

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

1.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

1. CİLT

ANKARA- 2018

IV. ULUSLARARASI ALEVİLİK VE BEKTAŞILIK 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 Velî 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 Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No:10 E Blok 10. Kat
Teknikokullar Yenimahalle ANKARA

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

SUNUŞ

Sosyal bilimler ve sanat alanında ihtisaslaşmış öncü bir üniversite olmak ideali ile yola koyulan Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, temelleri 1926 yılında atılan ve Cumhuriyetle yaşıt olan köklü bir eğitim kurumunun içinde neşet etmiştir. Gazi Üniversitesi kimliği ve markası altında yaklaşık bir asrı geride bırakan Üniversitemiz, Cumhuriyetimizin ikinci yüzyılında yoluna yeni bir isimle ve bu ismin atıfta bulunduğu düşünsel müktesebata uygun güçlü bir misyonla devam edecektir.

Buradaki devamlılık vurgusu, iki farklı tarihsel tecrübeyi esas alan ve eşzamanlı olarak işleyen bir süreklilik ilişkisine istinat etmektedir. Bu ilişkilerden birincisi, Gazi Üniversitesi'nden tevarüs edilen ve Mustafa Kemal Atatürk'ün bağımsızlık ve çağdaşlaşma yolundaki vizyonuna katkı sunmayı hedefleyen akademik deneyim ve kurumsal gelenek; ikincisi ise bizim kültürel ve coğrafi havzamız içinde yetişmiş ve fakat ürettiği müktesebat ve sergilediği örneklik ile insanlığa mal olarak evrensel bir değer haline gelmiş olan Hacı Bayram Veli ve onun felsefesidir.

Söz konusu felsefe; insana özgü en yüce yetenek tecellisi olan akli ve ilmi merkeze alan, kendi özüne bağlı ve yekdiğerine karşı saygılı olan/olmayı öğreten kadim ve güçlü medeniyetimiz ile onun tüm insanlığı kuşatıcı değerlerinden oluşmaktadır.

Üniversitemiz; bir taraftan tevarüs ettiği engin akademik deneyim ve kurumsal gelenek ile diğere taraftan ise Hacı Bayram Veli ve onun felsefi rehberliği ışığında, bilimsel olanın evrenselliğini ve kültürel olanın yerelliğini/milliliğini içeren kapsayıcı bir eğitim perspektifiyle sosyal bilimler ve sanat alanındaki çalışmalara odaklanacaktır.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi gerek öğrencilerimize sağladığı eğitimin kalitesi gerekse araştırma yeterliliği bakımından hâlihazırda Türkiye'de ön sıralarda yer almaktadır. Köklü bir geleneğe ve geniş bir akademik kadroya sahip olan Üniversitemiz, bugüne kadar ulusal ve uluslararası düzeyde ses getiren önemli çalışmalara imza atmış, bilimsel üretim açısından zengin bir müktesebat oluşturmuştur.

Eğitim sistemlerinin değıştığı ve araştırma imkânlarının hiç olmadığı kadar geliştiği günümüzde, özgün ve özgür bir bakış açısını esas alan yeni bir dil ve perspektif inşa etme zorunluluğumuz söz konusudur. Yeni kurulan bir üniversite olmamızın belki de en önemli avantajı, çağımızın gerektirdiği anlayışta bir kurum kültürü oluşturabilecek altyapı ve potansiyele sahip olmamızdır. Amacımız, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi'ni, öğretim üyesinden öğrencisine dek tüm üyelerinin işbirliği içinde çalıştığı, kalite odaklı, hesap verebilir, dinamik ve rekabetçi bir kurum olarak inşa etmektir.

Bu inşa sürecinde, Üniversitemiz hem insani varoluşumuzun evrensel doğasına uygun ve onu geliştiren bir felsefe üzerine kendisini konumlandırarak hem de ait olduğumuz tarihin, geleneğin ve medeniyetin temel karakteristiğini taşıyan millî bir içerikle şekillenecektir. Biz ne çağdaş dünyadaki gelişmelere ve bilimsel hakikatlere sırtımızı dönürebiliriz ne de kendi kimliğimizi oluşturan ana unsurlardan vazgeçebiliriz. Çünkü bunlar birbirini dışlayan değil, tamamlayan unsurlardır. Biz milliliğimizi koruyarak evrenselleş-

mek, insani hasletlerimize sahip çıkarak özgürlükçü ve doğal bir gelişme sürecine hayat vermek zorundayız. Ancak bu sayede eğitimde arzu ettiğimiz hedefleri yakalayabilir, gençlerimizin hem doğal ve fitri gelişimini esas alan hem de pedagojik ihtiyaçlarını karşılayan zengin bir müktesebat üretebiliriz.

Elinizdeki kitap, böyle bir amaca matuf olarak hazırlanmış olup Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından Ankara'da düzenlenen IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu'nda sunulan bildirilerden oluşmaktadır.

Kuşkusuz ki, Alevilik ve Bektaşilik Edebiyatından Alevi ve Bektaşî Müziğine, Yesevîlik'ten Türk Tasavvuf Geleneğinde Bektaşîliğe dek uzanan geniş ve zengin bir yelpazeyi kapsayan bu çalışmalar sayesinde kültür ve tarihimizin ayrılmaz bir parçası, birlik ve beraberliğimizin temel yapı taşlarından biri olan Alevilik ve Bektaşîlikle ilgili literatüre yeni katkılar sunulacaktır. Temennimiz, insanlığın evrensel sorun ve ihtiyaçları karşısında çözüm olabilecek bu zengin hazinenin yeniden ve güçlü bir şekilde akademik dünyamızın ve dünya siyasetinin gündemine girmesidir.

Üniversitemizin sosyal bilimler alanındaki ilk yayını olması hasebiyle de özel bir önem taşıyan bu eserin sonraki çalışmalarımız bağlamında örneklik teşkil etmesini ve tüm bilim insanlarımız için ilham kaynağı olmasını ümit ediyorum. Sempozyumun gerçekleştirilmesinde ve Bildiriler Kitabı'nın basılmasında emeği geçen herkese, başta düzenleme kurulu olmak üzere, en içten teşekkürlerimi sunuyorum; bu eserin bilim dünyasına katkıda bulunmasını diliyorum.

Prof. Dr. Yusuf TEKİN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

SÖZ BAŞI

Hayatları boyunca sohbet ve eserleriyle çevresindekileri etkileyen büyük şahsiyetler, geride bıraktıkları eserleriyle vefatlarından sonra da bu tesirlerin devam ettirmişlerdir. Bilindiği gibi Hacı Bektaş Veli, 13. asrın başlarında Horasan'dan gelip Anadolu'ya yerleşen, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında büyük rolü olan gönül sultanlarının en başta gelenlerindedir. Hoca Ahmet Yesevî'nin Türkistan'da kökleştirdiği ağacın tohumlarını Anadolu'ya taşıyan Hacı Bektaş Veli, birlik ve dirliğin Anadolu topraklarındaki mimarı olmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin felsefesi, Allah ve insan sevgisi etrafında, dostluğu, hoşgörü, sevgiyi, yardımlaşmayı telkin eden, dünyaya insan sevgisiyle bakmayı öğütleyen fikirleri bir araya getirmektedir. O, felsefesiyle, Kur'ân ve Hz. Peygamber'i kendisine rehber edinmiş ideal insan modelini çizmeye çalışmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin düşünce sistemi hayırlı ve güzel nesiller yetiştirmekte anne ve babalara da yol gösterici olmaktadır.

17. yüzyılda Avrupa'da gelişen Hümanizma hareketi, Birleşmiş Milletler ve UNESCO gibi kuruluşların görev ve sorumluluk anlayışını, yani insanlar arasında hoşgörü/tolerans, dil, din, renk ve cinsiyet farkı gözetmeksizin farklılıklara saygı, güler yüz ve hoşgörü ile yaklaşmak öngörüsünü Ahmet Yesevî ve talebesi Hacı Bektaş Veli asırlar öncesinden hayata geçirmiştir.

Günümüzde anlam kargaşasının insanî değerleri tahrip ettiği, sosyal dengeleri yok ettiği hepimizce bilinmektedir. Millî ideallerini kaybeden toplumlar ile etik ve estetik değer yıkımına uğrayan bireyler, içine düştükleri önyargılarla birbirlerine yabancılaşmaktadırlar. Cümle varlığın birliği ve beraberliği mesajını aşkla dile getiren Hünkâr Hacı Bektaş'ın huzur ve sükûn dolu sistemini, çoklukta birlik anlayışını, "el ele, el Hakk'a" ilkesini ve "teslim-i rıza" prensibini, güçlü felsefi omurga ve çağdaş değerlerle harmanlayarak yeniden üretmek, millî bilince ve ideallere katkı sağlayacaktır.

Bir ilim ve irfan mektebi olan Alevi-Bektaşî düşüncesi, değerler sistemi ve bize sunduğu şuur ve ruh dünyasıyla gönül felsefemize katkıda bulunacak bilgilerle doludur. Bu amaçları gerçekleştirmek, sorunların çözümüne katkıda bulunmak üzere Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin kuruluşunun 30. yılı anısına 18-20 Ekim 2018 tarihlerinde Ankara'da IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu'nu gerçekleştirdik.

Bu sempozyum daha öncekilerde olduğu gibi Alevilik ve Bektaşîlik geleneğine sahip olan ya da geleneğe gönül vermiş ve/veya bu geleneği araştırıp bilim dünyasına açıklamayı kendisine şiar edinmiş bireylerin bir araya gelerek fikirlerini beyan etmelerine; Alevî ve Bektaşî geleneğinin gün yüzüne çıkmamış öğelerini bilim dünyasıyla paylaşmalarına imkân tanınması bakımından önem arz etmektedir. Sempozyumda sunulan bildiriler ve bu çerçevede yapılan tartışmaların gerek ülkemizden gerekse yurtdışından programımıza iştirak eden katılımcılara katkılar sağlayacağı gibi yapılacak yeni çalışmalara da yön vereceği muhakkaktır.

Sempozyumumuza Türkiye, Özbekistan, İran, Macaristan, İsviçre, ABD, Hindistan ve Sırbistan gibi ülkelerden ve yaklaşık 50 farklı üniversiteden 113 bilim insanı katılarak Alevilik ve Bektaşilik düşüncesini çeşitli cephelerden ele alan birbirinden kıymetli bildirimler sunmuşlardır. Sempozyuma iştirak edip bildirimlerini sunan katılımcılarımızdan dokuzunda zaman, sağlık vs. mücbir sebeplerle tam metinlerini tarafımıza ulaştıramamışlardır. Bu sebeple Bildirimler Kitabı'mızda 98 bildiri yer almıştır.

Bu sempozyumun gerçekleştirilmesinde ve Bildirimler Kitabı'nın basılmasında yardım ve desteklerini gördüğümüz kişi ve kurumlara teşekkürü zevkli bir görev kabul etmekteyiz. Bu bağlamda göreve başlamalarının hemen akabinde gerçekleştirilen sempozyuma her türlü desteği veren üniversitemizin değerli Rektörü Prof. Dr. Yusuf Tekin'e, Ahmed Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı Sayın Prof. Dr. Musa Yıldız'a, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanı Sayın Dr. Serdar Çam'a, Türk Tarih Kurumu'nun değerli başkanı Sayın Prof. Dr. Refik Turan'a, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı kıymetli hocam Prof. Dr. M. Öcal Oğuz'a, TÜRKSOY Genel Sekreteri Düsen Kaseinov ve Genel Sekreter Yardımcısı Sayın Prof. Dr. Fırat Purtaş'a, Etimesgut Belediye Başkanı Sayın Enver Demirel ve kıymetli Başkan Yardımcısı Tahsin Polat'a; bir sosyal bilimler üniversitesi olma yolunda büyük bir azim ve kararlılıkla ilerleyen Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesinin kıymetli yönetici ve çalışanlarına, bu programın başından sonuna kadar fikirleriyle bizlere yol gösteren Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi ve Gazi Üniversitesinin kıymetli öğretim üyelerine, Araştırma Merkezi'mizin değerli Yönetim ve Danışma Kurulu Üyelerine; bu bilim şölenine bildirimleriyle katılarak bize güç veren değerli bilim insanlarına; oturumlarımızı takip eden, verilen görevleri eksiksiz yerine getiren sevgili öğrencilerimize ve dinleyicilerimize şükranlarımızı arz ederiz.

Düzenleme Kurulu Adına

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU

*Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama
ve Araştırma Merkezi Müdürü*

SEMPOZYUM ONUR KURULU

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Musa YILDIZ

Ahmet Yesevi Üniversitesi Mtevelli Heyet Başkanı

Dr. Serdar ÇAM

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) Başkanı

Prof. Dr. Refik TURAN

Türk Tarih Kurumu Başkanı

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı

Prof. Düsen KASEINOV

TÜRKSOY Genel Sekreteri

Enver DEMİREL

Etimesgut Belediye Başkanı

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU

Doç. Dr. Neslihan KOÇ KESKİN

Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KILCAN

Dr. Öğr. Üyesi Murat KARABULUT

Dr. Öğr. Üyesi Veli SAVAŞ YELOK

Dr. F. Süreyya KURTOĞLU

Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KILCAN

Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

SEMPOZYUM BİLİM KURULU

- Dr. Abdurrahman GÜZEL, Başkent Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Abdülkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet KARTAL, Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet MERMER, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet TAŞĞIN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Yaşar OCAK, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali DUYMAZ, Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali TORUN, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali YAKICI, Gazi Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali YAMAN, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Dossay KENZHETAYEV, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
- Dr. Dursun YILDIRIM, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Esmâ ŞİMŞEK, Fırat Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Éva CSÁKI, Pazmany Peter Catholic University, Macaristan
- Dr. F. Ahsen TURAN, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Frances TRIX, Indiana University Bloomington, ABD
- Dr. Halit ÇAL, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Harun YILDIZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Haşim ŞAHİN, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hayati BEŞİRLİ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İbrahim DİLEK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İsa ÖZKAN, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İsmail GÖRKEM, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İsmet ÇETİN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İsmet DOĞAN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Kazım SARIKAVAK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Krassimira MUTAFOVA, St. Cyril and St. Methodius Veliko Turnovo University, Bulgaristan
- Dr. M. Fatih KÖKSAL, Amasya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. M. Saffet SARIKAYA, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
- Dr. M. Öcal OĞUZ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Marcello MOLLİCA, University of Fribourg, İsviçre
Dr. Mehmet AÇA, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Zeki İBRAHİMĞİL, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Metin EKİCİ, Ege Üniversitesi, Türkiye
Dr. Metin İZETİ, Kalkandelen (Tetova) Üniversitesi, Makedonya
Dr. Mucib ALAM, Jawaharlar Nehru University, Hindistan
Dr. Muhammed SADIK, Jawaharlar Nehru University, Hindistan
Dr. Muhsin MACİT, Anadolu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Naciye YILDIZ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Nebi ÖZDEMİR, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ömür CEYLAN, Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Özkul ÇOBANOĞLU, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Dr. Pakize AYTAÇ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Refik TURAN, Türk Tarih Kurumu, Türkiye
Dr. Salahaddin BEKKİ, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Dr. Salim KOCA, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Serdar SAĞLAM, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Sönmez KUTLU, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Dr. Tufan GÜNDÜZ, Milli Savunma Üniversitesi, Türkiye
Dr. Türker EROĞLU, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Yaşar AYDEMİR, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Zekeriya KARADAVUT, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

SEMPOZYUM PROGRAMI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İtrî Konferans Salonu

18 EKİM 2018 Perşembe

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU

Prof. Dr. Güray KIRPIK

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

Prof. Dr. Musa YILDIZ

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları

Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

Türk Tarih Kurumu Başkan Yardımcısı

TÜRKSOY Genel Sekreter Yardımcısı

UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı

Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

AÇILIŞ KONSERİ

MUHARREM TEMİZ VE CENGİZ ÖZKAN

OTURUMLAR

1. Oturum

18 Ekim 2018 Perşembe

AHMED YESEVİ SALONU	
Oturum Başkanı Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	
14.00-14:15	Alevism in an Evolving Multicultural Turkey Associate Professor Dr. Mujib ALAM
14.15-14.30	Hazırlanan Raporlara Göre Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devletin Arap Alevileri'ne (Nusayrîler) Yaklaşımı Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ- Dr. Tekin ÖNAL
14.30-14.45	Günümüz Alevi Topluluklarında Ad Verme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma Dr. Öğr. Üyesi Gökçen Çatlı ÖZEN
14.45-15.00	Kentleşme Sürecinde Alevilerin Toplumsal Bütünleşme Biçimleri ve Yeni Kimlik İnşası Dr. Öğr. Üyesi Ercan GEÇGİN

SARI SALTUK SALONU	
Oturum Başkanı Prof. Dr. Harun YILDIZ	
14.00-14:15	Kayseri İncesu Şeyh Turesan-ı Velî Zaviyesi Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR
14.15-14.30	Ehl-i Beyt ve Hacı Bektaş-ı Velî Muhtevalı Hat Eserleri Doç. Dr. Fatih ÖZKAFA
14.30-14.45	Alevi Kültüründe İnanç ve Estetik Beğenilerin Geleneksel Kadın Kıyafetlerine Yansıması (Aksaray İli Güzelyurt İlçesi Gaziemir Köyü Örneği) Öğr. Gör. Gamze URAY
14.45-15.00	Alevilerde Dar'dan İndirme Cemi (Dar Erkânî) "Dedegarkın Süreği Örneği" Hüseyin DEDEKARGINOĞLU

PİR SULTAN ABDAL SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Turgut KARABEY

14.00-14:15	Mensur ve Manzum Vilâyet-nâmelerin Müellifi Kimdir? Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
14.15-14.30	Nesimi'nin Şiirinde Ehl-i Beyt Methiyeleri ve Aşhura Geleneğine Bir Bakış Prof. Dr. Assadollah VAHED
14.30-14.45	Haydar Cemil Baba'nın Arnavutluk'ta Yazdığı Şiirleri Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU
14.45-15.00	Fuzûlî'nin Gözüyle Cihanın İki Gözü Doç. Dr. F. Hakan ÖZKAN

YUNUS EMRE SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Türker EROĞLU

14.00-14:15	Cengiz Özkan ve Muharrem Temiz'in Alevi-Bektaşî Müziğine Katkıları Prof. Dr. Ali YAKICI
14.15-14.30	Türk Halkları Arasında Bir Müzikolog: Halk şarkıları ve Dinî Şarkılar Prof. János SİPOS
14.30-14.45	Semah Kavramını Devir Nazariyesi Üzerinden Anlamak: Aynayı Tuttum Yüzüme Doç. Dr. Cenk GÜRAY
14.45-15.00	Alevi Erkânında Zakir ve Bağlama Necdet KURT

2. Oturum

18. Ekim 2018, Perşembe

AHMED YESEVİ SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Mustafa ALKAN

15.30-15.45	Kadirli (Osmaniye) ve Çevresinde Hasan Dede ile İlgili İnanış ve Menkıbeler Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK
15.45-16.00	Türk Tasavvuf Geleneğinde Bektaşîlik: Macar, Türk Alevi ve Bektaşî Geleneğindeki Benzerliklere Dair Doç. Dr. Eva CSAKÍ
16.00-16.15	Oyuncağın Endüstrileşmesi Sürecinde Kimlik ve Aidiyetin Sürdürülebilirlik Simgesi Olarak "Damal Bebeği" Dr. Öğr. Üyesi Filiz GÜVEN
16.15-16-30	Kent Ortamında Aleviliğin Yeniden İnşasında Cem Evlerinin Rolü: Altınoluk Cem Evi Örneği Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

SARI SALTUK SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. F. Ahsen TURAN

15.30-15.45

Baba Rexheb (1901-1995) and Baba Arshi (1906-2015): Bektashi Babas for the American Bektashi Tekke

Prof. Dr. Frances TRIX

15.45-16.00

Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem Sorunu

Prof. Dr. Harun YILDIZ

16.00-16.15

Alevi Çalışmalarında Yöntem ve Anlam Sorunu

Doç. Dr. Caner IŞIK

16.15-16-30

Alevi, Bektaşi Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar

Doç. Dr. Serdar SARISIR

PİR SULTAN ABDAL SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Ali YAKICI

15.30-15.45

Understand and Critically Discuss Sufism: Abd al-Rauf Fitrat, Yasawi and Yasawism

Doç. Dr. Zaynabidin ABDİRASHİDOV

15.45-16.00

Ahmet Yesevî Konulu Romanlar

Dr. Öğr. Üyesi Veli Savaş YELOK

16.00-16.15

Bektaşilik Aleyhine Söylenenlere Ahmet Rıfkı'nın Cevapları

Dursun GÜMÜŞOĞLU

16.15-16-30

Türkmen Ataları ve Durdu Şair

Doç. Dr. İhsan KALENDEROĞLU

YUNUS EMRE SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA

15.30-15.45

Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali ve Torun Şeyh Cüneyt'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri

Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN

15.45-16.00

Giritli Bektaşilerde Ziyaret Ritüeli: Horasanlı Ali Baba Tekkesi

Doç. Dr. Ali SELÇUK

16.00-16.15

İran ve Bektaşi Sufiliğinde Lakaplar ve Unvanlar

Doç. Dr. Abbas Ghadimi GHEİDARİ

16.15-16-30

3. Oturum
18 Ekim 2018, Perşembe

AHMED YESEVİ SALONU	
Oturum Başkanı Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT	
17.00-17.15	Âşık Dertli Divan'ında Yer Alan Şiirlerde Hz. Ali ve Zülfikâr Sevgisi Prof. Dr. S. Dilek YALÇIN ÇELİK
17.15-17.30	Osmanlıda Nakîbül-Eşrâfîlik Kurumu ve Eyâlet-i Rûm'da Seyyidler Defteri Dr. Öğr. Üyesi Hacı YILMAZ
17.30-17.45	Meclis-i Meşâyih Kararlarında Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri Dr. Öğr. Üyesi Fahri MADEN
17.45-18.00	Tarihsel Süreç İçerisinde Bektaşiliğin Yeniçeriler İçerisinde Aldığı Şekil Kibar BAL

SARI SALTUK SALONU	
Oturum Başkanı Prof. Dr. Vüsale MUSALI	
17.00-17.15	Şah İsmail'in Ağabeyi İbrahim Mirza ve Kızılbaş Hareketi İçindeki Rolü Doç. Dr. Namiq MUSALI
17.15-17.30	Klasik Türk Şiirinde Kızılbaş ve Bektaşi Algısı Dr. Öğr. Üyesi Muvaffak EFLATUN
17.30-17.45	Zülfikâr'ın Divan Şiirine Yansımaları Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAPLAN
17.45-18.00	Kızıl/Al-Kızılbaş/Alevi ve Al Ruhû/Al Karısı/Al Basması/Al Ocağı Bağlantılarına Dair Dr. Yaşar KALAFAT

PİR SULTAN ABDAL SALONU	
Oturum Başkanı Prof. Dr. Eva Csaki	
17.00-17.15	Alevi-Bektaşi Kültüründe Bir Aşağılama Sözü Olarak "Şimîr" Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ
17.15-17.30	Bektaşi Fıkralarında Büyülü Gerçekçilik Dr. Öğr. Gör. Asuman GÜNEŞ ULUS
17.30-17.45	Alevi Bektaşi Şiirlerinde Kullanılan Sembollere Dair Bir İnceleme Dr. Filiz KALYON
17.45-18.00	Çerağ Aslında Neyi Aydınlatır? (Bektaşi Tarikatında Çerağ ve Ona Yüklenen Anlamlar) Dr. Mürüvet HARMAN

YUNUS EMRE SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK	
17.00-17.15	Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Otman Baba: Otman Baba Kimdir? Prof. Dr. Mustafa ALKAN-Gökhan YURTOĞLU
17.15-17.30	Anadolu'ya Gelen Türklerden Kalan Eski Bir Belge: Yağan Paşa Vakfiyesi Doç. Dr. Yasin YILMAZ
17.30-17.45	Hicri V. Yüzyıl Klasik Kelam Kaynaklarında İmâmet ve Anadolu Dinî Hayatına Yansımaları Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN
17.45-18.00	Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî ve Batınî Hac ve Kâbe Telakkisi Dr. Öğr. Üyesi Emrah DİNDİ

4. Oturum 19 Ekim 2018, Cuma

AHMED YESEVÎ SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Ayşe Yücel ÇETİN	
10.00-10.15	Anadolu İkliminde Gelişmiş Bektaşilik ve Ahilik Üzerinde Ortak Ritüeller İncelemesi Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK
10.15-10.30	Alevî Toplumunda Halk İnançları Bağlamında Görülen Kültürel Değişim Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN-Mehmet ŞAHİN
10.30-10.45	19. Yüzyıl Alevî ve Bektaşî Şiirinde Hikemiyyât Öğr. Gör. Özlem KAHRAMAN
10.45-11.00	"Kerbelâ Hadisesi"ne İki Farklı Bakış: Fuzûlî ve Lâmiî'nin Maktel-i Hüseyinleri Üzerine Bir Mukayese Denemesi Duygu BİNGÖL

SARI SALTUK SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Ahmet MERMER	
10.00-10.15	Alevî Bektaşî İnanç Sembolleri ve Öğrenci Algısı Prof. Dr. İsmet ÇETİN
10.15-10.30	Koroğlu Destanında Hz. Ali Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT
10.30-10.45	Hacı Bektaş Veli'nin İman, Akıl ve Amel Anlayışı Doç. Dr. Hamiye DURAN
10.45-11.00	Fransa Milli Kütüphanesindeki 1616 Numaralı Cönk Üzerine Değerlendirmeler Prof. Dr. Yakup KARASOY-Arş. Gör. Arife Ece EVİRGEN

PİR SULTAN ABDAL SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	
10.00-10.15	Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'nin Bilinmeyen Türkçe Bir Şiiri ve Şerhi Prof. Dr. İsrail BABACAN
10.15-10.30	İbrahim Murat'ın 'Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı' Kitabından Hacı Bektaş-ı Veli'nin Felsefesine Bakmak Doç. Dr. Fatih SAKALLI
10.30-10.45	Şah İsmail Huzurunda Bir Maktel Şairi: Hüseyin Nidai Yezdi ve Eseri Meşhedü's Şüheda Arş. Gör. Emrah ÖZDEMİR
10.45-11.00	Ehl-i Beyti Konu Alan Bir Mesnevî Dâstân-ı Âl-i Abâ Arş. Gör. Hanım YILMAZ

YUNUS EMRE SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR	
10.00-10.15	Çiçeklerin Savaşı: Osmanlı-Safevi Rekabetinin Edebiyata Yansımaları Prof. Dr. Vüsale MUSALI
10.15-10.30	Safevîlerin Kuruluşundan Önce Ortadoğu'nun Siyasi Durumu Dr. Mehmet ŞEKER
10.30-10.45	Şia'nın Hindistan'da Var olma Mücadelesinin Delhi Türk Sultanlığı Safhası Dr. Bilal KOÇ
10.45-11.00	Interaction Between Society and Individual Dr. Ali DEMİR

5. Oturum

19 Ekim 2018, Cuma

AHMED YESEVİ SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Sıdika Dilek YALÇIN ÇELİK	
11.30-11.45	Sanî ve Sanî'nin Bektaşılık Vurgusu Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR
11.45-12.00	Muhammed Hanefi-Tabut Cenginin Yeni Bir Nüshası Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KOYUNCU
12.00-12.15	Alp Tipinden Gazi Tipine Türk Destanları ve Hz. Ali Cenknâmeleri Arş. Gör. Z. Görkem Duran GÜLTEKİN
12.15-12.30	Bilinmeyen Bir Hz. Ali Cenknâmesi Arş. Gör. Aslıhan ÖZTÜRK

SARI SALTUK SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ

11.30-11.45	Osmanlı-Vefâî Tarikati İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ Cemaati, Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet Doç. Dr. Sadullah GÜLTEN
11.45-12.00	Şer 'iyye Sicillerine Göre Ankara'da Bektaşî Zaviyeleri Doç. Dr. Ahmet KÖÇ
12.00-12.15	Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesinde Ağaç Kültü Doç. Dr. Hamiye DURAN-Emin BAŞ
12.15-12.30	Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Hurufî Etkinin Varlığı Meselesi: Şeyh Safî Buyruğu Örneği Arş. Gör. Samet KARAHÜSEYİN

PİR SULTAN ABDAL SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN

11.30-11.45	Şeyh Çakır Sultan Ocağı'ndaki Anlatılar Bağlamında Yesevilik-Bektaşîlik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA
11.45-12.00	Şamanizmin Anadolu'ya Yansıması: Ocak Kurumu Ocak Köyü Hıdır Abdal Sultan Ocağı Örneği Dr. Öğr. Üyesi Funda NALDAN
12.00-12.15	Bir Ziyaret Yeri Olarak Elifana Doç. Dr. Hamza KARAOĞLAN
12.15-12.30	Keçeci Baba'nın Bektaşî Kültüründeki Yeri Prof. Dr. İsmet ÇETİN-Öğr. Gör. Serap KARADEMİR

YUNUS EMRE SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Ahmet KARTAL

11.30-11.45	Ahmed Yesevî Hikmetlerinde Bilgi ve Bilginin Kaynakları Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN
11.45-12.00	Osmanlı Anadolusunda Yesevilik Görünümleri Doç. Dr. Halide ASLAN
12.00-12.15	Ahmet Yesevî ve Ali Şîr Nevai Eserlerinde Vahdet-i Vücut" Anlayışının Poetik Telkini Dr. Servinaz Ruziyevne SATIBALDİYEVE
12.15-12.30	Yesevî'de Âhir Zaman Şeyhlerine Bakışın Edebî Metinlere Yansıması Arş. Gör. Saniye ERASLAN

6. Oturum
19 Ekim 2018, Cuma

AHMED YESEVİ SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Süleyman SOLMAZ	
14.00-14.15	Şeyh Bedreddin'den Nazım Hikmet'e Ağaç Denizi Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK
14.15-14.30	Türk Tasavvufunda Hayvan Ruhu ve Koruyucu Pirlere Sembolizmi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Surur ÇELEPİ
14.30-14.45	Alevi-Bektaşî Kültüründe "Lokma" Geleneği Dr. Öğr. Üyesi Cafer ÖZDEMİR
14.45-15.00	Alevi-Bektaşî Geleneğinde Yemek Duaları Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU

SARI SALTUK SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Ali DUYMAZ	
14.00-14.15	Arnavutluk'taki Bektaşî Tekkeleri Prof. Dr. F. Ahsen TURAN
14.15-14.30	Bektaşîizm in the Balkans: Case of Albania and Macedonia Prof. Dr. Ema PETROVIĆ
14.30-14.45	Bulgaristan Tarihçiliğinde Bulgaristan'da Alevi ve Bektaşî Topluluğunun Tarihi ve Gelenekleri (Konular ve Araştırma Yöntemleri) Dr. Nevena GRAMATİKOVA
14.45-15.00	Makedonya'da Bir Bektaşî Köyü: "Kanatlar" Dr. Aziz ALTI

PİR SULTAN ABDAL SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. İsmet ÇETİN	
14.00-14.15	Kırım'da Sarı Saltuk Prof. Dr. Zühâl YÜKSEL
14.15-14.30	Kazak Edebiyatında Şahmaran Destanı ve Hz. Muhammed Prof. Dr. Naciye YILDIZ
14.30-14.45	Gagauz Türklerinde ve Anadolu Aleviliğinde Ortak İnanç ve Ritüeller Dr. Öğr. Üyesi Selcen ÖZYURT ULUTAŞ
14.45-15.00	Gül Baba Türbesinin Peşindeki Karakter: Molla Abbas Fransevi Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

YUNUS EMRE SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK	
14.00-14.15	Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Anıt Mezarlar Etrafında Oluşan Yeni Halk İnanışları Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ
14.15-14.30	Hutbetü'l-Beyân, Belgeler, Kaynaklar ve Açıklamalar Prof. Dr. Bagher SADRİNIA
14.30-14.45	Akçahısar (Kruya) Bektaşî Tekkesi Şeyhi Şemîmî Baba ve Bilinmeyen Bir Mektubu Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ
14.45-15.00	İran Ehl-i Hakları Arş. Gör. İbrahim KARACA

7. Oturum

19 Ekim 2018, Cuma

AHMED YESEVİ SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	
15.30-15.45	Alevî-Bektaşî Belleğine Cönklerden Katkılar: Tercemân ve Gülbanklar Prof. Dr. Ali DUYZMAZ
15.45-16.00	Bir Bektaşî Kaynağı Olarak Veli Baba Menâkıbnâmesi Doç. Dr. Doğan KAPLAN
16.00.16.15	Hacı Bektaş Velî'nin Halifelerinden Koyun Baba ve Manzum Bir Koyun Baba Menakıbı Dr. Öğr. Üyesi Zeki GÜREL
16.15-16.30	XIX. Yüzyılda Âşıkların Babalık Serüveni: Kayserili Rûzî Baba ve Ermeni Aşug Mahcûbî Baba Örneği Dr. Öğr. Üyesi Erhan ÇAPRAZ

SARI SALTUK SALONU	
Oturum Başkanı	
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	
15.30-15.45	Yesevilik Geleneğinden Bir Şair, Salih Baba ve Mürid-Mürşid İlişkisi Prof. Dr. Süleyman SOLMAZ
15.45-16.00	Balıkesir Çepnilerinde Kamberlik-Zâkirlik Geleneğinin Günümüzdeki Durumu Üzerine Tespitler Doç. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN
16.00.16.15	Kültürel Kimlik Dışavurumları: Edremit Tahtacı Türkmenleri Örneği Doç. Dr. Adem SAĞIR-Basri KARABOSTAN
16.15-16.30	Besnili Sıdkı Efendi ve Divanında Yer Alan Ehl-i Beyt Sevgisi Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK-Dr. Özkan CİĞA

PİR SULTAN ABDAL SALONU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Salahaddin BEKİ

15.30-15.45	Fuzûlî'nin Kerbelâ Olayına Bakışı Prof. Dr. Turgut KARABEY
15.45-16.00	Abbasîler Döneminde Türk Dilli Bir Şair: Abdullah Bin Mübârek Et-Türkî Prof. Dr. Ahmet KARTAL
16.00.16.15	Erzincan'da Bulunan İki Alevi Ziyaretgâhı: Kırklar Makamı ve Sultan Seydi (İnançlar, Anlatılar) Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BABÜR
16.15-16-30	Tezkiretü'l- evliyâlarda Cafer-i Sâdik'a Bakış Arş. Gör. Bilal GÜZEL

DEĞERLENDİRME OTURUMU

AHMED YESEVİ SALONU

16.45- 17.30	Prof. Dr. Ali DUYMAZ Prof. Dr. Bagher SADRİNIA Doç. Dr. Namiq MUSALI Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU Dursun GÜMÜŞOĞLU
-----------------	--

KATILIMCILAR

Adı Soyadı	Kurum	Ülke
Abbas Ghadimi Gheidari	Tebrez Üniversitesi	İran
Abdülkadir Dündar	Ankara Üniversitesi	Türkiye
Adem Sağır	Karabük Üniversitesi	Türkiye
Ahmet Kartal	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Türkiye
Ahmet Köç	Akdeniz Üniversitesi	Türkiye
Ahmet Tanyıldız	Dicle Üniversitesi	Türkiye
Ahmet Taşğın	Necmettin Erbakan Üniversitesi	Türkiye
Ali Demir	Zürich Üniversitesi	İsviçre
Ali Duymaz	Balıkesir Üniversitesi	Türkiye
Ali Selçuk	Erciyes Üniversitesi	Türkiye
Ali Yakıcı	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Arife Ece Evirgen	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Aslıhan Öztürk	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	Türkiye
Assadollah Vahed	Tebrez Üniversitesi	İran
Asuman Güneş Ulus	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Ayşe Çamkara Erginer	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Ayşe Yücel Çetin	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Aziz Altı	Munzur Üniversitesi	Türkiye
Bagher Sadrnia	Tebrez Üniversitesi	İran
Basri Karabostan	Karabük Üniversitesi	Türkiye
Bekir Şişman	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Bilal Güzel	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Bilal Koç	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Cafer Özdemir	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Caner Işık	Adnan Menderes Üniversitesi	Türkiye
Cenk Güray	Hacettepe Üniversitesi	Türkiye
Doğan Kaplan	Necmettin Erbakan Üniversitesi	Türkiye
Dursun Gümüšoğlu	Araştırmacı-Yazar	Türkiye
Duygu Bingöl	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Ema Petrović	Belgrade University	Sırbistan
Emin Baş	MEB	Türkiye
Emrah Dindi	Sinop Üniversitesi	Türkiye

Emrah Özdemir	Mardin Artuklu Üniversitesi	Türkiye
Ercan Geçgin	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	Türkiye
Erhan Çapraz	Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Türkiye
Esmâ Şimşek	Fırat Üniversitesi	Türkiye
Eva Csaki	Peter Pazmany Katolik Üniversitesi	Macaristan
F. Ahsen Turan	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
F. Hakan Özkan	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Türkiye
Fahri Maden	Kastamonu Üniversitesi	Türkiye
Fatih Özkafa	Marmara Üniversitesi	Türkiye
Fatih Sakallı	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Filiz Güven	Sinop Üniversitesi	Türkiye
Filiz Kalyon	MEB	Türkiye
Frances Trix	Indiana University	ABD
Funda Naldan	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	Türkiye
Gamze Uray	Aksaray Üniversitesi	Türkiye
Gökçen Çatlı Özen	İstanbul Aydın Üniversitesi	Türkiye
Gökhan Yurtoğlu	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Hacı Yılmaz	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Türkiye
Halide Aslan	Ankara Üniversitesi	Türkiye
Halil İbrahim Şahin	Balıkesir Üniversitesi	Türkiye
Hamiye Duran	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Hamza Karaoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	Türkiye
Hanım Yılmaz	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Harun Çağlayan	Kırıkkale Üniversitesi	Türkiye
Harun Yıldız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Hasan Kaplan	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi	Türkiye
Hüseyin Dedekargınoğlu	Dede Garkın Ocağı Dedesi	Türkiye
İbrahim Halil Tuğluk	Adıyaman Üniversitesi	Türkiye
İbrahim Karaca	Erciyes Üniversitesi	Türkiye
İhsan Kalenderoğlu	Gazi Üniversitesi	Türkiye
İsmail Hakkı Aksoyak	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
İsmet Çetin	Gazi Üniversitesi	Türkiye
İsrafil Babacan	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Türkiye
János Sipos	Institute for Musicology of the Hung. Acad. of Sciences	Macaristan
Kibar Bal	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi	Türkiye

M. Fatih Köksal	Amasya Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Ali Yolcu	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Saffet Sarıkaya	Süleyman Demirel Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Surur Çelepi	Pamukkale Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Şahin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Şahingöz	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Mehmet Şeker	Düzce Üniversitesi	Türkiye
Muhittin Eliaçık	Kırıkkale Üniversitesi	Türkiye
Mujib Alam	Academy of International Studies Jamia Millia Islamia (A Central University)	Hindistan
Mustafa Alkan	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Mustafa Kıranatlıoğlu	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	Türkiye
Muvaffak Eflatun	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Mürüvet Harman	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Türkiye
Naciye Yıldız	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Namiq Musalı	Kastamonu Üniversitesi	Türkiye
Necdet Kurt	Ardahan Üniversitesi	Türkiye
Nevena (Nevin) Gramatikova	Liberal Entegrasyon Vakfı	Bulgaristan
Onur Aykaç	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	Türkiye
Orhan Kurtoğlu	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Özkan Ciğa	Adıyaman Üniversitesi	Türkiye
Özlem Kahraman	Giresun Üniversitesi	Türkiye
S. Dilek Yalçın Çelik	Hacettepe Üniversitesi	Türkiye
Sadullah Gülten	Ordu Üniversitesi	Türkiye
Salahaddin Bekki	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi	Türkiye
Samet Karahüseyin	Ordu Üniversitesi	Türkiye
Saniye Eraslan	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Türkiye
Selcen Özyurt Ulutaş	Uşak Üniversitesi	Türkiye
Serap Karademir	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Serdar Sarısır	Ankara Üniversitesi	Türkiye
Servinaz Ruziyevne Satıbaldiyeva	Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi	Özbekistan
Süleyman Solmaz	Pamukkale Üniversitesi	Türkiye
Tekin Önal	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Türkiye
Turgut Karabay	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	Türkiye
Veli Savaş Yelok	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye

Vüsale Musalı	Kastamonu Üniversitesi	Türkiye
Yakup Karasoy	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Yasin Yılmaz	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Türkiye
Yaşar Aydemir	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Yaşar Kalafat	Araştırmacı	Türkiye
Yusuf Babür	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	Türkiye
Z. Görkem Duran Gültekin	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Zaynabidin Abdirashidov	Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi	Özbekistan
Zekeriya Karadavut	Akdeniz Üniversitesi	Türkiye
Zeki Gürel	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Zeynep Koyuncu	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	Türkiye
Zühâl Yüksel	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye

İÇİNDEKİLER

SEMPOZYUM PROGRAMI	11
UNDERSTAND AND CRITICALLY DISCUSS SUFISM:‘ABD AL-RA‘UF FITRAT, YASAWI AND YASAWISM	
<i>Tasavvufu Anlama ve Eleştiri Tartışma: Abdurre‘uf Fitrat, Yesevi ve Yesevizm</i> <i>Zaynabidin ABDIRASHIDOV</i>	33
ŞEYH BEDREDDİN'DEN NAZİM HİKMET'E "AĞAÇ DENİZİ"	
<i>The "Sea Of Trees" From Sheikh Bedreddin To Nazım Hikmet</i> <i>İsmail Hakkı AKSOYAK</i>	41
TARİHİ BİR ŞAHSİYET OLARAK OTMAN BABA: OTMAN BABA KİMDİR?	
<i>Otman Baba As A Historical Personality: Who Is Otman Baba?</i> <i>Mustafa ALKAN, Gökhan YURTOĞLU</i>	47
MAKEDONYA'DA BİR BEKTAŞİ KÖYÜ: KANATLAR	
<i>A Bektashi Village In Macedonia: Kanatlar</i> <i>Aziz ALTI</i>	67
OSMANLI ANADOLUSU'NDA YESEVİLİK GÖRÜNÜMLERİ	
<i>Yasaviyya Traces In Ottoman Anatolia</i> <i>Halide ASLAN</i>	91
SÂNÎ VE SÂNÎ'NİN BEKTAŞİLİK VURGUSU	
<i>Sânî and His Emphasis on Bektashism</i> <i>Yaşar AYDEMİR</i>	109
ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜRÜNDE BİR AŞAĞILAMA SÖZÜ OLARAK 'ŞİMİR'	
<i>'Şimir' As A Humiliation Word In Alevi Bektashi Culture</i> <i>Onur AYKAÇ</i>	121
ŞEYH SAFİYÜDDİN-İ ERDEBİLÎ'NİN BİLİNMEYEN TÜRKÇE BİR ŞİİRİ VE ŞERHİ	
<i>An Unknown Turkish Poem And Commentary Of Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî</i> <i>İsrafil BABACAN</i>	135
ERZİNCAN'DA BULUNAN İKİ ALEVİ ZİYARETGÂHI: KIRKLAR MAKAMI VE SULTAN SEYDİ (İNANÇLAR, ANLATILAR)	
<i>Two Visiting Sights In Erzincan: Kırklar Makamı: Forty Spiritual Individuals and Sultan Seydi (Beliefs, Tales)</i> <i>Yusuf BABÜR</i>	155
TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE BEKTAŞİLİĞİN YENİÇERİLER İÇERİSİNDE ALDIĞI ŞEKİL	
<i>The Form That Bektashism Took In The Janissaries In Historical Process</i> <i>Kibar BAL</i>	177
HACI BEKTAŞ VELİ TÜRBESİ VE ANIT MEZARLAR ETRAFINDA OLUŞAN YENİ HALK İNANISLARI	
<i>Haci Bektash Veli Shrine and New Folk Beliefs About Mausoleums</i> <i>Salahaddin BEKKİ</i>	191

KERBELÂ HADİSESİ'NE İKİ FARKLI BAKIŞ: FUZÛLÎ VE LÂMÎ'NİN MAKTEL-İ HÜSEYİNLERİ ÜZERİNE BİR MUKAYESE DENEMESİ

Two Different Perspectives To The Battle Of Kerbela: Trial Of Comparison With Hüseyins of Fuzûlî and Lâmiî

Duygu BİNGÖL201

TÜRK TASAVVUF GELENEĞİNDE BEKTAŞILIK; MACAR, TÜRK ALEVİ VE BEKTAŞİ GELENEĞİNDEKİ BENZERLİKLERE DAİR

Bektashi Tradition In Turkish Islam Mysticism: On The Similarities In Hungarian And Turkish Alevi And Bektashi Tradition

Éva CSÁKI215

HİCRÎ V. YÜZYIL KLASİK KELÂM KAYNAKLARINDA İMÂMET VE ANADOLU DİNÎ HAYATINA YANSIMALARI

Imamah In The Hijri V. Century Classical Kalam Sources and It's Reflections On Anatolian Religious Life

Harun ÇAĞLAYAN221

GÜL BABA TÜRBESİNİN PEŞİNDEKİ KARAKTER: MOLLA ABBAS FRANSEVÎ

The Character Pursuing The Gül Baba Large, Domed Tomb: Mullah Abbas Fransevî

Ayşe ÇAMKARA ERGİNER239

GÜNÜMÜZ ALEVİ TOPLULUKLARINDA AD VERME ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research On Naming Over Contemporary Alevi Communities

Gökçen ÇATLI ÖZEN251

TÜRK TASAVVUFUNDA HAYVAN RUHU VE KORUYUCU PİRLER SEMBOLİZMİ

Symbols of Animal Spirits and Protector Pirs in Turkish Sufism

Mehmet Surur ÇELEPİ261

İNANÇ SEMBOLLERİ VE ÖĞRENCİ ALGISI

Symbols of Faith And Student's Perception of Them

İsmet ÇETİN287

KEÇECİ BABA'NIN BEKTAŞİ KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ

Place Of Keçeci Baba In Bekthasi Culture

İsmet ÇETİN, Serap KARADEMİR305

ALEVİLERDE DÂR'DAN İNDİRME CEMİ (DÂR ERKÂNİ) "DEDE GARKIN SÜREĞİ ÖRNEĞİ"

"Dar Erkanı in Alevi: The Example of Dede Garkın Ocagi

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU319

INTERACTION BETWEEN SOCIETY AND INDIVIDUAL

Toplum ve Birey Arasındaki Etkileşim

Ali DEMİR343

ALEVÎ BEKTAŞÎ MAKÂLÂT VE BUYRUKLARINDA ZAHİRÎ-BATINÎ HAC VE KÂBE TELAKKİSİ

The Apparent-Esoteric Hajj And Ka'ba Concept In Alevi Bektashi Makalat and Buyruks

Emrah DİNDİ363

ALP TİPİNDEN GAZİ TİPİNE TÜRK DESTANLARI VE HZ. ALİ CENKNÂMELERİ <i>Turkish Epics Through Alp Type To Ghazi Type And Cenknames Of Ali(His Holiness)</i> Z. Görkem DURAN GÜLTEKİN	389
HACI BEKTAŞ VELİ'NİN İMAN, AKIL VE AMEL ANLAYIŞI <i>Faith, Reason, and Deed Perception of Hacı Bektaş Velî</i> Hamiye DURAN	411
HACI BEKTAŞ VELİ'NİN VELAYETNAME'SİNDE AĞAÇ VE ORMAN KÜLTÜ <i>Tree And Forest Culture In The Hacı Bektash Velayetname</i> Hamiye DURAN, Emin BAŞ	423
ALEVİ-BEKTAŞİ BELLEĞİNE CÖNKLERDEN KATKILAR: TERCEMAN VE GÜLBANKLAR <i>The Contributions to Alevi -Bektashi Memory From Cönks: "Terceman" and "Gülbanks"</i> Ali DUYMAZ	437
KAYSERİ İNCESU ŞEYH TURESAN VELÎ ZAVİYESİ <i>Kayseri İncesu Sheikh Turesan Velî Zaviyesi</i> Abdulkadir DÜNDAR	449
KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE KIZILBAŞ VE BEKTAŞİ ALGISI <i>Perception Of Qızilbash And Bektashi In The Classical Turkish Poetry</i> Muvaffak EFLATUN	481
ANADOLU İKLİMİNDE GELİŞMİŞ BEKTAŞİLİK VE AHİLİK ÜZERİNDE ORTAK RİTÜELLER İNCELEMESİ <i>Common Rituals Review For Advanced "Bektaşilik And Ahilik" In Anatolian Climate</i> Muhittin ELİAÇIK	511
YESEVÎ'DE ÂHİR ZAMAN ŞEYHLERİNE BAKIŞIN KLASİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMASI <i>Reflection Of The Perspective Towards Last Time Sheikhs On Classical Turkish Poetry In Yesevî</i> Saniye ERASLAN	517
KENTLEŞME SÜRECİNDE ALEVİLERİN TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME BİÇİMLERİ VE YENİ KİMLİK İNŞASI <i>The Forms of Social Integration of Alevi In Urbanization Processand The Construction of New Identity</i> Ercan GEÇGİN	541
OSMANLI VE VEFÂÎ TARİKATI İLİŞKİLERİNE BİR KATKI: YÖRÜKÂN-I SEYYİD EBU'L-VEFÂ CEMAATİ, AŞIKPAŞAZÂDE VE SEYYİD VELÂYET <i>A Contribution To The Relations of Ottomans and Wafaiyya Order: Yörükân-ı Sayyid Abu'l-Wafâ Community, Ashik Pashazâda And Sayyid Walayât</i> Sadullah GÜLTEN	563
BEKTAŞİLİK ALEYHİNE SÖYLENELERE AHMET RIFKI'NIN CEVAPLARI <i>Answers To Arguments Against Bektashi Order By Ahmet Rıfki</i> H. Dursun GÜMÜŞOĞLU	581

BEKTAŞI FIKRALARINDA BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK

Magical Realism In Bektashi Jokes

Asuman GÜNEŞ ULUS607

SEMAH KAVRAMINI DEVİR NAZARİYESİ ÜZERİNDEN ANLAMAK: AYNAYI TUTTUM YÜZÜME

Understanding The Concept Of Semah Through The Theory Of Cycles: I Held The Mirror Up To My Face

Cenk Güray617

HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN HALİFELERİNDEN KOYUN BABA VE MANZUM BİR KOYUN BABA MENAKIBI

Koyun Baba From Hacı Bektaş Veli's Caliphs and A Poetic Koyun Baba Menakıb

Zeki GÜREL639

UYUNCAĞIN ENDÜSTRİLEŞMESİ SÜRECİNDE KİMLİK VE AİDİYETİN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK SİMGESİ OLARAK "DAMAL BEBEĞİ"

In The Process Of Industrialisation Of Toys And Customer Culture The Sustainable Symbol Of Identity And Sense Of Belonging: Damal Dolls

Filiz GÜVEN655

TEZKİRETÜ'L-EVLİYA'LARDA CAFER-İ ŞÂDİK'A BAKIŞ

A View Of Ja'far As-Sadık Within Tezkiretü'l-Evliyas

Bilal GÜZEL667

ÇERAĞ ASLINDA NEYİ AYDINLATIR? (BEKTAŞÎ TARİKATINDA ÇERAĞ VE ONA YÜKLENEN ANLAMLAR)

What Does Cerag Actually Lighten? (Cerag In Bektashi Order and Meaning Of It)

Mürüvet HARMAN675

ALEVİ ÇALIŞMALARINDA YÖNTEM VE ANLAM SORUNU

The Problem Of Method And Meaning In Alevi Studies

Caner IŞIK697

19. YÜZYIL ALEVÎ VE BEKTAŞÎ ŞİİRİNDE HİKEMİYYÂT

Moral Advice In 19th Century Alevî and Bektashi Poetry

Özlem KAHRAMAN717

KIZIL/AL-KIZILBAŞ/ALEVİ VE AL RUHU/AL KARISI/AL BASMASI/AL OCAĞI BAĞLANTILARINA DAİR

About Red / Red-Redhead / Alevi And Red Spirit / Incubus / Red Quarry Connection

Yaşar KALAFAT731

TÜRKMEN ATALARI VE DURDU ŞAİR

Turkmen Ancestors And Durdu Şair

İhsan KALENDEROĞLU741

ALEVİ BEKTAŞÎ ŞİİRLERİNDE KULLANILAN SEMBOLLERE DAİR BİR İNCELEME

A Study Regarding The Symbols Used In Alevî Bektashi Poetry

Filiz KALYON751

BİR BEKTAŞI KAYNAĞI OLARAK VELİ BABA MENÂKİPNÂMESİ

The Manaqibnama Of Wali Baba As A Bektashi Source

Doğan KAPLAN765

ZÜLFİKAR'IN DİVAN ŞİİRİNE YANSIMALARI

Reflections Of Zulfiqar On Divan Poetry

Hasan KAPLAN791

FUZÛLÎ'NİN KERBELÂ OLAYINA BAKIŞI

Fuzuli's Perspective On Kerbela Incident

Turgut KARABEY847

İRAN EHL-İ HAKLARI

Ahl-e Haqq's Of Iran

İbrahim KARACA863

KÖROĞLU DESTANINDA HZ. ALİ

Hiz. Ali In The Epic Of Köroğlu

Zekeriya KARADAVUT871

ALEVÎ-BEKTAŞI KLASİKLERİNDE HURUFÎ ETKİNİN VARLIĞI MESELESİ: ŞEYH SAFÎ BUYRUĞU ÖRNEĞİ

The Issue Of Hurufi Effect In Classics Of Alevis-Bektashis; Example Of Seikh Safi Order

Samet KARAHÜSEYİN883

BİR ZİYARET YERİ OLARAK ELİF ANA

As A Place To Visit "Elif Ana"

Hamza KARAOĞLAN909

FRANSA MİLLİ KÜTÜPHANESİNDEKİ 1616 NUMARALI CÖNK ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Evaluations On The 1616 Numbered Cönk In The Bibliotheque Nationale De France

Yakup KARASOY, Arife Ece EVİRGEN919

UNDERSTAND AND CRITICALLY DISCUSS SUFISM: 'ABD AL-RA'UF FITRAT, YASAWI AND YASAWISM

Tasavvufu Anlama ve Eleştiri Tartışma: Abdurra'uf Fitrat, Yesevi ve Yesevizm

Zaynabidin ABDIRASHIDOV*

Abstract

Activity and creativity of Ahmad Yasawi has attracted many researchers since the beginning of the 19th century. The first scientific discussions about Yasawi and his activities appeared in European editions. Among the Turkic peoples, the first scholar of Sufism, in particular the teachings of Ahmad Yasawi and his Sufi Order, was Mehmed Fuad Köprülü. His book *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* still serves as one of the main sources on the history of the literature of the Turkic peoples. A worthy continuer of the scientific traditions of Köprülü in Turkestan was 'Abd al-Ra'uf Fitrat. In the early 20-ies of the 20th century, Fitrat began to create a history of Uzbek literature since ancient times. In this direction, he pays special attention to the history of Sufism, the origins of its emergence. In particular, Fitrat illuminating this problem, in detail analyzes the personality of Ahmad Yasawi, his activity, and creativity. In addition, he is considering the formation of the Yasawi poetic circle. Fitrat, arguing about Yasawi and Yasawi Order, critically analyzes and tries scientifically substantiating the ideological heritage of Yasawi, especially his *Divan-i Hikmet*. Comparing different manuscripts and editions of this work, Fitrat analyzes in detail each verse and scientifically substantiates the meaning of individual words that play a certain role in understanding and interpreting the ideas of Yasawi and the Yasawi Order.

Keywords: Abd al-Rauf Fitrat, Yasawi, Turkistan, Yasawism, Yasawi poetic circle.

Öz

Ahmet Yesevi'nin etkinliği ve yaratıcılığı, 19. yüzyılın başından beri birçok araştırmacının ilgisini çekti. Yesevi ile ilgili ilk bilimsel tartışmalar ve faaliyetler Avrupa yayımlarında yer aldı. Türk halkları arasında, Sufizm, özellikle de Ahmet Yesevi öğretileri ve Yesevilik ilk alimi Mehmed Fuad Köprülü idi. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabı, Türk halklarının edebiyatı tarihi hakkında hala temel kaynaklardan biri olarak hizmet etmektedir. Türkistan'da Köprülü'nin bilimsel geleneklerinin değerli bir kıtası, Abdurra'uf Fitrat idi. 20. yüzyılın başlarında, Fitrat eski zamanlardan beri Özbek edebiyatı tarihi oluşturmaya başladı. Bu doğrultuda Sufizm tarihine, ortaya çıkışının kökenine özel bir dikkat gösterir. Özellikle, bu problemi aydınlatan Fitrat, Ahmet Yesevi'nin kişiliğini, onun aktivitesini ve yaratıcılığını ayrıntılı olarak analiz eder. Ayrıca Yesevi şiirsel çevresi oluşumunu düşünüyor. Yesevi ve Yesevi tarikatini savunan Fitrat, Yesevi'nin, özellikle *Divan-i Hikmet*'in ideolojik mirasını bilimsel olarak analiz ediyor. Bu çalışmanın farklı elyazmaları ve baskılarını karşılaştıran Fitrat, her beyti ayrıntılı olarak analiz eder ve Yesevi ve Yesevizm fikirlerini anlama ve yorumlamada belirli bir rol oynayan bireysel kelimelerin anlamını bilimsel olarak kanıtlar.

Anahtar Kelimeler: Abdurra'uf Fitrat, Yesevi, Türkistan, Yesevizm, Yesevi şiirsel çevresi.

* Prof. Dr., Alisher Navai Tashkent State University, Özbekistan, abdirashidov@gmail.com

The beginning of the twentieth century is marked by great changes in the socio-political life of the Central Asian states. In particular, Uzbek literary criticism, which has experienced rapid development in a short time, has moved into intensive development. Uzbek literary criticism, revising the thousand-year history of the people's spiritual heritage, tried to form a new scientific attitude to it. However, this process, which took place under difficult conditions of the nation's comprehension of its identity, the formation of national identity and the emergence and strengthening of the idea of national independence, came under the influence and pressure of various political regimes. These phenomena are especially evident in the "propagation of ideas", "reconciliation" with the political ideology of the ruling authorities. From this point of view, scientific and popular scientific works, published in the early Soviet period, must be considered and analyzed based on historical realities.

In Turkestan, the scientific interest in the life and activities of Ahmad Yasawi arose in the first quarter of the twentieth century. One of the first who wrote an article on this topic was Tatar literary critic 'Abd al-Rahman Sa'di (1889–1956) (Zagidullina ve Gilyazova, 2008: 384-401). His article titled *Who was Yasawi?* was published in 1922 in the journal *Inqilāb* (Sa'di, 1922: No 5-41-42). The second scientific article (Fitrat, 1927) was published in 1927 by 'Abd al-Ra'uf Fitrat (1886–1938) (Qosimov, 1994; Karimov, 1993: 29-34), one of the founders of modern Uzbek literary criticism.

Fitrat at the very beginning of his article, analyzing previous works on the life and creativity of Yasawi, characterizes the work of 'Abd al-Rahman Sa'di as an article entirely consisting of philosophical ideas. In addition, Fitrat commends the work of Sa'di not purely scientific, because it contains mostly praise addressed Yasawi (Fitrat, 1927: No 6-29).

'Abd al-Ra'uf Fitrat, was fascinated by the study of Sufism and Sufi Orders and their teaching while he was still in Istanbul in 1910–1914. At that time, he was ideologically close to Sehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865–1914), who was a follower of the *Wahdat al-wujūd* – the unity of being. In his works, he appeared as an anti-materialist and sharply criticized materialists. (Uçman ve Özerverli, 2010; Uludağ, 1996; Aydın, 2001; Tepekaya, 2005) Hilmi was one of the ardent preachers of pan-Islamism after the establishment of the Constitutional Government in the Ottoman Empire. Hilmi spent several years in Tripoli, where he agitated local Muslims to the ideas

of pan-Islamism and the anti-French campaign. In addition, being in exile, he was carried away by Sufism, in particular by the *Wahdat al-wujūd* teaching. After the Constitutional Revolution of 1908, Hilmi began teaching philosophy at the University of Istanbul. In the newspaper *Hikmet*, which he published in 1910-1911, Hilmi took an even more open line, calling 300 million Muslims for unity and engaging in propaganda for Sufism at one time, in particular, he published in the newspaper whole books about the Sufi doctrine, a biography of famous Sufis (Uçman, 2010: cilt 38-424; Landau, 1994: 77-78).

Fitrat, unlike other researchers of Sufism, views its emergence as the result of development of various opposition political forces to Arab despotism against conquered peoples. In his opinion, these opposition political forces, in its turn, caused the split of official Islam and the emergence of various religious trends. The biggest opposition movement against official authority, as Fitrat defines, was Sufism, whose representatives began to interpret the main Islamic dogmas in a different way (Fitrat, 1927: No 6-29-30).

Fitrat, talking about the nature of Sufism and its spread borders, argues that Sufism originated in the second century of the Hijra in Turkestan. Turkestan, in his opinion, is the ancestral home of Sufism and brought up the first famous representatives of the Sufism as Shaiq Balkhi and Ibrahim Adham (Fitrat, 1927: No 6-30). Fitrat, continuing his discourse on the nature of Turkestan Sufism, writes “*in Central Asia, Sufism existed long before Ahmad Yasawi. Nevertheless, the Sufi ideology in Turkestan split into two large currents, following precisely the teachings of Ahmad Yasawi and 'Abd al-Khāliq Ghijduwani*” (Fitrat, 1928: cilt 1-74-75). At the same time, Fitrat refers to the *Manāqib* books while speaking about the ideological differences between these two currents.

Fitrat's research on Yasawi and Yasawism includes detailed information on the biography of Yasawi, where he attempted to extract biographical data from *Diwan-i Hikmet* and determine the date of Yasawi's birth. Fitrat, based on the following couplets of the *Diwan-i Hikmet*, determines the date of birth of Yasawi in the second half of the fourth century of Hijra:

*After four hundred years, he will be born,
And will serve the people for several years.* (Fitrat, 1927: No 6-31)

In addition, Fitrat analyzed in detail the *Diwan-i Hikmet* and the influence of this book in the spread of Yasawism. In this part of the study, Fitrat

discusses the ideology of the Yasawian doctrine and tries to extract the basic rules of this teaching, commenting on the quatrains from the *Diwan-i Hikmet*.

We can say that Fitrat studying Yasawi and Yasawism mainly wanted to determine the role of Yasawi and the influence of his ideology, in particular his *Diwan-i Hikmet*, on the socio-political situation in Turkestan. In addition, Fitrat considers the *Diwan-i Hikmet* as one of the important elements in the formation and development of Turkic written literature. From this point of view, Fitrat considers the *Diwan-i Hikmet* one of the three main sources of Turkic written literature along with *Qutadghu Bilig* and *Hibat al-Haqāiq* (Fitrat, 1927: No 6-32). Fitrat clearly defines the role of Yasawi in the birth of written Turkic literature. In particular, as he claims, Yasawi deliberately refused the form and style of Persian poetry. Yasawi, after returning from Bukhara to his hometown Yassi, gathered around him pupils from the nomadic population of Turkestan. According to Fitrat, this factor served as a rejection of the form of Persian poetry and the birth of a written style and form of national Turkic poetry, based on folk oral literature (Fitrat, 1927: No 6-31).

Fitrat, basing and confirming the opinions expressed by the well-known Turkish scientist, one of the first Sufi researchers Mehmed Fuad Köprülü (1890–1966) in the book *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1919), believes that all known versions of the *Diwan-i Hikmet* of Ahmad Yasawi have been rewritten or published in recent centuries. Therefore, Fitrat, repeating the thoughts of Mehmed Fuad Köprülü, not having in hands the version of the *Diwan-i Hikmet*, rewritten closer to the era of Ahmad Yasawi, science cannot study this book as the primary source of the history of the Turkic language (Fitrat, 1927: No 6-32-33).

Fitrat, arguing about the influence of Ahmad Yasawi's creativity on the last generations of Sufi representatives, claims that after Ahmad Yasawi, writing poetry in his style became "fashionable" among the Turkic Sheikhs (Fitrat, 1927: No 6-33). The influence of the *Diwan-i Hikmet* has spread not only in Turkestan, but also among the Volga Tatars. Fitrat, determining the scale of the spread of Yasawism and the influence of the creativity of Yasawi, bases on the ideas of Mehmed Fuad Köprülü and recommends that everyone must familiarize themselves with his above mentioned book *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.

The ideology of Yasawism, largely set forth in the *Diwan-i Hikmet*, according to Fitrat, was directed against the despotism of high-ranking Muslim officials and the clergy that supported them. Fitrat, to determine and give an objective description of the essence of the ideology of Yasawism, tries to outline the socio-political objectivity of the time and bases on the historical works of Herman Vamberi and Vasilij Bartold. At the same time, Fitrat tries briefly recount the history of Turkestan since its full conquest by the Karakhanids to the advent of the “infidel” Turkic Qara Kitaians. Political intrigues, the non-centralized political administration of the Karakhanids and the repressive policy of the Qara Kitaians, according to Fitrat, became the most influential factor in the spread of the Yasavian ideology in Turkestan (Fitrat, 1927: No 7-8-39).

However, Fitrat wonders. Was the ideology of Yasawism effective in establishing justice and equality in society? According to Fitrat, the study of the legacy of a man who had an impact on a vast territory and existed for 7 centuries, in a unilateral direction, will not give an objective scientific conclusion. Fitrat, after some reasoning, finds Yasawi’s doctrine unfit for restoring justice and equality in society. He explains his thoughts, so that Yasawi agitated humility to objective reality and live only “the passion of the Almighty”. According to Fitrat, this “passion” passed to Sufism from “New Platonism” and in the creativity of Yasawi the theme of “passion” takes an important place (Fitrat, 1927: No 7-8-41). In addition, according to Fitrat, Yasawism adopted some of its doctrines from Buddhism (Fitrat, No 7-8-1927: 42).

Fitrat, at the end of his scientific observations on Yasawism, concludes that Ahmad Yasawi does not interpret the formation of his teachings, unlike other representatives of Sufism. In his opinion, Yasawi perceives Islamic values in the form they are. Therefore, according to Fitrat, Yasawi is not a Sufi on a high level; he is an ascetic who renounces worldly affairs (Fitrat, 1927: No 7-8-43).

In conclusion, one can say that ‘Abd al-Ra’uf Fitrat regards Turkestan as the ancestral home of the emergence and development of Sufism and its influential currents. He perceives Ahmad Yasawi not as a traditional Sufi, but as an ascetic, renouncing worldly affairs and living only as “the passion of the Almighty”. His *Diwan-i Hikmet* for Fitrat was and remained one of the primary sources of written Turkic literature and the founder of Turkic poetry. The

ideology of Yasawism, based on the “passion of the Almighty”, Fitrat considers from the point of view of socialist realism and his conclusions differ from the traditionally accepted conclusions that are expressed in terms of Islamic dogmas. Fitrat, investigating the emergence and development of Sufism, in particular one of its influential current – Yasawism and the life of its founder Ahmad Yasawi, mainly argues in the style of “propagation of ideas” and “reconciliation”, which was mentioned at the very beginning of this article. Therefore, an objective analysis of his reasoning must proceed from the point of view of an objective perception of the historically formed political regime and system that dictated its rules. Fitrat, as an investigator of the history of

Sufism tries to expel his thoughts and conclusions from the point of view of the modern scientist. At the same time, he tries to justify his observations with the statements of other influential scientists and refers to their generally accepted scientific works. From this point of view, we can perceive his thoughts as objectively stated and scientifically grounded. However, while, as was said above, we must take into account the political regime in which he was forced to exist.

References:

- Aydın, Ömer. (2001). “Filibeli Ahmed Hilmi’nin Din Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 69-107.
- Fitrat, ‘Abd al-Ra’uf. (1927). “Ahmad Yassawī”. *Ma’ārif wa O’qitghuwci* 6, 29-35; 7-8, 39-44.
- . (1928). *O’zbek adaiyati namunalari*. Cilt 1. Tashkent – Samarqand.
- Karimov, Erik. (1990). “Fitrat ijodi va hayoti haqida”. *O’zbek tili va adabiyoti* 3, 29-34.
- Landau, M. Jacob. (1994). *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon Press.
- Qosimov, Begali. (1994). *Maslakdoshlar. Behbudiy. Acziy. Fitrat*. Toshkent: Sharq.
- Sa’di, ‘Abd al-Rahman. (1922). “Yassawi kim edi?” *Inqilāb* 5, 41-42.
- Tepekaya, Ahmet. (2005). “Filibeli Ahmet Hilmi’nin Hikmet Dergisini Yayınlamasındaki Amacı”. *Karadeniz Araştırmaları* 8, 40-46.

- Uçman, Abdullah ve M. Sait Özervarlı. (2010). “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 424-427.
- Uludağ, Zekeriya. (1996). *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Zagidullina, D. ve Gilyazova, C. (2008). *Gabdrähman Sagdi*. Kazan: Ciyen.

ŞEYH BEDREDDİN'DEN NAZIM HİKMET'E “AĞAÇ DENİZİ”

The “Sea Of Trees” From Sheikh Bedreddin To Nazım Hikmet

İsmail Hakkı AKSOYAK*

Öz

“Ağaç denizi”, Türkçe bir tamlama olup “çok geniş alan kaplayan gür orman” anlamına gelir. Bu isim tamlaması, ilk olarak Şeyh Bedreddin’in *Menâkıp-nâmesi*’nde geçer. *Menâkıp-nâme*’de geçen Ağaç Denizi’nin Bulgaristan sınırları içinde yer alan ve Osmanlılar tarafından 1371 yılında fethedilen Zağra şehrine yakın olduğu anlaşılıyor. Aradan uzun yıllar geçtikten sonra aynı ibare, Nazım Hikmet’in *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı* adlı eserinde yer alır. Bu da Şeyh Bedreddin’in eserinin, Nazım Hikmet tarafından okunduğunu ve yer isminin şiirinde aynen korunduğunu gösterir. *Menâkıp-nâme*’de olduğu gibi Nazım Hikmet’in şiirinde de ağaç, su ve orman gibi doğal güzellikler sık sık yer alır. Bu durum, okuduğu eski metinlerdeki güçlü unsurların Nazım Hikmet’in hafızasına yer ettiğini ve şairin şiir yazarken bu unsurlardan sık sık yararlandığını gösterir.

Anahtar Kelimeler: ağaç denizi, Nazım Hikmet, Şeyh Bedreddin

Abstract

The “Sea of Trees” is a noun phrase in Turkish and has the meaning of “a dense forest covering a very extensive area”. This noun phrase was mentioned first in the *Menâkıp-nâme* by Sheikh Bedreddin. It is understood that the “Sea of Trees” mentioned in the *Menâkıp-nâme* is located within the borders of Bulgaria and is close to city of Zağra (Stara Zagora), which was conquered by the Ottomans in 1371. After many years passed, the same phrase is in the work titled *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı* (The Epic of Sheikh Bedreddin, Son of the Simavne Kadi) by Nazım Hikmet. This shows that the work by Sheikh Bedreddin was read by Nazım Hikmet and that the same name place was preserved in the poem. Just as in the *Menâkıp-nâme*, natural beauties, such as trees, water and forests, were also found frequently in Nazım Hikmet’s poem. This situation shows that the strong elements in the old texts read by Nazım Hikmet remained in his mind and that the poet made use of these elements frequently when writing his poetry.

Key Words: sea of trees, Nazım Hikmet, Şeyh Bedreddin

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, aksoyak@gazi.edu.tr

1. Giriş

Ağaç denizi, denizin sıfatı olarak iki ismin de Türkçe olduğu bir isim tamlamasıdır. Soyut olan bu isim tamlaması ilk olarak Şeyh Bedreddin'in *Menâkıp-nâme*'sinde geçer (Gölpınarlı, 2017: 321-22):

Düşdi ağaç denizine merhale
Üşdi andan başına çok hargele
Zagra illerine düşübdü yolu
Gör ki n'olısar sonunda iy velî

Ağaç denizi, çok geniş alan kaplayan gür orman anlamına gelmektedir. *Menâkıp-nâme*'de geçen bu yerin Bulgaristan sınırları içinde yer aldığı ve Osmanlılar tarafından 1371 yılında fethedilen Zağra şehrine yakın olduğu anlaşılıyor. Zağra şehri, Eskihisâr-ı Zağra, Zağra-i Eskihisar, Zağra Eskisi ve Zağra; daha sonraları ise yaygın olarak Zağra-i Atîk veya Eski Zağra adlarıyla anılır. Şehrin adının “Atîk” veya “Eski” ile birlikte zikredilmesi, aynı bölgedeki Yenice-i Zağra, Zağra-i Cedîd veya Yeni Zağra'dan ayırt etmek için olsa gerektir. Eski Zağra, Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde bir uç kale şehri durumundaydı. Ancak daha sonra Osmanlı sınırlarının genişlemesiyle bir iç şehir haline geldi.

Çek tarihçisi Constantin Jreçek, **Ağaç denizi** ibaresinin Kuman Türkleri tarafından aynı yere ad olarak verilen Tele-orman (Deli Orman) adından geldiğini belirtir. Deli-Orman ve Ağaç denizi nitelendirmelerinin her ikisi de Türkçe olarak deli, gür orman anlamına gelmektedir (Acaroğlu, 1988: 132). Hem ağaç hem de deniz en eski Türkçe kelimelerdendir. Ağaç, bir türü ifade eder ve çokluğu çağrıştırır. Deniz sözcüğü de bir şeyin bolluğu anlamında olup sıfat tamlamasında ilk sözcük olarak sık kullanılır. Bu tamlamada ise ağacı bol yer anlamıyla alışılmış olan ilk sözcük olarak değil de ikinci sözcük olarak kullanılmıştır. Âşıkpashaoğlu, tarihinde Deli Orman'ı Ağaç Denizi diye zikreder (Öztürk, 2013). Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Türkçede bir konudaki aşırılığı/çokluğu özellikle de ormandaki ağaçların sıklığını anlatmak için “deli” ve “ağaç” sıfatlarının kullanıldığını söyleyebiliriz. Anadolu'da kimi yerlerdeki ağaçlık yerlerin de **Ağaç denizi** olarak adlandırıldıkları görülmektedir. *Kâmusu'l-a'lâm*'a göre İzmit sancağının kuzey kısmında geniş bir takım ormanlardır ki isminden de anlaşılacağı gibi; birbirlerine bitişik, yapışık, yan yana bulunan (mülâsık) dik ve sık ağaçlar ağaçlar olup içlerinde hayli kereste

ve odun kesilirmiş (Şemseddin Sami, 1306: 224). Sami Güngör de Deli Orman'ı Bulgaristan'da Türklerin en toplu olarak yaşadıkları bölgelerden biri olarak hatırlatıp Şumnu, Razgard, Eski Cuma ve Karadeniz kıyısında Varna'yı bu bölgeye ait olarak sayıyor (Güngör, 1961: 201). **Ağaç denizi**, Anadolu'nun kuzeybatısında Kocaeli ve Bolu yöresinde bulunan ormanlar olup yüzyıl öncesine kadar Kocaeli'nin doğusundan başlar Bolu'dan çok ötelere kadar uzanırdı ve gerçekten adına uygun bir görünüm verirdi.

Ağaç denizi, İzladı ve Varna savaşları üzerine yazılan *Anonim Gazavât-nâme*'de "Der beyân-ı düzme" başlığı altında şu şekilde yer alır: "Düzme didükleri harfî çıkardı. Düzme çün bu hâli görüp hâtırî perîşân oldu ve oradan kalkup Ağaç Denizi'ni arzûlayup gitti. Günlerde bir gün Düzme Ağaç Denizi'ne dahî gelüp naşb-i hıyâm idüp karâr eyledi. Haber Edreneye geldi. Düzme Ağaç Denizi'ne gelüp dağın öbür yanın cümle zabt eyledi dediler" (İnalçık ve Oğuz, 1989). Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde de Ağaç denizi ifadesi geçer. Mehmed Fahreddin-i Bursevi'nin, *Gülzar-ı İrfan* adlı biyografik eserinde ise "Feth-i İznikmid" başlığı altında yer alır: "Kocaeli livasında İznik beldesi eskiden beri büyük bir şehir olup bu şehrin dört fersah uzağında bir kazâ-yı vâsi olup vasatında bir göl-i deryâmânend ve civârında Ağaç Denizi tabir itdikleri hoşâ giden ağaçlar bulunmaktaydı." (Güzel, 2018)

Ağaç, kutsal kitaplarda ve *Velâyet-nâme*'de oldukça fazla geçer. *Velâyet-nâme*'de "ağaç" sözcüğünün diğer 13-15. yüzyıllar halk tipi eserlerinde olduğu gibi fazla geçmesi şaşırtıcı değildir. Özellikle Alevi-Bektaşî metinlerinde "ağaç" a yer verilmesi doğaya verilen önem kadar bu metinlerdeki Türkçe kelime kullanma oranının yüksek oluşu ile de ilgilidir. Tebdiz sisteminde 600 eser içinde yapılan taramada ağaç 333 yerde geçmektedir. Burada geçen 333 sözcüğün 14'ünün de *Velâyet-nâme*'de bulunması oldukça yüksek bir oranla eserde yer aldığı gösterir.

Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı'nda belli bir ormanlık alanı belirten Ağaç denizi, aynı anlamıyla Nazım Hikmet'in *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı* adlı eserinde şöyle geçmektedir:

"Bu esnada Ağaçdenizi'ndeki Bedreddin hali terakkide idi. Her taraftan birçok halk yanına toplandılar." (226)

"Bir gece bir denizde yalnız yıldızlar ve bir yelkenli vardı, Bir gece bir yelkenli geçip Karadeniz'i, Gidiyordu Deliorman'a, Ağaçdenizi'ne" (239)

“Bu orman ki Deliorman’dır gelip durmuşuz demek Ağaçdenizi’nde çadır kurmuşuz” (240)

2. Sonuç

Başta *Velâyet-nâme* olmak üzere Şeyh Bedreddin Destanı’nda ve taramadığımız diğer metinlerde doğa ile ilgili ögelerden ağaç ve yer adı olarak ağaç denizi sık geçmektedir. Türkçenin gücünü gösteren bu isim tamlaması sadece tarihsel metinlerde kalmamış Türkçenin önemli şairi Nazım Hikmet tarafından da sık sık kullanılmıştır. Nazım Hikmet de başta *Velâyet-nâme* olmak üzere Şeyh Bedreddin Destanı’nı okuyarak bu eserlerde Türkçenin gücünü gösteren Ağaç denizi gibi bir tamlamaya şiirinde aynı biçimde ve anlamda yer vermiştir.

Kaynaklar

- Acaroğlu, M. Türker (2006). *Bulgaristan Yer Adları Klavuzu*. Türk Tarih Kurumu.
- Akbayar, Nuri (hızl.) (1996). *Mehmed Süreyya Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Aksan Doğan (2009), *Nazım Hikmet Şiirinin Gücü*. Bilgi Yayınevi
- . (2014), *Anadilimizin Söz Denizinde*. Bilgi Yayınevi
- . (2015), *Türkçenin Sözvarlığı*, Bilgi Yayınevi
- Bursalı Mehmed Tâhir (1333). *Osmanlı Müellifleri*. 3.C. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Buzaş, Lilien, *Hikâye-i Âl-i Osman*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.
- Canım, Rıdvan (hızl.) (2000). *Latîfî, Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nüzemâ* (İnceleme-Metin). Ankara: AKM Yay.
- Faik Reşat (1311/1312-1895/1896). *Eslâf*. İstanbul. Âlem Matbaası. Cilt I-II. s. 81
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2017) *Şeyh Bedreddin ve Menakıbı*, İstanbul, Kapı Yayınları, s.321-322
- Güngör, Sami (1961). *Coğrafya Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yay. s. 201.

- Güzel, Bilal (2018). *Mehmed Fahreddin-i Bursevi ve Gülzar-ı İrfan İsimli Biyografik Eseri*. Gazi Üniversitesi. Tamamlanmamış Doktora Tezi.
- İnalçık, Halil ve Mevlüt Oğuz (1989). *Gazavât-ı Sultân Murâd B. Mehemed Han*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları
- İsen, Mustafa (hzl.) (1994). *Âlî, Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: AKM Yay.
- İsen, Mustafa (2009). *Varayım Gideyim Urumeline*. İstanbul: Kapı Yay.
- Karabey, Turgut, Bülent Şıgva-Yusuf Babür (2015). *Menakıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Can*. Akçağ Yayınları Ankara.
- Kılıç, Filiz (hzl.) (2010). *Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şuarâ*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay.
- Mehmed Süreyya (1311). *Sicill-i Osmanî*. İstanbul. C. III. s. 493.
- Nazım Hikmet (2002). *Benerci Kendini Niçin Öldürdü Şiirler 2*, İstanbul: YKY.
- Öztürk, Necdet, *Âşıkpaşazade Tarihi* (Osmanlı Tarihi 1285-1502). Bilge Kültür Sanat Yayınları. İstanbul 2013
- Sezen, Tahir (2006). *Osmanlı Yer Adları*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını nu:21.
- Şemseddin Sami (1306)**. *Kamusulalam*. İstanbul
- Tuman, Mehmet Nail (2001). *Tuhfe-i Nâilî. Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yay.

EKLER

1. Evliya Çelebi Seyahatnamesi

Bu şehrin me'külât [u] meşrûbat [ve] mahsûlâtının memdûhâtından şehrin cânib i şarkîsinde olan dağlara ağaç denizi derler, âdem gâ'ib olur. Bi-emrillahi Te'âlâ anda dıraht ı azîmler var kim eflâke ser çeküp her birinin sâyesinde on bin koyun sâyelenir, güneş te'sîr etmez, bî-had ü bî-pâyân dağlardır. Bu kûh ı hyâbân içre gûnâgûn tahtalar biçilir. Bıçkı değirmenları vardır kim ta'rîf ve tavsifi mümkün değildir. Mısra',

“Şenîden ki bûd mânend dîde”

mazmûnunca ibret-nümâ çarh-âsiyâb ı mâ i cârilerdir. (Evliya, C.2: 85)

“Ziyâretgâh-ı Geyve: Hazret i Burhân. Osmâncık ile gelüp bunda me-
dfûndur.

Andan cânib i şimâle cisri ubûr edüp nehr i Sakarya kenarınca Ağaç de-
nizi nâm çengelistan ve hıyâbân-ı ormanistândır kim ehl i beled olmayan garî-
bü'd-diyâr âdemlerin niçesi gâ'ib olmuş vahşî canavarlara ve kuttâ' u't-tarîk
harâmîlere harem olmuş bir bî-amân dağistan yerdir. Bu kuyâğıstânda eyle
gûnâgûn dıraht-ı mûntehâlar var kim kadd [ü] kâmetleri eflâke ser çekmiş
şecer i azîmlerdir kim şems i âteş-tâbın te'sîri yokdur, eyle sâye-dâr dağlar-
dır. Tefne ve ardiç ve çam ve uhlamur dırahtlarının şükûfeleri râyihâsından
âdemin dimâğı mu'attar {olur} bu kûh-ı hıyâbân içre niçe bin tahta biçecek
bıçkı değirmenları ve niçe bin gemi kerasteleri kesici kâtı' u'ş-şecer-i bî-mer-
hemet Etrâkları vardır. Fursat bulurlarsa âyende vü revendeden benî Âdem
dahi keser. Bu dağlar dörd sancak yer hudûdında vâkı' olmuş, hakkâ ki ağaç
deryâsıdır. Bir tarafı Bursa sancağında nihâyet bulur ve İzmit sancağı ve Bolu
sancağı ve Kocaili sancağı hadlerinde cümle ağaç denizi vardır. Dâiren-mâdâr
bir ayda devr” (Evliya Çelebi, c.2: 345)

2. Âşıkpaşazade Tarihi

“Sultan Mehmed dahi Sirez'e vardı kim Selanik düşe. Bu tarafda Sima-
vuna kadısı oğlu kim Ağaçdenizi'ne girmişdi.” (123)

“Ağaçdenizi'nde durarak hadem ve haşem hayli şevket hâsıl etdi.” (124)

“Tunadan geçüp Ağaç Denizi'ne girdi.” (s.73) “Simavna kadısı Şeyh
Bedreddin Ağaç Denizi'nden çıktı ve birkaç kendü gibi bed-bahht sufilere
zağara ovası'na gönderdi.” (s. 74) “Andan şeyh Bedreddin Ağaç denizinden
haylî hadem ü haşem bed-baht sufiler şeyh Bedreddin'in yanına cem oldular.

TARİHİ BİR ŞAHSİYET OLARAK OTMAN BABA: OTMAN BABA KİMDİR?

Otman Baba As A Historical Personality: Who Is Otman Baba?

Mustafa ALKAN*, Gökhan YURTOĞLU**

Öz

Azerbaycan Türkçesi konuşan ve kendisini “*Horasan tembeli*” olarak tanımlayan Otman Baba’nın Miladi 1378- 1478 yılları arasında yaşadığı ve Anadolu’ya XV. yüzyılın ilk yıllarında geldiği düşünülmektedir. Velâyetnâme’ye göre Otman Baba, ömrünün büyük bir bölümünü Rumeli coğrafyasında geçirmiştir. Otman Baba ve abdalları, Rumeli coğrafyasındaki birçok köy, kasaba ve şehirleri dolaşmış, tarikatlarını yaymak, nüfus ve nüfuzlarını arttırmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle de bugünkü Bulgaristan coğrafyasını adım adım dolaşıp, bu coğrafyada çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Otman Baba vefat ettiğinde etki sahasındaki ulema ve abdallardan oluşan yaklaşık iki bin kişinin cenaze namazını kılmış olduğu kayıtlara yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında Otman Baba, Rumeli’de etkin bir tarikat şeyhi ve dinî bir liderdir. Velâyetnâme-i Otman Baba’ya yansıyan verilere bakılırsa, Otman Baba, bir taraftan Türkistan’ın büyük kutbu Hoca Ahmed Yesevi ile bir taraftan da Anadolu’nun büyük kutbu Hacı Bektaş-ı Velî ile bağlantılı delişmen bir Türk sûffisidir. Peki, Otman Baba kimdir? Bu çalışmada Otman Baba’nın tarihi şahsiyeti, onun Rumeli’ye gelişi, Rumeli’deki faaliyetleri ve buralarda bıraktığı izleri, vefatı ve sonraki etkileri; Velâyetnâme-i Otman Baba, Osmanlı arşivleri ve yapılan araştırmalar incelenerek, ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Otman Baba, Velâyetnâme-i Otman Baba, Bektaşilik, Rumeli, Heterodoks.

Abstract

Otman Baba who spoke Azerbaijani Turkish and described himself as “*Khorasani dervish*” lived between 1378 and 1478. It is thought that he arrived Anatolia in early XVth century. According to the velayetname, Otman Baba spent most of his life in Rumelia. Otman Baba and his Abdals visited many villages, towns and cities in Rumelia. They were carrying out various activities to spread their sect and to increase their influence. According to the records, approximately two thousand people, consisted of ulama and abdals, attended in his funeral. From this point of view, Otman Baba was an influential sect sheikh and a religious leader in Rumelia. According to Velayetname-i Otman Baba, Otman Baba was a Turkish sufi and connected both with Hodja Ahmed Yesevi (the great qutb of Turkistan) and Hadji Bektas-ı Veli (the great qutb of Anatolia). So, who was Otman Baba really? In this study, the historical personality of Otman Baba, his activities in Rumelia and his influence will be discussed according to Velâyet-i Otman Baba, Ottoman archives and other studies.

Key Words: Otman Baba, Velayetname-i Otman Baba, Rumelia, Bektashism, Heterodox

* Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, alkanm@gazi.edu.tr

** Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye, yurtoglug@hotmail.com

1. Giriş: Otman Baba Hakkında

Horasan'da 1378 yılında doğduğu düşünölen Otman Baba (Ocak, 1983: 16), hayatının büyük kısmını Rumeli'de geçirmiş, özellikle bugünkü Bulgaristan coğrafyasında derin izler bırakmış, heterodoks bir Türk sûfisi olarak tanımlanabilir. Cisim olarak heybetli, sırtı yassı, yüzü kızıl, gözleri ela olan birisi olarak tasvir edilen Otman Baba, aynı zamanda Gani Baba, Hüsam Şah (ya da Hüsam Dede) ve Sultan Baba olarak da tanınmaktadır. Otman Baba isminin Otman mı yoksa Osman mı olduğu konusu tartışmalı bir konu olmakla birlikte Otman isminin Osman'dan galat olduğu ve Velâyetnâme-i Hacım Sultan'da geçen Osman Baba'nın, Otman Baba olduğu düşünölmüştür (Ocak, 1992: 99-100). Bir başka görüşe göre "Otman" isminin "Od'man" kelimesinden galat olduğu ifade edilmiştir. Bu görüşe göre Otman Baba, Allah'ın isimlerinden olan "Celâl" isminin müteradifi olan "ateş"e benzetilmiş ve kendisine bu yüzden "Od'man" yani "Ateş-adam" denilmiştir. Velâyetnâme'ye göre Otman Baba ismi, Otman Baba'nın Fatih Sultan Mehmed ile gerçekleştirdiği bir diyalogdan sonra meşhur olmuştur. Bu durum velâyetnâme'de: "ism-i zâhiri Otman Baba diyü âlemde muayyen ü meşhur oldı kim Sultan Mehmed'e Otman benem ve sen benüm oğlumsun didi. Öyle ise bu isme dahı sebep Sultan Mehmed vâki oldı ki beyân itdük" şeklinde geçmektedir (Yurtoğlu, 2016: 139).

Otman Baba hakkında en detaylı malumat, Otman Baba'nın vefatından (5 Ekim 1478) sonra Küçük Abdal tarafından Hicri 888 yılının Receb ayının son günlerinde (Ağustos/Eylül 1483) tamamlanan Otman Baba Velâyetnâme-si'nde geçmektedir. Velâyetnâme'nin Otman Baba'nın vefatından sonra mı yoksa o hayattayken mi yazılmaya başlandığı eserin tarihî ehemmiyeti açısından önem arz etmektedir. Otman Baba, henüz hayattayken kendisini anlatan bir velâyetnâmenin yazılmasını Küçük Abdal'dan önce birkaç abdala "... *tiz benüm vasf-ı hâlimi ve kudret ü velâyetümi defter ü divân eyleyün ...*" diyerek dile getirmiş, bu emir üzerine görev verilen abdallar "... *ellerine kalem ü kâğıd alup ol kân-ı velâyetün vasf-ı hâlini defter ü divân ...*" etmişlerdir. Ancak bu abdallar daha sonra bu işi Küçük Abdal'a teklif etmişler, Küçük Abdal da bu teklifi kabul ederek Hicri 888 yılının Receb ayında velâyetnâme'yi tamamlamıştır (Kılıç vd, 2007: 257-258). Bu durum, Velâyetnâme'de geçen kıssaların birçoğunun ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmasından ve eserde geçen kişi ve coğrafya isimlerinin doğrulanabilir olmasından hareketle eserin

olaylar yaşanır yaşanmaz kaleme alındığı izlenimini de büyük ölçüde açıklamaktadır. Küçük Abdal'ın gerçek ismi bilinmemekle beraber ona "Küçük" lakabını bizzat Otman Baba vermiştir (Fehmi, 1927: 237). Küçük Abdal'ın "Küçük", "Küçük", "Köçek" lakabı tasavvufi manada bir şeyhin yardımcısı ya da bir şeyhin görevlendirdiği kişi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu yazma görevine binaen Küçük Abdal, Otman Baba'nın her gittiği yerde bulunan ve Otman Baba'nın yaşadıklarına bizzat şahit olan bir abdal olmalıdır. Bu bağlamda Küçük Abdal, henüz Otman Baba hayattayken yazılmaya başlanan velâyetnâme'yi yukarıda da bahsedildiği gibi Otman Baba'nın ölümünden 5 yılı aşkın bir süre sonra tamamlamıştır. Velâyetnâme, kaleme alındıktan sonra farklı müstensihler tarafından birçok kez istinsah edilmiştir. Otman Baba Velâyetnâmesi'nin daha sonraki yüzyıllarda istinsah edenler tarafından da değiştirilmiş olma ihtimali vardır. Ancak bu değişikliklerin günümüze ulaşan nüshalar karşılaştırıldığında velâyetnâmenin içeriğini değiştirecek derece de değildir (Velâyet-nâme-i Otman Baba, MK 06 HK 495; MK. Yz A 9595; Yurtoğlu, 2012: 8-9). Dolayısıyla XV. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınan ve özellikle Rumeli coğrafyası hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu eser, yazıldığı döneme ait tarihî ehemmiyete haiz bir kaynak olarak ön plana çıkmaktadır.

Arşiv vesikalarında Osman Baba ya da Otman (Atman) Baba Zâviyeleri, Hasköy (BOA, TT 50: 130-131; BOA, TT 370: 341; BOA, TT 385: 365-367; BOA, TT 521: 444-446), Akyazı (BOA, TT 50: 134; BOA, TT 370: 341; BOA, TT 385: 370; BOA, TT 521: 449) ve Uzuncaâbad-ı Hasköy (BOA, AE. SAMD.III 10/930; BOA, A. {DVNSMHM.d., 90/274) mevkilerinde kaydedilmiştir. Bu zâviyeler hakkında Ayşe Kayapınar ile Levent Kayapınar'ın birlikte yazdıkları kişi, kurum ve mekân bağlamı bir makalede, Hasköy civarında biri Tekkeköy'de diğeri ise Akyazı'da olmak üzere Osman Baba ve Otman Baba ismiyle iki zâviye bulunduğu, dolayısıyla Osman Baba ve Otman Baba'nın ayrı tarihî şahsiyetler olduğu düşünülmüş ve bugün Bulgaristan'ın Haskovo (Hasköy) iline bağlı Trakiets (İlyas/ İlyasça) Beldesi'nin Tekato (Tekkeköy) Mahallesi'nde bulunan Otman Baba Zâviyesi'nin aslında farklı biri olan Osman Baba'ya ait olduğu, Velâyetnâmesi olan Otman Baba'nın zâviyesinin ise muhtemelen yine Hasköy civarında bulunan Harmanlı'nın güneyindeki Nadejden Köyü'nde olabileceği ifade edilmiştir (Kayapınar ve Kayapınar, 2010: 98, 113, 115).

Bu çalışmada ise, Velâyetnâme-i Otman Baba, bir mezar kitabesi, değişik arşivlerde yer alan bazı vesikalar ile Otman Baba üzerine daha önce yapılmış araştırmalar kullanılarak “tarihî bir şahsiyet olan” Otman Baba’nın kim olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Velâyetnâmeye göre Otman Baba bir gün Akpınar’a gelmiş, buranın batısındaki bir tepeye Hızır İlyas, kible tarafındaki iki tepeye ise Tanrı ve Evliya Tepesi adını vermiştir. Bu tepelerin yakınında bulunan Ulu Dere’yi göstererek “... Ben bu Ulu Dere’de ziyâret oluram. Ve sizün bunda değirmenlerinüz vardır. Dahi şol turan kozaları kesüp yerine bâğ u bağçe eyleyün. ...” diyerek buranın kendisinin ziyaret edileceği önemli bir yer olduğunu söylemiştir (Kılıç vd, 2007: 244-245). Velâyetnâmede geçen bu bilgi, Otman Baba’nın henüz hayattayken bir zâviye kurduğu ihtimalini artırması açısından önemlidir. Diğer taraftan Hicri 921 (Miladi 1515-1516) tarihli 50 numaralı tapu tahrir defterinde geçen kayıtlar, Otman Baba’nın hayattayken Hasköy civarında bir zâviye kurmuş olma ihtimalini destekler mahiyettedir. Bu belgeye göre “Nahiye-i Hasköy’de Akyazı’da Hacı Hüseyin Kışlası yanında bazı hali yer Doğançı Saruhan nâm karye Subaşı Ali veled-i Musa’dan Atman (Otman) Baba nâm derviş *yüz akçe tapu virub zikr* olan yerde zâviye bunyad...” etmiştir (BOA, TT 50: 134). Bu kayıttaki zâviye kuran Atman (Otman) Baba nâm derviş ile tarihî bir şahsiyet olan Otman Baba’nın aynı kişi olduğu kabul edilirse, Otman Baba’nın ölümünden (5 Ekim 1478) önce bu bölgede bir zâviye kurduğu açıkça söylenebilir. Dahası bu zâviyeye ait sonraki yıllarda tutulan kayıtlara göre bu belgede geçen Otman (Atman) Baba’nın 1572/1573 yıllarına kadarki şeceresi; Atman (Otman) Baba, Dede Balı, Şeyh Kızıldeli, Nesimi, Bazarlu ve Kurd olarak sıralanabilir (Kayapınar ve Kayapınar, 2010: 113-114).

Velâyetnâme’nin bir başka yerinde ise Küçük Abdal “... Ol kân-ı velâyeti ol Hızır İlyâs Depesi didüğü depenün gün toğusu ve foryaz ağzına münâsib bir yire getirüp ol kân-ı velâyeti tâbût birle Hakk’ına teslim itdiler. ...” demektedir (Kılıç vd, 2007: 253). Bu bilgilerden hareketle Otman Baba’nın Ulu Dere yakınlarında bulunan Hızır İlyas Tepesi’nin gün doğusu ve foryaz (Poyraz/ Kuzeydoğu?) tarafında bir yere defnedildiği söylenebilir. Burası kuvvetle muhtemel bugün Bulgaristan’ın Haskovo (Hasköy) iline bağlı Trakiets (İlyas/ İlyasça) Beldesi’nin Tekato (Tekkeköy) Mahallesi’ndeki Otman Baba Zâviyesi’dir. Küçük Abdal’ın yukarıda aktardıklarından ve zâviyede bulunan mezar kitabesinden hareketle Otman Baba’nın buraya defnedildiği söylenebilir.

Dolayısıyla bu zâviye, Otman Baba'nın ölümünden sonra kurulmuş olmalıdır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki bu zâviyenin Otman Baba'nın abdallarından biri tarafından kurulmuş olma ihtimali vardır.

Bilindiği üzere Otman Baba, 5 Ekim 1478 tarihinde, Fatih Sultan Mehmed ise 3 Mayıs 1481 tarihinde vefat etmiştir. Hicri 921 (Miladi 1515-1516) tarihli 50 numaralı tapu tahrir defterindeki; “*Zâviye-i merhum Osman Baba, Haskoy nevahiyesinde ber mucceb-i defter-i atik –hazreti padişah-ı alempenah hükmi cihan-muta- erzani kılmış yurdunu hududuyla ve tekkesini tasarruf idub ikamet ede etraftan gelen kurban için koyuna amil dahl itmeye ve resm taleb kılınmaya nazar kılınub mukarrer kılını deyu deftere sebt olunmuş...*” kaydından da anlaşılacağı üzere Osman Baba Zâviyesi'ne Fatih Sultan Mehmed döneminde verilen hükmi şerif, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim tarafından da onaylanmıştır (BOA, TT 50: 130). Velâyetnâmedeki bilgiler ile arşiv vesikaları karşılaştırıldığında bu zâviye, 5 Ekim 1478 tarihinden sonra 3 Mayıs 1481 tarihinden önce yani Otman Baba'nın ölümünden en geç iki yıl yedi ay sonra kurulmuş olmalıdır. Otman Baba'nın bugünkü Tekkeköy'deki zâviyesine defnedildiğini ilk olarak bu zâviyede bulunan mezar kitabesindeki bilgiler kuvvetlendirmektedir. Bu mezar kitabesinde geçen; “... *Horasan'dan yedi yüz doksanda huruç eyleyüp Hem sekiz yüz seksen üçde göçdi şol Osman Baba*” (Balkanlı, 1986: 74) ifadelerinden hareketle Otman Baba'nın Hicri 790 (Miladi 1388) yılında Horasan'dan çıktığı ve Hicri 883 (Miladi 1478) yılında vefat ettiği yazmaktadır. Bu bilgiler velâyetnâme ile paralellik arz etmektedir. Dahası Ali Kemal Balkanlı'nın Şarki Rumeli ve Buradaki Türkler isimli eserinde velâyetnâmedeki bu bilgileri destekler nitekte şu ifadelerle yer verilmiştir; “... Hasköy şehrine 13 kilometre uzaklıkta ve Ulu Dere çayının hemen kıyısında yaz aylarında oldukça canlı ve hareketli bir panayır kurulmaktadır. Ulu Dere'nin yazın suların çekilmesi neticesinde yatağında ortaya çıkan kumsalda her yaz kurulan ve bu civardaki türbesinde yatan zâtin manevi kişiliğine karşı beslenen hürmetin etkisiyle büyük ilgi görmektedir. “Osman Baba” veya “Otman Baba” adındaki tarikat ehli zâtin müritleriyle gelip ilk konakladığı bu yerin hatırası olarak, buraya bir de yazılı taş konulmuş bulunuyordu. Panayır “Baba Konağı” adı verilmekteydi. ... Bu panayır yerinin hemen karşısında, küçük bir derenin kenarında ve yeşillikler içerisinde “Tekkeköyü” adını taşıyan, tek mil nüfusu 8-10 haneden ibaret olan ve daha ziyade Osman Baba Türbesi'ne hizmet ederek ondan çöplenen ufak bir Türk Köyü bulunuyordu. ...” (Balkanlı, 1986: 74). Bu aktarmadan ve

Küçük Abdal'ın velâyetnâmedeki "... *Ol kân-ı velâyeti ol Hızr İlyâs Depesi didüğü depentin gün toğusu ve foryaz ağzına münâsib bir yire getirüp ol kân-ı velâyeti tâbût birle Hakk'ına teslim itdiler...*" ifadesi Otman Baba'nın bugünkü türbede yatan kişi olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Hasköyü tarikatının önemli bir merkezi olarak gören Otman Baba'nın henüz yaşarken Hasköy'de bir zâviye kurup, kış aylarını da bu zâviyede geçirdiği düşüncesi değerini artırmaktadır. Ancak Tekkeköy'e yakın bir yerde vefat etmesinden dolayı buraya yeni bir zâviye kurulmuş, türbesi ise 1507 yılı civarında II. Bayezid döneminde inşa edilmiştir (Bilecik, 2010: 151). Buradan hareketle Osman Baba ve Otman Baba zâviyelerinin Otman Baba'nın temsil ettiği tarikatın iki farklı zâviyesi olduğu söylenebilir. Bu noktada Otman Baba'nın yaz aylarını Vize, Zağra, Vardar, Serez ve Karasu Yenicesi'ndeki zâviyelerde, kış aylarını ise Edirne, Varna ve Hasköy'deki zâviyelerde geçirdiği düşünüldüğünde tıpkı Varna gibi (Şahin, 2007: 8) Hasköy'ün de henüz Otman Baba hayattayken önemli bir konaklama merkezi olduğunu söylemek yanlış olmaz (Ocak, 1999: 98.).

Otman Baba'nın Orta Asya ile olan bağlantısı hususu merak konusudur. Zira kendisine atfen Küçük Abdal tarafından yazılan velâyetnâmede Otman Baba, kendini ve çevresindeki müritlerini *Horasan tenbelleri* olarak tanımlamaktadır. Bu durum, onun Türkistan'daki Hoca Ahmed Yesevi ve Kalenderîlik içerisinde önemli bir yere sahip olan Şeyh Cemaleddin-i Savi'nin kendi dönemine kadar gelen tasavvuf anlayışından haberdar olması gerektiğinin güçlü bir delili olarak görülebilir (Köprülü, 2005: 147-150). Yine onun bu tasavvuf anlayışının bir başka kolunu temsil eden Babaî dervişlerinin tasavvuf anlayışı doğrultusunda hareket ettiği de söylenebilir (İnalçık, 2002: 76). Orta Asya'daki Melâmîlik, Batınîlik ve Şîlik akideleri ile dinî Türk an'anelerinin yoğrulmasıyla vücuda gelen Kalenderî ve Haydarî tarikatlarına mensup şeyh ve dervişlere baba lakabının verildiği görülmektedir. Baba İlyas Horasanî ve Baba İshak/ Baba Resul liderliklerinde Azerbaycan'dan Anadolu'ya huruc etmiş bu dervişân zümresinin Babaîler İsyanı'nın fitilini ateşledikleri malumdur. Hatta bu dönemde Baba İshak'ın müridi olarak ortaya çıkan Hacı Bektaş Velî'nin müridleri arasında da baba lakabının kullanılması bu tasavvufî hareketler arasındaki derin ilişkiler ağının bir kolunu göstermesi açısından önemlidir (Köprülü, 2005: 141). Bu bağlamda Otman Baba'nın bizatihi kendi isminde geçen baba lakabı, onun söz konusu bu tasavvufî hareketin ileri dönemlerdeki bir mensubu olduğuna dair bir delil olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan velâ-

yetnâmede geçtiğine göre Otman Baba, Anadolu'ya geldiğinde meşâyih tarafından bilinmektedir. Şu rahatlıkla söylenebilir ki Otman Baba ilk zamanlarda her ne kadar meşâyih içerisinde tanınan biri olsa da halk tarafından tanınmamaktadır. O, Anadolu'ya kuvvetle muhtemel tek başına gelmiştir.

2. Otman Baba'nın Hayatında Üç Dönem

Yüz yaşını aştıktan sonra ölen (Doğru, 2002: 171) Otman Baba'nın (Miladi 1378-1478) hayatını üç bölümde incelemek mümkündür. Birinci bölüm, Otman Baba'nın Anadolu'ya gelmeden önceki dönemdir. Hasköy'de Otman Baba Tekkesinde bulunan mezar taşındaki bilgilere göre Otman Baba, Miladi 1388 (Hicri 790) yılında Horasan'dan huruc etmiştir (Balkanlı, 1986: 74). Bu bilgiyle beraber Otman Baba'nın Miladi 1378 yılında doğduğu ve Anadolu'ya Timur ile beraber geldiği rivayeti birlikte düşünüldüğünde Otman Baba'nın Anadolu'ya kaç yaşında geldiği sorusu cevaplanabilir. Timur'un baba lakabını taşıyan kişilere itibar ettiği, hatta Andhod'da Baba Süngü ve baba lakabını taşıyan halifeleri ziyaret ettiği de göz önünde tutulursa (Köprülü, 2005: 141), Otman Baba'nın velâyetnâmede geçtiği gibi Timur ile beraber Anadolu'ya gelmiş olduğu bilgisi kuvvet kazanmaktadır. Tüm bu bilgiler göz önünde tutulduğunda Otman Baba'nın Horasan'dan 10 yaşında iken ayrıldığı ve 20-24 yaşlarında yani XIV. yüzyılın son yılları ile XV. yüzyılın ilk yıllarında Anadolu'ya gelmiş olduğu söylenebilir. Otman Baba'nın hayatının ilk 20-24 yıllık bu dönemi hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz ve Otman Baba'nın bu süre zarfında ne yaptığı konusunu aydınlatacak yeterli kaynak mevcut değildir. Kendisini *Horasan tenbellerinden* sayan (Kılıç vd, 2007: 213) Horasan menşeilî derviş, abdal ve babaların Anadolu ve Rumeli'ye kadar yayıldığı bilinmektedir (Ocak, 1974: 8). Ayrıca, Otman Baba'nın abdallarına Oğuz diliyle öğüt ve nasihatlerde bulunduğu ve Türkçenin Azerî lehçesini konuştuğu da göz önünde tutulursa bu durum, onun muhtemelen bu tarihlerde Orta Asya'dan Anadolu ve Rumeli'ye yeni gelenlerden olduğunun delili olarak gösterilebilir (İnalçık, 2005: 141).

Otman Baba'nın hayatının ikinci kısmını XV. yüzyılın ilk yıllarından başlayarak II. Murad'ın vefatının yılı olan 1451'e kadar geçen 45-50 yıllık zaman dilimi oluşturmaktadır. Velâyetnâmeden anlaşıldığına göre O, bu yıllarda Anadolu'da Germiyan ve Saruhan illeri ile Bursa ve İznik gibi şehir merkezlerinde bulunmuştur. Rumeli'ye geçtiği ilk yıllarında ise daha çok yalnız başına köy ve şehirlerden uzak dağlık bölgelerde zamanını geçirmiştir. Bu

bilgiler ışığında onun Anadolu ve Rumeli'deki ilk 45-50 yıllık faaliyetlerinin büyük bir bölümünü tek başına yürüttüğü anlaşılıyor. Bu 45-50 yıllık zamanın ne kadarını tam olarak yalnız geçirdiğini anlamak kabaca mümkün olabilir. Velâyetnâme'de Hicri 833 yılında Rumeli'de bir kutbü'l-aktâbın zuhur ettiği bilgisi vardır (Kılıç vd, 2007: 16). Hicri 833 yılı Miladi 1429-1430 yılına tekabül etmektedir. Demek ki O, Miladi 1421 yılında tahta geçen II. Murad'ın saltanatının sekiz veya dokuzuncu yılında Rumeli coğrafyasında kutbü'l-aktâb olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Velâyetnâmede Küçük Abdal'ın verdiği bilgilere göre Otman Baba, Anadolu ve Rumeli'deki tarikatlar arasında yani meşâyih arasında tanınmaktaydı. Ancak onun Rumeli'de zahiren kutbü'l-aktâb olarak çıkması için Anadolu'ya gelişinden yaklaşık 25-30 yıllık bir hazırlık dönemi gerektirmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki Otman Baba, bu zaman dilimi içerisinde Anadolu'dan Rumeli'ye, Rumeli'den de Anadolu'ya geçmiş olabilir. O, öyle ya da böyle bu zaman dilimini yalnız geçirmiş görünmektedir. Bu dönemde Anadolu'da bulunan tarikatlara mensup kişileri tanımış olmalıdır. Rumeli'de ise vaktini genellikle ormanlık bölgelerde geçirmiş ve buralarda yaşayan köylülerle münasebet kurmuştur. Bu sırada Otman Baba'yı gören halk onu deli ya da kaçkın olarak nitelemektedir (Ocak, 1992: 219-220). Bu dönem, onun bölgede nüfuz ve karizmasının temellerinin atıldığı zaman olarak değerlendirilebilir.

Otman Baba'nın hayatının üçüncü ve son kısmını ise kutbü'l-aktâb olarak ortaya çıktığı 1429-1430 yılından, vefat ettiği 5 Ekim 1478 yılına kadar geçen 48-49 yıllık zaman dilimini oluşturmaktadır. Bu dönemde Otman Baba, Rumeli'de karizmasını ve nüfuzunu artırmış görünmektedir. Velâyetnâme'ye göre Otman Baba vefat ettiğinde ulema ve abdallardan oluşan yaklaşık iki bin kişi cenaze namazı için toplanmıştır (Kılıç vd, 2007: 270). Bu yaklaşık yarım asırlık dönemin daha aktif olunan yılları ise Fatih Sultan Mehmed'in tahta çıktığı Miladi 1451 yılından, kendinin ölüm yılı olan 1478 yılına kadar olan 27 yıllık dönemdir. Bu dönemde Otman Baba, nüfuzunu Rumeli'de (ve kısmen de Anadolu'da) ümerâ, ulemâ ve meşâyih arasında zirveye çıkarmıştır. Otman Baba ile bu üç zümre arasındaki münasebetleri Otman Baba'nın Rumeli'deki faaliyet sahasının çerçevesini çizerek, bu sahada meydana gelen olaylardan hareketle açıklamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Otman Baba, Rumeli coğrafyasında bulunan Ağaçdenizi, Ulusikesriye (Ağaçdenizi yakınlarında), Misivri, Dırnova (Tırnova), Akçakızanlık, Zağra,

Çeltükçü Köyü (Zağra'da), Malöyüğü (Zağra'da), Madara Kasabası (Balkan Dağı yakınlarında), Kopuzcu Köyü (Balkan Dağı yakınlarında), Zağra Yenicesi, Yanbolu, Gelibolu, Eski Saray, Vize, Ahiyolu (Vize'de), Karasu Yenicesi, Vardar, Vardar Yenicesi, Semendere, Vidin, Niğbolu, Filibe, Kızılağaç, Kızılağaç Yenicesi, Kiligra, Varna, Serez, Selanik, Balçık Hisarı, Dobruca, Şile, Yenisola, Hırsova, Prevadi, Aydos, Karınova, Edirne, Hasköy, Kırkkilise (Kırklareli), İstanbul, Sazlıdere ve Babaeski gibi köy, kasaba ve şehirlerde faaliyet göstermiş (Yurtoğlu, 2016: 146) ve yine bu coğrafyada bulunan Akpınar Tekkesi (Karasu Yenicesi'nde), Bayezid Baba Tekkesi (Vardar'da), Mümin Derviş Tekkesi (Zağra'da), Etyemez Tekkesi (Yanbolu'da), Saray Tekkesi (Kızılağaç Yenicesi'nde), Hüseyin Dede Tekkesi (Karınova'da), Balaban Baba Tekkesi (Edirne'de) ve Rahman Baba Tekkesi (Edirne'de) ile temas kurmuştur. Söz konusu bu tekke veya zâviyeler içerisinde Hacı Bektaş Veli, İbrahim Edhemî, Sultan Şücaaddin gibi tasavvuf tarihinde önemli meşâyih isimlerine bağlı tekke veya zâviyelerin de bulunduğu düşünüldüğünde, Otman Baba'nın XV. yüzyılda Rumeli coğrafyasında bulunan diğer tarikatlar ile münasebetlerinin oldukça girift bir durumda olduğu söylenebilir. Bu girift yapıya söz konusu faaliyet sahasındaki halkı, ulemâyı ve devlet adamlarını da eklemlendirmek gerekir. Otman Baba, Rumeli'de faaliyet gösterdiği köy, kasaba ve şehirlerdeki ahalinin bir kısmı tarafından kaçkın ve deli, diğer kısmı tarafından ise ermiş ve veli olarak nitelendirilmiştir. Otman Baba'yı ermiş ve veli olarak niteleyenlerin bir kısmının ona abdal olmasıyla beraber, Otman Baba, sayıları 100-150 civarındaki abdallarıyla Rumeli'deki söz konusu köy, kasaba ve şehirleri dolaşarak tanınırlığını artırmıştır. Diğer taraftan onun giderek artan nüfuzu ve güttüğü “ene'l-Hakk” davası sebebiyle bu köy, kasaba ve şehirlerdeki sünnî geleneğe bağlı halk ve ulemânın oluşturduğu güçlü bir muhalif kitle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Otman Baba'nın güttüğü “ene'l-Hakk” davası ve etrafına topladığı abdalları şikâyet konusu olarak kadı vasıtasıyla devlete bildirilmiş, devlet de bunun üzerine çeşitli tedbirlere başvurmuştur. Böyle bir durum Edirne'de bir tekkede bulunan “... şeyh ü meşâyih [ve] ulemâ-yı şeriat ...” ile Otman Baba Abdalları arasında geçmektedir. Bu ulemâ ve meşâyih, Otman Baba Abdallarına “... Aceb sizün babanız ki Otman Baba'dur ne millet ve ne mezhebsiz ki hiç bir millete benzemez ve kendi dahi benzemez ...” diye sual ederler. Bu soru üzerine abdallar, Otman Baba'nın “ene'l-Hakk” (Ben Hakkım, Haktan gayrı değilim) iddiasını ve kendilerinin de bunu kabul ettiklerini söylerler. Bunun üzerine “... şeyh ü meşâyih [ve] ulemâ-yı şeriat

...”, Fatih Sultan Mehmed’e şikâyet için bir mektup yazmışlar ve İstanbul’a göndermişlerdir. Küçük Abdal, söz konusu şikâyet mektubunu velâyetnâmede şöyle nakletmektedir;

“... El-kıssa nâme gidüp çün Sultân Mehemmed’e arz olındı. Ve nazârında çün açup nâmeysi okıdılar ki dergâh-ı muallâya arz-ı bendegî oldur ki memleketinde Otman Baba isimlü bir kimse zâhir oldı. Ve da’vâsi oldur ki sırr-ı Yezdân ve Muhammed ve Îsâ ve Musâ ve Âdem benem diyü da’vâ ider. Ve yanında bir bölük bî-nihâyet uğrı vü hırsuz cem^c olmuş ki kimi yol basucu kanlu ve kimi baş kesici huylu. Ve da’vâları bu kim üçler ve yediler ve kırklaruz dirler. Ve sâkin oldukları dâirenün yolları kesilüp âlem fesâda vardı. ...” (Kılıç vd, 2007: 179).

Velâyetnâmede geçen bu mektup, gerçekten Fatih Sultan Mehmed’e ulemâ ve meşâyih tarafından yazılıp arz edilmiş midir? Bu soruya net bir cevap vermek ancak döneme ait arşiv vesikalarında belgenin aslına ulaşmakla mümkün olabilirdi. Ancak döneme ait vesikaların günümüze kadar ulaşmaması, bu konuda net bir şeyin söylenmesini engellemektedir. Bu manada velâyetnâmedeki bu bilgilere eleştirel bir tarih metoduyla bakmak gerekir. Diğer taraftan velâyetnâmede nakledilen bu mektuplar önemli ipuçları barındırmaktadır. Bilindiği üzere resmi vesikalarda “*Dergâh-ı muallâya arz-ı bendegî oldur ki*”, “*Dergâh-ı Muallâya ve Bârigâh-ı A’lâya arz-ı bendegî budur ki*”, “*Arz-ı bende-i bî-mikdar oldur ki*” ya da “*Dergâh-ı Muallâya ve Barigâh-ı A’lâya lâ-zâlet âliyen arz-ı bendegî budur ki*” şeklinde kullanılan giriş cümleleri dönemin diplomatikasının karakteristik bir özelliğidir (Kütükoğlu, 1998: 217-218). Velâyetnâmede geçen mektubun da “*Dergâh-ı muallâya arz-ı bendegî oldur ki*” şeklinde başlaması ve aktarılan belge dili, söz konusu mektubun aslında resmî görevlilerin ve reyânın özel dilek ve şikâyetlerini dile getirdikleri bir belge türü olan arz-ı hal (arzuhal) olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu bilgiler ışığında şunu hemen belirtmek gerekir ki velâyetnâmede geçen söz konusu arzuhalin ulemâ tarafından yazılarak Fatih Sultan Mehmed’e gönderilen resmî bir vesika olma ihtimali yüksektir. Muhtemelen Küçük Abdal, velâyetnâmede aktarılan bu resmi vesikaları görmüş ve bu resmi vesikaların özetlerini velâyetnâmeye aktarmıştır. Bu durum velâyetnâmenin tarihî ehemmiyetini arttırmasının yanında Otman Baba ve abdallarının bölgede elde ettikleri nüfuzun bir sonucu olarak devlet ileri gelenlerinin de dikkatlerini çektiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda velâyetnâmede geçen

ve özellikle Fatih Sultan Mehmed, (Hoca) Sinan Paşa, Hadım Süleyman Paşa (Kılıç vd, 2007: 231-215), Mihaloğlu Ali Bey (Kılıç vd, 2007: 158), Mahmud Paşa (Kılıç vd, 2007: 156), (Gedik) Ahmed Paşa (Kılıç vd, 2007: 212, 213) ve İsa Bey (Kılıç vd, 2007: 119, 140) ile Otman Baba arasındaki münasebetler dikkat çekicidir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki Otman Baba ile zikredilen devlet adamları arasındaki münasebetlerin çoğu, yukarıda söz konusu edilen ve Otman Baba'nın hayatının üçüncü ve en önemli bölümü olarak nitelendirilen 1429/30 ile 1478 yılları arasında gerçekleşmiştir.

Rumeli coğrafyasında bulunan halkın bir kısmı ve özellikle de ulemâ tarafından Otman Baba ve abdallarının şeriat nizamını bozan kimseler olarak addedilmeleri onların merkezi otorite tarafından dikkatle takip edilmelerine sebep olmuştur. Otman Baba'nın dile getirdiği "ene'l-Hakk" davasından dolayı şeriata göre cezalandırılmasını isteyen dönemin ulemâ zümresinin başında Molla Gürânî ve Molla Kırımî'nin olduğu anlaşılmaktadır (Kılıç vd, 2007: 205-206). Velâyetnâmede adı geçen Molla Gürânî, 1443 yılında şehzâde Mehmed'in hocası olan ve Fatih Sultan Mehmed'in saltanatı boyunca Bursa Kadılığı ve İstanbul Müftülüğü (1480 yılından sonra şeyhülislamlık makamına dönüşecek) gibi önemli görevlerde bulunmuş olan Molla Gürânî'dir ve ölüm tarihi 1488'dir (Yaşaroğlu, 2005: 250). Molla Kırımî ise İstanbul'un fethinden sonra İstanbul'a gelerek burada Mahmud Paşa (ö. 1474), Molla Gürânî (ö. 1488) ve Veliyüddinzâde Ahmed Paşa (ö. 1496/1497) ile görüşerek Fatih Sultan Mehmed ile tanıştırlan ve tıpkı Molla Gürânî gibi Fatih Sultan Mehmed'in musâhiplerinden olup, 1474 yılında vefat etmiştir (Avcı, 2016: 115). Kimi kaynaklara göre Molla Kırımî'nin Miladi 1446/1447, 1452/1453 ve 1457/1458 tarihlerinde öldüğü yazmaktaysa da onun 1474 yılında öldüğünü söyleyen kaynakların doğruluk payı daha yüksektir. Zira onun bu tarihte ölmüş olabileceğini velâyetnâmeğe göre de söylemek mümkündür. Velâyetnâmedeki kayıtlar ile yukarıdaki bilgiler karşılaştırıldığında Otman Baba'nın Molla Gürânî ve Molla Kırımî ile 1474 tarihinden önce münasebet kurduğu söylenebilir. Bu olayın geçtiği tarihi daha net bir şekilde tespit edebilmek için velâyetnâmede Otman Baba ile (Hoca) Sinan Paşa (Ö. 1486) arasında geçen diyaloglar ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır. Velâyetnâmeden anlaşıldığına göre Fatih Sultan Mehmed, dönemin ulemâ ve fuzalâsı tarafından zındıklık ve mühlidlik ile suçlanan Otman Baba ve abdallarını sorgulamak için Sinan Paşa'yı görevlendirmiştir. Velâyetnâmede adı geçen Sinan Paşa'nın Molla Hüseyin, Molla Gürânî, Molla Kırımî, Hocazâde Muslihuddin ve Kestelî gibi devrin

önemli ulemâsından eğitim alan ve Miladi 1470 yılında Fatih Sultan Mehmed tarafından kendisine vezâret rütbesi verilen Sinan Paşa olduğu anlaşılmaktadır (Koç, 2009: 229). Dolayısıyla velâyetnâmede geçen bu kısma, 1470-1474 yılları arasında yaşanmış olmalıdır. Mutasavvıf bir kişiliğe de sahip olan Sinan Paşa'nın Fatih Sultan Mehmed tarafından Otman Baba ve abdallarını sorgulamak için gönderilmiş olması muhtemeldir. Yüz yetmiş üç abdalıyla beraber İstanbul Kılıç Manastırı'nda konaklayan Otman Baba'yı sorgulamaya giden Sinan Paşa'nın Otman Baba'ya karşı temkinli yaklaştığını ve Otman Baba ve abdallarının Osmanlı toplumu için muhtemel bir tehdit olup olmadıklarını anlamaya çalıştığı söylenebilir. Sinan Paşa'nın bu ikircikli durumu Otman Baba tarafından da görülmüş olacak ki Otman Baba, Sinan Paşa'yı yalancılıkla itham etmiştir. Bunun üzerine Sinan Paşa, yanındaki defter yazıcısından Otman Baba'ya yüz akçe vermesini söylemiş, Otman Baba, bu akçenin tuzak olarak verildiğini söyleyerek akçeleri reddetmiştir (Kılıç vd, 2007: 200-205). Bu noktada defter yazıcısının bu yüz akçeyi kurban parası olarak vermek istemesi dikkat çekicidir. Velâyetnâme'ye göre Otman Baba ve abdalları, Rumeli'deki faaliyet sahalarında nezir ve kurbanlık hayvan topluyorlardı (Kılıç vd, 2007: 130). Bu durum hem Osman Baba hem de Otman Baba Zâviyesi olarak kaydedilen arşiv vesikalarına da yansımıştır. Osman Baba veya Otman Baba Zâviyelerine verilen hükm-i hümayunlarda “... *etraftan gelen kurban için koyuna âmil dahl itmiye ve resm taleb kılınmaya ...* ” (BOA, TT 50: 130) ve “... *haricden kurban için gelan koyuna âmil dahl eylemeye ve resm taleb kılmaya ...* ” (BOA, TT 50: 134) şeklindeki ifadelerle belirtilmiştir. Bu kayıtlara göre gelen nezir ve kurbanların her iki zâviye için de önemli bir geçim kaynağı olduğu söylenebilir. Hatta 10 Eylül 1802 (Hicri 12 Cemaziyelevvel 1217) tarihli bir arşiv vesikasına göre zâviyeye ait koyun ve sığırların otlatılıp sulandığı yaylakların da olduğu anlaşılmaktadır (BOA, C.Ev: 129/6418). Bu noktadan hareketle zâviyenin bir taraftan da hayvan yetiştiriciliğiyle uğraştığı söylenebilir. Dolayısıyla Sinan Paşa, burada Rumeli'de Otman Baba ve abdallarına sıklıkla yapılan bir yardımda bulunmak istemiştir.

Otman Baba'nın Sinan Paşa'nın sorgulamasında verdiği cevaplar, onun gayri Sünnî bir İslam anlayışına sahip olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır. Özellikle İstanbul Kazaskerinin “... *Gel imdi ol söyleşdüğün Tanrı'yı bize dahi göster ...* ” demesi üzerine Otman Baba'nın “... *yâ bu söyliyeni kimdür ...* ” diye cevap vermesi onun “*ene'l-hakk*” davasını aşikâr etmesi açısından dikkat çekicidir (Kılıç vd, 2007: 201). Otman Baba'nın verdiği cevabın sade-

ce XV. yüzyıl Osmanlı toplumunda değil daha sonraki yüzyıllarda da bir tehdit olarak algılandığını söylemek mümkündür. Dönemin ulemâ ve fuzalâsının Otman Baba'nın bu gayri Sünnî İslam anlayışını kabul etmesinin mümkün olmadığını söylemek yanlış olmaz. Ancak velâyetnâme'ye göre Fatih Sultan Mehmed, Molla Gürânî ve Molla Kırımî'nin başını çektiği bu ulemâ ve fuzalâ taifesi ile uzun uzadıya münazara ettikten sonra Otman Baba ve abdallarının cezalandırılmayacağını açıklamıştır. Buradan anlaşıldığı üzere Otman Baba ve abdallarının uzun uzadıya sorgulanmaları onların lehine sonuçlanmış ve merkezi otorite, Otman Baba ve abdallarına olan muhalefete rağmen onun faaliyetlerine devam etmesine göz yummuştur, denilebilir. Zira velâyetnâmenin bir başka yerinde Osmanlı devlet adamlarından Süleyman Paşa, Fatih Sultan Mehmed tarafından Otman Baba'nın yanına gönderilmiştir. Süleyman Paşa, Otman Baba'ya hitaben "... *Ey kân-ı kerem oğlun Sultân Mehemmed beni saha virüpdî ki ben garîbüne kâfir illerine gazâyâ gitmege destür u himmet ...*" etmesini söylemiş, bunun üzerine Otman Baba Süleyman Paşa'ya "... *Uşda çobânsın varasın ki sakın ol suyu (Tuna) öte yakaya geçme ki yohsa seni ne gerekse iderler. ...*" diyerek Süleyman Paşa'yı huzurundan kovmuştur (Kılıç vd, 2007: 214). Velâyetnâmede adı geçen ve dönemin önemli bir Osmanlı devlet adamı olduğu anlaşılan Süleyman Paşa'nın 1475 yılında Rumeli Beylerbeyi olan Hadım Süleyman Paşa olduğu anlaşılmaktadır. *Oruç Bey Tarihi*'ne göre O, önce Arnavut İskenderiyesi Seferine çıkmış (Oruç Beğ, 2008: 126), burasının fethedilememesi üzerine, Süleyman Paşa Karaboğdan tarafına yönlendirilmiştir (Uzunçarşılı, 1949: 79-80). Arnavutluk İskenderiyesi de denilen İşkodra Kalesi'nin alınamaması Arnavutluk üzerine yapılan bu seferi gölgede bırakmıştır. Bu başarısızlık Karaboğdan Kralı'nı cesaretlendirmiş (Mustafa Nuri Paşa, 1992: 49-50), neticede Karaboğdan kuvvetleriyle Osmanlı ordusu arasında cereyan eden çatışma sonuçsuz kalmıştır (Oruç Beğ, 2008: 233). Süleyman Paşa'nın bu seferde 30.000 kişiye yakın bir ordunun başında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ordu ile Tuna Nehri'ni geçen Süleyman Paşa, Karaboğdan kuvvetleri karşısında hayatını güçlükle kurtarabilmiştir (Tansel, 1999: 223-224). Bu savaşın tarihi, *Oruç Beğ*'de Hicri 4 Ramazan 879 Perşembe günü, Miladi 12 Ocak 1475 tarihine tekabül etmektedir (Oruç Beğ, 2008: 233). Dolayısıyla velâyetnâmede Otman Baba'nın "... *sakın ol suyu öte yakaya geçme*" diyerek işaret ettiği suyun Tuna Nehri olduğu anlaşılmaktadır. Otman Baba'nın "... *yohsa seni ne gerekse iderler. ...*" demesinden ise daha sonra yapılacak olan askeri sefer, yani Hadım Süleyman Paşa

tarafından gerçekleştirilen ve başarısızlıkla sonuçlanan Karaboğdan seferine işaret edilmektedir. Küçük Abdal, velâyetnâmenin bir başka yerinde ise Otman Baba ile Mihaloğlu Ali Bey arasında geçen bir diyalogu aktarmaktadır. Otman Baba'nın bu sırada Edirne civarında olduğu anlaşılmaktadır. Küçük Abdal'ın "... *Meğer bu tarafda Mihaloğlu Ali Beg, Sultân Mehemed'den sancak alup kasd-ı Üngürüs itmiş idi. ...*" diyerek aktardığı kısma, Otman Baba'nın Mihaloğlu Ali Bey'e hitaben "... *Uşda ben sırr-ı Yezdân'am varam bu kılıç ile sancak benümdür didi. Var turplıkda turpun yi git. ...*" demesiyle devam etmekte ve Mihaloğlu Ali Bey'in "... *ol emri üzerine Ali Beg ol kış niyyet-i Üngürüs kasdı ile hücum eyledi Ve bî-nihâyet mâl ü ganâ'im ...*" ele geçirmesiyle sonlanmaktadır (Kılıç vd, 2007: 158-159). Velâyetnâmede adı geçen Mihaloğlu Ali Bey, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devirlerinde ve Rumeli'nin fethedilmesinde büyük yararlılık göstermeleriyle ünlenen Mihaloğulları akıncı ailesine mensuptur. Mihaloğlu Hızır Bey'in oğlu olan Mihaloğlu Ali Bey, Fatih Sultan Mehmed döneminde önemli görevlerde bulunmuş ve büyük başarılar elde etmiştir. Otlukbeli Savaşı'ndan sonra 1474 yılında yeniden Rumeli'de faaliyetlerini sürdüren Mihaloğlu Gazi Ali Bey, Fatih Sultan Mehmed tarafından Macaristan ve Arnavutluk üzerine akınlara gönderilmiştir (Başar, 2005: 24-25). Mihaloğlu Ali Bey'in Macaristan üzerine çıkmış olduğu bu sefer 1476 yılının sonlarına doğru Fatih Sultan Mehmed'in de katılımıyla gerçekleşmiştir (Cezar, 2010: 222-223). Velâyetnâmede Mihaloğlu Ali Bey'in "... *kasd-ı Üngürüs ...*" ettiği yer Macaristan'dır. Küçük Abdal'ın "... *ol kış niyyet-i Üngürüs kasdı ile hücum eyledi ...*" diyerek Macaristan üzerine yapılan seferin zamanını bildirmesi tarihi vakıalar ile örtüşmektedir. Gerçekten Mihaloğlu Ali Bey 1476 yılının sonlarında, yani kış aylarında Macaristan üzerine sefere çıkmış, Fatih Sultan Mehmed'in de bu sefere bizzat katılımıyla birçok yer fethedilmiştir. Bu kayıtlardan hareketle Otman Baba'nın 1476 yılının sonlarında Edirne civarında olduğu ve burada Mihaloğlu Ali Bey ile münasebet kurduğu ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

3. Sonuç

Sonuç olarak Miladi 1378 yılında doğan, 1388 yılında Horasan'dan çıkarak, 20-24 yaşlarında Anadolu'ya gelen Otman Baba, 1451 yılına kadar Anadolu'da Germiyan, Saruhan, Bursa ve İznik gibi merkezlerde, Rumeli'de ise pek çok köy, kasaba ve şehirde dolaşarak halka ve Osmanlı devlet idarecilerine kendisini tanıtmaya çalışmıştır. Velâyetnâme ayrıntılı bir şekilde tah-

lil edildiğinde Otman Baba'nın 1429/1430 yıllarına kadar yalnız bir şekilde faaliyet gösterdiği ve bu tarihlerde Rumeli'de kutbü'l-aktâb olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Otman Baba'nın hayatının en önemli ve son bölümünü 1429/1430 yıllarından vefat ettiği 5 Ekim 1478 tarihine kadar geçen 48-49 yıllık dönem oluşturmaktadır. Otman Baba, bu dönemde sayısı 150-200'ü bulan abdalları ile Rumeli coğrafyasında tanınırlığını, karizmasını ve nüfuzunu günden güne arttırmış ve devlet ileri gelenlerinin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bununla birlikte Fatih Sultan Mehmed'in tahta çıktığı 1451 yılından sonraki 27 yıllık dönem, Otman Baba'nın Osmanlı devlet adamları, ulemâ ve meşâyih arasında nüfuzunun zirveye çıktığı dönemi ifade etmektedir. Yukarıda uzun uzadıya tahlil edilen bilgilere göre Otman Baba'nın 1470-1475 yılları arasında 173 abdalıyla İstanbul'daki Kılıç Manastırı'nda tutulduğu söylenebilir. Bunun yanında onun 1470-1474 tarihleri arasında Fatih Sultan Mehmed, (Hoca) Sinan Paşa, Molla Gürânî ve Molla Kırımı'yle, 1475 yılında da Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa gibi önemli simalar tarafından ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak tanındığı ortaya çıkmaktadır. Hatta Otman Baba'nın 1476 yılının sonlarında da Edirne civarında Mihaloğlu Ali Bey ile münasebet kurduğu kuvvetle muhtemeldir. Fatih Sultan Mehmed'in emri ile Sinan Paşa tarafından yürütülen sorgulamaların Otman Baba ve abdallarının lehine sonuçlandığı göz önünde tutulduğunda, Otman Baba'nın İstanbul'dan ayrılarak Hasköy'e doğru hareket ettiği ve 1476 yılının sonlarına doğru da Edirne'ye ulaştığı anlaşılmaktadır. Otman Baba'nın yukarıda bahsedilen devlet ileri gelenleriyle olan ilişkileri ve onları ikna etme gücü, muhtemelen onun Rumeli coğrafyasındaki birçok şehir, kasaba ve köyde dile getirdiği "*ene'l-Hakk*" düşüncesine rağmen, eceliyle ölmesini sağlamıştır. Diğer taraftan biri Otman Baba hayattayken diğeri ise Otman Baba'nın vefatından sonra olmak üzere Hasköy civarında kurulan iki farklı zâviye arşiv kayıtlarına yansımıştır. Otman Baba'nın hayattayken Hasköy civarında kurmuş olma ihtimalinin yüksek olduğu zâviye, arşiv kayıtlarında Otman Baba Zâviyesi olarak geçmektedir. Bu zâviye, yukarıda da izah edildiği üzere Otman Baba'nın karizma ve nüfuzunun zirveye ulaştığı 1451-1478 yılları arasındaki bir tarihte muhtemelen de 1470 yılından sonra kurulmuş olmalıdır. Arşiv kayıtlarına göre Hasköy civarındaki Akyazı'da bulunan bu zâviyenin nerede olduğu tespit edilememiştir. XV. yüzyılda Rumeli'de etkin bir heterodoks Türk Sûfisi olarak faaliyet gösteren Otman Baba, İstanbul dönüşünden birkaç yıl sonra 5 Ekim 1478 tarihinde Hasköy civarında iken vefat etmiş ve velâyetnâmeye göre ce-

nazesine yaklaşık iki bin kişi katılmıştır. Arşiv kayıtlarına Osman Baba Zâviyesi olarak kaydedilen ve Otman Baba'nın ölümünden sonra kurulmuş olması iktiza eden bu zâviye ise muhtemelen 1478-1481 yılları arasında inşa edilmiş olan zâviyedir. Bu zâviye, kuvvetle muhtemel bugün Bulgaristan'ın Haskovo (Hasköy) iline bağlı Trakiets (İlyas/ İlyasça) Beldesi'nin Tekato (Tekkeköy) Mahallesi'ndeki Otman Baba Zâviyesi'dir. Arşiv kayıtlarında, mezar kitabesinde ve velâyetnâmede geçen bilgiler bu tespiti destekler mahiyettedir. Daha sonra Otman Baba'nın nâşının gömülü olduğu mezarın üzerine II. Bayezid zamanında 1507/1508 yıllarında bugünkü türbesinin inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

BOA, A. {DVNSMHM.d., Dosya Nu: 90, Gömlek Nu: 274.

BOA, AE.SAMD.III, Dosya Nu: 10, Gömlek Nu: 930.

BOA, C. Ev., Dosya Nu: 129, Gömlek Nu: 6418.

BOA, TT, Defter Nu: 370.

BOA, TT, Defter Nu: 385.

BOA, TT, Defter Nu: 50.

BOA, TT, Defter Nu: 521.

BOA, TT, Defter Nu: 521.

Yazma Eserler

Velâyet-nâme-i Otman Baba, Ankara Milli Kütüphane, yer no: 06 Hk 495.

Velâyet-nâme-i Otman Baba, Ankara Milli Kütüphane, yer no: Yz. A 9595.

Telif ve Tetkik Eserler

Avcı, İsmail. (Güz 2016). "Fatih'in Müsahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri", *OTAM*, 40, 111-127.

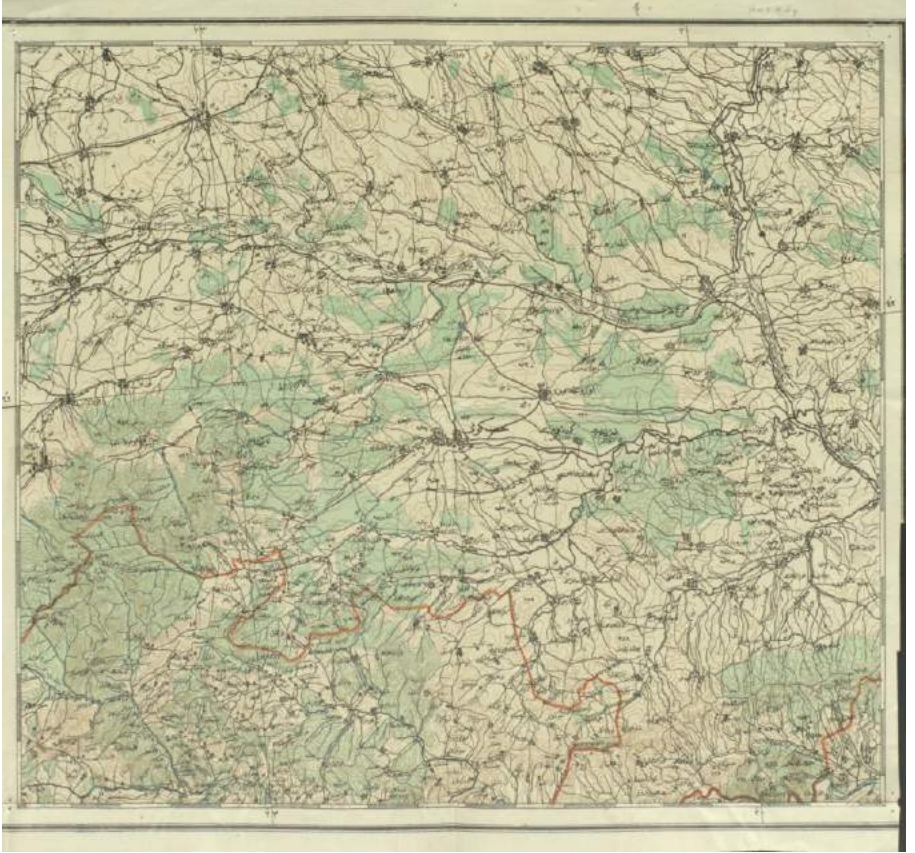
Balkanlı, Ali. (1986). Şarki Rumeli ve Buradaki Türkler, Ankara: Elhan Kitabevi.

Başar, Fahamettin. (2005). "Mihaloğulları", *DİA*, 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24-25.

- Beğ, Oruç. (2008). *Oruç Beğ Tarihi*(Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım), haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Bilecik, Gülberk. (2010). “Balkanlarda Bir Osmanlı Eseri: Otman Baba Türbesi” *Uluslar arası Balkanlarda Türk Varlığı-II*, Haz. Ünal Şenel, C. I, (13-15 Mayıs) Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayını, 150-164.
- Cezar, Mustafa. (2010). *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Doğru, Halime.(2002). “Osmanlı Devleti’nin Rumeli’de Fetih ve İskan Siyaseti”, *Türkler*, C. 9, Editörler; Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, , Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Fehmi, Hasan. (1927). “Otman Baba Velâyetnâmesi”, *Türk Yurdu*, Sayı: 5, 239-244.
- İnalçık, Halil. (2002). “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu”, *Türkler*, C. 9, (Editörler; Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- . (2005). “Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmet”, *Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kayapınar, Ayşe ve Kayapınar Levent. (2010). “Balkanlarda Karıştırılan İki Bektaşî Zâviyesi: XV.-XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 55, 97-128.
- Kılıç, Filiz ve Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül. (2007). *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, Ankara: Grafiker Ofset Yayınevi.
- Koç, Aylin. (2009). “Sinan Paşa”, *DİA*, C. 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 229-231.
- Köprülü, M. Fuad. (2005). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2005). *Türk Tarihi Dinisi*, haz. Metin Ergun, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (1998). *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1974). “Osmanlı İmparatorluğunda Zâviyeler (XIV-XVII. Yüzyıl)”, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- . (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitapevi.
- . (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Paşa, Mustafa Nuri. (1992). *Netayicü'l-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)*, haz. Neşet Çağatay, Cilt: I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şahin, Haşim. (2007). "Otman Baba", *DİA*, C. 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6-8.
- Tansel, Selahattin (1999). *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmet'in Siyasi ve Askeri Faaliyeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1949). *Osmanlı Tarihi (İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar)*, Cilt: II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. (2005). "Molla Gürânî", *DİA*, C. 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 248-250.
- Yurtoğlu, Gökhan. (2012). "XV. Yüzyılda Rumeli'de Heterodoks Bir Türk Sufisi: Otman Baba ve Velâyetnâmesi". *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2016). Otman Baba'nın Tarikatı'na Dair, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 80, 137-149.

[Resim 1] Hasköy ve Civarının Haritası (Ankara Milli Kütüphane, Yer Nu: 2010 HARİTA 79.)



MAKEDONYA'DA BİR BEKTAŞI KÖYÜ: KANATLAR

A Bektashi Village In Macedonia: Kanatlar

Aziz ALTI*

Öz

Kanatlar köyü, Makedonya'nın Pirlepe şehrinde bulunmaktadır. Kanatlar köyünde yaşayan halkın ekserisi Türk ve Bektaşî'dir. Köyde azda olsa Hıristiyan hane vardır. Kanatlar köyünün geçmişi XVI. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Köydeki Türklerin ataları, Konya ve Karaman bölgesinden göçen Türkmenlerdir. Kanatlarda Bektaşilik, Dikmen Baba adlı evliyanın manevi şemsiyesinde yaşatılmaktadır. Köyde, Dikmen Baba'ya ait bir de tekke bulunmaktadır. Dikmen Baba tekkesi 1826 yılında diğer Bektaşî tekkeleri gibi kapatılmış olsa da bir müddet sonra faaliyetlerine tekrar başlamıştır. Kanatlar köyünde XVI. yüzyıldan günümüze değin Türk kültürü ve Bektaşilik inancı etkin olmuştur. Ele alınan bu çalışmada, köyde yaşayan Baba ve muhipleriyle görüşmeler yapılarak veriler elde edilmiştir. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nden temin edilen belgelerdeki bilgilerle harman edilen bu veriler doğrultusunda, Kanatlar köyündeki Türk kültürü ile Bektaşî inanç ve ritüelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Kanatlar Köyü, Balkanlar, Dikmen Baba, Türklük.

Abstract

The village of Kanatlar is located in Pirlepe, Macedonia. Most of the people living in the Kanatlar village are Turks and Bektashis. There are few Christian households in the village. The Kanatlar of the village date back to the 16th century. The ancestors of the Turks in the village are the Turkmen who emigrated from the Konya and Karaman regions. In the Kanatlar village Bektashism is lived in the spiritual umbrella of a saint named Dikmen Baba. In the village there is a tekke belonging to Dikmen Baba. Dikmen Baba lodge was shut down like other Bektashi lodges in 1826 but Dikmen Baba tekkesi has resumed its activities after a while. Turkish culture and Bektashism in the village of Kanatlar became active from the 16th century to the present day. In this study, interviews were held with the Baba and the members living in the village, and data were obtained. In the direction of this data blended with the information provided by the Ottoman Archives, the Turkish culture in the Kanatlar village and Bektashi beliefs and rituals were tried to be put forward.

Keywords: Bektashism, Kanatlar Village, Balkans, Dikmen Baba, Turkishness.

* Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Türkiye, azizalti@munzur.edu.tr

1. Kanatlar Köyünün Tarihi

Kanatlar köyü, Makedonya Cumhuriyeti'nin Pirlepe şehrinde yer almaktadır. Kanatlar köyünün geçmişi XV. Yüzyıla kadar dayanmaktadır. İlk kayıtlardan anlaşılacağı üzere köyde Müslümanlar ile Hristiyanlar birlikte yaşamaktaydılar. Kanatlar köyüne yerleşen Türkler, yörük tairesindendi (Koneska, 2009: 351-352). Kanatlar köyünün adı, Osmanlı arşiv vesikalarında Kanadlu (COA TFR.I.MN 71/7097) ve Kanatlar (COA TFR.I.MN 156/15525) şeklinde geçmektedir.

Kanatlar köyünün eski adı olan Avramofça ismi 1445-1455 yılları arasında tutulan Tımar defterinde zikredilmektedir¹ (Emecen, 2014: 410). Dikmen Baba dergâhının kapısındaki tabelaya ve sözlü anlatıma bakıldığında köydeki Türk ve Bektaşî kimliğinin başlangıcı XVI. Yüzyılın ilk yıllarına denk gelmektedir. Yani köydeki bu kimliğin temellerini Dikmen Baba atmıştır. Dikmen Baba'nın Brod'daki Hıdır Baba'nın ya müridi ya da akranı olduğu söylenmektedir. Dikmen Baba'nın asıl adı Mehmet'tir. Rivayete göre Hıdır Baba, Mehmet'ten su getirmesini ister. Mehmet'de yırtık bir tulumla su getirmek isteyince Hıdır Baba bunu dik der fakat Mehmet kabul etmez ve yırtık tulumla su getirmeye devam eder. Mehmet, suyu getirir getirmesine ama tulum yırtık olmasına rağmen tulumdan hiç su dökülmez. Bunu gören Hıdır Baba, sen artık eriştin Dikmen diyerek bir kor salar. Mehmet'e tulumu dikmediği için kendisine dikmeyen manasında Dikmen denilir. Korun ilk düştüğü yerde Dikmen Baba'yı kabul etmezler. Bunun üzerine Hıdır Baba ikinci koru salar ve Dikmen Baba uçarak bugünkü bulunan köyüne gelir. Bu köyün eski adı Makedonca Avramotski (Avramovci) imiş. Fakat buradaki köylüler Dikmen Baba'nın kanatlarıyla uçarak geldiğini gördükleri için bu köye Kanatlar adını vermişlerdir. Buraya gelen Dikmen Baba, köyün ileri gelenlerinden bir yurt yeri ister ve bu istek ahali tarafından kabul görür. Daha sonra Dikmen Baba, burada irşad faaliyetlerine başlar. Dikmen Baba'nın mücerret olduğu ifade edilmektedir (KK-1; KK-2). Diğer bir anlatıya göre ise Dikmen Baba, yanında bulunan Horasan erenleriyle birlikte Kanatlar köyüne gelerek buraya dergâhını kurar. Kanatlar köyü sakinleri köken olarak Konya ve Karaman bölgelerinden gelmişlerdir (KK-5).

Balat, Manastır Üniversitesi arşivinde tespit ettiği belgelerden yola çıkarak çalışmasında, Kanatlar köyünün adının geçtiği ilk kaydın 1609 yılına ait olduğunu iddia etmektedir (Balat, 2018: 17). Çağ ise Kanatlar ve etrafındaki

Türk köylerine gerçekleşen iskânın yaklaşık olarak 1470 yılında yapıldığını belirtmiştir. 1544 yılında yapılan tahrirlerde Manastır'a bağlı Kanatlar köyünün adının geçmesi (Çağ, 2010: 234) köye ait ilk kayıtların 1609 yılında değilde, XVI. Yüzyıla ait olduğunu göstermiştir. 1621-1623 yıllarında tutulmuş olan 2 numaralı Manastır Şeriye sicilinde de Kanatlar köyü ile alakalı kayıtlar mevcuttur. Kayıtların ekserisi anlaşmazlıklarla ilgilidir (Çayırılı, 2000: 147, 159).

Köyde II. Dünya Savaşı'nın hemen akabinde 600 haneyi aşkın bir ev bulunmaktadır. 1952 ve 1963 yıllarında gerçekleşen göçler neticesinde köydeki Türklerin sayısı 40 haneye kadar düşmüştür. 1963 yılından sonra göçler durmuştur. Göçler ekseriyetle İzmir, Manisa ve İstanbul'un Bayrampaşa semtine yapılır. 2016 yılı itibariyle 270 haneye ulaşmış ve 1700 kişiden oluşan nüfusu vardır. Türklerin yanı sıra köyde çok az Makedon ve Boşnak aileler de vardır. (KK-1; KK-5).

2. Nüfus Defterinde Kanatlar Köyü

II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasının ardından yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna asker temin etmek ve yeni vergi kaynakları oluşturabilmek için nüfus sayımlarına gidilmiştir (Genç vd, 2010: 251-252). 1831 yılında resmi olarak yapılan nüfus sayımlarının ilk uygulandığı yerlerden birisi de Pirlepe kazası olmuştur. Bu doğrultuda Pirlepe kazasına bağlı Kanatlar köyündeki erkek nüfus da kayıt altına alınmıştır. 1831 yılında Kanatlar köyündeki erkek nüfus aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Karye-i Kanatlar Ehl-i İslamı fi 20 Receb sene (1)246 (COA NFS.d. 5501, s.29-31).

