahiptir. Burada Hz. Ali çok temiz bir mücevhere benzetilir. Mücevher ve Hz. Ali arasında kurulan ilgide hem temizlik hem de değer anlamında bir kinayeli anlam söz konusudur. Burada aynı zamanda Hz. Ali'nin soyu ve çocukları da insanlığın hayırlıları arasında anılmaktadır.

Tathir âyeti burada hatırlanabilir. Pâklanılmak anlamına gelen bu ayet Şiîler'e göre, Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyt'inin tamamının “*ismet*” sı-

fatına hâiz olduğunu belirleyen ayettir. Peygamber’in eşi Ümm-i Seleme şöyle der: “bu ayet benim evimde nazil oldu. O gün benim evimde Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin bulunuyorlardı. Peygamber ayetin inmesi üzerine onları bir abanın altına alarak şöyle dedi Allah, işte bunlar benim ehl-i beytim’dir bunları her türlü pislikten uzak eyle ve pak kıl. (http://tr.wikishia.net/view/Tathir_Ayeti)

Beyitte, açıkça ayete yapılan gönderme ile Hz. Ali ve soyunun temizliği ve kötülükten uzak oluşu burada vurgulanmaktadır.

“Siz Yezid’in Ehl-i Beyt’e buğzunu ayb etmeyin

Darb-ı *şemşîr*-i Ali n’etsin cânistânındadır” (Birgören, 2011: 238)

Dîvân’da yer alan ikinci beyit, açıkça Zülfikâr adı anılmasa da aslında onu tanımlamaktadır. Burada karşıt iki güçten söz edilir. Yezid ve Zülfikâr. Yezid’in düşmanlığı ve Hz. Ali’nin Zülfikâr’a hükmetme gücü karşı karşıya getirilir.

Yezid’in çok büyük ve güçlü bir düşman olduğu bilinen bir gerçektir. Ehl-i Beyt’e yaptıkları da bilinmektedir. Burada bu düşmanlığın sebebi Hz. Ali’nin can alıcı kılıç darbelerinin büyüklüğüne bağlanmaktadır.

VII.

Dertli, XIX. yüzyılın önemli şairlerinden birisidir. *Dîvân* sahibidir. Onun şiirleri incelendiği zaman hem kendi sanatçı kimliği hem de döneminin toplumsal, siyasi ve kültürel yapısı hakkında fikir sahibi olabilmek mümkündür. Şair çok yönlü okumalara açık bir derinliğe sahiptir.

Dertli Dîvân’ında, bireysel ve toplumsal konulu şiirler olduğu kadar dini ve tasavvufi içerikli şiirler de bulunmaktadır. Her bir metin kendi içerisinde derinlikli bir alt yapıya sahiptir. Bu çalışmada dini ve tasavvufi içerikli şiirler ele alınmış o da ancak bir konu sınırlaması yapılarak, âşığın bir yönüne dikkat çekilmiştir. Bu, Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisidir.

Bu konu bağlamında Dertli, Türk edebiyatında Alevi Bektaşî geleneğine bağlanabilen XIX. yüzyıl şairlerinden bir tanesidir. Kendisi Sünni inançta birisi olmasına rağmen ayrıca Hz. Ali ve Zülfikâr sevgisini şiirlerine taşıyan Bektaşî geleneğine eklenenebilen bir kişilik yapısı da bulunmaktadır. Yukarıdaki örnekler ve açıklamalar bunu bize göstermektedir. Bu tavır bireysel

anlamda Dertli'nin bir Müslüman olarak Hz. Ali'ye olan bağlılığını gösterebildiği gibi kültürel anlamda başka bir noktaya daha dikkatleri çekmektedir. O da XIX. yüzyıl âşıklık geleneği ve bunların kültürel ortamı.

Âşık Dertli, neredeyse doğduğu yer ve evinde hemen hiç kalmamış, dönemin önemli kültür merkezleri ve tarikat çevrelerinde bulunmuştur. Âşık edebiyatının yaygın olarak bulunduğu bu kültürel çevrelerde Alevi Bektaşî geleneği ve bu kültürün izleri inkâr edilemez bir etki gücüne sahiptir. Artık bu dönemde yaygın bir etkiden söz edilebilir. XV. yüzyıldan sonra tekke edebiyatından ayrılan ve kendi gelişimini süreç içerisinde tamamlayan Alevi Bektaşî edebiyatı, XIX. yüzyıla geldiğinde kültürel bir güç olarak iktidarını açıkça ortaya koyabilmiştir. Dertli örneği bunun bir göstergesi konumundadır.

Sonnotlar

- 1 Dertli için bakılabilir: Âşık Dertli *Dîvânı* (Birgören 2011).
- 2 Dertli'nin asıl ismi İbrahim'dir. İlk dönem şiirlerinde kullandığı mahlas da Lütfî olmuştur. Ancak kendisinin duygusal birisi olması ve aşk acısı çekmesi nedeniyle sonradan Dertli mahlasını tercih ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Bakılabilir: Birgören 2011 ve Kutlu 1979.
- 3 Bakılabilir: Bulut 2104: 72.
- 4 *Dertli Dîvânı*'nda Hz. Ali sevgisi Zülfikâr anılmadan da birçok şiirde geçmektedir. Kendisinin ehl-i beyt'ten olması, Hz. Peygamberin kızı ve torunları ile ilişkilendirilmesi, İslâmiyeti kabul eden ilk erkek olması, Hz. Muhammed'e akrabalık ve yakınlığı, özellikle Kerbela olayı ve acısı, ilk halife olması... şiirlerde sıklıkla dile getirilir. Tüm bu konular çalışma kapsamı dışında tutulmuştur.
- 5 Ayrıca geniş bilgi için bakılabilir: İvgin 2015: 73-74.
- 6 Bu konuda ayrıca bakılabilir: Bulut 2014: 111.
- 7 *Murtaza (Ar.): a) Beğenilmiş, seçilmiş, rağbet gören, Makbul. b) Hz. Ali'nin lakabı. (Büyük Türkçe Sözlük)*
- 8 *Haydar (Ar.): a) Aslan. b) Cesur, yiğit kimse. c) Hz. Ali'nin lakabı. (Büyük Türkçe Sözlük)*

Kaynaklar

- Âşık Dertli *Dîvanı*. (2011). Haz: Hamdi Birgören. Bolu: Bolu Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını no: 4.
- Bulut, Z. (2014). "Âşık Dertli ve Divan'ında İtikadî Düşüncesi". *Kelam Araştırmaları*. s: 12: 2 , ss. 101-116.
- Dedebaba, N. B. (2000). *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara. Ardiç Yayınları.
- Gökşen, C. (2016). "Âşık Dertli'nin Şiirlerinde Ehli Beyt Sevgisi ve Kerbelâ Hadisesinin Yansımaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*. 74. Ankara: 177-195.
- İvgin, H. (2015). "Alevi Bektaşî Halk Şiirinde Zülfikâr-nâmeler". *Kültür Evreni*. 24: 72-97.

- Köse, M. Z. (2009). “Yeniçeri Ocağının Bektaşileşme Süreci ve Yeniçeri Bektaşi İlişkileri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Dergisi*. 49. Ankara. 195-207.
- Kutlu, Ş. (1979). *Şair Dertli*. İstanbul: Tervan Kitapçılık.
- Dertli. Maden, F. (2015).“Yeniçerilik Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Dergisi*. 73. Ankara: 173-202.
- Oğuz, Ö. (1997). “Dertli’nin Tarikatı Meselesi”. *Milli Folklor*. 34. Ankara: 18-2
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Erişim Tarihi 5.08. 2018. www.tdk.gov.tr.
- Tahir Ayeti. Erişim Tarihi 8.08. 2018. http://tr.wikishia.net/view/Tahir_Ayeti

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARINDA YÖNTEM SORUNU

The Problem of Method Concerning The Researches of Alevism-Bektashism

Harun YILDIZ*

Öz

Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında karşılaşılan problemlerin önemli bir kısmı, yöntem ve yaklaşım sorunlarından kaynaklanmaktadır. Yöntem sorunu, her şeyden önce çalışılan konu ve meselelerle ilgili olarak bilimsel anlamda doğru ve geçerli bilgiye ulaşabilme ve bu bilgileri doğru bir şekilde değerlendirebilme sorunudur. Bu yüzden Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında bilimsel yöntemi önceleyen bir anlayış ile tarafsız bir yaklaşımın öne çıkarılması oldukça önemlidir. Ayrıca, konunun siyasal ya da ideolojik tartışmalara malzeme olmaktan kurtarılması için böyle bir yaklaşım, bir zorunluluktur. Aksi bir durumda farklı saikler ve ideolojik bakış açıları ile yapılan çalışmalar, konunun iyi anlaşılıp çözümlenmesini bırakın, konuyu daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale getirecektir.

Bildirimizde genel hatlarıyla ülkemizde yapılan Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında ortaya çıkan yöntemsel problemler üzerinde durmaya ve bu problemlere yönelik çözümler sunmaya çalışacağız. Bu çerçevede öncelikle karşılaşılan problemler ortaya konulacak, arkasından bu noktada üzerinde durulması gereken metodoloji temelli ve konuyu daha iyi anlamaya yönelik öne çıkan çalışma alanları ve bu alanlara yönelik değişik yaklaşımlarla birlikte tartışmaların odağındaki isim olan Hacı Bektaş Veli üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, Yöntem-yaklaşım sorunu, Kavram analizleri, Kurucu metinler, Hacı Bektaş Veli.

Abstract

An Important part of the problems concerning the researches of Alevism-Bektashism are due to the problems of methods and approaches. First and foremost, the problem of the method is a matter of being able to reach the correct and valid information regarding the topics and issues being studied in a scientific sence and evaluate the informations correctly on the scientific level. Therefore, it is very important to emphasize scientific method and understanding and impartial approach in Alevism-Bektashism researches. In addition to, such an approach is a necessity for the liberation of the subject from material for political or ideological debates. Otherwise, the studies with different motives and ideological perspectives will make the subject more incomprehensible, complex and indescribable.

We will try to address the methodological problems that arise in the Alevism-Bektashism researches that are made in our country in general, and to provide solutions for these problems in our paper. In this framework, firstly the problems encountered will be revealed and

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye, hyildiz@omu.edu.tr

then Hacı Bektash Velî, the name of the center of the discussions will be dealt along with the working areas and approaches to these areas should be emphasized methodologically and for better understanding.

Keywords: Alevism-Bektashism, The Problem of Method and Approach, Concept analysis, Founding Texts, Hacı Bektash Velî.

1. Giriş

Son dönemlerde Sosyal bilimlerin hemen her alanı ile birlikte İlahiyat bilimlerinde de yapılan araştırmalarda zaman zaman yöntemsel bazı sorunlarla karşılaşıldığı görülmektedir. Bu tür yöntemsel sorunlar, sosyal bilimlerin değişik alan ve konularında olduğu gibi, Alevîlik-Bektaşîlik üzerine yapılan araştırmalarda da ortaya çıkmaktadır. Alevîlik-Bektaşîlik konusu, gerek tarihsel gelişimi, gerekse hem teolojik hem de sosyal içeriği açısından, çok boyutlu ve biraz karmaşık bir konu olduğundan dolayı, öncelikle İlahiyat bilimlerini ilgilendirmektedir. İlahiyat bilimleri içinde İslam Mezhepleri Tarihi başta olmak üzere Din Sosyolojisi, Tasavvuf Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlar, bu konu ile ilgilenen bilim dalları olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, İlahiyat bilimlerinin dışında Sosyoloji, Antropoloji, Sosyal Psikoloji hatta Siyaset Bilimi gibi bilim dalları, Alevîlik-Bektaşîlik meselesini değişik boyutlarıyla ele alarak incelemektedirler.

Ülkemizde Alevî-Bektaşî topluluklar üzerine yapılan araştırmalara bir bütün halinde bakıldığında, bu tür araştırmaların ilk olarak XIX. yüzyıl sonlarında başlamış olduğu ve bunlara John Kingsley Birge, Georg Jacob ve Frederick William Hasluck gibi yabancı araştırmacıların öncülük yaptığı görülür. Daha sonraki yıllarda Baha Said, Hâmid Sa'dî, Süleyman Fikri, M. Fuad Köprülü, Besim Atalay ve Y. Ziya Yörükân ile bu tür çalışmalar devam etmiştir. Bu noktada 1940 ve 1950'li yıllardan sonra, Bektaşî kökenli bazı kişilerin yaptığı yayınlar, konunun aydınlatılmasında kısmen de olsa etkili olmuş, arkasından özellikle 1990'lı yılların başlarından itibaren önemli bir yayın faaliyeti görülmüş, bu meyanda adeta bir yayın patlaması ortaya çıkmış ve ilgili yayınlar artık, seyri takip edilemez bir aşamaya gelmiştir. Artık bu son dönem, Alevîlik-Bektaşîlik üzerine yapılan araştırmalarda, farklı açılardan kurumsallaşma döneminin başlangıcı olarak görmemiz mümkündür.

Alevîlik-Bektaşîlik ile ilgili ülkemizde yapılan, özellikle bilimsel çalışmalara bakıldığında, daha çok iki yolun takip edildiği gözlenmektedir. Bunların ilki, Alevîliğin tarihsel boyutu üzerine yapılan araştırmalardır ki bu

tür çalışmalar, literatür çalışmaları olup konunun tarihsel anlamda karanlıkta kalan, çözümlenmemiş kısımlarını aydınlatma noktasında önemli işlevler görmektedirler. Diğer takip edilen yol ise, Alevilik ile ilgili değişik bölgelerde yapılan alan araştırmalarıdır. Son on yıl içinde bu tür çalışmaların bir hayli arttığı; ülkemiz üniversitelerinin değişik bölümlerinde, İlahiyat bilimleri başta olmak üzere Sosyoloji, Antropoloji ve Sosyal Psikoloji gibi alanlarda güzel çalışmaların yapıldığı görülmektedir.¹ Günümüz Aleviliğinin çok farklı grup ve akımları içinde barındırdığı gerçeği dikkate alınırca, alan araştırmalarının önemi daha iyi anlaşılacaktır. Alevilik/Bektaşılık konusunun tarihsel yönünün dışında, aynı zamanda güncel boyutlara sahip bir konu olması, bu tür çalışmaların önemini daha fazla artırmakta olup alan çalışmaları ile konunun güncel ve yaşayan boyutları, değişik spekülasyonlardan uzak biçimde ortaya çıkacaktır.

2. Alevilik-Bektaşılık Araştırmalarında Karşılaşılan Metodolojik Problemler

Alevilik-Bektaşılık araştırmalarında karşılaşılan problemlerin önemli bir kısmı, yöntem ve yaklaşım sorunlarından, yöntem eksikliğinden kaynaklanmaktadır. *Yöntem sorunu*, İsmail Engin'in de ifadesiyle, geçerli ve doğru bilgilere ulaşabilme, onları bilimsel anlamda doğru bir şekilde değerlendirebilme/irdeleyebilme sorunudur (Engin, 1999: 121). Alevilik-Bektaşılık araştırmalarında her şeyden önce niceliğin değil de niteliğin, yani bilimsel yöntem ve anlayışın öne çıkarılması oldukça önemlidir. Bilimsel araştırma yöntemlerinin sıkı bir şekilde takip edilmesi, konunun ehemmiyeti açısından zorunlu olup bu amaçla sadece bilimsel araştırma yöntem ve anlayışıyla, tarafsız bir yaklaşımı öne çıkararak güvenilir metotlarla hazırlanan yayınların yapılması, konunun sağlıklı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. *Bilimsel perspektif*, aynı zamanda ülkemizde var olan bazı problemlerin çözümü noktasında, bize önemli çıkış yolları vererek geniş bir ufuk kazandırabilir. Yine konunun siyasal ya da ideolojik tartışmalara malzeme olmaktan kurtarılması için böyle bir yaklaşım, bir zorunluluktur.

Burada doğru bilginin peşinde olmak ve onu elde etmeyi hedeflemek, önemli ve ahlaki bir tavır olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte araştırmacının değişik önyargılar ve tarafgirlik içeren duygusal tavır ve tutumlardan uzak durup soğukkanlı biçimde ve objektif bir tavırla hareket edebilmesi, yine doğru sonuçlara ulaşma noktasında bize önemli imkanlar kazandıracaktır. Burada

objektiflik, meseleye yaklaşım noktasında tek taraflı hareket etmeyip sorunun değişik boyutlarını bütüncül ve kuşatıcı biçimde görerek duygusallığı ve değişik önyargıları bir kenara bırakabilmek anlamına gelmektedir. Bu noktada yine gerek Alevî ve Sünnî kökenli gerekse de farklı alanlardan araştırmacıların olaylara, karşısındakilerin penceresinden bakarak birbirini doğru anlama çabası içinde olmaları², toplumsal bütünleşme açısından oldukça önemlidir. Aksi bir durumda farklı saikler ve ideolojik bakış açıları ile yapılan çalışmalar, konunun iyi anlaşılıp çözümlenmesini bir kenara bırakın, konuyu daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale getirecektir. Bu tür metodolojik yanlışlar, bir yandan benzer biçimde konuyu daha farklı yerlere ve yanlış mecralara çekebileceği gibi, diğer yandan ciddi bir kimlik ve kavram kargaşasına yol açacak ve bu kaotik durum, konuyla ilgilenen insanların kafalarının daha fazla karışmasına yol açacaktır.

Alevîlik-Bektaşîlik çalışmalarında karşılaşılan problemleri çözebilme ve doğru bilgiye ulaşmanın önündeki engelleri ortadan kaldırabilme noktasında, ilgili grupların tarih boyunca sahip oldukları kendilerine özgü nitelikleri göz önünde bulundurmak, bize ciddi biçimde yardımcı olacaktır. Nitekim tarihsel süreçte konar-göçer Türkmen çevrelerin inanç, kültür ve geleneklerinin günümüzdeki takipçi ve temsilcileri olarak niteleyebileceğimiz Alevî-Bektaşî çevreler, bazı özellikleri ile dikkat çekmektedirler. Bunların içinde ilk göze çarpan, *sözlü kültür*ün bu çevreler arasında yaygın oluşudur. Bu durum, çok muhtemel olarak bu çevrelerin tarihsel süreçte konar-göçer olmalarıyla yakından ilgilidir. Bununla beraber Alevîliğin, sadece sözlü kültür unsurlarına sahip olmadığı, zengin bir yazılı edebiyata da sahip olduğu ve önemli bazı yazılı kaynaklarının bulunduğu unutulmamalıdır. Yine, Alevî toplulukların *kapalı toplum* özelliği taşımaları ve kapalı bir toplumsal yaşama sahip olmaları da, göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Bu özelliklerden dolayı olsa gerek, ülkemiz Alevîliğinin birbirinden farklı görüşler taşıyan ve farklı kültür ve geleneklere sahip olan değişik grupları içinde barındırdığı görülür. Anadolu Alevîliği, hem dinî, hem de etnik açılarından homojen bir yapıya sahip olmadığından ülkemizde tek tip bir Alevîlik'ten bahsedebilmek mümkün olmadığı gibi, kendi içinde farklılaşan pek çok Alevîlik biçimi olduğundan söz edilebilir. Nitekim Subaşı'nın da ifade ettiği gibi,

“Anadolu Alevîlerini sadece tek bir formata tabi kılmak ve öylece de tasvir etmek oldukça zor, hatta imkansızdır. Genel sınırların içine yayılmış bir

çeşitlilik içinde Alevîler, aralarına farklı ırk, dil ve kültürel formları katmaktadır. Bu birikimin ise, ortaya yekpare ve tek bir Alevîlik çıkarmayacağı açıktır” (Subaşı, 2003: 178).

Doğrusunu söylemek gerekirse, Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarında Alevî çevrelere özgü bu temel nitelikler, her zaman dikkate alınarak hareket edilmeli ve bu çerçevede sosyal bilimler ve tarih metodolojisine aykırı top-tancı genellemelerden her zaman kaçınılmalıdır. Zira bu tür genellemelerin, yanıltıcı olacağı, yanlış sonuçlara yol açacağı ve konuyu içinden çıkılmaz bir hale getireceğini tahmin etmek, hiç de zor değildir.

3. Öne Çıkan Çalışma Alanları

Konunun önemi ve daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, sistematik biçimde hareket edilerek belki bazı konular üzerinde bir öncelik sıralaması yapılabilir. Aksi halde yapılan çalışmalar, kuşatıcı bir bakış tarzı ve belli bir bütünlük içinde ele alınmamasının etkisiyle, kendi bütünlüğünden koparak esas anlamını kaybedebilir. Bu çerçevede ortaya konulabilecek çalışma alanları noktasında, Alevîlik-Bektaşîliğin oluşum ve tarihsel gelişimi, teolojik ve sosyo-kültürel yapısı ve günümüzdeki durumu olmak üzere üç önemli nokta üzerinde odaklanılırsa, daha güzel ve verimli sonuçlara ulaşılabilir. Yine bu konuların dışında konu ile ilgili kavram analizleri, kurucu metinler ve ocak çalışmaları da oldukça önemlidir.

Alevîlik-Bektaşîliğin oluşum ve tarihsel gelişimi, her şeyden önce konunun arka planını anlamak açısından oldukça önemli ve kaçınılmaz bir çalışma alanıdır. Bu alanda yapılan çalışmalar, konunun kökenlerini, oluşum sürecini ve ardından hangi süreçlerden geçerek günümüze ulaştığını anlamamızı sağlayacak olup bize bu anlamda çok önemli veriler kazandıracaktır. Burada tarihin biliminin, özellikle sosyal ve kültürel tarih disiplinlerinin bize sunduğu veriler, konunun karanlıkta kalan noktalarını aydınlatma hususunda oldukça önemlidir. Bu noktada tarihsel-sosyolojik bakış açısı ile meseleye yaklaşmak, bize önemli ölçüde yardımcı olacaktır. Yine, süreç merkezli bir bakış açısı ile yaşanan tarihsel ve toplumsal değişim ve dönüşümleri de dikkate alarak konuyu ortaya koymak gerekmektedir. Konunun bu yönü, ancak Türk topluluklarının anayurtlarından göçlerle birlikte takip ederek geldikleri değişik coğrafyalarda ve Anadolu’da karşılaşmış oldukları dinî ve kültürel hareketler anlaşılacak suretiyle doğru bir şekilde ortaya konulabilir. Bu tarz bir yaklaşım,

hem Alevîlik-Bektaşîliğin tarihsel arka plan ve gelişiminin daha iyi anlaşılmasını sağlayıp daha güçlü bir tarih perspektifine sahip olmamızın yolunu açacak, hem de ülkemizde bu anlamda Alevî kimliği ile ilgili var olan ve zaman zaman ideolojik ya da siyasal olarak başka yönlere çekilen tartışmalarla yapılan bazı spekülasyon ve ajitasyonları önemli ölçüde azaltacaktır.

Bu çalışma alanları içinde *Alevîlik-Bektaşîliğin teolojik ve sosyo-kültürel yapısı*, yine büyük önem taşıyan konulardan biridir. Özellikle bu çerçevede Alevî çevrelerdeki Hak Muhammed Ali tasavvuru, peygamberlik anlayışı, genel itikâdî yapı içerisinde Hz. Ali'nin konumu, Kur'an başta olmak üzere kutsal kitaplara yönelik yaklaşımlar, ahiret tasavvuru ile Ehl-i Beyt ve on iki imamlarla ilgili anlayış ve algılar, İslam'ın temel ibadetlerine bakış, kurban, gülbak (dua) ve niyaz anlayışı, cem ritüeli, dedelik, musahiplik, düşkünlük ve kirvelik gibi geleneksel kurumlar, ele alınması gereken önemli konular olarak öne çıkmaktadır. Burada Alevî-Bektaşîliğin inanç boyutu, sosyo-kültürel yapıdan daha önemlidir; zira ilgili araştırmalardaki mevcut problemlerin temelinde bu anlamda yeterli alan çalışmalarının yapılmaması da vardır (Ersal, 2016: 260). Önemli ölçüde İlahiyat bilimlerini ilgilendiren bu alanda özellikle Mezhepler Tarihi, Kelam, Tasavvuf Tarihi, Sosyoloji ve Antropoloji gibi alanlarda çalışanlara da önemli görevler düşmekte olup konunun içerik ve sınırlarını anlama açısından bu durum, kayda değer bir öneme sahiptir. Bu alanda yapılacak çalışmalarla Alevîlik, hem teolojik, hem de sosyo-kültürel boyutlarıyla daha sağlam ve bilimsel perspektiflere uygun biçimde anlaşılacak ve yine Alevî kimliği ile ilgili olarak, özellikle bu kimliğin içinde doğup geliştiği İslam kültürü ile ilişkisi, daha doğru biçimde ortaya konulacaktır.

Alevîlik-Bektaşîliğin günümüzdeki durumu, özellikle alan/saha araştırmaları ile ortaya konulması gereken önemli bir çalışma alanı olarak önümüzde durmaktadır. Bu noktada değişik bölgelerde yapılacak olan alan araştırmaları ile Alevîlik-Bektaşîliğin günümüz Türkiye'sindeki durumunu, genel yapı ve özelliklerini bölge bölge konuyu değişik spekülasyonlardan uzak biçimde ortaya koymak mümkün hale gelecektir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, günümüz Alevîliğinin çok farklı grup ve akımları içinde barındırdığı dikkate alınırsa alan araştırmalarının önemi, daha iyi anlaşılacaktır. Tabii bu arada, alan araştırmalarının literatür taramalarından farklı olarak zaman zaman değişik güçlük ve problemleri içinde barındırdığı unutulmamalıdır. Zira alan araştırmalarının, her zaman kendine özgü güçlük ve problemleri bulunmakta olup

alana çıkan araştırmacılar, bunlara her an hazırlıklı olmalıdır.³ Ayrıca alan araştırmacısı, gazeteciler gibi, hadiselerin sadece anlık görüntülerini değil, arka planını, olayın diğer hadiselerle ilişki ve etkileşimleriyle birlikte tarihsel gelişim sürecini de araştırmak ve ortaya koymak durumundadır. Bunun için alan araştırmacısının, kuramsal yaklaşıma sahip olmasının yanı sıra, alan ile ilgili tarihsel ve kültürel anlamda donanımlı bir yapıya ve sağlam metodolojik bilgiye sahip olması bir zorunluluktur. Ayrıca, alan çalışmalarının sonucunda ulaşılan verilerin sistematik biçimde değerlendirilmesi ve bu anlamda yeterli bir veri tabanı oluşturmanın, var olan kavramsal kargaşayı önemli ölçüde önleyeceğini düşünmekteyiz.

Alevîlik-Bektaşîlik konusunda yapılan çalışmalara rağmen konunun bazı boyutlarıyla ilgili ülkemizde halen bazı bilgi boşluklarının olduğu görülmektedir. İşte bu yüzden hem bu bilgi boşlukları, hem de kısmen var olan kavram karmaşasını önlemek amacıyla konu ile ilgili yapılacak *kavram analizleri*, oldukça önemlidir. Bu bağlamda, *Kızılbaşlık*, *Alevîlik*, *Bektaşîlik*, *Râfizîlik*, *Bâtınîlik*, *ışık* ve *kalender* gibi konu ile doğrudan ilgili olan önemli tarihsel kavramlar öne çıkarılarak bunların hem tarihsel, hem de semantik analizleri yapılmalı; bu çerçevede söz konusu kavramların kökenlerine inilerek ne zaman ortaya çıktıkları, kökenlerinin nerelere ya da hangi inanç, kültür ve oluşumlara uzandığı, hangi anlam ya da anlamları içerdikleri ve tarihsel süreçte geçirmiş oldukları anlam değişiklikleri, dilbilim, semantik ve hermenötik gibi bilim dallarından da yararlanılarak süreç merkezli bir bakış açısı ile ortaya konulmalıdır.

Her inanç tarzı ve kültürün kendine özgü bazı *kurucu metinleri* olduğu gibi, Alevîlik-Bektaşîliğin de kurucu olarak kabul edilebilecek önemli bazı metinlere sahip olduğu görülmektedir. Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarında kurucu metinler üzerinde çalışmalar yapmak ve bu bağlamda farklı disiplinlerden de yararlanmak suretiyle bu kültürün temel dinî, ahlaki ve kültürel değerlerini doğru ve otantik biçimde ortaya koyabilmek, oldukça önemlidir. Bu çerçevede bu geleneğin sahip olduğu Buyruk metinleri, Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi başta olmak üzere diğer vilâyet-nâmeler, fütüvvetnâmeler, Nehcu'l-Belâğâ, Hüsniye, Kumru, Makâlât, Fazilet-nâme, Hadîkatu's-Suadâ, Câvidân-nâme, Şerhu Hutbeti'l-Beyân, Kitab-ı Cebbâr Kulu ve erkân-nâmeler gibi kaynaklar⁴ üzerinde edisyon kritikleri de dahil olmak üzere, daha ciddi bilimsel çalışmaların yapılması gerekir.⁵ Zira Alevî-Bektaşî zümreler açısın-

dan bunların her birinin ayrı bir değeri ve ifade ettiği anlam dünyası vardır. Bu durum, Alevîlik-Bektaşîlik’le ilgili çalışmaların daha çok sözlü kültür ve sözlü kaynaklar üzerinden yapıldığı gerçeği, göz önüne alındığında daha bir önem kazanacaktır. Yine bu yolla Alevî-Bektaşî kültür ve geleneğinin tarihsel arka planını, dinî ve kültürel köklerini, bilgi kaynaklarını ve inanç esaslarını daha doğru ve sağlıklı bir şekilde anlamamız kolaylaşacaktır.