Resul bin Ömer? Sinn 44	Orta boylu karındaşı oğlu Osman bin Sadık Sinn 15	Karındaşı Yusuf Sinn 9	Kayhın Keyfo bin Mustafa Sinn 50	Orta boylu kumral bıyıklı oğlu Mustafa Sinn 25	Orta boylu kumral bıyıklı ... Mustafa bin Yusuf Sinn 23
Orta boylu Sarı bıyıklı ... Sefer bin İbrahim Sinn 35	Oğlu Hüseyin Sinn 6	Orta boylu kumral bıyıklı Ahmed bin Sülo Sinn 30	Abdulhalim bin İbrahim Sinn 40	Oğlu Murteza sinn 12	Orta boylu kara bıyıklı İsmail bin Abdi Sinn 20

Maksud bin Davud Sinn 45	Esmerce orta boy lu o ğ lu Hüseyin Sinn 13	Di ğ er Hasan Sinn 4	Rüstem bin Mustafa Sinn 48	Orta (boy lu) ter bıyıklı o ğ lu Mehmed Sinn 18	Di ğ er Ha- san Sinn 13
Di ğ er Ali ... Sinn 5	Alil Ömer bin İslam Sinn 35	Orta boy lu kara kaşlı o ğ lu Nasuh Sinn 14	Di ğ er Timur Sin 5	Orta boy lu ye- ĝ eni Recep bin Ahmed Sinn 15	Karındaşı Hüseyin Sinn 11
Di ğ er karındaşı Yahya Sinn 4	Hoca Süley- man bin İsmail Sinn 60	Uzun boy lu kumral bıyıklı o ğ lu Hüseyin Sinn 34	O ğ lu Adem Sinn 12	Di ğ er İsmail Sinn 4	Kumral bıyıklı di ğ er o ğ lu İbrahim Sinn 30
Kumral ter bıyıklı Di ğ er o ğ lu Ebubekir Sinn 21	Hoca Zekerya bin İsmail Sinn 60	Orta boy lu o ğ lu Ferhad Sinn 13	Aydın bin Ali Sinn 51	Orta boy lu sarı bıyıklı Timur bin ... Sinn 36	Esmerce Zekerya bin Ali Sinn 13
Orta boy lu Numan bin Yusuf Sinn 15	(Asker-i Mansure der Selanik) Karındaşı Sadık Sinn 20	Karındaşı İslam Sinn 11	İbrahim bin Süleyman Sinn 55	Orta boy lu kum- ral bıyıklı o ğ lu Ramazan Sinn 24	Orta boy lu sar ı bıyıklı İslam bin İsmail Sinn 30
O ğ lu Sü- leyman Sinn 2	Arif bin İsmail Sinn 14	Orta boy lu karındaşı Ali Sinn 3	Ebu İbrahim bin Halil Sinn 58	Orta boy lu kara bıyıklı o ğ lu Mustafa sinn 30	O ğ lu İs- mail Sinn 20
Ortaca boy lu kumral bıyıklı Yusuf bin Halil Sinn 35	O ğ lu Hamza Sinn 7	Di ğ er Meh- med Sinn 2	... bin Ali Sinn 60	O ğ lu Ahmed Sin 40	O ğ lu Fer- had Sinn 3
Hüseyin bin İbra- him Sinn 45	Orta boy lu kara bı- yıklı o ğ lu Süleyman Sinn 22	Di ğ er İsmail Sinn 3	Karındaşı ... Sinn 48	(Yekçeşm) o ğ lu Veysel Sinn 14	Di ğ er Ali Sinn 10
Di ğ er Hasan Sinn 8	Uzunca boy lu Behram bin İslam Sinn 35	Kezalik karın- daşı Fazlı Sinn 35	Kumral bı- yıklı di ğ er karında- şı Serdan Sinn 25	Emred Di ğ eri Yahya sinn 15	Orta boy lu kumral bıyıklı Talib bin Selim Sinn 35
O ğ lu Yaşar Sinn 3	Di ğ er Şakir Mah 6	Orta boy lu ter bıyıklı Başo bin Talib Sinn 25	Orta boy lu kumral bıyıklı Ali bin Hasan Sinn 35	O ğ lu Hasan 2	Orta boy lu kara bıyıklı Hüseyin bin İsmail Sinn 37

Oğlu Yakub Sinn 3	Emred karındaşı İşkender Sinn 14	Emin bin Halil Sinn 45	Orta boylu kumral bıyıklı Oğlu Hüseyin Sinn 25	Diğer Zeynel Sinn 4	Halil bin Sülo Sinn 40
Oğlu Mustafa Sinn 12	Diğer Nasuh Sinn 3	Orta boylu kara bıyıklı Aziz bin ... Sinn 25	Oğlu Ferhad? Sinn 8	(Mesrû) Karındaşı Veli Sinn 30	Orta boylu kara bıyıklı diğer karındaşı Süleyman Sinn 25
Diğer ... Sinn 13	Mustafa bin Derviş Sinn 40	Orta boylu kumral bıyıklı Oğlu Hasan Sinn 25	Oğlu Hurşid Mah 1	Diğer oğlu Hüseyin Sinn 5	Diğer Ali Sinn 2
Murad bin Hüseyin Sinn 50	Orta boylu kara bıyıklı oğlu Yusuf Sinn 23	Emred Diğer Ebu-bekir Sinn 15	Diğer Hüseyin Sinn 4	Diğer ... Sinn 2	İslam bin Sinan Sinn 45
(Asker-i Mansure der Selanik) oğlu Veli Sinn 24	Orta boylu ter bıyıklı diğer Ali Sinn 18	Ter bıyıklı Hüseyin bin İslam Sinn 19	(Asker der Selanik) karındaşı İbiş Sinn 16	Orta boylu ter bıyıklı Resul bin Sadık Sinn 20	Karındaşı Nasuh Sinn 3
Talib bin Ahmed Sinn 40	Ortaca boylu oğlu ... Sinn 14	Diğer Rüstem Sinn 4	Esmer inceden İsmail bin ... Sinn 13	Karındaşı Selim Sinn 4	Orta boylu kumral bıyıklı Mustafa bin İslam sin 25
Hasan bin İslam Sinn 24	Asker-i mansure der Selanik Karındaşı Hüseyin Sinn 16	Meto bin İsmail Sinn 50	Orta boylu kumral bıyıklı oğlu Deko Adem? Sinn 30	(Asker-i Mansure der Selanik) diğer Beşar Sinn 16	Ömer bin Feyzullah Sinn 30
Oğlu Süleyman Mah 1	Orta boylu kumral bıyıklı Hüseyin bin Feyzullah Sinn 25	Orta boylu ter bıyıklı Mahmud bin Halil Sinn 27	Oğlu Nasuh Sinn 3	Diğer İbrahim Sinn 1	Asker-i Mansure der Selanik karındaşı Yusuf Sinn 20
Diğer karındaşı Ahmed Sinn 15	Orta boylu kara bıyıklı Mustafa bin Eyüb Sinn 30	Oğlu Arif Sinn 12	Orta boylu kumral bıyıklı Talib bin Ahmed Sinn 35	Oğlu Hasan Sinn 12	Diğer Abdülhalim Sinn 3

Hüseyin bin Yusuf Sinn 40	Kara kaşlı oğlu Mustafa Sinn 15	Diğer Yusuf Sinn 3	Orta boylu kumral bıyıklı Sinan bin Hüseyin Sinn 38	Emred Oğlu Yusuf Sinn 15	Diğer Nasuh Sinn 4
Diğer Hüseyin Mah 6	Halil bin Yusuf Sinn 45	Oğlu Hasan Orta boylu kumral bıyıklı Sinn 30	Diğer Yusuf Sinn 8	Ebu İbrahim bin Yusuf Sinn 60	Orta boylu sarı bıyıklı oğlu Süleyman Sinn 36
Oğlu Selim Sinn 4	Diğer İsmail Sinn 2	Diğer Ali Mah 3	Orta boylu ... İsmail bin Kasım Sinn 26	Murad bin Memi Sinn 50	Orta boylu kara bıyıklı oğlu Ali Sinn 28
Kara bıyıklı diğer Rüstem Sinn 20	Emred Diğer Davud Sinn 14	Diğer Hüseyin Sinn 5	(Asker-i Mansure der Selanik) Diğer Memi Sinn 20	Deco? bin Ali Sinn 55	Orta boylu kumral bıyıklı oğlu Mustafa Sinn 30
İnce boylu Diğer Selim Sinn 15	Diğer İbrahim Sinn 8	Diğer Mehmed Sinn 6	Muhtar bin Ali Sinn 45	(Asker) der Selanik oğlu Hüseyin Sinn 18	Diğer Mahmud Sinn 8
Diğer Memiş Sinn 3	Diğer Nasuh Mah 2	(...) Halil bin Ali Sinn 35	Oğlu Ali Sinn 3	Moka? Mustafa bin Mehmed Sinn 48	Orta boylu karabıyıklı Oğlu Yusuf Sinn 25
(Asker-i Mansure der Selanik) Diğer Resul Sinn 20	Abdullah bin Mehmed Sinn 60	Orta boylu kumral bıyıklı oğlu Hüseyin Sinn 28	Oğlu Arif Sinn 2	Kumral bıyıklı Diğer oğlu Talib Sinn 25	Orta boylu kara bıyıklı Hasan bin Memiş Sinn 28
Oğlu .. Sinn 5	Orta boylu kara bıyıklı Sinan bin Sülo Sinn 27	Oğlu Sülo Mah 1	Hasan bin Ahmed Sinn 50	Orta boylu oğlu Timur sinn 15	Diğer Selim Sinn 4
Diğer İbrahim Sinn 2	Orta boylu ter bıyıklı Veli bin Muco Sinn 20	Oğlu Mustafa Sinn 2	Ali bin Ahmed Sinn 58	Orta boylu kumral bıyıklı oğlu İsmail Sinn 30	Fazlı bin Süleyman Sinn 50
Oğlu Nebi Sinn 2	Davud bin Muco Sinn 41	Orta boylu ter bıyıklı oğlu Yusuf Sinn 16	Diğer Nasuh Sinn 14	Diğer Süleyman Sinn 9	Diğer Abdülhalim Sinn 1

Yekter Veli bin İbra- him Sinn 10	Karındaşı Arif Sinn 5	Talib bin Sinan Sinn 40	Ortaca boylu oğlu Yahya Sinn 15	Diğer Ali Sinn 12	Diğer Be- şar Sinn 8
Diğer Si- nan sinn 1	(Alil) Yusuf bin Ömer Sinn 20	Karındaşı Nasuh Sinn 12	Diğer Mah- mud Sinn 9	Halil bin Musa Sinn 40	Ortaca boylu sa- kallı oğlu Timur Şah Sinn 15
Diğer Raif Sinn 8	Diğer Said Sinn 10	Orta boylu kumral bıyıklı Karındaşı Mustafa Sinn 35	Orta boylu Saru bıyıklı Çerkes Emin bin Yusuf Sinn 38	Sarıca benizli Oğlu Hamza Sinn 14	Diğer Mehmed Sinn 1
Orta boylu Kumral bıyıklı Karındaşı Osman Sinn 30	Oğlu İbrahim Sinn 10	(Asker-i Mansure der Selanik)Di- ğer karındaşı Yusuf Sinn 18	Orta boylu kara bıyıklı Şerif bin Abdülhalim Sinn 24	Uzunca boylu kumral bıyıklı Yahya bin Muco Sinn 36	Oğlu Hü- seyin Sinn 9
Diğer Hasan Sinn 7	İmam-ı karye İbrahim hoca bin Süleyman Sinn 23	Orta boylu kumral bıyıklı Süleyman bin Murad Sinn 30	Yeğeni Mu- harrem Sinn 1	(Asker-i Mansur der Selanik) Resul bin Me- miş Sinn 20	Orta boylu ... Balcı oğlu Hüseyin Sinn 15

21 Mart 1831 tarihli defterde, Kanatlar Köyü nüfusunun alt satırına düşülen ibareden anlaşıldığına göre köyde toplam 214 erkek vardır. Köydeki erkek nüfus, kundakdaki bebekten yaşını almış ihtiyar adama kadar kayıt altına alınmıştır. Bir o kadar bayan nüfusunda olduğu düşünülecek olunursa köyde yaklaşık olarak 450 Müslüman kişinin varlığından söz edilebilir. Fiziksel özellikleri belirtilen erkekler kendi içlerinde boylarına, ten renklerine, sakal ve bıyıklarına göre ayrılmıştır. Bu veriler ışığında köyde bulunan erkeklerden 59 kişi orta boylu, 3 kişi uzun boylu, 9 kişi ter bıyıklı, 27 kişi kumral bıyıklı, 4 kişi sarı bıyıklı, 14 kişi kara bıyıklı, 2 kişi karakaşlı olup bir kişi ise sarıca benizlidir. Köyde 1 kişi tek gözlüdür. Köyden 10 erkek Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna katılarak Selanik'te görev yapmaktaydı. Bu tarihte köyün en yaşlısı 60 yaşında en genci ise 1 aylıktır. 1 kişi ise mesru olarak kaydedilmiş, yani sara hastası olduğu kayıtlara not edilmişti. Köyle ilgili listenin altına düşülen bilgide, 6 kişinin alil yani hasta, sakat ya da kör olduğu belirtilmişti. Ayrıca 35 kişi ihtiyar kategorisinde değerlendirilirken, 28 kişi ise çocuk sınıfına dâhil edilmiştir. 85 kişi muvafık-ı irade notuyla kaydedilmişti. Uygun kişi olarak not edilen bu 85 kişi, üzerlerine düşülen mim

harfiyle kodlanmıştır. Mim harfiyle işaretlenen bu kişilerin çoğunluğunun fiziksel özellikleri de not edilmiştir. Kuvvetle muhtemeldir ki bu kişiler, yeni kurulmuş olan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna kaynak teşkil edebilecek şahıslar olduğu için deftere farklı bir rumuzla kaydedilmişlerdir.

1899 yılında istatistik verilerinde ise Kanatlar köyünde 55 Hıristiyan, 840 Müslüman ve 20 Çingen vatandaş bulunmaktadır (Koneska, 2009: 352).

3. Temettuat Defterinde Kanatlar Köyü

Temettu, ilk etapta tüccar ve esnafın yıllık kazançlarına binanen alınan vergiye denilirken daha sonraları kazanç vergisi haline dönüşmüştür. Temettuat defterlerinde iskân birimlerinde hane bazında şahıslara ait mal varlığı, arazi, emlak, hayvan vb. bilgiler kaydedilmiştir (Genç vd, 2010: 248). 29 Aralık 1845 tarihinde Pirlepe kazasına bağlı köylerin kayıt altına alındığı defter, Kanatlar köyü hakkında da bilgiler ihtiva etmektedir. Bu defter sayesinde XIX. Yüzyılın ortalarında Kanatlar köyünde yaşayan bireylerle birlikte onların mal varlıkları hakkında bilgi edinebiliyoruz. Böylece Kanatlar köyünün ekonomik potansiyeli, iktisadi fonksiyonları hakkında zihnimizde bir şema oluşmaktadır.

Rumeli eyaleti dahilinde kain kazalardan Pirlepe kazasına tabi Kanatlar karyesinde mütemekkin ehl-i İslam'ın emlak ve arazi ve hayvanat ve temettuatlarını mübeyyiin tanzim kılınan defterdir (COA ML.VRD.TMT.d.11449 s.369-380).

1	Elhac oğlu Abdulresul emlakı mezru dönüm 15, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, merkeb res 1
2	Sadık oğlu Yusuf emlak ve arazisi olmayub köylünün ianesiyle idare olmakda iddüğü.
3	Sadık oğlu Osmanın emlak ve arazisi olmayub köylünün ianesiyle idare olmakda iddüğü.
4	Süliş oğlu Hosfanın emlakı Mezru dönüm 25, sağman inek res 1, öküz res 2, merkeb 1.
5	İbrahim oğlu Hasan emlakı mezru dönüm 15, sağman inek res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
6	Yusuf oğlu Mustafanın emlakı mezru dönüm 25, sağman koyun res 5, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
7	Yusuf oğlu Abdurrahman emlakı mezru dönüm 10, öküz res 2.
8	Celil oğlu Süleymanın emlak ve arazisi olmayub hizmetkarlıktan idare iddüğü.
9	Celil oğlu Zülfinin emlak ve arazisi olmayub köylünün ianesiyle idare olmakda iddüğü.
10	Mustafa oğlu Rüstem emlakı mezru dönüm 25, bağ dönüm -, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
11	Ahmed oğlu Receb emlakı mezru dönüm 16, bağ dönüm -, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.

12	Ömer oğlu Timurun emlakı mezru dönüm 8, öküz res 2.
13	Pirlepe kasabası mahallatından Çarşu mahallesinde sakin Hasan oğlu İsmail emlakı mezru dönüm 45, öküz res 2.
14	Merkum İsmail hanesinde sakin ... oğlu Görce zimmi.
15	Abdal oğlu İsmail emlakı mezru dönüm 12, sağman koyun res 14, erkek koyun res 6, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
16	Davud oğlu Maksu'un emlakı mezru dönüm 37, sağman koyun res 12, erkek koyun res 2, toklu res 6, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
17	Ali oğlu Zekeryanın emlakı mezru dönüm 25, öküz res 2, tosun res 1, merkeb 1.
18	Yusuf oğlu Numanın emlakı mezru dönüm 13, sağman koyun res 5, erkek koyun res 4, toklu res 5, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
19	Yusuf oğlu İslamın emlakı mezru dönüm 17, sağman koyun res 8, erkek koyun res 3, toklu res 4, öküz res 2, merkeb res 1.
20	İbrahim oğlu Ramazanın emlak ve arazisi olmayub köylünün inanesiyle idare olmakda iddüğü.
21	Osman oğlu Aziz'in emlakı mezru dönüm 12, sağman koyun 3, erkek koyun res 2, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1.
22	Sülüş oğlu İbrahim'in emlakı mezru dönüm 20, öküz res 2, merkeb res 1.
23	Yusuf oğlu Halil emlakı mezru dönüm 12, bağ dönüm -, sağman koyun res 5, erkek koyun res 4, toklu res 3, sağman inek res 1, tosun res 1, sağman manda res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
24	Halil oğlu Abdinin emlakı mezru dönüm 13, öküz res 2.
25	Ebubekir oğlu İbrahim'in emlakı mezru dönüm 15, sağman koyun res 6, erkek koyun res 3, toklu res 5, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
26	Ebubekir oğlu Süleyman'in emlakı mezru dönüm 12, sağman koyun res 8, toklu res 3, öküz res 2.
27	İbrahim oğlu Mustafanın emlakı mezru dönüm 30, bağ dönüm -, sağman koyun res 10, erkek koyun res 5, toklu res 7, sağman inek res 1, buzağı res 1, tosun res 1, öküz res 4, hergele res 1, kısarak res 1, merkeb res 1.
28	Merkum Mustafanın hanesinde sakin Teriko oğlu Velgo zimmi sağman inek res 1, buzağı res 1 (Mersumun hizmetkarlığında).
29	İbrahim oğlu Abdinin emlakı mezru dönüm 15, bağ dönüm -, öküz res 2, bargir res 1.
30	İsmail oğlu Arif'in emlakı mezru dönüm 25, öküz res 2, bargir res 1, kısarak res 1.
31	İbrahim oğlu Hüseyin emlakı mezru dönüm 85, çayır dönüm 5, sağman koyun res 40, erkek koyun res 23, toklu res 23, sağman inek res 1, sağman manda res 1, buzağı res 1, öküz res 6, bargir res 1, kısarak res 2, tay res 1, merkeb res 1.
32	Merkum Hüseyin'in hanesinde sakin Diko oğlu Bankola zimmi merkeb res 1. (Hizmet-karlıkta, oğlu Bozila çobanlıkta.)
33	İslam oğlu Yahya'nın emlakı mezru dönüm 14, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
34	Mustafa oğlu İslam'in emlakı mezru dönüm 15, sağman inek res 1, öküz res 2.
35	Memiş oğlu Abdülresul emlakı mezru dönüm 15, sağman inek res 1, öküz res 2.
36	Selim oğlu Başonun emlakı mezru dönüm 50, sağman koyun res 2, sağman inek res 1, merkeb res 1, öküz res 2.

37	Selim oğlu Talib emlakı mezru dönüm 50, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
38	Hasan oğlu Alinin emlakı mezru dönüm 23, sağman inek 1, buzağı res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
39	Hüseyin oğlu Murad'ın emlakı mezru dönüm 43, sağman inek res 1, tosun res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
40	Mustafa oğlu Hüseyin'in emlakı mezru dönüm 46, sağman koyun res 8, erkek koyun res 3, toklu res 5, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, tay res 1, merkeb res 1.
41	Süleyman oğlu Halil'in emlakı mezru dönüm 15, öküz res 2, tosun res 1.
42	Talib oğlu Davud'un emlakı mezru dönüm 5, öküz res 2, tosun res 1, merkeb res 1.
43	Talib oğlu Mustafa'nın emlakı ve arazisi olmayub köylünün ianesiyle idare olmakda iddügü
44	Emin oğlu Hüseyin'in emlakı mezru dönüm 44, bağ dönüm 1, sağman koyun res 7, erkek koyun res 3, toklu res 4, sağman inek res 2, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
45	İsmail oğlu İskender'in emlakı mezru dönüm 48, bağ dönüm 1, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
46	Sadık oğlu Abdüresul emlakı mezru dönüm 15, sağman koyun res 5, erkek koyun res 2, toklu res 3, sağman inek res 1, öküz res 2, merkeb res 1.
47	Sadık oğlu Nasuh'un emlakı mezru dönüm 16, sağman koyun res 7, erkek koyun res 5, sağman inek res 1, buzağı res 1, merkeb res 1, öküz res 2.
48	Ahmed oğlu Talibin emlakı mezru dönüm 13, bağ dönüm -, sağman koyun res 3, toklu res 2, öküz res 2, kısarak res 1.
49	İslam oğlu Hüseyin'in emlakı mezru dönüm 20, sağman koyun res 8, erkek koyun res 6, sağman inek res 1, öküz res 2, hergele res 1, merkeb res 1.
50	İslam oğlu ... emlakı mezru dönüm 30, sağman koyun res 6, erkek koyun res 3, toklu res 5, kısarak res 1, bargir res 1, tay res 1.
51	Demo oğlu Bilal'in emlakı mezru dönüm 7, sağman inek res 1.
52	Abdullah oğlu Mustafa'nın emlakı mezru dönüm 8, bağ dönüm -
53	İbrahim oğlu Mustafa'nın emlakı mezru dönüm 9, sağman koyun res 3, erkek koyun res 2, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
54	Seyfullah oğlu Ömer'in emlakı mezru dönüm 10, sağman koyun 3, öküz res 2, merkeb res 1.
55	Halil'in oğlu Yusuf'un emlakı mezru dönüm 2, sağman koyun res 3, öküz res 2, merkeb res 1.
56	Hüseyin'in oğlu Sinan'ın emlakı mezru dönüm 17, sağman koyun res 5, erkek koyun res 3, sağman inek res 1, tosun res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
57	Yusuf oğlu Hüseyin'in emlakı mezru dönüm 10, bağ dönüm -, sağman koyun res 3, erkek res 2, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
58	İbrahim oğlu Sülişin emlakı mezru dönüm 19, bağ dönüm -, sağman koyun res 5, erkek koyun res 3, sağman inek res 1, sağman manda res 1, buzağı res 1, öküz res 2, bargir res 1, kısarak res 1, merkeb res 1.
59	Kasım oğlu Emin'in emlakı mezru dönüm 24, bağ dönüm -, sağman koyun res 3, erkek koyun res 2, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
60	Ahmed oğlu Talib'in emlakı mezru dönüm 13, bağ dönüm -, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.

61	Murad oğlu Davud'un emlakı mezru dönüm 16, bağ dönüm -, sağman koyun res 12, erkek koyun res 5, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
62	Murad oğlu Rüstem'in emlakı mezru dönüm 9, bağ dönüm -, sağman koyun res 12, erkek koyun res 4, toklu res 6, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
63	Murad oğlu Ali'nin emlakı mezru dönüm 30, çayır dönüm 1, bağ dönüm -, sağman koyun res 7, erkek koyun res 5, sağman inek res 1, buzağı res 1, tosun res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
64	Mustafa oğlu Yusuf'un emlakı mezru dönüm 36, bağ dönüm -, sağman koyun res 6, erkek koyun res 4, sağman inek res 1, buzağı res 1, tosun res 1, öküz res 2, bargir res 1, kısarak res 1, merkeb res 1.
65	Memiş Oğlu Hasan'ın emlakı mezru dönüm 27, bağ dönüm -, sağman koyun res 23, toklu res 11, erkek koyun res 9, sağman inek res 2, buzağı res 1, öküz res 4, tosun res 1, bargir res 1, kısarak res 1, merkeb res 1.
66	Abdullah oğlu Hüseyin'in emlakı mezru dönüm 16, bağ dönüm-, sağman koyun res 6, erkek koyun res 4, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkeb res 1.
67	Sinan oğlu Süleyman emlakı mezru dönüm 4, öküz res 1.
68	Mustafa oğlu Veli'nin emlakı Mezru dönüm 9, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1.
69	Ahmed oğlu Hüseyin emlakı mezru dönüm 30, sağman koyun res 15, erkek koyun res 10, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
70	Merkum Hüseyin'in hanesinde sakin Boğdan oğlu Tariko ... hizmetkarlıktan merkeb 1.
71	Halil oğlu Demonun emlakı mezru dönüm 12, öküz res 2, kısarak 1.
72	Halil oğlu Şerif? emlakı mezru dönüm 10, öküz res 2, merkeb res 1.
73	Halil oğlu Said'in emlakı mezru dönüm 5, öküz res 2, merkeb res 1.
74	Salih oğlu Şerif'in emlakı mezru dönüm 30, bağ dönüm -, sağman koyun res 5, erkek koyun res 2, toklu res 3, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, tosun res 1, bargir res 1, merkeb res 1.
75	Ömer oğlu Mahmud'un emlakı mezru dönüm 30, öküz res 2.
76	Mustafa oğlu Yahya emlakı mezru dönüm 13, bağ dönüm 1, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, bargir res 1, merkeb res 1.
77	Mustafa oğlu Veli'nin emlakı mezru dönüm 13, öküz res 2, bargir res 1.
78	Davud oğlu Yusuf'un emlakı mezru dönüm 15, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2, kısarak res 1, tay res 1, merkeb res 1.
79	Davud oğlu Nasuh'un emlakı mezru dönüm 3, bağ dönüm -, sağman inek res 1, tosun res 1, öküz res 2.
80	Fazlı oğlu Nebi'nin emlakı mezru dönüm -, bağ dönüm -, sağman koyun res 6, erkek koyun res 2, toklu res 3, sağman inek res 1, tosun res 1, öküz res 2, kısarak res 1.
81	Sinan oğlu Talib'in emlakı mezru dönüm -, sağman koyun res 30, erkek koyun res 10, toklu res 15, sağman manda res 1, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 4, bargir res 1, kısarak res 1, merkeb res 1.
82	Demo oğlu İbrahim'in emlakı mezru dönüm -, bağ dönüm -, sağman inek res 1, buzağı res 1, öküz res 2.
83	Muhtar oğlu Mahmud'un emlakı mezru dönüm -, sağman koyun res 3, öküz res 2.

84	Murad oğlu Mehmed'in emlakı mezru dönüm -, sağman koyun res 20, erkek koyun res 10, toklu res 13, sağman inek res 1, öküz res 2, bargir res 1, kısarak res 1, tay res 1, merkebe res 1. Merhum Mehmed'in hanesinde Marko oğlu Bende zımmi. Mersumun hizmetkarlığından ... oğlu ... hizmetkarlığında
85	Ali oğlu Halil'in Emlakı mezru dönüm -, bağ dönüm -, öküz res 2, merkebe res 1.
86	Mehmed oğlu Ahmedin emlakı ve arazisi olmayub şunun bunun ianesiyle idare olmakda iddüğü
87	Möyü? oğlu Timur Emlakı Tarla dönüm 17, sağman koyun 12, erkek koyun res 8, sağman inek res 1, öküz res 2, kısarak res 1, merkebe res 1.

Temettuat defterinde yer alan bilgilere göre köyde, 87 kişinin tasarrufunda çeşitli mallar bulunmaktadır. Bu verilerde 7 kişinin hiçbir malı olmayıp, başkalarının yardımıyla geçindikleri görülmektedir. Mal ve mülk sahibi olmayan kişilerin başkalarının desteğiyle geçinmesi köydeki sosyal dayanışmayı gözler önüne sermektedir. Bazı şahısların hanelerde hizmetli vazifesinde çalıştığı görülmüştür. Köye ait mülklere bakıldığında 1419 dönüm ekilip biçilen tarla, 6 dönüm çayır bulunduğu görülmüştür. Geniş bir alanda toprakların işletilmesi, köyde yapılan tarımsal faaliyetlerin etkinliğini göstermektedir. Köydeki hayvan sayısı ise şu şekildedir: 54 inek, 25 buzağı, 155 öküz, 13 tosun, 4 manda olmak üzere toplam 251 büyükbaş, 501 koyun (erkek-dişi), 126 toklu olmak üzere 627 küçükbaş, 18 at, 32 kısarak, 11 tay, 54 merkebe (eşek) olmak üzere toplam 115 adet binek hayvanının varlığı tespit edilmiştir. Hayvanlarda dikkat çeken hususlardan bir tanesi hemen hemen her hanede 1 çift öküzün ve 1 merkebin bulunmasıydı. Haneler için öküz gereksinimi tarımsal topluluklarda dönemin olmazsa olmazlarındandı. Çünkü tarlanın sürülmesi ile harmandan buğday ve samanın üretilmesi ancak bu hayvanların olmasıyla yapılabilirdi. Öküzlerin olmaması halinde de bu işler farklı yollarla belki yapılabilirdi ancak bu yöntem çok meşakkatli olduğu için tercih edilmezdi. Merkebe hususuna gelindiğinde ise yine o dönemin temel ulaşım aracı ve belli başlı eşyaları taşımada kullanılmasından ötürü bir hane için önemli işlevi vardı. Bundan dolayıdır ki merkebe ve öküzün her hanede olduğu görülmüştür.

4. Dikmen Baba Dergâhı ve Kanatlar Köyü'nde Yaşanan Bektaşilik

Dikmen Baba dergâh'ında yer alan bilgilere göre dergâh, 1503 yılında kurulmuştur. Postnişin sıralaması ise şöyledir: Dikmen Baba, Demir Baba, İsmail Baba, Mustafa Baba, İsa Baba, Selman Baba, İdris Baba, Veli Baba. Tekkede devamlı olarak Baba, Baba'nın eşi olan Bacı Ana ve bunların çocukları bulunurdu (KK-1). Geçmişte Dikmen Baba tekkesi çeşitli fonksiyonlara sahipti. Ailesini kaybeden yaşlılar, kimsesizler, kısacası çaresiz insanlar Dikmen

Baba dergâh'ına giderek burada kalırlar, tüm ihtiyaçları dergâh tarafından karşılanırdı (KK-5). Dertlerine derman arayan kişiler uzaklardan gelerek Perşembe akşamları dergâhta yatıp Cuma günleri türbeyi ziyaret ederlerdi (KK-1). Dergâh sadece misafirlerin karınlarını doyurmakla kalmamış, uzaktan ziyarete gelen kişilerin hayvanlarına da ot, yem, saman gibi yiyecekler temin ederdi. Tekkenin önceleri çok geniş tarım arazilerinin varlığı ifade edilmektedir. Tekke bazı zamanlar toprağını kiraya vererek elde ettiği gelirleri bünyesindeki çeşitli ihtiyaçları gidermek için kullanırdı. Ayrıca halk, tekkeye bağışlarda bulunuyordu ve böylece tekke için yeni bir kaynak daha oluşuyordu (KK-5).

Dikmen Baba'nın kapısının önündeki derviş mezarında yatan zat, uzun yıllar bu dergâha hizmet ettikten sonra ölümünün yaklaşmasına müteakip şöyle vasiyette bulunur. Ben ölünce beni Dikmen Baba'nın kapısına gömün ve herkes üzerime basıp geçsin demiştir. Bugün hakikaten de öyledir. II. Mahmut döneminde de bu dergâh kapatılma hadisesini yaşamıştır. Dergâh, Bektaşilerden arındırıldıktan sonra buraya Rufai şeyhler gelmiş 10 yıl gibi bir müddet kalsalar da daha fazla tutunamayarak dergâh'ı terk etmek zorunda kalmışlardır. I. Dünya savaşında burası Fransız askerler tarafından yıkılmak istenirse de atılan hiçbir top mermisi Dikmen Baba dergâhına isabet etmez. Bu durum köy halkı nezdinde burada yatan muhterem zatı daha da itibarlı kılmıştır (KK-5).

Günümüzde Dikmen Baba tekkesinde postnişin Veli Baba'dır. Veli Baba, 2001 yılında babası İdris Baba'nın ölümünün ardından posta oturmuştur. Veli Baba, Bulgaristandaki Halife Baba olan Yusuf Piryani'den icazet almıştır. Veli Baba'nın rehberi ise Hüseyin Başar Baba'dır. Dedebaları Türkiye'deki Ali Ercan Dedebaba'dır. Veli Baba'dan önceki bazı postnişinlerin, Yakova'daki (Gjakova) Kazım Baba'dan icazet aldığı bilinmektedir. Veli Baba, babalığını Makedonya Cumhuriyetinin yetkili organlarına da tasdiklettirerek meşruiyetini sağlamlaştırmıştır (KK-1). Veli Baba'nın kişisel arşivinde bulunan ve Makedonya'nın ilgili kurullarınca kendisine verilmiş olan icazetnamenin² Türkçe tercümesi aşağıdadır.

Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği-Üsküb

{Dört dilde yazılmıştır: Makedonca, Arnavutça, Türkçe ve Sırpça veya Boşnakca}

No: 02-567

21.10.2002

Meclisi Şuara {Üç dilde yazılmıştır: Makedonca, Arnavutça ve Türkçe}

Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliğinin Anayasasınının 48. maddesinin 5. fıkrasına göre 08.10. 2002 tarihinde öne sürülen, İslam Birliğine bağlı Pirlepe Müftüsünün 36 numaralı Önerisini de yerine getirerek, ayrıca da Makedonya Cumhuriyeti Tarikatlar Meşihatının Onayını göz önünde bulundurarak bu karara varıldı:

K A R A R

Veli İdriz Demirovski adlı şahsın Pirlepe'ye bağlı olan Kanatlar köyündeki Tekkenin Şeyh'i olarak tayin edildi. (Bektaşî Tekkesi-Dikmen Baba Tekkesinde).

Açıklama

Anayasanın yetkisine ve yasanın buyruğuna dayanarak, İslam Birliğine bağlı Pirlepe Müftüsünün 36 numaralı, 08.10.2002 tarihinde olan önerisini yerine getirerek, ayrıca da Makedonya Cumhuriyeti Tarikatlar Meşihatının onayını göz önünde bulundurarak yukarıda belirtildiği gibi bu karar'a varıldı.

Makedonya Cumhuriyeti

İslam Birliğinin Reis'ul Uleması

Hafız Arif ef. Emini

Şeyh İdriz Demirovski'nin oğlu Şeyh Veli Demirovski'nin bu hilafeti tacı, kemeri ve cübbesi, okunan tekbirle Şeyh İbrahim Murteza tarafından tasdik edilmiştir. Bununla Bektaşî tarikatının Şeyhi ve Dikmen Baba tekkesi (...) olduğu belirtilir.

Rufai Tekkesinin Piri

“Şeyh” İbrahim Murteza

(imzası)

Üsküp'te meşihatın 05.10.2001 tarihinde düzenlemiş olduğu oturumda Şeyh Veli Demirovski'nin hilafeti gözden geçirilerek ve aynısı tasdik edilerek hakikata dair olduğu doğrulandı.

Makedonya Cumhuriyeti Tarikatlar Meşihati

Genel merkez başkanı

İbrahim Murteza

(imzası)

Mürşidler

Yusuf Pirani, Bektaşî halife babası Pirani. Haydar baba Dergâhı (Tarih: 10.02.2002- imzası)

Rehberi

Bektaşî babası Hüseyin Başar Baba Üsküb (imzası)

Ali Arif 10.02.2002

Demir Ali 10.02.2002

Hüseyin Ercan 10.02.2002

Nezir E. 10.02.2002

Arifovski Ercan 10.02.2002

İsa Demir 10.02.2002

(Dikmen Baba Tekkesinin, Hacı Bektaş Dergâhı'nın ve Kosova-Gjakova Dergâhının mühürleri).

2016 yılında Veli Baba'nın 3 dervişi bulunmaktaydı. Fakat köyde mürşitlik postunda oturan tek baba, Veli Baba değildir. Dikmen Baba dergâhının postnişini olan Veli Baba'ya karşı köydeki bir gurup Bektaşî, Cafer Babanın şemsiyesi altında toplanarak onun muhipleri olmuşlardır. Bu babaların haricinde köyde bir de Halife Baba Sabedin Yusufoski vardır (KK-6). Aslında köydeki bu çift başlılık Cafer ve Veli Babaların öncesine dayanmaktadır (Küçük, 2006: 44-45). 2016 yılında Cafer Baba'nın ihtiyarlığının ileri boyutlara gelmesi üzerine, Cafer Baba, Babalık görevini yerine getirmediğini ifade ederek kendi rızasıyla postu, dervişlerinden Zeynel Abidin'e bırakmıştır. Aslında bu durum, Bektaşîliğe yabancı bir uygulama değildi. Nitekim XVIII. yüzyılda Balkanlarda birçok baba, ihtiyarlığı sebebiyle görevini topluma kendisini kabullendirmiş liyakat sahibi Babalara bırakıyordu (Altı, 2018: 65-66). Türkiye'den gelen Babalar tarafından kurbanı tıglanan Derviş Zeynel Abidin ise 20.04.2016 tarihinde Babalık mertebesine yükselerek posta oturmuştur.

Köyde genelde Hıdırellez, Sultan Nevruz (Hz. Ali'nin doğduğu gün) gibi özel günlerde ibadet yapılır ve muhabbetlerde nefes söylenirdi. Halk muhab-

betten önce kurban keser ve oradakilere ikram ederdi. Cem ibadetine muhabbet denirdi. Muhabbeti verecek kişi akşam muhabbetim var buyrun gelin der ve kestiği kurbanı dergâhta onlara ikram ederdi. Babanın sağında ve solunda dervişleri bulunurdu. Muhabbetlerde semah olup, semahı yalnız erkekler dönmetedir. Muhabbette bağlama yoktur. Söylenen nefese göre semah dönülmektedir. Köyde Bektaşî nüfusunun yoğun ve meydanın sınırlı kapasitesi olmasından ötürü muhabbete herkes çağrılmazdı. Bundan dolayı muhabbeti düzenleyecek kişi muhabbete yakın çevresini çağırırdı. Kurban, Baba'nın kurbancısı tarafından kesilebilirdi. Önce Baba kurbanı tığlar, sonra kurbancı sabahleyin kurbanı keser ve kesilen kurban akşama hazır olurdu. İbadetler her daim akşam yapılırdı (KK-1; KK-2; KK-5).

Bektaşiler her yıl baş okutmak zorundadırlar. Baş okutma görgü şeklinde olmayıp, Baba'nın o kişiye dua etmesiyle ilgilidir. Baş okutulan kişi bu işlem sonrasında gönlünden kopan bir parayı postun altına koymaktadır. Muhabbetlere girebilmek için her yıl baş okutmak gereklidir (KK-5).

Bektaşilikte birey, tarikata nasip alarak girer. Bir rehberin kefaletiyle tarikata alınan muhip, o gün kurbanını keserdi. Meydana giren muhip adayı rehberin yaptığı ritüelleri tekrarlayarak tarikata girer ve aşıklık'tan muhipliğe geçişini tamamlardı. Muhipler, Bektaşî Babalarının avuçlarının içlerini öpmektedirler. Meydanda Baba'nın sağında ve solunda dervişleri olmak üzere en kıdemli muhipten başlamak üzere oturma düzeni sağlanırdı. Nasip alacak kişi önce dem alır, dem üçler aşkına üçlenir sonra nefesler okunmaya başlanır. Nefesler söylenirken mutlaka canlar, dizüstü nizami bir şekilde otururlardı. Nefeslerden sonra Baba, canlara hitap eden bir konuşma yapar, bu genelde evliyalara, imamlar hakkında sohbet ya da nasihat niteliğindedir. Bundan sonra kesilen kurbanlar pişirilerek getirilir ve ardından dem alınmaya devam edilir. Bir muhabbet ortalama 5-6 saat sürmektedir. İnsanlar sorunlarını Baba'nın huzurunda hallederlerdi (KK-5).

Muhabbetlerde ibadetin yanı sıra toplumsal problemleri çözebilecek uygulamalara da yer verilirdi. Nitekim Bektaşilerin mahkemeye gittikleri çok nadirdi. Köydeki sorunlar Bektaşî babasının huzurunda çözüldü. Baba her iki tarafı da dinledikten sonra hakkaniyetli bir karar vererek tarafların birbirleriyle barışmasını sağladı (KK-5).

Kanatlar köyündeki Bektaşiler için önemli dönemlerden birisi Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesine binaen yas tutulan Muharrem ayı-

dır. Muharrem ayında 12 gün gündüzleri tekkede oturularak Hadika okurlar. Muharremdeki ritüeller aynı Türkiye'dekine benzemektedir. Muharrem orucu süresince et yenmez, canlı kesilmez, traş olunulmaz, 12. gün aşure kaynatılır, akşamına kurbanlar kesilirdi. Muharremde yapılan aşureye Hüseyin'in çorbası denilmektedir (KK-1; KK-2; KK-5).

5. Muhabbetlerde Okunan Nefesler

Nefes

(Bismişah Allah Allah)

Niyazına geldik Dikmen Baba'nın
İsteriz insanı Dikmen Babadan hü
İsteriz insanı Hazır Babadan hü
Dertliler de derde derman ararlar
İsteriz dermanı Dikmen Babadan hü
İsteriz dermanı Hazır Babadan hü

Dilerim Yezit'e daim laneti
Müminlere oh olsun hakkın rahmeti hü
Kardaşlara oh olsun Şahın rahmeti hü
Mühipler üstüne isterim himmeti
İsteriz himmeti Dikmen Babadan hü
İsteriz himmeti Hazır babadan

İkrar verdik ezeli demişiz beli
Yezidin gözüne görünür Ali hü
Münkirin gözüne görünür şahım hü
Erenler gülüsün gerçekler eri
Görünür bir anı Mehmet Babanın hü
Sürülsün devranı Veli Babanın hü

Ömrü mecit olsun Mehmet Babanın
Duası burdadır baki gedanın hü
Duası burdadır Baki gedanın hü
Gülbang ile yanar çırağı onun
Açıktır meydanı Dikmen Babanın hü
Sürülsün devranı Veli Babanın hü (KK-1; KK-2; KK-3; KK-4).

Nefes

Ağlaya ağlaya geldik murada hü
Ağlaya ağlaya geldik murada
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba

Dergâhına geldim ben derviş oldum hü
Dergâhına geldim ben derviş oldum
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum.

Senin dervişlerin semahın döner hü
Senin dervişlerin semahın döner
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum.

Dergâhına geldim ben derviş oldum hü
Dergâhına geldim ben derviş oldum
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum
Hakikat matemi ben anda buldum, ben burda buldum.³

Tuttular elimden ummana daldım hü
Tuttular elimden ummana daldım
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba

Senin dervişlerin semahı döner hü
Senin dervişlerin semahı döner
Hakikat çerağı, çerağı yanar
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba

Derviş Alim derki (diyer) yüzümden hürmet hü
Şahım Alim der yüzümden hürmet
Mazlum bırakma bizi aslı Muhammet ceddi Muhammet
Mazlum bırakma bizi aslı Muhammet ceddi Muhammet

Pirim Alim sensin senden de hürmet hü
Şahım Alim sensin senden de hürmet
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba
Ver bizim muradı şah Hıdır Baba, dost Dikmen Baba (KK-1; KK-2; KK-

3; KK-4).

6.Sonuç

Rumeli'nin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Bektaşî derviş ve babaları aktif rol oynamışlardır. Babaların faaliyet sahalarından birisi de Makedonya'nın Kanatlar Köyü'dür. Gerek yazılı gerekse sözlü tarih yöntemine başvurulmuş Kanatlar Köyü hakkında bilgiler edinemedi disiplinlerarası bir çalışma yapılmıştır. Sözlü kaynaklardan ve Dikmen Baba'nın türbesindeki silsileden anlaşılacağı üzere köyün Türk ve Bektaşîleşmesi XVI. Yüzyıla dayanmaktadır. Bu yüzyılda köy gerek isim olarak gerekse kültür olarak dönüşüme uğramıştır. XVI. Yüzyıldan günümüze değin köyde az sayıda farklı unsurlar olsa da köye Türk ve Bektaşî kültürü hâkim olmuştur. Daha sonraki dönemlerde özellikle XIX. Yüzyılda temettuat ve nüfus defterlerinden yola çıkılarak köye ait mal varlığı ve demografik yapı hakkında önemli bilgilere ulaşılmıştır. Veli Baba'nın kişisel arşivinde yer alan ve Makedon yetkililerce verilen icazetnamenin çalışmaya dahil edilmesi ise icazetnamelerin tarihten günümüze evrildiği şekli yansıtmaması bakımından önemli olmuş ve çalışmamıza ayrı bir zenginlik katmıştır. Arşiv vesikalarının yanı sıra kişilerle yapılan mülakatlar neticesinde köyle ilgili Bektaşî inanç ve ritüeller yaptığımız çalışma ile yazıya aktarılmıştır. Böylece Balkanlarda yaşatılan Türk ve Bektaşî kültürüne bir nebze de olsa katkı sunulmuştur.

Ekler

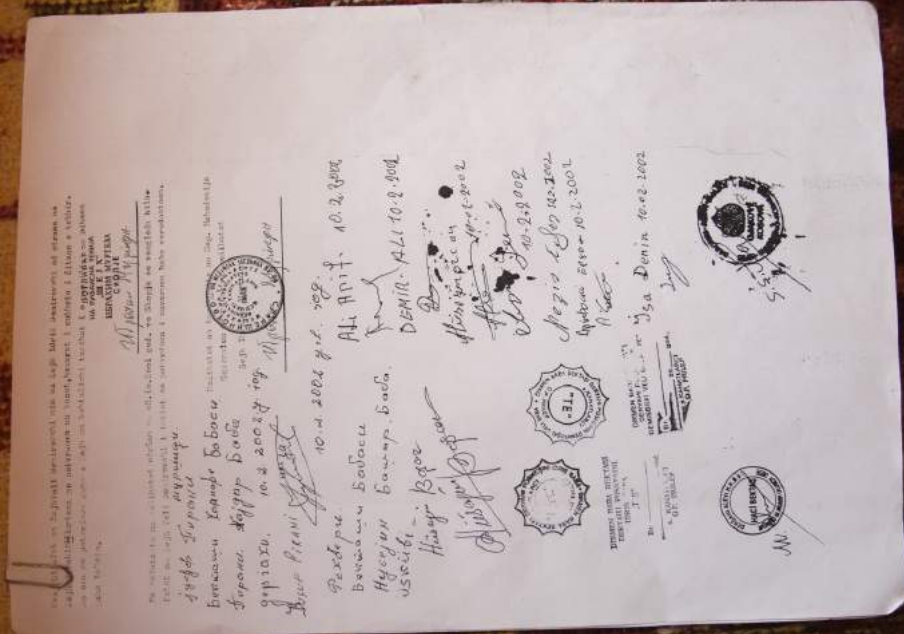
Ek-1 Dikmen Baba dergâhının meydanı (Aziz ALTI özel arşivi)



Ek-2 Dikmen Baba dergânının dış görünüşü (Aziz ALTI özel arşivi)



Ek-3 Veli Baba'nın İcazetnamesi



Ek-4 Dikmen Baba dergâhının bahçesinde yer alan Hasan Dede'nin mezar taşı (Aziz ALTI özel arşivi)



Ek-5 Kanatlar köyünden bir görünüş (Aziz ALTI özel arşivi)



Sonnotlar

- 1 Avramofça köyü, 1445-1455 senesinde 2 hane olarak kayd edilip, toplam 350 akçe geliri var idi. Bu köy Pirlepe hisarını bekleyen Timurtaş oğlu Musa'ya verilmiştir.
- 2 Bu belgenin orijinali Ek 3'te verilmiştir.
- 3 Küçük eserinde bu dörlüğü şu şekilde kaleme almıştır:
Dergah'ına erdim ben derviş oldum
Hakikat manasın ben anda buldum
Tuttular elimden ummana daldım
Ver bizim muradı Şah Hıdır Baba (Küçük, 2006: 51).

Kaynaklar

A. Arşiv Vesikaları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (COA)

COA TFR.I.MN Dosya No: 71 Gömlek No: 7097.

COA TFR.I.MN Dosya No: 156 Gömlek No: 15525.

COA NFS.d. 5501.

COA ML.VRD.TMT.d. 11449.

B. Diğer Yazılı Kaynaklar

- Altı, Aziz (2018). “Balkanlarda Bektaşî Tekkeleri ve Bektaşîlerin Devlet Erkânıyla İlişkileri (XVII-XVIII. Yüzyıl)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Balat, Gülçin. (2018). “Makedonya-Kanatlar Köyü Folkloru Üzerine Bir İnceleme”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çağ, Galip. (2010). “16 ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı Hâkimiyetinde Manastır”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Çayırılı, Necati. (2000). “Manastır'ın 2 Numaralı Şeri'yye Sicili (1621-1623)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Emecen, Feridun M. (2014). “Defter-i Köhne: Pirlepe-Kırçova Kesiminin En Eski Timar Defteri (1445-1455)”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal*

of Ottoman Studies, XLIII 341-474.

Genç, Yusuf İhsan vd. (2010). *Başbakanlık Osmanlı Arşiv Rehberi*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Koneska, Elizabeth. (2009). “Kanatlar Köyü Türkleri”. 6. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri. C. 1, Ankara.

Küçük, Murat, (2006). *Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik Bir Nefes Balkan*. İstanbul: Horasan Yayınları.

C.Sözlü Kaynaklar

KK-1: Veli Demiroski, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Kanatlar köyü, 2016.

KK-2: Cafer Neziroski, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Kanatlar köyü, 2016.

KK-3: Nazmiye Demiroski, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Kanatlar köyü, 2016.

KK-4: Songül Demiroski, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Kanatlar köyü, 2016.

KK-5: Muharrem Yusuf, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Manastır, 2016.

KK-6: Deniz Recepovski, Kanatlar köyü ahalisi, Makedonya Kanatlar köyü, 2018.

OSMANLI ANADOLUSU'NDA YESEVİLİK GÖRÜNÜMLERİ

Yasaviyya Traces In Ottoman Anatolia

Halide ASLAN*

Öz

Osmanlı toprakları, kuruluşunda ve İslam'ın halk nazarında kabulü ve anlaşılabilirliğinde önemli yeri olan tarikatler açısından zengin bir coğrafyadır. İlk dönemlerde, Kadiriilik, Rifâîlik, Kübrevilik, Mevlevilik bunlardan sadece en öne çıkanlarıdır. Nakşibendilik ve alt kolları daha sonra da Bektaşilik Osmanlı'da öne çıkan tasavvuf okulları arasında yer almaktadır.

Alevilik ve Bektaşiliğin ilkeleri ile örtüşen bir yapıya sahip olan ve Orta Asya'da doğup gelişen Yesevilik de Anadolu'ya XIII. yüzyılda Yesevî dervişleri ile taşınmıştır. Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya göç eden topluluklar arasında bu dervişler de gelmiş ve Haydarî ve Kalenderî zümreler ile birlikte Anadolu'nun dini tarihinde önemli rol oynamıştır.

Türk din tarihini inceleyenlere göre, eski dinin halka mistik yollarla akıl, duygu ve şifa dağıtan 'şaman' babaları Orta Asya, Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında etkili olmuşlardır. İlerleyen süreçte, 'Abdal' veya 'Baba' lakaplı şeyhler Anadolu'da manevi hayatın hakimi haline geldiler. Osmanlı dini yapısında etkisi olan Haydariliğin Yeseviliğin devamı olduğu, yapılan çalışmalar ile ortaya konulmuştur. Son tahlilde Bektaşiliğin de yine Yesevilik ile ilgisi Vilayetnamede açıkça ortaya konulmaktadır.

İşte bu ilgi ve ilişki süreci bu çalışmanın temel sorunsalı olacak, kronik ve Osmanlı arşiv belgeleri kaynak olarak kullanılacaktır. Bu konuda yapılan son dönem çalışmaları da yine bu tebliğin değerlendirme alanı içine girecektir. Günümüzde halen etkisi devam eden tarikat-yönetim-halk üçgeni Osmanlı Yeseviliği ve farklı görünümleri açısından anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Yesevi, Haydarilik, Bektaşilik, Abdal, Baba.

Abstract

The Ottoman lands are a rich geography in terms of sects that have an important place in the foundation and the acceptance and comprehensibility of Islam by the people. In the early periods, Kadiriyya, Rifaiyya, Kubraviyya, Mavlaviyya are only the most prominent among them. Nakshibendi and its sub-branches, and later Bektashism are among the mystic schools that stand out in the Ottoman Empire

Yasaviyya has a structure that overlaps with the principles of Alevism and Bektashism which was born and developed in Central Asia, was moved to Anatolia by the Yasavi dervishes in the 13th century. These dervishes came among the communities that migrated to Anatolia by escaping the Mongol invasion and played an important role in the religious history of Anatolia together with the Haydari and the Kalandari groups.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Türkiye, haslan@ankara.edu.tr

According to those who have studied the history of Turkish religion, the ‘shaman’ father who distributed the mind, feeling and healing to the people of the old religion through mystical ways became influential in the Islamization of Central Asia, Anatolia and Balkans. In the process, the sheikh named ‘Abdal’ or ‘Father’ became the dominant spiritual life in Anatolia. Haydariyya and Yasaviyya which are the influences on the Ottoman religious structure have been revealed by the works done. In the final analysis, Bektashism is also clearly revealed in the province of Interest with Yasaviyya.

This interest and relationship process will be the main problem of this work, chronicles and Ottoman archival documents will be used as a source. Recent studies on this subject will also fall into the field of evaluation of this paper. Tariqat-management-people triangle still under influence today will be tried to be understood in terms of Ottoman Yasaviyya and its different appearances.

Keywords: Ottoman Yasavi, Haydariyya, Bektashism, Abdal, Father/Baba.

1. Giriş

Osmanlı döneminin sosyal ve dini hayatını iyi bir şekilde anlayabilmek, konunun tasavvuf ve tarikatlar boyutunu göz önünde bulundurmakla mümkündür. Zira tasavvuf ve tarikatlar toplumun hayatının her alanını kapsamaktadır. Bu durum dikkate alındığında, kökleri Türklerin İslamiyet’i kabul sürecine kadar dayanan bir tarih dilimi söz konusudur. Bu süreç içerisinde İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde meydana gelen İslam anlayış ve yaşam şekilleri, farklı yönleriyle Osmanlı toplumuna miras olarak bırakılmış ve sürdürülmüştür. Osmanlı topraklarında doğmamış olmakla birlikte, Osmanlı döneminde de yaşamayan Ahmet Yesevî ve tarikatı Yesevîlik, zikredilen etkinin önemli misallerinden biridir. Orta Asya Türk-İslam kültürünün en önemli bir aktarıcısı olan Ahmed Yesevî, onun tarikatı Yesevîliğin Bektaşîlik ve Alevîlik üzerindeki etkileri ve Osmanlı dönemi sosyal ve dini hayatındaki izlerine dikkat çekilmelidir. Kronikler, arşiv belgeleri ve diğer kaynaklardan elde edilen verilere göre Yesevîliğin Osmanlı coğrafyasında iki şekilde varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir. “Bunlardan ilkinin Yesevîliğin düşünce yapısının, âdab ve erkânı denilen uygulamalarının Nakşibendîlik ve Bektaşîlik içerisindeki etkisine bağlı varlığı; ikincisi ise bazı arşiv belgelerinin işaret ettiği gibi bizzat Yesevîlik tarikatı olarak varlığıdır.” (Baş, 2011: 21-53)

Orta Asya’da doğup büyüyen ve bu toprakların İslamlaşmasında önemli katkı sağlayan Ahmet Yesevî’nin hayatı hakkında yeterinden fazla çalışma mevcut olup burada değinilmeyecektir.¹

Ahmed Yesevî Orta Asya Türkistan Müslümanlarını tesir etmekle kalmamış, kendi asrından ve kendi coğrafyasından başka asır ve topraklarda da

yaşayıp yayılmıştır. Yesevîlik'in XIII. asırda Horasan'da doğan Haydarîlik üzerinde etkisi vardır. Aynı asrın ortalarında Anadolu'da doğup gelişen Babâî, Bektaşî tarikatları da Yesevîlik'ten doğmuş veya ondan etkilenmiş oluşumlardır. Ayrıca Nakşibendî tarikatı üzerinde de Yesevîlik'in tesiri vardır. (Köprülü, 2003:5) Yesevîlik'in XIV. yüzyıl başında Nakşibendî hareketi ile birleştiği ve İslâm öncesi unsurlardan büyük ölçüde arındığı vurgulanmaktadır. Esasen Nakşibendîlik ile Yesevîlik arasında başından beri bir bağ bulunmaktadır. Nakşibendîlik'in pîri Hoca Bahâüddin Nakşibend (ö.1389), Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ada'dan feyz almıştır. Bir diğer bağ da, Ahmed Yesevî'nin hocası ve mürşidi Şeyh Yusuf Hemedânî'nin, Nakşibendîlik'in kurucusu Hoca Bahâüddin Nakşibend'i yetiştiren Hoca Abdulhâlik Gücdüvânî'nin de hocası ve mürşidi olmasıdır. Bu bağlar dolayısı ile Fuad Köprülü Nakşibendîlik'i sülûk silsilesi bakımından Ahmed Yesevî'ye mensup iki tarikattan biri olarak ifade etmiştir.² (Köprülü, 2003:110; Baş, 2011: 31)

Yesevîliğin Anadolu'daki devamını, Bektâşî, Nakşibendî ve Alevî önderlerinin kendi ifadeleriyle intisabının Hoca Ahmed Yesevî olduğu bilgisine dayandırmak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra bir de doğrudan Yesevî Dervişleri'nin mevcûdiyeti ve onlardan kalan eserler, Anadolu Türk insanının Yesevîlikten uzak kalmadığının göstergeleri olmuştur. Bu Yesevî dervişlerden birisi de Hâzınî mahlaslı bir dervîştir. Ondan bize kalan Cevâhiru'l- Ebrâr adlı Yesevî Menâkıbnâme'si, Köprülü'nün ifâdesiyle çok mühim bilgiler ihtivâ etmektedir. Bu bilgiler, Yesevîliğin Anadolu'daki görünümünün sadece Nakşibendîlik değil Alevîlik özelinde Bektaşîlik olduğunu da göstermektedir. (Atmaca, 2007: 53)

Yesevîliğin Alevîlik ile irtibatı ve devamı sadece müridler ya da müridlerin eserleri yolu ile olmamış, aynı zamanda bayramlar, önemli ilkeler ve odak noktaları gibi sosyal konularla da gerçekleşmiştir. Hızır kültü, eren inancı, tenasüh ve diğer konularda Yesevîlik ve Alevîlik hatta Nusayrîlik (Arap Alevîliği ancak Anadolu'nun güney ve doğu bölgelerinde de görülmektedir) arasında benzerlikler söz konusudur. (Güngör, 1956:56-72; Boratav, 1964; Kılıç, 2008; Durdu, 2010:225-242;) Genel olarak menakıpnamelerde Hacı Bektaş Velî'nin "güvercin", "şahin" donuna girdiği, Ahmet Yesevî ve baş halifelerinin "turna" şekline girip uçtukları, Hünkâr'ın baş halifelerinden Baba Resûl'ün bir yerde "geyik" bir yerde "güvercin" donuna girdiği yollu anlatımlara da rastlanmaktadır (Aslan, 2004: 39; Güngör, Aksoy, 2012:254).

Yesevî tarikatının Türkistan topraklarını aşarak Horasan, İran, Azerbaycan ve Anadolu bölgelerine yayılması veya buralarda kurulan yeni tarikatlara kaynak olmasında ise 1218’lerde başlayan Moğol istilasının önemli etkisinin olduğunu ifade etmek gerekmektedir. (Banarlı, 1948: I/281; Ocak, 1998: 312)

Ahmed Yesevî’ye mensup babaların XIII. yüzyılın başlarında, Harezmşahlarla Karahıtaylar arasındaki mücadeleler sırasında Anadolu’ya girmeye başladıkları kaynaklardan öğrenilmektedir. Yesevî babaları ile Türkmen boylarının Anadolu’ya bu göçü Cengiz Han’ın Moğol istilası ile hızlanmıştır. Mâverâünnehir, Harezm ve Horasan’dan Anadolu’ya gelen bu dervişler Ahmed Yesevî’nin tasavvuf görüşlerini, ilkelerini ve menkıbelerini de beraberlerinde getirerek Anadolu’da yayılmışlardır. Din adamı, bilge, büyücü, hekim ve şair olan ve eski kam-ozanların devamı olarak görülebilecek bu dervişler, Anadolu’da eski Türk kültürünün ve geleneklerinin de yayıcılığı görevini yerine getirmişlerdir. (Ocak, 1980: 53-54; Ocak, 1993: 301)

Moğol istilası ile tarikat zümrelerinden bazıları çeşitli yerlere dağılmışlardır; bir kısmı Hindistan taraflarına gitmişler, bir kısmı da Horasan ve Azerbaycan üzerinden Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu’ya gelmişlerdir. Bunlar arasında Sünnî eğilimli Kübreviyye ve Sühreverdiyye gibi tarikatlara mensup olarak, Kalenderîlik’le alâkalı sayılan Yeseviyye, Vefâiyye ve Haydariyye gibi zümreler de vardı ki, bunlar İslâm öncesi inanç ve kültürlerden daha fazla etkilenmişlerdir. XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli’de görülen Babaî, Kalenderî, Torlak, Samavnalı/Simavnalı, Işık gibi adlarla anılan zümreler bu ikinci gruba dahil olarak ortaya çıkmışlardır. Horasan melâmetiliğinden kaynaklanan Vefâilik ile Cavlakîlik ve Haydarîlik Anadolu’da en fazla tesir icra etmiş Kalenderî zümreler olarak sayılmışlardır. Göçebe Türkmenlere hitap eden bu tarikatların, Anadolu tarihinde çok önemli rolleri olan Baba İlyas, Hacı Bektaş Velî ve Şeyh Edebali’yi yetiştirmiş olması, ehemmiyeti hakkında bir fikir vermelidir. (Ocak, 1992: 61-65)

Ahmed Yesevî geleneğini Anadolu’da temsil eden teşekküller içinde Hacı Bektaş Velî’nin ayrı bir yeri olmuştur. Anadolu’nun ve Rumeli’nin Türkmen muhitlerinde geniş bir yayılma alanı bulunan Bektaşî tarikatı kendisini Ahmed Yesevî geleneğine bağlamıştır. Bektaşî kültürünün en mühim kaynağı olan Vilâyetnâme’de bu bağlılık çeşitli vesilelerle ifade edilmiştir. Vilâyetnâme’ye göre, Hacı Bektaş Horasanî’nin hocası Şeyh Lokman-ı Perende “Türkistan’ın doksan dokuz bin pîrinin pîri Hâce Ahmed Yesevî’nin halifelerindendir”. (Gölpınarlı, 1953: 5; Baş, 2011: 32)

Vilâyetnâme'nin en önemli yapan etkenler, Hacı Bektaş Velî'yi ve çevresini aydınlatması olup, Hacı Bektaş Velî hakkında ana kaynak olması yanında, onun özellikle Ahmed Yesevî ile ilgili geleneksel değerlerin niceliğini ve niteliğini gösteren Anadolu'daki en eski kaynaklardan birisi olmasıdır.

Günümüzde pek çok Bektaşî baba veya dede soyunu Yesevî'ye dayandırmaktadır. Bunlar kendilerini Ahmed Yesevî ocağına bağlamaktadırlar. Yaşayan Bektaşî-Alevî halkın bir bölümü Yesevî'yi pîr kabul etmekte ona büyük saygı duymaktadırlar. Özellikle Sıraç kolu, tarikata ait bütün töre ve törenleri Yesevî'den aldıklarını ifade etmektedirler.

Yesevî'nin Türkistan'da ortaya koyduğu ve sistemleştirdiği ilkeler, Anadolu'da Hacı Bektaş Velî'nin yol göstericiliği ile yeni bir yapı ve görünüm kazanmıştır. Türkistan'da Yesevî tarikatında görülen bu unsurların birçoğu, Anadolu'da Bektaşî tarikatında da görülmektedir. (Çınar, 1996: 734; Eröz, 1990: 201-202, 296, 304)

2. Osmanlı Anadolu'sunda Yesevîlik Görünümleri

Osmanlı tarihi ile ilgili en önemli eser sahiplerinden Hüseyin Vassâf (1872-1929), Bektaşîyye'nin Hacı Bektaş Velî'ye ulaşan silsilesini eserinde şu şekilde vermiştir: Hz. Ebu Bekir, Selmân-ı Farisî, İmam Cağfer, Bâyezîd-i Bestâmî, Ebû'l-Hasan Harakânî, Ebû Aliyy-i Fâremedî, Yusuf-ı Hemadânî, Şeyh Hoca Ahmed-i Yesevî, Şeyh Lokmân-ı Horasânî, Cenâb-ı Pîr Hacı Bektaş-ı Velî. (Akkuş, Yılmaz, 1990: I/391, 397)

Görüldüğü gibi bu silsilede, Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevî'nin halefi olarak gösterilmiştir. (Korkmaz, 2001: 325-355) Ahmed Yesevî, Hicrî beşinci asrın ikinci yarısında, Kazakistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. 562/1166 yılında, 125 yaşında iken vefat etmiştir. Hacı Bektaş Veli, yaklaşık olarak 645-646 / 1248 yılında Horasan'da doğmuş, 680/1281'de Anadolu'ya gelmiş ve 738/1337'de Kırşehir (Sulucakarahöyük)'de vefat etmiştir. Genellikle menkıbe tarzı anlatılar ile desteklenerek, Hacı Bektaş-ı Veli Ahmed Yesevî'ye halef gösterilmiştir. Ancak bu halefliğin fikir ve tesir dolayısı ile olduğu muhakkaktır, zira yaşadıkları yüzyıl ve coğrafyalar oldukça farklıdır.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmed Yesevî'nin müridi olduğuna dair rivayetlere, Osmanlı tarihçilerinin en eskilerinden olan Âşıkpaşazâde, Gelibolulu Mustafa Âlî (1593-1600)'nin Kühnü'l-Ahbâr'ında ve Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'nde de rastlanmaktadır.³

Şark ve garb Türkleri aynı şekilde onun manevi tesirleri altında kalmışlar, Türkistan'da yetişen hemen bilimum şeyhler, memalik-i Osmaniye'de büyük bir nüfuza malik olan Bektaşiler, ahîler, Ni'metullahiler, Nakşibendiler tek mil Ahmed Yesevî'den neş'et etmişlerdir. (Köprülüzade, 1330/1914: I/6: 611-645)

Bu arada Yesevîlik kültürünün etkisini sürdürdüğü diğer bir alan da Balkanlardır. Hacı Bektaş-ı Veli, Balkanlara Yesevî kültürünün aktarılmasında atlama noktası oluşturmuştur. Ahmed Yaşar Ocak, Yesevî kültürünün Anadolu'ya aktarılmasında Hacı Bektaş Veli'nin oynadığı rolü şu cümlelerle özetlemiştir: “Gerçeğe çok yakın olan tahminlere göre, Yesevîlik Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında Karahitaylar'la Hârezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istilâsının sebebiyet verdiği göçlerle girdi. Göçmen Yesevî şeyh ve dervişleri, bu yeni vatanlarında zâviyelerini kurarak tarikatlarını yaymağa çalıştılar. Eski kamozanlarla büyük bir benzerlik gösteren bu insanlar, bu vesileyle, Orta Asya'dan getirdikleri, Ahmed Yesevî ile ilgili bütün sözlü geleneklerini, bugünkü Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat mıntıklarındaki zaviyelerinde, yeni müridlerine aktardılar. İşte Bektaşîlik tarikatı, özellikle Kırşehir ve havalisinde faaliyet gösteren ve bir Yesevî şeyhi olan Hacı Bektaş Veli tarafından temsil edilen bu geleneklerden doğdu. Yesevîlik, Mâverâünnehir'de nasıl Nakşibendiliği doğurduysa, Anadolu'da da Bektaşîliği doğurdu.” (Ocak, 1992: 75-84; Ocak, 1993: 299-305)

Fakat gerek Ahmed Yesevî'nin *Hikmetleri* gerekse Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât* ve diğer eserlerindeki düşünceler karşılaştırıldığı zaman aralarında büyük benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir. Daha sonraki dönemlerde de Anadolu halkı kulaktan kulağa aktarılan menkıbeleriyle bu iki veliyi birleştirmiş ve kaynaştırmıştır. Her iki bilge velî de “Allah aşkı esasına dayanan bir irade terbiyesiyle, insanı daha çok insan yapmak ve üstün insan olmaya yöneltmek gibi hedefler” gütmüşlerdir. (Banarlı, 1983: I/279) Genelde Alevilik özelde bektaşîlik'ten bahseden çalışmaların çoğunda şu tespite rastlanmaktadır: “Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'i ne ise, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makâlât'ı da odur, diyebiliriz. Her iki kitapta içerik ve konuların sıralanışı birbirine çok benzemektedir. Bu bakımdan her ikisi de Türk milletinin millî-dinî muhtevada birlik ve beraberlik içinde olmaları için çalışmışlardır”. (Yazarı yok, 2003: 50-51)

Daha sonraki devirlere ait kaynaklarda ise Hacı Bektaş Veli, Sarı Saluk, Emirci Sultan/şeyh Çin Osman, Piri Baba, Geyikli Baba, Horoz Dede,

Gajgaj Dede, Abdal Musa, Avşar Baba, Akyazılı Aziz, fieyh Nusret, şeyh Pir Dede, Kademli Baba, Baba Sultan gibi erenlerin Ahmet Yesevi ile bağlantılı oldukları yönünde yarı menkıbevî verilerin yer aldığı verilerin bulunduğu görülmektedir. Bu menkıbevî verilerin altında tarihî gerçeklerin de yer aldığını kabul etmek gerekir. Anadolu'da bugün yaşayan toplulukların Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan yerleşme süreci göz önüne alındığında bu verilerin tarihsel gerçekleri de içerdiği ortaya çıkacaktır.

Ahmet Yasar Ocak, Rum Abdallarının Yesevî, Kalenderî, Haydarî, Vefâî olduklarından bahsederek dört gruptan meydana geldiğini bunların:

- 1) Baba İlyas-ı Horasanî'nin halife ve müridleri
- 2) Muhlis Paşa'nın halife ve müridleri
- 3) Hacı Bektaşî Veli'nin halife ve müridleri

4) Sarı Saltuk, Barak Baba ve benzerlerinin halife ve müridleri olduğunu açıklayarak, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, beylik arazisinde "Abdal" veya "baba" lakaplı tahta kılıçlı bir takım dervişlerin müridleriyle birlikte, gaza ve fetihlere katıldıkları, fethedilen topraklarda zaviyeler kurarak bölgedeki yerli halk arasında Sünnî İslâm'la bağdaşmayan popüler bir "heterodoks İslâm" propagandası yaptıkları ve bunların Rum Abdalları olduğu belirtilmektedir. (Ocak, 2005: 79; Ayata, 2006)

Abdallarla ilgili bir başka kaynakta ise "Karaman ve Akmanlarla ilgili efsanenin farklı versiyonları hâlâ Türkmenler arasında anlatılmaktadır. Türkmen Abdallarının rivayetleri şöyledir. "Bir zamanlar Türkistan'da Akman ve Karaman adında iki kardeş vardı. Bu kardeşler Ahmet Yesevi'ye vergi ödeyen Abdal boyuna mensuptular. (Agacanov, 2002: 335-336; Özkan, 2000:32)

Bektaşîliğin Anadolu görünümünden birisi de yukarıda da değinildiği üzere abdallıktır. XIII ve XIV. yüzyılda Anadolu'da Bektaşîlik, Türk Sultanlarının aralarında taht kavgası ettikleri; İlhanlılar ve Haçlıların baskı kurdukları bir dönemde ortaya çıkmıştır. Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra hoca, hacı, sofi, şeyh, derviş adları altında Anadolu'ya akın eden Hoca Ahmet Yesevi anlayışındaki İslâm'ı, eski Türk ozanlarına benzer şekilde sazlarıyla davet ederek başarılı olmuşlardır. Moğol tehlikesinden sonra doğudan gelerek Anadolu'nun uç bölgelerinde görev yapan ve zaviyelere yerleşen kolonizatör Türk dervişleri, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında büyük rol oynamışlardır. İslâm'ın Anadolu'da yayılmasında, Osmanlı Devleti'nin ku-

rulmasında, İslam'ın Balkanlara ulaşmasında bu gezici derviş, alperen ve abdalların büyük etkinliklerinden söz edilmektedir. (Güngör, 1997: 288; Ayata, 2012: 1/14: 51-62)

Doğudan gelen şeyh, derviş, nakip, mürşit, şair, âşık, abdal ve seyyahlar hep Türk dilinde söyleyip, şehir ve kasabalardan uzaklarda sürekli İslam'a davette bulunmuşlardır. Bununla beraber, Anadolu'ya Mısır ve Bizans'tan gelen Gayrimüslim propagandacılar Türklerin inanç birliğini parçalayıp, manevi huzurlarını sarsmaya çalışmışlardır. Hacı Bektaş-ı Veli bu dönemde ortaya çıkarak, insanların birlik ve beraberlik içinde olmaları için manevi destek verecek bu olumsuzlukları bertaraf etmiştir.

Sıkıntılı bir dönemde Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş-ı Veli Sivas, Kayseri, Ankara ve Karaman'ı ziyaret etmiş, Konya'da bir müddet kaldıktan sonra şimdiki adı Hacıbektaş olarak değişmiş olan Sulucakarahöyük'e gelip yerleşmiştir. Burada Horasanlı Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa, Ahi teşkilatının kurucusu Ahi Evran ve Şeyh Süleyman'ın yardımı ile Bektaşiliğin temelleri atılmıştır. XV. yüzyılda Abdallık, Bektaşilik'ten ayrı olmakla beraber, inanç ve erkân bakımından aralarında büyük benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir. Hacı Bektaş, Abdallar arasında önemli bir mevkiye yükselmiş ve henüz bu zamana kadar Bektaşileşmemiş olan Abdallar kendilerine "Seyyit Gazi Yetimleri" adını vermişlerdir. (Köprülü, 1935:31-32)

Genel kabule göre XV. yüzyıldan itibaren Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Kalenderî, Hurufî, Işık, Haydarî, Babai diye anılan Anadolu'daki yarı göçebe Türkmen gruplarına XIX. yüzyıldan itibaren verilen ad "Alevilik" olup Abdallar da bu gruplara dâhil edilmiştir. Köprülü'nün de belirttiği üzere, 14. ve 15. yüzyıllarda Abdal, Işık, Torlak, Cavlaki, Mevlevî, Halvetî, Haydarî, Kalenderî kelimeleri birbirlerinin yerine ad olarak kullanılmıştır. (Köprülü, 1935: 29-30) Işık, Torlak, Cavlaki, Mevlevî, Halvetî, Haydarî ve Kalenderî adlarıyla da anılan heteredoks derviş zümreleri Anadolu'da çoğunlukla Abdal adıyla bilinmekte olup, tarihsellik içinde şu dört ana zümre adı altında gruplaşmıştır;

a)Gaziyan-ı Rum

b)Ahiyan-ı Rum

c)Abdalan-ı Rum

d)Baciyan-ı Rum (Hançerlioğlu, 1971. 7; Ocak, 1996: 213)

Bektaşîlik Anadolu'da belli başlı şu kollara ayrılmıştır;

1. Tahtacılar
2. Çepniler
3. Köy Bektaşîleri
4. Abdallar
5. Hudadalı ve Mürseliler
6. Mücerredlik
7. Müteşşerriler (Ayata, 2012: 1/14: 56)

Yesevîliğin Anadolu'daki en önemli görünümlerinden birisinin Bektaşîlik olduğu pek çok eser ve anlatılardan ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda konu ile ilgili Osmanlı arşivlerinde de çok sayıda belge mevcuttur.

Örneğin hicrî 1159 tarihli belgede, Hacı Bektaş-ı Veli dervişlerine bağlı zaviyelerden Teke Sancağı'nın Elmalı nahiyesine tabi Abdal Musa Zaviyesi dervişlerinin maaşlarının tanzim ve teminine dair Elmalı Kadısı'na hüküm yazıldığı anlaşılmaktadır. (AE.SMHD.I.. 59-3733 (H-26-04-1159))

1201 tarihli Cevdet Evkaf tasnifinde yer alan bir başka belgede Memalik-i Osmaniye'de (Baba, Dede, Abdal, Derviş Sultan) isimlerini taşıyan tekke ve hangahlara şeyh ve zaviyedar nasbı, buna bağlı olarak da Hacı Bektaş-ı Veli Zaviyesi şeyhlerinin inhasıyla yapılmasının usul-ı ittihad edilmesinin uygun olacağı ifade edilmektedir. (C..EV.137/6848 (H-09-08-1201))

1215 tarihini taşıyan yine evkaf ile ilgili tasnifte yer alan belgede; Eğri-dir'deki Baba Sultan Zaviyesi meşihatını 'Baba vardır ve Bektaşî tekkesidir!' diyerek şeyhinin üzerinden kaldırılıp, askerî beratla başka birine tevcih edilmiş olmakla onun refi'nden eski şeyhine tevcihi gereğine değinilmektedir. (C. EV. 444/ 22497 (H-29-12-1215))

Bâb-ı Âli Sadaret evrakından 1265 tarihini taşıyan belgede; hacca gitmek amacıyla Dersaadet'e geldiklerinden ve Buhara civarındaki Türkistan mütemekkinlerinden Ahmed Yesevi'nin sülalesinden olduğundan bahsederek, kendilerine yardım edilmesine dair Paşa Hoca bin Abdullah Hoca'nın arzuhali yer almaktadır. (A.DVN. 53-29 (H-29-12-1265))

1301 tarihli irade’de; Haleb vilayetinde Cebel-i Seman tarafında gömülü Tarikat-ı Yeseviye’den Kutbü’l-arifin Hacı Bayram Baba Dergahı postnişini olup, dergahın fukara ve dervişanının it’am-ı taamiyelerine ferman-ı âli, şart-ı vâkıfın beyanı üzere İrmiye nam mezraanın gelir hasılatının harcanması uygun olacaktır.” şeklinde ibare yer almaktadır. (İ.DH.924/73265 (H-13-10-1301))Buradan da Yesevi ve Bektaşî tekke bağlantı ve devamı anlaşılmaktadır.

3. Sonuç

Ahmed Yesevî Osmanlı Anadolu’sundan farklı bir bölgede doğup gelişmiştir. Ancak Türklerin İslam’ı kabul edişlerinde en büyük etmenlerden biri olan tasavvuf tarikatlar ve şeyhleri vasıtası ile Türkler nerelere gittiyse o bölgelerde yayılma alanı bulmuştur. Yesevilik de Orta Asya’dan Anadolu’ya şeyhler, tarikatlar, müridler, ilkeler, dervişler yolu ile aktarılmıştır.

Hem ilk elden kaynaklar, hem tarikatların büyüklerinin öğretileri, ilkele-ri, hem de topluma yansıyan yönleri ile Yesevîlik Anadolu’da genelde Alevilik ve özelde Bektaşîlik olarak ve Nakşibendilik olarak kendisini göstermiştir.

Bunların da çok farklı görüntüleri ile ilgili arşivlerimizde çok sayıda belge mevcuttur

Sonnotlar:

- 1 Ahmed Yesevi hakkında geniş bilgi için bkz.: Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 64-72; “Ahmed Yesevî”, İslam Ansiklopedisi (İA.), MEB yay., İstanbul 1940, I, 210; K. Eraslan, “Ahmed Yesevî”, DİA, II, 160. Mehmet Şeker, “Ahmed Yesevî’nin Hayatında Arslan Baba Meselesi”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirisi, Kayseri 1993, 359-360. Emel Esin, “Ahmed Yesevî Külliyesi”, DİA, İstanbul 1989, II, 162-163. Nesimi Yazıcı, “Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşumu-Gelişimi”, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 1993, C. 29, S. 4, 5.
- 2 Yesevîlik ve Nakşibendîlik arasındaki sûfî geleneğin etkileşim düzeyi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Devin Deweese, “The Mashâ’ikh-ı Turk And The Khojagân: Rethinking The Links Between The Yasavî And Naqshbandî Sufi Traditions”, Journal of Islamic Studies, (1996) 7(2), 180-207.
- 3 Âşık Paşaoğlu Tarihi, neş. Atsız, M.E.B. Yay. İstanbul 1992, 164-165; bu kaynakta (Hacı Bektaş Veli ile ilgili menkıbeler) şu ifadeler dikkati çekmektedir: “ Bu Hacı Bektaş, Horasan’dan kalktı.. Evvela Sivas’a geldi... Bu Anadolu’da misafirler ve seyyahlar arasında dört tayfa vardır ki anılır. Biri Anadolu Gazileri, biri Anadolu Ahileri, biri Anadolu Abdalları, biri de Anadolu Bacıları. Hacı Bektaş Hazreti bunların içinde Anadolu Bacıları’nı seçti ki ona Hatun Ana derlerdi. Geldi onu kız edindi. Gizli bilgi ve kerametlerini ona gösterdi, teslim etti. Sonra oradan Allah rahmetine vardı..” Bzk., Âşık Paşaoğlu Tarihi, 164-165.

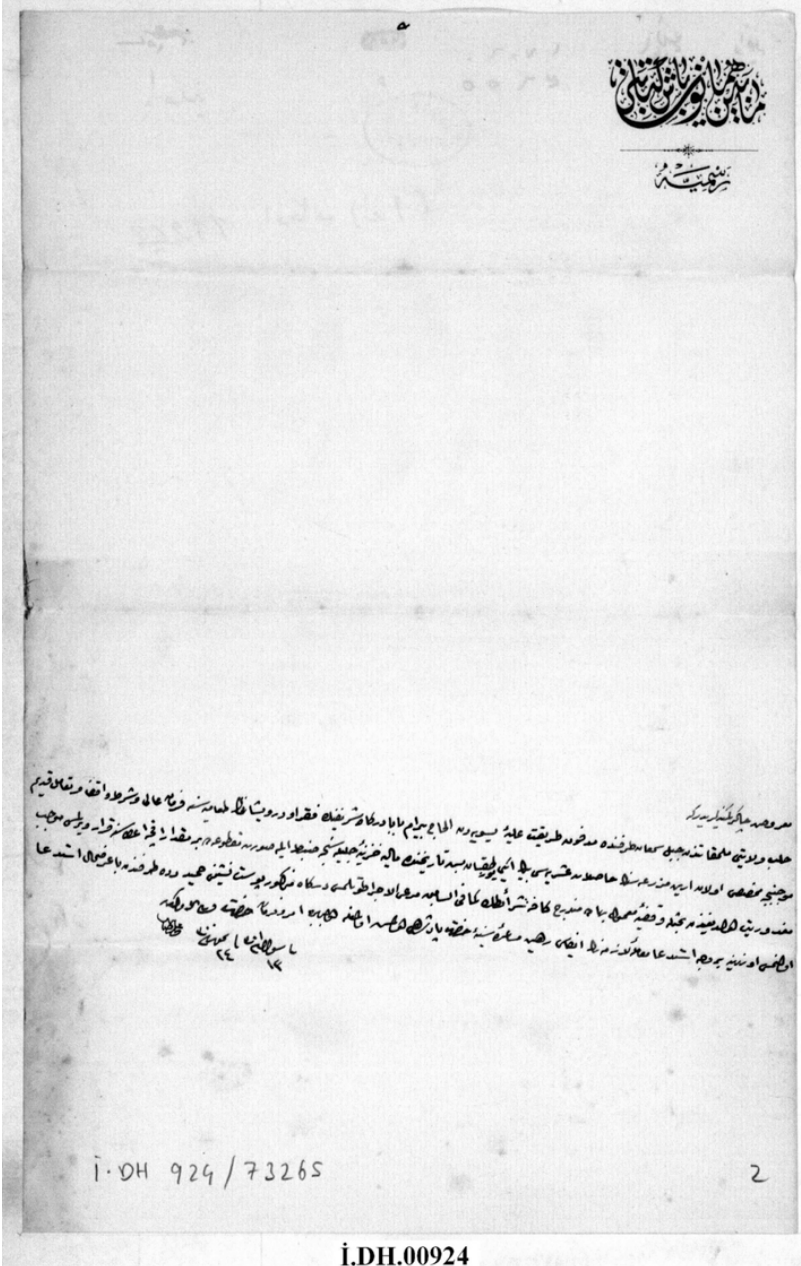
Kaynaklar

- Agacanov, S. G. (2002). *Oğuzlar*, Selenge yay., İstanbul.
- “Ahmed Yesevî”, (1940). *İslam Ansiklopedisi* (İA.), MEB yay., İstanbul I, 210.
- Âşık Paşaoğlu Tarihi*, (1992) neş. Atsız, M.E.B. Yay. İstanbul.
- Aktan, Ali (1993). “Kühü'l-Ahbâr'a Göre Ahmed Yesevî ve Anadolu'daki Halifeleri”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu (26-29 Mayıs 1993) Bildirileri*, Kayseri, 13- 22.
- Âli, Gelibolulu Mustafa (1997). Kitabü't-Târih-i Kühü'l-Ahbâr, Kayseri Raşid Efendi Küt. 920 no'lu nüsha, İstinsah Tar. 1083, IV. Rükün, 20 a- 20b. Neşr. Uğur, Ahmet- Çuhadar, Mustafa-Gül, Ahmet- Çuhadar, Hakkı Er-ciyes Üniversitesi yay. Kayseri.
- Atmaca, Veli (2007). “Anadolu'da Yesevilik (Yesevi Menâkıbnâmesi Özelinde Peygamber Tasavvuru)”, 38. *ICANAS*, Ankara, s. 43-68.
- Ayata, Saim (2012). “Anadolu Abdalları”, *ERUIFD*, 1, 14, s. 51-62;
- Ayata, Saim (2006). *Kırşehir Yöresi Abdallarının Dinî İnançları Üzerine Bir Araştırma, Basılmamış Doktora Tezi*, Kayseri.
- Banarlı, N. S. (1948). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, I, 281.
- Baş, Eyüp (2011). “Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 21-53.
- Bilgi Toplumunda Alevilik*, (2003). Haz. İbrahim Bahadır, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili (1964). “Türklerde Hızır”, *İA.* c. 5, MEB Basımevi, İstanbul, 465-467.
- Çınar, Ali Abbas (1996). “Bazı Yazılı Bektaşî Kaynaklarında Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş Veli Bağlantısı ve Yesevî'nin Hoşgörüsünü İşleyen Şiirler”, *Erdem*, C. VIII, S. 24, Ocak, 734.
- Deweese, Devin (1996). “The Mashā'ikh-ı Turk And The Khojagān: Rethinking The Links Between The Yasavî And Naqshbandî Sufi Traditions”, *Journal of Islamic Studies*, 7, 2, 180-207.
- Durdu, Aydın (2010). “Hatay Nusayrîlerinde Eren İnanıcı Ve İnanç Merkezleri”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 225-242.

- Eraslan, K. (1989). “Ahmed Yesevî”, *DİA*, II, 160.
- Eröz, Mehmet (1990). *Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşîlik*, Ankara.
- Esin, Emel (1989). “Ahmed Yesevî Külliyesi”, *DİA*, İstanbul, II, 162-163.
- Günay, Ünver, Güngör, Harun (1997). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yay., Ankara.
- Güngör, Kemal (1956). “Anadolu’da Hızır Geleneği ve Hıdırellez Törenlerine Dair Bir İnceleme”. *Türk Etnoğrafya Dergisi*, Sayı 1: 56-72.
- Güngör, Özcan- Aksoy, Erdal (2012). “Sosyolojik Açından Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 2012 / 62*, s. 254.
- Hançerlioğlu, Orhan (1971). *İslam İnançları Sözlüğü*, “Abdal”, İstanbul.
- Hüseyin Vassâf (1990). *Sefîne-i Evliyâ*, Osmanlıca’dan Çev. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Sehâ Neşriyat, İstanbul.
- Karamustafa, Ahmet T. (2005). “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ’îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK yay., Ankara.
- Kılıç, Filiz-Bülbül, Tuncay-Kökel, Coşkun. (2008). *Ana Hatlarıyla Horasan’dan Anadolu’ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç)*. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları. Ankara.
- Korkmaz, Seyfullah (2001). “Ahmed Yesevî Ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri Ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11, 325-355.
- Köprülü, Fuad, “Ahmed Yesevî”, *İslam Ansiklopedisi (İA.)*, MEB yay., İstanbul 1940, I, 210;
- Köprülü, M. Fuad (1978). “Ahmet Yesevî”, *İA.*, I, 213.
- Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, Mehmed Fuad (1330/1914). “Türk Edebiyatı Tarihi: Hoca Ahmed Yesevi, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesiri”, *Bilgi Mecmuası*, İstanbul: Türk Bilgi Derneği, c. I, S. 6, s.611-645.

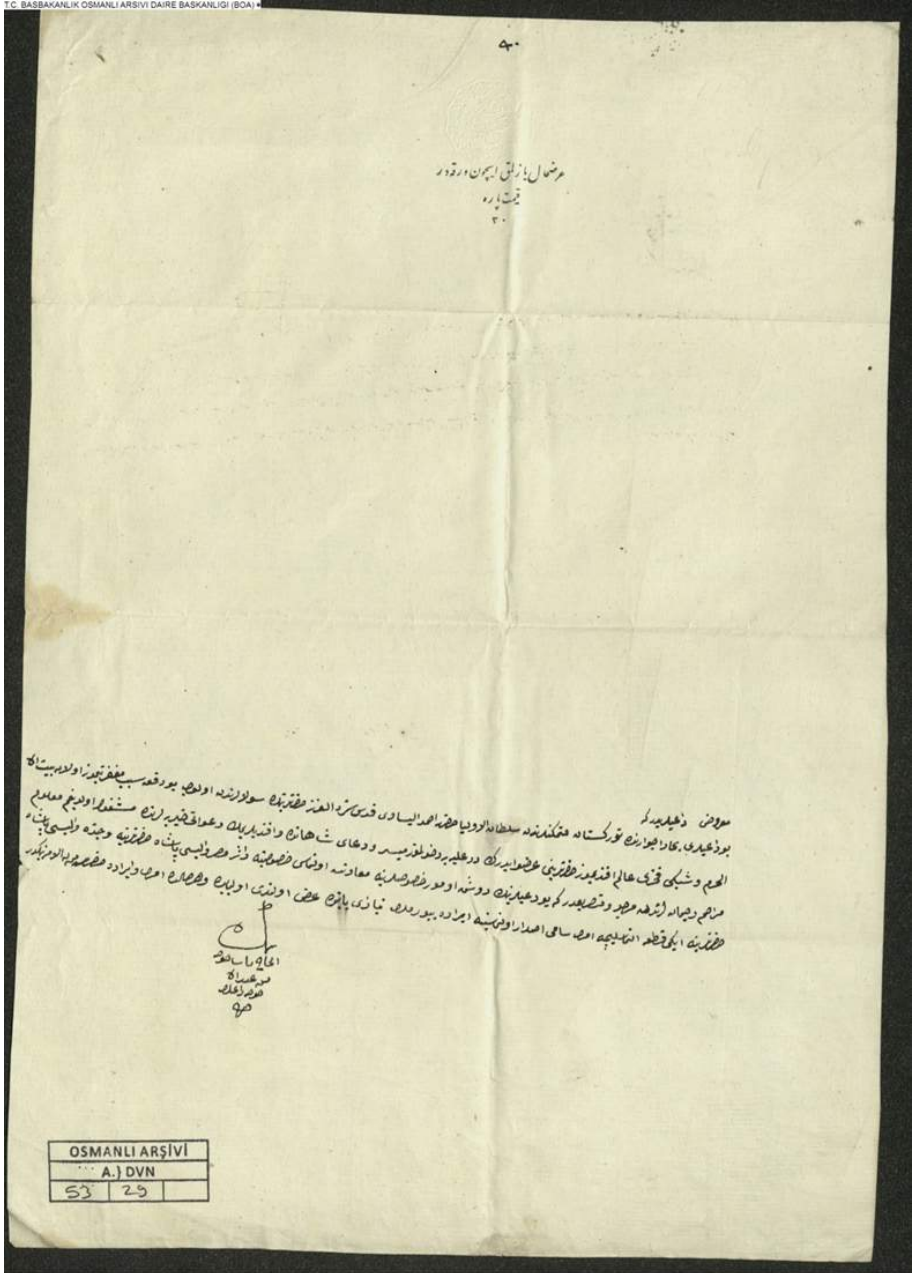
- Köprülüzade, Mehmed Fuad (1935). “Abdal”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 31-32.
- Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş'ı Veli Vilayet-name*, (2017). haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul
- Ocak, Ahmed Yaşar (1998). “Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufî Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi”, *Yesevîlik Bilgisi*, haz.: C. Kurnaz-M. İsen-M. Tatçı, Ankara, 312.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1980). *Babaîler İsyanı*, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). “Anadolu Türk Halk Sûfliğinde Ahmed Yesevî, Geleneğinin Teşekkülü”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu (26-27 Eylül 1991 Ankara) Bildirileri*, Ankara, 75-84.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî Kültürünün Yayılışı”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirisi*, Kayseri, 301.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kalenderîler*, Ankara, 61-65.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). “Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufî Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri, 299-305.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Babailer İsyanı*, İstanbul.
- Özkan, Ali Rafet (2000). *Türkiye Çingeneleri*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., Ankara.
- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, (2003). Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yay.,Ankara.
- Şeker, Mehmet (1993). “Ahmed Yesevî'nin Hayatında Arslan Baba Meselesi”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirisi*, Kayseri, 359-360.
- Yaman, Ali (2005). “Hoca Ahmet Yesevi ile Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevî-Bektaşî Erenleri”, *Hacı Bektaş Veli*, 145-161.
- Yazıcı, Nesimi(1993).“Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşumu-Gelişimi”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 29, 4-5.

Ekler



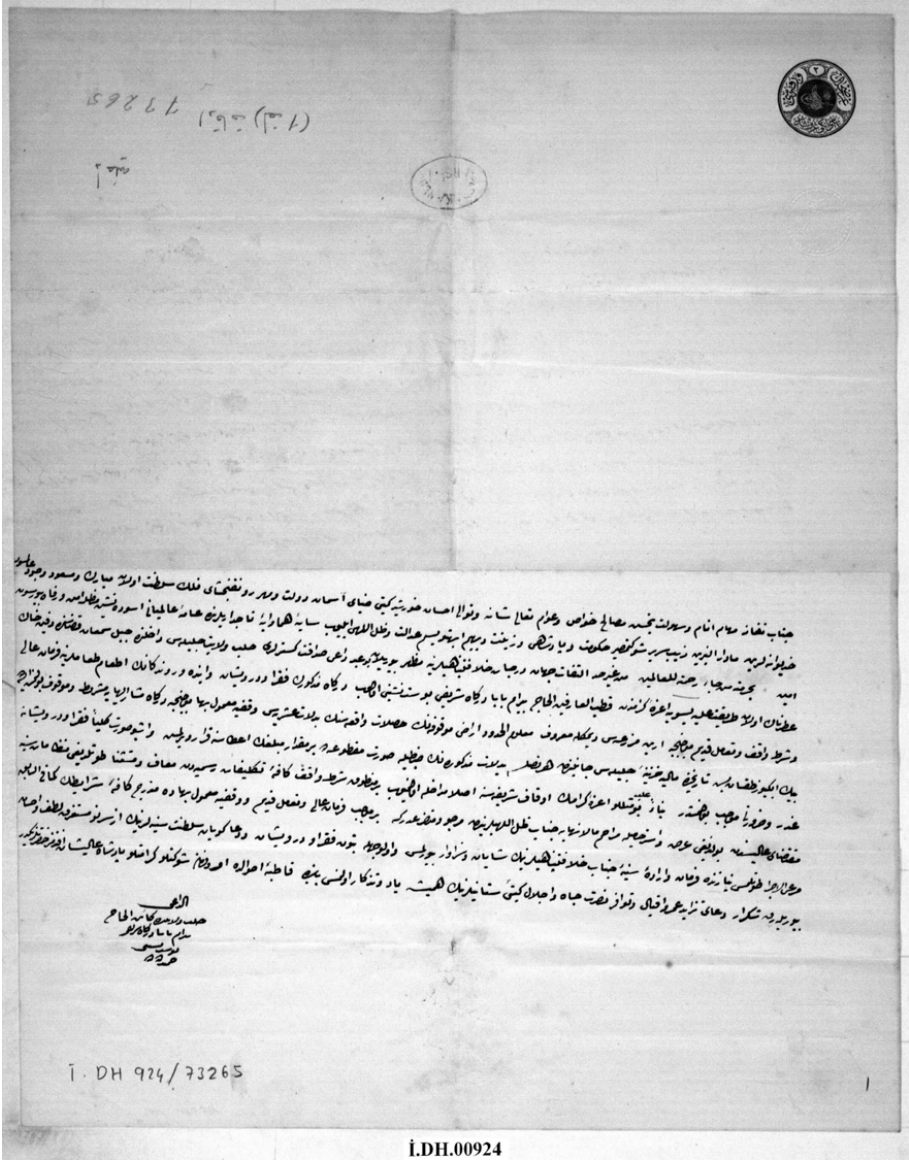
İ.DH.00924

İ..DH.. 924-73265 (Lef 1)

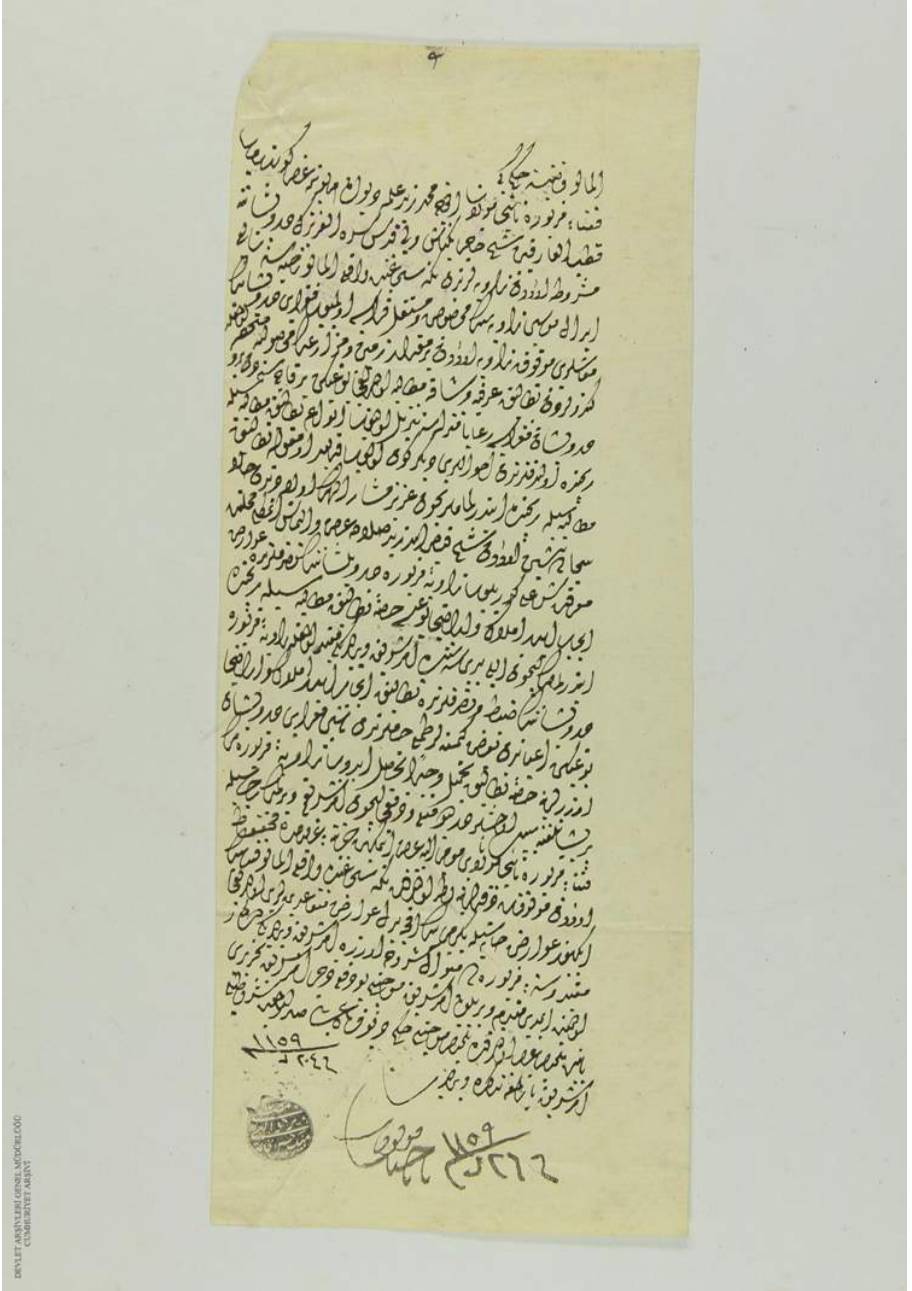


A.)DVN.00053.00029.001

İ..DH.. 924-73265 (Lef 1)



A.DVN. 53-29



AE.SMHD.I.. 59-3733

SÂNÎ VE SÂNÎ'NİN BEKTAŞİLİK VURGUSU

Sânî and His Emphasis on Bektashism

Yaşar AYDEMİR*

Öz

Sânî, İstanbulludur. Cân Memî lakabıyla anılır. Yeniçeri ocağında yetişmiş, Sipahilik görevinde bulunmuştur. İrfan ehlinin meclisinde bulunmuş, zarif insanlarla dostluk kurmuştur.

Sânî'nin hacimli sayılabilecek bir divanı ve divan içerisinde yer alan Rodos Şehrengiz'i bulunmaktadır. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Hafız ve Selman başta olmak üzere birçok Fars şairini okumuş, Türk şairlerden Ali Şîr Nevâî, Necatî, Zatî, Fuzulî, Hayalî gibi şairlerden etkilenmiş, zaman zaman Emrî, Bâkî gibi şairlerle hesaplaşma yoluna gitmiştir. Devrine göre sade sayılabilecek bir dili vardır.

Sânî'nin asker oluşu nedeniyle dolaştığı birçok yer ve uğradığı mahfil bulunmaktadır. Değişik gruplarla irtibatı olmuştur. Mevlevilikten Bektaşiliğe, Işık dervişlerinden Şeyh Karamanî hankahına kadar geniş bir yelpazede görünmüş ve bu gözlemlerinden hareketle isim ve mahfilleri tedailerle birlikte şiirlerinde malzeme olarak kullanmıştır.

Sânî'nin şiirleri arasında Hacı Bektaş ve Bektaşilik vurgusu, Hüseyin sevgisi, Kerbela vakası, Bektaşilik geleneği içerisinde itibar gören Muharremiyesi önemli bir yer tutmaktadır. Bildirimizde Sânî'nin kısa hayat hikâyesinden sonra Bektaşilik vurgusu üzerinde durulacak ve bu çerçevedeki şiirleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelime: Sânî, Bektaşilik, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, Muharremiyeci

Abstract

Sânî is from Istanbul. He is known as Cân Memî. He is grown in the guild of janissaries and he has officiated as a cavalryman. He has been with wise men and formed friendship with elegant people.

Sânî has a Divan which can be considered voluminous and it contains Rodos Shehrens. His poems shows that Sânî has read many Persian poets, especially Hafız and Selman. Turkish poets like Ali Şîr Nevâî, Necatî, Zatî, Fuzulî and Hayalî affected him. He sometimes has been in conflict with poets like Emrî and Bâkî. His language may be considered plain compared to his age.

Sânî has been in many places and loges as a result of his duty as a soldier. He has been in contact with various groups. He has been in many gathering-places from Mevleviyeh to Bektashism, from Işık dervishes to sheikh Karamanî's place. He has used his observations from these places in his poems.

Hacı Bektas Veli, emphasis on Bektashism, love of Hussain, Kerbelah story and his Muharremiyeci which is reputable in the tradition of Bektashism are important among Sânî's poetry. This bulletin will first introduce Sânî's short biography, then, focus on the emphasis of Bektashism in Sânî's poetry and evaluate his poems on this aspect.

Keywords: Sânî, Bektashism, St. Hussain, Karbala. Muharremiyeci

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, yasaraydemir@yahoo.com

1. Hayatı

Sânî, İstanbulludur (Âşık Çelebi, 2018: 623; Ahdî, 2018: 126; Âlî, 1994: 296; Kınalızade, 2017: 253). Emir Buhari mahallesindedir (Âşık Çelebi, 2018: 623). Cân Memi lakabıyla anılır (Âşık Çelebi, 2018: 623; Ahdî, 2018: 126; Âlî, 1994: 296; Kınalızade, 2017: 253; Beyânî, 2017: 45; Riyazî, 2017: 97). Lakabına şairin kendisi de şahitlik eder:

Sânîyi o şeh cân lakabıyla n'ola bilse
Dânende-i erbâb-ı dil ü 'ârif-i cândur vr. 37b

Sânî, Kuloğludur (Âşık Çelebi, 2018: 623; Âlî, 1994: 296). İlk gençlik yıllarında yeme içmeye düşkün, arkadaşları ve dostları arasında rint ve kallaş birisi olarak bilinir (Kınalızade, 2017: 253). Şiirleri içerisinde onun içkiye düşkünlüğüne işaret sayılabilecek çok sayıda beyit vardır. Şu beyt onun rintli-ği, içkiye düşkünlüğü ve esrardan uzak duruşunu ifade eder:

Ben o rind-i bâde-peymâyam ki Sâni Hak bilir
Bakmadum keyf ehlinün efyûn ile bengine ben vr. 89a

Sânî, bir müddet sonra içkiden elini çekmiştir. Kınalızade bu çerçevede her ne kadar arkadaşlarının onu içki düşkünü ve sözünde durmaz olarak tanı-salar ve bu yüzden bazıları suizan üzere idiysele de şairin bütün yasaklı şey-lere tevbe ettiğini ve onlardan yüz çevirdiğini (Kınalızade, 2017: 253) söyler. Bu kanaati doğrulayan Sâni'nin bazı beyitleri de vardır. Bunlardan iki beytin-de; sürâhi ile billur kadehi kırdığımı, rakıdan nefret ettiğini, şaraptan geçtiğini, temiz kalbi ve idraki şarap ile kirletmenin doğru olmadığını ifade eder:

Şikest etdüm surâhî ile sâkî câm-ı billûrî
Arakdan nefret etdüm hem şarâb-ı nâbdan geçdüm vr. 79a

Lâyık mı mey-i nâb ile kalb-i pâki
Âlûde kılup mest idesin idrâki vr. 2b

Sânî, irfan ehlinin meclisinde bulunmuş, zarif insanlarla dostluk kurmuş-tur (Âşık Çelebi, 2018: 623). Âşık Çelebi İstanbul'a geldiğinde kendisiyle tanışmıştır. Onu fevkalade güzel bulmuş; başkaları gibi erazilperest, güzellik sarhoşu, ırzını kötü niyetlilerin ayıplama taşıyla kırılmış bir kimse olarak bul-mamış, hareketlerini rindane, eğlencesini merdane görmüştür (Âşık Çelebi, 2018: 623-24).

Sânî'nin eğitim hayatının ayrıntılarını bilmemekle birlikte iyi bir eğitim gördüğünde kuşku yoktur. Kaynaklar onun hem şair hem marifet talibi, okur-yazar (Âşık Çelebi, 2018: 623), sipahioğlanları zümresine girdikten sonra bile gözünün ilim tahsilinde ve marifetini artırmakta olduğu (Âşık Çelebi, 2018: 624), gönül ehlinin beğenisini kazandığı, beyitlerinin çoğunda Acem şairlerini ve vilayet isimlerini kullandığı hususlarının altını (Ahdî, 2018: 126; Âlî, 1994: 296) çizerler.

Şairin şiirleri içerisinde de eğitimine dair birtakım ipuçları mevcuttur. Buna göre Sânî Şeyh Karamânî'den Mantıku't-Tayr okumuştur:

Gülşen-i Râz-ı hakikatden haber-dâr eyledi
Mantıku't-tayr okudup Monlâ Karamânî baña vr. 22b

Sânî, divanında birçok şairin ismini anar. Bunların ekserisi şöhret bulmuş Fars şairleridir. Kimi zaman kendisini onlara benzetir, kimi zaman onlardan üstün görür. Selman, Zahîr-i Fâryâbî, Hâfız, Şeyh Sa'dî, Firdevsî, Tûsî, Nizâmî-i Gencevî, Hüsrev, Câmî, Kâtibî, Hâcû, Bisât, Attâr gibi. Bunların içinde en çok Hâfız-ı Şîrâzî'yi beğenir. Kendisini Anadolu'nun Hafız'ı (vr. 39b, 43a) olarak takdim eder.

Sânî, Türk şairleri içerisinde şiir meşkinde etkilendiği isimlerden söz eder. Bu isimlerden birisi Zâtîdir. Beyitlere göre Sânî şiir fennini Zâtî merhumdan öğrenmiş, hassaten gazel konusunda onu üstad seçmiştir:

Fenn-i şi'ri gördi Sânî Zâtî-i merhûmdan
Hamdülillâh san'atında olmadı üstâdsuz vr. 52b

Fünûn-ı şi're gûşişler idüp pâyâna irgürmüş
Gazel tarzını Sânî Zâtî-i üstâddan görmüş vr. 57a

Sânî, Yeniçeri ocağında yetişmiş, Sipahilik görevinde bulunmuştur (Âşık Çelebi, 2018: 623). Şiirleri mesleği ve mesleğinde ilerleme aşamalarına ışık tutacak birtakım bilgiler de içerir. Ağadan yeniçerilikte 21 yılı aşkındır çalıştığını, burada eskidiğini belirterek kendisini “solak” yapmasını istemektedir (vr. 7a). Mesleğinin hangi aşamasında olduğunu bilemediğimiz bir pozisyonda Ağaya, hastalığı yüzünden mecalsiz kaldığını, atına binip alaya varacak gücünün kalmadığını, ukbaya doğru bir seferin olduğunu (vr. 9a), bu yüzden de kendisini seferden kurtarmasını (vr. 8b) ister.

Mesleğinde çalıştığı kademelerin hangi tarihlerde gerçekleştiğini bilmesek de Sâni, ömrünün ortalarında (Âli, 1994: 297) yeniçerilikten kurtulup seban ve zağarcı olduktan sonra padişahın ihsanlarına kavuşmuş bölüğe girip sipahi oğlanları zümresine katılmıştır (Âşık Çelebi, 2018: 624; Âli, 1994: 297). Sâni, buradan ulufesiyle emekliye ayrılmıştır (Ahdî, 2018: 126; Kınalızade, 2017: 253). Kaynakların Sâni'nin ikâmetgahını Emir Buhari Mahallesi, kabri-ni İstanbul göstermelerinden hareketle onun emeklilik sonrasında İstanbul'da ikamet ettiğini söyleyebiliriz. Riyâzî, şairin ölümüne “Tokuz yüz toksan beşde fevt olup ‘Azîzî Beg dimişdür: “Gitti Sâni” 995/1586-87” cümlesi ile tarih yazıldığını, Edirne Kapısı haricinde medfun (Riyâzî, 2017: 98) olduğunu söyler.

Sâni, mesleği ve meşrebi gereği geniş yerler dolaşmış, farklı grupların içerisinde bulunmuş, zaman zaman tenkitler almış, soruşturmalar geçirmiştir. Bunlardan birisi ilk gençlik yıllarında, ilhad töhmetiyle öldürülen Şeyh Karamânî'ye mürid olmasıdır. Bu olay üzerine yapılan teftiş esnasında tahkikat-ten güçlkle kurtulabilmiştir. Bundan sonra şeyhler meclisine yakın olmaya tevbe etmiştir (Âli, 1994: 296). Bu tevbenin çok da uzun boylu olmadığı anlaşılmaktadır. Sâni'nin bu teftişi Molla Karamânî'nin 957/1550 tarihinde öldürülmesi (Öngören, 2000: 300-301) sonrasında olduğuna göre; Şeyh Bâlî'ye yazdığı bir tarih manzumesinde kendisine “Şeyhüm” diye hitap etmesi, onun daha sonra, meşreben de uyuştugu Cevherî mahlasıyla şiirler yazan Şeyh Bâlî'ye (Âşık Çelebi, 2018: 218) tabi olmuş olabileceğini akla getirmektedir:

Rıhletin göricek anuñ Sâni

Didi târihini hey şeyhüm hey (980/1572-73) vr. 18a

Kaynaklar, Sâni'nin yolunun kesiştiği, irtibatta olduğu başka gruplardan söz etmezler. Ancak şairin şiirlerinden anlaşıldığına göre en azından belli grupları tanıdığı, zaman zaman da irtibatta olduğunu söylemek mümkündür. Işıklar, Mevleviler ve Bektaşiler bunlardan üçüdür.

Işık taifesinin geçtiği beyitlerde ben dili olmayıp büyük ölçüde şairin özelliklerini bildiği ve şiirde benzetme amaçlı kullandığı grup olduğu görülmektedir.

Gam tekyesi Işıklarınıñ ihtiyâridur

Sâni yakarsa cismine lâyıq hezâr dâğ vr. 61b

Mevlevilik ile ilgili kullanımlarda ise, bazılarında beyitlerin benzetme unsuru olarak Mevlevilik yer almış (vr. 53b, 58b, 119a vb.) bazılarında da

doğrudan şairin oraya aidiyeti vurgulanmış gibidir. Aşağıya alınan beyitten şairin, hayatının bir döneminde Mevlana dergâhından af dilediği düşünülebilir:

Âsitân-ı Hazret-i Monlâda olduk ‘özü-h’âh
Sîne-çâk u Hayretî gibi günâhîlerdenüz vr. 53b

2. Sânî'nin Bektaşîlik Vurgusu

Sânî'nin ilişkide olduğu gruplardan birisi ve belki de en önemlisi Bektaşîliktir. Bektaşîlik ile ilgisi yeniçeriliği ile doğrudan ilintili olsa gerektir. Tezkireler, şairin Bektaşîlik ile ilgisine dair doğrudan bir bilgi vermezler. Bu ilgi divanında yer alan kimi manzumelerden hareketle kurulmaya çalışılacaktır.

İslam kültürü içerisinde zamanla başka düşünce ve uygulamalardan da etkilenerek farklılaşan, temel kaynak büyük ölçüde bir olmasına rağmen yan kollarla yatay büyüyen cereyanlar vardır. Alevilik ve Bektaşîlik de bu çerçevede değerlendirilebilecek, diğerlerine göre birbirine daha yakın cereyanlar içerisinde yer almaktadır. Birisinin tarikat, diğerinin soy esasına bağlı doğuşu ve gelişmesine rağmen, hassasiyetlerinin büyük ölçüde ortak oluşu, edebiyat ve sanata da yansımıştır. Bu çerçeveden bakılınca Alevilik ve Bektaşîliği; vurguları, hassasiyetleri, acıları, itibar edilen ortak isimleri, küçük farklılıklarla gelenekleri (Melikoff, 1994: 49) bir başlık altında değerlendirilebilecek özellik arz etmektedir.

Sânî'nin Bektaşîlik vurgusunu birkaç kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki şairin şahitliğinde Bektaşî ocağıyla doğrudan irtibatını çağrıştıracak bilgilerdir. Diğerleri, Bektaşî geleneğinin sahiplendiği; değer, isim ve hassasiyet vurgularıdır. Üçüncüsü de Bektaşîlik erkânını çağrıştıran terimlerin kullanımıyla ilgilidir.

Sânî'nin aşağıya alınan beytinde, şairin vaktini “Bektaş ocağında” geçirdiğini söylemesi, ilk planda Bektaşî dergâhını hatırlatıyorsa da yeniçeri ocaklarının Bektaşî öğretileriyle beslenmesi, “Bektaşî Ocağı” adlandırmasının “yeniçerilik” anlamında kullanılmış olması (Eğri, 2002: 12) sebebiyle olsa gerektir. Şâir, Hüseyin aşkına yıllarca bir şal giyinmiştir:

Sarf eyledüm evkâtımı Bektâş ocağında
Geydüm niçe yıl eşkına bir şâlî Hüseynüñ vr. 67a

İbni Edhem (öl. 161/778?), malı ve mülkünü bırakıp zühd yoluna giren ve hayatı etrafında menkıbeler oluşan tarihî bir kimliktir (Öngören, 2000b: 293). Sâni, Hacı Bektaş ocağı ve İbni Edhem tekkelerinin malını ve makamlarını terk eden begzâdeler dergâhı olduğunu söyler:

Terk-i mâl u câh iden begzâdeler dergâhıdır
Hâcî Bektâş ocağı vü İbni Edhem tekyesi vr. 106b

Sâni, Hacı Bektaş külahına müdahale edenin Seydi Gazî'nin okuna uğraması bedduasında bulunur:

Tîz günde uğrasun okına Seydi Gâzinüñ
Kim dahl ider kalansöve-i Hâcî Bekdaşa vr. 100b

Sâni, aşk tekkesinde iradesiyle soyunmasının şaşılacak bir durum olmadığını ifade ederken; Hüseyin, Ali, Mûsa, Rızâ gibi Bektaşîlik kültürü içerisinde çağrışımları olan isimleri kullanır:

Soyunsam tekye-i 'aşk içre tañ mı ihtiyârumla
Beni itdi Hüseyinî bir 'Alî Mûsâ Rızâ-meşreb vr. 23a

Bu çerçevedeki örnekler, Sâni'nin Bektaşîliğe ve Hacı Bektaş'a muhabbetini göstermesi açısından önem arz eder.

Sâni'nin Bektaşîlikle ilgisinin ikinci kategorisi, Alevî-Bektaşî grupların daha çok sahiplendiği ama İslam dünyasının da genel olarak acısını hissettiği Kerbelâ vakasına bağlı olarak kaleme aldığı manzumeleridir.

Sâni Divanında biri altı diğeri beş beyitten oluşan Muharremiye türünde yazılmış iki gazel vardır. Her ikisinde de Muharrem ayı olduğu, matem zamanının geldiği vurgulanır.

İlk Muharremiyesinde, Muharrem ayında düzenlenen törenlerde karşılaştığımız acının ifadesi olarak muhiplerin; matem tutması, gözyaşı dökmesi, kan akıtması, yalınayak Kerbela'yı dolaşması, şehitlerin arslanına "hû" çekmesi, Yezid ve Şimr'e lanet nidaları ile hanedan ashabını sevindirmesi, elif ve nal ile sinelerin dağlanıp abdallara benzemeleri dile getirilmiştir. Sonunda da Sâni, aşure tamam olunca bade çeken bir dost ile gamı defetmeyi arzulamıştır:

Mâh-ı Muharrem irdi gelüñ mâtem idelüm
'Âşûre-i Hüseyini yine muhkem idelüm

Geh kara yire eyleyelüm kanumuz revân
Gâhî bükâyıla gözümüz pür-nem idelüm
Ser-tâ-bürehne tavf idelüm Kerbelâyı hem
Hürr-i şehîde hû diyelüm bir dem idelüm
La'net Yezîd ü Şimr'e diyü idelüm nidâ
Ahbâb-ı hanedân olanı hurrem idelüm
Na'l u elifle sîne-i pür-dâğ[1] zeyn idüp
Abdâllarla kendümüzü hem-dem idelüm
‘Âşûremüz tamâm olıcak Sâniyâ varup
Bir yâr-ı bâde-nûş ile def'-i gam idelüm vr. 83a

Sânî, diğer muharremiyesinde, Muharrem ayı vesilesiyle gönlünün mahzun, hanedan mensupları gibi gamlı ve üzgün olduğunu söyler. Aşure zamanı, feryat vakti ve matem günlerinde Kerbela çölünde sinesi kanlı bir şekilde dolaşsa yeridir. Gönlü o musibet gününden haberdar olalı beri her an gözleri yaşlıdır. Koluna dağlar yakmak, sinesine şerhalar çekmek ister. Zira Hüseyin aşkına tenleri parça parça etmenin zamanıdır. Ali evladını methetmek her şairin haddi değildir. Bu kıssa tarzıdır, bu tarz ancak Sânî gibi bir şaire teslim ile olur:

Göñül mahzûn u zâr olmak diler mâh-ı Muharremdür
Muhabbet hânedânîler gibi nâ-şâd u pür-gamdur
Yeridür olsa deşt-i Kerbelâ vü sîne hûn-âlûd
Dem-i ‘âşûr vakt-i şîven ü eyyâ[m]-ı mâtemdür
Ol eyyâm-ı musibetden haber-dâr olalı göñlüm
Degüldür giryeden bir lahza hâlî dîde pür-nemdür
Koluñda dâğlar yak şerhalarla sîneñi zeyn it
Hüseyin ‘aşkına tenler pâre pâre olıcak demdür
Degüldür medh-i evlâd-ı ‘Alî her şâ‘irüñ haddi
Bu tarz-ı menkabetdür tab‘-ı Sâniye müsellemdür vr. 41a

Sânî'nin Hz. Hüseyin'i konu alan ve redifinde Hüseyin geçen iki gazeli vardır. Bunlardan “-i Hüseynüñ” redifli gazeli zaman zaman tarihî şahsiyet olan Hüseyin'in dışına çıkan ve adı Hüseyin olan birisine yazılmış şiir intibahını vermektedir. Ancak şiirin kurgu bütünlüğü Hz. Hüseyin'in şahsiyeti ve şehadetine göndermeler üzerine inşa edilmiştir.

Abdal, kültürümüzde hayli geniş bir yelpazede anlam dünyasına sahiptir. Bektaşîliğin abdallıkla münasebeti ve bazı hususlardaki benzerlikleri abdallığı Bektaşîliğe karıştırmıştır. Bu çerçevede abdallık iddiasında bulunan; Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi şairlerimiz meşrepçe Bektaşîdirler (Onay, 1992: 2). Abdallar, giyim kuşama önem vermeyen, hayret tekkesi veya âlem tekkesinde (Çeltik, 2013: 47) bir değer uğruna yaşayan, zaman zaman toplum içinde uç noktalarda görülen tiplerdir. Âşık rolündeki şair, Hüseyin’in aşkına sırtına bir şal giyinmiş, yokluk tekkesinde Hüseyin’in abdalı olmuştur. Ayrılığı aşuresinde Alevî gibi yerinde duramayıp Hüseyin aşkına al kanlı gözyaşlarını saçmıştır. Hüseyin’in dostlarına karşı hareketi hürmet iken o ay parçasının sevenlerine niçin düşmanlık ettiğini anlayamamıştır. Can u gönülden Hüseyin’in meyyali olan, aşkı yolunda başını verip şiddetle yanmalıdır. Dünyada güzel ahlaklı kişi çoktur ama güzellikte Hüseyin’in emsali olduğunu düşünmez. Evlada sevgi besleyip rakiplere ve Yezîd’e sögmek, mahşerde Hüseyin’in evlad u ıyalinin yardımını getirir. Sâni eğer Hüseyin’in ayağı toprağı aşığı ise aşk yolunda Işıklar gibi toprak olmalıdır:

‘Işkında giyüp egnüme bir şâli Hüseynüñ
Oldum bu fenâ tekyede abdâli Hüseynüñ

‘Âşûre-i hecrinde çizindüm ‘Alevîvâr
Saçdum yire ‘Işkında dem-i âli Hüseynüñ

Ahbâba o meh-pâre niçün kîneler eyler
Ashâba ri‘âyet idi ef‘âli Hüseynüñ

Başuñ reh-i eîşkında virüp harr u şîd ol
Olduñsa dil ü cânıla meyyâli Hüseynüñ

Ahlâk-ı hasen sâhibi dünyâda güzel çok
Sezmem ola bu hüsn ile emsâli Hüseynüñ

Evlâda muhibb ol sögüp ağyâr u Yezîde
Mahşerde mu‘înüñ ola tâ âli Hüseynüñ

Sâni reh-i ‘Işkında Işıklar gibi hâk ol
Olduñsa eger ‘âşık-ı pâ-mâli Hüseynüñ vr. 67a-b

Sâni’nin bu kapsamdaki ikinci gazeli “Hüseyin” rediflidir. Büyük ölçüde Hz. Hüseyin’in şahsiyeti etrafında şekillenmiştir. Onu idealize edilen bir “güzel” olarak anlatmıştır. Yer yer bir sevgili olarak tasavvur vardır: “Yâ Hüseyin”

sözü can ve gönül abdalının dilinden düşmez. Ey Hüseyin! Sine tekkemi şereflendir. Güzel yaradılışlı ay yüzlü sayısız güzel vardır ama hiçbirisi gönülün kabul ettiği Hüseyin değildir: İlla Hüseyin, illa Hüseyin! Âşık, onun lal taşına benzeyen dudağını öpme arzusuyla can verse şaşılmaz. Zira Hüseyin bu meftun âşığına bir içim su vermemiştir. Taze gözyaşı çeşmesinden göz tasını doldurup yolu üzerinde sebil edip sakka Hüseyin demiştir. Âşık Yezidî rakiplerle mücadele ederken Hüseyin Kerbela bahçesinde yalnız gezmektedir. Hüseyin, Bektaşî fukarasının giydiği nemedi giyen Abdal Sânî'ye nazar etmemiş, hanedanın muhibbine istiğna göstermiştir:

Cân u dil abdâlinuñ düşmez dilinden yâ Hüseyin
Tekyegâh-ı sînemi teşrîf kıl yer â Hüseyin

Mâlik-i hulk-ı hasen meh-pâreler bî-had velî
Olmadı makbûl-i dil illâ Hüseyin illâ Hüseyin

Ârzû-yı bûse-i la'liyle cân virsem n'ola
Bir içim su dimedi ben hastesine mâ Hüseyin

Çeşmesâr-ı eşk-i terden tâs-ı çeşmüm toldurup
Reh-güzâruñda sebîl idüp didüm sakkâ Hüseyin

Kavm-i ağıâr-ı Yezîdîlerle ben cenk itmede
Kerbelâ-yı sahn-ı bâğı gezmede tenhâ Hüseyin

Kılmadı Sânî-i abdâl-ı nemed-pûşa nazar
Ol muhibb-i hânedâna itdi istiğnâ Hüseyin vr. 93b

Sânî'nin müstakil şiirleri dışında Bektaşılığı farklı benzetme, gönderme, çağrışım gibi çerçevede değerlendirilebilecek beyitleri de vardır. Buradaki kullanım şairin günlük hayatında iletişimde olduğu veya o kültür havzasında bulunduğu için şiirinde görülen etkilerdir.

Nasıl ki matem zamanında neylerin çalması uygun değilse gönlün Muharrem ayında feryat ve figanlar etmesinin de uygun olmadığı anlatıldığı aşığıdaki beyitte Muharrem ayının matem ayı oluşuna işaret edilmiştir:

Figân u nâlesini dil kosun mâh-ı Muharremdür
Zamân-ı mâtem irmişdür yeter çaldı didüm neyler vr. 39a

Hz. Hüseyin'in şehid edildiği Muharrem ayından beri tendeki dağ işlemeye devam etmektedir. O üzüntü gününden bu yana âşığın sinesi dağlarla doludur:

Turmaz işler dâğ-ı ten mâh-ı Muharremden beri
Sînemüz pür-şerha ol eyyâm-ı mâtemden beri vr. 106b

Bazı beyitlerde Hasan isminin çağrışımı ile ilgili vakaya gönderme yapılır. Şairin Rodos Şehrengiz’inde yer alan iki beyitte övülen Hasan ismidir. Âşık, sevgilinin zehir şerbeti sunması durumunda onu tereddütsüz içeceğini anlatırken, “içmezsem Yezid’im” der. Temiz Meşhed ve Kerbela hakkı için âşıkları yolunda can vermeye hazırdır. Onun sokağının başını tavaf etmek safadır. Zira onun eşiği Kerbelâdır. O sevgiliye söyleyin, onun ateşli şehidi ben olayım, yeter ki o rakib olan Yezîd’i reddetsin der:

Birinüñ nâm-ı mergûbı Hasandur
Semen-bû lâle-ruh bir sîm-tendür

Sunarsa şerbet-i ‘unnâb pür-sem
Yezîdem ‘aşkına nûş eylemezsem

Bi-hakkı Kerbelâ vü Meşhed-i pâk
Yolında cân virürler olmaya hâk

Tavâf itmek ser-i kûyın safâdur
Ki zîrâ âsitânı Kerbelâdur

Diñüz redd itsün ağıâr-ı Yezîd’i
Ben olayın anuñ harr şehîdi

vr. 122a

Aşağıdaki beyitte Kerbelâ, kan dökmek, Âşur vakti, mâtem kelimeleri, Kerbelâ vakasını hatırlatan kullanımlardır:

Kerbelâ-yı ser-i kûyuñda ne kanlar dökülür

Dem-i ‘âşûr gibi heftede bir mâtem olur

vr. 34b

Âşığın gönlü Hüseyñiyim diye sevgilinin bulunduğu yerin dilencisi, Kerbela diyarının seyyahı olmuştur:

Hüseyñiyem diyü deryûze kılduñ kûy-ı cânânı

Dilâ beñzer ki seyyâh-ı diyâr-ı Kerbelâsın sen

vr. 88b

3. Sonuç

Sânî, 16. Yüzyılda yaşamış ve eser vermiş renkli bir şairimizdir. İstanbulludur. Cân Memî lakabıyla anılır. Yeniçeri ocağında yetişmiş, sırasıyla; yeniçeri, sekban, zağarcıbaşı ve sipahilik görevlerinde bulunmuştur. Sipahilikten emekli olduktan sonra İstanbul’da ölmüştür.

Meşrep olarak müskirata düşkün, rind yaradılışlı birisidir. Bunları şiirlerinde de görmek mümkündür. Önce Şeyh Karamânî'ye mürid olmuş arkasından Karamânî'nin mühlidlik iddiasıyla öldürülmesinden sonra da muhtemelen Şeyh Bâlî'ye intisab etmiştir. Daha sonra içkiden el çekip tevbe ettiği anlaşılmaktadır.

Sânî, biraz da mesleği ve meşrebi gereği birçok yer dolaşmış, değişik gruplarla irtibatı olmuştur. Bu irtibat her zaman bağıllık ilişkisi olmamış ama onları yakından tanıma belki değişik aktivitelerine katılma düzeyinde kalmıştır. Bu gruplardan birisi de Bektaşiliktir.

Şâir bir Bektaşî müridi değilse de Bektaşîliğe ilgi duymuş, belki meşrebine daha yakın hissetmiştir. Bu çerçevede iki Muharremiye, iki Hüseyin redifli gazel kaleme almıştır. Bunun yanında Bektaşî ocağında yetiştiğini söylemekten çekinmemiştir. Özellikle Kerbelâ, Hz. Hüseyin etrafında oluşturduğu beyitleri vardır. Alevilik ve Bektaşîliğin hassasiyetlerini paylaşmış, Kerbelâ vakasını derinden hissetmiş, toplumun duygularına tercüman olmuştur. Aynı zamanda şiirlerinde bu olayı telmihen beyit kurgularına yer vermiştir.

Kaynaklar

- Âşık, Es-seyyid Pir Mehmed bin Çelebi. (2017). *Âşık Çelebi Divânı*, Haz: Filiz Kılıç, Erişim tarihi: 23.9.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0>.
- Bağdatlı Ahdî. (2018). *Gülşen-i Şu'arâ*, Haz: Süleyman Solmaz, Erişim tarihi: 9.9.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56733,ahdi-gulsen-i-suarapdf.pdf?0>.
- Çeltik, Halil. (2013). "Rumeli Şairlerinin Abdallık Vurgusu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S. 67, s. 39-49.
- Eğri, Osman. (2002). "Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik", www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/download/540/530.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, Haz: Mustafa İsen, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu AKM Yayınları.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. (2017). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ* Haz: Aysun Sungurhan, Erişim tarihi: 9.9.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55834,-kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0>.

- Melikoff, Irene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar*, Çev: Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayınları.
- Mustafa Carullahzade. (2017). *Beyânî Tezkiresi (Tezkiretü 'ş-Şu'arâ)*, Haz: Aysun Sungurhan, Erişim tarihi: 9.9.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55835,beyani-tezkiresipdf.pdf?0>.
- Onay, Ahmet Talat. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Haz: Cemal Kurnaz, Ankara: TDV Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2000). *Osmanlılarda Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yay.
- Öngören, Reşat. (2000b). "İbrahim B. Edhem", *TDVİA*, C. 21, s. 293-94.
- Riyazî Muhammed Efendi. (2017). *Riyâzü 'ş-Şu'arâ (Tezkiretü 'ş-Şu'arâ)*, Haz: Namık Açıköz, Erişim tarihi: 9.9.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0>.
- Sânî, *Divan*. Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları No. 19.

ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE BİR AŞAĞILAMA SÖZÜ OLARAK ‘ŞİMİR’

‘Şimîr’ As A Humiliation Word In Alevi Bektashi Culture

Onur AYKAÇ*

Öz

Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi ve sonrasında yaşananlar, İslam tarihinde derin yaralar açmış; bugün dahi devam etmekte olan büyük ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Kerbelâ olayı denilince her ne kadar akıllarda Yezid bin Muaviye yer etse de bu acı olayla özdeşleşen isimlerden biri de Yezid’in komutanlarından Şimr’dir. Tam adı kaynaklarda Şimr bin Zî’l-Cevşen şeklinde geçen ve Anadolu’da kısaca “Şimîr” adıyla bilinen bu zat, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi hadisesinde etkin rol oynamış; rivayete göre Hz. Hüseyin’in başını bedeninden ayıran kişi olmuştur. Bu yüzden kendisi, Alevi-Bektaşî kültüründe her daim lanetle anılmıştır.

Anadolu Alevileri arasında yalancı, üçkâğıtçı, düzenbaz, işe yaramaz insanlar için yüzyıllardır “Şimîr” lakabı kullanılmakta; “Şimîrlik yapmak, Şimîr huyly/soylu olmak” türünden söylemler hâlâ yaşatılmaktadır. Diğer taraftan tarihî süreç içinde şairlerin dilinden Şimîr’le ilgili çok sayıda olumsuz mısra dökülmüştür. Mesela *Şeref Hanım Divanı*’nda Şimîr’i kasten “Dilerim kopsun iki eli ayağı birden/ Yüzi üzre sürüne rûz-ı cezâ hem-çü yılan” şeklinde hayli ağır bir beddua yer almıştır. Ayrıca Alevi-Bektaşî şairlerin mısralarında ve hemen her maktelde Şimr bin Zî’l-Cevşen’den lanetle bahsedildiği görülmektedir. Eldeki örneklerde, Şimîr denildiğinde bazen tek bir kişinin değil, Hz. Hüseyin’e zulmedenlerin tamamının kastedildiği de olmuştur.

Bu yazıda, Alevi-Bektaşî kültüründe “Şimîr” adının anlamsal değeri ve olumsuz çağrışımları üzerinde durulacak; bu ismin bir aşağılama unsuru olarak nasıl kullanıldığı örnekler eşliğinde izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Şimîr, Alevi-Bektaşî kültürü, aşağılama.

Abstract

Hz. Hüseyin’s martyr in Karbala and what happened after that have inflicted deep wounds in history of Islam; and has given cause for great disagreements still continuing even today. Although when it comes to Karbala event Yezid bin Muaviye makes an impression, one of the people who identify with this tragic event is Şimr, one of the commandants of Yezid. This person, whose exact name is passed in historical records as Şimr bin Zî’l-Cevşen and known in Anatolia as briefly “Şimîr”, actively took part in Hz. Hüseyin’s martyr; according to the rumor, is the person who disembodied Hz. Hüseyin’s head. Hence, he is mentioned with damnableness all along in Alevi- Bektashi culture.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye, onuraykac@kmu.edu.tr

Among Anatolian Alevists, “Şimir” nickname is used for liar, charlatan, impostor, wastrel people for centuries; discourses such as “Şimiring, acting like Şimir” are still sustained. On the other hand, a lot of negative verses about Şimir are written by poets in historical period. For example, a quite harsh malediction as “Dilerim kopsun iki eli ayagı birden/ Yüzi üzre sürüne rûz-ı cezâ hem-çü yılan” with reference to Şimir appears in *Şeref Hanım Divanı*. Moreover, verses in Alevi- Bektashi poets and even every maktel, it is seen that Şimr bin Zi'l-Cevşen is mentioned with damnation. Sometimes it is meant that by referring Şimir, not just one person but all of the grimmer people torturing Hz. Hüseyin are referred in samples in hand.

In this paper, semantic value and negative associations of name “Şimir” will be elaborated; how this name is used as a humiliation element will be explained via illustrations.

Key Words: Karbala, Hz. Hüseyin, Şimir, Alevi-Bektashi culture, humiliation.

1. Giriş

İslam dünyasında derin ayrılıklara sebebiyet veren ve mezhep çatışmalarının önünü açan Kerbelâ hadisesi, 10 Ekim 680 (Hicrî 10 Muharrem 61) tarihinde bugün Irak sınırları içinde kalan Kerbelâ’da vuku bulmuştur. Bir tarafta Hz. Muhammed’in torunu, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma’nın oğulları olan Hz. Hüseyin ve ona bağlı küçük bir grup, diğer tarafta Emevi halifesi Yezid bin Muaviye (I. Yezid)’ye bağlı güçlü bir ordu vardır. Yezid’e biat etmek istemeyerek Kûfe’ye doğru yola çıkan Hz. Hüseyin ve yanındakilerin yolu Kerbelâ’da kesilmiştir. Az sayıdaki grup hem sıcak, açlık ve susuzlukla hem de Yezid’in kalabalık ordusuyla mücadele etmiş; bu zorlu mücadeleleri 10 Muharrem günü Hz. Hüseyin ve yanındaki bütün savaşçıların şehadetiyle son bulmuştur. Geride kalan kadın ve çocuklar ise türlü aşağılamalara maruz kaldıktan sonra Yezid’in muhafız birliği eşliğinde Medine’ye götürülmüştür. Bu acı hadisede Hz. Hüseyin ve beraberindekilere zulmeden kişiler, sonraki yıllarda hep lanetle anılmış; bilhassa Hz. Hüseyin’in başını kestiği söylenen¹ Şimr bin Zi’l-Cevşen, Alevi-Bektaşî kültüründe türlü beddualara ve aşağılayıcı sözlere hedef olmuştur.

Şimr bin Zi’l-Cevşen; kimi kaynaklarda adı “Şemr/Şemir, Şumr/Şumur, Şeber” gibi farklı şekillerde geçen, Anadolu’da ise kısaca “Şimir” adıyla bilinen bir zattır. Arapların Havazin kabilesinin bir koluna mensup olan Şimir’in hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. İlk dönemlerde Hz. Ali’nin yanında yer aldığı, hatta Sıffin Savaşı’nda Hz. Ali’yle aynı safta vuruştığı bilinmektedir (Fığlalı, 1998: 520). Sonraları Hz. Ali’nin soyundan gelenlere düşman olmuş, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ve yanındakilere saldıran ordunun sol kanat komutanı olarak görev yapmıştır. Hz. Hüseyin’in kesik başını Kûfe

valisi Ubeydullah bin Ziyad'ın emriyle Yezid'e götürdüğü de söylenmektedir (Ablay, 2016: 71). İsmail Özmen'in hazırlamış olduğu *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* adlı kitapta “Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in başını kesen, bundan dolayı Bektaşî-Alevilerce lanetlenen kişi; acımasız düşman, katil.” (Özmen, 1998a: 380) şeklinde takdim edilmektedir. En belirgin özelliği, abraş (çilli, çöpur yüzlü) olması ve vücudunda alacalar bulunmasıdır (Köksal, 1984: 324). Bazı kaynaklarda “çirkin suratlı ve kötü huylu” olarak tanıtılmaktadır (Ablay, 2016: 71).

Şimir, söz ve eylemleriyle Kerbelâ olayının vahim bir sonuçla bitmesine sebebiyet veren kişilerin başında gelmektedir. Yezid adına Hz. Hüseyin'le barış anlaşması yapmak üzere olan Kûfe valisi Ubeydullah bin Ziyad'ı kışkırtarak, onu Hz. Hüseyin'e saldırmaması konusunda ikna eden kişinin Şimir olduğu söylenmektedir (Mevlana Azad, 1982: 40-41). Ayrıca genel kabule göre, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in başını bedeninden ayıran kişi Şimir'dir (el-Muvaffak, 2010: 293-294). Şimir'in zulmü Hz. Hüseyin ve yanındaki savaşçılar ölünce de bitmemiş, askerlerine “Girin ve eşyalarını yağmalayın.” emrini vermesi üzerine askerler Hz. Hüseyin'e bağlı kadın ve çocukların bulunduğu çadırlara girip her şeyi yağmalamışlardır. Bu esnada kadınların üzerlerindeki değerli elbiselerin zorla alındığı, küpelerinin kulakları yırtılarak çıkartıldığı, şiddet uygulanarak hepsinin tutsak edildiği vs. rivayet edilmektedir. (el-Muvaffak, 2010: 295)

Kerbelâ'daki rolü sebebiyle sonraki dönemlerde hep lanetle/bedduayla anılan Şimir'in ölümüne dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlar içinde en çok kabul göreni, Kerbelâ'nın intikamını almak için harekete geçen Muhtar onu her yerde ararken Muhtar'ın muhafız komutanlarından Ebu Amre tarafından yakalanarak öldürüldüğüdür (Keskin, 2012: 328). Öldürüldükten sonra Şimir'in cesedinin köpeklere atıldığı, kesik başının ise Muhtar tarafından Medine'de bulunan Muhammed bin Hanefiye'ye gönderildiği söylenmektedir (Köksal, 1984: 325).

Tarihî veriler Muhtar'ın muhafız komutanı tarafından öldürüldüğüne işaret etse de Şimir'in ölümü anlatı dünyasına farklı şekillerde yansımıştır. Çoğu maktelde, Hz. Hüseyin taraftarlarına yeniden şirin görünmek isteyen Yezid tarafından Şimir'in başının vurdurulduğu ifade edilmektedir. Kerbelâ'nın intikamının alındığı Müseyyeb Gazi Destanı'nda ise Şimir için hayli feci bir ölüm hikâyesi tasarlanmıştır. Müseyyeb Gazi'nin babası Muhtar

ve adamları, Şimîr'i yakalayıp öldürmek isterler. Şimîr son anda kaçıp bir camiye sığınır, ancak onun orada olduğu hemen fark edilir. Bunun üzerine Şimîr panik halinde kaçarak bu kez bir helaya saklanır. Burada heyecan içinde peşindekilerden nasıl kurtulacağını düşünürken bir anda ayağı kayar ve hela çukurunun içine düşer. Çukur çok derin olduğu için boğazına kadar necasete gömülür. Kurtulmak için çırpındıkça iyice dibe batar ve necasetin içinde boğulup ölür. Peşindekiler helaya girince bu feci manzarayla karşılaşır ve hemen Şimîr'in boğazına bir ip takıp onu sürükleyerek dışarı çıkarırlar. Önce cesedini şehrin bütün sokaklarında gezdirirler. Ardından oraya toplanan şehir halkıyla birlikte Şimîr'in cesedini şehrin dışındaki bir alana götürürler ve ahaliden onu taşlamasını isterler. Bu emir üzerine Şimîr'in cesedinin üzerine taşlar yağmur gibi yağmaya başlar. O esnada yerden/topraktan bir ses duyulur ve yer, Allah'ın gazabına uğramaktan korktuğunu söyleyerek lanetlenen Şimîr'in cesedini üzerinden kaldırmalarını ister. Şimîr'in cesedini nereye götürdülerse aynı tepkiyi alırlar; hiçbir yer/toprak Şimîr'i kabul etmez. En sonunda Şimîr'in ölüsünü şehrin dışında bir yere götürüp üzerine taş yığarlar ve oradan hemen uzaklaşırlar. (Demir, 2007: 138)

Üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen Şimîr'in Kerbelâ'da yaptıkları hiç unutulmamış; bu yüzden gerek edebî eserlerde gerekse sözlü kültürde adı lanetle anılan bir kişi olmuştur. Hatta Anadolu Alevileri arasında Şimîr ismi bir "aşağılama söylemi" olarak hâlâ kullanılmaktadır. Çalışmanın devamında Şimîr'den lanetle bahseden mısralar ve Şimîr isminin Alevi-Bektaşî kültüründeki olumsuz çağrışımları örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

2. Şiirlerde Lanetle/Bedduayla Anılan Bir İsim: "Şimîr"

Halkımız hem söyleyeni hem muhatap olanı olumsuz etkileyeceği korkusuyla "kötü dilek" ifade eden sözlerden dilini sakınmaya çalışsa da sebep oldukları büyük yıkımlardan dolayı bazı isimleri lanetle/bedduayla anmaktan kendini alamamıştır. Onlardan biri Şimîr'dir. Şimîr; Hz. Hüseyin ve yanındakilere Kerbelâ'da uyguladığı büyük zulüm nedeniyle pek çok metinde "lanetli biri" olarak anılmakta ve ona en ağır beddualar gönderilmektedir. En çok istenen şey, her iki cihanda da Allah'ın rahmetinden mahrum kalmasıdır. Diğer taraftan Şimîr her zaman tek bir kişi olarak görülmemekte, Pir Sultan Abdal'ın "Hüseyin'i götürdüler asmaya/Şimîrler toplandı başın kesmeye" (Akgül, 2014: 405) mısralarında olduğu gibi Hz. Hüseyin'e zulmedenlerin tamamı da "Şimîr" olarak nitelendirilebilmektedir. Çalışmanın bu kısmında

Şimir'e lanetler/beddualar yağdıran mısraların birkaçına yer verilmesi, ona duyulan hiddetin boyutlarını görebilmek adına faydalı olacaktır.

Şimir'e en ağır bedduaları gönderen şairlerin başında Balım gelmektedir. Hz. Muhammed'in nesline zulmettiği için Şimir'in bu dünyada çekmediği azap kalmamasını dileyen şair, bununla da yetinmeyip onun bütün soyunun kuruması için Allah'a yakarmaktadır:

Ok atarsın Peygamberin nesline
Şimir senin elin yüzün kurusun
Hainliğin Yezidliğin aslına
Bahçen harap olsun gülün kurusun

Ağzından kan gelsin çare bulama
Sürüm sürüm sürün rahat öleme
En sonunda tutulasın vereme
Hastalıktan her bir yanın kurusun

Balım der ki hançerlere düşesin
Alt yanın tutulsun gomgoğ şişesin
İtler gelsin leşini sürüklesin
En sonunda hanümanın kurusun (Akyol, 2017: 97)

Şimir'e ağır beddualar gönderen şairlerden bir diğeri Şeref Hanım'dır. *Divan-ı Şeref Hanım*'da yer alan iki beyitte Şimir'in Hz. Hüseyin'i şehit eden ellerinin ve onun göğsüne basan ayaklarının bir ağacın dalları gibi kuruması, her iki cihanda yüzünün gülmemesi, hesap gününde bir yılan gibi yüzüstü sürünmesi temenni edilmektedir:

Kurusun kopsun elin ayagın ey Şimr-i lain
İki âlem dilerim başına zindan olsun (Arslan, 2018: 38)

Dilerim kopsun iki eli ayagı birden
Yüzi üzre sürüne rûz-ı cezâ hem-çü yılan (Arslan, 2018: 43)

Hüseyinî tarafından kaleme alınan ve Hz. Hüseyin'in dilinden yazılan "mazlum Hüseyin benim" redifli şiirde Şimir'in Kerbelâ'daki zulmü detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. İlerleyen mısralarda Şimir'e hayli öfkelenen Hüseyinî, bir ara "İki cihanda Allah rahat etmesin seni" (Duran, 2012: 90) demekten kendini alamaz. Devamında, Şimir'in dinini dünya malına sattığı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin sevgilisi Hüseyin'e zulmettiği için Allah'ın rahmetinden ilelebet mahrum kalacağı söylenmektedir:

Ey Şimr dinini verdin cihan ziynetine
Yarın mahrum kalırsın Allah'ın rahmetine
Zalim olup zulm edersin Mustafa evladına
Mustafa'ya, Murtaza'ya sevgili evlad mazlum Hüseyin benim (Duran,
2012: 90)

Bir Bektaşî şairi olan Velî, Hz. Hüseyin'i öldüren Şimr'in Allah tarafından lanetlendiğini ve bu yüzden kıyamete kadar alında kapkara bir lekeyle yaşayacağını ifade etmektedir:

Allah'dan Şimr'e lanet indi
Yüzü kara oldu hep cihan gördü

(...)

Şimr bu yaptığın Hak kabul etmez
Kıyamete kadar lanetin gitmez (Duran, 2012: 92)

19. asrın ikinci yarısıyla 20. asrın ilk yarısı arasında yaşadığı bilinen Bahreddîn, bir beytinde Şimr'den “har/eşek” diye bahsetmekte ve “alçak, soysuz” olarak addettiği Şimr'in hesap gününe değin lanetle anılacağını belirtmektedir:

Nice cüret eyledi bu kara melun Şimr-i har
Lanet olsun ol habîse haşre dek etmem zarar (Gıynaş, 2013: 129)

Şimr'e duyulan öfke ve kızgınlık sonraki dönemlerde de artarak devam etmiş, hatta bu tavır “Şimr” ismini duymaya tahammül edememe seviyesine ulaşmıştır. Alevi ahali arasında tercih edilen ve edilmeyen isimler üzerine 2012 yılında yapılan bir araştırma, bu tezimizi doğrulamaktadır. Katılımcılara “Ocağınızca/yörenizce tercih edilmeyen adlar var mı?” sorusu yöneltilmiş ve onlardan çocuklarına koymaktan sakındıkları isimleri saymaları istenmiştir. Verilen cevaplar incelendiğinde, tarihî süreçte Alevi toplumunun değerleriyle ters düştüğüne inanılan şahsiyetlerin isimleri ile Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin ve yanındakilere zulmedenlerin isimlerinin bilinçli olarak tercih edilmediği görülmüştür. Araştırmaya göre kara listede yer alan adlar, sırasıyla “Bekir, Osman, Ömer, Ayşe, Mervan, Muaviye, Yavuz, Yezid, Şimr, Süfyan”dır. (Uysal, 2012: 244) Görüldüğü üzere, listenin başlarında yer almamakla birlikte, “Şimr” ismi de Alevi toplumunca uzak durulan isimler arasındadır. Şüphesiz ki bu tavırda, hem çevreden gelebilecek tepkilerden çekinmeleri hem de Şimr'e edilen bedduaların çocuğa tesir etmesinden korkmaları etkili olmuştur.

3. Alevi-Bektaşî Kültüründe Bir Aşağılama Sözü: “Şimir”

Kerbelâ’da gerçekleştirdiği zulümle İslam coğrafyasının nefretini kazanan Şimir, sonraki yıllarda hem aşağılık bir insan olarak hatırlanmış hem de teşbih yoluyla onun ismi/karakteri üzerinden başka insanların aşağılandığı görülmüştür. Çalışmanın bu bölümünde, önce Şimir için sarf edilen aşağılayıcı sıfatlar ele alınacak, ardından Şimir isminin bir aşağılama unsuru olarak nasıl kullanıldığı izah edilecektir.

Şairlerin mısralarında ve bilhassa maktelerde en çok “Şimr-i lain” ve “Şimr-i melun” olarak anılmakla birlikte, Şimir için tahkir/aşağılama içeren farklı sıfatlar da kayda geçmiştir. Bunlar arasında “hınzır-sıfat Şimir” (Durbilmez, 2016: 22); “Şimr-i denî vü hûk-nihâd” (Şener, 2015: 202); “Şimr-i bî-âr” (Arslan, 2018: 43), “Şimr-i habîs” (Arslan, 2018: 162); “Şimr-i bağl”, “Şimr-i müfsid, münâfık, bî-îmân”, “Şimr-i zâlim” (Hacı Nüreddin Efendi, 2012: 94-96); “Şimr-i şûm” (Duran, 2012: 89), “Şimr-i hâin” (Duran, 2012: 92); “Şimir kelb” (Kaya, 2009: 44); “Şimr-i nâdân” (Çağlayan, 1997: 103), “Şimr-i degâ” (Çağlayan, 1997: 472); “Şimr-i dîn” (Özkök, 2014: 100) vs. sayılabilir. Şimir için kullanılan sıfatların ortak özelliği, bazen kötü karakterine vurgu yaparak (bî-âr/utanmaz, bî-îmân/dinsiz, degâ/hilekâr, denî/soysuz, dîn/soysuz, habîs/soysuz, hâin, müfsid/fesatlık eden, münâfık/ikiyüzlü, nâdân/cahil, şûm/uğursuz, zâlim) bazense bir hayvana benzeterek (bağl/katır, hınzır/domuz, hûk-nihâd/domuz yaradılışlı, kelb/köpek) Şimir’i aşağılıyor olmalarıdır.

Kerbelâ’dan günümüze uzanan süreçte, bilhassa Alevi-Bektaşî çevrelerinde, toplum tarafından onaylanmayan vasıfları taşıyan kimseler ile Şimir arasında daimi bir ilişki olduğu varsayılmış, bu kişiler her fırsatta aşağılanmıştır. Mesela *Emânet-i Hazret-i Pîr* adlı risalede sürekli olarak kadın peşinde koşan zamparalar, lanete gark olmuş şeytani vasıflı kimseler ve lûtîler (oğlancılar) ile Şimir arasında bir bağ kurularak bu üç tip insanın makbul olmadığı açıkça belirtilmiştir:

“İmdi bir kişi zen-pârelik ider ise Hazret-i İmam Hüseyin Efendimizi şehid iden melunun sıfatında görünür (...) ‘Aleyhi’l-lane ve lûtî olan kişi, İmam Hüseyin’in kâtili olan Şimr-i meluna benzer. (...) Daima ol kimse zâhirde ve bâtında mahcûb kalur, feyz bulamaz.” (Kozan, 2013: 25-26)

Şimir isminin bir aşağılama unsuru olarak kullanılması, şiir dünyasında da karşımıza çıkmaktadır. 19. asır Bektaşî şairlerinden Kul Fakır, devrinin

insanlarını eleştirirken bir ara sözü Şimir'e de getirir. Şiirin genelinde devrinden tamamen ümidi kestiğini ifade eden Kul Fakır, azgın insanların Şimir'i bile aratacak kadar kötü işler yapmaya başladıklarını söylemektedir:

Eyiler eyliği gider
Azgınlar eğriye gider
İşleği Şimir'den beter
Ben müminim dese gerek (Özmen, 1998b: 593)

Kul Fakır, başka bir şiirinde bu kez eleştiri oklarını göstermelik “âdillere” ve sözde “din önderlerine” yöneltir. Şair; adaletten söz ettiği halde Şimir ve Mervan gibi zalimlerin yolundan gidenleri, dedelik yaptığı halde şeytana kulluk edenleri mundar/murdar tenli kimseler olarak nitelendirmektedir:

Ömer Nakıs gibi adalet gider
Şimir'le Mervan'ın yolunda gider
Şeytana kul olmuş dedelik eder
Huyu aşna olmuş mundar tenine (Özmen, 1998b: 605)

Bir başka 19. asır Bektaşî şairi Hüseyin Fevzî, “bizim” redifli şiirinde “Zemâne halkının vasfın edeyim/ Acep nice olur hâlimiz bizim” diye söze başlar ve devrinde gördüğü toplumsal aksaklıkları/ eksiklikleri bir bir sıralar. Hacı Bektaş-ı Veli evlatlarından gelen son postnişin olarak bilinen Hüseyin Fevzî, “eliyle, beliyle ve diliyle” şer işler yapanlar yüzünden akıbetimizin kötü olacağını düşünmektedir:

Şimir hançerini almış eline
İblis kemerini takmış beline
Küfür doldurmuş ağzı diline
Böyle nasıl olur sonumuz bizim (Özmen, 1998c: 65)

Şimir isminin olumsuz çağrışımları, Anadolu Alevilerinin dilinde hâlâ yaşatılmaktadır. Lakin şu ana kadar yapılan ağız araştırmalarında Şimir'le ilgili ciddi bir kayda rastlanmamış olması ilginçtir.² Türk Dil Kurumunun hazırlamış olduğu *Derleme Sözlüğü*'nde Şimir'le ilgili herhangi bir veri yoktur. Anadolu ağızlarında Şimir'e dair tek kayıt, Isparta ağzından yapılan bir derlemede (Yıldız, 2007) yer almaktadır. Bu çalışmada “Şimir gibi, ona bi şey olmaz.” ifadesi kayda geçirilmiş ve burada geçen “Şimir” kelimesinin “kara kuru kimse” anlamına geldiği belirtilmiştir. Dikkatle bakıldığında, derlemede geçen “Şimir” kelimesinin doğru bir şekilde anlamlandırılmadığı aşikârdır.

Zira derlemecinin ifade ettiği gibi burada “kara kuru”, yani “esmer ve çok zayıf” bir kimseden değil, aksine “Ona bi şey olmaz.” denilerek “sağlam bir bedene sahip” birinden bahsedilmektedir. Bu cümleyi “Kötüye bir şey olmaz.” şeklinde yaygın olarak kullanılan halk sözüyle aynı istikamette düşünmek; Şimir’in sevilmeyen birisi olduğu ön kabulüyle hareket edip cümlede geçen Şimir’e “bir yolunu bulup karşılaştığı zorluklardan kurtulmasını bilen sevimsiz kimse” şeklinde bir anlam yüklemek daha doğru olacaktır.

Çorum Alevileri arasında da içinde “Şimir” geçen ilgi çekici ifadelere rastlanmıştır. Çorum’un Yenice köyünde yapılan görüşmelerde “Şimir” kelimesinin iki şekilde kullanıldığı görülmüştür. Bunlardan biri yaramaz çocuklarına kızan ebeveynlerin dilinde yaşamakta, diğeri ise mezhebine bakılmaksızın çevresi tarafından hiç sevilmeyen kimseler için kullanılmaktadır. İşin ilginç tarafı, görüştüğümüz kişiler Şimir’in Kerbelâ olayındaki rolü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayıp içinde Şimir geçen cümleleri “eskilerden duydukları için” kullandıklarını ifade etmişlerdir.

“Şimir” sözünün ilk kullanımı, ebeveynlerin yaramazlık yapan çocuğa/ çocuklara “Şimirlik yabmayı bırak/birahıñ!” (KK-1, KK-2, KK-3) diye bağırmalarıyla karşımıza çıkmaktadır. Anne-babalar, çocuğu yaramazlık yaptığında önce onu sakın bir dille uyarmakta ve çocuktan hem kendilerine hem de etraftakilere rahatsızlık veren tavrını sürdürmemesini istemektedir. Lakin çocuk yaramazlık yapmakta ısrarcı olursa son uyarı olarak ona “Şimirlik yapmayı bırak!” diye bağırılmaktadır. Şimir’in Hz. Hüseyin’i şehit ettiği ve esir alınan kadınlara türlü eziyetlerde bulunduğu hatırlandığında onun yaptıkları bir Alevi için hayli kızılacak ve asla onaylanmayacak bir davranıştır. Gelenek içerisinde çocukların aşırı rahatsızlık veren halleri, teşbih yoluyla Şimir’in rahatsızlık veren davranışlarıyla özdeşleştirilmektedir. Görüştüğümüz kişiler, bir çocuğa “Şimirlik yapmayı bırak!” diye bağırduklarında bunun son uyarı olduğunu ve devamında mutlaka o çocuğun canını yakacak bir eylemde bulduklarını ifade etmişlerdir.

“Şimir” sözünün ikinci kullanımı ise, karakteri sevilmeyen kişilerden bahsedilirken “Yav, birah şo Şimir’iñ dölünü!” (KK-1, KK-2) denilerek yaşatılmaktadır. İşin ilginç tarafı, bu söze maruz kalan kişi bir Alevi de olabilmektedir. Bilhassa ahali arasında “yalancı, üçkâğıtçı, düzenbaz, iş yaramaz” gibi sıfatlarla yaftalanan kişiler için “Şimir’in dölü/Şimir soylu” denildiği görülmektedir. Görüştüğümüz kişiler, “Şimir soylu” olarak

nitelendirilen kimselerin selamını almaktan ve onlarla bir dost meclisinde oturup çay içmekten mümkün olduğunca sakındıklarını söylediler. Burada “selam” ve “çay” unsurlarının Şimîr’le yan yana getirilmesi dikkate değerdir. İslami törede selam veren ve selam alan kişiler birbirlerinden “emin” olan ve temiz bir kalple karşısındakine esenlik dileyen kimselerdir. Haliyle bir kişi karşısındakini “Şimîr” diyerek ötekileştiriyor ve selamını almaktan dahi imtina ediyorsa, onun samimiyetinden “emin değil” demektir. Çay ise demlenişinden içilişine kadar başlı başına bir ritüeldir. Anadolu insanının gözünde çay içmek, sadece bir sıvıyı tüketmek değil aynı zamanda dostane bir sohbet de kapı aralamaktır. Kahvenin köylere kadar girmediği eski dönemlerde, bilhassa uzun kış gecelerinde, misafirler için soba üzerinde bir demlik çay hazırlamak özel bir ritüel gibiydi. Haliyle ağırlanan misafir de odun sobasında demlenen çay gibi “özel” olmalıydı. Misafir ahali tarafından kötü huylarıyla tanınan bir kimseyse, ona manevi değeri yüksek olan o çaydan ikram etmek ve onunla çay eşliğinde dostça bir sohbet girişmek pek uygun olmayacaktır. Bu arada görüştüğümüz kişiler, “Şimîr soylu” olarak nitelendirdikleri bir kimse istenmediğini bildiği halde misafirlığe gelirse ona da çay ikram ettiklerini, lakin bu çayın yeni demlenmediğini, gün içerisinde içilip demliğin dibinde kalan çayın ısıtılmış hali olduğunu ifade ettiler. Bu tavır, hadisenin üzerinden yüzyıllar geçse de Şimîr’e duyulan öfkenin ve onun soyundan geldiği varsayılan kişileri değersiz görmenin başka bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4. Sonuç

İslam tarihinde büyük yıkımların başlangıcı olan Kerbelâ olayı, 10 Ekim 680 (Hicrî 10 Muharrem 61) tarihinde bugün Irak sınırları içinde kalan Kerbelâ’da vuku bulmuştur. Bilindiği gibi Hz. Hüseyin ve yanındakilerden oluşan küçük bir grup, Emevi halifesi Yezid bin Muaviye (I. Yezid)’ye bağlı güçlü bir ordu tarafından Kerbelâ’da katledilmiş; sağ kalan az sayıdaki kadın ve çocuk ise türlü aşağılamalara maruz kalmıştır. Bu olaylar esnasında Hz. Hüseyin ve beraberindekilere en çok zulmedenlerden biri, Anadolu’da “Şimîr” adıyla bilinen Şimîr bin Zî’l-Cevşen’dir. Şimîr; Yezid’in emirlerini yerine getiren Kûfe valisi Ubeydullah bin Ziyad’ın ılımlı bir tavır takınarak Hz. Hüseyin’le barış anlaşması yapmasına mani olmuş, 10 Muharrem günü Hz. Hüseyin’i şehit edip başını bedeninden ayırmış, Hz. Hüseyin’e bağlı kadın ve çocukların bulunduğu çadırları askerlerine yağmalatmıştır. Bütün

bunlar Şimir'in lanetle anılmasına sebebiyet vermiş; sonraki dönemlerde, bilhassa Alevi-Bektaşî çevrelerinde, kötü amelleri yüzünden toplum tarafından dışlanan/değersiz görülen kişiler ile Şimir arasında daimi bir ilişki kurulmuştur.