Alevî-Bektaşî çevrelerin ülkemizde önemli ölçüde ocaklara dayalı biçimde ortaya çıkarak değişik bölgelerde bu şekilde yapılandığı görülmektedir. Alevî inanç sisteminin, öyle anlaşılmaktadır ki, temel kurumu olan *ocaklar*⁶, karizmatik bazı inanç önderleri adına teşekkül etmiş olup kendi içlerinde ve bağlı olduğu diğer ocaklarla arasında önemli bir hiyerarşi ve ritüel dünyasına sahiptir (Ersal, 2016: 269). Bu yüzden geleneksel Alevîliğin dinî-sosyal yapısının, ocaklar ile bu ocaklara bağlı olan talip toplulukları üzerine kurulu olduğu görülür. Bu geleneksel yapılanma, hiyerarşik olarak *mürşid ocağı*, *pîr ocağı*, *rehber ocağı*, *düşkün ocağı* ve *talipler* şeklinde ortaya çıkmaktadır. Var olan bu durum, gelenek içerisinde kökeni hâlâ açıklığa kavuşmamış olan hiyerarşik bir yapılanmayı bize göstermektedir. Bu yüzden ocakların bir kısmı, başka ocaklara bağlı olup bağlı olunan ocağa, mürşid ocağı; bağlı olan ocağa ise pîr ocağı adı verilir (Yaman, 2006: 61; Taşğın, 2013: 4-6). Bu durum, talip toplulukları ile dede toplulukları arasındaki ilişkinin de rastgele olmadığını göstermektedir. Bu yüzden ocaklarla ilgili değerlendirmede bulunurken mürşid ocaklarını esas almak gerekmektedir.

Ocakların Alevî-Bektaşî geleneğindeki öneminden hareketle, bölge bölge yapılan alan araştırmalarının yanı sıra, artık ocak merkezli çalışmalar yapma zorunluluğu da öne çıkmakta, hatta bu tür çalışmalar daha fazla önem kazanmaktadır. Öyle ki son yıllarda saha araştırmalarından elde edilen veriler, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin esas kurucu ve yaşatıcı unsurunun ocak sistemi olduğunu göstermektedir (Ersal, 2016: 260-261). İşte bu yüzden ocak merkezli çalışmalar, ocakların tarihsel arkaplan ve gelişimiyle birlikte hiyerarşik yapılanmasını, ritüelik dünyasını, dede-talip topluluklarının dağılımı ve bu suretle iç işleyişini, diğer bölgelere hangi yollarla ulaştığını anlayabilmek ve ortaya koymak açısından çok önemlidir. Ülkemizde Alevî-Bektaşî zümreler arasında Hacı Bektaş ocağı, Dede Garkın, Baba Mansur, Ağu içen, Hasan Dede ocağı gibi konumu artık belli olan önemli ocakların yanında, Keçeci Baba, Garip Musa, Derviş Cemal, İmam Rıza, Şücaeddin Veli, Pîrî Baba,

Amucalar, Hıdır Abdal, Battal Gazi, Yanyatır ve Hacı Emirli gibi konumu halen açıklığa kavuşmamış olan ocakların var olduğu görülmektedir. Sözüünü ettiğimiz her bir ocağın kendisine bağlı olan pek çok alt ocağı bulunmaktadır.⁷ Bunlardan dolayı ocaklar üzerinde bütüncül bir yaklaşım ve metodoloji ile yapılacak çalışmalar, konunun aydınlatılması açısından oldukça önemlidir.

4. Tartışmaların Odağındaki Şahsiyet: Hacı Bektaş Velî

Alevilik-Bektaşılık araştırmalarının önemli ve önemli olduğu kadar da sembol şahsiyetlerinden biri olan *Hacı Bektaş Velî* (669/1271)'nin hem tarihsel kişiliğine, hem de misyonuna yönelik yaklaşım ve ortaya konulan tezler, ilgili araştırmalarda oldukça önemli bir yer almaktadır. Hacı Bektaş Velî, bilindiği gibi, kültür ve medeniyet tarihimiz açısından önemli bir yere sahip olan büyük bir düşünürdür. O, tıpkı Ahmed Yesevî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi, Anadolu coğrafyasının dinî ve kültürel hayatı üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuş ve Anadolu insanını ciddi biçimde yönlendirmiştir. Yalnızca Anadolu coğrafyası üzerinde değil, Anadolu dışında Balkanlar gibi yakın coğrafyalarda da aynı şekilde etkileri, yüzyıllar boyunca geniş halk kitleleri üzerinde görülmüş ve halen de görülmektedir. Ayrıca, yaşamış olduğu dönem üzerinden yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen hâlâ farklı çevreler, onun fikir ve düşünceleri ile ortaya koymuş olduğu din anlayışını, değişik boyutlarıyla ve zaman zaman birbirinden farklılaşan bir dil ve söylemle yeni kuşaklara aktarmaktadırlar.

Hacı Bektaş Velî'nin hayatı ve düşünce yapısını tarihsel kimlik ve kişiliğine uygun biçimde ortaya koymak, yapılacak araştırmalarda büyük önem taşımaktadır. Esasen elimizdeki malzeme ve imkanlarla bu durum, biraz zor görünmektedir. Zira Hacı Bektaş Velî'nin hayatı ile ilgili bilgilerimiz, konuya odaklandıkça ve ayrıntıya girildikçe önemli ölçüde azalır ve hatta mitolojik ve metaforik bazı unsurlarla karışarak bulanıklaşmaya başlar. Bundan dolayı olsa gerek, onun tarihsel kişiliği, kendisinden sonra oluşan ya da oluşturulan menkabevî kişilikle karıştırılmış, bu noktada gerçeklerle efsaneler iç içe geçmiştir. Bu durum, önemli ölçüde onun yaşadığı dönem olan XIII. yüzyıl Anadolu'sunun yazılı kaynaklarında ondan söz edilmemesinden, bunlarda onunla ilgili hiçbir bilgiye rastlanılmamasından kaynaklanır. Yine bu durum, onun konar-göçer çevrelere mensup bir Türkmen babası oluşuyla ilgili olabileceği gibi, Babaî çevrelerine yakınlığıyla da ilgili olabilir. Tüm bunlarla birlikte onun düşünce yapısı ile din anlayışında önemli ölçüde doğmuş ve yetişmiş

olduğu Horasan çevresindeki geleneksel ve yerel anlayışların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, Anadolu coğrafyasının XIII. yüzyılda sahip olduğu sosyal ve kültürel çeşitliliğin de, onun fikir ve düşünceleri ile İslam'ı yorumlama biçimine farklı bir zenginlik kattığı göz ardı edilmemelidir. Tüm bunlar, Hacı Bektaş Velî'nin hayatı ve düşünce yapısının tarihsel kişiliğine uygun biçimde ortaya konulmasının önemini daha da artırmaktadır. Zira ancak bu şekilde onun hem Alevîlik-Bektaşîlik tartışmaları, hem de daha geniş anlamda Türk ve İslam düşüncesi içindeki yeri daha doğru biçimde anlaşılabilir.

Hacı Bektaş Velî'nin düşünce dünyası, İslam'ı yorumlayış biçimi ve önemli ölçüde kendisinden sonra teşekkül etmiş olan Bektaşîlik ile ilgili ülkemizde daha önce bazı çalışmalar yapılmış, değişik eser ve makaleler yayımlanmış ve bu çerçevede birbirinden çok farklı, hatta birbiriyle çelişen bakış açıları ortaya konulmuştur. Hacı Bektaş Velî'nin düşünce yapısına ilişkin ortaya çıkan bu paradoksal durum, ülkemizde değişik çevrelerde, biraz da konuya yaklaşım farklılığından olsa gerek, çok değişik Hacı Bektaş algı ve anlayışları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında, konuya bilimsel olmayan, önemli ölçüde ideolojik bir yaklaşımla, anakronik bir bakış tarzı ve yanlış yöntemlerle yaklaşılmasından ve yine bilimsel anlayıştan ve özellikle de sosyal tarih perspektifinden uzak biçimde konunun ele alınmasından dolayı, farklı ideolojik ve siyasal eğilimler tarafından her yana çekilebilen ve pek çok kılığa büründürülebilen birbirinden farklı, ironik ve paradoksal Hacı Bektaş kimlikleri ortaya çıkmıştır.⁸ İşte bu karmaşayı aşmak, her şeyden önce konuyu bilimsel bir perspektifle ele alarak, özellikle Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı dönem ve koşulları göz önünde bulundurmakla yakından ilişkilidir. Bu yüzden bilimsel anlayışı öne çıkararak, özellikle Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı dönem ve içinde bulunduğu koşulları tarafsız bir şekilde değerlendirmeye ihtiyaç olduğu ortadadır. Zira bu yapılmadan ortaya konulan değerlendirmelerin, ciddi tarihsel ve kültürel sorunlara yol açarak yukarıda ifade ettiğimiz yanlış ve paradoksal Hacı Bektaş algılarını ortaya çıkardığı görülecektir. İfade ettiğimiz bu yöntem, her şeyden önce onun tarihsel kimlik ve kişiliğine uygun biçimde tanınmasına ve yine doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

5. Araştırma Merkezleri ve Enstitüler

Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarında yöntemsel anlamda bu önerilerin yanında ülke gerçeklerinden hareketle, bazı üniversitelerde var olan Alevîlik-Bektaşîlik araştırma merkezlerini belki daha işlevsel hale getirmek, elbette

bize bu anlamda önemli katkılar sağlayacaktır. Bunun için öncelikle araştırma merkezlerini, hem ülkemizdeki hem de yurtdışındaki kaynakları içerecek biçimde daha kapsamlı bir dokümantasyon merkezine dönüştürmekte fayda var. Bu çerçevede araştırma merkezleri içinde olduğu gibi, araştırma merkezleri arasında da ortak projeler yürütebilecek ortak bir çalışma ağı oluşturulmalıdır. Oluşturulan bu *ortak çalışma ağı* ile merkezler arasında işbirliğine dayalı kollektif projeler gerçekleştirilerek konunun farklı boyutlarıyla ve disiplinler arası biçimde ele alınması noktasında önemli mesafeler katedilebilir. Bu durum, hem üniversitemizdeki akademik yaşama, hem de ülkemiz kültürüne yönelik ciddi katkılar sağlayacaktır.

Akademik kadro ve bütçeleri itibariyle imkanları sınırlı olduğundan dolayı, özellikle araştırma merkezlerinin çalışmaları çok kolay olmasa da, bu anlamda belki enstitüye dönüşmeleri, içlerinde buldukları yapısal sorunları aşma noktasında önemli bir adım olabilir. Bunlarla birlikte yine konunun değişik boyutlarıyla ilgili çalışmalara zemin hazırlayabilecek ölçüde araştırmacılar için kolaylık sağlayabilecek *ortak bir veri tabanı* hazırlanmalıdır. Hazırlanacak bu veri tabanı, ilgili alanlardaki çalışmalar için zengin bir bilgi kaynağı olabilir.

6. Sonuç

Ciddi problemler yumağı içinde boğuşan Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarında doğru ve geçerli bilgiye ulaşabilmek ve bu bilgileri bilimsel anlamda çözümleyip analiz edebilmek oldukça önemlidir. Bunun için hemen önümüzde duran en önemli çözüm yollarından biri, yöntem ve yaklaşım sorunlarını öncelikle bilimsel perspektiflerle aşmanın gerekliliğidir. Şayet Alevîlik-Bektaşîlik alanının değişik ideolojilerin hedef tahtası olmaktan kurtarılması, yine farklı siyasal ve ideolojik tartışmaların aksesuarı olmaktan çıkarılması isteniyorsa, konuyu kendi özgün gerçekliği içinde, duygusallıktan uzak ve şükkanlı biçimde ele alma zarureti, kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Konunun bilimsel yöntem ve tekniklerle ele alınması, ciddi, sahici ve kaçınılmaz bir çıkış yolu olarak önümüzde durmaktadır.

Sonnotlar

- 1 Bu çalışmaların genel bir dökümü ve değerlendirmesi için bkz., (Öztürk, 1991: 29-81; Yaman, 1998: 57-260; Engin, 2000: 51-58; Taşğın, 2010: 23-33; Yaman, 2010: 34-41; Rençber, 2017: 462-468), ayrıca içerik olarak biraz daha farklı bir değerlendirme için bkz., (Ocak, 2006: 127-136).
- 2 Benzer bir değerlendirme için bkz., (Arslanoğlu, 2007: I, 158-159).
- 3 Alan araştırma yönteminin önem, mahiyet ve bu süreçte karşılaşılan muhtemel güçlüklerle ilgili olarak bkz., (Bilgiseven, 1994: 170-202; Karasar, 1994: 156-175; Tütengil, 1978: 88-91; Ali Doğan Arseven, 2001: 23-40; Goldstein, 1983: 55).
- 4 Alevî-Bektaşî yazılı kaynakları için bkz., (Yıldız, 2004: 323-359; Bal, 2009: 298-325; Taşğın, 2002: 28-43; Kaplan, 2005: 233-247; Çift, 2003: 249-268; Bozkurt, 1992: 16-17).
- 5 Konunun önemi ve bu noktada ortaya çıkan sorunlarla ilgili olarak bkz., (Kutlu, 2010: 42-73).
- 6 *Ocaklar*, Alevîliğin geleneksel yapılanması içinde çok önemli bir yere sahip olup *dede ailelerini* ifade ederler. Zira Alevî-Bektaşîlik, temelinde ocaklara bağlı aidiyeti temel alan bir özelliğe sahiptir. Ayrıca ocaklar, tarihsel süreç içerisinde İslam Peygamberinin ve Ehl-i Beyt'in soyundan geldiğine inanılan çevreler tarafından tasavvufî bir yapılanma içine girilerek kurumsal hale gelmişlerdir.
- 7 Geniş bilgi için bkz., (Birdoğan, 1995: 25-265; Aksüt, 2009: 31-316; Yaman, 2006: 93-139; Yıldız, 2011: 283-294; Yıldız, 2013: 1-16).
- 8 Benzer bir bakış tarzı için bkz., (Say, 2003: 242-244).

Kaynaklar

- Arslanoğlu, İbrahim. (2007). “Türkiye’de Alevî-Sünnî Farklılığı ve Sorunlar”.
2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni,
Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma
Merkezi, 149- 159.
- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Arseven, Ali Doğan. (2001). *Alan Araştırma Yöntemi*. Ankara: Gündüz Ya-
yıncılık.
- Bal, Hüseyin. (2009). “Alevî İnanç ve Kültürünün Yazılı Kaynakları”, *Geç-
mişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, (Ed. A. Yaşar Ocak), Anka-
ra: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 298-325.
- Bilgiseven, Âmiran Kurtkan. (1994). *Sosyal İlimler Metodolojisi*. İstanbul:
Filiz Kitabevi.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu ve Balkanlar’da Alevî Yerleşmesi Ocak-
lar-Dedeler- Soyağaçlar*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (1992). “Buyruk Üzerine”, *Cem Dergisi*, XII, 16-17.
- Çift, Salih. (2003). “1826 Sonrasında Bektaşîlik ve Bu Alanla İlgili Yayın Fa-
aliyetleri”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, 249-268.

- Engin, İsmail. (2000). “1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği- Bektaşılığı Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, XIV, 51-58.
- _____. (1999). “Alevîlik ve Bektaşılık Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu”, *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, 121-123.
- Ersal, Mehmet. (2016). “Alevilik Çalışmalarında Uygulanacak Metodoloji Üzerine Tespitler ve Öneriler”, *2. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Hoşgörü ve Barış Sempozyumu*, Nevşehir: Hacı Bektaş Velî Üniversitesi, 260-276.
- Goldstein, Keneth S. (1983). *Sahada Folklor Derleme Metotları*. Çev. Ahmet Edip Uysal. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Kaplan, Doğan. (2005). “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine”, *Uluslararası Bektaşılık ve Alevilik Sempozyumu I*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 233-247.
- Karasar, Niyazi. (1994). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık.
- Kutlu, Sönmez. (2010). “Alevî-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar”, *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, Ed. Gıyasettin Aytas, Derya Sümer. Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 42-73.
- Ocak, A. Yaşar. (2006). “Türkiye’de Alevîlik-Bektaşılık Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Tarihsel Perspektif Yanlışları”, *Muhafazakâr Düşünce*, II/7, 127-136.
- Öztürk, Mürsel. (1991). *Hacı Bektaş Velî ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası (Deneme)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2017). “İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevîlik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Katkısı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/2, 455-470.

- Say, Yağmur. (2003). “Alevi-Bektaşî Tarih Yazıcılığında Yöntem Sorunu”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz. İbrahim Bahadır. Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 237-263.
- Subaşı, Necdet (2003). “Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları”, *İslâmiyât*, VI, 3, 173-182.
- Taşğın, Ahmet. (2013). *Türkmen Aleviler*. Konya: Çizgi Yayınları.
- _____. (2002). “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatının Oluşumu”, *Yol Dergisi*, XVIII, 28-43.
- _____. (2010). “Alevilik Bektaşîlik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk”, *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, Ed. Gıyasettin Aytaş, Derya Sümer. Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 23-33.
- Tütengil, Cavit Orhan. (1978). *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod*. İstanbul: İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Yayınları.
- Yaman, Ali. (1998). *Alevilik-Bektaşîlik Bibliyografyası*. Mannheim, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.
- _____. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Yayınları.
- _____. (2010). “Alevilik Bektaşîlik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, Ed. Gıyasettin Aytaş, Derya Sümer. Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 34-41.
- Yıldız, Harun. (2004). “Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, XXX, 323-359.
- _____. (2011). “Amasya Yöresi Alevî Ocakları”, *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/19, 283-297.
- _____. (2013). “Gelenek ve Değişim Ekseninde Samsun Yöresi Alevîleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, VI, 1-16.

KAZAK EDEBİYATINDA ŞAHMARAN DESTANI VE HZ. MUHAMMED

The Shahmaran Saga In Kazakh Literature and Mohammed

Naciye ATA YILDIZ*

Öz

Kazak halk edebiyatında “hikayalık destan” olarak tanımlanan Şahmaran, ilk kez Cüsip Nurimulu tarafından 1895 yılında yazıya geçirilerek Kazan’da bastırılmıştır. Daha sonra eser 1909 (iki kez) ve 1913’te yayımlanmıştır. Bu dört baskı arasında 1009 yılındaki ikinci baskıya eklenen 13 dörtlük dışında bir farklılık yoktur. Destanın Nurimulu tarafından mı söylendiği, başka bir destancıdan mı derlendiği yoksa bir başka kitaptan mı aktarıldığı bilinmemektedir. Metinde geçen “Fahredden” isminin destanın derlendiği kişi olması kuvvetle muhtemeldir. Bu metin, 100 ciltlik *Babalar Sözi* isimli halk edebiyatı külliyyatının 2004 yılında Astana’da yayımlanan 2. Cildinde yer almaktadır. Bildiride bu yayından faydalanılmıştır. Metin, dörtlükler halinde söylenmiş 9194 mısradan oluşmaktadır. Kril harfli olan bu yayının toplam 292 sayfadır.

Kazak edebiyatında yer alan Şahmaran, Türk edebiyatındaki *Şahmaran* hikâyesiyle ana olaylar bakımından büyük ölçüde benzerdir. Metin, ana epizotun dışında farklı epizotlar ve yardımcı kahramanlar da içermektedir. Bunlardan biri de peygamber aşkı ve bu aşk uğruna çıkılan maceradır. Destanda Hz. Muhammed, destanın kahramanlarından Balkıya’nın, Hz. Danyal’ın Tevrat’tan koparıp gizlediği sayfalarda Hz. Muhammed’in vasıflarını ve övgüsünü okuyup ona âşık olması ve izini aramak üzere Şam’a doğru yola çıkması “maceraya davet” fonksiyonunda işlenmiştir. Destana göre Hz. Muhammed’in Tevrat’ın indirildiği dönemde bile, dünyaya geleceği ve hasletleri bilinmektedir.

Bu bildiride, Hz. Muhammed’in destan akışındaki rolü tespit edilmek üzere eser “kahramanlar” ve “olay örgüsü” bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Şahmaran, destan, Kazak edebiyatı, Hz. Muhammed, macera.

Abstract

Shahmaran, defined as a “storytelling saga” in Kazakh folk literature, was firstly written by Cüsip Nurimulu in 1895 and printed in Kazan. Then the work was published in 1909 (twice) and 1913. There is no difference between these four editions except for the 13 quadrants added to the second edition in 1009. It is not known whether the saga was spoken by Nurimuli, or compiled from another prophet, or transferred from another book. It is highly probable that the name “Fahredden” mentioned in the text is the person from whom the saga was compiled. This text was published in Astana in the year 2004 in the second volume of 100-volume folktale literature named *Babalar Sözi*. This publication was used in the declaration. The text is composed of 9,194 words spoken in quadrants.

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, yildiz.naciye@gmail.com

Shahmaran, who is involved in Kazakh literature, is largely similar in terms of main events in *Shahmaran* story in Turkish literature. It contains episodes and various auxiliary heroes around these. One of these is the love of the prophet and the adventure taken for this love. In the saga, Mohammad was mentioned in the function of “invitation to adventure” when Balkiya, one of the heroes of the saga, read qualifications and features of Mohammad in the pages torn from the Torah by Danyal and started a journey to Damascus. According to the saga, it was known that Mohammad would come to the world even in the period when the Torah was sent to the world.

In the declaration, the role of Mohammad in the saga’s flow will be determined by evaluating the work in terms of “heroes” and “events flow”.

Key words: Shahmaran, saga, Kazakh literature, Mohammad, adventure.

1.Giriş

Şahmaran, doğu kültürlerinde destan, efsane, masal gibi farklı anlatı formatlarıyla halk kültüründe ve edebiyatında, mesnevi olarak da yazılı edebiyatta yer almaktadır. Baş kahramanı yarısı insani yarısı da yılan olan bir varlıkla ilgili olan bu hikaye, Türk edebiyatında Şah-ı Maran/Meran, Câm-asbnâme, Yeraltı Sultanı Yemliha gibi farklı isimlerle bilinmekte ve birçok varyantı da bulunmaktadır.

Kazak halk edebiyatında da “hikayalık destan” olarak tanımlanan Şahmaran’ın çeşitli varyantları bulunmaktadır. Bunların içinde ilk yayımlanan Cüsip Nurımulı tarafından 1895 yılında yazıya geçirilerek Kazan’da bastırılan varyanttır. Daha sonra eser 1909’da iki kez ve 1913’te bir kez daha yayımlanmıştır. Bu dört baskı büyük ölçüde aynıdır ancak 1009 yılındaki Nurımulı tarafından baskısı beğenilmediği için tekrarlanan ikinci baskıda, eklenen 13 dörtlülük bulunmaktadır. Destanın Nurımulı tarafından mı derlendiği yoksa bir başka kitaptan mı aktarıldığı bilinmemektedir. Metinde geçen “Fahreddin” isminin destanın derlendiği kişi olması kuvvetle muhtemeldir. Bu metin, 100 ciltlik *Babalar Sözi* isimli halk edebiyatı külliyyatının 2004 yılında Astana’da yayımlanan 2. Cildinde yer almaktadır. Bildiride bu yayından faydalanılmıştır. Metin, baştan sona manzumdur ve dörtlülükler halinde söylenmiş 9194 mısradan oluşmaktadır. Kril harfli olan bu yayın toplam 292 sayfadır.

Kazak edebiyatında yer alan tanıttığımız varyant ile en çok benzerlikler gösteren Türkiye Türkçesiyle kaleme alınmış varyant ise, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Salonunda SA-73 numara ile kayıtlı olan 1847 tarihli yazmadır. “Musannifi: Hasan” bilgisini taşıyan bu yazma, Ömer Yılar tarafından (2016) tıpkı basım ve Latin harfli metin olarak yayım-

lanmıştır. Biz karşılaştırma için bu metinden faydalandık. Arap harfli yazma nüsha 130 sayfadır. Yeni Türk alfabesi ile yayın ise 39 sayfadır.

2.Kazak Varyantında Şahmaran'ın Konusu

Z. Daniyal, kafirlerin Müslüman olması için yeryüzüne gönderilmiştir. Kendisi ilim sahibidir, tam ölümsüzlüğün sırrını öğreneceksen, Allah tarafından Cebrail gönderilerek elindeki defterin ölümsüzlük otuyla ilgili sayfaları suya düşürülür. Böylece ölümsüzlüğün sırrını öğrenemez. Daniyal Peygamber öleceği sırada kendisinden sonra dünyaya gelecek olan oğlunun âlim bir kişi olacağını söyler ancak Camsıb adı verilen bu çocuk altı yıl mektebe gitse de okumayı öğrenemez. Elinden hiçbir iş de gelmez. Annesi nihayetinde iki merkep alır ve onu ormandan odun toplayıp geçimini sağlaması için gönderir. Camsıb ormanda başka adamlarla da birlikte odunculuk yaparken bir gün yağmurdan dolayı bir mağaraya sığınmak zorunda kalırlar. Orada bir kuyu görürler. Kuyu balla doludur. Birlikte odunculuk yaptığı arkadaşları Camsıb'a balın tamamını çıkarttırdıktan sonra onu kuyunun dibinde bırakıp giderler. Camsıb bir örümceğin geldiği yeri kazarak bir bahçeye çıkar. Bu bahçe Şahmaran'ın gizlenip yaşadığı yerdir. Şahmaran vefasız insanlardan kurtulmak için yılanlarla birlikte yerin altında yaşamakta, yazları ise Kaf Dağı'nın dibine gitmektedir. Onların nerede yaşadığını kimse bilmemektedir. Çünkü Şahmaran, insanların yerini öğrendiği vakit kendisini öldüreceklerini bilmektedir. Bu sebeple Camsıb'ı geri göndermez, yıllarca onu yanında tutar. Camsıb yer yüzüne çıkmak istediğinde ona Balkıya'nın hikâyesini ve Hz. Süleyman'ın mührünü, Cihan Şah'ı anlatır, bunlardan insan oğlunun vefasızlığına dair ders çıkarmasını ister ancak yıllar geçtikçe Camsıb'ın valvarmaları artar ve diğer yılanlar da onun gözyaşlarına dayanamayıp Camsıb'ı yeryüzüne çıkarmasını isterler. Yıllar sonra Camsıb'a güvenen Şahmaran, kendisini yeryüzüne çıkarır ama asla yerlerini kimseye söylememesini ve asla hamama gitmemesini tembihler. Çünkü Şahmaran'ı gören kişilerin gövdesi hamama girdiklerinde pulla kaplanmakta ve böylece Şahmaran'ı gördükleri anlaşılmaktadır. Camsıb yeryüzüne çıkar. Kimseye yılanların gizli yerini söylemez, kendi hâlinde anesiyle birlikte yaşar ancak bir gün padişah hastalanır. Onun derdinin devası Şahmaran'ın etini yemektir. Vezir, Şahmaran'ı gören kişinin nasıl bir özellik göstereceğini bildiğinden bütün halkı hamama sokar. Camsıb girmek istemez ama zorla hamama sokulduğunda vücudu pullarla kaplanır ve Şahmaran'ı gördüğü ve yerini bildiği anlaşılır. Kendisine işkenceyle Şahmaran'ın yerini

söyletirler. Şahmaran gizli yerlerine insanların geldiğini ve onların yanında Camsıb'ın bulunduğunu görünce, kendisinin Camsıb'ı yeryüzüne çıkartmak istememekte ne kadar haklı olduğunu, çünkü insanların vefasız olduğunu, kendisinin “insan ihanet eder” fikrinin ne kadar doğru olduğunun ortaya çıktığını söyler. Camsıb, bunu kendisine zorla yaptırdıklarını anlatır ancak sonuçta kendi canından vazgeçmeyip Şahmaran'ı ele vermiş yani ona ihanet etmiştir. Şahmaran yine de ona tavsiyelerde bulunur ve bu sayede vezir ölüp Camsıb hayatta kalır. Şahmaran'ın etini yiyen padişah da iyileşir ve Camsıb'ı vezir yapar.

3.İki Varyantın Karşılaştırılması

Kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz Kazak varyantı ile yukarıda değindiğimiz Türkiye Türkçesi varyant arasında çok büyük farklılıklar yoktur. İki metin arasındaki en önemli fark şekil yönündendir. Kazak edebiyatındaki varyant dördümlüklerle kaleme alınmış manzum metin iken Türkiye Türkçesi varyant tamamen nesirdir. Birbirinden farklı bu iki eseri seçmemizin sebebi, epizotların bütünlük ölçüsünde ortak olmasıdır.