Şimir'in adı şiirlerde ve maktelerde her zaman lanet içeren sözlerle bir arada anılmıştır. Bu cihanda soyunun kuruması, ahirette daima azap çekmesi, Allah'ın rahmetinden ilelebet mahrum kalması en çok dillendirilen beddualardandır. Anadolu Alevileri Şimir'i lanetle anmakla yetinmemiş, onun karakteri üzerinden başka insanları aşağılama yoluna da gitmiştir. Zamparalık ve lûtlilik (oğlancılık) yapanların, göstermelik âdillerin, sözde din önderlerinin, “eliyle, beliyle ve diliyle” şer işler yapanların Şimir'in soyundan geldiği varsayılmış; bütün uyarılara rağmen söz dinlemeyip yaramazlık yapan çocukların, halk arasında “yalancı, üçkâğıtçı, düzenbaz, işe yaramaz” gibi sıfatlarla yaftalanan kişilerin Şimir huylu/soylu oldukları dile getirilmiştir.

Anadolu Alevi-Bektaşî kültüründe Şimir isminin olumsuz çağrışımları hâlâ yaşatılmakla birlikte, gerçekleştirilen ağız araştırmalarında bugüne kadar Şimir'le ilgili ciddi bir kayda rastlanmaması ilginçtir. Bu çalışma vesilesiyle, Alevi-Bektaşî kültürünün hâkim olduğu yerlerde yapılacak ağız araştırmalarında “Şimir” ismine daha çok odaklanılması ve yeni yeni kullanımlarının ortaya çıkarılması temenni edilmektedir.

Sonnotlar

- 1 Hz. Hüseyin'i kimin şehit ettiği hususunda başka iddialar da bulunmaktadır. Kaynaklarda Şimir bin Zî'l-Cevşen'den sonra adı en çok anılan kişi “Sinan bin Enes”tir: Arslan-Erdoğan, 2009: 31; Fiğlalı, 1998: 520; Köksal, 1984: 177; Mevlana Azad, 1982: 52-53.
- 2 Ufuk Tavkul'un hazırlamış olduğu *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*'nde “Şimir” kelimesinin “kirli, pis” ve “cimri, pinti” anlamlarına geldiği görülmektedir (Tavkul, 2000: 365-366).

Kaynaklar

A. Yazılı Kaynaklar

- Ablay, Rüya. (2016). “İslâmî Türk Edebiyatında Sînezenler”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Akgül, Leyla. (2014). *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*. Ankara: La Kitap Yayınları.
- Akyol, Cansu. (2017). “Ardahan/Damal Bölgesinde Gözükızıl Ocağı Üzerine Nitel Bir Araştırma”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, Mehmet. (2018). *Şeref Hanım Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arslan, Mehmet ve Mehtap Erdoğan. (2009). *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çağlayan, Bünyamin. (1997). “Kerbelâ Mersiyeleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demir, Necati. (2007). *Müseyyeb Gazi Destanı (Kerbelâ'nın İntikamı)*. Ankara: Hece Yayınları.
- Duran, Hamiye. (2012). “Alevilik- Bektaşilik Muhtevalı Bir Cönk”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 61, 77-108.
- Durbilmez, Bayram. (2016). “Yozgatlı Hüznî Dîvânlarında Kerbelâ”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 11, 1-22.
- el-Muvaffak. (2010). *Kerbelâ Olayı/Maktelu'l-Hüseyn*. Çev. Yusuf Eğinç. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1998). “Hüseyn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 518-521.
- Gıynaş, Kamil Ali. (2013). “Bir Hz. Hüseyin Âşığı: Son Asrın Meçhul Şairlerinden Bahreddîn ve Dîvânındaki Kerbelâ Mersiyeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 67, 121-148.
- Hacı Nüreddîn Efendi. (2012). *Maktel-i Hüseyin*. Haz. Mehmet Karaaslan. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

- Kaya, Doğan. (2009). *Şarkışlalı Âgâhî*. Sivas: Vilayet Kitabevi.
- Keskin, Yakup. (2012). “Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, 307-340.
- Kozan, Ali. (2013). “Hacı Bektâş Velî’ye İzafe Edilen Bir Eser: *Emânet-i Hazret-i Pîr*”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 67, 15-38.
- Köksal, Asım. (1984). *Hazreti Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mevlana Azad. (1982). *Hz. Hüseyin/Bir Uyarı Bir Sembol*. Çev. Abdullah Gürel. İstanbul: Pınar Yayınevi.
- Özök, Kahraman. (2014). *Osmanlı Dönemi Şeyhlerinden Kerbelâ Mersiyeleri*. İstanbul: Revak Kitabevi.
- Özmen, İsmail. (1998a). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. c. 3. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1998b). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. c. 4. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1998c). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. c. 5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şener, Hasan. (2015). “Kilisli Zihnî’nin ‘Olur’ Redifli Kerbelâ Mersiyesi”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 1, 195-204.
- Tavkul, Ufuk. (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uysal, Başak. (2012). “Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 237-248.
- Yıldız, Osman. (2007). “Isparta Ağzından *Derleme Sözlüğü*’ne Katkılar”. *Turkish Studies* 2/2, 790-800.

B. Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Suat Aşkın, 50, ilkokul, çiftçi, 25.08.2018, Yenice/Çorum.
- KK-2: Tuncay Aykaç, 38, ilkokul, işçi, 25.08.2018, Yenice/Çorum.
- KK-3: Durmuş Aykaç, 35, üniversite, öğretmen, 15.09.2018, Yenice/Çorum.

ŞEYH SAFİYÜDDÎN-İ ERDEBİLÎ'NİN BİLİNMEYEN TÜRKÇE BİR ŞİİRİ VE ŞERHİ

An Unknown Turkish Poem And Commentary Of Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî

İsrafil BABACAN*

Öz

Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî (1252/1334) İnan'da yaşamış büyük bir sûfî ve Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in büyük dedesidir. O, Safevî devletinin fikrî, ilmî ve amelî temellerini oluşturan ve daha sonra Anadolu Aleviliğini de etkileyen önemli fikirlere sahiptir. Bu güne kadar Şeyh Safiyüddîn'in, "Makâlât" ya da "Buyruk"u gibi kendisine isnat edilen farklı eserlerinden ve şairliğinden söz edilmişse de, manzum bir eseri veya Türkçe şiirleri hakkında herhangi bir malumata rastlanmamıştır. Biz, Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî'ye ait Türkçe kaside ve bu kasidenin şerhine ait üç nüshasını tespit ettiğimiz bir eser üzerine çalıştık. Metin tenkidi yoluyla incelediğimiz kaside, kırk altı beyitten ibarettir. İçeriği, Şark dünyasında rayiç olan geleneksel ilimler yoluyla "Hakk"ı ulaşmaya dairdir. Şârihi ise Eşrefoğlu Rûmî'dir (ö. 1469). Ancak eser, Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatından yaklaşık iki yüz yıl sonra takipçisi olduğunu düşündüğümüz belirsiz bir kişi tarafından yazıya geçirilmiştir. Bu yönüyle ikincil anlatıcıya dayanan ve klâsik şerhlerde görülmeyen bir üsluba sahiptir. Geleneksel şerh metotlarının birçoğunun kullanıldığı bu şerhte, şerh edilen kasidenin muhtevasına uygun biçimde Şark dünyasına has ilimlere dayanan geniş malumata yer verilir. Şârih, kullandığı kaynakları açıkça zikretmesi, kişisel yorumları ve tasavvufu o devirdeki tabiat bilimlerini birleştirme gayretiyle dikkat çeker. Bu çalışmamızda, öncelikle Şeyh Safiyüddîn'in kasidesinin tenkitli neşrini yaptık. Sonra Eşrefoğlu Rûmî'nin, şiirin ilk yedi beytini içeren şerhini, metotlar, kaynaklar, dil-üslup ve şerh türü açısından değerlendirdik. Hem metnini elde ettiğimiz kaside hem de şerhin, edebiyat tarihi açısından oldukça mühim olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü öncelikle Şeyh Safiyüddîn'in Türkçeyi kullandığını ispatlayan bu kaside, onun Türklüğü hususunda İnan kaynaklarında yer alan şüpheleri gidermektedir. Ayrıca elimizdeki şerh, Osmanlı sahası Türk Edebiyatı'nda dinî-tasavvufî metinlere yapılan şerhlerden farklı ilk edebî şerhlerden biri sayılabilir. Bu açıdan dikkate değerdir.

Anahtar Kelimeler: Safevîlik, Şeyh Safî, Anadolu Aleviliği, Şerh, Türkçe Yazma Eser, Eşrefoğlu Rûmî

Abstract

Sheikh Safiyuddin Erdebili (1252/1334) is a great Sufi who lived in Iran, is the grandfather of Shah Ismael who is the founder of the Safavid Empire. He has important ideas which constitute the intellectual, scientific and operational bases of the Safavid Empire and which later also influenced the Anatolian Alevism. Until this day, Shaykh Safiyuddin had been mentioned about his different works and poetry which were attributed to him like "Makalat" and "Buyruk", but it was not found any information about his poetic work or his Turkish poets.

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye, İbabacan76@gmail.com

We have studied on a work we identified three copy of commentaries on Sheikh Safiyyuddin Erdebili's Turkish ode. The ode which we examined through text critique method, consists of forty six couplets and about reaching the God with traditional scientific knowledge of the Eastern world. The commentator of ode is Esrefoglu Rumi (b. 1469). However, we think the work was written by an uncertain person who lived two hundred years after Esrefoglu Rumi's death. The commentary based on the secondary narrator style which is not common in classical commentaries. The commentary in which most of the traditional methods of annotation are used, is based on a large scientific knowledge belongs to Eastern world as the form of traditional commentaries. It's remarkable with the the commentator's mentions the sources he used, his personal comments, and his attempt to unite the natural science with Sufism. In our study, we firstly published Sheikh Safiyyuddin's ode with edition critique. Then we evaluated the commentary of the first seven of the poems of Esrefoglu Rumi, in terms of methods, resources, language-style and commentary type in our study. It is understood that both the text we obtained and the commentary are very important for the history of literature. Because first of all this ode which proves that Sheikh Safiyyuddin used Turkish, resolves suspicions in Iranian sources regarding his Turkishness. In addition it is remarkable in this aspect that, the annotation can be considered as one of the first literary commentaries, which is different from the commentaries on the religious-mystical texts in the Ottoman literature.

Keywords: Safavid, Sheikh Safi, Anatolian Alevism, Commentary, Turkish Manuscript, Eşrefoğlu Rûmî

I. Giriş

Anadolu sufizminin gelişim çizgisini Orta Asya'dan İran'a, oradan Kafkaslara doğru genişleyen büyük Türk coğrafyasında aramak gerektiği, bu hususta çalışan hemen tüm araştırmacıların ortak kanaatidir. Dolayısıyla Anadolu'da yaşamakta olan Alevî-Bektaşî inancının yalnız bu topraklarda temellendiğini düşünmek eksik bir düşüncedir. Anadolu sufizminin önemli bir kolu olan Alevîlik-Bektaşîlik bugün her ne kadar İran diye adlandırılrsa da, orada etkili olan Türk/Türkmen toplulukları ile bu topluluklar içerisinde çıkan Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebilî (1252-1334) gibi mühim şahsiyetlerin elinde yoğunlaşmıştır.

Şeyh Safiyyüddîn, meşhur lakabıyla Şeyh Safi, bilindiği üzere Safevî Devleti'nin resmî kurucusu Şâh İsmâil-i Safevî'nin (1487-1524) büyük atasıdır. O her ne kadar tarihçilerce kendi silsilesinden Şâh İsmail'e olan nispetiyle tanıtılsa da, aslında Safevî tarikatının kurucusu olması, Anadolu sufizmine etkileri ve ilmî-edebî kişiliğiyle ön plana çıkan bir şahsiyettir.

Şeyh Safi'nin, neşet ettiği ve İran sınırlarında kalan Erdebil kenti dışında, Deştikıpçak ile Kırım bölgelerinde irşad vazifelerinde bulunduğu ve müritlerinin başta Anadolu olmak üzere Azerbaycan, Mazenderan,

Horasan, Türkmenistan, Çin Türkistan'ı, Suriye, Irak vb. bölgelere yayıldığı söylenmiştir (Öngören, 2008/I: 478). İhdas ettiği Safevî tarikatının bilhassa Anadolu ile olan ilişkileri, kendi devrinden itibaren başladığı bilinmektedir. Bu dönemde Erdebil'e gelen üç bin civarındaki müridinin büyük çoğunluğu Anadolu kökenlidir. Anadoludaki en mühim müritlerinden biri Şeyh Abdurrahman Erzincani'dir (Dedeyev, 2008: 205). Şeyh Safi'nin halifelerinden Hâce Ali, Şeyh Safi etkisini Anadolu'da daha da pekiştirmiş, Hamidoğulları ve Karamanoğulları beylikleri üzerinde müritleri vasıtasıyla Safevîlik tesirlerini sirayet ettirmiş ve Hacı Bayram-ı Velî'nin müşşidi Somuncu Baba ile Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatlerinin kuruluşunda etkin rol oynamıştır. Hatta Öngören'in tespitlerinden yola çıkarak bu tesirin, Molla Fenarî ve Kemal Ümmî'ye kadar uzandığı söylenebilir (2008/II: 460). Dolayısıyla Anadolu'da XV. asırdan sonra vücut bulan hemen her sufist harekette, bir miktar Şeyh Safi etkisi olabileceğini düşünmek gerekir.

Şeyh Safi'nin eserlerinin adı ve sayısı hakkında kesin bir şey söylenmemektedir. Öngören, çeşitli İran kaynaklarına dayanarak *Kara Mecmua*, *Menâkıbu'l-Esrâr*, *Makâlât*, Şeyh Safi Buyruğu/Şeyh Safi Vasiyetnâmesi gibi kitapların ona ait olabileceğini veya nisbet edilebileceğini söylemiştir. Ayrıca, aynı kaynaklara istinaden bazı Farsça şiirlerinin de olabileceğini eklemektedir (2008/II, s. 478). Kadim Safevî kaynaklarını inceleyen Çağdaş Farsça biyografî kitaplarında da onun eserleri hakkında net bir bilgi yoktur. Örneğin *Dânişmendân-ı Âzerbaycân* müellifi, Farsça bir şiirinden başka eserini zikretmez (Terbiyet, 1391/2012: 351). *Suhanverân-ı Âzerbaycân*'da ise, yine eski Safevî kaynaklarına dayanılarak, *Tahkikat*, *Mesnevî'den beyit şerhleri*, *Silâtü'l-Fakîh*, *Fenâ* adlı kitaplar ile 4 Farsça 4 gazel ve 11 rûbâîyi onun eserlerinden sayar. Ama bunların çoğunun elde olmadığını ve sonradan müritlerince kendisine nispet edildiğini ekler (Devletâbâdî, 1377/1998: 40-42). Ayrıca ona ait olduğu söylenen Türkçe bir dördlüğün de metnini verir¹. Ancak Hüseyin Sâdik'ın yaptığı araştırmalara göre, "Kara Mecmua" adlı eserin, her ne kadar sonradan müritlerince kaleme alınmış olsa da, Şeyh Safi'ye aidiyeti hususunda şüphe yoktur (1383/2004: 15-17). Bununla birlikte biraz sonra, Osmanlı döneminde yapılan şerhiyle birlikte ele alacağımız ve incelediğimiz kaynaklarda Şeyh Safi'ye ait olduğu söylenen Türkçe bir kasidenin, en azından, İran akademik çevrelerince bilinmediği açıktır.

II. Şeyh Safî'nin Türkçe Kasîdesi

Yerli ve yabancı kaynaklarda Şeyh Safî'nin bir dörtlük dışında Türkçe şiiri olduğundan bahsedilmez. Ancak, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmalar Kütüphanesi'nde, "Şerh-i Kasîde-i Tâhâ" adlı müellifi belirtilmeyen 55 varak bir yazma eser kaydı vardır. Bu eserin 37b-38a nolu varaklarında, tamamı şerh edilmeyen bir kasidenin tam metni yer almaktadır. Yazma üzerinde araştırmamızı genişlettiğimizde, iki noktayı tespit ettik: Birincisi bu yazmanın başka nüshalarına da ulaştık. İkincisi, şerhin Eşrefoğlu Rûmî'ye (ö. 1469) ait olduğunu gördük. Ancak daha sonra bahsedileceği üzere eser, bizzat Eşrefoğlu tarafından değil daha sonraları, onun bir müridi ya da yakınınca kaleme alınmıştır. Aslında Eşrefoğlu'nun böyle bir şerhi olduğu iki kaynaktan zikredilmektedir (Güneş, 2006: 91; Şah, 2007: 65). Ancak nasıl bir eser olduğu ve muhtevası hususuna her iki kaynaktan da değinilmemiştir. İncelediğimiz yazmanın Konya ve İstanbul'da birer nüshası daha bulunmaktadır. İstanbul nüshası sadece şerh edilen metinlere havî iken Konya nüshasının sonunda, daha tam bir kaside metni yer almaktadır. DTCF nüshasında kaside 40 beyitten müteşekkil iken Konya nüshasında 43 beyittir. DTCF nüshasında olup Konya nüshasında yer almayan üç beyit ve Konya nüshasında olup DTCF nüshasında bulunmayan altı beyit vardır. Böylece kaside, 46 beyte ulaşmaktadır.

Şeyh Safî'nin bu kasidesinin Konya nüshasında başlık, "*Kasîde-i Şeyh Safî Rahmetullâhi Te'âlâ Aleyhü'l-Vâfî*" iken DTCF nüshasında "*Kasîde-i Şeyh Safî Rahmetullâhi Aleyh*"tir. Böylece kaside, her iki yazmada da açıkça Şeyh Safî'ye nispet edilmiştir. Ancak elimizdeki tüm nüshalar Şeyh Safî ve Eşrefoğlu'nun ölümünden çok sonraları kaleme alındığından, Azerbaycan Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi imlası, önemli oranda ortadan kalkmıştır.

Nüsha karşılaştırması neticesinde 46 beyit olarak tespit edilen bu kaside, baştan sonra sembolik/mecazî bir dille ilm-i simyâ, ilm-i kimyâ, ilm-i tencim, ilm-i iksîr, ilm-i zâyirçe, kadim İslam felsefesi, tasavvuf ve çeşitli gizli ilimler gibi Şeyh Safî devrinde rayiç olup onun mücehhez olduğu eski ilimlere ait istilâhların zikri ve mezkur ilimlerin uygulamaların izahından ibarettir. Bu durum, tabii olarak, neden söz konusu kasidenin şerh edildiğini ortaya koymaktadır. Kendine has kısımlara ayrılan kasidenin, klâsik kaside bölümleri açısından tasnifi zoraki mümkün olsa da, makalemizin sonunda tam metnini verdiğimiz üzere, şu kasem beyti ile nesib/teşbib bölümü başlar:

Sırr-ı be²-hâk-ı tâhâ ve 'ş-şems-i mâh-ı tâbân

Hağk-ı kelâm-ı İzed rûh-ı habîb-i bürhân

Yukarıdaki beytin de dâhil olduğu ilk beş beyitte Şeyh Safî, “müskilât” olarak nitelediği kasidenin telif nedenini “mücmel” değil “mufassal” biçimde izah ettiğini söyler. “tâlib” diye adlandırdığı kimi “mürîd”lerden şikâyetini dile getirip onlara çeşitli tavsiyelerde bulunduktan sonra, maksud bölümüne şu beyitle girizgâh yapar:

Al nefis ü rûh u arzı tedbîr it ayru ayru
Nefis ola muţma 'inne çuds ola rûh-ı insân

Altıncı beyitten sonra kırk birinci beyte kadar yukarıda zikrettiğimiz eski ilimlerden hareketle, şerh kısmında Eşrefoğlu'nun yer yer izah ettiği gibi, aslında türlü kadim ilimler, tasavvuf, İslam felsefesinin esasları ve çeşitli itikadî konular kapalı sembolik bir dille anlatılır. Maksud bölümünden aşağıya alınan kimi beyitler bu duruma örnektir:

Nâr u hevâ vü âb u arzı al eyle tedbîr
Nâr ile âbı hâk it bād ile hâka ey cân

Kibrît ile 'ameldür nâr aňla bâr-ı 'uğkâb
Zîbağla âb bilgil ecsâd-ı hâk ey cân

Nefs-i şafîri dağı hâk ile eyle teşmî'
Ġavvâş ola cârî çün mişl-i âb-ı hayvân

Arziyyesin cem' idüp sıcak idüp ile taş' id
Taş' id olanı teşmî' -i dühnle eyle handân

Nefs ile rûhı dağı hall eyle ayru ayru
Bir hefte cây-ı halle gönder buları ey cân

Kırk birinci beyitte, kasidesinde anlattıklarını “esrâr-ı sırr-ı hak” diye nitelendiren Şeyh Safî, dua bölümüne mukabil olmak üzere kasidesine, nesib/

teşbibde olduğu gibi, müritlerine nasihatle son verir. İlgi kısma geçiş sağlayan girizgâh beyti şöyledir:

Esrâr-ı sırr-ı haqqı Şâfi didi mufaşşal
Haqq-ı habîb-i Haydar rûh-ı habîb-i bürhân

Kaside, aşağıdaki beyitle de sona erer:

Birin bu rûh-ı kıdsüñ vir ‘ağd olan yek ‘ıyda
Şan‘ atda tül-i müddet irmedigine noğşân

III. Kasidenin Şerhi

DTCF (No: 329), Konya Mevlana Müzesi (No: 2794/7) ve Süleymaniye Kütüphanelerinde (No: 359/1) birer nüshası bulunan şerhin kütüphane fişlerindeki adı, ilk mısraında geçen “Tâhâ” kelimesine nispetle “Şerh-i Tâhâ” ve “Şerh-i Kasîde-i Tâhâ” diye kaydedilmiştir. Zaten DTCF nüshasının başında kim tarafından yazıldığı belli olmayan, “Hâzâ Kitâbü Abdullâh El-Mısrî-nün Şerh-i Tâhâsı” diye bir başlık yer almaktadır³. DTCF nüshası tek yazma halinde 55, Konya nüshası 26 (içinde yer aldığı mecmuada 2b-28a varakları arasında) ve Süleymaniye nüshası 30 (içinde yer aldığı mecmuada 1b-30a varakları arasında) varaktır. Konya ve Süleymaniye nüshaları sadece ilk yedi beytin şerhini içermektedir. DTCF nüshasında ise 37b’den sonra şerhe bir başkası tarafından devam edilerek kasidenin tamamı tasavvufî açıdan kısaca şerh edilir. Bu nüshanın tereke kaydında 1156/1741 tarihi vardır. Süleymaniye nüshasında şerhi de içeren mecmuada 1072/1652 ve Konya nüshasında ise yine şerhe havî mecmuada 1087/1672 tarihleri mevcuttur. Görüldüğü gibi tüm nüshalar, şârih Eşrefoğlu Rûmî’nin vefatından çok sonraları kayda geçirilmiştir.

Nüshaların tamamında Eşrefoğlu Rûmî’ye ait kısım ilk yedi beytin şerhidir. Dolayısıyla elimizdeki şerh, Safiyüddîn Erdebilî’nin kasidesinin tamamını içermez. DTCF Kütüphanesinde yer alan 37b-55a varakları arasında devam eden metin, yazmanın sonunda yer alan Arapça duada belirtildiği gibi, kendini, “El-hakîr Dervîş Mustafa” diye tanıtan bir kimseye aittir. Söz konusu ikinci kısımda Dervîş Mustafa kasidenin tamamını yeniden ve ana hatlarıyla, ama Eşrefoğlu’nun yaptığına aksine, tasavvufî açıdan şerh etmiştir. Bu bölümün Dervîş Mustafa tarafından şerh edildiğine dair önemli bir kanıt, ikinci bölümün başında yer alan “..bu risâleyi te’lif idüp bu kaşîdeyi şerh iden tâlib-i haqqîkat böyle rivâyet ider ki...” (vr., 37b) ifadesidir. Buradaki “tâlib-i hakîkat” tabirinin, Eşrefoğlu’nun şerhinde pek çok kez zikrettiği üzere, dervişlerine,

dolayısıyla kendisini onun takipçisi addeden Dervîş Mustafa'ya işaret etme ihtimali yüksektir. Ayrıca nüshanın ilk bölümünde anlatıcının Eşrefoğlu'na ait metinleri “tâlib-i hakîkatin rivayet ettiğini” söylemesi, iki bölümün farklı müelliflerce telif edildiğine işaret etmektedir. Zaten bu iki kısım arasındaki üslup ve içerik farkı da açıkça görülmektedir.

Elimizdeki eserin klâsik metin şerhlerinden en önemli farkı, müellifi Eşrefoğlu Rûmî devrinde değil, onun takipçilerinden birisi, belki de Dervîş Mustafa, tarafından kaleme alınmasıdır. Zannımızca bu şerh, kulaktan kulağa aktarılarak kayda geçirilmiştir. Yani metnin bir kısım değişikliklere uğraması da mümkündür. DTCF kütüphanesi'ndeki metnin çeşitli yerlerinde yer alan şu gibi ifadeler eserin sonradan şârih dışında biri tarafından kayda geçirildiği düşüncesini desteklemektedir:⁴: “Şâhib-i kitâb Şeyh ‘ Abdullâh Mısrî Eşref-i Rûmî aydur...” (vr., 15a), “Şârih aydur” (vr. 10b), “Şeyh rahmetullahi ‘aleyh aydur” (vr., 27b). Yine şerhte başka kaynaklardan alıntılamaaların bittiği yerde şu gibi ifadeler vardır: “Bu araya gelince zıkr Cildekînüdür. Eşref-i Rûmî ‘ Abdullâh Mısrî aydur...” (vr., 20b).

Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Safiyüddîn'in kasidesini şerh ederken genellikle klâsik şerh metotlarını kullanmıştır. Önce kelimelerin temel anlamları ve gramatikal bilgiler verilmiş, sonra mecâzî manaları “murâd” ifadesiyle aktarılmıştır. Akabinde, “bu takdîrce ma'nâ dimek olur ki” veya “mahsûl-i beyt” gibi ifadelerle beytin genel anlamı izah edilmiştir. Örneğin, kasidenin ilk beytinin şerhinden alınan bir kısım şöyledir: “Lügatde sır gizlüye dirler. Bir de şöbet eylemege dirler. Bir de elüñ ortasında olan elif gibi çizilere dirler. Be-Hâk lafzındağî bâ kâsem içündür. Aşlında sır kelimesine muzâfdur. Be-ħağğ-ı sırr-ı Tâhâ idi. Vezn-i şî'r için sır kelimesinden şöra gelmiştir. Lügatde ħak bağıl degüldür gerçekdür ma'nâsına gelür. Bir de ħağğikat ma'nâsına gelür. Ya'nî zât dimek olur. Bir de dîn ma'nâsınadır. ‘Arablar ħağğa dirler. Dîn ħağğdur dimek olur. Sır kelimesi tâhâyâ muzâfdur. Tâhâdan murâd fâhr-i ‘âlem resûl-i ekremüñ rûhıdır ki Allahû te‘âlâ nûrından yaradılmışdur. Cemî‘-i mağlûkât ol rûhuñ nûrından vücûda gelmişdür. Tâhâ bu rûhdan ‘ibâretdür diyu tağğik eylediler. Bu takdîrce ma'nâ dimek olur ki Rûh-ı Muaħammedüñ sırrı olan gizlü râzuñ ħağğikatine and içerin dimekdür...” (vr., 1b). Ayrıca mısraların anlamı toparlanırken, “cümle ma'nâsı ikinci mısra'un” (vr. 1b) gibi ifadeler yer verilir.

Eşrefoğlu Rûmî şerhinde, geleneksel şerh metotlarının belli başlılarından istifade etmiştir. Bunlardan en sık kullandığı soru-cevap meto-

dudur. Sık sık okuyucunun dikkatini çekmek, konuyu açmak ve zihinlerde oluşan itirazları gidermek için soru-cevap usulüne başvuran Eşrefoğlu Rûmî, söz konusu metotta geleneği takip etmiştir. Şerhteki bu duruma, şu örnekler verilebilir: “Eger su’âl olursa cāyiz ki bir fikr ide tedbîr eylemege ol fikr-i tedbîr-i iksîr kendi ola. Cevāb budur ki...” (vr. 11b). “Ammā imtiḥānda gelür mi dinürse cevāb budur ki...” (vr. 19a). “eger su’âl olunursa ki iştilāḥ-ı ḥükemāya muḥālefet olmaz mı cevāb budur ki murād-ı ḥükemāya muḥālefet cāyiz degüldür” (vr. 30a).

Bilindiği gibi klâsik dönem şerhlerinin en önemli hususiyetlerinden biri, gramer ve belâgate ait izahlara yer vermeleridir. İncelediğimiz şerhte bu durumun örnekleri şunlardır: “ḥaḳḳ-ı kelām İzed’e ma’ṭüfdür. Sırr-ı Ṭāhāya taḳdîrî ve be-ḥaḳḳ-ı kelām-ı İzed olur. Ve o vezni-şi’rden ötüri ḥazf olunmuşdur” (vr. 1b). “Şeyḥüñ bu maṭla’dan remzi iki vechledür. Biri elfāz cihetinde. İkinci ma’ nā cihetinden...” (vr. 2b). “...kaçan nefis lafzı rūḥ lafzına muzāf olsa arz lafzı rūḥ kelimesine ‘aṭf olur. Nefs lügat ma’ nāsı üzre olursa kendi demek olur. ‘Arablar bi-nefsihi dirler bi’z-zāt ma’ nāsına. Ya’ nī bi’z-zāt kendi demek olur” (vr. 26a).

Şerh konusunda çalışanların bildiği üzere ayet ve hadislerle metnin izahını desteklemek ve onları örnek olarak kullanmak, eski şârihlerin sık başvurduğu usullerdendir. Bu açıdan geleneği takip eden Eşrefoğlu, örneğin birinci beyitte geçen “rûḥ” kelimesini açıklarken bunun “rûḥ-ı Muhammedî olduğunu söyleyerek “...ve yes’elûneke ani’r-rûhi kuli’r-ruhu min-emri Rabbi”⁵ (vr. 2a) ayetiyle fikirlerini destekler. Ya da yedinci beytin şerhinde, Allah’ın her şeyi bir “kün” (ol) emriyle yarattığı anlatılırken fikirlerini şu hadisle destekler: “Nitekim server-i kā’ināt buyurdu: Evvelü mā-ḥalaḳallāhu rūḥi”⁶ (vr. 2a). Dolayısıyla şârih, metni her ne kadar tabiat ilimleriyle şerh etmeye kalkışmışsa da dini referansları geleneğe uygun biçimde kullanmıştır.

Eserde, din büyüklerine ait veya kelâm-ı kibâr türünden sözlere de rastlanır. Mesela üçüncü beytin şerhinde, Hz. Ali’nin şu sözü, bir kelâm-ı kibâr ile birlikte verilir: “Men-‘alemnî ḥarfen küntü lehü ‘abden ve ḥayrû’l-ebā üstādina”⁷ (vr. 7a). Dördüncü beytin şerhinde yine kelâm-ı kibârdan “E’ş-şefḳatü mine’l-îmān muḳteżāsınca...”⁸ (vr. 13a) ifadesine yer verilmiştir. Benzer şekilde şârihce “ḥükemâ” olarak adlandırılan ariflerin, “...ḥükemâ buña işâret idüp dirler İnne’l-‘amelü’l-evvel ke’l-‘amelü’s-şânî ya’ nī ‘amel-i evvel ‘amel-i şânî gibidür” (vr. 25a) benzeri yargılarını zikreder.

Hikâye ve kıssa nakletme yolu da Tâhâ Kasidesi şerhinde, diğer geleneksel metotlar gibi yer alır. Örneğin ikinci beytin şerhinde şu hikâye, şeyhlerin ve ariflerin “müşkilleri âsân edeceği” düşüncesini desteklemek için anlatılır: “İmâm Ca‘fer-i Şâdıķ Hâzretleri Câbir’e ta‘lîminde mebdü vehâ elfen didi. Câbir çok fikr eyledi. ma‘nâsına muṭtali‘ olmadı. İmam nazarına geldi. ‘Âciz olduğın bildürdi. İmâm rahmetullâh buyurdı Allâhu te‘âlâ ḥurûf-da esrâr-ı ḥafiyeye ḳomıṣdur. Ben saña elifüñ ba‘zı ma‘nâsın beyân ideyin diyüp elif evvel-i ḥurûfdur didi. İsm-i a‘zamdur diyü tefsîr eyledi. Ve daḥı elif Allâh isimlerinde ta‘rîfe delâlet ider...” (vr. 10b-11a). Ancak şârih bu metoda eserinde sıkça yer vermemiştir. Eşrefoğlu’nun nadir kullandığı metotlardan biri de tanımlamadır. O, kavramları izah ederken tanımdan çok nasıl anlaşılacaklarına dair izahlara yer verir. Fakat şu misalde olduğu gibi, “tecrübe” benzeri bazı soyut kavramları tanımlar: “...zîrâ tecrübe şuna dirler ki ehl-i ḥikmet yanında bir devânuñ ḥâşiyetin insân bilmez iken kendi isti‘mâl itmek ile yâ bir kimesneye isti‘mâl itdürmek ile bir kez ol ḥâşşa zuhûra gele. Tekrâr itdükçe ol ḥâşşa zuhûra geldüğüyle bu ḥâşşa ol devâdan ḥâşıl olduğına ‘ilm-i külle ıṣṫlâḥ-ı ḥikmetde buña tecrübe dirler” (vr. 11b). Böylesi tanımlarda, şârihin şahsî yorumlarından ziyade, toplumun ve ilmî/dinî çevrelerin kabulleri ön plandadır.

Tâhâ Kasidesi şerhinde, geleneksel şerhlerde az rastlanan bazı metotlara da başvurulur. Bunlardan biri, “kaynak eleştirisi”dir. Şârih, şerhinde kullandığı kimi kaynakları tenkit eder. Örneğin en çok kullandığı Cildekî’ye ait bir kitap hakkında şöyle der: “Şâriḥ aydur Cildekînüñ kitâbında her rükne bir tedbîr yazup kelâmı çoğaltmışdur” (vr. 22a). Bir başka yerde Cildekî’nin, islamî kaideleri felsefik açıdan yorumlaması şöyle tenkit edilir: “Hâzret-i Cildekî bu ḳadar fazlıyla bu remzde ğâfil oldu. Ümmet-i Muḥammede ḥükemâ-i İslâmînüñ kelâmını ḥükemâ-i felâsifenüñ ıṣṫlâḥına ḥaml eyledi. Ğafletinden vâḳı‘ oldu. Zîrâ felâsife ehl-i şer‘den degüldür. Anlarda nikâḥ izdivâcdan ‘ibâretdür” (vr. 29b). Dolayısıyla Eşrefoğlu, eski şerhlerde daha az görülen ilmî tenkitçilik yolunu da kullanmıştır.

Onun istifade ettiği ilmî yollardan bir diğeri, “karşılaştırma”dır. Mesela bir yerde, Şeyh Safî’yi, geçmiş hikmet sahibi kimselerle şöyle karşılaştırır: “..Seyyid Şafî bu ma‘nâyı nûr-ı velâyet ḳuvvetiyle keşf itmişdür. Ḥükemâ-i muḳaddemînüñ bu ma‘nâya vuḳûf-ı tâmmı yokdur” (vr. 10b). Bazen de şerh ettiği metni, eserinde en çok kullandığı Cildekî’ye ait kaynaklarla mukayese

eder: "...ya' nî arzûn rūhla nefsinı al ve tedbîr it ayru ayru başka başka tedbîr ile dimekdür. Bu kelâm Cildekî'nün didiginün 'aynıdır" (vr. 25b). Şerhdeki "karşılaştırma metodu"nu ilginç kılan nokta, şerhi nakleden ikinci kişinin zaman zaman araya girerek Eşrefoğlu Rûmî ile istifade ettiği kaynak kişiyi mukayese etmesidir. Mesela Eşrefoğlu Rûmî'nin anlayışı ile Cildekî'nin ona nispetle eksik kalışı şöyle anlatılır: "Bu zıkr olınan nükte Seyyidün kemâline işâretdür ki azıcuğ lafzla bu kadar ma' nâyı işgâ idüp remz itmişdür. Hağ 'ilimdür ki i' tîkâdum budur ki Hağret-i Cildekî Seyyidün bu kelâmın görse remzin böylece şerh iderdedi. Ammâ neylesün selefde bir ferdün böyle remzi vâkı' olmuş degüldür. Seyyidün velâyetinden zühür itmiş bir işâretdür. Henüz bu remzi gördükden sonra aňlamakdur. Şanmañ ki fağl u kemâlin bu mişâller ile remz eylemekdür. Şâriğ Eşref-i Rûmî ' Abdullâh Mışrîde Allâhuñ ' inâyeti olmasa bu remzi idrâk idüp şöylece beyân idüp remz-i lağif ile izhâr eylemezdi. Du' âdan ferâmuş olınmaya" (vr. 31b).

Eşrefoğlu Rûmî'nin şerhindeki en önemli kısımlardan biri de şahsî yorumlarıdır. Bunu bir metot olarak sıklıkla kullanan şârih, metnin bazı bölümlerini adeta edebî ve ilmî tenkit haline getirmiştir. Şu örneklerde olduğu gibi, şerh ettiği kasidenin şairi Şeyh Safî'nin güçlü yönlerini dikkatli bir yorumla ortaya koymuştur: "..Seyyid Şafî bu ma' nâyı nür-ı velâyet kuvvetiyle keşf itmişdür. Hükemâ-i muğaddemînün bu ma' nâya vuğûf-ı tammı yoktur. Esrâr-ı ħurûfa ' âlim olmayan bu esrâra vâkıf olmaz" (vr. 10b). "Şâriğ aydur Hağret-i Seyyid evvelâ kaşidesinde Hağ Te' âlanuñ ululuğın beyân eyledi. Fağr-i ' âlem-i Rabbü'l- ' âlemînün kemâlin beyân eyledi. İlm-i ikşîrün evvelinden âğirine değın ağvâlini tafşîl üzre esrâr-ı ħurûf ile beyan..." (vr. 11a). Bu tür yorumlar, Eşrefoğlu'nun kasidesinde çok sayıda yer almış ve yapmak istediği "ilmî şerhi" daha belirgin hale getirmiştir.

Son olarak şârih, geleneksel şerhlerde görmediğimiz bir usule de yer verir. Tâhâ'nın Kur'an'daki ħurûf-ı mukattaâttan olup hakikati beyan ettiği vurgulanarak, bu harflerin vücuda gelişi çizim yoluyla izah edilir. Buna göre elif harfî, tüm harflerin kaynağıdır ve noktalardan müteşekkildir. Şârih bunu anlatırken, noktaları birleştirip bir elif harfî çizer ve sonra, diğer harflerin nasıl eliften meydana geldiklerini "çizim yoluyla" ortaya koyar (vr. 2a). Daha önce rastlamadığımız bu usul, şerhin orijinal yönlerinden biridir.

Tâhâ Kasidesi Şerhi'nin dikkat çeken yönlerinden biri de, şârih Eşrefoğlu Rûmî'nin eserini vücuda getirirken kullandığı kaynakları açıkça zik-

retmesi ve onlardan sıklıkla alıntılama yapmasıdır. Bu durum şerhine ilmî bir hüviyet kazandırmıştır. Eserinde ismini açıkça andığı üç kişi vardır. Bunlardan adı en çok geçen ve eserlerinden bolca alıntı yaptığı kişi XIV. yüzyılda yaşayan ve Cildekî adıyla meşhur Türk asıllı simyâci İzzüddîn Ali b. Aydemir b. Âlî el-Cildekî'dür. Cildekî, bilhassa ansiklopedik bilgi bakımından simyâ ilminde şöhret kazanmış son üstatlardandır. Kendisine atfedilen yirmi civarında eser vardır (Ökten, 1993: 550-551). Ancak Eşrefoğlu Rûmî alıntılarında bu eserlerden herhangi birini zikretmez ve sadece aldığı bilgiye yer verir. Bu ifadelere, “Hâzret-i Cildekî hayvân ahvâlini beyân itdükden şoñra nebâtât ahvâlini beyân idüp didi ki...” (vr. 20a), “Hâzret-i Cildekî buyurdu ki...” (vr. 22a), “...ammâ Cildekî rahmetullâhi taşrih eyledi şü kelâmuñ şerhinde...” (vr. 25b) örnekleri verilebilir. Şerhte, Cildekî'nin güçlü etkisi hemen göze çarpmaktadır. Şerh edilen yedi beytin dördünde, ondan sıkça alıntılama yapılır. Verilen bilgiler bazen Eşrefoğlu bazen şerhin aktarıcısınca eleştirilse de, pek çok izahta Cildekî'den istifade edilir.

Eserde zikredilen ikinci isim, Arap şairi, kâtip ve kimyâ âlimi Ebû İsmâil-i Tuğrâî'dir (ö. 515/1121). Onun edebî eserleri yanında felsefe, tabiat ilimleri ve kimyaya dair pek çok kitabı vardır (Er, 2012: 339-341). Eşrefoğlu hangisinden olduğunu söylemeden “nitekim Ebû İsmâ'îl Tuğrâyî kâfiyye-i bâde[de] fe-ağraşe 'ale'l-'ilmi fe-men-'inde fağri li-hâze'l-'ilmi'l-ıayyib ya'nî sen 'ilme ħarîş ol ki 'ilmüñ ħuşûlünde bu gökçek 'ilmüñ zühûr itmekligi vardur didi” (vr. 12a) şeklinde tercümesiyle birlikte Arapça alıntılama yapar. Tâhâ Kasidesi şerhinde alıntılamalarda adı geçen diğer şahıs, âlim, şair, edip ve tenkitçi İbn-i Reşîk El-Kayrevânî'dir (ö. 456/1064). Otuzun üzerinde eseri olan Kayrevânî'nin “Şüzûz”u zikredilir (Tüccar, 1999: 247-249). Eşrefoğlu pek çok yerde onu, “şâhib-i Şüzûz talâk-ı şelâse ile cesed-i cedidüñ tafşiline remz itdi” (vr. 30a) örneğindeki gibi eserinin adıyla anar. İsmi anılan şahıslar dışında, “meşâyıh-ı azâm böyle tahkîk itmişlerdir”, “hükemâ dir ki” ve “âlimlerin beyânına göre” benzeri genel ifadelerle geleneği yansıtan kişilerin görüşlerine başvurulur.

Eşrefoğlu Rûmî'nin 46 beyitlik Tâhâ Kasidesi'nin sadece 7 beytinin şerh etmiştir. Bu yedi beytin şerhinde ana düşünce dinî ve tasavvufî açıdan “Hakk”a ulaşmak olsa da beyitler umumiyetle ilm-i simyâ, ilm-i kimyâ, ilm-i iksîr, ilm-i tencîm ve ilm-i zâyirçe gibi eski ilimler açısından şerh edilmiştir. Hatta Safiyüddîn Erdebilî'nin elimizdeki nüshaları dışında başta İnan kaynak-

ları olmak üzere hiçbir yerde böyle bir kasideden bahsedilmemesi ve eldeki nüshaların ikincil anlatıcıya dayanıp Eşrefoğlunu'nun vefatından çok sonraları kaleme alınması, kasidenin başka bir şairce yazıldığı şüphesini dahi ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda şerhin Eşrefoğlu Rûmî'ye ait olmama ihtimali, çok zayıf olsa da, mevcuttur. Ancak eserin ana hatlarıyla dinî/tasavvufî şerh olmadığı göz önünde tutulur ve kasidenin de 1334'e ölen Safiyüddîn Erdebilîye aitliği gerçek olarak kabul edilirse, klâsik şerh tarihimiz açısından çok önemli bir sonuca vardığımız düşünülebilir. Zira bu durumda, elimizde Türkçede şerh edilen en eski din-tasavvuf dışı manzum metin var demektir. Aynı zamanda, Eşrefoğlu Rûmî'nin yaşadığı dönem göz önüne alınarak onun, Diwan edebiyatındaki en eski manzum metin şârihlerinden biri olduğu söylenebilir.

İncelediğimiz şerh, imla ve dil açısından -şârihin ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonra kaleme alınması bakımından- Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini önemli oranda yitirmekle birlikte, “onatça, kimesne, iderin, gökçek” ve “kırnak” kelimeleri gibi bu Türkçenin hususiyetlerini yansıtır kimi nitelikleri vardır. Dili genel anlamda, klâsik şerhlere göre oldukça sadedir. Secili-sanatlı anlatımı yoktur.

Tâhâ Kasidesi Şerhi'ni şerh türleri açısından da değerlendirebiliriz. Bilindiği gibi şerhler üzerine çalışan kimi akademisyenler, çeşitli açılardan bunları tasnif etmişlerdir. Son zamanlarda Atabey Kılıç'ın yaptığı bir tasnif dikkat çekmektedir (2007:363-369). Buradaki tasnife göre Eşrefoğlu Rûmî'nin şerhi metot açısından geleneksel, şerh edilen eser türü bakımından manzum, şerh edilen eserin diline göre Türkçe ve şerh edilen eserin muhtevasına göre kaside şerhine hâvî edebî şerh diye nitelendirilebilir.

IV. Kasîde-i Tâhâ'nın Tam Metni

Çalışmamıza, Kasîde-i Tâhâ'nın Konya ve DTCF nüshalarında yer alan metinlerini, karşılaştırmak suretiyle teşkil ettiğimiz metni koyduk. DTCF Kütüphanesi nüshası DT, Konya Nüshası K şeklinde kısaltılmıştır. Elde ettiğimiz tenkitli metin, aşağıdaki gibidir:

Kaşîde-i Şeyh Şâfi Rahmetullahi Te'âlâ 'Aleyhü'l-Vâfi¹

Bismillahirrahmânirrahîm²

[mef' ülü/fâ' ilâtün/mef' ülü/fâ' ilâtün]

1. Sırr-ı be³-hâk-ı tâhâ ve'ş-şems-i mâh-ı tâbân
Hâk-ı kelâm-ı İzed rûh-ı habîb-i bürhân
2. Mücmel degül mufaşşal didüm ki şübhesiz bil
Hal eyledüm saña ben bu mişkilâtı âsân
3. Tecrübe ile karnuñ toymaz⁴ bil anla tâlib
Bir loqmayı taleb kıl kim ide seni şadân
4. Yandı ciger muhâlif tâliblerüñ elinden⁵
Fikri haţâ vü herze tedbiri cümle hezyân
5. Yâ gördüğünü söyle yâ dem 'amelden urma
Kâmillenüp özüñe yoq yire itme bühtân
6. Al nefis ü rûh u arzı tedbîr it ayru ayru
Nefs ola muţma 'inne quds ola rûh-ı insân
7. Şeh-zâde-i Hıţâya virgil 'arûs-ı garbı
Bir tıfl ola bulardan sulţân-ı mâh-ı tâbân
8. Nâr u hevâ vü âb u arzı al eyle tedbîr⁶
Nâr ile âbı hâk it bād ile hâka ey cân
9. Nârı muţahhar eyle ânuñla âbı hâk it
Hâkı muqaddes eyle bād ile⁷ ola yeksân
10. Nârın harâretüñ al âbuñ ruţûbetin hem
Ey tâlib-i haķîkat budur o sırr-ı pinhân
11. Maḥlûl olanı 'aқd it ma' kûd olanı kıl ḥal
Sırrı budur tarîķüñ ḥacr ola çâr-erkân⁸

¹ Kasidenin tam metnin yazmalardaki yeri: K 29 a-b. DT 35b-36b/ Kaşîde-i Şeyh Şâfi Rahmetullâhi Aleyh K

² Bismillâhirrahmânirrahîm: K-

³ Burada Farsça "be" edatının Arapça "bi" edatı olabileceği düşünülse de, aynı görevi yapan iki edattan Farsça olanı tercih ettik. Çünkü beytin sentaksı, Farsça üzerine kurgulanmıştır.

⁴ toymaz: doymaz K

⁵ 4 ve 5. beyitler DT nüshasında yer değiştirmiştir.

⁶ hevâ vü âb ü arzı al: hevâ-yı arza âbile eyle K/ ey cân: cüyân K

⁷ bād ile: bir yirde DT

⁸ Sırrı budur tarîķüñ ḥacr ola çâr-erkân: Hâk-ı budur tarîķüñ ḥacrde saña se-erkân DT

12. Ferrārı s̄ābit eyle s̄ābit olanı cārī⁹
Mürde olanı ḥayy eyle ḥayy olanı yaḥyān (?)
13. Tesvīd olanı tebyīz taṣfīr olanı taḥmīr
Sīr-ābı teṣne eyle arziyyesine vir ḡan¹⁰
14. Rūm iḡlīmīne gönder Hindūñ çerisin ey yār¹¹
Ser-dār-ı Hindūñ ola sultān-ı Rūma fermān
15. Rūmuñ çerisi ile ṣay leṣkerini Hindūñ¹²
Tā mülk-i Hindūñ ola sultān-ı Rūma fermān
16. Nār ile ābı ḡāk it hem arzı eylegil āb¹³
Bu ikisinden özge yoḡdur bu derde dermān
17. Kibrīt ile ‘ ameldür nār aṅla bār-ı ‘ uḡḡāb¹⁴
Zībaḡla āb bilgil ecsād-ı ḡāk ey cān
18. İçür ‘ arūs-ı ḡarba on dört kez āb-ı kibrīt¹⁵
Pāk u muḡahhar ola mānend-i dürr-i ḡaltān
19. Nā-çār olur iseñ ṣöyle yā dut eyle taḡtīr¹⁶
Bu ṣerbet ile eyle sen ol ‘ arūsı mihmān
20. Geydi ‘ arūs-ı ṣarḡı ol demde Rūmī-ḡil‘ at
Miṣl-i semender olup āteṣle ola cevlan¹⁷
21. Nefs-i ṣafiri daḡı yedüñüz ile taḡniḡ¹⁸
Bī-zıll ü bī-ḡış ola mānend-i māh-ı tābān
22. ‘ Abdi daḡı bu resme yeddi kez eyle teṣ‘ id
Pāk u muḡaddes ola ṣöyle ki rūḡ-ı insān
23. Kilsı ḡacerle yavı yeddi kez eyle taḡtīr¹⁹
Kim bundan özge yoḡdur bilgil bu ‘ ilme imkān

⁹ Bu beyit, DT nüshasında yoktur.

¹⁰ Sīr-ābı: Tīz-ābı K/ vir ḡan: dermān K

¹¹ yār: cān K/ Sultān-ı Rūma fermān: Rūmuñ içine sultān DT

¹² Bu beyit K nüshasında yoktur.

¹³ Nār ile ābı ḡāk it hem arzı eylegil āb: Yā nār-ı arzı pāk it yā arzı eylegil āb DT

¹⁴ ‘ ameldür: ‘ alemdür DT/ Zībaḡla āb: Zībaḡdur āb K

¹⁵ Bu beyit K nüshasında, her iki beyitte vezin bozuk olmak kaydıyla ṣöyledir: ṣarḡ ‘ arūsına içür on dört kez āb-ı kubbār/Tā ki münevver ola ṣeklen ol meh-i tābān.

¹⁶ Nā-çār olur iseñ: Nā-çār eger olur iseñ K/ Bu ṣerbet ile eyle sen: Eyle bu ṣerbet ile sen K

¹⁷ Geydi: Geye DT/Āteṣle ola: od içre ura DT

¹⁸ Bu beyit K’da yok.

¹⁹ Yavı yeddi kez eyle taḡtīr: heft bār eyle hevā-yı taḡtīr DT/ Kim bundan özge yoḡdur bilgil bu ‘ ilme imkān: Tedbīr-i ḡaḡḡa miftāḡ durur bil aṅla imkān DT

24. Bu dühn-i a^ç zam ile eyle buları teşmî^c 20
Cārî vü züb olunca ey server-i hekimān
25. Rūh-ı muṭahharı hem bu resme eyle tebdîr
Ey ṭālib añla budur şol mürde cism ile cān
26. Nefs-i şafîri daḥı ḥāk ile eyle teşmî^c 21
Ġavvāş ola cārî çün mişl-i āb-ı ḥayvān
27. Her def^c a bād-ı nāle ola o dem müsāvî²²
Kils ile o dühenle taḳṭîr ile virüp cān
28. Arziyyesin cem^c idüp sıcaḳ idüp ile taş^c id²³
Taş^c id olanı teşmî^c -i dühnle eyle ḥandān
29. Toḳuz ḳadeḥ bu şudan içürgil ol ^c arūsa²⁴
Nār-ı ḥiḳāne eyle ey cevher-i şināsān
30. Hümmām-ı māde ḥall it ḳalmaya süflî hergiz²⁵
Hıfz it bu dühni budur derd-i faḳîre dermān
31. Bu nefse daḥı tebdîr eyle revaḥ-ı zıllve²⁶
Cem^c eyleyüp ber-ā-ber it dühn ile yeksān
32. Her ne ḳadar olursa kils cedd ü āl andan²⁷
Bu dühn-i ḥikmet ile ḳıl anı āb-ı ḥayvān
33. Nefs ile rūḥı daḥı ḥall eyle ayru ayru
Bir hefte cāy-ı ḥalle gönder buları ey cān
34. Teklîs-i cisme bundan vir daḥı eyle teşmî^c
Ḥall eyle anı daḥı ola çü dühn-i ḥayvān²⁸
35. Yaşıl ḳanatlu ṭayruñ şay dühn ile cenāḥlar²⁹
Dārā-yı dehr olanlar ḥükmüñe ola fermāñ

²⁰ buları: ^c arūsı DT/cārî vü: nāçār K

²¹ ḥāk ile eyle teşmî^c : şöyle müştemi^c eyle K/ Ġavvāş ola cārî çün mişl-i āb-ı ḥayvān: Ġavvāş olunca cārî mişl-i çü āb-ı ḥayvān DT

²² Bu beyit DT nüshasında yoktur.

²³ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

²⁴ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

²⁵ hergiz: anuñ K

²⁶ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

²⁷ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

²⁸ Ḥall eyle anı daḥı ola çü dühn-i ḥayvān: Sözümi bu aradan tammām iderseñ iz^c ān K.

²⁹ Bu beyit K nüshasında yoktur.

36. Berrin bu arz-ı kıdsün şad müsterîye tarh it
Mâh-ı münevver ola bî-zıll u ‘ ayb u noqşân
37. Andan alup buları hem sen ço yine halle³⁰
He niçe ki dilersen emrüne ola fermân
38. Alup bunı yâ girü ‘ aqd eylesen yine sen³¹
Üç dört ü yeddi ola şöyle ki âb-ı ceryân
39. Tekrâr yine bunı hall u ‘ aqd eylesin³²
Ucuza biri gider ğafletle bakma ey cân
40. Birin ol arz-ı kıdsün ucuza yine tarh it
Hâliş kamer bulınca bu ğamdan ola şādân
41. Esrâr-ı sırr-ı haqqı Şâfi didi mufaşşal
Haqq-ı habîb-i Haydar rûh-ı habîb-i bürhân
42. Dir pâyına düşeben ulaşmağıl bu fenne³³
Ehlini bulmayına olmaz bu emre fermân
43. Nâ-ehl olan kimesne bu fenni nice bilsün³⁴
Mürşide irse tâlib her müşkil olur âsân
44. İsm-i ‘ Alime yapış kim iresin bu sırı³⁵
Feth ide vire saña bu fetî sırr-ı Sübhân
45. Dirsens müyesser ola dimez saña bu sırı³⁶
Ey tâlib-i haqîkat söyle de koma noqşân
46. Birin bu rûh-ı kıdsün vir ‘ aqd olan yek ‘ ıyda³⁶
Şan‘ atda tûl-i müddet irmedigine noqşân

³⁰ Andan alup buları hem sen ço yine halle: Andan buları sonra her n’idesin ço halle DT

³¹ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

³² Tekrâr yine bunı hall u ‘ aqd eylesin: Andan buları sonra her n’idesin ço halle DT/ğafletle bakma: ğaflet eyleme DT

³³ dir pâyına düşeben: dir pâyına düşüp K/emre fermân: emr ü fermân DT

³⁴ fenni: ‘ ilmi K

³⁵ Bu beyit DT nüshasında yoktur.

³⁶ Bu beyit K nüshasında yoktur.

V. Sonuç

Anadolu'daki sûfî hareketlerinin temeli sadece bu topraklarda aranmamalıdır. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî'nin etkilerinde görüldüğü gibi farklı dış etkenlerin, Alevilik-Bektaşilik başta olmak üzere, çeşitli dinî-mezhebî-tasavvufî hareketlere tesir ettikleri göz ardı edilemez.

Biz bu yazımızda, çeşitli kütüphanelerden elde ettiğimiz yazma nüshalara istinaden, Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî'nin, başta İran kaynakları olmak üzere mevcut kaynaklarda rastlanmayan, Türkçe kasidesini ve bu kasidenin ilk yedi beytine hâvî şerhini tanıttık. Daha önce Şeyh Safiyüddîn'in, İran kaynaklarında geçen Türkçe bir dörtlük dışında, Türk diliyle yazdığı şiir ya da şiirlerden bahsedilmemiştir. Böylece onun, İran kaynaklarında geçen Türk olmadığı düşüncesi zayıflamıştır. Zira İran edebiyatı üzerine çalışanlar, bu coğrafyada hemen hemen sadece Türk kökenli şairlerin Türkçeyi kullandığını bilir.

Eserin DTCF Kütüphanesi nüshasında “Şerh-i Kasîde-i Tâhâ” başlığı yer almaktadır. Bu kasideyi Eşrefoğlu Rûmî şerh etmiştir Ancak şerh metni, kim olduğu bilinmeyen ikinci bir anlatıcı tarafından yazıya geçirilmiştir. Klâsik şerhlerde rastlamadığımız böylesi bir kayıt, eserin en orijinal yönlerinden biridir. Dolayısıyla “Şerh-i Kasîde-i Tâhâ” olarak adlandırılan mevcut şerh, bazı şüpheler barındırmakla beraber, Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatından sonra bir takipçisince yazılmıştır diyebiliriz.

Eserde geleneksel şerh metotlarının çoğu kullanılmıştır. Dili hem devrine hem klâsik şerhlere nispetle oldukça sadedir. Daha da önemlisi, dinî-tasavvufî bir şerh değildir ve ele alınan beyitler ilm-i simyâ, ilm-i kimyâ, ilm-i iksîr ve ilm-i tencîm gibi eski ilimlerin referanslarıyla şerh edilmiştir. Belki de Anadolu'da şerh edilen en eski Türkçe manzume şerhidir. Bu durumun gerçekliği esas alındığında Eşrefoğlu Rûmî, Anadolu'daki en eski manzum edebî metin şâirlerinden biri sayılabilir.

Sonnotlar

- 1 Bu dörtlük şöyledir: Çağurdum katı âvâzile Leylâ Leylâ/Dağ ses virdi cevâbumda ki Mecnûn Mecnûn/
Bu ne vîrâne gönüldür Safî ey vâye vâye/Servler var idi bu bâğda mevzûn mevzûn (Devletâbâdi, 1377: 49).
- 2 Burada Farsça “be” edatının Arapça “bi” edatı olabileceği düşünülse de, aynı görevi yapan iki edattan Farsça olanı tercih ettik. Çünkü beytin sentaksı, Farsça üzerine kurgulanmıştır.
- 3 Aslında bu kasideye verilen “Tâhâ” adı, ilk beytinde zikredilen ve Kur’ân’da yer alan hurûf-ı mukatta’a dolayısıyladır. Tâhânın şiirdeki anlamı Eşrefoğlunca şöyle açıklanır: “Tâhâ’dan murâd fâhr-i ‘âlem

- resül-i ekremüñ rûhıdır ki Allâhu Te‘âlâ nûrından yaradılmışdır. Cemî‘-i maḥlûkât ol rûhuñ nûrından vücûda gelmişdir. Ṭāhâ bu rûhdan ‘ibâretdür ” (DT nüshası, vr. 1b).
- 4 Bu makalede şerh kısmından yaptığımız tüm alıntılar eserin, DTCF Kütüphanesi nüshasından yapılmıştır. Verilen varak numaraları bu nüshaya aittir.
- 5 “Sana ruhtan sorarlar. Ruh, Rabbimin emrindedir, de”. (İsrâ, 17/85).
- 6 “Allah önce benim ruhumu yarattı”. (Albanî, Silsile, 3/56).
- 7 Cümlelerin “ve”ye kadar olan ilk kısmı Hz. Ali’ye ait olup “bana bir harf öğretenin kölesi olurum” manasına gelir (Keşfü’l-Hafâ, 2/65). İkinci kısım ise kelâm-ı kibâr olup “en hayırlı babamız hocamızdır” manasına gelir.
- 8 “şefkat imandandır sözü gereğince”.

Kaynaklar

- Bilal, Dedeyev. (2008). “Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* s. 5, 205-223.
- Devletâbâdî, Aziz. (1377/1998). *Suhanverân-ı Âzerbaycân C. I*. Tebriz: İntişârât-ı Sütûde.
- Er, Rahmi. (2012). “Tuğra-yi Meşhedî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 339-341.
- Eşrefoğlu Rûmî, (?), *Hâzâ Kitâbü Abdullâh El-Mısrînün Şerh-i Tâhâsı*. Ankara: DTCF Kütüphanesi, No: 329.
- Güneş, Mustafa. (2006). *İznikli Eşrefoğlu Rîmî'nin Hayatı-Eserleri ve Dîvânı*. İstanbul: Sahafklar Kitap Sarayı Yayınları.
- Kılıç, Atabey (2008). “Dağılmış İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi”. *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslar arası Klasik Edebiyat Sempozyumu*, İstanbul.
- Ökten, Saadettin. (1993). “Cildeki”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 550-551.
- Öngören, Reşat. (2008). “Safiyüddîn-i Erdebilî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 476-478.
- . “Safeviyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 460-462.
- Sâdık, Hüseyin. (1383/2004). *Kara Mecmûa*. Tahran: Özel Baskı.
- Şah, Serap. (2007). “Safvetü’s-Safa’da Safiyüddîn-i Erdebilî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Terbiyet, Muhammed Ali. (1391/2012). *Dânişmendân-ı Âzerbaycân*. Tebriz: Neşr-i Ahter.

Tüccar, Zülfikar. (1999). “İbn-i Reşîk el-Keyrevânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 247-249.

ERZİNCAN’DA BULUNAN İKİ ALEVİ ZİYARETGÂHI: KIRKLAR MAKAMI VE SULTAN SEYDİ (İNANÇLAR, ANLATILAR)

Two Visiting Sights In Erzincan: Kırklar Makamı: Forty Spiritual Individuals and Sultan Seydi (Beliefs, Tales)

Yusuf BABÜR*

Öz

Bilindiği üzere Erzincan, Alevi vatandaşların yoğun olarak yaşadığı şehirlerden biridir. Tarihî süreçte gerginlikler ya da çatışmalar meydana gelmiş olsa da bugün Alevi ve Sünni vatandaşlar Erzincan’da birlik ve beraberlik içinde yaşamaktadır. Hem Kürt Alevilerin hem de Türkmen Alevilerin yaşadığı Erzincan’da, Sünniler arasında Alevi kavramının farklı bir algısı vardır. Erzincanlı birçok Sünni vatandaş, her nedense Alevilikle Kürtlüğü aynı şey olarak algılamaktadır. Kavram noktasında bir kargaşa olsa da sosyal hayatta muazzam bir ahenk görülmektedir. Alevi ve Sünni ailelerin arasındaki komşuluk ilişkileri ve sosyal hayatta birbirlerine saygılı tutumları, birlikte yaşama kültürünün en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır. Komşuluk ilişkileri, ticaret ve sosyal hayattaki hoşgörü ve birliktelik, zaman zaman inançlara da yansımaktadır. Bazen aynı türbeye hem Alevi hem de Sünni vatandaşlar kutsiyet atfetmekte ve adak adamaktadır. Mesela Kemah Sultanmelik Türbesi, Ali Cerrah Türbesi, Ciminli Baba Türbesi gibi yerlerde metfun kişiler Sünni olmasına karşın buraları hem Alevi hem Sünni vatandaşlar ziyaret etmektedir.

Bu çalışmada, Erzincan’ın merkez ilçesine bağlı Çağlayan beldesinde yer alan ve “Kırklar Makamı (Nazargâh)” olarak bilinen türbe-ziyaretgâh ile yine merkez ilçeye bağlı Binkoç (Cırzını) köyü sınırları içindeki “Sultan Seydi” ziyaretgâhi hakkında bilgi verilecektir. Alevi vatandaşların bu iki ziyaretgâha bakışları ele alınacak; bu iki mekâna bağlı olarak gelişen inanışlar ve ritüeller hakkında bilgi aktarılacaktır. Sünni vatandaşların da bu iki ziyaretgâh hakkındaki düşünceleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Erzincan Sultan Seydi, Girlevik Kırklar Makamı, İnanç ve ritüel, Erzincan’daki ziyaretgâhlar.

Abstract

As is widely known, Erzincan is one of the cities where Alewi citizens live intensely. Although there have been tensions or conflicts in the historical process, today Alewis and Sunna citizens live in unity and solidarity in Erzincan. There is a different perception of the Alewi concept among the Sunnas in Erzincan, where both the Kurdish Alewis and Turkoman Alewis live. Many Sunna citizens in Erzincan perceive Kurdishness as the same thing with Alevism. Although there is a confusion in terms of concept, there is a tremendous harmony in social life. Neighborhood relations between Alewi and Sunna families and their mutual attitudes in social

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Türkiye, ybabur@erzincan.edu.tr yusuf_babur@hotmail.com

life constitute one of the most beautiful examples of co-existence. Tolerance and coexistence in trade and social life in neighborhood relations are also witnessed in beliefs from time to time. Sometimes, both Alewi and Sunna citizens attribute sacredness and devotion to the same tomb. For example, both Alewi and Sunna citizens visit Kemah Sultanmelik Tomb, Ali Cerrah Tomb, Cimimli Baba Tomb although there are Sunna deceased people in these sights.

In this study, information will be given about the tomb-sight known as “Kırklar Makamı (Council) (Nazargah)” in the Çağlayan region of the central district of Erzincan and the “Sultan Seydi” within the boundaries of the Binkoç (Cırzını) village bounded to the central district. The views of the Alewi citizens on these two sights will be addressed; information about the beliefs and rituals evolving related to these two places will be given. Opinions of the Sunna citizens on these sights will also be dealt.

Key words: Alawite, Erzincan Sultan Seydi, Girlevik Kırklar Makamı (Girlevik Forty Spiritual Individuals Council), Beliefs and Rituals, Sights in Erzincan.

1. Giriş:

Türklerin hayatında türbe ve mezar geleneğinin özel bir yeri vardır. Geçmişten günümüze uzanan bu gelenek, değişik dönemlerde farklılıklar göstermekle beraber ana hatlarıyla aynı anlayışı devam ettirmiştir. Türk mezar mimarisinin bilinen en erken örneklerini Hun dönemine ait kurganlar oluşturmaktadır. Kurganlar, toprak üstünde gözle görülebilen yığma bir tepe ve toprak altındaki mezar odası olmak üzere iki kısımdan oluşmuştur. Türkler, Hunlardan itibaren oluşturdukları bu mezar şekillerini, Anadolu’ya geldikten sonra da kullanmaya devam etmiştir. Göktürklerden sonra Şamanizm’i terk ederek Budizm’i devlet dini olarak benimseyen Uygurlar ise Hoço ve çevresindeki kalıntılardan anlaşıldığına göre ‘Stupa’ adı verilen kubbe ile örtülü mezar anıtları yapmışlardır. Mezar anlayışı ve geleneği kısmen değişmekle birlikte, kişilerin ölümsüzleştirilmesi ve mezarlarını anıtlştırma düşüncesi silinmemiştir. Mezar geleneği ve ölümler hakkındaki inançlar, İslami anlayışa ters düşse bile başka biçimlere bürünerek yaşamaya devam etmiştir (Özkan, 2000: 31-34).

Günümüzde de ölüme bakış, ölen şahsın öldükten sonraki durumu hakkındaki inançlar ve kabir üzerine mevcut olan birçok âdet ve gelenek İslâm öncesiyle alâkalıdır. Kişinin öldükten sonra hayatına farklı bir âlemde devam edeceği anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkmış olan yatır ziyaretleri; ermişliğine ya da manevi himmetinin öldükten sonra da devam ettiğine inanılan kişilerin mezarlarına giderek onların aracılığı ile Allah’tan çeşitli ihtiyaçlar için talepte bulunma düşüncesi etrafında gerçekleşir.

Türkler İslamiyeti kabul etmeden önce bu aracılığı Şamanlar yapmıştır. İslamiyetin kabulünden sonra ise bunların yerini, evliya, ermiş, dede gibi şahıslar almıştır. Alevi kültürü içerisinde türbe, yatır ve adak yerleriyle ilgili inançlar oldukça yaygındır. Orta Asya ve Türkiye arasındaki kültür bağları ve inanç sistemleri incelendiğinde türbeler ve yatırlar ile ilgili inanç ve uygulamaların günümüzde hâlâ canlı olarak yaşadığı görülmektedir. Halk, Allah'ın sevgili kulu olarak kabul ettiği kişilerin türbe ve mezarlarına giderek dua eder. Bundan dolayı da zamanla evliya, ermiş, dede gibi şahısların mezar ve türbeleri önemli birer ziyaretgâh durumuna gelir. (Türktaş, 1997: 41; Özarlan, 2009: 300) Bu çalışma; Erzincan'da bulunan ve Alevi geleneğinin müntesiplerince hayli muteber görülen birçok ziyaretgâhtan sadece ikisini tanıtmayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu iki ziyaretgâh hakkındaki inançları ve bu inançlar etrafında gelişen söylenceleri incelenecektir.

2. Girlevik Kırklar Makamının (Nazargâh) Fiziksel Özellikleri

Kırklar Makamı (Nazargâh), Erzincan merkeze bağlı Çağlayan beldesi sınırları içinde yer almaktadır. Merkeze 30 km mesafede yer alan bu ziyaretgâh, Girlevik Şelalesi'nin güneydoğusundadır. Munzur Dağı'nın eteklerindeki bu mekân, gözlerden uzaktır. Aşağıdan bakıldığında görülmesi oldukça güçtür ancak ziyaretgâh, hâkim bir noktadadır. Alevi vatandaşların yoğun şekilde ziyaret ettiği bu yer, Sünniler tarafından pek bilinmemektedir. Özellikle yaz aylarında Sünni pek çok gurbetçi ve turist, piknik yapmak ve serinlemek amacıyla Girlevik Şelalesi'ne gelir ancak gelenlerin büyük çoğunluğu, böyle bir ziyaretgâhin varlığından habersizdir. Hâlihazırda; mağaramsı oyukların içinde adak kesip lokma dağıtmak için düzenlenmiş pişirme ocakları mevcuttur (*Bkz. Fotoğraf 1*). Dağıtılan lokmanın yeneceği masa sandalye düzeneği vardır. Pişirme alanları ve masa sandalyelerin bulunduğu kısım, aynı anda iki ayrı adak kesimi ve yemek dağıtımı için düşünülmüştür. Bu sebeple iki ayrı ocaklık ve masa sandalye düzeneği yerleştirilmiştir (*Bkz. Fotoğraf 2*). Kurbanların asılıp soyulması için çengellerin ve temiz su musluklarının bulunduğu bir şadırvan da inşa edilmiştir. Şadırvan da aynı anda iki ayrı kurban işleminin yürütüleceği şekildedir; duvarın her iki tarafında çengeller ve musluklar mevcuttur (*Bkz. Fotoğraf 3*). Yemek dağıtımında kullanılan malzemenin muhafaza edildiği bağımsız bir bölüm de vardır. Türbedarlık eden ve ikisi de konuşma engelli olan kardeşlerin dinlenmesi için inşa edilmiş bir kulübe de mevcuttur (*Bkz. Fotoğraf 4*). Hemen her Alevi ziyaretgâhında olduğu gibi

Kırklar Makamında da dilek mumu yakılan bir şömine inşa edilmiştir. Şömine çift yüzlüdür. İki tarafında da aynı anda mum yakılabilir (Bkz. Fotoğraf 5). İçinde lahtin yer aldığı altıgen mimarideki türbenin bir tarafı, üst kısımda yer alan mezarlığın istinat duvarına bitişiktir (Bkz. Fotoğraf 6). Türbe içindeki lahit, taş bloklardan oluşturulmuştur. Mezarın sonradan yapıldığı düşünülürse bu, pek de rastlanılan bir durum değildir. Dikdörtgen taşların üst üste yığılmasıyla oluşturulmuş lahtin üzeri, örtülerle kapatılmıştır (Bkz. Fotoğraf 7). Türbenin hemen üst kısmında ise köye ait mezarlık yer alır. Bu mezarlıkta bazı çalılara dilek bezi bağlanmıştır (Bkz. Fotoğraf 8). Mezarlıkta hem Alevi hem de Sünni vatandaşların metfun bulunduğu bildirilmiştir (KK-1). Türbe ilk olarak Çağlayanlı Mahmut Ağa tarafından inşa edilmiş ve yıpranıp yıkılan türbe; daha sonra 1968 yılında birinci dönem Erzincan milletvekili Hüseyin Aksu vasıtasıyla tekrar onarılmıştır. Zamanla türbe harabe olmuş ve 2000 yılında tekrar tamir edilmiştir. Son olarak 2011 yılında Çağlayan beldesi Girlevik mahallesi muhtarı Mehmet Ali Tutan'ın girişimleriyle Erzincan İl Özel İdaresinden yardım alınır ve ziyaretgâh, 'Sosyal Tesis' statüsünde bugünkü hâline gelir. Kırklar Makamı, Erzincan'ın önemli mesire yerlerinden birinde bulunmasına rağmen Girlevik Şelalesi'ne pikniğe ve gezmeye giden Sünni vatandaşların pek çoğu Kırklar Makamı'nın yerini dahi bilmezken bu makamda yatan zatın, Çağlayan bölgesinin manevi muhafızı olduğuna çevre halkı tarafından inanılır.

2.1. Kırklar Makamı Hakkında Tespit Edilebilen İnanç ve Anlatılar

a. Anlatılanlara göre Mehmet Ali Tutan Bey'in babasının dedesi olan Mahmut Ağa rüyasında, bugün Kırklar Makamı'nın bulunduğu ancak o gün itibarıyla hiçbir şey olmayan yerde üstü açık bir kabir görür. Kabirdeki mevta Mahmut Ağa'ya hitaben "Gel benim üstümü ört!" der. Mahmut Ağa sabah uyanır uyanmaz; rüyada gördüğü mezarı bulmak ve mezarın üzerine türbe yapmak maksadıyla harekete geçer. Komşularını da yanına alarak rüyasında gördüğü yere gider. Mahmut Ağa ve yanındakiler, bugün Kırklar Makamı'nın ve türbenin olduğu yere gelerek orayı kazmaya başlar. Birkaç kazma vurulduktan sonra topraktan kan fişkirir. Bu olay üzerine Mahmut Ağa ve komşular korkar ve derhâl bu işi bırakarak oradan uzaklaşırlar. O günün gecesinde aynı rüyayı gören Mahmut Ağa bu sefer rüyasındaki mevtaya korktuğunu söyler. Mevta ise korkmaması gerektiğini telkin ederek aynı yere gelmesini ve orayı kapatmasını söyler. Mahmut Ağa, ikinci günün sabahında yine komşularını

alıp rüyadaki yeri kapatmaya yeltenir ancak ikinci gün kazmaya başladıklarında da topraktan süt fişkirir, yine korkup dağılırlar. Mağmut Ağa üçüncü gece de aynı rüyayı görür ve nihayet üçüncü gün, rüyada gördüğü mekânın üzerini kapatır. Rüya ile bildirilen ve üzeri kapatılan yer Kırklar Makamı'dır (KK-1).

b. Ruslar Erzincan'ı istila ettikleri vakit Kırklar Makamı'nın olduğu yere gelmiş ve buranın ne olduğunu sormuşlar. Yerli halk ise "inanç yerimizdir" demiş. Ruslar, hazine aramak için Kırklar Makamı'nı kazdırmış. Ancak kazılınca oradan, beş dakika önce gömülmüş gibi taptaze ve körpecik bir bebek cesedi çıkmış. Ruslar, mezardan çıkarılan bebeği süngülemişler. O anda bebekten süt fişkirmiş. Bu olay üzerine Ruslar korkup mezarı derhâl kapattırmış ve o mekânı terk etmişler, bir daha da oraya uğramamışlar (KK-1).

c. Kayserili bir ailenin çocuğu olmuyormuş. Erzincan'daki akrabalarını ziyarete gelen bu aileye, akrabaları Kırklar Makamı'na gitmelerini ve samimi bir şekilde dua etmelerini tavsiye etmiş. Bu aile söylenileni yapmış ve Kırklar Makamı'na gelip niyaz etmiş. Gerçekleşen bu ziyaretten sonraki gece kadın hamile kalmış. Ailenin sağlıklı, geleneklere bağlı ve adab erkân bilen bir çocuğu olmuş. Aynı şekilde Sivaslı bir aile de çocuk sahibi olmuş (KK-4).

d. Çağlayan Beldesi'nde ikamet eden ve Sünni olan Hüsamettin Bey'in çocuğu olmuyormuş. Hüsamettin Bey bir rüya görmüş ve rüyasında Kırklar Makamı'na çağırılmış. Adak adaması ve niyazda bulunması karşılığında çocuk sahibi olacağı rüyasında bildirilmiş. Rüyadaki davete ve emirlere uyan Hüsamettin Bey'in çocuğu olmuş. Doğan bu çocuk hâlâ hayatta ve sağlıklı imiş. (KK-1)

e. Samimi olarak ve inanarak Kırklar Makamı'na gelen herkes hastalığına şifa bulmuş. Doktorların "yaşamaz, ölür" dediği hastalar bile Kırklar Makamı'ndan şifa bulup ayrılmış. Niyetin halis olması ve inanmak yeterli imiş (KK-2).

Mağaçur (Tatlısu) köyünde sara nöbetlerine benzer şekilde nöbet geçiren genç bir kız varmış. Hiçbir doktor, kızın hastalığına çare bulamamış. En sonunda kızı alıp Kırklar Makamı'na getirmişler. Orada adak adayıp niyaz etmişler. O günden sonra hastalık hâli kaybolmuş ve genç kızda bir daha o hastalık belirtisi görülmemiş (KK-6).

f. Kırklar Makamı'ndaki türbenin karşı tarafında bulunan ve bugün yemek pişirme ocaklarının olduğu mağaranın duvarında bir niyaz ve dilek

deliği vardır (Bkz. Fotoğraf 9). Bir dilek dilenir ve o deliğe bir çakıl taşı atılır. Atılan çakıl taşı düşmez delikte kalırsa taşı atan kişinin dileği gerçekleşmiştir (KK-1).

g. Kırklar'da bugün kurban etlerinin pişirildiği iki ayrı ocaklık vardır. İlk ocaklığın mağara girişinde güvercin bacası gibi bir delik vardır (Bkz. Fotoğraf 10). O deliğin olduğu yerde yedi kulplu küp varmış ki içi altın doluymuş. Bu hazine, orada yatan zata aitmiş. Küpün yerini bilen bir Ermeni, gizlice gelip küpü çıkarmış ve altınları alıp kaybolmuş. Küpün sökülüp çıkarıldığı yer ise baca şeklinde bir delik olarak kalmış. Oradan çok büyük bir hazine çıkarılmış. Bu Ermeni'nin çıkardığı küpten düşen bir iki altın lirayı bulan vatandaş bile büyük para sahibi olmuş. (KK-8)

h. Özellikle yaz aylarında Munzur Dağı yaylalarında sürüden kaçan ya da dağda kalan hayvanlar olur. Hayvan sahipleri; geceyi dağda geçiren hayvanlarının vahşi hayvan saldırısına uğramaması ve sağlam bulunması için Kırklar Makamı'nda dua edip himmet dilerse hayvanlara kurt kuş ilişmezmiş. Önceleri yaylacılık yaygınken hayvanlarını kaybeden birçok kişinin bu şekilde dua ettiği ve hayvanların muhafaza edildiği söylenir. (KK-6; KK-7)

i. Mehmet Ali Tutan, 1982 yılında tarla sürerken komşusunun hanımı koşarak Mehmet Ali Bey'in yanına gelir ve türbeye bir karı kocanın ziyaret için geldiğini ancak türbenin kapısını ejderha gibi büyük bir yılanın kestiğini ve içeriye karı kocayı bırakmadığını bildirir. Kadın; "Yılan çok büyük, kuyruğunu bir tarafa kafasını da bir tarafa doladı, halat gibi kapıyı kesti, içeri girilmesine izin vermiyor." der. Olaya çok şaşırın Mehmet Ali Bey hemen traktörü durdurur ve Kırklar Makamı'na gidip durumu görmek ister. Türbeye yaklaştığı vakit, komşusu da karı koca da yılanın hâlâ orada olduğunu söyler. Mehmet Ali Bey de o tarafa hiç bakmadan hemen eğilir ve niyaz eder. Niyazın ardından kafasını kaldırır ancak yılanı göremez ve türbeye girer. Karı koca ise yılanı hâlâ gördüklerini söylerler. Bunun üzerine karı koca Kırklar Makamı'nı derhâl terk eder. Bu olay, o makama herkesin kabul edilmediğinin göstergesi sayılır (KK-1).

3. Sultan Seydi (Seyyid Aceb Şîr Gazi) Türbesinin Fiziksel Özellikleri

Sultan Seydi ziyaretgâhı, Munzur Dağındaki Ergan tepesinin ortasında yer alır. Merkeze bağlı Binkoç (Cırzımını) ve Türkmenoğlu (Dacirek) köylerinin üst kısmındadır. Munzur sıradağları üzerinde, Erzincan ovasını tamamen

görebilecek hâkim bir tepe üzerindedir (Bkz. Fotoğraf 11). Ziyaretgâhın etrafında ağırlıklı olarak ardıç ağaçları mevcuttur. Daha önce harabe şeklinde iken bugün yıkık türbenin olduğu yere 2017 yılında yenisi yapılmıştır (Bkz. Fotoğraf 12). Türbenin içinde, kible tarafındaki mihrabta mum yakılmaktadır (Bkz. Fotoğraf 13). Hastaların türbe içinde oturmaları ve uzanıp uyumaları için minder yastık mevcuttur. (Bkz. Fotoğraf 14). Türbenin hemen yan tarafında bulunan çalıya dilek bezleri bağlanmıştır (Bkz. Fotoğraf 15). Türbenin hemen ön kısmında yemek yemek için masa sandalye mevcuttur (Bkz. Fotoğraf 16). Kesilen adağın pişirilip dağıtılması için gerekli ocaklar ve kap kacağın bulunduğu bir de kulübe vardır (Bkz. Fotoğraf 17). Türbenin yapımı ve yol inşası esnasında bazı ağaçlar mecburen kesilmiş olsa da o civardaki ardıç ağaçları hakkındaki anlatılardan dolayı ardıç ağaçlarına dokunulmamıştır (Bkz. Fotoğraf 18). Türbenin 250 metre batısında bir piknik alanı mevcuttur. Hem Alevi hem de Sünni vatandaşlar bu alana pikniğe gelmektedir. Ancak hemen hemen hiçbir Sünni, Sultan Seydi türbesini ziyarete gitmez; hatta Sünnilerin birçoğu türbenin yerini dahi bilmez.

3.1. Sultan Seydi Hakkında Tespit Edilebilen İnanç ve Anlatılar

a. Bu türbede metfun olduğuna inanılan Sultan Seydi ya da diğer adıyla Aceb Şîr Gazi hakkında farklı rivayetler vardır. Sünni vatandaşlar, Sultan Seydi'nin İslam'ın yayılması ve inkişafı için müridleriyle birlikte 14. yüzyılda Buhara'dan Erzincan'a gelmiş bir peygamber torunu olduğu inancındadır (Tuygun, 2004: 43). Osmanlı arşiv kayıtları incelendiği vakit 16-17. yüzyılda Binkoç (Cırzını) köyü sınırları içinde Seyyid Aceb Şîr Gazi'nin türbesi için köyün Müslüman halkı buraya hizmetlerinden dolayı avarız hanesine dâhil edilmemiştir. Aynı şekilde bu köyde Seyyid Aceb Şîr Gazi'nin soyundan olan ve Kız-ucan Sancağı'nın kadısı Mahmud Efendi'ye ait bir hane bulunmaktaymış ve Mahmud Efendi vergiden muaf imiş. Bunlardan başka Aceb Şîr Gazi'nin dervişleri de burada ikamet ettiklerinden onlar da vergiye dâhil edilmemiştir. (Kılıç ve Gül, 2011: 175)

Alevi vatandaşlar ise Sultan Seydi'nin Arap değil bir Türk olduğunu; Sitanlılar oymağına mensup olduğunu; Sitan kelimesinin zamanla Seydan şekline dönüştüğünü savunurlar. Sitan oymağına mensup Türklerin, İslam'ı kabulle birlikte kendi isimlerini seyyidliğe adapte ettikleri rivayet edilmiştir. Yani Sultan Seydi, Alevi vatandaşlar tarafından Sitan oymağına mensup bir Türk olarak kabul edilir; seyyidlikle alakası yoktur. Anadolu'nun fethi için canını ve malını feda etmiş Alevi inançlı bir Türk bahadırıdır.

b. Sultan Seydi hakkındaki en bilindik anlatı, Erzincan'ın savunması esnasındaki hadiseyle ilgilidir. İnanışa göre Sultan Seydi Erzincan'daki tekkesinde pek çok mürid yetiştirmiştir. Aynı zamanda savaşı bir yiğit olan Sultan Seydi, o dönemde yaşanan bir savaşa müridleriyle birlikte katılır. Çok çetin çarpışmalardan sonra Sultan Seydi'nin başı kesilir ve oracıkta şehit olur. Ancak Sultan Seydi başını koltuğunun altına alır ve düşmanla savaşmaya devam eder. Savaş devam ederken bu hâli bir kadın görür ve hayrete düşerek bu durumun nasıl olduğunu askerlere sormaya başlar. Sırrın açığa çıkmasıyla birlikte Sultan Seydi dizleri üstüne çöker ve kılıcını yere saplayarak oraya yığılır kalır. O ana kadar cenk etmekte olan müridlerin ise her biri bir ardıç ağacına döner. Türbenin etrafındaki sayısız ardıç ağacının bu askerler olduğu söylenir. Bu hadisenin üzerinden uzun yıllar geçer. Erzincanlılar Fırat Nehri üzerine bir köprü inşa etmek için Sultan Seydi'nin türbesinin etrafındaki ardıç ağaçlarını keser. Köprü inşaatı bittiği günün gecesinde Sultan Seydi kabrinden kalkarak köprüyü dağıtır. Olaya şahit olan bir kişiye kendini tanıtan Sultan Seydi, o civardaki ardıç ağaçlarının asla kesilmemesi hususunda ikazda bulunur. O günden sonra kimse o civardaki ardıçlara dokunmaz (Sakaoğlu, 1976: 99-100; Tuygun, 2004: 43-47; KK-4; KK-5).

c. Sultan Seydi'nin türbesinin bulunduğu tepenin etrafında bugün yaylalar kurulmakta ve yaylacılık yapılmaktadır. Bu civarda kaybolan yayla hayvanlarının sağ salim bulunması adına Sultan Seydi'den himmet istenirmiş. Kaybolan bu hayvanlar Sultan Seydi'nin himmetiyle sağ salim bulunmuş. Vahşi hayvanlar, o civarda kaybolan koyun kuzuya ilişmezmiş. Geçmişte pek çok kişinin hayvanları bu şekilde muhafaza olmuş (KK-10).

d. Sultan Seydi'nin türbesine giderek dua edenlerin ve türbenin içinde dinlenen ya da uyuyanların hastalıklarının geçtiğine inanılır. Yeter ki samimi olunsun ve şifa bulunacağına kanaat getirilsin. Aslen Erzincanlı olan ve İzmir'de yaşayan bir kadın, göğüs kanseri tedavisi gördüğünü ancak tam olarak şifa bulmasının, gelip buraya niyazda bulunmasıyla mümkün olduğunu anlatmıştır (KK-11).

e. Gece türbenin olduğu dağda kalmak icab ederse en güvenli yerin Sultan Seydi'nin huzurunda bulunmak olduğu söylenir. Sultan Seydi, kendisine sığınan acizleri mutlaka muhafaza edermiş. Oraya sığınan kişi, başına bir iş gelmeden güvenle sabaha çıkarmış (KK-12).

f. Sultan Seydi'yi rüyasında gördüğünü anlatanlar da vardır. Huriye Efe rüyasını; “Yeni evlenmişim. O zamanlar evimiz Brastık'te (Çatalören) idi. Gece bir rüya gördüm. Rüyamda ardıçların oradaki çeşmenin yanında davar otarıyordum. O mübarek, mezarının olduğu yerden kalktı. Sanki bir dağ gibiydi. Yeşil cübbesi ve sarığı vardı, nur yüzlü biriydi. Heybetinden korkup saklandım. Birkaç adımda aşağı ovaya indi, oraları dolandı, sonra tekrar Munzur'a doğru çıkıp dağı aştı ve kayboldu. Çok heybetliydi, öyle nurluydu ki yüzüne bakılamıyordum.” şeklinde anlatmıştır (KK-9).

Sonuç:

Öncelikle belirtilmelidir ki bu ziyaretgâhların bulunduğu yörelerin sakinleri, bu yöreleri sahiplenmekte ve kendilerini buraya ait hissetmektedir. Bu aidiyet duygusunun gelişmesinde, bahsedilen inanç mekânlarının büyük bir etkisinin olduğu gözlemlenmiştir. Yöre halkı, bu ziyaretgâhları ve ziyaretgâhlarda metfun şahısları kendi geçmişlerinden bir parça sayarak toprağına sahip çıkmak istemektedir. Vatan bilincinin oluşmasında kabirlerin önemli bir tesirinin olduğu aşikardır.

Türbeler hakkında bilgi alınan kaynak kişiler, türbelerde metfun zatların kerametleri hakkında “Ben görmedim ama falan köydeki yaşlı zat görmüş. O, vefat etmeden evvel anlatmış.” ya da “Ben şahit olmadım ancak rahmetli dedem/babam şahit olmuş, o anlattı.” gibi ifadeler kullanmaktadır.

İki örnek üzerindeki inceleme sonucunda; hem Sultan Seydi'nin hem de Kırklar Makamı'nın hâkim nokta üzerinde kurulmuş olduğu dikkat çekmektedir. Her iki türbenin bulunduğu mekâna kutsallık atfedilmiştir ve metfun kişilerin, buldukları bölgeyi manen muhafaza ettiklerine inanılmaktadır.

Mekânlarla ilgili unsurlarda üç gün aynı rüyayı görme, yedi kulplu hazine küpü ve kırklar vurgulanmakta ve Alevilik inancında kutsal kabul edilen üç, yedi ve kırk rakamları kullanılmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Kırklar Makamı ve Sultan Seydi ziyaretgâhları etrafında oluşan anlatılar Türk destan ve efsanelerindeki tip ve motiflerden olan alp tipi, ağaç motifi, rüya motifi, kırklar motifi, hastalıkları iyileştirme motifi, çocuğı olmayan çifti çocuk sahibi yapma motifi ve kesik baş motiflerini içinde barındırmaktadır.

Bu türbelere samimi niyetle gidenlerin şifa bulacağına inanılmaktadır. Ayrıca bu mekânlara adanan dileklerin kabul olacağına dair kanaat mevcuttur.

Erzincan, Alevi vatandaşların yoğun olarak yaşadığı bir şehirdir. Çeşitli türbe ve mezar ziyaretlerine, özellikle Alevi kesim tarafından, oldukça önem verilir. Dikkat çekici noktalardan biri ise Şiilik ve Alevilikle ilgisi olmayan büyüklerin mezar ve türbeleri de Alevi vatandaşlarımız tarafından sıkça ziyaret edilmesi ve buralara adak adanmasıdır.

Merkeze bağlı Çatalarmut köyündeki Ali Cerrah Türbesinde metfun zatın Sünni ve Nakşibendi (bazı rivayetlere göre ise Mevlevi) olduğu bilinmektedir. Hastalar, şifa bulmak için gidip bu türbede yatar ve gördükleri rüyaya binaen şifa bulacaklarına inanırlar. Ancak burayı ziyaret edenler ve türbede gece konaklayanlar arasında Alevi vatandaşlar çoğunluktadır.

Merkez tren istasyonunun biraz aşağısında yer alan Ciminli Baba Türbesinde metfun zat ise bir Nakşi şeyhidir. Ancak burayı ziyaret edip dilekte bulunanların çoğu, Alevi vatandaşlarımızdır.

Bir zamanlar Mengücekoğulları Beyliğine dâhil olan Kemah ilçe merkezinde; Melikşah (Sultan Melik) Türbesinde metfun kişinin Sünni akideye mensup olduğu bilinir. Bu şahıs Mengücek beylerinden biridir. Buna rağmen buraya en çok rağbet gösterenler Alevi vatandaşlardır. Bu şahsın mumyalanmış ve bugün bile bozulmamış bedeni, türbenin haziresinde görülebilmektedir. Bu zatın türbesinin önünde Alevi vatandaşlar tarafından adak bezi bağlanır ve mum yakılır. Ayrıca adak kesmek ve lokma dağıtmak maksadıyla Melikşah Türbesinin yanına birkaç yıl önce bir oda ve ocaklık inşa edilmiştir. Bununla birlikte bu hadisenin tersi de söz konusudur. Refahiye ilçesine bağlı Çukurçimen köyü, Alevi vatandaşların yaşadığı bir yerdir. Bu köyde Ali Haydar Dede Türbesi yer alır. Burada metfun zat, bir Alevi dedesidir. Ancak çeşitli hastalıklarına şifa arayan Sünni vatandaşların rağbet gösterdiği bir mekândır. Özellikle sara nöbeti geçiren Sünni vatandaşlar, şifa bulmaları için buraya götürülür. Burada kurban kesilir ve dua edilir. Pek çok vatandaş, Ali Haydar Dede'nin manevi himmetiyle şifa bulduğuna inanır.

Tüm bunlara rağmen hem Alevi hem de Sünni vatandaşlar, yeni neslin kendi millî ve dinî değerlerinden; kültür, anane, inanç ve ibadetlerden oldukça uzak yetiştiği ve gelenekleri kabul etmediği noktasında hemfikirdir. Özellikle otuz yaş altındaki pek çok Alevi gencinin inançsız olduğu, Alevi büyükleri tarafından üzüntüyle belirtilmektedir. Bu gençlerin yabancı düşünce ve ideolojilere kapılarak cemlere rağbet etmedikleri ve ziyaretgâhlara sıcak bakmadıklarından dert yanılmaktadır.

Kaynaklar

Sözlü Kaynaklar

- (KK-1): Mehmet Ali Tutan, 62, ilkokul, çiftçi, 05/08/2018, Erzincan Girlevik Köyü.
- (KK-2): Daimi, Zakir, 56, lise, ressam, 06/08/2018, Erzincan Mollaköy Cemevi.
- (KK-3) Hasan Buga, 55, lise, emekli, 06/08/2018, Erzincan Mollaköy Cemevi.
- (KK-4) Şükrü Elmas, 66, ortaokul, emekli, 06/08/2018, Erzincan Mollaköy Cemevi.
- (KK-5) Kemal Erol, 34, lise, çiftçi, 09/08/2018, Erzincan Merkez Binkoç (Cırzını) Köyü.
- (KK-6) Vehbi Aydan, 78, ortaokul, emekli, 10/08/2018, Erzincan Merkez Çatalören (Vakıf Brastik) Köyü.
- (KK-7) Mehmet Sami Bağdaş, 64, ortaokul, emekli, 10/08/2018, Erzincan Merkez Çatalören (Vakıf Brastik) Köyü.
- (KK-8) Süleyman Saka, 70, ilkokul, emekli, 07/08/2018, Erzincan Merkez.
- (KK-9) Huriye Efe, 77, ilkokul, ev hanımı, 17/08/2018, Erzincan Merkez.
- (KK-10) İsfendiyar Uğurlu, 75, ortaokul, emekli, 13/08/2018, Erzincan Merkez Binkoç (Cırzını) Köyü.
- (KK-11) ?? (İsmi vermek istemedi), ev hanımı, 14/07/2018, Erzincan Sultan Seydi Türbesi.
- (KK-12) ?? (İsmi vermek istemedi), çoban, 14/07/2018, Binkoç ile Caferli köyleri arasındaki yayla.

Yazılı Kaynaklar

- Kılıç, Ümit ve Abdulkadir Gül. (2011). “Osmanlı Devri Erzincan Vakıflarına Genel Bir Bakış”. *History Studies, Volume 3/1*.
- Özarslan, Metin. (2009). “Üsküdar’da Yatır ve Ziyaret Yerleri”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt 2, Sayı 3-4*, s. 300-308.
- Özkan, Haldun. (2000). “Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları”. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi Sayı 15*.
- Rışvanoğlu, Mahmut. (1992). *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim. (1976). *101 Anadolu Efsanesi*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Tuygun, Ünal. (2004). *Erzincan’ın Manevi Mimarları*. İstanbul: Kervan Yayınları.
- Türktaş, Metin. (1997). “Alanya ve Köylerindeki Türbe Yatır ve Adak Yerleri (I)”. *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi Sayı:3*, s. 41-46.

Ekler: Ziyaretgâhlarla İlgili Fotoğraflar

Fotoğraf 1: Lokmanın pişirildiği ve ocakların yer aldığı oyuklar. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 2: İkramların yendiği masa-sandalye düzeneği. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 3: Kurbanların asılıp temizlendiği şadırvan. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 4: Ziyaretgâhın hizmetlerine bakanların dinlendiği kulübe. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 5: Mum yakmak için şömine. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 6: Lahtin olduğu türbe. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 7 : Taş bloklardan oluşan lahit. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 8: Dilek bezi bağlı vaziyetteki çalılar. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 9: Dilek tutularak çakıl taşı atılan delik. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 10: Yedi kulplu küpün çıkarılıp alındığına inanılan deliğin aşağıdan görünüşü. (Kırklar Makamı)



Fotoğraf 11: Sultan Seydi Türbesinin olduğu yerden Erzincan ovasına bakış



Fotoğraf 12: Yakın zamanda tekrar inşa edilen Sultan Seydi türbesi:



Fotoğraf 13: Mum yakmak için kullanılan mihrab. (Sultan Seydi)



Fotoğraf 14: Ziyaretçilerin uzanması için minder yastık. (Sultan Seydi)



Fotoğraf 15: Dilek bezlerinin bağlandığı çalı. (Sultan Seydi)



Fotoğraf 16: İkramların yendiği masa ve oturaklar. (Sultan Seydi)



Fotoğraf 17: Yemek pişirme ocakları ve kap kacakların muhafaza edildiği kulübe. (Sultan Seydi)



Fotoğraf 18: Türbe civarındaki ardıç ağaçları kesilmeden muhafaza edilmiştir. (Sultan Seydi)



TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE BEKTAŞİLİĞİN YENİÇERİLER İÇERİSİNDE ALDIĞI ŞEKİL

The Form That Bektashism Took In The Janissaries In Historical Process

Kibar BAL*

Öz

Yeniçeri Ocağı genel olarak kabul edilen görüşe göre Osmanlı Sultanı I. Murat döneminde kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nin sürekli ordu ihtiyacını karşılamak amacıyla oluşturulan bu ordu savaşlar sonrası devşirilen Hıristiyan çocuklarından oluşturulmaktadır. Heterojen İslam anlayışı içerisinde değerlendirilmesi gereken ve XIV. yüzyıl sonlarında Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretileri doğrultusunda kendisini gösteren XVI. yüzyılda da Balım Sultan tarafından bir tarikat şekline dönüştürülen Bektaşilik ile Yeniçerilerin ilişkisi tartışmalı bir görüş olsa da Osman Gazi ile Hacı Bektaş Veli arasındaki görüşmeyle başladığı kabul edilmektedir. İ.H. Uzunçarşılı'nın ifadesine göre her sınıf ve sanatın piri olması geleneği ve piri olmayan bir mesleğin yaşayamayacağı düşüncesi doğrultusunda Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yeniçeri Ocağı'na "Pir" olarak kabul edilmesiyle bu ilişki fiili olarak başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin başlangıçta sistemli olarak Yeniçeriler arasında Bektaşiliği bir dini öğreti olarak yaymasının temel sebebi, Yeniçeri Ocağı'na mensup askerlere yönelik olarak İslam'ı daha kolay anlaşılır hale getirerek Hıristiyan asıllı yeniçerilerin Müslümanlaşmasını sağlamak ve şehitliği de varılacak olan en yüksek makam olarak öğretme istemidir. İlerleyen süreçte Yeniçerilerin Bektaşiliğe bağlılığının giderek arttığı görülmektedir. Bundaki temel etken diğer dini inançlara da hoşgörü ile yaklaşan Bektaşiliği kendilerine daha uygun görmeleri olmuştur. Bir diğeri ise Sünni tarikatlarda olan temel öğretinin onları sadece devletin silahlı gücü haline getireceği düşüncesine karşılık Bektaşiliğin onlara sunduğu ticaret kolaylıklarıdır. Buna karşılık Bektaşilerin, Yeniçerilerin askeri gücünden istifade ederek devlet içerisinde varlıklarını sürdürmek istemeleri söz konusu olmuştur. Ancak zaman içerisinde Bektaşilik ve Yeniçerilikte bir takım bozulmalar baş göstermiş ve bu durum Osmanlı Devleti'nin Yeniçeri Ocağı'nı 1826'da kaldırmasına kadar devam etmiştir. Bu çalışmada Yeniçeriler tarafından başlangıçta bir araç olarak kullanılan Bektaşiliğin zamanla ocak içerisindeki aldığı şekil, ocağın ritüellerinin Bektaşilik inançlarına göre düzenlenmesi, bu inanç sisteminin ocak içerisinde bir temel öğreti haline dönüşmesi ve zaman içerisinde Yeniçerilerin hem birbirlerine ve hem de ocağa bağlılığını sağlama adına bir araca dönüşmesi süreci işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yeniçeri Ocağı, Bektaşilik, Ritüeller, Osmanlı Devleti

Abstract

According to the generally accepted view, the Janissaries was established during the period of the Ottoman Sultan I. Murat. This army, which was created to meet the continuous army needs of the Ottoman State, is formed by Christian children who were taken after the wars. Even if there is a controversial view the relationship between the Janissaries and Bektashism

* Doktora Öğrencisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye, kibarbal_01@hotmail.com

that should be evaluated within heterogeneous understanding of Islam and that shows itself in the direction of the teachings of Hacı Bektaş-ı Veli in the late 14th century, being transformed into a sect style by Balım Sultan in the 16th century, it is accepted that Osman Gazi and Hacı Bektaş Veli started with a meeting. According to the expression of I. H. Uzunçarşılı, this relationship has actually begun with the acceptance of Hacı Bektash-i Veli as the “Pir” in the Janissary Quarry in direction of tradition that every class and art has spiritual guide and thought that a profession has not spiritual guide cannot live. The main reason why the Ottoman Empire systematically spread Bektashism among the Janissaries as a religious doctrine is the desire to educate Muslims belonging to the Janissary Corps to make Islam easier to understand and to make Muslimization of Christian-born janissaries and as the highest authority to attain martyrdom. In time moving forward, it is observed that the Janissaries’ commitment to Bektashism is gradually increasing. The main factor in this was that the Bektashism, which had tolerated other religious beliefs, was more appropriate to them. Another factor is that the basic teaching in the Sunni sects would only make them the state’s armed force, and the commercial facilities that the Bektashism offered them. On the other hand, the Bektashism wanted to maintain their existence within the state by making use of the military power of the Janissaries. The Bektashism, which was initially used as a tool by the janissaries, has become a belief system that provides loyalty to each other and the furnace over time. However, some deteriorations occurred in Bektashism and Janissary Quarry in time. This continued until the Ottoman Empire eliminated both the Janissary Quarry and the Bektashism. In this study, it will be discussed the form that Bektashism, which was initially used as a tool by the Janissaries, gradually took in the quarry and the process that the rituals of the quarry were arranged according to Bektashism beliefs, that this belief system was transformed into a basic doctrine in quarry and in the course of time, the process of turning the Janissaries into a tool to ensure their loyalty to each other and to the quarry.

Keywords: Janissary Quarry, Bektashism, Rituals, Ottoman Empire

1. Giriş

Yeniçeri Ocağı’nın tam olarak hangi tarihte kurulduğu noktasında ortak bir kanaate varılmamış olmakla birlikte genel olarak kabul edilen görüş ocağın Sultan I. Murad döneminde kurulmuş olduğudur. Osmanlı ordusu içerisinde önemli bir yere sahip olan ve 1826 yılında kaldırılana kadar varlığını sürdüren Yeniçeri Ocağı’nın kuruluşunda Selçuklular ve Memlûklerde bulunan askeri teşkilatlar örnek teşkil etmiştir.¹ Yeniçeri ordusu, bir anda bir padişah döneminde ortaya çıkmamış olup I. Orhan döneminden itibaren adım adım şekillenerek meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti’nin kuruluş aşamasında yapılan savaşlarda alınan tutsakların beşte biri pençik oğlanı adıyla Sultanın hizmetine verilmiştir. Ulemadan Çandarlı Halil Paşa’nın önerisi ile sayıları giderek artan bu Pençik oğlanlarından hassa ordusu oluşturulması fikri ortaya çıkmış ve böylece Kapıkulu Ocakları kurulmuştur. Yeniçeriler ise Kapıkulu yayalarının en itibarlı birliği haline gelmiştir.² Osmanlı Devleti’nin devam-

lı ordu ihtiyacını karşılamak amacıyla oluşturulan bu ordu, Hristiyan asıllı esirlerin devşirilerek acemi ocaklarında Türklük ve Müslümanlık esaslarına göre yetiştirilmesiyle meydana getirilmiştir.³ Aldıkları kısa bir eğitimden sonra yeniçeri yapılan devşirmeler, üç-beş yıl Türk ailelerin yanlarına verilerek hem Türkçe öğrenmeleri hem de Türk adetlerini ve İslamiyet’i özümsemeleri amaçlanmıştır.⁴ Bu şekilde yetiştirilen yeniçeriler padişahın merkezi otoritesinin güçlenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Kuruluşundan itibaren XVI. yüzyılın sonuna kadar neredeyse bütün teşkilatlanmaları ile yabancıların bile hayran kaldığı bir ordu haline gelmişlerdir. Ancak III. Murad’ dan itibaren Yeniçeri Ocağı’nda bozulmalar meydana gelmiş ve çeşitli nedenlerle isyanları söz konusu olmuştur. II. Mahmut’a kadar varlığını sürdüren Yeniçeri Ocağı yine yeniçerilerin başlattıkları bir isyan sonucu 1826 yılında kaldırılmıştır.⁵

1826 yılına kadar birbirine sıkı sıkıya bağlı bir görünüm çizen ocağın, bu bağlılığında temel etken ocak içerisinde son derece etkin olan Bektaşilik tarikatı olmuştur. Bektaşî, Hacı Bektaş-ı Veli’nin kuruculuğunu üstlendiği tarikata katılan, ona bağlılığını bildirerek O’nun yolundan ilerleyen kişiye denirken; Bektaşilik ise; “*XIII. Yüzyıl’da Kalenderlik içinde ortaya çıkan ve XIV Yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Veli ananeleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikattir.*”⁶ Bektaşiliğin gelişimi, XIII. yüzyılda tarih sahnesinde yer alarak XVI. yüzyıl’ın sonlarına kadar devam eden ortaya çıkış dönemi ile XVI. yüzyılın başında Balım Sultan’la başlayarak günümüz tarihine kadar süregelen ve Bektaşiliğin bugünkü şeklinin aldığı kuruluş ve kurumlaşma dönemi olarak iki aşamada ele alınmaktadır.⁷ İlk aşamada Anadolu’da meydana gelen sosyal, dini ve kısmi olarak dini niteliğe sahip Babai isyanı ile bağlantılı olarak bir düşünce etrafında şekillenmiş ve Bektaşî adında bir tarikatın varlığı söz konusu olmamıştır. XVI. yüzyılda II. Bayezid tarafından Hacı Bektaş Zaviyesi’nin şeyhliğine getirilen Balım Sultan döneminde, Bektaşilik Kalenderlik’ten bütünüyle ayrılarak tarikat niteliğinde kurulmuştur.⁸

2. Bektaşiliğin Yeniçeriler Arasında Etkin Hale Gelmesi

Yeniçeri ile Bektaşilik arasındaki ilişkinin ne zaman, nasıl ve neden başladığı konusunda ileri sürülen birçok görüş bulunmaktadır. Osman Eğri, “Velayetname-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli”den yola çıkarak yeniçeri-Bektaşî ilişkisini düşünce anlamında Osman Gazi ile Hacı Bektaş-ı Veli arasındaki görüşmeye dayandırmaktadır. Öyle ki Eğri’ye göre bu görüşmenin doğruluğunun kesin olması dahi yeniçerilerin Bektaşîlerle manevi bağlılığının var ol-

duğunun bir göstergesidir.⁹ Bununla birlikte Reşad Ekrem Koçu'ya göre ise yeniçerilerin pirleri olarak bahsettikleri Hacı Bektaş-ı Veli'nin XIII. yüzyılın ikinci yarısında öldüğü ve bu nedenle ne Osman Gazi ile görüştüğü ne de Hacı Bektaş-ı Veli'nin yeniçerilerin başına beyaz keçeden börk giydirdiği doğru değildir.¹⁰ Aynı şekilde Baki Öz, “*Bektaşilik Nedir*” adlı eserinde Yeniçeri Ocağı'nın Hacı Bektaş-ı Veli tarafından kutsandığı görüşünün tarihçi Hammer'den kaynaklandığı hatta Katip Çelebi'nin Cihannüma'sında Orhan Bey döneminde Hacı Bektaş-ı Veli'nin yeniçerilerin kıyafeti konusunda önerilerde bulunduğu bahsetse de Yeniçeri Ocağı'nın bu dönemde kurulduğu bilgisinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Yeniçeri Ocağı ile Bektaşilik arasındaki etkileşimin, Hacı Bektaş-ı Veli'nin yeniçerilerle görüşmesi ile başladığı görüşü Aşık Paşa Zade, Mehmet Fuad Köprülü gibi önemli kişiler tarafından kabul edilmekle birlikte ocağın kuruluşunda ve askerinin börk giyme konusunda Hacı Bektaş-ı Veli'nin oğlu Timurtaş Dede ve Mevlana'nın torunu Emirşah Efendi'nin isimlerinden de bahsedildiği görülmektedir.¹²

Yaşar Nuri Öztürk dışında neredeyse bütün tarihçiler tarafından varlığı kabul görülen ilişki, Goodwin'e göre resmi olarak 1591-1592 yıllarında tanınmış ve süreç içerisinde şekillenmiştir.¹³ Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve gelişiminde etkili olan Ahilik yeniçeriliğin de ortaya çıkışında etkili olmasına rağmen Babailiğin daha etkin hale gelmesi ile Ahilik zamanla etkisini yitirmiş ve Bektaşilik ön plana çıkmıştır. Tarihi bir geleneğe göre var olan her sınıf ve sanatın piri olması gerektiği ve hatta “pirsiz meslek haramdır” düşüncesine dair bir inanç hakim olduğundan Hacı Bektaş-ı Veli bu askeri meslek grubuna pir olarak kabul edilmiş ve yeniçeriliğin Bektaşilik ile ilişkisi başlamıştır.¹⁴ Bu bağlamda hem askerler için manevi bir moral hem de bu meslek için manevi bir koruyucu rolü üstlenilmesi amaçlanmıştır.¹⁵ Birge'nin “*Yeniçeriler bazen Hacı Bektaş oğulları olarak adlandırılmaktaydı.*” ifadesinden yola çıkarak aralarındaki maneviyattan bahsetmek mümkündür.¹⁶ Bektaşilik, Yeniçeri Ocağı'nın maneviyatının tamamlanmasında ve yeniçerilerin dini, ahlaki ve askeri niteliklerini kazanmasında etkili olmuştur.¹⁷ Öyle ki yeniçeri teşkilatı, manevi açıdan Bektaşiliğe bağlanarak Bektaşî ocaklarından biri haline gelmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'ye “Gaziler Serdarı” yeniçerilere “Taife-i Bektaşîyan”, “Hacı Bektaş Kuçekleri”; yeniçeri ağalarına ise “Ağay-ı Bektaşîyan”, “Sanadid-i Bektaşîyan” denilmiştir.¹⁸

Osmanlı'nın yeniçerilik sisteminin kurulmasının ardından üstesinden gelmesi gereken bir mesele de devşirme sistemiyle oluşturulan ordunun İslam

dinini ve Türklüğü benimsemesi konusu olmuştur.¹⁹ Koçu'nun eserinde belirttiğine göre; Yeniçeri Ocağı'nın dini terbiyesi, gayrimüslim çocuklara İslam dinini en pratik yollarla öğretebilecek olan, aşk ve sadakat yolunda mertliği iyi bir şekilde temsil eden Bektaşilere bırakılmıştır.²⁰ Bektaşi olmayan ancak Bektaşi öğretilerine ataları Ertuğrul Gazi döneminden beri aşına olan Osmanlı sultanları bu öğretilerin yeniçeriler için uygun olacağı görüşündeydiler. Öyle ki Hacı Bektaş-ı Veli'nin en önemli eseri Makalat'da belirtilen öğretiler, savaşçı grup olan yeniçeriler için hem şehitliği yücelttiği hem de İslam'ı kolay anlaşılır hale getirerek Hıristiyan asıllı yeniçerilerin Müslümanlaşmalarını sağladığı gerekçesiyle en uygun olanıydı.²¹ Abdülkadir Sezgin, Osmanlı'nın askerlerini tarikatlar içerisinde en fazla Türkçü, milliyetçi karakter gösteren Bektaşi tekkesine bağlatma düşüncesinin devlet bütünlüğünü korumak amacıyla yapıldığı ve isabetli bir karar olduğundan bahseder.²²

İlk etapta Osmanlı Sultanları tarafından Bektaşiliğe yönlendirilen yeniçerilerin zamanla kendi istekleri ile Bektaşiliğe olan ilgilerinin arttığı görülmektedir. Kendi istekleri ile Bektaşiliğe yönelmelerinin nedeni, bu konu hakkında çalışmalar yapan kişiler tarafından farklı yorumlanmıştır. Çamuroğlu'na göre bu istek; kökenlerini, döngüsel olarak sürekli gelen yeni devşirmelerle hatırlayarak unutmayan yeniçeriler, öğretisi gereği her dine karşı olduğu gibi Hıristiyanlığa da hoşgörü ve kardeşlikle yaklaşan ve ulema ve Sünnilerden farklı olarak Hıristiyanlara ılımlı davranan Bektaşilere kendilerini daha yakın hissetmeleri ile ilgilidir. Dahası yeniçerilerin askerlik dışında zamanla ticarete atılarak farklı yollarla para kazanma ve yaşamlarını sürdürme çabaları karşısında devlete sıkı şekilde bağlı olan Mevlevilik ve Nakşibendilik gibi Sünni kesimin engel olacağı düşüncesi etkili olmuştur. Sadece onların silahlı gücü haline gelmek istememesi ile Bektaşi düşüncesine yönelmişlerdir.²³ Goodwin'e göre Hıristiyanlar Bektaşilere yakınlık duymaktaydı bu nedenle de yeniçeriler dini kökenlerinden kaynaklı olarak kendilerini Bektaşilere yakın görmüş ve ekonomik olarak sıkıntı yaşayan yeniçeriler loncalarla ticaret konusunda yaşadığı problemler nedeniyle Bektaşilerin onlara sunduğu düzeni seçerek ekonomik durumlarını düzeltme çabası içine girmişlerdir. Yine Goodwin'e göre Bektaşiliğin yeniçerilere çekici gelmesinin nedeni insan ruhunun yokluk anlamına gelen ölümü aşarak göç ettiğine dair inançtır.²⁴

Yeniçerilerle Bektaşilik arasındaki ilişki sadece yeniçerilerin bu tutumları çerçevesinde oluşmamıştır. Yeniçerilerin Bektaşilikten istifade ettiği gibi

Bektaşilerin de yeniçerilerden istifade ettiği görülmektedir. Dönemin şahidi olan Adolphus Slade gözlemlerini aktarırken Bektaşiler ile yeniçerilerin birbirlerini gerek olaylarla gerekse dualarla saygı duyarak karşılıklı olarak desteklediklerini belirtir. Dahası bunu, Goodwin'in yeniçeri ortaları ile ilgili verdiği bilgiden yola çıkarak açıklamak mümkündür. Yeniçerilerin 84. Orta'sına daha önce Sünni imamlar tayin edilirken 8 Bektaşî babasının Ocağa katılmasıyla Sünnilerin etkisi azalmış. Bektaşiler 99. Orta'ya katılarak en kıdemli Bektaşî babası yüksek askeri rütbe ile onurlandırılmıştır.²⁵ Maden'e göre ise Bektaşiler yeniçerilerin gücünden istifade ederek devlet içindeki baba, abdal, derviş ve sultan adıyla ibadet gibi faydalı işler için kurulan tekkelerin amaçlarından uzaklaştırarak Hacı Bektaş-ı Veli'ye tahsis edilen vakıfların hasılatlarından yararlanma gibi bir yola başvurmuşlardır.²⁶ Bu konuda son olarak yine Goodwin yeniçerilerin Bektaşî tarikatına girmesiyle birlikte ocaktan Bektaşî dervişlerine bağışta bulunulduğunu ifade etmektedir.²⁷

Bahsedilen bu hadiseler dışında zamanla Bektaşiliğin ordu içindeki nüfuzu artmıştır. Ordunun manevi gücünde önemli bir yere sahip olduğu gibi Bektaşiliğin öğretileri ordu tarafından çeşitli şekillerde benimsenerek uygulanmıştır. Ordunun maneviyatı konusunda Bektaşilerin ön planda olduğu görülmektedir. Yıldırım Beyazıt, Çelebi Sultan Mehmet, II. Murat devirlerinde iç sorunlar ve Rumeli'de fetih hareketleri sürüp giderken, askerin moralini yükseltme görevi Bektaşiler tarafından yerine getirilmiştir.²⁸ Ordunun düşmana karşı başarı ve selameti konusunda dahi Bektaşî dervişleri önemli görev üstlenmişler.²⁹ Bunların en kıdemlileri yeniçeri ağasının önünde yer alarak imparatorluk ve imparatorluğun varlığı için savaşıyan ordulara dualar okumuşlar.³⁰ Ayrıca ocağın katıldığı veya gerçekleştirdiği törenlerde Bektaşilik ritüelleri kullanılmıştır. Bununla tasavvufi eğitimin gereği olarak Allah'la aralarındaki manevi irtibatın bir nevi yenilenmesi amaçlanmış ve böylece yeniçeri askeri, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, O'nun yolunda şehid veya gazi olmak için gazaya her an hazır tutulabilmiştir.³¹ Bektaşiliğe bağlılığı arttırmak için de Yeniçeri Ocağı'na asker olarak alınanlara, Hacı Bektaş-ı Veli yolundan ayrılmayacağına dair yemin ettirilmiştir.³² Aynı zamanda Bektaşilikte hakim olan ve gençlik, yiğitlik anlamlarına gelen hak ve hakikati korkusuz ifade etme, mazlumlara karşı şefkatli ve alçak gönüllü olma, nefsinı unutma makamı olarak bilinen Fütüvvet anlayışı ile Yeniçeri Ocağı'na kahramanlık ve mertlik duyguları kazandırılarak Ocağın temel öğretileri şekillendirilmiştir.³³ Bu temel anlayış, hem yeniçerinin Ehl-i Beyt'e ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye olan

manevi bağlantısını güçlendirmiş, hem de ona savaşıma gücü ve kuvveti kazandırmıştır.³⁴

Goodwin'e göre; Yeniçerilerle Bektaşilik arasındaki ilişkinin 1591-1592 yıllarında resmi olarak tanınmasıyla Bektaşi dedebabası yüksek bir rütbe ile ödüllendirilerek 8 Bektaşi dervişi 99. Orta'ya alınarak Şehzade Camii yakınındaki yeniçeri odaları kendilerine tahsis edilmiştir.³⁵ Yine, Bektaşilerin simgesi olarak bilinen teber (iki başlı balta) bu orta tarafından da simge olarak kabul edilmiştir.³⁶ Bektaşiliğin Yeniçerilik içinde bu denli etkin olması sebebiyle Ocağın katıldığı veya gerçekleştirdiği törenlerde bu tarikatın ritüellerinin etkin olmasının önü açıılır. Bektaşiliğin esaslarına dayalı kural ve kaideler, sembol ve motifler yeniçeriler tarafından benimsenmiş ve birçok alanda uygulanmıştır. Bunlar Maden'in çalışmasında şu şekilde aktarılmıştır; “ Yeniçerilerin düz beyaz Hacı Bektaş bayrağı vardı. Yeniçerilere, Hacı Bektaş Veli'nin razı olmayacağına inanılarak Ramazan ayında ve Cuma günlerinde ceza verilmezdi. Herhangi bir sebeple ceza alan Yeniçeri, cezasını çektikten sonra ayağa kalkar ve ocak zabitanına iki ellerini göğsü üzerine koyup Bektaşi usulünce selam verirdi. Yeniçerilerin hep bir ağızdan söyledikleri gülbanglarda, sofa tezkerelerinde ve terhis belgelerinde sık sık “Pirimiz, hünkârimız Hacı Bektaş Veli” ifadesi geçerdi. Yeniçeriler divan toplantılarında Hacı Bektaş Veli'nin ruhu için dua okurlardı. Muharrem ayında ulufelerin dağıtılması töreninde Bektaşi motifleri dikkat çekerdi. O gün Başçavuş, “kubbe-i hümayun” önüne gelir, Bektaşi tarikatının rükünlerinden biri olan “peymançe (dar)” duruşunda, sağ ayak başparmağı, sol ayak başparmağı üzerine konur, sağ el sol el üzerinde ve orta parmak karşı taraf omuza gelecek şekilde göğüste çaprazlanarak hafif öne eğilmiş vaziyette durulurdu. Bu duruş Bektaşilikteki “niyaz” duruşuydu. Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nın orta ve bölük kazanlarından başka Hacı Bektaş Veli'nin içinde çorba pişirip ocağa yadigâr olarak bıraktığına inanılan “Kazan-ı Şerif” vardı. Bu kazanın Yeniçerilerin gözünde manevi değeri o kadar büyüktü ki “Kazan-ı Şerif çarpsın” diye yemin ederlerdi. Hacı Bektaş Veli, ocağın kurulmasından çok önce vefat ettiğine göre bu kazanın Hacı Bektaş Veli tekkesinden teberrüken alındığı, çorba dağıtması konusunun ise bir yakıştırma olduğu kuvvetle muhtemeldir. XVII. yüzyılda Yeniçerilerin kullandığı savaş aletlerinden biri olarak “Hacı Bektaş Veli baltası” başlarına taktıkları başlıklar olarak da “Bektaşi tacı” ve “Bektaşi üsküfü” gibi başlıklar bulunuyordu. İlave olarak Yeniçeri şairlerin söyledikleri nefesler de, Yeniçerilerin manevi eğitim sürecinde önemli bir yer tutar, onlar için heyecan ve motivasyon kaynağı olurdu.”³⁷

3. Yeniçeri Ocağı'nın Kapatılması ve Bektaşiliğin Yasaklanması

Süreç içerisinde birbirini tamamlayacak şekilde ilerleyen Bektaşî-Yeniçeri ilişkisi giderek birbirinden güç alarak kuvvetlenmiş ve her ikisi âdeta tek bir kuruma dönüşmüştür.³⁸

Hatta Adolphus Slade eserinde Bektaşî ve yeniçerinin eş anlamlı olduğundan aralarındaki ilişkinin aralıksız devam ettiğinden bahsetmektedir.³⁹ Bektaşilik ve Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişki giderek güçlenmiş, Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren yeniçerilerle Bektaşilik arasında kurulan sıkı bağlar, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı tarihe kadar devam etmiştir. XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren bozulmaya başlayan yeniçeri ordusu, Osmanlı Devletinin içte ve dışta yaşadığı problemlerden kaynaklı olarak yaşadığı zorlu süreçte diğer önemli bir sorun haline gelmişti. XVII. yüzyıla kadar devlet otoritesinin temel dayanağı olan yeniçeriler, bahsedilen dönemden itibaren gerek devlet otoritesine karşı çıkarak gerekse padişahı tahttan indirme teşebbüslerinde bulunarak çok sayıda isyana ve önemli derecede kargaşaya neden olmuşlardır.⁴⁰ Tamamen ortadan kaldırılmaları da çıkardıkları bir isyan sonucunda gerçekleşmiştir. 25 Haziran 1826 tarihinde Et Meydanı'nda toplanarak Eşkinci Ocağını istemediklerinden isyan ederek burada kazan kaldırmaları katledilmelerine neden olmuştur. Olayın meydana gelişinin ertesi günü Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması için ferman hazırlanarak Sultan Ahmet Camii minberinde Esad Efendi tarafından okunmuştur.⁴¹ Yeniçerilerin tamamen izlerini silmek isteyen II. Mahmut'un Yeniçerilikle ilişkisi olan her kurumu ortadan kaldırma isteği yeniçeriler gibi her türlü yeniliğe karşı çıkan ve yeniçeri isyanlarında her zaman onlarla fikir alışverişi yaparak işbirliği içinde olan Bektaşiliğin kaldırılmasına da yol yansımıştır.⁴² II. Mahmut'un sadrazamı tarafından sunulan telhiste Bektaşilerin tanrı tanımaz oldukları, şarap içtikleri ve ibadetlerini terk ettiklerini ve en mühim olanı da yeniçerilerin bozulmasında önemli bir faktör oldukları için şer'i kanunlara göre ortadan kaldırılmalarının da vacip olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Topkapı Sarayı, Ağalar Camisinde Şeyhülislamın, Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerinin, Mevleviler ve Sünni tarikatlara bağlı şeyhlerin katıldığı ve de II. Mahmut'un kafes arkasından izlediği bir meclis toplanmıştır. Toplanan bu mecliste yapılan görüşmeler Bektaşî tekkesinin bozulduğu ve tasfiye edilmesi kararı ile neticelenmiştir. Vak'a-i Hayriye'yi takip eden süreçte alınan bu kararla yeniçeriler ile bağlantılı olan Bektaşilik, II. Mahmud'un emriyle yasaklanmıştır.⁴³

Tarikatlar yasak edilerek, 60 yıldan eski olanlar dışında tekkeler yıktırılmış ve Bektaşî ileri gelenlerinden birkaçı İstanbul'da idam edilirken diğerleri ise Anadolu'nun farklı bölgelerine sürülmüşlerdir.⁴⁴ II. Mahmut'un vakanüvisi ve dönemin tarihçisi olan Esad Efendi'nin, Bektaşîler ve Bektaşî tekkelerinin yeniçerilerin savaşlardaki başarısızlıklarında, Osmanlı yönetimine karşı isyan hareketlerinde etkisinin bulunduğunu, yeniçerilerin yine aynı şekilde Bektaşîlerin etkisinde kalarak sapkınlık yaptıklarını ifade etmekle birlikte orucu namazı bıraktıklarını, Ramazan ayında yemek yedikleri, şarap içtikleri ve ayin-i cem düzenlediklerini belirterek bu kararın nedenlerini sıralamıştır.⁴⁵ Esad Efendi Bektaşîliğin yasaklanmasının yerinde bir karar olduğunu; Bektaşîlerin yeniçeriler ile birleşerek din ve devlete hem açık hem de gizli olarak ihanetlerinin söz konusu olduğunu ve hatta sürgüne gönderilen Bektaşîlerin devlet aleyhinde casusluk yaptığını da, belirtmektedir.⁴⁶

4. Sonuç

Osmanlı Devleti'nde önemli bir yere sahip olan Bektaşîlik ve Yeniçeri Ocağı arasında bir ilişkinin var olduğu kabul edilmekle birlikte ne zaman başladığı ve tarihi süreç içerisinde nasıl bir şekil aldığı tartışmalı bir konu olsa da bu ilişkinin Osman Gazi ile Hacı Bektaş-ı Veli arasındaki görüşmeyle başladığı kabul edilir. Öyle ki bu görüşme gerçekleşmemiş olsa da Yeniçerilerin Bektaşîliğe olan yakınlıklarında manevi bir etki yaratmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yeniçeri Ocağı'na "Pir" olarak kabul edilmesiyle aralarındaki ilişki fiili olarak başlamıştır. Süreç içerisinde Bektaşîlik Yeniçeri Ocağı'nın maneviyatının tamamlanmasında, Yeniçerilerin dini, ahlaki ve askeri niteliklerini kazanmasında etkili olmuş ve her iki tarafta birbirini destekleyerek güç elde etmişler.

Osmanlı Sultanları tarafından Bektaşîliğe yönlendirilen yeniçerilerin zamanla kendi istekleri ile Bektaşîliğe bağlılığının arttığı görülmektedir. Bunun temel nedeni ise Hıristiyanlığa hoşgörü ve kardeşlikle yaklaşan ve ulema ve Sünnilerden farklı olarak Hıristiyanlara ılımlı davranan Bektaşîlere kendilerini daha yakın hissetmiş olmalarıdır. Buna ek olarak devletin silahlı gücü olmak dışında ticaretle uğraşma çabalarında Bektaşîliğin onlar için Mevlevilik ve Nakşibendilik gibi engel teşkil etmemesidir. Yeniçerilerin Bektaşîlikten istifade ettikleri gibi Bektaşîlerin de yeniçerilerden istifade edildiği görülmektedir. Bektaşîlerin önde gelenlerinin yüksek rütbe ile onurlandırılmış ve bunlar 1826 yeniçeriliğin kaldırılışına kadar yeniçeri askerleri tarafından

korunmuştur. Ayrıca Bektaşiler Yeniçerilerin gücünden istifade ederek devlet içindeki baba, abdal, derviş ve sultan adıyla ibadet gibi faydalı işler için kurulan tekkelerin amaçlarından uzaklaştırarak Hacı Bektaş-ı Veli'ye tahsis edilen vakıfların hasılatlarından yararlanma gibi bir yola başvurmuşlardır.

Yeniçeri Ocağı ile Bektaşilik arasındaki ilişki giderek derecesini arttırmış ve Bektaşiliğin etkisi farklı şekillerde ocakta görülmeye başlamıştır. Ocağın ritüelleri Bektaşilik inancı etkisinde şekillenmeye başlamıştır. Bektaşiliğin esaslarına dayalı kural ve kaideleri, sembol ve motifleri yeniçeriler tarafından benimsenmiş ve birçok alanda uygulanmıştır. Ancak XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren bozulmaya başlayan Yeniçeri ordusu, Osmanlı Devleti için gerek yapılan savaşlar gerek yönetim açısından sorun teşkil etmeye başlamış ve kaldırılması elzem bir karar olmuştur. Sultan II. Mahmut merkezi otoritesine karşı bir tehlike olarak gördüğü yeniçerilere dair bütün izleri silmekte kararlıydı. Bu düşünce ile yeniçeriler ve yeniçeri isyanlarında etkisi olduğu düşünülen Bektaşiliğin de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının müteakibindeki zaman diliminde kaldırılması için emir vermiştir. Verilen emirle birlikte Bektaşilik tarikatları yasaklanarak tarihi geçmişi çok eskiyenler dışında tekkeler yıkılmış ve Bektaşilerin bazı ileri gelenler ya idam edilmiş ya da Anadolu'nun farklı noktalarına sürgün edilmişlerdir. Yeniçerilik II. Mahmut döneminde tamamen ortadan kaldırılırken, Bektaşilik Abdülaziz dönemi ve sonrası dâhil olmak üzere 1925 yılındaki tarikat, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar devam etmiş. Bu tarihte ise resmi olarak Türkiye'deki varlığı resmen sona ermiştir. Ancak birçok tarikat gibi günümüzde varlığı söz konusudur. Burada sonuç olarak ifade etmek gerekirse; Devlet siyasi şartların gereği olarak Yeniçerilik-Bektaşilik münasebetlerinde belli bir müddet müsamaha göstermiştir. Ancak bahsedilen zümrenin aşırı şekilde büyümesi, devlet otoritesi ve siyasi erk için tehdit olarak görülmesi neticesinde bu zümrenin ilgası ön görülmüştür. Padişaha sunulan fetva telhisinde her ne kadar dini gerekçeler ön planda tutulmuşsa da aslında alınan kararın tamamen siyasi içerikli olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Siyasi erkin böyle bir yola müracaat etmesinin tek sebebi ise siyaseten alınan kararın dini hükümler çerçevesinde meşrutiyet sınırlarına çekilmek istenmesidir.

Sonnotlar

- 1 İ. H. Uzunçarşılı; *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* I. TTK Basımevi, Ankara, 1988,s.144; Mehmed Neşri; *Neşri Tarihi*. I. Haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara, 2014, s.199.
- 2 H. İnalıcık; *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu üzerine Araştırmalar I*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2009, s.58.
- 3 Uzunçarşılı; a.g.e. s. 144.
- 4 Uzunçarşılı; a.g.e. s.146
- 5 Uzunçarşılı; a.g.e., s.477; M. A. Ünal; *Osmanlı Müesseseleri Tarihi, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2010, s. 66-72.*
- 6 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşilik, İslam Ansiklopedisi, Cilt:5 , 1992, s. 373.*
- 7 Gülay Yılmaz; “Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme” *Osmanlı Araştırma Dergisi*, sayı:45, 2015, s.98.; Ocak, a.g.m., s. 373.
- 8 Ocak, a.g.m., s.378.
- 9 Osman Eğri; “Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, sayı:24, 2002, s.1
- 10 Reşad Ekrem Koçu; *Yeniçeriler*, Koçu Yayınları, İstanbul, 2004, s.116; Uzunçarşılı, a.g.e. s. 149.
- 11 Bakı Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşiliğin Tarihi)* Der Yayınları, İstanbul, 1997, s.125-126.
- 12 Uzunçarşılı, a.g.e. , s.149. Öz, a.g.e., s.121.
- 13 Yaşar Nuri Öztürk; *Tarih Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1990; Öz, a.g.e., s.133; Godfrey, Goodwin; *Yeniçeriler*, Çev. Derrin Türkömer, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.157.
- 14 Uzunçarşılı; a.g.e., s.149; Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat; Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)* Dergah Yayınları, İstanbul, 2013, s.33
- 15 Abdülkadir Sezgin; *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s.128.
- 16 Birge, J.K.; *The Bektashi Order of Dervishes* , London, 1937,s.74.
- 17 Eğri, a.g.m., s.1.
- 18 Uğur Küçükzyiğit; *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Mesajı ve Bektaşiliğin Güçlenmesinde Etkili Olan Dinamikler*, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 2014, Sayı:72, s.234.
- 19 Erdal Küçükyalçın; *Turna'nın Kalbi (Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013, s.40.
- 20 Koçu, a.g.e., s.117; Küçükyalın, a.g.e. s.40; Metin Ziya Köse; “Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri”, *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 2009, Sayı:49, s.199.
- 21 Küçükyalçın, a.g.e. , s.44.
- 22 Sezgin; a.g.e., s. 128.
- 23 Reha Çamuroğlu; *Yeniçeri Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2009, s.13-14.
- 24 Goodwin, a.g.e., s. 157-158; Köse, a.g.m., s.201.
- 25 Goodwin, a.g.e., s.90.
- 26 Fahri Maden; “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*,2015, Sayı: 73, s.180.
- 27 Goodwin, a.g.e., s.159.
- 28 Eğri, a.g.m., s.3.
- 29 Eğri, a.g.m., s.6.
- 30 Goodwin, a.g.e., 157.
- 31 Eğri, a.g.m.,s.6; Maden, a.g.m., s.177.
- 32 Ahmet Yüksel; “ Bir Hatt-ı Hümayın Yeniçeri Tarihini Özetlemeye Yeter mi? Tarihin Peşinde -Ulusal-rarası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2011, Sayı: 5, s.3

- 33 Eğri, a.g.m., s.4
34 Eğri, a.g.m., s.14.
35 Maden, a.g.m., s.177.
36 Goodwin, a.g.e., s.157.
37 Maden; a.g.m., s.181-182.
38 Kemal Daşcıoğlu; Yeniçeri Ocağı Ve Bektaşî Zaviyelerinin Kapatılması, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, Sayı:34, 2005, s.3.
39 Slade, a.g.e., s.377.
40 Daşcıoğlu; a.g.m. s.2-3. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt V, Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Hareketleri(1789-1856) , AKDITYK Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s.7.
41 Hamiyet Sezer; Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışının Taşradaki Yansıması (1826-1827), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* Yayın Tarihi:1998, Sayı: 30, s.219.
42 Slade; a.g.e. s.377. Fahri Maden; Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*,2015/73, s.190.; Karal, a.g.e., s.150.
43 Mustafa Alkan; “Yeniçeriler ve Bektaşîlik” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 2009, Sayı: 50, s.251-252; Eray Yılmaz; “Yeniçeri Kırımı, Bektaşî Tekkesinin Tasfiyesi ve Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı Kimliği (1826-1908)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*,2016, sayı: 79, s.113; A. Yılmaz Soyger; 19.Yüzyılda Bektaşîlik, *Akademi Kitabevi*, İzmir, 2005, s.60.
44 Karal, a.g.e., s.150. Mustafa Cezar; *Mufassal Osmanlı Tarihi (Resimli, Haritalı) Cilt V*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1971, s.2901.
45 Yılmaz, a.g.m. s.115; Es'ad Efendi; Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair), Hazırlayan: Mehmet Arslan, *Kitabevi Yayınları*, İstanbul, 2005, s.17-59-168.
46 A. Yılmaz Soyger; *Türk Tarihinde Bir Sosyo- Kültürel Facia: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7,s.25; Maden, a.g.m., s.180.

Kaynaklar

- Alkan, Mustafa. (2009). “Yeniçeriler ve Bektaşîlik” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:50, 243-260.
Birge, J. K. (1937), *The Bektashi Order of Dervishes*, London.
Cezar, Mustafa. (1971). *Mufassal Osmanlı Tarihi (Resimli, Haritalı) Cilt V*. İstanbul, Güven Yayınevi.
Çamuroğlu, Reha. (2009). *Yeniçeri Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, İstanbul, Kapı Yayınları.
Daşcıoğlu, Kemal. (2005). “Yeniçeri Ocağı Ve Bektaşî Zaviyelerinin Kapatılması”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, Sayı:34, 307-315.
Eğri, Osman. (2002). “Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşîlik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı:24, 113-132.

- Eray, Yılmaz. (2016). “Yeniçeri Kırımı, Bektaşî Tekkesinin Tasfiyesi ve Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı Kimliği (1826-1908)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı:79, 111-128.
- Es'ad Efendi. (2005). *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, Hazırlayan Mehmet Arslan, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- Godfrey, Goodwin.(1997). *Yeniçeriler*, Çev. Derrin Türkömer, İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık.
- Karal, Enver Ziya. (2007). *Osmanlı Tarihi V. Cilt, Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Hareketleri (1789-1856)*, Ankara, AKDITYK Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koçu, Reşad Ekrem. (2004). *Yeniçeriler*, İstanbul, Koçu Yayınları.
- Köse, Metin Ziya. (2009).”Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri”, *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı:49, 195-208.
- Küçükyağcı, Erdal. (2013). *Turna'nın Kalbi (Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik)*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Küçüközyiğit, Uğur. (2014). “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Mesajı ve Bektaşiliğin Güçlenmesinde Etkili Olan Dinamikler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, sayı:72, 227-239.
- Maden, Fahri. (2015). “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:73, 173-202.
- Neşri, Mehmed. (2014). *Kitab-ı Cihan- Nüma, Neşri Tarihi*. I. haz. Mehmet Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “Bektaşilik”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt:5, 373-379.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1990).*Tarih Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.
- Öz, Baki. (1997). *Bektaşilik Nedir? (Bektaşiliğin Tarihi)*, İstanbul, Der Yayınları.
- Slade, Adolphus. (1833). *Records of Travels in Turkey, Greece and of a Cru-*

cise in The Black Sea with the Capitan Pasha, in the years 1829, 1830 and 1831, London.

Sezgin, Abdülkadir. (1990). *Hacı Bektaşî Veli ve Bektaşilik*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sezer, Hamiyet. (1998). “Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılmasının Taşradaki Yansıması (1826-1827)”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi*, Sayı:30, 215-238.

Soyyer, A.Yılmaz. (2005). *19.Yüzyılda Bektaşilik*, Akademi Kitabevi, İzmir.

———. (2009). “Türk Tarihinde Bir Sosyo- Kültürel Facia: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı”, *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, 21-41.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı I*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ünal, M. A. (2010). *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Isparta, Fakülte Kitabevi Yayınları.

Varol, Muharrem (2013). *Islahat Siyaset Tarikat; Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, İstanbul, Dergah Yayınları,

Yılmaz, Gülay. (2015). “Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme” *Osmanlı Araştırma Dergisi*, Sayı:45, 97-136.

Yüksel, Ahmet. (2011). “ Bir Hatt-ı Hümayün Yeniçeri Tarihini Özetlemeye Yeter mi?” Tarihın Peşinde -*Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:5,1-16.

HACI BEKTAŞ VELİ TÜRBESİ VE ANIT MEZARLAR ETRAFINDA OLUŞAN YENİ HALK İNANIŞLARI

Hacı Bektash Veli Shrine and New Folk Beliefs About Mausoleums

Salahaddin BEKKİ*

Öz

Çağdaşları Mevlana, Ahi Evran ve Yunus Emre gibi Türk kültür ve düşünce hayatının Anadolu’da şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli payı olan Hacı Bektaş Veli, dinin özünü bozmadan ortaya koyduğu hoşgörüsüyle bu toprakların “evtad-ı erbaa (=âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velî)” olarak bilinen dört büyük velisinden biri olarak kabul edilmektedir.

Anadolu’nun en kaotik döneminde (13. yy.) yaşamış olan Hacı Bektaş Veli, adına bağlı olarak kurulan Bektaşilik tarikatıyla Osmanlı toplumsal yaşamını birçok yönden etkilemiştir. 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla Hacı Bektaş Dergâhı da kapatılmış; 1834’te dergâha bir cami eklenerek Bektaşiliğin bir tarikat olarak işlevine son verilmiştir.

Dış avlu (Nadar avlusu), Orta avlu (Dergâh avlusu) ve İç avlu (Hazret avlusu) olmak üzere üç bölümden oluşan Hacı Bektaş Veli Külliyesi, bugün resmi statüde müze olarak görüncü de Aleviler tarafından “Hac” amaçlı ziyaret edilen bir yer durumundadır ve her Perşembe günü ziyarete gelenlerin iştirakiyle “dede/baba” önderliğinde Hacı Bektaş’ın mezarı ziyaret edilerek toplu ayin yapılabilmektedir.

1965’den beri uluslararası düzeyde gerçekleştirilen Hacı Bektaş Veli’yi anma törenleri dolayısıyla yurtiçi ve yurtdışından on binlerle ifade edilebilecek sayıda kişi her yıl Hacı Bektaş’ı ziyarete gelmektedir. Bu durum Hacı Bektaş ilçesini bir inanç merkezi haline getirmiştir. İlçe merkezinde bulunan Hacı Bektaş Dergâhı ve Çilehane mevkiinde bulunan kutsal yer ve nesnelere bağlı olarak birçok inanış ortaya çıkmıştır.

Bu bildiriye, Çilehane mevkiinde inşa edilen “Şehitlik ve İz Bırakan Aydınlar Gömütlüğü”nde son beş yıl içerisinde ortaya çıktığını gözlemlediğimiz özellikle Mahzuni Şerif’in anıt mezarına bağlı olarak oluşan inanışlar ile mercimek tanesi büyüklüğünde ziyaretçilerin ilgisine sunulan “dualı taşlar” üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Mahzuni Şerif, halk inanışları, dilek taşı, dualı taş.

Abstract

Hacı Bektash Veli who played a significant role in shaping and improving the Turkish culture and intellectual life in Anatolia like his contemporaries Rumi, Ahi Evran and Yunus Emre is accepted as one of the four greatest “saints” of these lands (“evtad-ı erbaa” - four saints assigned to the four parts of the world) with the tolerance he introduced without undermining the essence of religion.

* Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye, sbekki@gmail.com

Living in the most chaotic period in Anatolia (13th century), Hacı Bektash Veli influenced the Ottoman social life in all aspects through the Bektashi Order established under his name. With the abolition of the Guild of Janissaries in 1826, Hacı Bektash Dervish Lodge (Dergah) was closed as well, and with the construction of a mosque as part of the lodge in 1834, the Bektashism was proscribed as a religious order.

Although the Hacı Bektash Veli Complex (Küllüye) consisting of three units, outer courtyard (Nadar), atrium (Dervish lodge) and inner courtyard (Hazret), has a museum status officially, it is a pilgrimage (Hajj) site visited by the Alevis. Every Thursday, the mausoleum of Hacı Bektash Veli is visited with the participation of the guests to perform a mass ritual led by a “dede”.

Due to the Hacı Bektash Veli commemoration ceremonies that have been organized at the international level since 1965, thousands of people from home and abroad come to visit Hacı Bektash annually. Thus, Hacı Bektaş district has become a faith centre. As a result, several beliefs have emerged in association with the sacred place and objects in the Hacı Bektash Dervish Lodge and the “Çilehane” area.

This paper will examine the beliefs that have emerged in the last five years in “the Cemetery of Martyrs and Influential Intellectuals” built at the Çilehane area and particularly in relation to the mausoleum of Mahzuni Şerif, and tiny and round “prayer stones” presented to the attention of the visitors.

Keywords: Hacı Bektash Veli, Mahzuni Şerif, folk beliefs, wish stone, prayer stone.

1. Giriş

Halk inançları/inanışları ve Hacı Bektaş Veli, Türkiye üniversitelerinde ilgi gören çalışma alanlarından. Hacı Bektaş Veli'nin yurtdışındaki akademilerde de rağbet gördüğü bir gerçektir. Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi portalı üzerinden “Hacı Bektaş” anahtar kelimesiyle arama yapıldığında on yedi yüksek lisans ve üç doktora olmak üzere toplamda yirmi teze ulaşılmaktadır. “Halk inançları” anahtar kelimeleriyle arama yapıldığında iki doktora kırk sekiz yüksek lisans; “halk inanışları” anahtar kelimeleriyle yapılan aramada ise altmış dört adet yüksek lisans tezi listelenmektedir.

Bunlar bize iki şeyi göstermektedir: Birincisi az önce de ifade ettiğim gibi halk inanışları konusuna yönelen ilgi ikincisi ise araştırmacılar arasında inanç ve inanış kelimelerinin kullanımı konusunda bir birliğin olmaması; bu iki kelimenin kavram alanlarını belirleyen nüanslar dikkate alınmadan birbirleri yerine rahatlıkla kullanılabilmesi.

100 Soruda Türk Folkloru adlı kitabının ilk otuz sorusunu inanışlar konusuna ayıran Pertev Naili Boratav, diğer halk edebiyatı ve halk bilimi konularında olduğu gibi bu konuda da öncü konumunu muhafaza etmiş, “Belli

bir toplumun eski dinlerinden miras alıp kendi çağının şartlarına uygulayarak yaşattığı yeni dininde, yaşam şartlarının gerektirdiğince yeni biçimler, yeni içerikler ve anlatışlarla oluşturduğu inanışlar” (Boratav, 2015: 13) halk bilimcinin inceleme alanına girer diyerek terimin “inanış” biçiminde kullanılması gerektiğine işaret etmiştir.

İnanç ve inanış terimleri üzerine dikkatini yönelten araştırmacılardan biri de Türker Eroğlu’dur. O, Türklerin Müslüman olmadan önce inandıkları dinlerinden günümüze taşıdıkları bazı unsurların yeni dinlerinin kuşatma ve baskısına rağmen yaşatılanlarını inanış terimiyle karşılamak gerektiğini söyler. Yine ona göre Türklerin eski dini olan Gök Tanrı dininin sistemi ve ortaya koyduğu kaideleri kabul etmek iman/inanç kavramı ile açıklanabilir. Bu bağlamda, Gök Türklerin bir halk olarak, Gök Tanrı sistemi (dini) içerisinde yer alan “alkarısı”nı bir iye (ruh/melek) kabul etmeleri iman/inanç, “alkarısı” ile ilgili kabullerin günümüzde İslamiyet’i kabul eden Türk toplumlarında geleceğe dayalı olarak yaşaması ise “inanış”tır (Eroğlu-Kılıç, 2010: 749-766).

Ele aldığımız konuda çok sayıda çalışmaya imza atmış olan Yaşar Kalafat, -her ne kadar ilk yayımlanan çalışmasında “inanç” terimini kullanmış olsa da- “halk inanmaları” ifadesinin daha doğru bir kullanım olduğunu söyler (2017: 109).

Bildirimizin başlığından da anlaşılacağı üzere biz de “inanış” teriminin daha uygun bir ifade olduğunu düşünüyor ve yukarıda izah etmeye çalıştığımız şekilde kullanıyoruz.

Sayın Başkan, Değerli Katılımcılar,

Coğrafi olarak Anadolu’nun ortasında bulunan Hacı Bektaş ilçesi, bir inanç merkezi durumundadır. İlçenin dört bir tarafına dağılan ve hepsi Hünkâr’ın adına bağlı bir menkıbe ile delillendirilen kutsal mekânlar bulunmaktadır: “Delikli Taş (Çilehane)”, “Zemzem Çeşmesi”, “Minder Kaya”, “Kulunç Kaya”, “At Kaya / Yürüyen Kaya”, “Kadıncık Ana Evi”, “Beştaşlar”, “Hamur Kaya”, “Hırka Dağı”, “Han Bağı” ve “Dede Bağı” (Çiftçi, 2014: 70-80). Burada sıralanan mekân ve nesnelere bağlı olarak ortaya çıkarak günümüze kadar gelen inanışların kaynağının Hünkâr Hacı Bektaş veli olduğu, onunla ilgili menkıbelerin toplandığı Velayetnamelerde kayıtlıdır.

Tanıklık için beş taşı dile getirmesi, bir taşı hamur gibi yoğurması, cansız kayaya binip yürütmesi, kendisine saldıran iki aslanı taşa çevirmesi ile elin-

deki bıçakla bir taşı dilimlemesi Hacı Bektaş Veli'nin taş merkezli kerametlerindenendir (Gölpınarlı, 1995; Duran ve Gümüšoğlu, 2010; Kurtoğlu, 2015).

Sayılan mekânlar ve nesnelere dışında Hünkâr'ın ebedi istirahatgâhının da bulunduğu külliye içerisinde birtakım inanışlar ve bunlara bağlı uygulamaları gözlemek mümkündür. Hacı Bektaş Külliyesinde taş kültüne bağlı olarak tespit edilen en belirgin inanış, Balım Sultan Türbesinin girişinde sol tarafta bulunan yaklaşık 1,5 m boyundaki mermer silindir taşla ilgilidir. Bu taş, halk arasında "dilek taşı" olarak geçer. Eller taşı çevreleyecek biçimde halka yapılı ve yukarıdan aşağıya doğru kaydırılarak dilek tutulur. Bu inanışın Velayetnamede bir karşılığı yoktur.



Yukarıda kısaca değindiğimiz Hacı Bektaş'ta belli yerlere ve özellikle taş kültüne bağlı inanışlar bizden önce birçok defa ele alınıp incelenmiştir (Tanyu, 1968: 140-147; Yavaş, 2006; Çalışkan, 2008; Yavuzer, 2010: 143-168; Oymak, 2010: 20-233).

Bu bildiri çerçevesinde ele alacağımız yeni zamanların ürünü olan inanışlar da taş kültüne bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inanışlardan ilki, Velayetnamede Arafat Dağı olarak geçen mevkide tespit edilmiştir. Arafat Dağı bugünkü adıyla Çilehane, ilçenin yaklaşık üç km doğusunda bulunan kayalık bir arazidir. İlçeye göre oldukça yüksek olan bu mevki, adımı sol ucunda dar bir girişi ve orta kısmının tepesinde yine dar bir oyuk bulunan kayadan almıştır. Arafat Dağında "Çilehane", "Zemzem Çeşmesi", "Minder Kaya" ve "Kulunç Kaya" gibi doğal; Yunus Emre, yedi ulu ozan, Âşık Veysel ve Davut Sulari gibi şöhret bulmuş ozanların heykelleri ile Turhan Selçuk ve İlhan Selçuk gibi tanınmış kişilerin mezarlarının bulunduğu "Şehitlik ve İz Bırakan Aydınlar Gömütlüğü" gibi son zamanlarda oluşturulmuş mekânlar bulunmaktadır. Gömütlüğün yanında ayrı bir avlu içinde Bektaşî dedelerine ait anıt mezarlar vardır. Yine bu anıt mezarlara komşu halk mezarlığı bulunmaktadır ki bu kısım ücretli girişin dışındadır.

Arafat Dağının en yüksek yerinde bir Hacı Bektaş Veli heykeli bulunmaktadır.¹ Taş yapıştırmak suretiyle dilek tutulması ilk olarak bu anıtın kaidesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Dilek tutmak isteyen insanların taşları yapıştırmak için uğraşmaları sonucu kaidede onlarca küçük çukur oluşmuştur. O çukurlarda taş durdurmanın dileğinin kabul olacağına inanılmaktadır.



Mahzuni Şerif'in 2002 yılında buraya defnedilip bilahare mezar taşı ve heykelinin yapılmasıyla Hünkâr'ın heykel kaidesine bağlı olarak yapılan taş yapıştırarak dilek tutma, Mahzuni Şerif'in heykel kaidesine de aktarılmıştır. Yani bilenen bir inanış yeni bir kişi ve mekâna bağlı olarak yeniden üretilmiştir.

Mezar taşlarına, türbe duvarlarına taş yapıştırmak suretiyle dilek tutmak yaygın bir ritüeldir. “Bu uygulamayla belirli bir dileğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine yönelik bir sınaama söz konusudur.” (Oymak, 2007/2: 1362).² Bu uygulama aynı zamanda ölülerin ruhaniyetinden medet ummak anlamına gelir. Görüldüğü üzere inanışa konu olan mezar taşı ve türbe duvarının yerini burada anıt kaidele-



Sayın Başkan, Değerli Canlar,

Hacı Bektaş'ta tespit ettiğim ikinci inanış da taş kültü ile ilgilidir. 10 Mart 2018 cumartesi günü Hünkâr'ı ziyarete gittiğimde Müzenin girişinde orta yaşlarda –bana göre Hacı Bektaşlı olmayan- iki bayanın ziyaretçilere avuçlarındaki bir şeyleri göstermeye/vermeye çalıştıklarını gördüm ama pek dikkate almadım. Yanımdaki misafirimle müzeye girdik. Müze çıkışında girişte gördüğüm o kadınlardan birinin bana doğru yöneldiğini gördüm. Bana doğru yaklaşıp avcunda bulunan mercimek tanesi büyüklüğündeki taşları gösterip, “harmandan, esas yerinden toplanmış dualı taşlar” diyerek uzattı. Halk bilimci olmanın merakıyla taşların ne işe yaradığını sordum. Taşların öncelikle kısırlık giderici olduğunu aynı zamanda mide ve bağırsak rahatsızlıklarına da iyi geldiğini söyledi. Bunların aynı zamanda dilek taşı olduğunu “Ne niyetle yutulursa o niyetin/dileğin gerçekleşeceğini söyledi. Hatta yanında bulundurduğu “yeşil” tabir ettiği yaklaşık 5x5 ebadındaki parlak bir kumaşa mercimek tanesi büyüklüğündeki taşlardan



üç beş tane koyup yanımdaki genç misafirime (Mehmet Koca) verip bunları bereket ve bolluk için yanında taşımaması gerektiğini söyledi. Biz de birkaç kuruş bahşiş kabilinden para vererek bu alış verişini sonlandırdık.