İki eser arasında özel isimler bakımından da küçük bazı farklılıklar vardır. Bunların en önemlileri;

1.Türkiye Türkçesi varyantta Hz. Danyal'ın Mergaş şehrine resul olarak gönderildiği söylenirken, Kazak metninde, bu şehrin adı Adine'dir.

2.Türkiye Türkçesi metinde Şahmaran ile karşılaşan kahramanın ismi Cames, Kazak Türkçesi metninde ise Camsıb'tır.

3.Şahmaran'ın ismi Türkiye Türkçesi metinde Yemliha, Kazak Türkçesi metinde ise İmliha'dır.

Her iki eser de Mesnevi geleneğinde de gördüğümüz gibi, Hz.Muhammed'in övgüsü ile başlamaktadır. Allah tarafından dünyanın Hz. Muhammed aşkına yaratıldığının Tevrat'ta bile yazılı olduğundan ve bu sebeple bundan bahseden sayfaların Tevrat'tan koparılarak bir sandık içinde saklandığından söz edilmesi, peygamber sevgisinin göstergesidir.

4.Kazak Varyantında Hz. Muhammed İle İlgili Mısralar

Evel basta jazayın kудay atın,
Esim, zatın tağı da em sıpatın.
Andan soñıra tağı da jazamın men
Muhammed paygambardıñ saltanatın. (Babalar Sözi II, 2004:9)

Bu dörtlükte destancının, önce Allah'ın sonra da Hz.Muhammed'in ismini anarak esere başladığı belirtilmektedir.

**

Sünnetin Rasuldıñ tutıñızdar,
Şapagattan ümitti etiñizder.
«Allahumme, salla ele Muhammed
Va eleyhiyssalam»,—dep aytıñızdar. (Babalar Sözi II, 2004:9)

Dörtlük, peygamberin sünnetlerinin tutulması, salavat getirilmesi halinde onun şefaatinde de ümit edilebileceğini belirtmektedir.

**

—Ey, Camsıb, buringı ötken bir zamanda,
Bir patşa bolıptı bu jahanda.
Esimin onıñ «Uşah şah» derler eken,
Patşa bolgan Mısırdıñ şaharında. (Babalar Sözi II, 2004:34)

Mısırdıñ şaharında boladı eken,
Galım eken, kitaptar biledi eken.
Beniy İsrayıl nesilinen eken özi,
Tavratpenen amaldı qıladı eken.

Odan galım joq eken ol zamanda,
Taurattı bir kün alıp oqıganda,
Muhammed salla Allahu eleyhiy vassalamnıñ
Madh şeripterini körgeñ anda.

Tavratta Muhammedtiñ madagın körgeñ,
Artıq-tı bar körgeñ paygambardan.
«Muhammed şın kудaydıñ dosı eken»,—dep,
Körgeñnen soñ köñilin ogan bergen.

Tavratta maqtaptı Muhammedti,
«Ümbetteri hem onıñ artıq»,—depti.
«Paygambardıñ aqırı bolar özi,
Baqul qılar buringı şarıygattı».

Oqıgan soñ padıyşa qayran qalğan,
Mahabbattı köñlinde ogan salğan.
Paygambardı maqtagan sözderiniñ
Qagazdarın qoparıp berin alğan.

—Zamannın halqı beri nadan,—depti,
Bile almaslar ol qaysı zaman,—depti.
Tuvmagan paygambarga avıp ketip,
Ayırılar dinderinen tamam,—depti.

Qay zamanda tuvarın bile almaslar,
Bu zaman tuvmaydı, köre almaslar.
Öz dininen ayırılıp beri qalar,
Onıñ dağı dinine kire almaslar.

Ol paygambar bir uaqıt bolar,—deydi,
Onıñ uaqıtın bile almas olar,—deydi.
Ol paygambar dinine kiremiz,—dep,
Öz dininen ayırılıp qalar,—deydi. (Babalar Sözi II, 2004:35)

Bu mısralarda Hz. Muhammed'in medhinin Tevrat'ta bile yer aldığını Uşah Şah denilen padişahın görüp, daha Hz. Muhammed'in doğmadığını bil-meyen halkın bunu öğrenip dinlerinden de çıkmaması için o sayfaları Tev-rat'tan çıkarması ve hazinenin içine saklaması dile getirilmektedir.

Aşıp edi Balqıya qagazdardı,
Muhammed paygambardıñ esimin kördi.
Onıñ qadirin, tağı da ümbetteriniñ
Artıqtığın jazıptı hem olardı. (Babalar Sözi II, 2004:38)

**

Balqıya qagazdarın oqıp saldı,
Cıyılğan jurt barşası esitip aldı.
Muhammed salla Allahu eleyhyssalamnıñ
Madagın estip barşası tañga qaldı.
Balqıyaga aytadı jamagattar:
—Ötken şıgar atañnan talay gepter,
Casırgannıñ bir menisi bolgan şıgar,
Olay-bulay söz aytpa ogan,—depler.
Andan soñıra gaşıqtan Balqıyanıñ,
Taqaattarı taq boldı beyşaranıñ.
Muhammed paygambarga mahabbatı
Künnen-künge zıyyada boldı onıñ. (Babalar Sözi II, 2004:39)

Yukarıdaki mısralarda Uşah Şah'ın ölümünden sonra tahta geçen oğlu Balkıya'nın hazinede babasının sakladığı yerde Tevrat'ın Hz. Muhammed'den bahseden sayfalarını bulup okuması ve babasının bunu gizlemesinden dolayı gönlünün kırılması, halkın da onun bir bildiği olmasa böyle yapmayacağını söylemesi, Balkıya'nın Hz. Muhammed'e hayran olup, onun henüz dünyaya gelmediğini de bilmediğinden aramaya çıkması dile getirilmektedir.

Aydahardıñ barşası baqıradı,
Qattı qılıp davıstap aqıradı.
Barşası: «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla»,—dep şaqıradı.
Aydaharlar jad eter Muhammedti,
Muhammedti «Rasul» dep zikir etti.
Muhammedtiñ atını estigen soñ,
Balqıyanıñ köñilinen qorqu ketti. (Babalar Sözi II, 2004:42)

**

Balqıya der olarga:—Tagı sizder
«Le ıyleha ıylla Alla»,—deysizder.
Muhammed paygambardıñ atın aytıp,
Onı tagı bilesiz eken sizder.
—Ey, Balqıya, dünyeye kelgen kisi
Tamaq işip turadı erteñ-keşi.
Allanı, Muhammedti zikir qılsaq,
Tamagımız boladı bizdiñ osı.
Birev bolsa dünyede seniñ dostıñ,
Dostı bolsa tagı ol baygustıñ,
Ol dostıñ üşin, ey, Balqıya,
Artıgıraq kütersiñ oniñ dostın.
Haq Tagala bizderge jarlıq etti:
—Muhammed-dür haqıyqat dostım,—depti.
Meni zikir qılsañız, pendelerim,
Birge zikir qılıñ,—dep,—Muhammedti.
Balqıya bu sözderdi esitip aldı,
Gaşığı artıp köñilinde tarmaqtandı.
«Men endi sol Serverdi izdeyin»,—dep,
Amandasıp olarmen ketip qaldı. (Babalar Sözi II, 2004:44)

Bu mısralarda Hz. Muhammed'i arayan Balkıya'nın ejderhalara rastlaması ve onların da Hz. Muhammed'in adını zikretmeleri üzerine gönlündeki aşkın daha da artıp onlarla vedalaşarak yoluna devam etmesi işlenmektedir.

Atım benim—Balqıya, Mısır—şaharım,
Küydirdi goy mahabbat benim bağırım.
Muhammed paygambarga gaşıq bolıp,
Onı izdep saparga şıgıp jürdim.
Gaşıq boldım Muhammed paygambarga,
Onı izdep şıqtım men bul saparga.
Canım, tenim onıñ üşin pıyda qılıp,
Qayıqpenen kirdim men darıyalarga. (Babalar Sözi II, 2004:46)

**

Quday sagan beripti mahabbattı,
Mahabbatıñ magan da eser etti.
Cibermeyim, qasımda saqtar edim,
Süygen üşin Haq dostı Muhammedti.
Biraq endi men sagan ruqsat berdim,
Qurmetine ol gazıyz Paygambardıñ.
Duga qıl magan endi, qabıl,—dedim,
Dugaları sizdeyin garipterdiñ. (Babalar Sözi II, 2004:46)
Tagı da şartım—bizdi de közde,—deydi,
Cerdemiñnen bizdi de üzbe,—deydi.
Mağşugım Muhammed paygambardı
Menimenen bir jürip izde,—deydi. (Babalar Sözi II, 2004:53)

Bu mısralarda, Balqıya karşılaştığı zorluklardan Hz. Muhammed adını zikretmekle kurtulmaktadır. Ona yardım eden veya kötülük etmeyen her varlık, Hz. Muhammed hürmetine kendileri için de dua etmesini istemektedir.

Aqap aldap söyledi men paqırğa:
«Gaşıqpısıñ Muhammed paygambarga,
Ol gazıyz Paygambardı körgiñ kelse,
Şahmaranga alıp bar meni birge».
Mineyik ekeuimiz qayıq,—dedi,
Bilmesin bizdi böten halıq,—dedi.
Şahmaran qolımızga kire qalsa,

Paygambardı köriviñ anıq,—dedi.(Babalar Sözi II, 2004:60)

Öte yandan onun peygamber sevgisini kendi amacına –Hz.Süleyman’ın mührüne- ulaşmak için kullanmak isteyen “Aqap” tarafından Balqıya aldatılır; Şahmaran’ın yerini söylemek için zorlanır. Bu durum, kahramanın macerasında karşılaştığı sınanmalardandır.

Men özim—dünyeden bezgen adam,
Patşalıqtan küderin üzgen adam.
Aqırzaman paygambarı Muhammedke
Gaşıq bolıp dünyeni kezgen adam.
Bir kün men Tavrattı oqıganda,
Muhammedtiñ maqtavın kördim anda.
«Ol jümle Paygambardıñ abzalı»,—dep,
Cazılıptı Tavrattıñ kitabında.
Andan soñ qaradım dünyaga,
Gaşıq boldım Muhammed Mustafaga.
Onı izdep jalgız garip basım,
Qayıqpenen kirdim men darıyaga.
Izdep jürip Haq dostı Muhammedti,
Dünyede kördim dep mehnattı.
Bir kün Aqap kez bolıp meni aldap,
Osı jerge ketirdi men garipti.
—Munşa mehnat köripsıñ, Balqıya, sen,
Köripsıñ mehnattıñ her türlüisin.
Sonıñ üşin qalıpsıñ otqa küymey,
Paygambardıñ gaşığı bolgan üşin. (Babalar Sözi II, 2004:76)

Haqtıñ dosı Muhammed, bil,—deydi,
Ogan vaqıt bolgan joq eli,—deydi.
Ol Rasuldı dünyede köre almassıñ,
Qıyamette körersıñ onı,—deydi.
Munda turma, sen endi izde jeriñ,
Qaydan keldiñ, sol jeriñe jüre bergin.
Ol Paygambar tuvatın vaqıt bolgan joq,
Köp jıldan soñ tuvadı, onı bilgin.(Babalar Sözi II, 2004:77)

Peygamberin henüz dünyaya gelmediğini, Balqıya’ya periler söyler ve kendisini padişahlarının yanına götürürler. Periler padişahı onun Hz. Muham-

med'e âşik olup aramaya çıktığını öğrenince, kendisine hürmet gösterip tahtta, yanına oturtur, Hz. Muhammed'e dost olanların kendisine de dost olacağını söyler;

—Men bolamın köp mehnat körgen adam,
Basıma köp beleler kelgen adam.
Aqırzaman paygambarı Muhammedke
Gaşıq bolıp dünyede jürgen adam.
Anlar ayttı:—Cerdemşin biz bolayıq,
Qızmetimiz bar bolsa ayamayıq.
Ol gazıyz Paygambarga gaşıq bolsañ,
Ulğımızga biz seni aparayıq.(Babalar Sözi II, 2004:87)

**

Periler der:—Bu garip kisi eken-di,
Muhammed paygambardıñ dosı eken-di.
«Adam» degen jınıs bar devşi edi,
Ol «adam» degenderi osı eken-di.
Cürip Rabıyg meskünnen kelgen adam,
Paygambarga gaşıq bolıp jürgen adam.
Sol gazıyz Paygambardı izdep jürüp,
Dünyede mehnattar körgen adam.
Bu sözderdi padıyşa estip alıp,
Balqıyaga qaraydı közin salıp.
Paygambardıñ gaşığı degennen soñ,
Taqtına otırgız[dı] şaqırıp alıp.(Babalar Sözi II, 2004:89)

—Ey, qonagım, qoş keldiñ, safa keldiñ,
Qalay jürüp bu jerge kele bildiñ.
Bügin endi sen magan dost bolarsıñ,
Dostı bolsañ Muhammed paygambardıñ.(Babalar Sözi II, 2004:90)

**

Arasında bir galım peri bardı,
Tura kelip qolına kitap aldı.
Fahrıy elem Muhammed Rasuldı
Maqtap jazgan sözderdi oqıp saldı.(Babalar Sözi II, 2004:91)

Periler arasında âlim olan birisi elinde kitapla gelir ve o kitaptan Hz. Muhammed ile ilgili övgüleri okur.

**

Maşrıyq jaqta oñ qolı, magrıybte—sol,
Qaravga bek qorqınış, kevdesi mol.
Zikiri—«Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla»,—deye-dür ol. (Babalar Sözi II, 2004:106)

**

Biledi eken ol kisi Muhammedti,
Muhammedti Rasul dep zikir etti.
Amandasıp, jolığıp söyleseyin,
Hem bileyin özini qanday zattan». (Babalar Sözi II, 2004:107)

**

Balqıya periştege saldı közin,
Zikir aytıp otırgan kördi özin.
Ayta-dür «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla» degen sözün. (Babalar Sözi II, 2004:109)

**

Periştениñ qıysapsız qoldarı köp,
Qoldarınıñ berin tur selkildetip.
Tilimen «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla» dep turar aytıp. (Babalar Sözi II, 2004:112)

Bu mısralarda perilerin durmaksızın Hz. Muhammed'in adını zikretmeleri işlenmektedir.

Balqıya, dağlarda da peygamberin adının yazılı olduğunu görür;
Qoldarında tuları nurdan asıl,
Cazılğan jazuları beri jasıl.
Ol tavga jazılıptı: «Le ıyleha
İlla Alla, Muhammed—Haqqa Rasul». (Babalar Sözi II, 2004:113)

Periştениñ biriniñ bası ögiz,
Bireviniñ bas jagı qoyday-mıs.
Zikirleri: «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla»,—derler-mis. (Babalar Sözi II, 2004:117)

**

Balqıya bayan qıldı jürgenderin,
Caqsı-jaman dünyede körgenderin.
Muhammed paygambarga gaşıq bolıp,
Onı izdep bu jaqqa kelgenderin.(Babalar Sözi II, 2004:117)

**

Duga qılıp Balqıya «amıyn» deydi,
—Sıyınamın, kuday-a, sagan,—deydi.
Muhammed paygambardıñ qurmetine
Bu qaqqanı aş endi magan,—deydi.(Babalar Sözi II, 2004:118)

**

Anda kördi Balqıya periştelər,
Başaları birigip zikir salar.
Zikiri: «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla»,—deyür olar.(Babalar Sözi II, 2004:121)

Balqıya, denizde bütün balıkların yine Hz.Muhammed'in adını zikrettik-
lerini görür, hayran kalır;

Arasında bir ülken körkem balıq,
Balıqtar ol balıqtı ortaga alıp.
Başası: «Le ıyleha ıylla Alla,
Muhammed—Rasul Alla»,—der ayqay salıp.(Babalar Sözi II, 2004:125)

Ejderhanın elinden zebun olmak üzere iken el açıp Hz. Muhammed hür-
metine dua eden Balqıya ile yoldaşlarının duası kabul olur ve Huda o ejderha-
yı dağın ardına götürüp atmaları için meleklerle emir verir, böylece yollarına
devam ederler. Hz. Muhammed'in adı Allah katında her dua kapısını açmaya
yeter;

Qalgandarı kudayga zarlıq etti,
Qol köterip qıldılar minejattı.
Muhammed paygambardıñ qurmetine,
Quday-a, aydahardan qutqar,—depti.
Cad qılğan soñ öz dostı Muhammedti,
Dugaların olardıñ qabıl etti.
«Aydahardı alısqa tastañdar»,—dep,
Haq Tagala bizderge jarlıq etti.

Cad qılğan soñ Muhammed paygambardı,
Haq Tagala bizderge jarlıq berdi.
Ustap alıp, artına kap tavınıñ
Laqtırıp kelemiz aydahardı.(Babalar Sözi II, 2004:128)

**

Köripsiñ köp dünyeniñ mehnatınan,
Bolamın dep Muhammed ümbetinen.
Biraq seni kudaydan buyırıqsız,
Apara alman Mısırga öz betimmen.(Babalar Sözi II, 2004:271)

Son dörtlük ise, “Hz. Muhammed hürmetine her zorluk Allah tarafından ortadan kaldırılır ama asıl buyruk sahibi Allah’tır; onun dediğinden başkası olmaz” mesajını vermektedir.

5. Değerlendirme

İki eserde de Hz. Muhammed dolaylı olarak yer almaktadır ve eserde Hz. Muhammed’in yer alması Belkiya’nın hikâyesi ile ilişkilidir. Belkiya, Mısır padişahının oğludur. Babası, Tevrat’ta yazılı olan Hz. Muhammed ile ilgili sayfaları kopartarak hazinede bir sandık içinde saklamıştır. Babası öldükten sonra iki kardeşin büyüğü olduğu için babasının tahtına oturur ve babasının sakladığı bu sayfaları bulup okur. Peygambere âşık olur. Onun henüz dünyaya gelmediğini de bilmediğinden aramaya çıkar. Birçok zorluklardan sonra Şahmaran’ın yerine ulaşır. Şahmaran onun hangi amaçla dolaştığını anlayınca peygamberi bulunca onun ayağına kendisi için de yüz sürmesi kaydıyla serbest bırakır ve yerini kimseye söylememesini ister. Fakat Belkiya, peygambere ulaşabilmek sevdasıyla, Şahmaran’ın yerini söyler. Şahmaran’a Süleyman’ın mührünü bulmak için eziyet edilir. Şahmaran onların elinden zor kurtulduğu için yer altında saklanmaktadır.

Şahmaran’ın Camsab’a anlattığı ve adeta hikâye içinde hikâye olan bu bölümde, Hz. Muhammed, ikinci dereceden kahraman olan Belkiya’nın çıktığı macerada ulaşılmak istenen yüce bir hedef durumundadır. Belkiya, birçok olumsuzlukla karşılaşan, buna rağmen Hz. Muhammed’i aramaktan yorulmayan bir tiptir. Hz. Muhammed’in Belkiya’nın kendisini aradığı dönemde daha dünyaya gelmemiş olması ise, ideallere kolay ulaşamayacağı fikrine gönderme yapmaktadır. Değerlendirdiğimiz iki metinde de Hz. Muhammed ile ilgili bu fonksiyon ortaktır. Diğer anlatıların bir kısmında Belkiya ve Hz.

Muhammed ile ilgili bölümün yer almaması, her iki metnin musannifinin de aynı veya çok yakın kaynaklardan faydalandığını da göstermektedir.

Kaynaklar

Babalar Sözi II. Tom (2004). Astana: Folyant Baspası.

Yılar, Ömer. (2016). *Şahmaran Metinlerarası Çözümlemeler*. Ankara: Pegem Akademi.

OSMANLIDA NAKİBÜ'L-EŞRAFLIK KURUMU VE EYÂ- LET-İ RUM'DA SEYYİTLER DEFTERİ

Nakibü'l-Eşraflık Institution in Ottoman and Sayyits and Sheriffs Book in Greek State

Hacı YILMAZ*

Öz

Küçük bir beylikken kısa zamanda büyük bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı Devleti, gerek siyasi ve gerekse bürokratik anlamda son derece sistematik bir düzen kurmuş, Türk-İslam kurumlarını geliştirerek muhafaza etmiştir. Bu kurumlardan birisi de Nakibü'l-Eşrâflık kurumudur. Sözlükte “vekil, bir topluluğun başkanı” anlamındaki nakib kelimesi, Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'nın iki oğlundan gelenlerle ilgilenmek üzere kurulan teşkilâtın sorumlusu ile ayrıca tekkelerde şeyh vekili makamında bulunan sülûkü ilerlemiş dervişler için de kullanılmıştır. Yine imaret şeyhinin yardımcısı anlamına gelen “nakib-i imâret” terimine de vakfiyelerde rastlanmaktadır. Osmanlılarda, Nakibü'l-Eşrâf unvanı ise XV. yüzyıl sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-Eşrâf makamı, Ramazan 802/Mayıs 1400'de Sultan Yıldırım Bayezit döneminde tesis edilmiştir. Nakibü'l-Eşrâf makamı, Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'den gelen şerif ve seyyitlerle ilgili işleri takip amacıyla kurulmuştur. Osmanlı toplumunda itibarlı bir yere sahip olan şerif ve seyyitlerden sorumlu olan Nakibü'l-Eşrâflar yaptıkları işin şerefi itibarıyla, en yüksek mertebelerden biri kabul edilir ve protokolde halifeden sonra yer alırdı. Seyyid ve şeriflerin kanun ve âdetlere aykırı hareketleri olursa İstanbul'da Nakibüleşrâf, taşrada ise kaymakamları tarafından cezaya çarptırılır, onların vergi muafiyeleri yine onlar tarafından karara bağlanarak defterlere kaydedilirlerdi. Bu bağlamda bu bildiriye Nakibüleşraf kurumu hakkında kısa bilgi verildikten sonra, Osmanlı döneminde Eyalet'i Rum olarak bilinen Amasya, Çorum ve Sivas sancaklarında yaşayan şerif ve seyyitlerin kayıtlarının yer aldığı 28 numaralı Nakibüleşraf defterinin tanıtımı yapılarak, değerlendirilecektir. Elimizde mikrofilm olarak bulunan defterin aslı İstanbul Müftülüğü'nde bulunmaktadır. 26 varaktan oluşan defter nesih hatla yazılmıştır. Defterde seyyitlerle ilgili Osmanlı dönemindeki uygulamalar hakkında birinci elden bilgiler yer almaktadır. Defterin muhteviyatında Siyadetten men olunanların, seyyit olduklarını ispat edemeyenlerin durumları hakkında bilgilerin yanı sıra sadat-ı kiramla ilgili resmi yazışmaları da bulmak mümkündür. Defterde sadece merkezlerdeki seyyitlerin isimleri değil bu sancaklara bağlı kazalardaki seyyitlerin isimleri de yer almaktadır. Bu bakımdan defterlerde bilgiler seyyid ve şeriflerin Osmanlı toplumundaki yerini belirmemek açısından son derece kıymetli bilgilere haizdir.

Anahtar Kelimeler: Nakibü'l-Eşrâflık, Nakibü'l-Eşrâf, Osmanlı, Seyyit, Şerif.

Abstract

The Ottoman Empire, which became a small empire in a short period of time, established a systematic order both politically and bureaucratically and developed and maintained Turkish-Islamic institutions. One of these institutions is the Nakibüleşraflık institution. In the

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye, hyilmaz@ybu.edu.tr

dictionary, the word i surrogate, the president of a community lulu means the word top nak Sözlük. Mohammad's daughter, who was responsible for the organization established to deal with those coming from his two sons Fâtıma'nın also ruled in the office of the sheikh's deputy monopoly sülûü used for advanced dervishes. Again, the term ret nakî-i imâret er, which means the assistant of imaret Shaykh, is also found in the foundations. In the Ottomans, Nakîbüleşrâf title XV. It has been used since the end of the century. Nakîbüleşrâf in the Ottoman Empire, Ramadan 802 / May 1400 was established during the reign of Sultan Yıldırım Bayezid. Nakîbüleşrâf makam, Hz. The descendants of the Prophet were established to follow the works related to the sheriffs and the sayyids from Hasan and Hussein. Nakîbüleşrâflar, who is responsible for the sheriffs and the sayyids who have a respectable place in the Ottoman society, was considered one of the highest in terms of the work they did and they would take place after the caliph in the protocol. If Seyyid and sheriffs act against the laws and customs, they will be punished by Nakîbüleşrâf in Istanbul, and by their district governors, and their tax exemptions will be recorded in the books by decision of them. In this context, after giving brief information about the Nakîbüleşraf institution, the Nakîbüleşraf book which contains the records of sheriffs and sayyids living in the cities of Amasya, Çorum and Sivas, which were known as Rum in the Ottoman period, will be introduced and evaluated. The book which we found as microfilm is located in Istanbul Mufti Office. The book is composed of 26 foil and is written with nesih hat. The book contains first-hand information on the applications of the Ottoman period about the seyyitlerle. In the content of the book, it is possible to find information about the status of those who have been abolished from the political system and those who cannot prove that they are traveling. In the book, not only the names of the places in the centers, but also the names of the saints in the accidents related to the sancak. In this regard, the information in the books are very valuable information not to reveal the place of the Ottoman and sheriffs in Ottoman society.

Key Words: Nakîbüleşraflık, Nakîbüleşraf, Ottoman, Sayyit, Sheriff.

1.Giriş

Dünya tarihinin oluşmasında önemli bir görev üstlenen ve küçük bir beylikten kısa zamanda büyük bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti gerek siyasi ve gerekse de bürokratik anlamda son derece sistematik bir düzen kurmuştur. Bu sayede uzun asırlar boyunca üç kıtada hâkimiyet sağlamış ve hâkimiyeti altındaki bölgelerde adaleti tesis edebilmiştir. Bu yüzden birçok yabancı bilim adamının çalışma konusunu teşkil eden Osmanlı Devlet Teşkilatları derinlemesine incelenmesi gereken konuların başında gelmektedir. Akademik anlamda -az da olsa- son yıllarda müesseseler üzerine etraflı çalışmalar yapılmaktadır. Zira imparatorluğu ayakta tutan dinamiklerin en önemli kolunu teşkilat sistemi ile müesseseler oluşturmaktaydı. Öyleyse bu nokta önemlidir ve üzerinde durulmalıdır. Bu yazıda öncelikle Osmanlı devlet ve toplum düzeninin ilgi çeken bir kolu olan Hazreti Peygamber'in torunlarını (seyyitler ve şerifler) ve bunlara nezaret eden "Nakîbüleşraflık" müessesesi ana hatlarıyla ele alınacak sonra da Eyâlet-i Rum'a ait bir Nakîbü'l-Eşrâflık Defteri tanıtılacaktır.

Nakîbü'l-Eşrafîlık kurumuna geçmeden önce bu kurumun çalışma konusunu teşkil eden “seyyit” ve “şerif” kelimelerinin sözlük ve terimsel anlamları üzerinde duralım: Seyyid kelimesi, Arapça'da “sâde” fiilinin masdarlarından biri “siyâdet”tir. Bu fiil “büyük oldu”, “şerefli oldu”, “kavmine ve başkalarına seyyid oldu” anlamlarına gelir. Bu umumî anlamlardan başka, aynı kelime bir başka açıdan hususi bir mânâ da içermektedir.

Seyyid Hazreti Peygamberin neslinden gelenlerin unvanıdır ve ekseriyetle Hazreti Hüseyin'in torunlarına verilen bir sıfattır. Lügat anlamı olarak Şerif ise, “şerefli olan” demektir. Şerif ünvanı Hazreti Hasan'ın soyundan gelenleri ifade eder (Mutçalı, 2012: 306). Biri seyyit biri şerif ana babaya sahip olan çocuğa “Seyyit Şerif” unvanı verilir. Hem anne hem baba tarafından Hz. Ali'nin soyundan gelenlere “Seyyidü's-Sâdât” denilir.

Osmanlı Devleti Orta ve yeniçağa damgasını vurmuş en büyük İslam devletidir. Osmanlı hanedanlığı Anadolu Selçuklularının siyasi bir varisi olarak Türk-İslam kültürünün son ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı devleti siyasi, idari, hukuki, ilmi ve sosyoekonomik yapısı itibarıyla Türk-İslam geleneğini karakterize eden bir durum arz etmektedir. Meşruiyetini temelde dinden alan ve yönetim sistemi, müesseseleşme ve reaya ile olan ilişkilerde, uygulamada Sünni İslam hukukuna riayet eden Osmanlı devletinde İslam belirleyici bir rol oynamıştır. Osmanlı padişahları ilk dönemlerde, alperenlere, ahi şeyhlerine ve ulemaya dindarlıklarının bir göstergesi olarak algılanabilecek şekilde teveccüh göstermişler; daha sonraki padişahlar da gerek tarikat mensuplarına gerekse hocalara ve diğer ulemaya hürmet etmişlerdir. Onların din adamlarına ve hukuk bilginlerine bu kadar yakınlık göstermeleri, Hz. Peygamberin aile ve ahfadına da benzer bir hürmet ve sevgiyle yaklaşımları şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma ile Hz. Ali soyundan olan seyyit ve şerifler Osmanlılar döneminde de saygın bir yere sahip olmuşlardır. Bunların idareleri için de ayrı bir müessesenin tesisi gereği duyulmuş ve Nakîbü'l-Eşrafîlık Kurumu kurularak devletin çöküşüne kadar varlığını devam ettirmiştir (Okumuş, 2005: 29).