Buradaki inanca konu olan mercimek büyüklüğündeki taşların toplandığı “harman yeri” Çilehane/Arafat Dağındaki Delikli Taş mevki olmalı diye düşündüm. Orada, taşların üst üste konularak dilek tutulduğunu görmüştüm. Dikkatli bakınca mercimek tanesi büyüklüğündeki taşların oralardan toplandığına kanaat getirdim.

Ortaya atılan bir inanışın toplum tarafından kabul görebilmesi o inanışın kutsal bir köke, kişiye, nedene bağlanabilmesiyle mümkün olur. Mercimek

tanesi büyüklüğündeki taşları gelen ziyaretçilere sunanlar, o taşların “harman yeri”nden yani Hünkâr’ın çilesini tamamladığı /olgunluğa eriştiği mekândan toplandıklarını söylemek suretiyle taş ve kutsallık arasında bağlantı kurmuş oluyorlar. Çilehane mevkiinde gerçekten bu tür taşların bulunması da insanlar arasındaki inanma oranını artırıyor.

Hacı Bektaş Veli Velayetnamelerinde Hünkâr’ın kerametleri arasında örtü altındaki buğdayı, mercimeği taşa çevirmesi ile kendisine inanmayan bir erkeğin yuttuğu iki tane taştan hamile kalıp ikiz doğurduktan sonra ölmesi de yer almaktadır:

Hacı Bektaş’ın buğdayı, mercimeği taş etmesi.

Hacı Bektaş, bir gün, Sulucakaraöyük’ün doğu tarafına çıkmıştı. Köylüler, ekini biçerlerdi, Kırşehir’nden şahne gelir, ölçerdi, ondan sonra onları çeç ederler, üstünü sapla örtterlerdi. Gene, âdet olduğu gibi buğday, arpa ve çavdarı döğüp savurmuşlar, çeç etmişler, yağmur bozmasın diye üstünü sapla örtmüşlerdi.

Hacı Bektaş, eteğini açıp harman sahiplerinden bir şey istedi, bir şeyimiz yok dediler. Hünkâr, bir şey olmasın dedi, geri döndü. Çeç sahipleri, çeçlerini açtılar, gördüler ki ne kadar arpa, buğday, mercimek, nohut varsa taş olmuş. Bu büyü dediler, onlar taş olduysa ne çıkar, altınımız akçemiz çok. Hünkâr giderken bu sözlerini duydu, güvendiğiniz altınımız akçemiz de öyle olsun dedi. Hepsisi de koşup evlerine vardılar. Gördüler ki altınları, akçeleri de taş olmuş. Hünkâr’a vardılar, Erenler Şahı dediler, insana nasip olacak tanelerin hepsi taş olmuş, hiçbir işe yaramaz. Hacı Bektaş, işe yarar dedi, bizi sevenlere armağanımız olsun, oğlu kızı olmayan kadınlar, üç gün oruç tutsunlar. Cuma gecesi, dişlerine değıdirmen bu tanelerden birini yutsunlar, o gece helâllariyle Ulu Tanrı ona bir oğlan nasip eder. Mercimek yutarsa kızı olur. Kesesinde taşırta altını, akçesi eksik olmaz.

Erenlerin kerametiyle bu ana kadar o taş olan taneler, yerin dibinden, taş içinden kaynaşıp çıkar (Gölpınarlı, 1995: 34; Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 327, 329).

Bir erkeğin çocuk doğurması.

Hünkâr’ın, o taş olan buğdayı yutan kadın erkek doğursun, mercimeği yutan kız dediğini, erenleri inkâr eden birisi duydu. Bu taşları yutmaktan ne çıkar ki deyip iki buğday tanesi aldı, yuttu. Erenlerin kerameti, Tanrı kudretiyle adam, gebe kaldı. Günden güne karnı şişti. Zamanı gelince ağrısı tuttu, çok zahmet çekti.

Olayı, Hünkâr’a bildirdiler, çare yok dedi, o adam ölü. Fakat ölünce karnını yarın, evlâdınızdan iki oğlan zuhur eder. Adam ölünce karnını yardılar, iki oğlan zuhur etti. Çocuklar, ölmediler, büyüdüler. Onların soyu hâlâ vardır, Ankara yakınındadır, onlara buğday oğulları derler (Gölpınarlı, 1995: 34-35; Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 331).

İlk menkıbede geçen buğday ve mercimeklerin taşa çevrilmesi, veliye inanmayan kimselerin cezalandırılmalarıyla ilgilidir. Taşa çevrilen buğday tanesini yutmak suretiyle erkek çocuk; yine taşa dönüşen mercimek tanesini

yutmak suretiyle de kız çocuk sahibi olunabilmesi ise cezalandıran velinin merhameti/lütfu olarak değerlendirilebilir.

Sayın Başkan, Değerli Katılımcılar,

Halk inanışları üzerine yapılan çalışmalarda bir inancın kaynağı ve ne zaman ortaya çıktığının tespiti cevaplanması en zor soru olarak karşımıza çıkar. Göz şahitlerinin bulunduğu zamanda –bu çalışmamızda olduğu gibi- bir inanışın ortaya çıkış zamanını en yakın tarihle tespit etmek mümkün olabilir ama kim ya da kimler tarafından oluşturulduğunun tespiti son derece zordur. Burada sözlü ürünlerin bir özelliği olarak karşımıza çıkan “anonimlik” devreye girmektedir.

Hacı Bektaş ilçesinde kutsal kabul edilen yerler ve bu yerlere bağlı olarak oluşan inanışların her biri velayetnameye göre Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin bir kerametine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. 669/1270'te vefat eden Hacı Bektaş'ın menkıbelerinin kayıt altına alınması en erken tarihli (1624/1625) velayetname nüshasını esas alırsak onun ölümünden 300 yıl sonraya tekabül eder. Bu geçen zamanda zarfında Hünkâr'la ilgili anlatıların sözlü gelenek yoluyla korunduğunu ve zamanı gelince de halk arasındaki rivayetlerin yazıya geçirildiği anlaşılmaktadır.

Hünkârın vefatından 700 yıl sonra onun bir kerametine (ceza-mükâfat) bağlı olarak “harman yerinden toplanmış dualı taş” inanışının ortaya çıkması; günümüz modern tıbbının çare olamadığı/bulmadığı kısırlık konusuna getirdiği mistik çözüm olsa gerek.

Bu tür inanışların ortaya çıkmasında ve yerleşmesinde, inanca konu olan velinin hayatta iken göstermiş olduğu kerametler ve öldükten sonra da insanlara yardım edeceğine inanılan olağanüstü ruhani gücün, velinin türbesinde veya ondan kaldığı düşünülen eşyalarda simgesel olarak devam ettiği düşüncesi etkili olmaktadır. Böylelikle, türbenin toprağı –bildirimize konu olduğu şekliyle kutsal yerden toplanan mercimek büyüklüğündeki taşlar-, türbede bulunan çeşitli eşyalar; velinin ruhaniyetinden yardım dileme, hastalıklardan korunma veya günahlardan arınma amacıyla ziyaret eden kişiler tarafından kutsanır ve kişiyi tatmin eden simgesel bir nesne olarak saklanır (Ocak, 1997: 8-9).

Arafat Dağı/Çilehane mevki, inanışlara konu olan doğal yapısı (çilehane, zemzem çeşmesi, kulunç kaya); “Şehitlik ve İz Bırakan Aydınlar Gömütlüğü”,

“Karanlıktan Aydınlığa İnsanlık Anıtı”, Yedi Ulu Ozan, Âşık Veysel, Davut Sulari, Nazım Hikmet anıtları; Mahzuni Şerif, İlhan ve Turhan Selçuk’un mezarları ile zenginleşen bir inanç merkezi durumuna gelmiştir. Mahzuni Şerif anıtı ve harman yerinden toplanmış dualı dilek taşları örneklerinde olduğu gibi buralarda kültlere konu olacak birtakım yeni inanışların oluşması kuvvetle muhtemeldir. Bu gelişmeler Hacı Bektaş ilçesinin inanç merkezi olma özelliğini pekiştirerek devam ettireceği anlamına gelir.

Sonnotlar

- ¹ Hacıbektaş Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler biriminden telefonla aldığımız bilgiye göre Hünkâr’ın heykeli 1990’lardan sonra dikilmiştir.
- ² Sivas merkezde kendi adına bağlı mahallede türbesi bulunan âlim, şair ve devlet adamı Kadı Burhaneddin (ö. 1398)’in hece taşı da bizim ortaokul yıllarında (1978-1981) sınavlardan önce uğrayıp dilek tutmaya çalıştığımız yerler arasındaydı. Hece taşına cam ya da taş yapıştırmaya çalışırdık. Cam ya da taş yapıştırsa o gün gireceğimiz sınavlardan geçer not alacağımıza yorumlardık.

Kaynaklar

- Boratav, Pertev Naili. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru / İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Çalışkan, Barış. (2008). *Hacı Bektaş Velî Külliyesi Etrafında Oluşan İnanışlar*. Yayımlanmamış Araştırma Projesi, Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Kırşehir.
- Duran, Hamiye ve Dursun Gümüşoğlu. (Haz.) (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Eroğlu, Türker ve Hatice Çiğdem Kılıç. (2010). “Türk İnançları ve İnanışlar”. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*. S. 49, s. 749-768.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (Haz.) (1995). *Vilâyet-Nâme / Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Betâş-ı Velî*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Kurtoğlu, Orhan. (Haz.) (2015). *Yozgathı Nihânî Velâyet-Nâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1997). *Kültür Kaynağı Olarak Menâkıb-Nâmeler Metodolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.

- Oymak, İskender. (2007). “Alevilerde Kutsal Mekân Bağlamında Gelişen Ritüeller (Elazığ-Tunceli Örneği)”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. 2, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s. 1317-1329.
- Oymak, İskender. (2010). “Hacı Bektaş Velî’nin Dergâhı Çevresinde Gelişen Halk İnanışları”. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: AKM Yayınları, s. 200-233.
- Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yavaş, Fatih. (2006). *Hacı Bektâş-ı Velî’nin Vilâyetnâmesi’ndeki İslâm Öncesi ve İslâmî Motiflerin Değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı. İstanbul.
- Yavuzer, Hasan. (2010). “Hacı Bektaş’ta Ziyaret Yerleri ve Atfedilen Anlamlar”. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: AKM Yayınları, s. 143-168.

KERBELÂ HADİSESİ'NE İKİ FARKLI BAKIŞ: FUZÛLÎ VE LÂMÎ'İNİN MAKTEL-İ HÜSEYİNLERİ ÜZERİNE BİR MUKAYESE DENEMESİ

Two Different Perspectives to The Battle of Kerbela: Trial of Comparison With Hüseyin's of Fuzûlî and Lâmiî

Duygu BİNGÖL*

Öz

Hız. Peygamberin torunu Hız. Hüseyin'in ve onun beraberindeki pek çok kişinin eziyetlere maruz kalıp şehid edilmesini anlatan eserlere "maktel" denir. İslam edebiyatlarında birçok maktel yazılmıştır. Bu çalışmada Lâmiî'nin *Maktel-i Âl-i Resûl*'u ile Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'edâ*'sı bölüm sıralaması ve olay örgüsü bakımından karşılaştırılmıştır. Amacımız İslâmî edebiyatın duygu yüklü şiirlerinden olan maktel türünü, birbirinden çok farklı coğrafyalarda yaşamış ve farklı kültürlerle yoğrulmuş olan iki şairin anlatım tarzını mukayeseli bir biçimde ortaya koymak ve araştırmacılara, iki büyük şairin bu konuya bakış açılarını yansıtabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Hız. Hüseyin, Maktel, Lâmiî Çelebi, Fuzûlî, Maktel-i Âl-i Resûl, Hadikatü's-Sü'edâ.

Abstract

It is called 'maktel' to the works which is about Hız. Husseyin's and many of his companions exposed to torture and martyrdom. There were many written maktel in Islamic literature. In this study Maktel-i Âl-i Resûl of Lâmiî and Hadikatü's-Sü'edâ of Fuzûlî were compared in terms of chapter order and plots. Our aim is to expose the type of the language which is one of the emotionally charged poems of Islamic literature, and the narrative style of the two poets who lived in different geographies and blended with different cultures and to reflect to researchers the perspectives of the two great poets.

Keywords: Hız. Hüseyin, Maktel, Lâmiî Çelebi, Fuzûlî, Maktel-i Âl-i Resûl, Hadikatü's-Sü'edâ.

1. Giriş

1.1. Edebiyatımızda Maktel-i Hüseyinler

"Maktel" sözcüğü İslâmî dönemde, önce tarihî sonra tarihî- edebî anlam kazanarak İslamiyet'le ilgili savaşların ve verilen mücadelelerin anlatıldığı tür haline gelmiş ve ayrı ayrı bölümler halinde kaleme alınmıştır. (Ertekin, 2015: 9)

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, duygu.bingoll@gmail.com

10 Muharrem 61 yılında Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ meydanında susuz bırakılarak şehit edilmesinin İslam dünyasında güçlü bir etki bıraktığı görülmektedir. Bu güçlü tesirin zamanla kaleme alınan eserlere yansıdığı bilinmektedir. (Özil, 2017: 32) Hz. Hüseyin'in ve soyunun Kerbelâ'da şehit edilmesi özellikle Ehl-i Beyt taraftarı şairleri derinden etkilemiş ve bu konuda çeşitli mersiyeler yazılmıştır. Daha sonraki asırlarda hadisenin oluşunu anlatan eserlere Maktel-i Hüseyin adı verilmiş bu alanda edebî üslupla eserler meydana gelmiştir. (Güngör, 1987: XXII)

Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin ile beraberindeki kimselerin eziyet ile şehit edilmesi Arap ve Fars edebiyatının yanı sıra edebiyatımızda da işlenmiş ve bu konuda divan edebiyatının ilk devirlerinden itibaren pek çok maktel kaleme alınmıştır.(Erbay, Tozlu 2012: 27)

Bir kısmı halk dili ile yazılan ve anlatımında efsanevi ögeler yer alan makteller bulunmakla birlikte edebi nesrin ve şiirin sanatkârane üslupla ortaya konulmuş, estetik ve gerçeklik yönü ağır basan makteller yazılmıştır.

Bu konuda ilk eser *Maktelü'l-Hüseyin* adıyla Câbir el-Cufî tarafından kaleme alınmışsa da günümüze ulaşan ilk metin Ebû Mihnef'in *Maktelü'l-Hüseyin*'idir. (Güngör, 2003: 456) Edebiyatımızda ilk maktel Yusûf Meddah'ın 1361'de kaleme aldığı eser olarak kabul edilir. (Arslan, 2001: 9) Eserde Kerbelâ hadisesinin aktarımı, tarihî gerçeklerle büyük oranda örtüşür. Bununla birlikte eserde, efsanevî ve menkabevî unsurlar da vardır. Ayrıca eserde bahsi geçen şahısların isimleri de hemen hemen doğru olarak zikredilir. (Özçelik, 2010: 7) Pek çok araştırmacı bu eserin Kastamonulu Şâzî'ye ait olduğunu belirtmiş, Şâzî'nin maktelini Candaroğlu Adil Bey'in oğlu Şah Bâyezid'e ithaf ettiğini öne sürmüştür. (Türkoğlu, 2017: 109) Bu maktelden sonra kronolojik olarak bilinen meşhur makteller Yahya b. Bahşî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i, Lâmi'î Çelebi'nin *Maktel-i Âl-i Resûl*'u, maktel türünün Türk edebiyatındaki en başarılı örneği olan Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Sü'edâ*'sı ve Nureddin Efendi'nin *Hüseyin'in Makteli*'dir. (Ertekin, 2012: 16)

Çalışmada yukarıda zikredilen iki büyük şairin -Lâmi'î Çelebi ve Fuzûlî-kaleme aldıkları makteller, bölümleri ve olay örgüsü bakımından karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Öncelikle her iki şairin eserinden bahsetmek, kısaca bilgi vermek gereklidir.

1.2. Lâmi'î Çelebi'nin Maktel-i Âl-i Resûl'u

Asıl adı Mahmud bin Osman olan Lâmi'î Çelebi XVI. yüzyıl divan edebiyatının mesnevi şairlerindedir. (Ayan, 1994: 43) Bursa vilayetinde doğan ve burada eğitim alan şair "Fatih Sultan Mehmed, Sultan II. Bayezid, Sultan I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamıştır." (And, 2002: 198) Otuz yedi yaşında eser vermeye başlayan Lâmi'î ömrünün geri kalan kısmını yoğun bir şekilde telif ve tercüme faaliyetleri ile geçirmiştir. (Kut, 2003 : 96) Lâmi'î manzum ve mensur kırk civarında eseri olan bir şair ve yazardır. (Esir, 2016: 27)

Lâmiî'nin ele alacağımız eseri *Maktel-i Âl-i Resûl*'ün yazılış tarihi hakkında maalesef bir bilgi yoktur. Fakat şairin 1527'de yazdığı Şerefü'l *İnsan* adlı eserinde maktelinden bahsetmesinden yola çıkarak bu tarihten önce yazıldığını söylemek mümkündür. (Ertekin, 2012: 31-31)

Lâmi'î, 992 beyitlik maktelinin içerisinde kendi ifadeleriyle eserini Kanuni Sultan Süleyman zamanında defterdar olan Sinan Paşa'nın rica mektubu ile yazdığını belirtmiştir. Ayrıca Kerbelâ hadisesini ve Hz. Hüseyin'i yad etmek, okuyanları duygulandırıp ağlatmak maksadıyla ele aldığını da biz-zat zikretmiştir (Ertekin, 2012: 31) Bu beyitler şu şekildedir:

Giydürem evrâka mâtemden libâs
İşidenler ağlayup kan ide yâs
Dîdelerden ağıdup hunjın süyül
Ya'ni diyem maktel-i âl-i resûl¹ (b.58-59)

Eserin yazılış sebebi hakkında başka görüşler de vardır. Aşık Çelebi'den itibaren hemen hemen bütün tezkireciler Lâmi'î Çelebi'nin eserini şu amaçla ele aldığından bahsetmişlerdir : "Bursa'da Molla Arap adlı bir vaizin Maktel-i Hüseyinleri okumak dine küfürdür dediğini duyan Lâmi'î bu duruma sinirlenir ve tam aksini ifade etmek amacıyla maktelini yazar, Bursa kadısı Hasan Çelebi'ye, Câmi-i Kebir kürsüsünde okutur." (Arslan, 2001: 26) Hasan Çelebi, Lâmi'î'nin eserinin çok beğenildiğini de ifade etmiştir. (Ayan, 1994: 57)

Maktel-i Âl-i Resûl'u diğer Türkçe maktellerden ayıran en önemli özelliği tarihi gerçeklere en yakın maktel olmasıdır. Şair eserini ele alırken pek çok kaynaktan faydalanmıştır. Bunların başında Nakşî Şeyhi Muhammed Pârsâ'nın Fasu'l-Hitâb adlı eseri gelir. (Ertekin, 2012: 35) Eserin muhtevası, bölümler halinde mukayese kısmında verilecektir.

1.3. Fuzûlî'nin *Hadîkatü's Sü'edâ'sı*

Fuzûlî'nin hayatı hakkında bilgiler oldukça azdır. “Asıl adının Mehmed, babasının adının Süleyman olduğu bilinmekle beraber hangi tarihte ve nerede doğduğu hakkında kesin bilgi yoksa da kimi tezkireciler onun Bağdad doğumlu olduğuna karar kılmıştır.”(Karahan, 1996: 240)

Doğuştan şair yaratılışlı olan Fuzûlî Irak kültürü dolayısıyla Arap ve Fars dillerini çok iyi bilen, devrinin bütün bilimlerine hakim bir edebi kişiğe sahiptir. Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere on beşten fazla eser vermiştir. (Korkmaz, 1995: 71) Eserlerinde daima lirik üslubun, tasavvufî havanın, zengin kelime kadrosunun ve coşkulu anlatımın hakim olduğu şairin önemli bir eseri olan *Hadîkatü's Sü'edâ* hakkında bilgi verilecektir.

Maktel türünün en başarılı örneklerinden olan *Hadîkatü's Sü'edâ*, Fuzûlî'nin İran edebiyatında çok meşhur bir maktel olan Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin Farsça *Ravzatü's-şühedâ* adlı kitabını kompozisyon bakımından örnek olarak oluşturduğu bir eserdir. (Güngör, 1997: 20) Fuzûlî, *Hadîkatü's Sü'edâ*'yı eserin sonundaki münacâatta Kanuni Sultan Süleyman'ın paşalarından Muhammed Paşa'nı ricasıyla kaleme aldığını belirtmiştir. (Güngör, 1985: 24)

Nazım ve nesir içiçe yazılmış eserde kimi şiirler *Ravzatü's-şühedâ*'dan aynen alınmış, kimi şiirler tercüme edilmiş kimi şiirler de nazire olarak yazılmıştır. (Mirzayev, 2009: 438) Eser aynı zamanda Fuzûlî'nin en hacimli mensur eseridir. (Türkoğlu, 2017: 111)

Hadîkatü's-Sü'edâ'nın diğer maktellerden farkı, yalnızca Hz. Hüseyin ve âlinin çektiği cefayı ve şehit edilmelerini anlatmayıp, Adem Aleyhisselâm'dan bu yana Allah yolunda yürüyen peygamberlerin gördüğü zulümleri de anlatmasıdır. Bununla beraber asıl konu Hz. Ali'nin, evlatlarının ve torunlarının uğradığı işkenceler üzerinedir.

Hadîkatü's-Sü'edâ, Fuzûlî'nin inancına ve milliyetine dair bilgiler ihtiva etmektedir. Akıcı ve son derece etkileyici bir üslupla yazıldığı için büyük bir ilgi ile karşılanmış, Hz. Hüseyin'i anma günlerinde okunmuş ve dinlenmiştir. (Güngör, 1997: 21)

Bir sonraki bölümde Lâmi'î Çelebi'nin makteli ile Fuzûlî'nin maktelini oluşturduğu bölümler ve olay örgüsü bağlamından karşılaştırma yoluna gideceğiz.

2. Maktel-i Âl-i Resûl ile Hadîkatü's-Süedâ'nın Bölümler ve Olay Örgüsü Bakımından Mukayesesi

2.1. Eserlerin Tertibatı

Eserleri kıyaslama, benzerlik ve farklılıkları gösterme işlemine her iki eserin de tertibatından bahsederek başlamak uygun olacaktır. Lâmiî Çelebi'nin makteli yalnızca manzum şekilde yazılmış ve Fâilâtün/ Fâilâtün/ Fâilün vezniyle, mesnevi türünde oluşturulmuştur. *Hadîkatü's-Sü'edâ* bu noktada farklılık gösterir. Fuzûlî maktelini nazım -nesir karışık yazmış ve manzum kısımlarda pek çok nazım şekli kullanmıştır. Aruzun çeşitli kalıpları ile yazılan eserde 16 adet Arapça 525 Türkçe manzume vardır. *Maktel-i Âl-i Resûl*'de Arapça beyitler, hadislere telmih yapmanın dışında kullanılmamıştır ki onun da sayısı oldukça azdır.

2.2. Eserlerin Sebeb-i Telifleri

Fuzûlî de Lâmiî de eserlerini Kanuni Sultan Süleyman devrindeki iki farklı devlet adamının ricası üzerine kaleme almışlardır. Bu bakımdan ortak bir sebeb-i teliften söz edilebilir.

2.3. Eserlerin Bölümleri ve Olay Örgüleri

Lâmiî'nin *Maktel-i Âl-i Resûl*'u besmele, Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e, Ehlibeyt'ine ve ashabın büyüklerine sevgi ve övgü dolu bir girişle başlayıp ardından çeşitli başlıklar verilmiş 12 bölümle devam eder. Giriş bölümü 1-31.beyitler arasını kapsar. Eser şu beyitlerle başlar:

Zîkr-i Hâkdur çünki aşl-ı her fûrû'
Söze bismillâh diyüp itdük şürû'

Zîkr -i Hâk dîbââcesidür her işûñ
Zîkr-i Hâk sâlârîdur her cünbişûñ

Zîkr-i Hâk-ıla olur her mültemes
İtme zîkrüñsüz Hüdâ'ya bir nefes (b. 1-3)

Maktel-i Âl-i Resûl'un ilk bölümü şu şekilde başlıklandırılmıştır: “**Bâb 1:** Semere-i Şecere-i Sa'âdet ve Şecere-i Semere-i Siyâdet Nûr-ı Hadîka-i Cihân-bânî ve Nûr-ı Hadîka-i Sâhib-kırânî Sultân Süleymân Hazretleri'nün Zahrü'l-Mekârim ve Fahrü'l-Enâm Defter-dârı Sinân Beg Hazretleri'nün Bu Nazma Sebeb Oldığın Beyân İder.” Birinci bölümde şair eserin sebeb-i telifini açıklar. Bu bölüm 32-69. beyitler arasındadır.

Fuzûlî'nin eserinde de giriş bölümü mevcuttur. Eser, 10 bölümden meydana gelmiştir. Eserin birinci bölümü “**Bâb-ı Evvel:** Enbiyâ Ahvâlin Beyân İder” başlığı ile başlar. Bu bölümde Fuzûlî, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Halîl, Hz. Ya'kûb, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Eyyûb, Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ peygamberlerin başına gelen türlü eziyetleri yer yer manzum yer yer mensur bir şekilde anlatır. Birinci bölümde Hz. Âdem için yazılmış bir rubâî vardır:

Âdem ki feza-yı 'âleme basdı qadem
Endûh u belâya evvel oldı hem-dem
Maḥsûsdur âdeme belâ-yı 'âlem
'Âlemde belâ çekmeyen olmaz âdem

Her iki eserin giriş bölümleri birbirinden oldukça farklılık göstermektedir. *Maktel-i Âl-i Resûl* klasik bir mesnevi formatında gitmekte, *Hadîkatü's-Sü'edâ* ise hem telif-tercüme bir eser olduğundan hem de manzum-mensur karışık yazıldığından farklılık arz etmektedir.

Maktel-i Âl-i Resûl'un ikinci kısmı: “**Bâb 2:** Maksûd'a Şürû İtmezden Evvel Ta'zîm-i Ashâb-ı 'izâm ve Tekrîm-i Evlâd-ı Kirâm Vâcib Oldığı Beyân İder ve Anların Mâbeyninde Vâki' Olan Muhâlefât ve Muhârebât Hakkında Erbâb-ı 'ilm İçinde Olan Kîl u Kâli 'ayân İder” başlığı ile 70-142. beyitler arasındadır. Şair bu bölümde başlıktan da anlaşılacağı gibi asıl anlatılmak istenene gelmeden evvel, ashabın büyüklerine hürmet ve Hz Muhammed'in ailesinden gelenlere övgünün gerekli olduğunu söyler. Müslüman camia içindeki ayrılıklardan, mücadelelerden, savaşlardan ve alimler arasındaki dedikodulardan bahseder. Yani bu bölümün ana teması muhabbettir.

Hadîkatü's-Sü'edâ'nın ikinci kısmı: “İkinci Bâb: Hz. Resûl'ün Kureyş'den Çekdiği Cefâları Beyan İder.” başlığıyla oluşturulmuştur. Bu bölümde şair, öncelikle Peygamber Efendimiz'in Kureyş'de çektiği sıkıntıları aktarır, ardından üç yan başlık halinde 'Ubeyde, Hamza ve Ca'fer'in şehit edilmesini aktarır. Her iki maktelin bu bölüm itibariyle de benzerlik göstermediği açıktır.

Maktel-i Âl-i Resûl'un üçüncü bölümü: “**Bâb3:** Hazret-i Zî'n-nureyn 'Osmân İbn-i 'Affân Radiye'llahu 'anh Şehîd Oldukdan Sonra Hazreti 'Ali İbn-i Ebi Tâlib'ün Radiye'llahu 'anh Ve Kerremallahu Vecheh Hilâfeti ve Mu'âviye İbn-i Süfyân'un Muhalefeti ve Hazreti 'Ali'nüz 'Abdu'r-Rahmân İbn-i Mülcem Elinden Şehâdeti Ve Hasan İbn-i 'Ali'nün Zehrden Vefâtı Devri

Zıkr Olunur." 143-206. beyitler arasını kapsar. Bölümün olay örgüsü şu şekildedir: Hz. Osman vefat eder ve bundan dolayı büyük üzüntü duyulur. Hz. Osman şehid edilince ashab Hz. Ali'ye biat eder. Hz. Ali Şam şahı İbn-i Ebî Süfyân'ı (Muaviye) tanımaz ve imamlığını ilan eder. Aralarında husumet yaşanan Muaviye ve Hz. Ali barış amaçlı Kufe'ye gelir. İbn-i Mülcem adlı birisi zehirli bir kılıçla onu mescitte sabah namazı kılariken şehid eder. Hz. Ali'nin vasiyeti üzerine oğlu barış yanlısı Hz. Hasan başa geçer ve Yesrib şehrinde yaşamaya başlar. Muaviye bu barışa ikna olmayarak Hz. Hasan'ı zehirleyerek öldürür. Olay örgüsünü ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız üçüncü kısım Lâmiî Çelebi'de böyle aktarılmıştır.

Üçüncü kısım *Hadikatü's-Sü'edâ*'da bambaşka bir konudan bahseder: Hz. Peygamber'in hastalanışı, çevresindeki yakınlarının bu duruma üzülüğü ve vefatı. Başlığı şu şekildedir: " Üçüncü Bâb: Hazreti Seyyidü'l-Mürselinün Keyfiyyet-i Vefâtın Beyân İder." *Maktel-i Âl-i Resûl*'da Peygamber Efendimiz'e övgü ve şükran yüklü beyitler yer olsa da onun hastalığı ve vefatı üzerine yazılmış başlı başına bir bölüm yahut bu konuyla ilgili uzun beyitler bulunmamaktadır.

Maktel-i Âl-i Resûl'un 207 ila 309. beyitlerini kapsayan dördüncü bölümün başlığı şu şekildedir: "**Bâb 4:** Mu'âviye Yezîd'e Halkı Bey'at İtdürdigü ve Mu'âviye'den Sonra Yezîd Padişâh Olıcak İmâm Hüseyin'ün Ana 'Âdem-i İtâ'ti ve Medîne'den Mekke'ye Rihleti ve Ehl-i Irâk'un Da'veti ve Müslim İbn-i Ukayl'ün Şehâdetidür" Bölümde Hz. Hasan'ın ölümüyle muaviye'nin güçlenmesi, kendisinden sonra yerine oğlu Yezîd'in geçmesi ve bu olay üzerinde Hz. Hüseyin, İbn-i 'Abbas Velî, İbn-i Zübeyr İbn-i 'Avvâm, Hz. Ömer'in oğlu ve Hz. Ebu Bekir'in oğlunun biat etmemesi anlatımıyla başlar. Bunun üzerine Yezîd, Yesrib hakimi Utbe'nin oğlu Velid'e bu beş emiri öldürmesini emreder. Hz. Hüseyin, İbn-i Zübeyr'in yardımcılarıyla Kufe, Basra ve Mekke şehirlerini kendine biat ettirir. Yezîd'in emriyle Hz. Hüseyin'in yakın çevresinden Müslim bin Ukayl şehit edilir.

Hadikatü's-Sü'edâ'nın dördüncü kısmında Hz. Fatımatü'z-Zehrâ'nın vefatı "**Dördüncü Bâb:** Fâtıma-i Zehrâ Vefâtın Beyan İder" başlığı ile anlatılmıştır. Görülüyor ki Fuzûlî Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının Kerbelâ'da şehit edilmesini aktarmadan evvel Hz. Muhammed ve soyunun başına gelenlere geniş yer vermiştir. Aynı durum Lâmiî Çelebi'de söz konusu değildir.

Makel-i Âl-i Resûl'un beşinci bölümü “**Bâb 5:** İmâm Hüseyin’ün ‘Irâk’a ‘Azîmeti Ve ‘Abdullâh Ziyâd Ve ‘Ömer Bin Sa’d Vakkâs’ı İmâm Hüseyin Üzerine Leşkerle Gönderdiği Ve Hürre İbn-i Yezîd Hüseyin’i Mekke’ye Dönderdiği ve Râh-ı Galat İdüp Kerbelâ’ya İrdüğü Beyânıdır.” başlığı altındadır. Bu bölüm 230-405. beyitler arasında olup oldukça akıcı ve heyecanlı bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu bölümde Hz. Hüseyin Irak’a gitmek üzere yola çıkar. Yezîd’in oğlu Hürre ile karşı karşıya gelir. Hürre babası gibi zalim değildir ve Hz. Hüseyin’in şehit edilmesini istemez. Ona Yezîd’in komutanlarından olan İbnü’z-Ziyâd’ın puslu kurduğunu anlatır, kaçmasını ister. Hz. Hüseyin adamlarıyla gece gizliden yola çıkar ve epey yol alırlar. Ancak sabah olunca yanlış yere gelip, sonlarını hazırlayan Kerbelâ’ya düştüklerini anlarlar:

Şubh olunca sürdiler ol şeb tamâm
İrdiler bir şûr-ı deşte müstehâm

Göricek anı kılavuz itdi âh
Didi-kim olmuş gâlat gâfletle râh

Kerbelâ’dur adıyla bu diyâr
Yine dönmekdür bize tedbjir-i kâr (b. 386-388)

Hadîkatü’s-Sü’edâ’nın beşinci kısmı ise Hz. Ali’nin şehit edilişi üzerinedir. Başlığı şudur: “**Beşinci Bâb:** Hazret-i Murtazâ ‘Alî Vefâtın Beyân İder” Bölümde söz edilen yalnızca Hz. ‘Alî’nin vefâtı değil, hayatı, hilâfeti döneminde başından geçen birtakım hadiseler, savaşları, erdemli ve faziletli davranışlarıdır. Ayrıca Fuzûlî, bu bölümün başına da bir giriş yazmıştır. Hz. ‘Alî’nin korkusuzca düşmanlarla savaştığını anlatan bir şiir örneği:

Hâka hûn tökti zaḥmdan bed-hâh
La’l-i nâb oldu na’l-i Düldül-i Şâh

Oldı miḳrâz-ı Zülfiḳâra şî’âr
Ḳaṭ’-ı ‘aḳd-i selâsil-i füccâr

Makel-i Âl-i Resûl’un altıncı bölümüne geldiğinde şu başlığı aldığını görüyoruz: “**Bâb 6:** Ömer İbn-i Sa’d Vakkâs Kerbelâ’da Hüseyin’e i’tizâr ve İbn-i Ziyâd’un istikbârı ve Şemr’i gönderüp cenge ikdâmı ve nâmeyi İbn-i Ziyâd’a i’lâmudur.” Bu kısım 406 ila 469. beyitler arasındadır. Ömer bin Sa’d, Hz. Hüseyin’e hak imamın kendisi olduğunu fakat İslam içinde harp çıkmasını söyler. Bunun üzerine Hz. Hüseyin de ya Mekke’ye gitmek istediğini, ya Rûm’a giderek kafirlerle savaşmak istediğini ya da son olarak Şam’a gidip

Yezid ile konuşmak istediğini söyler. Yezid'in komutanı Şemr Hz. Hüseyin'in Fırat nehrine su almaya gittiğini görür ve yanındaki iki müslümanı şehit eder. Bunun üzerine Hz. Hüseyin ve yakınındakiler geceyi susuz geçirirler. Dikkat edilirse Lâmiî'î Çelebi eserinde edebi kaygı gütmekten çok kişiler ve yaşanan olaylar bakımından adeta tarihi bir belge sunma yolunu seçmiştir. Eser tam anlamıyla didaktik ve gerçekçi bir üslup taşır.

Buna karşılık *Hadikatü's-Sü'edâ* şairin tabiatı ve Bağdat topraklarını mesken edinmesi münasebetiyle daha lirik ve sanatkârâne bir biçimdedir. Altıncı bölüm eserde "Altıncı Bâb: İmâm Hasan Hazretleri Ahvâlin Beyân İder" başlığı ile geçmektedir. Bu bölümün girişi Ravzatu's-Şühedâ'dan bağımsız, Fuzûlî'nin telifi ile başlar. Hz. Hasan'ın hayat hikayesine yer verildikten sonra şehit edilişi anlatılır.

Maktel-i Âl-i Resûl'ün sonraki bölümü 497-623. beyitler arasını kapsayan " **Bâb 7:** Yârân Harb İştigal İdüp Evlâd-ı Kirâmun Teşnelikten Cigerleri Yandığı ve Her Biri Sa'adet-i Şehâdat Bulup Kanlara Boyandığı ve Cihân-Âşubla Tolduğu ve İmâm Hüseyin Şehid Olduğu Beyânıdır." başlığını alan bölümdür. Lâmiî'î Çelebi eserinde her ne kadar didaktik bir dil kullansa da Hz. Hüseyin'in şehit edilişini verdiği bölümde başlığı duygulu ve coşkulu bir dille yazmıştır. Bu bölümde, Kerbelâ hadisesi lirik bir üslupla anlatılmıştır. Hz. Hüseyin'in ashabına hutbe okuyup Allah için cenk etmelerini istemesi ve susuzluktan kavrulmuş bir şekilde nehir kıyısına gelip orada alçakça şehit edilmesi beyan edilmiştir.

Fuzûlî, eserinin yedinci bölümünde Hz. Hüseyin'i doğrudan anlatmaya başlar. Başlık " **Yedinci Bâb:** Hazret-i Sultân-ı Kerbelâ'nun Medîne'den Mekke'ye Teveccüh İtdügin Beyân İder." şeklindedir. Bu bölümde Medine'de bulunan Hz. Hüseyin'in Mekke'ye gidişi aktarılır.

Maktel-i Âl-i Resûl'ün sekizinci bölümde malum vaka detaylarıyla anlatılır. Başlığı şudur: " **Bâb 8:** Şemr-i Mel'un İmâm Hüseyin'ün Başını Kesüp Cihân Zulümât ile Boyandığı ve Âsumândan Kanlar Yagup Havâ Hün-Beste gibi Görüldüğü ve Hânedân-ı Hüseyin'ün Esir Olması Musîbeti ve Şemr Hâtunının Hikâyetidir." Bu bölümde Yezid'e ve Hz. Hüseyin'in başını kesen Şemr'e beddualar edilir :

Kesdi hançerle mübârek başını
Seyl kıldı 'âlemün kan yaşını (b. 634)

Giydi 'âlem mâtem için kara ton
Asumândan yağdı yağmur gibi hûn (b. 649)

Bu bölümde Şemr'in karısının Hz. Hüseyin'in başını çadırında gördüğünde derin bir üzüntü duyması, kocası Şemr'e lanet okuması, böyle mübarek bir zatı şehit etmeye nasıl cesaret ettiğini sorgulaması üzerine de beyitler yazılmıştır.

*Hadîkatü's-Sü'edâ'*nın “**Sekizinci Bâb:** Müslim 'Akîl'ün Şehâdetin Beyân İder.” başlığını alan sekizinci kısmı Müslim bin 'Akîl'in ve bazı evladının şehit edilmesini konu almıştır.

Dokuzuncu kısım Lâmi'î'nin eserinde 751 ila 812. beyitleri kapsar ve “**Bâb 9:** Hazret-i Hüseyin'ün Mübârek Başını Âl-i Kirâm-ile K'ufe'de İbn-i Ziyâd'a Arz İtdükleri ve Andan Şâm'dan Yezîd'e Alup Girdükleri Beyânındadır.” başlığını almıştır. Hz. Hüseyin'in başı İbn-i Ziyâd'ın emriyle bir süngüye takılır ve sokak sokak gezdirilir. Görüldüğü gibi olaylar an-be-an okuyuculara anlatılmaya devam etmektedir.

Fuzûlî ise bu bölüme: “**Dokuzuncu Bâb:** Hazret-i İmâm Hüseyin'ün Mekke'den Kerbelâ'ya Geldügin Beyân İder.” başlığını vermiştir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya gidişi, bu seyahatin öncesi ve yolculuk sırasında yaşananlar ayrıntılı bir biçimde gözler önüne serilir.

Maktel'in onuncu bölümü 813 ila 884. beyitler arasındadır. Hz. Hüseyin'in şehit olduktan sonra devecisi tarafından parmaklarının kesilmesi ve bu devecinin başına gelen kötüakıbeti konu edinilir. Başlık şu şekildedir: “**Bâb 10:** Hazret-i İmâm-ı Hüseyin'in Kerbelâ Deştinde Şehîd Olduktan Sonra Mübârek Parmakların Kesmege Cü'ret İden Şütürbânı ve Ona Vâki Olan 'ukûbet Ve Ol Nektebün Hikâyetidür.”

*Hadîkatü's-Sü'edâ'*nın son bölümü olan onuncu bölüme “**Onuncu Bâb:** Hazret-i Hüseyin'ün Leşker-i Yezîdle Muhârebadin Beyân İder ve Ol İki Fasldur” başlığını atarak bu bölümü ikiye ayırmıştır: “**Fasl-ı Evvel:** Şehâdet-i Hurr ve Ba'zı Şüheda / **İkinci Fasl:** Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt Şehâdetin Bildürür” Bu bölümün ardından Fuzûlî ayrı bir bölüm açmayarak “Muhadderât-ı Ehl-i Beyt'in Şâm'a Girdügin Beyân İder” ibaresiyle Ehl-i Beyt kadınlarının Şâm'a gidişlerini, oradan da Mekke'ye dönüşlerini anlatmıştır. Hz. Hüseyin'e yazılmış bir mersiye verildikten sonra eser bir münâcât ile bitirilir.

Maktel-i Âl-i Resûl'un on birinci ve on ikinci bölümlerindeki olay akışı şu şekildedir: Hz. Peygamber'den rivayet edilen S'îd İbn-i Cübeyr'in anlattığı bir hikaye verilmiştir. Sakîfî ehlinden Muhtâr adlı birisinin Hz. Hüseyin'n intikamını aldığı, İbn-i Sa'd, Şemr, İbn-i Ziyâd ve Yezîd'in çoğu yakınıni öldürdüğü nakledilmiştir. Ayrıca Yezîd'in şarap sarhoşluğu ile damdan dama atlarken öldüğü bildirilmiştir. Lâmiî'si maktelinin sonunda bu olayı hatırlayan gönüllerin sonsuz ızdırab duyduğunu, kendisinin de acı çektiğini belirtip Allah'a dualar eder ve okuyucular için iyi dileklerde bulunur:

Lâmiî bu derde pâyân olmaya
Nice dildür yâd idüp kan tılmaya (b. 988)

Eylesün Hağ rahmet ile anı şâd
Ben kılın hayr ile kim eylerse yâd (b. 992)



3. Sonuç

Aristokrat bir şair ve fikir adamı olan Lâmiî'si Çelebi'nin *Maktel-i Âl-i Resûl*'u ile sanatını tüm Osmanlı coğrafyasına kanıtlamış ve yaşadığı yüzyılın belkemiği şairlerden olan Fuzûlî'nin *Hadikatü'-Sü'edâ*'sının mukayasesi belirlenen başlıklar çerçevesinde yapıldı. Lâmiî'si Çelebi'nin eserinin oldukça gerçekçi ve öğretici bir üslupla kaleme aldığı tespit edildi. Fuzûlî, telif-tercüme olan eserini ise olayları gerçeklere dayanarak aktarmış olmakla birlikte Lâmiî'si de olduğu gibi tarihi bir belge niteliğinde yazmamıştır.

Lâmi'î, Kerbelâ hadisesini eserinin başından beri gerçekleşen olaylar bağlamında belirli bir düzen ve sıra ile vermiş ve olayda geçen kişileri de yaptıkları fiiller ile birlikte ele almıştır. Hz. Hüseyin ve ashabının başına gelenleri etkileyici bir dil ile aktarmış fakat eserinde bu olay haricinde başka bir durumdan bahsetmemiştir. Fuzûlî ise eserine başta Hz. Adem olmak üzere pek çok peygamberi dahil etmiş ve onların akıbetlerine de yer vermiştir. Hz. Hüseyin'in vefat hadisesini vermeden evvel, Hz. Muhammed, Hz. Fatıma, Hz. Ali'nin hayat hikayelerini de aktarmış, İslamî devirde gerçekleşmiş önemli olayları paylaşmıştır. Eserin şüphesiz en etkileyici bölümü Kerbelâ hadisesinin aktarıldığı bölümdür.

Her iki eserin bölümleri birbirinden çok farklı başlıklanmıştır. Lâmi'î Çelebi'nin başlıkları anlatılacak olayların özeti mahiyetinde olup kronolojik ve sistematik bir düzende gitmektedir. Fuzûlî'nin başlıkları daha kısa olup bölüm içlerinde gerek mensur gerek manzum kısımlarda olaylar sanatlı bir dille aktarılmıştır. Lâmi'î Çelebi'nin maktelinde yüksek bir sanat kaygısı gütmeyeceği açıktır. Bu durum eserin her beyitinde kendini hissettirmektedir. Lâmi'î Çelebi'nin makteli için şunu açıkça söyleyebiliriz: Eser, Kerbelâ hadisesini anmak ve öğrenmek isteyenlere adeta tarihi bir belge niteliği taşımaktadır. Fuzûlî ise şair kimliğini esere yedirmiş, ve sanatlı söyleyişiyle Kerbelâ hadisesini okuyucuya aktarmıştır. Hadîkatü's-Süedâ, Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin Farsça *Ravzatü's-şühedâ*'sından çeviridir fakat Fuzûlî'nin eklediği, değiştirdiği kısımlar da mevcuttur. Fuzûlî Kerbelâ hadisesini bu eseri mihenk taşı kabul ederek, yetiştiği çevresine ve inancına uygun olarak Türk milleti ve Türk edebiyatı için kaleme almıştır. Bu eser daha sonra Farsça'ya tercüme de edilmiştir.

Lâmi'î Çelebi'nin maktelinde Hz. Hüseyin şehit edildikten sonra onun ashabına mensup kadınların duyduğu üzüntü ve elem hakkında, yürek yakan ağıtları hakkında etkileyici beyitler yer almaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Hüseyin'i şehit eden komutan Şemr'in hatunu, Hz. Hüseyin'in kesik başını gördüğü andaki ızdırabı ve kocasına okuduğu lanetler ile şiirde kendisine yer bulmuştur. Bu durum ister ashaptan ister Yezîd soyundan olsun kadınların merhamet duygusunu erkeklere nazaran daha yoğun yaşadıklarını göstermektedir. Lâmi'î Çelebi bu olguyu es geçmemiş, eserinde hissettirmiştir. Şehâdet olayından sonra kadınların ahvali üzerine *Hadîkatü's-Sü'edâ*'da Lâmi'î'de olduğu kadar durulmamıştır

Aynı yüzyılda yaşamış iki önemli şahsiyetin, Kerbelâ hadisesini ve Hz. Hüseyin’in şehit edilmesini farklı bir üslup ve olay akışı ile kaleme aldıklarını, iki eserin birbirine yakın tarihlerde yazıldıkları halde gerek yazıldıkları coğrafyaların farklılığı gerekse iki şairin farklı meşrepleri münasebetiyle birbirinden ayrı olduklarını tespit ettik. Temmenimiz maktel sahasındaki eserlerin daha detaylı çalışılarak okuyuculara sunulması ve alana kazandırılmasıdır.

Sonnotlar

1 Beyitler Harun Arslan’ın 2001 yılında, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Dili Anabilim Dalı’nda yapmış olduğu “Lâmiî Çelebi- Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl (Giriş- Metin- İnceleme-Sözlük-Adlar Dizini)” adlı yüksek lisans tezinden alınmıştır.

Kaynaklar

- And, Metin.(2002). *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Taziye*. İstanbul: YKY.
- Arslan, Harun.(2001). “Lâmiî Çelebi- Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl (Giriş- Metin- İnceleme-Sözlük-Adlar Dizini)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ayan, Gönül.(1994) “Lâmiî Çelebi’nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri”. *Selçuk Üniversitesi Türiyat Araştırmaları Dergisi*, s.1. Konya.
- Erbay, Erdoğan ve Selahattin Tozlu. (2015). *Maktel-i Hüseyin-Kerbelâ Hadisesi (Giriş- Metin Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ertekin, Ertuğrul. (2012). *Maktel-i Âl-i Resûl*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Esir, Hasan Ali. (2016). “Bursalı Lamiî Çelebi’nin Klasik Türk Edebiyatındaki Yeri ve Münşeât’ındaki Farsça Şiirler”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. c.2. s.1.
- Güngör, Salahaddin. (2015). *Hadikatü’s-Suada- Saadete Ermişlerin Bahçesi Kerbela*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Güngör, Şeyma. (1987). *Fuzulî- Hadikatü’s-Sü’eda*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, Şeyma. (1985). “Fuzulî- Hadikatü’s-Su’ada’sı (Tanıtılması, Değerlendirilmesi ve Metnin Edisyon Kritiği)”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İstanbul.

- Güngör, Şeyma. (1997). “Hadikatü’s-Su’ada”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.21.
- Karahan, Abdülkadir. (1996). “Fuzûlî” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.240.
- Korkmaz, Zeynep. (1995). “Fuzûlî’nin Dili” *Türk Dili Dergisi*. s.517. Ankara.
- Kut, Günay. (2003). “Lâmi’î Çelebi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.96.
- Mirzayev, Ataemi,(2009). “Fuzûlî’nin Hadikatü’s-Süeda Adlı Eserindeki Manzum Kısımlar Üzerine” *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: Klâsik Türk Edebiyatında Mesnevî- Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına 4.* s.7.
- Özçelik, Kenan. (2010). *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*. Sivas: Asistan Yayıncılık.
- Özil, Sibel.(2017). “Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s.83, Ankara.
- Türkoğlu, Serkan. (2017). “Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyinler ve Bekâî’nin Kitâb-ı Kerbelâ Mesnevisi”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s.58, Erzurum.

TÜRK TASAVVUF GELENEĞİNDE BEKTAŞILIK; MACAR, TÜRK ALEVİ VE BEKTAŞI GELENEĞİNDEKİ BENZERLİKLERE DAİR

Bektashi Tradition in Turkish Islam Mysticism: on The Similarities in Hungarian and Turkish Alevi And Bektashi Tradition

Éva CSÁKI*

Türk kültürüne emeğini esirgemeyen A.Ü. DTCF Hungarolojisi'ndeki eski öğrencimiz Yasemin Işık Abeş'in aziz hatırasına

Öz

Türk Halkı uzun tarihleri boyunca birçok mekanda birçok farklı halkın kültüründen etkilenmiştir. Dil, din, gelenek, müzik vs. beğendiklerinden yararlanıp onlara önem vermiştir. Daha İç Asya'dan çıkmadan Tengri¹ ve ataların kültü, şamanizm ve Budist düşünceleri gibi düşüncelerden etkilenmişlerdir daha sonra Orta Asya'da ise Maniheizm, Zerdüştilik ve diğer dinlerden fikir almışlardır. Bektaşilik'te Musevilik'in yanında Hristiyan düşünceleri ve Neo-Platonizm'in izleri de bulunur. Türkistan'da Ahmet Yesevi tüm bunların temelini İslami yerleştirip özel bir Türk tasavvuf dalını yaratmıştır. Senkretik olan bu yol tarzı birçok kişi tarafından benimsenmiştir. Bunun önemini ancak sonraki asırlarda yayılmış Türk tasavvuf önderleri olan Süfiler ve merkezlerinde oluşturulmuş Bektaşi babaların yakınları anlayabilmiştir.

Sadece Türkiye'de değil Bektaşilik, Balkanlar'da hatta Karpatlar Havzasında da yayılmıştır. Macaristan topraklarında en meşhur zaviyeler Pécs ve Gyöngyös çevresinde bulunmuş, en meşhur önderleri ise Gül Baba'dır. Onun türbesini birçok yerde, Balkanlarda ve Türkiye'de bulmak mümkündür. Bir Macar bestecisi Gül Baba konulu opera bile yazmıştı. 9 Ekim 2018'de Buda'da uzun aylar süren onarımından sonra T.C. Cumhurbaşkanı Gül Baba Türbesinin açılışını gerçekleştirmiştir.

Anahtar kelimeler: Bektaşi senkretizmi, Macar halk inanışları, ortak kültür unsurları, rakamlar

Abstract

In the course of its long history Turkic peoples have been influenced by many others at different places. Should it be language or religion, tradition or music, Turkic people have chosen from what they liked and valued. Still in Inner Asia they got acquainted with the cult of the ancestors, shamanism, the cult of the blue Sky, Buddhism etc.. Later in Central Asia they met Mmanicheism and Judaism, some centuries later they were already familiar with Islam. One of the forefathers of Islam Mysticism was Ahmet Yesevi the saint in Turkestan. His disciples and followers spread all over the Islam territories.

* Prof. Dr., Péter Pázmány Katolik Üniversitesi, Macaristan, csaki.eva@btk.ppke.hu

¹ Kül Tegin yazıtındaki ilk başlangıç kelimeleri gibi: "üze: kök tengri: asra yağız yer kılındukda:" yukarıda mavi gök, aşağıda kahve rengi toprak yaratılmış iken'...

Some of them even settled in the Northernmost areas of the Ottoman Empire in Buda. The most famous of them must have been Gül Baba, whose shrine has been recently restored. The opening ceremony is expected to be carried out by the president of the Turkish Republic on 9th October 2018.

Keywords: Bektashi senkretizm, Hungarian folk beliefs, common cultural elements, number

1. Giriş

Amerikalı bir araştırmacı Birge (1937:16) Bektaşî dervişler hakkındaki kitabında neden bu tarikat ile ilgilendiğini konusunda bir açıklama yaptı. Bektaşî dervişlerin Türk kültür tarihindeki büyük rollerinden başka, İslam öncesi geleneklerin de dahil ettikleri, fakat ondan da önemlisi cemlerin ve ayinlerin sadece Türk dilinde olduğundan bahsetmektedir. Biz Macarlar için ise daha da önemlisi: kendi öz kimliğimiz, tarihimiz arayışında Hıristiyanlığa kavuşmadan 5'inci asırdan itibaren Karpatlar Havzasına yerleşmeden İslama kavuşmamış çeşitli Türk halklarla ortak bir göç ettiğimiz sırada ortak bir kültür oluşturmuştuk.

Bektaşî tarikatı Balkanlarda 13-14'üncü asırlardan beri bilinmektedir³. Rum Abdallarından Gül Baba'ya kadar birçok meşhur temsilcisi vardır. Arnavutluk hatta Budin'e kadar bilinen menkabelerden din büyüklerinin veya tarihe karışmış ünlülerin hayatından olağanüstü, mucizevi davranış ve olaylarından haber almak mümkündür. Bu efsanelerin çoğu ağızdan ağıza yazıya geçirilmeden yayılıp bazı olay ve karakterleri halk masalları arasına bile ulaşmış bulunmaktadır. Örneğin Hacı Bektaş'ın Kaligra Kalesine gönderdiği Sarı Saltık köy halkının korktuğu yedi başlı ejderhayı kılıcıyla yok etmiştir. Bu olayı Evliya Çelebi de Seyahatnamesinde ebedileştirmiştir⁴.

Macar araştırmacı I. Sándor 1992'de Ukrayna'daki Nagydobrony köyünde saha çalışmaları gerçekleştirmiştir. Orada öbür dünyaya seyahat eden kır saçlı, kısa boylu bir Dede'den masal derlemiştir. Yalnız Macaristan'da bundan çok daha erken bir dönemde birçok halk edebiyatı çeşidi derlenmiştir. Deminki kır atlı dede sanki Hızır'a benzer bir kişidir. Aynı derleme sırasında bir delikten geçmek gerekir ve kendim de bu geleneği 2002 Mersin kongresinden sonra Yedi Uyuyanlar taşında önemli bir Bektaşî geleneği olarak bildim.

³ „The Bektashis are a seven-centuries-old Sufi or Muslim mystic order that spread from Anatolia to the Balkans in the 15th century.” (Trix 2009:1)

⁴ Ancak Hızır'ın sayesinde bunu başarabildiğinden Birge (1937:51) de bahsetmiştir.

Zaman ve mekan her halkın dininde önemli unsur olarak kabul edilir. Dünyaya gelen bir çocuğun üçüncü ve yedinci gününden sonra kırkı çıktığında neler olur?

Meşhur bir Macar halk masalında; çocuğu yedi yaşında belli bir güce sahip olunca dedesi onu elinden tutup pek yüksek bir dağa götürüp ona tek başına duran yalnız bir ağaç göstermişti. Mekan, yaş, çocuğun adı (Kıratın oğlu = masalın adı) bunların hepsi önemlidir. Gökdelen gibi olan bu ağacın yanında dedesi onu görevlendirir, yedi yıl daha geçtikten sonra birçok macerasına tanık oluruz.

İslamiyet öncesi Türk edebiyatındaki efsane, atasözü, nefes gibi türlerde gördüğümüz büyülü rakamlar paralel olarak Macar geleneğinde de görülür.

Tüm Avrasya mitolojisinde bulunan hayvandan doğan bir alp erenin efsanesi bozkurttan oluşan Türkler için de büyük anlamlar taşıyabilir. Macar halkın oluşumunda, onu anlatan efsanelerde birçok hayvan ata ya da anaya rastlamak mümkündür. At ile ağaç en eski kaynaklarımızdan, hatta Karpatlar havzasında yurt tutmuş Macarların ilk mezarlarındaki eşyaların süs motiflerinden beri beraber ortaya çıkan iki nesne, mucize hızıyla gelişen bir çocuk, doğru bozkırlarında oturan göçebe halkların en eski mitolojisinden motiflerdir.

Bu mitolojisinin hem Bektaşî geleneğinde hem Macar folklorunda ortak, çok eskiden kalıntılarını bulmak mümkündür. Bunlar tesadüf eseri sayılmaz. Bunlardan bazı örnekler, bir demet şeklinde daha önceki tebliğlerimde sunulmuştur. Rağbet edilen rakamlardan, yağmur yağdırılması için yararlanılan dualardan, cadî geleneğinden, şamanistik özelliklerden bahsettim.

En eski yazılı medeniyetlerden beri bilinen ve bilinmeyen dünyanın hududunda bir akarsu, nehir ya da üzerinden geçen bir köprü bilinmektedir. Öbür dünyaya varabilmek için bu ender yapıya sahip köprüden geçebilecek kişi varır. Köprü, bir tek saçtan ya da bir ince, kesici aletten ibaret kılıçtır. Oradan düşen cehenneme düşer. Sibiryâ'dan batıya ilerlese bu anane hep bilinir.

Üçlü yol motifinden de konuşmamız gerekir. En eski medeniyetlerden biri olan Mısır'da da mevcut olan bu üç yol ağız noktasından alt yanı öbür dünyaya, ölülerin dünyasına, mevcut bizim dünyamıza, ya da geleceğe ulaşılır. Orta çağda bunu bütün Avrupa öyle kabul etti. Başlangıçtan beri uçmak, uçabilme kapasitesi insanüstü bir özellik olarak gözükmektedir. Havadaki seyahat ayrıca bir görünmezlik, sanki başka bir dünyaya ait olasılığı da sağlar. Bu

yüzden Macar folklorundaki cadılar ve şaman rolünü yapan *táltos*lar hep bu özelliği taşıyor. Kuş (turna ya da başkası), pervane ya da herhangi bir hayvan donuna girecek kişi hem hızlı hem görünmez şekilde mesafeyi kat etmektedir. Şekil değiştirmek herkesin elinde olmayan bir beceri ancak onu insanüstü varlıklar yapabilir. Ta sözlü edebiyattan beri Macar masallarında bunları bulmak mümkündür. Hayvan donunda iken bir cadı yaralanırsa, daha sonra insan şeklinde de bedeninde aynı yara kalır.

Cemevinin giriş kapısına her zaman saygı verilir. Bektaşiler ona asla basmazlar, hatta onu öperlerdi. Kırklareli'nden aldığım açıklamaya göre bunun altında masumlar gömülmüş, bir başka inanışa göre ise Mohammed kendisi ilimin şehridir, onun eşiği ise Hz. Ali'dir.

”Türkiye’de özellikle 1980’lerden sonra sık sık adeta periyodik bir şekilde İslam, tasavvuf ve tarikatlar konusu yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Değişik kesimleri temsil eden ve çok az müstesna, genellikle bu konuları tartışmak için yeterli bilgi donanımına sahip olmayan, neredeyse konuştukları yazdıkları her cümlede açık veren birtakım uzmanlar”, bu tartışmalarda birbirine zıt sert görüşler ortaya koydular. (Ocak 1999:167)

Kendim ise etnomüzikolog olan eşim János Sipos ile yabancı bir Türkolog olarak seksenli-doksanlı yıllarında A.Ü. DTC Fakültesinde hizmet edip bir dostumuzun sayesinde Alevi bir aileden nefesler derledik. Daha o dönemden Türk tasavvufu ilgimi çekmekteydi. 1999-2003 arası Trakya’daki köyleri tek tek gezdiğimizde oradaki Bektaşilerin muhabbet ve cemlerine, Nevruzlarına, Topçular’daki festivaline katılıp daha detaylı bir şekilde konuyla tanıştık. Yalnız video ve teyp kasetlerimizi, not defterlerimizi yüzlerce nefes ve semahla doldurduktan sonra Budapeşte’de dipsiz bir zengin malzeme sahipliğinde anladım ki tasavvufu anlayabilmek için birçok şey öğrenmem gerekir. Elde ettiğimiz malzeme temelinde eşimle beraber yazdığımız İngilizce kitabımızdaki (Sipos – Csáki 2009) nefesleri çevirebilmem için de uzun seneler gerekiyordu.

Türk tasavvufunun ilk Batılı elçileri olan Bektaşî dervişleri beraberindekilerle herhalde nefes geleneğinden de bol bol getirmişlerdir.

Orta çağdaki Macar edebiyatımızda *kodeksler*’en çok ahlak konusunu ele alan süslü el yazması kitaplar menakıbnamelerde, hatta halk edebiyatımızdaki masalarda bulunan bir sürü mucizenin anlatımını da içermektedir. Bundan başka bir ortak yön manzumedeki yapıdır: hem dörtlük şeklinde yazılmış

edebiyatta tekrarlanmış dizelerdir hem de konu olarak gülbahçedeki bülbülün aşkı ve figanı.⁵

2. Sonuç

Türk tasavvufunda veli kültü, kerametler, ağaç kültü, yağmur duası vs. çoğunlukla 15-16'ncı asırda öne çıkmış ve bunlar Türk edebiyatında belgelenmiştir. Yalnız bunlar çok daha önceki döneme yani sözlü geleneğine ait motiflerdir ve yazıya asırlar sonra dökülmüş unsurlardır. Bunlarda hem İslam öncesi inancın özelliklerine hem de diğer inançlardan ödünç aldıkları motiflere (dağ ve tepe, taş ve kaya, ağaç yani tabiatta bulunanların kültüne) rastlamaktayız. Kerametler, don değiştirme, hiç yoktan meydana çıkarma, aynı anda birçok yerde bulunma, kemiklerden ölünün diriltilmesi, ejderha ile savaşıma, havaya uçma ve benzer olağanüstü kapasiteler, Macarların da geleneğinde mevcut unsurlardır ve bunlar bizi ortak bir mitolojiden yararlandığı konusunda şüpheli olarak düşündürmektedir. Tasavvuf edebiyatındaki benzer motiflere ayrıca Azeri masallarında da rastladık.

Kaynaklar

- Birge, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford: Luzac & Co..
- Csáki, Éva. (2002). “İslam ve Hristiyanlık Öncesi Türk ve Macar Eski İnançlarında Rağbet Edilen Rakamlar”. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*. (Tüksev Yayınları Bilim Kültür Dizisi 2) Ankara, pp. 201-209.
- . (2009). “On the Variability of Texts as Seen in Bektashi Nefes”. *International Journal of Central Asian Studies* 13, 123-135.
- . (2012). “Geleneklerimizde Ortak İyi Örneklerimizden Hızır Ve Benzerleri”. *Motif Akademi. Halkbilim Dergisi* 2012/1, 113-118.
- . (2017). “Macar ve Türk Kültüründeki Benzerliklere Dair”.: *Divanu Lugati't – Turk'ten Senglah'a Türkçe. Doğumunun 60. Yılında Mustafa Kaçalin Armağanı*. Haz. M. Ölmez ve diğer İstanbul: Kesit Yayınları, 345-351.
- Eliade, M. (2001). *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái. (Vallástörténet)* Budapest: Osiris Kiadó.

⁵ „Esterházy 49-89uncu beyitleri

- Esterházy P. (17nci yy.). A fülemile énekének magyarázata.
- Göckenjan, H. – Zimonyi, I. (2001): *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ğayhānī – Tradition (Ibn Rusta, Gardīzī, Hudūd al-‘Ālam, al-Bakrī und al Marwazī)*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 54) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hoppál M. (ed.). *Fehérlófia*. Budapest: Európai Folklór Intézet.
- Köprülü, F. (2007). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 10. baskı. Ankara: Akçağ.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar. Ahmed-i Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahilik, Alevilik – Bektaşilik (Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri)*. İstanbul: İletişim.
- . (1997). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* 2. Baskı Türk Tarih Kurumu Yayınları VII: 140, Ankara.
- . (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam. Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim.
- Pócs É. (1983). “Tér és idő a néphitben”. *Ethnographia* XCIV:2 pp. 177-206.
- Sándor I. (2002): “És amíg imádkozék, megnyilatkozék felettem az ég”. In: Pócs É. (ed.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnográfiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről II.) pp. 90-99. Budapest.
- Sipos, J. – Csáki, É. (2009). *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order. The Music of Bektashis in Thrace*. Budapest: Akadémiai K.
- Torma J. (1997): “...A tűznek mondom!” (A baskír népi orvoslás mágikus elemeinek mai rendszere) Budapest: Püski.
- Trix, F. (2009): *The Sufi Journey of Baba Rexheb*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

HİCRİ V. YÜZYIL KLASİK KELÂM KAYNAKLARINDA İMÂMET VE ANADOLU DİNÎ HAYATINA YANSIMALARI

Imamah In The Hijri V. Century Classical Kalam Sources and It's Reflections On Anatolian Religious Life

Harun ÇAĞLAYAN*

Öz

Hicri V. yüzyıl, düşünsel açıdan genelde Müslüman düşüncesi, özelde Türk-İslâm düşüncesi açısından önemli kırılma noktalarının yaşandığı bir tarihsel döneme karşılık gelir. Bu yüzyıl, klasik kalam ekollerinden Mutezile ve Eşariliğin sistematığının tamamlandığı, Matürüdüliğin ise gelişimini sürdürdüğü bir dönemdir. Buna göre hicri V. yüzyıl, sistematik Arap ve Pers-Müslüman düşüncesinin genel hatlarının belirlendiği ve sistematik Türk-Müslüman kültürünün henüz daha gelişimini tamamlamadığı bir dönemdir.

Hicri V. asır, siyasal açıdan Müslüman dünyasının sosyo-politik olarak çalkalandığı ve ilk Müslüman Arap toplumlarının güçlerini Mevâli unsurlara devrettiği bir dönemdir. Bu dönemde Mevâli unsurlar arasındaki iktidar rekabeti iyice artmıştır. Arapların Türkleri desteklemeleri ve Perslerin teo-politik görüşlerindeki ısrarcı tutumları nedeniyle, Mevâli arasındaki iktidar mücadelesinde Türkler, öne geçmiştir.

Temelleri hicri V. yüzyıl Müslüman dünyasında atılan dinî ve siyasal gelişmeler, etkisini en fazla Anadolu'da göstermiştir. Çünkü Anadolu, o dönemde siyasal olarak fethi yeni tamamlanan ve yeni Müslüman olmuş Horasan göçebelerinden oluşan bir toplum yapısına sahipti. Anadolu, dinî ve siyasal olarak Ortadoğu kültüründen bağımsızlığını ilan etmiş bir seviyede değildi. Dolayısıyla Anadolu dinî düşüncesi genel olarak halen Ortadoğu'ya bağımlı bir görünüm arz ediyordu; ama halk inanışları etrafında şekillenen kendine özgü bir din anlayışını oluştuyordu.

Çalışmada hicri V. yüzyıl Müslüman dünyasında yaşanan sosyo-kültürel olaylarda ortaya çıkan düşünceler ve bu düşüncelerin Anadolu dinî hayatında kelâmî açıdan nasıl karşılık bulduğu incelenecektir. Çalışmada Tümevarım yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle konu hakkında literatür taraması yapılarak verilere ulaşılmıştır. Sonrasında tarihsel süreç uygun olarak çözümlemeci bir analizle bu bilgiler birleştirilerek bir yargıya ulaşılmıştır.

Çalışma neticesinde, Anadolu Aleviliği ile hicri beşinci asır imâmet tartışmaları arasında bir ilgi kurulamamıştır. Buna göre Anadolu Aleviliğinin kökenleri açısından olası en yakın tarih olan hicri beşinci yüzyıldan bile sonra, kendi şartlarına göre gelişen bir dinî halk yapılanması olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, İmâmet, Anadolu Kültürü, Halk İnanışları, Alevilik.

* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye, cağlayanharun@gmail.com

Abstract

The Hijri V century corresponds to a historical turn in which the important breakpoints of the Muslim thought in general and the Turkish-Islamic thought in particular are experienced. This century is a period for classical kalam schools which is Maturudism's development and completion of Mutazilah and Asharism's systematize. So, The Hijri V. century is a period to be systematic Arabic and Persian-Muslim thought's general lines are determined and systematic Turkish-Muslim culture's development has not yet completed.

As political the hijri V. century is a period active for the Muslim world's socio-political state and transfer of the forces of the first Muslim Arab societies to Meval. In this period, the power competition of the power among the the Mawali sectors has increased significantly. Due to supporting the Turks of the Arabs and insistent attitudes of the Persian's theo-political views, the Turks came to the forefront in the struggle for power between Mawali.

The religious and political developments that was founded in the V. century Muslim world showed its effect mostly in Anatolia. Because Anatolia, the political conquest was newly completed and have a community structure that is new Muslim migrations to Horasan. As religiously and politically Anatolia was not on a level that declared its religious and political independence. So, Anatolia religious thought still had a dependency on the Middle East in general, but it constitutes a unique understanding of religion that formed around the folk beliefs.

In the study, it will be examined thoughts about socio-cultural events in the hijri v. century Muslim world and how it responds to in terms of theological aspects in the Anatolian religious life. Induction method was used in the study. Firstly, a literature review was made on the subject and were obtained data. After this, it has been a judgment was reached by combining this information with a analytical analysis in accordance with the historical process.

As a result of the study, a connection could not be reached between the Anatolian Alevism and the hijri V. century of Imam discussions. According to this, it is concluded that Anatolian Alevism is a religious people's structure developed under its own conditions even after the fifth century, the closest possible date in terms of the origins of Anatolian Alevism.

Keywords: Kalam, Imamah, Anatolian Culture, Folk Beliefs, Alawism.

1. Giriş

Hız. Peygamber'in vefatıyla ashab, peygambersiz hayata alışmakta oldukça zorlanmışlardır. Bu zorlanmalarının nedeni, Hız. Peygamber'in hem dinî hem de siyâsî bir lider olduğundan ashabın aynı anda iki otoriteyi birden yitirmiş olmalarıdır. Dinî ve siyâsî alanda oluşan otorite boşluğunun nasıl doldurulacağı konusunda kararsız kalan Müslümanlar, farklı yöntemler denemişler; ancak sürdürülebilir bir politik düzen kuramayınca, dönemin genel yönetim şekli olan saltanat topluma egemen olmuştur (Akbulut, 2001: 33).

Sosyo-politik dengelerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve toplumun

sürdürülebilir bir düzen içinde yaşayabilmesi için yönetim mekanizmasının işlemesi gerekir. Devlet yönetiminin (*imâmet*) önemi hakkında kelâm eserlerinde şöyle denilmektedir: “Müslümanlar için başkan (*imam/halife*), zorunlu bir gereksinimdir. Çünkü dinî görevlerin icrası, hukukun işlemesi, düşmana karşı ülke sınırlarının korunması, ordu kurulması, vergilerin toplanması, anarşinin engellenmesi, Cuma ve Bayram namazlarının edası, şahitlikleri kabul ederek sürüp giden ihtilafların çözülmesi, sahipsizlerin evlendirilmesi ve ganimet ve malların paylaşımı gibi önemli birçok mesele; ancak bir başkan (*imam*) sayesinde gerçekleştirilebilir” (Nesefî, 2004: 2/431).

Yönetimin bir toplum için ne derece önemli olduğunun farkında olan ilk Müslüman toplumu, Hz. Peygamber’in defin işleminden daha önce yönetim meselesini çözmeye çalışmış; bu gelenek daha sonraki nesillerce de sürdürülmüştür. Bu tavır, devlet başkanı tayin etmenin vacip olduğu konusunda bir ittifakın oluşmasına neden olmuştur. Ancak aynı ittifak, idarecinin nasıl seçilmesi gerektiği konusunda yerini, etkileri günümüze değin sürecek bir ihtilafa bırakmıştır. İhtilafa konu olan mesele, yönetici seçme işinin Allah tarafından mı yoksa başkaları tarafından mı yerine getirecek olmasıdır (Tefâtânî, 2000: 137).

Peygamberin vefatını takiben henüz çeyrek asır geçmeden ilk Müslüman toplumun seçim ve tayine dayalı ilk siyasal tecrübelerinin kısa zamanda çökmesi ve saltanatın devlete egemen olması, Müslüman siyaset kültürü açısından oldukça önemli bir kırılma noktasıdır. Çünkü bu dönemden sonra diğer tüm medeniyetlerde olduğu gibi siyaset, dini de tekeline almış ve Müslüman düşüncesini rotasından çıkarmıştır. Bu merkez kayması neticesinde, Kader anlayışı, Arap kültürünün ‘Sünnet’ adı altında Kur’an’a eş değer bir konuma taşınması ve siyasetin kelâmî bir mesele gibi sunulması gibi konular, Müslüman düşünce dünyasında tartışılan sorunlar haline gelmiştir (Akbulut, 2017: 123-192).

2. Kavramsal Çerçeve

İmam, sözlükte öne alınmaya (*takdim*) layık olsun veya olmasın öncü olan (*mukaddim*) anlamında kullanılan bir kelimedir. Hukuk dilinde imam ise; ümmet üzerinde idare ve tasarruf hakkı olan kimse” demektir. Kadı ve vâlinin de idare ve tasarruf yetkisi vardır; ancak imamın kararı bunların üzerindedir (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/690).

Ehl-i Sünnet'e göre imam, Kureyş ailesine mensup olup açıkça halkın önünde olan kimseye denir. Aksi durumda yöneticilik vasfını gerçekleştiremez. İdarecilerin Kureyş ailesine mensup kişilerden olacağına ilişkin haberler, ahad olmasına karşın, Hz. Ebu Bekr'in halifeliği için bu haberi öne sürüp Ensar'ın kabulünü alması, imâmetin Kureyş'e ait olduğu ortak kanısını veya icmasını güçlendirmiştir. Bu icmaya sadece Harici ve bazı Mu'tezile kesimler karşı çıkmıştır (Teftâzânî, 2000: 138, 139).

İmâmetin Kureyş'e ait bir kurum olarak algılanmasında dinî teâmüllerin değil, dönemin sosyo-politik olaylarının egemen olduğu görülmektedir. İlk Müslüman toplumun peygambersiz hayata uyumda yaşadığı sorunlara çözüm olarak siyasette, yeniden cahiliye dönemindeki yöntemi tercih etmesi, sonraki Müslüman nesillerce dinî bir ritüel gibi görülerek teolojik bir boyuta taşınmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla iç savaş çıkmasını diye ilk halife seçiminde gösterilen tavır, imâmette “Kabilecilik” anlayışının politikaya egemen olmasına neden olmuştur (Akbulut, 2017: 131).

3. Kelâm'da İmâmet Meselesi

Kelamcılara göre imâmet, imam atamanın zorunlu olmasından dolayı, ümmet için vaciptir. Çünkü ancak imam sayesinde, yargıç ve vâliler atanır, sınırlar korunur, ordular sefere çıkar, ganimetler paylaşılır ve bozguncular kontrol altına alınabilir (Bağdâdî, 1995: 349; Neseî, 1987: 106, 107).

Klasik dönem kelâm edebiyatında müstakil bir konu başlığı olarak hemen tüm eserlerde yer alan imâmet konusu, gerçekte teolojik bir konu değil, siyasal bir konudur (Cuveynî, 1950: 410). Ancak ilk asırlardan itibaren din-siyaset mücadelesi ve özellikle Şîîler'in dinî bir mesele saydıkları imâmet üzerinde önemle durmaları kelâmcıları bu konuda görüş bildirmeye itmiştir. Bu bağlamda imâmetin imkân, nitelik ve kapsamına ilişkin kelamcılar müstakil eserler yazmaya başlamışlardır. Kuşkusuz imâmetle ilgili eser yazan bilginlerin çoğu, Şîî ve Mu'tezile bilginlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, imâmet konusunda müstakil bir eser yazmaktansa genel olarak eserlerinin sonlarına doğru imâmete tahsis edilmiş bir bölüm yazmakla yetindikleri görülmektedir. Bunlardan; Ebu'l-Hasan İsmail el-Eşarî'nin (ö. 324/936) *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn ve el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*; Ebû Mansûr Abdulkâhir b.

Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *Uşûlu'd-Dîn*; Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cuveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Uşûli'l-İtikâd*; Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fi Uşûlu'd-Dîn*; Saduddîn Mesûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-'Akhâ'idi'n-Nesefiyye* gibi eserleri en göze çarpanlar arasındadır (Aydın, 1991: III/163).

İmâmet meselesinin teo-politik bir mesele olmasından dolayı klasik kelimelerinde yer almasının bir hata olduğu düşünülebilir. Ancak dönemin şartları düşünüldüğünde kanaatimizce, dinî olan ile olmayan arasındaki ayrımın farkındalığı yeterince netleşmediği için 'imâmet' veya güncel ifadeyle 'yönetim' meselesinin, teolojik bir sorun olarak düşünülmesi yadırganmamalıdır. Esasen dağınık kabileler halinde yaşayan göçebe Arapların; kısa bir süre içinde yerleşik hayata ve kurumsal devlet düzenine alışmalarını beklemek, insan faktörü düşünüldüğünde, fazla iyimserlik olurdu.

4. V. Yüzyıl Kelâm Anlayışında İmâmet

Hicrî beşinci yüzyıl kelâmî düşüncesinin genel panoramasına bakıldığında şu hususlar göze çarpmaktadır. Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılları, diğer İslâmî ilimlerin olduğu gibi Kelâm ilmi için de tedvin asrı olarak kabul edecek olursak; hicrî dördüncü yüzyılda temel kelâmî ekoller olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in sistematüğini tamamladığı asır olarak görmek gerekir. Bu durumda hicrî beşinci yüzyılı, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Eş'arilik kolu için sistematikleşmenin tamamlandığı bir yüzyıl olarak değerlendirmek gerekir.

Mu'tezile'nin imâmet anlayışıyla ilgili görüşlerine müracaat edilecek hicrî beşinci yüzyıl bilginlerinin başında Ebu'l-Hasen Abdulcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) gelmektedir. Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile'nin sistematüğü kuran kişi olarak da bilinir. Kanaatimizce onun bu payeyi almasında, sayılı müteahhirin Mu'tezile bilginlerinden biri olması etkili olmuştur. Nitekim Kadı Abdulcebbar döneminde Mu'tezile, güçlü bir ekol olarak varlığını sürdürmekten daha ziyade, kişisel gayretlerle temsil edilen bir anlayış durumundaydı.

İmâmet konusunda görüşlerine müracaat edilecek hicrî beşinci yüzyıl Eş'arî bilginlerinin başında Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cuveynî, (ö. 478/1085) gibi ekolün önemli isimleri gelmektedir. Hicrî beşinci yüzyıl

Mâtürîdî bilginlerinin başında ise Mâtürîdîliğin sitematîğini kuran kişi olarak meşhur olan Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ve Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099) gibi bilginler gelmektedir.

4.1. Mu'tezile ve Şia

Çalışmada, beşinci asır Mu'tezile düşüncesini temsilen eden Kadı Abdulcebbâr kabul edilmiş olmasına rağmen imâmet konusunda o, müntesibi sayıldığı Mu'tezile'den farklı düşünür. Mu'tezile'ye göre imâmet, ya akid ve ihtiyâr, ya da nas ile dir (Kâdî Abdulcebbâr, 1996: II/706, 694). Bu konuda nass olduğuna dair kesin bir delil yoktur. Eğer böyle bir delil olsaydı bu delil, ya açık (*celî*) ya da gizli (*hafî*) bir delil olurdu. Bu delilin açık olmadığı kesindir; çünkü imâmetin kime ait olduğu konusunda açık bir delil olsaydı bunu inkâr edenlerin küfrüne hükmedilmesi gerekirdi ki; bunda ashabın küfrünü gerektiren çirkin bir iş ortaya çıkmasına neden olurdu. İmâmet konusunda gizli bir delil olduğu görüşü de caiz olamaz. Çünkü eğer bu konuda ümmetin gizli bir delil olduğu kabul edilecek olursa bu durumda diğer tüm meselelerde de başka gizli deliller olacağını kabul etmemiz gerekir. Bu durumda namazın altı vakit olması ve Kâbe dışında başka yerlerin hacc edilmesi gibi gizli delillerin de olması mümkün olurdu ki; bu durumda elçinin Allah'ın emirlerini insanlara açıklamaması gibi imkânsız bir iş caiz olurdu (Kâdî Abdulcebbâr, 1996: II/706, 708).

Kadı Abdulcebbâr göre imâmet meselesi, mensubu olduğu Mu'tezile'nin iyiliği emredip kötülükten men etme (*emr-i bi'l-ma'rûf nehyî ani'l-münker*) ilkesinin bir gereği ve devamı niteliğinde bir konudur. Mevcut imamın otoritesine itaat, vaciptir. Bu itaatın bazılarına göre halka değil sadece bilginlere vacip olduğunu söyleyen istisnalar dışarıda bırakılacak olursa, imamın otoritesine itaat konusunda ümmet arasında ittifak vardır (Kâdî Abdulcebbâr, 1996: II/688). Anlaşılan o ki Kadı Abdulcebbâr, güncel dille ifade edilecek olursa, devlet otoritesinin meşru bir yetki olarak insan hak ve özgürlüğüne aykırı olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin iyiliği emredip kötülükten sakınma emrinin uygulama alanlarından biri olarak devlet örgütlenmesini gördüğünü söyleyebiliriz.

İmâmet meselesini Kadı Abdulcebbâr; imamın gerçekliği, özellikleri, niçin ihtiyaç duyulduğu, yönetim biçimi ve tayin edilmesi şeklinde beş temel esas üzerinden ele alır. Ona göre imamın hakikatı konusu, onun yargıç ve

vâlinin üzerinde bir yetkiye sahip olmasıyla ilgilidir. İmam, idare ve tasarruf bağlamında hem yargının hem de idarenin üzerindedir. İmama olan ihtiyaç ise hemen her kelâm eserinde tekrarlandığı gibi hukukî cezaların uygulanması, güvenlik, noksanları giderme, askerî donatma, savaşa hazırlık, adaleti tatbik gibi husuların yerine getirilmesi mecburiyetidir. Kadı Abdulcebâr'a göre ümmet, imamın kimliği konusunda ihtilafı; ancak imâmetin gerekliliği konusunda ittifak halindedir. Bu yönüyle o, insanların sevk ve idaresinde herhangi bir etkisi olmadığı için pratikte bir karşılığı olmayan gizli imam teorisine sıcak bakmaz (Kâdî Abdulcebâr, 1996: II/688-690).

Kadı Abdulcebâr'a göre imam, Haricilerin iddia ettiği gibi ümmetin herhangi bir ailesinden olamaz. Ona göre imam; sadece özel bir ailenin özel bir kolundan olmalıdır. Bu aile, peygamber neslinin kendisiyle devam ettiği Hz. Fatma'nın soyundan gelen Fâtımîlerdir. Bu soyun Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin yoluyla devam etmesi arasında bir fark yoktur. Bu aslı şartın yanında imamın âlim, sözüne güvenilir, iffetli ve cesur olması gibi şartlar, onun topluma önderlik etmesi açısından zaten olması gereken nitelikler içerisinde (Kâdî Abdulcebâr, 1996: II/692, 694).

Kadı Abdulcebâr, dinde peygamberden sonra insanların en üstün olanın sevabı en fazla olan olduğunu; bunun ise akılla değil ancak şerî bir delille bilinebileceğini söyler. Çünkü bu konuda aklın herhangi bir işlevi yoktur. Bu bağlamda o, kendine göre yorumladığı şerî delillerden yolan çıkarak fazîlet sıralamasında ashabın en üstününün Hz. Ali, sonra Hz. Hasan, sonra ise Hz. Hüseyin olduğunu söyler. Kadı Abdulcebâr, fazîlet sıralamasına şerî delil olarak *Tayr* ve *Menzile* gibi haberleri getirmekle kalmayıp çeşitli ayetleri de delil gösterir. Ayrıca ashabın Hz. Ali hakkında ittifak ettikleri ilim, takva, şecaat ve cömertlik gibi hususlar, onun ve soyunun ashabın en faziletlisi olduğuna delildir (Kâdî Abdulcebâr, 1996: II/688-690).

Fazîlet sıralamasında ashabın en üstününün Hz. Ali ve soyu olduğuna inanan Kadı Abdulcebâr'ın imâmetin kime ait olduğu konusundaki soruya da cevabı tahmin edilebileceği gibi Hz. Ali ve soyudur. Bu bağlamda ona göre Hz. Peygamber'den sonra imâmet, sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan, Zeyd b. Ali ve bu soydan olan diğer imamların hakkıdır. Mu'tezile buna aykırı olarak imâmetin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve bunların ahlak ve siretiyle öne çıkan ümmetin tercih edeceği herhangi bir kimsenin olacağını söyler. İmamiyye ise Hz. Peygamber'den

sonra imâmetin Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve oniki imam olduğunu savunur (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/700). İmamiyye bu silsile hakkında açık nasslar olduğunu savunarak buna karşı olan ashabın büyüklerini küfürle itham etmekten geri durmamıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/706).

Kadî Abdulcebbar'a göre Hz. Ali'nin imâmetini gösteren naklî deliller vardır. Bu ayetlerden birinde Allah: “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılar, zekâtı verirler.” (Mâide, 5/55) buyurarak; velâyetin kendisine, elçisine ve emirlerine boyun eğerek zekât verenlerde olduğunu bildirmektedir. Burada Allah'ın emirlerine boyun eğerek zekât verenin Hz. Ali olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Ayette geçen “namaz kılanlar” ifadesinin çoğul olmasına rağmen maksadın tek kişi olması gerekir. Aksi durumda dost edinen (*müvellî*) ve dost olanın (*müvellâ aleyh*) aynı olması gerekirdi ki; bu, imkânsızdır. Aynı şekilde ayetin sonundaki “vav” harfi, hal için gelmiş olup “rükû halinde iken zekât verenler” anlamını verdiği için ayette kastedilenin cemaat olmadığı bir delildir. Ayette kastedilenin velâyet değil, Allah'ın iman sahiplerine olan sevgi ve yardımının bildirilmesi olduğunu söyleyenler, esasen farklı bir şey söylememektedir (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/712). Anlaşıldığı kadarıyla Kadî Abdulcebbar'a göre ayet (5/55), ister velâyet olsun ister başka bir şey, sonuç itibarıyla Allah'ın kullarının yararına olan bir lütufla desteklediğini bildirmektedir.

Kadî Abdulcebbar'a göre imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu konusundaki yoruma dayalı delilleri ashaptan herkesin anlamasına gerek yoktur. Çünkü ashap, imâmete ilişkin haberi bildiren ayetlerin varlığı konusunda şüphe etmediler; ancak ilgili ayetleri başka şekilde anladılar. Bununla birlikte Hz. Ali'nin yakınları nassların imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu biliyorlardı (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/708). Kanaatimizce akla ve mantık ilkelerine büyük önem vermesine rağmen Kadî Abdulcebbar'ın imâmet konusunda doğmatik bir tutum sergilemesinin nedeni, Şii düşünceye sahip bir idarede kadılık görevi yapmasıyla ilişkilendirilebilir.

Kadî Abdulcebbar'ın Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak Sünnet'ten ileri sürdüğü delil ise Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben: “Senin benim katındaki yerin, Hz. Harun'un Hz. Musa katındaki yeri gibidir. Şu kadarı var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir” rivayetidir (Buhârî, 2: 300; Müslim 10: 243). Sahih ve mütevatir kabul edilen bu habere göre Hz. Harun'un Hz. Musa

yanındaki konumlarından biri olan imâmet gibi Hz. Ali de Hz. Muhammed'in velâyetini almıştır. Aynı şekilde Gâdir-ı Hum gibi hadislerde geçen “kimin mevlası olduysam..” ifadeleri Hz. Ali'nin imâmetini doğrulayan deliller arasındadır (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/712).

Kadı Abdulcebbar'a göre fazîlet ve velâyet noktasında tüm nitelikleri üzerinde toplanan Hz. Ali'nin imâmetinin yolu, akit/biat ve ihtiyar/seçim değil, *nass* ve *huruç* olmalıdır. İlk üç imam olan Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmeti *nass*ladır. Ancak Hz. Ali'nin soyundan gelen diğer imamların imâmeti davet ve *huruç*ladır. Buna göre imam olan kişi, toplumun önünde açıkça ortaya çıkarak hakkı olan imâmetini ilan eder (*huruç*) ve insanları kendisine uymaya davet eder (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/694). Davet ve *huruç* yöntemlerinin aynı anda olması durumunda kimin imam olacağı, hangisinin önce davranmasıyla ilgili bir durum olduğundan bu konulardaki itirazların bir anlamı yoktur (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/698).

Kadı Abdulcebbar, imâmet yolunun Mu'tezile ve Cebriyye'nin dediği gibi akit ve ihtiyar olmasına karşı çıkar. Aynı şekilde o, imâmetin Haricilerin dediği gibi askeri üstünlük kurma, Abbasîler dediği gibi soy, İmamiyye ve Bekriyye'nin dediği gibi *nass/tayin*, Câhız'ın dediği gibi başarılı olma ve Abbad'ın dediği gibi yapılan işleri yargılayıp ceza verme gücüne sahip olma yoluyla da elde edilemeyeceğini savunur. Bu görüşlerden akit ve ihtiyar yöntemleri hariç diğerlerinin yanlış olduğu konusunda tereddüt olmadığını söyleyen Kadı Abdulcebbar, enerjisini sadece akit ve ihtiyar görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya harcar. Ona göre akit yapan imamın kendi adına akit yapmasının mantıksız olmasından ve imâmet konusunda tek delil olan *nass*larda bu konuda bir bilgi olmadığından dolayı akit ve ihtiyar yöntemlerinin yanlış olduğu açıktır (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/694-698).

*Nass*larla açıkça bildirilen Hz. Ali'nin imâmet konusundaki hakkını, ashabın gasbederek başkalarını halife seçmeleri ve Hz. Ali'nin onlara biat etmekten geri durduğunda Hz. Fâtıma'nın evine saldırmaları, Ammâr'ı dövmeleri ve Zübeyr'in kılıcını kırmaları imâmet konusunda ashab arasında bir icma olmadığına kanıttır (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/698).

Şia'nın çoğunluğu ve bazı Mu'tezile bilginleri: “Senin benim katındaki yerin, Hz. Harun'un Hz. Musa katındaki yeri gibidir. Şu kadarı var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir” rivayetine atıfla peygamberin hak halifesinin

Hız. Ali olduğunu savunur. Şia, bu konuda aşırı giderek makul ve meşhur olmayan haberlerden hareketle imâmet Hız. Ali'nin hakkı olmasının nass ile belirlendiğini iddia ederler. Onların imâmetin nassla belirlendiği konusundaki gürüşlerinin yanlış olduğu açıktır (Pezdevî, 2003: 183, 184; Neseфі, 1987: 108).

Şia'ya göre "Senin benim katındaki yerin, Hız. Harun'un Hız. Musa katındaki yeri gibidir." rivayeti, nübüvvet dışında peygamberin sahip olduğu tüm hakların kendisinden sonra Hız. Ali'ye geçmesi anlamına gelir. Dolayısıyla peygamberin vefatını takiben velâyet, Hız. Ali'ye geçmiştir. Nitekim başka hadislerde de bu durum açıkça bildirilmektedir. Örneğin "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Rabbim! Ona dost olana dost ol, onu seveni sev! Ona düşman olana düşman ol, onu sevme!" (Ahmed İbn Hanbel, Müsned 3: 129) hadisinde Hız. Peygamber, kendisinin mevlâsı olduğu kimseye Hız. Ali'yi mevlâ yapmıştır. Hız. Peygamber'in Hız. Ali'yi ashabından ayırarak özel olarak dost tutması, kendisinden sonra Hız. Ali'nin hâlife olmasına işarettir (Pezdevî, 2003: 183, 187).

Hız. Ali ile Hız. Peygamber arasındaki özel ilişkiyi ifade eden diğer bir rivayete göre ise Hız. Ali'nin konumu, "Hızır'ın Hız. Musa yanındaki konumu gibidir". Bu yoruma göre Hız. Ali, ilim konusunda Peygamber'in önüne geçmektedir. Bu anlayış, farklı açılardan eleştirilmiştir. Bunların başında yine bir rivayet olan "Ben, ilmin şehri; Ali ise onun kapısıdır" haberi gelmektedir. Bir şehrin kapısı, kendisinden büyük olamayacağına göre, Hız. Ali, ilimde Allah'ın elçisini geçemez (Neseфі, 2000: 272, 273).

5. Ehl-i Sünnet

Genel olarak Ehl-i Sünnet'e göre imâmet, icthaatla seçime bağlıdır. Hız. Peygamber'in herhangi bir şahsı imam tayin etmesine dair bir hüküm yoktur (Bağdâğî, 1995: 349). Ancak Şu kadarı var ki seçime bağlı olan imâmet; sadece Kureyş kabilesi içinden herhangi birini seçmeyle sınırlıdır (Bağdâğî, 1995: 349; Neseфі, 1987: 108; Pezdevî, 2003: 187). Ehl-i Sünnet, imâmetin KureyŐiliđi konusundaki düşüncesi, fitne korkusu durumunda bile değişmemesinin nedenini meselenin dinî bağlamda değerlendirilmesine yormak gerekir. Çünkü onlar, Ebu'l-Kasım Mahmud el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) "Kureyş, imâmete daha layıktır; ama kargaşa çıkmasından korkulduğu durumlarda KureyŐli olmayana biatta mümkündür" görüşünü yanlış sayarlar (Neseфі, 1987: 108).

Ehl-i Sünnet, zalimin zulmüne engel olup mazlumun hakkını alma ve ilâhî hükümleri tebliği edip yürürlüğe koyma konusunda Hz. Ebû Bekr'in peygamberin hak halifesi olduğunu savunur (Bağdâdî, 1995: 350; Neseî, 1987: 109; Cuveynî, 1950: 428; Pezdevî, 2003: 183). Çünkü onlara göre ashabın en faziletlisi Hz. Ebu Bekr'dir (Neseî, 2000: 269). Bu iddialarına delil olarak ise peygamberin hastalandığında namazları Hz. Ebu Bekr'in kıldırmasını istemesi gösterir. Çünkü dinî işlerde lider sayılan dünyalık işlerde zaten liderdir. Nitekim Hz. Ali de Hz. Ebu Bekr halife seçilince: "Allah elçisinin -namazlarda imamlık yapılması kastedilerek- dinimiz için razı olduğu kimseden, biz dünyamız için razı olmayalım mı?" demiştir (Cuveynî, 1950: 423; Pezdevî, 2003: 185, 187).

Hz. Ebu Bekr'in hilafeti konusunda ümmet icma etmiştir. Hz. Ömer ve Ebu Ubeyd b. el-Cerrâh, Hz. Ebu Bekr'e ilk biat edenlerdendir. Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekr'e biat etmediği rivayet edilir; ancak bu doğru değildir. Hz. Ali açık olarak olmasa da biat etmiş; bu biat, Hz. Fatıma'nın vefatıyla açık bir şekle dönüşmüştür. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekr'in "Beni affediniz! Ben sizin hayırlınız değilim" dediği şeklindeki rivayetten anlaşılması gereken, tevâzudur. Çünkü ancak hayırlı bir kimse kendisini başkalarından değerli görmez. Aynı şekilde imâmet konusunda birinin tebasından aff dilemesi, önceden kendisine biat edildiğinin kabulü anlamına gelir. Yani her iki durumda da Hz. Ebu Bekr'in imâmetinin hak olduğu ortaya çıkar (Pezdevî, 2003: 186).

Ehl-i Sünnet'in imâmet meselesini Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ali üzerinden tartışmasının sebebi, Şia'nın katı tutumuna cevap yetiştirme isteğine bağlamak mümkündür. Gerçekte Ehl-i Sünnet'in imâmet yaklaşımının merkezinde şahıslar değil, bir ailenin konumu öne çıkmaktadır. Ancak sonuç itibariyle Şîî yaklaşım ile Sünnî yaklaşım bir noktada birleşir. Sünnî yaklaşıma göre imâmet, genel olarak Kureyş ailesinin hakkıyken; Şîî yaklaşıma göre özel olarak Kureyş'ten olan Hz. Ali soyunun hakkıdır. Bu bağlamda gerçekte Şîî ve Sünnî yaklaşımların siyasette, aynı göreve gelme yöntemi benimsediklerini söyleyebiliriz.

Ehl-i Sünnet'e göre Peygamber'in vefatını takiben Ensar'ın "Sizden bir emir, bizden bir emir olsun!" teklifine Hz. Ebu Bekr, "Hz. Peygamber'den şunu işittim: İmamlar, Kureyş'tendir" (Ahmed İbn Hanbel, Müsned 3: 129) şeklinde cevap vermesi ve devamında kimsenin buna itiraz göstermemesi, imâmetin Kureyş'in tekelinde olduğu konusundaki icmaya delildir. Müslümanların

ihtilaflı hususlarda icması imkânsızdır. Çünkü Allah, onları “Siz, insanlar için çıkarılan hayırlı bir ümmetsiniz” (Âl-i İmrân, 2/110) diyerek övmüştür. Hz. Peygamber’in ashâbı, ümmetin en hayırlısı olduğuna göre onların üzerinde ittifak ettikleri bir hususta haksızlık yapması düşünülemez (Pezdevî, 2003: 187).

5.1. Genel Değerlendirme

İmâmet konusunda Ehl-i Sünnet’in genel olarak bazı yönleriyle Mu‘tezile’ye, bazı yönleriyle de Şia’ya benzediğini söyleyebiliriz. Esasen bu durumu Sünnî yaklaşımın genel duruşu olan, her görüşün bir şekilde kendini ifade ettiği uzlaşılı kültürüne bağlamak gerekir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, Hariciler, Mu‘tezile’nin çoğunluğu ve Mürcie ile küçük farklılıklarla birlikte doğrudan aynı görüşe sahip iken; (Pezdevî, 2003: 183) dolaylı olarak imâmetin Kureyş gibi bir kabileye ait olduğunu kabul etmekle de (Pezdevî, 2003: 187) Şiâ ile bir noktada uzlaşır. Buna göre, onlar arasındaki tartışmanın hilafetin nass ile belirlenmesini aşarak kimin nass ile belirlendiği şekline evrildiğini söyleyebiliriz.

Müslüman kültüründe Hz. Peygamberden sonra kimin imâmet görevini alacağına ilişkin değerlendirmelerde: “Ey Muhammed! Bedevilerden geri kalanlara de ki: ‘Güçlü kuvvetli bir millete karşı, onlar Müslüman olan kadar savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz Allah size güzel ecir verir.’” (Fetih, 48/16) ayetinin nasıl anlaşılması gerektiği meselesi önemlidir.

Şiâ, ilgili ayette (48/16) bildirilen savaşmaya çağrılacak kesimin Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ve taraftarları olduğunu iddia eder. Ayette (48/16) haber verilen “Güçlü kavim” ibaresiyle kastedilen, Abdullah b. el-Abbâs (ö. 68/687) rivayetini esas alan Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723) ve çoğu müfessire göre, dinden döndüğü dönemindeki Benî Hanîfe kabilesidir (Kâdî Abdulcebbar, 1996: II/688, 690). Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Benî Hanîfe kabilesiyle savaşmayı emreden Hz. Ebu Bekr olması ve ashâbın onunla savaşa çıktığını söyleyerek, ayette haber verilen itaat edilmesi gereken kimsenin Hz. Ebu Bekr olduğunu savunur. Câbir b. Abdullah’dan (ö. 78/697), ayette bildirilen kavmin, Huneyn gününde Müslümanlarla çarpışan Sakıf ve Hevâzın kabileleri olduğu söylenir. Bazılarına göre ise ayette bildirilen kavimler Fars ve Bizanslılardır. Pezdevî, Tâbiîn bilginlerince İbn Abbas’ın rivayetine dayanan Dahhâk yorumunun doğru kabul edildiğini söyleyerek

kendi de bu görüşü tercih eder. Çünkü ona göre konu hakkındaki Câbir ve el-Hüseyn rivayetleri sahih değildir. Ancak bu, Hz. Ebu Bekr'in hilafetinin el-Hüseyn'den rivayet edildiği şekilde olmadığı anlamına gelmez. Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekr'in atamasıyla halife olduğundan onun da hilafeti haklıdır (Nesefî, 1987: 110, 111; Pezdevî, 2003: 184).

Ehl-i Sünnet, Kur'an'da geçen "Güçlü bir kavme karşı savaşa çağrılacaksınız" (48/16) ifadesini, Hz. Ali'nin Muaviye ile olan savaşına tevîl edilmesini, Şiâ'nın uydurması olarak görür. Çünkü ümmetin ileri gelen bilginlerinin hiçbirinden böyle bir haber duyulmamıştır. Ayette kâfirlere karşı bir çağrı vardır. Oysa Muâviye ve taraftarlarının yaptığı ise küfür değil, zulümdür. Allah, bir Müslümanın zulüm olarak bir başka Müslüman milletle savaşması halinde halen onları mü'min kabul ederek şöyle buyurmaktadır: "Eğer mü'minlerden iki kesim birbiriyle savaşarsa aralarını düzeltin. Eğer biri diğerine saldırırsa, Allah'ın emrine dönüncüye kadar savaşın!" (Hucurât, 49/9) Nitekim Hz. Ali de rakipleri hakkında kâfir hükmünü uygulamamış ve onları esir etmemiştir (Pezdevî, 2003: 185, 187).

İmâmet tartışmalarında Sünnet'ten delil olarak Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vâsi tayin ettiğine dair bazı hadisler rivayet edilmektedir. Vâsi tayin edilen kişi niyâbeten, vekâlet veya velâyetin bir gereği olarak vasiyet edenin yerine geçer. Buna göre Hz. Ali'nin peygambere vâsi tayin edilmesinin anlamı onun yerine geçmesi demektir. Böyle bir vâsilik sabit değildir. Nitekim güvenilir sika ravilerden hiçbiri böyle bir şeyi rivayet etmemiştir (Pezdevî, 2003: 185). Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi yerine vekil tayin etmesi ve Hz. Harun'a benzetmesi gibi haberlerin imâmetle bir ilgisi yoktur. Hz. Peygamber, değişik zamanlarda Hz. Osman ve İbn Mektûm gibi kişileri de kendi yerine bıraktığı oluyordu. Hatta böylesi durumlarda akraba ve damadı olmasına rağmen Hz. Ali yerine, sıklıkla başkalarını yerine vekil koymasını bir fitne unsuru yapmak isteyenlere karşı cevap olarak Hz. Harun benzetmesini yaptığı söylenir. Aynı şekilde Hz. Ali'nin peygamber tarafından mevlâ sıfatıyla anılması da dost, anlamında olup imâmetle bir ilgisi yoktur. Mevlâ kelimesiyle azad eden ve azad edilen köle kastedilir; ancak peygamberin sözünde bu anlamlar değil, yardımcı ve dost anlamları öne çıkmaktadır. Kısaca mevla kelimesiyle anlatılmak istenen anlamlardan hiçbiri hilafet anlamında kullanılması uygun değildir (Cuveynî, 1950: 422; Pezdevî, 2003: 189).

İmamın tayini noktasındaki tartışmalarla imamın nitelikleri arasında yakın biri ilişki vardır. Ehl-i Sünnet'e göre imam, ilim, takva, cesaret ve soy bakımından insanların en faziletlisi olmalıdır. Ayrıca imam, *rey* ve *tedbir* sahibi, âlim ve cesur olmasının yanında Kureyş kabilesinden olmalıdır. Şiâ, bu şartlara imamın Benî Hâşim'den olması şartını ekler. Mu'tezile, imamın takvalı ve âlim olmasını kabul ederken Kureyş'ten olma şartını zorunlu saymaz. Çünkü onlara göre: "Allah katında en değerliniz O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır" (Hucurât, 49/13) buyrulmakla, kabilesine bakmaksızın takva sahibi herkesin kendi katında değerli olduğunu bildirmiştir. Hariciler, imamın Kureyş'ten olma şartını kabul etmez. Onların bu konudaki ısrarlarının nedeni ise politik bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Onlara göre imamın zâlim olması halinde azledilmesi gerekir. Eğer imam, Kureyş'ten olursa aile bağları nedeniyle azli mümkün olmayacağı için Kureyş'in dışından olması gerekir (Pezdevî, 2003: 192).

6. İmâmet Tartışmalarının Anadolu Kültürüne Etkileri

Müslümanların peygamberin vefatından sonra karşılaştıkları en önemli sorun, imâmet meselesidir (Eş'arî, 1950: I/39; Bağdâdî, 1995: 15). Hilafet konusuna kadar Müslümanların birbirleriyle savaştıkları görülmemiştir (Şehristânî, 1993: I/31). İlk dönem Müslüman toplumunda meydana gelen siyasal kargaşanın etkisini gösterdiği coğrafyalardan biri de kanaatimizce Anadolu'dur. Çünkü Anadolu'ya yerleşmeye çalışan Müslüman toplulukların hemen tamamı, yeni Müslüman olduğundan, ne tam olarak pagan kültürlerden kurtulup İslam'ı anlayabilmiş, ne de yaşanan bu siyâsî ve ilmî konularda bilgi ve söz sahibi olabilmiş sıradan halk kesimlerinden oluşmaktaydı. Dolayısıyla onlar için, siyâsî ve dinî mesele ayrımı yapmaksızın din adına konuşulan her şeyin kutsal bir yönü bulunmaktaydı.

Hicrî beşinci asır, düşünsel açıdan genelde Müslüman düşüncesi, özelde Türk-İslâm düşüncesi açısından önemli kırılma noktalarının yaşandığı bir tarihsel döneme karşılık gelir. Bu dönemde önceden Arap egemenliğinde olan Müslüman siyasal gücü, aşamalı olarak Mevâlî'ye geçişini hemen hemen tamamlamış boyutlardaydı (Kafesoğlu, 1998: 378; Turan, 1980: 95). Milâdi olarak ortalama onbirinci yüzyıla karşılık gelen hicrî beşinci yüzyıl, farklı yaklaşımlar mümkün olmakla birlikte kanaatimizce klasik kelâm ekollerinden Mu'tezile ve Eşariliğin sistematığının tamamlandığı, Mâtürîdiliğin ise gelişimini sürdürdüğü bir dönem olarak düşünülebilir. Bu açıdan hicrî beşinci

asrı, Arap ve Pers Müslüman düşüncesinin genel hatlarının belirlendiği; ancak Türk- Müslüman kültürünün henüz daha gelişimini tamamlamadığı bir dönem olarak görmemiz gerekir.

Hicrî beşinci asırda Anadolu, Müslümanlar açısından siyasal olarak egemen bir otoritenin olmadığı, sosyal olarak ise yeni Müslüman olmuş Horasan göçebe halklarından oluşan parçalı bir toplum yapısına sahip bir nitelik arz etmekteydi. Müslüman egemenliğinin etkin olarak hissedildiği ancak bunun siyasal olarak tam adının konulmadığı bir süreçten geçen Anadolu Müslüman halkları, bu dönemde dinî ve siyâsî olarak henüz Ortadoğu kültüründen bağımsızlığını ilan etmiş bir seviyede değildi. Dolayısıyla Anadolu dinî düşüncesi, düşünsel ve bilimsel alanlarda genel olarak halen Ortadoğu'ya bağımlı bir görünüm arz ediyordu. Bununla birlikte Anadolu Müslüman halkları, kökeni asırlar öncesine dayanan, halk inancı ve kültürü etrafında şekillenen örfün belirleyici olduğu özgün bir inanç algısı içerisinde dinsel gelişimini sürdürüyordu. Onun bu yapısı, daha sonraları da halk inançları üzerinde etkisini devam ettirecek ve kimi zamanlar resmî din anlayışıyla ters düşmeyi de göze alarak evrimini sürdürecektir bir nitelik arz etmekteydi.

Anadolu, tüm insanlık tarihi boyunca büyük medeniyetlerin çarpıştığı geniş Horasan coğrafyasının bir parçası olmuştur. Onun bu niteliği, üzerinde yaşayan halkların dinsel anlayışlarından kültürel dokularına kadar nüfuz eden bir etkiye sahip olmuştur. Anadolu halklarının geleneksel dini anlayışlarla harmanladıkları bu belirleyici özgün kültür, devrin sosyo-politik meşruiyet anlayışında kendine ancak Ali taraftarlığıyla yer bulabilmiştir. Esasen bu durum, Arap olmayan tüm halk kesimlerinin kendini ifade etme biçimi olarak Müslüman coğrafyanın hemen tamamında yaygın olarak kullanılmıştır (Emin, ts: 278).

7. Sonuç

Müslüman kültüründe imâmetin nitelik, imkân, kapsam ve yöntemine ilişkin farklı yaklaşımlar vardır. İmâmet politik bir mesele olmakla beraber, tarafların düşüncelerine dini referans sağlayarak destekçilerini artırma gayretinin bir sonucu olarak kelâmî bir niteliğe evrilmiştir.

Hâriciler ve bazı Mu'tezile bilginleri hariç Müslüman fırkaların tamamı esas itibarıyla imâmetin nassla belirlendiğine inanır. Ancak bahsi geçen bu

nassın nitelik ve delaleti her fırkanın kendi anlayışına göre değişiklik gösterir. Ehl-i Sünnet'e göre imâmet, Hz. Peygamber'in "İmamlar, Kureyş'tendir" hadisi gereği bir Arap kabilesine özgü kılınmıştır. Şiâ'ya göre ise imâmet, Kureyş kabilesinin tamamı için değil, Kureyş içinden sadece Hz. Ali ve soyunun hakkıdır. Kadı Abdulcebbar gibi Şiî gelenek içerisindeki bazı Mu'tezile bilginlerine göre de imâmet, Hz. Ali ve soyuna aittir.

Müslüman siyasal düşüncesinde modern politik tecrübeye en yakın düşünce, Hâricilerin anlayışıdır. Onlara göre idareci, yanlış yönetimi halinde görevden uzaklaştırılması mümkün olan adaylar içinden seçilerek iktidara gelmelidir. İnsan hak ve özgürlüklerine daha uygun olduğu düşünülen bu görüşün, aşırılıklarıyla Müslüman tarihinde meşhur olmuş bir firkadan çıkmasının kendine özgü nedenleri vardır.

Hicri beşinci asırda hemen tüm Müslüman ekollerin imâmet konusundaki fikirleri netleşmiş ve sistematik bir hale gelmiştir. Hicri beşinci asır, siyasal gücün teorik olarak Arapların tekeline olmasına karşın pratikte diğer Müslüman milletler olan Mevâli'nin eline geçtiği bir dönemdir. Teori ve pratikteki bu çelişkili durum, farklı sosyo-politik sorun ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Siyasal Müslüman gücün Arapların elinden Mevâli unsurlara geçmesiyle beraber, Mevâli için imâmet tartışmalarında Hz. Ali taraftarı olmakla, Arap siyasal gücünün dışında bir politik otoritenin varlığını kabul etmek eş değer kabul edilmeye başlanmıştır.

Hicri beşinci asrın iletişim ve gelişmişlik şartları dikkate alındığında, Ortadoğu merkezli imâmet tartışmalarının teo-politik bağlamı, Anadolu gibi diğer uzak coğrafyalarda aslından uzaklaşarak mitolojik unsurlar barındıran farklı bir mahiyete bürünmüştür. Mevâli'nin politik tercihleri sonucunda şekillenen bu teo-politik kabuller ise sıradan halk kitleleri üzerinde efsanelerle bezenmiş ve devamında sosyo-kültürel bir havzanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle Anadolu halkları için imâmet tartışmaları, artık Müslüman yönetim biçiminin nasıl olacağını değil; acı, cesaret ve fedakârlık etrafında şekillenen bir hak efsanesinin nesnesi haline dönüşmüştür.

Anadolu halkları için önemli olan ne Hz. Ali'nin tarihsel süreç içerisindeki yaşadıkları, ne onun taraftarlarının sonrasındaki mücadeleleri, ne de bunların dinsel ve düşünsel açıdan gerçekte ne anlam ifade ettikleridir. Anadolu halkları için Hz. Ali, haksızlıkla mücadele etmenin, otoriteler karşısında insan hak ve

özgürlüklerini savunan sıradan toplum kesimlerinin bayraklaştırdığı bir halk kahramanıdır. Hz. Ali, tarihsel kimliğinden sıyrılarak idealize edilmiş sembolik bir karakter olarak, siyasal otoritelerin egemenliğinden sıkılmışlığın bir ilanı olarak da okunabilir. Bu bağlamda devlet otoritesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin imâmet tartışmalarında, bir Anadolu halk hareketi olan Alevilikte nasıl karşılık bulduğuna ilişkin değerlendirmeler, Anadolu halklarının insan hak ve özgürlüklerinden ne anladığını ifade etmesi açısından da oldukça önemlidir.

Kaynaklar

Akbulut, Ahmet. (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık.

———. (2017). *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları.

Aydın, Mehmet Akif (1991). “Anayasa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.163-164.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (1995). *el-Farq beyne'l-Fırâk*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdumelik b. Abdullah (1950). *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtu'l-Edille fî Uşûli'l-İtikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî.

Emin, Ahmed (ts). *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye.

el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil (1950). *Mağâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'l-Nehdati'l-Mısıriyye.

Kâdî Abdulcebbâr Ebu'l-Hasen b. Ahmed (1996). *Şerhu'l-Uşûli'l- Hamse*. Thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe.

Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınlar.

Kapar, M. Ali (1997). “Hanîfe (Benî Hanîfe)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.42.

en-Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed (1987). *et-Temhîd fî Uşûli'd-Dîn*. Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire: Dâru's-Segâfe.

———. (2000). *Baħru'l-Kelâm fî 'İlmi't-Tevhîd*. Thk. Veliyyüddîn Muhammed

Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr.

———. (2004). *Tebşîratu'l-Edille fî Uşûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm (2003). *Uşûlu'd-Dîn*, Nşr. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyeli't-Turâs.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed (1993). *el-Milel ve'n Niğâl*. Thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife.

et-Teftâzânî, Mesud b. Ömer Sa'deddîn (1988). *Şerhu'l-Maqâşid*. Thk. Sâlih Mûsâ Şerif. Beyrut: Âlemu'l-Kutûb.

Turan, Osman (1980). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: y.y..

GÜL BABA TÜRBESİNİN PEŞİNDEKİ KARAKTER: MOLLA ABBAS FRANSEVÎ

The Character Pursuing The Gül Baba Large, Domed Tomb: Mullah Abbas Fransevî

Ayşe ÇAMKARA ERGİNER*

Öz

Bu çalışmada İsmail Gaspıralı'nın 1887 ile 1908 yılları arasında *Tercüman* gazetesinde tefrika edilen ve Molla Abbas Fransevî adlı karakter etrafında şekillenerek bir roman bütünlüğüne ulaşan "Frengistan Mektupları" (1887), *Darırrahat Müslümanları* (1887-89/1906), "Sudan Mektupları" (1889), "Kadınlar Ülkesi"(1890-91), "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti" (1908) başlıklı anlatılarının ikisinde yer alan "Gül Baba" imgesi ile ilgili tespitlere değinilecektir. Nitekim bu iki anlatının ilki olan "Frengistan Mektupları"nın önemli bir bölümü, Molla Abbas'ın, Gül Baba'nın türbesini bulmak için yaptıklarının anlatımına ayrılmıştır. Bu anlatıda, Avrupa'ya ilk defa gelen Molla Abbas'ın öncelikli amacının türbeyi bulmak olduğu; ancak çok uğraşmasına rağmen başarılı olamadığı görülür. "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti" başlıklı anlatıda ise aradan geçen yaklaşık elli yıllık sürede Gül Baba türbesini aramaktan vazgeçmediği anlaşılan Molla Abbas, Gül Baba türbesinde okuyucunun karşısına çıkartılır. İsmail Gaspıralı'nın Molla Abbas karakteri ve bu karakterin Gül Baba'ya duyduğu ilgi ve saygı aracılığıyla, Türk ve İslam dünyasının içinde bulunduğu olumsuz koşullara dikkat çektiği ve bu duruma bir çözüm olarak okuyucuya kendi geçmişine ve kültürüne sahip çıkması yönünde bir uyarıda bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda her iki anlatıda, bir Bektaşî babası olan Gül Baba'ya, Türk ve İslam medeniyetinin temsilcisi olması bakımından ayrıcalıklı bir yer verildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gül Baba, İsmail Gaspıralı, Frengistan Mektupları

Abstract

The determinations will be mentioned in this study related to the image of "Gül Baba" (Bektashi Dervish Leader), which are included in two of the narratives titled "Frengistan Mektupları" (Europe Letters) (1887), *Darırrahat Müslümanları* (Muslims of the Peaceful Country) (1887-89/1906), "Sudan Mektupları" (Sudan Letters) (1889), "Kadınlar Ülkesi" (Country of Women) (1890-91) and "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti" (An Accidental Encounter of Mullah Abbas Fransevî: The Gülbaba Visit) (1908), which reached the completeness of a novel by being shaped around the character called Mullah Abbas Fransevî and that was serialized in the *Tercüman* newspaper between 1887 and 1908 by İsmail Gaspıralı. In the same way, a significant portion of the first of these two narratives, which was the "Europe Letters" was set aside for the narration of what Mullah Abbas did to find the large, domed tomb of Gül Baba. In this narrative, the primary objective of Mullah Abbas, who comes to Europe for the first time, is to find the large, domed tomb of Gül Baba. However, it is observed that he was not successful despite all his efforts. Whereas, in the narration titled "An Accidental Encounter

* Dr. Araş. Gör, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, ayse.camkara@gmail.com

of Mullah Abbas Fransevî: The Gülbaba Visit”, it is understood that Mullah Abbas has not given up his search for the Gül Baba large, domed tomb in the approximately fifty-year period that has passed in the meantime and he elicits the Gül Baba large, domed tomb before his readers. It can be stated that through İsmail Gaspıralı’s Mullah Abbas character and the interest and respect he feels for Gül Baba draws attention to the negative conditions found within the Turkish and Islamic world and makes a warning to the reader for claiming their own past and culture as a solution for this situation. In this context, it is observed that both narrations give a privileged place from the aspect of being the representative of the Turkish and Islamic civilization, to Gül Baba, who is a Bektashi dervish order leader.

Keywords: Gul Baba, İsmail Gaspıralı, Frengistan Letters

1. Giriş

Daha çok “ideolog”, “fikir adamı”, “aktivist”, “aydın”, “gazeteci” kimliğiyle tanınan İsmail Gaspıralı’nın (1851-1914) edebiyatçı kimliği konusunda son yıllarda daha fazla çalışma yapılmaya başlandı. Bunda Yavuz Akpınar’ın *Tercüman* koleksiyonlarını inceleyerek Gaspıralı’nın edebî eserlerini, fikrî ve eleştirel yazılarını bir araya getirmiş olmasının rolü büyüktür ve bu çalışma da Akpınar’ın bu neşrine dayanmaktadır. Bu çalışmada Gaspıralı’nın 1887 ile 1908 yılları arasında *Tercüman* gazetesinde tefrika edilen ve Molla Abbas Fransevî adlı karakter etrafında şekillenerek bir roman bütünlüğüne ulaşan “Frengistan Mektupları” (1887), *Darürrahat Müslümanları* (1887–89/1906), “Sudan Mektupları” (1889), “Kadınlar Ülkesi”(1890-91), “Molla Abbas Fransevî’ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti” (1908) başlıklı anlatılarının ikisinde söz edilen Gül Baba türbesi ile ilgili tespitlere değinilecektir. Ancak bunun öncesinde farklı dönemlerde tefrika edilmekle birlikte ana karakteri nedeniyle roman bütünlüğüne ulaşmış bu anlatılardan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Bu anlatılardan “Frengistan Mektupları”nda, Taşkentli Molla Abbas Fransevî adlı karakterin Taşkent’ten ayrılıp Fransa’ya gelişi ve Paris’te yaşadığı olaylar konu edilmektedir. Bu anlatıda, Molla Abbas’ın Avrupa’da sürdürülen hayat ve Avrupa kültürü karşısındaki hayranlığı ironik bir dil ile anlatılmaktadır. “Frengistan Mektupları”nın sonunda ise Molla Abbas’ın özellikle Şeyh Celal adlı bir Müslüman ile tanıştıktan sonra Avrupa hakkındaki fikirlerini değiştirdiği ve artık Avrupa’ya eleştirel gözle bakmaya başladığı görülmektedir. *Darürrahat Müslümanları* başlıklı anlatıda ise Molla Abbas Fransevî’nin Fransa’dan İspanya’ya geçişi ve Müslümanların modern bir hayat sürdürdüğü ütopyik bir ülke olan Darürrahat’ta yaşadığı olaylar konu edilmektedir. “Sudan Mektupları”nda ise, Molla Abbas Fransevî’nin İspanya’dan Paris’e dönüşü ve

eski sevgilisi Margarita'nın teşvikiyle, İngilizlere karşı savaşan Sudan Arapları'nın lideri Muhammet Ahmet'e yardım etmek için, üç Fransız ile birlikte, Sudan'a gidişi anlatılmaktadır. "Kadınlar Ülkesi" ise "Sudan Mektupları"nda anlatılan yolculuğun bir devamıdır ve Molla Abbas Fransevî ve yanındaki üç Fransız arkadaşının çöl fırtınasında yollarını kaybedip kadınlar tarafından yönetilen bir ülkeye düşmelerini konu edinmektedir. "Molla Abbas Fransevîye Tesadüf" başlıklı bölümde ise kendisini Molla Abbas Fransevî'nin öğrencisi olarak kabul eden İstanbullu anlatıcının, Macaristan'daki Gül Baba türbesinde, Molla Abbas ile karşılaşması anlatılmaktadır. "Frengistan Mektupları" ile başlayan seri böylece "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf" başlıklı bölümle tamamlanmakta ve bir roman bütünlüğüne ulaşmaktadır.¹

Bu çalışma, temel olarak Molla Abbas Fransevî adlı karakterin tanınmış Bektaşî dervişlerinden Gül Baba'nın türbesini bulma yolundaki çabasını/isteğini göstermeyi, ardından da Gaspıralı'nın neden böyle bir karakter ve durum kurguladığı sorusuna bir cevap bulmayı hedeflemektedir. Nitekim Alevilik ve Bektaşîliğin daha çok Anadolu ve Balkan coğrafyasında yayıldığı düşünülürse² Kırımlı bir yazar olan Gaspıralı'nın Gül Baba adındaki bu Bektaşî babasına neden ilgi duyduğu, üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir.

Bu bildiriye, yukarıda sözü edilen anlatılardan ikisi, "Frengistan Mektupları" ve "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti" üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla çalışma da temel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki bu iki metin arasında yazılış/tefrika tarihi açısından yaklaşık yirmi yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Yavuz Akpınar'dan edinilen bilgilere göre "Frengistan Mektupları" 1887 yılında, 4-35. sayılar arasında tefrika edilmiş olup (Gaspıralı, 2003: 83-163); "Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf" başlıklı bölüm ise 1908 yılının 42, 44, 49, 51, 65 ve 67. sayılarında "Molla Abbas Fransevî'nin Şakirdi" imzasıyla tefrika edilmiştir. Son tefrikada devamının geleceği söylenmesine rağmen, *Tercüman*'ın daha sonraki nüshalarında devamı görülmemiştir (Gaspıralı, 2003: 343). Buna göre ilk bölümde Molla Abbas Fransevî, Avrupa'ya henüz ayak basmıştır ve bütün enerjisini Gül Baba türbesini bulmaya harcar. Ancak aramaları sonuç vermez ve türbeyi bulamaz. En azından bulamadığı söylenir. İkinci bölümde ise anlatı zamanı olarak yaklaşık elli yıl sonrasına gidilir ve Molla Abbas Fransevî, Gül Baba türbesinde dua ederken gösterilir. Avrupa'da ve Afrika'da geçirdiği uzun yıllar sonrasında Gül Baba türbesini bularak amacına ulaştığı anlaşılan

Molla Abbas Fransevî, artık olgun, hatta “kemale ermiş” bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Gül Baba Türbesinin Peşinde

Eserin başında 22 yaşında Taşkent’ten yola çıktığı söylenen Molla Abbas, Orenburg üzerinden Moskova’ya gelir. Burada bir araya geldiği kişilerden ve okuduğu “eski bir kitap”tan öğrendikleri üzerine seyahatinin rotasını Avrupa’ya çevirmek ister: “[Moskova’da] gördüklerim ve Kazanlı biliş tanış İslamlardan anladığım malumata göre Frengistan gayet gönlüme düşüp şu ülkeleri görmeye heves oldum (heves ettim¹) ve bir de eski bir kitapta Avrupa’da zaman-ı Arap ve Türk’ten kalmış azizler ve ziyaretler olduğunu bilip bunları ziyaret etmeye murat ettim” (85)

Bu ifadelerden, onun seyahatine başlamadan önce Gül Baba ve türbesi hakkında bilgi sahibi olduğu ve bu ziyaretgâhı görmeyi istemenin onun rotasını Avrupa’ya çevirmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bu aşamada Molla Abbas, Avrupa’ya gitmek istemekte; ancak tek başına yolculuk yapacak cesareti kendinde bulamamaktadır. Odessa şehrinde iken gittiği bir tiyatrodaki Jozefin adlı Fransız bir kadın ile tanışınca, onunla birlikte Paris’e gitmeye karar verir. Onun böyle bir karar vermesinde son derece etkili olan Jozefin, aslen Fransız olup, o sırada, “mürebbiye” olarak gittiği İstanbul’dan memleketi Fransa’ya dönmektedir. Molla Abbas’ın Jozefin ile birlikte çıktığı Paris yolculuğu sırasında Gül Baba türbesini bulmaya yönelik girişimleri, “Frengistan Mektupları”nın önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Anlatıda Molla Abbas ve Jozefin’in Odessa’dan Paris’e uzanan bu yolculukta Gül Baba türbesini bulmak için önce Viyana’ya ardından da Macaristan’a gittiği söylenir. Burada bir parantez açarak İsmail Gaspıralı’nın da 1872 yılında benzer bir istikamet üzerinden (Viyana-Münih-Stuttgart- Paris) Paris’e gittiğini ve orada yaklaşık iki yıl kaldığını hatırlatmakta fayda vardır (Kırimer, (1934) 1996: 22).

Molla Abbas ve Jozefin, tren yolculukları sırasında sırasında Genrih (Henrich) adlı bir Alman ile tanışır ve Gül Baba türbesi hakkında bilgi sahibi olup olmadığını sorarlar. Burada Molla Abbas’ın yeni tanıştığı bir kişiye Gül Baba türbesinin yerini sorması dikkate değerdir. Viyana’da üniversite öğrencisi olan Henrich, Gül Baba türbesi hakkında bilgi sahibi değildir; ancak Molla Abbas ve Jozefin’e ünlü Macar Türkolog Armin Vambery’den söz eder

¹ Gaspıralı’nın eserinden yapılan alıntılarda parantez içinde verilen açıklamalar Yavuz Akpınar tarafından yapılmış olup; onun neşrinden aynen alıntılanmıştır.

ve mutlaka onunla görüşmelerini tavsiye eder. Bu durum Molla Abbas tarafından şöyle yorumlanır: “İki saat Nemse şakirdi ile söyleşip durdum. Müderris Vambery ve Viyana medresesi ve Avusturya devleti hakkında hayli haber aldım; lâkin ‘Gül Baba’ ziyareti hususta bir malumat kesp edemedim (konusunda bir bilgi edinemedim). Bilmem bilmiyor idi, bilmem biliyor da aytmıyor (söylemiyor) idi.” (89-99)

Gül Baba türbesini aramak için ilk durak Viyana olur; Molla Abbas ve Jozefin Viyana’da konaklarlar. Otele yerleştikten sonra Molla Abbas dışarı çıkıp dolaşır ve türbe hakkında bilgi edinmeye çalışır. Yine burada Molla Abbas’ın henüz geldiği Viyana’da Gül Baba türbesini bulmak için girişimde bulunduğu; ancak herhangi bir bilgi edinemediği görülmektedir. Bu sırada Jozefin de türbeyi bulma konusunda ona yardım etmektedir: “Sabah turup (kalkıp) çay kahve içgeç (içince) ‘Gül Baba’ ziyareti hakkında haber ve malumat almak isteyip bir iki soraştırdı[m] ise de Frenklerden bir şey anlaşılmadı. Jozefin bazı Frenk kitaplarını dahi alıp kıldırdı (aradı). Nemse (Alman) yurdunda bulunan cümle (bütün) hamamlar, maden suları, köprüler, misafirhaneler (oteller), mektep ve kütüphaneler hep malum iseler de ‘Gül Baba’ ziyareti kayda (nerede) olduğu bilinmedi. Hayli müşavereden son Osmanlı elçihanesine varıp sual etmeye karar verdik. ‘Gül Baba’ da Osmanî’den kaldığı sebebi belki elçihanede bir haber bulunur zannı bizce tabii idi” (104-05).

Alıntıda da söylendiği gibi Molla Abbas ve Jozefin önce Viyana’daki Osmanlı elçiliğine giderler ve buradaki elçilik kâtiplerinden Gül Baba türbesinin yerini sorarlar; ancak hiç kimsenin bu konuda bilgisi yoktur. Molla Abbas bu duruma çok şaşırır: “İşbu beyefendinin ‘Gül Baba’ hakkında hiçbir haberi olmadığına ben ne kadar taaccüp ettiysem (şaşıtıysam) Türkistan’dan çıkıp Frengistan’a ‘Gül Baba’ ziyaretine geldiğime beyefendi daha ziyade taaccüp etti.” (104). Burada elçilik kâtibinin şaşkınlığının vurgulanması, Molla Abbas’ın yapmaya çalıştığı şeyin ne kadar “sıra dışı” olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

Osmanlı elçiliğinde istediği bilgiye ulaşamayan Molla Abbas, bu defa “Osmanlı Konsülhanesi”ne gider; ancak buradan da bir sonuç alamaz. Ayrıca Molla Abbas, burada çalışanların Alman olmasına hayli içerler; çünkü o, bu çalışanların Osmanlı’dan tayin edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Böylece yazarın niyeti konusunda fikir sahibi olmaya başlarız. Molla Abbas, Türklerin/Müslümanların Avrupa’daki durumundan rahatsızdır; kendi geçmişlerine,

kendi din büyüklerine dair bilgi sahibi olmamalarını eleştirir. Onun Gül Baba türbesini bulma yolundaki gayretleri ise bu bağlamda örnek bir davranış modeli olarak sunulmaktadır.

Molla Abbas'ın Gül Baba türbesini bulma konusundaki çabaları bu kadarla bitmez. Konsülhane'den çıktıktan sonra Jozefin ile birlikte Viyana Üniversitesi'ne gider ve orada Arapça, Farsça ve Türkçe hocalarıyla görüşür. Molla Abbas bu hocalara Gül Baba hakkında soru sormanın "borcu" olduğunu şöyle ifade eder: "[M]urad-ı ziyaret ile (ziyaret amacıyla) Türkistan'dan bu tarafa düştüğüm sebepli teftişlemek (geldiğimden dolayı sorup soruşturmak) borcumdur" (107). Burada Molla Abbas'ın Gül Baba özelinde kendi geçmişine, din büyüklerine duyduğu ilgiyi bir gereklilik/ bir tür görev olarak algıladığı dikkati çekmektedir. Dolayısıyla okuyucuya da kendi geçmişine, dinine, kültürüne sahip çıkma konusunda bir uyarı yapmaktadır. Nitekim üniversitedeki hocaların Arapça, Farsça, Türkçe dillerini iyi derecede bilmeleri ve kütüphanenin büyüklüğü, kitapların çokluğu Molla Abbas'ı derinden etkiler. Eserin bu bölümünde İslam medeniyetinin büyüklüğü ve Avrupalıların bilimsel açıdan bu medeniyete verdiği önem, Müslüman toplumlara bir örnek olarak ön plana çıkarılmaktadır. Ancak Molla Abbas'ın Jozefin ile birlikte Viyana Üniversitesi'ndeki araştırmaları da bir sonuç vermez. Buradaki hocaların Macaristan Peşte'de bulunan Vambery ile görüşmelerini tavsiye etmeleri üzerine Molla Abbas ve Jozefin Macaristan'a giderler.

Vambery ile Macaristan'da görüşen Molla Abbas, "[b]endenizin sebebi seyahati Frengistan'da varlığı rivayet olunan bazı evliyaların ziyaretidir" (110) şeklindeki sözleriyle Avrupa seyahatinin sebebinin evliyalara ziyaret etmek olduğunu söylese de aklındaki öncelikli isim Gül Baba'dır. Nitekim Avrupa'ya ayak bastığı andan itibaren bütün çabası Gül Baba'nın türbesini bulma yönündedir. Ancak eserde ünlü âlim Vambery'nin de Gül Baba'nın türbesinin yerini bilmediği söylenir: "İstanbul'da ikamet ettiği zaman Gül Baba hakkında hayli rivayât işitmiş ise de bu ziyaret Vengriya'da (Macaristan'da) malum olmayıp (bilinmeyip) mahallini (yerini) bilmediği molla Vambery tarafından beyan [edilir]" (111). Bilindiği gibi Gül Baba türbesi Macaristan'dadır; dolayısıyla henüz İstanbul'da bulunduğu sırada türbe hakkında pek çok şey duyduğu söylenen Vambery'nin, bu aşamada türbeden haberdar olmadığını söylemesi oldukça şaşırtıcıdır. Nitekim tarihsel bağlam göz önünde tutulduğuna, gerek bu eserin kaleme alındığı sırada ve gerekse anlatı zamanında türbenin yeri konusunda herhangi bir şüphe bulunmasa gerektir. İsmail Tosun

Saral, “Tarih Sürecinde Gül Baba Türbesinin İçine Genel Bir Bakış” başlıklı makalesinde, tarih boyunca türbenin gerek Macarlar gerekse Türkler tarafından itina ile korunduğuna dikkat çekmekte ve Evliya Çelebi’den başlayıp, 1867 yılında Sultan Abdülaziz’in Avrupa (ve dolayısıyla Macaristan) seyahati dolayısıyla yazılan seyahatnameler gibi bazı kaynaklar aracılığıyla türbenin tarihsel bağlamı hakkında bilgi vermektedir.

Gül Baba türbesini aramaktan vazgeçen Molla Abbas, “Kırk Azizler” adı verilen ziyaretgâhı bulmak üzere Fransa’ya doğru yola çıkar. Böylelikle “Frengistan Mektupları”nda Molla Abbas’ın Gül Baba türbesi ile ilgili macerası bu aşamada sona erer. Bundan sonra Fransa’ya giden Molla Abbas’ın “Kırk Azizler” adını verdiği, Endülüs Müslümanlarından kalma bir ziyaretgâha gittiği kısaca anlatılır; ancak herhangi bir detay verilmez. Nitekim Yavuz Akpınar, “Kırk Azizler” ile ilgili bir bilgi edinemediğini kitabının notlarına eklemiştir (84). Molla Abbas’ın Endülüs Müslümanlarından kalan eserleri görmek üzere Fransa’dan ayrılıp İspanya’ya gidişi, Elhamra Sarayı’nı ziyaret ettiği sırada bir anda kendisini içinde bulunduğu Darürrahat Ülkesi’nde yaşadığı olaylar, *Darürrahat Müslümanları* adlı bölümde konu edilmektedir. *Darürrahat Müslümanları*, Gaspıralı’nın ideal toplum düzenine ilişkin düşüncelerinin somut görünüm kazandığı bir anlatı olması bakımından oldukça önemlidir. Darürrahat, etrafı dağlarla çevrili fakat doğal güzellikler bakımından son derece zengin; bilim ve teknoloji bakımından Avrupa ülkelerinden çok daha ileride olan ideal bir Müslüman ülkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ülkedeki insanlar dürüst ve ahlaklıdır; kadın erkek ayırt etmeden herkes ilim tahsil edip meslek sahibi olmak için çalışmaktadır; ayrıca herkes kanunlara uyduğu için suçlu yok denecek kadar azdır. İslam’a büyük önem verilmekle beraber, din, buradaki insanların hayatlarının amacı değil bir parçası durumundadır. Ancak Molla Abbas, bu ideal toplum içerisinde yaşamayı reddeder; burada gördüklerini, öğrendiklerini diğer Müslümanlara anlatma düşüncesiyle Darürrahat’tan ayrılır. Onun son durağı, aşağıda gösterileceği üzere, Gül Baba türbesidir.

3. Gül Baba Türbesine Kavuşma

Molla Abbas Fransevî’nin Gül Baba türbesini aramaktan vazgeçmediği, ikinci bölümde anlaşılır. “Molla Abbas Fransevî’ye Tesadüf” başlıklı bölüm, İstanbullu bir anlatıcı tarafından kaleme alınmıştır. Adı belirtilmeyen İstanbullu anlatıcı, Molla Abbas’ı *Tercüman*’da yayımlanan “Frengistan Mektupları” aracılığıyla tanımış ve onu kendine hoca/üstat edinmiştir. Eserde bu

anlatıcının, kendi ifadesiyle “hiçbir yerde aram bulamayan (huzur bulamayan) ruhu[n]u dinlendirmek için” (344) seyahate çıktığı ve anlatı zamanında Macaristan’ın başkenti Budapeşte’de bulunduğu söylenir. İstanbullu anlatıcı, Macaristan’a gelmişken “Gül Baba’yı görmeden gitmeyeyim” (344) diye düşünerek türbenin yolunu tutar. Burada İstanbullu anlatıcının, Gül Baba türbesini görmek istemesinin temelinde Molla Abbas’ın türbeyi bulma yolundaki çabalarının yer aldığı düşünülebilir.

Anlatıcı, türbenin yerini bilmektedir ve bunu okuyucuya anlatır. Bu betimlemelere geçmeden önce Molla Abbas’ın ilk defa Macaristan topraklarına geldiği ve Gül Baba türbesinin yerini Vambery’den sorduğu zamanın üzerinden yaklaşık elli yıl geçtiğini hatırlatalım. Bu sürede ünlü bilim adamı Vambery tarafından bile bilinmediği söylenen Gül Baba türbesinin herkesçe bilinen, gidilip ziyaret edilebilen bir yer haline geldiği görülmektedir. Nitekim İstanbullu anlatıcı, sokakta karşılaştığı Macar çocuklarına sorarak türbeye kolayca ulaşır. Ancak aradan geçen elli yılda neyin değiştiği ve türbenin nasıl bu derece bilinen bir yer hâline geldiği, okuyucunun zihninde cevaplanmayı bekleyen bir soru olarak belirir. Bu sorunun cevabı ise eserin ilerleyen bölümlerinde anlaşılacaktır.

İstanbullu anlatıcının gözünden Gül Baba türbesi şöyle anlatılmaktadır: “Gül Baba Türbesi, Budin Kalesi’nin kenarında, zengin bir Macar konağı havlusundadır (avlusundadır). Macar çocuklarının delâletiyle (kılavuzluğuyla) konağı buldum. Kapıyı açan genç ve güzel Nemze (alman) kızına yarım yamalak Almancam ile ‘Gül Baba burada mı’ diye sordum. Kız nezaketle: ‘Burada, buyurun’ dedi. Birkaç ayak (basamak) merdivenden çıktık. Yukarı havluya (avluya) eriştik. Havlunun ortasında İstanbul türbeleri gibi duruyor. Kubbesi üstünde ay var. Ay içinde ‘Maşallah’ yazılmış. Kız türbenin kilitli kapısını açtı, içeriye girip ilerledik. Türbenin tam ortasında, birkaç döşeme tahtasını kaldırdı; eğilip eliyle toprağa dokunarak: ‘İşte Gül Baba’ dedi” (344-45).

Kaynaklardan edinilen bilgilere göre 1850’li yıllarda Gül Baba Türbesi’nin çevresindeki arazi, mimar Wagner’e “ziyaretçilere izin verilmesi” kaydıyla satılmıştır. Wagner, bu araziye, Gül Baba Türbesi’ni çevreleyecek tarzda bir villa yapınca; türbe, villanın avlusunda kalmış ve görüş alanı tümünden kapanmıştır (Kadioğlu, 2014 : 205). Bu bağlamda “Molla Abbas Fransevî’ye Tesadüf” başlıklı bölümde anlatılanların, türbenin tarihsel gerçeklikleriyle uyumlu olduğu söylenebilir.

Türbenin içine giren İstanbullu anlatıcı, bir köşeye geçip gözlerini kapatıp yüksek sesle dua eder. Duasını bitirip gözlerini açtığında türbenin kible tarafında “ak sakallı, ak sarıklı, kara cübbeli bir hoca[nın]” (345) Kuran okumakta olduğunu görür. Bu kişi Molla Abbas Fransevî’dir. İstanbullu anlatıcının, karşıdaki kişinin kim olduğunu bilmeden söylediklerine göre, Molla Abbas, ilim sahibi ve kemale ermiş bir karakter haline gelmiştir: “Yaşı yetmişlerini geçmiş olacak (olmalı); fakat, gayet dinç, sağlam, canlı... Parlak ela gözlerinden zekâ fişkırıyor... Geniş alnındaki derin çizgilerden, dünyanın acısını tatlısı çok görüp geçirdiği okunuyor... Kara cübbesi üzerine dökülen süt gibi beyaz, uzun sakal artık hayata değerli bahayı biçip (hayata gereken değeri verip) beyhude (manasız) kaygılardan kurtulmuş gibi gösteriyor... Maamafih (buna rağmen) ihtiyar, gençlikten bahse başladığıyla (konuşmaya başlamasıyla birlikte) gözleri alevlendi; kaşları teprendi (kıpırdadı); sakalı titremeye başladı” (346). Biraz sohbetten sonra İstanbullu anlatıcı, karşılaştığı bu kişinin Molla Abbas Fransevî olduğunu öğrenir ve çok sevinir; dizlerinin üstüne çökerek onun elini öper, ona duyduğu hayranlıktan ve onu görme isteğinden bahseder, hayır duasını ister. Molla Abbas da onun başını okşar ve birlikte dua etmeyi önerir. Anlatıcı için dua eder. Anlatıcı şaşkındır. Ondan “Molla Abbas Hazretleri” diye bahseder. Onu “İslam dünyasının en faziletli en bilge şahsiyetlerinden biri” (352) olarak görür. Bu aşamada başlangıçta kendi ülkesinde “molla” kabul edilmekle birlikte, Avrupa’da gördüğü şeyler karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen, çoğu kez komik duruma düştüğü söylenen genç ve deneyimsiz Molla Abbas’ın büyük bir değişim geçirdiği anlaşılmaktadır. Onun yaşadığı bu değişimde, arayışının başlangıcını ve sonunu temsil eden Gül Baba’nın manevi şahsiyetinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim “Frengistan Mektupları”nda, Molla Abbas’ın Avrupa seyahatine başladığında 22 yaşında olduğu hatırlanacak olursa, aradan yaklaşık elli yıl geçtiği anlaşılabilir. Bu sürede Darürrahat ülkesine gitmek, Fransız sevgilisi Margarita’nın isteği üzerine Afrika’ya (Sudan’a oradan Kadınlar Ülkesi’ne) gitmek gibi çeşitli maceralarını bildiğimiz Molla Abbas’ın yeniden Gül Baba türbesinin peşine düştüğü ve sonunda onu bulduğu anlaşılıyor. Molla Abbas’ın yaşadığı onca deneyimden sonra, okuyucunun karşısına Gül Baba türbesinde çıkarılması dikkate değerdir. Nitekim Gül Baba, Gaspıralı’nın eserinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Molla Abbas Fransevî aracılığıyla Gül Baba’nın tarihsel kişiliğinden, Türkler ve Macarlar tarafından nasıl saygıyla anıldığından bahsedilir. Molla Abbas Fransevî, yalnız bilgi vermekle kalmaz; İstanbullu anlatıcıyı Kraliyet Sara-

yı'ndaki Gül Baba odasına da götürür³. Böylelikle Gül Baba'nın değeri bir kez daha vurgulanır.

Eserde Molla Abbas Fransevî ve İstanbullu anlatıcı arasında geçen sohbette dikkat edilmesi gereken bölüm vardır. İki karakter birlikte türbenin duvarlarında yer alan levhaları gözden geçirirken Molla Abbas, “İşte, benim Frengistan Mektupları'nı yazdığım zamandaki imzam, dedi. Sonra ilave etti: Bazı sebeplerden dolayı o vakit Gül Baba ziyaretini bulamadım, diye yazmıştım” (347) diyerek, okuyucuyu onun bu davranışının sebepleri üzerinde düşünmeye iter. Buna göre eserde, Molla Abbas adlı karakterin önce Gül Baba türbesini büyük bir özveriyle arayış içinde gösterilmesi ve sonra bulamadığının söylenmesi ve ardından aslında durumun bambaşka olduğunun açıklanması oldukça dikkat çekicidir.

Eser ilerledikçe bu durumun anlaşılır bir hâl kazandığı görülür. Molla Abbas ve İstanbullu anlatıcının sohbetleri, Gül Baba üzerinden Müslümanların geleceğinin nasıl daha iyi olabileceği konusuna yönelir. Artık gerçek bir “âlim” olarak sunulan Molla Abbas, Müslüman toplumların kurtuluşunu eğitime, bilime ve modernleşen dünyaya ayak uydurmaya bağlar. Bu kurtuluşun özü itibarıyla İslamiyet'le çelişmediğini vurgular. Kendisiyle aynı kaygıları paylaşan İstanbullu anlatıcıyı bir zamanlar görüştüğü Vambery ile görüşmeye gönderir. İstanbullu anlatıcının tek bir derdi vardır: Müslüman toplumların geleceği nasıl kurtulur? Vambery de Molla Abbas'ın görüşlerine yakın şeyler söyler; ancak eser bu noktada sona erer ve devamı da yayımlanmaz.

Buraya kadar söylenenler göz önünde tutulduğunda, İsmail Gaspıralı'nın, Molla Abbas Fransevî adlı karakterin Gül Baba türbesini arayışı üzerinden okuyucuya bir mesaj ulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim Gaspıralı'nın sözü edilen anlatılarında, bilhassa Gül Baba türbesine ve elbette Gül Baba'nın şahsiyetine bu derece önem vermesinin altında yatan düşünceyi anlayabilmek için Hakan Kırımlı'nın “İsmail Bey Gaspıralı ve ‘Birlik’ Kavramı Üzerine” başlıklı makalesinden yararlanılabilir. Kırımlı bu makalesinde şöyle diyor: Modernleşme yahut terakki [...] yaşanan çağda var olmanın aslı şartıydı. İşte, Gaspıralı, mensubiyet bağıyla bağlı olduğu kendi toplumlarını da bu hayat memmat meselesinde harekete geçirmeyi varlığının gayesi hâline getirmişti. Gaspıralı'nın “kendi toplumu” terimini değişik bağlamlarda Kırımlılar, Rusya Türkleri, Rusya Müslümanları, dünya Türkleri yahut dünya Müslümanları şeklinde anlamak mümkündür. Yerine göre o bunların herhangi

birini veya aynı anda hepsini kastetmiştir. [...] Gaspıralı elbette, bu toplumların aralarındaki etnik, dini, linguistik, kültürel ve tarihi bağlantıları tamamen müdrikti ve zaten her fırsatta bunları vurguluyordu. Ancak ona göre, söz konusu toplumların mevcut somut hayat şartlarının ortaklığı en az diğer fitrî ortaklıkları kadar birliği zaruri ve mümkün kılıyordu. [...] [B]ütün bu halklardaki ortak özellik hepsinin değişen ölçülerde de olsa modern dünyaya uyumda ve onun maddi gereklerine sahip olmakta çok geri kalmış olmalarıydı. [...] Bütün bu toplumların mevcut siyasi, iktisadi ve sosyal problemleri arasında büyük paralellikler vardı. Böyle olduğuna göre bu problemlerin çözümüne giden yolda da paralellikler olmalıydı. (56-57)

Buna göre Gaspıralı'nın eserinde bütün anlatı boyunca Türk ya da Arap oluşuna bakılmaksızın Müslümanların, Avrupa'nın "o günkü" medeniyet seviyesine ulaşmasında öncü bir rol oynadıkları vurgulanmak istenmektedir. Bu bağlamda Molla Abbas Fransevî adlı karakter aracılığıyla "kendi" geçmişimize, kültürümüze, din büyüklerimize sahip çıkmanın önemine dikkat çekilir. Denilebilir ki Gaspıralı, geçmiş değerler üzerinden bir dönüşüm yaratmak istemektedir. Bu dönüşüm ile İslam ile çelişmeyen, ancak modern dünyadan da geri kalmayan bir toplum ideali sunar. Gül Baba ise onun bu düşüncelerini iletmesinde önemli bir işlev üstlenir. Nitekim Gül Baba'nın, İsmail Gaspıralı'nın eserinde yalnızca bir Bektaşî dervişi olmak bakımından değil, daha geniş bir perspektifle İslam dininin, Avrupa'daki en önemli temsilcilerinden biri olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Gül Baba, Gaspıralı'nın Türk ve dünya Müslümanları arasında kurmayı amaç edindiği "birlik" düşüncesinin ifade edilmesinde önemli bir semboldür.

Sonnotlar

- 1 Gaspıralı'nın sözü edilen bu eserleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için "Bilgiye Açılan Kapılar: Ahmet Mithat Efendi ve İsmail Gaspıralı'nın Eserlerinde Avrupalı Kadınlar" başlıklı yüksek lisans tezine bakılabilir.
- 2 Burada Bektaşîliğin yalnızca Anadolu ve Balkanlarda yayıldığı gibi bir yoruma gidilmemektedir. Nitekim bu bağlamda Sarı Saltuk'un Kırım'daki faaliyetleri için Zuhal Yüksel'in "Kırım'da Sarı Saltuk" başlıklı bildirisine bakılabilir. Yine Bektaşîliğin Kırım'da da yayıldığına dair bir başka örnek olarak *Kırım'daki Kırım Tatar (Türk-İslam) Mimari Yadigarları* başlıklı kitapta, Akmesic'teki "Salgır Baba Türbesi"nden söz edilmektedir (28). Bu kitapta verilen bilgilere göre, Salgır Baba 1736 yılındaki Rus istilası sırasında şehit olan bir Bektaşî babasıdır; ve onun 19. Yüzyıl başından itibaren Müslüman halkın dua etmek ve derterine deva dilemek için ziyaret ettiği türbesi aslında önceden de bir Bektaşî tekkesiydi ve Salgır Baba da bir Bektaşî babasıydı (28). Bu türbe 1930'larda Sovyet yönetimi tarafından yıkılmış, burada pek çok mezar taşı ortaya çıkmıştır.
- 3 Metinde Kraliyet Salonu'ndaki Gül Baba tablosundan bahsedilmektedir. Muhsin Kadioğlu, *Gül Baba: Türklerin ve Müslümanların Avrupa'daki Manevi Sembolü* adlı kitabında "Gül Baba'nın Ölümü" adını

taşıyan bu tablonun Budapeşte'deki Kraliyet Sarayı'nın taht odasına konulmak üzere 1857-1903 yılları arasında yaşayan Franz Eisenhut'a sipariş edildiği bilgisini verir. Tablo şu anda Ankara'daki Macaristan Büyükelçiliği'ndedir.

Kaynaklar

- Çamkara Erginer, Ayşe. (2008). “Bilgiye Açılan Kapılar: Ahmet Mithat Efendi ve İsmail Gaspıralı'nın Eserlerinde Avrupalı Kadınlar” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Bilkent Üniversitesi, Ankara
- Gaspıralı, İsmail. (2003). *Seçilmiş Eserleri 1: Roman ve Hikâyeleri*. Haz. Yavuz Akpınar. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kadioğlu, Muhsin. (2014) “Kültürel Strateji Açısından Gül Baba Hakkındaki İlk Çalışma Rumbeyoğlu Fahreddin'in Makalesinin Yeniden Değerlendirilmesi” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69, 201-222.
- Kırimer, Cafer Seydahmet. (1934) (1996). *Gaspıralı İsmail Bey*. Haz. Ramazan Bakkal. İstanbul: Avrasya Bir Vakfı Yayınları.
- Kırımlı, Hakan. (2004). “İsmail Bey Gaspıralı ve ‘Birlik’ Kavramı Üzerine”. *İsmail Bey Gaspıralı İçin*. Haz. Hakan Kırımlı ve diğer. Ankara: Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Genel Merkezi Yayınları. 55-70.
- Kırımlı Hakan ve diğer (2016). *Kırım'daki Kırım Tatar (Türk-İslam) Mimari Yadigarları*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Saral, İsmail Tosun. (2004). “Tarih Sürecinde Gül Baba Türbesinin İçine Genel Bir Bakış” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30.
- Yüksel, Zuhale. (2018). “Kırım'da Sarı Saltuk”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018) Bildiriler Kitabı*. 789-96.

GÜNÜMÜZ ALEVİ TOPLULUKLARINDA AD VERME ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research On Naming Over Contemporary Alevi Communities

Gökçen ÇATLI ÖZEN*

Öz

Bireylerin isimleriyle müsemma oldukları ve aynılaştıkları düşüncesiyle çalışmada, günümüzde Alevi topluluklarında ad verme pratiğinin yorumlanması amaçlanmıştır. Bu gaye ile çalışmada Alevilerin değişim içerisindeki tutumları ile sabit kalan geleneklerinin yorumlanması, kişi adlarının ele alındığı antroponomi saha araştırması aracılığı ile yürütülmüştür. Çalışmanın temel bakış açısına göre isim kişiyi, kişi de ismi tamamlamaktır. Bununla birlikte isim hem bireysel, hem de toplumsaldır. Öyle ki birey tarafından taşınan isim aslında buzdağının görünen kısmıdır; diğer kısmında geçmişten günümüze toplumun tüm deneyimlerinin derinliği vardır. Bu unsurların ele alındığı çalışmanın araştırma evreni İstanbul olup, araştırma örneklemini anahtar kişiler ve kartopu yöntemiyle erişilen Avrupa yakasında ikametgâh eden 18 yaş ve üstü 102 Alevi kadın ve erkekten ibarettir. Araştırma tekniği kapalı uçlu ve açık uçlu sorulardan oluşan yapılandırılmış bir anketten ibaret olup, elde edilen veriler SPSS veri analizi ardından yorumlayıcı yaklaşımla tartışılmıştır. Türk kültüründe ailelerin çocuklarına sırasıyla dini kaynaklı, tanınmış/sevilen kişi odaklı veya hoşluk taşıyan isim vermeleri, tesadüfi değil toplumsal hafızanın bir tercihidir. Alevilerin de bu kabuller gereği, çocuklarına kendi topluluk anlayışları üzerinden isim verdikleri anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ad Verme, Alevilik, Anket, Antroponomi.

Abstract

In the study it is aimed to interpreted the practice of the Alevi communities naming today, by the view that individuals are marginalized and dedifferentiated by their names. For this purpose in the study, the interpretation of Alevi's attitudes that are changing and the constant traditions have been carried out through anthropological field investigations in which the names of people are addressed. The main point of the study is to say that the name complete the person and the person the name. However, the name is both individual and social. Such that the name carried by the individual is actually the visible part of the iceberg; In the other part there is the depth of all experiences of society of the past. The research area is İstanbul and 102 Alevi women and men who are over 18 years old were reached by the key persons and snowball methods narrow the sample of the research. The research technique consisted of a structured questionnaire consisting of closed-ended and open-ended questions, and the obtained data was discussed with an interpretive approach following SPSS analysis. In Turkish culture, it is not a coincidence but a of social memory preference that families give to their children religious origin, known/loved person or some pleasant names. It is understood that also the Alevi named their children in a compliance with religious attitudes through their collective assumptions.