Sözlükte “vekil, bir topluluğun başkanı” anlamındaki nakib kelimesiyle Hz. Muhammed'in, kızı Fâtıma'nın iki oğlundan Hasan'ın soyunu ifade eden eşrafîtan (tekili şerif) oluşan terkip, peygamber soyundan gelenlerle ilgilenmek üzere kurulan teşkilâtın sorumlusu için kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem'in ailesi, yakın akrabası ve soyundan gelenler Müslümanlar nazarında müstesna

bir mevkiye sahip olmuş, bunları sayıp sevmenin dinî bir vecibe olduğu kabul edilmiş ve onlarla ilgili bazı hizmetleri ifa etmek üzere görevliler tayin edilmiştir. Böylece zamanla nikâbet müessesesi ortaya çıkmış, bununla ilgili görevlilere de *nakîb*, *nakibü'l-eşraf* ve *nakibü'n-nükabâ* gibi isimler verilmiştir (TDV İslam Ans. 2012: 322).

2.Müessese Ne Zaman ve Niçin Kuruldu?

Resûlullah gibi ailesi ve akrabaları da zekât ve sadaka alamadıkları için kendilerine ganimetten pay ayrılmış, Resûl-i Ekrem bu payı dağıtmak üzere Hz. Ali'yi görevlendirmiş, Hz. Ali bu görevini Hz. Ebû Bekir ve Ömer devrinde de sürdürmüştür. Hazreti Peygamber'in torunları olan seyyid ve şerifleri muhafaza eden bir müessese Osmanlı'dan önceki İslam devletlerinde de (Abbasi, Emevi, Gazneliler, Selçuklular...) farklı isimler altında mevcut idi. Netice itibariyle nikâbet, yani Hazreti Peygamberin torunlarına göz kulak olan müessese Osmanlı hanedanına diğer devletlerden miras kalan bir değer olarak görülebilir. İslam tarihinde Nakibü'l-Eşraflık müessesesine, ilk olarak Abbasilerde rastlanmaktadır. Halife'den sonra en önemli manevi makam olan bu göreve getirilenler Bağdat'ta (Divan-ı Mezalim) Adalet Divanı'na başkanlık ederler, hac mevsiminde ise, Mekke'de dedelerinin sikâye (zemmî dağıtma) hizmetini görürlerdi.

Yıldırım Bayezit zamanında 1400'de ilk defa Seyyid Ali Natta'dır. Bu kişi, Bayezid döneminde Bağdat'tan Bursa'ya hicret etmiş ve Nakibü'l-Eşraf tayin edilmiştir. Seyyid ve şeriflerin işlerini yürütmekle görevlendirilmiş olan bu kurumun faaliyetleri Ankara Savaşı'ndan sonra kesintiye uğramıştır. Seyyit Ali Natta Sultan II. Murad zamanında tekrar Nakibü'l-Eşraf nasb edilmiş ise de kurum Fatih döneminde kaldırılmıştır. Fatih döneminde lağv edilmiş olan müessese II. Bayezid döneminde yeniden ihdas edilmiştir. II. Bayezid zamanında Seyyid Mahmut 1494'de Nakibü'l-Eşraf ünvanı ile seyyit ve şeriflerin başkanı tayin edilmiş, böylece Osmanlı saltanatının sonuna kadar devam eden bir teşkilat kurulmuştur (Sarıcık-Katgı, 2012: 177-179).

Osmanlı Devleti'nde zamanla seyyit ve şeriflerin sayısındaki artış, bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Çünkü evlad-ı resûl'e karşı tanınan imtiyazlar oldukça önemlidir. Bunların başında vergilerden muafiyet gelmektedir. Yalnızca vergi bağlamında değil, padişahların da yaptıkları izzet ve ikramlar bunun devamıydı. Ayrıca devlet büyüdükçe bu müessese de ge-

lişme göstermiş, ihtiyaç halinde olan seyyit ve şerifler devlet hazinesinden de yardım görmeye başlamışlardır. Öte yandan seyyit olarak bilinen birtakım gençlerin, toplumda hoş karşılanmayacak bazı uygunsuz hareketlerde bulunmasından dolayı böyle bir kuruma ihtiyaç duyulmuştur. Nakibü'l-Eşraflık'ın teşekkülünde bir başka önemli etken de sahte seyyit ve şeriflerin zuhur etmesiydi. Çünkü düşünüldüğünde evlad-ı resül, gerçekten de önemli bir statü ve imtiyaz sahibi kimselerdi. Bununla beraber yukarıda da belirttiğimiz gibi vergilerden muaf bir konumda bulunmaktaydılar. Ayrıca padişah ve devlet hazinesinden gördükleri ihsan ve ikramlar da oldukça önemliydi. Bu sebeple aynı imtiyazlardan yararlanmak isteyen sahte sâdâtın (müteseyyitlerin) çıkma ihtimali yüksekti. Nakibü'l-Eşraflık kurumu ile seyyid ile müteseyyidlerin ayırt edilmesi sağlanmıştır (TDV İslam Ans., 2012: 323).

Dah önceleri bu makama nazır-ı sâdât ismi verilirken, Seyyid Mahmut'un tayin menşurunda nazır-ı sadat yerine Arap memleketlerindeki gibi Nakibü'l-Eşraf yazılmasını istemesi ile bu tabir kullanılmaya ve bu görevi yüklenenler devletten düzenli maaş almaya başlamışlardır.

Zamanla uzak beldelerdeki bu işleri yürütmek için İstanbul'daki nakiplere bağlı "Nakibü'l-Eşraf Kaymakamı" adı verilen görevliler tayin edilmiş ve bu görevliler taşrada seyyit ve şeriflerin işlerini takip etmişlerdir (Şimşek, 2018: 401).

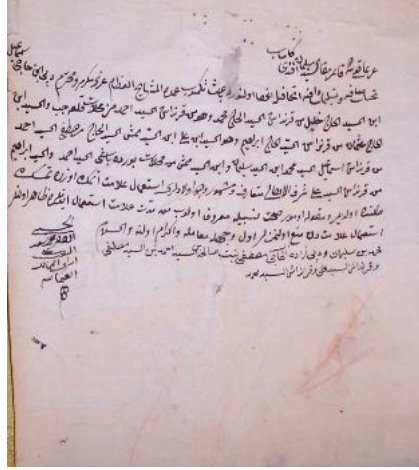
3.Nakibü'l-Eşraflar Kimlerden Seçiliyordu?

Nakibü'l-Eşraflık makamı, genel olarak ulema sınıfının üst düzeyine yükselmiş ve sadattan olan kimselere veriliyordu. Burada ilk Nakibü'l-Eşraf'ın tayin usulü ve teşrifat kaidelerine dair yeterli malumata sahip olmadığımızı belirtmek gerekir. Ancak bunlar gerçek sâdattan yani Peygamber soyundan gelme ve âlim, fazıl şahsiyetler olup görevlerinde de ömür boyu kalmışlardır. Ayrıca bazı Nakibü'l-Eşrafların bu görevden sonra Kazasker ve Şeyhülislam olarak atandıkları hatta Nakibü'l-Eşraflıkla birlikte kazaskerlik ve şeyhülislamlık görevini bir arada yürüttüklerine dair örnekler rastlanmaktadır. İlk Nakibü'l-Eşrafların ömür boyu görev almalarına karşın zamanla bunların da çeşitli sebeplerle görevlerinden alındıkları görülmüştür. Nakibü'l-Eşrafın görevden ayrılma sebepleri ölüm ya da hastalık olduğu gibi azl ve sürgün, görevden feragat ya da başka bir göreve (mesela şeyhülislamlığa) atanma şeklinde olmuştur (Sarıcık-Katgı, 2012: 177-180). Nakibü'l-Eşrafların

ellerinde görev yaptıkları sırada siyâdet hucetleri ve siyâdet senetleri bulunmak zorundaydı.



SİYÂDET HUCETİ



SİYÂDET SENEDİ

4.Nakibü'l-Eşrafların Görevleri

Nakibüleşrafların asıl görevleri seyyitliği sabit olanlara hüccetlerini vermek ve sahte seyyitlerle mücadele etmektir. Daha önce de ifade edildiği gibi kurumun tesisindeki temel gayelerden biri de bu idi. Nakibü'l-Eşrafların başlıca görevleri özellikle müteseyyitlerin (seyyitlik iddiasında bulunanlar), seyyitlerin imkan ve imtiyazlarından istifadesini engellemek ve Hz. Muhammed'in (AS) soyundan geldiklerine ilişkin ellerinde belgeleri bulunan seyyit ve şeriflere tanınan imkanlardan onların yararlanmalarını sağlamaktır.

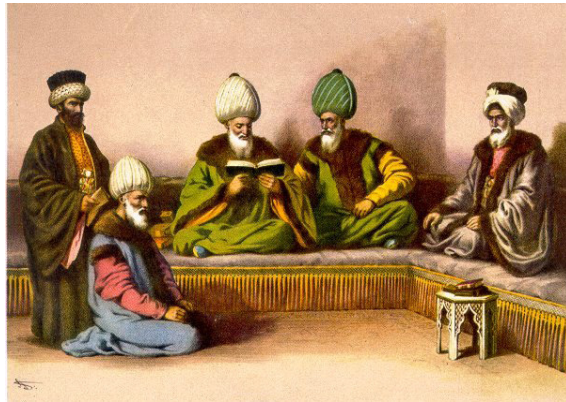
Nakibül-Eşraf ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s) neslinden gelenlerin işlerine bakar, neseplerini kaydeder, doğumlarını ve ölümlerini deftere geçirir, gelişigüzel mesleklere girmelerine engel olur, ganimetlerden kendilerine ait paylarını alıp aralarında dağıtır, hanımların denkleli olmayan erkeklerle evlenmelerine mani olurdu. Bu açıdan Nakibül-Eşraf, Peygamber (s.a.s) hanedanı mensuplarının umumi bir vasisi hükmünde idi (Pakalın, 1983: 647). Osmanlı ülkesinde Sâdat'ın soy kütükleri *Nakib Efendi Ceridesi*'ne kaydediliyor, te'dibi lazım gelen seyyid ve şerifler, der-dest edilip Nikabet Dairesi'ne gönderiliyordu. Osmanlı, onlara olan şefkat ve merhametinden ceza tatbik olunmazdan evvel başlarındaki yeşil sarığı çıkartır, evvela salavat getirerek ve öperek bir

kenara koyar, daha sonra ne lazım geliyorsa onu icra ederdi. Onların cezalarının tatbikinde böyle muamele görmelerinin yegâne sebebi, hiç şüphesiz Hazreti Peygambere ve onun iki torununa olan muhabbet ve edepti (Rifat, 1998, 26).

Nakibüleşrafların görevleri arasında, cüluslarda, biat töreninde en önce biat eylemek, bayram törenlerinde dua etmek, savaş sırasında Sancak-ı Şerif'in dibinde dua, salavat ve Kur'an okumak, Kılıç Alayı'nda yeni padişaha kılıç kuşandırmak da vardı. Nakibü'l-Eşraflar doğrudan doğruya sadrazamla muhatap olur, yazışmalarını onunla yaparlardı.

Ayrıca padişah, onların seyyidliğine ve ilmine hürmeten kendilerini ayağa kalkarak karşılardı.

Günlük hayatta seyyitler başlarına yeşil sarık sararlardı. Nitekim yeşil-başlık, Osmanlı İmparatorluğu müddetince her zaman seyyitleri sembolize etmiştir. Hatta seyyit olmayanların bu şekilde başlarına yeşil sarmaları yasak idi. Çünkü toplum içerisinde tefrik edilebilmeleri için ilk İslam devletlerinden itibaren geçerli bir kanun olarak yeşil başlık giymek onların âdeti idi. Bu da devlet denetiminde olmaktaydı (Sarıcık-Katgi, 2012: 184-185). Nakibü'l-Eşrafin bir konağı bulunurdu. Bu konak aynı zamanda resmi dairesi olup, burada seyyit ve sâdat arasında suçluların hapsedildiği, dayak vs. cezalara çarptırıldığı bir tevkifhane de vardı. Bu hapishanenin müdürü Nakibü'l-Eşraf maiyetindeki Alemdar unvanını taşıyan görevli idi.



Resimde, Rumeli Kadıaskeri bir kitap okurken yanında oturan Nakibü'l-Eşraf tasviri görülmektedir.

Tanzimat'tan sonra bilhassa II. Abdülhamit döneminde imparatorluğun dış politikasında takibe başlanan İslamcı siyaset sırasında Nakibü'l-Eşraflar daha da değer kazandılar. Onlar için Yıldız Sarayı civarında özel bir konak yaptırıldığı gibi, büroları da genişletildi. Fakat İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra önemlerini kaybettiler ve 5000 kuruş maaşlı bir küçük memuriyet haline getirildiler. Yanlarında da sadece, 1000 kuruş maaşlı katipleri bulunuyordu (Pakalın, 1993: 647). Birçok kurum gibi bu kurum da Osmanlı hilafetinin kaldırılmasıyla tarihe karışmıştır.

Merkezde ve taşrada seyyit ve şeriflerin kayıtlı olduğu Nakibü'l-Eşraf defterleri bulunurdu. Nakibü'l-Eşraflar seyyitlik beratının verilmesi, sâdâta sağlanan askerlik ve örfî vergi muafiyetlerinin uygulanması, lehte ve aleyhte vuku bulan davalara müdahil olunması, suçluların cezalandırılması ve evlilik işlemlerinde bu defterlere baş vururlardı. Taşrada bu görevleri Nakibü'l-Eşraf Kaymakamları yapardı. Umumiyetle Arapça tutulan bu Nakibü'l-Eşraf defterlerine, sâdât defteri yahud nakîb cerîdesi veya sülâle-i tâhire defteri ya da şecere-i tayyibe defteri denilirdi. Hücetini (halk tabiriyle şecere) kaybedenler, nakibüleşraf veya kaymakamına müracaatla, iki şâhid göstererek seyyitliğini isbat ederek, hücetini yenilenmesini isteyebilirdi(<http://www.ekrem-bugraekinci.com/makale>).

5.Eyalet-i Rum Nakîbü'l-Eşraflık Defteri

Osmanlılar zamanında XV. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun tamamına "iklîm-i Rûm, memleket-i Rûm", Amasya-Tokat-Sivas yöresini kapsayan çevreye de "Rûmiyye-i suğrâ" adı verilmiştir. Bu küçük yöre 816'da (1413) idarî olarak eyalet şeklinde teşkilâtlandırıldığında Vilâyet-i Rûmiyye-i Suğrâ ismiyle anılmaya başlanmıştır. Rum eyaletinin çekirdeğini oluşturan Amasya 795'te (1393), Tokat ve Sivas 800'de (1398) Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/rum-eyaleti>).

Elimizdeki defter pdf şeklindedir. 26 varaktan oluşan defterin baş kısmında "Bu dahi Çorum, Amasya ve Sivas sancaklarında vaki sâdât-ı kirâm teftiş defteridir" şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan defterde nesih, nestalik ve rika yazıları kullanılmış olup seyyitlerin kendi isimleri, baba ve dedelerinin isimleri yer almaktadır. Kayıtlarda kadın isimlerinin sık sık geçmesi dikkat çekmektedir. Bu durum bize seyyitlere Osmanlıda ne kadar önem verildiğini ve bunların kayıtları sırasında kadın-erkek ayrımı yapmak-

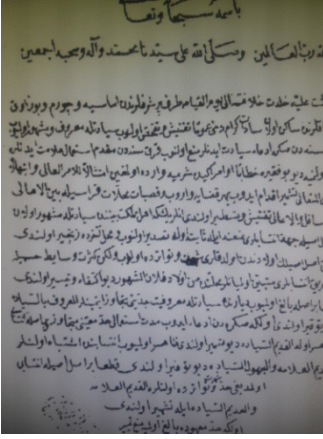
sızın künyelerinin tam olarak yazıldığını göstermektedir. Kayıtlardaki tamamlamalarda Arapça kurallar kullanılmış olup, defterin Arapça elifbâ düzenine göre yani alfabetik olarak yazılmamış olduğu görülmüştür.

Defterin ilk sayfalarında Merzifon, Amasya ve Çorum'da seyyit olduklarını iddia edenlerin yapılan araştırma sonucu siyâdetlerinin doğru olmadığı ve bu kişilerin ceza ve halkın ayıplamalarından korktukları için firar ettikleri konusu yer almaktadır. Bunların baba ve dede isimleri verildikten sonra “firari” ibaresinin yer aldığı tespit edilmiştir. Bu kişilerin isimleri, anne ve baba adlarıyla tek tek ifşa edilerek ellerindeki sahte siyâdet huccetlerinin geri alındığı beyan edilmektedir. Defterde Ladik ve Tokat seyitleri hakkında da hükümler bulunmaktadır. Tokat seyitlerinden seyyid Ömer'in soy şeceresi ayrıntılı olarak sayılmaktadır. Yine ladik'de huccetleri iptal edilen ve firar eden kişilerin isimleri yer almaktadır.

Tescil edilen seyitlerin isimleri yazılırken baba ve anne isimlerin yazıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin Çorum Osmaniye seyitlerinin isimleri sayılırken “Seyyit Osman b. Şerife Fatıma binti seyyid İbrahim” şeklinde ifadelere rastlanmaktadır.

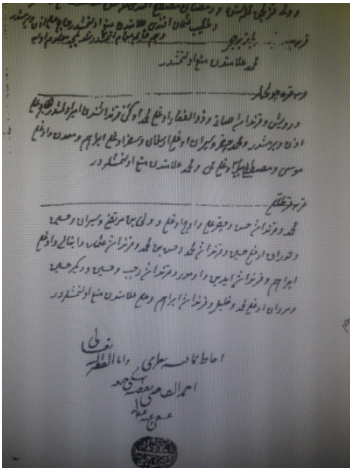
Yine Ladik kazasındaki seyitlerin soy zincirini sayarken “kaza-yı ladikte nesebi müsbet olup seyit olanlardır” diyerek soy zinciri sayılmaktadır. Bu üç vilayetteki seyitler kaza ve köylerde buldukları mahallelere göre tescil edilmişlerdir. Zira bazı künyelerde sadece baba ve dede adı yer alırken bazılarında ise neredeyse yedi-sekiz kuşak geriye giderek isimler sıralanmaktadır. Örneğin defterin 14. Varağında Amasya'nın Ladik kazasından seyyit Ahmet'in soyu uzun bir şekilde yer almaktadır. Buradaki köylerde ne kadar bu kişiye bağlı seyyid varsa bir bir isimleri zikredilmiştir.

Defterin 15. varağında muhtemelen defteri tutan kişinin yazdığı bir sayfalık yazıda, öncelikle padişaha meth u sena ederek başlamakta, yazının ilerleyen satırlarında kırk seneden eski seyyit olanlara dokunmaması ve kırk seneden daha yeni seyyitlik iddiasında bulunanların siyâdetlerini iptal etmesi için emir aldığını ifade etmektedir. Ayrıca burada defteri tutan kişi neye göre isimleri kaydettiğini şöyle açıklamaktadır: halk arasında siyâdetleri meşhur olanların soy zincirleri verilmiş olup, siyâdetleri halk arasında yaygın olmayanların ise sadece baba ve dede isimleriyle kaydedilmiştir. Eskiden beri seyit olanlar “kadîmü's-siyâde” şeklinde, Hucceti sahte veya olmayanlar ise adîmü's-siyâde (seyyit değil) şeklinde kaydedilmiştir.



Örneğin, “kaza-yı Çorum sülale-i çakır seyyid Mehmet dede ve seyyit hasan ibna seyyid bahtiyar ibni seyyid Aliel-kadimu’s-siyade” şeklinde bir cümle bulunmaktadır. Buradaki “el-kadimu’s-siyade” lafzı birçok künyenin sonunda bulunmaktadır ki bu kişilerin eskiden beri aba-yu ecdattan seyit olduklarını gösteren bir söz olduğu anlaşılmaktadır. Bazı künyelerin sonunda ise “kadimu’l-alame ve2l-mechulü’-s siyade” ibaresi görülmektedir ki bu kişinin eski bir hucdetinin bulunduğu ve fakat bunun yenilenmediği anlamına gelmektedir.

s. 18 de Sivas’da s. 20 de Tokat’da ellerindeki huccetleri sonradan sahte olarak edinilmiş olanlar sıralanmakta ve ellerindeki bu belgelerin alındığı beyan edilmektedir. Bu kararların altında nakibül eşrafın mührü ve imzası bulunmaktadır.



Siyadet huccetleri elinden alınan kişilerin isimleri zikredildikten sonra “yedinden sureti alındı” veya “alameti elinden alınmak için saadet-i seniyyeden mektup gelmiştir”, ya da “ellerinden Ğubari efendi hazretlerinin imzası taklit olunmuş muhterem efendinin hucceti sureti alınmıştır.” gibi ifadeler yer almaktadır. Durumu şüpheli olanlar ise, “alametiyle huzur-ı saadetlerine havale kılındı el-emru ileykum” şeklindeki ifadeyle bir üst makama ya da sultana gönderilmiştir. Farklı yazı türlerinin kullanılmış olması defteri tutanın birden fazla olabileceği düşüncesini doğurmaktadır.

Defterin herhangi bir yerinde tarihe rastlanmamıştır. Ancak bazı isimlerden yola çıkarak 1600’lü yıllara ait olabileceği düşünülmektedir. Son tarafta camii kebir kasabası Kadısı Ahmed Efendinin tastikli mühürü bulunmaktadır. Bu da defterin bu kişi tarafından düzenlenmiş olabileceği fikrini vermektedir.

Daha önce yayınladığımız 1034/1624 tarihli defterle karşılaştığımızda kişilerin seyyit olduklarına dair belgeyi kimden ne zaman aldıkları ve son olarak da hangi tarihte deftere kaydoldukları bilgileri bu defterde bulunmamakla beraber alfabetik bir dizilişin de olmadığı görülmektedir. Ayrıca bu defterde şerif isimlerine de rastlanılmamıştır.

6.Sonuç

Bu defterdeki bilgiler orijinal bilgiler olup ilk elden kaynak niteliği taşımaktadır. Bu defterler sayesinde o bölgedeki birçok yerleşim yerinin ve köyün eski isimlerini tespit etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca soy şecerelerinin çıkartılmasında bu defterler yine birinci el kaynak özelliği taşımaktadır. Bu yöredeki seyyitlerin siyâdetlerini tescil açısından da ayrıca öneme haizdir. Henüz büyük bir kısmı yayınlanmamış olan bu defterler, içlerindeki bilgilerin bilim dünyasına kazandırılması için değerli bilim adamlarını beklemektedir.

Kaynaklar

Ahmet Rifat. (1998). *Devhatu'n-Nukeba*. Haz. Hasan Yüksel, Fatih Köksal. Sivas. Dilek Matbaası.

Buzpınar, Ş. Tufan. (2012). “Nakibüleşraf”, *DİA*, XXXIII, s.322, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Eyalet-i Rum Nakibü'l-Eşraflık Defteri

Mutçalı, Serdar. (2012). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.

Nakibüleşraf Şerif Efendi Defteri. 1034/1625 / 1038/1629. İstanbul.

Okumuş, Ejder. (2005). *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Lotus Yayınları.

Pakalın, M. Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları.

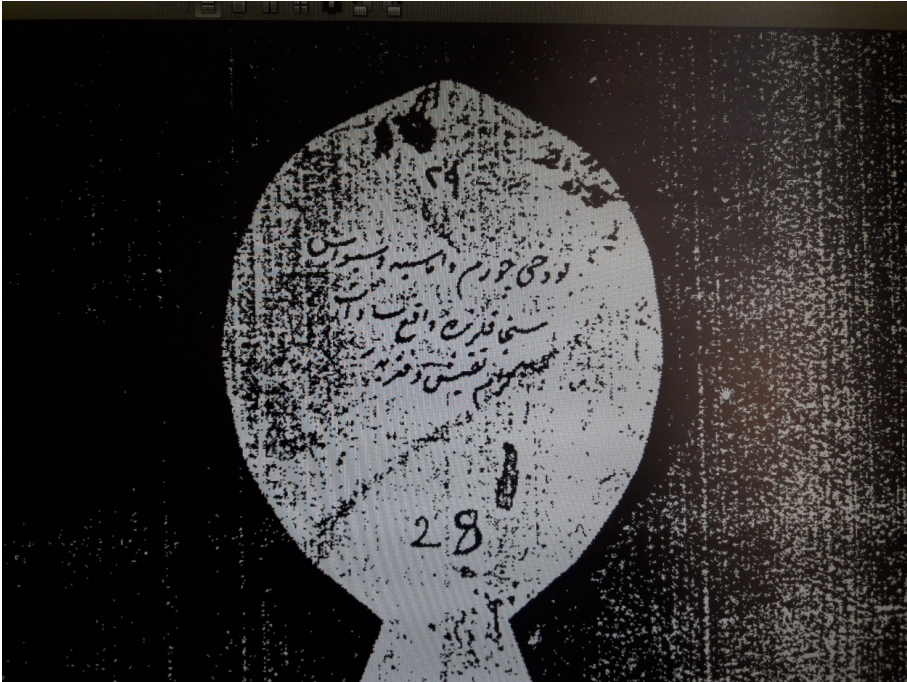
Sarıcık, Murat. ve Kargı, İ. (2012). “Tanıtım ve Değerlendirme: Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-Eşrâflık Müessesesi”. *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Bursa, S.21, s. 175-184.

Şimşek, Muttalip. (2018). “Osmanlıda Nakibü'l-Eşraflık Müessesesi ve Bu Müesseseye Bağlı Kaymakamlıklar”. *Tarihin Peşinde*, 2018, S. 19, 401-431.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/rum-eyaleti>

<http://www.ekremlugraekinci.com/makale>.

Ekler



EHL-İ BEYTİ KONU ALAN BİR MESNEVÎ: DÂSTÂN-I ÂL-İ ABÂ

Ehl-i Beyt The Subject Of A Masnavî: Dâstân-ı Âl-i Abâ

Hanım YILMAZ*

Öz

Türk edebiyatında Hz. Muhammed’i ve onun ailesini anlatan metinlerle birlikte Kerbela hadisesi de manzum ve mensur biçimde pek çok kez yazılmıştır. Ehl-i beyti konu alan bu metinler “âl-i abâ”, “ehl-i abâ” ifadeleriyle nitelendirilmiştir. Bu bildirinin konusu olan “Dâstân-ı Âl-i Abâ” adlı mesnevide de Hz. Muhammed’in torunları ve onların şehit edilişleri manzum bir şekilde anlatılmıştır. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 2834 numarada kayıtlı olan söz konusu mesnevi, bu çalışmada şekil ve içerik olarak tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: ehl-i beyt, ehl-i abâ, âl-i abâ, Kerbela

Abstract

In Turkish literature along with the texts about Hz. Muhammed and his family, the Karbala story was written many times in verse and prose. These texts about Ehl-i beyt has been described “âl-i abâ“, ”ehl-i abâ“. In the masnawî which is the subject of this notice, Hz. Muhammad’s descendants and their martyrdoms are described in poetry. This masnawî, which is registered in Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 2834 will be introduced in the form and content of this study.

Key Words: ehl-i beyt, ehl-i abâ, âl-i abâ, Kerbela

1. Giriş

Hz. Muhammed ve O’nun ailesini anlatan metinler Türk edebiyatında çok defa yazılmıştır. Özellikle Hz. Muhammed’in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şehit edilişleri manzum ve mensur olarak pek çok kez işlenmiştir. Bu metinlerde Hz. Muhammed’in ailesi ehl-i beyt, ehl-i aba veya al-i aba olarak nitelenmiştir. “Ev halkı” anlamına gelen ehl-i beyt (ehlü’l-beyt) terkihi ev sahibiyle onun eşini, çocuklarını, torunları ve yakın akrabalarını kapsar. Câhiliye devri Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade eden ehl-i beyt tabiri, İslâmî dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz. Muhammed’in ailesi ve soyu mânâsına gelen bir terim olmuştur. Daha çok Şîî kaynaklarında bunun yerine “itre” kelimesi de kullanılır. (Öz, 1994: 498) Hz. Muhammed’in ailesinin Âl-i abâ olarak nitelendirilmesiyle de karşılaşılmaktadır. “Âl-i abâ” ifadesinin çıkış noktasına bakıldığında, Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarındaki ri-

* Arş.Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, hnmylmz90@gmail.com

vayete göre Hz. Muhammed, Ümmü Seleme'nin evinde iken Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abâsının altına alarak, "Allahım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerde umumiyetle "kisâ" kelimesi geçtiği ve buna bağlı olarak ehl-i kisâ demek icap ettiği halde edebiyatta âl-i abâ, ehl-i abâ tabirleri meşhur olmuştur. Hz. Peygamber'le birlikte abâya bürünenlerin sayısı beş olduğundan bunlar "hamse-i âl-i abâ, pençe-i âl-i abâ ve melce-i âl-i abâ" diye de anılmışlardır. El şeklindeki hamse-i âl-i abâ'ya dini mahiyetteki bazı İran sancaklarında da rastlanmaktadır. Yezid'i lanetlemek ve âl-i abâ'yı tebci etmek için bahis konusu zümrelerin muhabbetname, selamname ve destan adıyla yazdıkları manzumelerde de sık sık âl-i abâ tabirine rastlanır. (Uludağ, 1989: 306)

2. Türk Edebiyatında Yazılan Âl-i Abâ Metinleri

Türk edebiyatında bu isimle anılan eserler arasında telif tarihi belli olmayan Musa Efendi'ye ait Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı olan Menâkıb-ı Âl-i Abâ, müellifi Hüseyin adıyla anılan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları arasında kayıtlı Arapça-Türkçe eser olan Risâle-i Penc Âl-i Abâ, Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalarında kayıtlı müellifi bilinmeyen Terceme-i Risale-i Âl-i Abâ, Mili Kütüphane Yazmaları Koleksiyonu'nda kayıtlı Resmî Ahmed b. İbrâhîm Giridî (öl. 1193/1779)'ye ait 19. Yüzyılda istinsah edilmiş Melce-i Âl-i Abâ ve telif tarihi belli olmayan Konya İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı 19. Yüzyılda yaşayan Haririzade Muhammed Kemaleddin'e ait Kemalname-i Âl-i Abâ adlı eser zikr edilebilir.

3. Eserin Şekil ve Dil Özellikleri

Bu çalışmanın konusu olan Dâstân-ı Âl-i Abâ, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 2834 numarada kayıtlıdır. Kâdî Asker Şerîf Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890) tarafından yazılmıştır. Telif tarihi belli değildir. Nüshanın özelliklerine bakıldığında, 207x145 - 145x93 mm. ölçülerindedir. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Kağıt türü üzüm salkımı filigranlıdır. İstinsan tarihi 1132 (1719) olan Dâstân-ı Âl-i Abâ, yirmi üç varaktan oluşmaktadır. Mesnevi nazım şeklinde harekeli nesih ile yazılmıştır. Baştan eksik, sözbaşları kırmızıdır. Yaprakları rutubet lekeli olduğu için yazılar kısmen silinmiştir ve okunmakta güçlük çekilmektedir. Mesnevinin vezni "mefâ'ilün/

mefâ'ilün/fe'ilün"dür. Ancak metinde vezin kusurları oldukça fazladır. Eser Farsça ve Arapça terkiplerden uzak sade bir üslupla yazılmış olup Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini göstermektedir.

4. Eserin İçeriği

Başlangıçta "Niçe begler ulular geldi geçdi/Bu fanide niçeler konu göçdü", "Sır olup gittiler kamu perişan/Bulamayup ecel derdine derman", "Şu kim havf ile terk etdi vebali/Feleklerden makamı oldu ali" beyitleriyle dünyanın fani olduğundan, ölümün hakikatinden bahsedilip güzel ameller işlenilmesi ve nefsin hevalarından kaçınılması gerektiği öğütlenmektedir. Bu bahisten sonra "*Vesiletü'n Necât*" ile benzerlik gösteren "Ger dilersen bulasın oddan necat/Aşk ile derd ile edin es-salat" beyti kırmızı mürekkebe ile yazılmıştır. Sonrasında Hz. Ömer'in vefatıyla ashabın toplanıp hilafetin Hz. Ali'ye layık olduğu ve ona teklif edilmesi "Dediler Ali'ye hoş bilesin/Yaraşur kim halife sen olasın" şeklinde ifade edilmiştir. Hz. Ali, bu teklifi "Halife olmazam anı ki bilin/Kabul eder kim Osman'a varın" diyerek Hz. Osman'a götürmelerini söyler. Yedi başlıktan oluşan bölümler halinde yazılan mesnevide Hilafet-i Hz. Osman" başlığının hemen altında "Ta ki rahmet eyleye Rabbü'l-En'am/Aşk ile den E'sselatü-Ve'sselam" ifadesinden sonra Hz. Osman'ın halifelige getirilmesinden bahsedilmektedir. Hz. Osman'ın özellikleri sayıldıktan sonra "Vefât-ı Osman (r.a.)" başlığında Hz. Osman'ın vefatı anlatılmıştır. "Hilafet-i Ali (r.a.)" başlığında Hz. Ali'nin halifeliği devr alışı Mervan ve Muaviye hakkındaki olumsuzluklardan bahsedilmiştir. "Vefât-ı Ali (r.a.)" başlığında, İbn-i Mülcem'in, Muaviye tarafından Hz. Ali'yi öldürmesi için kendisine zehirli kılıç veren bir kadının Cemile adındaki kızına aşık olması, kadının, kızıyla evlendirme vaadiyle ve bin altın teklifiyle kılıcı İbn-i Mülcem'e vermesi şu beyitlerle ifade edilmiştir:

Bu kez Mervân bir ayruk fitne kıldı
Ki vardı bir câzu karı buldı

...

Bir agulu kılıç verdiler ana
Dediler gerek olur anda sana

...

Cemile idi gayet duhter-i hub
İşi fitne vü illa zatı mahbub

...

Sana ben uşda bin altın vereyin
Seni bāy edüben (hem) toyurayın

...

Dilerüm ki Ali'yi öldüresin
Beni şād edüben güldüresin

...

Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'i rüyasında görüp peygamberin ona ölümünü haber verdiği de bu bölümde işlenmiştir. "Meger Ali gice düşünde ey cān/O Resulü görüben oldu şādān", " Resulullah Ali'ye dedi anda/ Yakında gelesin sen dahı bunda" Hz. Ali'nin namaz esnasında şehit edilişinden ve cenaze töreninden de bu bölümde bahsedilmiştir. "Hilāfet-i Hasan İbn-i Ali" başlığında Muaviye ve Hz. Hasan arasındaki hilafete dair anlaşmadan, Hz. Hasan'ın Hz. Hüseyin'le aldığı karardan, Muaviye'nin kızı ile Hz. Hasan'ın evlenmesinden, Hz. Hasan'ı eşinin zehirlemesinden bahsedilmektedir:

Muāviye haber getürdi idi
Hasan'a kim halīfe olma dedi

...

Ve illā sözime uymazsan ey yār
Aramızda adāvet olur izhar

...

Hasan çün kim bu sözleri işitdi
Hüseyn ile anı ol dem tanışdı

...

Ana uymak gerekdür çāre nāçar
Ve illā uymazısan fitne kopar

...

Dügünün edüben gönderdi kızın
Hem bile vardı hem çeyizin

...

Diledi kim aguyu yedüreydi
Hasanun tatlı canına kıyaydı

“Vefat-ı Hasan İbn-i Ali” başlığında da yine babası Muaviye’nin talimatı üzerine eşinin Hz. Hasan’ı zehirlediği anlatılmaktadır:

Bu kez işit Muaviye kızını
Atasının işitdi sözünü

Aguyı aşına katdı dinle uşu
Hasan’ın önüne kodı bu aşu

Ölüm hadisesinden sonra ise dünyanın değersizliği ifade edilmektedir. Bundan sonra ise “Tâ ki rahmet eyleye Rabbü’l-en’am/Mustafâ’nın ruhuna den esselatü vesselâm” şeklinde kırmızı mürekkeple yazılmış bir beyit vardır. Devamında Hz. Hasan’ın doğumu, ona isim verilmesi ve peygamberin, onun bu ismi almasından duyduğu mutluluk anlatılmaktadır. Hz. Peygamberin torunlarından birini sağ, birini sol dizine oturtup Hz. Hasan’ı ağzından ve Hz. Hüseyin’i boynundan öperek sevdiğinden, o sırada Cebrail’in siyah, beyaz ve kırmızı renkte üç elbise ile gelmesinden bahsedilmektedir:

Hasan’ı öpdü agzından o sultan
Hüseyin’in boğazı altında öpdü heman

San ol dem Cebrail irdi
Selam verüben Resule karşı durdı

...

Ol Allah vardı dedi buyurdı bana
Hem üç hilat gönderdi sana

Hz. Hasan’ın ve Hz. Hüseyin’in şehit olacağını Cebrail tarafından haber verildiği de burada geçmektedir. “Vefat-ı Hüseyin İbn-i Ali” bölümünde ise Muaviye’nin ölümü ve Yezid’in tahta geçmesi, yaptığı zulümler ifade edilmiştir. Yezid, oğlu Utbe’ye, Medine’ye gidip Hz. Hüseyin’in kendisine tabi olmasını söylemesini ister. Hz. Hüseyin bu haberi alınca, Utbe’ye Yezid’in cehennemlik olduğunu dedesinden işittiğini ve cehennem ehlinin sözünün dinlenmeyeceğini söyler. Bu haberi Utbe mektupla Yezid’e iletir. Yezid, bunun üzerine oğlundan Hz. Hüseyin’i öldürmesini ister. Bundan sonra Yezid’in Şir adlı oğlu emriyle yetmiş bin askerle Şam’dan Bağdat’a gitmişlerdir. Hz. Hüseyin bu duruma dair mektup alınca üzülen dedesinin kabrine gider. Burada bir rüya görür ve rüyada Hz. Muhammed, Hz. Hüseyin’e şehit olacağını söyler. Ceng sırasında, ağlamakta olan Ümmü Seleme’ye Hz. Hüseyin nedenini

sorar ve Hz. Muhammed'in Cebrail'e, Hz. Hüseyin'in ne zaman şehit olacağını sorması üzerine Cebrail'in toprak dolu şişeyi göstererek onun içindeki toprağın kana döndüğü zamanı işaret eder. Hz. Muhammed, Ümmü Seleme'ye toprak dolu bu şişeyi verip onu saklamasını buyurur. Ümmü Seleme kuyuda sakladığı bu şişenin içindeki toprağın kana döndüğü için ağladığını söyler:

Resulullah çün sordu Cebrail'e
Şehid ne vakit olur sen bana söyle

...

Kaçan toprağı kana döne ey can
Hüseyin ol vakitte şehid olurdu inan

...

Ki her gün şişeyi gözle demişdi
Anı bir kuyuda gizle demişdi

...

Göresin şişedeki türabı sen
Eger kana dönerse bilesin sen

Hüseyne şehidlik vakti gelür
Şehid mertebesini ol anda bilür

Deden bana bunu böyle demiş idi
Bu işleri bana hep söylemiş idi

Bugün durdum anı görmege vardum
Kan olmuş türabı içinde gördüm

Hz. Hüseyin'in şehadeti ve bunun üzerine duyulan üzüntü, Bilal Habeşi'nin bu haberden sonra bir daha ezan okumadığı da bu bölümde yer almaktadır. Son kısımda ise eserin başlangıcında olduğu gibi ölümün hakikatine ve iyi ameller işlemek gerektiğine dair öğütler yer almaktadır.

5. Sonuç

Ehl-i Beyti konu alan eserler “Âl-i Abâ” terkihiyle de ifade edilmekte olup bu çalışmanın konusu olan eser de bu türde yazılmıştır. Eserde Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri görülmektedir. Eser, mesnevi nazım şekli ile yazılmış ve altı başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar Hz. Osman'ın hilafeti, Hz. Ali'inin hilafeti, Hz. Ali'nin şehadeti, Hz. Hasan'ın hilafeti, Hz. Hasan'ın

şehadeti ve Hz. Hüseyin'in şehadetini konu alan bölümleri içerir. Dâstân-ı Âl-i Abâ'da, Hz. Ali'nin hilafeti, ölümü, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e dair önemli hadiseler ve ölümlerine geniş yer verildikten sonra onların ölümlerine duyulan üzüntü ifade edilmiştir. Ölümün hak olduğu ve dünyanın geçiciliği eserin girişi ve sonunda tekrarlanmıştır.

Kaynaklar

- Süleyman İbni Veli. “*Dâstân-ı Âl-i Abâ*”. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 2834
- Uludağ, Süleyman (1989). “Al-i Aba”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , s. 306-307.
- Öz, Mustafa (1994). “Ehl-i Beyt”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , s. 498-501.
- Hariri-Zade Mehmed Kemal-ed-din. “*Kemal-Name-i Al-i Aba*”. Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3502/2
- Resmî Ahmed b. İbrâhîm Giridî. “*Melce-i Âl-i Âbâ*”. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A7446
- Mûsâ Efendî. “*Menâkıb-i Al-i Aba*”. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3804/2
- Hüseyin. “*Risâle-i Penc Âl-i Aba*”. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları 1776/2

ANADOLU'YA GELEN TÜRKLERDEN KALAN ESKİ BİR BELGE: YAĞAN PAŞA VAKFİYESİ

An Old Document From Turks Who Migrated To Anotolia: Yagan Pasha's Document (Waqfiya)

Yasin YILMAZ*

Öz

Abbasiler Devletinin kurulması ile beraber grup grup Müslüman olmaya başlayan Türkler, Orta Asya'da ilk Türk-İslam Devletlerini de kurmaya başlamışlardır. Tarihi süreçte Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar ve Selçuklular devletlerinin kurulmasıyla Orta Asya'da iskân sıkıntısı baş göstermiş ve Türkmenler önce İran sonra da Anadolu taraflarına göç ederek yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Bu arada Türkler, İslam'ın temel ilkelerine ters düşmeyen gelenekleri ile İslamî ilkelerini birleştirerek, büyük gelişmeler kaydetmişler, yaptıkları katkılarla İslam kültür ve medeniyetine ortak olmuşlardır.

Türklerin İslam kültür ve medeniyetine katkıda bulunduğu kurumlardan birisi de vakıflardır. Kur'an-ı Kerim'in yardımlaşmayı teşvik etmesiyle başta Hz. Peygamber ve arkadaşlarının öncülük ettiği vakıf kurumu, İslam'ın yayıldığı toplumlarda da ortaya çıkmıştır. Türkler arasında Karahanlılardan Tamgaç Buğra Karahan İbrahim'le başlayan vakıf anlayışı gelişerek devam etmiş ve Osmanlılarda zirveye çıkmıştır.

Türkler arasında kurulan vakıflardan birisi de Semerkant ve Buhara'dan Erzurum Pasinler'e gelmiş olan Yağan (Özbek) Paşa Vakfı'dır. Vakfiyesi, Türkiye'de en eski Türk belgelerinden birisi olmasından dolayı büyük bir öneme sahiptir. Birkaç nüshası bulunan 440/1048-1049 tarihli vakfiyenin aslı ceylan derisi üzerine yazılmış, ancak bu nüsha 1828 Osmanlı-Rus Savaşında kaybolmuştur. Bu çalışmamızda Kirman Türklerinden olan Yağan (Özbek) Paşa'nın 440/1048-1049 tarihinde Tebriz'de tanzim ettirmiş olduğu vakfiyenin değerlendirmesini ve Türk kültürüne katkısının neler olduğu üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Yağan Paşa, Vakfiye, Pasinler, Türk Kültürü, Anadolu.

Abstract

With the establishment of the Abbasids State, the Turks, who started to become Muslims in groups, began to establish the first Turkish-Islamic States in Central Asia. In the historical process the problem of settlement appeared in Central Asia with the establishment of Karakhanids, Ghaznevids, Kharzem Shah and Seljuk states, so that Turkmens firstly migrated to Persia and then to Anatolia and started to settled. In the meantime, the Turks have made great strides by combining Islamic principles with their traditions that are not contrary to the basic principles of Islam, and became a partner to Islamic culture and civilization with their contributions.

One of the institutions that Turks contribute to Islamic culture and civilization is the foundations (waqfs). The fact that the Qur'an encourages the helping and solidarity, so that the founding institutions which led by the Prophet and his companions appeared in the communi-

* Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye, yasinyl_63@hotmail.com- yyilmaz@ybu.edu.tr

ties that Islam spread. Among the Turks, the understanding of the foundation, which started with Kharakhanid Tamgac Bugra Kharakhan Ibrahim, continued to develop and reached the peak in Ottomans period.

One of the foundations among the Turks is Yagan (Uzbek) Pasha Foundation, which came from Samarkand and Buhara to Erzurum Basinia (Pasinler). It has one of the oldest documents(waqfiya) in Turkey, because of that reason it has a great importance. There are w a few copies of foundation and the original one was written on the leather of gazelle dated 440/1048-1049, but this copy was lost in the 1828 Ottoman-Russian War. In this study, we will focus on the evaluation of the foundation that Yagan (Uzbek) Pasha, who is one of the Kirman Turks, had organized in Tabriz at 440/1048-1049 and its contributions on Turkish cultures.

Key words: Yagan Pasha, Foundation, Pasinler, Turkish Culture, Anatolia.

1. Giriş

Abbasilerle beraber Emevilerin Arapları ön planda tutarak, Müslüman olmalarına rağmen diğer milletleri mevali statüsünde görmeleri anlayışı son ermiştir. Abbasiler, Arap olmayan milletlere de yönetimde yer vermeleri, o milletlerin İslam'a girmelerini kolaylaştırdı. Abbasilerin Talas Savaşında Türklerle beraber olmaları ve sonraki dönemlerde de Türklere devlet bürokrasisinde yer vermeleri, Türkler ile Arapları yakınlaştırmış ve bu tutum Türkler arasında İslamiyet'in yayılışını artırmıştır. Müslüman derviş ve şeyhler, Türk beldelerinin çeşitli bölgelerine giden kervanları takip ederek, gittikleri yerlerde İslam'ı anlatmışlar. Türkler arasında Talas Savaşı'yla bireysel olarak başlayan İslamlaşma hareketi, X. yüzyıldan itibaren kitlesel olarak devam etmiş ve 11. yüzyıla kadar büyük gelişmeler göstermiştir. Bu sırada halkı ve yöneticileri Türk olan ilk Türk-İslam devletleri tarih sahnesine çıkmıştır. Bunların başında İdil (Volga) Bulgar Hanlığı (922), Karahanlılar (945), Gazneliler (963), Selçuklular (1040) ve Harizşahlr (1097) gelmektedir.¹ Türklerin İslam dinini kabul etmeleri, hem Türk, hem İslam hem de dünya tarihinin İslamiyet lehine değişmesine sebep olmuştur. (Yazıcı, 2016: 66)

Durgunlaşan İslam Kültür ve Medeniyetine Türkler İslam'a girmeleri ile siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda bir dinamizm getirmişlerdir. Kendi öz varlıklarında mevcut olan cihan hâkimiyeti mefkûresi ile İslam dininin "i'lây-ı kelimetullah" (Yazıcı, 2016: 66) anlayışını birleştirerek büyük bir sinerji ortaya çıkarmışlardır. Türkler elde ettikleri bu enerji ile hem İslam'ın yayılması ve korunması hem de İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. İslam'ın temel ilkelerine ters düşmeyen gelenekleri ile İslamî kuralları birleştirerek kendilerine mahsus büyük bir kültür ve

medeniyetin temelini atmışlardır. Böylece Hz. Peygamber dönemini bir kenara koyacak olursak, 632'de Hulefa-i Raşidîn ile başlayan ve 426 yıl süren Arap dönemi sona ermiş ve İslam Tarihi'nde, hilafetin kaldırıldığı 1924 yılına kadar sürecek olan hem dini hem de dünyevi hâkimiyetin Müslüman Türklerin elinde bulunduğu Türk devri başlamıştır. (Yazıcı, 2016: 67)

Türkler bu uzun süreç içerisinde askerî, ilmî, sosyal ve kültürel alanlarda Türk-İslam Kültür ve Medeniyeti denilen büyük bir olguyu ortaya çıkarmışlardır. İslamiyet'in hem yayılması hem de korunması yolunda Haçlı saldırılarına (Demirkent, 1996: 14/535-546) karşı koymuşlar ve belki de İslam'ın yok olmasını önlemişlerdir. İslamiyet'i kabul eden Türklerin bu dine hizmetleri sadece askerî alanla sınırla kalmamış, idarî ve ilmî alanlarda da büyük gelişmeler sağladıkları görülmüştür. Yusuf Has Hacib *Kutadgu Bilig* (Adalıoğlu, 2009: 237-253; Demirel, 2014: 55-61) eseriyle devlet idaresinin temel ilkelerini, Kaşgarlı Mahmut *Divân-ı Lügati't-Türk* (Düzgün, 2007: 201-215; Kayadibi, 2008: 2-7) ile Türk dilinin seçkinliğini, Edip Ahmet *Atabetü'l-Hakayık*'la (Demir, 2013: 37-52) İslamî esasları Türk gelenekleriyle birleştirmiş ahlakî öğütler ve Hoca Ahmet Yesevî de tasavvufî bir mahiyet arz eden *Divân-ı Hikmet* (Çakan, 2005: 201-207; Tosun, 2016: 148-168) adlı eseriyle Türk obaları arasında İslam'ın yayarak Türk-İslam kültürüne büyük katkıları olmuştur. Özellikle eğitim ve öğretim alanında ilk olarak İslam medeniyetine, Osmanlı Devletinin sonuna kadar devam eden medrese sistemini kazandırmışlardır. (Çetin, 1999: 177-202) Orta Asya'da ortaya çıkan medreseler, Selçuklu veziri olan Nizamülmülk'ün Bağdat'ta hayata geçirdiği Nizamiye Medresesi (Kafesoğlu, ts: 9/242-248; Özaydın, 2007: 33/194-196; Göktürk, 2014: 457-469) ile planlı ve programlı bir şekilde sistemleşmiştir. Osmanlıda da devam eden bu sistem Fatih Sultan Mehmet'in Sahn-ı Seman(Unan, 1993: Tez) ile Kanuni Sultan Süleyman'ın yaptırdığı Süleymaniye Medreseleri (Yılmaz, 2008: 164-272) ile zirveye ulaşmıştır.

Türklerin İslam Medeniyeti'nde geliştirdiği kurumlardan birisi de vakıflardır. (Ömer Hilmi, 1307: m.2; Öztürk, 1983: 1-2; Akgündüz, 1996: 270-300; Yılmaz, 2014: 43-66) Daha çok eğitim-öğretime katkı sağlayan vakıflar kuran Türkler, bu faaliyetlerine Orta Asya'da başlamışlar ve gittikleri yerlerde bu anlayışlarını geliştirerek devam ettirmişlerdir. Elimizdeki kayıtlara göre Müslüman Türklerin kurduğu ilk vakıf, Tamgaç Buğra Karahan İbrahim'in medrese ve dâru'l-merza için Semerkant'taki vakfidir. (Bilhan, 1982: 117-124; Ya-

zıcı, 2016: 167-169) Tamgaç Buğra Han kurduğu bu vakfın vakfiyesinde, inşa ettirdiği medresede eğitim öğretimin devam etmesi, yöneticilerin, hocaların ve çeşitli görevlilerinin maaşları için yeterli imkânlar sağlamış, gerek bunların harcanması gerekse diğer hususlarla ilgili uyulması gereken şartları ayrıntılı bir şekilde belirtmiştir. (Bilhan, 1982: 117-124; Yazıcı, 2016: 167-168)

İslamiyet'i kabulüyle beraber, Orta Asya'da ilk Türk-İslam Devletleri olan Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular devletleri ortaya çıkmıştır. Devletler tarihi açısından kısa bir süre içerisinde aynı bölgede teşekkül eden bu devletlerin varlığıyla, Orta Asya'da iskân sıkıntısı baş göstermiş ve Türk boy-larından bir kısmı önce İran sonra da Anadolu taraflarına göç ederek yerleşik hayata geçmişlerdir. Orta Asya'da başlayan özellikle cami, medrese açılımlarını ve bunlara destek veren vakıf kurma geleneğini, göç ederek yerleştikleri mekânlarda devam ettirmişlerdir. Bunlardan birisi de Yağan Paşa'nın Tebriz'de kurduğu vakıftır. Hakkında ayrıntılı bir çalışma yapılmamış olan söz konusu vakfın vakfiyesini inceleyerek, Yağan Paşa'nın diğer ismiyle Özbek Bey'in Türk kültürüne yaptığı katkıları ortaya koymaya çalışacağız.

2. Yağan Paşa Vakfiyesi

Orta Asya ve Anadolu'da İslam'ın yayılmasında şüphesiz tasavvuf ehlinin büyük katkısı olmuştur. Önce ticaret kervanlarını takip ederek İslamiyet'i yaymak için Orta Asya'ya gelen tasavvuf ehli buralarda ribatlarını kurarak, bireysel ve sosyal yaşamlarıyla İslam'ın güzelliklerini göstererek yerli insanlara örnek olmuşlardır. Onların bu tutumunun İslam dininden kaynaklandığını gören yöre halkı da herhangi bir baskıya maruz kalmadan yeni dini kabul etmişler. Tasavvuf halkası yerli halkla beraber her geçen gün genişlemeye başlamış ve Türkler arasında da, tasavvuf yer etmeye başlamıştır.

Orta Asya'dan göç ederek İran ve Anadolu'ya gelen Türkler tasavvufi geleneklerini de beraber getirmişlerdir. Gittikleri yerlerde zaviyelerini kurarak İslam'ı yaşayarak ve anlatarak yayma yoluna gitmişlerdir. Bunlardan birisi de Tebriz'de vakıf kurarak Pasinler'e² gelen ve orada cami ve zaviyesini inşa eden Yağan Paşa Arapça ifade ile Halil Divânî'dir.³ Yağan Paşa kurduğu vakfını, Evasıtı Receb 440/19-29 Aralık 1048 tarihinde yazdırdığı vakfiye ile tescil ettirmiştir.⁴ Yağan Paşa'nın yazdırdığı vakfiyede dönemin en büyük İslam devleti olan Abbasi Halifesi Mu'tasım Billah'ın adı da geçmektedir.⁵ Çünkü İslam'ın Türkler arasında yayılmaya başladığı dönemlerde devletleşen Türk

boyları, İslam devleti olarak kabul edilmeleri için Abbasi halifesine elçiler göndermişlerdir.⁶ Hatta tam teşekküllü kurulan Türk-İslam devletlerinde hutbe hem halifenin hem de hükümdarın adına okunmuştur. (Arslan, 2012: 73-92)

Yağan Paşa'nın vakfı için yazdırıp tescil ettirdiği vakfiye,⁷ Anadolu'daki en eski belgelerden birisi olarak bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Yaptığımız araştırmalarda söz konusu vakıf ve vakfiyesi hakkında Abdurrahim Şerif Beygu dışında bir araştırma yapıldığını göremedik. Bundan dolayı da bugünkü tebliğimizde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Yağan Paşa'nın vakfiyesini⁸ değerlendirmeye çalışacağız.