Key Words: Naming, Alevism, Questionnaire, Anthroponomy.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye, gokcenozen@aydin.edu.tr

1. Giriş

Özel isimleri ele alan onomastik, modern bilimin bir keşfi olarak çalışmalarını özellikle üç alanda derinleştirmektedir. Buna göre toponomi yer adlarını, hidronomi su adlarını ve antroponomi kişi adlarını çalışmaktadır (Sakaoğlu, 2001: 9). Bu çalışmada antroponomi yani kişi adları çalışılmış olup, bunun toplumdaki değeri tartışılmıştır. Bu bağlamda da, Alevi ve Bektaşî toplulukların isim alma ve o ismi taşıma süreçlerine odaklanılmıştır.

Ad bireysel kimliğin bir yansıması olduğu kadar, toplumsal ve kültürel bir meseledir de. Bireye adını veren aile, toplumun yani kültürün de bir ürünüdür. Dolayısıyla antroponomiye göre, bireye verilen isim gelişigüzel seçilmemektedir ve ailenin, toplumun, kültürün yapısını yansıtmaktadır. Hatta antroponomi, birden çok disiplinin ilgilendiği bir çalışma alanıdır (Uysal, 2012: 237). Aile toplumun küçültülmüş biçimidir fikriyatından hareketle, ismin toplumsal bir tercihi yansıttığı düşünülmektedir. Bu bağlamda kişi adlarını çalışmak, ilgili dönemin genel toplumsal yapılanmasını anlamak için önemli bir yoldur denilebilir. Çalışmada da ismin, toplumun aileyi, ailenin de bireyi yönlendirmesiyle biçim aldığı düşünülmektedir.

Araştırmada antroponomi bakış açısıyla, Avrupa yakasında ikametgâh eden 18 yaş ve üstü 102 Alevi kadın ile erkeklerle, kişi adlarının ele alındığı bir anket çalışması yürütülmüştür. Çalışmada kapalı uçlu yapılandırılmış sorulara ağırlık verilmiş ve betimleme kısmında yorumlayıcı yaklaşım benimsenmiştir. Anketin sahada deneyim edildiği Mart ve Nisan 2018 tarihlerinde Türkiye’de Olağan Üstü Hal uygulaması devam ettiğinden, toplumun genelinde hissedildiği üzere Alevi ve Bektaşî topluluklarda da yer yer tedirginlikler nüksettiği görülmüştür. O sebeple, bildiri akabinde anket sayısının yeniden düzenlenip, artırılması ve makaleye dönüştürülecek bir çalışma geliştirilerek yeniden ele alınması hedeflenmektedir.

Bir çocuğun isminin seçilmesinde doğduğu tarih (yıl, ay, saat, gün, mevsim vb.), doğduğu yer (deniz, dağ, ülke vb.), doğum sırasında yaşanan olaylar, önemli veya sevilen kişilerle bağlantı, ailevi durum ve moda gibi etmenlerin rol oynadığı görülür (Örnek, 1977: 149). Anlaşıldığı üzere bireye verilen isim, doğduğu ve büyüyeceği çevreden bağımsız seçilememektedir. Öyle ki aile, çocuğa verdiği ismin özelliklerinin çocuk tarafından yansıtılacağı beklentisi içerisindedir. Dolayısıyla aile, tıpkı isim verirken takındığı tutum gibi

çocuğunu da yetiştirirken onu kendi bakış açısıyla biçimlendirmektedir. Bu açıdan çalışmada, bireylerin bir *yetiştirme* ve *toplumsallaşma* biçimi olarak isimleriyle müsemma oldukları ve zamanla aynılaştıkları yani benzer duruma geldikleri hipotezlenmektedir.

Bireyin ismi, toplumun bir yansıması olarak anlamlı kodlar barındırmaktadır. İsim, bir toplumun ve/veya bir ailenin tecrübe ettiklerinin dışı yansımasıdır. Öyle ki ailelerin çocuklarına isim verme anlayışının biçimlenmesinde, toplumun tarihsel geçmişi gibi siyasi-ekonomik-dini yapıları ve etkileşimde bulunduğu gruplarla edindikleri tecrübeler de etkili olabilmektedir. Bu bağlamda kişi isimleri, ait oldukları sosyo-kültürel yapılarla örtüşen ve onu yansıtan unsurlardır. İsimler, tıpkı kelimeler gibi ilgili toplumdaki değişimlerin taşıyıcısıdır ve toplumsal etkileşimi yansıtmaları sebebiyle, kültürel uyum ile çatışmaların da birer simgesel göstergeleridir (Çelik, 2007: 6). Bu yaklaşıma göre kişinin ismi, tarihten gelen birikimlerin bir bütünü olabildiği gibi dönemin hoş bir tınısını yansıtan popüler kültürün bir ürünü de olabilmektedir.

Türkler için ismin her dönemde büyük bir önem taşıdığı bilinir. Örneğin günümüzde ad konulması, herkes için öncelikle resmi kabullerle nüfus müdürlüğünün tasdiklemesiyle olsa da, buna ilaveten dini ve geleneksel teamüllerin de büyük oranda uygulandığı görülür. Örneğin Müslüman aileler çocuklarına isim verirken, dini bir tören de yapmayı tercih ederler. Çocuğun kulağına ismini okuyacak olanın, ailenin bir ileri geleni veya din hocası olması olağandır. Günümüzde çocuğa ad verme, doğumundan hemen sonra yapılıyor olsa da, Oğuz Kağan Destanlarında, Göktürk Kitabelerinde ve Dede Korkut Hikâyelerinde ad konma, çocuğun ergenlik döneminde yapılmaktadır. Zira bu hikâyelere konu olan göçebe Türklerin kültürel anlayışına göre bir erkeğin isme kavuşması için kahramanlık göstermesi gerekmektedir. Ayrıca eski Türklerde çocuğa verilen ismin toplumun bir ileri geleni veya büyüğü tarafından yapıldığı ve bu hususta hiyerarşik bir anlayış olduğu görülür (Ergin, 1964: 1-3). Buna mukabellen geleneksel Alevi topluluklarında da çocuğa isim vermede ailenin bir ileri geleni veya dede/baba gibi dini önderden onay alınsa da, ilk söz hakkının çocuğun anne ve babasında olduğu anlaşılır. Hatta modernleşen Alevi topluluklarda çocuğa isim vermede sadece anne ile babanın etkili olduğu anlaşılır. Zira çalışmada da daha sonra ele alınacağı üzere benzer durum söz konusudur.

Çalışmadaki hipotezleri belirtmek gerekirse:

- **H0:** Alevi topluluklar, Alevi ailelerin çocuklarına isim verme tercihlerini oluşturmakta ve yönlendirmektedir;
- **H1:** Aileler, toplumla uyumlu olabilmek adına çocuklarının isimleriyle müsemma olmalarını, bu seyirle kültürlenmelerini bir tür toplumsal sözleşme olarak görmektedirler;
- **H2:** Bireyler taşıdıkları isimle bütünleşerek, toplumla kurdukları ortak bağı zamanla daha da derinleştirerek, adeta toplumsal bir sözleşmede bulunurlar;
- **H3:** İsim verme geleneğine sadık kalan bireyler, benzer süreci çocukları için başlatırlar;
- **H4:** Bireyler, toplumsallaştıkça isimlerinin taşıdığı anlamla bütünleşirler, isimleriyle müsemma olurlar, aynlaşırlar;
- **H5:** Toplumlar, onu oluşturan bireylerin kendi değer yargıları doğrultusunda isimlendirilmelerini ve hareket etmelerini beklemektedirler;
- **H6:** Toplumun isimlendirme değer yargılarına göre hareket eden bireyler, toplumla daha kolay paylaşımlarda bulunmaktadırlar; aksi harekette bulunanlar ise daha zor iletişime geçmektedirler;
- **H7:** Alevi topluluklarda çocuğa isim verme hiyerarşisinin başında erkekler bulunmaktadır.

2. Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

Saha çalışması, Olağanüstü Hal uygulamasının devam ettiği Mart-Nisan 2018 tarihleri arasında yapılmıştır. Bu dönemde insanların, anahtar kişi ve kartopu yöntemi uygulamasına rağmen ankete katılmakta isteksiz oldukları ve şahsi bilgilerini paylaşmakta endişe hissettikleri görülmüştür. O sebeple ankete katılanların sayısı 102 kişide kalmıştır. Bu sayının, daha sakin siyasi bir süreçte artabileceği bilindiğinden, sahaya yeniden çıkılacağını ve yeni verilerin bir makale ile derleneceğini bildirmek isterim.

Araştırmaya katılan 102 kişinin 52'si kadın, 50'si erkektir ve yaş dağılımına göre 22 kişi 18-22 yaş aralığında, 21 kişi 23-27, 10 kişi 28-32, 9 kişi 33-37, 14 kişi 38-42 ve 26 kişi 43 yaş ve üstündedir. Buna göre ankete katılanların %74,5'i 43 yaşından küçük olarak genç bir kitlenin isim yansımına

tekabül etmektedir. Çalışmaya katılanların yaşı 18 yaş ve üstü olunca, bu durum medeni halin de şekillenmesinde etkin olmuştur. Buna göre ankete dâhil olanların %46,1'i evli, %48'i bekâr ve %4'ü boşanmıştır.

İnsan coğrafyası bakımından ankete katılanların %38,2'si Marmara doğumlu iken, %14,7'si Güneydoğu Anadolu, %13,7'si Doğu Anadolu, %12,7'si İç Anadolu, %10,8'i Karadeniz, %5,9'u Akdeniz, %2,9'u yurtdışı ve %1'i Egeli olarak sınıflandırılmıştır. Marmara bölgesinin daha yüksek çıkmasının sebebi, anketin İstanbul Avrupa yakasında yapılması gibi, katılımcıların %74,5'nin 43 yaşından küçük olması ve birçoğunun burada doğmuş olmasıdır. Öte yandan katılımcıların %55,9'u kentte, %43'si ise kasaba veya köyde doğduklarını belirtmişlerdir. Bu durum ankete katılanların yarıdan fazlasının geleneksel yapılanmalardan ziyade, kentsel alanın modern toplumsal yapılanmalarının birer aktörü olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla çalışma, son kırk yılda kırsaldan kente göç edenlerin kültürel değişimlerine de aracılık etmektedir. Buna göre katılımcıların %52'si doğduğu yerden göç etmişken, %45,1'i göç etmediğini ifade etmektedir. Neden göç ettikleri sorulduğunda daha iyi eğitim almak, iş bulmak, evlilik, tayin gibi sebepleri sıralamışlardır. Göç, değişip/dönüşmeyi de beraberinde getirdiğinden göç eden grupların kentsel alanda daha bireysel yaşadıkları düşüncesinden hareketle, kentin Alevileri geleneksel topluluk yapılanmasından çok, ortalama bir toplum yapılanmasının parçası haline dönüştürdüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın parçası olanların, modernleşen yani değişip dönüştüğü varsayılan kentteki Alevi grupların bir parçası olduğu düşünülebilir. Birazdan da ele alınacağı üzere bu sav, Alevilerin çocuklarına koydukları isimlerin ve bu isimleri taşıyan bireylerin, adları ile kurdukları kültürel bağlamın yorumlanmasıyla daha net anlaşılmıştır.

3. Araştırmaya Katılanların Sosyo-Kültürel Özellikleri

Demografik özelliklerin, aile köklerine dair geleneksel bir gösterge olduğu düşünülürse, sosyo-kültürel özelliklerin de bireyin kendi seçimlerini gösteren daha ferdi bir unsur olduğu kabul edilir. Buna göre ankete katılanlara kendilerini modernlik-dindarlık-geleneksellik-milliyetçilik açısından nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Buna göre Tablo 1'de de görüldüğü üzere, ilk dikkat çeken ortak unsur kendisini modern tanımlayanların yüksek oranı olmaktadır. Aslında bu oran şaşırtıcı değildir. Zira kentleşme ve büyük şehirde yaşama modernleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Öte yandan diğer tanımlama biçimlerinin de nispeten dengeli olduğu görülür.

Tablo 1. Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?

Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?	Çok/ Oldukça	Kısmen/ Pek değil	Hiç değil	Cevap yok	Toplam
Modern	%59,9	%31,4	%4,9	%3,9	%100
Dindar	%36,3	%41,2	%17,6	%4,9	%100
Gelenekselci	%55,9	%36,3	%5,1	%2,9	%100
Milliyetçi	%52,9	%26,5	%14,7	%5,9	%100

Çalışmaya katılanların yaşı 18 yaş ve üstü olduğundan %74,5'nin çalıştığı görülmektedir. Bu yüksek oran bireylerin kendi ekonomik özgürlüklerini kazandıklarını ve dolayısıyla birey olarak toplumsal yapılanmada söz sahibi olabileceklerini düşündürmektedir. Bu bağlamda çalışmaya katılanların %80,4'ü gelir durumlarını iyi/orta olarak belirtmiş iken, %6,9'u çok iyi ve %8,8'i düşük/çok düşük olarak belirtmişlerdir. Yani ankete katılanların çoğunluğu, kentte kendi kendine yetebilen orta sınıfı temsil etmektedirler.

4. Araştırmaya Katılanların İsim Dağılımı

Rasonyi'ye göre Hıristiyanlığı kabul eden Macarlarda olduğu gibi İslamiyet'i kabul eden Türklerde de saha itibariyle kuzeyden güneye inildikçe ve zaman bakımından yeniçağa yaklaştıkça İslam dininin tesiri altında birinci derecede Arap, ikinci derecede Farsça adları yerleşmiştir (Rasonyi, 1971: 22-25). Buna benzer şekilde Divanü Lugat-it Türk'de yer alan 110 civarındaki kişi adının %20'sinin Arap kökenli olduğu belirtilir (Amanoğlu, 2000). Bu bağlamda tablo 2'de, çalışmaya katılan 102 Alevi vatandaşın isim haritası bulunmaktadır. Alevilerin isim haritaları incelendiğinde, Hacı Bektaş Veli'den miras olan "eline beline diline sahip ol" anlayışının bariz bir yansıması dikkat çekmektedir. Türkçede, Arapça ve Farsçadan çokça kelime bulunmasına rağmen çalışmaya katılan 102 kişiden 42'sinin isim kökünün Türkçeye dayandığı görülür. Türkçe ardından, Arapça ve Farsça kökenli isimlerinin de tercih edildiği görülmektedir. Erkeklerde en çok tercih edilen isim Ali iken, kadınlarda bunun Fatma olduğu görülür. Özellikle de Ali isminin, ister tek isimlerde ister çift isimlerde daha yoğun tercih edildiği görülür. Bu durum Alevilerin çocuklarını isimlendirirken Ehli Beyte öncelik verdiklerini göstermektedir.

Öte yandan eski Türklerin yarı göçebe hallerinden, doğa ile iç içe oldukları bilinir. Alevi topluluklarının, çocuklarına Yağmur-Lale gibi doğa ve tabiata dair isimler vermeleri bu aşinalığa bağlanabilir. Buna ilaveten Alevi

topluluklar, tarihte çeşitli baskılar görmüş olsalar da, iyilik merkezli bir inanca sahip olmaları sebebiyle çocuklarına Sevgi-Gül gibi hoşluk çağrıştıran isimler koymayı tercih ettikleri görülür.

Rasonyi, Türk kültüründeki ad koyma adet ve geleneklerini altı başlıkta toplamaktadır. Bunlar;

- **Amaçlı adlar:** Ebeveynlerin çocuğu için iyi dileklerini dolaysız anlatan veya gösteriş ifade eden adlar (Hami, Kaya, Haşim).
- **Tesadüf âlemi adları:** Doğum anında vuku gün-mevsim-bayram gibi meteorolojik veya astronomik adlar (Kutluay, Bayram, Temmuz).
- **Teofor adlar:** Kötü ruhları uzak tuttuğuna inanılan adlar (Osman).
- **Ebeveyn sevgisini gösteren adlar:** Genelde kız çocuklarına verilen ve zarafet güzel ince değerli anlamı barındıran adlar (Çiçek, İpek).
- **Kişilere bağlı adlar:** Ata, akraba veya herkes tarafından tanınan büyük şahsiyetlerin adları (Ali, Hasan, Veli).
- **Rütbe ve unvan adları:** Klan, askeri görev adları (Derviş, Seyit, Baba) (Rasonyi, 1971: 22-25).

5. Araştırmaya Katılanların İsimlerine Dair Özellikler

Kimi aile çocuklarına tek isim koymayı tercih ederken, kimisi iki ve daha fazla isim koymaktadır. Bunun niteliksel sebepleri bir yana, ankete katılanların niceliksel verilerine göre 102 kişinin %87,3'ü tek isimliyken, %12,7'si iki ve daha fazla isimlidir. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen izlenime göre çift isimli olanlar, pratik bir kullanım olmadığı gerekçesiyle bu durumdan memnun olmadıklarını ifade etmişlerdir.

İsmin kim tarafından bireye verildiği, toplumsal hiyerarşinin bir göstergesi olabilmektedir. Bu durum birey-aile-toplum arasındaki görünmez bağların bir göstergesidir. İsmin verilmiş unsuru, toplumsal yapılanmanın kadim hiyerarşisinin ortaya çıkarmakla birlikte, toplumsal kurumların işlevselliği hakkında da bilgi vermektedir. Ankete katılan Alevilerin isimlerini kimden aldıklarının dağılımı Tablo 3'de özetlenmiştir:

Tablo 3. İsmi Kimden Alındığının Dağılımı

İsmi kim verdi	Baba	Anne	Dede (Baba tarafı)	Dini lider	Dede (Anne tarafı)	Babaanne	Anneanne	Akraba
Evet	%31,4	%24,5	%25,5	5,9	%4,9	%3,9	%2,9	%1
Hayır	%68,6	%75,5	%74,5	94,1	%95,1	%96,1	%97,1	%99
Toplam	%100	%100	%100	%100	%100	%100	%100	%100

Tablo 3, aslında evet cevapları üzerinden yorumlanabileceği gibi hayır cevapları üzerinden de ele alınca çarpıcı unsurlar karşımıza çıkmaktadır. Genel bir gözleme göre Alevilerde isim verme hiyerarşisinde ataerkil yapılanma başat olsa da, anaerkil yapılanmaya da söz hakkı verildiği görülür. Buna göre çocuğa isim verme hiyerarşisinde önce çocuğun babasına, ardından annesine, sonra ise baba yanlı dedeye söz hakkı verildiği anlaşılır. Kadının ikinci sırada oluşu, çocuğun annesi olmasıyla yani annelik hakkıyla açıklanırsa eksik kalır. Bu durumun birçok sebebi vardır: eski Türklerde kadına verilen değer ve sunulan söz hakkı; modernleşen yapılanmalarda kadının ön plana çıkması; modernleşen yapılanmalarda Alevilerin geleneksel büyük aile yapılanmasından ziyade çekirdek aile yapılanmasına kaymaları... Öte yandan Aleviler için dedenin/babanın halen önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır. Ailelerin yeni doğana isim vermede dini önder olarak dedeleri/babaları söz sahibi gördükleri anlaşılır. Bu durum modernleşmeye rağmen varlığını koruyarak, en az aile bireylere verilen öncelik gibi bir yere konumlandırıldıklarını göstermektedir. Bu bağlamda derinlemesine görüşmelerde çocuklara isminin nasıl verildiği sorulmuştur. Buna göre büyük bir çoğunluk isminin kulağına üç kez Kur'an-ı Kerim okunmasıyla verildiğini belirtmişlerdir. İsmi seçimi gibi, ismin konulmasında da dedelerin/babaların adeta Dede Korkut gibi bir öneme sahip oldukları anlaşılır.

Ayrıca katılımcıların %79,4'ü isimlerinin anlamını bildiklerini belirtmişlerdir. Bu yüksek oran, kişilerin isimleriyle ilgili bir farkındalık yaşadıklarını göstermektedir. İsminden memnun olanlar %76,5 iken, kısmen memnun olanlar %20,6 ve hiç memnun olmayanlar %2,9 olarak belirlenmiştir.

Katılımcılara isimlerinin nereden geldiği yani ailelerinin onlara bu ismi neden verdiği sorulmuştur. Verilen cevaplara göre;

- %15,7'si isimlerinin aile büyüklerinin isminden geldiği için verildiğini

- %27,5'i isimlerinin dini bir anlam taşıdığı için verildiğini
- %60,8'i isimlerinin anlamının güzel olduğu için verildiğini
- %7,8'i isimlerinin milli değer yansıttığı için verildiğini
- %23,5'i isimlerinin moda ya uygun olduğu için verildiğini
- %18,6'sı isimlerinin nadir bulunduğu için verildiğini
- %23,5'i çok yaygın bir isim olduğu için verildiğini belirtmişlerdir.

6. Araştırmaya Katılanların İsimleriyle Müsemma Olma Durumları

Bu çalışmanın cevap aradığı en önemli unsurlardan biri de kişilerin isimleriyle ne denli aynışma yaşadıkları, müsemma oldukları yani benzeşme oluşturdukları idi. Bu doğrultuda, araştırmaya katılan 102 Aleviye aşağıdaki sorular sorulmuştur. İlk onlara bireysel açıdan isimlerinin önemli bir parçası olup olmadıkları yani isimleriyle güçlü bir bağ kurup kurmadıkları sorulmuştur. Buna göre %68,7'si isimlerinin önemli bir parçası olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu cevabı destekler nitelikte katılımcıların %67,6'sı isimlerinin onları daha değerli hissettirdiğini belirtmişlerdir. Bu iki cevap isim ile birey arasındaki bağı göstermekle beraber, isim ile aynışma/müsemma olma hipotezini de desteklemektedir.

Araştırmanın cevap aradığı bir diğer önemli unsur, kişilerin taşıdıkları isimlerin toplumsal yapıda nasıl bir karşılık bulduğu ve birey-toplum arasındaki etkileşimde nasıl yer edindiği idi. Bu bağlamda kişilere isimlerinin yarattığı anlamın toplumsal hayatta onları nasıl etkilediği sorulmuştur. Katılımcıların %68'i isimlerinin toplumsal hayatta onları desteklediğini belirtmişlerdir. Bu veri araştırmanın isim-birey-toplum etkileşimi hipotezini desteklemektedir.

Bireyin taşıdığı isimle zaman içerisinde aynıştığı düşüncesinden hareketle, ankete katılanlara isimlerinin onların kişiliği gibi fiziksel özelliklerini ne denli yansıttığı sorulmuştur. Buna göre %88,2'si isimlerinin kişiliklerini yansıttığını ve %80'i isimlerinin fiziksel durumlarıyla örtüşüğünü belirtmişlerdir.

7. Sonuç

İsim, bireysel bir etiket olmaktan çok toplumsal bir etkiye sahiptir. Bireylerin isimleriyle aynıştıklarını ve isimleriyle müsemma olduklarını gördüğümüz bu çalışmada, Alevilerin büyük oranda isimleriyle çatışma yaşamadıkları ve ailelerinin tercihleriyle hemfikir oldukları anlaşılmaktadır.

Alevi topluluklarda isim verme geleneğinde ataerkil yapılanmanın devam ettiği ama anneye de söz hakkı verildiği görülür. Bunun yanında modernleşmeyle birlikte, dini bir otorite olan dedenin/babanın bireye isim vermede direkt olarak söz hakkına sahip olmadığı ve baba ile annenin bu konuda daha etkin olduğu görülür. Bu durumun bireyselleşmeyle, kentleşmeyle ve ekonomik özgürlüğün birey odaklı olmasına bağlı olduğu anlaşılır.

Araştırmaya katılan Alevilerin %60,8'i isimlerinin anlamının güzel olduğu için verildiğini belirtmekle beraber özelliklerde kadınlarda ebeveyn sevgisini gösteren adlar gibi kişilere bağlı adlarda bir odaklanma olduğu anlaşılmaktadır. Erkeklerde ise kişilere bağlı adlarda bir yoğunlaşma olduğu görülerek, Alevi geleneksel değerlerin erkekler üzerinden ilerlediği söylenebilmektedir.

Kaynaklar

- Amanoğlu, Ebulfez Kuh. (2000). “Divanü Lugat’it Türk’teki Kişi Adları Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15, 5-15.
- Çelik, Celaleddin. (2007). “Bir Kimlik Beyanı Olarak İsimler: Kişi İsimlerinin Sosyolojik Bir Yaklaşımı”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2, 5-21.
- Ergin, Muharrem. (1964). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. (1977). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rasonyi, Laszlo. (1971). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 39.
- Sakaoğlu, Saim. (2001). *Türk Ad Bilimi I*. Ankara: TDK Yayınları.
- Uysal, Başak. (2012). “Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, 237-248.

TÜRK TASAVVUFUNDA HAYVAN RUHU VE KORUYUCU PİRLER SEMBOLİZMİ

Symbols of Animal Spirits and Protector Pirs in Turkish Sufism

Mehmet Surur ÇELEPİ*

Öz

Doğa ve evren algısı, atlı göçebe kültüre dayalı Türklerin sosyal, siyasi, ekonomik ve dinî yaşamlarını şekillendirmiştir. Evrenin üç katmanlı olduğuna ve animist düşünce çerçevesinde her katmana ait bütün unsurların ruhları olduğuna inanılır. Bu görüş sayesinde tabiat bir bütün olarak algılanır. Aynı zamanda hayvanlara yüklenen farklı anlamlar onları kutsal bir alana taşır. Bu bağlamda hayvanların bir ruhu olduğuna, hayvancılıkla uğraşan kişilerin ve çobanların da bir koruyucu ruhu olduğuna inanılır. Bu koruyucu ruh aynı zamanda bereketin de kaynağıdır. Hayvanların birer ruhu olduğu inancı ve bu koruyucu ruhlar, İslamiyet'ten sonra Yesevilik düşüncesinin etkisiyle evrilerek Çoban Ata, Zengi Baba, Oysıl Kara, Şekşek Ata ve Kamber Ata gibi koruyucu ruhlara *dönüşürken*, *hayvan ruhu inancı* da menkıbelerde yaşamaya devam eder. Çoban Ata ve Koyun Baba koyun ve çobanların, Zengi Baba sığır ve güdücülerin, Oysıl Kara deve ve deveçilerin, Kamber Ata yulduz ve yulduzcuların, Şekşek Ata da keçi ve keçecilerin koruyucu ruhudur. Bunlar, hayvancılıkla uğraşan meslek sahiplerinin pirleri olarak bilinirler. Hayvanların ve çobanların koruyucusu olan pirlere, Anadolu'da Koyun Baba, Veysel Karani örneklerinde olduğu gibi zamanla halk sufizminin de etkisiyle “evliya babalar” olarak hatırlanma figürüne dönüşmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Türk Mistisizmi, Tasavvuf, Koruyucu Ruh

Abstract

The social, political, economic and religious life of the Turks is shaped by the perceptions of nature and universe in equestrian and nomadic culture. In Turkish thought, it is believed that the universe is three-tiered and in the framework of animist thought all the elements of these layers are souls. This view is the provider of the perception of nature as a whole. Besides, the different meanings attributed to animals carry them to a sacred space. In this context, it is believed that the animals have souls and that they are the protective spirits of the people engaged in animal husbandry. This protective spirit is also the source of abundance. The belief that animals are souls continued to exist in Yesevi thought after the adoption of Islam. These spirits are transformed into guardian spirits such as “Çoban Ata”, “Zengi Baba”, “Oysıl Kara”, “Şekşek Ata” and “Kamber Ata” by evolving with the influence of the Yesevi thought and the belief in animal spirit continues to live in narratives. In line with this belief, Çoban Ata and Koyun Baba are the guardian of sheeps and shepherds; Zengi Baba is the guardian of cattle, and guards; Oysıl Kara is the guardian of camels and cameleers; Kamber Ata is the guardian of the sword and their owners; Şekşek Ata is the guardian of the goats and their owners. These protective spirits are considered to be the leaders of the professions engaged in animal husbandry. These ancestors,

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Türkiye, msururcelepi@gmail.com

protecting the animals and the shepherds, have turned into remembrance figures as “saintly dads” with the influence of the folk sufism as well as in the examples of Koyun Baba, Veysel Karani and Barak Baba in Anatolia.

Key Words: Turkish Mysticism, Mysticism, Protective Spirit

1. Türk Evren Tasarımında Hayvan Ruhu ve Koruyucuları

Kadim bir geleneğe sahip bütün medeniyetlerin, evreni bütüncül algılamasının neticesi olarak kendilerine ait bir evren tasarımı vardır. Evreni anlamlandırma ve yeryüzündeki bütün unsurları bu evrende konumlandırma bu tasarımın neticesidir. Mitik bilinç aşamasının tezahürü olarak evren tasarımı, genel olarak alt/üst, iyi/kötü dinamiklerinin ve süreklilik arz eden bir mücadelenin merkezde olduğu bir kurguya sahiptir.

Türk evren tasarımına göre evren birbirini tamamlayan üç katmandan oluşur. İdeal yasa ve düzenin temel kaynağı olan “gök”, düzene uymayanların mekânı “yeraltı” ve diğer iki katmana ait özelliklerin yer aldığı ve mücadelelerin devam ettiği geçici dünya olarak adlandırılan “yeryüzü” bu üç katmanı oluşturur. Yeryüzü, somutlaştırma düşüncesi çerçevesinde insanın gördüğü ve anlamlandırmaya çalıştığı bir çok unsurun bulunduğu esas katman olarak kabul edilebilir. Yeryüzü, her şeyden önce üzerinde yaşanan bir mekândır ve insan bu mekânda diğer varlıklarla ilişki içinde var olmaya çalışır. Bu mekân/tabiat veya nesnel âlem, ilk çağlardan itibaren insan zihnini meşgul etmiş ve her toplumda ona ilişkin tasarımlar da ortaya çıkmıştır (Arslan 2005: 72-73).

Türkler söz konusu evren tasarımına göre yeryüzündeki her nesnenin, her yerin, kendi içinde veya dışında bulunan, her ne şekilde olursa olsun ona sıkı sıkıya bağlı olan, görünüşte hareketsiz ve cansız olsa bile ona can veren bir hakim-sahibi olduğuna inanırlar. Her şey; kaya, ağaç, çalılık, dağ, sel, ot, çiçek, özellikle de insan eliyle yapılmış nesnelere içlerinde çok özel bir ruh taşırlar. Bu da yaşamlarını ve hareket etmelerini sağlar (Roux 2005: 32). Şamanist Altaylıların tasavvurlarına göre bu ruhlar, yer altında, yer üzerinde ve gökte olanlar olarak üç dairede bulunurlar. Genel olarak yeraltı ruhlarına “Körmös”, gök ruhlarına “Kuday”, yer ruhlarına da “Yer-su” adını verirler. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta önemli olanın nesnenin kendisi değil, nesnede var olduğuna inanılan ruhun olmasıdır. Şamanistlere göre esen rüzgarın çıkardığı ses, dağlardaki yankı, suların şırıltısı hep manalı sözlerdir. Bunları sıradan insanlar anlayamazlar. Ancak gökten üleş aldığına inanılan kamlar anlarlar (İnan 1987:40, 454).

Bütün canlı ve cansız varlıkların kendilerine ait bir ruhu olduğuna dair kuvvetli inanış, Türklerin doğa algısı hakkında ayrıcalıklı bilgiler sunar. Bu inanış, aynı zamanda göçebeliliğe ve hayvancılığa dayalı hayat tarzını şekillendirir ve evren tasarımları hakkında ip uçları barındırır. Yeryüzünde yaşayan her şeyin bir ruhu olduğu görüşü, zamanla bu ruhların insanların faydasına olduğu inancını güçlendirir ve yukarıda aktarıldığı üzere Yer-Su adı verilen ruhların varlığını belirginleştirir. Bunların yeryüzünde yaşayan iyi ruhların bütünü olduğuna, Tanrı kutunu taşıdıklarına, hamilik yaptıklarına inanılır.

Yeryüzünü insanlarla paylaşan en önemli varlıklar hayvanlar ve bitkilerdir. Türkler bu canlıların kendilerine Tanrı armağanı olduğuna ve kut taşıdıklarına inanmışlardır. Bitkilerin ve hayvanların ruhlarını ise en önemli Yer-Su ruhlarından kabul etmişlerdir. Bazı araştırmacıların “hayvan üslubu” adını verdikleri bu tasavvur, bozkırların gerçek sahibi çeşitli Türk topluluklarını yüzyıllarca etkileyen önemli motiflerden birisi olmuştur. Hayvan üslubu (Animal style)’nin ortaya çıkışında eski naturizm ve animizm inançlarının etkisi vardır. Bazı araştırmacılar bunu, tabiat karşısında âciz kalan ilkel insanların, olayları gerçek şekliyle değil, bu olayların altında bir büyü aramaları şeklinde izah etmektedir. Hayvan üslubunun doğuşunda, insanların tabiat-üstü kuvvetlere karşı olan eğilimleri kadar (korku, saygı, büyü, sihir, vb.), bozkır hayatının gerektirdiği konar-göçerlik ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan hayvan besleyiciliği ile bu hayat tarzının gerekli kıldığı ekonomik faaliyetler rol oynamıştır. Türkler, neticede hayvan üslubu etrafında bir inançlar sistemi oluşturmuş ve bu inançlar sistemi içerisinde maddi ve manevi her alanda hayvan üslubunu içeren orijinal bir kültür yaratmışlardır (Çay 1990: 12-13).

Evrenin diğer canlılarla paylaşması gerektiğine inanan Türkler için üstün güçlere sahip olan hayvanlar, zihninde farklı inançların doğmasına imkân sağlar. kendisinde olmayan güçlere sahip olan hayvan; kas gücü, görüş keskinliği, güçlü koku alma duyusu ve yön bulma yeteneği ile ilkel insanın zihninde mükemmelleştirilmiştir. Hayvan, ilkel dönem Türk insanının zihninde insan olmayan, endişe veren bazen de yüceltilendir. Aynı zamanda çok yakın, çok alışıldık olan ve bu sebeple de güven duyulan canlı türüdür (Yeşildal 2015: 11). Tarih boyunca hayvanları bu özellikleri onları kültürel hayatta daha da belirgin kılar. Hayvanların uygun olarak seçilmesi, ata hayvan inanışı çerçevesinde bazı hayvanlardan türemeye inanılması, ilk resim sanatı olarak kabul edilen tamgalarda bazı hayvanların sıklıkla kayalara ve diğer un-

surlara resmedilmesi, kahramanların metaforik olarak kendilerini hayvanlarla özdeşleştirmeleri, bereket törenlerinin ve birçok mistik ayinin merkezine yerleştirilmeleri hayvanların önemini gösteren dinamiklerin birkaçıdır.

2. Türk Mistisizmi ve Tasavvuf

Mistisizm; gizli olmak, dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamak anlamlarında kullanılır ve temelinde ilahi bilgi ve gizli tutulması gereken sırlar barındırır (Kara 1998: 11). Genel olarak “insanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin” olarak tanımlanır (Kutluer 2005: 188). Mistisizm, insanın akıl yoluyla ulaşamadığı bir yüceliğe, sezgi yoluyla doğrudan ulaşması, onunla herhangi bir aracı olmadan temas kurmasıdır (Güngör 1982: 17-18). Mistisizmde amaç hakikati bulmak, Tanrı’ya ulaşmak, ruhen tatmin olmak, kurtuluşa ermektir. Bu gayeye ulaşmak için her toplum, her mistik kendi düşüncesi doğrultusunda bir takım prensipler ortaya koymuştur (Kara 1998: 12).

Mistisizm medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar içerir. Bu yüzden mistisizmi “dinler içinden akan büyük ruh nehri” olarak nitelendiren A. Schimmel, asıl amacın tecrübe ve iç yaşantıyla gerçekliğe kavuşma olduğunu ifade eder (Schimmel 2000: 13-15). “Dinler içinden akan büyük ruh nehri” olan mistik tecrübenin en karakteristik yönü, Tanrı ile vasıtasız bir temas kurmak için çeşitli yöntemlerin geliştirilmesidir. Bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunsa da tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görülür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti gibi ortak mesajları vardır (Kutluer 2005: 189).

Türkler için mistisizm, hem bilgi kaynağıdır hem de mevcut bilgiyi yorumlamadır. Kadim Türk kültüründeki ilk mistikler, “varlık nedir?” sorusunun peşine takılanlardır. Doğa ve evren algısı atlı göçebe kültüre dayalı Türklerde ilk mistik faaliyetler Tanrı, ruhlar ve insanlar arasındaki iletişime dayanır. Söz konusu iletişimi sağlayan elçilere “kam” adı verilir. Bu kamlar, İslamiyet öncesi Türk kültüründe iç aydınlanmayı sağlayarak Tanrıyı, varlığı, evreni ve gerçekliği ilk içselleştirenlerdir. Bu bağlamda Türklerin ilk mistik hareketi Kamizm olarak kabul edilebilir. Bu inanışın esası, insanların dinî ihtiyaçlarını

karşılamaya yönelik toplumsal ve bireysel dua törenlerinin düzenlenip yapılmasına dayanır. Gök Tanrı merkezli ve onun etrafında şekillenmiş orijinal sistemin köklü ve kalıcı arke-tiplerinin dış etkilerle birleşmesi sonucunda, Türk toplumunun sosyokültürel bağlamında “dinî-mistik-sihri” bir sistem halinde oluşur (Akarpınar, Arslan 2015: 350).

Türklerin İslamiyet’i kabul etmesiyle beraber, Türk yurtlarında İslam fikri hızla yayılmaya başlar. Yeni bilgiler bütünü olan İslamiyet’in hemen ardından tasavvuf düşüncesi de Türkler arasında yaygınlaşmaya başlar. Türklerde İslamiyet ve onun bir metodolojisi olan tasavvuf anlayışı birden fazla unsurun bir araya gelmesiyle oluşur. Türkler İslamiyet’i, varlığı algılama-bilgiyi yorumlama metotlarını, İslamiyet öncesi mistisizm anlayışlarını harmanlayarak tasavvuf anlayışlarını şekillendirmişlerdir. Bu harmanlayıştan ortaya çıkan ise İslamiyet sonrası Türk mistisizmi yani “Halk İslamı”dır. Ortaçağ Anadolu’sunda, İran örfünün etkisi altında kalmış bulunan ve Farsça konuşan kentli nüfus, dinin esaslarını medresede öğreniyordu. Fakat, ata inançlarına ve geleneklerine sıkıca bağlı bulunan göçebe ya da yarı göçebe nüfus için durum bambaşka idi (Melikoff 1994: 31). İslamiyet sonrası Türk Mistisizminin ve Tasavvufunun ilk temsilcileri “Yüksek İslam”dan uzak göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyal ve kültürel çevreyi esas alarak, eski geleneksel inanç ve âdetlerin geniş ölçüde yeni İslami kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir anlayışı sistemleştirdiler. İslam’ı Orta Asya’daki Budist, Şamanist ve Maniheizm mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği bir hale getirdiler (Ocak 2002: 32-35).

Türkler farklı dönemlerde Tanrı, evren, insan üçlüsünü benzer şekilde anlamlandırmışlardır. Görülüyor ki Türkistan ve Anadolu’daki tasavvuf, Arap ve Farslardan etkilenmişti. Fakat değişmeyen şey, geleneksel olan evreni ve varlığı algılama metotları yani Türk Mistisizmiydi. Bu bağlamda İslamiyet’ten önceki Türk-sosyo-kültürel yapısında önemli işlevler üstlenen Kamların İslami dönemde ortaya çıkan derviş-veli tipiyle ortaklıkları bulunduğu kabul edilmelidir (Akarpınar, Arslan 2015: 351). Nitekim tasavvuf Türkistan’da yayılmaya başladığı zaman, Fergana’da Türkler kendi şeyhlerine Bab, Ata unvanları veriyorlardı. Hatta kendilerine yeni bilgileri aktaran bu Babları eskiden dinî kutsiyet verdikleri kamlara, ozanlara benzeterek söylediklerini kabul ediyorlardı (Köprülü 1993: 19). Fuad Köprülü, Anadolu Türkleri arasında yedi yüz yıldır yaşayan Yunus Emre’nin, sekiz yüz yıldır bütün Türk

dünyasında hatıraları saklanan Ahmed Yesevî'nin, 19. yüzyılda Türkmenler arasında büyük bir şöret kazanan Mahdum Kulu'nun ve diğer nicelerinin İslamiyet'ten önceki eski Türk rahip-şairlerinin, kamlarının İslamlaşmış halleri olduklarını ifade eder (Köprülü 1999: 67).

3. Türk Tasavvufu Ekseninde Hayvanların Koruyucu Ruhundan Pire Dönüşüm

Evrenin bir parçası olarak kabul gören hayvanlar ve onlara ait ruhlar, Türklerin ilk mistik anlayışında ve devam eden tasavvufta önemli yer tutar. Türklerin ilk mistik anlayışı olan kamizmimde hayvan ve hayvan kültürüyle ilgili ritüeller yer alır. Kamların düzenledikleri bir çok ayinde hayvanı kurban olarak sunmaları, hayvan kılığına girmeleri, hayvanlara ait çeşitli unsurları (tüy, boynuz vb.) ayin kıyafetinde kullanmaları, ongun hayvanların seslerini çıkarmaları, evren tasarımına ait katmanlar arası yolculuklarında hayvan veya hayvan temlerini binit olarak kullanmaları sıklıkla rastlanan ritüellerdir.

Kadim Türk kültüründe, evrendeki hayvanların hem kendileri hem de sahip olunduğuna inanılan ruhları kültürün birçok katmanında belirgin öneme sahiptir. Bazı hayvanlar ata, cet olarak kabul edilirken, bazı hayvanlar avlanma nitelikleri, fiziksel özellikleri, sahip oldukları ayrıcalıklı özelliklerinden dolayı kadim kültürün ve kadim kültürün evreninde şekillenen mistik anlayışın merkezinde yer almıştır. Örneğin, Kurt gibi güçlü hayvanlar, hayvan ata olarak kabul edilirken, geyik gibi hayvanların ilk mistiklerin ervahı olduğuna inanılmıştır.

Daha önce bahsedildiği üzere Türk kültüründe, canlı ve cansız birçok şeyin koruyucu ruhunun, ata ruhunun olduğuna inanılır. Göktürklerin her yıl atalar mağarasına gidip kurban sunmaları, Türklerde koruyucu ata ruhlarının çok yaygın olduğunun bir göstergesidir. Söz konusu koruyucu ruh ve atalar birbirinden farklı işlevlere sahiptirler. Örneğin Oğuz Ata, Kırgız Ata gibi koruyucu ruhlar atalar kültü çerçevesinde değerlendirilip türeme fonksiyonun yerine getirirken, Korkut Ata gibi koruyucu ruhların fonksiyonu ise bilgeliği sağlamaktır (Bayat 2012: 80). Kadim Türk kültüründe hayvanların da koruyucu ruhlarının yani iyelerinin olduğuna inanılır. Bu iyeler, hayvanları koruyarak evren tasarımında hayvanların varlığını tesis ederler. Göçebe olan ve hayvan besleyen bir kavmin mitolojisinde ister ev hayvanlarının, ister av hayvanlarının öneminin büyük olduğu gerçeği bu hayvanları koruyan ata ruhları

kültünün mevcudluğunu kanıtlayacak esas delildir. Zamanla yerleşik hayata geçmelerinin sonucunda hayvan kültürü arka plana itilmiş, bitki kültürü öne çıkarılmışsa da Türk mitolojisinde hayvanları koruyan iyeler kültürü korunmuştur (Bayat 2012: 81).

Sosyal ve ekonomik yapılanmada maddi bir değeri olan ve beşeriyetin inşasında öne çıkan hayvanlar ve bunların iyeleri daha çok önemsenmiştir. Türklerle özdeşleşen atın, sosyal ve ekonomik kalkınmışlığa destek olan koyunların, ineklerin, sığırların, keçilerin, develerin, geyiklerin birer koruyucu iyeleri olduğuna inanılır. Söz konusu iyeler, bu hayvanların bereketini tesis ederken insanlarla aralarındaki ilişkiyi düzenler. Kadim Türkler, söz konusu iyelere saygı gösterir ve hayvancılığa bağlı bereketin artması için kendilerinin ekolojik denge birikimiyle oluşturdukları halk takviminin rehberliğiyle belirli dönemlerde kurban sunarlar.

Türk Tasavvufunda belirginleşen hayvan sembolizmi tamamen yerleşikliğin, medeniyet yolunda ilerlemenin izlerini taşır. Tasavvuf düşüncesinin temellendirildiği batın bilimlerin kaynağı sayılan aşk, gönül, kalp gibi mefhumlar, bütüncül dünya görüşü çerçevesinde hayvanı ve hayvan sevgisini önemsemiştir. Evrenin paylaşıldığı bu canlılara duyulan sevginin arka planında Türk evren tasarımının hayvana ve hayvan ruhuna verdiği önemin olduğu unutulmamalıdır. Hem İslami düşünce de hem de Türk düşüncesinde hayvanların ruhu olduğu inancı yer alsada da, Türklerin hayvan ruhu inancına insan ruhu kadar değer verildiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Türk düşüncesinde hayvanın ruhu sadece bedene can veren enerji olarak algılanmaz. Hayvan ruhu, hayvanla beraber hareket eden, bazen bedenden ayrılan, hayvan öldüğünde de ruhu tıpkı insanda olduğu gibi üç katmanlı evren tasarımına göre göğe doğru hareket eder. İslamiyetin hayvana verdiği değer ve kadim Türk düşüncesinin hayvanı evrenin paylaşıldığı ana unsurlardan görme düşüncesi birleştiğinde Türk tasavvuf düşüncesindeki hayvan sembolizmi ve sevgisi belirginleşir.

Türk mistisizm geleneğinde hayvan sembolizminin kurgulandığı hayvanların hangileri olduğu ve bunların nitelikleri İslamiyet öncesi ve sonrasında farklılıklar gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey İslamiyet öncesinde var olan mitik anlayışın kurgusal; İslamiyet sonrasında başlayan yeni bilginin ise çağın ilerlemesi ve mitik anlayışın azalmaya başlamasıyla beraber reel silsileyi oluşturmaya başlamasıdır. Daha net bir ifadeyle Türk mistisizmdeki hayvan sembolizmi kurgusal silsileden reel silsileye geçerek

devam etmiştir. Bu bağlamda Türk mitolojisinde birer ongun veya hayvan ata olarak kabul edilen hayvanlara tasavvufta rastlanmayabilir. Başka bir açıdan bakılacak olursa tasavvufun yaygınlaştığı dönemlerde önemli bir hayvan üzerinden kurgulanan sembolizm, ilk mistik anlayışta yer bulmamış olabilir. Örneğin kadim kurt sembolizmi, tasavvuf yer bulmayabilir. Bunun yerine aslan ön plana çıkmaya başlar.

Türk tasavvfundaki hayvan sembolizminin üç yönü vardır. Hayvanların nitel özelliklerine bürünme, hayvan sevgisini yayma ve koruyucu ruhtan pire dönüşüm söz konusu üç yödür. Bu bildiride sadece koruyucu ruhtan pire dönüşüm sembolizmi ayrıntılı olarak incelenecektir.

Söz konusu cihetlerin ilkinde göre bazı mutasavvuf, hayvanların nitel özelliklerine bakarak bu hayvanların şekline girebilirler. Birçok örnek olsa da bildirinin sınırlarını aşmamak üzere, sadece kuş donuna girmek ile ilgili bazı bilgiler verilebilir. Türk kültüründe birer ongun olarak kabul edilen, simge değerlerini mitik anlayışta, bayraklarda, işaretlemelerde, tören kıyafetlerinde hissettiren kuşlar, tasavvuf anlayışında ve mutasavvufun menkıbelerinde önemlerini muhafaza ederler. Kuş sembolizmi şamanlıkta çok yaygındır. Şaman ya da kam-ozan, şamanlaşmadan önce, bir kuş görünüşünü olabildiğince andıran, tüylerden bir giysi giyer ve bu kılığa bürününce kendini bir kuş gibi hisseder. Böylelikle öte dünyaya doğru kanat açabilir (Melikoff 1994: 157) Hatta İslamiyet’i kabul eden Türklerde Şamanizmin en önemli izleri, ilk derişlerin istedikleri zaman bir hayvan veya kuş şekline girebilmeleri olarak kabul edilmiştir (Ögel 1989: 29). Bu bilgilerden hareketle Perende sözcüğü geleneğe göre Hacı Bektaş’ın mürşidi olan Lokman’ın uçma gücünün karşılığı olduğunu ve Lokman Perende’nin perendilik yetisini yani uçma gücünü mürşidi olan Ahmed yeseviden aldığını hatırlatmakta fayda vardır (Melikoff 1994: 158).

Türk tasavvufunda kuş sembolizmine en çok Hacı Bektaş’ın velayetnamesinde rastlanılır. Menkıbelerde aktarıldığına göre Hacı Bektaş bazen yırtıcı kuşların bazen de hoşgörüyü temsil eden kuşların donuna girer. Bu durum irşad vazifesini yerine getirirken ona karşı sergilenen tutum ile ilgilidir. Örneğin Hacı Bektaş, Horasan’a hücum edip müslümanların mallarını yağmalayan ve Ahmet Yesevi’nin nefes oğlu Kutbuddin Haydar’ı esir alan kâfir Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gitmiştir. İş sona erdiğinde silkinip bir güvercin olmuştur (Duran 2007: 125). Hacı Bektaş Haydar’ın yanına geldiğinde

ise doğan kılığına girmiştir (Duran 2007: 138). Aynı Hacı Bektaş Rum'a geldiğinde ise güvercin donuna girmiştir. Hatta Hacı Bektaş'ın güvercin olarak Rum'a gelmekte olduğunu kerametle keşf eden Rum erenleri, kendisini buraya sokmamak için Hacı Doğrul'u (Tuğrul) alıcı bir doğan kuşu donunda karşı göndermişlerdir. Fakat karşılaştıklarında Hacı Bektaş hemen insan kılığına girerek doğanın boynunu sıkar. Bunun üzerine "kötülük bizden bağışlamak erenlerden, eksiklik ettik" diyip özür ve bağışlama diler. Hünkâr ise "iyiliğim er, erin üzerine öyle gelmez. Siz bize zalim şeklinde geldiniz. Biz size mazlum şeklinde geldik. Eğer güvercininden daha çok mazlum bir şekil olsaydı o şekile gelirdik" diyerek başlığını tekbirleyip başına giydirdi (Duran 2007: 177-178)

Hacı Bektaş'ın yanı sıra onun halifelerinin de söz konusu yırtıcı kuş donuna girdikleri aktarılır. Örneğin Hacı Bektaş halifelerinden Sarı İsmail, sarı bir doğan şeklinde Tavas'a gitmiş, kâfirler kendisini yakalayıp öldürmek isteyenince yeniden adam olmuştur (Duran 2007: 565) Başka bir menkıbede Sultan Şucâuddin'in, kendisine kurban olarak bir koyun vermeyen sürü sahibine kızdığı ve oradakilerin gözü önünde göğe havalanarak bir şahin donunda geri döndüğü ve koyun sürüsüne saldırdığı aktarılır (Ocak 1983: 167).

Türk tasavvufunda turnanın ayrıcalıklı bir önemi vardır. Turna, ebedî dönüşün ve dönen zamanın sonuç olarak ruhun beden yolculuğunun karşılığı olan göçmen kuştur. Göçmen yaşayış, Türkmenlerin yaşamı olan göçer yaşayışa eş düşmektedir (Melikoff 1994: 110, 128). Bu sembolizmin yansıması birçok menkıbede yer alır. Horasan Erenleri mahya hazırlayıp Hoca Ahmed Yesevi hazretlerini meclislerine davet etmek istediler. velayet erenlerinden yedi kişi turna şekline girip Türkistan'a doğru yola çıktılar. Bu durum Hoca Ahmed Yesevî'ye malum oldu. Yanındakilerle birlikte Turna donuna girerek onları karşıladılar (Duran 2007: 102).

Turna sembolizmi Pir Sultan Abdal'ın şiirine şu şekilde yansır;

Hazreti Şahın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası nil deryasında
Hırkası bir derviştir Pir sultan Abdal

Bunun yanı sıra Alevilerin semahının kökeni turnaların gökteki dönüşleridir. Turna, tanrısallığın yeryüzü tecellileri içindeki timsalidir. Öncelikle de Allah'ın beşer suretinde tecellisi olan Ali'yi temsil eder.

Gitme urnam gitme nerden gelirsin
Sen şahı hubana benzersin turnam
Her bakışta beni mecnun edersin
Hem Ali İmran'a benzersin Turnam (Melikoff 1994: 127).

Türk tasavvufundaki hayvan sembolizminin diğer bir yönü hayvan sevgisiyle ilgilidir. Bununla ilgili olarak menkıbelerde ve bunlardan hareketle ortaya çıkan figürlerde örneklere rastlanır. Hacı Bektaş'ın tarikat mensubu biri tarafından yapılan ve aslı halen Hacıbektaş'taki müzede bulunan meşhur resminde, kucağında bir karacanın durduğu görülür. Bu resim, Hacı Bektaş'ın hayvanlara olan sevgisini gösterirken aynı zamanda hayvanların koruyucusu olduğu fikrine de destek olur. Yine bir geyik örneğinden ilerleyecek olursak, Kaygusuzun Abdal Musa'ya intisap ettiği menkıbede, geyiği okla yaralayan Abdal Musa hem hayvan kılığına girerek Kaygusuz'u tekkeye çekmiş olur hem de her gördüğü hayvanı incitmemesi yönündeki telkinleriyle de hayvan sevgisini göstermiş olur.

Türk tasavvufundaki hayvan sembolizminin üçüncü ciheti ise koruyucu ruhtan pire dönüşümdür. Daha önce uzun uzadıya aktarıldığı üzere evren tasarımı hayvanların ruhlarının ve koruyucu iyelerinin olduğu aktarıldı. İslamlaşmayla birlikte iye ya da hami ruh inancı, babalara, oradan da pirlere dönüşmüştür. Koruyup kollama işlevini yerine getiren bu hami ruhların, özellikle de ata ruhlarla pirlerin, insanlara çeşitli yeteneklerle meslekleri de bahsettiğine, dünya üzerindeki hayatı daha yaşanabilir kılan her türlü etkinliğin (avcılık, ekincilik, demircilik, çobanlık gibi) ilk icracıları olduğuna inanılmıştır. Özellikle de vahşi ve evcil hayvanların hamisi olduğuna inanılan bu kutsal ruhlar, bir yandan hayvanların hami ruhları, diğer yandan da bu hayvanlara bağlı mesleklerin ilk icracıları olarak kabul edilmiştir (Ergun 2011: 2)

Mitolojide karşımıza çıkan ve insanoğluna ilk eylemleri öğreterek onun hayatını kolaylaştıran bu olağanüstü-tanrısal kahramanları tanımlamada bilimsel literatürde kültür-medeniyet kahramanı ya da medenileştirici kahraman terimleri kullanılmaktadır. Bu kültür-medeniyet kahramanları, yaratılış miterinde olağanüstü özellikleri olan tanrısal varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. İnsanoğlu, hayatla ilgili uygulamaları ilk kez bu olağanüstü-tanrısal yardımcıları vasıtasıyla öğrenmektedir (Aça 2000: 43). Din ve mit kaynaklı metinlerde karşımıza çıkan ve kültür inşa eden “medenileştirici kahraman”

olarak kabul edilen tipler gibi, geleneksel mesleklerdeki pirlere de “kültür-medeniyet kahramanı” kapsamında değerlendirebilir. Bu kahramanlar, insanlara sosyal hayatla ilgili ilk bilgileri aktaran kişilerdir (Duymaz, Şahin 2010: 108). Kültür-medeniyet kahramanları ya da ilk atalar tarafından yapılan eylemler/etkinlikler, daha sonraki nesiller tarafından kutsal olarak kabul edilmiş ve yapılan her eylem tanrısal varlıkların ve ataların yaptıklarının bir tekrarı olarak kabul edilerek kutsallarla örülmüştür (Aça 2000: 44).

Ata-baba kültürü zamanla koruyuculuk fonksiyonu ile beraber ocaklara dönüşmüş, İslam’ın kabulünden sonra evliya kültürünün oluşmasında evliya kültürünün oluşmasında temel rolünü oynamıştır. Koruyucu ata kültürü, kültürel olguların, İslam’dan sonra ise sanat dallarının ve mesleklerin mucidi olarak bilinmektedir (Bayat 2012: 81). İnsanlara balık avlamayı, avcılık yapmayı, öküzü sabana koşarak toprağı işlemeyi, topraktan ürün elde etmeyi, vahşi hayvanları evcilleştirerek onları etinden, sütünden, derisinden ve işgücünden yararlanmayı öğreten bu medeniyet kahramanları, başlangıçta doğaüstü varlıklar iken, ilerleyen dönemlerde bunların yerini ete kemiğe bürünmüş medeniyet kahramanları, yani atalar, babalar ve pirlere almıştır (Ergun 2011: 9)

Anlaşıldığı üzere Türk mistisizm ve tasavvufundaki koruyucu ruhtan pirlere dönüşüm sembolizmi evrilerek devam eder. Bu evrilmede İslamiyet’in, tasavvufun ve tasavvuf anlayışıyla bir yerde beraber ilerleyen meslek anlayışının ve ahilik teşkilatının büyük katkısı vardır. Bu çerçevede hayvan sembolizmi İslamiyet öncesi ve sonrasında benzer özelliklerinin yanında değişime uğrayarak devam eder.

Hakkında menkıbeler anlatılan, tekkeleri bulunan, mürit yetiştiren pirlere ve meslek pirlere hepsi ekonomik değeri olan ve medenileşme yolunda önemli sayılan hayvanların koruyucusu olarak belirginleşirler. Türk mitolojisinde kurtların, kuşların, balıkların koruyucu ruhları olsa da İslamiyet ve tasavvufun yaygınlaşmasıyla beraber bu ruhlardan pirlere oluşmadığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Fakat aktarıldığı üzere koyun, at, deve, inek, keçi, geyik gibi ekonomik değeri olan hayvanlara ait koruyucu ruhların, ticaretin yaygınlaşmasıyla beraber bir pirlere figürü oluşturduğu unutulmamalıdır. Reel düzlemin başladığı dönemde ve yeni toprak olan Anadolu’da hüküm sürmek arzusun-
daki Türkler, eski ata kültürlerinin bir kısmını burada ahilik teşkilatının fikir alt yapısıyla beraber figür olarak tekrar yaratırlar. Dolayısıyla Çoban Ata, Koyun

Baba, Kamber Ata, Oysıl Kara, Zengi Baba, Geyikli Baba gibi figürler toplumun ortak değerlerini, tecrübelerini, inançlarını tarihsel süreklilik bağlamında hatırlatan ve onları kimlikli kılan bir anlam alanına sahiptirler. Baba ve Ata unvanıyla bilinen pek çok inanılan şahsiyetin varlığı da bunu göstermektedir. Orta Asya'dan Balkanlara kadar birçok bölgede adı anılan bu unvan ve figürler, eski algı ve inançların, yeni topraklara yeni din anlayışı ile uyarlanmasıyla ilgilidir.

Aşağıda söz konusu Atalar hakkında bilgiler verilecektir. Fakat bunlardan önce söz konusu hayvanların çobanlarının da Türk kültüründe son derece önemli olduğunu bildirmekte fayda vardır. Bu bağlamda öncelikle çoban atalar üzerinde durulması gerekir.

3.1.1. Çoban Ata

Hayvan yetiştiriciliğine vakıf olan toplumlar, medeniyet kurma yolunda daha başarılı olmuşlardır. Büyük hayvan sürülerini sevk ve idare edebilme, insanları sevk ve idare edebilmenin ön aşamasıdır. Bu alanda geliştirilen yöntem ve teknikler, doğa olaylarını tanıma ve bu olaylara göre hayatı düzenleme, hayvancılığı ticarete dönüştürme gelişmişliği beraberinde getirir. Hayvancılık yetisinin medeniyet kurabilmeye evrilmesi, medeniyet kurucuların öncelikle hayvan sürülerini sevk ve idare edebilmesini gerektirir. Bu bağlamda dinî ve tarihî liderlerin bir kısmının çobanlık yaptığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Örneğin peygamberlerin bir kısmı, Türklere ait destan kahramanlarının bazıları çobanlık yapmıştır (Çelepi 2017: 126).

Hayvancılığın bu kadar önemli olması doğal olarak çobanları halkın belleğinde önemli kılar. Çoban, doğayla toplum arasında, hayvanlarla insanlar arasında vasıtayı sağlayabilen kişidir. Çobanlık, bir bozkır kavmi olan Türkler için en saygın meslek olarak görülür. Hayvancılığa verilen önem doğrultusunda çobanlık zamanla gelişme göstermiştir. Zengin hayvan sürülerine sahip olan Türklerin hayvancılıkla uğraşmalarının doğal sonucu olarak, mutfak kültürlerinin temelini et; giyimlerinin hammaddesini yün oluşturmaktaydı. Bu yaşam şeklinin çoban etrafında bir kültür meydana getirmesi doğal bir durumdur (Çoban 2015: 1).

Çobanların kültürel bellekteki bu önemlerinden dolayı çoban ve çobancılığın, ekonomik düzeyin üst tabakasında olduğu bir çağda ortaya çıkan Çoban Ata kültü, elde olan verilere göre bütün hayvancılığın baş kültü niteliğindedir.

Orta Asya'da ve özellikle de Türkmenlerde geniş bir kesim tarafından bilinen mitolojik karakterlerden biri Çoban Ata, Kazaklarda Şopan Ata, Kırgızlarda Çapan Ata, Kazan tatarlarında Çupan ve Çulpan Ata adlarıyla bilinmektedir (Bayat 2012: 82).

Çoban Ata, bozkırdaki hayvanları ilk evcilleştiren, bu hayvanlara ilk çobanlık yapan medeni kahraman fonksiyonuyla yüklenmiştir. Ancak Orta Asya Türkleri, Çoban Ata'nın medeni kahramanlık işlevini İslamiyet'in kabulünden sonra, Yeseviye tarikatı aracılığıyla o yörede ermişliğiyle meşhur olan Yesevi dervişi Zengi Baba üzerine aktarmışlardır. Menkıbelerde kerametleriyle bilinen Zengi Baba, mitolojik söylentilerde hayvanları evcilleştiren ve davalarını otlatan çoban olarak gösterilmektedir. Bütün çobanların koruyucu atası ve hayvan sürülerinin hamisi olan Çoban Ata kültü, uzun süre hayvan besleyen göçebe Türklerin arasında popüler olmuş, zamanla onun fonksiyonu diğer tarihî ve efsanevi şahısların arasında paylaşılmışsa da Çoban Ata hayvancılığın iyesi konumunu muhafaza edebilmiştir (Bayat 2012:83-85).

Türkler, çobanların batın bilgilere sahip olduklarını düşünerek onlara dinî hüviyet kazandırmışlardır. Çoban Baba, Çoban Dede adıyla meşhur zatların erenler kategorisine alınması, onların hakkında menkıbelerin oluşması, hatta birçok ermiş kişinin doğrudan doğruya çobanlık yapması çobanlığın tasavvufî bir özellik kazandığını gösterir. Türk kültür coğrafyasında çoban yatırları veya çobanlara ait edilen yatırların, ziyaret yerlerinin mevcut olması, çobanların halk sofizminde oynadıkları rolle alakalıdır. Hayvanların ve çobanların koruyucusu olan atalar, zamanla halk sofizminin de etkisiyle evliya babalara dönüşmüştür (Bayat, 2011:180-181).

Türk tasavvufunun önemli metinlerinden sayılan menkıbelerde, Çoban Ata ile ilgili bilgilere rastlanır. Örneğin Demir Baba velayetnamesinde Demir Baba'nın Çoban Baba adlı biriyle görüştüğü aktarılır (Noyan 1976: 74).

Hacı Bektaş Velayetnamesinde de çobanlara ayrı bir önem verilir. Bu önemin kaynağı çobana yüklenen anlamlardır. Velayetnamede aktarıldığına göre Hacı Bektaş Anadolu'ya girerken Kayseri yolu üzerinde bir çobanın koyun güttüğünü görür. Koyunlar, Hacı Bektaş'tan velayet kokusu alıp meleşmeye başlarlar. Hacı bektaş'ın peşine düşerler. Çoban bunun önüne geçmeye çalışsa da başaramaz (Duran 2007: 189). Çoban Hacı Bektaş'taki velayet kokusunu alınca himmet ister. Hacı Bektaş, Hacı İbrahim'in başındaki geyik

dersinden yapılmış brk tekbirleyip tekrar giydirdi (Duran 2007: 189). Brkn geyik dersinden olması Türk mitolojisini hatırlatır. Geyik ve koyunun aynı menkıbede birleşmesi eski ve yeninin birleşmesidir.

3.1.2. Koyun Baba

Koyun, İslam ncesi Türk kültüründe hem ekonomik kaynaklı hem de kutsal nitelikli hayvanlardandır. At ile birlikte en önemli ve makbul bir yere sahiptir. Türklerin tarihine bakıldığında koyun ile atın insan hizmetine girmesi arasında paralellikler görülür (Kafesoğlu 2014: 304). Koyun yetiştirmek devletin devamlılığı açısından son derece önemliydi. Koyun yetiştiriciliği devletin ekonomik gücünün gstergelerindendi. Birçok alanda koyun bir gc göstergesiydi. Son tahlilde toplumun bizatihi varoluşunun ana kaynaklarından birini oluşturur. Koç boynuzlu balbalların ve mezar taçlarının varlığı da bunu doğrulamaktadır. Birçok metinde koyunun bu özelliği ile ilgili bilgiler yer alır. Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan, kendi çocukları arasında paylaştırdıktan sonra büyük bir şölen verir. Bu şölenin toyrakları olarak diktirdiği direklerin altına ak ve kara koyun bağlar (Ögel 1989: 127). Dede Korkut Kitabında koyunun yer aldığı birçok bölüm yer alır. Örneğin “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nda anlatıldığına göre Bayındır Han büyük bir ziyafet hazırlamış, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan ko kestirmişti (Ergin 2001: 21).

İslamiyet öncesinde koyuna verilen bu önemden dolayı var olduğuna inanılan koyunların hamisi ruhu, İslamiyetten sonra da Pir inancıyla birleşerek hem Orta Asya’da hem de Anadolu’da mutasavvıf kimliği, çobanlık mesleği ve koyunlara düşkünlüğüyle bilinen Koyun Baba fiğrn ön plana çıkarır.

Koyun Baba hakkında başta Anadolu’da olmak üzere Türk dünyasında çeşitli menkıbeler anlatılır. Özellikle Anadolu’da anlatılan menkıbelerin çoğu “Vilayetnme-i Koyun Baba” adlı eserden nakledilmiştir. 15. yüzyılda orum/Osmancık’ta yaşadığı bilinen Koyun Baba’nın Horasan’da doğduğu ve soyunun Hz. Ali evltlarından sekizinci imam Ali er-Rız’ya dayandığı aktarılır. Eserde Seyyid Ali adıyla zikredilen Koyun Baba, Horasan’da vaktinin çoğunu ibadetle ve halkın dertlerine çare aramakla geçirirken bir gece rüyasında Hz. Peygamber’i görür ve onun emriyle hacca gider. Medine ve Kerbel’y ziyaret ettikten sonra irşad vazifesiyle Anadolu’ya gönderilir. Evliya Çelebi, Horasan’dan Anadolu’ya gelirken yaptığı yolculuk esnasında her yirmi dört

saatte bir koyun gibi melediği için kendisine Koyun Baba lakabının verildiğini söyler (Şahin 2002: 229).

Horasan'da başladığı yolculuğunun sonunda Bursa'ya gelen Koyun Baba burada koyun çobanlığı yapmaya başlar. Bursa'da koyunlarını otlatırken bir ara mağarada inzivâya çekilmiş, kırk gün sonra inzivâdan çıkmış ve kendisine Âşık Çoban ve Ârif Çoban lakapları verilmiştir. Koyun Baba bir süre İnegöl civarında da çobanlık yapmış, ardından rüyasında gördüğü Hz. Ali'nin emriyle hayatının sonuna kadar yaşayacağı Osmancık'a giderek Arafat tepedeki Hıdırlık mevkiinde bir sakız ağacının dibine yerleşmiştir. Vilâyetnâme'de Koyun Baba'nın Osmancık'ta da kerametler gösterdiği, etraftaki bazı kişiler tarafından hoş karşılanmamakla birlikte olağan üstü olaylarla velîliğini kanıtladığı anlatılır (Şahin 2002: 229).

Koyun Baba'nın giderek artan şöhreti Fâtih Sultan Mehmed'e kadar ulaşmış, Fâtih, Uzun Hasan üzerine sefere giderken Osmancık'a uğrayarak kendisini ziyaret etmiştir. Vilâyetnâme'de uzun uzadıya anlatılan bu ziyaret sırasında Koyun Baba Fâtih'i "Allah erlerinin şahı" diye nitelendirip onun Uzun Hasan'a galip geleceğini müjdelemiş, Fâtih de Koyun Baba'yı zamanın kutbu olarak gördüğüne ilişkin konuşmasından sonra kendisine etraftaki köyleri vakfetme ve büyük bir tekke yaptırma sözü vermiş, ancak Koyun Baba padişahın bu lutfunu kabul etmeyip yakındaki Kızılırmak üzerine bir köprü yaptırmasını rica etmiştir. Bu sözü yerine getirmeye Fâtih'in ömrü yetmediğinden bu iş bir gece Koyun Baba'yı rüyasında gören II. Bayezid'e kalmıştır (Şahin 2002: 230)

Vilâyetnâme, Koyun Baba'nın XV. yüzyılda Osmancık'ta yaşamış bir Kalenderî şeyhi olduğunu ortaya koymaktadır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş-ı Velî'den bahsedilmemesi ve Koyun Baba'nın Otman Baba ile olan arkadaşlığı, onun da Otman Baba gibi Hacı Bektaş geleneği dışındaki Haydarî olmayan Kalenderîler'den olması gerektiği hususunu düşündürmektedir. Ancak Evliya Çelebi'den itibaren verilen bilgilerden Koyun Baba'nın Hacı Bektaş geleneği içine dahil edildiği ve tekkesinde Bektaşî dervişleri yaşadığı anlaşılmakta, dolayısıyla sonradan Bektaşîler'ce benimsenmiş olması ihtimali ortaya çıkmaktadır (Şahin 2002: 230).

Anadolu'nun birçok bölgesinde Koyun Baba'nın türbesi bulunur ve bu kültle ilgili menkıbeler anlatılır. Bu menkıbelerin tümünde Koyun Baba

etrafında oluşan költ koyunlarla ilişkilendirilir. Kendisinin koyun çobanlığı yaptığı, koyunların onu çok sevdiği aktarılırken türbelerinin etrafında da koyunlarla ilgili anlatmalar aktarılır. Her ne kadar Koyun Baba Velayetnamesi olsa da Koyun Baba'nın eski Türk költüründeki koyunların hami ruhunun İslamiyetten sonra somutlaşarak oluşan bir figür olduğu ve Anadolu'ya yayıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

3.1.3. Kambar Ata

Medeniyetlerin nitelendirilmesinde kullanılan bazı anahtar kelimeler, milletlerin medeniyet olma yollarında hayatlarının her alanında var olan simgeleri oluştururlar. Türklerin ırktan millet olma ve oradan da medeniyete evrilme süreçlerinde, költürel belleklerdeki en önemli öğelerinden biri attır. Var olma mücadelesinde beraber yol aldıkları at, hayatlarının birçok noktasında yer alır. Bu yüzden, Türklerin költürel dönemlerinin sınıflandırılmasında ata yer verilerek atlı-göçebe költür dairesi sınıflandırılması sıklıkla kullanılır (Çelepi 2017: 197). Atın bir binit olarak ehlileştirilmiş olması, sadece Türk költürü ve medeniyetinin önemli bir aşama kazanmasına yol açmamış, aynı zamanda, insanlık tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Türk atı; hızlı, engeli araziye ve açlığa dayanaklı, pratik olma özelliği ile Türklerdeki geniş ufuklara hükmetme fikrini pekiştirmiştir. Bunun sonucu olarak da ordu atlı birliklerden oluşturulmuş, Türk Kağanları Orta Asya'dan at sürerek fetihler gerçekleştirmişlerdir (Çınar 1993).

İnsan ve at arasındaki bu birbirini tamamlarak ilerleme düşüncesi en iyi Kaşgarlı Mahmud'un eseri Divanü Lügati't Türk'te belirginleşir. "Kuş kanatın er atın" savını veren Kaşgarlı, bunun "Kuş, kanadıyla; er atıyla" anlamına geldiğini bildirir (DLT, I: 34). "El" kelimesiyle ilgili bilgi verdiği bölümde "At, Türkün kanadıdır" sözüne yer verir (DLT, I: 48-49). Anlaşılacağı üzere Türk atsız, at da Türksüz anlamsız kalır. Dede Korkut Kitabında Bamsı Beyrek'in "At dimezem sana kartaş direm kartaşumdan yig" sözleri bu anlayışın yansımasıdır.

Türk költüründeki atların ve at yetiştiricilerinin hami ruhları inancı İslami çerçevede tekrar şekillenerek Kamber Ata figürünü doğurur. Bu evrilmede Hz. Ali, Hz. Ali'nin atı Düldül ve Hz. Ali'nin arkadaşı ve seyisi Kamber ana unsurlardır. İslamlaşma sürecini yoğun bir şekilde yaşayan Türkmenler arasında arketip Korkut Ata'dan esinlenerek meydana getirilen bu tipin köke-

ninde Hz. Ali'nin seyisi Kamber'in yattığına inanılmakla birlikte üstlendiği görevler, yerine getirdiği işlevler ve adı etrafında oluşan rivayetlerdeki motifler dikkate alındığında onun Türk tasavvurundan kaynaklandığı hemen anlaşılacaktır (Ergun 2011: 87). Aynı zamanda müzisyenlerin de atası sayılan Baba Kambar veya Kambar Ata, Türk dünyasının birçok bölgesinde at koruyuculuğunu, yıldı güdücülüğünü üstlenen piri ismidir.

Kambar, Kamber, Kambar Ata, Baba Kambar, Yılkışı Kambar Ata adları ile bilinen bu mitolojik motif, at yıldıısının koruyucusu, atlara ilk defa damga vuran, onları arabaya koşan, atlardan ev işlerinde yararlanan insandır. Türk geleneğinde kahramanlar kendilerine at seçerken Kambar Ata'yı yardıma çağırır, onun ruhunun iyi at seçmede yardım etmesini temenni ederler (Bayat 2017).

Yukarıda aktarıldığı üzere aynı zamanda müzisyenlerin de piri sayılan Türkmenlerin Baba Gammar'ı, ozan ve baksıların piri olan Korkut Ata'nın yerini alarak bahşaların piri ve dutarın mucidi sıfatıyla karşımıza çıkar. Türkmen arasındaki Baba Gammar'ın hatırası, Türkiye Türkleri arasında "Kambersiz düşün olmaz" atasözüyle Alevi cemlerinde saz çalıp nefes söyleyen icracının adında yansımaları bulmuş ve kamberlik geleneğini belirginleşmiştir. Kamberlik geleneğinin kökleri, İmam Hasan ile Bilal-i Habeşîyle ilişkilendirilmekle birlikte, daha çok Hz. Ali'nin seyisi olan Kambere bağlanmaktadır. Gelenek Hz. Ali'yi Dede, Hz. Ali'nin doztu Kamber'i de saz çalıp nefesler söyleyen Kamber ile simgelemektedir (Ergun 2011: 19-20).

3.1.4. Oysul Kara / Ata

Göçer evli yaşayan Türk topluluklarının, hayatlarını devam ettirmelerinde bağımlı oldukları hayvanlardan biri devedir. At ve koyundan sonra en önemli hayvan, deve olarak kabul edilir. At ile benzer faydalara sahip deve, Anadolu topraklarına geldiğinde de uzun yüzyıllar önemini korumuştur. Doğu Altaylarda, Orta Asya'nın güney ve batı bölgelerinde ve Anadolu'da yaşayan Türk boyları arasında, temel ihtiyaçların karşılanmasında ilişki kurulan nesnel bir unsur olmanın ötesinde ortak yaşam alanının ve canlı oluşun öznel bir unsuru (Arslan 2012: 115) olan deve zamanla destanların, masalların, hikâyelerin, şiirlerin, türkülerin, mani ve bilmecelerin tematik öğelerinden biri haline gelir. Sahip olduğu özelliklere telmihte bulunularak bir figür haline gelir. Örneğin Selçuklu ve Osmanlılarda halk ve devletle benzeşmiş bir

hayvan (Ögel 2014: 538) olan deve, Türkmen şiirinde Türkmenlerin kahramanlığı, cesareti, mertliği anlatırken benzetme unsuru olarak kullanılır (Sağlam 2014:352). Deve, Türklerde insanla özdeştir, akrabadır, insana rehberlik eder, insanı korur ve tabiatıyla bir köken miti niteliğine bürünür (Arslan 2014: 202). Erkek deve anlamına gelen Buğra kelimesi, köken mitinin dönüşümüne bağlı olarak kalıplaşan model-sembol şeklindeki temel göstergeleri, özellikle Karahanlı hükümdar sülalesine verilen unvanlarda görülür. Satuk Buğra Han, Musa Buğra Han, Muhammed Buğra Yusuf gibi adlarda Buğra sembolünün İslam etkisine rağmen, köken mitine ilişkin atanın anısına duyulan saygı çerçevesinde kullanılmaktadır (Roux 2005: 116).

Türk kültüründe devenin önemi koruyucu ruh anlayışında da belirginleşir. Manas'ın doğuşunda yapılan duada Oysul Baba, insanları koruyan bir ruh olarak görülür:

Doğduğun kutsal yerler, görünsün sana her dem!
Sol yanında Oysul-Baba, boğa yaratsın Bakay!
Sol yanında Koca-Hızır, uyusun baksın Bakay (Ögel 2014: 681).

Deve ve devecilerin hami ruhu olarak kabul edilen Oysıl Kara, önce üveys ataya sonrasında da İslamiyetten sonra bir deve çobanı olan ve Hz. Peygamberi görme aşkıyla menkıbelere konu olan Veysel Karaniyle bütünleşir.

555-560 yılları arasında doğduğu tahmin edilen Veysel Karani bir deve çobanıdır. Veysel Karani Müslüman olunca peygamberi görmek üzere gözleri görmeyen annesinden izin alarak yola koyulur. Hz. Peygamber'in evine giden Hz. Veysel Karani, Peygamber Tebuk seferinde olduğundan onunla görüşemeyinde annesi bakıma muhtaç olduğundan geri döner. Hz. Muhammed seferden dönünce durumdan haberdar olur. Hz. Muhammed hastalanıp ölüm vakti yaklaşıncaya kendi hırkasını Veysel Karani'ye gönderir.

Ahmed Yesevî, Hakim Ata'ya icazet verip tekkesini kurmak için gönderdiği sırada "Yarın seher vakti sana bir deve gelecek, ona bin, nerede durursa ineceğin yer orasıdır" der. Deve bir müddet ilerledikten sonra bir yerde durdu ve oturdu. Oturduğu yerden bir türlü kaldıramadılar, deve hep bağırdı. Bu yüzden oraya "Bakırgan" dediler (Köprülü 1993: 89).

3.1.4. Zengi Ata

Sığır ve inekler Türk kültüründeki önemli hayvanlardır. Bu hayvanların koruyucu ruhları İslamiyet'ten sonra Zengi Ata olarak belirginleşir.

Zengi Ata, Hakim Ata'nın halifleri arasında en çok tanınanıdır. Zengi Ata, Taşkent dağlarında sığır güden kalın dudaklı, zenci bir çobandı. Kendini ve ailesini çobnalık ücreti olarak Taşkendlilerden aldığı para ile geçindirirdi. Ömrü daima kırlarda geçtiği için, namazı da kırlarda, ovalarda kılar ve namazdan sonra zikre başlardı. Bu zikir esnasında bütün sığırlar otlamayı bırakırlar, etrafında halk oluşturarak onu dinlerlerdi (Köprülü 1993: 93).

Rivayet göre çalıştığı bir gün dört genç adam çıktı. Bu gençler Buhara'da medrese eğitimi görürken, Allah yoluna girmek için oradan ayrılıp kendilerine bir müşid arıyorlarmış. Zengi Ata onlara dedi ki "Biraz durun dünyanın dört tarafını koklayayım. Nerede kamil müşid kokusu alırsam size bildireyim. Zengi Ata, yüzünü dört bir tarafa çevirerek kokladı ve sonunda "sizi kemale eriştirmeğe kadir benden başka kimse yoktur" der (Köprülü 1993:93).

Eski Türk kültüründe sığır ve ineklerin hami ruhu, Zengi Ata'da tekrar yaşam alanı bularak Orta Asya'nın birçok bölgesinde yaşamaya, Türk tasavvufunda hakkında menkıbeler anlatılarak bir figür olarak yaşamaya devam etmektedir.

3.1.5. Geyikli Baba

Türk kültüründeki en önemli hayvanlardan biri geyiktir. Hem İslamiyet öncesinde hem de İslamiyet sonrasında sembol değeri en önemli hayvanların başında gelir. Geyik, şamanın ervahı olarak da kabul edildiğinden Kuzey-Batı Sibirya'daki Samoyedler arasındaki inanışa göre, her şamanın bir ren geyiği vardır. Bunun geyik şeklinde bir ruh olduğuna inanılır. Şaman ile birlikte kavga eder, ancak geyik ölünce şaman da ölür. Ölen şamanın oğlu, babasının bir heykelini yaptırır ve başına da bir geyik boynuzu koyardı. Belki eski Anadolu'daki boynuzlu "Geyikli Baba" anlayışının da kökleri böyle derinlere gidiyordu (Ögel 2014: 136). Altay kam dualarında geçen "bindiğim hayvan geyik, sığın" ifadeleri mistik ve Tanrısal yolculukta geyiğin bir binit olduğunu gösterir.

Türk mitolojisinde geyikli ilgili birçok inanış yer alır. Hunların bir kısmının ilk dedelerinin bir deniz ilahesi ile ilişkisi vardır. Bu dede avda bir ak geyik öldürdüğünden ilahe münasebetten vazgeçer. Bunun oymağından avaneler bu geyiği öldürdüklerinden o günden itibaren hep insan kurbanı için insanları kendi kabilelerinden göndermek zorunda kalırlar (Eberhard 1996:

86). Cengiz Han'ın atalarıyla ilgili olarak anlatılan rivayette geçen “Çinggis Han'ın cediti, yüksek Tanrının takdiriyle yaratılmış bir bozkurt idi, eşi beyaz bir dişi geyik idi.” cümleleri Türklere yakın coğrafyaada yaşayan Moğollarda da geyiğin önemini ve hayvanlarla ilgili türeyiş inançlarının mevcut olduğunu göstermektedir (Ögel 1989: 575). Kırgızların atalarının “Boynuzlu Maral Ana” olduğuna dair beslenen inancın izleri günümüzde dahi yaşamaktadır. Beyaz Gemi adlı romanda Cengiz Aytmatov, Kırgızların soyunun “Boynuzlu Maral Ana” tarafından düşmaların elinden kurtarılan çocuklardan türediğine dair inancı konu edinen efsaneye sık sık değinir (Yeşildal 2015: 13).

Kadim kültürden günümüze geyik hem İslam öncesi hem de sonrasında yöneticilere ve mistiklere yol gösterdiğine inanılır. Bir anlatıya göre Hun kavminin savaşçıları alışkanlıkları gereği Azak Denzinin en uzak bölgesinde avlanırken birden bir alageyik görürler. Alageyik bataklığa girer. Geyik tıpkı bir rehber gibi biraz ilerledikten sonra durmakta, sonra tekrar ilerlemekte sonra tekrar durmaktadır. Avcılar geyiği izlerler ve deniz gibi aşılmaz olduğunu düşündükleri bataklıktan geçerler. O güne kadar bilmedikleri İskit toprağı gözükmeye başlayınca geyik kaybolur. Kesinlikle bilmedikleri bu yolu kendilerine Tanrı'nın gösterdiğine inanırlar (Roux 2005: 132). Başka bir örnek Dede Korkut kitabında yer alır. Dede Korkut Kitabında, Beyrek geyik kovalayarak, nişanlısı Banu Çiçek'in otağının önüne gelir (Ergin 1997: 121-122).

Türk tasavvufunda da geyiğin yol göstericiliği ile ilgili birçok örnek vardır. Mutasavvıfların geyik donuna girdikleri aktarılır. Hacım Sultan birgün Beğce ve Habib Hacı adındaki iki veli ile Seyyid Battal Gazi'nin mezarını ziyarete giderler. Bulduk Çayırı denilen yere vardıklarında Hacım Sultan cezbe gelip coşar. Yanındakiler niçin böyle yaptığını sorduklarında “Seyyid'in ruhu bizi karşılamay çıktı” cevabını verir ve eliyle kırı gösterir. Gösterilen yere baktıklarında bir sığınım uzaklaştığını görürler; o anda sığınım aniden kaybolur (Ocak 1983: 155)

Bu motife en iyi örnek kaygusuz Abdalın, Şeyhi Abdal Musa'ya nasıl mürid olduğunu anlatan ve Bektaşiler arasında çok tanınan bir hikâyedir. Gaybi Beğ adamlarıyla ava çıkar. Av esnasında bir âhu görerek peşine düşer ve adamlarından ayrılır. Attığı okla ön bacağının yanından âhuyu yaralar. Yaralı âhu kaçarak Abdal Musa'nın tekkesinden içeri girer. Gaybi Beğ, peşinden gider ve dervişlerden yaralı âhuyu ister. Dervişler görmediklerini söyleyip bir de şeyhlerine başvurmasını söylerler. Gaybi Beğ meydan denilen salona girer

ve Abdal Musa'yı postunda otururken görür. Abdal Musa cübbesini yukarı kaldırır ve koltuğunun altına saplanmış oku gösterir (Ocak 1983: 155).

Baba Hâkî, Şeyhe mürid olmak üzere abdallaroyla beraber Rum'a doğru yola koyulur. Yolları üzerindeki çölün ortasına vardıklarında fırtına çıkar. Ümitlerini kaybetmişken, yanlarında bir geyik görürler. Dervişler onu yakalayıp boğazına bir kuşak bağlarlar. Geyik, silkinerek bu kuşaktan kurtulur. Dervişler kuşağı tekrar bağlasalar da geyik tekrar kutulur. Bu mücadele bir köyün yakınına kadar devam eder. Köye vardıklarında geyiğin kaybolduğunu görürler. Köye gezdiklerinde Sultan Şucâuddîn'e misafir olurlar. Yemekten sonra Sultan, yanındaki kuşağı önlerine atınca kovaladıkları geyiğin Sultan olduğunu ve onları kurtarmak için geyik donuna girdiğini anlarlar (Ocak 1983: 156). Veliler, geyik şekline girerek yol gösterirler. Özellikle son ikisinde geyikler, kendilerini avlamak isteyenler, mistik yola götüren bir kılavuz rolündedir.

Hacı Bektaş'ın tarikat mensubu biri tarafından yapılan ve aslı halen Hacıbektaş'taki müzede bulunan meşhur resminde, kucığında bir karacanın durduğu görülür. Anadolu'nun birçok yerinde karacalı Bektaşî veya kızılbaş evliyası vardır ki Karaca Ahmet Sultan bunlardan biridir. Kızılbaşlığın temel ayinlerinden biri olan musahiplik ayininde, musahip adaylarının üstü bir geyik postuyla örtülür (Ocak 1983: 162, 164).

Tahtacılar arasında geyik kutsal bir hayvan olarak kabul edilmiştir. Onlara göre geyik avlamak yasaktır. Geyik avı, tahtacılar tarafından günah olarak kabul edilir. Geyik avlayan kişinin büyük felakete uğrayacağına inanmaktadırlar. Bunun yanında geyiğin bir çeşit melek olduğuna da inanırlar (Yeşildal 2015: 17). Geyik ile ilgili inanışların İslamiyetten soraki pire dönüşümü ile ilgili verilebilecek en önemli örnek Geyikli Baba'dır. Osmanlı Devletinin kuruluşuna da adı karışan bu tanınmış Türkmen şeyhinin dağlarda geyiklerle dolaştığı, onların sütüyle beslenip icabında kendilerini yük ve binek hayvanı olarak kullandığına dair muhtelif kaynaklarda rivayetler yer almaktadır. "geyiklere merkeb-i evliya derler" atasözü halk arasında geyik-evliya münasebetini gösterir (Ocak 1983: 162).

Abdal Musa bir ateş parçasını pamuk içine koyup bir müridiyle Geyikli Baba'ya yollamış. O da müride bir kâse süt verip geri göndermiş. Mürid bundaki manayı anlamamış. Abdal Musa, bu sütün geyik sütü olduğunu ve

vahşi hayvanlarda tahakküm etmenin ateşle pamuğu birbirine tesir etmeyecek suretle imtizaç ettrimekten daha zor olduğunu, yan, kendisini böyle bir remiz ile insanlar üzerindeki tasarrufu anlattığını söyleyerek Geyikli Baba'nın mertebeye kendisinden daha yüksek olduğunu itiraf etmiş (Yeşildal 2015: 30) (Köprülü edebiyat araştırmaları II 382-383) Seyahatname'de Fukara-yı Yesevî'den ve Azerbaycan şehrinden Çeri-Hasan sülalesinden olduğu, büyük dağlarda vahşi sığırlara bindiği, Orhan Gazi ile seferlere gittiğinden bahsedilir. Bazı kaynaklar Geyikli Baba'nın Hoylu olup, Baba İlyas'ın müritlerinden olduğu nakledilir (Köprülü 1993: 47).

4.Sonuç

Evreni bir bütün olarak algılayan Türkler, tabiatı da bu bütünün bir parçası olarak algırlar. Bu algılamada hayvanlara ve bitkilere yüklenen anlamlar onları kutsal alana taşır. Eski Türk kültüründe ve mistisizmde hayvanlara verilen kutsallık, İslamiyet sonrası Türk tasavvufunda sembol değeri yüklenerek evrilir ve devam eder. Hayvanların nitel özelliklerinden hareketle hayvan donuna girme, hayvan sevgisi ve koruyucu ruhtan pire dönüşüm bu sembolizmi daha da belirgin kılar. Koruyucu ruhtan pire dönüşüm inancı, İslamiyet'ten sonra Yesevilik düşüncesinin etkisiyle evrilerek Çoban Ata, Zengi Baba, Oysıl Kara, Koyun Baba, Kamber Ata, Geyikli Baba gibi figürlere dönüşerek menkıbelerde yaşamaya devam eder. Hayvanların koruyucusu olan pirlar, zamanla halk sufizminin de etkisiyle "evliya babalar" olarak hatırlama figürüne dönüşür. Orta Asya'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada izlerine rastlanan, menkıbeleri anlatılan bu evliya babalar, Türk kültür havzasını belirgin hale getirirken belirli ve benzer özellikleriyle coğrafyayı kendine has ve kimlikli kılarlar. İnsanla mekânı bütünleştirir, inanılan ve yaşanan bir kültürel anlam alanını oluştururlar.

Kaynaklar

- Aça, Mehmet. (2000). "Kültür-Medeniyet Kahramanları ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkül Etmiş Bazı Efsaneler". *Millî Folklor*. Sayı 45, s.43-51.
- Akarpınar, R. Bahar ve Mustafa Arslan. (2015). "Tekke-Tasavvuf Edebiyatı". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslan, Mustafa (2005). "Türk Destanlarında Evren Tasarımı". *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.

- . (2012). “Türk Halk Edebiyatında Göç ve Göçerliğin Sembolü Olarak Deve”. *Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mayıs) Bildirileri*. Motif Vakfı Yayınları. s.113-120.
- . (2014). “Türkmen Göroğlu Destanında Deve”. *Deve Kitabı*. (Editörler Emine Gürsoy Naskali, Erkan Demir). İstanbul: Kitabevi, s.199-211.
- Bayat, Fuzuli. (2011). “Türk Mitolojik Düşüncesinde Çobanlık”. *Çoban Kitabı*. (Editör: Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları. s.168-185.
- . (2012). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- . (2017). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çay, Abdulhalûk. (1990). *Türk Millî Kültüründe Hayvan Motifleri -I- (Koyun ve keçi Etrafında Oluşan Gelenekler)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Çınar, Ali Abbas. (1993). *Türklerde At ve Atçılık*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çoban, Vedat. (2015). *Türk Halk Kültüründe Çobanlık*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi. SBE. Elazığ.
- Çelepi, Mehmet Surur. (2016). “Türk Mistisizm Geleneğinde Yunus Emrenin Sırta Ermesi”. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*. Sayı 38. s.96-116.
- . (2017). *Türk Kültür Evreninde Toy-Denizli Örneği*. Konya: Kömen Yayınları.
- Divanü Lûgat-İt-Türk, (1985), I, II, III. Cilt, (Çev. Besim Atalay). Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Duran, Hamiye. (2007). *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Duyamaz Ali ve H. İbrahim Şahin. (2010). “Meslek Folkloru ve Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı”. *Millî Folklor*, Sayı 87, s.101-113.
- Eberhard, Wolfram. (1996). Çin’in Şimal Komuşları (çev. Nimet Uluğtuğ). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Ergin, Muharrem. (1997). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergun, Pervin. (2011). *Kamba Ata, Baba Gammar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Güngör, Erol. (1982). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- Harva, Uno. (2014). *Altay Panteonu (mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar)*. (çev Ömer Suveren). İstanbul: DoğuKütüphanesi Yayınları.
- İnan, Abdulkadir. (1987). *Makaleler ve İncelemeler-I-*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2014). *Türk Millî Kültürü, İstanbul:Ötüken Yayınları*.
- Kara, Mustafa. (1998). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- _____. (1999). *Edebiyat Araştırmaları I*, Ankara: TTK Yayınları.
- Kutluer, İlhan. (2005). “Mistisizm”. *İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları. C.30. s.188-190.
- Küçük, Mehmet Alparslan. (2013). “Geleneksel Türk Dini’ndeki Ana / Dişil Ruhlar’a Mitolojik Açından Bakış”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 1. s.105-134
- Melikoff, Irene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Noyan, Bedri. (1976). *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi
- _____. (2002). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1989). *Türk Mitolojisi-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. (2014). *Türk Mitolojisi –II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Roux, Jean Paul. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. (çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sağlam, Soner. (2014). "Türkmen Şiirinde Kahramanlık ve Mertlik Sembolü Deve". *Deve Kitabı*, (Editörler Emine Gürsoy Naskali, Erkan Demir). İstanbul: Kitabevi, s.347-363.
- Schimmel, Anne Marie (2000). *Tasavvufun Boyutları*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Şahin, Haşim. (2002). "Koyun Baba". *İslam Ansiklopedisi*, s.228-230
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. (2015). *Anadolu Sahası Türk Folklorunda Geyik*. Konya: Kömen Yayınları.

İNANÇ SEMBOLLERİ VE ÖĞRENCİ ALGISI

Symbols of Faith And Student's Perception of Them

İsmet ÇETİN*

Öz

Her inanç grubu ve bağlı/mensup oldukları sivil toplum kuruluşları, mensuplarının mensubiyet duygusuyla bağlanabilecekleri sembollerini kendilerini ifade etmek amacıyla tercih etmektedirler.

Başlangıçta Yesevi'ye bağlanan inanca dayalı tarikat tarzı teşkilatlanma, Türklerin İslamiyet'i kabullerinden sonra toplum nezdinde kabul görmüş ve etkili olmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabullerinden sonraki dönemlerde, çeşitli sebeplere bağlı olarak dinî kabulleri ve uygulamalarında farklılıklar oluşmuştur. Her farklı inanç grubu kendini tanımlayan ve temsil eden işaretler, semboller, ifadeler oluşturmuşlardır.

Türk tarikatları içinde Alevî-Bektaşî inanç grubuna mensup olan kitlenin kendini ifade etmek için seçtiği bazı semboller, inanç grubuna mensup olanlar tarafından, o inanç çerçevesi içinde anlamlandırılıp tanımlanırken, inanç grubu içinde olmayan kesim tarafından tanınırlıkları değişmektedir.

Çalışmaya inanç veya inanç grubunu tanımlayıcı sembol olarak Ankara'da kurulu düşünce temelli veya dinî hizmetleri yürüten dernekler arasında sayılabilecek STKların kullandığı, Pir Sultan Abdal, Hz. Ali, Zülfikâr, Hacı Bektaş Velî, semah dönenlerin temsili resimleri veya figürleri, bunlardan iki veya daha fazlasının bir arada kullanıldığı sembol/logolar örnek olarak alınmıştır.

Kendilerini Alevî, Bektaşî, Alevî-Bektaşî olarak tanımlayan inanç grubunun seçtiği/ be-nimsediği bazı sembollerin tanınırlıklarının ve bu sembollerle ilgili algıların ölçüldüğü bu çalışmada, Ankara'da üniversite öğrencisini gören kitle esas alınmıştır.

Seçilen semboller, sembolü seçen kişi veya grup tarafından çoğunlukla İslâm inanç ve tarihiyle ilişkilendirilmiştir. Bu semboller, toplum hafızasında saklanan kalıcı olay, kişi veya nesnelere oluşmaktadır. Sembollerin ifade ettiği anlamlar, sembolü seçenlerce inanç ve inanç tarihine bağlanmış olsa bile üniversite gençliği arasında tanınırlıkları oldukça azdır.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî, İslamiyet, sembol, inanç sembolleri.

Abstract

Each belief group and affiliated / non-governmental organization prefers to express themselves by means of their members' feelings of belonging.

The organization of the cult style based on the belief that the beginning was tied to Yesevi, has been accepted and effective in society after the acceptance of Islam by the Turks. After the acceptance of Islam by the Turks, differences occurred in religious acceptances and practices due to various reasons. Each different faith group has created signs, symbols, expressions

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, icetin@gazi.edu.tr

that define and represent itself.

Some of the symbols chosen by the people of the Alevi-Bektashi faith group in Turkish sects to express themselves are meaningfully defined and defined by the people of the faith group, while their recognition varies by the people who are not in the faith group.

In this study, the recognition of some symbols chosen by the group of believers who define themselves as Alevi, Bektashi, Alevi-Bektashi and their perceptions about these symbols have been measured. The students studying at the universities of Ankara are taken as samples.

Selected symbols are often associated with Islamic faith and history by the person or group who chose the symbol. These symbols consist of permanent events, persons or objects stored in the memory of society. The meanings of symbols are very few among university youth, even though they are linked to the history of faith and faith by the symbol of the choice.

Key words: Alevi-Bektashi, Islam, symbol, symbols of faith.

Toplumlar, evreni, dünyayı, içine doğdukları/yaşadıkları çevre ve çevrenin tasavvuru ile algılar ve onunla yaşarlar. Tasavvurlarını, düşüncelerini çevresinde var olan varlıklar ve varlıklara yüklenen anlamlarla süsler, onlarla ifade ederler. Varlıklar, İnsanlık tarihinin ilk zamanlarından günümüze kadar hemen her dönemde sembol olarak kullanılmış, kullanılmaya devam edilmektedir. Toplum hayatında birçok sebeple seçilen ve kendilerini ifade için kullanılan bir inanç merkezine yerleştirildiğinde veya çevresi inanç motifleriyle zenginleştirildiğinde anlam kazanmaktadır.

Toplum hafızasında yer eden ve aynı zamanda bellek aktarımında da fonksiyonel olan semboller, kimi zaman bir fikir kulübünü, kimi zaman inanç çevresini, boy veya topyekun bir milleti ifade edebilir. Bu semboller ve sembollerin arka planındaki anlamları aynı zamanda fert veya grupları daha büyük bir kitleye mensubiyet duygusuyla bağlar. Bir inancı ifade eden semboller de, o inanç mensuplarının oluşturduğu büyük kitleyi ifade eder ve mensuplarını kendi inanç merkezine doğru çeker ve mensubiyet bağıyla bağlanmalarını sağlar. İnanç grupları sadece kendilerini ifade eden semboller çevresinde toplanmaz, o sembollerle işaretlenmiş veya işaretlendirdikleri kurumsal yapıların bünyesinde toplanırlar. Dolayısıyla her inanç grubu ve bağılı/mensup oldukları sivil toplum kuruluşları, mensuplarının mensubiyet duygusuyla bağlanabilecekleri sembollerini öncelikle kendilerini ifade etmek maksadıyla tercih ederler.

Türkiye’de, özellikle 1950’li yıllardan itibaren çeşitli nedenlerle başlayan göç hareketliliği, toplumda sosyo-kültürel bir değişime de sebep olmuştur. Hayvancı ve tarım toplumu özelliklerinin yaşandığı bölgelerden sanayi bölgelerine; sosyal imkânları kısıtlı/sınırlı olan bölgelerden sosyal imkânların

daha kolay yaşanabileceği bölgeler olan yoğun göç hareketliliği toplumsal yapıyı etkilemiş. Toplulukları buldukları kültürel çevreden başka bir kültür alanına taşıyan göçler, toplumsal çözülmeye sebep olmuş, toplumların sahip oldukları geleneksel uygulamaların dejenere olmasına ve zaman içinde unutulmasına sebep olmuştur.

Göçler, insanların daha büyük gruplar içinde yalnızlaşmaması ve geleneksel unsurlarını kaybetmemesi için grup bilinciyle hareket etmelerinin yolunu açmış, buna bağlı olarak hemşehri ve inanç grupları ve bunların organize olabildikleri/ oldukları sivil toplum örgütleri ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle kişi veya grupların, yaşadıkları/yaşamak zorunda oldukları büyük şehirlerle bütünleşmemesi veya bütünleşmemesi, kendileri dışında kalan kişi veya grupları 'öteki' olarak algılamalarına; dolayısıyla kendileri de öteki olarak algılanmaya, toplumu oluşturan fertler/ gruplar arasında sosyal mesafenin artmasına neden olmaktadır. Bu da toplumsal birlikteliğin önündeki engel olarak görülmektedir. Yaşadıkları yeni çevreyle bütünleşemeyen kişi veya gruplar kendi aralarında duygusal dayanışmacı bağlarını sürdürebilecekleri yapılar aramakta, hemşehri birliklerine veya dinî gruplara yönelmektedirler.

Yoğun göçün, Türk kültürünün farklı yaşandığı, inançların farklı yorumlandığı ve yaşandığı bölgelerden olması münasebetiyle, bu farklılıklar mahallî ve inanç kimliği olarak kişi veya gruplara mal edilmiştir. Alevi-Bektaşî inanç çevresine mensup kitlenin tanınması ve kendilerini tanımasında da farklılıklara sebep olmuştur (Subaşı, 2010:159). Özellikle daha çok sözlü kültürle beslenen Alevi- Bektaşî grupları, inanç ve ritüel esaslarını zaman içinde kendi zihniyet dünyalarına göre yorumlayıp yaşamamaya, unutmaya, dolayısıyla bu unsurlar zayıflamaya, unutulmaya başlamış, hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır (Shankland, 1997: 23-32).

Bir yandan sürekli, süratli ve bilinmeze olan göçün getirdiği yalnızlık duygusunun bertaraf edilmesi, bir taraftan aynı inancın mensupları olarak dayanışma içinde olma isteği, mensubu oldukları inancı yeniden hatırlama, yaşatma ve yayma düşüncesi, büyük merkezlerde oluşturulan çeşitli sivil toplum örgütlenmeleriyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Alevî-Bektaşî inanç grubuna mensup kitlelerin birlikteliğini ifade eden sivil toplum örgütlerinin kullandığı semboller/logo/emblemler, mensuplarının kimliğiyle ilgili bilgi verip kendilerini ifade yolu sayılırken aynı zamanda üye-

si/ mensubu olmadıkları diğer kesimlere gerekli mesajları verebilecekleri bir vasıta olarak görülmektedir. Sivil Toplum kuruluşları mensuplarının tek tek veya toplu olarak söyleyemedikleri/ yazamadıkları ifade edebilecekleri, kendi dışında olanlara kendilerini tanıtacakları ve bütün bunlarla birlikte mensuplarının lehine bir baskı grubu oluşturabileceklerini anlatan bilgi alanını ifade eden semboller seçmektedirler. Bunlar; Pir Sultan Abdal figürü, Hz. Ali'nin temsili resmi, Zülfikâr, Hacı Bektaş Velî, Hüseyin Gazi, semah dönenlerin figürleri, güvercin, ceylan ve aslan resmi, bunlardan iki ve daha fazlasını birleştirip sembol olarak seçerek kurum logosu olarak kullanmışlardır. Çağrışım veya kendini ifade etme sadece seçilen resim, grafik veya figür değil, seçilen renkler de sembolik ifadeyi tamamlayıcı olarak, inanç, fikir ve hatta etnik gösterge olarak da kullanılmıştır.

Çalışmaya örnek aldığımız Ankara'da bulunan bazı Alevi/Alevi-Bektaşî inancı çevresinde kurulan dernek veya vakıf tüzüklerinde kullandıkları sembollerin anlamlarıyla ilgili bilgi verilirken bazıları bilgi vermemekteler. Ancak bunların inanç alanları kullandıkları sembollerden anlaşılmaktadır.

Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç merkezi çevresinde kurulan dernek ve vakıfların kendini ifade etmekte kullandığı semboller, başta kendi mensupları olmak üzere benzer inanç veya düşünceye sahip olanlar tarafından tanınmakta ve anlamlandırılmaktadır. Seçilen semboller, çoğunlukla İslâm tarihiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkide toplum hafızasında saklanan sembolleşmiş olay, kişi veya nesnelere oluşmaktadır. Sembollerin ifade ettiği anlamlar inanca bağlanmış olsa da zaman içinde bazı semboller çevresinde yeni tasavvurlar oluşmuş, yeni fikri yapılar şekillenmiştir.

Bunlardan birkaç örnek vererek Ankara merkezli Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç merkezli dernek ve vakıflar ile bunların kullandığı semboller ve sembollerin ifade ettiği fikrî-dinî yapı hakkında bilgi verip, bu bilgilerin Türk kültür alanında anlamlandırılması üzerinde duracağız. Ayrıca kullanılan sembollerin dinî ve mitik kökenleri, sembollerini kullanan vakıf veya derneklerin sembolere yüklediği anlam ile söz konusu inanç grubunun yüklediği anlamlar ve bu grubun dışında kalanların semboller hakkında; dolayısıyla sembollerini kullanan grup hakkında düşünceleri tespit edilmiş olacaktır.

Çalışmamızda Alevi-Bektaşî, Alevî adları ile kurulan sivil toplum kuruluşları, adları olmamakla beraber kullandıkları amblem/ logolardan Alevî-Bektaşî inanç alanını çağrıştıran sivil toplum kuruluşlarının kullandıkları

amblem/logolarını/sembolleri rastgele seçerek anket yapılacak kişilere soruldu. Ankete katılanlar da amblem/logoların seçimleri gibi rastgele seçildi. STK'ların kullandığı amblem/logolarının anlamlarıyla ilgili bilgileri o STK'nın yönetiminde bulunanlardan edinmenin yanında, ilgili kuruluşların –varsa- yazılı kaynaklar ile Web sitelerinde verilen bilgilerden edinildi. Amblemlere STK'ların kendilerinin yüklediği anlam ile mensuplarının yüklediği anlam ve o kurum mensubu olmayanların görüşleri bu yolla tespit edildi.

Üzerinde çalışılan STK yetkilileriyle yaptığımız görüşmede, onların her hangi bir şekilde yönlenmemesi için hiçbir şekilde mensubu buldukları kurum hakkında fikir açıklanmadı, konu hakkında bilgi vermeleri, birinci derecede bizi bilgilendirmeleri istendi. Görüşmeler her kurumun kendi merkezinde yapıldı. Sadece iki kurum temsilcisinden telefon görüşmeleriyle bilgi alındı. Üzerinde çalıştığımız STK'lardan bazıları hakkında doğrudan bilgi alırken, bazılarının tüzükleri başta olmak üzere faaliyet alanları ve faaliyetleri ilgili kurumların Web sitelerinden bilgi edinildi.

Ankete katılan kaynak kişiler, üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları ile Türk Halkbilimi bölümlerinden mezun olup Türk Dili ve edebiyatı öğretmeni adaylarıdır. Kaynak kişiler, 22-25 yaş aralığındadırlar. Katılımcıların din/mezhep/tarikat mensubiyetleri sorulmamıştır.

Yaptığımız çalışmada ele aldığımız amblem/logolar; Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Alevi Kültür Dernekleri, Pir Sultan Kültür Derneği, Alevi Bektaşî Federasyonu, Avrupa Alevi Düşünce Derneği ve Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği'nin kendilerini ifade için kullandıkları sembollerdir. Logoları/amblemler, ilgili vakıf veya dernek ile bunlar hakkında kaynak kişilerin görüşlerinin verildiği pasajlarda gösterilmiştir. Ayrıca vakıf veya dernek logosu olmayıp Alevi/Bektaşî kitlelerince sembol olarak kullanılan Zülfikar ile kucağında aslan ve ceylanla Hacı Bektaş Veli resimleri kaynak kişilere sorulmuştur.

Kaynak kişilere dernek veya vakfın kimliği hakkında bilgi verilmeksizin ; “Gördüğünüz resmin anlamı nedir? Resim size neyi çağırıyor?” soruları yöneltildi. Cevapların da bu iki soruyla sınırlı olmasına dikkat edildi.

Sorguladığımız amblem/logolardan biri **Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı**'nın logosuydu. Kuruluş senedinde de ifade

edildiği gibi “Türk” genel çerçevesi içinde Alevi-Bektaşî merkezinde faaliyette bulunacağını ifade eden Vakıf; “Türkiye, diğer Türk Cumhuriyetleri, Türkiye dışındaki Türk azınlıkları ile akraba toplulukların, Alevi-Bektaşîlerin bulunduğu ülkelerde, Balkanlarda, Avrupa’da, Arap Ülkeleri, Ortadoğu ve Afrika’da, Alevi-Bektaşî kültürünün, felsefesinin unutulmaması, yaşatılması, yeni nesillere aktarılması ve burada yaşayanlara maddi ve manevi destek sağlanması, Alevi-Bektaşîlik ile ilgili folklor, inanç, eğitim ve sanat araştırmaları ve kültürel etkinlikler ve çalışmalar yapmak, cem evi yapmak, yaptırmak, açılmış olanların onarımını yapmak ve yaşatmak, toplum sağlığıyla ilgili çalışmalar yapmak, zor koşullarda yaşayanlara maddi ve manevi destek vermek, taziye merasimlerini düzenlemek, muhtaç aileler ve fertlere her türlü yardımda bulunmak.” (Madde-3) amacıyla kurulduğunu beyan etmektedir.

Vakfın ambleminde; Zülfikâr’la çerçevelenmiş alanda semah dönen erkek ve kadın iki insan figürü bulunmaktadır. Amblemi, semah dönenler ve Zülfikâr, Vakıf Başkanı Özdemir Özdemir tarafından tasarlanmış olup Zülfikâr’ın, İslam’ın keskin kılıcı olması münasebetiyle, Semah dönenlerin Hakk’a yakarışın ifadesi olarak tasarlanmış olduğuna dair bilgi Vakfın başkanından alınmıştır. Kaynak kişi, düşünce temelini oluşturan Aleviliğin Hz. Ali’ye bağlılık olduğunu, barış, kardeşlik ve birlikte yaşama azminin bu temel düşünce ile oluşacağını ifade etmiştir.

Amblemin çerçevesini oluşturan Zülfikâr, Hz. Ali’nin efsanevî kılıcının ismidir. Şekli ve menşei hakkında çeşitli rivayetler bulunan Zülfikâr’ın Bedr savaşında alınan ganimet, Uhud savaşında Ebu Deccâne’nin savaşıyor ucu iki parça olan kılıcı, Gasanî’nin Hz. Muhammed’e hediyesi olduğu ifade edilmektedir (Kaan, 1961:12-13). Bazı sihrî-efsânevî özellikleri taşıyan eski Türk kılıcı ve bu kılıç etrafında teşekkül eden inançlar, Türklere komşu milletlerin kültürüne de girmiştir. İlahî kudrete sahip kılıç inancı, Hunlardan (Atilla’nın Mesih’in kılıcını bulduğuna dair efsâne) Osmanlılara kadar yaşamış ve Zülfikâr da bu inancın tezahürü olarak gelmiştir (Esin, 1979).

Türkistan sahasında İslâmiyet’in yayılmasında büyük fonksiyonu olduğuna inanılan Zülfikâr, iki ucu çatal olup aslında kuvvetli olmayan bir yapıya sahiptir. Daha çok tören kılıcı olarak kullanılan Zülfikâr, Türk insanının kılıca karşı olan inancından olsa gerek ki birçok olağanüstü özellikler ile bezenmiştir. Zülfikâr’ın Hz. Muhammed tarafından Hz. ‘Ali’ye hediye edilmesine dair inanç Türk kültüründe şed kuşanma/kılıç kuşanma geleneğinin

teşekkülü ve devamını sağlamıştır. Özellikle İslâmiyet'in yayıldığı yıllar ile Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleri dönemlerinden itibaren başta Zülfikâr olmak üzere kılıç hakkında başka milletlerde olduğu gibi bizde de bir kılıç kültürü teşekkül etmiştir (Ögel, 1989:431-460; Çetin, 1997:423-424).

İnanç motifi olarak kaynağı İslamiyet ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye bağlanan Zülfikâr, bir savaş teçhizatı olarak Türk hayatında da önemli bir yere sahiptir. İnanca göre Zülfikâr, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hediye ettiği ve Uhud Savaşı'ndan önce gökten indiğine, “Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikâr” (Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur) diye nidâ edildiğine inanılan ucu çatal kılıçtır. Zülfikâr'ın ucundaki çataldan biri zahiri biri batini yorumu, bir ucu ilmi diğeri imanı temsil eder. Zülfikâr'ın büyük olan uç kâfirlerle, küçük olan nefisle savaşı; büyük olan dili/lisanı, küçük olan konuşmayı, sözü; büyük olan iyiliği ve inancı, küçük olan kötülüğü ve inançsızlığı; bir ucu doğruluğu diğeri ucu adaleti sembolize etmektedir.

Zülfikârın çerçevelediği alanda semah dönen kadın ve erkek figürleri bulunmaktadır. Hakk'a yakarışın ifadesi olarak stilize edilen amblemde bulunan semah; cem ayininde 12 hizmetten biridir. İnanca göre Mirac'da Hz. Muhammed Tanrı ile 90 bin kelam konuşur. Bunun 30 bini sırr-ı hakikat olup Hz. Ali de kalmıştır. Hz. Muhammed miraç dönüşü kırklar meclisine gider. Orada Selman-ı Pak'ın getirdiği engürüyü Hz. Muhammed'e verir ve O, engürüyü ezip çıkan demi meclisteki kadın-erkek canlara dağıtır. Kırklar engürü suyunu içer, birlikte mest olurlar. “Ya Allah” deyip Semah dönerler. Hz. Muhammed'in de onlara katıldığına inanılmaktadır.

Cem kurumu Alevi topluluklarında dinî, sosyal-eğitim ve hukukî işlevlere sahiptir. Cem'in dinî işlevi ön plandadır. Aleviliğin temel ibadeti bu yolla icra edilir. Cem kutsal bir ritüeldir. Cem'deki işleyişin de temeli Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin de katıldığı Kırklar Cemi ile atılmıştır. Cem, Alevinin inancını oluşturan düzenli bir ibadeti olarak bilinir. Cemlerdeki dualar büyük ölçüde Türkçedir. Anadili Türkçe olmayan Alevi topluluklarda bile - istisnalar olmakla birlikte - Türkçe dualar ve yedi ulu ozanın deyişleri okunmaktadır.

Cem kurumunun bir diğeri yönü de sosyal ve eğitsel işlevidir. Sosyal dayanışmayı sağlamasının yanı sıra, orada gerçekleştirilen ritüel ve anlatılanlar inanca, tarihe gündelik yaşama ilişkin bilgiler de içermektedir. Geleneksel kır yaşamında, buldukları toplum içinde nispeten daha eğitimli ve okumuş olan

dedeler, cemlerde bulunanlara aktardıkları bilgilerle uzun süre bu eğitsel işlevi yerine getirmişlerdir (Yaman, 2001).

Çalışmaya katılan kaynak kişiler çoğunlukla amblem/sembolü Alevilik/Bektaşilikle ilişkilendirmişler, Alevi dansı, semah dönme, Alevilikte kadın-erkek eşitliği, cem treni, Hz. Ali'nin Zülfikar vasıtasıyla temsili ve Alevilik inancı, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın dua etmesi olarak yorumlamışlardır.

Çalışmaya katılanların ikinci derecede kanaatleri, erkek-kadın ilişkisi konusunun sembolize edilmesi yönündedir. Kaynak kişiler tarafından; Kadın-erkek ilişkisi, kadın erkek eşitliğinde halk oyunu, Orta Asya coğrafyasındaki kadın- erkek ifadesi, iki sevgilinin doğa ve şiddet arasında kalması, iki kılıç arasındaki bir erkek ve bir kadın gibi cevaplar verilmiştir. Ayrıca kadın erkek ilişkisinin halk danslarıyla ifade edilmesine de atıfta bulunulduğunu söylemeliyiz.

Bir başka değerlendirme “Savaş” merkezli olup kadın-erkek ilişkisi bu merkez çevresine anlaşılmıştır. Sembolle, kadınlı erkekli savaşa giden bir çift , güç gösterisi yapan bir kadın ve erkek, kılıca dokunan bir kadın ve onu engelleyen bir erkek, kadın ve erkeğin savaşı gibi anlamlar yüklenmiştir.

Hz. Ali ve Mevleviliği aynı kategoride değerlendiren ve “Mevlevilik semazenleri ve Hz. Ali kılıcını anımsatma”, “Hz. Ali'nin kılıcı ve semazenler” biçiminde düşüncesini aktaran kaynak kişilerin yanında sembolü “Köroğlu ya da kağanın eşiyle halkı selamlaması”, “Leyla ve Mecnun, Yusuf ile Züleyha gibi geleneksel hikâyeleri anımsatma” cümleleriyle destan ve hikâye ile ilişkilendirenler de bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, “Anadolu, asırlardan bu güne çeşitli medeniyetlerin kurulup yeşerdiği ve yaşadığı bir mekân olarak bu medeniyetlerin kültür izlerini günümüze taşıyan doğu ve batıyı birleştiren çok önemli bir yarım adadır. Vakfın amacı bu kültür mozaiğini ve onun en önemli sentezini yapan büyük Türk düşünür ve bilim adamı Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ulus ve uluslararası alanda bir bütünlük içinde ele alarak, araştırmak belgelemek ve yararlı sonuçlar elde etmek üzere tanımlamak geliştirmek, yaymak ve geleceğe aktarmak” (Madde-3) amacıyla kurulmuş.

Vakıf için seçilen amblem/logo Y. Mimar Kemal Soyer tarafından tasarlanmış olup; “Evensel Uygarlığın temellerinin atıldığı ve geliştirildiği Anadolu'nun binlerce yıllık kültürel birikiminden gelişen; demokratik özü ve

hoşgörüsüyle her türlü etnisiteyi aşarak insanlığı – canlı yaşamı, evrensel yapı ve doğal olgularını ayrılmaz bir bütün olarak gören, devingen, tabusuz ve çağcıl yapısıyla her dönemde evrensel-kültürel boyutlar oluşturup taşıyan Anadolu Alevi-Bektaşî Kültürünün ve yaşamsal temel ilkelerinin büyük düşünür Hacı Bektaş Veli'nin kişiliğinde sembolik bir bütün olarak ortaya konulması olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte tarihsel süreç içinde uygarlık gelişimi bakımından daha geri topluluklarca oluşturulup Anadolu'ya yönlendirilen ve temelde yerli uygarlığın gelişmesinin engellenmesi, yeşerdiği toprakların tüm değerleriyle birlikte ele geçirilmesi amacını taşıdığı geçmişe ait tarihsel-kültürel literatür ve somut belgelerden kesin olarak bilinen ve günümüzde de yaşayan çeşitli sosyo-kültürel ve doğma olguların tanımlanması, buna karşın toplumun bilinçlendirilmesi yurdun ve uygarlık değerlerinin korunması alanında da temel işlevi üstlenen Alevi-Bektaşî halkın insanlığın arayış içinde olduğu “Evrensel İnsan” modeline “Kamil İnsan” anlayışıyla yanıt veren evrensel temasının da geleceğe aktarılmasını amaçlayan simgesel bir özün ortaya konulmasına çalışılmıştır. Bu ana tema çerçevesinde “Logo” Anadolu Hattililerin simgelerinde de somutlanan geleneğe göre evrensel bir kurs olarak biçimlendirilmiştir.

Kurs bir bütün olarak evren ve içindeki galaksimizin temel öğelerinden olan Güneş, Dünya, Ay vb. niteliklerini ve doğal devinimlerini binlerce yıl öncesinden kavrayan Anadolu halkının kendi yaşamına indirgelediği “Evrensel Cem ve Semah” ritüelini vurgulamaktadır. Evrensel özdeki dört temel öğe olan Ateş, Su, Hava ve Toprak temalarında işlendiği kursta; Evren ve Evrim yasalarıyla buna uyumlanarak sürdürülebilir bir yaşamın temel ilkelerini ortaya koyan Alevi-Bektaşî halk felsefesi ile oluşan “İnsan-ı Kamil”i temsilen yer alan Hacı Bektaş Veli'nin şahsında evrensel öğelerinde birlikteliğinde bir “Birlik Meydanı” ve “İrfan Sofrası” simgelenmiştir” (<http://www.hacibektas-vakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu/>).

Açıklanan bu meydan ve sofrada; evren, mekân, zaman, insan ve diğer doğal yaşam bütünlüğünde gelişen kültürel birikimi sergileyen bu felsefeyi Anadolu halkından derleyerek geleceğe aktaran Hünkâr Hacı Bektaş Veli kurs içinde; aydınlanmış bir insan olarak insanlığın arayış içinde olduğu demokrasi-laiklik-barış-kardeşlik-birlik-yaşama mekânı ve sunduğu değerlerin üretim ve bölüşümünde Eşitlik-Katılımcılık-İnsan doğa ve tüm canlıların yaşam hakkına saygı-Düşünce ve İnanç Özgürlüğü-Bağımsızlık-Adalet-Cinsi-

yet ve İrk ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa yönelen sonsuz sevgiyi katlı anlatım içinde veren mesajları yansıtacak şekilde simgelenmiştir”

(<http://www.hacibektasvakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu>).

Vakfın ambleminde dikkat çeken noktalardan biri Alevilik-Hitit/Hatti ilişkisi ve anasır-ı erbaaya yapılan vurgudur.

Hattiler, Orta Anadolu’da tarih sahnesine çıkıp etki alanının Mezopotamya sınırlarına kadar taşınmasıyla büyük bir imparatorluğa dönüşen Hitit devletinin merkezi olan tarihi Hatti Ülkesidir. Hitit Ülkesi M.Ö. 2. bin yılda bu dağlık istihkâmlardan iktidarlarını sürdüren krallarca oluşturulmuştur. Hatti ismi, Hititlerden önce bu topraklarda yaşayan ve Hattililer olarak adlandırılan bölge halkı dolayısıyla verilmişti. (Ertem, 2004)

Anasır-ı Erbaa, İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan felsefesinde varlıkların ilkesi sayılan dört ana unsurdur. Anâsır-ı erbaa klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi’-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır (Karlıağa, 1991:149-151).

Kaynak kişilere gösterilen sembol, birinci derecede hiçbir inanç grubu veya biçimiyle ilişkilendirilmemiş; Türk kültürüne ait sanatsal obje, Türk boyunu simgeleyen bir resim, uygarlıkların sınıflandırılması, bordo-mavi renklerle oluşturulmuş her hangi bir sembol, iç içe geçmiş bir halı motifi, etnik bir desen, tasavvuf ve takvim simgesi gibi anlamlar yüklenmiş.

İkinci olarak; ibadethane/Cami/ Dinî Sembol/Ritüel/Tasavvuf/Alevilik/Mevlevilik kurumları ile mimarî yapıları ifade eden sembol olarak algılanmıştır. 12 imam, Erenler meclisi, cemde toplanıp yuvarlak kurmuş Alevi-Bektaşî derişleri, dilimli külahın üstten görünümü, Türklerin tekke ve tasavvufî hayatının ve sosyal yaşamının göstergesi, Mevlana’nın pergel metaforu, etnik bir görsel, semazenlerin başının figür olarak kullanılması cami/cami kubbesi, bir caminin tavanındaki desen, kültürel mimariyi yansıtan, cami tavanına benzeyen bir görsel gibi algıların dışında birlik ruhunu işleyen ve sembolize eden motif olarak değerlendirilmiştir.

Bir grup değerlendirme ise bütün bunlardan tamamen uzak olan bir değerlendirmedir. Gemi dümeni, dart tahtası, tekerlek veya Trabzonlu bir kaptanın gemi amblemi gibi algılardır.

Alevi Kültür Dernekleri, “Alevi Bektaşî öğretisini, kültürünü ve büyük düşünür Hacı Bektaş Veli başta olmak üzere tüm Alevi yol önderlerinin felsefesini, kültürlerin, yerleştirdikleri ve geliştirdikleri töreleri Alevi yol kurallarını ve öğretilerini öğretmek, yaşatmak ve yaymak, bu doğrultuda araştırmalar, incelemeler, sosyal ve kültürel çalışmalar yapmak” (Madde 3) amacıyla kurulmuş (<http://alevikulturdernekleri.org.tr/kurumsal/tuzuk/>).

Dernek amblemi, Teslim taşı içinde Hacı Bektaş Veli; Hacı Bektaş Veli'nin kucağında arslan ve ceylan figürü olarak tasarlanmıştır. Dernek yetkilisi (S.E) amblemin anlamını; “Teslim taşı, Alevi-Bektaşîliğin işaretidir. Kırmızı renk güneş, Hz. Muhammed'i; beyaz renk ay, Hz. Ali'yi sembolize eder. Teslim Taşının içindeki Hacı Bektaş Veli düşüncesi ve öğretisiyle sevgi ve barışı hâkim kılmaya çalışan Pîr; kucağında tuttuğu arslan ve ceylan ise güçsüz ve güçlünün bir arada yaşayabileceğini ifade eder” cümleleriyle açıklamıştır.

Dernek ambleminde yer alan arslan figürü, milletlerin birçoğunda genellikle güç ve ihtişamın sembolü olarak kullanılmıştır. Türk kültür alanında daha çok Budizm ile birlikte görülmeyle beraber, Altaylar'da da bu figürün bulunması daha erken dönemlerden itibaren Türkler arasında arslan sembolünün varlığını işaret etmektedir. Arslan savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret sembolü olmuştur. Budizm'de arslan, bazen Tanrı sembolü bazen de hükümdarın kendisini veya oturduğu tahtı simgelemiştir. Arslan sembolü, Türkler'in İslamiyet'i tanınmasından sonra da anlamını yitirmemiştir. Arslan Han, Arslan Bab/Baba, Bazîr Arslan, Alp Arslan gibi adlandırmaları da buna işaret etmektedir. Alevî-Bektaşî kültüründe, yiğitlik, mertlik ve cesaret timsali Hz. Ali'nin mâhılası olur ve onun yiğitlik ve mertliğini simgeler. Arslan ayrıca Hz. Muhammed'in Mirac'a yükseldiğinde yoluna çıkar. Hz. Muhammed yüzüğünü arslana verdikten sonra ancak yoluna devam edebilir. Mirac'dan döndüğünde Kırklar Cemine giren Hz. Muhammed yüzüğünü Hz. Ali'nin parmağında görecektir. (Çatalbaş, 2011:51; Günşen, 2007:347)

Amblemde yer alan bir başka figür olan ceylan/geyik, Türklerde kullanılan en erken dönem sembollerden biridir. Geyikten türeyiş anlatılarının varlığı Moğol, Fin-Ogur, Avrupa Hun, Macar ve az da olsa Kuzey Türkleri arasında yaşamaktadır. Geyik, şaman törenlerinde biçimine girilen hayvan ata veya ruh olarak bilinir. Göktürklerde kurban edilen geyik aynı zamanda hükümdarlığın sembolüdür. Budist mitolojide ak geyik Buda'nın sembolü olmuştur. Geyiğin birçok anlamı İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir (Ögel, 1989:569-583) .

Bolluk ve bereketin sembolü olan bu hayvan kimi zaman yol gösterici kimi zaman mübarek bir binek kabul edilmiştir. Sığın, dağ keçisi, geyik, ceylan, Sanskritçe bir kelime olan Eşki (Keçi) biçimiyle de Türkçe’de kullanılmıştır. Bugün Türkistan’da dört tülük maldan biri olup koruyucu iyisi Eşki Ata’dır. Türkiye sahasında yol göstericiliği ile birçok anlatıda varlığını devam ettiren geyik motifi Alaeddin Gaybî’nin Kaygusuz olmasına (Güzel, 2011), Geyikli Baba, Karaca Ahmet gibi dervişlerin toplumun aydınlanması ve tarım toplumu olmasında öncülük etmeleri, geyik veya ceylanın Türk kültürü alanında önemine işaret etmektedir.

Teslim Taşı; 0,5 -1,5 cm. kalınlığında bir yüzü hafif konveks, kenarları 12 muntazam hilal şeklinde dilimli, bir taştır. 12 dilimli olmasına pek çok anlam yüklenir.

En altta dört halka dört kapıyı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) simgeler. Bu alt kısım, bazı bölgelerde ise bildiğimiz püskül şeklindedir. Püskül şeklen süpürgeye benzetilir. Bazıları kırmızı, bazıları ise beyaz veya yeşil renktedir. Bununla nefsin kötü hallerini süpürmeyi, böylelikle kalbin temizlenmesinin gereğini temsil ettiği düşünülür. Renkler için ise yerine göre bazen beyaz veya yeşil, zehirlenerek öldürüldüğü için Hz. Hasan’ı; kırmızı, boğazı kesilerek öldürüldüğü için Hz. Hüseyin’i remz eder.

Taşın üst ve alt bölümünde bağın geçtiği deliklerin yanında, tespih tanesi gibi iki yuvarlak bulunur. Bunlara Habbe denir. Bektaşilikteki genel kabulde yukarıdaki Habbe, Hz. İmam Hasan; aşağıdaki Habbe, Hz. İmam Hüseyin, taşın kenarlarındaki hilal şeklindeki girintiler ise On İki İmama işarettir. Taşın dış yüzü Hz. Hatice, iç yüzü Hz. Fatıma’yı; teslim taşı bağının enseye gelen kısmındaki ince deri İsmail Peygamber için inen kurbanın derisi veya Ene’l -Hakk şehidi Nesimi Sultan’ın yüzülen derisine işarettir. Kaytan diye tanımlanan bağı ise darağacında asılan yine bir başka Ene’l -Hakk Şehidi Hallac-ı Mansur’un ipidir.

Gelenekte nasip alacak cana verilecek olan teslim taşının kaytanının derisi canın nasip kurbanının derisinden, bağı ise yününden elde edilen iple yapılır, nasip gününden bir veya birkaç gün önce deneyimli dervişler veya deneyimli bacılar hep birlikte usulüne uygun olarak bu teslim taşını hazırlar.

Teslim Taşı’nın kaynağı eski Türk inanışlarına bağlanmaktadır. Tanrı tarafından Türklere armağan edilen Yada/Cada/Sata taşı ile istenildiğinde

yağmur yağdırmaktadırlar. Hakkında birçok anlatı bulunan Yada/Cada/Sada taşıyla ilgili bilgi Divan u Lügati't-Türk'te yer almaktadır. (Tanyu, 1968;41-60,141;Özen, 2011; Erdem-Demir, 2010).

Çalışmamıza katılan kaynak kişiler ilk sırada sembolün Hacı Bektaş Veli ve O'nun düşünce sistemini çağrıştırdığını ifade etmişlerdir. Sembol, kucağında aslanla oturan Hacı Bektaş Veli, Hacı Bektaş resminin temsili, sevgi ve insanlığı ifade etme, eline, beline, diline sahip ol; Hacı Bektaş tasviri, onun dergâhında aslan ve geyiğin düşmanlık etmemesi gibi cümlelerle anlamlandırılmıştır.

İkinci sırada kanaatlerini belirtenler, düşüncelerini hayvan sevgisi merkezli izah etmişler. Tasaavuf alanıyla hayvan sevgisini birlikte ifade eden kaynak kişiler; tarikat şeyhi ve hayvan sevgisi, hayvan sevgisini gösteren bir melamî, kucağında geyik ve aslan olan bir bilge adam Mevlana'ya benzeyen eliyle köpek seven bir derviş, Mevlevilik, geyik ve aslan kucağında, Mevleviliği, insana ve hayvana değeri anımsatan bir görsel, Ahmet Yesevî'nin ayırt etmeksizin tüm canlılara sevgisi, Geyikli Baba ve geyik, Pir Sultan Abdal'ın geyik ve aslan ile fotoğrafı, Geyik, aslan figürü ve bir derviş, Hacı Bayram Veli'nin iman edişi, Geyiği ve aslanı, şiddeti ve merhameti vahdette birleştirmiş derviş cümleleriyle düşüncelerini ifade etmişler. Ayrıca verilen sembol mit ve Türk kültürüyle de ilişkilendirilmiştir.

Pir Sultan Kültür Derneği'nin amacı; “Pir Sultan Abdal'ın yaşamı ve felsefesi doğrultusunda sosyal, kültürel çalışmalar yapmak, başta Anadolu Alevi kültürü olmak üzere, tüm kültürleri yaşatmak, geliştirmek ve yaymanın yanı sıra demokrasi, laiklik, hukuk devleti ve insan hakları gibi değerlere sahip çıkmak” olarak ifade edilmektedir.

Dernek Genel Başkanı Gani Kaplan, amblemi; “yazışmalarda; beyaz zemin üzerine, kırmızı renkte, elinde sazı ile Pir Sultan Abdal'ın silüetidir. Flama, bayrak ve tabelalarda sarı zemin üzerine, kırmızı renkte, elinde sazı ile Pir Sultan Abdal'ın silüeti” olarak açıklayıp anlamını; “Pir Sultan Abdal heykelinden hareketle elinde sazla Pir Sultan Abdal figürü, Pir Sultan Abdal'ın direncinin bağlamasıyla bütünleşmesi anlatılmaktadır. Pir Sultan Abdal, Alevi inancında başkaldırının, hak aramanın işaretidir. Saz Telli Kur'an'dır. Bunun için Alevi ibadetleri sazla yapılmaktadır. Saz, Asya ve Ortadoğu ülkelerinde yaygın bir enstrüman olmanın yanında Orta Asya'da çok kullanılan bir çalgıdır. Dolayısıyla geleneksel yönü bulunmaktadır” cümleleriyle ifade etmiştir.

Alevilik-saz ilişkisini Zelyut, Alevi törenlerinde sazın kullanılmasını âşıklık geleneği, âşıkların seyahatleri ve bu seyahatlerin fonksiyonu üzerinde durarak izah eder. Alevilerde âşık, Hakkı (Allah'ı -Tanrı'yı-) ve adaleti temsil eder, zâkir de denilen âşığın dilinden ve bağlamanın telinden yükselen sesler kutsaldır. Anadolu'da Alevi inancına göre Kur'an'ın ebedi ve küresel mesajları ancak ses/ söz/ bağlama üçlemesiyle açığa çıkar. Alevi kimliğini, felsefesini anlatan ulu ozanlar (âşıklar) bu yüzden her şiirlerinde, mutlaka Allah, Muhammet, Ali kavramına gönderme yaparlar” (Zelyut, 2012:229). Alevi törenlerinde sazın kullanılması münasebetiyle “Telli Kur'an” olarak da adlandırılmaktadır.

Pir Sultan Kültür Derneği'nin amblemine yönelik kaynak kişilerin verdikleri cevaplar daha çok müzik merkezlidir. Kaynak kişiler, Pir Sultan Abdal'ı ifade eden heykel resmini çoğunlukla “saz çalan insan” figürü olarak algılamış, “ kopuzu havaya kaldıran kadın, âşık, elinde bağlama bulunan insan figürü zaferi kutlamak için elindeki sazı havaya kaldıran kadın, havada elinde sazla uçan bir kadın, elinde sazı olan bir heykel, elinde saz olan bir Anadolu kadını, yakarış, elinde sazıyla gururlanan halkın sevdiği sanatçı, müziğin tutkusunu rahatça ve özgürce yaşama, umut çağrısını gibi cevaplar verilmiştir.

Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu ya da Köroğlu cevapları ile sazın silah olarak kullanılması biçiminde algılanan heykel resmi, kaynak kişiler pek azı tarafından Aleviliğin sembolü olarak anlandırılmış. Alevilik ve saz şairleri, Alevilik- Pir Sultan Abdal, Alevi-Bektaşî inancı ve elinde saz tutan kana bulanmış Alevi dervişi biçiminde algılanmış.

Katılımcılardan iki kişi ise kadının çevresini aydınlatması ve temizlik ile iyiliğin ifadesi olarak cevaplamışlar.

Avrupa Alevi Düşünce Derneği amacını; “Alevi-Bektaşî kültür ve öğretisinin araştırılması, yaşatılması için çalışmalar yapmak, bu doğrultuda Avrupa ülkelerinde ve Türkiye’de dernek şubeleri açmak, bu doğrultuda faaliyetler yapmak” biçiminde açıklamaktadır.

Dernek amblemi, başkan İsmet Abbasoğlu tarafından yapılmıştır. Amblem; On iki yıldız- On İki İmam ile Avrupa Birliği'nin bayrağındaki on iki yıldız temsil etmektedir. İnsan figürleri Alevi ibadetini, mavi zemin üzerinde yıldızlar Avrupa Birliğini ifade etmektedir.

Alevi-Bektaşî inancının düşünce temellerinden olan On İki İmam, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Cafer Sadık, Musa-i Kazım, İmam Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali Naki, Hasan Askeri ve Muhammed Mehdi'dir.

Hz. Ali, 598 yılında Mekke'de doğmuş, 661'de şehit edilmiştir. Mezarı Kûfe'dedir. Türkler arasında yaygın bir inanca göre de bugün Kuzey Afganistan'da Mezar-ı Şerif'e defnedilmiştir. Hz. Muhammed'in amcaoğlu ve damadıdır. Hz. Muhammed'in soyunun Hz. Fatıma dolayısıyla Hz. Ali evlatlarından sürdürdüğüne inanılmaktadır (Çetin, 1997).

Sembol/amblemle ilgili kaynak kişilerin büyük çoğunluğu tarafından Avrupa Birliği merkezli algılanmış ve "AB ve modern dans temsili, dans eden kadın ve erkek", "Avrupa Birliği ve şaha kalkmış at dansı", "Atı şahlandıran adam ve Avrupa Birliği", "AB'den kaçan bir canlı" gibi cevaplar verilmiş.

İkinci grup mitik tasavvurdur. "Geyik, boynuzun çevresinde yıldız", "Yarısı insan yarısı hayvan olan gerçeküstü bir canlı", "Eski Yunan mitolojisindeki yarı insan yarı hayvan olan varlık", "Tanrı tasviri" gibi cevaplar verilmiş.

Üçüncü olarak dinsel tören gerçekleştiren insan, insanın etrafına ışık saçması, burçlarla ilgili, bir bineğin üzerinde kızın yıldızlara hükmetmesi evrensel dünya barışına dair bir görsel, özgürlük isteyen, gezegende bir yer arayan ve kendini bulmaya çalışan bir kadın gibi anlamlar yüklenmiştir.

Dede Korkut'un on iki hikâyesi, geyiğin Türk mitolojisinde ata kabul edilmesi, Dede Korkut'un 12 boyunu ifade eden yıldızlar, bir Türk topluluğunun bayrağı gibi cevaplardan başka dinî ritüel olarak semazen ve semah dönen insan figürü olarak anlamlandıran kaynak kişi sadece dört kişidir.

Semahın sahneye taşınmış olması kaynak kişilerin bunu dans olarak algılamalarına yol açmış ve AB bayrağı, yıldız, mitik tasavvur gibi cevapların yanında dans eden kadın veya dans eden insan, insanın dansla özgürlüğe gitmesi gibi cevaplar verilmiş.

Sonuç

İncelediğimiz dernek veya vakıfların adları ve hizmet alanları ya da dernek veya vakıf tüzük ve senetlerinde yazan amaçlar ne olursa olsun kullandıkları amblem, bu tür sivil toplum kuruluşlarının fikri alt yapılarıyla ilgili bilgi vermektedir. Sadece STKlar değil, çeşitli grupların kendilerini ifade etmek için kullandıkları semboller de sosyal yapıda önemli yer tutmaktadır.

Çalışmada;

1. Çalışmaya katılan Türk dili ve edebiyatı öğretmen adayları, öğrenim gördükleri üniversitelerde tasavvufî Türk edebiyatı konusunda bilgilendirilmelerine rağmen bu alanda kullanılan semboller başta olmak üzere düşünce sisteminin ifadesi için seçilen kavramlar hakkında yeterli bilgiye sahip değillerdir.

2. Türk Dili ve edebiyatı öğretmen adayları İslamî dönem Türk edebiyatı konusunda sembolik ifadeleri ve bunların anlamlarıyla anlamlarındaki derinliği; tarihî ve inanç kökenleri hakkında yeterli fikirleri bulunmamaktadır.

3. Öğretmen adayları olan genç kesimin toplumun inanç yönüyle ilgilenmediği ve dolayısıyla sembollerin anlamlarından haberdar olmadıkları,

4. Öğretmen adaylarının sembollerin kimlik tanınması/ tanıtılmasında kullanıldığını, ancak sembol anlamlarını bilmedikleri,

5. Günümüzde kadın-erkek eşitliği/eşitsizliği konusunun sıkça işlenmesi, cem figürünün cinsiyet eşitliği biçiminde yorumlandığı tespit edilmiştir.

6. Öğretmen adaylarının içine doğdukları, yaşadıkları ve daha da önemlisi hizmet verecekleri toplumun inanç yapısını, dolayısıyla kültürel dokusunu yeterince bilmedikleri anlaşılmaktadır.

Türk kültürünün farklı yaşandığı bölgelerden olan yoğun göçler, aynı zamanda inançların farklı yorumlandığı ve yaşandığı bir çeşitliliği de beraberinde getirmektedir. Bu farklılıklar mahallî ve inanç kimliği olarak kişi veya gruplara mal edilmiş, Alev-Bektaşî inanç çevresine mensup kitlenin tanınması ve kendilerini tanımasında da farklılıklara sebep olmuştur. Grupların kendilerini tanıtmaları veya tanınmaları yanında, gruba hizmet vermek zorunda olan kişi veya grupların muhatabı inanç grubu ve bu grubun inanç yapıları hakkında bilgi sahibi olmadıkları, dolayısıyla eğitim sistemi tarafından yeterli bilgilendirilmenin yapılmadığı/yapılmadığı söz konusudur.

Yapısal-işlevselci sosyologlar, toplumu birbirleriyle uyumlu parçaların bir bütünü olarak görürler. Uyumlu parçalar, birbirinden farklı olmakla beraber birbirinin tamamlayıcılarıdır. Toplumun her bir parçası, kendi değerlerini korumak ve yaşamakla varlığını sürdürebilir ve sürdürme iradesi sergiler.

Toplum grupları/ parçaları birbirlerinin değerlerini bilmedikleri veya kabullenmedikleri takdirde gruplar/ parçalar arasında çatışma çıkar. Çatışmanın önlenmesi, toplum üyelerinin sahip olduğu değerlerin uyumuna bağlıdır.

Yapılan tespitite, Alevi-Bektaşî grupların kullandığı sembollerin yaşadıkları toplumdaki bütün fertlerin, dolayısıyla toplumun ortak geçmişinden geldiği, ortak inanç unsurlarını barındırdığı ve toplumsal bilinçaltını oluşturduğu görülmüştür. Sembollere yüklenen anlamların genellikle olumlu çağrışımlara kaynaklık etmesi buna işarettir. Ancak bu müşterekliğin ilgili eğitim kurumlarında verilmesi, özellikle öğretmen adaylarının hizmet verecekleri toplumsal yapıyı tanımlarının hizmetin verimliliği açısından önemli olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

Kaynaklar

- Çatalbaş, Resul(2011). Türklerde Hayvan Sembolizmi ve Din İlişkisi. *Turan-Sam*, 3, 12 (Sonbahar), 49-60.
- Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknemeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erdem, Cem – Demir, Tazegül. (2010). Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 437-469.
- Ertem, Hayri. (2004). Hattiler ve Hititler Dönemi'nden Eski Türkler'e, Osmanlılar'a ve Günümüz Anadolu'suna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar – II. *Archivum Anatolicum (Ar-An)*,7/2, 49-63.
- Esin, Emel. (1979). Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar). *Türk Kültürü El Kitabı (Seri II'ye Ek)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.
- Günşen, Ahmet. (2007). Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları Volume 2/2 (Spring)*. 328-350.
- Güzel, Abdurrahman. (2011). *Kaygusuz Abdal*. Ankara: Akçağ Yay.
- <http://www.alevifederasyonu.org.tr/abfhakkindadeta.php?id=1>
- <http://www.hacibektasvakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu/>
- https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=729:yuezyillr
- İmam Muhammed Bakır-İmam Cafer Sadık. (2011). *Buyruk* (Çev. ve Sad. B.Y. Altıok-Yay. Haz. M. Aydoğdu), Ankara: Ahi Yayınları.
- İnan, Abdulkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştır-*

malar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Kaan, M. Ertuğrul. (1961). *İslâm Arslanı Hz. Ali*. İstanbul: Gayret Kitabevi.
- Kalafat, Yaşar. (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karlıağa, Bekir. (1991). Anasır-ı Erbaa, *TDV İslam Ansiklopedisi-3*. 149-151, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (1996). *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (Gen. 2. b.). İstanbul. Dergah yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1989). *Türk Mitolojisi-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.
- Özen, Gürkan. (2011). Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziynetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60. 415-434.
- Roux, Jean-Poul. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. (Çev. A. Kazancıgil-L. Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Shankland, David. (1997). Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik, (Çev. S. Olgun-Z. Yedigün), G. Ü. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 4 (Ağustos), s. 23-32.
- Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Yaman, Ali (2001), *Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti (1): Dünden Bugüne Temel Bilgiler*. https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=729:yuezyillar
- Zelyut, Rıza. (2012). *Türk Aleviliği*. Ankara: Kripto yayınları.

KEÇECİ BABA'NIN BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ

Place of Keçeci Baba in Bekthasi Culture

İsmet ÇETİN*, Serap KARADEMİR**

Öz

Toplumsal bellekte yaşayan ve toplumu mensubiyet duygusuyla bir arada tutan kültürel kodlar, kimi zaman bir anlatıyla, kimi zaman bir sembolle, kimi zaman bir şahsiyet ve çevresinde teşekkül eden menkıbevi anlatılarla yaşamaya devam etmektedir. Menkıbevi anlatılar, toplumda benzer fonksiyonları yerine getiren şahsiyetlerin çevresinde yeniden şekillenir ve birbirleriyle benzerlik gösterir. İnanç veya inanmanın merkezî şahsiyeti çevresinde oluşan anlatılar, zaman içinde merkezden çevreye genişleyerek yayılır ve mahallî inanç merkezlerinde inanç/kanaat önderleri çevresinde anlatılmaya başlar. Bu örneklerden biri Tokat/Erbaa'da bulunan Keçeci Baba ve hakkındaki menkıbevi anlatılardır.

Sözlü gelenekte, Hacı Bektaş Veli'nin amcası olduğu söylenen Keçeci Baba ile ilgili onun veliliğine dair pek çok menkıbe anlatılmaktadır. Asıl adı Ahi Mahmud Veli olan Keçeci Baba'nın gösterdiği kerametler gerek Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde gerekse Otman Baba Velayetnamesinde anlatılanlarla benzerlik göstermektedir. Alevi Bektaşî kültüründe önemli bir yeri olan Keçeci Baba ve çevresinde oluşan menkıbevi anlatılarla Hacı Bektaş Veli ve Otman Baba velayetnamelerindeki anlatıların benzerlikleri/aynılıkları ve bunların kaynaklarının tespitiyle ilgili bu çalışmada, aynı zamanda eski Türk inanışlarındaki bazı motif benzerlikleri üzerinde durulmuştur. Çalışmada Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, Otman Baba Velayetnamesi ile sözlü gelenekte anlatılan menkıbeler esas alınmıştır. Eski Türk inançlarında da yer alan bazı motiflerin menakıbnamelerde ve velayetnamelerde de yer aldığı tespit edilmiştir. Çalışmada elde edilen sonuçlar; Türk toplumunun eski inanç sistemlerini yüzyıllardır devam ettirdiğini ve din/inanç değişikliği olsa bile bu inançların o yaşanan din/ inanç çevresinde yeniden şekillenerek yaşadığına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Keçeci Baba, Hacı Bektaş Veli, Alevi, Otman Baba, Bektaşî

Abstract

The cultural codes which live in social memory and hold society together with a sense of belonging have continued to live with occasional accounts, occasional symbols, occasional personalities, and legendary narrative consisting around. Legend narratives are reshaped and resemble each other in the vicinity of persons who perform similar functions in society. The narratives occurred belief's leaders consisting around are spread out from the centre to locality with expanding and they begin to be told around belief / opinion leaders in local faith centres. One of these examples is the Kececi Baba in Tokat / Erbaa and legendary narratives.

In oral tradition, It is told many legendary about the Kececi Baba's sainthood, who is said to be the uncle of Hacı Bektash Veli. The miracles shown by the Kececi Baba, whose real name is Ahi Mahmud Veli, are shown similarity both Hacı Bektash Veli's and Otman Baba's Velayet-

* Prof. Dr. Gazi Üniversitesi, Türkiye, icetin@gazi.edu.tr

** Ordu Üniversitesi, Türkiye, bserap78@hotmail.com

name's narratives. This study deals with the legendary narratives of Kececi Baba and his locality, which has an important place in Alevi Bektashi culture, and the similarities of the narrative of Hacı Bektash Veli and Otman Baba's Velayetname, and their sources. At the same time, this study dwells on some motif similarities in ancient Turkish beliefs. In the study, the Hacı Bektash Veli Velayetname, the Otman Baba Velayetname and legendary narratives which is told and compiled are taken as the basis. It has been determined that some of the motifs, which are also including the ancient Turkish beliefs, also take place in menakıpname and Velayetnames. The results obtained in the study; It indicates that the Turkish society has maintained its old belief systems for centuries and that these beliefs, even if there is a religion / belief change, are reshaped around the religion / belief in which it is experienced.

Keywords: Kececi Baba, Hacı Bektash Veli, Alevi, Otman Baba, Bektashi

Sibirya steplerinden Hint Yarımadası'na, Tabgaç (Çin) elinden Avrupa içlerine kadar geniş bir coğrafyada yaşayan Türklerin hayatları, yaşadıkları coğrafyalara bağlı olarak çeşitlilik gösterecek ve dolayısıyla bu çeşitlilik de zenginliğe dönüşecektir. Türk toplulukları yaşadıkları geniş coğrafyalarda içinde buldukları zaman ve mekâna bağlı olarak çeşitli kültür ve medeniyetlerle karşılaşmışlar, buna bağlı olarak da farklı inançları kabul etmişlerdir. Türkler, araştırmacılar tarafından Tengricilik, İbrahimî Din, Kamizm, Gök Tanrı Dini gibi adlarla adlandırılan inanç sistemleri dışında Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Yahudiliği de kabul etmiş, hayatlarında uygulamışlardır. Ancak tarihin ilk dönemlerinden itibaren sahip oldukları kültürel kodları bu inanç /din sistemleri içinde devam ettirmişlerdir.

Seçtikleri yeni dinlere geçişten sonra eski inanç sistemlerini tamamen bırakmamışlar ve genellikle bu inançlarını yeni dinin kalıplarına uydurarak varlığını sürdürmüşlerdir. Günümüzde halen, Türk topluluklarında ilk inanç sistemlerinden itibaren varlığı bilinen tabiat ve ata kültürünün izleri görülmektedir.

Türk toplumunda önemli bir yere sahip olan veli/evliya kültürünün temelini bakıldığında Türk'ün yarattığı eserlerde var olan bir "Ata" kültürü ile karşılaşırız. "Kamlık dininde, dünyada yaşamakta olan insanla, ölmüş olan ataları arasında çok yakın bir münasebetin olduğuna inanılır. Yaşayanla ölmüş olan ataları arasındaki bu bağın gücü, atalara ardı arkası kesilmeyen bir saygıyı gerekli kılar. Işık dünyasında bir Tanrı gibi yaşayan ataları, ilahi kuvvetlere sahiptirler ve insana sıkışık zamanlarında yardım edebilirler." (Eröz, 1992). Zira atalar kültürüne bağlı ata ruhlarının yol göstericiliği, gelecekte haber vermele-ri, Türk coğrafyasında bir inanma biçimi olarak görülmektedir (Çetin, 2009).

Toplumların, dolayısıyla Türk toplumunun da kendine mahsus davranışları bulunmaktadır. Bunlar kedi buldukları dönem ve zaman içinde bâtil sayılmış olsalar da bu davranışlar kültür alanında kodlanmış tipik davranışlar olarak varlığını sürdürür. Özellikle inanca dair inanma ve pratikler toplum belleğinden silinmez, aksine varlığını başka biçimde devam ettirir. İslamiyet'ten önceki dönem Türk inançlarındaki kutsal kişi kültü, İslamiyet'ten sonraki dönemde eski inançlardan sıyrılarak İslami anlayışla yeniden yorumlanıp varlığını ısrarla sürdürür. “Eski Türk şamanları incelendiği zaman bunların Türk Veli imajına çok benzediği görülmektedir. Gelecekte haber getiren, hava şartlarını değiştiren, felaketleri önleyebilen, hastaları iyileştirebilen, göğe çıkıp uçabilen ya da ateşte yanmayan şamanlar, bu özellikleri ile Bektaşî menakıpnamelerinde ya da diğer tarikatlarda yazılanlarda anlatılan Türk Veli gibidirler.” (Ocak, 1992:11).

“Arapça velâ ya da veliye (yaklaşmak, yakın olmak) fiilinden gelen veli kelimesi sözlükte dost, ahbap, arkadaş, yardımcı, komşu gibi anlamlara gelmekte olup Evliyâ kelimesi onun çoğuludur. Evliyâ kelimesi halk arasında genellikle tekil anlamında kullanılır. Tasavvufta Velî, Kur'an-ı Kerim'de dost anlamında geçtiği ayetlere dayandırılarak, Allah'ı seven, dost edinen ve O'nun tarafından dost edinilen anlamında kullanılmıştır. Zamanla bu kavram genişleyerek benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan anlamına bürünmüştür.” (Ocak, 1992:1). Karizmatik kişiliğe sahip olan Veli tipinin İslamiyet'ten önceki dönemde Ata, Bab, Baba gibi adlarla adlandırıldığı bilinmektedir. ÇETİN (2007), saygı duyulması gereken şahıslar için de kullanılan Baba/Bab kavramının Türkistan sahasında evliya, aziz, sultan, ata kelimeleri ile karşılandığını, yaygın olarak da “evliya” anlamında kullanıldığını belirterek şunları ifade eder: “İslamiyet öncesi dönemlerde Bab (Baba) veya Ata terimleri kullanılırken İslami dönem Türkistan sahasında bu terimlerin yerini aziz, evliya adlandırmalarının aldığı söylenmektedir.” Günümüzde Ataların yerini evliyalar almış ve İslami bir motife bürünen Velî ruhlarının zorda olana yardım edeceği inancı yerleşmiştir. Evliyaların mezarlarını ziyaret ederek onlardan yardım dileme inancı biraz da 13. yy.'dan itibaren kaleme alınan velayetnamelerin tesiriyle devam etmiştir. Üstelik ziyaret olgusu, günümüzde kaybolmak yerine inanç sistemlerindeki değişikliklere ayak uydurarak varlığını sürdürmüştür. Türkiye'nin pek çok yerinde rastlanan veli türbeleri ve bunların ziyaret akınına uğraması Atalar kültü inancının devam ettiğinin bir göstergesidir.

İslamiyet'in Anadolu'da yayılmasında evliyaların rolü büyüktür. İslamiyet'le tanışan Türkler geçmişten getirdikleri bazı inanç sistemlerini İslami bir görünüme büründürmüşlerdir. Ocak'a göre Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde "Kur'an-ı Kerim'de çeşitli mucizeler gösteren peygamberlerle kendi din adamları arasında benzerlikler bulmaları ve İslamiyet'e çabuk ısınmaları etkili olmuştur (Ocak, 1992:13). Arıstan Bab/Aslan Baba, Şaştı Aziz, Karaşaş Ana, Domalak Ana, Sunak Ata çevresindeki anlatı ve pratikler İslamiyet'ten önceki dönem inanma ve uygulamaların İslami dönemde devam ettiğini gösterir.