Birçok orijinal özelliği ve tarihi değeri olan vakfiye, Anadolu'da Türklerle ait en eski belge olması, hem Pasinler tarihinin aydınlanması hem de Semerkant ve Buhara'dan bu bölgeye gelen Türk büyüklerinin isimlerini taşıması açısından çok önemlidir. (Beygu, 1936: 213) Özbek adı verilen ve Arapçada da Halil Divânî olarak bilinen Yağan Paşa'nın, babasının adı Cihangir olup İran'ın Kirman Türklerindedir. Vakfiyedeki bilgilere göre aile, Horasan ve Semerkant'tan gelerek bir müddet Kirman'da kalmışlar ve oradan da kabile halinde o dönemde Tebriz'e bağlı Pasinler'e göç etmiş ve şimdi kasaba olan Yağan Köyü'ne yerleşmişlerdir. Köyde günümüzde de ziyaret edilen Yağan Baba türbesi bulunmaktadır.¹⁰ Ailenin geldiği sıralarda Pasin'in birçok köyü Gürcülerin elinde bulunuyordu. Kafilenin reisi Özbek Bey Pasinler'e gelip bu bölgeye gelip yerleşen, ancak ne zaman geldikleri bilinmeyen Türklere ait olan köyleri Gürcülerden satın almıştır. (Beygu, 1936: 213) Bu Türk boylarının 8. asırda Hazarlardan Müslüman olan ya da Harun er-Reşid zamanında gelen Oğuz boylarından Aras vadisine yerleşen Türkler olma ihtimali fazladır.¹¹

Vakfiyede fahru'l-meşayihîn, kutbu'l-ârifin, Kirman'ın ileri gelenlerinden Muhammed Bakır'ın evladından olduğu belirtilen Yağan (Özbek) Paşa, Pasin'e geldiğinde şimdiki Yağan kasabasını yurt ediniyor ve daha önceden bölgeye gelip yerleşen ve Gürcülerin hâkimiyeti altında olan köyleri satın aldıktan sonra bunların vergilerinin kendilerine verilmesini sağlamış, vergileri cami ve zaviyesine vakfetmiştir. Vakfiyede aldığı köylerin, cizye, haraç, gerdek resmi,¹² nikâh resmi, cürüm resmi, Hıristiyanların verdiği öşür resmi, koyun resmi ve diğer yükümlülüklerden muaf oldukları belirtilmiştir. Vâkif Yağan Paşa yazdırdığı vakfiyedeki şartlara aykırı hareket edenlere de lanet etmektedir.¹³

Vakfiyede Yağan Paşa'nın nesebi İmam Muhammed Bakır'dan geldiği, köyünün Pasin nahiyesine bağlı Billur olduğu belirtildikten sonra vergilerini aldığı köylerin isimleri ve kaçar dirhem vergi ödedikleri ayrıntıları ile belirtilmiştir. Vakfiyede isimleri zikredilen köyler ve ödedikleri vergilerin miktarı:

Köyün İsmi	Köyün Diğer İsmi	Vergi Miktarı (dirhem)
Ağçaşâr	Işkî	4000
Garsihacer	Hünkâr	5000
Gönenç	Tavenus	6000
Nâkus	İkrek	1000
Katerkus	Paşa Şeyh	1000
Çermik	Ağçapur	1500
Döne	Yakacık	500
Höyüki	Çoban Abdal	3100
Kıradabaz	Ekrek	1000
Kâbus	Kozlu	4000
Emrekom	Emre	7000
Zeybihacer	Kernikâr	3000
Hit	Alaca	1000

Bunların dışında Pasin, Ügümü ve Kalkale köylerinin bütün gelirleri Seyyid Şerif Halil Divânî'nin zaviyesine kayıtlı olduğu şarta bağlanarak, Allah ve bütün meleklerin laneti bu şartları çiğneyenlerin üzerine olsun diyerek beddua etmektedir.¹⁴

Vakfiyenin ilerleyen yerlerinde Alvar, Alasakal ve Tenzile köylerinin hepsinin asitaneye kayıtlı olduğu belirtilmiş, Cami ve asitanenin ferraşına gece gündüz hizmet etme şartı getirilmiştir. Daha sonra vakfiyede Halil Divânî'nin söz konusu olan 15 köyü, Gürcü Kral İbraîl'den 60 000 dirheme satın aldığı ve Mindivan, Rûzbâkî ve Dudeviran köylerinin gelirleri asitanenin aydınlatılması, Pelur, Bulamaç ve Sülügü köylerinin gelirleri de temizliğine bakan ve temizlik harcamaları için vakfedilmiştir. Bedervanis, Harçlı ve Çekerek köylerinin de yine asitaneye kaydedilerek, gelirlerinin aydınlatmaya harcanması kararlaştırılmıştır. Vâkıf Halil Divânî, (diğer vakfiyelerde bir defa zikredilmesine rağmen) her şarttan sonra Allah'ın ve meleklerin lanetinin, belirdiği şartlara aykırı hareket edenler üzerine olsun demiştir.¹⁵

Yağan Paşa vakfın nezaret, tevliyet ve cibayet görevlerini önce erkek evladına, eğer onların soyu biterse, kız evladına, eğer bunların da soylarının tükenirse onlara bağlı olan Seyyid Ahmed el-Kebir, sonra da Seyyid Şerif Pir Şeyh Hasan Ebu'l-Fadl'a şart koşmuştur.¹⁶

Ayrıca vakfiyedeki bilgilere göre Yağan Paşa, (vakfiyede Halil Di-vânî'nin melik olduğu kaydı bulunmaktadır) Gürcülerden olan Mîsaîl'e bağlı olan 14 köyü de 40 000 dirheme satın aldığı anlaşılmaktadır. Yağan Paşa vakfiyeyi yazdırırken Gürcü krallar olan İbraîl ve Misaîl'den söz konusu köyleri sattıklarına dair kadı huzurunda söz almıştır.¹⁷ Özbek (Yağan Paşa) Bey'in aldığı köyler; Pelur Bahak-Yağan Paşa, Ağçaşar-Işkı, Garsihacer-Hünkâr, Gönenç-Tavenus, Nakus-Ekrek, Katerkus-Paşa Şeyh, Hit-Alaca, Zeybihacer-Kernikar, Çermik-Ağçapur, Döne-Yekecek, Höyük-Çoban Abdal, Kır-dabaz, Ekrek, Kozlu, Emrekom-Emre, Düzbaki, Mindivan, Haraşi, Suluki, Tenzile, Pulur, Bulamaç, Alvar, Üğümü, Alasakal, Pasin, Kalkale-Kındığı, Hünkâr, Yüzviran ve Ali Çıkrık'tır.¹⁸

3. Sonuç

Vakfiyedeki bilgilerden anlaşıldığına göre Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra İslam medeniyetine çok büyük katkıda buldukları gibi kendileri de gerçek kimliklerine kavuşmuşlardır. Türklerin İslam dairesine girmeleriyle beraber en büyük kazanımlarından birisi, şehirleşme ve yerleşik hayata geçmeleri ve yerleşik hayat tarzına uygun olarak İslam kültür ve medeniyeti çerçevesinde yeni kurumlar oluşturmalarıdır. Buna paralel olarak göçebe halinde yaşayan Türklerin iskân alanları Orta Asya'dan Batı'ya doğru ilerleyerek kalıcı bir şekle dönüşmüştür. Buldukları yerlerde cami, medrese, han, hamam gibi mimari eserler inşa etmişler ve oranın şehirleşmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. İnşa ettikleri mimari eserlerin devamlılığı için de vakıflar kurarak kalıcılığını sağlamışlardır.

Buhara, Semerkant'tan Kirman'a ve oradan da Pasinler'e gelen Yağan Paşa bir cami ve zaviye inşa ettirmiştir. Kendilerinden önce bu bölgeye gelen ve Gürcü krallarının hâkimiyeti altında bulunan Türk köylerini bedelini ödeyerek satın almış ve bu köylerin gelirlerini inşa ettirdiği cami ve zaviyeye vakfetmiştir. Hem Türk tarihi hem de Türk-İslam Medeniyeti tarihi açısından önemli bilgiler içeren vakfiyenin günümüze kadar ulaşması dikkate şayandır. Pasinler'e gelerek orada bir cami ve zaviye inşa ettiren Yağan (Özbek) Pa-

şa'nın zengin olduğu satın aldığı köyler ile sahip olduğu mülklerden anlıyoruz. Zenginliğinin yanında kendisini dini bir otoriteye de dayayarak kutsiyet kazandırmıştır. Osmanlı döneminde Anadolu'da yaygın olan bu anlayışa göre Şeyhler, halk gözünde büyük ve kutsal görünmek, nüfuz ve şöhret kazanmak için Hz. Peygamber'in neslinden geldiklerini söylemişlerdir. Irak, Suriye ve Anadolu'da Türk şeyhlerinin büyük kısmı dedelerin evlad-ı resulden birisine ulaştırmışlardır.

Yağan (Özbek) Paşa da Arapça Halil Divânî ismiyle ecdadının silsilesinin İmam Muhammed Bakır kanalı ile Hz. Ali ve Hz. Peygamber'e dayandığını söylemektedir. Bu konuda Tasavvuf Tarihi ve İslam Tarihçilerinin kapsamlı bir araştırma yaparak, konuyla ilgili temel ilkeleri belirlemeleri gerekmektedir. Gerçi günümüzde bu konuda insanlar artık eskisi gibi seyyiddir ya da şeyhtir diyerek fazla itibar etmemektedir. Bu konuda gerçekten Hz. Peygamber'e ulaşan kişilere bir sözümüz yoktur, ancak bunların da tespiti çok zordur.

Sonnotlar

- 1 Konuyla ilgili olarak Nesimi Yazıcı *İlk-Türk İslam Devletleri Tarihi*'nden naklen bkz; Emel Esin, "Türklerin İslamiyet'e Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, Ankara 1987, C. I, s. 287-320; Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*; İstanbul 1980; H. D. Yıldız, "İslamiyet ve Türkler", *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*, Ankara 1981, s. 285-315; H. D. Yıldız, "Türklerin Müslüman Olmaları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, C. III, s. 333-357; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998.
- 2 **Pasinler:** Kuzeyden Tortum ve Narman, Doğudan Karayazı ve Tekman ile batıdan Erzurum merkez ilçe topraklarıyla çevrilidir. Kaza merkezi Erzurum-Tebriz ticaret yolunun üzerinde bulunması sebebiyle tarih boyunca önemini koruyan bir merkez olmuştur. (Bkz. Ümit Kılıç, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Pasinler Köylerinin Demografik ve İskân Yapısı", *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2010, S. 42, s. 243).
- 3 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 74, Sıra 102.
- 4 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde en eski tarihli olan 440/1048 yılında Tebriz'de tescil edilen vakfiyeyi tanzim eden ve imza atanlar vakfiyede şöyle belirtilmektedir; "*Tebriz Müftüsü Seyyid Ahmed b. Mehmed, Tebriz Kadısı ve Nakübü'l-Eşrafî Selahaddin Mehmed Fani b. Mehmed Ekber*" dir. Şahitler ise; "*Seyyid Baba Horasânî Kemaleddin, Seyyid Emir Haydar, Seyyid Ahmed Kebir, Seyyid Şerif Pir Hüseyin Tataristânî b. Seyyid Mehmed, Seyyid Çukender Ali b. Seyyid Süleyman*" dir. Bu vakfiyeyi ilk olarak Abdurrahim Şerif Beygu 1936 yılında yazdığı *Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri* adlı eserinde ele almış kısmen de olsa değerlendirmiştir. (Bkz. Abdurrahim Şerif Beygu, *Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*, Bozkurt Basımevi, İstanbul 1936); Vakfiye daha sonra Ahmet Kala öncülüğünde hazırlanmış, 1040-1950 yılları arasındaki dönemleri ihtiva eden büyük ölçüde Osmanlı Türkçesi, kısmen Arapça ve Farsça arşiv belgelerinin ve el yazması eserlerin çevirilerinden müteşekkil bir çeviri belge arşivinde bulunmaktadır. Arşivde vakfiye, "*Yağan Paşa Zaviyesi'ne ve Şeyh Seyyid Şerif Halil Divânî Vakfı'na ait Evasut Receb 440/19-29 Aralık 1048 tarihli, Selçuklu Tebriz Kadısı tarafından onaylanmış belge*" olarak geçmektedir. Bizde vakfiyeyi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi 606 nolu defterin 74-75-76 sayfalarında bulduk ve değerlendirmelerimizi buna yapmaya çalışacağız.
- 5 Bu bilgide tarihi bir hata görünmektedir. Abbasi halifesi Mu'tasım-Billâh ağabeyleri Emin ve Me'mun'dan sonra 218/833-834 tarihinde Abbasi hükümdarı olmuş ve 227/842 yılına kadar devam et-

- miştir. Halil Divâni'nin vakfiyesinde Mu'tasım-Billah'ın değil de Kâim-Biemrillah'ın (422-467/1031-1075) olması gerekmektedir. Çünkü Mu'tasım-Billâh yaklaşık iki asır önce vefat etmiştir. (Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler Devri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, C. III).
- 6 İlk Türk-İslam devleti kabul edilen İdil (Volga) Bulgar Hanı Şelkey (Şilki) oğlu Almış 920-921'de Abdullah Baştü el-Hazarî'yi Bağdat'a Abbasi Halifesi Muktedir-Billah'a kendilerinin İslam Devleti kabul edilmesi ve kendilerine İslam'ın öğretilmesi için elçi olarak göndermiştir. Bu müraacaatı olumlu karşılayan Halife mukabelen taleplerini karşılamış ve ayrıca Bulgar Hanlığı'na bir heyetle mektup göndermiştir. (Bkz. Nadir Devlet, "İslamiyet'i Resmen Kabul Eden İlk Türk-İslam devleti: İdil-Bulgar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, C. 9, s. 311-341; Nesimi Yazıcı, *age*, s. 118) Heyetin içinde Halife'nin divanında çalışan kâtiplerden birisi olan İbn Fadlan da bulunuyordu. İbn Fadlan bu seyahati esnasında *er-Rihle* adlı seyahatnamesini yazmış ve bölge hakkında çok değerli bilgiler vermiştir. (Bkz. Aliyev Salih Muhammedoğlu, "İbn Fadlân", *DİA*, İstanbul 1999, C. 19, s. 477-479; Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, İstanbul 2010).
 - 7 Abdurrahim Şerif Beygu vakfiyenin bir nüshasının İstanbul Evkaf Dairesi'nin eski kayıtlar bölümünde "Erzurum, Yağan Paşa Pasin kazasında 440, 1329/20/28/74 müceddeden Anadolu" adıyla kayıtlı, başka bir nüshasını Erzurum Evkaf Dairesi'nde ve üçüncü bir nüshasının da Yağan Paşa'nın evladında olduğunu, ismi geçen nüshaların alındığı ceylan derisi üzerine yazılmış asıl vakfiyenin ise 1828 Osmanlı Rus savaşında kaybolduğunu belirtmektedir. (Bkz. Abdurrahim Şerif Beygu, *age*, s. 213-214)
 - 8 Bu vakfiye evkaf mahkemesinin 26 Cemaziyevvel 1329/25 Mayıs 1911 senesi ilamı üzerine 4 Şevval 1329/28 Eylül 1911 tarihinde ortaya çıkan irade-i aliyye ile aslının aynı denilerek kaydedilmiştir. (Yağan Paşa Vakfiyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 74, Sıra 102.
 - 9 **Yağan Köyü:** Çoban Köprüsü'nün güneyinde, alçak bir tepe üzerine kurulan köyün yakınından Aras nehri geçmektedir. Çayıruları, mer'aları ve verimli ovasıyla Pasinlerin ileri gelen köylerinden birisidir. Günümüzde Erzurum ili, Köprüköy ilçesine bağlı bir kasabadır. Köprüköy'ün güneydoğusunda yer alır. Erzurum Pasinler Köprüköy, Muş yolu üzerinden geniş ve verimli bir araziye sahiptir. Aras Nehri ve Aras'ın kolu Yağan ovasından geçer. Yağan Kasabası üç mahalleye ayrılır: 1- Şehitler Mahallesi 2- Kazım Karabekir Mahallesi 3- Cumhuriyet Mahallesi'dir. Bkz. (https://www.facebook.com/pg/yaganlilar/notes/?ref=page_internal)
 - 10 Yağan Baba Köprüköy ilçemizin Yağan köyünde, köy camisinin doğusunda yer alan mezarlıkta altı metre büyüklüğünde bir mezarda medfundur. Yatırın asıl adının Seyit Şerif Halil Divani olduğu ifade edilmektedir. Halil Divani'nin Seyitlik şeceresi ve tarikat icazetnamesi (izinname) mevcut olup, Pasinli bir akademisyen olan Hakan Kadioğlutarafından Türkçeleştirilmiştir. Bkz. (https://www.facebook.com/pg/yaganlilar/notes/?ref=page_internal)
 - 11 Yağan Paşa Vakfiyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 75, Sıra 102.
 - 12 Kanunnâmelerde, "resm-i arûsi (gelin resmi),,, "arûsane,,,"âdet-i arûsî, adlarıyla geçen bu resmin mahiyeti, bir kız veya dul kadın evlenirken kadıya verilen nikâh resminden başka tımar sahibine veya sancak beyine verilen resimdir, kızları evlendiği zaman, tımar sahibinden de alınır; Bir yerli reayanın kız oğlan kızı evlense gerdek resmini, kızın babasının, tımarında oturduğu sipahi alır. Dul (seyyibe, bîve, ermel) kadın evlense, arus (gerdek) resmini, kendisinin evlendiği sırada bulunduğu yerin sahibi, sipahisi alır, fakat Yörük ve yüzdecinin kızı evlense, gerdek resimlerini, bunlar lâmekân olduklarından, yanı daima bir yerde durmadıklarından, kız olsun dul olsun, kadının veya kızın babasının kayıtlı bulunduğu tımarın veya yerin sahibi alır. Sefere eşen müsellemler taifesinin kızı dahi reâyâ kızı hükmündedir ve cemaatinin resm-i arûsu kime kaydolunduyse, gerdek resmini ona verir. Bu resmin miktarı, evlenenin, kız-dul, Müslüman-zimmî olduğuna ve muhtelif mıntakalara göre değişir, hatta gerdek resmi olarak bazı yerlerde akça yerine koyun vesaire alınmakta ve zengin, orta halli, fakir olduğuna göre ayrıca tefrik yapılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunda ekseri vilâyetlerde, Müslümanlarda, gerdek resmi olarak, kız oğlan kızdan 60 akça, dul kadından, 30 akça olarak alınmaktadır. (Bkz. Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler", *AÜDTCF. Dergisi*, Ankara 1947, C. 5, S. 5, s. 506-507)

- 13 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 75, Sıra 102.
- 14 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 75, Sıra 102.
- 15 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 75, Sıra 102.
- 16 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 75, Sıra 102.
- 17 Vakfıyede; “Bu köylerin alışverişinin doğruluğu, icap ve kabulü kral Misail’e sorulduğunda; özel mülkünden
- 18 Yağan Paşa Vakfıyesi, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 76, Sıra 102.

Kaynaklar

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, “Bir Siyasetname Olarak Kutadgu Bilig”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2009.
- Akgündüz, Ahmet, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, OSAV. Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, İhsan, “İlk Türk-İslam Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Bahar 2012, Yıl 16, S. 51.
- Beygu, Abdurrahim Şerif, *Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*, Bozkurt Basımevi, İstanbul 1936.
- Bilhan, Saffet, “900 Yıllık Bir Türk Eğitim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, *AÜ. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 1982, C. 15, S. 2.
- Çağatay, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, *AÜDTCF. Dergisi*, Ankara 1947, C. 5, S. 5.
- Çakan, Varis, “Hoca Ahmed Yesevî ve Divanı Hikmet”, *Milli Folklor*, 2005, Yıl 17, S. 68, s. 201-207.
- Çetin, Altan, “İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler”, *Dinî Araştırmalar*, C. II, S. 5 (Ankara Eylül-Aralık 1999).
- Dağ, Türker-Göktürk, İsa, “Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2014, S. 27.
- Demir, Ekrem, “Atabetü’l-Hakayık’ta Geçen Deyimler, Atasözleri ve Özdeyişler”, *Türkiyat Mecmuası*, Güz 2013, C. 23.
- Demirel, Demokaan, “Kutadgu Bilig’de Devlet Yönetimi”, *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, Yıl 2014, C. 6, S. 1.
- Demirkent, Işın, “Haçlılar”, *DİA*, 1996, C. 14.

- Demiryürek, Hatice, *Atabetü'l-Hakayık'ın Gramatikselsel Bağlam ve Sıklık Sözlüğü*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli 2012.
- Devlet, Nadir, "İslamiyet'i Resmen Kabul Eden İlk Türk-İslam Devleti: İdil-Bulgar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, C. 9, s. 311-341.
- Düzgün, Dilaver, "Divanü Lügati't-Türk'te Sosyal Normları Karşılıyan Kavramlar", *AÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2007, S. 35.
- Erşahin, İbrahim Sarıçam-Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, TDV. Yayınları, Ankara 2016.
- Esin, Emel, "Türklerin İslamiyet'e Giriş", *Tarihte Türk Devletleri*, Ankara 1987, C. I, s. 287-320.
- Hilmi, Ömer, *İthâfu'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, İstanbul 1307.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Nizamülmülk", *MEBİA*, C. IX.
- Kayadibi, Fahri, "Kaşgarlı Mahmud ve Divânü Lügati't-Türk'te Eğitimle İlgili Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2008, S. 18.
- Kılıç, Ümit, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Pasinler Köylerinin Demografik ve İskân Yapısı", *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2010, S. 42, s. 243).
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998.
- Muhammedoğlu, Aliyev Salih, "İbn Fadlân", *DİA*, İstanbul 1999, C. 19, s. 477-479.
- Özaydın, Abdülkerim, "Nizamülmülk", *DİA*, İstanbul 2007, C. 33.
- . "Nizamiye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2007, C. 33.
- Öztürk, Nazif, *Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, VGM. Yayınları, Ankara 1983.
- Şeşen, Ramazan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, İstanbul 2010.

- Tosun, Cemal, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Divân-ı Hikmeti’nde Eğitim”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara Ekim-Kasım-Aralık 2016, C. 52, S. 4.
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1993.
- Yağan Paşa Vakfı, VGMA, Defter no: 606, Sayfa 74, Sıra 102.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk-Türk İslam Devletleri Tarihi*, TDV Yayınları, 14. Baskı, Ankara Ekim 2016.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbasiler Devri”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, C. III.
- . “Türklerin Müslüman Olmaları”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, C. III.
- . *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1980.
- . “İslamiyet ve Türkler”, *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı*, Ankara 1981, s. 285-315.
- Yılmaz, Yasin, *Kanuni Vakfı ve Süleymaniye Külliyesi*, VGM. Yayınları, Ankara 2008.
- Yılmaz, Yasin, “Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri”, *Dinî Araştırmalar*, Ankara Ocak-Haziran 2014, C. 17, S. 44.
- (https://www.facebook.com/pg/yaganlilar/notes/?ref=page_internal)

KENT ORTAMINDA ALEVİLİĞİN YENİDEN İNŞASINDA CEMEVLERİNİN ROLÜ: ALTINOLUK CEMEVİ ÖRNEĞİ

Role Of “Cemevi”s In Rebuilding Alevisim On Urban
Environment: The Case Of Altınoluk Cemevi In Edremit
District In Balıkesir City

Mehmet Ali YOLCU*

Öz

Aleviliğin toplumsal yapılanmasının 16. yüzyıldan itibaren kırsal ve göçebe nüfusa göre inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bu toplumsal yapılanma, yüzyıllardır süregelen ritüelistik biçimlenmeyle günümüze kadar taşınmıştır. Bu bağlamda Alevilikte yapının ayakta kalmasının belki de en önemli unsuru ritüel, dolayısıyla da dedelik kurumudur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan köyden kente göç olgusu Aleviliğin yapılanmasında dedelik kurumunun işlevlerini sekteye uğratmış, ritüel sürekliliğe darbe vurmuş görünmektedir. Bu durum, aslında modern toplumlarda kapalı cemaat tipi örgütlenmelerin birçoğunda görülebilmektedir. Aleviliğin kente taşınması, geleneksel Alevi kurumlarında bazı değişikliklere neden olmuş, dolayısıyla bireylerde ocak aidiyeti ötelenmiş, erkân ve sürek farklılıkları ortaya çıkmıştır. Aleviliğin kendi içindeki sosyo-kültürel dönüşümünü anlamanın yolu, modernleşme denilen sürecin yakından analiz edilmesinden geçmektedir. Kent ortamında Alevi örgütlenmeleri, klasik-kırsal örgütlenmeden farklı bir görünüm arz etmektedir. Çalışma, göç sonucu kent ortamına taşınan bireylerde Alevi kimliğinin temel belirleyicileri bağlamında cemevlerinin ve derneklerin rolü üzerine odaklanmıştır. Konuyla ilgili saha çalışması, Alevi Kültür Dernekleri Altınoluk Şubesi'ne bağlı “Altınoluk Cemevi”nde gerçekleştirilmiştir. Bu bölge, son yıllarda göç alması nedeniyle evren ve örneklem grupları açısından çalışmanın amacına ve yönetsel bakışına uygundur. Burada yapılan cemevlere ve etkinliklere katılan katılımcılar başta olmak üzere, dernek yöneticileri ile cemevinin dede ve zakiriyle mülakatlar yapılmış, böylece çalışmanın verileri elde edilmiştir. Ritüelin topluluk kimliğinin inşasındaki etkisi çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kent Aleviliği, Cemevleri, Altınoluk Cemevi, Dernekler, Ritüel, Kimlik.

Abstract

It is possible to say that social structuring of Alevisim has been built as of 16th century according to rural and nomadic population. This social structuring has transferred until today by ongoing for ages ritualistic formation. In this context, probably the most important element for the structure to survive in Alevisim is ritual, therefore, is the Dedelik Institution. Starting from second half of 20th century, rural-to-urban migration phenomenon seems to have brought functions of the dedelik institution to a halt and to have struck a blow against ritual continuity, in structuring Alevisim. This situation, in fact, may be seen in many of the closed congregation-ty-

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye, mehmetaliyolcu@comu.edu.tr

pe organizations in modern societies. Mobilization of Alevisim to the urban caused to some changes in Alawite institutions, therefore, sense of belonging to the Ocak in individuals was deferred, and the method and duration differences emerged. The way to understand socio-cultural transformation of Alevisim in itself passes from analysing closely the process called modernization. In the urban environment, Alawite organizations present a different appearance from conventional-rural organisation. The study focused on role of cemevis and associations in individuals who have moved into the urban environment as a result of the migration, in the context of key determinants of Alawi identity. Field study on the matter was carried out in “Altınoluk Cemevi”, affiliated to Altınoluk Branch of Alawite Cultural Associations. This region is suitable for aim and methodological view of the study in terms of population and sample groups due to the fact that it has allowed immigrants in recent years. Interviews were made with association executives and dede (male Alawi leader) and zakir (Alawi religious minstrel) of the cemevi, including participants who joined in cems (Alawi ritual) and activities, which were done, and therefore data of the study were obtained. We tried to analyse impact of the ritual on building community identity.

Key Words: Urban Alevisim, Cemevis, Altınoluk Cemevi, Associations, Ritual, Identity.

1. Giriş

Aleviliğin toplumsal yapılanmasının 16. yüzyıldan itibaren kırsal ve göçebe nüfusa göre inşa edildiğini söylemek mümkündür. Ancak, 1960’lı yıllardan sonra ortaya çıkan köyden kente göç olgusu, Alevilerin kitlesel olarak kentlere göç etmelerine neden olmuş ve Aleviliğe dair birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte 16. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan klasik Kızılbaşlık hiyerarşisi ve örgütlenmesi yeni bir dönüşüme yönelmiş gözükmektedir. Kırsala göre yapılanan Alevi toplumsal modeli, kentlerde toplumsal ve bireysel ihtiyaçları karşılamaktan uzaktır.

Rıza Yıldırım’ın da belirttiği gibi, kırsalda toplumsal düzenin ikamesi ve devamı bakımından merkezi konumda bulunan kimi kurumlar ve ritüeller kent hayatında işlevsiz kalmıştır. Yine kırsalda yaşayan insanın zihinsel ve psikolojik ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde yapılanan bir teoloji kentli ve eğitilmiş insan için sorgulanır olmaktan kurtulamamaktadır. Bütün bu dinamikler Aleviliği her bakımdan dönüşmeye mecbur bırakmıştır (Yıldırım, 2012: 138).

Geleneksel Alevilikte toplumsal yapının ayakta kalmasının belki de en önemli unsuru ritüel, dolayısıyla da dedelik kurumudur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aleviliğin yapılanmasında dedelik kurumunun işlevleri sekteye uğramış, ritüel süreklilik darbe almış görünmektedir. Bu durum, aslında modern toplumlarda kapalı cemaat tipi örgütlenmelerin birçoğunda görülebilmektedir. Aleviliğin kente taşınması; geleneksel Alevi kurumlarında

bazı değişikliklere neden olmuş, dolayısıyla bireylerde ocak aidiyeti ötelenmiş, erkân ve süreklilikleri ortaya çıkmıştır.

Ali Yaman, kentli Aleviliğin yapısal sorunlarının başında dede-talip bağlantısı, düşkünlük ve musahiplik gibi kurumların ortadan kalkmasını görmektedir. Yaman'a göre, en öncelikli ve etkileyici sorun artık kentlerde bir daha asla kurulamayan dede-talip bağlantısı olmuştur. Esas olarak bu bağlantının kurulamaması önemli Alevi kurumlarının da işlememesinin temel nedenini oluşturmaktaydı. Ocaklar şeklinde örgütlenmiş bulunan dedelik kurumunun yanı sıra, onunla da bağlantılı düşkünlük ve musahiplik gibi Alevilerde toplumsal düzeni sağlayan kurumlar da olumsuz etkilenmiş ve kent ortamında işlevsizleşmiştir (Yaman, 2012: 21).

Yıldırım ve Yaman gibi Alevilik konusunda yetkin araştırmacıların kentleşme ve Alevilik ilişkisine dönük tespitleri son derece önemlidir. Yaman, ağırlıklı olarak ocak sistemi üzerinden konuyu değerlendirirken, Yıldırım daha çok kentleşme sosyolojisi temelinde konuyu ele almaktadır. Yıldırım'ın "geleneksel Alevilik" ve "modern Alevilik" terimlerini kullanarak yapmış olduğu karşılaştırma konuyu özetleyen yönüyle dikkat çekicidir: 1. Geleneksel Alevilik oluşum sürecini tamamlayıp nihai formuna ulaşmıştır; Modern Alevilik oluşum sürecinin henüz ortalarında olup teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından nihai formuna ulaşmamıştır. 2. Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir. 3. Geleneksel Alevilik inanç merkezlidir; modern Alevilik kimlik merkezlidir. 4. Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir. 5. Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu "dede-talip ilişkisi" üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik "cemevi-cemaat eksenli" etrafında şekillenmektedir. 6. Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; Modern Alevilik birey merkezli olacaktır. 7. Geleneksel Alevilik İslami geçmişe dayalı bir ortak bellek ve tarih algısına sahiptir; Modern Alevilik Kemalist geçmiş ve yakın tarihinin mağduriyetlerini ön plana çıkarır. 8. Geleneksel Alevilik Buyuklar, Velayetnameler, belirli âşıkların (ozanların) deyişleri gibi kaynakları ana referans olarak kabul eder; Modern Alevilik ana referanslarını henüz netleştirmemiştir (Yıldırım, 2012: 139-152).