Türklerin İslamiyet'i kabul ettikleri ilk dönemlerde adları bilinmeyen veya unutulmuş olanların dışında en önemli figür başta Türkistan sahası olmak üzere bütün Türk dünyasında etkili Hoca Ahmed Yesevî'dir. İlk Türk tarikatının kurucusu olan Ahmed Yesevî, daha sonraki dönemlerde Yeseviyye Tarikatı adıyla olmasa bile farklı adlarla kurulan tarikat ve tarikat önde gelenleri/şeyhleri vasıtasıyla İslamiyet'in yayılmasına vesile olmuştur. Türkistan sahasında başlayan tasavvufî hareket Türkistan'dan Anadolu topraklarına akar, "ismi bilinmeyen pek çok Türk mutasavvıfı da aynı yolla Anadolu'da faaliyet gösterir ve veli tipini oluşturur" (Ocak, 1992:13).

Anadolu'da İslam'ın yaygınlaştırılması kadar önemli bir diğer husus da burada Türk varlığının devam ettirilebilmesiydi. Bunun için de Anadolu'da yerli gayri Müslimlerin elinde bulunan sanat ve ticareti kontrol altına almaları gerekirdi (Çağatay, 1982). Bu sebeple 13. yy.'dan itibaren Anadolu'da etkin olmaya başlayan Ahi teşkilatı, Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar veli tipine bürünmüş sanat erbaplarını göndererek ekonomik alanda Türk varlığını etkin kılmaya çalışmıştır. Nitekim Barkan'ın Osmanlı Devletinin kuruluşunda önemli rol oynadığını belirttiği kolonizatör Türk dervişleri de bu teşkilat içinde yetişmiş ve Anadolu'nun dört bir yanına dağılarak buradaki halka hem sanat ve ticareti öğretmiş hem de yaşam biçimiyle ve ahlakıyla topluma örneklik etmişlerdir (Barkan, 2002).

Anadolu'nun dört bir yanına dağılmış olan ve gittikleri yerlerdeki halka hem meslek öğreten hem de o bölgede pır/veli kişiliğiyle ön plana çıkan Ahi önderleri zaman içinde evliya kimliğine bürünmüşlerdir. Bu evliyalardan biri de mezarı Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Keçeci Köyünde bulunan Keçeci Baba adıyla bilinen Ahi Mahmut Veli'dir.

Tokat'ın Erbaa ilçesine 31 km uzaklıkta bulunan Keçeci köyünde bulunan Keçeci Baba türbesi özellikle akıl hastalıkları veya psikolojik bozuklukların tedavisinin yanı sıra gerek insan gerekse hayvanların derdine şifa aramak için ziyaret edilen yerlerden biridir. Asıl adı Ahi Mahmud Veli olan Keçeci Baba'nın 13. yy.'da yaşadığı bilinmekle birlikte ölüm tarihi 1349 olarak verilmektedir. (Maden, 2014; Keskin, 2004). Gül Ahi Baba, Şah Mahmud Veli ve Ergani Mahmud gibi adlarla da bilinen Keçeci Baba'nın Nişabur'da dünyaya geldiği, Hacı Bektaş Veli'nin amcası ve Hoca Ahmed Yesevi'nin talebesi olduğu belirtilmektedir (Maden, 2014; Hanılçe ve Tepecik, 2016; Ulu, 1997).

Veli olarak adlandırılan ve Tanrı'ya yakın olduğuna inanılan şahsiyetler etrafında gelişen anlatılar incelendiğinde kültürel bazı unsurların aktarımı ve anlatılar arasında benzerlikler görülür. Bu çalışmada, Keçeci Baba etrafında gelişen anlatılar bu bağlamda incelenerek Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi ve Otaman Baba Velayetnamesinde anlatılan menkıbelerle benzerlikleri ele alınmıştır ve benzer unsurların oldukça fazla olduğu gözlemlenmiştir. Bu benzerlikler eski Türk inanışlarındaki bazı motiflerle de örtüşmektedir. Bu da gösteriyor ki menkıbevi anlatılar, toplumda aynı fonksiyonları yerine getiren şahsiyetlerin çevresinde yeniden şekillenir ve birbiriyle benzerlik gösterir.

Kuşkusuz velilere atfedilen kerametlerin en başta geleni olacakları önceden haber vermedir. Veli kişi çoğu kez insanların kendisine ve veli kişiliğine inanmaları için gaipten haber verir. Gerek Hacı Bektaş Veli ve Otman Baba velayetnamesinde, gerekse velayetnamesiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan ve anlatıları sözlü geleneğe dayanan Keçeci Baba ile ilgili menkıbelerde bu rivayetler görülmektedir. Keçeci Baba'nın Hacı Bektaş Veli'nin Pir olacağını önceden rivayet etmesi, Otman Baba'nın Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un fethini önceden müjdelemesi, Belgrad seferinde başarısız olacağını öngörmesi, kendisine tuzak kuranların niyetini anlaması gibi kerametler göstermiştir. Gaipten haber verme kerametinin yanı sıra tabiata hükmetme, hayvanlara söz geçirme, ateşten, sudan etkilenmeme gibi kerametlerin de veli şahsiyetlere atfedilen kerametler olduğu görülmüştür.

Keçeci Baba'nın Ayakbastı mevkiine gelişini anlatan menkıbeye göre "Ahi Mahmud Veli burada bir taşın üzerine çıkarak ezan okur. Sesi duyan Rum köylüleri "İsa indi" diyerek Keçeci Baba'nın başına toplanırlar. Ezanı bitirip taşın üstünden inen Keçeci Baba'nın taşın üzerinde ayak izlerinin çıktığı görülür." (Maden, 2014; Ulu, 1997; Hanılçe ve Tepecik, 2016). Benzer bir

anlatı Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde de vardır. Velayetnameye göre, “Bir gün Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük’ün doğu tarafında gezmeye çıkmıştı. Birisinin balçıktan kerpiç yapmaya çalıştığını gördü. Hünkâr da o balçığa ayaklarıyla girip kendisine yardım etti. Kerpiç için balçık kıran kişi ‘derviş ayakla balçığı kerpiç haline getirmeyi ben de yaparım. Bak şurada büyük bir kaya var, gerçekten velayet sahibi isen şu kayanın üstüne çıkarsın, kayayı ayaklarınla çiğneyerek düzeltirsin, hamur yoğurur gibi balçığı yoğurursun, ayaklarının ve dizlerinin o taşta izleri kalır. Böyle yaparsan senin gerçek bir veli olduğundan şüphemiz kalmaz. Sana gönülden bağlanırım’ dedi. Hünkâr bu sözü duyunca kayanın üstüne çıktı, dizleriyle kayayı düzledi (düzeltti), ayaklarıyla çiğnedi. Dizleri ve ayakları hamura gömülür gibi gömülmekte ve iz bırakmaktaydı. Bugün dahi o kayaya ‘Hamur Kaya’ derler (Duran ve Gümüsoğlu, 2010).

Görüldüğü gibi Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde anlatılan taş ayak izi çıkarma olayı Keçeci Baba ile ilgili menkıbelerde de yer almaktadır. Otman Baba Velayetnamesinde de karşımıza çıkan taş kültü, velinin taş hükmetmesi şeklindedir. Otman Baba Kiligra’ya gelerek burada hareketsiz duran bir taş bir emriyle yere düşürmesi, taş “Tiz Tanrı’ya secde eyle. Niye turursun?” demesi ve taşın birkaç mil öteye düşmesi buna örnek gösterilebilir (Kılıç vd., 2007:110). Aslında buna benzer pek çok menkıbe Anadolu coğrafyasının çeşitli yerlerinde anlatılmaktadır. OCAK (2002) ’ye göre, menkıbelerde ortaya çıkan taş ve kaya kültürüyle ilgili motiflerin, eski orta Asya’daki inançların devamı olduğu söylenebilir. Hatta Eliade’ye göre bu inanç sisteminde taşın veya kayanın kendisine değil, onun özünde bulunan iyilik veya kötülük doğurabilecek şeye inanç vardır. (Ocak, 2002:123). Günümüzde de Anadolu’nun ve Orta Asya’nın çeşitli yerlerinde rastlanan Hz. Ali’nin ayak izlerini buna örnek gösterir.

Bir başka menkıbe ise Keçeci Baba’nın bugün mezarının bulunduğu Keçeci köyüne yerleşmesi hakkında anlatılanlardır. Rivayete göre Keçeci Baba, “Horasan’dan Anadolu’ya gelmek için yola çıkarken elindeki çelik taşı Anadolu topraklarına doğru fırlatır. Amacı, söz konusu taşın burada dikildiği yere gelip, oraya yerleşmektir. Nihayet, aradığı taşı türbesi bulunduğu köyde bulur ve buraya yerleşir. Nitekim Türbe dışında yere dikili yaklaşık bir metre boyunda ve elli santim enindeki taşın bu taş olduğuna inanılmaktadır.” (Keskın, 2004:93). Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde Hünkâr’ın ikinci halifesi

olarak anlatılan Sarı İsmail'in yurt edinmesi menkıbesi Keçeci Baba'nın yurt edinme menkıbesiyle benzerlik göstermektedir. Bu anlatıya göre Hünkârın özel hizmetinde bulunan ve yanından ayrılmayan Sarı İsmail Hünkâr'ın kendisine ne zaman yurt vereceğini düşünür. Bu durum Hünkâr'a malum olur. "İsmail'im ben göçtükten sonra sopanı at nereye düşerse orası yurdun olsun, yeşil fermanı da yanında götür sana lazım olur." der. Sarı İsmail asasını atar ve Tavaz'a bu şekilde yerleşir. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:781-783). Velayetnamelerde geçen ve pek çok veli için benzer anlatıların bulunduğu yurt edinme hikâyesi Keçeci Baba ile ilgili sözlü gelenekteki anlatılarda da yer almaktadır.

Pek çok velinin kerametleri arasında yer alan su çıkarma kerameti Keçeci Baba için de anlatılmaktadır. Rivayete göre "Keçeci Baba Turhal tarafından köye gelirken bir Rum köyünden geçer. Köylülerle sohbet eder ve onları Müslüman olmaya davet eder. Köylüler bu veli kişiden su çıkarmasını ve susuz olan köylerini suya kavuşturmasını isterler. Bazı kaynaklara göre bu koşulla Müslüman olacaklarını belirtirler. Bunun üzerine Keçeci Baba, dua eder ve Gözderesi adı verilen kayalık bir mevkiden su çıkarır." (Keskin, 2004; Maden, 2014; Hanilçe ve Tepecik, 2016).

Su çıkarma kerameti Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde pek çok yerde geçmektedir. Bunlardan birisi Hacı Bektaş Veli'nin Lokman Perende yanında mürit iken gösterdiği keramettir. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:83). Buna göre Lokman Perende, Bektaş'tan bir ibrik su ister. Hacı Bektaş Hocasından okulun içinden su çıkarmasını ister. Perende, buna gücünün yetmeyeceğini söylemesi üzerine elini kaldırıp dua eder. Perende'nin de "Amin" demesi üzerine okulun orta yerinde güzel bir pınarın akmaya başladığı anlatılmaktadır. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:85). Aynı motif velayetnamenin birkaç yerinde daha tekrar edilir. Hünkâr, Sarı İsmail'e saçının uzadığını ve kendisini tıraş etmesini söyler. Sarı İsmail tıraşa başladıktan bir süre sonra Hünkâr tıraşın yarısında "Bir dakika dur." der. Sarı İsmail tıraşa ara verince Hacı Bektaş Veli, biraz ileride eliyle bir yeri kazar ve "Akpınarım, Akpınarım" der. Hemen o anda, Allah'ın izni, erenlerin velayetiyle çok güzel bir su çıkar. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:385). Ayrıca, Ahi Evran'la buluştuğunda da yerden su çıkaran Hacı Bektaş Veli'nin bu kerameti birkaç kez tekrar ettiği Velayetnamede anlatılmaktadır. Yine Velayetnamede sadece Hacı Bektaş Veli değil Hızır'ın da yerden su çıkardığı rivayet edilmektedir. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:437). Otman Baba velayetnamesinde de benzer bir durum şu şekilde anlatılmakta-

dır: Duna Gölü çevresine gelen Otman Baba, abdallarına bir yer göstererek orada hazinesinin olduğunu söyler ve orayı kazmalarını ister. Kazılan yerde nice değirmene yetecek su çıktığı rivayet edilir (Kılıç vd., 2007:136).

Taştan veya yerden su çıkarma motifi çoğu velayetnamede bulunmakla beraber OCAK (2002) bu motifin Eski Türk inançlarında rastlanmayan, daha çok Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir motif olduğunu vurgulamaktadır. Ancak İNAN (1972), Türk kavimlerinde büyük Türk Tanrısı tarafından kendilerine bahşedilen ya da (*cada/ yat*) taşından söz eder ve bu taş sayesinde istedikleri zaman yağmur, kar, dolu yağdırabildiklerinden, fırtına çıkarabildiklerinden söz eder (İnan, 1972:161).

Velilerin kerametlerine inanmayan veya sözünü dinlemeyen halka felaket musallat etme motifine de hem Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde, hem Keçeci Baba anlatılarında, hem de Otman Baba Velayetnamesinde rastlanmaktadır. Rivayete göre Keçeci Baba bir Rum köyünden geçerken ırmak kenarında çamaşır yıkayan kadınlardan Allah rızası için su istemiş. Ancak kadınlar suyu vermeyip “Gözün kör mü? Daha koca ırmak, git de al!” demesi üzerine Keçeci Baba köyün yere batmasını diler ve köy bir anda yere batar. (Keskin, 2004:94; Ulu, 1997:22).

Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde de Şeyh Sadreddin-i Konevî'nin Ahi Evran'dan ulemayı şehre geri döndürmesini istediği bölümde benzer bir olay anlatılmaktadır. Ahi Evran'ın sözünü dinlemeyen ulema velinin “Ey yer bunları tut.” demesi üzerine yer hepsini yutar. (Duran ve Gümüsoğlu, 2010:481).

Bir felaket musallat etme örneği de yalan söyleyen kişilere karşıdır. Keçeci Baba köyünden geçmekte olan kervanlardan birini durdurur ve bir miktar şeker ister. Mühürlü yükünü bozmak istemeyen kervancı “Yükümüz şeker değildir.” der. Bunun üzerine Keçeci Baba, “Yükünüz şekerdir ama itiraz edersiniz; o halde sizin dediğiniz gibi şap olsun.” dediğinde şeker yükünün gerçekten şapa dönüşmesi (Hanılçe ve Tepecik, 2016) kerameti bu türden bir cezalandırmaya örnektir. Benzeri bir olay da Hacı Bektaş Veli velayetnamesinde anlatılır. Rivayete göre Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'ten geçerken üzeri buğday sapıyla örtülü mercimek ve nohuttan Allah rızası için bir miktar ister. Köylü vermek istemediği için bunların sap olduğunu iddia eder. Bunun üzerine Hacı Bektaş “Bir şey değilse bir şey olmasın.” der ve hububat yığınları bir anda yok olur. (Duran ve Gümüsoğlu, 2010:327). Otman Baba velayet-

namesinde yalanlarla sahte dervişlik yapan Mümin Derviş'in Otman Baba'ya iftira atması ve onu Pirevadi kadısına şikâyet ederek onu yakalatmaya çalışması, Otman Baba tarafından yalanlarının ortaya çıkarılması ve saklandığı yeri bularak bir kötekle onu etkisiz hale getirmesi, yalana karşı veli tipinin tavrını ortaya koyması açısından önemlidir (Kılıç vd., 2007:142).

Yalan söyleyenleri cezalandıran veliler bir nevi yalanın ne kadar kötü bir şey olduğunu nesilden nesile aktarma derindedir. Veli kişilere söylenen yalanlara veya onlara inanmama karşısında bir felakete uğrama motifinin pek çok örneği ile hem velayetnamelerde hem de menkıbelerde karşılaşmak mümkündür. Yine Keçeci Baba menkıbelerinde dervişî rahatsız eden askerlerin atlarının dervişin duası sonucu hastalanması (Keskin, 2004:94) buna örnek gösterilebilir.

Keçeci Baba menkıbeleri ile Hacı Bektaş Veli velayetnamesindeki bir başka ortak motif de ölü insan veya hayvanı diriltme motifidir. OCAK (2002) 'ye göre bu motif Kitab-ı Mukaddes'teki İlya ile Elişa hikâyesi ile Hz. Muhammed'in bir kız çocuğunu diriltmesi anlatısına dayanmaktadır. Benzer bir anlatı Hacı Bektaş Veli ve Keçeci Baba için de anlatılır. Bu motiflere örnek olarak, "Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Ölmüş Olan Çocuğu Diriltmesi Olayı" (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:643) başlığıyla verilen anlatı ile Keçeci Baba'nın bir çocukla kazana atılması, kazanın kapağı açıldığında güle dönen çocuğun Veli'nin duasıyla tekrar canlanması anlatısı (Keskin, 2004:95) gösterilebilir. Otman Baba velayetnamesinde ölü diriltmeyle ilgili bir keramet bulunmakla birlikte felakete uğrayanların her zaman yanında olduğu ve onlara kerametleri ile yardım ettiği vurgusu yapılmaktadır.

Keçeci Baba'nın ismini alış hikayesi de bir keramete dayandırılır. Osmanlı padişahı Keçeci Baba'yı Bursa'ya sarayına davet etmiş ve sarayını süslemesini istemiştir. Keçeci Baba da cebinden çıkardığı bir oda dolusu keçeyle sarayı süslemiştir. Bunun üzerine padişah; "Amma da Keçeci Baba Sultanmışsın." der ve kendisine berat verir. (Maden, 2014; Ulu, 1997; Keskin, 2004). Gül Ahi Baba adından da anlaşılacağı gibi Keçeci Baba, yaşadığı dönemde önemli bir sanat olan Keçeciliği yaşatmış ve adını da buradan almıştır. Hacı Bektaş Veli de adını okulun içinden su çıkararak hocası Lokman Perende'den almıştır.

Zamanından önce bir yere varmak da velilere atfedilen kerametlerdendir. Keçeci Baba'nın padişahın yanına ona refakat eden askerlerden üç gün önce varması (Keskin, 2004:94) ile Hacı Bektaş Veli'nin Molla Saadeddin'in davetine kendisini davet edenlerden önce varması (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:545), bir Kâbe'de, bir Anadolu'da bulunması bu kerametlere örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde Otman Baba da sık sık ortadan kaybolur ve başka bir diyarda tekrar ortaya çıkar. Ağaçdenizi'nde gözden kaybolup Ulu-sukesriye'de ortaya çıkması, buluta binip yıldırımını kamçı edinmesi, kaybolup Azerbaycan'da ortaya çıkması, İstanbul'da bir tepede görünmesi bu duruma örnek gösterilebilir (Kılıç vd., 2007).

Şamanizm'de sıkça karşılaşılan ateşe hükmetme motifi (Ocak, 2002:166) Keçeci Baba'nın padişah tarafından fırına atılması ve fırında yanmaması (Hanilçe ve Tepecik, 2016:147; Keskin, 2004:94) ile Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde geçen Kavus Baba'nın Kara Donlu Can Baba'yı üç gün üç gece boyunca bir kazanda yakmaya çalışması ancak Hacı Bektaş Veli'nin kerametiyle Can Baba'nın kazandan sağ çıkması (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:389) her iki veliye ait anlatılarda karşımıza çıkmaktadır. Otman Baba velayetnamesinde ateş kültürüne tam olarak yer verilmese de veli kişinin ateşe ve suya hükmettiğine dair anlatılara rastlanmaktadır. Bunlardan birinde derin bir suya düşen Otman Baba ortadan kaybolur ve bir müddet sonra bir köyde ortaya çıkar. “Gerçek erenleri ne su boğar, ne kılıç keser, ne od yakar.” sözleriyle de veli kişilerin tabiata hükmedebildiğini vurgular. Ateşe hükmetme kerametine örnek olarak da Babaeski'de Sarı Saltuk'un yaktığı çerağı bir bakışıyla söndürmesi ve tekrar yakması gösterilebilir (Kılıç vd., 2007).

İslam öncesi motiflerden biri olan ağaç kültü de gerek Hacı Bektaş Veli ve Otman Baba velayetnamelerinde gerekse Keçeci Baba menkıbelerinde yerini almıştır. Keçeci Baba ile ilgili anlatılarda “sancı pelidi” olarak bilinen ve ağrıyı, sancıyı kesmesi için etrafında dolaşılacak bir pelit ağacından söz edilir. (Hanilçe ve Tepecik, 2016:147) Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde de Hünkar'ın Hırka Dağı'na geldiğinde büyük bir ardıç ağacının altında “Ey ardıç ağacı yaprağın ve budağın ile kıyamet gününde Allah katında sana şefaah edelim.” demesi ve bu ağaç tarafından korunması (Duran ve Gümüšoğlu, 2010:52-B) ağaç kültürünün İslami dönemde de devam ettiğinin bir göstergesidir. Benzer şekilde Otman Baba velayetnamesinde de ağaç motifi işlenmiştir. Kâfir diyarına sefere giden Sultan Mehmed'e Otman Baba tarafından pelit ağacından bir kötek gönderilir ve sultan o seferde başarılı olur. Yine, hastalanan Sul-

tan Mehmed'in iyileşmesi için Otman Baba'nın dört servi ağacını yakıtıp "Tiz ateş yakun ve şol çamları kesün, ocağa urun ki korkuluk ve karanlık gitsün" diyerek sultanı iyileştirmesi ağaç kültürüne örnek gösterilebilir (Kılıç vd., 2007). Eliade, diğer tabiat kültürlerinde olduğu gibi bunda da ağacın maddi varlığından ziyade temsil ettiği gücün kült konusu olduğunu belirtmektedir (Eliade, 1999).

Bütün bu benzerliklerin dışında Keçeci Baba ile ilgili menkıbelerde ona hayvanların hizmet ettiğinin anlatılması da ona yüklenen velilik vasfının bir göstergesidir. Ağaca, suya, ateşe hükmeden Hacı Bektaş Veli ise hayvanlara hükmetmekten ziyade hayvan donuna bürünmesiyle velayetnamede yer alır. Güvercin donuna girer, ceylanlara söz geçirir. Sözlü kaynaklara göre; Keçeci Baba'yı hükümdara götürmek için gelen askerler tekkeye yaklaştıklarında hayrete düşerler. Zira geyikler dağdan kereste çekmekte, yılanlar ise bu kerestelerin bağlanmasında organlık etmektedirler (Keskin, 2004:94). Otman Baba'nın da değirmen başında gördüğü kurtlara "Gidin!" demesiyle kurtların gitmesi, bir sepete arıların gelerek onun isteğiyle bal yapmaları, bir ejderha tarafından saldırıya uğrayan adamı kurtarması ve ejderhanın Kân-ı Velayet'in bir bakışıyla ortadan kaybolması gibi örnekler velilerin hayvanlara hükmetmesi kerametine verilebilecek örneklerdir.

Eski Türklerin tabiattaki gizli kuvvetlerin varlığına olan inançlarına değinen Kafesoğlu, dağ, tepe, kaya, vadi, ırmak, su kaynağı, mağara, ağaç, orman gibi tabiat unsurlarının ruhları olduğuna inanan Türklerin Göktürk çağında bunlara "yer-sub"lar dediklerini ifade eder (Kafesoğlu, 2012:290-291).

Görülen o ki yüzyıllardır ölmüş atalarının koruyucu ruhuna, bu ruhların darda olana yardım edeceğine, Allah'la arada bir bağ vazifesi gördüğüne inanan Türk toplumu İslami gelenekte de bunu devam ettirmiş ve Veli/Evliya inancıyla "Atalar Kültü"nü sürdürmüştür. Sözlü gelenekte sürdürülen menkıbelerde görülen kerametlerle yazıya aktarılan velayetnamede benzer motiflerin görülmesi de aslında eski kültürün devam ettiğinin göstergesidir. Günümüzde de akıl hastalarına şifa dağıttığına inanılan Keçeci Baba ile ilgili anlatılar, sözlü kültürde yaşamaya devam ettiği için kaynaktan kaynağa bazı farklılıklar gösterse de temelde Hacı Bektaş Veli'ye ve Otman Baba'ya atfedilen kerametlerin çoğuyla benzerlik göstermektedir. Bu da gösteriyor ki toplumsal bellekte yaşayan kültürel kodlar, bu kanaat önderleri etrafında çeşitli anlatılarla günümüze kadar ulaşmıştır.

Kaynaklar

- Barkan, Ömer Lütfi (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri*. K. Ç. Hasan Celal GÜZEL içinde, *Türkler Ansiklopedisi* (Cilt 9, s. 242-278). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. http://www.academia.edu/28649875/Turkler_-_Cilt_09.pdf adresinden erişilmiştir, Erişim Tarihi: 06.01.2018
- Çağatay, Neşet (1982). *Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren*. Belleten, XLVI(182), 423-436.
- Çetin, İsmet (2007). *Türk Kültüründe Bab (Baba) / Ata Geleneği*. *Milli Folklor Dergisi*, 19(7), 70-75.
- . (2009). *Bir Deyim ve Kaynağı: Arpacı Kumrusu Gibi Düşünmek, Ortaç Türk Kecmişinden Ortak Türk Geleceğine* IV. Uluslar Arası Folklor Konferansının Materyalleri, Baku.
- Duran, Hamiye ve Gümüsoğlu, Dursun (2010). *Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Eliade, Mircea (1999). *Şamanizm, İlk Esrime Teknikleri*. (Çev. İsmet Birkan) Ankara: İmge Kitabevi.
- Eröz, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik, Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Hanilçe, Murat ve Tepecik, Melike (2016). “Anadolu'nun Manevi Önderlerinden Bir Eren: Ahi Mahmud Veli (Keçeci Baba)”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*(12), 141-170.
- İnan, Abdülkadir (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kafesoğlu, İbrahim (2012). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Keskin, Y. Mustafa (2004). “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(18), 89-101.
- Kılıç, Filiz vd. (2007). *Otman Baba Velâyetnamesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Ofset.

Maden, Fahri (2014). “Keçeci Baba Ocağı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 147-169.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

———. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ulu, Emin (1997). Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli. *Tokat Kültür Araştırma Dergisi*(10), 19-24.

ALEVÎLERDE DÂR'DAN İNDİRME CEMİ (DÂR ERKÂNI) “DEDE GARKIN SÜREĞİ ÖRNEĞİ”

“Dar Erkanı in Alevi: The Example of Dede Garkın Ocağı

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU*

Öz

Bu çalışma, Alevî pratikleri arasında ıkrarlı bireyin vefatının ardından yerine getirilen Dar Erkânını konu edinmektedir. Dar Erkânı, ıkrarlı bireyin bütün hayatı boyunca çevresinde bulunan kişilerle sürdürdüğü ilişkinin hesabının görülmesi ve bu hesabın kapatılması şeklinde özetlenebilir. Çalışma, ıkrarlı bireyin temas halindeki çevresi ile ilişkilerini sürdürdüğü çevre tarafından yapıldığı dikkate alınacak olursa bu konuda yazıya aktarılan çalışmaların ötesinde daha da önemlisi bu erkânı uygulayanların bilgi ve tecrübesine başvurmuştur. Yapılan çalışma, Dar Erkânını anlam ve uygulamalarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Konunun aktarımında farklı tecrübe veya kayıt altına alınanlardan da yararlanılmış farklı ve benzer yanlarına dikkat çekilmiştir. Nihayetinde Dar Erkânı, Çorum bölgesindeki Dede Garkın Ocağı ve bu ocağa bağlı Çorum Dedesli Ovasındaki Şeyh İbrahim Ocağı uygulaması örneğinde ele alınıp aktarılmıştır.

Alevî inancındaki “Dârdan İndirme Cemi” diğer adıyla “Dâr Erkânı” ölüm sonrası ya ölen kişinin yakınları ya da musahibi aracılığıyla geride kalanlarla hesaplaştığı, helalleştiği; sağlığında irtibatta olduğu candan rızalık alındığı bir cem olup ölen kişinin ruhunun Hak katında huzura kavuşturulması amacıyla gerçekleştirilmektedir.

Alevîlerde “Dâr erkânı” ölen kişinin hayattayken geride kalanlara herhangi bir borcunun olup olmadığının veyahut diğer candan bir kırgınlık yaşayıp yaşamadığının belirlenmesi, bu kişilerle helalleşmesidir. Dolayısıyla ölenin Hak katında rahat ettirilmesi düşüncesiyle dârdan indirme ceminin yerine getirilmesi temel görevlerden biri sayılmıştır. İnanca göre cemin yerine getirilmemesi durumunda; ölen kişiden alacaklı olan ya da kendisinden rızalık alınmayan varsa; bu kişinin hakkını helal etmeyeceği için ölenin yattığı yerde rahat olmayacağına, Hakk’ın huzuruna kul hakkı yemiş olarak çıkacağına inanılmaktadır. Diğer taraftan bu yolla toplum içindeki anlaşmazlıklar, dargınlıklar, kırgınlıklar dede/pir veya baba aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Kişiye kul hakkının yenmemesi gerektiği öğretilmektedir. Dârdan indirme cemiyle ölenin maddi manevi tüm yükümlülükleri ortaya dökülür.

Alevî inancında ölen kişinin “dârdan indirme cemi”ne öncelikle bağlı bulunduğu ocaktan dedesi sonra musahibi, yakınları, akrabaları, arkadaşları, komşuları, kısacası yakın ya da uzak tüm tanıdıkları davet edilir. Bununla birlikte söz konusu ceme ölenin musahibi hayatta ise mutlaka katılması gerekmektedir. İnanışa göre dirinin kefilî Allah, ölünün kefilî ise diri yani evlatlarıdır. Bir canın aniden ölümü onun yakınlarıyla, tanıdıklarıyla helalleşmeden gittiği, dargın olduklarıyla barışmadan göçtüğü ihtimalini de beraberinde getirir. Bu durumda ölenin kefillerinden yani dirisinden hesap sormak zarurî hale gelmekte ve eşi, çocukları ya da en yakınları Hak meydanında dâr’a durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dâr Erkânı, Dârdan İndirme, Dede Garkın, Alevî, Musahip, Cem.

* Dede Garkın Ocağı Dedesi, Türkiye, hdedekargin@gmail.com

Abstract

This study deals with the narrow dimension of the Alevi practice, which was carried out following the death of the individual. Dar Erkanı can be summarized as the account of the relationship of the individual with the people around him / her throughout his / her life and closing this account. Considering the fact that the work is carried out by the environment in which the individual is in contact with his / her contact environment, moreover, he has applied to the knowledge and experience of those who practice it. The aim of the study is to reveal the meaning and practice of Dar Erkanı. In the transfer of the subject, different experiences and similarities have been benefited from those who have been recorded. In the end, Dar Erkanı was dealt with in the example of Dede Garkın Ocağı in Çorum and Şeyh İbrahim Ocağı in Çorum Dedesli Ovası.

In the Alevi faith “Dârdan İndirme Cemi” ailes Dâr Erkânı” also known as al Dâr Erkânı 1, is either halal after death or through the relatives of the deceased. In the health of the deceased person is in contact with the lives of the soul of the soul of the deceased is achieved in order to provide peace.

In Alevi, al Dâr Erkânı is the determination of whether the deceased person has any debts to those who remain alive while living, or whether he / she is experiencing a resentment with other souls and is halal with them. Therefore, it was considered as one of the basic tasks to fulfill the demise of the deceased in order to make the deceased comfortable in the floor of the right. According to the belief that cemin is not fulfilled; if the deceased is a creditor or has not been taken of his / her consent; since this person will not be halal, it is believed that he will not be comfortable in the place where the deceased lies, and that he will appear to be the righteous in Hakka’s presence. On the other hand, disagreements, resentments and resentments within the society are resolved by means of grandfather or father. The person is taught that he should not be eaten. All the material and moral obligations of the deceased are revealed by the demigration.

After the grandfather of the deceased, who is primarily connected to the, denial of the demigod, in the Alevi faith, the musahip, his relatives, relatives, friends, neighbors, in short, all acquaintances are invited. However, the subject of the death of the deceased in the presence of the absolute must attend. According to the belief that Allah is the guarantor of the dead, the guarantor of the dead are their children. The sudden death of a soul brings with it the possibility that he died before he could reconcile with his relatives and acquaintances without being halal. In this case, it is necessary to account for the survivor of the deceased, and his wife, children or the closest people are standing on the ground in Hak Square.

Key words: Dâr Erkânı, Dârdan İndirme, Dede Garkın, Alevî, Musahip, Cem.

1.Giriş

Bu çalışma, Dede Garkın Ocağı’na doğrudan bağlı talip toplulukları ile Dede Garkın Ocağı’na bağlı Şeyh İbrahim Ocağı ve Ali Seydi Ocağı vd. gibi pir ocakları tarafından uygulanan Dâr Erkânını konu edinmektedir. Bu çerçevede genel olarak tanım, anlam, farklı uygulamalar, yöresel farklılıklar, farklı adlandırmalardan da söz edildikten sonra özel olarak Dede Garkın

mürşit ocağı içerisindeki uygulamalar ele alınmaktadır. Konunun aktarımı doğrudan ilgili ocağın mürşitlerinden olup günümüzde de hizmet yürüten dedesi tarafından geleneksel uygulamasına yer verilmektedir.

Dâr Erkânı, Dârdan indirme cemiyle yapılmakta ve ceme katılan tüm canlar ölen kişi için Allah'tan af ve mağfiret dilerken aynı zamanda kendi iman ve ikrarlarını tazelemektedir. Böylece Dâr Erkânı, daha geniş anlamıyla bir ömür birlikte yaşadığı ve toplumsal hayat içerisinde ilişki içerisinde bulunduğu kişilere karşı, daha dikkatli olmayı önermektedir. Vefat eden kişinin Dâr Erkânını yerine getirmek çevresinde bulunan kişiler için adeta bir hatırlatma ve öğüt niteliği taşımaktadır. Diğer yandan ölen kişi için hep birlikte dua edilmesi ve kurban kesilmesi toplumsal bağları güçlendirmekte olup aynı zamanda toplumsal bağları ve sahiplenme duygusunu geliştiren bir etki meydana getirmektedir.

2. Dâr Nedir?

Dâr, kıyamla Hakk'ın huzurunda durduğunu kabul ederek, benliğini ortaya koyup teslim olmak demektir. Eğer canlardan herhangi birisi maddi ve manevi bir haksızlığa uğramışsa, mağduriyetinin giderilmesi için cemde meydana gelerek dâra durur. "Bu dâr Mansur dâridir. Dâra asılır gibi doğruca pir önünde durup elini sallandırıp asılı durmaktır. Talip dâra geçip durduğunda Mansur olur" (Bozkurt, 2006: 105).

Dâr konusu başta ulu âşıklar olmak üzere birçok âşik tarafından deyişlerde işlenmiştir.

*Pir Sultan 'ım der gözümde
Hiç hata yoktur sözümde
Eksiklik kendi özümde
Dârına durmağa geldim*

*Mürşit huzurunda dâra durmağa
Dâra durup Hakk'a boyun vermeğe
Muhabbetten geçip hurka geymeğe
Car perdeden derviş şalın var mıdır?*

Pir Sultan Abdal

*Çekilip giderken mi 'rac yolunda
Rastgelip de sekiz uçmak ilinde
Cennet evlerinde elma dalında
Fatma Ana idi dâr çeken bacı*

Kul Himmet

*Adım adım Hak cemine gelirsün
Günahını alup dâra durursun
Kendi ettiğini elden bilürsün
Zebaniler onu nara sürmez mi?*

Derviş Ali

*Evvel hasmını basmayan
Hırs ile nefsin kesmeyen
Özünü dârda asmayan
Diğelmeyen dâr mı olur?*

Derviş Mehemed

*Yüzüm yerde, özüüm dârda durmuşam
Muhammed-Ali'ye ikrar vermişem
Sekahüm hamrini' anda görmüşem
İçip kana kana mestane geldim*

Şahiya

Dârda duranın kimden isteği, şikâyeti varsa onu dillendirir ve uğradığı haksızlığın giderilmesini talep eder. Şikâyetçi gerçekten haklı ise hakkı alınır ve teslim edilir.

Dâr meydanında yalan, dolan olmaz eğer yalan söylerse o kişi düşkün olur. Kimse o meydanda yalan söylemeye cesaret edemez. Alevîlerde “Dârdan İndirme Cemi” diğer adıyla “Dâr Erkânı” yola ve erkâna bağlı aynı zamanda ikrarlı olan Alevî inancındaki bir kişinin ölümünden sonra ya ölenin yakınları ya da musahibi aracılığıyla geride kalanlarla helalleştiği; sağlığında irtibatta olduğu canlardan razılık alındığı bir cemdir.

Cemlerdeki dâr meydanları; Osmanlı Devleti zamanında sanki faal birer mahkeme gibi çalışmış, bütün sorunları cemlerde çözüme ulaştırmıştır.

Dedeler ve cem erenlerinin verdiği kararlar Alevî toplumu tarafından Osmanlı kadısının kararından daha adil olarak kabul görmüştür. Alevîlerde "kul hakkı" çok önemlidir. Alevîler Hakk'ın huzuruna kul hakkıyla gitmemek için bütün sorunlarını cemlerde çözmüşlerdir (Dedekarginoğlu, 2011: 390).

Dâr kelimesi edebi metinlerde, asılarak öldürülen Hallac-ı Mansur'a (Ö. 309/922) telmihen Mansur kelimesiyle tamlama halinde (Dâr-ı Mansur) veya onunla ilgili diğer özelliklerle bir arada kullanılmıştır... Alevî ve Bektaşîlerde ayin-i Cem'in icra edildiği meydanın ortasındaki özel yere dâr denir. Muhib dârda okuduğu tercemandan sonra orada bulunanların rızalığı ile tarikata girmiş olur. Biatini tekrarlayan can da dârda yine aynı işlemi yaptıktan sonra babaya gidip arakıyesini tekbirletir. Alevî-Bektaşî erkânını anlatan nefeslerde dâr sözüne çokça rastlanır (Kurnaz, 1993: 483).

Dâr Arapça ev, Farsça idam sehпасı manasınadır. Tasavvufta Bektaşîlik ıstılahları arasında geçer. Muhibbin, can feda etmek üzere meydana ikrar verdiği yerin adıdır. Meydanın tam orta yerine dâr denir. Biat ve tarikat talkini töreni gibi merasimler, burada icra olunur. Tasavvuf Edebiyatında, "Hallâc-ı Mansur" un başına gelen olayı ifade etmek üzere, şiirlerde lügat manası ile (yani idam sehпасı manasına) kullanılırdı. Dârı Mansur konusunu işleyen çok sayıdaki şiirlerin bir beytinde Yunus Emre şöyle diyor:

*Circis² oldum basıldım, Mansur oldum asıldım
Hallaç pamuğu gibi, bunda atılıp geldim* (Cebecioğlu, 2009: 76).

3. Dâr Erkânı

Dârdan indirme cemi, ölen kişinin hayattayken geride kalanlara herhangi bir borcunun olup olmadığını veyahut diğer canlarla bir kırgınlık yaşayıp yaşamadığının belirlenmesi ve bu kişilerle helalleşmesidir. Dolayısıyla ölenin Hak katında rahat ettirilmesi yani dârda bekletilmemesi düşüncesiyle dârdan indirme ceminin yerine getirilmesi temel görevlerden biri sayılmıştır. İnanca göre cemin yerine getirilmemesi durumunda; ölen kişiden alacaklı olan ya da kendisinden rızalık alınmayan bir kimse varsa; bu kişi hakkını helal etmeyeceği için ölenin yattığı yerde rahat olmayacağına, Hakk'ın huzuruna kul hakkı yemiş olarak çıkacağına inanılmaktadır.

Ölen bir Alevî'nin eş ve dostlarıyla, alışveriş ettiği insanlarla helalleşmeden ölmüş gibi düşünülerek ölen kişinin sağlığında rızalık alma yani helalleşme nasıl yerine getirilmişse ölümünden sonra onun ruhunun huzura kavuşması için geride kalan yakınları tarafından “Dâr Erkânı” düzenlenir (Fığlalı, 2006: 270).

Bu durumda hem ölen kişi Hakk'ın huzurunda sonsuza kadar sıkıntı çekecek hem de ölenin yakınları bu konudaki yükümlülüklerini yerine getirmede için yaşamı boyunca vicdan azabı duyacaktır. Böylelikle bireyin iç huzursuzluğu artacak, bu da ister istemez çevresine yansiyarak toplumsal huzuru da etkileyecektir.

“Dârdan İndirme Cemi”nde “Hakk'a Yürümüş” olan ikrarlı kişinin arkasından, yakınları tarafından yapılan tören olarak tanımlanmaktadır. Geride kalanlara borcu ya da bir söz vermişliği varsa yerine getirilir. “Öz gönül birliği” ile kişinin hataları bağışlanır, varsa Tanrının da affetmesi için temennide bulunulur, dua edilir. Dârdan indirme Töreni yapıncaya kadar vefat eden ikrarlı kişinin dârda (ayakta) beklediği ve dârdan indirme töreniyle rahata kavuştuğu kabul edilir (Bal, 1997: 241)

Ölen kişinin sembolik olarak yakınları aracılığıyla Hak meydanında dâr'a durup sorgudan geçirilmesi ve bu yolla tüm canlılardan razılık alınması kişiyi üzerine düşen görevi yerine getirdiği için psikolojik olarak rahatlatacaktır.

Dâr Kurbanı Cemini, aile bireyleri atalarına yaptıkları son vazife olarak gördükleri için ayrı bir önem verirler. Sadece aile bireyleri değil Alevî zümre de birbirinin Dâr Kurbanına gitmeyi bir vefa olarak görürler. Bu sebeple Dâr Cemlerine iştirak eden kişi sayısı diğer cemlere göre fazla olmaktadır (Ersal, 2016: 449).

Diğer taraftan bu yolla toplum içindeki anlaşmazlıklar, dargınlıklar, kırgınlıklar dede aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Kişiyi kul hakkının yenmemesi gerektiği öğretilmektedir. Bu tür kuralların bulunduğu bir toplum yapısında kişinin bilerek veya isteyerek bir suç işlemesinin de önüne geçilmekte, herkesin birlik ve beraberlik içinde yaşayacağı bir ortam sağlanmaya çalışılmaktadır. Bir başka deyişle söz konusu cem aracılığıyla talipler, toplum içi yaşam ve davranış biçimleri hakkında bilgi sahibi olmakta ve bunları benimseyerek uygulamaları sağlanmaktadır.

Dârdan indirme erkânı ölen bir Alevî'nin ruhunu ta'ziz için yapılır. Ölen bir canın eş ve dostlarıyla alış veriş ettiği insanlarla helalleşmeden ölmüş gibi hareket edilerek, sağlığında bu erkânı nasıl yerine getirmişse, ölümünden sonra da onun rahat ve huzura kavuşması için geride kalanları tarafından Dârdan İndirme Erkânı açtırılır (Oytan, 1961: 166; Akbaş, 1994: 88).

Dârdan indirme cemiyle ölenin maddi manevi tüm yükümlülükleri ortaya dökülür. Eğer kişi, birine borçlu olarak Hakk'ın rahmetine kavuşmuşsa bu borç öncelikle ailesi tarafından, ailesinin maddi durumu elverişli olmadığı durumlarda musahibi (ahiret kardeşi) tarafından, söz konusu ahiret kardeşi de uygun değilse istekli kişi ya da kişilerin yardımıyla alacaklıya verilir. Hak sahibi hakkını almadıkça rızalık sunmayabilir. O nedenle mutlaka bu cemde ölenin yükümlülükleri yerine getirilmeye çalışılır. Ölen kişi ile herhangi bir kırgınlığı, dargınlığı ya da kişisel bir sorunu olanlar da tüm cemaatin huzurunda rahatsızlıklarını dile getirir, buna bağlı olarak ölenin yakınları bu kişi ya da kişilerin de rızasını alır. Dâr sırasında bir anlamda günahların toplum huzurunda ortaya çıkartılarak "kul hakkı" ile ilgili olanlarının hak sahibi tarafından affedilmesi sağlanmış olur (Kitab-ı Dâr, 2012: 24).

Ölen canın ahirete göçüşünün üçüncü veya yedinci günü ve kırkıncı günü ya da sonrası yapılan törenler "Dârdan İndirme" değildir. Bu törenler yalnız Alevîler ve Bektaşîlerde değil diğer inanç gruplarında da uygulanan bir gelenektir.

Dârdan indirme ceminin, ölüm olayının ardından 7. ya da 40. günde hazırlanan yemekte yahut bu süre içindeki bir akşamda mutlaka yerine getirilmesi gerekmektedir. Aksi halde alacaklı olan ya da kendisinden rızalık alınmayan varsa bu kişinin hakkını helal etmeyeceği için ölenin yattığı yerde rahat olmayacağına, Hakk'ın huzuruna kul hakkı yemiş olarak çıkacağına inanılmaktadır. Diğer taraftan cemin geciktirilmesi alacaklı olanların haklarını alma konusunda, geçen zamanla birlikte cenaze sahiplerinin borcu üstlenmeme ihtimalini beraberinde getirebileceği düşüncesiyle, muhtemel bir sıkıntı da yaratabilecektir (Coşkun, 2013: 274).

Ölen herkese dâr erkânı düzenlenme zorunluluğu yoktur. Bunun için bazı şartların karşılanması gerekir. Ölen bir kişiye dâr erkânı düzenlenmesi için ilk

şart ölenin musahipli yani ikrarlı olması ve ölmeden önce düşkün durumda olmaması gerekir. Dâr erkânı ölümün kırkıncı günü ve daha sonraki günlerde yapılabilir.

Ankara Çubuk yöresindeki Alevîlerde Dâr Kurbanı; aileden bir kişinin vefatı üzerine cenazenin 52. gecesinden sonra kesilir... Bu kurbanın amacı, ölen musahipli kişinin hayatta iken birlikte olduğu kişilerle dedenin önderliğinde helalleştirilmesidir. Yani alacağı veya vereceği varsa bunları halletmek ve cemaatle helalleştirmektir. Yalnız dâr kurbanı sadece musahibi olan Alevîler için kesilir, musahibi olmayanlar için bu kurban kesilmez (Arslanoğlu, 2001: 65).

Dâr Kurbanı Cem ritüeli, musahipli bir Alevî bireyin ölümü üzerine yol kardeşleri ile helalleştirilmesi amacıyla icra edilir. Musahibi olmayan birey öldüğünde Dâr Kurbanı Cemi yapılamaz. Yine düşkün olarak ölen birey, musahipli olsa bile Dâr Kurbanı Cemi yapılmaz. Bu cem ritüeli ölen Alevî birey için icra edilen son cem ritüelidir. Ölüm hadisesi vuku bulduktan kırk gün sonra Dâr Kurbanı Cemi yapılır. Eskiden kırkıncı günü dârı alınırken günümüzde bu süre maddi şartlar ve inançsal değişim bağlamında yılları bulabilmektedir (Ersal, 2016: 449).

Alevî inancında ölen kişinin “dârdan indirme cemi”nde cemi yönetecek yani posta oturacak dedenin bağlı bulunduğu ocaktan dedesi/piri olması gerekir. Öncelikle ölenin musahibi ve musahibinin çocukları, akrabaları, diğer yakınları, arkadaşları, komşuları, kısacası yakın ya da uzak tüm tanıdıkları davet edilir. Bununla birlikte söz konusu ceme ölenin musahibi hayatta ise mutlaka katılması gerekmektedir. Çünkü birbiriyle musahipli iki çift yani dört can her türlü konuda birbirlerine kefil olmuş, birbirlerinden sorumlu olduklarına dair ikrar vermişlerdir. Bu ikrarda, içlerinden birinin ölümü halinde de hayatta kalanlar tarafından devam ettirilmeli, geride kalanlar ölenin her türlü suçunu, hatasını, borcunu telafi etmelidir. Aksi halde musahipliğin gerekleri yerine getirilmemiş kabul edilmektedir.

Dârdan indirme ceminde dârı çekilecek kişinin velisi veya vasisi olanlar bu cemin kurbanını hazır eder, posta oturan dede cemi yönetir ve cem hizmetleri normal sıralamasına göre devam eder. Bu erkânın masraflarını, tabiidir ki ölen canın terekesine (ölen kimsenin bıraktığı malların hepsi) konanlar temin ederler. (Oytan, 1961:166–167).

Günümüzde ise dârdan indirme ceminin kırsal çevrelerde düzenlenmekle birlikte özellikle köyden şehre göç eden talipler arasında düzenlenemediği, mürşidin ya da rehberin ise şehir merkezinde dağınık vaziyette yaşayan canları artık takip edemediği gözlenmektedir (Coşkun, 2013: 277).

İnanişaya göre dirinin kefilî Allah, ölünün kefilî ise diri yani evlatlarıdır. Bir canın aniden ölümü onun yakınlarıyla, tanıdıklarıyla helalleşmeden gittiği, dargın olduklarıyla barışmadan göçtüğü ihtimalini de beraberinde getirir. Bu durumda ölenin kefillerinden yani dirisinden hesap sormak zarurî hale gelmekte ve eşi, çocukları ya da en yakınları Hak meydanında dâr'a durmaktır. Bu erkân açılış tarzı da tıpkı baş okutma, ikrar verme meydanlarında olduğu gibidir. Meydan açılınca ölen canın yerine, onun velî veya vasileri Dâr-ı Mansur'a dikilirler... Müteveffa namına (ağrınmış, incinmiş, gücenmiş kimseler varsa, dile gelsin, bile gelsin, hakkını talep eylesin, Allah eyvallah (Oytan, 1961: 167).

Dâr Kurbanı Cemi, köylerde en sık karşılaşılan cem ritüelidir. Alevî köylerinde musahipli nüfus yaşlı bireylerden oluştuğu için Dâr Kurbanı Cemi sıkça görülmektedir. Bazı köylerde yirmi yıla yakın bir süre Musahip Kurbanı Cemi olmazken söz konusu köylerde yılda on tane Dâr Kurbanı Cemine rastlamak mümkündür (Ersal, 2016: 449).

İnanişaya göre ölen bir canın Hakk'a ulaşabilmesi için dünyaya ilk geldiğinde özünde taşıdığı temizliğe tekrar kavuşması gerekmektedir. Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk'a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla dedenin huzurunda "dârdan indirme – dârî çekilme" adı verilen bir tören yapılır. Bu yolla Hakk'a yürüyen canın, alacağı - vereceği halledilip kurbanı da yenilerek üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk'a yürümesi sağlanmış olur (Er, 1998: 123).

Alevîlerin kırsaldan kente gelmesiyle bazı yeni kavramlarla karşılaştılar. Bunlardan birisi de ölen bir kimse için "öldü" yerine "Hakk'a yürüdü" ifadesinin kullanılmasıdır. Alevîler 1990'lı yıllara kadar böyle bir kavramı bilmezdi. Esasında Mevlevîlerin yüzyıllardır kullandığı bir kavram olan "Hakk'a yürüdü" kavramı daha sonra Bektaşîler tarafından kullanılmaya başlamıştır. Son çeyrek yüzyıldır da Alevîlerin kullanıldığını görmekteyiz. Günümüzde Alevîliği modernleştirmek adına bazı yeni terim ve kavramlar üretenler meydana çıkmıştır. Modernlik adına yanlış

kullanılan bir terim de ölen birisi için “Nur içinde yatsın” cümlesi “Işıklar içinde yatsın” şeklinde söylenmektedir ki ikisi aynı anlama gelmez. Çünkü “nur”da maneviyat vardır. “Işıklar içinde” deyince yüksek Watt’lı ampul gibi anlaşılır. Bir anlamda Modzernizmin yapılan bu değişiklikler bir anlamda yol’u modernizmin içinde eritmektedirler (Dedekarginoğlu, 2016: 583).

Bu erkân bir (ayin-i ruhani)dir. Ölen bir can’ın, eş ve dostlar ile alış veriş yaptığı insanlarla helalleşmeden ölmüş gibicesine hareket edilerek, sağlığında nasıl bu erkânı ifa ede gelmiş ise, vefatından sonra da onun istirahat-ı ruhu için, varisleri tarafından dârdan indirme erkânı açtırılır (Oytan, 1961: 166).

Görülüyor ki dâr Alevî-Bektaşî inanç sisteminin her aşamasında vardır. Günlük yaşama değinilmiş sosyal, hukuki, eğitimsel ve ekonomik özellikler içeren çok önemli bir öğedir. Dâr Olayı Alevî bireyini her talibi yaşam boyu adım adım izleyen onun dört başı mamur bir kişilik kazanması için kutsallık kılığına büründürülmüş kaçınılmaz toplumsal uygulamadır. Aynı zamanda töre ve ahlaki yaptırımlar güldestesisidir (Kaygusuz, 1993: 80).

Dârdan İndirme Kurbanı (Can Aşısı Kurbanı): Dârdan indirme kurbanı, can aşısı, rızalık, helallik kurbanı olarak da bazı yörelerde kullanılmaktadır. Alevî ve Bektaşîlerde günümüze kadar süregelen bu erkân, vefat eden kişiler adına yapılan erkândır. Bu erkân, ölünün ruhunun azaptan kurtulması, yüceltilmesi, ölen şahsı tezkiye etmek için yapılır. Bu cemde merhumun ruhu hayırla yâd edilir; hakkı olanların hakkını varislerden istemesi talep edilir. Ölen şahsın borcu varsa ödenir, hakkı olanlarla ölenin yakını arasında helalleşme yapılır (Rençber, 2012: 108).

Kırkıncı gününde verilen “hayır yemeği”nde bir kısa “cem töreni” de düzenlenebilir, sazla deyiş, düvaz imam, mersiye okunur, cem erenlerinden helallik istenir, borçları ya da alacakları varsa ödenir. Bu ceme “dârdan indirme erkânı” denir... Deyişler ve duvazlar okunduktan sonra, dâr’dan indirme ceminin asıl ibadet bölümüyle devam edilir (Aktaş, 2015: 54).

Bu erkân, cem erenlerinden biri Hakk’a yürüdüğü zaman, bir süre sonra yakınları tarafından onun adına helallik alınması için yapılır. Borcu varsa borcu ödenir. Dârdan indirilmeyen merhum canın kabirde rahat

etmediğine inanılır. Böylece kendisinden sonra eğer varsa, borcunun yakınları tarafından ödenmesi, yoksa da herkesin hakkını helal etmesi sağlanır. Bu tören, ölen birisinin musahipleri veya varisleri tarafından ölümün üçüncü, yedinci veya kırkıncı günlerinde yapılır (Bakır, 2009: 54).

Karışar yöresinde Alevî/Bektaşîlerin "Dikir Kurbanı" adını verdikleri "Dârdan indirme" töreni musahipli olarak ölmüş canlar için yapılır. Dârdan indirme töreni yapılmayan kişinin kabirde ayakta bekletildiğine inanılır. Toplumun bu törenleri önemsediklerini, bunun yanında büyük bir çoğunluğun bu tören konusunda ya kararsız ya da olumsuz tutum içinde olanların oranının küçümsenmeyecek bir noktada olduğunu ifade edebiliriz (Güngör, 2007: 187).

Alevîlikle ilgili faaliyet gösteren çeşitli kuruluşlar, dede ve dedeliği anlatırken; dedeyi cami hocası gibi görmekte ve dedenin görevleri arasında cenaze hizmetlerini de saymaktadır. Oysa Anadolu'da dedeler cenaze törenine katılırlar cenaze yemeklerinde dualar okurlar, Dârdan İndirme Ceminde posta oturur cemi yönetirler. Ama baştan sona (cenaze yıkama, talkın verme vs.) işini sürekli olarak yapmazlar. Her köyde veya yerleşim yerinde Alevî erkânına göre cenaze hizmetlerini yapabilen, talipler arasından bir kişi hoca olarak görevlendirilir (Dedekarginoğlu, 2012: 133).

Gelenekte dâr hizmetinin Fatma Ana'dan kaldığına dair bir rivayet de vardır: Fatma Ana öldükten sonra bir gün evlatlarının rüyasında görünmüş ve onlara "Evlatlarım, ben komşunun birinden bir iğne almıştım, ama bu iğneyi kimden aldığımı bilmiyorum, şimdi cennetteyim, ancak bu durum beni rahatsız ediyor. Eşi, dostu, konu komşuyu toparlayın ve benim adıma elinizden ne geliyorsa onlarla helalleşin." der. İnanışa göre bu olayın ardından ölenin yakınları helalleşme esasına dayalı "dârdan indirme cemi"ni düzenlemeye başlamıştır.

Hz. Fatıma'nın dâra duruşu hakkında Şah Hatayi'nin söylediği bir beyit:

*Atası Muhammed kızı Fatima
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?
Onların çektiği musahip cevri
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?*

*Kumru kuşu yuva yapmış başına
Cihan sele gitti çeşmim yaşına
Akıl ermez şu Ali 'nin işine
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?*

*Kanlı yaş döktüler kıldılar zarı
Hüseyin 'dir dâra çeken üçleri
Gönülde bir sevgi Cenab 'ül Bâri
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?*

*Hasanla, Hüseyin o andan geldi
Ebesi Hatice kundağa sardı
Dedesi Muhammed Mirac 'dan geldi
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?*

*Yeryüzünü ah-ü figan bürüdü
Libaslar kalmadı donlar çürüdü
Gözyaşından değirmenler yürüdü
Görün Fatma Ana dârdan indi mi?*

*Eydür Şah Hatayi 'm çok erler geldi
Kurbanlar kesildi lokmalar yendi
Günahlının günahları af oldu
Ol zaman Fatma Ana dârdan indi mi?*

4. Dâr Erkânının Uygulanışı

Dârdan indirme ceminin başlangıç ve bitişi diğer cemlerde olduğu gibidir. Yani çerağ uyarma, kurban tıglama, ferraş hizmeti, cem birleme, miraclama vs. gibi standart hizmetler yerine getirilir. Dâr erkânı ritüeli cem birleme öncesinde yapılır. Önce meydana seccade serilir. Alevî inancına göre bu seccade nurdur, ateştir. Bu seccadenin üzerinde ölmeden önce ölünür. Sorgu ve sual bu seccade üzerinde verilir. Bu seccade üzerinde suç saklanmaz, yalan söylenmez. Eğer suçlarını saklar ve yalan söylerlerse hem bu dünyada hem de öbür dünyada yanarlar. Seccadeyi serme görevini peyik yapar. Peyik seccadeyi iki kolları üzerine olarak meydan gelir ve dâra durarak hizmet tercemanını okur:

*Ezeli ervahtan serdi Hak nurdan bir seccade
Ta o zaman Ehlibeyt üstünde etti secde
Kırkların ceminde dahi serildi bu seccade
Yalan ile riya ile üstünde kılma secde
Yakar billâh iki âlemde ateştir bu seccade
Ber cemali Muhammed kemali İmam Hasan Hüseyin
Ali'ye talip olanlar versin Muhammed'e salâvat*

Deyince cemdeki canlar hep birlikte "Allahümme salli alâ seyyidina Muhammed ve alâ âl-i Muhammed!" diyerek salâvat getirirler. Bunun devamında dede hizmetlinin duasını okur. Daha sonra peyik dâr meydanına seccadeyi sererek seccadenin dört köşesine niyaz ederken:

*Enemte aleyke ya Ali (Bütün canlılar içinde sen ulusun ya Ali),
Eslemte aleyke ya Ali (En emin ve güvenilir olanı sensin ya Ali),
Ekremte aleyke ya Ali (En şerefli, cömert olan sensin ya Ali),
Azemete aleyke ya Ali (Büyük ve azametli olan sensin ya Ali)."*

diyerek niyazını bitirir ve dâra durarak dededen duasını alır:

"Bism-i Şâh, Allah... Allah..."

Seccademiz ezeli ervahta ve Kırklar Cemi'nde serilmiş seccade ola; üzerinde edilen secdelerimiz, niyazlarımız kabul ola; inancımız pek ola, yüzümüz ak ola, bir secdeye bin sevap yazıla. Erenlerin hayır himmetleri üzerimizde hazır ve nazır ola, hizmetinden şefaât göresin. Dil bizden kabulü Allah'tan ola. Gerçeğe Hû..."

Dede "Edep erkân, mümine nişan, sukût-ı lisan" deyip herkesi dizüstü oturma (Nesimi Dârı) pozisyonuna davet eder. Ardından ölenin yakınları ya da kimi yörelerde musahibi dedenin huzurunda seccade üzerinde dâr'a dururlar.

Dede, öncelikle cemin düzenlenme nedenini açıklayıp meydandaki canları tanıtır:

"Cem erenleri, seccade üzerindeki bu canlar Hakk'ın rahmetine kavuşan (Dârı çekilen kişinin adı) canın dâr'ındalar. Bu cemden, dışarıdan veya sonradan birisi gelip, Hakk'ın rahmetine kavuşan bu yakınınızdaki hak, hukuk talep ederse, hakkında da haklı ise helalleşmeye razı mısınız?"

Şeklinde bir açıklamada bulunur. Bu yolla ölen kişiden herhangi bir alacağı olan, ölene karşı kırgınlığı, dargınlığı olan varsa sorununu herkesin

önünde açıkça dile getirmesi istenir. Dede ölen kişiden herhangi bir alacağı olan, ölene karşı kırgınlığı, dargınlığı olan varsa sorununu herkesin önünde açıkça dile getirmesini ister.

Ölen canın yerine dârda bekleyen onun veli veya vâsileri müteveffa namına şöyle der:

“Cem erenleri, canlar, ahrete göçmüş olan (yakınlık derecesine göre hitab eder. Örneğin: Babamız) için yüzümüz yerde, özümüz dâr’da, dâr-ı mansurda, erenler meydanında, pir divanında, canımız kurban, tenimiz tercüman olarak dârdayız. Cemde bulunan canlara ve bütün insanlara soruyorum: Hakk’ın rahmetine kavuşmuş canımızdan ağrınmış, incinmiş, gücenmiş olan varsa dile gelsin, bile gelsin. Hakkı olan hakkını istesin eğer hakkı olan varsa hakkını verip razı edeceğiz; eğer hakkı olan yoksa dedemiz sorduğunda “Eyvallah” desinler. Sizlerden isteğimiz budur. Allah eyvallah Pirim.”

diyerek tercemanı okur.

Dede tercemanı okuyana cevaben orada bulunan topluma dünya ve ahiret hayatı hakkında bir konuşma yapar:

Ey Ehl-i Beyt muhibbi olan canlar!

Merhum canımız dönüşü olmayan bir yolculuğa çıktı ama yakınları aramızda. Eli erde, yüzü yerde, özü dârda, dâr-ı Mansur’da, Hak-Muhammed-Ali divanında, gözü cem erenlerinde kulağı Pir’de. Hakkını vermeye, döktüğünü doldurmaya, yıktığını kaldırmaya, dost gönlünü sevindirmeye hazırlar. Hakkı olan, ağrınmış, incinmiş, gücenmiş kimseler varsa, dile gelsin, bile gelsin, hakkını istesin. Bu divan Hak divanıdır. Allah, eyvallah...

Değerli canlar, kardeşlerim! İnsanların hayatı sadece bir bakıştan ibaretmiş gibi geçip gidiyor. Hak’tan geldik yine Hakk’a döneceğiz. Allah’tan başka sığınılacak yer yoktur. Dârda kaldığımız vakit “Aman Alladım!” diye sığınmak, Ulu Dergâhtan başka sığınılacak yer olmadığını ne güzel anlatıştır. Fakat bu yalnız dârda kaldığımız zaman olmamalı, bütün nimetler insanın üzerindeyken, duyarak (Allah!) demeli; fırsat elden gitmeden, gaflet perdesi açılmadan, kudretten düşmeden zamanı fırsat bilmeli, yarın gelip çatacak olan ahiret yolculuğu için yol azığı toplmalıdır. Zira bir gün bu maddi hayat bitecek, öteki dünya hissi açılacak... O vakit de pişmanlığın faydası olmayacaktır. Onun için Fani olanı Baki olanla değiştirmenin çaresine bakalım. Vefakârlık

ve dostluk duygularının serâb olduğu anda, bütün bir ömür boyu beklenen tek vefakâr dost, Ölüm gelip yetişiyor. Hüner; Doğmak ile Ölmek arasında aslını, Tanrısını, sonunu bilmek; yaratılmışlara karşı merhametli olmak, insanlığın haklarını tanımak; böylece bu kubbede hoş bir seda, insanlığa yararlı bir eser bırakarak, öylece geçmek ve Allah'ın huzuruna alın akı ile çıkmaktır.

Canlar kardeşlerim! Her sırası geldikçe, ahiret evine göçenleri uğurluyor, onları ebedi istirahat yerlerine götürüyor; masasız, kasasız, rütbesiz, yataksız... hepsi amellerine sarılmış oldukları halde, kara toprak altında bırakıyoruz. Orada yapayalnız kalıyorlar. İşte o fanilerin hali ne kadar ibretlidir değil mi? Tanımadıkları bir âleme sefer etmişler, sevdiklerinden ayrılmışlar, üç günlük emanet hayatın ağır gaflet uykusundan uyanmışlar, yatakları, yastıkları kuru toprak olmuş. Onlar neye muhtaçlar şimdi biliyor musunuz? Allah'a sunabilecekleri hayırlı amellerine, Hak ve hakikaten meydana getirebildikleri meyvelerine muhtaçtırlar..."

Dede seccade üzerinde dârda bekleyenlere hitaben:

"Canlar bilindiği gibi (Dârî çekilen kişinin adı) can Hakk'ın rahmetine kavuştu. Şimdi bu canın dâr'ı için meydandasınız. Daha önce bu can ikrar ehliydi. (Bağlı olduğu dede ocağı) Ocağı'nın talibiydi/ Dedesiydi. Bizim ocağımıza, bizim adımıza, Hakk'a söz vermişti. Hakk'ın rahmetine kavuştuğu için onu bu mesuliyetten kurtarmak da bize düşer. Varsa bir hakkınız hakkı olan hakkımı istesin. Dile gelsin, bile gelsin, hakkımı talep etsin. Herkes istediğini, hakkı varsa özgür bir şekilde talep etsin. Tartışalım, konuşalım, ortaya koyalım, eğer kırgınlık, dargınlık varsa onu da telafi etmek için elimizden geleni yapalım ki Hakk'ın rahmetine kavuşan can da rızasını alsın.

Dârda duranlardan -dârî çekilenin yakınlarından- birisi dedeye hitaben söze başlar:

"Eyvallah pirim! Yüzüm yerde, özüm dârda, Dârî Mansur'da, erenler meydanında Hak-Muhammed-Ali divanında erenlerin Dârî Mansur'unda canım kurban, tenim tercüman. Merhumdan (Yakınlığına göre hitap eder) alacağı olan, incinmiş, gönlü kırılmış, razı olmamış bir can varsa dile gelsin bile gelsin hakkımı istesin. Burası hak meydanıdır. Herkesin hakkı herkese teslim edilir. Bizler yolumuza bağlıyız ve yolumuzca yoldayız. Eğer döktüğü varsa dolduracağız, ağlattığı varsa güldüreceğiz, yıktığı varsa kaldıracacağız.

Eğer üzerinde kul hakkı varsa helalleşeceğiz, bu yakınımızı kul hakkıyla ulu divanda bırakmak istemiyoruz.. Biz de bu yakınımızı, razı etmiş ve razı edilmiş olarak, Hakk'ın huzuruna göndermek istiyoruz. Allah eyvallah Pirim.” der.

Şayet merhumun herhangi bir kişiye ödenmemiş borcu kalmışsa ve alacaklı çıkan olursa alacağı olan kişiler elini kaldırır, üç adım ilerler ve niyaz edip “*Hü pirim, cem erenleri, bu cemin canları! Benim bir sitemim var.*” der.

Burada sitem kelimesi önemlidir. Şikâyet veya dava kelimesi yerine sitem kullanılır. Alacağı olan kişi “*Benim ’dan alacağım var ve şu anda ihtiyacım var. Hak için neye razı olursanız ben de ona razı olurum*” der.

Bu meydan Hak meydanıdır, hiç kimse yalan söylemez, her konuşulan doğrudur. Buna bağlı olarak müşidın huzurunda bulunan ölenin yakınları veya musahibi belirtilen borcu ödeyeceklerine dair tüm cemaatin şahitliğinde söz verir. Aynı şekilde ölene karşı herhangi bir kırgınlığı dargınlığı olanlar da dededen izin alarak bu durumu açıklar, ardından bu candan da razılık alınır. Ölen kişiden herkes razı ise bütün canlar:

“Gönül birliğiyle cümlemiz hakkımızı helal eyledik. Allah da affetsin, ruhu şad olsun. Hak erenler yardımcısı olsun. Bizim kendisinde bir hakkımız, hukukumuz yoktur, bilmeyerek bir hakkımız geçti ise, helâl olsun, helâl olsun, helâl olsun”

diyerek hep birlikte yere niyaz ederler.

Böylelikle herkes karşılıklı razı olduğunu belirttikten sonra dede “*Eyvallah, Hak cümlelizden razı olsun.*” der ve bir gülbank çeker.

“Bism-i Şâh, Allah... Allah...”

Ya Rabbi! Ehlibeyt hakkı hürmeti için, on iki imam hürmeti hakkı için, gelmiş geçmiş evliyanın, enbiyanın hürmeti hakkı için bu canları didarından, katarından, ayırma.

Bu canların, aman dedikleri yerde yetiş, düştükleri yerden kaldır, namerde muhtaç eyleme. Hastalarına şifa, dertlerine deva, borçlarına ödeme kolaylığı nasip eyle. Onlara, gönül şenliği, sağlık, sefalık, dirlik, birlik nasip eyle. Korktuklarından emin, umduklarına nail eyle. İki cihanda Muhammed Mustafa'nın ve onun temiz Ehl-i Beyti'nin sancağı altından ayırma.

Bu canların yapmış oldukları bu hizmetlerini, dergâhında kabul eyle, bu

canların dilde dileklerini, gönüldeki muratlarını ver, rahmet ve merhametini üzerlerinden eksik eyleme, Ayrıca Hakk'ın rahmetine kavuşan merhumun mekanını cennet eyle, bu erkânda yapılan hizmetlerin hürmeti hakkı için onu başışla Ya Rabbi!..

Hakk'ın rahmetine kavuşmuş olan bu canımızın dâr erkânı Hak defterine yazıla. hizmet sahiplerinin hizmetleri, lokma sahiplerinin lokmaları kabul ola. Fahri kâinat verelim Muhammed Mustafa'ya ve Ehlibeytine salâvat: "Allahümme Salli âla Seyyidina Muhammed ve âla Âl-i Muhammed" Gerçeğe Hû...!

5. Dâr Çekme

Dâr çekme bölümüne gelindiğinde ölen kişiye toplum tarafından rızalık verilmiş, maddi ve manevi olarak alacağı olanlar ya hakkını almışlar ya da bir şekilde rızalık vermişlerdir yani helalleşmiştir (Dönmez vd. 2018: 190). Dâr Çekme denilen uzunca bir bölümüne gelindiğinde dede cemde bulunanların duaların sonunda Allah, Allah, dendiğinde hep bir ağızdan sesli olarak topluca tekrarlamalarını ister. Dâr çekme bölümü de tamamlandıktan sonra ölen kişi görgü ve sorgudan geçirilmiş, hayatta olan kişilerden helallik ve rızalık alınmış olur.

Dede dâr çekme duasına başlar:

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahim

Hak Teâlâ, yokları var edici ve ölmüşleri diri kılıcı ve marazları affedici güç ve kudret sahibidir. Dertlere derman, yaralara merhem, hastalara şifa veren Allah bütün günahlarımızı affeyleye. Bugün bu saatte şifa ve sıhhatler vere. Hak Teâla Hazretleri merhum'nin günahlarını affeyleye kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, sualini âsân eyleye. Günahları var ise cümle günahlarını af eyleye; rahmet ve mağfîret üzere günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

İlahi yâ Rabbe'l-âlemin! Dünya ve ahretin efendisi Muhammed Mustafa'nın ve Şah-ı Merdan Aliyyü'l Murtaza'nın senin katındaki hatırları için işimizi kolaylaştır. Yedi kat yerleri, yedi kat gökleri, Arş'ı, kürsiyi, levh-i kalemi, on sekiz bin âlemde bulunan insi, cinsi, şeytanı, periyi; yeryüzünde bulunan insanları, hayvanları, havada uçan kuşları, deryadaki balıkları, haşeratı ve bütün varlıkları sen yarattın. Senin bin bir ismin var, o isimlerin

hürmeti hakkıçün. Ey âlemlerin rabbi ve merhametlilerin en merhametlisi olan Allah'ım! İsimlerinin hürmeti hakkıçün merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyle. Sualini âsân eyle, çekeceği cezası var ise af eyle, Bütün günahlarını bağışla, eğer senin merhamet ve bağışlamayı hak etmişse, merhamet ve bağışını günden güne artır. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Ya Rab! Senin tanrılığın, varlığın, birliğin, lütfun ve keremin, ina'âmın ve ihsânın, kadimliğın, hâkimliğın ve azametın ve inayetın hürmeti hakkıçün; Yedi kat yerde ve yedi kat gökte, Arş'da ve kürside, levhde, kalemde ve on sekiz bin âlemde olan meleklerin ve ferîştehlerin virdleri ve zikirlerinin ve tesbihlerinin ve ibadetlerinin ve iradetlerinin ve hizmetlerinin ve izzetlerinin ve azametlerinin hürmeti hakkıçün, Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir سوالini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Nâdi Aliyyen mazhar-ül acâyib tecidhü avnen leke fi'n-nevâyibi ila'llahi hâcetün aleyhâ külli hemmin ve gammin seyenceli bi-inâyetike ya Allah ve bi-nübüvvetike ya Muhammed, ve bi-velâyetike ya Ali, ya Ali, ya Ali ve aleyhâ muhavvelîne; edriknî, edriknî, edriknî; ağısnî, ağısnî, ağısnî, lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr. Bu zikir olunan nâd-i Ali'nin izzeti ve şevketi ve azameti, hürmeti hakkıçün,

Bismillahirrahmanirrahim,

Nâdi Aliyyen mazhar-ül acâib

Tecidühü avnen leke fin-nevâib

Li ilallahi haceten külli hemmin ve gammin seyenceli

Bi-nuri azametike Ya Allah, Ya Allah, Ya Allah

Ve bi-nuri nübüvvetike Ya Muhammed, Ya Muhammed, Ya Muhammed,

Ve bi-nuri sırr-ı velayetike Ya Ali, Ya Ali, Ya Ali,

Edriknî, Edriknî, Edriknî,

Ve aleyhâ muhavvelî

Yetiş Ya Ali

La feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr

Her kazayı, belayı defeder perverdigar

La feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar
Yezid'in boynundan gitmesin tığ ile teber
La feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar
Müminin gönlünden gitmesin leyl-ü ve'n nehar
La feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar
İmam Câfer Buyruğu'nda budur muteber
La feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar

Nasrun minallahi ve fethün karîb ve beşşir-il-mü'minine (Saff Sûresi, âyet:13. Anlamı: "Arzu ettiğiniz başka bir nimet daha var: Allah'ın yardımı ve yakın bir zafer! Ya Muhammed, bunun için müjdele mü'minleri)

Ya Muhammed, Ya Ali... Ber cemali Muhammed kemâl-i İmam Hasan, Şah Hüseyin, Ali'yi pir bilene verelim candan salavat...

Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

İki cihan serveri Muhammed Mustafa'nın, Şah-ı Merdan Aliyyü'l Murtaza'nın ve Fatımatü'z-Zehra'nın ve Haticetü'l-Kübra'nın, İmam Hasan Hulki Rıza'nın ve İmam Hüseyin şehid-i Kerbelâ'nın, İmam Zeynel Abidin-i Masum-ı Pak'ın ve İmam Muhammed Bakır'ın ve İmam Cafer-i Sadık'ın ve İmam Musa Kazım'ın ve İmam Ali Musa Rıza'nın ve İmam Muhammed Taki'nin ve İmam Aliyyü'n Naki'nin ve İmam Hasanü'l-Askeri'nin ve Muhammed Mehdi-i Sahibü'l Zaman'ın ve bu zikir olunan ulu azim imamların hürmeti hakkıçün, Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Adem Peygamber'in ve Havva Ana'nın Adem Peygamber'e olan hürmetinin ve izzetinin ve azametinin ve buyruk tutup secde eden melekelerin ve ona yapılan yüce ve büyük secdenin ve elde edilen büyük sevabın ve Adem Peygamber'in evlatları olan peygamberlerin hürmeti hakkıçün; İbrahim Halilu'llah Peygamber'e Hak Teâlâ Hazretleri ateşi gülzar etmesinin hakkı ve hatırı için, Davud Peygamber'in elindeki demiri ateş olmadan eriterek

muma çevirmesinin hakkı için, Süleyman Peygamber'in parmağındaki mühürle(yüzük) insanlara, cinlere, şeytana, periye, suya, böceklere ve kuşlara sözünü geçirmesinin hürmeti hakkıçün Hak Teâlâ hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir سوالini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfiret üzere rahmetini ve mağfiretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Eyüb Peygamber'in tenine kurdlar düşüp yine sıhhat bulduğunun ve Yakup Peygamber'in oğlu Yusuf'tan ayrılıp ağlayı ağlayı bağı büryan ve ciğeri giryan iki gözü âmâ olup Yusuf 'un Mısır'a sultan olmasının üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra iki hasretin birbirlerine kavuşmalarının, Yakup Peygamber'in gözlerinin açılarak sevinmesinin hürmeti hakkıçün;

Musa Peygamber'in Tur Dağı'nda Allah ile konuşmasının, ona dua etmesinin, elindeki asasının yılan olmasının, yılanları yutmasının ve onunla gösterdiği mucizelerin hakkıçün, İsa Peygamber'in nefesiyle ölüleri diri kıldığının hürmeti hakkıçün;

Davud'a nazil olan Zebur, Musa'ya nazil olan Tevrat'ın ve İsa'ya nazil olan İncil'in ve iki cihan serveri Muhammed Mustafa'ya nazil olan Kuran-ı Kerim'in ve bu zikir olunan dört kitabın ve Kuran-ı Kerim'deki altı bin altı yüz altmış altı ayetin, yüz on dört surenin, otuz iki cüznün, yirmi dokuz alfabe harfinin hürmeti hakkıçün Hak Teâlâ hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir سوالini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfiret üzere rahmetini ve mağfiretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Hak Teâlâ hazretleri Arş'ın cemaati olan Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'in ululukları ve azametleri hürmeti hakkıçün; iki cihan serveri Muhammed Mustafa'ya bağışladığı şefaathat ve mucizeler ve kerametler hatırı için; Şah-ı Merdan Aliyyü'l Murtaza'nın kerametinin ve azametinin ve Düldül'ünün ve Zülfikar'ının ve Kamber'inin ve Zülfikar ile yaptığı gazanın hürmeti ve hakkıçün; Yedi tamu ve sekiz uçmağın; cenneti âlâda içinde süt, bal ve güzel koku şeklinde akan ırmakların, kevser suyunun, onu ikram eden İmam Aliyyü'l Murtaza'nın, ona tabi olan imamların, onların ana ve babalarının, cennet elbisesi diken İdris Peygamber'in, kendilerine Kevser

suyu içmek nasip olan mü'min müslim kulların hürmeti hakkıçün Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azabı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah

İki cihan serveri Muhammed Mustafa'nın ve sırrı Aliyyü'l Murtaza'nın, vardıkları mi'râcın, urundukları tacın, mi'râca giderken bindiği Burak'ın ve Burak getiren Cebrail'in ve ayağı altında bile kalkan muallak taşının ve ol Hakk'a vuslat olup merhaba diyen kulların ve konuşulan doksan bin kelâmın ve orada gerçekleşen ve ilahi bir bağış olarak kainatın sırlarını bilme kudreti veren sohbetin ve orada dilenen hacetlerin ve orada olan ibadetlerin ve kabul edilen duaların, ziyarete gelen meleklerin, kırklar ceminde içilen engürün onu getiren Selman-ı Farisi'nin, orada olan meclis-i irfanın ve orada tutulan kırklar semahının ve Hazreti Habib'in kırklarda şâk ittiği Tennur-ı şemlenin ve ol Hakk'ın divanı dergahında kabul olan ulu azim topluluğun hürmeti hakkıçün Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah

Yüz yirmi dört bin peygamberin, üç yüz on üç mürselin, velilerin, nebilerin; alçakta, yücede, zahirde ve batında olan evliyanın, erlerin, azizlerin, şehidlerin, gözcülerin, bekçilerin; dört köşe, yedi iklim, levh-ü kalem, on sekiz bin alemleri saklayıp bekleyenlerin hürmeti hakkıçün; Yalnızlara yoldaş olan, çağırınca gelüp yetişen, boz atlı, ak donlu, eli altun çevgenli, başı yeşil kisvetli Hazreti Hızır İlyas ve Hazreti Hızır Nebi'nin ve karanlık iklimde içtiği Ab-ı Hayat'ın ve ol Ab-ı Hayat'ı bulup içirenin hürmeti hakkıçün Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfîret üzere rahmetini ve mağfîretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Hakk'a yakın olan mümin kulların ve duası kabul edilen canların ve Halep'te yatan Seyyid Nesimi'nin, Bağdat'ta asılan Mansur'un, Dâr-ı Mansur olan mümin ve Müslim kulların ve çekilen gülbenglerin hatırı için; Ya Rab! Yüzümüz kara, günahımız çok; divan-ı dergâhta duamızı sen kabul eyle. Ol senin Hak'lığın hakkıçün, Muhammed Mustafa hakkıçün, Cemal-i Pür Nur'u

hakkıçün; aşk-ı Murteza hakkıçün, Kalam-ı Kadim ve senin doksan dokuz isminin hakkıçün, Arş ve kürsi hakkıçün, Muhammed Mustafa ve Aliyyü'l Murtaza hürmeti hakkıçün; velilerin hırkası ve şalı hakkıçün; nebilerin seyr ettiği mi'rac hakkıçün; Mekke ve Medine Hac'ı hakkıçün, seraser cümle embiyalar hakkıçün; Hazreti Ali'nin evlatları olan on iki İmam hakkıçün; Kerbelâ hakkıçün Hak Teâla hazretleri merhum'ın kabrini cennet bahçelerinden bir bahçe eyleye, kabir sualini âsân eyleye. Azâbı var ise af eyleye. Cümle günahlarını bahş eyleye. Rahmet ve mağfiret üzere rahmetini ve mağfiretini günden güne ziyade eyleye. Bunun için diyelim bir Allah, Allah.

Hak Teâlâ zahirde ve batında olup “aman Allah” diyen mü'min ve Müslim kardeşlerin, sağ olanlara selamet kıla ve ömürlerini artıra. Borçlu olanlara edalar, hasta olanlara devalar ihsan eyleye. İstekleri kabul ola, muratları hâsıl ola. Sahib-i Zaman zuhura gele. Cümle mü'min Müslim kardeşler şad-u hurrem ola. Gerçeğin demine Hû.

diyerek dede dâr çekme bölümünü tamamlamış olur.

6. Sonuç

Bu çalışmada konu edindiğimiz dârdan indirme cemi, Alevîlerin “kul kuldand razı olmazsa, Allah kuldand razı olmaz düsturu etrafında kul hakkının ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için ölen kişinin nefsiyle olan hesaplaşmasının yapıldığı, üzerindeki kul hakkından bir an önce kurtularak huzur bulmayı sağlaması öncelikli olacaktır. Dâr erkânı bireysel ve toplumsal sorumluluğu en üst seviyelere çıkararak bir etki gücüne sahiptir. Buradaki amaç birlik ve beraberlik içerisinde ve barış ortamında yaşamayı kalıcı hale getirerek toplumsal düzeni sağlamaktır.

Sonnotlar

- 1 Sekahüm Hamri: Dehr(İnsan) suresinin 21. ayetine işaret eder. Anlamı, “Tanrı, oradakilere tertemiz içkiler içirecektir.”
- 2 Circis (Cercis): Taberî tarihine göre: İsa Aleyhisselam'dan sonra gelmiş ve Filistin'de yaşamış ve onun şeriatı ile amel etmiş olan bir peygamber.

Kaynaklar

- Akbaş, Hünkâr. (1994). "Anadolu Kültürünün Tanıtım Sorunu, Örnek Olay: Anadolu Alevîliği ve Ayin-i Cem". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aktaş, Ali. (2015). "Alevîlerde Ölüm, Cenaze, Yas ile ilgili İnanış ve Ritüeller". *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 12, 17–66.
- Arslanoğlu, İbrahim. (2001). "Alevîlikte Tanımlar ve Terimler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 20, 21–92.
- Bakır, Abdülkadir. (2009). "Alevîlikte Erkan ve Düşkünlük". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bal, Hüseyin. (1997). *Alevî-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2006). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. (2016). "Alevî Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Yeri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65, 271–280.
- Cebecioğlu, Ethem. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (3.Baskı). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2011). "Alevîlikte Tanımlar ve Terimler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 379–394.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem* (2.Baskı). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2016). "Bazı Alevî Kavramlarının Kullanılmasındaki Karışıklıklar". *2. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu Bildirileri*, 8–10 Ekim 2015. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2016 Nevşehir, s.570–586.
- Dönmez, Mehmet - Çelik, Hasan - Armağan, Ergün (2018). "Alevîlik-Bektaşîlikte Dâr". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85, 183-198.

- Er, Piri. (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevîlik / Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (2006). *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2007). “Günümüz Alevî-Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma, Beypazarı /Karaşar Örneği”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kaygusuz, İsmail. (1993). *Alevîlikte Dâr ve Dârın Pirleri*, İstanbul: Alev Yayınevi
- Kitab-ı Dâr*: (2012). Haz. O. Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,
- Kurnaz, Cemal. (1993). “Dâr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.VIII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.483.
- Oytan, M. Tevfik. (1961). *Bektaşîliğin İcyüzü* (2.Baskı). Cilt:1. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Rençber, Fevzi. (2012). “Adıyaman’da Alevîlik”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

INTERACTION BETWEEN SOCIETY AND INDIVIDUAL

Toplum ve Birey Arasındaki Etkileşim

Ali DEMİR*

Öz

İbn Arabî, İnsan-i Kâmil kavramını inceleyen ilk filozoflardan biriydi. İbn Arabî'ye göre, her insan doğuştan tam ve işlevsel, ama henüz mükemmel değildir. Makalede İbn Arabî'nin konseptini yeni koşullara uyarlamak için, İnsan-i Kâmil terimi George Herbert Mead'ın kişilik anlayışından başlayarak sosyolojik düzeyde birey kavramıyla ilişkilendiriliyor. Mead'ın ideal birey ya da mükemmel insan fikri ideal bir iletişim topluluğunun varlığını gerektiriyor. Mead'ın göre, ancak böylesi iletişim toplumlarında, "I" ve "Me" bir bütünlük oluşturabilir.

Mead'ın konsepti bizi aynı zamanda, İnsan-i Kâmil'in tasarımı için entegrasyon yerine tamamlayıcılığın daha verimli olabileceği ihtimaline götürmekte. Bu sorgulamanın cevabı ilk olarak *vita activa* ve *vita contemplative* arasındaki ayrımı esas alan Avrupa sosyolojisinde ve burada da özellikle birey söylemi geleneğinde aranmakta. İkinci olarak ve ampirik düzeyde, entegrasyonun sadece Avrupa'da değil, ama aynı zamanda İslam-Osmanlı geleneğinin de merkezinde olduğu tezi şeklindedir. Zira burada da sosyal alanların entegrasyonu için bir dizi girişimde bulunuluyor. Mesela, yerleşik ve göçebe yaşam biçimi arasındaki çelişki ilk dönem İslami hükümetin önündeki dev görevlerden biriydi. Bu iki farkı devlet düzeyinin entegrasyonu girişimi ilk olarak Nizam el-Mulk tarafından yeni bir vergi sistemi tanıtımı aracılığıyla ile başlatıldı. Bu amaca Kanuni Sultan Süleyman'ın toprak reformlarıyla daha bir siyasi anlam yüklendi. Bu ussallastırmadan bu yana Osmanlı ailesinin sultanlığı artık kutsal varsayılan arazi haklarına dayanmaktan çok, İslami etik kuralları uyarınca, sadece tasarruf hakkı üzerine kuruludur. Bu yeni düzenlemenin hukuk, birey ve etik arasında bir gerilim yarattığı kesindir.

Geriye bakıldığında hem Hacı Bektaş Veli Dergâhının hem de ilk dönem İslami hükümetin ve Osmanlı'nın İnsan-i Kâmil kavramı tasarımları entegrasyon fikrine dayanıyor gibi görünmektedir. Entegrasyon aynı zamanda ideal bireyin ve toplumun inşası yolunda Avrupa Sosyolojisinin de seçtiği yoldur. Ancak, entegrasyon kavramı üzerine kurulu toplum-birey ilişkisi, kültür, toplum ve birey arasındaki gerilimi çözebilme potansiyelini taşımamaktadır. Özellikle bugün asıl soru artık, "bugünün İnsan-i Kâmil'i kimdir" yerine "bugün İnsan-i Kâmil'in ortaya çıkışı için en uygun koşulları nelerdir" olmalıdır? Yazı bu soruya cevabın entegrasyon kavramı yerine, 'tamamlayıcılık fikri' etrafında (çerçevesinde) aranması gerektiğini anlatmaya çalışıyor. Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı çalışması, bu tamamlayıcılık fikrine dayanır. Çalışmada Smith'in bu anlayışından yola çıkılarak özellikle bugünün koşullarında, İnsan-i Kâmil'in ortaya çıkabilmesinin ancak modern bir hukuk sistemi, canlı bir kamu alanı (kamusal alan) ve buna karşılık gelen özgür bir bireyin varlığıyla mümkün olabileceği tezi savunuluyor.

Abstract

Based on the islamic theology Ibn ,Arabi was one of the first philosophers who have studied the concept of İnsan-i Kâmil. According to Ibn ,Arabi, a man at birth is complete and

* Dr., Zürih Üniversitesi, İsviçre, alidemirden@gmail.com

functional, but not yet perfect. To adapt his concept to the new conditions, the term İnsan-i Kâmil is brought together with the personality, starting with George Herbert Mead. With Mead we will assume that the idea from an ideal individual or from a perfect human being requires an ideal communication community in which the individual can unfold, so that Mead's „I“ and „Me“ can form a unity. Mead's concept raises also the question of whether complementarity instead of integration is not better for the design of İnsan-i Kâmil. The answer to this question is first sought in the European discourse about personality, in which the distinction between *vita activa* and *vita contemplative* is fundamental.

Integration was also at the centre of the Islamic-Ottoman tradition. Since, here as well, a series of attempts for an integration of the social spheres are undertaken. For example, the integration sedentariness and nomadism was a huge task of the early Islamic government. The first attempt was undertaken by Nizâm al-Mulk. He tried to integrate farmers into the state structure by regulating the fiefs. Since Kanuni Sultan Süleyman's land reform, the kingship of the Ottoman family was no longer based on exclusive land rights, but according to Islamic ethics only on the right of disposal. This rationalization has proved to cause a tension between law, personality and ethics.

In retrospect, the Hacı Bektaş Veli dergah and Ottoman approach to the design of a concept of İnsan-i Kâmil seems to be based on the idea of integration. Integration was also the European way for an ideal concept of personality. But, it does not seem that integration could bring a solution for the tension between society, culture and personality. The question is no more, who is today's İnsan-i Kâmil, but what are today's optimal conditions for the emerging of İnsan-i Kâmil? One answer can be found in the idea of complementarity. Adam Smith's pioneering work, *the Wealth of Nations*, is constitutive for this idea of complementarity. In conclusion, the arising of İnsan-i Kâmil requires a modern legal system, a vital public and the corresponding personality.

1. İnsan-ı Kâmil Today

According to Islamic theology, man differs from all other beings because of his potential for perfection. Based on that Ibn ,Arabi was one of the first philosophers who have studied the concept of perfect man, respectively the „perfect human being“ (al-insân al-kâmil), also with analytic means. According to Ibn ,Arabi, a man at birth is complete and functional, but not yet perfect. He goes through certain spiritual ways until he unites with the truth, so that he becomes İnsan-i Kâmil, who has the full power of his moral acting and of his or her selfish desires. He treats all kinds of people and puts the interests of others before his own ones (Ibn Arabi, 1992; 2006; 2007).

What makes people different is their individuality, their awareness of their position in the world, which depends on their disposition. The second aspect makes one perfect and the other one imperfect (Rauf, 2006; Chittick, 1979). The man in his present form represents an intermediate stage (barzakh) (Affifi, 2006: 92). At the same time, perfection of man is, according to Ibn

Arabi, not only a moral goal, but also a necessity of creation. Therefore, every human being can achieve the perfection (Rahmati, 2007: 10 ff, 79). Ibn Arabi divides people into „beast men“ (al-insan al-haiwân) who were created in the image of phenomena and in „God’s shadow“ (zell al-llâh), who were designed in the image of God. For that reason, the man has to delve into spiritual memory (dhikr) in order to receive the insights and mysteries of God (Ibn Arabi, in Hirtenstein, 2008: 89). If a person reaches this level, if a man is everlasting in his love of God, if he is a „God’s servant“ (abd Allaah) (Giese, 2002: 44), then God is to him „hearing and eyesight and tongue and foot to the end“ (Ibn Arabi, 2006: 138). In his description of the concept of the Perfect Man (al-insân al-kâmil), Ibn Arabi should have taken the Prophet Muhammad as an ideal type (Schimmel, 1985: 385). Since, according to Ibn Arabi, the man created in the image of God can reach the reality of the Prophet Muhammad (ḥaqīqa Muhammadiyya). These are the messengers of God (rusul), the prophets and the saints (awliyâ) (Rahmati, 2007: 112). „Only two beings rightly call themselves God: God himself, who calls himself Allah in his books, and the whole man (al-‘abd al-kamil) as Beyazid“ (Ibn Arabi, in Affifi, 2006: 90).

What Ibn Arabi has worked out with his resources at that time needs now an adaptation to the new conditions. The first step is to bring the term *Însan-i Kâmil* to the term personality. In doing so, we can start with the individuation: Individuation is the process of socialization and at the same time the formation of a self-chosen identification. We can assume that the identity of a person is developed through the existing norms and through a linguistic mediation with the society. Identity is also a probation process. It must face both, an intersubjective recognition and an intersubjective self-understanding mediated in the society. With Mead, we can assume that this requires an ideal communication community in which the individual can unfold, so that Mead’s „I“ and „Me“ can form a unity (Mead, 1913; Mead, 1934). Secondly, only in such an ideal communication community, the individual is able to participate in the scarce goods, for which, on the one hand, it acquires the conventions found, and, on the other hand, develops a reflexive relation to its own social role and conception of life. According to Mead this can happen only if the individual separates itself from its narrow world of life and turns to a more abstract and comprehensive world of rights and duties. Instead of conventions, there are rights that enjoy public recognition in that society. In this case, the identity of

a person satisfies not only the demands of the close ethnic and ethical community, but also the condition of being recognized by unforced force of rational argument, as Habermas would say (1991: 134). In this respect, we can state that personality, in addition to the integration of existing norms, also requires a complementarity between the individual and society. Instead of integrating the individual into society, especially the modern understanding of ideal society requires the complementarity. But what is meant with the complementarity?

The question of a more precise definition of complementarity is given after an examination of the European thought tradition of sociology. Using the example of this tradition, we can see, why today there is less necessity of integration, but much more necessity of complementarity. Thereby we will be able to see what exactly we can learn from the European thinking tradition of sociology for the concept of İnsan-i Kâmil. Because especially today, given the high degree of differentiation of the spheres, we need an idea of what the Individual is exposed to. This discussion will give us an idea of where we can look for an İnsan-i Kâmil in today's world.

2. European Tradition

The discourse about personality should be started with Aristotle. He attributed the people and their ethics to two idealistic concepts of life; bios politikos and bios theoretikos. As Hanna Arendt has worked out, this ideal distinction has been translated over time into the distinction between vita activa and vita contemplativa and is still fundamental in the European tradition (Arendt, 1992: 14-26).

Based on this, Max Weber translated vita activa into asceticism and vita contemplativa into mysticism in his sociology of religion (Weber, 1920: 537-571). According to Weber, the Protestant ethic corresponds to the Aristotelian concept of vita activa. The bearer of this ethic finds the meaning of life in a methodical lifestyle „in which man is there for his business, not vice versa“ (Weber, 1920: 53). Weber attributed the emergence of a universalistic capitalism and the associated bourgeois understanding of law to the Protestant ethics and brought them both together with the ethics of responsibility. He assigns ethical ideas to the question of how, i.e. under what circumstances and why which means are released as legitimate for what purpose. He puts the answers either to the ethics of conviction (Gesinnungsethik) or to the ethics of responsibility (Verantwortungsethik). According to Weber, someone following the

maxime of ethics of conviction, pursues that good works only good things, and evil only evil. In fact, so Weber, this attitude is not only wrong, but also in an irreconcilable contradiction to their genesis (Weber, 1988: 554).

As a distinguishing criterion between the ethics of conviction and responsibility, Weber takes the motives with which the actor evaluates the consequences of his actions. An ethics of conviction has only the means to reject any action, which provides for the use of morally dangerous means (Weber, 1988: 552). While the actor in the ethics of responsibility takes the responsibility also for the (unpredictable) consequences of his actions (Weber, 1988: 551), the actor of the ethics of conviction aligns his fate of the maxim „the Christian is right and makes the success of God“ (Weber, 1988: 551). The ethicist of responsibility puts himself in the position of his deeds and, if necessary, allows himself to be involved with the diabolical powers, even if they demand the use of force (Weber, 1988: 556).

The most important sociologist who opposed this thesis is Emile Durkheim. Also based on the distinction between *vita activa* and *vita contemplativa*, Durkheim differentiates between the sacred and the profane worlds instead of Protestantism versus everything else, and ethos versus ethics of responsibility (Durkheim, 1981). Within the profane world, believers can act, pursue their daily needs, without always questioning the meaning of life. In the sacred world, on the other hand, believers withdraw, become reflexive in their actions on the ideal type of *bios theoretikos*, and develop a cosmology that embeds them in time and space. „In one he lazily drags his daily life away, but in the other he can not penetrate, without at once getting in touch with extraordinary powers that whip him to frenzy. The first is the profane world, the second is the world of sacred things“ (Durkheim, 1981: 300). Thus, every comprehensive religion asks the questions „what is the world?“ and „what should I do?“ and gives a set of answers to the disposal of the individual.

This tradition was continued by Jürgen Habermas and integrated with his theory of communicative action. Habermas' thesis was, that the modern age requires an integration of the system with the lifeworld. At the same time, Habermas and Weber assume a tension between facts and norms by contrasting the economic and legal systems, which represent the tension between system and lifeworld. Contrary to Weber, Habermas sees neither in asceticism nor in mysticism a genuinely Protestant Ethic. Rather, according to Habermas,

these lifestyles exist more or less in every universalistic culture. Thus, as Weber points out, an integration of ideas with interests is needed (Weber, 1920: 252; Habermas, 1981: 323). If this integration succeeds, *vita activa* and *vita contemplativa* can be represented as a system, and the system can no longer be handed over to a culture such as Protestantism, but to the personality as a sociological category. In fact, the personality has been the centre of this integration. Within the sphere of culture, the personality has been provided a set of answers to the question „how is the world“, „who am I“ and „what shall I do“. Those and similar questions led the individual into a lifestyle of asceticism and/or of mysticism. Within the framework of the mysticism, the individual can learn from theology, philosophy and other kinds of science, as well as contribute to the existing in his own way. In this world, mainly consistent of ideas, the individual has the freedom of thinking. Here it can find and/or create the answer to the question, „how is the world“ or „who shall I be“. The second piece of advice and contribution can be found by the individual within the sphere of society in scope of the profane world, where the individual has to lead a conduct of the life consistent with the asceticism. Here, for example, via law and economics the individual could yield a comprehensive answer to the question „what can I do“ or „what should I do“. It is much more the world of acting and less the world of thinking.

Habermas differs from his predecessors in the fact that he considers the integration of both life-styles necessary for the modern age. However, a successful individual has a modern conduct of life. According to Habermas, the most important material basis for this is the institution of the legal system. The modern legal system assumes the same function as the world enveloping religion in its creation. From the point of view of Habermas, the individual is the centre of cosmology and theology and, therefore, the centre of asceticism and mysticism. What is more is that, since the emergence of modernity, only the individual can be the melting point of the system (system integration) and of the lifeworld (social integration). Indeed, ego/sender, alter/recipient and altera share a single lifeworld. Consistent with this, it has the freedom of choice, independently whether it negates the world (mystism) or affirms it (ascetism). Both are, according to Habermas, ways of world assurance. In both cases, it is the historical personality, who strikes the path, not extraterrestrial powers, magicians or Gods. It is the individual who assigns or is assigned the respective functions and roles within certain structures.

This peaceful coexistence of individual and world has been challenged by the system theory by Talcott Parsons and especially by Niklas Luhmann. Based on Thomas Hobbes' concept of Leviathan, Parsons posed the question of how a normative order is possible despite selfish people (Parsons, 1937: 88 f). Parsons himself has developed the answer to his own question within the framework of a value system (Parsons, 1951b: 8). For this he distinguished between objects that can act and objects that can not act. And the acting objects, in turn, were differentiated by Parsons into actors or egos with their own action system. In this regard it is worthwhile mentioning that, unlike Weber, Parsons shifted the analysis of interactions between ego and alter to action as a system of expectations. In this case, the expectations of ego are based on both, a number of alternatives of alter's actions that arise depending on the situation, as well as the choices, which depend on what the ego itself is doing in its range of alternatives. The same is also valid for alter. How can it be explained that, under these uncertain conditions, ego legitimately expects a very specific action of alter? Respectively, how does alter anticipate these expectations in his expectation of ego in response to the ego's expectation system? Consequently, for Parsons, the phenomenon requiring explanation was the complementarity of expectations (Parsons, 1951a: 139 f; Parsons, 1951b: 14 ff).

According to Niklas Luhmann, the assumption that everything depends on the condition of communication between ego and alter is wrong. This assumption has banded the society to the following four requirements: (1) that the society consists of concrete people and their relationships, (2) that the society is integrated by agreement, (3) that societies are territorially limited entities, and finally, (4) that societies could be observed. These assumptions led to the search for differences between people in their reason, imagination and morality, or their mind, will and feeling, which prevented a precise conceptual determination of the social object (Luhmann, 1997a: 24 f).

Instead, Luhmann wants to overcome the methodological individualism (Luhmann, 1997a: 39 f). He finds the solution in the abolition of thought and being, cognition and object, object and subject (Luhmann, 1997a: 868-874). Instead, the system should form the new entity. Based on Maturana, 1982, Luhmann assumes an autopoietic system. The stability of the expectation system was explained by Parsons with the internalization of cultural patterns by the personality. Through socialization and role taking in society, individuals stabilize the social order through their orientation. Luhmann shakes up this

system: when the explanations of classifications, interactions, contexts, expectations and/or causalities, and not the individual events or their contents, should be focused as a whole communication system, as Parsons suggested, then for Luhmann the question arises, whether the action as an elementary unit should not be replaced by communication (Luhmann, 2005: 20). In favour of this, it is true that it is not the action, but the communication, which is a self-establishing process. Without communication, there would not even be human life (Luhmann, 2005: 29). Luhmann proposes the imposition of the personality as an entity. No longer the historical personality, but only the society as a system, claims an ontological existence. In other words, Luhmann defines the system, instead of the personality, as an elementary unit of society. Accordingly, it is the system and its environment that determines every sort of communication and, therefore, also the personality.

3. A Short Review

Now, from this short summary we can first draw some conclusions from the European thinking tradition of personality: First of all, it is a powerful tradition and a long-lasting discourse. The actors develop their positions by pointing at each other as well as trying to refute them. The main goal was, and up until today still is, the integration of this divergent, even opposing positions. In this tradition, Durkheim and Weber were more committed to the Aristotelian dichotomy of *vita activa* and *vita contemplativa*. Using this comparison they make their own way. While Durkheim shifted this dichotomy to the sacred and secular world, Weber sought this binary in modern economics, ethics and legal typology on the one hand, and their inhibitions or anomalies on the other hand. Therefore, Weber saw in Protestantism alone the foundation of an ethics of responsibility. In contrast, Habermas has placed his whole life in the face of the impending decoupling of the system of the lifeworld on their mediation. His theory of communicative action is both, an attempt to this integration and a commitment to the need for innovation in this tradition.

Essentially, Parsons remains committed to the integration tradition of thought, although instead of an integration theory, he presented a system theory in the sense of Habermas' innovation drive. Luhmann, on the other hand, breaks with this tradition more than almost any other sociologist. One reason for this demolition can be seen in Habermas' quest for unity and Parsons' desire for a way of European autonomy: the social spheres are in fact so di-

vergent that their integration with each other seems almost impossible to cope with. To give an example: the mechanisms of economic activity and the search for truth are so contrary to each other that a postulate about their unity only sounds ideological. It became clear that this path for the entire society does not promise a gain neither in terms of knowledge nor in terms of action optimization. In that sense, what Luhmann presents, is more of a historical-social analysis than a theory for a social analysis. It is not the norms or legitimacy of Luhmann's system theory that matters, but the facts based on which he analysed the current society. Not the vision from a more just society, but the stability of society stood in the foreground for him. This is one of the reasons why Luhmann had hardly cared for a social legitimacy. Instead, in accordance with Weber, he emphasises the value on the legality or on the rationalization, and consequently on the „legitimacy by procedures“. This is the reason why Luhmann's writings encounter great recognition in economics, but hardly in sociology and/or jurisprudence.

4. Islamic-Ottoman Tradition

If we look back on Islamic history with the findings of the discourse above, we find a similar development: Here as well, a series of attempts for an integration of the social spheres are undertaken. Before we define possible conditions of an ideal personality in the sense of *İnsan-i Kâmil*, let's take a look at the integration attempts within the Islamic-Ottoman world. Based on this discussion, we can see why the concept of *İnsan-i Kâmil* is less about the concept of integration and more about the concept of complementarity.

We can anticipate that the *Hacı Bektaş Veli* Orden has got both types of conduct of life, that is *vita activa*, asceticism and *vita contemplativa*, mysticism. For example, we can see asceticism in the life of every Janischarian. Just as the protestant capitalist of Max Weber had to live with the uncertainty of his election and responded to this uncertainty with the accumulation of wealth, without ever asking about the meaning of life, the Janischaren lived as the owners of the state and saw themselves as soldiers to serve God and the Muslims, also without ever asking about the meaning of life. For their part, the Dervishes founded villages, cultivated the land, built mosques, streets, fountains, and *kervansarays* and converted the Christians, without wishing to enter into bargaining with God; whether they would go to paradise or hell for their services, they would never have known. We can also see that in the leaders of

revolts against the Ottoman Empire. They are often led by an ascetic life; Sey Bedreddin, Pir Sultan Abdal, K roglu etc.

Mystics also emerged from the ethics of Hacı Bektaş Veli; Yunus Emre and Nesimi are two very important examples. They were intellectuals who dealt with the cosmos and the human being, and less with the necessities of life. This tradition of simultaneous mysticism and asceticism by Hacı Bektaş Veli dergah has still been maintained also by the Alevites up until this day. Thus, the Rayber are more strongly associated with asceticism and with institutions such as the Hacı Bektaş Veli dergah, while their Pir followed mysticism more closely without a clear institutional resource behind it.

In addition to this integration within Hacı Bektaş Veli dergah, a number of opposites have been integrated into the Islamic government. A good example therefore is the contrast between sedentariness and nomadism. As it is well known, the Great Wall of China was built against the „haunting“ and „anti-culture“ nomads (Waldron, 1991). In contrast to the situation in Europe, one of the most important societal lines of conflict in Asian societies was due to this divergence. The population increasingly dominated by Islam was characterized by an urban lifestyle and trade. For the first time in human history, rational legal codification took place in Mesopotamia, according to Weber because of the need to regulate water management (Weber, 1980: 270). The laws of Hammurabi were established in the 18th century BC. Catalhoyuk was founded around 7500 BC and Babylon in the 3rd century BC (Jonker, 1995). Nomads, on the other hand, did not fit into this urban civilization from the point of view of a state. They already had different ethics and a different understanding of property and law because of their way of life. Therefore, in early Islam their integration was a big challenge. According to the Holy Qur'an, the Bedouins are hypocritical, unreliable (9: 97) and superficial in their faith (49:14). Taking into account their way of life, the state leadership of the early Islam sought their integration into the Islamic economic system by introducing a cattle tax in addition to the taxation of commodities (Smith, 1970: 46-85; Ghaussy, 1983: 363).

It is no coincidence that Ibn Khald n (1332-1406) devoted himself to this very integration. In his famous book, the Muqaddima, he assumes that clans, tribes and dynasties as well as states would emerge for the purpose of living together. As a sociologist, Ibn Khald n defines culture as a type of

„coexistence“ based on conviviality, satisfaction of one’s needs and the requirement of cooperation. Ibn Khaldûn begins by examining Bedouin culture, as it precedes all other cultures, and because Bedouins are the furthest from the state structure and power. Because of these facts, he assumes, that their rules take the form of prophetic or sacred property (Ibn Khaldûn, 2011: 175). Then, Ibn Khaldûn examines all cultures according to their highest lifespan. He determines the lifespan of an individual and a dynasty for 120 years or three generations. The first generation still has the Bedouin roughness and wildness and a natural solidarity to the group. The second generation goes from desert to city life, from nomadism to sedentarism, but still preserves hope for the re-establishment of group solidarity (Ibn Khaldûn, 2011: 193). In the third generation, memories of the old life and the associated heaviness are lost, group solidarity disappears and people put their hopes in acquiring jewellery, fame and reputation and, therefore, become cowardly (Ibn Khaldûn, 2011: 194).

Ibn Khaldûn was not concerned with the devaluation of nomadism, but firstly rather with its integration into the sedentary culture and secondly with an analysis that deals with a legal change of ownership from a vertical to a horizontal system. Islamic ethics has legitimized itself by claiming against other concepts of life that alone Islam treats every human being as creatures of God and, in this sense, as equal. Thanks to this ethics, Islam claims universal validity. This claim was realized in the Islamic community by means of the Umma, by integrating different life concepts. It was precisely this ethic, that made it difficult for kings and their genealogical claim to the exclusive ownership of the land. Before the emergence of Islam, only the kings had the legitimate rights to claim the land. Since Islam, they were legitimized only if they publicly devoted themselves to the Islamic rule and ethics.

The consequences of this type of legitimacy in relation to the concept of *İnsan-i Kâmil* can be guessed by looking at the life of an ideal ruler. According to the genealogical principle of order, the position of power was distributed according to vertical differentiation: the closer a person or institution was to the king, the greater his or her influence should be. In particular, during the founding of the Ottoman Empire, the positions of power were distributed and promoted according to personal loyalty to the leader. In fact, the first Sultans of the Ottoman Empire were less concerned with being Sultans as the shadow of God on earth, but rather being Sultans as *primus inter pares*. At the same time, especially an expanded rule required a stable order, which was only esta-

blished in an ongoing process. The more the government was rationalized, the more a formalized asymmetry was introduced. Consequently, the life of a Sultan was regulated, so that his leadership role was being increasingly codified. Over time, the Sultans fought less and less in the field of war, but increasingly in their palaces by using a map.

The same principle was further communicated down below. Thus, the Janissaries were recruited from prisoners of war. This recruitment was legitimized with an Islamic image of man, according to which every human being is a servant (Kul) of God, which is why the Sultans, as highest-ranking servants, had the highest task to defend the holy cities of Mecca and Medina (Kafadar, 2007: 13 f; Karpat, 2009: 46 f). There was a principle, according to which everything conforms to established tradition (Kanûn-u Kadîm). Therefore, it was morally frowned upon to seek a different position (Reaya Oğlu Reayadır).

At the organizational level, this image of humanity points to the unity of the private and the public and, on the economic level, to the institution of the still private household. We can see that in the institution of the Harem (Förschler, 2010). In the Harem, the Sultan stayed with his children, women and slaves. „Here lived hundreds of carefully selected boys and young men who were being trained for government service, their white eunuch guards and preceptors, and, until the end of the sixteenth century, the sultan himself“ (Peirce, 1993: 11). The Sultan made sure that, within the unity of the private household, the rank relations „according to the pattern man/woman (gentleman/lady), father/children, master/servant differentiated“ and not according to a functional patron/client relationship (Luhmann, 1997: 697).

This change from vertical to horizontal took up a great deal of resources. This can be seen in both, the legitimate expectations and the disappointment in forms of revolts around agriculture (Ocak, 2000: 37 f, 123 f, 154-158, 203 f). The importance and socio-political pressure of this change can also be found in Nizâm al-Mulk’s work. Nizâm al-Mulk was the Seljuk vizier of the sultan Alp Arslan (1063-1072) and his son Maliksah (1072-1092). He tried, with all the means at his disposal, to regulate the fiefs (Nizam al-Mulk, 1987: 198).

Hacı Bektaş Veli dergah learned from these experiences by offering the same organization in the framework of Vakıflar. Interestingly enough, this tradition was preserved and with the rise of the modernity, the same function was transferred within the same ethics and reproduced in the structure of the

guilds (Lonca) (Demir, 2017; Demir, 2018). These learning experiences also tipped into the nature of the government of the Ottoman Empire. The kingship of the Ottoman family was no longer based on exclusive land rights, but according to Islamic ethics only on the right of disposal. The difference can also be seen in the fact that, while in mainland Europe ownership was clearly handed over to the legal system and individualized, in the Ottoman Empire the land belonged solely and exclusively to Allah, in whose name the Sultan as the shadow of God on earth (Zillullah) administered it (toprak benim değil, Allah'ındır).

Within the Ottoman Empire, this learning effect meant that new ethnicities and ethics were integrated into the existing Bektaşî world view of the Ottomans as they expanded. Thus, within Islamic ethics, the world was differentiated in dar-ul harb and dar-ul islam; and within dar-ul islam in different millets and even differentiated in different tarikats, such as those in Mevlevî and Bektaşî-Tarikat. The founder of the Mevlevî Order is Jaleleddin Rumi. He is considered a poet, a writer and a philosopher, who sought the world and himself in love more than as in everyday action (Rumi, 1994a; Rumi, 1994b). In contrast, Hacı Bektaş Veli was the founder of an order that contributed to the formation and establishment of the Ottoman Empire like no other institution (Ocak, 2002). The dervishes of Hacı Bektaş Veli dergah were active in the field, in the army, in government, as well as in trade. The order covered in its structures the sacred and in its functions the profane needs of the faithful people. The success of the order's ethic is based on the fact that it was able to offer the forms of *vita activa* and *vita contemplativa* at the same time. The Hacı Bektaş Veli dergah was indeed able to build the necessary social networks with both, money in the economic system, as well as the power in the government. Therefore, the dergah could cooperate on the basis of consensus and/or compromise with both types of systems (i.e. economy and government).

At the same time, these integration attempts of the Islamic ethics into the bureaucracy of the Ottoman Empire failed, instead, a rational coordination approach was driven forward. This legitimacy campaign was mainly fueled by the fact that, with the expansion phase, the complexity of the society caused state structures, whose financing had to be rationalized much more according to economic and less ethno-ethical criteria. This rationalization has proved to cause a tension between law, personality and ethics, which we can see very

well in Kanuni Sultan Süleyman's land and legal reforms. His reforms made it clear that, if neither law, nor society makes the necessary changes from verticality to horizontality, this will lead on the one hand, to strong, ideological expectations and, on the other hand, to inhibitions of differentiation in society. If, on the other hand, both law and society drive forward the desired changes, the modern positive law will emerge, which will continue to depend on a social legitimacy. From this point of view, codification is the result of uncertainty; if society is committed to non-change and the legal system simultaneously changes, then what is already there is codified as a compromise (Luhmann, 2008: 326). Depending on the constellation, we have to deal with a personality system that can fight well and/or badly against the attempt of the power based on a certain type of exclusive right. It can only effectively and efficiently defend itself against that kind of power if it embodies interests that are generalizable.

5. Two Requirements

In retrospect, the Islamic and Ottoman approach to the design of a concept of İnsan-i Kâmil seems to be based on integration. Integration was also the European way for an ideal concept of personality. But, it does not seem that integration could bring a solution for the tension between society, culture and personality. The challenges, such as specialization and atomization, faced by each system, prevent the emergence of a definitive solution to a gathering of sacred and profane desires. Therefore, the question arises, what if not integration, can deal with this and bring the existing differences and tensions not only together, but also melt them at a higher level, so that each system can still keep its identity, but cooperate with the other systems and/or identities. If integration is not enough, and we consider Luhmann's thesis of a separation of object and subject to be confirmed, what are the consequences for the concept of İnsan-i Kâmil of today? What can strengthen the concept of İnsan-i Kâmil?

One answer can be found in the idea of complementarity. In fact, complementarity offers a better solution for today's challenges, with which a İnsan-i Kâmil of today has to deal. Adam Smith's pioneering work, the Wealth of Nations, is constitutive for this idea of complementarity. In his work, Smith showed that a single unskilled worker can produce a maximum of 20 pins per day. By breaking down the work and dividing it amongst 10 people, the production would increase to 48,000 needles. „One man draws out the wire, another straightens it, a third cuts it, a fourth points it, a fifth grinds it at the top for

receiving, the head; to make the head requires two or three distinct operations; to put it on is a peculiar business, to whiten the pins is another; it is even a trade by itself to put them into the paper; and the important business of making a pin is, in this manner, divided into about eighteen distinct operations, which, in some manufactories, are all performed by distinct hands, though in others the same man will sometimes perform two or three of them. I have seen a small manufactory of this kind where ten men only were employed, and where some of them consequently performed two or three distinct operations. But though they were very poor, and therefore but indifferently accommodated with the necessary machinery, they could, when they exerted themselves, make among them about twelve pounds of pins in a day. There are in a pound upwards of four thousand pins of a middling size. Those ten persons, therefore, could make among them upwards of forty-eight thousand pins in a day. Each person, therefore, making a tenth part of forty-eight thousand pins, might be considered as making four thousand eight hundred pins in a day. But if they had all wrought separately and independently, and without any of them having been educated to this peculiar business, they certainly could not each of them have made twenty, perhaps not one pin in a day; that is, certainly, not the two hundred and fortieth, perhaps not the four thousand eight hundredth part of what they are at present capable of performing, in consequence of a proper division and combination of their different operations (Smith (2007): 8 f). The more differentiated the work, the higher the effectiveness and the efficiency. But also, the more differentiated a product is, the more it runs the risk of malfunctioning. On the other hand, total integration entails the danger of indifference, and therefore, of ineffectivity and inefficiency. Establishing a market that is deliberately introduced for the integration and differentiation of this product at the same time, and without controlling it from a centre, can counteract these risks of effectiveness and efficiency.

We can call his programmatic bringing of market conditions the complementarity. It is not the agreement of expectations between two actors, the sender/ego and the recipient/alter, but the institutionalized framework of this agreement. We can see this framework in every constitutional state with a developed democratic institution. Within this framework the coordination of diverging expectations can be coordinated. This coordination system of multi-faceted expectations, relies on formalized symmetry instead of higher/lower, good/bad or profane/sacral. In this framework of complementarity,

everybody who has the money, can buy as much as he/she wishes. The only limitation is the money; either you have it or not. This either-or-logic is formalized in the sense that it imposes itself on the participants of the markets; money determines the memberships, the ownership and interactions of the actors. Not the moral, the ethic or ethno, but the abstract rules, ideas and memberships determine the lifestyle of the individual. Based on that condition of complementarity, only contract law in turn formalizes the interactions between the actors. From a normative point of view, it is a voluntary exchange of goods under institutionalized conditions.

The next question is, how can we institutionalize this complementarity? If we define the concept of İnsan-ı Kâmil as an ideal personality system, is there an element, which is from this European sociology tradition and the Islamic-Ottoman experience a indispensable condition for the prosperity of today's İnsan-ı Kâmil? What kind of institution is needed, and is there an institution, which can fulfil the condition of the complementarity?

We can start answering this question by applying the technique of exclusion: İnsan-ı Kâmil is not just someone who picks up and trains students. İnsan-ı Kâmil does not have to work in an institution like a mosque and/or university. İnsan-ı Kâmil is not a disruptive innovator. Contrary, someone who has proven himself within her/his ecosystem (the life-world) can be a İnsan-ı Kâmil. Therefore, instead of asking who is today's İnsan-ı Kâmil, we must ask ourselves, what are today's optimal conditions for the emerging of İnsan-ı Kâmil?

Two institutions are essential: At the organizational level, the arising of İnsan-ı Kâmil requires a modern legal system. As traced above, Hacı Bektaş Veli dergah has already established the equality of every human being regardless of their ascriptive characteristics, such as gender, nation, religion, age, etc. This function can be developed also in an legal system based on Hacı Bektaş Veli ethics. Like almost no other discipline, the legal system claims universality both in its effect (organization) and in its norms. Indeed the modern legal system, with its long-lasting structures, provides a stable order on the one hand, and various functions in its organizations on the other hand. The modern legal system also provides the individual with elaborated answers to the questions, „how is the world“ and „what should I do“? Moreover, the right-wing type of action based on Hacı Bektaş Veli ethics, relieves the

individual of his moral action; the reasons for accepting and/or rejecting a decision can be legitimated at the factual and/or temporal level without having to provide a personal service to this ethics. On the other hand, the relief of the individual from his personal shortcomings means that we can criticize his office, his achievements, his function, etc., without questioning his personality.

On the normative level of ideas and also on the sociological level of interests, the concept of complementarity presented here in its broad outline, presupposes a vital public with the corresponding personality (Habermas, 1998: 435 f). Without such a personality equipped with legal and economic goods, the discourse on normative pluralism or on İnsan-i Kâmil, especially in modern times, is alien to life. Its social legitimacy depends in fact not only on the freedoms and the ownership, but also on the historical-cultural principles and worldviews of the citizens, who allow a discourse-theoretically cultured deliberation in the best case. During this deliberation, statements are acknowledged in their validity rather than the reputation and/or influence of the author or creator. This recognition takes place in the (virtual) presence of all those potentially affected and in the application of the appropriate standard. In this respect, this public must be constituted on the basis of self-determination. This feature ensures the veracity of the positions. It also ensures that the constituted principles of discourse are included from an ethical point of view.

To sum up: İnsan-i Kâmil is a concept of complementarity in that sense that it provides a framework for attunement between personality and culture, as well as society, without integrating the latter to the personality, or vice versa. A İnsan-i Kâmil without an enlightened public would be lonely. Contrary, without enlightened public and individual, the discourse about a İnsan-i Kâmil of a modern kind is rather out of touch with everyday life.

Bibliography

- Affifi, Abul Ela. (2006). „Die neunundzwanzig Seiten“. Ibn Arabi, Muhyiddin: Der verborgene Schatz des grössten Meisters mystischer Philosophie der Einheit aller Existenz. Pp: 63-126. Zürich: Chalice Verlag.
- Arendt, Hannah. (1992). *Vita activa, oder; Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Chittick, William C. (1979): „The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī“. *Studia Islamica*, (49): 135-157. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595320>.

- Demir, Ali. (2017). „Eine rechtssoziologische Analyse des islamischen waqf-Systems“. *The Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*, Vol. 5, 55-79. URL: http://www.zora.uzh.ch/138126/1/A.Demir_Eine_rechtssoziologische_Analyse_des_islamischen_waqf-Systems.pdf
- . (2018). „Die Gilden als Konvergenz des Formwandels“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi/Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly*, submitted in May 2018.
- Durkheim, Emile. (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Förschler, Silke. (2010). *Bilder des Harem. Medienwandel und kultureller Austausch*. Berlin: Reimer.
- Ghauassy A., Ghanie. (1983). „Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre“. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Band 34, H. 3, S. 349-382.
- Giese, Alma. (2002). *Mystische Texte des grössten Meisters: Ibn al-‘Arabî. Urwolke und Welt*. München: C.H. Beck.
- Habermas, Jürgen. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- . (1998). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (1992). „Die Ringsteine der Weisheitslehren (Fuşûş al-hikam)“. *Gramlich, Richard, Islamische Mystik: Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Stuttgart: Kohlhammer, 171- 178.
- . (2006). *Der verborgene Schatz des grössten Meisters mystische Philosophie der Einheit aller Existenz*. Zürich: Chalice Verlag.
- . (2007). *Reise zum Herrn der Macht: Meine Reise verlief nur in mir*. Zürich: Chalice Verlag.

- Ibn Khaldûn (2011). *Die Muqaddima: Betrachtungen zur Weltgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Jonker, Gerdien. (1995). *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden: Brill.
- Kafadar, Cemal. (2007). „Introduction: A Rome of one’s own: Reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum“. *Muqarnas* 24, 7-25. URL: <http://www.jstor.org/stable/25482452>.
- Karpat, Kemal H.. (2009). *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş.
- Luhmann, Niklas. (1972). *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humblot.
- . (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Band I. und Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (2005). *Soziologische Aufklärung. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. 4. Auflage (Erste Auflage, 1981). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- . (2008). *Rechtssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Maturana, Humberto (1982): *Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg.
- Mead, George Herbert. (1913). „The Social Self“. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, pp. 374-380
- . (1934). *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. URL: https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_toc.html [01 Sept. 2018].
- Nizam al-Mulk (1987). *Das Buch der Staatskunst: Siyāsatnāma. Gedanken und Geschichten*. Zürich: Manesse Verlag.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2002). *Türkiye’de tarihin saptırılması sürecinde türk sūfiliğine bakışlar: Ahmed-i Yesevi, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahîlik, Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim.
- . (2000). *Babaîler isyanı: Alevîliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu’da*

İslâm-Türk heteroksisinin teşekkülü. Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş 3. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Parsons, Talcott. (1937). *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers.* New York: The Free Press.

———. (1951a). *The Social System.* London: Routledge.

———. (1951b). „General Statement“. *Talcott Parsons and Edward A. Shils (Hrsg.): Toward a General Theory of Action.* Cambridge Mass.

Peirce, Leslie P.. (1993). *The imperial harem: Women and sovereignty in the Ottoman Empire.* Oxford University Press: New York.

Rahmati, Fateme. (2007). *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik 'Ibn Arabî.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Rauf, Bülent (2006): „Einführung“. *Ibn al-Arabi, Muhyiddin: Der verborgene Schatz des grössten Meisters mystische Philosophie der Einheit aller Existenz.* Pp. 11-62. Zürich: Chalice Verlag.

Rumi, Dschalal ad-Din (1994a). *Das Mathnawi. Ausgewählte Geschichten.* Basel: Sphinx.

———. (1994b). *Nie ist wer liebt allein: Mystische Liebeslieder aus dem Dīwān-i Šams von Maulānā Ğalāluddīn Rūmī.* Graz: Leykam.

Schimmel, Annemarie. (1985). *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus.* Köln: Eugen Diederichs.

Smith, Adam. (2007). *A Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* URL: https://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_WealthNations_p.pdf

Smith, Grace Martin. (1993). *The poetry of Yūnus Emre: A Turkish Sufi poet.* Berkeley: University of California Press.

Waldron, Arthur. (1991). *The Great Wall of China: from history to myth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen: Mohr.

———. (1988). *Gesammelte politische Schriften.* Tübingen: Mohr.

ALEVÎ BEKTAŞÎ MAKÂLÂT VE BUYRUKLARINDA ZAHİRÎ-BATINÎ HAC VE KÂBE TELAKKİSİ

The Apparent-Esoteric Hajj And Ka'ba Concept In Alevi Bektashi Makalat and Buyruks

Emrah DİNDİ*

Öz

Mekke'de Kâbe evinin etrafında tavaf, Arafat ve Müzdelife mekanlarında vakfe, Mi-na'da şeytani taşlama ve Safa ile Merve tepeleri arasında sa'y ile gerçekleştirilen Hac ibadeti, Kur'ân'ın en temel ritüelleri arasında yer almaktadır. İslam bilginleri belli vakitlerde, belli kalıp ve şartlarla yerine getirilen bu ibadetin ne olduğu konusunda hemfikirdirler. Bununla beraber özellikle de Süfizm ve onun Anadolu'da bir uzantısı olan Alevîlik-Bektaşîlik'te ve bunların klasik kaynaklarında her ne kadar zahirî/şekilsel ibadetlerin muhalifi, mugayiri olmasa da en azından bunların mukabili olan bir takım batnî, (*ezoterik*) derûnî, (içsel, ruhî) Kâbe ve Hac telakkileri de geliştirilmiştir. Bu telakkilerin de etkisiyle günümüzde kimi Alevî-Bektaşîler, bu alanda İslam'ın büyük gövdesinden, Ortodoks İslam anlayışından koparak Alevî ibadet felsefesinde şekil ve biçimden ziyade içtenliğin, özün önemli olduğu, Kur'ân'daki Hac ritüellerinin bu günkü haliyle, Sünnîlerdeki algılanış ve uygulanış şekliyle olmadığı ve asıl Haccin gönül kâbesini imar ve inşa etmek, insanı memnun etmek olduğu şeklinde bir söylem geliştirmeleri, bu söylemin en azından klasik kaynaklara mutabık ve muvafık olup olmadığı problemini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu probleme ışık tutacağı düşüncesiyle makalede, Bağdat, Basra ve Kûfe'de mutasavvıflarla başlayan, Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safî'ye nispet edilen *Makâlât* ve *Buyruk* gibi Alevî-Bektaşî temel klasiklerinde, dört kapıda (şeriat, tarikat, marifet ve hakikat) yer alan Kâbe, Tavaf, Sa'y ve Vakfe yorumları ve bu yorumlara referans gösterilen ayetler etraflıca irdelenmiştir. Araştırma neticesinde, Alevîlik-Bektaşîlik'te ilk ve en alta, şeriat kapısında yer alan, organların belli şekil ve kalıbıyla sergilenen zahirî/sûrî Kâbe ve Hac ritüelleri yok sayılmamakla birlikte Hac mekan ve ritüellerinin tarikat, marifet ve hakikat kapısı yorum ve ilkelerinin esas ve ideal kulluk biçimi kabul edildiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî, *Makâlât*, *Buyruk*, Kâbe, hac, gönül, Kur'ân

Abstract

The Hajj ritual, which is performed with Tawaf around the Ka'ba in Mecca, Waqfa in Arafat and Muzdalifa areas, stoning the devil in Mina, and the Sa'y between Safa and Merwe Hills, is among the most basic rituals of the Quran. Islamic scholars have had a consensus on what this ritual, which is performed within certain times with certain structures and conditions, is. However, especially in Sufism, and in Alawi-Bektashi belief system, which is the extension of it in Anatolia, and in its classic sources, at least their counterparts, some esoteric, inner, spiritual Ka'ba and Hajj rituals were also developed although these were not the opponents and adverse of the apparent/formal rituals. Under the influence of these concepts, some Alevi-Bektashis have developed a discourse claiming that the sincerity and core were important rather

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, Türkiye, emrahdindi@sinop.edu.tr

than the form and shape in Alevi ritual philosophy by moving away from the grand body of Islam, the Orthodox Islamic belief; and the Hajj ritual in the Quran was not in the form that is understood in the Sunni belief system in today's Islamic world; and the real Hajj was building and improving the Ka'ba of the soul, pleasing the human, which brought into the agenda the debates on whether this discourse agreed and complied to the classical sources of Islam. For this reason, by considering that this will cast light on this problem, the interpretations on the Ka'ba, Tawaf, Sa'y and Vaqfa, which are mentioned in the Four Gates (Sharia, Tarikat, Marifet and Hakikat), in the basic Alawi-Bektashi fundamental classics like *Makalat* and *Buyruk* starting with the Sufis in Badgat, Basra and Kufe; and the Verses that are given as justifications for these interpretations have been examined in detail. As a result of this study, it was determined that although the apparent/formal Ka'ba and Hajj rituals, which are carried out with certain forms of organs and which are mentioned in the Sharia gate at the first level, at the bottom in Alevi-Bektashi are not ignored, the Hajj place and rituals, Tarikat, Marifet and Hakikat gates interpretations and principles are accepted as the main and ideal worshipping forms.

Keywords: Alevi-Bektashi, *Makalat*, *Buyruk*, Ka'ba, Hajj, Soul, Quran

1.Giriş

Hac İslam dininin en temel esaslarından biridir. Ve tarihte dinin zahirî ve batınî algılanışı açısından en fazla tartışmaya neden olan farzlardan biridir. Fakihler merkezinde oluşan zahirî anlayış, haccı, zahirî yorumla ruhtan yoksun kuru katı kurallar haline indirgemişken, mutasavvıflar, haccın şekilsel unsurları yanında bir takım sembolik manalarının da hedeflendiğini ileri sürmüşlerdir.

Sûfiler ilk zamanlardan itibaren, haccı bu tarz te'vile tabi tutmuşlardır. Adeta, Beytullah'ı ziyaret ve menâsikini ifâda zahirî açıdan yeterli bir kutsiyet ve ruhaniyet görmemişler de zahirî şekillerin ötesinde, ruhî anlamlar aramaya girişerek genellikle "Beytullah'a seferi", remiz kabul ederek "Allah'a sefer", bedenî seferi de "ruhî bir sefer" olarak telakki etmişlerdir (Affî, 2004: 115). Mesela, Hacı Bektaş Veli'den yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Ebû Nasr Serrâc, (ö. 378/988), hacıların Mîkata ulaştıklarında bedenlerini su ile yıkamalarını, kalpleri tevbe ile yıkamakla; ihramdan çıkmayı, kalplerinden kını, hasedi, dünya sevgisini ve hevâyı çıkarmakla; "lebbeyk ve lâşerike leke" telbiyesini, nefsin, şeytanın ve hevanın çağrılarına kulak vermemekle; Hacerü'l-Esved'i istilâm edip onu öpmeleri ve elleriyle Allah'a biat etmelerini, artık ellerini arzu ve şehvetlere uzatmamakla; Safâ ile Merve arasında süratli koşmalarını, nefis, şeytan ve hevedan kaçmakla; Minâ'ya gitmelerini, umduklarına kavuşmakla (likâ); Arafat'a çıkmalarını, hakkın bilgisine ulaşmakla; taş kırmalarını, arzu ve şehvetlerini kırmakla; taş atmalarını, amellere güvenme-

yi ve nefsin onları görmesini terk ile; Kâbe'nin örtüsüne sarılmalarını, masivayı bırakıp yalnız Allah'a bağlanmakla sembolize etmiştir (Serrâc, 2012: 194-195; Dindi, 2011: 213-214). Mutasavvıflarda namaz ve oruç gibi diğer ibadetlerin de bu tür işarî, batınî ezoterik yorumları yapılmıştır.

Tasavvufî yorum ve anlayışın Anadolu'da bir uzantısı olan Alevîlik-Bektaşîlik'te de dinî ritüellerin içsel, ruhî ve batınî yorumları yapılmış, bu ritüellerle ilgili ayetlerin zahirî-literal anlamları göz ardı edilmemekle birlikte, bunlar işarî-batınî yoruma da tabi tutulmuştur. İşte bu tür bir yoruma tabi tutulan ibadetlerden biri de Hac menâsiki ve onun yapıldığı yer Kâbe'dir. Alevî-Bektaşî klasik kaynaklarında her ne kadar zahirî, sûrî/şekilsel ibadetlerin muhalifi, mugayiri olmasa da en azından bu ibadetlerin mukabili olan bir takım batınî (*ezoterik*), derûnî, içsel, ruhî Kâbe ve Hac telakkileri de geliştirilmiştir. Bu telakkilerin de etkisiyle günümüzde kimi Alevî-Bektaşîler, bu alanda İslam'ın büyük gövdesinden, Ortodoks İslam anlayışından koparak Alevî ibadet felsefesinde şekil ve biçimden ziyade içtenliğin, özün önemli olduğu, Kur'ân'daki Hac ritüellerinin bu günkü haliyle, Sünnîlerdeki algılanış ve uygulanış şekliyle olmadığı ve asıl Haccın gönül kâbesini imar ve inşa etmek, insanı memnun etmek olduğu şeklinde bir söylem geliştirmeleri,¹ bu söylemin en azından klasik kaynaklara mutabık ve muvafık olup olmadığı problemi gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu probleme ışık tutacağı düşüncesiyle Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safî'ye (735 h. 1334 m.) nispet edilen *Makâlât* ve *Buyruk* gibi Alevî-Bektaşî temel klasiklerinde, dört kapıda (şeriat, tarikat, marifet ve hakikat) yer alan Kâbe, Tavaif, Sa'y ve Vakfe yorumları ve bu yorumlara istişhad edilen ayetler etraflıca irdelenecektir. Araştırma neticesinde, Alevîlik-Bektaşîlik'te Hac mekân ve ritüellerinin tarikat, marifet ve hakikat kapısının sembolik ve *ezoterik* yorumları mı esas ve ideal kulluk biçimi kabul edilmekte yoksa ilk ve en altta, şeriat kapısında yer alan ve organların belli şekil ve kalıbıyla sergilenen zahirî Kâbe ve Hac ritüelleri mi esas kabul edilmektedir? İşte bu makalede bu hususlar vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

2.Genel Olarak Mutasavvıflarda Zahirî-Batınî Hac ve Kâbe

2.1. Zahirî-Batınî Hac

Makalenin asıl konusu olan Alevî-Bektaşî klasiklerinde zahirî ve batınî hac telakkisinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak bu düşüncenin tarihsel zemininin ve tasavvufî öğretilerdeki hac ve Kâbe telakkisiyle ilişkisinin resme-

dilmesi büyük önem arz etmektedir. O nedenle önce tasavvufî düşüncede zahirî-batınî Hac, zahirî Kâbe, gönül kâbesi anlayışlarını ele almamız gerekir.

İslam tasavvufunda Hac, bir yandan Kâbe'ye gitmek, yeryüzünde menziller katetmek; diğer yandan aynı zaman dilimi içinde nefis menzillerinde mesafe almak; manevî, ahlakî, ruhî ve ilahî bir sefer yapmak, bu suretle kâmil ve faziletli, takva sahibi ve arif bir mümin olmaktır (Sayın, 2010: 44). Bu nedenle hac, a) beden haccı, b) kötü huylardan arınma, güzel huylar edinme, Allah'ın isim ve sıfatlarını temaşa etmeden müteşekkil manevî hac, c) Allah'a vuslat anlamına gelen hakikî hac şeklinde üç kısma ayrılmıştır (Uludağ, 2006: 9). İslam tasavvufunda asıl hac (seyr ve seyahat) zahir Kâbe'ye seyahat değildir, asıl hac, kalp ve ruhta meydana gelen manevî ahlakî bir seyir (seyr ile'llâh, seyr fi'llâh ve seyr billâh) (Sayın, 2010: 49-59). ve bir seferdir. Bedrettin Erzurumî'nin (1858-1922) dile getirdiği gibi "Kişi kendi iç âleminde (batında) yola çıktığı zaman, attığı ilk adımda O'nu bulur. Batınî seferden mahrum olanlar için zahirî sefer baş belasıdır." (Erzurumî,1993: 284). Batınî sefer ruhun Allah'a ya da ilahî isim ve sıfatlara seferidir. Bu nedenle batınî sefer, asıl seferdir. Batınî seferi yapamayanlar için zahirî seferin hiçbir manası yoktur. Manevî ya da batınî seyrin amacı ise, kişinin nefsinden Allah'a doğru sefer edebilmesi böylece Rabbini tanıyıp kendine gelebilmesidir (Sayın, 2010: 54, 59). Kuşeyrî Risâlesinde dile getirildiği gibi nefislerden sıyrılıp manevî bir sefer eylemek sûfiler nezdinde maddi sahada bin seferden daha evla kabul edilmiştir (Kuşeyrî, 1999: 489).

O nedenle, zahirî Kâbe, Hakk'ın rızasının takip edildiği mahal iken, batınî Kâbe Allah'ın mutlak nuruna erişilen yerdir; zahirî Kâbe'nin ihramı elbiselerden arınmak iken, batınî Kâbe'nin ihramı, iki cihan sahibinde yegâne kurtuluşa ermektir; ameller için yönelinen zahir kıblesi Kâbe kabul edilirken, Allah'ı müşahede makam ve mahalli olan kalp, batın kıblesi olarak ele alınmıştır (Hucvirî, 1996: 436; Ankaravî, 2008: 212). Rabiâtü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801 [?]) İbrahim Ethem'e sözlerinde dile geldiği gibi zahirî Kâbe'ye hacılar şeriat namazı ile varırken batınî Kâbe'ye niyaz (daimi anı) ile varılır (Attar, 2007: 100-101). Zahir Hacda cemarâta şeytanı taşlama sembolü, gerçekte yani batında hayatta kişinin nefsinin, kötü duygu ve düşüncelerini taşlaması, öldürmesi, enaniyetini ezmesi (Uludağ, 2001: 97), ihrama bürünme batında masıvayı terk ve tecrîd Allah'ın dışında her şeyden soyunma olarak telakki edilmiştir (Erzurumî,1993: 55; Sayın, 2010: 64-65). Benzer şekilde

zahirî hacda kurban olarak deve, sığır, koyun ve keçi kesilmesi gerçekte nefsin kurban edilmesi, saçların tıraş edilmesi, kişinin iç dünyasında başkasının övgüsünü kazanma duygusunun kesilip atılması, kötü huyların bırakılması olarak ele alınmıştır (Serrâc, 2012: 195). Kible ve tavaf konusunda da benzer yaklaşım söz konusudur. Şöyle ki marifet makamında arifin hakiki kiblesi zahir Kâbe değil, Hakk'tır (Efendi, 2003: 102-103), asıl tavaf da bedenın Kâbe'yi tavafı veya Kâbe'ye yakınlığı değil kalbin Hakka yakınlığı ve Hakkı ve O'nun Rubîbiyet mertebesini tavaftır (Gazâlî, 2014: c. I- 778; Efendi, 2003: 53). O nedenle Ebu'l-Hasan el-Harakânî, (ö. 425/1034) müminlerin Kâbe'yi, meleklerin Beytu'l-M'amûr'u ve Arşı tavaf ettiklerini, civanmertlerin ise Allah'ın vahdetini tavaf ettiklerini ve civanmertlerin kiblesinin, zahir Kâbe, Beytu'l-Ma'mûr ya da Arş değil Allah olduğunu ifade etmiştir (Attar, 2007: 618, 624). Ebû Alî ed-Dahhâk da mecazî anlatımla Merv'de bir fakir gelip "Uzak bir mesafeden geldim, sana ulaşmak için uzun yollar kat ettim, maksadım seninle görüşmektir" dediğinde Üstad: "Nefsinden sefer edebilseydin bir adım atman bile kâfi idi." diye karşılık vermiştir. Yine bir veli, her gün kendisini ziyaret eden müridine: "Her gün bana geleceğine, bir gün de kendine gel" (Kuşeyrî, 1999: 377) şeklinde kinayeli bir anlatımla Hakiki Haccın Allah'a ulaşmak için yerin yüzeyinde mesafeler kat etmek değil, nefisten, şehvet ve onun arzularından vazgeçmek, kendini bilmek ve kendine gelmek olarak telakki edilmiştir. Aşağıdaki diyalogda da bu telakkiyi görmek mümkündür. "Sufilerden biri, ben tecrit şartı ile haccetmek istiyorum, ne dersin? diye soran bir zata şu cevabı vermiştir. Sen önce kalbini gafletten, nefsini eğlence ve hevâdan, dilini lüzumsuz sözlerden tecrit et sonra dilediğin yere git." (Kuşeyrî, 1999: 240-241). Muhammed b. Fadl da "Şaşarım o kimseye ki hevası ile evine gider ve onu ziyaret eder. Yani kendi hevasına uyarak Rabbi'nin evi olan Kâbe'ye gider ve Beytullâh'ı ziyaret eder de O'na vasıl olmak ve O'nu temaşa etmek için hevasını ayağının altına almaz. Hicaza gitmek için o kadar adımlar atan acaba niçin nefesine kadem basmaz." (Hucvirî, 1996: 324). ifadeleriyle Hicaza, Mekke'deki Kâbe'ye/Beytullâh'a gitmenin kişinin hevasının bir eseri olduğunu, Allah'ı orada aramanın şaşılacak bir durum olduğunu, gerçekte ona vuslat ve onu temaşanın Hicaza gitmekle değil nefsi ve hevayı ayaklar altına almakla ancak vaki olacağını dile getirmiştir. Mevlana'nın Mesnevî'sinden ilhamla Ankaravî'de (ö. 1041/1631) de aynı hac telakkisi söz konusudur. Haccı Hakîkî, kadem-i teveccühü tarîk-i Hakk'a koymak,² niyetini pâk edip Hz. İbrahim gibi "*Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol göste-*

recektir.” (Sâffât, 37/99) diyerek önce nefis ve heva çölünü kat ederek Kâbe-i Visâl’e (vuslat Kâbesine) yönelmek, aşk ateşi ile gusletmek, şek elbisesini çıkarıp taat ihramını giymek, “lebbeyk” ve “sa’deyk” nidasını vurup Allah’ın haremine (harem-i harîme, gönül kâbesine) yakınlaşma yoluna koyulmak, Arafat irfanına yönelmek, ardından aşk ve muhabbet minasına gelmek, nefsi ve şeytanı taşlamak ve nefsini kurban etmektir (Ankaravî, 2008: 208).

Dolayısıyla tasavvufta asıl hac Tanrıya ulaşmak için sûri mesafeler kat etmekle, taş ve topraktan mamur Kâbe’ye varmakla yapılan beden haccı değil, nefis putundan, kişinin kendisinden vazgeçmesi, kendine gelmesi, kendini tanıması ve manevî menzillere seyr ve sefer yaparak Allah’a ulaşması yani vuslattır. Manevî ve ruhî başka bir ifadeyle hakik-i Hac’da asıl menzil Kâbe evi değil, onun sahibini ziyarettir. Onun sahibi de herhangi bir cihette ya da mekânda mukim değildir. Ebû Bekir Şiblî’nin (ö. 334/945) avucunda bir korla koşarken kendisine nereye böyle diye soranlara “Kâbe’yi ateşe vermek için koşuyorum ta ki halk Kâbe’nin Rabbiyle baş başa kalsın”³ (Attar, 2007: 554) ifadeleri de bu telakkiyi ifade etmektedir. O bakımdan Rabiâtü’l-Adeviyye Mekke’ye giderken “Kâbe taştan bir evdir bana seni gerek” diye münacatta bulunmuştur. Yine Mekke’ye giderken çölün ortasında Kâbe’nin kendisini karşıladığını görünce “Bana evin sahibi (Kâbe’nin Rabbi) gerek, Kâbe’yi ben ne yapayım? Benim Kâbe’yi görmeye takatim yoktur! Kâbe’nin cemâliyle nasıl sevinilir? Beni, ‘kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım’ diyenin karşılaması gerek! Ne diye Kâbe’ye bakayım” demiştir (Attar, 2007: 100). Benzer şekilde ona göre “Kerpiçten yapılmış bir kulübeyi (taştan inşa edilmiş Kâbe’yi) ziyaret amacıyla yedi yıl yanları üzere yol alan o kulübenin yanına vardıklarında, kendilerinde bulunan illet ve özürle (adet haliyle) yolları bağlananalar”, sûri hac yapanlar iki âlemde namı ve sanı okunmayan ilk makamda (şeriat makamında) kalan âşıklar olarak değerlendirilmiştir (Attar, 2007: 101). Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234 /848 [?]) bu hakikati şu ifade ve istiare ile dile getirmiştir. “Bir kere Mekke’de bulunmuştum, sadece Beyt’i (evi, Allah’ın evi olan Kâbe’yi) görmüştüm ve haccım makbul değil demiştim. Çünkü daha evvel de bu cinsten pek çok taş görmüştüm. Bir defa daha Mekke’ye gittim. Bu sefer, hem Ev’i, hem de Ev’in sahibini, yani Allah’ı gördüm ve dedim ki henüz tevhidin hakikati yoktur. Üçüncü bir defa daha gittim her şeyi Evin sahibi olarak gördüm, Evi görmedim.” (Hucvirî, 1996: 205-206, 471). Yine Bâyezîd-i Bistâmî’nin “Bir süre evin (beytullâh’ın) etrafını tavaf ettim. Hakka varınca Ev’in (Kâbe) etrafında tavaf ettiğini gördüm” (Attar, 2007: 193) ifa-

delerinde de asıl hacım Kâbe'ye gidip orayı tavaf etmek değil, Hakk'a vuslat olduğu dile getirilmiştir. Benzer şekilde zahiren hacı olan Kâbe'yi görmek istemektedir. Ancak bâtinen hacı olan Kâbe'nin sahibine meftundur. İsteği ve maksadı O'na kavuşmak ve O'nun cemâlini müşahededir. O bakımdan Ankaravî'nin "Avamın ziyaretten kastı, yârin bulunduğu köydür. Havasın ziyaretten kastı ise, tarik-i müşâhededir. Ve yâri görmektir. Haneyi görmek isteyen avamdır, sahib-i haneyi görmek isteyen ise, himmet sahipleri olan havastır." (Ankaravî, 2008: 211; Sayın, 2010: 75) şeklindeki ifadelerinde de avamın kasdı, Halil'in yaptığı zâhir/sûrî Kâbe'yi ziyaret, havasın kastı ise gönül kâbesini ziyaret ve Allah'ı müşahededir. Ankaravî, "Hacı, Kâbe yolundadır, ben ise didâr-ı Hak peşindeyim. O evi aramakta ben ise ev sahibini" nazmı ile avamın haneyi, havasın ise hane sahibini talep ettiğini ileri sürmüştür (Ankaravî, 2008: 211-212). Mutasavvıflara göre arifler zahirî/sûrî Kâbe'yi haccetseler yahut umre yapsalar da gerçekte onların muradı ve maksutları Allah'tır. Ankaravî, bu durumu onların hacları ne Kâbe'ye ve ne de Hacerü'l-Esved'edir. Sadece O'nadır. Tavafları zahirî Kâbe etrafında değil Allah'ın etrafındadır. Ya değilse rükünde ve eserde değildir meâlindeki bir beyitle ifade etmiştir (Ankaravî, 2008: 212).

Bistâmî de kalıpla Kâbe'nin etrafını tavaf etmenin Hacıların (avamın); kalple Arş'ın etrafını tavaf edip vuslata ermenin ise muhabbet ehlinin (havasın) işi olduğunu vurgulamıştır (Attar, 2007: 196). Yine Bursevî de asıl hacın, taş ve topraktan mürekkebe Beyt'i talep ve ona kavuşmak değil, aksine bu Beyt'in sahibine ulaşmak olduğunu "Sen Beyt'e talip oldun, matlubunu buldun; oğlun ise Rabbü'l-Beyt'e talip idi ve muradına erdi." (Bursevî, 2004: V-238) şeklinde kerpiçten mamur Beyt (ev) için Hacca giden baba ile ve tam aksine bu evin sahibine vuslat için seyr-u sefer eylemiş olan oğlun hikâyesinde dile getirmiştir.

Ferîduddîn Attar da (ö. 618/1221) "Bir kimse Kâbe'nin cemâlini görmek için yollara düşse, onun mutlaka Kâbe'yi tavaf etmesi gerekir. Ama her kim kendi benliğinden geçmek, Hakk'ın cemâlini görmek için yollara düşse, Kâbe'nin onu tavaf etmesi gerekir." (Attar, ty.: 78) der. Zahir Kâbe'yi görmek isteyenini onu gidip görüp tavaf edeceğinden ancak kendi benliğinden geçen ve gönül kâbesinde Hakkın cemâlini müşahede eden kişiyi ise tam aksine manen Kâbe'den daha yüce konuma yükseldiğinden dolayı Kâbe'nin onun ayağına gelip onu tavaf edeceğinden, ona saygı göstereceğinden söz etmiştir. Benzeri

yaklaşımı Kuşeyrî’de de görüyoruz. Kuşeyrî de “Evin sahibini ziyaret etmeyi, evi ziyaret etmeye takdim etmek vaciptir. (Beytullâh olan Kâbe’den evvel, Kâbe’nin sahibi olan Hak Teâlâ’yı ziyaret etmelidir.) Ev sahibini tanıma hâli olmasaydı, Kâbe’yi ziyaret farz olmazdı.” (Kuşeyrî, 1999: 489) sözleriyle evi (Beyt/Kâbe) ziyaret ile ev sahibini ziyareti tefrik etmiş asıl Haccın ev sahibini tanımak (marifet) olduğunu, maksat ev sahibini tanımak olmasaydı Kâbeyi ziyaretin farz olmayacağını ifade etmiştir.

2.2. Zahirî/Sûrî Kâbe ve Gönül Kâbesi

Sûfî öğretilerde Beytullah yani Kâbe ikiye ayrılmıştır, birincisi taş ve topraktan yapılmış Mekke’de bulunan zahirî/sûrî Kâbe (Beytullah/Allah’ın evi) ikincisi ise insanın gönlü ve kalbidir. İnsan kalbi taş ve topraktan yapılmış Kâbe’den daha üstün kabul edilmiş, bu sebeple insan kalbini imar ve inşa etmek, gönül almak, gönül yapmak büyük sevap onu tahrip etmek ve kırmak ise en büyük günah telakki edilmiştir. Kalp nazargâhı/karargâh-ı ilâhî, Allah’ın baktığı ve itibar ettiği bir yer olarak değerlendirilmiştir. “Ka’be-i sûrî, binâ-i Hazret-i Halîl-i Hudâ ve âsîtanê-i pîr, medfen-i cesed-i mubârek-i Hz. Mevlânâ’dır. Ammâ kible-i Hakîkî ve âsîtanê-i Pîr, binâ-yı ve medfen-i esrâr-ı enbiyâ ve evliyâ olan mürşidin vücududur ki, Ka’be’den ve âsîtaneden eşref ve a’lâdır” (Ankaravî, 2008: 211) ifadeleriyle Hakikî Kâbe, gerçek kible kabul edilen insan ve gönlü, müminlerin ziyaretgâhı olan sûrî/zahirî Kâbe’den daha evla ve efdal kabul edilmiştir. Tasavvufî düşüncede insanın Kâbe’den evlâ ve daha üstün olduğuna ise İbn Abbâs’a nispet edilen “*Mümin Allah katında Kâbe’den daha şereflidir*”⁴ sözüne dayandırılmıştır. Benzer şekilde gönül kâbesinin taş ve kilden yapılmış Kâbe’den daha değerli olduğuna “*Beni ne yeryüzüm ne de gök yüzüm içine alabildi. Fakat beni müttakî, temiz ve vera sahibi mümin kulumun kalbi içine aldı.*” (Ebû Nuaym el-İsbahânî, 1974: c. IV-24; Alî el-Kârî, 2002: c. I- 60, 245; c. VI- 2304) şeklinde Peygambere nispet edilen bu hadis de istidlal edilmiştir. İbn Arabî (ö. 638/1240) de *Fütûhât*’ında müminin ve onun gönlünün zahir Kâbe’den üstün olduğunu, “müminin kalbi zemîn ve âsumândan ve Kâbe-i âlî-şândan eşref ve berter(daha değerli)dir. Zîrâ “Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Âzer’dir ve dil (gönül) nazargâh-ı celîl-i ekberdir.” (İbn Arabî, 2004: c. II- 336- 337; Ankaravî, 2008: 213) ifadeleriyle dile getirmiştir. Sûfî düşünceye göre Kâbe putperest Azer’in oğlu İbrahim (a.s) tarafından imar edilmişken kalp bizatihi Allah Teâlâ tarafından yapılmıştır (Uludağ, 2006: 14). O bakımdan gönül elde etmek Hacc-ı ekber, en büyük hac

kabul edilmiş, bir gönül bin Kâbe'ye yeğlenmiştir. Kâbe Azer oğlu İbrahim tarafından, kalp ise bizzat yüce Allah tarafından yapılmıştır.