Kentli Aleviliğin kırsaldaki gibi dede-talip ilişkisinden ziyade dernekler ve cemevi-cemaat eksenli bir yapılanmaya dönük bir yol izlemesi, yeni bir

kategori olarak bu kimliğin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Kırsalda Alevi inançlarının referansları, yukarıda da belirtildiği gibi, daha çok dinsel içerikli sözlü gelenek ve yazılı külliyat oluştururken yeni tip Kent Aleviliğinde topluluk kimliği seküler bir karakter kazanmış ve muhalif bir içerik ve söylemle beslenmiştir. Kent ortamında dedelik, kırsaldaki tipolojisinden uzaklaşmış, mutlak, karizmatik otoriterlik zayıflayarak topluluğa rehberlik etmek gibi daha başka işlevler kazanmıştır.

Kent hayatının sosyalleşme mekânlarından biri olan derneklerin topluluğu bir arada tutma ve grup kimliğini ifade etme araçlarına sahip olma gibi kimi işlevleri Aleviler arasında dernekleşme sürecini hızlandırmış gözükmektedir. Türkiye’de Alevi STK’larının önemli bir bölümü federasyonlar biçiminde çatı kuruluşlar altında faaliyet göstermektedir. Bu federasyonların veya bunlara bağlı derneklerin şubeleri Türkiye’nin birçok yerinde, öncelikli olarak kentlerde, cem ve kültür evleri açmışlar ve faaliyetlerini buralarda yürütmüşlerdir. Bu cem ve kültür evlerinden biri de Altınoluk’tadır.

2. Altınoluk Cemevi

Altınoluk’un Balıkesir-Edremit’e bağlı turistik bir belde olması nedeniyle, genelde emekli olan kişiler buraya yerleşmektedir. Haliyle, Anadolu’nun çeşitli yerlerinden ve büyükşehirlerden gelen Aleviler de burada ikamet etmektedirler. 2000 yılında Alevi Kültür Dernekleri’nin bir şubesi Altınoluk’ta açılmış, bu şubeye bağlı olarak Altınoluk Cemevi’nin temeli 2012 yılında atılmış, imece usulüyle ve bağışlarla inşaatı tamamlanarak 2014’te “Cem ve Kültür Evi” olarak hizmete başlamıştır. Cemevinin yer aldığı kompleksin içinde misafirhaneler, ticari faaliyetlerin yapıldığı mekânlar, sinema ve tiyatro gösterimlerinin gerçekleştiği salonlar yer almaktadır. Derneğin amacı, Alevilik inancına sahip insanları bir arada tutmak, Anadolu’nun çeşitli yerlerinden getirdikleri gelenekleri korumak ve sürdürmek, Alevilik erkânını gençlere öğretmektir. Her perşembe akşamı yapılan cemlerin yanında düğün, nikâh merasimi, aşure, Hızır lokması, Muharrem orucu, kurban, adak ve cenaze erkânı da yine bu cem ve kültür evinde gerçekleştirilmektedir.

Altınoluk’taki Alevilerin çoğu Malatya, Sivas, Tokat, Tunceli, Erzincan vb. yerlerden geldiği için kendi içerisinde karma bir yapıya sahiptir. Bu karma yapıyla birlikte topluluğu bir araya getiren bileşenlerden en önemlisi inanç olmaktadır. Bu bağlamda grubun sosyolojik ve psikolojik gerekçelerle “yabancı” bir yerde yeniden ortak bir kimlik kurgusu oluşturduğu söylenebilir.

Kırsaldaki ocak, dede, talip gibi Alevilik inancının ana taşıyıcıları bu yeni ortamda artık işlevsizleşmiş, daha modern bir topluluk organizasyonuna ihtiyaç duyulmuştur. Farklı ocaklara bağlı kişilerin cemevindeki ortak ritüelleri bunu göstermektedir.

Cemevinde hizmet gören dede Erzincanlıdır ve uzun yıllar Avusturya’da kaldıktan sonra emekli olmuş ve Altınoluk’a yerleşmiştir. Cemi yöneten dede, işleri karşılığında düzenli bir bağış veya ücret almamaktadır. Ancak, hizmet sahipleri bazen “hak lokması” adı altında dedeye bir miktar para vermektedirler. Erkan konusunda cemevi dedesi İbrahim Aydemir şöyle demektedir: “Kişi Alevi ismini taşıyorsa -ki doğuştan Alevi olması da şart değildir- ibadetlerimize katılabilir. On iki hizmet anlayışı tüm Aleviler genelinde aynıdır ve burada da aynı hizmetler yapılır. Sadece kendi içlerinde küçük farklılıklar vardır. Örneğin, Tokat Alevilerinde ‘Tokat Semahı’ vardır. Ceme katılanlar arasında Tokat’tan gelen Aleviler var ise zakirimiz istek üzerine cemde Tokat Semahı da çalar. Biz bütün bu farklılıkları elimizden geldiğince uygulamaya gayret gösteriyoruz. Her perşembe ‘delilimizi uyandırırız’ ki buna Delil Uyardırma (Birlik) Cemi adı verilir. Birlik cemlerinde asıl amaç toplumu bir araya getirmek, onların kaynaşmasını sağlamaktır. Bizler, kişiler arasındaki barışı ve uzlaşmayı sağlamadan asla cem yapmayız. Ceme katılacak olan kişilerin birbiriyle dargın olup olmadıkları ceme katılmadan bir hafta önce araştırılır. Eğer bir dargınlıkları var ise sorguya çekilir. Ancak aralarında uzlaşma sağlanırsa ceme kabul edilirler. Uzlaşma sağlanmaz ise aralarında dargınlık olan kişiler ceme katılamaz”. (KK-3).

Altınoluk Cemevi’nde birlik cemi dışında, muhabbet cemi, Kurban bayramı cemi, Hızır cemi, Nevruz cemi gibi cemler yapılmaktadır. Aydemir, dört yıllık görevi süresince hiç musahiplik cemi yönetmediğini aktarmıştır. Gözlemlerimize göre, bu durumun temelinde Altınoluk’taki cemaatin içinde genç nüfusun olmaması veya genç nüfusun cemlere katılmaması yatmaktadır. Yine, düşkünlük mekanizmasının işletilmediği de belirtilmiştir. Konuyla ilgili Vedat Tekten şunları söylemiştir: “Dedelerin ceza verme yetkisi ancak her talibin kendi müşdidinin huzurunda yer aldığı zamanlarda mümkündür. Yani hiçbir dede bir başkasına rastgele cezai bir müeyyide uygulayamaz. Bizler insanı kaybetmek için değil kazanmak için yola çıktık. Dolayısıyla bir kişiyi düşkün ilân etmek çok zor bir meseledir. Yine aynı şekilde düşkün olma hâli de oldukça zordur. Bizler insanları kolay kolay kaybetmek, düşürmek veya yoldan uzaklaştırmak istemeyiz. Eğer bir kişi gerçekten düşkünlüğü hak edecek bir

eylemde bulundaysa o kişinin cezası, kendi mürşidi ve bağlı olduğu ocağın büyüklerinin huzurunda görülür”. (KK-5).

Perşembe akşamları yapılan cemlere katılanlar yaklaşık 20-30 kişidir. Hizmetlerde sürekli yer alan kişiler cemde okunacak duaları ezbere bilmelelerine rağmen yeni katılanlar duaları kâğıtlardan okumaktadırlar. Aydemir Dede'nin aktardığına göre, zaman zaman Sünni gruplardan kişiler de cemlere katılmaktadır. Altınoluk Cemevi'nde yapılan cemlere, konuyla ilgili çeşitli görüşmeler olsa da Altınoluk'ta ve civarında yaşayan yerli Alevi nüfustan kişiler katılmamaktadır. Bunun nedenlerinin başında Tahtacı erkânındaki farklılıklar gelmektedir, zira çevredeki yerli Alevi nüfus Tahtacılardan oluşmaktadır.

Kent ortamında Aleviliğin modern hayata özgü rasyonel temeller üzerine inşasında kültürel belleğin yeri tartışılmazdır. Bu kültürel bellek, geleneksel-kırsal Aleviliğe içkin olsa bile cem evlerinde öz kimliğini gruba “hatırlatma” işleviyle pragmatik ve kullanışlıdır. Dolayısıyla Altınoluk örneğinde olduğu gibi kent ortamındaki cem evleri ibadete dönük görünse de kısmen politize olmuş grup kimliğini örtük açıdan ifade etme ve kalıcılaştırma işlevine sahiptir.

Kent ortamında Aleviliğin kimlik erozyonuna karşı gelişen örgütlenme ve ritüel biçimleri geleneksel Alevilikten tamamen kopuk olmasa da yeni unsurlarla ikame edilmiştir. Topluluğun kendini görünür kılma çabaları, aslında grup kimliğini koruma ve nicelik bakımından genişleme kaygısını yansıtmaktadır. Ancak tüm çabalara rağmen, çevredeki Alevi köylerinde geleneksel Alevi hiyerarşisi sürdüğünden dolayı yerli Aleviler bu cemevinde yapılan cemlere iştirak etmemekte, böylece tekil bir grup kimliği sadece “göç edenler” arasında oluşmaktadır.

3. Sonuç

Yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz cemevi ve artık kentleşmiş olan cemaatinin karakteristiği bağlamında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Kent Aleviliğinde kırsalda görülen dede-ocak aidiyetleri ortadan kalkmış, bunun yerine daha çok dernekler ve cemevleri etrafında örgütlenen, asimilasyon endişesiyle perçinlenmiş bir cemaat görünümü arz eden küçük yapısal oluşumlar ortaya çıkmıştır.

2. Modernizmin bireyi ve ihtiyaçlarını gözetken yeni değerler sistemi Alevilik eksenli kültürel kodlarda bir kaymaya neden olmakta, daha çok özgür-

lükçülük ve sol muhalefete dayalı yeni bir kimlik üretmektedir. Bu kimlikte “inanç ve dindarlık” geri planda kalmış; sekülerizm, ekolojik duyarlık, eşitlikçi dünya görüşü vb. olgulara dayalı politik değerler görünür kılınmıştır.

3. Kent Aleviliğindeki cem ritüeli, şifahi bir gelenekten çok yazılı kurallara bağlı bir görünüm kazanmıştır. Belki de Sünni İslam paradigmasındaki kutsal “Cuma” etkisiyle cemler belirli bir takvime bağlanarak her perşembe akşamı yapılmak suretiyle kuralları oturtulmak istenmektedir. Yıl boyunca sürdürüldüğü için buna da “48 cuma, 48 cem” adı verilir. Genel olarak Alevi derneklerinde gözlemlediğimiz üzere bir Alevi ortodoksisi inşası çabaları burada da karşımıza çıkmaktadır. Cemlerde yapılan dualarda ve deyişlerde geleneksel kırsal Aleviliğin referans kişilerinin yanında modern dönemlerdeki karizmatik şahsiyetlerin isimleri de anılmaktadır. Bunun yanında cemlerden önce yapılan panel ve konferanslarda Aleviliğin temel öğretileri ele alınarak genç kuşaklara bu inanç sistemi aktarılmaya çalışılmaktadır.

4. Bütün çabalara rağmen Kent Aleviliğindeki dağınık bir yapısal görünüm halen devam etmektedir. Ocakların yerini derneklerin aldığı bu süreçte Alevi derneklerinin politik duruşlarındaki farklılıklar dedelere de sirayet etmekte, dahası derneklerin ekonomik tabanlı bir bölüşüm üzerinden ayrışması konuyu daha karmaşık hale getirmektedir. Bunlara ek olarak, bazı kentli Alevilerde gözlemlediğimiz üzere, Aleviliğin Türk ve İslam köklerine reddiye biçiminde ortaya çıkmış “Işık Aleviliği” yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu durum, ayrıca bir çalışma konusu olacak kadar genişçe değerlendirilmeye muhtaçtır.

Yazılı Kaynaklar

Yaman, Ali. (2012). “Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63, 17-38.

Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, 135-162.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Cafer Temizel, 1955 Arapkir/Malatya doğumlu, ilkokul mezunu, serbest meslek / Altınoluk Cemevi sorumlusu, görüşme tarihi ve yeri: 23.07.2018, Altınoluk.

KK-2: Celal Fırat, 1975 Malatya doğumlu, lise mezunu, esnaf, görüşme tarihi ve yeri: 23.07.2018, Altınoluk.

KK-3: İbrahim Aydemir, 1955 Erzincan doğumlu, ortaokul mezunu, emekli / cemevi dedesi, görüşme tarihi ve yeri: 23.07.2018, Altınoluk.

KK-4: Rıza Gül, 1956 Malatya doğumlu, ortaokul mezunu, serbest meslek / zakir, görüşme tarihi ve yeri: 23.07.2018, Altınoluk.

KK-5: Vedat Tekten, 1953 Tunceli doğumlu, lisans mezunu, emekli / dede, görüşme tarihi ve yeri: 23.07.2018, Altınoluk.

FOTOĞRAFLAR



1. Cemevinde Yapılan Cemden Bir Görünüm



2. Altınoluk Cemevi'nin Dışarıdan Görünümü

AHMED YESEVÎ HİKMETLERİNDE BİLGİ VE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Sources of Information and Information In Ahmed Yesevi's Hikmet

Ayşe YÜCEL ÇETİN*

Öz

Ahmed Yesevî, Türkistan'dan Anadolu'ya, Balkanlara uzanan geniş coğrafyada Türklerin İslamiyet'i kabul etme sürecinde müessir olmuş bir şahsiyettir. O, Divan-ı Hikmet adındaki eseri ve kendisinden bahseden tarihî ve menkıbevî kaynaklardan hareketle mutasavvıf, din adamı, fikir adamı ve eğitimci kimliğiyle öne çıkmaktadır. Sağlam bir medrese eğitimi almış, dinî ve tasavvufî bilgiyi haiz, Arapça ve Farsça bilen Ahmed Yesevî, İslamî esasları, şeriat ve tarikat adâbını Türkistan halkına hikmetleri vasıtasıyla Türkçe olarak ifade etmiştir. Onun düşünce sisteminin esasını insan oluşturmaktadır. Allah-kâinat-insan ilişkisinde yaratılış gayesi ve insanın sorumlulukları öne çıkarılır. Bu anlamda akıl ve bilgi önemli unsurlar olarak ifade edilir. İdeal insan, insan-ı kâmilin mahiyeti, vasıfları, terbiyesi noktasında bilgi ve bilgiyi elde etmesine dikkat çekilir. Türk ve İslamî düşüncenin hikemî anlatımları olan Yesevî hikmetleri, insanın akıl, idrak ve bilgisini kullanarak eşyanın hakikatine ulaşma çabasıdır. Bu anlayışla Ahmed Yesevî, muhatapı olan Türklere Kur'an-ı Kerim, hadisler ve sünnet rehberliğinde Türk düşünce sistemini İslâmiyet'le birleştirerek ifade eden bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Ahmed Yesevî bütün bunları dile getirirken temel kaynak olarak Kur'an-ı Kerim ve hadisleri esas aldığı da hikmetlerinde belirtmektedir. O, hem temel kaynaklara ulaşma noktasında, hem de temel kaynaklardan aldığı halka aktarma noktasında bilgiye ihtiyaç olduğunu ve bilgiden yararlandığını söyler, sık sık bilginin önemini vurgular.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Yesevî Hikmetleri, Bilgi

Abstract

Ahmed Yesevi is an influential figure in the process of accepting the Islam of the Turks in a wide geography extending from Turkestan to Anatolia and the Balkans. He stands out with his mystical, cleric, intellectual and educative identity based on his work named Divan-ı Hikmet and the historical and historical sources that speak of him. Ahmed Yesevi has received a good madrasah education. He has religious and Sufi knowledge and he speaks fluently Arabic and Persian. He expressed the principles of Islam to the people of Turkistan in Turkish through his works of wisdom. The basis of his thought system is human. In the relationship between God and the universe, the purpose of creation and the responsibilities of human are emphasized. In this sense, intelligence and knowledge are expressed as important elements. It is pointed out that it obtains information and information from the ideal person. The Yesevi's Hikmet, which are the expressions of the wisdom of Turkish and Islamic thought, are the efforts of human to reach the truth of the goods by using the knowledge of reason, cognition and knowledge. With this understanding, Ahmed Yesevi comes to us as a person who expresses the Turkish thought system by combining Islam with the guidance of the Qur'an, hadiths and sunnah to the people who are his companions. Ahmed Yesevi states in his wisdom that the Qur'an is based on the hadiths as a source of inspiration. He often emphasizes the importance of knowledge, saying that knowledge is needed and that knowledge is benefited from both the point of access to basic resources and the point of transfer from basic resources.

Key words: Ahmed Yesevî, Yesevi's Hikmet, Knowledge

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, ayucel@gazi.edu.tr

1. Giriş

Ahmed Yesevî, Türkistan'dan Anadolu'ya ve Balkanlar'a uzanan geniş coğrafyada Türklerin İslamiyet'i kabul etme sürecinde müessir olmuş bir şahsiyettir. Ahmed Yesevî, İslâm'ı yeni kabul etmiş Türklere İslamiyet'in esaslarını şeriat ahkâmını, tarikat adâbını, tasavvufî unsurları ifade etmek maksadıyla hikmetleri kaleme almıştır.

Divân-ı Hikmet adlı eserinde; akıl, bilgi, erdem ve ahlâk temelli bir din anlayışıyla ideal insan, insan-ı kâmilin mahiyeti, vasıfları, terbiyesi noktasında bilgiyi elde etmesine, bilgili olmasına dikkat çekilir.

Hikmet, kelime anlamı olarak “sözde ve davranışta tam ve doğru isabet olarak isabet” olarak ifade edilir. Yaygın olarak faydalı ilim, sâlih amel anlamalarında kullanılır. Türk-İslâm düşüncesinin hikemî anlatımları olan Ahmed Yesevî'nin hikmetleri bilgi, söz ve amelde tam ve doğru isabetin ifadesidir. Hikmetin muhtelif anlamları dikkate alındığında uygulamaları da ifade etmesi yönüyle anlamlandırması dikkat çekicidir. Zira henüz Müslüman olmaya başlayan Türklerin İslâmî esasları, kültürel unsurlar ve geleneksel uygulamalarla uyumlu kılması halk tarafından karşılık bulmasına temel oluşturmuştur. Ahmed Yesevî'nin yeni toplumun şekillenmesinde şer'i esaslarla değerler birleştirilerek özellikle bilgi ve erdem merkezli bir eğitime vurgu yapılmıştır. Hikmetlerde, bozkırda yaşayan Türklerin Kur'an, hadis ve sünnet temelli bir hayat yaşamaları, sosyal ilişkileri, davranışlarını bu çerçevede tanzim etmeleri ifade edilmiştir.

Ahmed Yesevî'nin hayatı ve eserleri incelendiğinde başlıca gayesinin İslamiyet'i benimsetmek, dinî bilgileri öğretirken toplumu İslam ahlakıyla ahlâklandırmak olduğu açıkça görülür. Hikmetlerde öğreticilik vasfının ön planda olmasının “İslâm ahlâkını öğretmek” (Eraslan, 1991:22) olarak nitelendirilmesi, O'nun düşünce sisteminin esasını ahlâkî hürriyetin oluşturduğunun da ifadesidir. İnsan merkezli olan ve “insan-ı kâmil” ile anlamlandırılan bu sistem öncelikle insanın kendini bilmesi, ahlâkî olgunluğa ulaşmasıyla açıklanır. İnsanın ruhî ve ahlâkî terbiye ile yüceltilmesini hedefleyen İslamiyet (Yücel Çetin, 208:47), şahsiyeti ön plana çıkarır. Kendini bilen, şuurlu ve yaratılışın idrakinde olan insanı işaret eder. Zira insanın dünyaya geliş sebebi Hakk'ı bilmek, nefsinin bilmektir. Bu bağlamda Ahmed Yesevî'nin dikkat çektiği en önemli husus insan merkezli düşünce sistemi içinde eşref-i mahlûk olarak adlandırılan insanı kendini, dolayısıyla da kıymetini bilmesi mecburiyetindedir.

Kendini bildi ise, Hakk'ı bildi;
Allah'dan korktu ve insafa geldi.
(Ahmed Yesevî, 2015:429)

Yazık, insân kendi kadrini kendi bilmez;
Benlik kılıp iyileri göze iliştiirmez
(Ahmed Yesevî, 2015:429)

ifadeleri doğrudan Kur'an'a bağlı olarak yaratılış gayesini, kendi kıymetini bilmeyen insanın nefesine hizmet ederek yaratıcıdan uzaklaşmasına da dikkat çeker.

Ahmed Yesevî, yaşadığı coğrafya, kültürel değerler, sosyal yapı ve tarihî şartların belirlediği yapıda kendine mahsus özellikleriyle düşünce sistemini hikmetleri vasıtasıyla Türkistan'dan Anadolu'ya Balkanlar'a uzanan coğrafyada karşılık bulmuş bir âlimdir. O'nun hayatını, düşünce dünyasını belirleyen unsurlar Kur'an-ı Kerim ve hadislerdir. Hikmetlerin kaynağının Kur'an ve sünnet olduğu bizzat hikmetlerde ifade edilerek ortaya konmuş, bununla birlikte muhtelif çalışmalarla da bu hususa dikkat çekilmiştir (Yazıcı, 2016:1030). Ahmed Yesevî'de beşerî bilgi kaynakları yanında eserlerinde âyet ve hadisleri irfanî bilgi ve anlayış doğrultusunda delil olarak kullanmış veya yorumlamıştır (Yıldırım, 2014:435). Eserine besmele ile başlayarak;

Benim hikmetlerim Sübhan'ın fermanı
Okuyup bilsen, hepsi Kur'an'ın anlamı
(Ahmed Yesevî, 2015:427)

O nedenle Sultan kılar, bize cefa,
Ayet hadis anlamından söyledim ben işte.
(Ahmed Yesevî, 2015:88)

Benim hikmetlerim hadîs hazînesidir
Kişi pay götürmese, bil habistir.
(Ahmed Yesevî, 2015:427)

İfadeleri hikmetlerin Kur'an hükümleri ve hadislerde İslâmî değerlerin dile getirildiğini açıkça gösterir. Ahmed Yesevî, İslâmî esaslara bağlı, Kur'an hükümleri ve sünnet esaslarıyla yaşamış bir Müslüman, din âlimi, mürşit kimliği ile temel dinî esasları halka tebliği ederken bizzat "Hak'tan işittiğini", "ilham geldiğini" ifade eder.

Hakk yardımına yetmez olsa endişe eyle,
Hakk'dan işitip bu sözleri söyledim ben işte.
(Ahmed Yesevî, 2015:88)

Otuz dörtte alîm olup ârif oldum;
“Hikmet söyle!” dedi Rabbim, söyler oldum;
(Ahmed Yesevî, 2015:74)

Ahmed Yesevî'nin irfanî bilgisinin kaynağının Hak'tan işitilerek, ilham gelerek ve hikmet söyle emriyle olduğunu ve bu suretle hikmetleri söylediğinin de ifadesidir.

Ahmed Yesevî, Kur'an-ı Kerim'i esas alarak İslam dinini, İslamî hayatı ve değerleri Türk topluluklarının anlayacağı biçimde ifade etmesinde en önemli vasıta O'nun bilgi dolu hikmetleridir. “Yesevî, bilgi, erdem ve ahlâk temelli bir imân anlayışını ön görür” (Erdem, 2016:369). İnsanı, diğer canlılardan ayıran akıl, bilgi, idrak, aynı zamanda iyi, kötü , hayr, şer ayırımı için de temel unsurlardır. Nitakim ideal insan, insan-ı kâmil ayne'l-yakîn bilgi ile hakikate ulaşır. Dolayısıyla Ahmed Yesevî için hem dünyevî hem de uhrevî olan her şeyle ilgili Kur'anî bilgi esas olmuş, âyet ve hadisleri bu anlayışla kullanmış ve yorumlamıştır.

İslâm dininin emirlerini, sünnete uygun yaşamayı, halka anladığı dilden-Türkçe- anlatma sorumluluğuyla davranan Ahmed Yesevî, Kur'anî hikmetleri “Hikmet”lerinde dile getirir. Her türlü cehaleti reddeden Kur'an-ı Kerim “Oku!” emriyle başlar. İnananların bilgi sahibi olmaları, dolayısıyla aklını, fikrini, iradesini ilmini ve irfanını kullanarak hareket etmesi, nefsinin tesirinde kalmadan davranmasıdır (Altıntaş, 1993:606).

İnsana akıl ve bilgisi ölçüsünde sorumluluk yükleyen Kur'an-ı Kerim “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da evet şahit olduk dediler” (A'raf, a:172). Âyetinde işaret edilen insanın aklıyla hareketine dikkat çeker. Bilgi-lenmede aklın ve düşünmenin önemini sık sık vurgulayan Kur'an-ı Kerim, sorumluluklarının şuurunda olan insanın özelliklerini de belirtir. Ahmed Yesevî de, İslam tasavvufunda da yer alan insanın yaratıcıya itaat edeceğine dair verdiği sözü hatırlatır.

Önce “elestü bi-Rabbikum?” dedi bil Hakk
“Kâlû belâ” diyerek rûhum aldı ders
(Ahmed Yesevî, 2015:66)

Hem ilmî hakikatlere ulaşmaya hem de erdemli olmaya vasıta, ahlakî hayatı düzenleyen akıl Kur'an'da imana ilişkin alanlarda hükümlerde öne çıkar. İnsan, aklî ilkelerle muhakeme ederek bilgilenme süreciyle yaratılış gayesine uygun yükümlülüklerinin idrakiyle yaşamalıdır. Akıl, şuuru bilge olarak anlamlandıran Ahmed Yesevî teorik bilginin ötesinde ilmî amel etmenin gereğine de işaret eder.

Hikmet okuyup, tâlib olup, yetse söze,
Akıl ve şuurun bilge kılıp yürür olur.

(Ahmed Yesevî, 2015:394)

Bilgi ve hikmet ile hakikate ulaşılacağını vurgulayan Ahmed Yesevî, aynı zamanda ilim sahibi olmanın kadın- erkek ayırt etmeksizin herkese farz olduğunu vurgular.

Erkek ve kadına, oğul-kıza ilim farz dedi,
“Taleb ül-ilmî farizatun” deyip Rasûl söyledi,
“Ma yecüzu bihis-salât” ilim zarûrî,
Diri varsınız, ta ölüne dek okuyun, dostlar.

(Ahmed Yesevî, 2015:349)

İnsanın aklını, bilgisini, muhakeme gücünü idrak ederek sorumluluklarını yerine getirmesini isteyen Kur'an-ı Kerim, bu anlamda bilgisizliği, cehaleti de reddeder. Dinî bilgiler, İslamî esaslar ve hayat tarzı, bilenler tarafından aktarılmalı ki halk gerçek bilgiye sahip olsun. Ahmed Yesevî de bu şuur ve sorumlulukla halka bildiği ve anladığı dil ile Türkçe ile hitap eder. Dinin emirlerini Kur'an âyetleri ve hadisleri delil göstererek dile getirir. “Süzü didâr isteyenler” için hikmet söylediğini ifade etse de

Benim hikmetlerimi bilgin işitsin;
Sözümü destân eyleyip maksada yetsin.

(Ahmed Yesevî, 2015:429)

İfadesiyle söylenenlerin ancak âlimlerin, âşıkların anlamlandıracağı derin manalar olduğunu da açıkça dile getirir. Hatta

Kul Hoca Ahmed, sözünü câhillere söyleme,
Söz söyleyip, câhile, değersiz pûla satma,

(Ahmed Yesevî, 2015:105)

ifadesi O'nun muhatabını da belirler..

Hikmetlerde yer alan âyet ve hadis ile dinî hadiseler ve şahıslara yapılan telmihler O'nun muhatabının âkil, âlim, ârif olduğunu da açıkça gösterir. Bizzat Hakk'ın emriyle ilahî feyzle bilgilerden işiterek söylediği hikmetler (Ahmed Yesevi, 2015:65) gönlü kara ve cahil olanın anlamayacağı kadar derin manalar içerir. Zira mana kaynağı olan bu sözler câhil, gâfil, âbid ve zâhid tarafından anlaşılmaz. "Îlâ- mekânda Hakk'dan dersler aldım" (Ahmed Yesevî , 2015:100) diyen Ahmed Yesevî, zaman ve mekandan münezze gönül âleminindedir. Sözleri de ancak âlim ve âşıkların anlamlandıracağı inci cevherdir. Bunların kıymetini bilmeyen cahiller ise hayvan olarak nitelendirilir.

Kulağa almazsa bu sözü câhil

Ona insân deme; o hayvân soylu

(Ahmed Yesevî, 2015:105)

Ahmed Yesevî, insanın akıl, bilgi ile hakikati idrak eden, iman ile hareket eden, yaratılış ve varlığın sırrına vâkıf olduğunu vurgular.