Bu nedenle Ankaravî de insanların, fukaranın vücut şehrinde yani gönül kâbesinde manevî haccı yaşamaları her an mümkün iken kendilerine farz olmayan sûrî hacca rağbet etmelerinin ve uzun mesafeler kat etmelerinin şaşılacak bir durum olduğunu ve bu durumu “şaşarım hacıların yaptığı şu uzun yolculuk niyedir? Dost şehrin içinde (gönülde) olunca bizim (gönül) şehrimiz Safâ'dan da Minâ'dan da güzeldir.” (Ankaravî, 2008: 209) nazmıyla ifade etmekten geri durmamıştır. Yine “Dostun ikâmet ettiği yer içimizdeki şehir olunca bizim şehrimiz gönlümüz, Safa'dan da hoştur, Minâ'dan da. Nice budalalar vardır ki üzerine vacip olanı terk edip haccın yolunu tutar, bu yolda giderken cehaletleri yüzünden bir hayır ettikte bir şer işler, bilâ faide canlıları incitir. Bazı dervişler vardır ki bir şeyhten terbiye görürken ve nefsinin faydası da buna devamda iken şeytan ve nefis ona hacca gitme hevesi verir, şeyhten gönüllü gönülsüz izin alarak hacca gider ama çok geçmeden farzları bile terk ederler.” (Ankaravî, 2008: 209) şeklinde Allah'ın ikâmetgâhının Mekke şehrindeki zahirî/sûrî Kâbe değil insandaki gönül şehri olduğunu, bu nedenle bu gönül şehrinin, gönül kâbesinin Safa'dan da Minâ'dan da daha hoş olduğunu dile getirmiştir. Ankaravî, tahsil-i ilim ve marifet, tekmil-i din ve nefsi terbiye ve tezkiye eylerken şeytan ve nefisine uyup Mekke'ye yönelip Hac yoluna koyulan dervişleri ebleh olarak değerlendirmiş, Kâbe ve âsitâne ziyaretini, tahsil-i ilim ve marifete, tekmil-i dine, nefsi terbiye ve tezkiyeye tercih edenleri muktezâyı nefis üzere sülûk etmekle, yakîn ve marifetsiz kalmakla, mağrur (hod-bîn, hod-pesend) ve ham (nâ-puhte) olmakla vasıflamıştır (Ankaravî, 2008: 209).

Benzer şekilde Ankaravî, “Kâbe sâhte-i Halîl ve dil (gönül) perdâhte-i mülk-i Celîl'dir. Sâhib-i mâl, Kâbe-i Kîl'i (topraktan yapılmış Kâbe'yi) tavaf eyler ve şeâiri haccı yerine getirip rizâ-yı Hakk'ı bulur. Ve erbâb-ı hâl, tavâf-ı Kâbe-i dil (gönül kâbesini tavaf) eyler ve miyân-ı safâ-yı rûh ve merve-i cesed sa'y eyler. Âhir vâsıl-ı nûr-ı mutlak olur.” (Ankaravî, 2008: 212) der. *Dîvân-ı Kebîr*'den naklen “Eğer bir gönül ehli isen, gönül kâbesini tavaf et! Gönül manâ Kâbe'sidir, toprak (taş binayı) ne düşünürsün?” (Mevlânâ, 1337: c. II-1149; Ankaravî, 2008: 212) der. Ankaravî, “Ey derviş ‘Müminin kalbi Allah'ın evidir’, nüktesini anla! ‘Müminin kalbi Allah'ın Arş'idir’⁵ sırrını fehm eyle. Pes dil (gönül) talep eyle ki hacc-ı hakîkî dildir (gönüldür). Ve kil (topraktan

yapılmış Kâbe'nin) talibi olma ki ol kâr-ı ğâfildir.” şeklinde gönül kâbesine dikkatleri çekmiş ve “Gönül elde etmeye bak çünkü o hacc-ı ekberdir. Binlerce Kâbe'den bir gönül evlâdır.” beytinin de bu manaya şamil olduğunu ifade etmiştir (Ankaravî, 2008: 212). Ankaravî gönül kâbesinin taş, toprak ve kilden yapılan Kâbe'den üstün olduğuna dair Mevlana'nın “Ey hacca gidenler! Neredesiniz? Neredesiniz? Sevgiliniz buradadır. Geliniz, geliniz! Sevgiliniz sizin duvarı duvarınıza bitişik komşunuz. Hâl böyle iken hangi hevâyâ uydunuz da çöllerde sersem sersem dolaşıyorsunuz” (Mevlânâ, 1337: c. I- 274) beytini de istişhad etmiştir (Ankaravî, 2008: 213).

Bu sûfî düşüncede insana hizmet Kâbe'yi haccetmekten evla kabul edildiğinden dolayı Ebû Osmân el-Hîrî annesini ve ona hizmeti terk edip her yıl hacca giden Fergânî'nin verdiği selamı almamıştır (Kuşeyrî, 1999: 329). Benzer şekilde Muhammed b. Fadl Kâbe'yi talep eden kimsenin asıl gönül kâbesi kalpte Rabbini müşahedeyi dilemesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: “Şaşarım o kimseye ki, dünyada O'nun hanesini talep eder. Beytullah denilen Kâbe'yi ziyaret etmek ister de, O'nu kalpte müşahede ve temaşa etmeyi talep etmez! Çünkü O'nu hanede (Mekke'deki Kâbe'de) bulabilir de bulamayabilir de. Fakat mutlaka müşahede halinde O'nu kalbinde bulur. Allah'ın senede bir kere baktığı bir taşı yani Kâbe'yi ziyaret etmek farz ise, her gün üç yüz altmış defa nazar ettiği bir kalbi, ziyaret etmek farz olmaya çok daha fazla layıktır.” (Hucvirî, 1996: 470-471).

Mevlana'nın Mesnevî'sinde geçen yanına iki yüz dirhem akçe alıp Kâbe yoluna koyulmuş Bâyezîd'i Bistâmî'ye pür-ü pâk gönüllü bir pîrin, “Ey Bâyezîd! senin azmin nerededir? sorusu üzerine “Kâbe'ye giderim Hac niyetin ederim” cevabını verince oraya/zahirî Kâbe'ye gidene kadar “Kalk etrafımda yedi defa dön; bu dönmenin hacdaki tavaftan daha iyi olduğunu bil! Ey cömert Bâyezîd O iki yüz dirhem gümüş parayı da benim önüme bırak! Böyle yapmakla kendini haccetmiş; muradına ermiş bil!...Canımın gönül gözü ile gördüğü Allah'a yemin ederim ki, Cenâb-ı Hak beni kendi evinden, Kâbe'den daha üstün yaratmıştır, evini seçmiştir. Cenâb-ı Hak o evin içine girmemiştir. Bu eve ise O her an diri olan Haktan başka kimse girmemiştir...” (Mevlânâ, 2000: c. II, b. 2241-2249). ifadeleri de bu kabildendir. Dolayısıyla Kâbe mi, insan mı; Beytullah mı, gönül mü sorusu tasavvufta sıkça sorulmuş ve önce insan, önce gönül denmiştir. Başka bir ifade ile insan mı Kâbe içindir, Kâbe mi insan için sorusuna “Kâbe insan içindir” cevabı verilmiştir. Zira insan

Kâbe'nin de hakikatini kapsayan son derece kapsamı geniş ve engin bir varlık olarak görülmüştür. Bu konuda mümin kulun kalbinin Kâbe'den daha yüce ve şerefli olduğunu İbn Arabî de şöyle ifade etmiştir: "Allah kulunun kalbini değerli bir ev, büyük bir harem olarak nitelemiş, semaya ve arza sığmadığı hâlde oraya sığdığını bildirmiştir. Bundan anlarınız ki mü'min kulun kalbi Beyt'ten, yani Kâbe'den daha şereflidir. Gönül âleminde dolaşan hisler, fikirler ve hayaller hacıların Kâbe'yi tavaf etmeleri gibi kulun kalbini tavaf ederler." (İbnu'l-Arabî, 2007: c. V- 237; Uludağ, 2006: 12; Sayın, 2010: 96). Sûfî öğretilerde gerçek Hac zahirî Kâbe'ye gitmek değil nazargâhı/karargâhı Hak olan insanın/müminin gönlüne girmek olduğundan tıpkı zahir Kâbe'ye müşrikler (necis olanlar) nasıl ki giremiyorsa, insan gönlüne de (harem-visâl, harem-i mutahhara) kendini manevî kirlerden arındırmamış olanlar giremez (Namlı, 2006: 26).

3. Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Zahirî Hac ve Kâbe

3.1. Makâlâtlarda Zahirî Hac ve Kâbe

Alevî-Bektaşî 16. yüzyıl öncesi Hacı Bektaş Veli'ye ve Şeyh Safî'ye (Şeyh Safiyyuddîn Erdebîli) nispet edilen *Makâlât ve Buyruklara* baktığımızda remiz ile mermuz, zahir ile batın bir arada ele alınmış hatta asıl hedeflenen batnî anlam olmasına rağmen zahirinde vazgeçilmezliği yer yer ayetlerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Özellikle de namaz, abdest, oruç ve hac gibi dinin formel boyutuyla ilgili ibadetlerde bu durumu açık bir şekilde görmek mümkündür. Alevî-Bektaşî inanç, ibadet, muamelat ve ahlak ilke ve öğretilerinin özetlendiği dört kapı kırk makam anlayışında *Makâlât*'ta, şeriat kapısının üçüncü makamında gücü yetenlere, beden ve duyu organlarıyla yapılan şeriat haccının vücubiyeti, "*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*" (Âli-İmrân, 3/97) ayetiyle temellendirilmiş (Coşan, ty: 19) hatta öşür, zekât ve hac gibi bu türden ibadetleri tam yerine getirmeyenlerin amellerinin boşa gideceği ise "*Onların yaptığı her bir işi ele alırsız, onu saçılmış zerrelere haline getiririz (değersiz kılarız).*" (Furkân, 25/23) ayeti ile ifade edilmiştir. Bu durumun "Bir kimse diliyle iman getirse gönlüyle iman etmemiş ise ve yahut öşrünü, zekâtını tam vermezse, hacca varıp da yoldan geri dönerse ve yahut Tanrı Teâlâ'nın hükümlerinden birini batıl sayarsa ve yahut Muhammed Mustafa'ya inkârla baksa ve yahut Muhammed'in sahabelerinden birini nâhak bilse bütün işlediği amelleri boşa gider." (Coşan, ty: 31-32) şeklindeki ifadelerle dile getirildiğini görüyoruz.

Ayrıca Vilâyetnâme’de Hacı Bektaş Veli’nin hacca niyetlenerek Mekke, Medine’ye gittiğinin belirtilmesi (Gölpınarlı, 1958: 17) ve keramet üslubuyla da olsa Lokman-ı Perende’nin Hacı Bektaş ile hacda buluşmaları, bundan dolayı da “Hacı” lakabını aldığıın ifade edilmesi (Gölpınarlı, 1958: 6; Coşan, ty.: XXVI) bedensel amellerin marifet ve hakikat makamı gereği batını esas alınsa da şekli boyutunun da ihmal edilmediğini göstermektedir. Çünkü “Ma’lum ola ki bu kırk makamdan biri eksik olursa hakikat tamam olmaz” (Coşan, ty.: 31) ifadelerinde olduğu gibi ideal kulluk makamı “hakikatin” gerçekleşmesi için, onun çeşitli vesilelerle kırk makam içinde saymış olduğu bütün bu ilkelere yerine getirilmesi gerekir.

3.2. *Buyruklarda Zahirî Hac ve Kâbe*

Hacı Bektaş Veli’ye nispet edilen *Makâlât*larda şeriat makamı şekilsel hac ve Kâbe anlayışı *Buyruklarda* da yer almıştır. Namaz, oruç, abdest, zekât vb. ibadetlerde olduğu gibi Alevilik-Bektaşilikte Hac ibadeti, Kâbe’nin kutsallığı, ibadetlerde kıbleye yönelme vardır ve bu zahiri ibadet formları asla reddedilmez. Kur’an’da, dört kapı ve kırk makamda ne buyuruldu ise onların yerine getirilmesi hatta şeriat kapısını bilmeyenin şeriatının tamam olmayacağı, şeriat makamı ilkelerini yerine getirmeyenlerin zahirinin Müslüman olamayacağı, zahiri Müslüman olmayanın da batınının sûfi olamayacağı ifade edilmiştir (Şahkulu Sultan Külliyesi,1995: 24, 72, 176; Aytekin, ty.: 93-94). Şeriat kapısı Muhammed Mustafa’nın ulu kapısı olarak kabul edilmiştir (Şahkulu Sultan Külliyesi,1995: 57). Bu bakımdan, *Şeyh Safi Buyruğu*’nda, nefsin dört mertebesi ve toplam kırk makamdan oluşan her birine ait on makam sıralanırken, nefsi levvâme makamında (yani şeriat kapısında) olan talibin yapması gereken on husustan dördü, namaz, oruç, hac, umre ve zekât gibi (Kutlu, Parlak, 2008: 416) nefsi levvâme makamında yerine getirilmesi gereken erkân-ı İslam’ın dört temel rüknüdür. Şeriat makamının gereği olarak “Kâbe ikidür; birisi Beytullâhdur ki halâyık anı kendülere farz oldıkça tavâf iderler” (Kutlu, Parlak, 2008: 321) “gücü yeterse hacca giderler, yol yürürler, gidip Beytullah’ı (Kâbe’yi) tavaf ederler ve hem cehennem ateşinden kurtulmak için Kâbe’nin içine girmeye çalışırlar” ifadelerinde olduğu gibi şeriat makamı haccı yani zahirî/şeklî hac dört kapının temelini oturtulmuştur. Bütün bunlarla birlikte *Şeyh Safi Buyruğu*’nda, tarikatın şeriat içinde tahsil edilmesi gerektiği ve şeriat kapısının altıncı makamına “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”⁶ (Âl-i İmrân, 3/97) ayetinin istinbat ve istişhad edildiği ve “edâ-yı rükn-i İslâm, ol ka’beyile

hâsıl olur” (Kutlu, Parlak, 2008: 321), “her kim ki gücü yetip bir kere hacca giderse cehennem ateşinden ona zarar gelmez. İki kere giderseniz cehennem ateşinden tamamen kurtulursunuz” (Saygı, 1996: 67) şeklindeki ifadelerle şekilsel zahiri haccın farz olduğu ortaya konmuştur. Hatta “*Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur.*” (Âli-İmrân, 3/97) ayeti de oraya gidenin emniyet içinde olacağına dair istişhad edilmiştir (Yaman, 1994: 52). Bütün bunların ötesinde Hatayi’den iktibas edilen

“Halil yaptı Ka’beyi oldu delil
Farz oldu varmayanlar oldu melil” (Yaman, 1994: 68)

Beytinde olduğu gibi Kâbe’yi ziyaretin farz olduğunun, varmayanların ise melul ve mahzun olacağına ifade edildiğini görüyoruz.

Kısaca burada görüldüğü gibi Alevî-Bektaşî ibadet anlayış ve felsefesinde haccın seremonik, folklorik boyutu, şeriat kapısında Müslümanlığın asgari simge ve sembolü olarak kabul edilse de tarikat, marifet ve hakikat kapısında ideal kulluk ve insanlık için yeterli görülmemiş gönlü ve zihni tezkiye ve tasfiye, marifetullah ve muhabbetullah ile Allah’a seyr, sefer ve daimî teveccüh temelli bir Hac ve gönül kâbesi anlayışı da geliştirilmiştir.

4. Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Batinî Hac ve Kâbe

4.1. Makâlâtlarda Batinî Hac ve Kâbe

Kur’ân’da mensûs dinî ritüellere sûfilerin yaklaşımında olduğu gibi Hacı Bektaş Veli’ye ve Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî’ye nispet edilen *Makâlât ve Buyruk* gibi eserlerde de namaz, abdest ve oruç ibadetlerinde olduğu gibi Hac ibadetinin şekilsel yönü, seremonik, folklorik ve ritüel boyutu kabul edilmekle birlikte bu şekilsellik ve formalite de kalınmayıp kalbî, batinî manaların varlığı da teslim ve tebyin edilmiştir. Şöyle ki *Makâlât*’ta şeriat kapısının üçüncü makamında “*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*” (Âli-İmrân, 3/97) ayetiyle bir yandan zahiri formel Hac temellendirilirken (Coşan, ty.: 19), öte yandan dört kapıdan biri olan marifet kapısının makamlarını izahta hac batinî, kalbî/tasavvufî yorumlarla ele alınmış ve gönül kâbesinin hem meleklerin tavaf ettiği gökte olduğu tahayyül edilen Beytu’l-Ma’mûr’dan hem de insanların tavaf ettikleri zahir/sûrî Kâbe’den evla olduğu ifade edilmiş, dahası gönül alemin padişahı ve Tanrının nazargâhı kabul edilmiştir. Bu da “Beytu’l-Ma’mûr var, Kâbe var fakat gönül o ikisinden dahi yeğdir. Zira Beytu’l-Ma’mûr göktedir, karubîler (Allah’a yakın

melekler) tavaf ederler ancak gönül, padişah-ı ‘âlem Tanrı’nın nazargâhıdır,” ibareleriyle dile getirilmiştir.

Ve İbn Abbas’ın, Hz. Peygamber’den “*Çalab ile cümle nesne arasında (hicab) perde vardır, fakat gönül ile Çalab Tanrı arasında perde yoktur.*”⁷ şeklinde yapmış olduğu rivayetten sonra zahir Kâbe ile gönül kâbesi arasındaki benzetme ve ilişkiye şöyle devam edilir:

“Müminin gönlü Kâbe’ye benzer; Kâbe’ye varmak (tavaf etmek) isteyen ayak ile yürür ancak gönlü isteyen, yüz üzere (hizmet ile) varır. Onun için âşıklar yüzlerini yere sürerler. Ve Kâbe’ye gitmek isteyen kılavuz gerekir, Kur’ân kılavuzdur, yoldaştır, ancak gönle Çalab Tanrı yoldaştır. Ve devam ederek hakkı batıldan ayırmayı, ihram giymeye, yoldan taş atmayı Kâbe’de Batn-ı Urana’da taş atmaya, kendi nefsinin hevâsından geçmeyi Kâbe’de Kurban kesmeye, geçmiş ömrü Safa’ya, kalan ömrü Merve’ye, kalan ömrü Hak Teâlâ’nın kulluğunda geçirmeyi, Safa ile Merve arasında yürümeye, işe istiğfar ile devam etmeyi, Kâbe’yi tavaf etmeye, sekînet ile yürümeyi, Arafat’a varmaya benzetir. Ve Kâbe’ye varan dört yerde tavaf yapar; birincisi; Hacer-i Esved, ikincisi; Makam-ı Mültezem, üçüncüsü; Bab-ı Kâbe, dördüncüsü; Rükni Yemen’dir. Ve gönülde de dört yerde nuranî tavaf vardır; birincisi; sağında havf nuru tavafı, ikincisi; solunda racâ nûru tavafı, (üçüncüsü); önünde muhabbet nuru tavafı ve (dördüncüsü); ardında şevk nuru tavafı ve ihramdır. Ve Kâbe’ye varanın ihramı var, müminlerin de ihramı vardır; kendi canı, ailesi ve hısımlarıdır.” (Coşan, ty.: 75-76). *Makâlat*’ta geçen bu ifadelerde görüldüğü gibi zahir Kâbe’ye karşılık Müminin gönlü Kâbe kabul edilmiş, Mekke’deki zahir Kâbe’ye ayakla yürünüp gidilirken gönül kâbesine insana hürmet ve hizmet ile gidileceği ifade edilmiştir. Yine zahir Kâbe’ye gidenin klavuzu Kur’ân olduğu halde gönül kâbesinin klavuzu bizatihi Çalab Tanrı kabul edilmiştir. Şerî hacda Kâbe’ye giderken ihram giymek, tarikat, marifet ve hakikat kapılarında kişinin hakkı batıldan ayırması ve zahir Kâbeye hacda kurban takdim etmek ise nefsin arzularından vazgeçmek olarak telakki edilmiştir. Safa ve Merve arasında sa’y, ömrü Allah’a kullukta geçirmeye, Kâbe’yi tavaf, ömrü istiğfar ile geçirmeye, Arafat’a varmak, sekînet ile yürümeye teşbih edilmiştir. Mekke’deki zahir Kâbe’de Hacer-i Esved, Makam-ı İbrâhim, Mültezem ve Rükni Yemânî’de tavaf, gönülde havf, racâ, muhabbet ve şevk gibi batınî tavafa dönüştürülmüştür.

Ayrıca *Fevâid*'de de Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Abdullah el-Ensârî'den naklen "Hacca gitmek dünyayı gezmektir, fakat bir gönül ele geçir ki iş odur." (Öz, 1996: 79) demesi Bektaşîlikte dinî sembollerin zahir ve batın düalizmi ile ele alındığı gerçeğini bir kere daha ortaya koymaktadır. Ancak eşyaya ve özellikle de dini metinlere zahir ve batın şeklinde düalist bir yaklaşım, sadece Alevî-Bektaşî geleneğinin değil bütün tasavvufî hareketlerin ve mutasavvıfların ortak karakteristiğidir. Mesela, Mevlana'nın da Mekke'deki mevcut Kâbe'nin zahir ehline göre ziyaretgâh yeri, âşıklara göre de Tanrı'ya ulaşma yeri olduğunu, asıl Kâbe'nin veli ve nebilerin gönülleri olduğunu ifade edip, zahir Kâbe'nin asıl Kâbe'den, Tanrı'ya muhabbet ve vuslattan fer' olduğunu belirtmesi de (Mevlânâ, 1969: XXII) bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Kısaca *Makâlât*larda diğer ibadet formlarının yorumlarında olduğu gibi bu ibadetin tarikat makamı yorumu da yapılarak asıl Kâbe, taştan döşenmiş, insan eliyle inşa edilmiş Mekke de bulunan kendisi için gezi ve seyahate çıkılan Kâbe değil, Allah'ın imar ettiği gönüldür.

4.2. *Buyruklarda Batınî Hac ve Kâbe*

Alevîlik-Bektaşîlikte "âlem, esrar-ı ekber"dir. İnsan ise "âlem kalbinden ekberdir." İnsanın kalbi Allah'ı andığı için insan evrenin, kâinatın kalbi olarak görülmüş, insanın kalbi "beytü'l-ekber/en yüce ev" ve "beyt-i şerîf/en şereffi ev" olarak telakki edilmiştir (Aytekin, ty.: 112). Bütün *Buyruklarda* müminin kalbi Allah'ın evi (kalbü'l-mü'mini beytullah) (Saygı, 1996: 37), kendisi ise âlem-i kübra (Aytekin, ty.: 95), gönül, Kâbe ve Hakkın nazargâhı kabul edilir. Şöyle ki "mü'minün gönli sarâyıdır ki nazargâhı ilâhîdür ve bağbân, Hakk Ta'âlâ'dur ki ânun hâfızıdır" ifadelerinde olduğu gibi gönül, nazargâhı ilahidir, Hakk Ta'alanın cennet bahçesidir ve bu bahçenin koruyucusu da yine Allah'dır (Kutlu, Parlak, 2008: 290). Gönül, "Hakk Ta'âlâ'nun kudret-i parmağınınun yularındadır ve mutî, munkâddur ve hamil-i esrâr-ı ilâhîdür." (Kutlu, Parlak, 2008: 284) Hz. Peygamber'in "*Kalbu 'l-mü'mini Beytullah/Arşullah*"⁸ (Alî el-Kârî, 2002: c. I- 60; Aclûnî, 2000: c. II-116) "*Abdî cennetî, bustânüke ve kalbuke bustânî*"⁹ şeklinde hadisleri referans gösterilerek insanın gönlünün, müminin kalbinin Allah'ın bostanı olduğunu, yani Tanrı'nın evi, nazargâhı, müşahede yeri Allah'ın cenneti/seyrangâhı (Kutlu, Parlak, 2008: 146-147), Beytullah (Allah'ın evi), Hakkın nazargâhı olduğu ifade edilir (Yaman, 1994: 51). Şöyle ki Peygambere nispet edilen bu söz, hem Tasavvuf geleneğinde hem de Alevîlik-Bektaşîlikte bu anlayış ve felsefenin ikinci dayanağı kabul edil-

miştir. *Safvetü's-Safa* nushasında “Ka’be ikidir; birisi Beytullâhdur ki halâyık anı kendülere farz oldıkça tavâf iderler. Ve birisi gönül ka’besidir ki ve beytde geçen hitâb evvel ki Ka’benün tâliblerinedür. Ya’nî egerçi edâ-yı rükn-i İslâm, ol ka’beyile hâsıl olur. Ammâ ma’rifetullâh gönül ka’besinde hâsıl olur. Pes, şöyle demek oldı. Beyt ki: İy Ma’rifetullâhı taleb idüb, Hakk’ı taleb idenler! Gönül ka’besine gelün ve anı bu ka’bede taleb idün ve Hakkı taleb itmek kat-ı mesâfet-i sûrî ile olmaz.” (Kutlu, Parlak, 2008: 321) ifadelerinde olduğu gibi Kâbe taliplilerinin oralara gidip hac yapıp tavaf ettikleri zahir Hac ve Kâbe varlığı teslim edilmekle ve rüknü İslam’ın edası Kâbe’yi hacetmekle hâsıl olacağı kabulü ile beraber Tanrıyı bilmenin (marifetullahın) ve Hakkı talep edenlerin asıl Kâbe’lerinin gönül kâbesi olduğu, Hakkı dağ, bayır, ova, çayır gibi şekilsel uzun mesafeler kat’ ederek bir beldede değil gönül kâbesinde talep edilmesi gerektiği ifade edilir. *Buyruklarda* batınî Kâbe anlayışına referans gösterilen ayetler ise şunlardır: “*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım...*” (Bakara, 2/186), “...*Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.*” (Kâf, 50/16). Bu ayetler, asıl Kâbe’nin gönül kâbesi olduğuna, Allah’ın gönül kâbesinde karargâh kıldığına ve insana şah damarından daha yakın olduğuna istişhad edilmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 321).

Aynı şekilde *Buyruklarda* merdânların oturdukları yerden Hakkı talep seferini yapıp Hakkı buldukları ancak namerdanların ise Hakkı talep için yazılarda, serkeşte (avare) gezdikleri ancak O’nu bulamadıkları dolayısıyla kula kuldandan daha yakın olan Hakkı yazılarda serkeşte (avare) gezmekle visalin (vuslatın) hasıl olamayacağı, Hakk’a visalin önünde asıl perdenin insanın kendi hicabı olduğu ancak kendi engelin ortadan kalkmasıyla visalin hasıl olacağı kaydedilmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 322). Bu nedenle “*Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de...*” (Nisâ, 4/100) ayeti istişhad edilerek kişinin batında Hacı olmasının, ancak matlubu için yola koyulup Kâbe-i Hakîkî’yi, gönül kâbesini talep ile yani müşahede ile gerçekleşeceği (Kutlu, Parlak, 2008: 145), değilse bir cihete yönelmek ve oraya gitmekle batında hacı olunamayacağı tadad edilmiştir. O bakımdan Alevîlik-Bektaşîliğe göre Kâbe-i Hakîkî yoluna düşen salikin/talibin asıl endişesi aile, yol, hastalık, eşkıya tehlikesi ve azığın bitmesi gibi nedenlerle taştan, toprak ve kerpiçten yapılmış Kâbe’ye, Hacca varamama değil, sufîyenin asıl korkusu nefsin ve şeytanın arzularından kurtulamama ayet ve hadislerde ifade edilen doğru yola ayak basamamadır. İşte ne zaman ki salik/

talip şeytandan ve nefisinden kurtulup “Şüphesiz en son varış Rabbinedir.” (Necm, 53/42) ayetinde ifade edilen Harem-i Visal’e (vuslat evine) ayak basınca tıpkı taştan Kâbe taliplisinin aile, yol, hastalık, eşkıya, azık korkularını aşır Kâbe’ye vardığı gibi salık de Harem-i Visal’e ulaştığında “*Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)*” (Âli İmrân, 3/97) ayetinde ifade edildiği gibi tüm korkulardan, tehlikelerden emin ve “*Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.*” (Yunus, 10/62) ifadesinde kendilerinden bahsedilenlerin zümresine de dahil olmuş olur (Kutlu, Parlak, 2008: 108-110).

Buyruklarda iktibas edilen bu ayette dinî seremoni ve merasimin merkezi Kâbe’den, Makam-ı İbrahim’den, gücü yetenlerin orayı haccetmesinden, oraya ayak basanın güven içinde olacağından bahsedilmesine rağmen yukarıda görüldüğü gibi Alevîlik-Bektaşîlikte zahir Kâbe’nin karşılığını Hakîkî Kâbe yani Hakk Teâlâ, Mekke’deki Kâbe’ye varıp orada güven içinde olmanın karşılığını Harem-i Visal yani vuslata ermek, zahir Hac yolunda aile, yol, hastalık, eşkıya, azık sıkıntısı engellerinin yerini şeytan ve nefis engeli, yabanda, yazılarda, serkeşte Hakkı aramanın yerini ayetlerinde ifade edildiği gibi kendinde, nazargâh-ı Hakk/karargâh-ı Hakk olan gönül aynasında aramanın aldığını görüyoruz. O bakımdan Alevîlik-Bektaşîlikte zahir Kâbe ve Hac yok sayılmamakla birlikte ideal kulluk makamında (Hakikat, Marifet makamı) zahir Kâbe’den daha ziyade gönül kâbesine yani Hakk’a daimî yöneliş Hac addedilir. Bu açıdan Şeyh Safî’nin Mevlana Celaleddin Rûmî’den aşağıda iktibas etmiş olduğu beytinde de ifade edildiği gibi ve Mevlevîlikte de olduğu gibi Hakkı yabanda, çölde ve sahrada değil kendinde aramak esas Hac kabul edilmiştir.

Ey Kavm-i be hac refte, kocâyîd kocâyîd
Ma’şûka hemincâst, biyâyîd biyâyîd
Maşûka be hemsâye vû dîvâr be dîvâr
Der bâdiye sergeşte, şoma der çi hevâyid (Kutlu, Parlak, 2008: 321).

Ey hacca gidenler! Neredesiniz neredesiniz?
Muşuke de buradadır, gelin gelin (Nişati, 2006: 885).

Kâbeyi dilge müşerref ol ki, doğru yol budur,
Olma sergerdan yabande, haciya, vargil otur (Kutlu, Parlak, 2008: 322, dipnot 276).

Alevîlik-Bektaşîlikte gönül, mescid/secdegâh¹⁰ (Kutlu, Parlak, 2008: 302), Kâbe-i hakîkî (Kutlu, Parlak, 2008: 265) olarak telakki edildiğinden dolayı gösteriş ve riyadan dolayı Kâbe'ye gidip Hac yapmak şekilsel putperestlik olarak değerlendirilir, asıl Hac ise Kâbe'ye giderek suret-i toprağı (bedeni) ve kisveyi (elbiseyi) temizlemek değil ruhu pâk eylemek (Kutlu, Parlak, 2008: 313, dipnot; 210-211), nefsi tezkiye ve terbiye etmektir. O bakımdan Alevîlik-Bektaşîlik'te Kur'ân'da defaatle geçen “amel-i salih” ifadesi dış organların pratik amellerini ıslahı ifade etmekten daha ziyade, gönül ıslahı olarak ele alınmıştır. Mesela Şeyh Safi'ye “...*Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.*” (Kehf, 18/110) ayetinde geçen “amel-i salih”in ne olduğu sorulması üzerine Şeyh Safi'nin “Amel-i Salihden murâd, gönüli ıslâh itmekdür. Ya'ni gönüli, nefsanî fesad- dan kurtarmakdur. Mücerred salâhiyet sûretî degül. Ammâ Çünkü salâhiyet ola dahî gönül salâha gele, dîzârî müşâhede itmege lâyıık ola.” (Kutlu, Parlak, 2008: 171) ifadelerinde olduğu gibi ameli-i salihin, sırf sureti organları ıslah etmek olmadığını, asıl ameli salihden muradın ‘gönül ıslah etmek’ olduğunu; çünkü Hakk'ın gönülde müşahede edilmesi için oranın ıslah edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bakımdan talibin zahirini ve batınını pâk etmesi (Ayyıldız Yay., ty.: 342), gönlünden kini, kibiri, adaveti, hileyi, kıskançlığı gidermesi (Aytekin, ty.: 114; Ayyıldız Yay., ty.: 374) ve her türlü kötülükten uzak olması gerektiği esastır. Zahiri ibadetle meşgul olup batını/gönlü halka riya ile dolu kişi pâk kabul edilmez (Koç, 2004: 27). Öncelikle kişi kendini pâk eylemelidir ki yani “yuyucu pâk olmayınca yudugu pâk olmaz” (Koç, 2004: 28; Taşğın, 2005: 12b) ifadelerinde olduğu gibi önce kişinin hem iç hem de dış dünyasının pak olması lazım ki harici de pâk olsun. Bu bakımdan Cem ayinine giden talibin öncelikli olarak kalbini pâk eylemesi gerektiği bir ilke haline getirilmiştir (Taşğın, 2005: 10b). Aksi durumda gönlünü bu tür duygulardan temizlememiş olan talipten Peygamberler ve erenlerin bîzar olacağı ifade edilir (Yaman, 1994: 47). Yine Şeyh Safi, “Tanrı ile âşinâ olup yâd olmaya. İmdî İy Tâlib! Hakk ile âşinâ olmaga evvel şahs kendü özin bilmek gerek” (Kutlu, Parlak, 2008: 394). Hz. Ali'nin sözü olduğunu ifade ettiği ve pek çok yerde de atıfta bulunduğu (Kutlu, Parlak, 2008: 194, 394, 419), “*Kendini bilen Rabbini bilir...*”¹¹ sözünün nefsin, benliğin ayıplarından kurtulmak

ve nefsin ıslahı ile meşgul olmak Alevî-Bektaşîlikte dona bulaşan bir necaseti nasıl temizlemek gerekiyorsa insanın, Hakkın azabından kurtulmak, Hakka ulaşış Hakkı görücü olmak ve kendini bilmek için nefsin/gönlünü tezkiye ve tasfiye etmek, ayıplardan arındırmak (Kutlu, Parlak, 2008: 195), riyazet, uzlet ve salih amel de o kadar şarttır (Kutlu, Parlak, 2008: 394-395). Alevî-Bektaşîlikte Hakkı bilmenin yolu kendini bilmekten geçer. Kişinin kendini bilmesi için de “Her nesnenün sevgüsünü kat’ iylemek gerek, gönülden cârûb çalmak gerek. Hakk’dan artuğunu süpürüp gidermek gerek tâ hadd özin dahi bilmek gerek” (Kutlu, Parlak, 2008: 403) ifadelerinde olduğu gibi kendi özünü bu vesileyle Hakkı bilmek bütün varlığa sevgi nazarıyla bakmak ve gönlü temizlemekle olur.

Dört kapının her birine tekabül eden tasavvufî/batınî yorumlarla haccın ele alındığı *Buyruklarda* (Yaman, 1994: 52) hariçte Mekke’deki Kâbe’ye karşılık insandaki gönül kâbesine yine şöyle vurgu yapılmıştır. “Tarikat içinde hacca gitmek mürebbînin gönlüne girmektir. Zahren Kâbe’ye giden ayağı ile yürür gider. Amma, gönül kâbesine yüzü üzerine yürür gider. Dünya padişahları da Kâbe’ye karşı başlarını koyup, yüzlerini toprağa sürerler. Yani namaz kılarlar. Hakk’a niyaz ederler. Amma arif olan kişi Hakk’ı bilir, kendisine secde kılar. Hakkı bilmeyen sonuna dek müşkil içinde kalır. Hemen cehdedip bir gönül ele getirmeye gayret et ki Kâbe’ye varasın Hakk’ı kendi evinde göresin.

Hatâyi hal çağında
Hakk gönül alçağında
Yüz bin Kâbe yapmaktır.
Bir gönül al-çağında.”¹² (Yaman, 1994: 53).

Sivas ili Kangal ilçesi Yellice köyünde mukim Gökçeler kabilesi aile kaptığına ait bir Şeyh Safi yazmasında da Kâbe’nin putperest Azer’in oğlu İbrahim (a.s) tarafından yapılmışken kalbin bizatihi Allah Te‘âlâ ve Tekaddes tarafından imar edildiği ifade edilerek gönül almak, gönle girmek Hacc-ı ekber, en büyük hac kabul edilmiş ve bir gönül bin Kâbe’ye yeğlenmiştir.

Dil bedest âver ki haccı ekberest
Ez hezeran Kâbe yek dil biherest (beharest)
Kâbe bünyad-ı Halîl âzerest
Dil nazargâh-ı Celîl ekberest (Kaplan, 2010: 227, dipnot, 225).

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi Anadolu Alevî-Bektaşî İslam anlayışında tarikat ve marifet makamında gerçek hac ayaklarla zahir Kâbe’ye

yürümek değil, gönül aynasında karargâh kılmış Tanrıya daimî teveccüh, onun (mürebbi) gönlüne girmek, onu bilmek ve ona secde kılmak, gönül almak ve gönül ele geçirmektir. Aynı şekilde “Sûfinin...haccı müşşidine tecella eylemektir....Sûfinin kible si ve Kâb’esi mürebbinin ve rehberin yüzüne bakmaktır.” (Aytekin, ty.: 132) şeklinde tarikat makamı haccında talibin Mekke’si Medine’si Hicaz bölgesindeki beldeler değil, pîrin ve müşşidin ocağı olarak görülmüş, bunların ocağına niyaz etmek, mürebbi ve rehberin yüzüne bakmak haccı gani olarak telakki edilmiştir (Aytekin, ty.: 131).

Alevîlik-Bektaşîlikte bir gönül almak Kâbe yapmaktan evla kabul edilmiştir (Koç, 2004: s. 35-36). Gönlün Kâbe olarak kabul edilmesi, insan gönlünü imarın Kâbe’yi imara denk yahut daha evla görülmesi Kâbe’yi imar eden Halil İbrahim Peygamber’in Kâbe’yi imar etmekle Allah’ı hoşnut ettiği düşüncesi hasıl olması üzerine kendisine saç, sakalı, tırnakları ve bıyıkları uzayıp, bıyıkları ağzını kapatmış bir şekilde gelen misafirin ilk etapta gönlünü kırması, daha sonra gidip ayağına kapanıp gönlünü alması şeklinde Hz. İbrahim ile ilgili anlatılan bu kıssaya da dayandırılmıştır.¹³ Tanrısal rıza ve hoşnutluğun Hz. İbrahim’in Mekke Kâbe’sini inşa da değil, gönül kâbesini imar da olduğu şeklinde (Saygı, 1996: 62) ayet ve hadis referansları yanında bu kıssa ile de desteklenmiştir. Muhtemelen Alevî-Bektaşî edebî kültüründe bu hikâyemsi anlatımların menşei de Kur’ân’da geçen Hz. İbrahim’in Allah tarafından kendisine gönderilen misafirleri ağırlamasına dayanır (Hûd, 11/69-70; Zâriyât, 51/24-27).

5. Sonuç

Alevî-Bektaşî *Makâlât ve Buyruklarında* medrese kökenli fakihlerde ve zahirî ulema da olduğu gibi dini metinlerin sadece literal, zahirî, (*formel*) şer’î algılanışı, seremonik ve ritüelîk boyutları, merasim ve törenselleşmiş kalıpları değil aynı zamanda işarî, batınî (*ezoterik*) yorumu yani tarikat, marifet ve hakikat kapısı telakkileri de geliştirilmiştir. Asya’da gök salıp Anadolu’da gelişen bu İslam tasavvurunda kendisine ayakla yürünen, taş, toprak, kerpiç ve duvarlardan ibaret Mekke’deki Kâbe’ye dağ, tepe, ova çayır kat’ etmekle yapılan hac, Şeriat kapısı ritüelî olarak kabul edilmekle birlikte, bu hac, tarikat, marifet ve hakikat kapısı ilkeleri arasında tasvir edilen asıl ve ideal hac olarak görülmemiştir. Bu ideal kulluk öğretisinde gönül haccı asıl hac olarak kabul edilmiştir. Tanrı’nın evi ve kiblesi, taş ve kerpiçten duvarlarla örülü Kâbe değil Allah’ın karagâhı ve nazargâhı/tecelligâhı olan gönüldür. Gönül

kiblesine yönelip matluba, maksuda varmak ve onun hoşnutluğunu kazanmak ve insan gönlünü kazanmak, ideal hac kabul edilmiştir. Muhtemelen klasik kaynaklardaki bu ezoterik hac telakkilerinden olsa gerek ki 16. yüzyıl dönem ve sonrası, özellikle de günümüzde bazı Alevî Bektaşîler, Hacer-i Esved'e yönelmenin, Kâbe'yi tavafın putperestlerden kalma cahiliye geleneği olduğu, belli bir yön ve noktaya yönelmenin putperestlik olduğu, her tarafın kible olduğu, Kâbe'den maksadın Müslümanların birliği olduğu, gönül haccını yani insanlarla görüşüp, onlarla geçinmenin, onları kırmamanın ve onların gönüllerini hoş tutmanın bir Hac olacağı şeklinde batnî bir düşünceyi esas alarak Kâbe'yi ziyaret etmeyi Hac için şart koşmadıkları gibi Hacı olmak için de çoğunlukla da Mekke'ye gitmeyi gerekli görmemekteler, daha da ileri giderek tarikat anlayışları çerçevesinde Kâbe Haccının yerine Hacı olmak için Hacı Bektaş'ı ziyaret etmeyi öngörmekteler.

Temelde dini nasslardan kaynaklanan her ayetin bir zahir bir batın anlamının varolduğu düşüncesi, nasslara yorum zenginliği katmanın ve İslam'ı derunî, ruhî hayattan yoksun donuk kaidelerden kurtarmanın yanında, geçmişte bazı mutasavvıflarda olduğu gibi salt batına yönelip zahiri ihmal/iskat gibi tehlikeli noktalara varabileceğini de¹⁴ ifade etmemiz gerekir. Dolayısıyla Alevîlik-Bektaşîlikte genelde ibadetlerin özelde Haccın tarikat, marifet ve hakikat yorumları ideal kulluk felsefesi kabul edilmekle birlikte klasik kaynaklardaki bu ibare, ifade ve yorumlardan hareketle bilinen namaz, oruç, hac ve zekat gibi şekli/formel ibadetleri yok saymak, başta bu eserleri doğru okuma ve doğru anlama ızan ve insafından mahrum olmaktan başka bir şeyle izah etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü *Makâlât* ve *Buyruklarda* Şeriat kâpısı asgari dindarlık düzeyi ilkeleri arasında tadad edilen belde haccının veya sûrî/zahirî haccın vücubiyeti ve buna dair istinbat ve istişhad edilen ayetler gözardı edilemez.

Sonnottlar

- 1 Muhtemelen klasik kaynaklardaki bu *ezoterik* hac telakkilerinden olsa gerek ki 16. yüzyıl ve sonrası dönemde özellikle de günümüzde bazı Alevî Bektaşîler, Hacer-i Esved'e yönelmenin, Kâbe'yi tavafın putperestlerden kalma cahiliye geleneği olduğu, belli bir yön ve noktaya yönelmenin putperestlik olduğu, her tarafın kible olduğu, Kâbe'den maksadın Müslümanların birliği olduğu (bkz. Öztoprak, 1990: 28-30, 32-35). gönül haccını yani insanlarla görüşüp, onlarla geçinmenin, onları kırmamanın ve onların gönüllerini hoş tutmanın bir Hac olacağı şeklinde batnî bir düşünceyi esas alarak Kâbe'yi ziyaret etmeyi Hac için şart koşmadıkları gibi Hacı olmak için de çoğunlukla da Mekke'ye gitmeyi gerekli görmemekteler, daha da ileri giderek tarikat anlayışları çerçevesinde Kâbe Haccının yerine Hacı olmak için Hacı Bektaş'ı ziyaret etmeyi öngörmekteler. (Bkz. Ali Gökveloğlu, Haydar Çelebi, Eyüp Yıldırım, Hüseyin Yıldız, Haydar Baykal, İbrahim Günay, Süleyman İş, Dursun Şahin, Ahmet Şahin

- gibi Alevî-Bektaşî meşrepli insanlardan naklen (bkz. Üçer, 2005: 315).
- 2 Ankaravî, asıl haccın ayağı hak yoluna koymak olduğuna da Şu'arâ, 26/77. ve En'âm, 6/79. ayetlerini istidlal etmiştir (Ankaravî, 2008: 208).
 - 3 Benzeri bir ifade “Şu Kâbe'yi yakmak istiyorum, tâ ki halk Kâbe'yle uğraşmasın, Allah'a yönelsin ve onunla uğraşmasın” şeklinde Ebû Kâsım Nasrabâdî' (ö. 372/982) ve de nispet edilmiştir (Attar, 2007: 700).
 - 4 Bu sözün farklı varyantları için bkz. (İbn Mâce, ty.: Fiten, 2; İbn Hibbân, 1988: c. XIII- 76).
 - 5 “Kalbû'l-Mümini beytullâh/arşullâh” sözü gönül kâbesinin veya insanın taş ve kilden yapılmış Kâbe'den daha üstün olduğuna dair mutasavvıfların tasavvufî literatürde yaygın olarak kullandıkları hadisler (sözler) arasında yer almıştır.
 - 6 Hac farızasının yerine getirilmesiyle ilgili bu ayetin diğer Buyruk nüshalarında da yer aldığı görülür. Bkz. (Koç, 2004: 5).
 - 7 Bu hadise kaynaklarda ulaşamadık.
 - 8 Bu mealde “Müminin kalbi Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır” hadisi için ayrıca bkz. (İbn Kuteybe, 1999: 54, 129, 302-303).
 - 9 Bu hadise kaynaklarda erişemedik.
 - 10 Buyruklarda insanın secdegâh olması da Kur'an'da anlatılan insanın ilahî nefheyi taşımasından dolayı Meleklerin Hz. Adem'e secdesine dayandırılır. Şeyh Safi, meleklerin Hz. Âdem'e secde edişinin asıl sırrına vurgu yaparak sırrı, Allah'ın insanoğlunun gönlüne emanet ettiği ilahî bir latife olarak ele alır. Hz. Âdem'in, meleklerin *secdegâhı* olmasının sebebini ise Âdem'in vücut hazinesinde gizli olan bu sır ile izah eder. Şeytanın Hz. Âdem'in tabiatındaki bu ilahî sırrı görmeyip balçığının zulmetine bakarak büyüklenip secde etmediğini, insanın, secde ehlinin kiblesi olmasının asıl sebebini de insan tabiatında (vücüd-i Âdem) olan işte bu sır ile açıklar. Gönlün mahallinin ma'rifet ve muhabbet, ruhun mahallinin müşahede, sırrın mahallinin muayene ve hakikatin mahallinin ise emanet-i latife-yi sır olduğunu belirtir. Şey Safi, “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir (Hadid, 57/4) ayetini bu yorumlara şahit getirerek sırrın ruhtan daha latif ve daha şeffaf olduğunu Allah'tan başka kimsenin ona muttali olamayacağını ifade eder (Kutlu, Parlak, 2008: 279-280).
 - 11 Alevî-Bektaşî kaynaklarında kendisine çokça atıfta bulunulan bu hadisin sıhhati yahut Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı konusunda bkz. (Sühreverdi, 1971: 195; Sehâvî, 1985: 657; Aclûnî, 2000: c. II-312; Ali el-Kârî, 1986: 337; Derviş el-Hût, 1991: 446; Şeybânî, 1985: 170; Suyûtî, ty.: c. II-451-455; Nasıruddin Elbânî, 1988: c. I-165; İzmirli, 1332: 96).
 - 12 Benzer düşünceler için bkz. (Atalay, 1998: 118, 125, 183; Kaplan, 2010: 226-227); Ayrıca, Kâbe'nin ve diğer menâsikin sembolik yorumları için bkz. (Bilgiseven, 1994: 42-43).
 - 13 Bunun da temeli Bakara suresinde yer alan Hz. İbrahim Kâbeyi imarı konusu üzerine temellendirilen kurgusal bir kıssaya dayanıyor. O da şudur. “Halil peygamber Kâbe'yi yaptı nihayetinde şükr itti kim bu gibi hizmete muvafik oldum. Nagâh-ı bilagâh-ı ilahîden hitab geldi kim, ya Halil bana acib hizmet arz itdin. Benim bir mihmanımın gönlün ele almadın, dedi. Cenab-ı Halil, bildiğim mihman gönlün ele almak Kâbe yapmaktan evla ve eşref imiş ve ahd eyledi kim mihmansız bir lokma yemeye. Andan evine vardı. Kırk gün mihman gelmedi. Ol da bir lokma yemedi. Zaif oldu. Kırk birinci gün bir kişi geldi. Amma gayet acib surette. Dırnaklar uzamış ve saçı yüzünü örtmüş ve bıyıkları ağzını örtmüş ve gözlerinin çerağı sakalının üstüne dökmüş, heman dem Halil peygamber aleyhisselam karşuda varub ikram idüb evine getürdi. Ba'del avde Halil aleyhisselam kendi re'yince konuka terahhümen ustura getürüb gel senin başımı tıraş ideyim. Heman dem ol misafir, ya Halil sen benim aybım gördün, diyüb de kakdı, gitdi. Halil aleyhisselam ol kadar ilhah ü ibram itdi. Müfidi olmadı. Münacat itdi kim, ilahi bana bir misafir irsal itdin, durmayub gitdi. Hitab-ı izzet geldi kim, ya Halil ol misafir sende incinüb gitdi. Ol misafirin hatrın hoş it. Azzem ve celalim hakkıçün ismin ceride-i nübüvvetden mahv iderim. Ol dem hazreti Halilin can başına sıcrayub tez konuk ardından irişdi. Mübarek yüzün konuk ayakına düşüb ağladı. Ve arkasına alub getürdi. Özür diledi. Gönlünü ele aldı. Ol misafiriyle nice hikmetler müşahede eyledi” (Koç, 2004: 35-36).
 - 14 Bu hususta Affî, bedeni amellere zahir ve batın açısından bakış, dinin hudutlarında kaldığında ve remiz

ile mermuzu bir arada tuttuğu zaman derin bir dinî bakış olduğu hususunda şüphe yoktur, der. Ancak yine de bâtinî veya ruhanî kabul edilen şer'î tekliflerin te'vilinde aşırılığa kaçma vardır. Bu aşırılık, teklifleri iskat derecesine varabileceği gibi -himmet haccını, Beytullah'ı haccetme veya zikri, namazın yerine koyma gibi- ruhanî teklifleri, şer'î teklifin yerine geçirme derecesine de varabilir. Hüseyin b. Mansur ve talebesi Ahmed b. Sehl, özellikle hac hakkında böyle bir aşırılığa yönelmişlerdir (Affî, 2004: 16).

Kaynaklar

- Affî, Ebu'l-Alâ. (2004). *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*. 3. Bsk., İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdi'l-Hâdî el-Cerrâhî. (2000). *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Tah. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Handâvî, 1. Bsk., yy.: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Alî el-Kârî, İbn Suldân Muhammed Ebu'l-Hasen Nureddîn Mollâ el-He-revî. (2002). *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. 1. Bsk., Beyrut-Lübân: Dâru'l-Fikr.
- (1986). *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*. Tah. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, Beyrut: yy.
- Atalay, Adil Ali (Haz). (1998). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Attar, Feridüddîn. (2007). *Evlîya Tezkireleri*. Çev. Süleyman Uludağ, 1. Bsk., İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- (ty.). *Tezkiretü'l-Evlîyâ*. Haz. Mehmet Zahid Kotku, İstanbul: Dilek Matbaası.
- Aytekin, Sefer, (Haz.). (ty). *Buyruk*, Ankara: Emek Basım-Yayınevi.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. (1994). “Türkiye’de Sosyal Çözülme Tehlikesi Olarak Alevî-Sünnî Ayrılığı”, *DEAD*., İstanbul, 42-43.
- Bursevî, İsmail Hakkı. (2004). *Ferâhu'r-Rûh, Muhammediyye Şerhi*. Haz. Mustafa Utku, Uludağ Yay., İstanbul.
- Coşan, M. Esat (Haz.). (ty.) *Makâlât*, Ankara: Seha Neşriyat.
- Dindi, Emrah. (2011). *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı*, 1. Bsk., İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebû Abdillâh Muhammed Derviş el-Hût el-Beyrûtî. (1991). *Esne'l-Metâlib fi*

Ehâdîsi Mühtelifeti'l-Merâtib. Tah. Abdurrahman Muhammed b. Derviş el Hût el Beyrûti, Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsa b. Mehrân. (1974). *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. yy.: es-Sa'âde bi-Civâri Muhafadati Mısır.

Efendi, Yunus Vehbi. (2003). *Haccın Sırları*. Haz. Veysel Akkaya, Nesibe Akkaya, İstanbul: Okul Yay.

Elbânî, Muhammed Nasiruddîn. (1988). *Silsiletu'l-Ehâdîsi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Umme*. Riyad: Mektebetu'l-Maârif.

Erzurumî, Bedrüddin. (1993). *Gülzâr-ı Samini Sohbetler*. İstanbul: Marifet Yay.,

Gölpınarlı, Abdulkaki (Haz.). (1958). *Vilayetnâme*. İstanbul: İnkılab Kitabevi.

Hucvirî. (1996). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Hibbâb, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Mabed et-Temîmî Ebû Hâtîme ed-Dârimî. (1988). *Sahîhu İbn Hibbân*. Tah. Şuayb el-Arnâvûd), 1. Bsk., Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. (1999). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. 2. Bsk., yy.: el-Mektebu'l-İslâmî, Müessesetu'l-İşrâk.

İbnu'l-Arabî. (2007). *Fütuhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Littera Yay.

———. (2004). *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Haz. Nevvâf Cerrâh, Beyrut: Dâru Sâdır.

İmam Gazâlî. (2014). *İhyâ-ı Ulûmi'd-dîn*. Terc. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları.

İzmirli, İsmail Hakkı. (1332). *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*. İstanbul.

Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. 2. Bsk., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. (ty.). *Sünen-ü İbn Mâce*. Tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, yy: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Faysal 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Koç, Yunus, (Haz.). (2004). Şah İbrahim Ocağından Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, cilt: IX, sayı: 30, 63-118.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kutlu, Sönmez, Nizamettin Parlak (Haz.) (2008). *Makâlât Şeyh Safi Buyruğu*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. (1969). *Fihî Mâfih*. Çev. Meliha Ülker Ambaroğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.
- . (1337). *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems -Dîvân-ı Kebîr-*. Trc. B. Furuzanfer, Tahran: Danişgâh-ı Tahran.
- . (2000). *Mesnevî-i Mâ'nevî*. Haz. Tefvik Sübhânî, Tahrân: İntişârâtı Revzene.
- Namlı, Ali. (2006). "İsmail Hakkı Bursevî'nin Gözüyle Hac ve Kutsal Mekânlar". *Keşkül Dergisi*, Hac Özel Sayısı, İstanbul.
- Nişatî. (2006). *Şeyh Safi Tezkiresi*. Haz. Möhsün Nağisoğlu, Sever Cebbarlı, Rauf Şeyhzamanlı, Bakı, Nurlan.
- Öz, Baki, (Haz.). (1996). *Fevâid*. 1. Bsk., İstanbul: Can Yayınları.
- Öztoprak, Halil. (1990). *Kur'ân'da Hikmet Tarihte Hakikat, Kur'ân'da Hikmet İncil'de Hakikat*, 4. Bsk., İstanbul: Can Yayınları.
- Saygı, Hakkı (Haz.). (1996). *Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babagan Bektaşî Erkanları*. İstanbul: Mert Matbaacılık.
- Sayın, Esmâ. (2010). *Tasavvuf Kültüründe İbadetler: Hac Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman. (1985). *el-Mekâsidü'l-Hasene fî Beyânî Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ 'ale'l-Elsine*. Tah. Muhammed Osman el-Huş, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. (2012). *el-Lumâ*. Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. (ty.). *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Sühreverdi, (1971). *Avârif*. Tah. Abdulhalim Mahmud eş-Şerif, Kahire: yy.
- Şahkulu Sultan Külliyesi (Haz.). (1995). *İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul; Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmededebaba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Şeybânî, Abdurrahman b. 'Ali b. Muhammed b. Ömer. (1985). *Kitâbu't-Temyizi't-Tayyib mine'l-Habîs*. Beyrut: yy.
- Taşğın, Ahmet. (2005). “Şeyh Sâfi Menâkıbı ve Buyruklar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. cilt: x1, sayı: 33, 441-458.
- Uludağ, Süleyman. (2001). *İnsan ve Tasavvuf*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- . (2006). “Cemâl-i Kâbe ve Hac”. *Keşkül Dergisi*, Hac Özel Sayısı, İstanbul.
- Üçer, Cenksu. (2005). “Geleneksel Alevîlikte İbadet Telakkileri”, *U.B.V.A.S.* , -1- Tübitak, 1. Bsk. İsparta, 297-308.
- Yaman, Mehmet, (Haz.). (1994). *Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası.

ALP TİPİNDEN GAZİ TİPİNE TÜRK DESTANLARI VE HZ. ALİ CENKNÂMELERİ

Turkish Epics Through Alp Type To Ghazi Type And Cenknames Of Ali(His Holiness)

Z. Görkem DURAN GÜLTEKİN*

Öz

İslamiyet'in kabulüyle Türk toplumunda Hz. Muhammed (S.A.V.) ve ehlibeytine karşı duyulan samimi sevgi ve muhabbet, edebi ürünlere de doğrudan yansımıştır. Öyle ki İslamiyet öncesi Türk destanlarında, alp tipiyle karşımıza çıkan kahramanların, İslamiyet'le beraber gazi tipine ulaştığı görülür. Böylece kahramanlardaki cesaret, şecaat, yiğitlik gibi vasıflar İslamiyet'in kendine has manevi unsur ve öğretileriyle zenginleşmiş, farklı bir boyut kazanmıştır. Tüm İslam âlemi için ortak bir değer olan Hz. Ali ile oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e duyulan muhabbet Türk toplumunun her kesiminde derinlerde hissedilmiş bilhassa Anadolu Aleviliğinde ve bu inancın edebi yaratmaları olan Hz. Ali Cenknâmelerinde vücut bulmuştur. Hz. Ali'nin Türk toplumunda bu derece iltifat görmesi sadece Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve aynı zamanda damadı olmasıyla açıklanamaz. Onun İslamiyet'in yayılmasında ve cihat mücadelelerinde göstermiş olduğu muazzam kahramanlık ve fedakârlıkları, örnek hayatı Türk toplumunda karşılığını en güzel şekilde bulmuş ve bugün de söz konusu saygı ve bağlılık aynı coşkuyla yaşanmaya devam etmektedir. Bu çalışmada İslamiyet öncesi Türk destanlarından seçilen örneklerden hareketle, Hz. Ali Cenknâmelerindeki kahraman tipi mukayese edilecek, alp tipinden gazi tipine uzanan süreç ve yaşanan dönüşüm değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Destanlar, Hz. Ali, Alp Tipi, Gazi Tipi, Cenknâme

Abstract

By virtue of the acceptance of Islam, sincere love and affection to Prophet Mohammad can be directly seen in literary works. It is a fact that the Alp typed heros of the Pre Islamic Turkish Epics transformed into Ghazi type after the acceptance of Islam. Thus, skills of heros such as bravery, heroism and valiantness are enriched by the moral elements and discipline of Islam, therefore gained a new dimension. Ali(his holiness), his sons Hasan(his holiness) and Hüseyin(his holiness) are a shared value of Islam world. This deep affection and love can be seen in every segment of society, especially in Anatolian Alawism with the literary works of this belief -Ali Cenknames. The compliments of Ali(his holiness) cannot be explained merely by his agnation or being son-in-law of Prophet Mohammad. His splendid heroism, his self-sacrifice on Islamic movements and jihads and his advisory life-story resulted with an amazing respect and ongoing loyalty on Turkish society with same enthusiasm. In this work, the hero type of Ali Cenknames will be compared with reference to examples of Pre Islamic Turkish Epics and the process on the transformation of Alp type to Ghazi Type will be evaluated.

Keywords: Turkish Epics, Hz. Ali, Alp Type, Ghazi Type, Cenknâme

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

1. Giriş

Türklerin tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren verdikleri mücadeleler etrafında şekillenen anlatmalar Türk edebiyatının temel taşlarını oluşturur. Süreç içinde değişen sosyal, dinî, kültürel, ekonomik ve siyasî şartlar bu anlatmalara da doğrudan yansır. Türk edebiyatının dönemlerine dair çeşitli tasnifler yapılmakla birlikte özellikle dinî, kültürel ve sosyal açıdan yaşanan değişim sürecini göstermesi bakımından “İslamiyet Öncesi” ve “İslami Dönem Türk Edebiyatı” olarak yapılan tasnif pek çok çalışmanın esasını teşkil etmektedir.

Türk Halk Edebiyatı ürünlerinde özellikle kahramanlık temalı anlatılarda tiplerin geçirdiği dönüşümde de dinî ve kültürel değişimlerin etkisi açıkça görülmektedir. “Tip”i bir “özleyiş ifadesi” olarak gören Mehmet Kaplan, bu özleyişin toplumun içinde bulunduğu tarihi an, sosyal durum ve medeniyet şekliyle yakından ilgili olduğunu vurgulayarak, bunlar değiştiğinde onlara cevap veren reel ve ideal tiplerin de değişeceğinin altını çizer. Öyle ki “Oğuzlar daha Asya topraklarında İslamlaşarak, Anadolu’yu fethetmeye başlayınca, eski ‘alp tipi’ bu yeni şartlara uyarak ‘gazi tipi’ şekline inkişaf etmiştir. Fetihler asırlar boyunca devam ettiği için bu tip canlılığını muhafaza etmiştir” (Kaplan, 2011: 58).

En eski çağlardan beri cihana hâkim olmayı bir gaye edinen Türkler İslamiyet’i iyice benimseyince, İslamiyet ile kendi kültürleri arasında her sahada güzel eserler veren bir sentez vücuda getirirler. Bunlardan en önemlisi, eski Türk destanlarında yüceltilen alp tipinin gazi tipine dönüşmesidir. Gazi tipi de alp tipi gibi dünyayı fethetmeyi gaye edinen bir kahramandır. İslamiyet onun savaşıma yüce bir mana ve zengin bir muhteva verir (Kaplan, 2011: 101).

Türk kültüründe alperen/gazi tipi, Türklerin eski “alp” geleneğindeki savaşçı kişiliğini, İslam dinini yayma ve cihan hâkimiyeti fikirleriyle birleştiren bir tiptir. Alp tipinde olduğu gibi gazi tipinde de bilgili ve adaletli olma, din uğruna canını ve malını feda etme gibi nitelikler tipin karakteristik özelliklerindedir (Ünlüsoy, 2015: 236).

Alp tipi, göçebe bozkır hayatının doğal bir sonucudur. Savaşçı, sert mizacıyla dikkat çeken alp tipini mücadele ettiği unsurlar şekillendirir. Cesareti, ihtişamı, adaleti, duruma uygun strateji belirleyebilmesi ve kendisine bu zorlu mücadelelerde yoldaşlık eden gerek atı, gerekse bilge yarenleri oldukça önemlidir. Alp tipi bütün bu unsurların vücut bulmuş halidir. Onun İslamî unsurlarla

zenginleşmiş yeni hali olan gazi tipi ise tüm bu vasıfları taşımakla beraber İslam hassasiyeti çerçevesinde, aynı idrak ve azimle mücadelesini sürdürür. Bu mücadelenin edebiyatımızdaki en güzel örneklerinden biri şüphesiz Hz. Ali Cenknâmeleridir.

Anadolu halk edebiyatında Hz. Ali'nin gazilik yönüyle öne çıkması, konunun Türk toplumunda ortak bir algılama biçimi olduğunu göstermektedir. Sadece halk arasında değil Osmanlı ordusu tarafından da okunan Hz. Ali Cenknâmeleri, Anadolu'nun fetihlerin yoğun olduğu dönemde hem Osmanlı ordusunun hem de halkın maneviyatını güçlendiren, moralini yüksek tutan, dolayısıyla toplumu dinamik tutan bir işlev görmüştür (Ünlüsoy 2015: 259).

Çalışmamızda İslamiyet öncesi Türk destanlarındaki alp tipini ve cenknâmelerde Hz. Ali'nin şahsında vücut bulan gazi tipiyle birlikte ele alacağız.

2. Karizmatik Liderlik

Alp tipi “karizmatik lider” tipinin birebir karşılığıdır. Karizmatik otorite, karizmatik gerekçelere dayanır. Spesifik ve olağanüstü nitelikler çerçevesinde, kahramanlık ya da topluma örnek teşkil edecek karizmatik vasıflara sahip bir birey (lider) üzerine kurulur (Weber, 1969: 328). Türk destanlarına baktığımızda gerek dış görünüşteki etkileyici duruş gerekse hayat tarzındaki tavırlar doğrudan karizmatik lidere işaret eder.

En eski Türk destanlarından olan Oğuz Kağan Destanında, başkahraman Oğuz Kağan'ın nasıl etkileyici ve karizmatik bir lider olacağı daha doğumunda bellidir: “Oğuz'un yüzü gök; ağzı ateş (gibi) kızıl; gözleri elâ, saçları ve kaşları kara idi. Perilerden daha güzeldi” (Arat 1987: 614).

Altay Türklerinin Maaday-Kara Destanında, Maaday-Kara'nın azameti şu sözlerle anlatılır:

“Bahadır doğmuştu bu insan:

Kaşları kadife karası,
Sakalı gür siyah,
Burnu narin dağ gibi,
Kırpıkları sık orman gibi,
Keskin gözü mavi yıldız gibi
Yakışıklı endamı saf altın gibi.
Yarım kaya gibi yanakları,

Bütün kaya gibi gövdesi,
Kızıl maral gibi yüzü,
İşte böyleydi bahadırım
Güçlü sırtında
Elli aygır sürüsü gezebilir,
Ak bozkır gibi böğürlerinde
Altmış koyun sürüsü gezebilir.
İki kürek kemiğinin ortasında
Yüz kısrak debelenebilir,
İki gözünün ortasında
Kırk koç tepişir.
Kırmızı kanı yok ki aksın,
Nefesi yok ki sönüp ölsün,
Bağırsakları çelikten,
Pazuları taştan” (Naskali, 1999: 43-44).

Aynı destanda, Maaday-Kara ve halkının Kara-Kula kağana esir düşmelerinin ardından Altaylardan geriye sadece oğlu Kögüdey Mergen kalır. Küçük yaşına rağmen düşmandan intikam alıp kaybettiklerini kurtarmak için cesurca yola koyulan Kögüdey Mergen’in sahip olduğu karizmatik duruş metinde şu sözlerle ifade edilir (Duran, 2013: 45):

“Ay gibi parlak yüzlü
Aydan parlak altın gibi,
Güneş ışıltılı yüzü
Güneşten parlak gümüş gibi
Biteviye kadife kaşlı
Kızıl maral görünümlü
Namlı şanlı alp yiğit
Altay’ı boydan boya koştu” (Naskali, 1999:106).

Tuva Türklerinin Kangıvay-Mergen Destanında, hükümdar Kangıvay Mergen’den “Güçlü erin atışamadığı, kuvvetli erin tutuşamadığı...”(Arıkoğlu-Borbaanay, 2007: 351) er olarak bahsedilir.

Hakas Türklerinin Han Mirgen Destanında da kahraman Han Mirgen şöyle tasvir edilir:

“Ak evin içinde
Güdülen malın sahibi
Yerli halkın-hanı beyi,
Dokuz kulaç boyunda
Alnında akıtmalı

Kan pozırah atlı Han Mirgen [oturmaktaydı]” (Davletov, 2008:2).

Ayrıca destanda onun için sık sık “Erlerin en üstünü Han Mirgen” ifadesi kullanılır.

Cenknâmelere baktığımızda ise Hz. Ali’nin ihtişamının ve tek başına korkusuzca sergilediği cesur tavrın tüm detaylarıyla anlatıldığını ve bunların destan kahramanlarıyla örtüştüğünü görüyoruz.

Kan Kalesi’nin fethinde Hz. Ali tek başına yola çıkar. Dinlendiği esna da onu gören bir cariyeye, İmam Ali’nin etkileyici görünüşü karşısında şaşırır, ne yapacağını bilemez. O anlar metinde şöyle anlatılır: “Ansızın kara gözlü bir Arap cariyeye geldi. İki elinde de maşrapa var. Su almaya gelirmiş. İmam Ali’den haberi yok. İmam Ali’ye yaklaştı. Gördü ki aslana benzer bir kişi. Pınarın kenarında, ağacın gölgesinde yatıyor. Cariye, İmam Ali’yi gördü, maşrapayı yere düşürdü. Ne ileri ne de geri gidebildi. Akli gitti, donup kaldı” (Demir-Erdem, 2007: 53-54).

Cariye, kendisine Hz. Ali’yi sorduklarında ise:

“-Aslana benzer. Belinde bir kılıç var, iki çataldır. Kendisi kumral, al sakallı, yassı göğüslü, boğum yapılı, çakır ala gözlü bir erdir. Bir ata binmiş. O atın gözleri yanan ateşe benzer (Demir-Erdem, 2007: 55) sözleriyle Hz. Ali’nin ve atının ihtişamını ifade eder.

Yukarıdaki destan kahramanlarının fiziksel tasviriyle Hz. Ali’nin fiziksel tasviri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

Hayber Kalesi’nin fethinde, İmam Ali’nin cesareti şöyle anlatılır: “Hz. Ali Döldül’e bindi, Zülfikar’ı kuşandı. Allahutela’ya şükürler edip tekbir getirdi. Hemen yalnız başına İslam sancağını eline alıp Hayber Kalesi’ne yaklaştı. Hayber halkının hepsi şaşırıp ve hayran kaldılar. Gördüler ki bir kişi bir sancağı yalnız getiriyor. Yanında hiç asker yok. Tek bir kişidir. Omzunda bir sancağı var, gelmekte.” (Demir-Erdem, 2007: 24-25).

Onun bu cesareti karşısında şaşırان Hayber kalesinin beyleri Hz. Ali'nin bir sihirbaz olduğunu düşünürler. Ardından ne istediğini sorarlar. Hz. Ali şöyle cevap verir:

“-Şimdi kaleyi isteyen ben değilim. Anter:

-Ya kimdir, diye sordu. Hz. Ali:

-Bu kılıçtır ve Muhammed'in mucizeleridir, dedi. Bunun üzerine yine Anter:

“Doğru söyle, sen kimsin, dedi. Hz. Ali:

-Ben mertlerin en merdi, meydanların yiğidi, Allah'ın aslanı Ali'yim. Bu kılıcı salsam, uzan desem, beş yüz kulaç uzar. Eğer ejderha ol desem, ejderha olur. Eğer ateş ol desem, ateş olur, cihanı yakar” (Demir-Erdem, 2007: 26)

Said bin Ubbad'ın oğlunun sünnet düğününe davet edilen İmam Ali, ona uygun bir hediyeye sahip olmadığı için sefere çıkar, arzusu kâfirlerle savaşım ganimet olarak dönmektir. Onu merak ederek kendisinden bir haber almak arzusuyla yola çıkan Halid bin Velid yolda bir çobana rastlar ve Hz. Ali'yi sorduğunda çobandan şu cevabı alır:

-Ya Pehlivan! İki gün önce şu çayırın kenarında bir kişi gördüm. Geçip gitti. Aslanlar onun heybetinden kaçtılar. İnsan suretinde; ama aslana benzer. Bir ata binmiş, o atın gözleri yıldırım gibi parlar. Gördüm bana bir korku düş-tü. Bir ağaç dibinde gizlendim. Esen yel gibi revan olup gitti. Eğer o insan ise, İmam Ali odur, dedi” (Demir-Erdem, 2007: 53)

Hz. Ali gücüyle hem İslam dünyasında hem de gayri Müslümanlar arasında nam salmıştır. Öyle ki en zorlu cihat mücadelelerinde Hz. Peygamber'e gelen vahiylerde Hz. Ali'nin mücadele etmesi gerektiği vurgulanır. Ümmetin elinden türlü zorluklar yaşayıp çaresiz kaldığı ejderhaya karşı kimse ne yapacağını bilemez bunun üzerine Cebrail gelir ve:

“Ya Muhammed! Hakk teala sana selam edip buyurdu. “Git Habib'ime söyle: Ben ona dünyada iki nesneyi hiçbir peygambere vermedim. Biri; Ali aslanımdır. Ona bir de yoldaş yar verdim. İkinci olarak da Zülfikar'ı kılıç verdim. O, hiç kimsede yoktur. Şimdi o Zülfikar'ı aslanım Ali eline alsın. Gidip aslanım Ali o vilayeti ejderhadan kurtarsın.”, deyip yine büyük dergâha yükseldi” (Demir-Erdem, 2007: 143). İslamiyet öncesi Türk destanların-

da karşımıza çıkan hükümdarın Tanrı'dan "kut" alan seçilmiş kişi olmasıyla, söz konusu durumda mücadele etmesi için doğrudan Hz. Ali'nin seçilmesi ve bunun da vahiy aracılığıyla Hz. Muhammed (S.A.V)' e iletilmesi, geleneğin İslamlaşmış şeklidir diyebiliriz.

Hayber Kalesinin fethinde de Hz. Ali'nin cesurca mücadelesi, güç ve ihtişamı olağanüstüdür:

"...Sonra Hz. Ali heybetle yürüdü, Hayber Kalesi'nin kapısına yapıştı. Kalede yukarıdan kimi taş atar, kimi nef t yağ t dökerdi. Çok şiddetli bir savaş oldu. Bu sırada kırk Yahudi, büyük bir taş getirip Hz. Ali'nin üzerine attı. Hz. Ali, dua okuyup üzerine üfledi. Tanrı'nın fermanıy la hiçbir zarar gelmedi. Yine bir nara attı. Hayber Kalesi'nin kapısını tuttu, kale kapısının halkasına elini geçirdi. Bir kez kuvvetle çekti. Kapı, duvarıyla birlikte yerinden sallandı. Sandılar ki kıyamet koptu, yeryüzünde sanki zelzele oldu." (Demir-Erdem, 2007: 28).

3. Adalet ve Merhamet

İslamiyet öncesi Türk destanlarında, gerek devlet yönetiminde gerekse toplumun liderliği vasfında karşımıza çıkan kahramanlar daima adil ve merhametli bir tavır sergiler. Savaş da barış da adalet çerçevesinde yaşanır.

Oğuz Kağan Destanında (Uygurca Nüsha), Urum Kağan Oğuz'a karşı gelir ancak bir süre sonra geri adım atarak "Ey (Oğuz Kağan), sen benim kağanımsın. Ben senin emrini yerine getirmeye hazırım. Bizim saadetimiz senin saadetindedir; bizim uruğumuz senin ağacının yemişindedir" (Arat, 1987: 624) dediğinde, Oğuz Kağan kardeşinin pişmanlığından ve mutlak itaatinden emin olur, onu bağışlar. Çünkü onun yönetim anlayışında "aman" diyene dokunulmaz.

Kangıvay Mergen Destanında, düşmanı Han-Küçü'yü uyurken yakalayan Kangıvay-Mergen, ona dokunmaz. Atı sebebini sorduğunda ise adının kötü anılmasını istemediğini, adil bir savaştan yana olduğunu söyler. (Arıkoğlu-Borbaanay, 2007: 371).

Adil yönetim ve huzurun önemi Han-Mirgen destanında da şöyle vurgulanır:

“Huzur içinde duran bu kalın yurda
Hiç bir zaman dehşetli savaş gelmemiştir.
Eski yıl geçinceye kadar
Sıkılmadan yaşamaktaydı,
Yeni yıl gelinceye kadar
Usanmadan yaşamaktaydı.
Güdülen malını sayarak dolaşmaktaydı,
Yerli albat halkını
İdare etmekte ve adalet dağıtmaktaydı” (Davletov, 2008: 4).

Cenknâmelerde de adalet ve merhamet esastır. Mücadeleler ne kadar şiddetli olursa olsun, aslolan mertçe savaşıdır. Hz. Ali savaş kurallarını şöyle özetler:

“Ya Utarid! Benim üç şartım vardır. Biri şudur: Bir kişi kaçarsa kovalamam. Aman dileyeni öldürmem. Müslüman olanı kardeş edinirim. Şimdi sen de gel, Müslüman ol. Zülfikar’ımdan kurtul. Hem bize kardeş ol, dedi” (Demir-Erdem, 2007: 43)

Gerçek bir Müslümanın ekmeğini yediği kişiye asla zarar vermeyeceğini bilen ve Hz. Ali’nin de bu tavrı en samimi şekilde göstereceğinden emin olan gayrimüslümler bir cariyeye vasıtasıyla ona yemek göndererek kendilerini korumak ister. Bunun üzerine İmam Ali kendisinden beklendiği üzere:

“ Ya cariyeye! Yürü, seyidinin huzuruna git ve ona de ki: “Başını, malını ve kavminin cümlesini kurtardı. Zira taamını yedik. Biz taamını yediğimiz kişinin başına, malına ve kavmine zarar vermeyiz” (Demir-Erdem, 2007: 56) diyerek duruşundan ödün vermez.

Hz. Ali “aman” dileyene dokunmaz. Haveran adlı padişahla verdiği mücadele sırasında, padişahın oğulları kendisinden bağışlanma diler:

“Haveran’ın iki oğlu vardı. Büyük oğlunun adı Kays idi. Vezir, Kays’ı yanına alıp getirdi. Şah-ı Merdan’ın ayağı tozuna yüzlerini sürdüler, kefenlerini boyunlarına takıp:

-El-aman! El-aman ey erenler şahı, deyip yüzlerini yere vurdular. Şah-ı Merdan bunların suçlarını bağışladı” (Demir-Erdem, 2007: 233).

4. Kahramanın Atı

Alp tipi, atından ayrı düşünülemez; atı onun en yakın yoldaşdır. Hatta yeri geldiğinde akıl hocasıdır. Bu atlar, sahip oldukları üstün özellikleriyle diğerlerinden keskin biçimde ayrılır. Tek başına savaşır, dile gelip tavsiyelerde bulunur, ihtiyaç anlarında olağanüstü bir hızla ilerleyerek yardım ulaştırır.

Şor Türklerinin *Altın Ergek Destanında*, Ak Kızıl at, sahibi Altın Ergek'in biricik yol arkadaşı ve en önemli yardımcısıdır. Gök denizi geçmesi gereken Altın Ergek, tüm zorluklara rağmen karşıya geçmeye karardır. İşte tam o anda atı Ak Kızıl dile gelir ve ne yapması gerektiğini söyler:

“Üç nesil koşan,

Arancula ak kızıl at söyler:

‘Şimdi bana vur,’ demiş.

‘Atlayıp göreyim.’ demiş.

Vuruverdi atına.

Atlayıp gidiverdi atı

Köpüklü gök denizi,

Atlayıp geçmiş.

Gök denizin o yanındaki

Kıra inivermiş

Dokuz Kara Mongus’un yurdu görünür” (Ergun, 2006: 220).

Kangıvay-Mergen Destanında, kahraman Kangıvay-Mergen'in karşılaştığı tüm zorluklarda ve kararsız kaldığı anlarda atı Kangay-Kara imdadına yetişir:

“Kangıvay-Mergen atına binerek,

Yola çıkmış.

Pıhtısıyla birlikte düşen,

Kanıyla birlikte büyüyen

Coşkun denize gelip:

-Eveet, iyi atım,

Kıl köprüden geçmezsem,

Er yiğit adım ne edeyim,

Altın köprüden geçmezsem,

Avıkay-Sarala kadının
Sarayına giremeyeceğim,
Altın at direğine
Atımı bağlamazsam, ne yapayım? diye
Oturarak sormuş.
-Benim ağzımın binilen taraftaki kenarını
Çekerek azı dişimi parlatıp,
Binilmeyen taraftaki sağrımı
Topuğunla iyice vurup,
Gitmez misin? diye
Atı bunu söylemiş.
Kangıvay-Mergen hemen,
Çekip azı dişi parlatarak,
Topuğuyla iyice vurarak,
Gitmiş.
Kangay-Kara ise,
Koşarak gelip
Kıl köprüünün üzerinden,
Altın, gümüş köprüye
Sırayla adım atıp,
Denk basıp geçmiş imiş” (Arıkoğlu-Borbaanay, 2007: 389).

Kangay-Kara, Kangıvay-Mergen’in sadece kararsız kaldığı anlarda değil, sorumluluklarını unuttuğu anlarda da mutlaka devreye girerek onu uyarır:

“Bir sabah uyuyup uyanıp yatarken,
Yastık başını silkerek,
Eşik paspasını sallayarak
Kangay-Kara vuruyormuş
Böyleymiş.
-Ne oldu? deyip,
Kalkıverince,
Kangay-Kara’sı:
-Evimize dönelim, gidelim,
İnsanın obası yurdu
Gibisi yoktur,
İyi dostun ölürken,
Söylemişti:

-Avıkay-Sarala kadını görünce,
Kendini kaybetme demişti hani,
Onu niye unuttun? diye konuşmuş” (Arıkoğlu-Borbaanay, 2007: 403).

Maaday-Kara Destanında da Kögüdey-Mergen’in atı en büyük yardımcısı ve yol gösterenidir:

“Sevimli Kögüdey-Mergen
Atından indi,
Atının önüne geldi.
‘Güzelim, kıymetlim, dedi,
Al dağları aşarken
Ay kanadım oldun, dedi,
Akan suları geçerken
Ağaç desteğim oldun, dedi.
Koltuklarıma kanat, dedi,
Ayrılmaz dostum, dedi,
Ölse, kemiklerimiz birlikte olacak,
Hayatta kalsak, hayatımız birlikte.
Ne gördün, ne duydun?
Söyle’ dedi.
Yırtıcı dişli gök boz atı
Cevap verdi:
‘Dur, dur, Kögüdey-Mergen
Bu dağın dibinde,
Yedi yolun kavşağında
Birbirine eş iki kara bahadır var, dedi.
Erlik Bey’in elçileri,
Yeraltının bahadırları,
Soysuz bu korkusuz yiğitler,
At öldürmeye alışkın alçaklar,
Er öldürmeye yatkın reziller.
Doksan dokuz at öldürmüşler,
Beni de öldürseler, yüz olacak, dedi,
Seni de öldürseler, yüz olacak, dedi.
Katı yürekli bahadırlar, dedi,
Yedi yolun kavşağını
Yetmiş yıldır bekliyorlar,

Altay'ın hâkimi
Yeryüzünün canavarı
Kara-Kula kağana ulaşmanın
Birinci engeli,
Erlik Bey'in nazlı kara kızının
Hizmetkârları.
Dökme demir tokmakları doksan pud ağırlığında,
Bakır baltaları yetmiş pud ağırlığında.
Önünden geçenlerin başındaki beyni ezip,
Ak ırmağa fırlatıyorlar.
Beriden geçen insanların
Başındaki beyni ezip
Toybodum ırmağına atıyorlar.
Bunu duyan Kögüdey-Mergen
Atına bindi.
'Öleceksek ölürüz, dedi,
Senin için at ölmez, dedi,
Gideceksek gideriz, dedi,
Benim için er ölmez' dedi" (Naskali, 1999:108-109).

Hz. Ali'nin atı Düldül de tıpkı kendisi gibi olağanüstü meziyetlere sahiptir. Cenknâmelerde İmam Ali'nin dilinden atı Düldül şöyle anlatılır: "Ayrıca bu ata Düldül derler. Kırk günlük yolu, bir günde alır. Kırk gün yem yeme, desem yemez ve içmez. Gücünü kaybetmez. Koşmaktan yorulmaz ve usanmaz. Sahibini bırakıp gitmez. Ben çağırdığım zaman yanıma gelir. Her nereye gitmesi gerekirse gider. Benden başka bir kişi dünyada durdukça üzerine binemez" (Demir- Erdem, 2007: 25-26)

Savaş sırasında Anter, Hz. Ali'ye geri dönmesini, zira onun yayan, kendisinin atlı olduğunu söyleyince, Hz. Ali, yüksek sesle bir kez Düldül'ü çağırır: "Ya Düldül! Hemen gel, yetiş, dedi. Düldül, Hz. Ali'nin sesini işitti, hemen hendeğin kenarına geldi. Yiğitlerin şahına baktı, öyle bir sıçradı ki hendekten otuz arşın daha ileri gitti. Yiğitlerin şahı, Düldül'ü gördü, hemen üstüne bindi, Zülfikar'ı eline aldı" (Demir- Erdem, 2007: 27).

Düldül de sahibi gibi düşmana karşı korkusuzca mücadele eden olağanüstü bir attır. Hz. Ali ile ayrı düşüklerinde Zülfikar'ı kimsenin eline geçmesin diye alıp kaçar. Onları bulan kâfir askerlere de fırsat vermeden emaneti

korur: “Bin kişi atına binip Döldül’ün olduğu yere geldiler. Gördüler ki Döldül otlar, zaman zaman da bir ağaç altında yatar. Bunlar bir bir gittiler. Ne kadar uğraşılsa da kılıcı kıpırdatamadılar. Yerinden kaldıramadılar. Bir süre sonra Döldül, gelen askerlerin sesini işitti, baktı ki bir kimse Zülfıkar’ı almaya çalışır. Döldül hemen yetişti, kâfirin başından kavrayıp bir kere silkti. Başını bedeninden ayırdı. Zülfıkar’ı yine ağzına alıp sahranın bir tarafına doğru gitti. Tozunu dahi göremediler” (Demir- Erdem, 2007: 216).

3. Strateji ve Tedbir

Tehlikeli, şüpheli durumlara karşı uygun bir strateji belirleme ve tedbirli davranmak da en az cesaretle hareket etmek kadar önemlidir.

Er Samır Destanında, eşi Altın-Tana’nın kaçırılması üzerine Er-Samır zorlu bir yolculuğun ardından yeraltına ulaşır. Burada karşılaştığı samandan bir ata binen kişi onu evine davet eder. Ancak Er-Samır bu daveti reddeder:

“Yer altında yaşayan
Şeytanların yanına giderken,
Evine niçin gireyim,
Yemeğini ne vakit yiyeyim?” (Dilek, 2002: 64-65)

Er-Samır’ın bu tavrı görünüşü itibariyle şüpheli olan bu adama karşı temkinli davranmasından ileri gelir, fakat atı bir anda yoğun bir ısrarla onu içeri girmesi için iknaya uğraşır:

“Kurban olduğum Er Samır,
Gidip onun evine gir,
Gidip kaydattığı aşını iç.
O kişiye kabalık etme,
Onun evine git” (Dilek, 2002: 65)

Atının bu ısrarı karşısında şaşırarak Er-Samır, onu kırmaz ancak yine de tedbiri elden bırakmayarak “Evine önce sen git” (Dilek, 2002: 65) der ve adamın ardından eve girer.

Kögüdey Mergen, Kara-Kula kağanın yurduna ulaştığında, tedbir olarak kılık değiştirir. Kendisi kel küçük bir çocuğa dönüşürken, atı da mavi bir tosunaya döner. Kögüdey-Mergen’i anne ve babası da dâhil olmak üzere herkes yabancı bir çocuk zanneder ve buraya nasıl geldiğine şaşırırlar: (Naskali, 1999: 131-133). Yeni görünümüyle esir halkının arasına karışan Kögüdey-Mergen’in

amacı, gelişini kimseye duyurmadan düşmanla ilgili aldığı bilgiler doğrultusunda bir strateji geliştirmektedir. Kimliğini açıklamadan ailesi ve halkına misafir olan Köğüdey-Mergen, buradan ayrılıp yedi lamanın yurduna gider. Orada da ilk iş kılığını değiştirir ve lamaların isteği doğrultusunda iki gün onların çay hizmetini yaparak Kara-Kula ile ilgili önemli bilgiler öğrenir (Naskali, 1999:150-155; ayrıca bkz. Duran, 2013: 196-197).

Hız. Ali zorlu fetihler sırasında, duruma uygun stratejiler belirleyerek zaman zaman farklı kimliklerle kendini tanıtır. Kan Kalesi'nin fethinde tek başına yola çıkan İmam Ali, hiçkimsenin geçemediği Kan Suyu'nu geçince bu durum karşısında hayretler içinde kalan padişahın adamlarına kendini sihir ilmini bilen bir seyyah olarak tanıtır: “-Ey yarenler! Benim adım Âmik bin Vec derler. Horasan'dan geliyorum. Seyyahım, benim sanatım çoktur. Âlemde silahşorluk ilmini en iyi bilenlerdenim. Kan Suyu'nu ilim ile geçtim ve o tılsımların dahi her birini bir ilim ile bozdum. Sizler de padişahınıza haber verin. Eğer isterse kullarına silahşorluk öğretimim” (Demir- Erdem, 2007: 71).

Berber Kalesi'nin fethinde ise, kâfirin eline esir düşen yareni Abdulkerim aracılığıyla kendini bezirgân olarak tanıtır: “Ey Abdülkerim! O kâfire de ki bu bir bezirgan imiş. Maşruk tarafından gelirmiş. Yükü lal ve mücevhermiş. Niyeti ve azmi Bağdat imiş, dersin, dedi” (Demir- Erdem, 2007: 111)

Böylece Hız. Ali tek başına çıktığı fetih yolculuklarında kale padişahlarının dikkatini çekip, güvenlerini kazanarak onlara daha da yaklaşmış olur.

Hız. Ali, Ebu-l Muhsin ve Kanber'i kurtarmak için gittiği Haveran diyarında kendini bezirgân olarak tanıtır ve hatta atı Düldül'ü iki kese altın karşılığı satarak onların güvenini kazanmaya çalışır. Öte yandan olağanüstü özelliklere sahip olan ve Arap dilini anlayan Düldül'e asla kâfirlere teslim olmaması konusunda uyarıda bulunur: “Ey yiğit! O at niçin böyle acımasızdır, dedi. Hız. Ali:

-O atı Mağrip'ten bir kese altına almıştım. Öyle bir attır ki on günlük yolu bir günde alır. Asla yorulmak bilmez. On gün bir şey yemese ve su içmese acıkmaz, susamaz. Haveran:

-O atı bana sat, alayım, dedi. Hız. Ali:

-Ne verirsin, dedi. Haveran:

-Ne istersiniz? Hız. Ali:

-İki kese altın isterim. Ama peşinen söyleyeyim. Zapt edemezsin ve pişman olursun. Verdiğin altını yine geri vereyim. Yine atı bana geri ver, dedi. Haveran:

-Tamam, deyip hazinedarına emir verdi. İki kese altın getirip Hz. Ali'ye verdi. Hz. Ali iki kese altını aldı, Döldül'ün eyerini aldı, çadırına doğru yöneldi. Haveran:

-Eyerini niçin alırsın? Hz. Ali:

-Araplar içinde eyer vermek adet değildir, dedi. Ama Şah-ı Merdan eyerini alıp Arap dilince kulağına:

-Sakın kâfirlere teslim olma, diye tembih etti” (Demir- Erdem 2007: 208-209).

5. Kahramanın Yardımcıları

Oğuz Kağan Destanında (Uygur Nüshası), Uluğ Türük gerek bilgeliği ve tecrübesiyle, gerekse devlet yönetimi konusundaki öngörleriyle Oğuz Kağan'ın en büyük yardımcısıdır. Uluğ Türük bir gece rüyasında bir altın yay ve üç gümüş ok görür. Altın yay gün doğusundan gün batısına kadar ulaşmış, üç gümüş ok ise şimale doğru gidiyordur (Arat, 1987: 632). Bu rüyayı Oğuz Kağan'a anlatır “Ey kağanım, senin ömrün hoş olsun: ey kağanım, senin hayatın hoş olsun. Gök Tanrı düşümde verdiğini hakikate çıkarırsın. Tanrı bütün dünyayı senin uruğuna bağışlasın!” (Arat, 1987: 632). Bu sözleri beğenen Oğuz Kağan, Uluğ Türük'ün söylediği şekilde hareket ederek oğullarını ava gönderir. Babaları tarafından doğuya gönderilen Kün, Ay ve Yultuz yolda altın bir yay; batıya giden Kök, Tağ ve Tengiz ise üç gümüş ok bulurlar. Oğuz Kağan yay ve gümüş okları oğulları arasında paylaşır (Arat 1987: 634). Bu paylaşım kendisinden sonraki devlet yönetiminin de gidişatını belirlemesi açısından büyük öneme sahiptir.

Oğuz Kağan verdiği son toyda Tanrıya olan borcunu ödediğini belirterek yurdunu oğullarına verir (Arat, 1987: 636).

Han –Mirgen Destanında, yaşanan büyük savaş sırasında Han Mirgen ve yiğitleri zor duruma düşer. Gölge sara at dahi tüm gücüyle savaşır ancak o da dayanamayacak duruma gelir. Tam da bu anda Han-Mirgen'in kayınpederi bilge ihtiyar Çalat Han devreye girer ve Gölge Sara atı iyileştirir. Ardından sakalıyla gerçekleştirdiği ritüeller savaşın seyrini değiştirir:

“Suyun içinden ihtiyar bir kişi
Çıka geldi;
Genişliği dokuz arsm,
Boy yüksekliği [ise] üç arsm,
Dokuz arsınlık sakalı
Kızağa yüklenen çalı çırpı gibi
İki budununun arasından
Sürüklenip gelmektedir.
Hanım Dağ silsilesinin üstüne çıkıp
Çok eski zaman ve dönemlerde Ot Han’ın
Yatıp, çarkat tütününü
İçip oturduğu
Geniş bir taşa ulaştı:
‘Güç bir biçimde çile çektin, gölge sara at,
Güç bir biçimde zorluk çektin, gölge sara at.
Çile çekmen çok üzüntü verici olduğu,
Zorluk çekmen çok acıklı bir hal olduğu [için]
Ak Kaya’nın içinde rahat yatamadım,
İstem dışı ulaştım bu yere.
Dayanamadım geldim’, diyerek
Rahat bir şekilde yana doğru yatıverdi,
Bütün sakalını iki eliyle
Birleştirmek için toparladı, tuttu,
Derhal oracıkta yayacak biçimde düşürüverdi,
Silkeleyip, salıverdi.
Dibinden tamamen çekip koparıp,
Ayağa kalkıp, döndü ve evirildi,
Ağaç kökü gibi sakalını alıp,
‘Ağar savaşı kırımız’ diyerek
Savaşın içine düşecek biçimde salıverdi.
Bütün sakalı [çok sayıda] alıp oldu,
Ağar savaştan daha fazla gibi.
Arkaya doğru kırıp durmaktalar,
Beri yönde düşürüp durmaktalar.
[Derken] savaş tutuluverdi [birden],
Sakalın öldürdüğü alplar

Yeniden doğamamaktadır.
Sakalın yatıştırdığı alplar
Yeniden iyileşmemektedir.
On iki güne kadar
Savaşıp durdular,
Bitmeyecek gibi duran acımasız büyük savaşı
Tamamen kırıverdiler. (Davletov, 2008: 270-274).

Hem İslamiyet öncesi Türk destanlarında hem de Hz. Ali Cenknâmele-
rinde kahramanın olağanüstü/ilahi varlıklardan yardım aldığı görülür.

Maaday-Kara Destanında, ailesini kaybeden Kögüdey-Mergen'in yar-
dımına Altayın sahibesi yaşlı kadın koşar. Verdiği öğütlerle onu, tehlikelere
karşı korumaya çalışır.

“Soylu kadın dedi ki:
‘Bir tanem, yavrum, dedi,
Kendi Altay yerini unutma, dedi.
Yetmiş kollu gök ırmak
Senin pınarın, dedi.
Ulu kale gibi yedi dağ
Senin korunağın, dedi.
Sevgili Altay’ına
Yol güvenli olursa, geri gelirsin, dedi,
Kucakladığın bu ülkene
Esen gidersen, geri dönersin, dedi.
Büyüklere rastlayınca,
Efendim diye hitap edersin,
Küçüklerle rastlayınca,
Selam eder hatır sorarsın, yavrum.
Kurda dönüşüp değişme, dedi,
Kurt tuzağa düşer, dedi.
Gücüne güvenip saldırgan olma, dedi,
Güç elden gider, dedi.
Vuracağın vakit sabırsız olma,
Vuracak vakit elbet gelir, dedi.
Konuşmak için acele etme,
Konuşacak zaman elbet gelir, dedi.

Atacağın oku
Etrafa bak da at, dedi.
Söyleyecek sözün varsa
Dikkatle söyle' dedi.
Namlı şanlı yaşlı kadın
Bunları dedikten sonra:
'Arkana bak, yavrum' dedi.
Kögüdey-Mergen sevimli oğlan
Arkasına döndü, bir de önüne baktı,
Yaşlı kadın yok olmuş" (Naskali, 1999: 104-105).

Cenkâmelere baktığımızda, başkahraman Hz. Ali'nin zorda kaldığında hem Hz. Muhammed (s.a.v) hem de Cebrail ve diğer meleklerin yardımına yetiştiğini görüyoruz. Hayber Kalesi'nin fethinde gözleri hasta olduğu için seferde mücadele edemeyen Hz. Ali'nin gözlerinin açılması için Selman Farisi, Hz. Muhammed'den yardım isterler. Bunun üzerine Hz. Muhammed:

“-Git, Ali'yi yanıma getir, dedi.

Selman gitti, İmam Ali'yi, Resul'ün huzuruna getirdi. Resul:

-Ya Ali! İleri gel, dedi.

Ali, ileri geldi. Ali'nin başını, Resul, dizinin üzerine aldı. Mübarek ağzının tükürüğünden bir parça alıp İmam Ali'nin gözlerine sürdü. Tanrı izin verdi, İmam Ali'nin gözleri açılıp iyileşti. Resulullah, sana selamlar olsun. Ali'nin gözleri nergis çiçeği gibi güzel oldu. Resul ve ashabı çok mutlu oldu" (Demir-Erdem, 2007: 24)

Hz. Muhammed, bir kâfir tarafından öldürülmek üzere olan Hz. Ali'nin durumu kendisine malum olduğunda mübarek yüzünü göğe tutup:

“-Allahu ekber, dedi. Ashap:

-Ne gördünüz, dediler. O:

-Baktılar. Cebrail ve Mikail'i gördüm, yetmiş bin melek ile hazır amcamın oğlu Ali'ye zarra erişmemesi için bekliyorlar. Amcamın oğlu, kâfir elinde esir. Bağlar içinde; eli ayağı bağlıdır. Kâfirin elinde yalın kılıç. İster ki başını kese. Ashap ağlaşıp:

-Ya Resulullah! Dua et. Hak teala onu kurtarsın, dediler. Hz. Resul o zaman dua etti. Ashap, âmin, dedi. Sonunda Tanrı teala o kâfirin gönlüne ilham

verdi. Resulullah'ın duası ile Alkame, Ali'nin başını kesmeye hamle etmiş iken İmam Ali'nin mertliğini anladı” (Demir-Erdem, 2007: 39)

Berber Kalesi'nin fethinde, Hz. Ali beraberindekilerle beraber yola çıkar. Yaklaşık seksen günlük bir mesafe onları beklemektedir. Ancak İmam Ali'nin duaları ve yardım dileği Hak Teâla tarafından kabul olur ve bir gecede Berber Kalesi'ne ulaşırlar:

“Hakk teala Amrı Madi-yi Kerb'in duasını kabul etti, o gece Cebrail, Mikail, İsrafil, Azrail'i gönderdi. Her bir adamı, birer melek götürdü, her deveyi birer melek götürdü. İmam Hüseyin'i götüren İsrafil, İmam Hasan'ı götüren Mikail, İmam Ali'yi götüren Cebrail idi. Gördüler ki Amrı bin Ümmiyye çıkageldi. O gece Hakk tealanın inayeti, Hz. Resul'ün mucizati ve Amrı Madi-yi Kerb'in duası bereketiyle; melekler sabah oluncaya kadar adamları ve develeri, Berber Kalesi'ne ulaştırdılar” (Demir-Erdem, 2007: 107)

7. Kerametler-Olağanüstü Motifler

Alp tipinden gazi tipine uzanan süreçte, gazi tipi İslami unsurlarla zenginleşirken en önemli değişiklikler Hz. Ali bünyesinde sergilenen keramet ve olağanüstü motiflerde görülür. İslamiyet öncesi Türk destanlarında kahramanlar, zaman zaman öngörülerıyla ve hisleriyle hareket ederek sorunları çözebilir. Ancak olağanüstü olaylar daha çok kahramanın dışında cereyan eder. Bu olağandışılık kahramanın atı, yanı başında beliren bilge bir ihtiyar veya mitolojik yaratıklardan kaynaklanabilir. Fakat cenknâmelerdeki keramet ve olağanüstü hadiselerde Allah u Teala'nın takdiriyle Hz. Ali'nin başrolde olduğunu görüyoruz.

Cenknâmelerde görülen keramet örnekleri eski Türk inançlarına, Kur'an-ı Kerim'e ya da destanlara dayanabilir veya bunlarla benzerlik gösterebilir. Ancak en nihayetinde İslamî bir ruh ile işlendiği için tamamen İslamî bir renge bürünmüştür (Çetin, 1997: 375).

Kan Kalesi'ne giden yoldaki suyu bir türlü aşamayan Hz. Ali Allah'a yalvarır, bir çıkış yolu göstermesini ister. Bunun üzerine kendisine kılıcını kullanması buyrulur: “İmam Ali işitti. O mert, Huda'ya şükürler etti, kalktı. Murtaza suya bir adım attı. Hak talanın kudretiyle Zülfikar'ı çalınca bir yol oldu. Yoldan iki kişi yan yana giderdi. Ali onu gördü, gözünü, yüzünü toprağa vurdu. Aliyyü'l-Murtaza, şükürler etti. İmam Ali, hemen kalkıp yüzünden toprağı sildi. Düldül'ün yanına geldi. Gözünün yaşını sildi” (Demir-Erdem, 2007: 68).

Hız. Ali, İmam Hasan, Hüseyin ve yarenleriyle birlikte Berber Kalesi'nin fethine giderken bir yerde çadır kurup konaklarlar. İçme suyu aradıkları sırada, bir çeşme bulurlar. Yılanların içtiği bu su, zehirlidir. Hız. Ali durumu anlayıp müdahale eder ve zehirli su şekere döner:

“-O sudan içmeyin. Zehirdir, dedi.

O anda İmam Hüseyin mübarek ağzının yanından o suyu bıraktı. Allah'ın izniyle su, şekerden tatlı oldu” (Demir-Erdem, 2007: 109)

Kâfirlerin eline esir düşen Abdulkerim, Hız. Ali'yi uzaktan görünce sahip olduğu kerametleri fark edip onun bezirgân değil hocası İmam Ali olduğunu anlar:

“Abdulkerim giderken kendi kendine düşünmeye başladı:

-Bu kişi bezirgân değil, benim hocam Hız. Ali'dir. Zira bu sıfatlar onda vardır. Bu hayır kimsenin işi değildir, illa ki benim efendim Hız. Ali'nin maharetidir. Zira ki yılanların yerine çadır kurup oturmak keramet ve velayettir. Keramet ve velayet Hız. Ali'ye ve oğullarına mahsustur, diye sevindi” (Demir-Erdem, 2007: 110).

Müslüman olmak için Hız. Ali'nin kendisine bir keramet göstermesini isteyen adam, onun kerameti karşısında Müslüman olur.

“Hız. Ali baktı ki, gözcünün benzi sarı ve karnı dizinden aşağı inmiş:

-Ey gözcü! Gel Müslüman ol, dedi. Gözcü:

-Bir keramet göster, Müslüman olayım, dedi.

Hız. Ali birkez Fatıha Suresini okuyup üstüne üfürdü. Gözcünün hastalığı ve zahmeti gitti. Hemen zünnarını kesip Müslüman oldu” (Demir-Erdem, 2007: 149).

8.Sonuç

İslamiyet öncesi Türk destanlarındaki alp tipi ve İslamî dönem halk anlatılarında karşımıza çıkan gazi tipi birbirinin devamı niteliğindedir. Alp tipinin temel vasıfları olan adalet, cesaret, mertçe savaş, strateji ve tedbir, kahramanın en yakın yoldaşı olan sadık ve meziyetli at gibi unsurları gazi tipinde de aynen görürüz. Ancak artık bu vasıflar İslamiyet'le yoğrulmuş ve İslami hassasiyet etrafında şekillenmiştir. Adalet, İslam adaleti ve İslam'ın

buyurduğu şekilde paylaşma esasına dayanır. Mertçe savaşmak önemlidir fakat aslolan İslamiyet'i yaymak ve bu noktada kâfirlere karşı gereken mücadeleyi vermektir. Alp tipindeki olağanüstü motifler, gazi tipinin başrolde olduğu anlatmalarda yerini İslamiyet kaynaklı menkıbevi motiflere bırakır. Olağanüstülük, kerametlerle birlikte görülür. Alp tipinin cihan hâkimiyeti fikri, İslamiyet'i yaymak amacıyla gerçekleştirilen cihatlarla hem Türklük hem de İslam için verilen mücadeleye dönüşmüştür. Elbette cenknâmelerde aslolan cihattır; ancak Hz. Ali'nin mücadelelerinin Anadolu'ya yansması, bilhassa Osmanlı ordusunun yoğun fetih dönemlerindeki etkisi muazzamdır. Burada Türk-İslam ülküsünü manevi anlamda besleyen bir kaynak durumundadır. En çarpıcı haliyle Hz. Ali'nin şahsında vücut bulan ve benimsenen gazi tipi, Anadolu Türklüğünün Hz. Muhammed (S.A.V) ve ehl-i beytine karşı beslediği en samimi duygu ve muhabbetin gerçek bir tezahürüdür.

Kaynaklar

- Arat, Reşid Rahmeti. (1987). *Makaleler*. Haz. Osman Fikri Sertkaya. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Arıkoğlu, Ekrem ve Buyan Borbaanay. (2007). *Tuva Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çetin, İsmet. (2007). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Davletov, Timur B. (2008). *Han Mirgen Hakas Türklerinin Aklık Destanı*, Ankara: Türksoy Yayınları.
- Demir, Necati ve M. Dursun Erdem. (2007). *Hazret-i Ali Destanı*, C.1, Ankara: Destan Yayınları.
- Dilek, İbrahim. (2002). *Altay Destanları I*, Ankara: TDK Yayınları.
- Duran, Zehra Görkem. (2013). *Türk Destanlarında Yöneticiler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ergun, Metin. (2006). *Şor Kahramanlık Destanları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (2011). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Naskali-Gürsoy, Emine.(1999). *Altay Destanı: Maaday Kara*, İstanbul: Yapı

Kredi Yayınları.

Ünlüsoy, Kamile. (2015). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII-XVI Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Weber, Max. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. ed. Talcott Parsons. New York: The Free Press.

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN İMAN, AKIL VE AMEL ANLAYIŞI

Faith, Reason, and Deed Perception of Hacı Bektaş Velî

Hamiye DURAN*

Öz

Hacı Bektaş Velî, on üçüncü yüzyıldan bugüne Türk milletinin gönlünde taht kurmuş, yüzyıllarca azalmayan bir muhabbetle, kendisine bağlı olanlar vasıtasıyla fikirleri geniş bir coğrafyada taraftar bulmuş, ünlü Türk mutasavvıflarından biridir. Bir şekilde Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile irtibatlandırılan, yeniçeri ocağı içinde oluşmuş ritüellerde adı geçen Hacı Bektaş Velî'yi bu cazibe merkezinin ortasına oturtan elbette ki fikirleridir. Onun Türk milletini kuşatan fikirleri nesiller boyunca Makâlât, Besmele ve Fatiha Tefsiri, Fevâid gibi kitapları/risaleleri vasıtasıyla etkisini sürdürmektedir.

Bu noktadan hareketle Hacı Bektaş Velî'yi yaşadığı yüzyıldan beri pek çok fikir akımı içerisinde sınırlanarak parlatan fikirlerinin neler olduğunu sorduk. Biz Hacı Bektaş Velî'nin Sünnî ve Alevî-Bektaşî gruplar içindeki şöhretinin daha ziyade iman, akıl ve amel anlayışı ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Bu bildiride, Hacı Bektaş Velî'nin bu fikirleri onun kendi eserlerinden hareketle incelenmiş ve bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hacı Bektaş Velî, amel, iman, akıl, fikir akımı, Makâlât

Abstract

Hacı Bektaş Velî is one of the famous Turkish Sufis who has gained hearts of Turkish people since the thirteenth century with a nondecreasing love; and his ideas have been supported by many people from different geographies through his followers. Associated with the foundation of the Ottoman Empire somehow and mentioned in the rituals practiced in the Guild of Janissaries, what has put Hacı Bektaş Velî in the centre of this attraction centre is indeed his ideas. His ideas which have surrounded Turkish nation for generations have maintained their effects through his books/pamphlets such as Makâlât, and interpretation of Basmala and Fatiha.

From this point forth, we looked for the ideas which have enabled Hacı Bektaş Velî to get through various movements of ideas and shine since the period he lived in. We think that the fame of Hacı Bektaş Velî among Sunni and Alevi-Bektashi groups is related to his perspective about faith, reason, and deed. In this paper, these ideas of Hacı Bektaş Velî were analysed based on his own works, and an evaluation was made.

Keywords: Hacı Bektaş Velî, deed, faith, reason, movement of idea, Makâlât

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, hamiye@gazi.edu.tr.

Hacı Bektaş Veli on üçüncü yüzyıldan bugüne Türk milletinin gönlünde taht kurmuş, yüzyıllarca azalmayan bir muhabbetle, kendisine bağlılar yoluyla fikirleri geniş bir coğrafyada taraftar bulmuş, meşhur Türk mutasavvıflarından biridir. Bir şekilde Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile irtibatlandırılan, yeniçeri ocağı içinde oluşmuş rituelde adı geçen Veli'yi bu cazibe merkezinin ortasına oturtan elbette ki fikirleridir. Onun Türk milletini kuşatan fikirleri nesiller boyunca Makâlât, Besmele, Fatiha Tefsiri ve Fevaid gibi kitaplar/risaleler vasıtasıyla etkisini sürdürmektedir.

Biz Hacı Bektaş Veli'nin ister Sünni ister Alevi-Bektaşî gruplar içindeki şöhretinin daha ziyade iman, akıl ve amel anlayışı ile alakalı olduğunu düşünerek, onun bu konudaki fikirlerini Makâlât esas olmak üzere eserleri üzerinden ele aldık. Hacı Bektaş Veli'nin fikirlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bazı fikir akımlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Her medeniyet değişikliği ve gelişmesi dönemlerinde ihtilaflar artmış, bunlar çeşitli felsefi, sosyal ve iktisadi ekoller doğurmuştur. İslam medeniyeti de bundan nâsibini almıştır. Başka milletlerin de (Türkler, Farslar ve diğerleri) bu daireye dâhil olmasıyla İslam dünyasında H.II. yüzyıldan sonra pek çok siyasî ve itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu ekoller, meselenin özünü oluşturan Allah'ın birliği, peygamberlere, kitaplara, meleklerle, kıyamet gününe ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinin hak olduğuna inanma noktasında aynı fikirdeyken, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, kader, şirk koşma, büyük günah işleyenlerin durumu (zina etmek, adam öldürmek, içki içmek), iman, amel ve akıl ilişkisi gibi felsefi konularda fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Epistemolojik açıdan imanı; inananla inanılan arasındaki ilişki olarak tarif edersek, süje ile obje arasında, yani kul ile Allah arasında iman noktasında bir problem yoktur. Ancak kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı yaşamak isteyenler yeni kabul ettikleri dini, kendi kültür çevreleri içinde eriterek yaşamak zorundadırlar. Aksi takdirde Araplaşabilirler. Nitekim Mısır bu yolu tercih etmiştir. Türkler ise, akıllı kullanarak Kur'an'ı kendi kültür hazinesine uygun olarak yorumlamak yoluna gitmişlerdir.

Özellikle din değiştiren milletler ve çeşitli gruplar, kendi hayat tarzlarına ters düşen meseleler üzerinde akıl yürütmüş, bazı meseleleri tartışmaya açmışlardır. Yukarıdakilere ek olarak kültürel farklılıklardan doğan, kadın erkek birlikte hareket edenler için kaçgöç meselesi, av ve deniz hayvanları tüketenler için ortaya çıkan meseleler, sıkı kurallara bağlanan ibadet vs. gibi.

Bütün bu tartışmalar, taraftarlar arasında birtakım çekişmelere ve uzun yıllar süren düşmanlıklara sebep olmuştur. Bunları bertaraf etmek, huzurlu bir dünya oluşturmak, tarihin bugünü kontrol etmesine izin vermemekle mümkündür. Tarihi bir dönemde cereyan eden olayları, özel bir hal olarak düşünüp geleceğe yönelik olarak genelleştirmemek gereklidir. Tarihteki olayların tarihte kalmadığı, tesirlerinin devam etmekte olduğu ve bugünü şekillendirdiği gerçeğinden hareket ederek, olayları doğru değerlendirmek ve tarihi tekraren yaşamak değil, tarihi hadiselerden ibretlik doğru sonuçlar çıkarmalıyız.

İman konusu üzerinde olan tartışmalar, özellikle din değiştiren toplumların âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Tartışma daha ziyade mümin için, büyük günahlar imana zarar verir mi; İman artar eksilir mi; İman amel üzerine midir, akıl üzerine midir gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Genel olarak İslam âlimleri, bir müminin ebedi olarak ateşte kalmayacağı konusunda ittifak etmişler, ancak “ kimler kalmayacak” kısmında ihtilafa düşmüşlerdir.

Mesela; Haricilere göre, amel imanın bir cüzüdür ve büyük ya da küçük günah işleyen mümin, kesinlikle kâfirdir ve ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Hatta dil ile ikrar etmeyen, kalben tasdik etmeyen ve amelinde eksik olan müminler kâfirdir ve katledilebilir, hükmünü vermektedirler.

Mutezile'ye göre de “amel imandan bir cüzdür” dolayısıyla, iman ve ibadet üzere bile olsa büyük günah işleyen kişi, mümin olmaktan çıkar, Müslim olur. Tevbe etmeden ölürse kesin olarak kâfirdir. Bu kişileri “el-menziletü beyne `l-menziletyn” yani iki menzil (imanla küfür) arasında kalmış anlamında “fasık” kabul ederler (Muhammed Ebu Zehra: 172). Bu fikrin temsilcisi olanlar, insanları Allah'ın rahmetinden ümitsiz kılarak, onun lütfundan beklentisiz hale getirmiş, tüm asiler hakkında cehennem hükmü vermişlerdir.

Buna karşılık, Mürcie (Ebu Hanife ve taraftarları, Horasan bölgesi) iman: ikrar (dile getirme), tasdik (onaylama), itikat (inanma) ve ma'rifet (bilgi) den ibarettir. Kalben tasdik yeterlidir tezini savunanlardır. “Allah'a samimiyet ve ihlâsla iman eden kişiye, ne olursa olsun büyük günah zarara vermez” diyerek “ Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bunun dışındaki günahları dilediği kimseler için bağışlar” (Nisa/48-116) ayetini delil göstermişlerdir. Mümin ister büyük günah, ister küçük günah işlesin, imanında bir eksilme meydana gelmez. Taatın kâfire faydası olmadığı gibi, günahında Mümine (imana) zararı yoktur “ ilkesini benimseyerek günah işleyenlere ümit

vermişlerdir. Asıl olan iman etmektir. Hatta Yunusiyye koluna dâhil olanlar “ mümin cennete ameli ve taatı sayesinde değil, ihlas ve sevgisi sayesinde girer” demektedirler. (Muhammed Ebu Zehra: 130).

İmanı söz ve amel kabul eden Eş’ari’nin bu konudaki görüşü şu şekildedir. Mümin ve muvahhid olan “fasık” Allah’ın dilemesine kalmıştır. Allah dilerse onu affeder ve cennete koyar, dilerse onu cezalandırır, daha sonra cennete koyar. Eş’ari bu görüşleriyle fıkıh ve hadis âlimlerine yaklaşır.

Eşari ile çağdaş olan Maturidi “Allah’ı bilmeyi akli bir gereklilik sayar ve büyük günah işleyenlerin durumunu Allah’a havale eder. Allah isterse affeder, isterse suçları kadar cezalandırır, ebedi olarak ateşte tutmaz. Böylece iman etmiş kullar korku ile ümit arasında bulunurlar. Zira Allah’ın büyük günahları bile affetmesi mümkündür. Ceza göreceksene bile, müşriklerden ve kâfirlerden az ceza görecektir, diyerek “Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez”, (En’am /160) ayetini delil gösterir. Ona göre şartlı ve şüpheli iman olmaz. Amellerle iman artmadığı gibi, terk etmekle de azalmaz. Maturidi’ye göre; insan önce düşünür, sonra düşüncesini uygular ya da uygulamaz. İman etmek mutlaka ibadet etmeyi gerektirmez. Bunlar birbirinden ayrıdır. Bu görüşünü “ amel imana dâhil değildir” şeklinde formüle etmiştir (Kutlu, 2016: 309). Asıl olan tevhid ilkesini samimi olarak (deruni) yaşamaktır. Dolayısıyla müminin günahı, onun imanına zarar vermez. Maturidi dini, Allah’ı birlemek ve sadece ona ibadet etmek olarak anlar ve buna Şûrâ suresi 13. Âyeti delil gösterir. Şeriatı ise peygamberlere göre değişebilen şer’i hükümler olarak izah etmiştir (Kutlu, 2016: 52).

Maturidiye göre din, akıl ve zihin işidir; yani insan akli ve zihni kapasitesinin elverdiği ölçüde dini anlayıp kavrayabilir. Tutarlı bir inanç oluşturmada akıl başrolü oynadığı gibi; gerek ameli gerekse ahlaki yönüyle dengeli bir dini hayat ortaya koymada yine akla büyük görevler düşmektedir.(Kutlu, 2016: 308)

Hacı Bektaş Veli’nin eserlerine bu açıdan bakıldığında konuyla ilgili tartışmalardan haberdar olduğunu, kendisinin de bu konuda fikirleri bulunduğunu görmekteyiz. Veli’nin iman, akıl ve amel konusundaki düşünceleri kısaca” iman akıl üzere midir, yoksa amel üzerine midir” sorusuna verilen cevap ekseninde şekillenmektedir.

Arapça, Türkçe mensur ve manzum Makalat'ta, ma'rifetin aslının beyan edildiği bölümde Hacı Bektaş Veli: “Şeriat makamlarının ilki inanmaktır. Hazret-i peygamberin şu sözü sebebi ile: İman, Allah'a, onun meleklerine, kitaplarına, elçisi peygamberlere, son güne (yani öbür dünyaya), kadere, iyi ve kötü kaderin her ikisinin de Allah tarafından olduğuna inanmaktır.” diyerek bu konuda bütün itikadi ekollerle hem fikirdir (Coşan, 1982: 14).

Pes Şeri'atün evvel makamı iman getürmekdür. Amma her kişi kim iman ten üzeredür dirise hatadur ve eger can üzeredür dirise hem hatâdur. Pes şöyle bilmek gerek kim: imân akıl üzeredür. Arifler katında, amma ma'rufi: Bir dil üzeredür. İkinci gönül üzeredür pes her kim Çalap Tanrı'ya gönülden tanıklık virmese mutlak kâfirdir. Veyahud dili ile tanıklık verip gönli ile inanmasa münafıkdur” diyerek genel görüşlere katılır. Ancak amel konusunda “ amel imandandır” diyen Harici, Mutezile, Selefiyye gibi ekollerden ayrılr (Coşan, 1982: 14.) Veli'ye göre, dil ile söylemesi ve kalp ile tasdik etmesi yeterlidir.

Amma taat, amel imandan ayrıdır ve iman taatdır. Pes değme taat imana ermez ve hem küfür maşiyatdur, amma değme ma'şiyat küfre ermez. “diyen Veli, (*Ne kadar ibadet ederseniz edin iman etmek kadar olamaz, ve ne kadar günah işlerseniz işleyin kafir olmazsınız.*) ameli imanla ilişkilendirmemekte, iman etmeyi özellikle ibadet saymaktadır. Buna delil olarak da “ Muhakkak ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez; bunun dışındaki günahları dilediği kimseye bağışlar.” âyetini delil göstermektedir (Kur'an, Nisa/48/116). İman ve amel ilişkisi bakımından, Eş'ari, Maturidi ve özellikle “günahlar müminin imanına zarar vermez, mümin kâfir olmaz” diyen Mürcie'ye yaklaşmıştır, denilebilir.

Şirk koşmama şartıyla inanların bütün günahlarının Allah'ın Rahman ve Rahim sıfatları gereğince affedileceğinin işlendiği Besmele tefsiri baştan sona iman konusunun manifestosu gibidir. Tefsir'de Allah zat ismiyle birlikte Rahman ve rahim sıfatlarının işlenmesi, sıfatlar konusunda *temkinli olarak* Mutezili görüşe yakın olduğunu düşündürmektedir. Çünkü Mutezili görüş, Allah'ın zatından başka bir şeyin söz konusu olmadığını ve Kur'an'da Allah'ın sadece Rahman ve Rahim isimlerinin olduğunu söylemiştir (Muhammed Ebu Zehra:176).

Devamla, “İnanmak, bedene mi yoksa ruh üzerine mi ödev düşer?” denilirse; biz o akıl üzerinedir, deriz.” diyerek akılı önceleyen Veli şöyle devam

eder: İman akıl üzeredir. Akıl sultandır ve ten içinde iman naibdir. Sultan giderse naib nasıl durabilir. Akıl hazinedar, iman hazinedir. İblis ise hırsızdır. Hazinedar giderse hırsız hazineyi ne eder? (Coşan, 1982:115) Eger akıl yoksa, iman, senin içinde başboştur ve her türlü tehlikeye açıktır, demektedir.

Bunun gibi birkaç benzetmeyle aklın önemini de vurgulayan Veli, Şeriat kapısının birinci makamı olan İman meselesini de özellikle tahkiki imanı birkaç güzel örnekle açıklama yoluna gitmiştir.

“Çalap Tanrı’ya inanmak, buyruğunu tutmak, sakın dediğinden sakınmak imandandır. Şayet siz bunlara uymuyorsanız bu nasıl inanmaktır.

Tanrının meleklerine inanmak imandandır. Her bir kişiyi 360 melek korur. Bunca melek arasında edepsizlik edersen, senin gibi insanların yanında etmezsin bu nasıl inanmaktır.

Tanrı’nın kitaplarına ve Kur’an’ına inanmak imandandır. İçiniz kibir, hased, cimrilik, tamah, öfke, gıybet, kahkaha, şamata ve maskaralıkla doludur. Hangi kitapta bunlardan birinin iman ehlinin içinde olacağı buyrulur. Nerde kaldı kitaplara ve Kur’an’a inandığın?

Tanrı dostlarına (peygamberlere) inanmak imandandır. Onlar ikiliği, kesreti bırakıp vahdet yoluna gittiler. Tanrı bunların hatalarını kıldan kıla geçirdi, geri yüzlerine vurdu. Sen bunca fuzuli işler yaparsın, yüzüne vurmaz mı dersin. Senden korkar ya da utanır mı sanırsın Hani peygamberlere inandığın?

Ey müminler kıyamete inanmak da sizin inandığınız gibi değildir. Zira siz haram, helal ne bulursanız giyinir, donanır; haksız yere nimetler yiyip beslenirsiniz. Bu inanmak mıdır ki siz inandığınızı sanırsınız?

Her ne kim var ise ihlasla iman etmek zorundadır. Yoksa sonunda perişan olurlar ” demektedir (Coşan, 1982: 11-18).

Şirk konusu da Tefsir’de Hasan-ı Basri üzerinden bir hikâye ile veciz biçimde anlatılmıştır. Seksen yaşındaki Basri’ye bu dünyada gönlün hiç hoş oldu mu sorusu karşısında “ bir kez oldu.” diyerek bir gece ibadet için ibretle yıldızlara bakıyordum. Kulağıma ince bir ün geldi. Dinledüm. Bir er ile avrat savaşırdı. Eydür döğdün yüz döndürmedüm. Ne bela kim eyledünse götürdüm. Anun için kim üstüme bir daki ihtiyar eylersen ben seni niderin der.” Bu sözün benzerini Tanrı’dan istedim ve “ Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bunun dışındaki günahları dilediği kimseler

için bağışlar” (Nisa/48-116) ayetini buldum diyerek ” konu, üzerine kuma getirilen kadın örneği üzerinden işlenmiştir. (Duran, 2007:77).

Din değiştiren bir topluluk için objenin (inanılanın) süjeyi (inananı) ikna etmesi önemli bir durumdur. Şirk koşmamaya bağlı olarak iman etmenin ve ikna meselesi yine Besmele Tefsiri'nde: “İy müminler kafirler mabuduna El-lat dirler, bunaldığı vaktin el-lat diyü kığırurlar, faide bulamazlar. Senün mabudun Allahdur, sen dahı bunaldığın vaktin Allah diyü kığırursan eğer sen dahı faide bulamazısan, Allah diyen ile Ellat diyen arasında ne fark ola, Allah didüğün saat ben lebbeyk diyeyin, kafirler mahrum, sen mağfur olgıl.” şeklinde anlatılmaktadır (Duran, 200:126).

Züleyha ile ilgili kısım, objenin süjeyi ikna etmesine örnek gösterilebilir.

Dört yüz yıl puta tapan Züleyha, Yusuf'un aşkına cevap vermesi için putun huzurunda gece yarısına kadar yalvarır. Cevap alamayınca putu tekmeler, atar ve Allah der. Allah “buyur Ya Zeliha” der. Zeliha “Yusuf”u bana bağlamamı ve beni gençleştirmeni istiyorum” der. Allah Cebrail'e emreder ve dileği gerçekleşir. Melekler buna çok şaşırır. Ve bunun sebebini sorarlar. Allah ben cevap vermeseydim. Sanem ile Samed arasında hiçbir fark olmazdı diye cevap verir. Veli, burada müminlerin günahlarının affedileceğini de Zeliha üzerinden “Dört yüz yıllık küfrü bağışlayan Tanrı, mümin kulunun seksen yıllık günahlarını şüphesiz bağışlar diyerek müjdeler (Duran,2007:122).

Ayrıca, Hacı Bektaş Veli Marifet makamı kısmında “Mümin” ve kâfir meselesini işlerken Fatır suresi 32. Âyet'e telmihen müminlerin üçe ayrıldığına vurgu yapar. “Dünyada zâlim, muktesid, sâbık da var. (Coşan,1982: 68) (*“Sonra kullarımız arasından seçtiklerimizi kitaba mirasçı kıldık. İçlerinden öz nefesine zulmeden var. Orta yolda gideni var. Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçeni var. İşte bu büyük lütfun ta kendisidir.”*) Bu ayet, Allah'ın kuluna olan cömertliğinin ve bağışlayıcılığının sonsuzluğunun işlendiği Besmele Tefsiri'nde çok geniş bir şekilde ele alınmıştır. Müminleri sabık, muktesit ve zalim olmak üzere üç kısma ayıran Veli, Allah'ın kullukta devam edenlere, ortak (Şirk) koşmayanlara her an rıza ve teslimiyet içinde bulunanlara, rahmetinin her zaman ulaşacağı ve bunun imanın en yüksek noktası olduğu ifade edilmiştir (Duran 2012: 35). Mümin ne kadar günahkar olursa olsun, şirk koşmamak şartıyla cennetle müjdelenmektedir. Tanrı ile peygamberi arasında geçen bir konuşma şu şekildedir. “Gariblikde (dünyada) eger (dünyaya) gönül vermeyüp yurdunuzu unutmazsanuz benim nurum sevgüsün bekleyüp üstüme

dünyayı ihtiyar kılmazsanuz, nice kim rahmetüm çaşnısından taddurdum, sonra dahı Rahimligüm Halimligüm hunından toyuram. Ne kadar katı suçunuz dahı varısa geçürem çün benüm üstüme ayruk nesne ihtiyar kılmayasız (Duran, 2007:73).

Bir başka örnekte de “Eğer (kullarım) Bismillahirrahmanirrahim dirler ise her bir işde ben bular(a) kendüden yakın olam, Allahlugumıla dünyada ayıpların örtem, Er-rahmanlugumıla âhirette halayıklar arasında rüsvay kılmayam. Er-rahimlugumıla işledükleri yazukların müzde degşürem (Duran, 2007:44).

Burada da görüldüğü gibi Nisa suresi, 48 ve 116. Âyetlerdeki “ *Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkalarını (günahları) dilediği kimse için bağışlar*” ayetini delil göstererek kulların şirk koşmamak şartıyla yaratıcı tarafından affedileceği, bunun yaratıcının iradesinde olduğu yine çeşitli âyetlerle (Furkan/70) işlenmektedir. Tahkiki imanın ibadetten önce geldiğine vurgu yapılmaktadır.

Dünyada Allah’ın merhametinin bütün canlıları kuşattığını (ister mümin ister kâfir, iter canlı canavar olsun) ancak kıyamet günü olduğunda sonsuz rahmetinin yalnızca müminleri kapsayacağı da özellikle vurgulanır.

Akıl meselesine gelince:

İnanma epistemolojik açıdan bilinçli, iradeli ve akıllı insan şuurunun (Süje), kendisine yöneldiği objeyle (inanılan) olan ilişkisi olarak tanımlanabilir. İnsan (süje) objeyi ancak akıyla kavrayabilmekte, ikna olduktan sonra ona yönelebilmektedir. İnanılan konuların rasyonel ve makul olması durumunda inananın inanması daha kolay olmaktadır. Hatta İslâm’da bilgi imandan önce gelir denebilir (Özcan, 2015: 29). Burada kısaca birkaç görüşe değinmek faydalı olur diye düşünüyorum.

Selefilere göre; akıl saptırıcıdır, nass (kitap, hadis) ve nassın delilleri esastır. Akıl ancak nassın arkasından gelir. Sorgulama yoktur. Bu durum ve kabul, Araplar için normal görülebilir. Çünkü atalarının dinini yaşayan Araplarda hiçbir konuda (kültürel-sosyal) ve uygulamalarda bir çatışma söz konusu değildir.

Mutezile, en akılcı mezhep olarak bilinir. Akıl nakilden üstündür. Âyet akla uygun olarak açıklanır, görüşündedir.

Eş'ari ve Maturidiler bu konuda birbirlerine benzerler. Ancak mutezile kadar akılı ön plana çıkarmazlar. Eş'ari akıl ve nakli birlikte kullanır, iman konusunda ve diğer hususlarda aklın tasdikine başvurur.

Maturidiler akılcılığa Eş'arilerden daha çok yer verirler. Allah'ı bilmenin akîl bir gereklilik olduğunu savunan Maturidiler, Kur'an'ı ve inanç meselelerinin tamamını anlamak için akıl ve mantık yoluna başvururlar. Ona göre akıl ilmin kaynaklarından biridir. Tanrı insana akıl vererek sorumluluğu ona yüklemiştir. Doğru ve sağlam çalışan akıl, Tanrı'nın ilkelerine uygun tercihlerde bulunur. Dolayısıyla akıl ve nakil çatışmazlar (Kutlu, 2016:310). Maturidi bir adım daha ileri giderek, âyetlerin başka dillere çevirilebileceği ve onlarla ibadet edilebileceği görüşünü benimsemiş, yine her dönemin ihtiyacı göz önüne alınarak dinin tekrar yorumlanabileceğini söylemiştir.

Akla, ilme, bilgiye önem veren Hacı Bektaş Veli, hem ahlaki konularda (ikiyüzlülük, yalan, zina, hak, hukuk vs.) hem de dini konularda akılı esas almakta, insanoğlunun, kendisinin de bir parçası olduğu kâinatı ve yaratılmışları akıl yoluyla incelemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. “Eğer akıl yoksa iman, senin içinde başıboştur ve her türlü tehlikeye açıktır” diyen Veli, “Haktan sonra sapıklıktan başka ne vardır. (X/32) (Coşan,1982: 93) ayetine benzeterek “İmandan sonra kâfirlikten (küfür) başka ne vardır.” sözüyle menziletünbeyne'l-menziletayn diyen mutezili görüşe gönderme yapmakta ve tıpkı Maturidi gibi imanla şüphenin bir arada bulunamayacağını, üçüncü bir şıkkın olamayacağını söylemektedir.

Özellikle Makalat'ta aklın önemine yeri geldikçe vurgu yapan Hacı Bektaş Veli, Âdem'in yaratılış serüveninin onuncu gününde kendisine can ve aklın da verilerek yaratılışın tamamlandığı anlatılır (Coşan, 1982:101-102). Veli burada kula ait 3 özellikten bahseder. Bu üç özellik bir kişide varsa akılı tamdır, yoksa onun akılı yoktur, canı da uyumaktadır, der. Ona göre; devlet (kut), edep, akıl ve güzel ahlaktır. Bu üçüne sahip olan kişi ebedi saadeti bulur. Rasulullah der ki: Akıl, yeryüzünde Tanrı Teala'nın terazisidir. Yeryüzünde akıl terazisinden iyi bir şey yoktur. Çünkü her iyi (ve yavuz) şeyi bilen ve buyuran akıldır.

Makalat'ta Âdem'in sıfatlarının beyan edildiği on birinci bölümde, Âdem'in yaratılış serüveninin onuncu gününde kendisine can ve aklın da verilerek yaratılışın tamamlandığı anlatılır (M. 101). Veli burada kula ait üç

özelliğinden bahseder. Bu üç özellik bir kişide varsa akılı tamdır, yoksa onun akılı yoktur, canı da uyumaktadır, der. Birincisi kendini bilmek, ikincisi huzurda olmak (dapu kılmak), üçüncüsü kabri yurt kılmaktır. Bu söylediklerim devletli kişilere hastır. Bu ma'nada devlet, edep, akıl ve güzel ahlakıdır. Bu üçüne sahip olan kişi ebedi saadeti bulur. Rasulullah der ki: Akıl, yeryüzünde tanrı Teala'nın terazisidir. Yeryüzünde akıl terazisinden iyi bir şey yoktur. Çünkü her iyi (ve yavuz) şeyi bilen ve buyuran akıldır.(M.102)

Şimdi ey azizim,

Akıl dört türlü nurdan meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi ay nuru, ikincisi, güneş nuru, üçüncüsü sidretü'l- münteha nuru, dördüncüsü, arş nurudur.

Bu sebeple akıl beden içinde sultan, gönül içinde rahatlaktır. Tanrı Taa-la'nın insana verdiği bunca ululuk, bunca nur, bunca keramet, bunca hil'atın hepsi akıl bereketindedir.

Şimdi kimin gönlünde akıl nuru varsa hoştur, kimin yoksa kendine hayrı yoktur; Çalab Tanrı katında da yeri yoktur. “ Biz işitir veya akıl eder olsaydık, şu azgın ateş içinde olmazdık, derler. (Kuran57/10).

Yine ilerleyen kısımlarda insanın cehalet karanlığının ilim nuruyla aydınlatıldığını ve akılı aya, ilmi yıldızlara benzetir. “ ay hem artar, hem eksilir, hem de batar. Fakat akıl tamam olunca ne artar ne eksilir ne de gider. (Coşan, 1982:105).

Akılın üç hasekisi vardır. Bu hasekiler ikiyüzlülük ve aç gözlüğü gönül şehrinde çıkarırlar. Bunlar sabır, utanmak ve kanaattir. Şeytan bu üç nesneden korkar, çünkü onun yenilmesi bu üç nesne ile olur. Bunlar akıl içinde gayet ulu süvarilerdir (Coşan, 1982:54-55).

Kısaca belirtmek gerekirse sırr-ı ekberi bulmak ve dâhil olduğu varlık âlemini tanımak isteyen insanoğlu ilim yapmak zorundadır. Hacı Bektaş Veli iman etmenin bile akıl bir gereği olduğunu ve ilimle imanın çelişmediğini kabul eden ekoller doğrultusunda bir görüşe sahiptir, denilebilir. Dini anlamak için, akıl gereğini vurgulayan ve amel ile imanı birbirinden ayırarak, insanlara umut aşılayan Hacı Bektaş Veli, halef ve selefleriyle Türk dünyası için fevkalade önemlidir. Onun eserleri Türk ve İslam kültürüne ait değerler ile evrensel değerleri bünyesinde bulundurmaktadır. Bu zengin kültür hazine-

sinin işlenerek insanımızın ve insanlığın hizmetine sunulması gerekmektedir. Bu şekilde akılı öteleyen ve bilimden uzaklaşmış bir din anlayışı yerine, İslam dünyasının özlediği barış içinde yaşayan insanlar ve yeniden bilim ışığında İslam medeniyeti oluşturmak mümkün olabilecektir.

Hacı Bektaş Veli, İslâm dininin yorumunu, akılı önceleyen diğer ekoller gibi, akla ve ilme bağlı bir biçimde yapmış bir Türk âlimi olarak, inanmayı çalışmayı, insanı sevmeyi, inanma ve ahlak ilişkisi içinde iyi insan olmayı, içinde yaşadığı topluma anlatarak benimsetmiş, fikirleri, yüzyıllardan beri çeşitli fikir akımlarının içinden sıyrılarak günümüze ulaşmış önemli bir şahsiyettir.

Kaynaklar

Coşan, Esad (1982). *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, Ankara Seha Neşriyat.

Duran, Hamiye (2007). *Besmele Tefsiri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kutlu, Sönmez (2016). *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Ankara, OTTO Yayınları.

Muhammed Ebu Zehra (). *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul, Yeni Şafak Yayınları.

Özcan, Hanifi (2015). *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

HACI BEKTAŞ VELİ’NİN VELAYETNAME’SİNDE AĞAÇ VE ORMAN KÜLTÜ

Tree And Forest Culture In The Hacı Bektash Velayetname

Hamiye DURAN*, Emin BAŞ**

Öz

Türk tarihinde ve kültür dünyasında ağaç ve orman, kült olarak yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüştür. İslamiyet öncesi Türk yaşamında doğayla iç içe olan Türk kavmi, Gök Tanrı inancının da etkisiyle doğadaki tüm varlıklara saygı duymuş, varlıkların bir kısmına ise kutsiyet yüklemiştir. Türklerin hem yaşamlarında hem de dinî ritüellerinde önemli bir yere sahip olan ağaç da bu kültlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Şaman davullarında da kendine yer bulan, bazı Türk kavimlerinde tabutların asıldığı ağaç; zaman zaman avlanma töreni yapılan, savaş zamanında sığınılan orman eski Türk yaşamında önemli bir konuma sahiptir.

Türkler İslam dinini kabul ettikten sonra eski yaşamlarını, alışkanlıklarını ve dinî kalıntılarını nesiller boyunca muhafaza etmiş, kutsiyet yüklenen bu kavramlar yeni dinî uygulamalarda ve kültürel havzada muhafaza edilmiştir. Kutsallık atfedilmek suretiyle kültürleşen ağaç ve orman kavramı, kültürel hafızaya kaydedilerek nesilden nesile aktarılmıştır

Hem maddi hem de manevi kültür ögesi olarak Türkler tarafından Anadolu’ya taşınan ağaç kültüne, Hacı Bektaş Veli Velayetname’sinde de rastlanmaktadır.

Bu çalışmada özelde Hacı Bektaş Velayetname’sinde ki ağaç ve ormanla ilgili terim ve inanışlar tespit edilerek, Türk kültüründeki izleri takip edilecektir.

Anahtar Sözcükler: ağaç kültü, eski Türk dini, Hacı Bektaş Veli, Bektaşılık

Abstract

In Turkish history and culture, “tree” and “forest” have been existing as cult concept for ages. In Turkish life style before Islam, Turkish nation living within nature, respected all creatures in nature and give holiness some of them with the effect of *Gök Tanrı* belief. “Tree” which takes an important place not only in their lives but also in their religious ritual as one of these cult motives takes attention. The tree which finds a place in Shaman drums, coffins were hanged in Turkish tribes and the forest in which hunting ceremonies were done, people hid in war times have decidedly important place in old Turkish life style.

After they accepted the Islam, Turkish people saved their old life style, customs and religious relic for generations and these concepts which were given holiness were preserved in new religious and cultural area. The tree and forest concepts which are getting cultured attributed to holiness have been transferred from generations to generations by saving to cultural memory.

* Prof.Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, hamiyed@gazi.edu.tr

** eminbas1983@gmail.com

The tree concept which was transported to Anatolia by Turkish people as both material and spiritual culture element is also encountered in Hacı Bektaş's Velayetname.

In this work specifically the terms and beliefs of tree and forest in Hacı Bektaş's Velayetname will be detected and their trace in Turkish culture will be followed

Key words: tree concept(cult), old Turkish religion, Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik

Orta Asya'dan Anadolu'ya ulaşan Türk dervişleri ordaki dinî ve kültürel alışkanlıklarını bu yeni coğrafyada da muhafaza etmiştir. İslam inancıyla sentezlenerek devam ettirilen Şamanist ritüeller, çeşitli vasıtalarla ve uygulamalarla günümüze kadar yaşamıştır. Barkan'ın konuya dair tespitleri dikkat çekicidir: "Müslüman mistik tarikatlerin teşekkülünde Türk-Moğol şamanizminin tesirlerinin olduğunu ve binnetice Orta Asyadan gelen akınlarla birlikte Anadolu'ya yeni birtakım dinî cereyanların sokulmuş olduğunu kaydedebiliriz. İşte bizim burada mevzuubahs etmek istediğimiz dervişler, kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâp ve erkânını da beraber getiren insanlardır ki bunların içinden Türk-İslâm memleketlerinden Anadolu'ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz muhaceret akınını sevk ve idare etmiş müteşebbis kafilere reisleri, bu istilânın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır." (1942: 282).

Bu noktadan hareketle Hacı Bektaş Veli'nin Velayetname'si incelendiğinde ağaç ve orman kültürünün yansımalarını görmek mümkündür. Velayetlerin bir kısmının ağaç üzerinden gösterilmesi ise ağacın kutsallığının bilinçaltındaki yansıması olarak düşünülebilir.

"Râviler şöyle anlatırlar: Hünkâr Hacı Bektaş el-Horasanî (K.S.A) hazretleri, Ahmed-i Yesevî hazretinin huzurunda nasibini tam aldı. Seyahat için izin alıp sabah namazını kıldıktan sonra, gün doğmadan kapıdan çıktı. Anadolu'ya niyetlenip yola düştü. Daha önce bahsettiğimiz gibi orada bulunan erenler, meydanda ateş yakmışlardı. Oradaki erenlerden biri, ateşin içindeki ucu yanmış odunlardan birini alıp Anadolu'ya fırlatıp 'Anadolu'daki erenler ve gerçek (erler) bu eğsiyi (odunu) tutsunlar, Türkistan erenlerinin toplanıp Anadolu'ya er gönderdikleri (Anadolu'daki) erenlere de malum olsun.' dedi. Anlatırlar ki, o atılan eğsi (ucu yanmış odun) dut ağacındandı. Konya'da kendisine icazet ve el verilmiş Veysilerden olan Emir Cem Sultan'ın halifesi Haka Ahmet Sultan, o eğsiyi tutup Hz. Hünkar'ın kapısının önüne dikti. Hemen o

an Hüda'nın kudretiyle kök salıp büyüdü. Şimdi hala yukarı ucundaki yanık açıkça görünür." (Duran, 2014: 166).

Orta Asya erenlerinin Anadolu'ya fırlattıkları ucu yanmış odunun dut ağacından olması tesadüf değildir. Çünkü dut ağacı eski Türkler tarafından kutsiyet yüklenen ağaçlardandır. Türklerce; saadetin, bereketin ve bekanın temsili olarak adlandırılan bu ağaç, özellikle toplumsal yaşamda da önemli bir yere sahiptir. Zira dut ağacı, ipek böcekçiliği üretiminde de kullanılırdı. Eski Türklerde bu ağacın önemli oluşunun temelinde, ağaca kutsallık yüklenmesinin yanında ekonomik nedenlerin de etkili olduğu açıktır. Ayrıca iklim şartları ve bölge itibariyle dut ağacı Türkistan kökenlidir. Bu nedenle dut, bölgede yaygın olarak bulunan ağaç türlerinden biridir.

"Dut ağacının Orta Asya'dan Anadolu'ya özellikle de ipek yoluyla gelen Türklere ait hem kültürel hem de ekonomik bir unsur olduğu da düşünülebilir. Eski Türklerde var olduğunu gördüğümüz dut ağacına bağlı kültürün geleneksel yapıda taşıyarak kutsallığını koruduğunu, Alevi-Bektaşî geleneği içinde de mezarlara dikilen dut ağacının ise özelde Velî ile ilgili olduğunu genelde ise Türk kültüründeki ağaç kültürüyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Türk tarihinin gelişim çizgisine genel olarak bakıldığında inanç olarak gerek Sünni gerekse Alevi inanisinde ağaç kültürü ve buna bağlı olarak dut ağacına bağlı ritüeller kendi bünyesinde farklılıkları ve çeşitlilikleri barındırmakla beraber birbirinin devamı ve benzeyen yönleriyle günümüze kadar yansması bu kültür değerlerimizin özünde bütünlüştürücü bir hususiyetin güçlü bir biçimde var olduğunu göstermektedir." (Gürsoy, 2012: 53).

Türklerin mezarlarının başında dut ağacının bulunmasının yanı sıra türbelerde genelde meyvesiz, kaba ve ulu ağaçların bulunması hayat ağacı anlayışına uygundur. Türk muhayyilesi, mezarlara ya da türbelere kutsiyet kazandırmanın bir yolu olarak bunu görmüştür. "Yatırların hemen yanı başında yer alan ulu ağaçlar, hayat ağacı kavramı içerisinde değerlendirilmelidir. Sözün özü, yatır ya da türbelerin kutsallığını sağlayan da aslında ulu ağaçlardır. Onun içindir ki hemen her yatırın başında 'kaba' ve 'gölgeli' ağaçlar bulunmaktadır ve yatırlara gelenler bu ulu ağaçlara kansız kurbanlar sunmaktadırlar." (Ergun, 2004: 336).

Ağaç kültürü ile evliyaların kutsiyetleri zaman içinde birbirine karışmıştır. Bu durum ya ağacın evliya nedeniyle kutsallık kazanması ya da evliyanın

ağaç kültü nedeniyle kutsallık kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Gerçek olan şu ki her evliya mezarının başında mutlaka kaba, meyvesiz ve ulu bir ağaç bulunmakta ve bu ağaçlarla evliyanın kutsiyeti birbirini tamamlamaktadır. Bu yönüyle ağaç ve orman kültürünün islami kisveye büründüğü aşikârdır. “Orta Asyadan Anadolu’ya kadar, Türkler arasında görülen kutsal ağaç ve ağaç kültürü ile ilgili tespit edilen inanışlar benzerlik göstermekte ve bu inanışların görüldüğü her yerde aynı zamanda ağaç evliya ilişkisine de rastlanmaktadır.” (Işık, 2004: 104).

Mezar başlarında bulunan ağaçların bir diğer özelliği ise ölen insanların Gök Tanrı tarafından cennet ve cehenneme götürülmesinin vasıtası olmasıdır. Mezar başlarında olan ağaçlar, hayat ağacını sembolize eder. Türk insanı, mezarda yatan atasının bu ağaçla Tanrı’ya, dolayısıyla sonsuzluğa erişeceğini düşünmüştür. Aslan’ın sonsuzluğa ulaşma konusundaki tespitleri şöyledir: “Muhtemelen mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha birçok özelliğinden olsa gerek ağaç, Türk toplulukları arasında hayatın ve sonsuzluğun timsali olarak görülmüştür.” (2014: 61).

Gök Tanrı inancının sonraki yüzyıllara yansımalarıyla ilgili bir başka nokta Velayetname’de şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

“Bazıları ‘O bizim elimizden hiçbir yere gidemez. Şimdi gidip onu buluruz.’ dediler. Birleşip Kızılırmak’ın kenarına geldiler. Bu yanda; durum Hz. Hünkar’a malum oldu. Suyu geçtikten sonra Hırka Dağı’na geldi. Dağın tepesinde ulu bir ardıç ağacı vardı. Hünkar varlığı o ardıcın dibine gelip ‘Ey ardıç, şimdi sen bizi pürünle, budağınla sakla, yarın kıyamet gününde biz de seni saklayalım.’ dedi. Tanrı’nın kudreti ve erenlerin mübarek sözüyle o ardıcın bütün pür ve budağı kıbleye karşı eğilip bir çadır gibi oldu. Hz. Hünkar o ardıcın dibinde oturup oruç ve ibadetle bir çile çıkardı. Şu ana kadar ‘devcik ardıç’ olarak bilinir. Bu tarafta (ise) Açık Saray adlı köyün halkı, ne kadar dağı taşı aradılsa da Hünkar varlığını bulmadılar. Geri döndüler. Herkes kendi evlerine gitti. (Duran, 2014: 206-209).

Alıntılanan bölümde ağacın ulu oluşu, bizi bir kez daha yaşam ağacı anlayışına götürmektedir. Yine Hünkâr Hacı Bektaş’ın ağaca sığınması, bize Gök Tanrı inancından yansıyan ve ağacın koruyucu olması fikrini anımsatmaktadır. Sığınılan ağacın ise büyük ve dallı budaklı oluşu da yine bu koruyuculuk fikriyle açıklanabilir.

“Bu menkabede zikir edilen Ardiç ağacı (Devcik Ardiç) zemzem pınarı ve Hacı Bektaş'ın hırkasının külüyle meydana gelmiş olan orman ve Hırka Dağı bize eski çağlarda ve Türklerde Ağaç, Orman ve yer-su kültürünü hatırlatmaktadır. Boş arazilerde büyümüş büyük ağaçlar(özellikle çam türü) eski çağlardan beri insanların dikkatini çekmiş ve onlara bir takım kutsal hususiyetler izâfe edilmiştir.” (Duran, 1995: 70).

Ağacın önemi, Tanrı'nın kutsiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira ağacın Tanrı'nın sıfatlarını sembolize ettiğine inanılmaktadır. Kutsal sayılan ağaçların başında kayın, çam, dağ servisi, sedir, ardiç ve çınar gelir. Evi ya da obayı temsil eden, bereketi temsil eden çınar, söğüt, ihlamur, ekşi nar, iğlek, iğde, dut yine kutsiyet addedilen ağaçlardandır. Bunlara ilaveten; alıç, muşmula, çöğür, ahlat, karaağaç, dağdağan, sığla, menengiç, orman elması yine kutsal kabul edilen ağaçlardandır. Bu tarz ağaçlar genel olarak yaşam alanlarının dışında, dağ başlarında bulunur. Bu ağaçlar meyvesiz, açık renkli, ulu, gölgesi ve kabadır. Türk kültür tarihinde bu tarz ağaçların koruyucu olduğu fikri yaygındır.

Kültür tarihimizde, ağacın koruyucu yanıyla ilgili şu değerlendirmeler meseleyi aydınlatıcı niteliktedir. “Türk düşüncesine göre Tanrı sığınlan ve yardım dilenilendir. O, her şeye kol kanat gerebilecek, her canlıya yardım edebilecek bir güce büyüklüğe sahiptir. Yeryüzünde Gök Tanrı'yı sembolize eden kutsal ağaç da ‘kaba’ ve ‘kölgelüce’dir. Zorda kalan, başı dara düşen, yorulan, ihtiyarlayan, hastalanan canlılar onun altına sığınır ve ondan dem alarak şifa bulurlar.” (Ergun, 2004: 312).

Ağaç bir yönüyle de besleyen ve doyurandır. Türkler, eski çağlardan beri ağaçlardan çeşitli şekillerde faydalanmıştır. Avcılık ve toplayıcıkla hayatını idame ettiren Türk boyları için ağaç ve orman yaşamın kaynağıdır. Bu açıdan bakıldığında ağaca duyulan saygı, bir bakıma şükran ifadesidir. Aşağıya alınan bölümde Hacı Bektaş Veli üzerindeki şüpheyi gidermek için bir velayet gösteriyor. Bunu yaparken de ağacı kerametın nesnesi olarak seçmesi dikkate şayandır.

“Sarı ile birlikte kalkıp bahçeye gittiler. Bahçe Karayük'ün yakınındaydı. Hünkar varlığı bir ağacın altına gelip ‘Sarı gönlümüz yemiş diledi. Çık şu ağaçtan bize meyve indir (de) yiyelim.’ dedi. Meğer o zaman kış mevsimiydi. Her yeri kar kaplamıştı. Sarı Hünkar varlığından bunu duyunca ‘Şimdi kış

günü, yerde kar var, ağaçta yaprak bile yok ki dökülsün. Yemişi nerden indireyim” dedi. Hünkar “Sen aşağıda dur, gözle, ağaca ben çıkayım.’ dedi. Bismillahirrahmanirahim deyip ağacın dalına ayağını bastı. Hemen o anda Allah’ın kudreti, velilerin velayetiyle ağaç o anda yeşerdi, tomurcuklandı, yapraklandı. Çiçeklendi, döküldü, bir an içinde kırmızı elma bitip salkım salkım oldu.” (Duran, 2014: 250-253).

Hacı Bektaş’ın kerametlerinin bir kısmının ağaç üzerinden gösterilmiş olması, İslamiyet Öncesi Dönem anlayışı ile uyumluluk gösterir. Zaten kendi üzerinde kutsiyet oluşmuş ağacın İslamiyet Sonrası Dönemde de bazı sıra dışı olayların kaynağı olması Türk muhayyilesine olağan gelmiştir.

Görüleceği üzere Hacı Bektaş’ın elma istemesi, daha sonra elma ağacında keramet göstermesi ve yine elma ağacına çıkınca avret yerinde bir kırmızı bir beyaz gül görünmesi tesadüf değildir. Hepsini bilinçli bir seçimin sonucudur ve bu seçimin arka planını eski Türk dini ve kültürü oluşturur. Ergun, elma ağacının kültür tarihimizde zürriyetin sembolü olduğunu ifade eder. (2004: 243).

“Hz. Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (K.S.A.) günlerden bir gün birkaç derişle Hırka Dağı’na çıktılar. Hünkar varlığı ‘Odun toplayın, ateş yakın’ diye buyurdu. Orada olan derişler ‘Baş üstüne’ deyip her biri bir tarafa odun toplamaya gittiler. Çalı çırpı toplayıp büyük bir ateş yaktılar. Ateş yanıp kızardığı zaman Hünkar ululuğu ayağa kalktı. Coşarak semaya başladı. Onu gören derişlerde semaya başladılar. O ateşin etrafında bu şekilde kırk kere dolandılar. Sonra Hz.Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (K.S.A) sırtından hırkasını çıkarıp ateşin üzerine attı ve uzaklaştı. Ateş tamamen yandı. Ateşten eser kalmadı, kül oldu. Sonra Hz. Hünkar gelip mübarek eliyle küllerin hepsini havaya savurdu. Derişlere ‘Bu külün düştüğü her yerde ağaç bitsin ki her zaman yakıp rahat olursunuz. Kıyamete kadar da tükenmesin.’ dedi. Bu sebepten o dağa Hırka Dağı adı verildi. Erenlerin nefesiyle ağaç bitip günden güne arttı. Çıplak garipler onunla (ganimetlenip) ısınıp rahat oldular. Bu zamana kadar keser, yakarlar. Oralardan halkı onunla dirilirler. Hünkar Hırka Dağı’ndan Suluca Karayük’e gelip mutlulukla oturdu. (Duran, 2014: 297-298).

Velayetnamede anlatılan sahne bir şamanın Tanrı’yla iletişim kurmak için transa geçtiği anı hatırlatmaktadır. Yanan ateş etrafında davuluyla gösteri yapan şaman, ruhen gökyüzüne yükselip yaratıcı ile iletişim kurmaktadır.

Hacı Bektaş Veli ise ateş yaktırdıktan sonra tıpkı şaman gibi kendinden geçip semaya başlamıştır. Bu, transa geçmenin ya da Tanrı ile iletişim kurmanın ilkel çağlardan beri yöntemlerinden biridir. Yine ateşin etrafında 'kırk' kere dönülmesi de bilinçaltındaki şamanist kültürü işaret eder.

Buna ilaveten eski Türk ananesinde şaman olacak gencin bir ağaç dikmesi ve ağacın büyümesiyle beraber güç ve iktidar kazanması binlerce yıllık serüven içinde değişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Çocuk doğduğunda ona ağaç dikme anlayışı birçok yerde hâlâ canlı şekilde yaşamakta ve Şamanist anlayışın kültürel kodlarını taşımaktadır. Ögel'in konuya bakışı şu şekildedir: "Yakut Şamanlarının her birisinin bir ağacı vardı. Bu ağaca da Turuu adı verilirdi. Gençler Şaman olmağa niyetlenince hemen bir ağaç dikerler ve bu ağaç büyüdükçe rütbeleri de artardı. Şamanın ölümü ile birlikte ağacı da yok edilirdi. Tabii olarak bu inanın önceleri de vardı. Yakut mitolojisine göre Tanrı gökte ilk Şamanı yarattığı zaman, onun evinin kapısının önüne bir de 8 dallı bir ağaç dikmişti." (2010: 93).

Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin gösterdiği kerametlerden birinin küllerden orman yaratma olması ve bunun da şaman olmak isteyen gencin ağaç dikmesi anlayışıyla benzerlik göstermesi önemlidir. Zira orman hayatın kaynağıdır. Orman; insanları besleyen, doyuran, savaş zamanında saklayan, avcılık yapılan yerdir. Ormanların da ruhu ve kutsiyeti vardır. Bununla birlikte ormanların toplumsal hayata fayda sağlıyor olması Türkler tarafından gözardı edilmemiştir. Bu yüzden eski Türkler ormana saygılı davranmıştır. Hatta ava çıkılırken sakınılması gereken bazı şeylerin var olduğu bilinmektedir.