Hakikat bilgisi olan, bütün varlığı içine alan bilgidен maksat, kişinin kendi cevherine vâkıf olma hâlidir. Buradan "nefsini bilen Rabbini bilir" hadisi mucibince nefsin terbiye ederek kendini bilmek gerekir.

Kendini bildi ise, Hakk'ı bildi;

Allah'dan korktu ve insafa geldi.

(Ahmed Yesevî, 2015:429)

Kur'an'da yaratılmışların en şerefli (eşref-i mahlukat) olarak ifade edilen insan (Tin, â.4-5) mükemmel yaratılmanın gereği mutlak surette yaratılışın idrakinde şuurlu bir hayat sürmek zorundadır. İnsanın dünyaya geliş sebebi, yaratılışındaki hikmet de budur. Dolayısıyla nefsin terbiye etmek, ruhî olgunluğa ulaşarak faziletli olarak yaşamak zorundadır. Ahmed Yesevî'nin sahip olduğu Kur'an ve hadis bilgisi düşünce sistemini şekillendirmenin çok ötesinde hayatını düzenlemede temel kaynak olmuş, hatta hayatının her safhasında bu ilkelerle hareket etmiş ve bunları aktarmıştır.

2. Sonuç

Türkistan'dan balkanlara uzanan geniş bir coğrafyada İslamî esasları Türk kültür unsurlarıyla meceden, İslamî yaşama biçimini Türk Müslümanlığı adlandırmasıyla zihniyet dünyamızı da inşa eden Ahmed Yesevî Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynaklı öğretileriyle günümüze kadar tesirini sürdürmüştür.

Divân-ı Hikmet adlı eserinde dünyevî hayat ile manevî hayatından bahsederek geçirdiği aşamalarla yeni toplum inşasında rehber olur. Dolayısıyla Kur'an ve hadis kaynaklı düşünceleriyle, hikmetleri vasıtasıyla şuurlu bir aydınlatma başlatmış olur.

Ahmed Yesevî'nin, yetiştiği dönem sosyal ve kültürel coğrafyada Türk düşünce sistemi ve değerlerini dikkate alarak, İslamî hayat tarzı, şer'i esaslar ve ahlakî değerleri tebliğ ettiği bilinir."Göçer Türk topluluklarına fikhî ve itikadî hususların basit ve sade bir dil ile anlatılmasını tercih etmiş ve bu nedenle de oldukça kabul görmüştür. Diğer bir ifadeyle İslamiyet, tasavvuf ve milli kültür bir bütün olarak sunulmuştur."(Uyanık, 2016:208) Eserlerinde temel kaynak olarak kullandığı, O'nun düşünce sisteminin de esası olan âyet ve hadisler, her iki dünyada her konuyla ilgili müracaat edilen, edilmesi gereken ilk, hatta tek kaynaktır. Bu anlamda Ahmed Yesevî için bilgi, bilgilenme ve gerçek bilginin kaynağı belirlenmiş olur. Dolayısıyla Kur'an okumanın esas gayesinin anlamak ve öyle amel etmek olmasına da dikkat çekilir. Zira Kur'an'ın anlaşılması her şeyden önce İslam'ı anlamak, İslamî esaslara göre yaşamak, İslam ahlakı ile ahlaklanmaktır. Ahmed Yesevî sahip olduğu dinî bilgi, kültür ve ahlakçı kişiliği ile Türkistan'da toplumsal yapının bilgilenmek esaslı İslam ahlakı ile şekillenmesini, yapılanmasını hedeflemiştir. Tanrı tarafından kendisine bahşedilen akıl, ilahî feyz ile içine doğduğu çevreyi bilgilendirmek ve bilinçlendirmek için gayret etmiş, bunu bizzat Hakk'ın emriyle ifade ettiğini dile getirmiştir.

Kaynakça

- Ahmed-i Yesevî. (1991). *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Haz. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Altıntaş, Hayrani. (1993). "Ahmed Yesevî Düşüncesinin Kuranî Kaynakları". *Türk Dili*, 504, 606-610.
- Erdem, Engin (2016). "Hoca Ahmed Yesevî'de Bilgi ve Erdem", *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Türk Ocağı Yayınları.
- Ahmed-i Yesevî (2015). *Divan-ı Hikmet*. Haz. Hayati Bice. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt. (2016). "Yeni Bir Türk İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin

Hoca Ahmed Yesevî ve Yönteminin Önemi”. *Diyanet İlmî Dergi- Hoca Ahmed Yesevî (Özel Sayı) 52, 4.* 191-213.

Yazıcı, Nesimi. (2016). “Kitaptan Kültüre Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet”. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyum Bildirileri C.2.* İstanbul: İstanbul Türk Ocağı Yayınları. 1024-1050.

Yıldırım, Ahmed (2014). “Hoca Ahmed Yesevî: Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri”. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, Bildirileri C.1.* Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları. 431-444.

KIRIM'DA SARI SALTUK

Sarı Saltuk In Crimea

Zühâl YÜKSEL*

Öz

Sarı Saltuk, Türk dünyasının önemli bir kısmında bilinen destanî bir Türk kahramanıdır. Selçuklular devrinde birçok fetihlere katıldığına dair rivayetler olan Sarı Saltuk, yaşadığı dönem içinde efsanevî bir kahraman haline gelmiştir. Hayatı ile ilgili menkıbeler oluşan Sarı Saltuk'a ait bilgileri tarihî kaynaklardan bulmak oldukça güçtür.

Sarı Saltuk'la ilgili olarak değişik menakıb-namelerde ve velâyet-namelerde çeşitli bilgiler yer almaktaysa da, bu konudaki en sağlam bilgiyi Sarı Saltuk'un hayatının anlatıldığı *Saltuk-nâme* isimli eserde bulabiliriz.

1260'lı yıllarda Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleolog'a karşı sefer düzenleyip hapiste bulunan Selçuklu Sultanı II. Keykavus'u kurtaran Altınorda hanı Berke (1256-1266), Keykavus'a Sudak ve Solhat (Eski Kırım) şehirlerini verir, kızı ile evlendirerek de aralarında bir akrabalık tesis eder. Selçuklu Sultanı Keykavus'un Kırım'a yerleşmesi üzerine Kırım'a gelen Sarı Saltuk, Keykavus'un ölümünden sonra dervişleriyle birlikte Dobruca'ya döner ve Babadağ'a yerleşir. Yaklaşık 1293 yıllarında ölen Sarı Saltuk'la ilgili menkıbeler Balkanlarda halk arasında hâlâ anlatılmasına rağmen, tarihî ve siyasî olarak çok farklı maceralar yaşamış olan Kırım Tatarları arasında Sarı Saltuk'la ilgili bilgi mevcut değildir. Kırım Tatar tarihçileri de Sarı Saltuk hakkında çok az bilgi vermektedir. Sadece V. D. Smirnov'un "Osmanlı Dönemi Kırım Hanlığı" isimli eserinde Sarı Saltuk hakkında bilgiler mevcuttur.

Bu çalışmada *Saltuk-nâme* isimli eserde yer alan Sarı Saltuk'un Kırım'da yaşadıklarıyla ilgili bilgiler incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Sarı Saltuk, Sultan Keyhüsrev, Kırım, Kefe.

Abstract

Sarı Saltuk is an epic Turkish hero found in a significant part of the Turkish world. Sari Saltuk, who participated in many conquests during the Seljuk period, has become a legendary hero during his lifetime. It is very difficult to find information about Sarı Saltuk from historical sources, of whose life anecdotes were created.

Even if there are various information about Sarı Saltuk in books describing the extraordinary events of heroes (menakıb-name) and books describing the life of saints (menakıb-name), we can find the most solid information in the work "Saltuk-nâme", which describes the life of Sarı Saltuk.

Berke Khan (1256-1266), who rescued Seljukian Sultan Kaykhusraw II from prison, who launched against Byzantine Emperor Michael VIII in the 1260s, was given the cities Sudak and Solhat (old Crimea) and gained permission to marry the daughter of the sultan,

* Prof.Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, zyuksel@gazi.edu.tr

through which a kinship was established. Sarı Saltuk, who came to Crimea after Seljukian Sultan Berke Khan moved to there, he returns to Dobrogea together with his dervishes after the death of Berke Khan and settles down in Babadağ. Even if legends about Sarı Saltuk, who approximately died in the year of 1293, are still told among the people in the Balkans, there is no information amongst Crimean Tatars, where he experienced diverse historical and political adventures. Crimean Tatar historians also give only very little information about Sarı Saltuk. Only in the work “Crimea Khanate during the Ottoman Period” by V.D. Smimov we can find some information about Sarı Saltuk.

This study will examine information about the experiences of Sarı Saltuk in Crimea described in the work named Saltuk-nâme.

Keywords: Sarı Saltuk, Sultan Berke Khan, Crimea, Kefe.

XIII. yüzyıl İslâmiyetin Anadolu, Balkanlar ve Altınorda içinde yayılması açısından önemli bir dönemdir. Altınorda Devletinin hanı olan Berke, Memlük sultanı Baybars’la olan siyasi yakınlığı neticesinde Müslüman olan ilk Altınorda hanıdır (Yakubovskiy 1992:42). Bu sırada Altınorda Devletinin bir parçası durumunda olan Kırım’da da İslâmiyet yerleşmeye başlayacaktır.

Bu bölgelerde İslâmiyetin yayılmasında diğer Türk dervişler gibi, Sarı Saltuk da önemli rol oynar. Bir Türk dervişi ve Bektaşî velisi olan Sarı Saltuk, dönemindeki pek çok derviş gibi, Buharalıdır (Babinger 1993:220).

Sarı Saltuk, İslâmiyeti yaymak üzere Dobruca’ya göç eden Türkmenlere öncülük etmiş ve onları yönetmiştir. Dobruca’ya göç eden Türkmenlerin sayısı hakkında Sultan III. Murad’ın saray şairi Seyyid Lokman’ın yazdığı Oğuznâme isimli eserde “Çok Türk evi köçdi ve hiyle zaman Dobruca elinde iki üç pâre müselman şehri ve otuz kırk bölük obaları vardı.” (Smirnov 2016: 41) şeklinde, *İslâm Ansiklopedisi*’nde ise “10.000-12.000 kişi kadar Türkmen” (Babinger 1993:220) şeklinde bilgiler mevcuttur.

Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında önemli rol oynayan Sarı Saltuk, XIII. yüzyılda Altınorda Devletinin bir ulusu durumunda olan Kırım’da da uzun süre faaliyet göstermiştir.

1261 yılında Hülâgü’nün emriyle IV. Rükneddin Kılıçarslan, Selçuklu sultanı olunca, eski sultan İzzeddin Keykavus çocukları ve yakınlarıyla dayısı olan Bizans İmparatoru Mihail Paleologos’a sığınır. İmparator, Hülâgü’dan çekindiği için, eski sultanı evlâdıyla birlikte Ainos hisarına hapseder (Kafalı 1976:58). Sultan Rükneddin, Deşt-i Kıpçak hanı Berke’ye bir adam göndererek kardeşini kurtarmasını ister (Smirnov 2016:41). Berke Han, 1262 yılında

Tümenbaşı Nogay kumandasında büyük bir orduyla Ainos hisarına gider; İzzeddin Keykavus ve evlâdını Bizanslıların elinden kurtarır ve Berke Han'ın yanına ulaştırır. Altın-Orda hanı, İzzeddin Keykavus'a çok yakınlık gösterir ve Cuci sülalesinden Orbay Hatun'la evlendirir (Kafalı 1976:58). Berke Han, İzzeddin Keykavus'a, Kırım'da Solhat (Eski Kırım) ve Sudak'ı verir, Sarı Saltuk'la birlikte kendi ülkesinin sınırları boyunda göçebe vaziyette yaşayan Türkmenlere de yerleşmeleri için arazi tahsis eder (Smirnov 2016:44).

II. İzzeddin Keykavus'un, Berke'nin ölümünden sonra han olan Mengü Timur zamanında, 1279'da Saray şehrinde ölmesinden sonra oğulları Anadolu'ya geçer. Bundan sonra Sarı Saltuk ve mahiyetindeki Türkmenler de, handan izin alarak Dobruca bölgesine dönecektir (Ocak 2011:32).

Tarihî kaynaklarda, Smirnov'un verdiği kısa bir bilgi dışında, Sarı Saltuk'un Kırım'daki faaliyetleri ile ilgili bilgi yoktur.

Sarı Saltuk'un Kırım'daki faaliyetleri, Saltuk-nâme'nin üç cildine de yayılmıştır. Yarı tarihî yarı efsanevî bir şahsiyet olan Sarı Saltuk'un Kırım'a gelişi ile ilgili tarihî bilgiler Saltuk-nâme'de farklı anlatılmaktadır.

Saltuk-nâme'ye göre, Sarı Saltuk henüz II. İzzeddin Keykavus Kırım'a gitmeden önce, Kastamonu'dan yetmiş pare iri ve ufak gemilerle ve on dört bin kişiyle deniz yoluyla İstanbul'a giderken, bir yıl süren deniz macerasıyla, Kırım'ın henüz kâfirlerin elinde olan Kefe şehrine gelir, burayı ve etrafındaki kaleleri fethedip Kafkasya tarafına yönelir (Saltuk-nâme I: 62).

Saltuk, Kafkaslarda Tekür'ün oğlu Şem'ün ile karşılaşır. Saltuk'u öldürdükleri takdirde kanının her damlasının bir Türk hâline geleceğinden ve her Türk'ün de bir Saltuk olacağından korkarak, Saltuk'u denize atarlar. Denizde balıklar Saltuk'u yiyecektir ve böylece Saltuk'tan kurtulacaklardır. Ancak denizde su yoktur ve deniz havada muallak durmaktadır. Orada insan yoktur, cinniler vardır. Cinnilerin padişahının bir pakize ve bakire kızı dev tarafından kaçırılmıştır. Şerif doğaüstü güçleriyle devi öldürür, esir kızları kurtarır. Cinlerin padişahı kızını Saltuk'a vermek ister, yeryüzüne çıkarlar, düğün yaparak kızı Saltuk'a verirler. Sarı Saltuk'un öldürüldüğü haberini işiten Müslümanlar çok üzülürler. Bu sırada Sultan Gıyaseddin Keyhusrev vefat etmiş ve oğlu İzzeddin Keykubat sultan olmuştur. Bizans tekfurı ile arası çok iyi olan Sultan İzzeddin Keykubat'tan¹ yardım göremeyeceğini anlayan dervişler, Kırım'a giderler. Saltuk-nâme'nin bu kısmında "Kırım'da

Sultan Mahmud'un kızı oğlu han olmuştur" şeklinde bir ibare geçmektedir ki, bununla ne kastedildiği net değildir. Kırım'da Han-ı Tatar hükmü altına girerler. Han bu dervişlerden Emir Osman'ı Kefe vilayetinin emiri tayin eder (Saltuk-nâme I: 89).

Sarı Saltuk ise Anadolu, Mısır ve Balkanlarda yaşadığı maceralardan sonra bin yiğidi ve karısı Hüma Bânû ile birlikte Kefe'ye yönelir. Önden giden haberci, Sarı Saltuk'un geldiğini haber verince, Kefe'deki Emir Osman, gaziler ve müminler Saltuk'un sağ olduğunu öğrenerek çok sevinirler, Han'a haber verirler. Han da çok sevinir, sadakalar dağıtır, kurbanlar keser. (Saltuk-nâme I: 95)

Nihayet, Sarı Saltuk on bin yiğidiyle ve karısı Hümâ Banu ile Kefe'ye gelir. Bir adam gönderip geldiklerini bildirirler. Emir Osman, gaziler ve buradaki Müslümanlar büyük bir mutlulukla Sarı Saltuk'u karşılar, elini öperek saygılarını bildirirler. Şerif'i Kefe'ye getirirler. Sarı Saltuk burada hanımı Nefise Banû ile görüşür ve diğer hanımı Hüma Banû da gelip Nefise Banû ile görüşür. Ertesi gün Sarı Saltuk mescide gelir, yaşadıklarını anlatır, bu bilgileri yazarlar. Saltuk, vefat ettikten sonra Kefe'yi kâfirler alırlar ve mescidi yıkıp yerine kilise yaparlar, adını Ezentumariyye koyarlar. Bu kilise uzun zaman Sarı Saltuk'un adıyla, Hazret-i Hızır'ın kilisesi diye anılır. Şimdi de aynı adla anılmaktadır (Saltuk-nâme I:153-155). Eserin başka bir yerinde, buradaki caminin kuruluşu farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Sultan Sarı Saltuk daha Kefe'yi fethetmeden evvel Kefe'de Ceneviz kalesi yapılmıştı. Sarı Saltuk Kefe'yi alınca toprak hisarı gazilerle kapatır, içine bir ulu câmi yaparlar. Kâfirler onu kiliseye çevirip adını Ezentumariyye koyarlar. Kefe'de bilinmektedir (Saltuk-nâme I: 156).

Sarı Saltuk Kefe'deyken, handan Rus kâfirlerinin toplanıp Müslümanlar üzerine yürüyeceğine, Sultan İzzeddin'in Rafiziler tarafından kaçırılarak esir edildiğine ve büyük bir sıkıntı çektiğine dair haber gelir. Sarı Saltuk, Hazreti Hızır'ın "Müminlerin galip geleceğini, Sultan İzzeddin'in ise Müslüman müminlere ettiği zulmün karşısında bu duruma düştüğünü" söylediğini bildirir. Han, Sarı Saltuk'u ağırlar, izzet ikramda bulunur (Saltuk-nâme I:155-156). Olayın bu kısmında bahsi geçen Han Ömer adına Altın Orda tarihinde rastlanmaz. Ayrıca, Sultan İzzeddin Keykavus'un da Altın Orda içinde Rafiziler tarafından kaçırılması da, tarihî belgelerde yer almamaktadır.

Sultan İzzeddin Keykavus'un Kırım'a gelişinin hikâyesi de eserde farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Acem mülkünü alan Rafizîler tarafından kovalanan İzzeddin Keykavus, onların önünden kaçarak Kırım'a gelir. Han, Sultan İzzeddin'i karşılamaya çıkar, ancak Sarı Saltuk ve yaranları Sultan'a kırgın oldukları için karşılamaya gitmezler. Başına gelenlerin Sarı Saltuk'un bedduasından kaynaklandığını anlayan sultan, hemen Sarı Saltuk'un yanına gider ve onun hayır duasını alır (Saltuk-nâme I:180-187).

Eserde, Sarı Saltuk, Kefe'yi fethedip buraya yerleştiğinde -ki, o zaman Kırım'da Han-ı Tatar otururdu ve savaşa gitmişti- dervişler şehre dağılıp sadaka isterler, kimse onlara bir şey vermez, sadece bir kadın tek bir bazlamaç verir. Dervişler gelip Sarı Saltuk'a şehir halkının yüreği demirden veya taştan; fakir fukarayı sevmez, yardım etmezler diye durumu anlatıp ağlarlar. Saltuk "Bir diyarda sadaka ve ihsan olmasa ol diyarın harabına delildir, bu şehir demir adlı, taş yürekli, aksak biri tarafından harap ola" der. Timurleng gelip şehri harap eder (Saltuk-nâme I:157) şeklinde verilen bilgiler de tarihî belgelerde geçmez.

Eserde, Sarı Saltuk dervişlerinden şehrin sokaklarını süpürmelerini ister; Tatarlar sokakları süpürenlerle alay ederler. Bunun üzerine Hak Teâlâ, bu şehri veba belâsıyla cezalandırır. Kırım halkının büyük bir kısmı helak olur. Ancak Kemal Ata isimli bir Tatar'ın rüyasına giren dervişler, eğer sadaka ve zekât verirlerse, kurban keserlerse şehir halkının bu belâdan kurtulacağını söylerler. Kemal Ata, Han'a gider ve durumu anlatır, han ve halk Sarı Saltuk'un ayağına kapanırlar ve Sarı Saltuk'un hayır duasını aldıktan sonra bu belâdan kurtulurlar (Saltuk-nâme I: 160).

Saltuk-nâme'de, Saltuk'un diğer bölgelerde olduğu gibi, olağanüstü yetenekleri, kahramanlıkları yanında, Tatarların/Altın Orda'nın Ruslarla; Sarı Saltuk ve gazilerin Acemlerle savaşları anlatılmaktadır. Sarı Saltuk Ruslarla olan savaşlara doğrudan doğruya katılmaz, ancak Tatarlar çıkmaza düştüklerinde, olağanüstü yetenekleriyle Tatarlara yardım eder.

Eserin III. cildinde "Kıssa-i Tatar Han" başlığı altında, Kırım Hanlığı'nın kuruluşuna ve Osmanlı devletine ilhak ettiği dönemlere ait olaylar da işlenmiştir (Saltuk-nâme III:334-335).

Sarı Saltuk, Deşt-i Kıpçak, Dağıstan, Rumeli, Balkanlar gibi geniş bir coğrafyada faaliyet göstermektedir. Kırım, eserin belli bir bölümünde değil,

tamamında önemli bir yer tutar. Ancak, eserin birinci cildinde “Kıssa-i Sarı Saltık Sultân Buradan Göçüp Kefe Diyarına Gittiğidir” (Saltuk-nâme I: 153); üçüncü cildinde “Kıssa-i Tatar Han” (Saltuk-nâme III:334) isimleriyle Kırım’a ayrılan iki özel bölüm de bulunmaktadır.

Birinci ve üçüncü ciltlerde, en çok adı geçen şehir Kefe’dir. Tarihî belgelerde ise İzzeddin Keykavus’a verilen yerler arasında Kefe adı geçmez. İzzeddin Keykavus’a verilen Sudak ve Solhat (Eski Kırım) şehirlerinin isimleri ise eserde hiç geçmez. Berke Han, İzzeddin Keykavus’a Sudak ve Solhat (Eski Kırım) şehirlerini verir, yanındaki Türkmenlere de bu şehirlerin civarını verir. Kefe, Sudak ve Solhat şehirlerine sınırdadır. Büyük bir ihtimalle tarihî belgelerde yer almasa bile, Sarı Saltuk ve gazilerinin yerleşim yeri Kefe olmalıdır. Eserde “Seyyit Sarı Saltık Kefe’yi sürdü. Bir dahı Baba şehrin bir dahı Andriyye şehrin kendüye yurt idinmişdi. Bu üç yirden hâlf olmaz idi” (Saltuk-nâme I:161) cümlesinden de anlaşılacağı gibi; Kefe, Sarı Saltık için önemli bir şehirdir.

Kırım’daki mekân isimlerinden bugün Orkapı/Perekop olarak bilinen ve Kırım yarımadasını ana karaya bağlayan boğaz, eserde Or diyarı ve Or Ağzı (Saltuk-nâme III:346) olarak geçmektedir.

Saltuk-nâme’nin Kırım’la ilgili kısımlarında bulunan şahıs kadrosunu Kırım’daki yerli Müslümanlar ve başta Sarı Saltuk olmak üzere, Sultan İzzeddin’le birlikte Dobruca bölgesinden gelen Türkmenler olmak üzere iki kısımda ele alabiliriz.

Eserde, Kırım’da yönetici durumunda olan kahramanlardan “Deşt hanı” 3, “Tatar hanı” kelimeleri 22 kere geçmektedir, ancak Deşt hanının da Tatar hanının da isimlerine, fizikî ve ruhî portrelerine yer verilmemiştir. Sarı Saltuk’un Kırım’da bulunduğu yıllarda Altın Orda hanı olan Berke ve Mengü Timur’un adı eserde yoktur.

Eserin bir yerinde “Kırım hanı” (Saltuk-nâme III:276) geçmektedir ki, o sırada henüz Kırım Hanlığı kurulmamıştır. Eserde bir yerde “Sultan Mahmud’un kızı oğlu” (Saltuk-nâme I:89) bir yerde ise “Han Ömer” (Saltuk-nâme I:155) geçmektedir. Her ikisi de Altın Orda tarihinde bilinen isimler değildir.

Eserin “Kıssa-i Tatar Han” başlığı altındaki kısmında “Tatar Hanı”, “Giray Han” ve “Mengiray” (Saltuk-nâme III:334-335) olarak da adı geçen

Mengli Giray Han, Kırım Hanlığının ilk hanlarından ve Osmanlı'ya bağlanmak için müracaat etmiştir (Ürekli 1989:16).

Kırım'ın yerlilerinden olup Sarı Saltuk'la birlikte hareket eden dervişlerden en çok adı geçenler Kemal Ata, Kara Davut, Çoban Ata ve Şehit Baba'dır. Kemal Ata, Sarı Saltuk'un muhibbi ve mürididir ve yerli dervişlerin de lideridir. Kefe diyarından olan Kara Davut'un kabri Hacı Tarhan'dadır ve ölüsü diri gibidir, çürümemiştir. Gene, Kefe civarından Çoban Ata, Sarı Saltuk'un Kırım'ın yerlilerinden olan dervişlerindedir. Kırım'ın yerlilerinden olan Şehit Baba, her zaman şehit olacağını söylemektedir ve Sarı Saltuk'la beraber mücadele ederken şehit olmuştur. Onların her biri Sarı Saltuk gibi olağanüstü güçlere sahiptirler. Rus kavmi ile mücadelede genellikle bunlar bulunurlar ve sıkıştıkları anda, aynı zamanda pek çok yerde olma iktidarına sahip olan Sarı Saltuk onların imdadına yetişir (Saltuk-nâme I:160-176).

Selçuklu topraklarından gelen şahıslar arasında yönetici durumunda olan İzzeddin Keykavus'tur ki eserde adı İzzüddin Keykubad veya İzzüddin şeklinde geçmektedir. Eserde Sultan İzzeddin ile ilgili bilgi, daha çok Kırım'a gelmeden önce yaşanan hadiseler anlatılırken verilmektedir. Ayrıca İzzeddin Keykavus'un Kırım'a gelişi ve Sarı Saltuk'la barışması da teferruatlı bir şekilde anlatılmaktadır.

Anadolu ve Dobruca bölgesinden gelen, Sarı Saltuk'un gaza arkadaşları olan dervişler, değişik coğrafi alanlarda İslâmiyeti yaymak için mücadele ettikleri gibi, Kırım'da da faaliyet göstermişlerdir; Sinoplu Emir Osman, Sivaslı Köle Yusuf, Hasan Abdal, Bostan Dede, Yalunuz Derviş, İlyas-ı Rumi vb. Bunlardan en çok adı geçen isimler Emir Osman ve Köle Yusuf'tur. Emir Osman, Tatar Hanı tarafından Kefe vilayetinin emiri tayin edilir ve burada şehit olur (Saltuk-nâme II:104).

Kırım'daki şahıs kadrosu içinde dikkat çeken üçüncü grup ise, Sarı Saltuk'un aile fertleridir. Emir Osman'ın kızı Nefise Banu, Sarı Saltuk'un ilk karısıdır. Sarı Saltuk'tan bir Muhammed isimli bir oğlu olmuştur. Babası ile birlikte Kırım'a gider ve orada yaşar. Cin padişahının kızı olan Hüma Banu, Sarı Saltuk'un ikinci karısıdır ve oğlu İbrahim, Kefe'de doğmuştur.

Altınorda devleti döneminde olduğu gibi, Kırım Hanlığı döneminde de devlet yönetiminde önemli yere sahip olan Şirin sülalesinin Altınorda döneminde kâfirlere karşı mücadelesi de eserde yer almaktadır (Saltuk-nâme

I: 165-167). Eserde, Şirin mirzası Ferhat Mirza'nın (Saltuk-nâme I:167) adının geçmesi, dönem içindeki idarî yapı hakkında bilgi vermesi açısından da önemlidir.

Sonuç

Saltuk-nâme isimli eserde gerek Altınorda dönemi, gerekse Kırım Hanlığı dönemi açısından yaşanan tarihî olaylar, kahramanlar ve mekânlar oldukça önemlidir. Tabii olarak bunların hepsinin bir bildiri konusu içinde işlenmesi ve eserde yer alan bütün olayları tarihî gerçek olarak kabul etmek mümkün değildir ancak yapılacak çalışmalarla tarihî ve menkıbevi açıdan eserin incelenmesi, Altınorda ve Kırım Hanlığında tam olarak açıklanamayan pek çok olaylara ışık tutacaktır.

Sonnotlar

I Sultan İzzeddin Keykavus'un adı eserin bu kısmında Keykubad İzzüddin şeklinde geçmektedir.

Kaynaklar

- Babinger, Franz. (1993). "Sarı Saltık Dede". *İslâm Ansiklopedisi*, c.10, İstanbul: MEB. S.220-221.
- Ebü'l-Hayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme I-II-III*. (Haz. Şükrü Halûk Akalın). Ankara 1987-1988-1990.
- Kafalı, Mustafa. (1976). *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ocak, A.Yaşar. (2002). *Sarı Saltık: popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü* (XIII. yüzyıl). – Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Smirnov, V. D.(2016). *Osmanlı Dönemi Kırım Hanlığı*. Çev.D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Ürekli, Muzaffer. (1989). *Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himâyesinde Yükselişi*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Yakubovskiy, A.Yu. (1992). *Altın Ordu ve Çöküşü*. Çev. Hasan Eren. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

SEMPOZYUMDAN FOTOFRAFLAR







