"Orman kültü kuzeyli çağdaş avcı uluslarda en önemli kültlerden biridir. Yakut avcıları dokuz nefer orman tanrısı-ruhu bulunduğu inanırlar. Bu ruhların en büyüğü Bay Bayanay orman ruhlarının heyeti umumiyesine verilen isimdir. Bu ruhlar avcıları korurlar, onlara bereketli av ihsan ederler. Son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri orman ruhlarına çok önem verirler. Şor avcılarının inanışlarına göre bu ruhlar avcının temiz ve doğru sözlü bulunmasını isterler; avcı ava çıkacağı gün cinsi münasebette bulunmamalıdır. Avcıların evde kalan aile üyeleri de temizliğe riayet etmelidir. Avcılar dönüncüye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence yasaktır, çünkü orman ruhları böyle şeylerden hoşlanmazlar. Bununla beraber bu ruhlar avcılardan hikayeler, masallar dinlemeyi severler. Bunun içindir ki avcılar yanlarında bir usta hikayeci bulundururlar. Bu hikayeci avdan avcılar kadar hisse alır. Herhalde

bu hikayeci orman ruhlarıyla iyi geçinmeyi sağlayan kam (şaman) rolünü ifade etmektedir.” (İnan, 2017: 45).

Velayetname’de karşımıza çıkan bir başka kavram ise tahta kılıçtır. Hacı Bektaş Veli, dervişi kendi eliyle tahta kılıçla kuşatırken Şamanist kültürün devamına da zemin hazırlamaktadır.

“Hünkar varlığı kendi mübarek eliyle Saltık’ın beline bir ağaç kılıç kuşattı. Eline yedi tane ok ve bir yay verdi.” (Duran, 2014: 350).

Hacı Bektaş’ın Sarı Saltuk Sultan’ı Kaligra’ya gönderirken onun beline ağaçtan bir kılıç kuşatması hem gösterilecek kerametlere hazırlıktır hem de yine ağaç inancının yansımasıdır. Zira ağaçların insanı koruyan kollayan bir yanı olduğu bilinmektedir. Kılıcın ağaçtan olması Sarı Saltuk’a güç verecektir ve onu koruyacaktır.

Ocak konuyla ilgili şu noktaya dikkat çekmektedir:”Şamanist gelenek ve uygulamalarla ilgili bilgilerimiz, Şamanların âyin yaparken kullandıkları âletlerden birinin de tahta kılıç olduğunu gösteriyor.” (2012: 179).

Yine bir başka keramette ucu yanık bir odunun haramiye verilip onun yeşermesinin beklenmesi isteniyor. Çünkü odunun yeşerip ağaç olması insani duyguların da yeşermesiyle özdeşleştiriliyor. Hacı Bektaş Veli, yıllarca haramilik yaparak insani duygularının kurummasına neden olan haramiye, çözüm olarak ona insanlığını hatırlatacak bir öneri sunmaktadır.

“Harami Denizli’den kalkıp Suluca Karayük’te Hünkar’ın huzuruna geldi. Elini öpüp önüne el bağlayıp durdu. Hünkar ululuğu onun yüzüne bakıp ‘İyiliğim gönlündeki dileği söyle işitemim.’ dedi. Bunun üzerine harami ‘Sultanım Denizli’de uzun yıllar haramilik yaptım. Eğer günahım affolunursa tövbe edeyim ve bir daha da haramilik etmeyeyim.’ dedi. Hazret-i Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (K.S.A) onun eline ucu yanmış kuru bir köseyi verip ‘İyiliğim büyük bir yolun üzerine bostan ek, gelip giden yolculara onun meyvesinden ver, yesinler. Merak etme. Bu ağacı da o bostanın bir köşesine dik. Ne zaman yeşerse bil ki senin günahların o zaman affolunur.’ dedi. Harami o köşeyi alıp tekrar el öpüp geldiği yere doğru yola çıktı. Büyük bir yolun üzerine ekip erenlerin dediği gibi o köseyi de bir kenara dikti. Gelen geçen yolculara kavundan karpuzdan ne varsa getirdi. Herkes istediği kadar yedi hatta bir kısmını da götürdü. Bu şekilde uzun zaman bostancılık yaptı. Köşeginin o zamana kadar yeşermediğini gördü...Geri dönünce köşeginin yeşermiş ve tomurcuklanmış olduğunu gördü.” (Duran, 2014: 373-374).

Ağacın yeşerip tomurcuklanmış olması koruyucu ruhun tekrar geri döndüğüne işaret olarak da yorumlanabilir. Zira ağacın kuruması Türklerde ruhun çekilmesi, ağacın da kutsiyetini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Yaşam ağacı efsanesine göre ağacın yeşil kalması sonsuz hayatı temsil etmektedir. Bu da ancak Tanrı'nın ağaca yansıyan kutsiyetiyle mümkündür. Ağaç yeşerip tekrar o kutsal ruh ağaca geri döndüğüne göre harami affedilmiştir. Bu yüzden Tanrı hem onu koruyacak hem de onun kötülük yapmasına mani olacaktır.

Hacı Bektaş Veli'nin, Yunus Emre ile buluşmasında karşımıza yine ağaç kültü çıkmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin alıç çekirdekleri üstünden keramet göstermek istemesi ise ağaç kültü ile evliya kutsiyetinin birleştiği noktalardan biridir. “Yolda giderken öküzüne biraç aluç yükleyip Sulucakarahöyük’e Hünkâr’ın dergâhına getirdi. Fakir birisi olduğunu, bu sene kıtlık olduğunu ekinlerin yetişmediğini söyledi. Topladığı aluçları alıp bana uygun göreceğiniz bir şeyler verin. Aluçları aldılar, bir iki gün orda kaldıktan sonra geri dönmek istedi. Hünkâr’a durumu bildirdiler. Hünkâr, ‘sorun bakalım buğday mı ister, yoksa her alucuna iki nefes mi verelim?’ dedi.” (Duran, Yıldırım, 2010: 449).

Hacı Bektaş’ın Velayetname’sinde Yunus Emre’yle ilgili olan bölümde Hünkâr’a alıç ağacından topladığı hediyeği götürmesi de önemli bir başka noktadır. Alıç da Türk kültür tarihinde kutsiyet izafe edilen ağaçlardandır. Ayrıca alıç ağacı, Anadolu coğrafyası için tabii çevre ürünü olarak kabul edilebilir.

“Meğer Tapduk Emre’nin tekkesi ormana yakındı. Ona tekkeye odun getirme işine verdi. Her gün dağdan arkasıyla odun getirdi. Asla yaş ve eğri odun kesmezdi. Tam kırk yıl bu şekilde hizmet etti.” (Duran, 2014: 382).

Yunus Emre’nin, Tapduk Emre’nin dergâhına vardıktan sonra odun taşımakla görevlendirilmesi ise daha dikkat çekicidir. Ruh terbiyesinin bir yönü olarak Yunus Emre’nin “kırk” yıl boyunca tekkeye odun taşınması önemlidir. Çünkü ormanda geçirdiği vakit onun tüm dünyevi şeylerden uzaklaşmış uhrevi hayatla başbaşa kalmasına zemin hazırlamış ve Yunus Emre’nin olgunlaşmasında önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Yine bir dervişin tekkeye hiç yaş odun getirmemesi çağdaş yaşamımızda da karşılığı olan “Yaş kesen baş keser.” anlayışıyla orantılıdır. Ayrıca yine İslamiyet Öncesi Döneme işaret eder. Ağaçların da canlı olduğu, kutsal bir ruha sahip olduğu, Tanrısal bir nitelik taşıdığı anlayışını yansıtır.

Hacı Bektaş Veli'nin gösterdiği velayetlerde kişileri cezalandırması ender görülen durumlardandır. Aşağıya aldığımız bölümde onun kerametle yarattığı ağaca zarar verilmesi neticesinde bu kişinin felakete uğradığı görülmektedir. Burada keramete zarar vermenin cezalandırılmasının yanı sıra Türk kültüründe var olan yaş ağacın kesilmesinin musibet getireceği şeklinde değerlendirilebilir.

“Ahi Evran Sultan ‘Hünkar’ım dediğiniz gibi burada bir pınar (su) çıktı ama bir de sıcak günlerde gölgelenecek yer olsaydı, daha iyi olurdu.’dedi. Hünkâr, ‘Ahi’ m çok iyi olur.’dedi. Ahi Evran Sultan’ın kavak ağacından bir asası vardı. Mübarek eliyle bir yeri kazıp o asayı oraya dikti. Asa hemen yeşerip büyüdü. Orada oturup gerçek bir sohbet ettiler. Sonra vedalaşıp makamlarına döndüler. Ahi Evran Sultan Kırşehir’e, Hz.Hünkar Suluca Karayük’e gelip oturdular. Ne zaman isteseler orada buluşup sohbet ederlerdi. O pınar orada uzun süre aktı. O ağaç büyüyüp kocaman gölgeli bir kavak oldu. Sonra Kırşehir’den birisi gelip o kavağı kesti. Evine direk yaptı. Ahi Evran Sultan’ın evlatları, ‘Bu makam Hz.Hünkar ile Ahi Evran Sultan’ın sohbet ettikleri yerd. Erenlerin nazargahı ve muhiblerin ziyaret yeriydi. İyi etmedin. Bu yer, o ağaç ve pınarla şenlenmişti. Bu ağacı kesmen iyi olmadı. Sana hayır getirmez.’ dediler. Dedikleri gibi de oldu. Kısa sürede ağacı kesen kişi öldü. Ev yıkıldı viran oldu. Onunla birlikte davrananlara da çok zarar oldu. Sonra o pınar kurudu. Yerleri hala bellidir. Yine muhibler ziyaret etmektedir.” (Duran, 2014: 402-405).

Kavak ağacı, Türkler arasında eski çağlardan beri metinlerde yaygın olarak işlenen ağaçtır. Orta Asya’daki en eski efsanelerden Anadolu’da oluşmuş masal, efsane ve halk hikâyelerine kadar kavak ağacı motifinin var olduğu bilinmektedir. Hacı Bektaş Velayetname’sinde de yere dikilen yanmış odunun yeşerip bir ulu kavak oluşundan bahsedilir. Kavak ağacının Türk kültüründe ve toplumsal belleğinde iki önemli özelliği vardır. Yer altından gökyüzüne âlemleri birleştiren ve Tanrı’nın kutunu taşıyan kavak ağacıdır. Ayrıca ağacın kuruması bugün bile ölümü sembolize eder. Kuruyan ağaçtan Tanrı’nın kutu da yok olur. Yeşeren ağaç ise kutun geri gelmesi anlamını taşımaktadır. Bunlara ilaveten kavak ağacının zor iklim koşullarında bile yetiştirilebilmesi ve dalından kolaylıkla çoğaltılabilmesi kültür tarihimizde istisnai bir yer edinmesiyle ilişkilendirilebilir.

“Onun birinci ve en önemli fonksiyonu göğün direği ve dünya ağacı olmasıdır. Yer altından gökyüzüne üç âlemi birleştiren ‘Bay Terek’, ‘Bay Kavak’, Tanrı’nın sembolüdür. Ayrıca o, bağımsızlığın ve bayrağın da sembolüdür...Kavak, ölüm ve dirilme sembolüdür. Kavağın kuruması devrilmesi kutun gitmesi ve ölümün; tekrar yeşermesi ise giden kutun geri gelmesi ve yeniden dirilmenin sembolüdür.” (Ergun, 2004: 216-217).

Bugün bile Anadolu’nun birçok yerinde yaşayan, çocuğun doğumunu temsilen ağaç dikme bilincinin arka planını İslamiyet Öncesi Dönemde bulmak mümkündür. Zira ağaç bu dönemde yaşamın kaynağıdır. Yaşamın sürekliliğini ağaç temsil etmektedir. İnsanoğlunun ömrü ile ağaç özdeşleştirilmekte, ağaç kurduğunda kişinin de çok uzun süre yaşayamayacağına inanılmaktadır. Ocak’ın konuya yaklaşımı da benzer minvaldedir: “Ağaç kültü Uygurlar’da değişik bir cephe daha ortaya koyuyor. Bunlarda ağacın insan soyu ile ilgisine dair bir inancın varlığını, meşhur menşe’ efsânesinden anlıyoruz.” (1983: 85).

Manas Destanı’ndan Dede Korkut Hikâyeleri’ne kadar birçok edebi metne sinen kavak ağaç motifinin Velayetname’de var oluşu da yine izaha muhtaç meselelerdendir. Zira ulu kavak ağacı, bazı Türk grupları arasında altına sığınılan, çeşitli müşkül durumların giderildiği, koruyan, kollayan bir baba ya da erkek kavramını simgeler. Hacı Bektaş’ın da sohbet sırasında kerametle kavak bitirmesi ve bozkırda o ağacın altına sığınılması bu durumun yansımasıdır. Daha sonra ise ağacın kesilmesi neticesinde, ağacı kesen kişinin hayatını kaybetmesi, evinin barkının viran olması her ne kadar Hacı Bektaş’ın kerametine bağlansa da aslında eski Türk dinine dayanmaktadır. Türkler, kültürel genetiğinde İslamiyet Öncesi Dönemin yaşamı ve din anlayışı ile İslamiyeti sentezlemiştir. Velayetname’de anlatılanlar ise bu sentezin bir sonucu olabilir.

Yine bir başka bölümde iki ermiş bir kavak ağacının duldasında, ona sığınarak sohbet ederler. Bu durum onların dış dünyayla bağlantılarını kopardıklarını, kavak ağacının kutsiyetiyle Tanrı’ya ulaşmaya çalıştıkları şeklinde de yorumlanabilir.

“O sırada H.Hünkar hacı Bektaş-ı Veli (K.S.A.) Gülpınar adlı pınarın kenarındaki o kavak ağacının gölgesinde Ahi Evranla oturmuş sohbet ediyordu.” (Duran, 2014: 450).

Vade dolup ilahi emir gelince, Hacı Bektaş bir keramet daha gösterip öleceği zamanı bilerek vasiyetini açıklamıştır. Vasiyeti sırasında söylediklerinden birisi dikkat çekicidir. Tabutunun ceviz ağacından yapılmasını ister.

“Tabutum ceviz ağacındandır.” (Duran, 2014: 617).

Türkler; çok eski zamanlardan beri, Sibiryâ'da yaşayan Türklerde olduğu gibi, ölen kişileri ya ağaç kabuklarına sararak ya da ağaçları oyarak içine koymuş ve bu şekilde defnetmiştir. Bugün hâlâ Anadolu'nun birçok yerinde tabutların ağaçtan yapılmasının bu gelenekle bir ilgisi olmalıdır. Türklerin bu ananesinin Velayetname'de karşılık bulunduğunu görmekteyiz.

Üzüm asması bahsi, Anadolu kültürünün Velayetname'ye yansıyan kısmıdır. Eski Türk geleneğinde bu ağacın bir kutsiyeti yoktur. Üzüm asmasının Velayetname'de yer alması, dervişlerin Orta Asyadan getirdikleri kültürel motiflerle Anadolu sahasında yer alan yerel motiflerin kaynaştığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira araştırmalar üzümün anavatanının Anadolu coğrafyası olduğunu ortaya koymuştur. (Uhri, 2017: 11).

“Bağ sahibi ‘Bu gelen kişiye falan asmadan üzüm getir, yesin.’ dedi. Ahi Evran ‘O dediğin asma nerde bilmiyorum.’ dedi. Bağ sahibi ‘Bunca zamandır bu bağın bağbanısın, daha asmanın nerde olduğunu bilmiyor musun?’ dedi. Ahi Evran ‘Ben bağı beklemeye söz verdim. Asmaya dokunmaya değil.’ dedi. Bağ sahibi kendi eliyle asmadan birkaç hoşâ üzüm koparıp bunlara ikram etti. Yediler. (Duran, 2014: 393).

Bu menkıbe, aynı zamanda dervişlerin ruh terbiyesinin önemini de yanıttmaktadır. Derviş, uzunca süre bağın koruyuculuğunu üstlenmesine rağmen bağdan üzüm yememiş ve hangi asmada iyi üzüm olduğuna dikkat etmemiştir. Diğer bir ifadeyle derviş ruhsal olgunluğa erişmiş ve harama el uzatmamıştır.

Ağaç ve orman kültürünün günümüze kadar yaygın şekilde ulaşmasında aslında İslam inancının bazı ağaçları kutsal saymasının etkisi vardır. Zeytin, incir, nar, hurma gibi ağaçlar İslamiyet tarafından önemsenmiştir. Bu sebeple günlük yaşama da bu önem yansımıştır. Binlerce yıldır toplumsal hafızaya yerleşmiş olan bu kült, İslamiyet ile birlikte şekil değiştirerek halkın ortak hafızasında nesiller boyunca varlığını sürdürmüş hatta İslami karakter kazanmıştır.

İnan, bu noktaya şu şekilde yaklaşmaktadır: “Mezarlara ve ağaçlara nezir olarak paçavra bağlamak en ibtidaî şamanizmin geleneklerinden biridir ve bütün müslüman Türklerin halk tabakası içinde dinî bir vazife imiş gibi telâkki edilmektedir. Şamanist bu ‘nezir’i dağ, orman, ağaç, su ruhlarına, umumiyetle ‘yer su’ dediği tanrıya bağışlar, ‘yer su’ ruhları merhametli ve koru-

yucu ruhlardır; az şeye kanaat ederler. Darılmadıkça kanlı kurban istemezler. Müslüman Türkler ise bununla bir velinin ruhundan istimdat ederler. Yani 'yer su' tanrıları gerçek veya uydurma velilerin mezarlarına yerleşerek eskiden şamanlık devrinde haksettikleri paçavraları almakta devam ediyorlar." (1987: 472).

Sonuç

En eski çağlardan günümüze kadar Türklerin kültürel hafızası kırılma yaşamamıştır. Var olan din anlayışı ya da kültürel objeler mekâna, zamana, komşu milletlere, göç neticesinde ulaşılan coğrafyalarda yerli halkın zihniyetine göre yeniden şekillenmiş ve varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Türkler, İslam inancını kabul ettiklerinde de hem dinî hem de kültürel yaşamlarında önemli ölçüde değişim yaşamıştır. Ancak bu değişim hiçbir surette genetik hafızayı yok etmemiş, Türklerin eski inançları ve kültürel kodları bir şekilde İslamiyet ile kaynaşmış ve yeni bir sentezle varlığını devam ettirmiştir. Bugün hâlihazırda Anadolu coğrafyasında birçok dinî ve kültürel ritüel, mitolojik zamanlardan beri Türklerin inandığı dinlerin ve oluşturdukları kültürel belleğin yansımalarından başka bir şey değildir.

Bu açıdan bakıldığında, Hacı Bektaş Veli'nin Velayetname'sinde ağaç ve orman kültürünün varlığını net şekilde görmekteyiz. Bektaşilik anlayışının ulusu olan Hacı Bektaş'ın Velayetname'sinde, İslamiyet Öncesi Dönemde var olan ağaç ve orman kültürünün yazılı ya da sözlü şekilde asırlar boyunca varlığını koruduğunu ve günümüze kadar ulaştığını tespit etmiş bulunmaktayız.

Kaynaklar

Aslan, Seher. (2014). "Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 1, 61.

Barkan, Ömer Lütfi. (1942). "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2, 279-300.

Duran, Hamiye. (1995). "Hacı Bektaş-ı Veli Velâyet-nâmesi ve Velâyet-nâme'de Geçen Keramet Motifleri". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

—. (2014). *Velâyetname Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Duran, Hamiye, Dursun Gümüšođlu. (2010). *Hünkar Hacı Bektaş Velayetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Yayınları.
- Ergun, Pervin. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gürsoy, Ülkü. (2012). “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61, 43-54.
- Işık, Ramazan. (2004). “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 89-106.
- İnan, Abdulkadir. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (2017). *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menakıpnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- . (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uhri, Ahmet. (2017). “Üzümün Doğu Akdeniz’deki Uzun Yolculuğu”. *Üzümün Akdeniz’deki Yolculuğu Konferans Bildirileri*. 11-17.

ALEVİ-BEKTAŞI BELLEĞİNE CÖNKLERDEN KATKILAR: TERCEMAN VE GÜLBANKLAR

The Contributions to Alevi -Bektashi Memory From Cönks: “Terceman” and “Gülbanks”

Ali DUYMAZ*

Öz

Kişisel arşivimizde bulunan cönkler arasında muhtemelen Alevi-Bektaşî dedeleri tarafından tutulup uzun süre kullanılmış iki ayrı cönk vardır. Oldukça düzgün bir yazıyla ve tek el tarafından kaleme alındığı görülen bu cönklerde çoğunlukla yedi ulu ozanın nefesleri, ilahiler, deyişler ve gazeller yer almaktadır. Ayrıca çok sayıda gülbank ve terceman adı verilen dualar da mevcuttur. Bilindiği üzere Alevi-Bektaşî inançlarında dua niteliği taşıyan, kısmen Arapça ifadeler barındıran, çoğu kısmı Türkçe olan, yüksek sesle ve toplu halde okunan, manzume niteliğindeki metinlere gülbank ve terceman adı verilmektedir. Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili yayınlarda genellikle 21 gülbank, altı “terceman” ve “Tekbir-i Taç” metni yer almıştır. Gülbank ve tercemanlar bugüne dek daha ziyade sözlü derlemeler aracılığıyla elde edilmiş ve önemli bir kısmı yayımlanmıştır. Cönkler bu açıdan yeterince ele alınıp değerlendirilmemiştir. Alevî-Bektaşî erkânına dair tören ve inançlarla ilgili olan gülbank ve tercemanlar, dede ocağına ve törenin niteliğine göre bazı küçük değişiklikler de göstermektedir. Ayrıca yeni ay görününce söylenen tercemanlar, yemek duaları gibi dinî nitelikte olmayıp günlük hayatı düzenleyen metinler de mevcuttur. Bu tür metinler, gülbankları ve tercemanları, tekerleme ve şaman dualarıyla karşılaştırmanın ve başka boyutlarda değerlendirmenin önünü açacak yapıdadır. Bu bildiri de arşivimizdeki iki ayrı cönkteki metinleri genel manada değerlendirip özellikle terceman ve gülbank metinlerini karşılaştırmalı olarak incelemek istiyoruz. Böylece Alev-Bektaşî kültüründe son derece önemli bir yere sahip olan gülbank ve tercemanların metin belleğine de katkı yapmak amacındayız.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî, Gülbank, Terceman, Cönk, Dua

Abstract

There are two separate conks in our personal archive that probably used for a long time and held by Alevi-Bektashi grandfathers. These conks, which are seen to be written by a quite smooth handwritten writing and a single hand, are mostly composed “nefes”, “ilahi”, “deyiş” and “gazel”s of the seven almighty poets. Besides there are a number of prayers named as the gulbank and terceman. As is known, the texts that carrying prayer quality in Alevis-Bektashi beliefs, having partly Arabic expressions, most of which are Turkish, said loud and collectively, are called gulbank and terceman. The publications related to Alevism-Bektashi generally included 21 gulbank, six “terceman” and “Tekbir-i Taç” texts. The gulbank and tercemans have been achieved mostly through oral compilations until today and a significant part of them have been published. Conks has not been sufficiently approached and evaluated in this respect. The gulbank and tercemans concerned with ceremonies and the beliefs about the Alevi-Bektashi pe-

* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Türkiye, ali_duyamaz@hotmail.com

ople, also show some minor changes according to the grandfather society and the qualification of ceremony. In addition the tercemans which mentioned when crescent appeared are texts that regulate the daily life rather than religious qualities such as meal prayers. These texts have a structure that will allow to evaluate in aspects and compare the gulbanks and tercemans with the “tekerleme” and shaman prayers. In this study, we would like to examine the texts in the two separate conks in our archive generally and analyse particularly the terceman and gulbank texts as comparatively. Thereby, we aim to contribute to the text memories of the gulbank and terceman which have a very important place in Alev-Bektashi culture.

Keywords: Alevi-Bektashi, Gulbank, Terceman, Conk, Prayer

1. Giriş

Kişisel arşivimizde bulunan 70 civarındaki cönkten 10 ve 40 numaralı cönkler, diğer cönklerden farklı olarak, yazı anlamında tek elden çıkmış ve Bektaşî erkânına ait içeriğiyle tek bir tema etrafında şekillenmiş oluşlarıyla dikkat çekmektedir. Klasik cönk tarifinin kısmen dışında sayılabilecek bu durum, söz konusu cönklerin bir çeşit erkânname ya da cem sürmek için dedelerin veya babaların uygulamada kullandıkları yazılı defterler olarak da düşünülebilir. Her ne şekilde olursa olsun Alevi-Bektaşî belleği açısından özellikle yazılı olmaları itibarıyla değerli belgeler olduğu düşüncesindeyiz. Bu cönklerde yedi ulu ozan başta olmak üzere Alevi-Bektaşî kültür ve edebiyatı açısından son derece önemli olan nefes, gazel, mersiye, vücutname, nâd-ı Ali, müfret gibi farklı tür ve şekillerde bolca şiir mevcuttur. Bu şiirler Mehmet Ali Dede Baba, Hilmi, Hacı Bektaş Veli, Şah Hatayî, Virânî Sultan (Virânî Dede), Kul Himmet, Pir Sultan, Veli Abdal, Nesimî Sultan, Nakşî, Kalender Abdal, Şahî, Tevfik Baba, Perişan Baba, Türabî Hacı Ali Dede, Güvenç Abdal, Abdal Musa, Bedrî, Kabulî gibi şairlerin adlarına kayıtlıdır. Bu şiirler dışında her iki cönkte de çok sayıda gülbenk/gülbank ve tercemana rastlanmaktadır. Bu bildiride söz konusu gülbank ve tercemanlar hakkında değerlendirmeler yapıp metinlerini ek olarak vereceğiz.

2. Gülbank ve Terceman Üzerine

Farsça kaynaklı bir sözcük olan gülbank ya da gülbenk, Yeniçeri Ocağı ile birlikte Mevlevilik, Bektaşîlik, Halvetilik, Kadirilik, Rıfailik gibi kimi tarikatlarda söylenen, dua niteliği taşıyan ve büyük oranda Türkçe olan ölçülü ve ahenkli sözlerdir. Dinî ve törensel nitelikleri yanında edebiyat malzemesi olarak değerli olan gülbenkler üzerinde metin neşri ve inceleme olarak bazı yayınlar yapılmıştır. Benzer manada kullanılan diğer bir tabir ise terceman veya tercüman sözüdür. Gülbanklar daha ziyade törensel (ritüel, ayinî) ve top-

lumsal bir mahiyet arz ederken tercemanlar bireysel dualar olarak kabul edilebilirler. Gülbanklar daha ziyade töreni yöneten dede ve babalar tarafından çekilerek icra edilirken tercemanlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Özellikle tercemanlar eski inanışlardan kalmış izleri korurken üslûp ve ifade bakımından anonim halk edebiyatı türlerinden tekerlemelere de yakınlaşırlar. Zaman zaman gülbank ile aynı anlamda kullanılsalar da tercemanlar daha ziyade günlük hayatın tutum ve davranışlarını düzenleyen metinlerdir. Mesela yatarken, uykudan uyanınca, tıraş olurken, yeni ay görülünce, kabir veya türbe ziyareti esnasında tek bir kişi tarafından herhangi bir ritüele bakılmaksızın okunabilmektedirler. Dâr, tâc, vudû, gusûl, ikrar, vedâ, eşik, çamaşır, post, meydan, teslim, niyaz, tîğ-bend, ziyaret-i türbe, tövbe, su, lokma, yatak, çırağ, hak, hayırlı gibi başlıklar altında terceman metinleri yer almaktadır. Gülbanklar ve tercemanlar büyük oranda anonim nitelik taşırlar. Ancak bazı tercemanların, özellikle manzum olanların bir kısmının şairleri de belirlidir (Ayrıntılı bilgi için bk. Uluçay 1996; Uzun 1996; Korkmaz 2000; Teber 2008: 116-118; Öz 2011).

Gülbankların önemli bir kısmı Alevi-Bektaşî erkânı içinde özel bir yer işgal ederken bir kısmı da genel toplumsal yapımızda görülen dualarla aynılık ve benzerlik göstermektedir. Mesela gülbank ve tercemanlar içerisinde yer alan yatak duaları, sofrâ ve yemek duaları geleneksel kültürümüzde sıkça rastladığımız öğelerdir. Ayrıca resmî anlamda sadece Yeniçerilerde görülen gülbankların benzerleri, şehirleşmeye bağlı olarak özellikle Osmanlı devletinin son asırlarında mahalle mekteplerine başlamaya ilgili törenlerde, yani “âmin alayları”nda da söylenmeye başlanmıştır (Kara-Birinci 1997: 21, 89). Bu durum, gülbank ve tercemanların toplumsal anlamda yaygınlığını da göstermektedir. Yani özel bir terim olarak Alevi-Bektaşî inançlarına uygun biçimde kavramlaşan gülbanklar, aslında Türk toplumunun ortak hayatında kullanılan dua ve dua niteliğindeki ifadelerle de yaygınlaşmıştır. Bu metinlerin bir kısmı ise zamanla çocuk folkloruna da çökmüştür.

3. Cönklerin Tanıtımları ve İçerikleri

3.1. 10 Nolu Cönk

Mehmet Ali Dede Baba, Hilmi, Hacı Bektaş Veli, Şah Hatayî, Viranî Sultan, Kul Himmet, Pir Sultan, Veli Abdal, Nesimi Sultan, Kalender Abdal, Şahî, Tevfik Baba, Perişan Baba, Türabî Hacı Ali Dede, Güvenç Abdal, Behlül Dana gibi şairlerin Nefes, Nutuk, Vücutname, Nâd-ı Ali, İmam Hüseyin Mer-

siyesi, Müfret türlerinde eserleri bulunan cöngün keleme kaydında “*Hurrîre fi fakîrî’l-hakîr bende-i âl-i âbâ evlâd-ı Mustafa Kenzî Baba Selanîkî İsmail Sûzî Gedâ Fi 23 Saferü’l-hayr 1310 Temmet (16 Eylül 1892)*” notu mevcuttur. Özellikle tercemanlar bakımından zengin olan cönkte “Terceman-ı matem iftarında su içtikte (10/5)”¹, “İçtikten sonra (10/5)”, “Terceman-ı günah (10/5)”, “Türbe ziyaretine gittiği vakit eşiğe niyaz etmezden mukaddem okunacak terceman (10/6)”, “Eşiğe niyaz edip badehu içerü girip der mahallinde niyaz edip badehu kalkıp bu terceman okuyup usulü üzere ziyaret eyleye terceman budur (10/6)”, “Terceman-ı sofra (10/8)”, “Terceman-ı tîğbend (10/21)”, “Terceman-ı yeni ay gördükde (10/21)”, “Terceman-ı niyet-i siyam-ı matem (10/21)”, “Terceman-ı sabah yüzün yıkarken (10/22)”, “Terceman-ı gusül (10/22)”, “Terceman-ı çamaşur (10/22)”, “Terceman-ı vahdete varacağı vakit (10/55)” ile “Akşam ve sabah gülbengi (10/56)” metinleri bulunmaktadır.

Buna göre 10 Nolu cönkte bir gülbank ile on dört terceman yer almaktadır. Cönkteki gülbank Alevî-Bektaşî erkânnamelerinde en sık rastladığımız “Muhammed Diye” başlıklı gülbanktır. Cönkte yer alan tercemanlar ise hem dinî ibadet sayılabilecek davranışlarla hem de günlük hayatla ilgilidirler.

3.2. 40 Nolu Cönk

40 Nolu Bektaşî cöngünde de Virânî Dede, Hatayî, Kalender Abdal, Abdal Musa, Bedrî, Kabulî, Nesimî, Nakşî gibi şairlerin nefes ve gazel başlıkları altında şiirleri yer almaktadır. Ayrıca “Terceman-ı tâc (40/41)”, “Terceman-ı sıva (40/41)”, “Terceman-ı Kamberiyye (40/42)”, “Terceman-ı elif lâ temend (40/42)”, “Terceman-ı tîğbend (40/42)”, “Terceman-ı teslim (40/42)”, “Terceman-ı çamaşur (40/42)”, “Terceman-ı çerak (40/43)”, “Terceman-ı niyaz (40/43)”, “Terceman-ı destegül (40/43)” gibi tercemanlar ile “Gülbenk Muhammed diye (40/43)” başlıklı bir gülbank bulunmaktadır. Cönkte kimin tarafından ve hangi tarihte tutulduğuna dair herhangi bir kayda rastlanamamıştır.

40 Nolu cönkte de bir gülbank ile on bir terceman yer almıştır.

4. Değerlendirme

Yukarıda belirttiğimiz üzere gülbanklar, genellikle cem başta olmak üzere dinî ritüellerde dede veya baba tarafından ve topluluk halinde söylenir. Bizim ele aldığımız her iki cönkte de birer adet gülbank yer almaktadır. Bunlar çok yaygın olan “Akşam ve Sabah Gülbengi” ile “Muhammed

Diye” başlıklı gülbanklardır. Ancak tercemanlar daha ziyade bireysel olarak söylenen, günlük hayatın değişik yönlerine yönelik pratik bir nitelik taşırlar. Bu çerçevede tercemanlar, geleneksel bir tutum ve davranış yapısı da gösterirler. Ancak Alevi-Bektaşî inançları bu sözleri de belirli bir dua yapısı içine sokarak kalıplaştırmış, etrafında bir yaptırım gücü oluşturmuş ve en önemlisi dinî bir mahiyet kazandırmıştır. Bu kalıplaşmada kimisi ayetlerden alınmış Arapça ibareler yer alırken başlangıçta “Bism-i Şah” ile sonuçta “Ber-cemâl...” kalıpları dikkati çekmektedir. Ancak Türkçe kısımlar daha ziyade ölçü ve kafiyeleniş bakımından mani tarzında manzum nitelik taşırlar. Belirli bir biçime sokulamayan ölçülü sözlerin bir araya gelişinden oluşan tercemanlar ise ifade ve üslûp bakımından tekerleme türüne yakınlaşmıştır. Çünkü yarı Arapça yarı Türkçe sözler, bir anlamda kimi tekerlemelerde de görülen “müllemma”lığı çağrıştıran öte yandan ezberde kalıcılığı sağlayan iç kafiyeler ve anlamın yerine işlevin öne çıkışı gibi özellikler tekerleme türünde öne çıkan özelliklerdir. Ayrıca işlev bakımından da tıpkı tekerlemeler gibi pratik hayatta kullanımı daha sık görülen metinlerdir. Tercemanların bir başka işlevleri ise, İslâm öncesi eski inanışları bünyelerinde barındırarak günümüze taşımalarıdır. Bugün artık etrafında fazlaca bir inanış ve uygulama kalmamış olsa da ya da çocuk folkloruna çökmüş olsalar da Alevi-Bektaşî tercemanlarında varlığını sürdüren kutsal eşik, yeni ay görme gibi inanışlar bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca günlük hayatta rutin işlemler olan sofraya kurma, çamaşır yıkama gibi işler esnasında da tercemanlar söylenmektedir.

Her ne kadar günlük hayatta kullanılma oranı yüksekse de tercemanların bir kısmı ritüellerde kullanılmaya da müsait yapılar kazanmıştır. Kurban kesme, matem orucuna niyetlenme, oruç açma, türbe ziyareti, on iki hizmet gibi dinî ve törensel nitelikteki uygulamaların değişik aşamalarında da tercemanlara müracaat edilmektedir.

Bu saydığımız hususlarda birkaç örnek üzerinden ayrıntıya girmek istiyoruz:

4.1. Eşik Tercemanı

En yaygın tercemanlardan birisi eşik niyazı olarak da bilinen “eşik tercemanı”dır. 10 Nolu cönkte “Türbe ziyaretine gittiği vakit eşige niyaz etmezden mukaddem okunacak terceman (10/6)” ile “Eşiğe niyaz edip badehu içerü girip der mahallinde niyaz edip badehu kalkıp bu terceman okuyup usulü üzere ziyaret eyleye terceman budur (10/6)” şeklinde iki “eşik tercemanı yer almak-

tadır. Bilindiği üzere başta Cem Evi olmak üzere kutsal mekânlarda “eşik” önemli ve kutsal bir mahiyet arz eder. Eşik, bir basamak olarak eski Türk inançlarından bu yana etrafında değişik inanış ve uygulamalar oluşmuş bir mekân unsurudur. Eşiğin Türk kültür ve edebiyatında bir metafor olarak kullanılışı ise başlı başına bir araştırma konusudur. Alevilik-Bektaşilik inançlarında varlığını koruyan eşiğin kutsallığı inancı, terceman olarak dinî ve törensel bir nitelik kazanmış görünmektedir.

4.2. Yeni Ay Görme Tercemanı

Alevi-Bektaşi tercemanlarında rastladığımız diğer bir öge “yeni ay tercemanı”dır. Türk kültüründe ve folklorunda artık daha ziyade çocuk folkloruna çökmüş tekerlemeler haliyle gördüğümüz “yeni ay görünce” söylenen duamsı sözler, Alevi-Bektaşi inançları arasında da “terceman” şeklinde dinî bir mahiyet arz etmektedir. Anadolu’da çocukların yeni ay görünce söyledikleri tekerleme örnekleri dışında bu inanış, farklı Türk halklarında dua niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Mesela Kazaklar arasında yeni ay “arbav”ı olarak söylenen tekerlemeler vardır (Duyamaz 2002: 241). Alevi-Bektaşi kültürü, bu inancı söz ve ritüelle kalıplaştırarak bir “terceman” biçimine sokmuş ve günümüze kadar yaşatmıştır.

4.3. Sofra Tercemanı

Türk insanı, yemek ve sofrayı “nimet”e duyduğu saygıdan dolayı önemsemiş, gerek yemek yaparken, gerek yerken, gerekse yedikten sonra dua veya şükür özelliği taşıyan sözlerle bu özelliğini açığa vurmuştur. Bu çerçevede tercemanlar arasında dikkati çeken bir başka metin de “sofra tercemanı”dır. Sofraya oturulurken veya yemekten sonra söylenen dualar arasında bulunan ve yaygınlık gösteren sofr duaları, Alevi,-Bektaşi inancında “sofra tercemanı” şeklinde bir kalıplaşma ve dinî niteliğe bürünme özelliği göstermektedir (Örnekler için bk. Saygı 1996: 175-176). Sofra duaları, nimete şükür başta olmak üzere pek çok ortak değerini yaşatılması anlamında önemli bir gelenektir ve bu geleneğin Alevi-Bektaşi kültürü ve inançlarında varlığını sürdürmesini sağlayan bir “terceman” mevcuttur.

5.Sonuç

Ele aldığımız cönklerdeki malzeme genel anlamda Alevi-Bektaşi inancıyla ilgili olmakla beraber cönklerin malzeme bakımından benzerlikleri ele alınırsa Balkan Bektaşiliğiyle alakası da tespit edilebilmektedir. Özellikle

ketebe kaydı bulunan 10 nolu cönk, Balkan coğrafyasında tutulmuş ve Balkan sahası Bektaşî geleneğine bağlı olarak değerlendirilebilir. Söz konusu cönklerde toplam olarak iki gülbank ile 25 terceman yer almaktadır. Genel bir mukayese ile cönklerdeki gülbank ve tercemanların daha önce derlenip yayımlanmış malzemeye benzerlikler gösterdiği dikkati çekmektedir. Özellikle Arnavutluk'ta bulunan bir erkânnâme defterindeki tercemanlarla bizim cönklerimizdeki metinler benzeşmektedir (Bk. Yalçın-Yılmaz 2005). Yazma erkânnamelerle birlikte kimi Bektaşî mecmualarındaki tercemanlarla da büyük oranda benzerlikler mevcuttur (Bk. Teber 2008; Bülbül-Ördek 2017). Buna karşılık kimi yapısal farklılıklar da mevcuttur. Her iki cönkte başlığı ortak olan tercemanlar mevcuttur. Bunlar çamaşır, niyaz ve tığbend gülbanklarıdır. Ancak içerik olarak farklılık göstermektedirler. Ekte verdiğimiz malzemenin Alevi-Bektaşî gülbank ve terceman belleğine katkı sunacağı aşîkârdır.

Sonuç olarak Alevi-Bektaşî edep ve erkânî için vaz geçilmez ögeler olan gülbank ve tercemanların yazılı ve sözlü kaynaklardan derlenip toplanması halen bir gereklilik olarak varlığını korumaktadır diyebiliriz. Yeni derleme ve toplamalarla elde edilecek malzemenin belirli bir seviyeye gelmesi sonucunda ise terim ve kavramlar tanımlanıp kavram kargaşası önlenmelidir. İlk olarak elde edilecek malzemenin hareketle gülbank ve terceman sözleri bir terim olarak yerli yerine oturtulduktan sonra bunların Alevi-Bektaşî erkânî, yani erkânnameler içindeki yerleri yeniden değerlendirilmelidir. Elbette ayet kaynaklı Arapça sözler de tespit edilmelidir. Ancak halkbilimi açısından özellikle tercemanların günlük davranışları nasıl kodladığı, eski inanış ve uygulamalarla ilişkisi, ifade ve üslûp özellikleri, edebi bir tür olarak tanımlanıp tanımlanamayacakları meseleleri de mutlaka tartışılmalıdır. Şüphesiz ki Alevi-Bektaşî çevreleri dışındaki toplumsal katmanlarda görülen benzer davranış, tutum ve söylemlerle ortak ya da farklı yönler de bir başka araştırma sahası olarak düşünülmalıdır.

Sonnotlar

Parantezi içindeki rakamların ilki kişisel arşivimizdeki cöngün, ikincisi ise cöngün ilgili sayfasının numarasıdır.

Kaynakça

- Bülbül, Tuncay-Ördek, Şerife (2017). “Bektaşılığa Ait Yeni Bir Mecmua: Mecmu’atü’r-Resâ’il”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 16, 3-44.
- Duymaz, Ali (2002). *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kara, İsmail-Birinci, Ali (1997). *Mahalle Mektebi Hatıraları*. İstanbul: Kitabevi.
- Korkmaz, Esat (2009). *Kitap Yol Rehberi Gülbanklar Erkanlar*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Öz, Gülağ (2013). *Yeniçeriler ve Bektaşilik*. Ankara: Barış Kitabevi.
- Öz, Sevgi (2011). *Alevi İnançında Gülbank/Dua Ve Deyişler*. Ankara: Yol Yayınları.
- Saygı, Hakkı (1996). *Şeyh Safî Buyruğu ve Rumeli Babağan (Bektaşî) Erkânları*. İstanbul: Mert Matbaacılık.
- Teber, Ömer Faruk (2008). *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Uluçay, Ömer (1996). *Alevilikte Dua “Gülbang”*. Adana: Gözde Yayınevi (2. Bs.).
- Uzun, Mustafa (1996). “Gülbank”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 232-235.
- Yalçın, Alemdar-Yılmaz, Hacı (2005). “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler / Erkanname 1”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33, 11-69.
- Yaman, Mehmet (2001). *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: Garipdede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği (5. Bs.).

Ek Metinler:

10 Nolu Cönk

Terceman-ı Matem İftarında Su İçtikte (10/5)

Bi'smi şâh. Selâmullahi ale'l-İmamü'l-Hüseyn ve ale'l-evlâdü'l-Hüseyn ve ale'l-ashabü'l-Hüseyn lâ'netullahü ale'l-Yezid ve alâ kavm-i Yezid sad hezarân ya İmam Hüseyn el mededü'l-mededü'l-meded.

İçtikten Sonra (10/5)

İmamların ruh-ı revânları şâd ola, âşıkların fahri mezîd ola, lâ'net bâ-cân-ı Yeziden, rahmet bâ-cân-ı şehîden.

Terceman-ı Günah (10/5)

Bi'smi şâh. Günahkârım mücrimim ey puşt-i penâh-i pâdişâh suçum afveyle aman ey Gani Şah be hakk-ı Murtaza ve âl-i dergâh-ı İmam Hüseyn hakkıçün pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli hakkıçün Rabbenâ zalema enfüsenâ ve in lem tağfirlena ve terhemna lelekübenne minelhasirin estağfurullah estağfurullah estağfurullah. Ber-cemâl-i zât-i pâk âl-i âbâ salavat.

Türbe Ziyaretine Gittiği Vakıt eşîşe Niyaz Etmezden Mukaddem Okunacak Terceman (10/6)

Bi'smi şâh. Allah Allah esselamüaleyküm ey erenler can gözüyle daim Hak'ı görenler Dünya varını terk kılanlar teveffenni müsliman velhakkı bissalihin

Eşîşe niyaz edip badehu içerü girip der mahallinde niyaz edip badehu kalkıp bu terceman okuyup usulü üzere ziyaret eyleye terceman budur (10/6)

Bi'smi şâh. Allah Allah cemâlidir senin nûr-ı İlâhî yüzündür âlemin mihr ile mâhı ayağın ...

Terceman-ı sofra (10/8)

Bi'smi şâh. Allah Allah ni'met-i Celil, berekât-ı Halil, lokma nûr ola, bela dûr ola, yiyenlere nûr-ı iman ola, yedirenler pişirenler kotaranlar bermurâd ola. Hak berekâtın vere, bu gitti ganisi gele, üçler beşler yediler kırklar nûrunu kerem-i Ali pirimiz kutb-ı âlem Hünkâr Hacı Bektaş Veli hazır gaip batın gerçeklerin demine, Baba Kaygusuz keremine, Seyyid Ali Sultan mürüvvetine, lokma hakkına, gerçeğe hû.

Terceman-ı tığ-bend (10/21)

Bi'smi şâh. Hizmet-i merdâniye dil bendini, gûşvâre tutmuş pîr pendini, rehber ile pîre ettim iktidâ, taktı Selmân boynuma tığ-bendimi. Ber-cemâl-i zât-ı pâk âl-i âbâ râ salavat.

Terceman-ı Yeni Ay Gördükde (10/21)

Bi'smi şâh. Nasrun minallah ve fethan karib ve beşşiri müminin ya Muhammed ya Ali. Ber-cemâl-i zât-ı pâk âl-i âbâ râ salavat.

Terceman-ı Niyet-i Siyam-ı Matem (10/21)

Bi'smi şâh. Allah Allah erenler himmetine, Hazret-i İmam Hüseyin efendimizin niyetine, Kerbelâ'da şehîd olanların ruhiçün niyyet-i siyâm-ı mâtem Fatimatüzzehra hazır gaip zahir batın erenlerin himmetleri üzerimize hazır ve nazır ola, gerçekler demine keremine, hû diyelim hû.

Terceman-ı Sabah yüzün yıkarken (10/22)

Bi'smi şâh. Allah Allah dest-i kudretullah, cemâl-i Resulullah, kemâl-i Aliyyi veliyyullah, mürşidim kâmilullah, havâlet Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veliyyullah. Ber-cemâl-i zât-ı pâk âl-i âbâ râ salavat.

Terceman-ı Gusl (10/22)

Neveytü en yugtesile gaslen fenâen cemi'an işti'hâlî'd-dünyâ ve mâ teşebbehe takarrüben ila'llâhi te'âlâ, tarik-i âl-i enbiyâ ebrâr-ı abdâl ya Muhammed, ya Ali.

Terceman-ı Çamaşur (10/22)

Bi'smi şâh. Ve izâ şi'nâ beddelnâ emsâlehüm tebdilen. Ber-cemâl-i zât-ı pâk âl-i abâ râ salavat.

Terceman-ı vahdete varacağı vakit (10/55)

Bi'smi şâh. Allah Allah lâ ilâhe illallah Muhammedün Resulâllah Aliyyi Veliyyullah mürşidim kâmilullah bi-hürmeti se Muhammed ve bi-hakk çâr Ali be deh Hasan sırr-ı Hudâ sen bizi etme cüdâ Cafer Musa ve Hüseyin hakkıçün, ben kıldım hata sen kıl atâ hata kıldım suçum afveyle ey şâh bi-hakk-ı Murtazâ ve âl-i dergâh şehîd-i Kerbelâ Hüseyin hakkıçün. Ya Allah ya Muhammed ya Ali lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr. Her nasip ve her hayır senden gelir feth eyle ey Perverdigâr her belâ ve her kazâ kanden gelir def eyle ey Perverdigâr bi-hakk-ı lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr lâ havle velâ kuvvete illâ billahil aliyyil azîm.

Akşam ve Sabah Gülbengi (10/56)

Bi'smi şâh. Allah Allah ahşamlar hayrola hayırlar fethola şerler defo-
la belâ dūr ola münkir münafık memat ola müminler ber-murâd ola on
iki imam on dört masum-ı pâk efendilerimiz yardımcımız ola pirimiz
Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli efendimizin himmeti keremi üzerimize hazır
ve nazır ola, şaşırıp düşürmeye meded mürüvvet

40 Nolu Cönk

Terceman-ı Tâc (40/41)

Erenler dergâhında men kemter kemîne, yüzüm hâk eyledim rûy-i ze-
mine, giyüben Kaygusuz'dan tâc-ı izzet, hü diyelim erenler demine...
Ber-cemâl...

Terceman-ı Sıva (40/41)

Hamdullah-i Rabbi efdal zü'l-metîn, rûh-ı revâne şâd handân, Hasan ve
Hüseyin. Ber-cemâl-i Muhammed kemâl-i Hasan ve Hüseyin Ali ra bü-
lend-i salavat.

Terceman-ı Kamberiyye (40/42)

Cân u dilden ol muhibb-i şah-ı şîr ü şübri, eşiğinde hizmet eyle terk edip can u
seri, ol tarikatta meyan-beste olup Hak yoluna, bağlana cemi erenlerden
beline Kamberi. Ber-cemâl.

Terceman-ı Elf lâ temend (40/42)

Terk-i tecrid ahdine bend eyledim elf lâ temend. Kulhu Allahu ehaddir
şanına allahu's-samed, lem yelidsin ey velem yüled okurum zâtını hem
velem yekûn lehü dedim dahi küfüvven ahad. Ber-cemâl-i Muhammed.

Terceman-ı Tığ-bend (40/42)

Hizmet-i Merdâne bidâyet bendini, gûşvâr kılmışım dost bendini, rehber
ile pîre ettin iptidâ, taktı Süleyman boynuma tığ-bendini. Ber-cemâl-i
Muhammed.

Terceman-ı Teslim (40/42)

Erenler oldu erkânı imânım, gönlümde kalmadı şekk ü gümânım, tes-
lim takup Hakk'a olmuşam teslim, erenler hizmetinde terk ettim cânım.
Ber-cemal-i Muhammed

Terceman-ı Çamaşır (40/42)

Ve izâ tebdilen bed lenâ emsâlihüm Ber-cemâl-i Muhammed kemâl-i
Hasan ve Hüseyin ra bülend-i salavat.

Gülbenk Muhammed Diye (40/43)

Allah Allah. Akşamlar hayrola, hayırlar feth ola, şerler def ola, münkir münâfık mât ola, mü'minler şâd hurrem ola, derviş-i derdmendlerin âkıbetleri hayr ola, ocaklar rûşen ola, erenler zâhir bâtın kılıcımızı keskin [eyleye], kısmetlerimiz ganî ola, muhabbetimiz âlî ola, murâdlarımızı feth eyleye, Hak Muhammed Ali gözcümüz bekçimiz ola, muhabbetten cemâlden didârdan katardan dirlikten ve birlikten ayırmaya ve iki âlemde unutturmaya. Hazret-i Pîr Efendimizin himmeti üzerimize zâhir bâtın hâzır nâzır ola. Mürşidimiz Ali, rehberimiz Muhammed, mezhebimiz İmâm Ca'fer, üçler yediler kırklar, nûr-ı nebiyy-i kerem Ali gülbeng-i Muhammed'i pîrmiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli gerçekler demine hû.

Terceman-ı Çerâk (40/43)

Çerâğ-ı evliyâ nûr-ı semâvât bu menzildir Tûr-ı münacât Resûl-i Kibriya fahr-i kâinat. Ber-cemâl-i Muhammed...

Terceman-ı Niyaz (40/43)

Kalallahü maşrıku ve'l-mağribü fe-eyne-mâ tuvellû fe-semme vechu'llahi, simâhüm fi-vücûhuhim min eseri's-sücut. Ber-cemâl.

Terceman-ı Destegül (40/43)

Deste gülüm gülşan içinde, şakırım bülbül gibi, muhabbet tâ ezelden, savaştım abdal gibi, hâlimize hâl olanı aldık solmaz gül gibi. Ber-cemâl-i Muhammed

KAYSERİ İNCESU ŞEYH TURESAN VELÎ ZAVİYESİ

Incesu Sheikh Turesan Veli Zaviya in Kayseri

Abdulkadir DÜNDAR*

Öz

Şeyh Turesan Velî'nin kimliği ve hayatı hakkında tarihi kaynaklar ve belgelere dayalı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, onunla ilgili yöre halkı arasında bazı menkıbeler anlatılmakta ve yaşatılmaktadır. Ayrıca, kurmuş olduğu tekkesinin Şeyhliği, İncesu'da sülalesi olduğu kabul edilen ailede yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Anlatılanlara göre Şeyh Turesan Veli, 13. yüzyılın bilinen önemli şeyhleri arasında yer almaktadır. Valide Sultan Mahperi Hunat Hatun Tekke Dağı'nda, Durağım mevkiinde bildirimizin konusu olan ve bugün de ayakta bulunan zaviyeyi inşa ettirmiştir. Ayrıca, Hunat Hatun, o bölgedeki geniş araziye vakıf yaparak, Turesan Veli'ye ve kendisinden sonra devam edecek olan tarikatına bağışlamıştır. Şeyh Turesan Velî'nin faaliyette bulunduğu dönemde, Kayseri'de Seyyid Burhaneddin Hazretleri ve Ahi Evran dergâhları da faaliyette idi. Ayrıca, Kayseri civarında Şeyh Turesan Velî gibi boş yerlerde kurmuş oldukları tekkelerinde, ilim, zikir ve taatla meşgul olan ehli tasavvuf da vardı. Turesan Veli Zaviyesi, Selçuklu döneminden günümüze ulaşan ilk zaviyeler arasında yer almaktadır. Zaviye dikdörtgen planlı ve kapalı avluludur. Herhangi bir süsleme bulunmayan zaviyeye doğudaki kapıdan girilmektedir. Avlu "L" şeklinde olup güneyinde mescit ve türbe, kuzeyinde ise çilehane olarak adlandırılan oda ile mutfak yer almaktadır. Bu iki odanın kuzeyinde ise, bugün şehitlik olarak adlandırılan ve zaviyenin kuzey tarafını boydan boya kuşatan uzun bir mekân yer almaktadır. Açılan yollarla zaviyeye günümüzde rahat bir şekilde ulaşılmaktadır. Her sene Haziran ayının son Pazar gününde zaviyede ve zaviyenin bulunduğu alanda çeşitli etkinlikler yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Turesan Veli, Zaviye, Hunat Hatun, Tekke Dağı, Durağım, Türbe, Şehitlik.

Abstract

There is no information about the identity and life of Sheikh Turesan Veli, based on historical sources and documents. However, some references to the local people are described and kept alive. Furthermore, the Shaykh of his tekke, which he founded, continued until recently in the family, which was accepted as the family in Incesu. According to the accounts, Sheikh Turesan Veli was one of the important sheikhs of the 13th century. Valide Sultan Mahperi Hunat Hatun has built the dervish lodge which is the subject of our declaration in Durağım area and is still standing. Furthermore, Hunat Hatun donated the vast land in that area to the foundation, to the Turesan Veli, and to his ordering order. Seyyid Burhaneddin and Ahi Evran's dervishes were also active in Kayseri at the time of Sheikh Turesan Veli's activity. In addition, there were a lot of mystic sufis who were busy with science, dhikr and ta'at in their dervish lodges around Kayseri, such as Şeyh Turesan Velî. Turesan Veli Zaviyesi is one of the first lodges from the

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, abdulkadirdundar@yahoo.com

Seljuk period to the present day. Zaviye is a rectangular and covered courtyard. The zaviye, which does not have any decorations, is entered through the door in the East. The courtyard is in the form of “L” and is located in the south of the mosque and mausoleum and in the north of the kitchen with a room called çilehane. To the north of these two rooms, there is a long room called martyrdom today, which surrounds the northern side of the Lodges. The roads opened to zaviye are reached in a comfortable way today. Every year on the last Sunday of June, there are various activities in the lodges and in the area of lodges.

Key Words: Turesan Veli, Zaviye, Hunat Hatun, Tekke Mountain, Durağım, Tomb, Martyrs.

1. Zaviyenin Kurucusu Şeyh Turesan Veli

Babası, ataları ve hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Şeyh Turesân Veli'nin isminin Dur-Ali, Tur-Ali, Tur-Afşin, Tur-Hasan veya Dur-Hasan isminin birleşmesinden meydana geldiği tahmin edilmektedir (Çayırdağ, 2008:3). 13. yüzyıl Anadolu'sunda Selçuklu döneminde Kayseri İncesu'da yaşayan Şeyh Turesan Velî'nin, Seyyid Burhaneddin Tirmizi, Sultanü'l-ulemâ Bahaeddin Veled, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hacı Beştaş-ı Velî, Şeyh Şaban-ı Velî, Şeyh Evhaduddin-i Kirmanî, Ahi Evran Şeyh Nasireddin gibi Anadolu'yu aydınlatan Selçuklu devrinin, birçoğu Türkistan Şeyhi Ahmet Yesevî Hazretlerinin dergâhında yetişmiş pirlere olduğu belirtilmektedir (Çayırdağ, 2008: 3)

Turesan Velî, kendisine mekan olarak seçip dergâhını kurduğu Tekke Dağı bölgenin, geçilmez, sarp ve boş alanlarındandı. O emsali hak erenleri gibi, burada dervişleri ile birlikte ibadet, taat, zikir ve ihtiyaçlarının temini için çalışmış, kendisine tâbi olanları ve az ilerde, zaviyenin doğusundan, Ürgüp'ten gelip İncesu'yu Kayseri'ye bağlayan Ulu Yol'dan gelip geçen ve buraya uğrayan yolcuları irşat etmiş, ağırlamış ve ihtiyaçlarını karşılamıştır. Ayrıca bu bölgede, hemen karşısındaki dağlarda tekkelerini kurarak, gelip geçeni misafir etme, doyurma ve irşat etme gibi faaliyetlerde bulunan Şeyh Şaban-ı Velî (Şeyh Çoban) (Çayırdağ, 2014: 62-68), Omuzu Güçlü (Gürzlü) (Çayırdağ, 2014: 72-75) gibi mutasavvıflar da vardı. Bu bölge aynı zamanda eski Hristiyanlık merkezlerinin en önemlilerinden olan Kapadokya bölgesi idi. Özellikle burası Bizans döneminde, kaya içlerinde ve yer altında meydana getirdikleri kilise ve manastırlarda Hristiyan keşişler, yüzyıllar boyu faaliyet göstererek bütün çevreyi etkileri altına almışlardı. Bir taraftan Selçuklu sultanlarının müsamahaları altında bu faaliyetlerini sürdürürken, diğer taraftan da Anadolu'nun Müslümanlaşmaya başlaması üzerine Haçlıları davet edip,

Anadolu'yu kana bulayan, dağları taşları şehitlik haline getiren, Haçlı akınlarına mihmandarlık ediyorlardı(Çayırdağ, 2008: 3-4). İşte bütün bu Velîlerin faaliyet alanı olarak böyle bir alanı seçmelerinin hikmeti birazda buna bağlı idi. Bölgenin bir ucunda, o zaman yine boş bir yer olan Suluca Karahöyük(-Hacı Bektaş)'de Hacı Bektaş-ı Velî, Kırşehir'de Taptuk Emre ve Yunus Emre, Ahi Evran, Kayseri'de Evhadüddin-i Kirmanî ve Seyyid Burhaneddin Hazretleri, Erciyes çevresinde başta Şeyh Turesan Veli olmak üzere diğer bütün mutasavvıflar bu bölgeyi rast gele seçmemişlerdi(Çayırdağ, 2008: 4) Bunlar, Haçlı belasından sonra bu defa doğudan gelen Moğal vahşeti karşısında da Anadolu insanının sığınağı, moral gücü olmuşlar ve bu en buhranlı dönemlerde, inançların kaybedilmeden ve belki daha güçlenerek, bu çetin düşman güçleri karşısında Anadolu terkedilmeden felaketlerin atlatılmasında gayret sarf etmişlerdir. Ayrıca, ülkeyi her an, resmi ordu ile birlikte düşmana karşı savundukları gibi, memlekette asayişin sağlanmasına da yardımcı olmuşlardır(Çayırdağ, 2008: 4).

Şeyh Turesan Veli'nin, muhtemelen Moğolların 1243'te Kayseri'yi işgalleri esnasında yapılan savunmada şehit düştüğü belirtilerek, Hunat Hatun'un Zaviye'nin kitabesinde meşhed(şehitlik) yazdırma sebebinin bu olduğu ileri sürülmektedir(Çayırdağ, 2008: 3-4).

2. Şeyh Turesan Veli Zaviyesi'nin Bulunduğu Yer

Anadolu'da zaviyelerin ortaya çıkışı, Anadolu'nun iskânı, türkleşmesi ve müslümanlaşmasıyla bir paralellik arz etmektedir. Buradaki zaviyeler, ilk dönemlerde bir iskân unsuru olmuşlar ve İslam'ın yayılmasında en önemli rol oynamışlardır. Anadolu'ya, özellikle 13. yüzyıl başlarından itibaren yapılan göçlerde, değişik tasavvuf ekollerine mensup sünnî ve bâtinî derviş grupları gelerek, fethedilen topraklara yerleşmişler ve zaviyeler açmışlardır. Mâvera-ünehr, Hârzem, Horasan, Âzerbaycam ve Suriye'den göç eden bu derviş ve şeyhler çoğunlukla Türk olmakla beraber, İran ve Arap asıllı olanlar da bulunmaktaydı. Bunların her biri geldiği yerin fikir cereyanlarının etkisi altında olduklarından, 13. yüzyılda Anadolu, değişik tasavvuf akımlarının kaynaştığı ve yeni sistemlerin ortaya çıktığı bir ülke olmuştur (Ocak, 1978: 254).

İşte Anadolu'daki 13. yüzyıl zaviyelerinden birisi olan Şeyh Turesan Veli Zaviyesi, Kayseri'nin İncesu İlçesi ile Ürgüp'ün Başköy'ü arasında *Tekke Dağı* adıyla bilinen, bugün İncesu İlçesi sınırları içerisinde kalan dağlık

bir bölgede kurulmuştur. Genel olarak *Sultanım* denilen bu arazinin sınırları içinde geçen Kabak Tepe, Ulu Yol, Kum Başı(Kum Kuyu olarak), Kâfirler Kalesi(Gavur Kalesi olarak), Karalar(Karanı Dere olarak), Keklik Pınarı (Keklicek Pınarı olarak), Akköy Yolu, Demirtaş Su mahalleri, bugün de bilinmektedir(Çayırdağ, 2008: 18). Zaviyenin yerini Turesan Velî'nin, bugün de zaviyenin önünde bulunan ortası delikli büyük bazalt siyah taşı, Erciyes'ten atarak tayin ettiği, taşın durduğu bu yere *Durağım* dendiğine dair halk arasında anlatılan menkıbeler vardır(Çayırdağ, 2008: 12). (Çizim: 1)

Zaviyeye ulaşım eskiden oldukça zordu. Ancak, İncesu'dan Mehmet Tefir'in torunu, Yusuf'un oğlu Şuayıp Türker ve ona yardım eden ehli hayırlar hem zaviyeyi ihya ettirmişler, hem de önce İncesu'dan, Ormanlık mıntıkadan bir yol teşebbüsünde bulunmuşlar sonra Ürgüp Başdere'den açtıkları diğer bir yolla dağa, zaviyenin yanına kadar araçların çıkabilmesini sağlamışlardır. Böylece İncesu'dan Başdere'ye gelen eski kervan yolu da ihya edilmiştir. Ayrıca yol, Kayseri Büyükşehir Belediyesince asfaltlanmıştır. Bu işleri gerçekleştiren hayır sahipleri her yılın haziran ayının son Pazar gününü Tekke Dağı'nda Şeyh Hazretlerini anma günü olarak ilan etmişler ve çeşitli etkinlikler düzenlemişlerdir. Bu uygulama her yıl aynen devam etmektedir(Çayırdağ, 2008: 2).

Zaviyenin kurulduğu arazi Tekke Dağı'na ulaşıldıktan sonra bir çanağı andırmaktadır. Günümüze ulaşan zaviye tek bir yapıdan oluşmaktadır. Bu yapının kuzey, güney ve batısında mezarlar vardır. Dolayısıyla zaviyenin güney tarafı hariç bu üç yönünün zamanla hazireye dönüştüğü anlaşılmaktadır. Ancak, haziredeki mezarların hiçbirisinde gerek Selçuklu gerekse Osmanlı dönemine ait dönemin özelliklerini gösteren mezar taşı bulunmamaktadır. Hazireden sonra doğu ve batı yönünde dağa doğru yükselen geniş bir arazi vardır.

Zaviyenin güney tarafı hariç üç tarafını da çevreleyen hazirenin dışında zaviyenin giriş kapısı önünde yukarıda da kısmen bahsedildiği gibi üstünde delikler bulunan bazalt siyah bir taş bulunmaktadır. (Fotoğraf:5-6) Rivayetlere göre Şeyh Turesan Veli, zaviyesinin kurulacağı yeri Erciyes'ten bu taşı fırlatmak suretiyle belirlemiştir. Taş fırlatıldıktan sonra burada durmuş ve buraya *durağım* adı verilerek zaviye buraya inşa edilmiştir (Çayırdağ, 2008: 12) Bu taş ne zamandan beri buradadır? Şayet inanılan ve anlatılan menkıbelerle bir ilişkisi yoksa neden burada muhafaza edilmektedir? Kim ne zaman hangi maksatla bu taşı buraya getirmiştir? Gibi sorulara cevaplar bulmak elbette gü-

çür. Ancak, Anadolu'da, sabır taşı, şifa taşı, bereket taşı, istihare taşı, mezar taşı, musalla taşı, dilek taşı, delikli taşlar, teslim taşı, tılsım taşı, yağmur taşı, gelin kayası, çoban taşı, gibi daha birçok taşın tılsımlı ve kutsal sayıldığını ve ziyaret yerlerinde bu taşlar gibi daha pek çok taşın da bulunduğunu konuyla ilgili yapılan araştırmalardan öğrenmekteyiz(Tanyu, 2007: 49-207; Ünver vd, 2015: 32-179; Karaoğlan, 2014: 31-250, 330-350, 439-448; Arık, 2016: 411-434; Arık, 2017: 78-81). Ayrıca, Türk kültüründe süzek taşı, nişan (menzil) taşı, soku taşı, seten (dibek) taşı, değirmen taşı, sancı taşı ve kapı (dayak) taşı gibi fonksiyonel taşlar ile binek taşı, dinlenme taşı, sadaka taşı, yitik taşı ve ezan taşı gibi yardım amaçlı taşlar da vardır(Acun, 2010: 1-105). Şeyh Turesan Veli Zaviyesi'ndeki bu taşın öyküsüne kısmen benzer bir taş da Amasya Merzifon'da bulunmaktadır. Kırk adamın kaldıramayacağı ağırlıktaki bu taş rivayetlere göre, Hacı Veli adlı bir eren Merzifon'a 7 kilometre uzaklıktan fırlatmıştır. *Atılan taş* olarak anılan bu taş türbesinin yakınlarındadır (Tanyu, 2007: 117).

3. Zaviyenin Plan ve Mimarisi

Yukarıda değinilen düz bir alan üzerine yapılmış olan Şeyh Turesan Veli Zaviyesi, genel olarak kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen bir plân arz etmekte olup dıştan dışa 21.60 x 14.30 m. ölçülerindedir. (Çizim: 2) Zaviyenin güney cephesinde mescidin ve mihrabın çıkıntısı olup batı, kuzey ve doğu olmak üzere diğer üç cephesinde herhangi bir çıkıntı olmayıp kale duvarı gibi müstahkem ve düzdür. (Çizim: 4) Yapının kesme taşla kaplı cephelerinden sadece kuzey cephesinde herhangi bir açıklık olmayıp, diğer üç cephede ise üstte küçük pencere açıklıkları vardır. Ayrıca zaviyenin kapısı doğu cephededir. (Fotoğraf: 1-4) Mehmet Çayırdağ zaviyenin dış duvarlarını kaplayan kesme taşlardan bazılarının üzerinde yapıyı yapan ustalara ait, zaviyenin inşa edildiği dönemlerde görülen yaklaşık 22 tane taşçı işaretleri damgalar tespit etmiştir(Çayırdağ, 2014: 60).

Zaviyeye, doğu cephenin biraz güneyine kaydırılmış, 1.08 x 1.50 m. ölçüsünde basık kemerli bir kapıdan girilmektedir. Kuruluş olarak kapı, duvardan içe doğru çöktürülmüş bir yüzeye açılarak, dış duvarla içe 45 derecelik meyil-pah yapan bir pervazla cephede daha belirgin hâle getirilmiştir. Oldukça iri yedi kesme taştan oluşan kapı kemeri, yine büyük kesme taşlardan inşa edilmiş olan yığma ayaklar üzerindeki konsollara oturmaktadır. Konsollar iki yanda 10 ar cm. içe doğru çıkıntı yapmaktadır. (Fotoğraf: 5) Kapının üze-

rinde beyaz mermere yazılmış kitâbe vardır. (Fotoğraf: 5, 17, 18) Kitâbenin üzerinde ise yapının kapalı avlusuna açılan, 90x50 cm. ebatlarında dikdörtgen biçimli bir pencere yer almaktadır. Cephede pencere ve kapının bulunduğu bölüm cephenin diğer bölümlerinden biraz daha yüksek yapılarak kapı vurgusu pekiştirilmiştir (Özbek ve Arslan, 2008: 1044). Kapı kemerlerinin arkasında kapı nişinin üzeri, duvar kalınlığını taşıyan ağaç kirişlerle örtülmüştür. Bu örtü biçimi yapının diğer bütün iç kapılarında da uygulanmıştır (Çayırdağ, 1980: 272). Kapı açıklığı tek kanatlı basit ahşap bir kanatla kapatılmaktadır. (Fotoğraf: 5)

Kapıdan uçları doğu-batı ve kuzeye doğru uzatılmış bir “L” şeklinde plânlanmış beşik tonoz örtülü kapalı avluya girilmektedir. Avlunun doğu-batı yönünde uzanan 3. 85 x 12. 20 m. ebatlarındaki bölümü iki sivri kemerle takviye edilmiştir. Bu kemerlerin ortasında küçük bir kubbe bulunmaktadır. Yapının bu beşik tonozlu orta bölümü batıda, türbe ve oda kapılarından sonra alçalıp bir kademe meydana getirerek nihayetlenmektedir. (Fotoğraf: 7) Ayrıca bu bölümün altında sonradan yapıldığı düşünülen ve iki yanda kısa ahşap trabzanları bulunan yerden 65 cm. yüksekliğinde üzeri ahşap döşemeli bir seki bulunmaktadır. Sekinin batı duvarında küçük bir dolap nişi, güney duvarında ise türbeye açılan küçük bir pencere bulunmaktadır. (Çayırdağ, 1980: 272). Bu düzenlemelerle, avlunu batı kanadı eyvanı anımsatan bir görünüm oluşturmaktadır. (Fotoğraf: 8) Ayrıca, avlunun doğu-batı yönündeki bölümü, güney-kuzey yönüne doğru uzanan bölümünden daha geniştir. Zaviyeyi oluşturan mekânlardan biri hariç diğer dört bölümü avlunun doğu-batı kanadına açılmaktadır. (Çizim: 2)

Orta bölümün kuzeyinde 10 adet asma taş basamaklı merdivenle zaviyenin damına çıkılmaktadır. (Çizim: 3) Merdivenin altında, içine çeşme taşı konmuş, sivri kemerli bir niş ve bu nişin doğusunda küçük bir kandil nişi, batısında ise bir rozet-çiçek motifi vardır. Avlunun tabanı ince sal taşlarıyla döşenmiştir (Çayırdağ, 1980: 272; Özbek ve Arslan, 2008: 1044). Avlunun güneydoğu köşesinde mescide açılan kapı bulunmaktadır. Bu kapı, zaviyenin yukarıda değinilen cümle kapısı gibi konsollu, basık kemerli ve etrafı kapı sövelerini 5 er cm. kadar duvar yüzeyinden içe doğru çeken pervazlıdır. Üzeri ince ve sık oluklar oyularak tezyin edilmiş ahşap kapı kanatları özgündür (Çayırdağ, 1980: 272-273). (Fotoğraf: 9) Zaviyenin kuzey-güney yönüne doğru uzanan mescit 4. 80x5.30 m. ebatlarında dikdörtgen planlıdır ve sivri beşik

tonozla örtülmüştür. Mescit biri doğu duvarının kuzeydoğu tarafında ikisi ise güney tarafta mihrabın doğu ve batısında yer alan üst üç küçük pencereden ışık almaktadır. Mescidin doğu duvarında iki batı duvarında ise dört küçük niş bulunmaktadır. Güney duvarının ortasında yer alan taş yapıli mihrap nişinin etrafı basit silmelerle çevrilmiş olup yapının dışına 70 cm.'lik bir çıkıntı yapmaktadır. Mescidin tabanı ahşap döşemelidir.(Çizim: 2) (Fotoğraf: 1, 2, 10) Mescidin batısında, kapısı avlunun ortasına gelecek şekilde açılan türbe bulunmaktadır. Türbe, doğu-batı doğrultusunda 6.20x4.50 ebatlarında dikdörtgen planlı bir mekândır ve sivri tonozla örtülmüştür. Mekânın ortasında büyük bir sanduka yer almaktadır. Sandukanın etrafı ahşap korkuluklarla çevrilmiştir. Sandukanın kime ait olduğuna dair herhangi bir kitâbe yoktur. Türbenin güney ve doğu duvarlarında üstten iki mazgal pencere, kuzey duvarında ise avluya açılan alçak ve küçük bir pencere vardır.(Çizim: 2) (Fotoğraf: 11-12)

Avlunun kuzey cephesinde batı taraftaki kapıdan zaviyeyi oluşturan birimlerden biri olan 3. 95x3.60 ebatlarında kareye yakın dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü odaya geçilmektedir. Burası günümüzde çilehane olarak tanımlanmaktadır. Batı duvarında üstten bir pencere, kuzey duvarında ise alttan şehitliğe açılan küçük bir pencere vardır. Ayrıca bu oda da biri doğu duvarında diğeri ise kuzey duvarında olmak üzere küçük iki niş bulunmaktadır. Bu odanın batısında zaviyenin, 3.75x3.50 m. ebatlarında mutfağı yer almaktadır. Mutfak mekânını örten tonozun ortasında 50 cm. çapında yuvarlak bir baca deliğı bulunmaktadır.(Fotoğraf: 13-14)

Zaviyenin kuzeyini, iki takviye kemerle desteklenen uzun sivri bir tonozla örtülü bugün şehitlik olarak anılan ancak bazı araştırmacıların zaviyenin han kısmı olarak tanımladıkları 3. 35x12.70 m. ebatlarındaki bölüm kaplamaktadır. Hayvan bağlamak için bu bölümün duvarlarında bulunduğu belirtilen delikli taşlar bugün mevcut değildir(Çayırdağ, 1980: 273; Özbek ve Arslan, 2008: 1044). Bu bölümünde, ikisi doğu ve batı duvarında üstten diğeri ise güney duvarının güneybatı ucunda çilehaneye alttan açılan üç pencere bulunmaktadır. Ayrıca, dördü kuzey duvarında üçü güney duvarında olmak üzere toplam yedi küçük niş vardır. Avlunun kuzey-güney doğrultusunda uzanan 2. 80x5. 25 m. ebatlarındaki kısımdan, kuzey duvarına açılan bir kapıdan bu bölüme girilince, biri hemen kapının önünde diğerlerinden üçü kuzey tarafta beşi ise güney tarafta olmak üzere toplam dokuz sanduka vardır.(Fotoğraf: 15, 16). Zaviyede kayda değer herhangi bir süsleme yoktur.

4. Zaviyenin Kitâbesi ve Tarihlendirilmesi

Kitâbe, zaviyenin tek girişi olan doğu cephedeki kapının üstünde 60x50 cm. ebatlarında beyaz mermere dört satır hâlinde yazılmıştır. Kitâbe'nin buradan düşerek binayı yaptıran Hunat Hatun'un ismi ile binanın yapılış tarihinin bulunduğu bölümün kırılmak suretiyle kaybolduğu belirtilmektedir. Kitabe-deki eksik kısımlar Hunat Hatun'un başka kitabelerine göre tamamlanmıştır. (Fotoğraf: 17-18) Tamamlanan kitabenin transkripsiyonu şöyledir(Çayırdağ, 2008: 14-15)

1. Emera bi-'imâreti hâze'l-meşhed fî eyyâm-i devleti' (s-Sultan)
2. El-'azam Gıyâse'd-dünya ve'd-din Sultân-ı Selâtini'l-A(rab)
3. Ve'l-Acem Ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keyku(bâd) ...(e)mî-ru'l-mu'minîn el-Meli(ket)
4. El-kebîret Safveti'd-dünya ve'd-dîn es-sahibü'l-hayrat sene 640/1242-43.

Tercümesi: “Bu meşhed(şehitlik/türbe)in yapımı, Keykubad'ın oğlu Büyük Sultan, dinin ve dünyanın yardımcısı (Gıyaseddin) Arap ve Acem Sultanlarının Sultanı, fatih, müminlerin emirinin (devrinin Abbasi Halifesinin) delili Keyhüsrev'in saltanat günlerinde büyük Melike, dinin ve dünyanın temiz hanımı hayrat sahibi (Mahperi Hatun) tarafından 640/1242-43 senesinde emredildi.” (Çayırdağ, 2008: 14).

Görüldüğü gibi kitabede yapı, tekke veya zaviye olarak değilde meşhed(şehitlik/türbe) olarak zikredilmekte, ayrıca zaviyenin şeyhi olan Turesan Velî'nin ismi de geçmemektedir. Dolayısıyla kitabeden anlaşıldığına göre muhtemelen burası, Şeyh Turesan Velî vefat ettikten sonra onun şehitliği/türbesi olarak yapılmıştır(Çayırdağ, 2008: 14-15). Aşağıda tercümesi verilecek olan Mahperi Hunat Hatun'un vakfiyesinde “...meşâyih-i 'izâmdan ve Zaviye-i Şeyh Turesân için şart eylemiştir...” (VGMA, Defter no: 737, s. 168, sıra no: 63), şeklindeki geçen cümlede belirtilen “Zaviye” muhtemelen, Mehmet Çayırdağ'ında isabetle belirttiği gibi Şeyh Turesan'ın bu günkü zaviyesinin yerinde kendi inşa ettirdiği mütevazi zaviyesi olmalıdır. Dolayısıyla Hunat Hatun Şeyh Turesan hayatta iken vakfiyede belirtilen yerleri vakfetmiş, daha sonra ise şeyh vefat edince de içerisinde Şeyhin mezarı da bulunan bugünkü yapıyı yaptırmış ve bu yapının ismine de içerisindeki bu mezardan dolayı “meşhed / türbe” denilmiştir(Çayırdağ, 1970: 277). Bütün bunlardan, bildirimizin konusunu oluşturan ve günümüze ulaşan yapının Şeyh Turesan Veli

vefat ettikten sonra Mahperi Hunat Hatun tarafından 1242-1243 yıllarında yaptırıldığı(Çayırdağ, 2008:14; Özbek ve Arslan, 2008: 1044; Kozan, 2015: 111; Gökhan vd, 2016: 112), Şeyh Turesan'ın sağlığında mevcut olan zaviyeye ise vakfiyede belirtilen arazilerin vakfedildiği ve Şeyh Turesan'ın vakfın ilk mütevellisi olduğu anlaşılmaktadır.

5. Zaviyenin Vakfiyesi

Mahperi Hunat Hatun'un Şeyh Turesan Velî Zaviyesi'ne vakfettiği araziyi belirten Arapça vakfiyenin aslı maalesef günümüze ulaşmamıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 737. Defterin 168. sayfasında 63. sırada yer alan vakfiye metni, *22 Ramazan Sene 1157(29 Ekim 1744)* tarihinde, başta vakfiyenin tarihi olmak üzere bazı hatalarla tercüme edilerek kaydedilmiştir. (Fotoğraf: 19) Bu tercüme hatalarının başında, sona yazılan vakfiyenin hicri 598/1201-1202 tarihi gelmektedir. Bu tarihin doğru olması mümkün değildir. Çünkü zaviyenin kitabesinde bu yapının II.Gıyaseddin Keyhüsrev'in sultanlık günlerinde yapıldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla II. Keyhüsrev, Hicri 634-644/1236-1246 yılları arasında saltanatta bulunmuştur. Bu nedenle vakfiye tarihinin de bu yıllar arasında olması gerekir. Ayrıca bu vakıf özel bir statüye tabi tutularak Haremeyn (Mekke, Medine) vakıfları arasına alınmıştır(Çayırdağ, 2008: 16-21; VGMA, Defter no: 737, s. 168, sıra no: 63) Bu vakfiyenin tercümesi şöyledir(Çayırdağ, 2008: 16-17):

“Ya'melu bimâ fihi in lem yazharu ma benâ fihi harrarahu efhari uluhi el-mevla Hüseyin el-Kadı bi-Kaza-i Ürgüb afa anhu Fi'l-emri kema...el-fakir ..subhanehu ve Teâlâ el-Kadı Seyyid Ahmed bi-Kaza-i Ürgüb afa anhu Fi'l-emri kema ...el-fakir ileyhi izze şânehu el-Kadı Mehmed bi-Kaza-i Ürgüb afa anhu”

“Ürgüb'de Şeyh Turesân Evkâfi'nın Vakfiyesi'dir.

Sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı mer'î budur ki, Livâ-yı Niğde ve Kazâ-yı Ürgüb'de mütemekkin olan Sultan Alâeddin zevce-i Huând Hatun Şer'i Nebevî'de gelüb şöyle takrir-i kelâm ve ta'bir-i 'ani'l-merâm kılub dediki: Hâl-i sahihamla temellük edindiğim Livâ-yı Niğde ve Kazâ-yı Ürgüb müzâfâtından Sultanım nâm karye ki on iki sehimden Sultancık ve Saraycık ve Kozluca ve bi'l-ziyâret ve Kabak Depe ve Zambucak ve Sunular Kalesi ve karadan öz sıra sağ tarafa giden Öz Ovası'nın Yolu kat' olunub Ulu Yol ve Ağça Meşhed, Ulu Yol ve Saraycık ve yine Ulu Yol sıra Han Kaşı'na varınca ve Kaş sıra Fakihli Dervendî ve Kaş sıra Sülüklü Pınarı ve Kaş sıra Kum Başı ve Kafırlar Kalesi Kaşı ve

Celebîr Deresi Kaşı ve Karalar Kaşı ve Güllik Kaşı sıra Dedemli Kapusu, öz sıra Kangallı Özü ve Bey Çardağı önünden giden öz sıra ve Kibel-i Kara'ya geden yolu kat' edüb ve öz sıra Ak Köy Yolu ve Samed ve Göç Yolu ve Muslucuk ve Timurtaş Suadlı ve Çakmak Taşı ve Yalnız Ceviz ve Eşekli(Eşgili) Beleşgi'ne giden yol sıra bil-ziyâretinde nihâyet bulub bu zikr olunan araziden hâsıl olan hubûbâtın öşürlerin ve resm-i çift ve resm-i bennâk ve resm-i cebe ve resm-i ganem ve resm-i kovan ve resm-i bâd-i hevâ ve resm-i arûsâne rızâen li'llâh ve Rûh-ı Muhammed Mustafa sallallâhu aleyhi vesellem için vakfeylemiştir. Şöyle kim, e'azzi-i kiramdan ve meşâyih-i 'izâmıdan ve Zaviye-i Şeyh Turesân için şart eylemiştir kim, ba'de'l-'işâi zikrullah kırâet edub hulûsla ba'de-z-zikir sûre-i Mülk tilâvet ede ve mezkûr Şeyh Turesân zî-hayatta oldukça el-masraf ba'de't-ta'mîri'r-rekabât bu şartları edâ ede. Ba'de'l-intikâl evlâda meşruta olub evlâd-ı seccâde-nişîn olanların ve ciheti tevliyeti ve ciheti meşihati ve cihet-i kitâbeti ve cihet-i nezâreti ve cihet-i imâmeti ve cihet-i evlâdiyet ve meşrutiyet Şeyh Turesân'ın evlâdı ve evlâdının eslahına ve evlâd-ı evlâdî silsilesine ve ehîbbâsından gerekdir. Kim bu kavli ve şartını tebdil ve tağyir ederse rûz-ı âhiretde ve huzur-ı Hak'da da'vâcıyım. Şartı'l-vâkıf kenesi'ş-şâri' kavlihi Teâlâ celle celâlihî "fe-men beddele ba'de mâ semi'ahû fe-inne mâ esmehû ale'l-lezîne tebeddelüne innallahe semîun alîmun"(Kim bu vasiyeti işittikten sonra değıştiren olursa bunun günahı değıştirenlerin üzerindedir. Allah şüphesiz işitir ve bilir(Bakara, 2/181)) âyet-i kerîme fehvası üzere şart-ı vâkıfın te'azzürü mâ vek'aa keteb ve terkim olundu. Vakt-i hâcetde izhâr oluna sene semâne ve tis'îne ve hamse mie (598/1201-1202)

Şuhûdu'l-hâl Şeyh Şeref İbni Süleymânî, Hülâsatü erkân(ileri gelenlerin özü) Şeyh Hasan Bey İbni Süleyman binâu nefsuallah(esas yapı olan), Kudretü'l-ârifîn(ariflerin başı) Ahi Huban(Çoban olabilir) İbni Ahi el-Vusûlî, Yahya Halife İbni Burhan, El-Hac İvaz İbni Yakub, Kûh-ı Seyyid(seyyidlerin yücresi) Şeyh Ali İbni Ali, Kuşuk Zade Süleyman İbni Mehmed Efendi, Ömer Süfî İbni Veli, Şaban Zade Mehmed Efendi İbni Musa Efendi ve Köse Ali İbni İshak, Murtaza Bey İbni Veli, Bayezid Bey İbni Mustafa, Ali Ağa İbni Hacı Bekir, Hüseyin Ağa İbni el-Hac Receb

Hitaben hüküm ki Şeyh Turesâna ...

...El-muluk ve's-selâtin muhtari'l-iz...bi'l-fiil ...şerife ilgası olub hâlâ Haremeyn-i Muhteremeyn evkâfî nazırî olan el-Hac Şerif dâme vecdehu Humüyun'a arz gönderub taht-ı nezaretleri olmağla Niğde Kazası'nın Ürgüb Ka-

sabası'nda vaki' merhum Şeyh Turesan evkafının evlâdîn ve meşrutiyet üzere tevliyeti ve meşihati Hac Abdullah nâm kimesne üzerinde olub ber mucceb-i vakfiye ma'mul baha evkâf-ı mezbur tevliyetine ve gerek sair ...müdahale olunmak icab iken ecanibden bazı kimesneler böylece(?) müdahale ve gadr-i murad eylediklerinden nâşi yedinde olan vakfiye ma'mul baha Haremeyn-i Şerifeyn Muhasebesi'ne kayd ve ...müdahale...olunmak için arz-ı hâl ve istidâ-yı .. etmekle müteveli-i vakf-ı mezburun yedinde olan vakfiye ma'mul bahasına Haremeyn-i şerifeyn muhasebesine kayd olunub mugayir vakfiye ma'mul baha ...müdahale ve muâraza edenler men ve def' olunmak babında hükmü hüm^yun verilmek ricasına i'lâm eylemek mucbeince cümlesine kuyûd ve emri yazılmak için ferman-ı sultanım ve ta'yin-i vechi meşruh üzere emr-i şerif-i âlişân yazılmak için işbu tezkire verildi fi sene 22 Ramazan Sene 1157(29 Ekim 1744)”

6. Değerlendirme ve Sonuç

Anadolu'da Osmanlı öncesi döneminden günümüze ulaşan çok az zaviye vardır. Bunların başında bildirimizin konusu olan Kayseri'nin İncesu İlçesi'nin güneybatısındaki Tekke Dağı'nda bulunan Şeyh Turesan Veli Zaviyesi'dir. Zaviye, doğu-batı yönünde kapalı dikdörtgen bir avlunun güney ve kuzey tarafına yerleştirilen dört oda ile avlunun kuzeydoğusunda geniş ve uzun bir geçişe sahip olan kuzeydeki tonoz örtülü günümüzde şehitlik olarak anılan bölümden oluşmaktadır. Zaviyenin ortasındaki beşik tonoz örtülü avlunun güneyinde, mescit ve Şeyh Turesan Veli'nin Türbesi, kuzeyinde çilehane olarak ifade edilen oda ve mutfak yer almakta olup, çilehane ile mutfağın kuzeyinde ise beşik tonoz örtülü tek mekân hâlinde doğu-batı yönünde uzanan şehitlik vardır.

Zaviyede herhangi bir süsleme yoktur. Mimarî olarak da önemli bir etkiye sahip olmasa da Anadolu'da günümüze ulaşan en eski zaviyeler arasında yer alması bakımından önemlidir. Konya'da 1279'da yapılan Sahip Ata Hânkâhı adıyla bilinen zaviye, şadırvanlı kapalı avluya açılan dört eyvanın etrafında odaların çevrelediği, Selçuklu dönemimin tipik mimarî özelliğini taşıyan bir plan şemasına sahiptir. Eretnalılar döneminde yapılan, Mecitözü yakınındaki Elvan Çelebi zaviyesi de yine şadırvanlı, kapalı avlulu ve dört eyvanlı bir yapıdır. Bu iki zaviyeden başka Kırşehir'deki Ahi Evren ve Eskışehir'deki Seyyid Gazi zaviyeleri, bu ana plana uygun olarak inşa edilen dörder veya üçer eyvanlı yapılarıdır(Ocak ve Fârûkî, 1986: 473). Dolayısıyla

bu zaviyeler, Anadolu’da Selçuklu dönemine ait tekkelerin plan tiplerinden, merkezi kapalı avlu-eyvan ilişkisine sahip örneklerin, Orta Asya’da olduğu gibi plan tiplerinden en kalabalık grubunu meydana getirmektedir. Bu şemanın Anadolu’da yaygın olmasının sebepleri sert iklim şartlarına ve kökleri İslam öncesi Türk kültürene kadar giden toplumsal bellek ile plan şemasının kullanışlığına bağlanmaktadır(Tanman ve Parlak, 2013: 372). Konya Ali Gav Zâviyesi, Afyon Boyalıköy Hankahı, Diyarbakır’ın Eğil bucağının doğusunda Tekke adıyla anılan iskân sahasının dışındaki Eğil Tekkesi ve bizim bildirimizi oluşturan İncesu Tekke Dağı’ndaki Şeyh Turesan Veli Zaviyesi bu plan tipinin farklı türlerini sergilemektedir((Tanman ve Parlak, 2013: 373).

Selçuklu ve Osmanlı zaviyeleri, mescit, tevhidhâne, türbe ve mezarlık, derviş ve misafir odaları, kütüphane, mutfak ve erzak depoları, hamam ve ahırlar gibi birimlerden oluşmaktaydı(Ocak ve Fârûkî, 1986: 473-474). Şeyh Turesan Veli Zaviyesi’nde bu birimlerden mescidin, türbenin ve mutfağın yerleri günümüze ulaşan yapı içerisinde bellidir. Hazire ise bütün tarikat yapılarında olduğu gibi bu zaviyede de zaviyenin etrafında yer almaktadır. Mescidin tevhidhâne olarak da kullanılabilceğini dikkate aldığımızda, Turesan Veli Zaviyesi’nde kütüphane, erzak depoları, hamam, derviş ve misafir odaları ile kanaatimizce ahırın yeri belli değildir. Tekkeleri oluşturan bu birimlere göre, Turesan Veli Zaviyesi’nde bugün çilehane olarak isimlendirilen oda ile bazı araştırmacıların han diye kabul ettikleri zaviyenin kuzeyini boydan boya saran, doğu-batı yönüne doğru uzanan bölümün yapı içerisindeki fonksiyonları kesin olarak belli değildir. Ancak, mutfağın batısındaki oda zaviyenin şeyhine ait olabileceği gibi bu odanın misafir veya derviş odası olarak da kullanılması mümkündür. Ayrıca, zaviyenin avlusu da bu amaçlara yönelik hizmet vermiş olabilir. Şayet avlunun böyle bir işlevi yerine getirdiğini kabul edersek, o zaman han olduğu belirtilen bölüme hayvanların girip çıkmalarından burada kalan insanların rahatsız olmamaları acaba mümkün müdür? Ayrıca, bu bölümden zaviyenin kuzeybatı kanadındaki odaya alttan bir pencere açılmıştır. Bu pencere şayet özgün ise handan odaya veya odadan hana pencerenin açılma sebebi nedir? Yine şayet bu bölüm han ise neden sadece doğu ve batı duvarlarında birer olmak üzere sadece iki pencere açılmıştır? Kuzey duvarı uygun olduğu halde buraya neden hiçbir pencere açılmamıştır? Kanaatimizce bu sebeplerden ve A. Yaşar Ocak ile S.Fârûkî’nin tekkelerin ihtiva ettiği birimleri sayarken, “Ahırlar zâviyede devamlı kalan dervişlerle misafirlerin hayvanlarının bakım ve muhafazasına tahsis edilmiştir. Zâviye binasından

ayrı yapılan bu binalar hemen hemen tamamen kerpiç veya ahşaptan oldukları için kalmamıştır (Ocak ve Fârûkî, 1986: 474)” şeklinde zaviyelerdeki ahırlar hakkında verdikleri bilgilerden, Şeyh Turesan Veli Zaviyesi’nin kuzey bölümünün ahır olmadığı kaanatindeyiz. Kaldığı zaviyenin kurulduğu alanda ayrı bir yapı olarak han veya ahırın yapılmasına oldukça müsait yerler bulunmaktadır. Araştırmacıların, hayvanları bağlamak amacıyla burada tespit ettikleri delikli taşların, zaviyenin terk edildiği, fonksiyonunu kaybettiği dönemlerde buraya getirilmiş olmaları mümkün değildir? Ayrıca, yukarıda da belirtildiği gibi yapının kitabesinde burasının meşhed / türbe olarak inşa edildiği belirtilmektedir. Türbe mekânının kendisi olmasa bile ona bitişik bir mekân veya bugünkü fonksiyonuyla bir şehitliğin han olarak kullanılması veya tersinden düşünecek olursak han olarak kullanılan bir mekânın şehitliğe dönüştürülmesi mezara ve ölüye saygı açısından toplum tarafından nasıl hoş karşılanması beklenebilir? Günümüzde zaviyenin hâmilliğini devam ettiren Şuayip Türker, bu bölüm düzenlenirken burada kemiklerin çıktığını belirtmektedir.

Anadolu’daki Türk yapılarında 12. yüzyıldan 14. yüzyıl sonuna kadar binaları yapan ustalar, kendi boylarına ait damgaları veya Türkistan’dan getirdikleri eski harf şekillerini binaların bir kısım taşları üzerine çiziyorlardı. Bu damgalar genellikle ustaların her birinin tercih ettiği şekiller olmayıp, bu iki yüzyıl içinde tekrar edilen işaretler olmuştur (Yurdakul ve Çayırdağ, 2007:279-280; Çayırdağ, 1982:84-92; Gülensoy, 1989, 1992; Şahin, 2001:509-536). Şeyh Turesan Veli Zaviyesi’nin dış duvarlarındaki kaplama kesme taşlar üzerinde de döneminde rastlanılan yirmiden fazla taşçı ustalarının işaretleri olan damgalar tespit edilmiştir (Çayırdağ, 2014: 60).

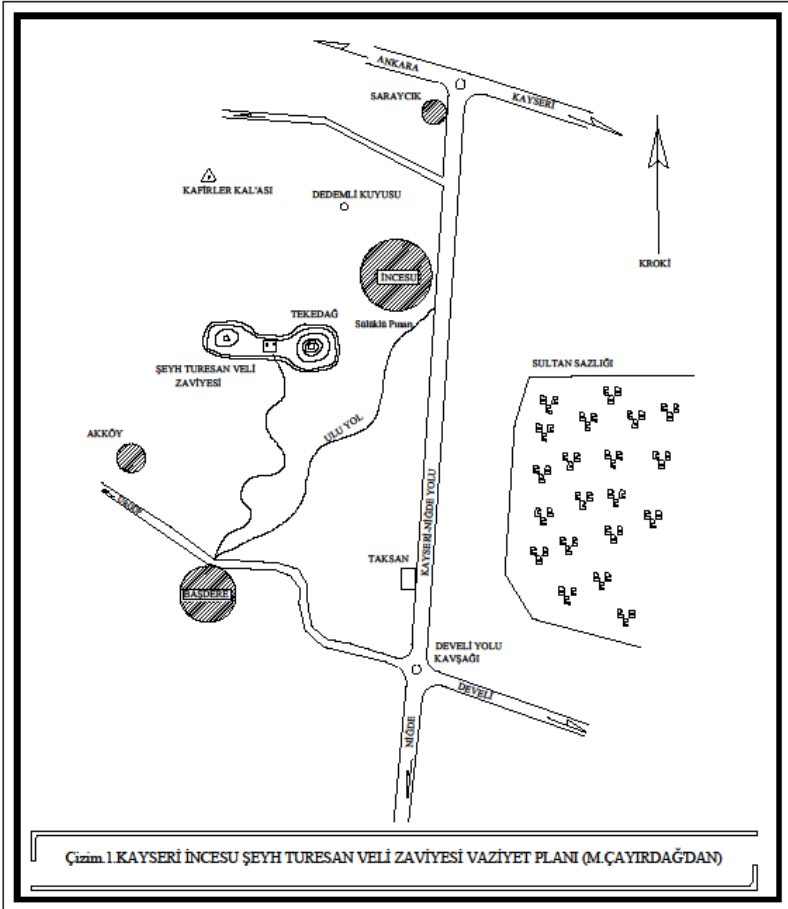
Sonuç olarak Şeyh Turesan Veli zaviyesi mimari kuruluşu, planı ve birimleri itibariyle Anadolu Selçuklu döneminde yapılan ve 13. yüzyılın ilk yarısından günümüze ulaşan en geç tarihli özgün bir zaviye örneğidir.

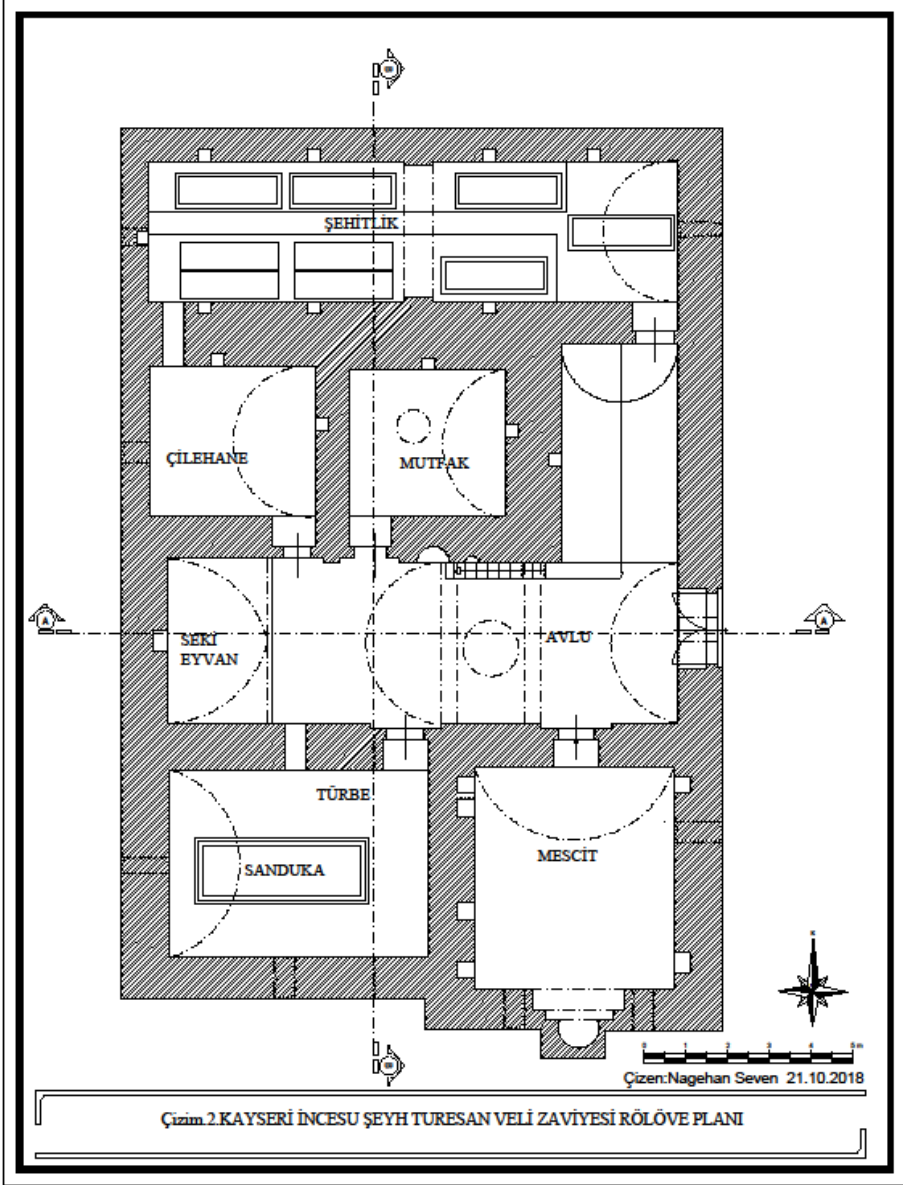
Kaynakça

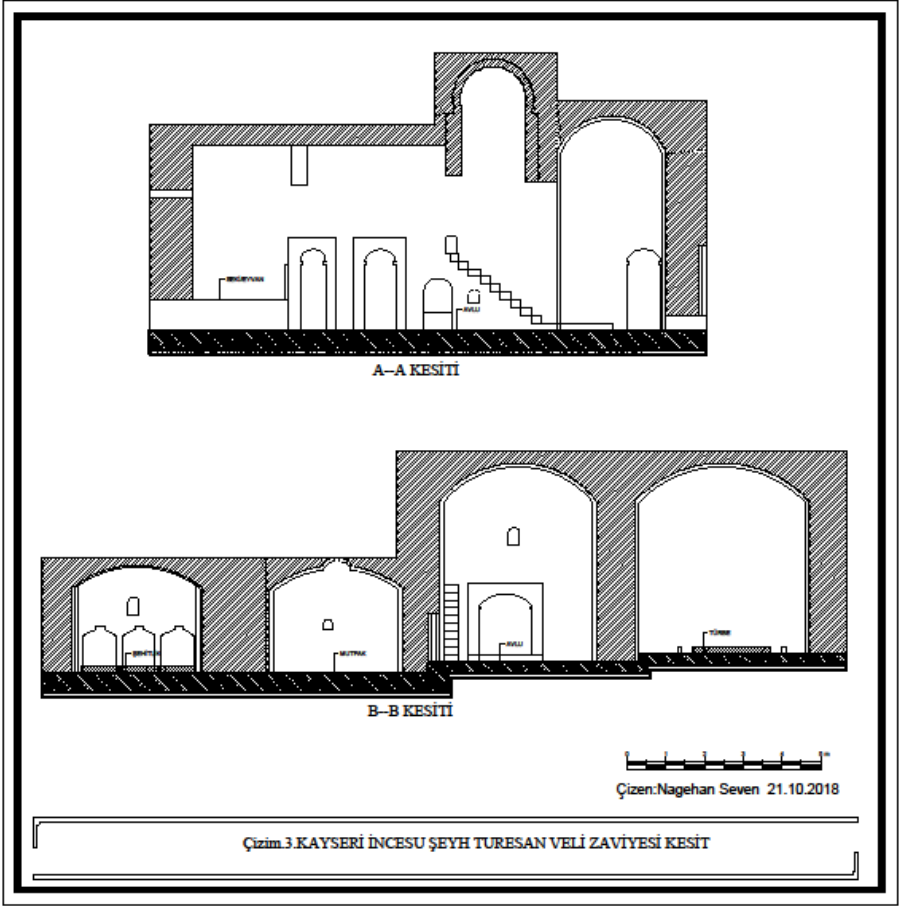
- Acun, Hakkı. (2010). *Türk Kültüründe Taşlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Arık, Durmuş. (2016). *Yabanâbâd'dan Kızılcahamam'a Kızılcahamam 100 Yaşında*. Ankara: Kızılcahamam Belediyesi Kültür Yayınları, 411-434.
- , (2017). "Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni". *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 69-97.
- Çayırdağ, Mehmet. (2008). *Şeyh Turesan Veli Hazretleri*. 2. Baskı. Kayseri.
- , (Nisan 1980). "Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi". *Bellekten*, c. XLIV, sayı: 174, 271-278.
- , (1982). "Kayseri'deki Selçuklu ve Beylikler Devri Binalarında Bulunan Taşçı İşaretleri". *Türk Etnoğrafya Dergisi*, VII, Ankara, 84-92.
- Gökhan, İlyas vd (2016). "Anadolu Selçukluları Döneminde Nevşehir, Niğde, Kayseri ve Aksaray Çevresi'nin Siyasî, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Tarihi". *Kapadokya Tarih ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 83-117.
- Gülensoy, Tuncer. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları. Damgalar-Enler-İnler*. İstanbul.
- Gülensoy, Tuncer. (1992). *Türk Kültür Tarihinde Damgalar ve Taşçı İşaretleri*. Kayseri: Erciyesi Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ünver vd. (2015). *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. Ankara: Otorite Yayınları.
- Karaoğlan, Hamza. (2014). *Kahramanmaraş ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Kozan, Ali. (2015). "Nevşehir Yöresinde Türkiye Selçukluları Devri Eserleri ve Vakıf Kayıtları". *Nevşehir'in Tarihi Yolculuğu*. Edt. Prof. Dr. İlyas Gökhan. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 111-131.
- Ocak, Ahmet Yaşar ve Süreyya Fârûkî. (1986). "Zaviye", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 468-476.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1978). "Zâviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel tarih açısından bir deneme)". *Vakıflar Dergisi*, sayı: 12, Ankara: 247-268.

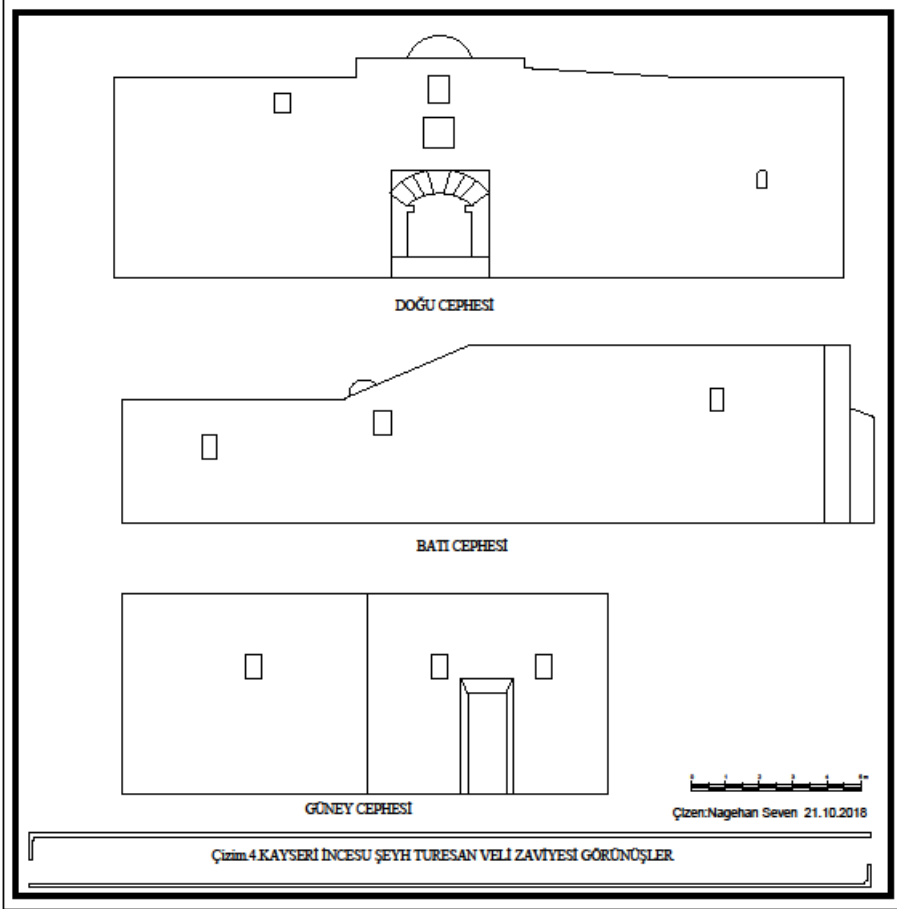
- Özbek, Yıldırım ve Celil Arslan. (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*, 3.Cild, Ankara: Grafik Tasarım ve Baskı.Şahin, Mustafa Kemal.(2001). “Tercan-Mama Hatun Külliyesi’ndeki Taşçı İşaretleri”. Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı Sanat Yazıları. Kayseri, 509-536.
- Tanman, Baha ve Sevgi Parlak. (2013). “Tekke-Mimarî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 370-379.
- Tanyu, Hikmet. (2007). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap.
- Yurdakul, Erol ve Mehmet Çayırdağ. (2007). “Kayseri, Battal Gazi Camii ve Kırk Kızlar Türbesi”. *Vakıflar Dergisi*, 30. Ankara, 271-294.

Ekler











Fotoğraf 1-Turesan Veli Zaviyesi'nin güney cephesi ve güneydeki alan (18. 06. 2018)



Fotoğraf 2-Turesan Veli Zaviyesi'nin güney cephesindeki mihrap çıkıntısı ve pencereler (18. 06. 2018)



Fotoğraf 3-Turesan Veli Zaviyesi'nin batı cephesi (18. 06. 2018)



Fotoğraf 4-Turesan Veli Zaviyesi'nin kuzey cephesi (18. 06. 2018).



Fotoğraf 4-Turesan Veli Zaviyesi'nin kuzeydoğu kanadı (18. 06. 2018).



f 5-Turesan Veli Zaviyesi'nin doğu cephesindeki kapısı ve Şeyh Turesan Veli'nin za
şı yeri belirlemek için Erciyes'ten fırlattığına ve buraya düştüğüne inanılan üzerinde
bulunan delikli taş (18. 06. 2018).



Fotoğraf 6-Şeyh Turesan Veli'nin zaviyesini kuracağı yeri belirlemek amacıyla Erciyes'ten fırlattığına ve buraya düştüğüne inanılan zaviyenin kapısı önündeki üzerinde delikler bulunan delikli taş (18. 06. 2018).



Fotoğraf 7-Turesan Veli Zaviyesi'nin kapalı avlusu (18. 06. 2018).



Fotoğraf 8-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun eyvanı anımsatan batı kanadı ve seki (18. 06. 2018).



Fotoğraf 9-Turesan Veli Zaviyesi Mescidi'nin kapısı (18. 06. 2018).



Fotoğraf 10-Turesan Veli Zaviyesi Mescidi'nin içinden detay (18. 06. 2018).



Fotoğraf 11-Turesan Veli Zaviyesi'ndeki türbein kapısı (18. 06. 2018).



Fotoğraf 12-Turesan Veli Zaviyesi Türbesi'ndeki sanduka (18. 06. 2018).



Fotoğraf 13-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun kuzeyindeki odalara açılan kapılar (18. 06. 2018).



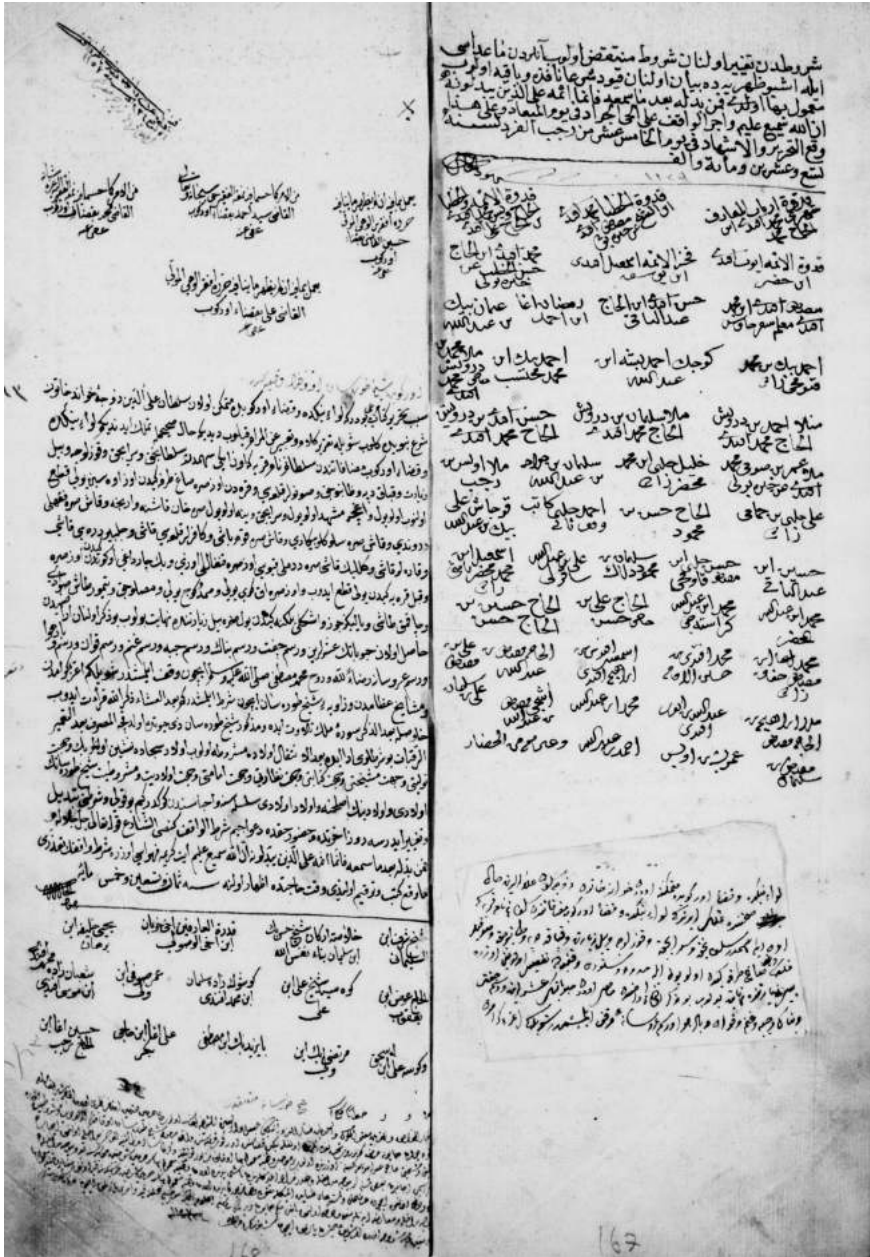
Fotoğraf 14-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun kuzeyinden detay (18. 06. 2018).



Fotoğraf 15-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun şehitliğe açılan kuzey kanadı (18. 06. 2018).



Fotoğraf 16-Turesan Veli Zaviyesi'ndeki şehitlik ve sandukalar (18. 06. 2018).



Fotoğraf 19-Hunat Hatun'un Şeyh Turesan Veli Zaviyesi'ne vakfettiği akarları belirten vakfiyesi

(VGMA, Def. No. 737, sayf. 168, sıra: 63)

Fotoğraf Listesi

Fotoğraf 1-Turesan Veli Zaviyesi'nin güney cephesi ve güneydeki alan (18. 06. 2018).

Fotoğraf 2-Turesan Veli Zaviyesi'nin güney cephesindeki mihrap çıkıntısı ve pencereleler (18. 06. 2018).

Fotoğraf 3-Turesan Veli Zaviyesi'nin batı cephesi (18. 06. 2018).

Fotoğraf 4-Turesan Veli Zaviyesi'nin kuzey cephesi (18. 06. 2018).

Fotoğraf 5-Turesan Veli Zaviyesi'nin doğu cephesindeki kapısı ve Şeyh Turesan Veli'nin zaviyesini kuracağı yeri belirlemek için Erciyes'ten fırlattığına ve buraya düştüğüne inanılan üzerinde delikler bulunan delikli taş (18. 06. 2018).

Fotoğraf 6-Şeyh Turesan Veli'nin zaviyesini kuracağı yeri belirlemek amacıyla Erciyes'ten fırlattığına ve buraya düştüğüne inanılan zaviyenin kapısı önündeki üzerinde delikler bulunan delikli taş (18. 06. 2018).

Fotoğraf 7-Turesan Veli Zaviyesi'nin kapalı avlusu (18. 06. 2018).

Fotoğraf 8-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun eyvanı anımsatan batı kanadı ve seki (18. 06. 2018).

Fotoğraf 9-Turesan Veli Zaviyesi Mescidi'nin kapısı (18. 06. 2018).

Fotoğraf 10-Turesan Veli Zaviyesi Mescidi'nin içinden detay (18. 06. 2018).

Fotoğraf 11-Turesan Veli Zaviyesi'ndeki türbenin kapısı (18. 06. 2018).

Fotoğraf 12-Turesan Veli Zaviyesi Türbesi'ndeki sanduka (18. 06. 2018).

Fotoğraf 13-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun kuzeyindeki odalara açılan kapılar (18. 06. 2018).

Fotoğraf 14-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun kuzeyinden detay (18. 06. 2018).

Fotoğraf 15-Turesan Veli Zaviyesi avlusunun şehitliğe açılan kuzey kanadı (18. 06. 2018).

Fotoğraf 16-Turesan Veli Zaviyesi'ndeki şehitlik ve sandukalar (18. 06. 2018).

Fotoğraf 17-Turesan Veli Zaviyesi kitabesinin tamir öncesi durumu (<http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=30895>)

Fotoğraf 18-Turesan Veli Zaviyesi kitabesinin tamir sonrası durumu (18. 06. 2018)

Fotoğraf 19-Hunat Hatun'un Şeyh Turesan Veli Zaviyesi'ne vakfettiği akarları belirten vakfiyesi

(VGMA, Def. No. 737, sayf. 168, sıra: 63)

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE KIZILBAŞ VE BEKTAŞI ALGISI

Perception Of Qızılbaş And Bektashi In The Classical Turkish Poetry

Muvaffak EFLATUN*

Öz

Toplumsal hayatta karşılaşılan inanç değerleri ve bu inanç değerleri çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalar bir bakıma toplumun aynası sayılan edebi metinlere yansımaktadır. Edebi metinlerde dönemin ruhunu gösteren birçok malzemeyle muhatap olunmaktadır. Anılan tespit ışığında bu bildiri, Osmanlı Dönem'i toplumsal hayatında önemli yer tutan Bektaşilik ile Kızılbaşlık mensuplarına ve inanç değerlerine yönelik algının Klasik Türk şiirine yansıyan yönlerini sunmayı amaçlamaktadır.

Bildiride öncelikle oluşumu 13. yüzyılda başlayan ve 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Veli geleneği çevresinde sistematize edilen Bektaşilik tarikatı ile kastedilen sosyal yapısı 10. yüzyılda belirlemekle birlikte isimlendirme olarak 15.yüzyılda karşılaşılan , Sultan'ın II. Bayezid'in emriyle Hacı Bektaş zaviyesine şeyh olarak getirilmesiyle almaya başlamıştır. Bektaşilik Balım Sultandan sonra Osmanlı sosyal, siyasal ve kültürel hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Kızılbaşlık ise; özellikle 16. yüzyılda Safevî hareketinin etkinlik kazanması sonucunda Osmanlı'nın gündeminde ehemmiyet arz etmiştir. Safevi hareketinin devletleşme süreci ile Osmanlıya rakip olma hali ve Safevi taraftarlarının Kızılbaş terimiyle tanımlanması Anadolu'daki Kızılbaş grupların devlet muhalifi olarak algılanması sonucunu doğurmuştur. Bilhassa 16. ve 17. yüzyıllardaki Kızılbaş isyanları bu algıyı güçlendirmiştir.

Kısaca bildiri yukarıda çerçevesi çizilen değerlendirmeler de göz önünde bulundurularak Bektaşilik ve Kızılbaşlığın Osmanlı döneminde klasik şiir metinlerinde nasıl algılandığını tespitte çalışmaktadır. Hem Kızılbaşlık hem Bektaşilik Hz. Ali ve on iki imam sevgisini dile getirmelerine rağmen Osmanlı kamuoyu niçin bunlara farklı algılarla yaklaşmıştır. Siyasetin ve toplumun farklı yaklaşımlarının izlerini klasik şiirde bulabilmekte miyiz? Bildiri bu sorunun cevabını da vermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Osmanlılar, Safevîler

Abstract

Values of belief that are seen in public life and arguments that emerge from these values of beliefs are reflected in literary texts which are in a sense thought as a mirror of society. Materials that reflect the spirit of the time are the objects in literary texts. In the light of the mentioned detection this report, aims to show the ways of reflection of the members and values of belief Bektashism and Qızılbashism which had an important place in the Ottoman era social life, on Classical Turkish Poetry. First started froming in the 13th century and systemized around the Hacı Bektaş-ı Veli tradition at the end of the 15th century and named with the appearing of the social structure which was implied with the Bektashi order, Qızılbashism which is encountered

* Doç.Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, meflatun@gazi.edu.tr

at the 15th century will be given information about in this report. Bektashism started to have the nature it has today with the Balım Sultan's appointment as the seikh of the dervish monastery of the Hacı Bektaş with the order of Bayezid. After Balım Sultan, Bektashism had an important place in the Ottoman social, political and culturel life. Qızılbashism though, especially with gaining of activeness of Safevi order at the 16th century, has shown importance in the Ottoman agenda. Safevi order becoming a rival to Ottoman Empire with the process of state formation and Safevi supporters being recognized with the Qızılbash term resulted in the Qızılbash groups in Anatolia being seen as government opposers. Especially the Qızılbash rebellions at the 16th and 17th century strengthened this image. In short, report is working to detect the perception of Bektashism and Qızılbashism in the classical poetry texts at the Ottoman era with the interpretations structured above in mind. While both Qızılbashism and Bektashism declared love for the Hz. Ali and twelve imams why did Ottoman society have approached them with different perceptions. Can we find traces of the different approaches on politics and society in classical poetry? Report also tries to answer the questions.

Key words: The Classical Turkish Poetry, Bektashism, Qızılbashism, Ottomans, Safevis

1. Giriş

Osmanlı dönemi toplumunun inanç yapısı içinde önemli bir yer tutan Kızılbaşlık ve Bektaşilik ağırlıklı olarak Türklerin eski dini inançları, İslam ve İslam'ın Bâtinî, Bâtinî-Hurûfî ve Şii yorumlarının bir ürünüdür. Kızılbaşlık ve Bektaşililiğin Osmanlı dönemindeki algısı ile bu algının edebi metinlere yansımalarını anlayabilmek için onların fikri alt yapısını tanımak gerekmektedir. Anılan grupların fikri alt yapısını oluşturan en önemli ayaklardan biri Şiilik veya Şiâ'dır.

Şiâ; sözlükte taraftar ve yardımcı anlamına gelmektedir. İslam mezhepler tarihi açısından Şiâ; "Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i Beytini halifelik(imamet) için en layık kişi olarak gören, onu nass ve tayinle 'meşru' halife kabul eden, ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanların ortak adıdır" (Karagöz vd., 2015: 618). Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan tartışmaların sonucu Müslümanlar görüş olarak Hz. Osman taraftarları (Şiâ-yı Osman) ve Hz. Ali taraftarları (Şiâ-yı Ali) olarak ikiye ayrılmıştır. Burada şiâ kelimesi iki gruba mensup olanlar için taraftar anlamını ihtiva etmektedir. Bilâhare şiâ ismi yalnızca Hz. Ali taraftarlarına verildi. Şiilik üç tarihi aşamayla gelişmiştir. İlk aşamayı Hz. Ali'nin sağlığında ortaya çıkan Şiiler temsil eder. Bunlar Hz. Peygamber'in sahabesinden ve tabiinden oluşmaktaydı. Onlara göre; Hz. Ali zamanın en faziletli olup onun hilafetine karşı gelenler hatalı, âsi ve sapkındır. İlk Şiiler, Hz. Ali'nin 'Bu ümmetin en hayırlısı Ebu Bekir sonra Ömer'dir' sözünden

dolayı Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in en hayırlı olduğu noktasını tartışmazlar. İlk Şiilerden sonra yine Hz. Ali döneminde Şiiliğin Mufaddıla, Sâbbe ve Gâliye gibi kolları ortaya çıktı. Bu kolların oluşumunda Abdullah bin Sebe'nin etkisi büyüktür. Abdullah bin Sebe, öncelikle Hz. Ali'yi diğer sahabelerden üstün tutmuş bu durumu kendisinin uydurduğu kimi mevzu hadislerle de desteklemiştir. Sonraları Hz. Ali sevgisinde ifrata kaçarak Hz. Ali'nin Tanrılığını telkine başlamıştır. Abdullah bin Sebe'nin görüşlerini benimseyen Gâliyeciler ya Hz. Ali'nin Tanrı olduğunu ya da Allah'ın ruhunun Hz. Ali'nin bedeninde hulûl ettiğini iddia etmekteydiler. Abdullah bin Sebe'nin bu yaklaşımı; özellikle sahabelere yönelik sövgünün ortaya çıkmasına yol açtı. Hz. Ali, henüz sağken çıkan bu görüşlere karşı tepki koymuş, Abdullah bin Sebe ve taraftarlarını en ağır şekilde cezalandırmıştır. Hz. Ali'nin vefatının ardından da Şiiler tekrar değişik kollara ayrılmıştır(Çağatay -Çubukçu, 1985: 52-). Hz. Ali'nin vefatından sonra Şiâ; Keysâniyye, Zeydiyye, İmamiyye ve Gulât gibi ana kollar ve bunların altındaki alt kollar vasıtasıyla gelişti. Ana kollar içindeki İmâmiyye bunların en önemlilerindedir. İmâmiyye mensupları; Zeyd bin Ali Zeynelâbidin'in halifelik konusundaki görüşlerini kabul etmeyip onun düşüncesinden ayrılmışlardır. Zeyd, Hz. Ebubekir'in halifeliğini caiz gördüğü halde İmamiyye taraftarları sahabeye karşı kaçınma içindeydiler ve bundan dolayı Rafıza olarak nitelendirildiler. Ayrıca Zeyd'in katledilmesinden sonra kendilerine bir imam seçmeye kalktıkları sebebiyle İmamiyye olarak anıldılar. İmamiyye'nin çoğunluğu Ali Zeynelâbidin'in oğlu Muhammed Bakırî imam tanıdı. İmamiyye'nin en önemli grubu İsnâ Aşeriyye (On İki İmamcılık)dır. İmamiyye'nin fikhını ve akâidini yayımlayan İmam Cafer Sâdık'tır. On İki İmamcılara göre; imamların sayısı on ikidir. İmamların aynı zamanda naipleri (vekil) vardır. Onlara göre hem büyük hem de küçük şeylerde imam masumdur vekilleri yani naipleri ise yalnızca küçük şeylerde masumdur. Ayrıca On İki İmamcılarda mehdi ve ric'at (geri dönüş) anlayışı vardır. Bazı On İki İmamcılara göre; mehdi'nin ortaya çıkışından sonra deccaldan ise önce nebi, vâsi (Hz. Ali), Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bunların düşmanları, ilk üç halife, Muaviye, Yezid, Mervan, diğer imamlar ve onları katledenler diritilip karşılaştırılacak suçlu olanlar cezalandırılacaktır. Şiâ'nın gulât kısmı ise; imâmetine inandıkları şahıslar hakkında çok aşırı düşüncelere sahiptir. İmamları insanlık mertebesinden ilahlık mertebesine çıkarırlar. Şiânın gulât kısmının benimsediği bidatlar; teşbîh (yaratılanı yaratana benzetme), bedâ'(Allah'ın bilmediği şeyi sonradan bilmesi veya fikir değiştirmesi), ric'at(dünyaya geri

dönüş) ve tenâsühtür. Onlar özellikle hulûl, tenâsüh yönleriyle Budizm ve Yahudilik ile Hristiyanlık inançlarından etkilenmiştir (Şehristani, 2014; Çağatay-Çubukçu, 1985; Aktepe, 2011).

Kızılbaşlık ve Bektaşiliği anlamak için bilinmesi gereken kavramlardan bir diğeri ise; Bâtiniliktir. Batinilik; “ Bâtına önem vererek şer’i hükümlerle bağlı olmadıklarına inanan ve bu tür hükümlere bağlı olmanın eşyanın dış yüzünden (zevâhir) başka bir şey bilmeyen halkın görevi olduğunu iddia eden tasavvufi zümre” dir (Uludağ, 2001: 68). Bâtiniler âyet ve hadis yorumlamada bunların yakın anlamlarını değilde uzak anlamlarını kullandılar. İlk Batiniler, bunları yaparken İslam’a zarar verme düşüncesindeydi. Zira aşırı İran milliyetçisi olan Bâtiniliğin kurucuları, İran’ın İslam’dan önceki durumuna gelmesini arzu ediyorlar ve içten içe İslam’a kin besliyorlardı. Batiniliğin kurucusu Meymun bin Keysan, Hz. Ali ve evladının uğradığı zulmü ve halkın onlara karşı duyduğu merhamet duygusunu kendi sapkın düşüncelerinin yayılmasına bir perde yaptı. Hz. Ali ve evladına yönelik sevgiyi dile getirmek onun görüşlerinin bir meşrulaştırma aracıydı. Batiniliğin Ebu Müslimiyye, Mukannasiye, Hurremiyye, Mâzirâiyye, Karâmîta, Sabbâhiyye gibi kolları vardır. Batinilere göre; yeryüzünde devamlı surette Muhammed bin İsmail neslinden gelen ve kendinden kötülük sudur etmeyen bir imam vardır. İmam, ilahi kudretle donanmıştır. Onun emriyle var olamayan bir şey var olur. İmam, aynı zamanda gökyüzünün merkezi; yeryüzünün ise kutbudur. İslam esaslarını, ayetleri ve hadisleri kendi düşünce sistemlerine göre teville yönelmeleri, Batinîlerin en önemli özelliklerindedir. Bu teviller, tecessüse tabii tutulduğunda aynı mesele çerçevesinde birbiriyle çelişen yaklaşımlar olduğu görülmektedir (Çağatay-Çubukçu, 1985: 76-105).

Anadolu’da heterodoks İslam’ı temsil eden gruplardan olan Kızılbaşlık ve Bektaşiliği yorumlayabilmek için Hurûfilik etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Haliyle Hurûfilik’in bu topluluklar üzerinde hangi hususlarda etkili olduğunun tespiti, onları daha iyi anlamamıza yarayacaktır. Hulûl düşüncesi ve buna bağlı olarak mehdilik anlayışının Kızılbaşlık ve Bektaşilik zümrelerini tesiri altına aldığı gözlemlenmektedir. Bu husustaki tesirin kaynağı, Ahmet Yaşar Ocak tarafından Hurufilik gösterilmektedir. Hurûfilik’in temel felsefesi ise; “Fazlullah’ın (Hurufilik’in kurucusu) Allah’ın mazharı olduğu, yani Allah’ın Fazlullah’ın bedeninde görüntülediği ve kıyâmet gününe yakın Müslümanları, Hristiyanları ve Musevîleri kurtaracak mehdî olduğu şeklinde

özetlenebilir. Kızılbaşlıktaki Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde görüldüğüne dair temel inanç buradan gelmektedir. Allah'ın insan bedenine hulûl ettiğine (incarnation) dair bu inanç, Hurûfiliğin Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayramî Melâmîleri'ni, Kalenderileri- bu kanalla Bektaşîliği ve bazı Halvetiyye çevrelerini de etkilemiştir” (Ocak, 2000a: 144). Hurûfîlik temel felsefesi içinde hulûl, rüya yorumu ve mehdi düşüncesi önemli bir yer tutmakla birlikte bu anlayışın özgün tarafı vahdet-i vücûd nazariyesinden hareketle meydana getirdiği kelime-i ilâhi kavramıdır. Hurûfiliğin kurucusu Fazlullah(Ö.1394)a göre kelime-i ilâhi bütün varlığın özü mahiyetindedir (Ballı, 2013:188). Vücûd-ı mutlak (Mutlak Varlık) zatına duyduğu aşk sebebiyle kendini görmek ve göstermek isteyince kelim(söz) sûretinde tecelli etmiştir. Kelime seslerden oluşmakta sesler ise harflerle sembolleştirilmekte ve görünür hale gelmektedir. O halde varlığın özü kelime yani sözdür. Sözcükler de harflerden meydana geldiğine göre; Hurûfîlikte harfler mühim bir yer işgal eder. Arap 28 ve Fars harfleri 32 olduğu kelimeler de bu harflerden teşekkül ettiği için bu harf sayıları Hurûfîlik sistematigi içinde sıkça kullanılmaktadır. Hurûfîlikte varlık âlemi tamamen öznel bir yargıyla Fazlullah'ın harfçilik telakkisine göre yorumlanmaya çalışılır (Üstüner, 2007: 325-326). Kısaca Hurûfîlik, temelde vahdet-i vücûd anlayışına dayanan içinde Ehl-i sünnet ve Şiilikten unsurlar barındıran, Bâtini metodlardan yararlanan, Yahudilik ve Hristiyanlıktan izler taşıyan, varlığın birliğini harf ve sayıları kullanarak ispatlamaya çalışan Mehdi/Mesihçi bir gruptur (Ballı, 2013: 188).

Görüldüğü gibi Hurûfîlik bir taraftan özellikle hulûl düşüncesiyle diğer taraftan yine Hurûfîlik terminolojisi çerçevesinde Bektaşîlik ve Kızılbaşlığı etkilemiştir. Ahmet Yaşar Ocak, her ne kadar hulûl düşüncesi ve Mehdilik anlayışı hurûfîlik yoluyla Bektaşîlik ve Kızılbaşlıkta yaygınlık kazandı demektesey de bu anlayışların Şia ve Bâtini geleneği içinde var olduğu göz ardı edilmemelidir. Tahminen geleneğin bu düşüncelere yatkınlığının da yardımıyla Hurûfîler anılan düşünceleri iyice görünür konuma getirmiştir.

Şiâ, Bâtini ve Hurufî gelenekler göz önüne alındığında bunlardan Kızılbaşlık ve Bektaşîliğe yansıyan başlıca hususlar; Hz. Ali ve on iki imam düşüncesi, Ehl-i Beyt sevgisi, hulûl, teşbih, bedâ anlayışı, mehdi/mesih algılayışı, ric'at (geri dönüş) fikri, ayet ve hadislerle batini yorumlamalar, gizli teşkilatlanma yaklaşımı ve harfçilik telakkisi olarak sıralanabilir. Tüm bu hususlar bize Kızılbaşlık ve Bektaşîliğin eklektik bir yapıya sahip olduğunu

göstermektedir. Kızılbaşlık ve Bektaşiliğe kaynaklık eden ve etkileyen düşünce sistemlerinin tanıtılmasından sonra öncelikle Kızılbaşlık ardından da Bektaşilik hakkında bilgi verilecektir.

2. Kızılbaşlık

Bu kavram, İslâmiyeti kabul etmiş Türkmen boylarının değişik zaman ve yerlerde kullandığı isimlerden biridir. Kızılbaş ismi, eski Türklerde bir çeşit baş giysisiyle alakalıdır ve belli bir grubu ifade etmek için kullanılır. Çeşitli Türk boylarındaki Kızılbaş kullanımı dikkate alındığında ismin kökeninin eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börkle iribatlandırıldığı anlaşılmaktadır (Erkan,2016: 35-36; Üzüm,2002: 546-547).

Kelimenin kökenini İslam'ın ilk döneminde meydana gelen olaylarla ilişkilendirenler de bulunmaktadır. Uhud Gazası'nda Hz. Peygamber'e atılan oklara karşı kendini siper eden Hz. Ebu Dücâne'nin sardığı sarığın kana bulanmasından dolayı bu sahabeye Kızılbaş denilmiştir. Yine Hz. Ali, Hayber kalesi fethinde kırmızı sarık takmış veya Siffin Savaşı'nda kendi askerlerinin ayırt edilebilmesi için onlara kırmızı sarık sardırmıştır. Bundan dolayı onlar Kızılbaş olarak anılmıştır (Erkan, 2016: 36).

Dikkat edilirse kızılbaş ismi ayırt edici bir özellik olarak başa giyilen kızıl börk veya kızıl sarık kullanımından kaynaklanmaktadır. Kelimenin kökenini Türk veya İslam geleneğine bağlayanların buldukları ortak nokta budur.

Kızılbaş ismi bir giysi çeşidini giyen grupları sembolize ederken XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren değişiklik göstererek belirli bir dini ve sosyal grubu nitelendirmeye başlamıştır. Bilhassa Safevi tarikatı, bunların devletleşme süreci ve bu süreçte zuhur eden Osmanlı-Safevî mücadelesi kızılbaş ismine yönelik farklı anlam yüklemelerini beraberinde getirmiştir (Erkan,2016: 36). O halde Safevîler kimlerdir? Bunlar ismini merkezi Erdebil'de bulunan Safeviyye tarikatının piri Şeyh Safiyüddin'den almıştır. Şeyh Safiyüddin Ehl-i Sünnet'e mensup Şafii mezhebindendi (Gündüz, 2008: 451). O, gençliğinde tarikat silsilesi Ebu Hafs Ömer Sühreverdi (ö.1236) ye ulaşan Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye bağlanmış onun damadı olmuştu. Şeyh Zâhid-i Geylani'nin meşrebi yani tasavvufi anlayışı damadı Safiyüddin Erdebili (Ö.1334) ile halifesi Ahî Muhammed Halvetî (Ö.1378-1379) aracılığıyla Safeviyye ve Halvetiyye olarak ayrı ayrı tarikatlar halinde kurumsallaşmıştır.

Safiyüddin Erdebili'nin yerine oğlu Sadreddin Erdebili (Ö.1392) , Âhî Muhammed Halvetî'nin yerine ise; yeğeni ve halifesi Halvetiyye'nin asıl kurucusu Ömer el-Halvetî geçmiştir. Erdebil dergâhına Şeyh Sadreddin Erdebili Dönemi'nde Hamîdüddin Aksarayî (Somuncu Baba) intisap etmiştir. Somuncu Baba'nın müridi ise Hacı Bayram-ı Velî'dir. O ise; Ankara'da Bayramiliği kurmuştur (Bahadıroğlu, 2000: 360). Hacı Bayram-ı Veli iyi bir medrese ve tasavvuf eğitimi aldığı şahsında ilim-tasavvuf sentezini çok iyi gerçekleştirdiği için çevresi bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Dönemin Anadolu'sunda Yazıcıoğlu Muhammed, Akşemseddin ve Eşrefoğlu Rumî gibi isimler ondan manevi olarak etkilenmiştir (Aydın, 2018: 344).Kısaca Şeyh İbrahim Zâhid-i Geylani'nin feziyle Safeviyye, Halvetiyye ve Bayramiyye tasavvufi hareketleri türemiştir (Bahadıroğlu, 2000: 360).

Görüldüğü gibi; Safeviyye tarikatı kuruluş döneminde Ehl-i Sünnet geleneği içinde ve Sühreverdiyye tasavvufi hareketi çevresinde filizlenmiştir. Ayrıca Anadolu tasavvuf dünyasının önemli isimlerinden Hamidüddin Aksarayi ve Hacı Bayram-ı Veli, Erdebil dergâhından feyz almıştır. Bu feyzin Hacı Bayram-ı Veli sayesinde Anadolu kültür coğrafyasında önemli yere ulaştığı düşünülse ne derece kayda değer olduğu anlaşılmaktadır.

Erdebil dergâhının şöhret kazanmasında İlhanlıların önemli katkısı oldu. Şeyh Sadreddin'in vefatının ardından tarikatın başına oğlu Hâce Ali geçti. Böylelikle o dönem tarikat anlayışında pek karşılaşılmayan şeyhliğin babadan oğula geçişi, Safeviyye hareketinde normal bir durummuş gibi kabul gördü. Hâce Ali'nin Şiiliğe eğilimi tarikatın özünün değişmesine sebebiyet verdi. Timur'un Anadolu seferinden dönerken Hâce Ali'yi ziyaret etmesi onun kitleler üzerindeki etkisini artırdı (Gündüz, 2008: 451). Emir Timur, Erdebil şehrini vakıf olarak Safeviyye tarikatına bağışlamış ve yine Anadolu'dan aldığı Türk esirleri Hâce Ali'nin isteğiyle serbest bırakmıştır. Serbest kalan esirler şükran borcu olarak Safevî dergâhına intisap etmiştir. Rumlu olarak anılan bu zümre sonraları Safevi dergâhının hem fikirlerinin yayıcısı hem de askeri güç kaynağı olmuştur. Bu taifenin bir kısmı Anadolu'ya eski yerlerine dönmüş oralarda Safeviler adına propaganda faaliyetlerinde bulunmuştur. Hâce Ali ile genişlemeye devam eden Safevi hareketi, henüz tam anlamıyla aşırı Şii anlayışa bürünmemiştir. Hâce Ali'nin 1427'de vefatıyla yerine oğlu Şeyh İbrahim geçmiş onun döneminde de tarikat sayısal gücünü artırmıştır. Şeyh İbrahim, halk arasında Şeyh Şah olarak anılmaya başlamıştır. Bu isimlendirme

muhtemelen Erdebil dergâhının manevi tarikattan askeri tarikata evrilmesinin göstergelerindendir. Şeyh İbrahim (Ö.1447) den sonra yerine oğlu Şeyh Cüneyd geçti. Şeyh Cüneyd devrinde İran halkı ağırlıklı olarak inanç bakımından Sünni idi. Hâce Ali Dönemi'nde Safevi tarikatında başlayan Şiilik eğilimi Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydarla birlikte artarak devam etmiş ve bu eğilim dergâhın en büyük yayılım silahı olmuştur. Erdebil dergâhında Şiilik eğiliminin Emir Timur tarafından esir olarak getirilen Türkmenler vasıtasıyla ortaya çıktığı görüşü bir kısım bilim insanlarınca iddia edilmektedir. Dergâha bağışlanmış Türkmenler bu iddiâyâ göre; ağırlıklı şekilde heteredoks İslam anlayışına sahip ve Hz. Ali sevgisi ile Şiilik temayülünün bulunduğu insanlardan oluşmaktadır. İşte bunların dergaha bağlanmasından kaynaklı etkiyle birlikte tarikat kimlik değiştirmeye başladı (Şükürov,2006: 22-49). Yukarıda ifade edilen süreç içinde Erdebil dergâhı mensupları zamanla şunu keşfetti; İslam dünyasındaki heteredoks karakterli yapılara ve Şii eğilimli gruplara yöneldiklerinde İslam dünyasındaki geniş muhalif bir kesime hitap etme imkanı bulacaklardı. Böylelikle dergâhın etrafında büyük bir gücün toplanmasının yolu açılacaktı. Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar işte bunu gerçekleştirdi.

1460 yılında başlayan Şeyh Haydar Dönemi'nde Anadolu, Suriye ve Azerbaycan insanı bir taraftan ona tabi olurken bir taraftan da yapmış oldukları bağışlarla tarikatın maddi gücünü artırıyorlardı. Müridleri hızla artan Şeyh Haydar taraftarlarına ayırt edici bir özellik kazandırma adına on iki dilimli kırmızı renkli başlığı tarikatın simgesi olarak seçti. Böylelikle Şeyh Haydar sayısal gücünü vurgulamakla birlikte müridlerinin ayırt edilmesini sağlamıştı. On iki dilimli taç aynı zamanda Şiâ mezhebinin temel inançlarından on iki imamı sembolize etmekteydi. Tacın her bir diliminin üzerinde bir imamın ismi işlenmişti. Artık Erdebil dergâhı mensupları başlarında bulundurdukları kırmızı taçtan dolayı 'Kızılbaş' ismiyle anılmaya başladı (Gündüz, 2008:451; Erkan,2016: 37). Şeyh Haydarla birlikte Kızılbaş ismi Erdebil dergâhı taraftarlığını ifade ederken bu isimlendirme Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmâil Dönemi'nden itibaren dergâh mensuplarının dışında Safevi siyasetine destek veren tüm grupları karşılar hale geldi. Bir bakıma siyasi ve ideolojik taraftarlığın temsili hüviyetine büründü. Anadolu coğrafyası açısından geniş bir sosyal tabanı kapsayan Safevi taraftarları övünçle Kızılbaş ismini benimsedi (Üzüm, 2002: 547).

Kızılbaşlık Şah İsmail ile birlikte önemli bir aşamaya girmiştir. Şah İsmail, Kızılbaşlık tarihinin, inanç ve anlayışının sembol kişiliğidir. O, içinden çıktığı Türkmenlerin önceki inançlarıyla Bâtini Şii telakkileri biraya getirmiştir. Aslında Kızılbaşlık doktrinine baktığımızda göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan Türklerin İslam'dan önce sahip oldukları dini nitelikli inanç ile anlayışları İslam'ın kalıpları içinde yoğurup sentezlediği halk İslam'ı, Hurûfîlik ve Şii motiflerinden meydana gelmektedir. Şah İsmail'in şahsında somutlaştırdığı yukarıda doktriner yapısı ifade edilen Kızılbaşlık bugün İran ve Azerbaycan'da etkisini kaybetmekle birlikte Anadolu ve kısmen Balkanlarda canlı bir şekilde devam etmektedir. Kızılbaşlık, Osmanlıdan sonra Cumhuriyet Dönemi'nde Alevilik genel isimlendirmesi çerçevesinde değerlendirilmektedir (Üzüm, 2002: 550-552).

3. Bektaşîlik

XIII. yüzyılda Kalenderîlik içinde şekillenmeye başlayıp XV. yüzyıl sonlarında Hacı Bektâş-ı Velî geleneği çevresinde Anadolu'da ortaya çıkan bir tarikattır (Ocak, 1992: 373). Kurucusu Hacı Bektaş Veli (Ö.1271) dir. Fakat Bektaşîlik âdâp ve erkânı Hacı Bektaş Veli'den sonra ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı tarikatın esasları her zaman için onun düşünceleriyle paralellik göstermez. Hacı Bektaş'ın kimliği ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlardan biri onun bir Sünni şeyh olduğu yönündedir (Kara, 2003: 221). Bu görüşün dışında Hacı Bektaş Veli'nin Babaî lideri Baba İlyas'ın ile gelen halifelerinden olduğunu ifade eden yaklaşımlar da mevcuttur. O her ne kadar Baba İlyas'ın halifesiye de Babaî isyanına katılamamış ve destek vermemiştir. Bektaşî geleneği ise; onu İmam Musa Kazım neslinden Seyyid Muhammed'in oğlu olarak göstermektedir (Ocak, 2000b: 177-186).

Bektaşîliğin ortaya çıkış zeminini XII.yüzyıl Anadolu'sunda yaşanmış en önemli sosyal, dini ve siyasi hadiselerden biri olan Babaî isyanı hazırlamıştır. Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın kurduğu Vefâiyye tarikatının temsilcisi Baba İlyâs-ı Horasani'nin liderliğinde gerçekleşen Babaî isyanı ve sonuçları; Anadolu'da XIII. yüzyılın ortalarına doğru Sünni anlayışın dışında heteredoks bir hareketin doğuşuna yol açtı. Bu hareket, Vefâîlerden başka Anadolu'da bulunan Kalenderî, Haydari ve Yesevî gruplarınca da kabul gördü (Ocak,1992: 373). XIV. yüzyılın başlarından itibaren ise; yukarıda anılan hareket, Abdâlân-ı Rûm (Rûm Abdalları) adı altında varlıklarını sürdürmeye devam etti. Abdâlân-ı Rûm tabirini ilk kullanan Âşıkpaşazâde'dir. Anadolu'daki dervişler züm-

resini; o Gaziyân-ı Rûm, Ahîyân-ı Rûm, Abdâlân-ı Rûm ve Bacıyân-ı Rûm şeklinde dörde ayırmaktadır. İşte Rum Abdâlları denilen grubun önemli kısmı Babai hareketine mensup Kalenderilerden meydana gelmektedir. Yine Rum Abdallarının içlerinde Yesevî ve Haydarî zümreleri de bulunmaktadır (Ocak, 2017: 137-139). İlk Bektaşiler diyebileceğimiz Rum abdalları önceleri Orta ve Batı Anadolu'da sonraları ise; Rumeli'deki fetihlerle birlikte Balkanlarda faaliyette bulundular. Değişik gruplardan müteşekkil Rum Abdalları Bektaşi ismiyle anılmamakla birlikte aralarındaki en önemli ortak özellik Hacı Bektaş ananesine bağlılıklarıydı. Bu bağlılık, XIV. yüzyıldan itibaren ise iyice gelişecektir. Rum Abdalları arasında Hacı Bektaş kültürünün kuvvetlenmesinde Sulucakarahöyük'teki (Nevşehir Hacı Bektaş ilçesi) Hacı Bektaş Zâviyesi önemli rol oynadı. Hacı Bektaş'tan sonra zaviyenin başına geçen Bacıyânı Rum'dan Hatun Ana'nın müridi Abdal Mûsâ, Sulucakarahöyük'te yetiştikten sonra fetihlerin devam ettiği bölgelerde Hacı Bektaş menkibelerini gaziler arasında yaydı. Abdal Musa vefat etmeden önce kendi tekkesini kurdu. Abdal Mûsa gibi aynı faaliyet metoduyla Hacı Bektaş zaviyesinden yetişen birçok Rum Abdalı tekkeler açarak Bektaşiliğin temelini attılar. Bektaşiliği bugünkü kimliğine ise Balım Sultan (Ö.1516) kavuşturmuştur. Bektaşiler tarafından ikinci pir olarak kabul gören Balım Sultan rivayetlere göre; II. Bayezid tarafından 1501 yılında Hacı Bektaş Zaviyesi'nin şeyhliğine getirildi. Balım Sultan, şeyh olduktan Bektaşiliği Kalenderilik'ten ayırarak sağlam bir teşkilat kurdu. Hacı Bektaş zaviyesi, Balım Sultan sayesinde Hacı Bektaş kültürü çerçevesinde oluşmuş tekkeler üzerinde tam bir otorite tesis etti. Yeniçeri desteğiyle de II. Mahmûd'un 1826 yılında kaldırmasına kadar Bektaşi tekkeleri hiçbir olumsuzlukla karşılaşmadan faaliyetlerini icra etti. II. Mahmûd, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının ardından ocağın manevi olarak bağlı olduğu Bektaşi tekkelelerini Nakşibendî tarikatının emrine vermiştir. Böylelikle Bektaşiliği Nakşibendilik içinde eritmeye çalışmıştır. Fakat bu politika başarılı olmamıştır. Bir süre sonra eski haline dönen Bektaşi tekkeleri, Cumhuriyet Dönemi'nde 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla resmen ortadan kalkmakla beraber fiiliyatta günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir (Ocak, 1992: 373-374).

Bektaşiliğin doktriner yapısı; oluşum döneminde eski Türk inançlarından Budist ve Maniheizt etkilere kadar içinde birçok unsuru barındıran senkretik bir mahiyet arz etmekteydi. Zira ilk Bektaşiler her türlü mahalli inancı kolay bir şekilde bünyesine katabilmekteydi. Bu durum onlara büyük bir propoganda gücü sağlamaktaydı. Örneğin Balkanlarda yerli aziz kültürlerini kendine mal edip

İslamileştirerek yerli Hristiyanları kolayca kazanabilmişlerdir. XV. yüzyıldan itibaren bu yapıda Hurufî ve Şîî unsurlar etkisini artırmaya başladı. Hurufîlik etkisiyle hulûl ve tenâsüh düşüncesi Bektaşîlikte yayıldı. Yüzyılın sonlarında Safevî propagandasıyla Şîî etkiler Bektaşîlik içinde baskın karaktere dönüştü. Balım Sultanla birlikte ‘Hak-Muhammed-Ali’ şeklinde dile getirilen ulûhiyet kavramı ve on iki imam anlayışı, tevella ve tebarra prensibi Bektaşîliğin ana esasları arasına girdi (Ocak, 1992: 374-375). Tevellâ ve teberrâ; *“Bektaşîlikte ehl-i beyti ve onları sevenleri dost edinme tevellâ, onlara kötülük ve haksızlık edenleri düşman bilmek teberrâdır. Kavl ehlinin tevellâsı ve teberrâsı budur. Hal ehli ise yalnızca Hakk’a tevellâ eder, mâsivâdan teberrî eder.”* şeklinde tanımlanır (Uludağ,2005: 358). Bunların yanında Balım Sultan erkânı içinde mücerretlik (bekârlık), ibâhîlik (günahattan kaçınma gücüne sahip olmadığını ifade ederek olumsuz birçok şeyi işlemeyi mübâh görme), şarap serbestisi, kulağa küpe takma, hulûl ve on iki post da bulunmaktadır. Yine Bektaşîlikte popüler bir vahdet-i vücûd anlayışının yer aldığı gözlemlenmektedir. Ancak hulûl düşüncesinin Bektaşîliğin içine girmesinin etkisiyle vahdet-i vücûd anlayışı esas hususiyetinden uzaklaşmıştır. Zaman zaman Bektaşîlerin vahdet-i vücûdu vahdet-i mevcûd (panteizm) görüşüyle karıştırdığı da özellikle yazılı metinler dikkatlice okunduğunda tespit edilmektedir. Vahdet-i vücûd görüşü bağlantılı devir nazariyesi Bektaşî şairler arasında sıkça kullanılır. Tüm bunların yanında Bektaşîliğin içinde Sünnilik ve Batınlık olarak iki önemli neşvenin veya eğilimin varlığı göz ardı edilmemelidir. Bahsi geçen iki ana eğilim 1850’li yıllardan itibaren daha da belirgin hale gelmiştir (Çift, 2009).

Bektaşîlik içinde görülen eğilimlerden birinin de Sünnilik olduğu ifade edilmişti. Bu eğilim taraftarları ve bir kısım araştırmacılar tarikatın düşünce sisteminin kökenini, Hacı Bektaş Veli’nin Makâlat ve Şerh-i Besmele isimli eserlerinden yola çıkarak Kur’ân ayetleri ve hadislerle dayandırmıştır. Haliyle ilk devir Bektaşîlikte heterdoksi ve ibâhiyecilik yoktur görüşü bir kesim tarafından benimsenmiştir (Muslu 2004: 495-496).

Kısaca Bektaşîlik içinde birçok rengi barındırmaktadır. Haliyle Bektaşîlik düşünce sisteminin mütecânis bir eğilime sahip olduğunu söylemek doğru değildir. Ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süreç dâhilinde Bektaşîlik, yeni yorumlarla sentezci yapısını zenginleştirerek yoluna devam etmektedir.

4. Osmanlı Dönemi'nde Kızılbaşlık ve Bektaşilik Algısı

Osmanlı Dönemi'nde devletin ve toplumun Kızılbaşlara yaklaşımını sosyal, siyasal olaylardan bağımsız düşünemeyiz. Osmanlı devleti, Fatih Sultan Mehmed Devri'nde büyük devlet olma yolunda sistem değişikliği ve merkezi otoriteyi kuvvetlendirme çabası içine girdi. Bu politikanın önemli bir parçası da çoğunluğu Türkmenlerden meydana gelen konar-göçer grupları toprağa yerleştirip vergiye bağlama isteğiydi. Yapı itibarıyla siyasal iktidarın kontrolünden hoşlanmayan kitleler bu tavırlarından, yani bağımsız hareket etme yaklaşımlarından dolayı birçok sıkıntıyla karşılaşmıştır. Sıkıntılar sonucu hayatından memnun olmayan zihni dünya itibarıyla da devletin hâkim gücüne karşı bir kurtarıcı figür yani mehdi beklentisine kapılmış konar-göçer Türkmen grupları Fatih Devri'nde propagandaya açık hale gelmişti (Ocak, 2000a:148).

İşte bunu yani Türkmen konar-göçer aşiretlerin kırgınlıklarını Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydarla başlayan ama asıl Şah İsmail ile devam eden Safevi propagandası kullanmıştır. Bu kullanış, Safevi dergâhına bağlı dâi/propagandistler üzerinden gerçekleşmiştir. Sâfi kalple dergâha Şeyh Safiyüddin Dönemi'nden itibaren bağlanan dervişler özellikle halifeler; Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail'in siyasi emellerinin birer aracı durumuna dönüştü. Şah İsmail, Türkmen aşiret reisleri ve aşiretlerin Kalenderi kökenli şeyhlerine seyyidlik belgesi vererek hem kendine hem de Hz. Ali soyuna bağlamıştı. Böylelikle onlar kendi zümreleri içinde bir kutsiyet kazanıp otoritelerini ve propaganda gücünü artırdılar. Tüm bu propagandistleri aktif bir şekilde yönlendiren Safeviler Anadolu'da ciddi bir güce erişti. Şah İsmail'in propagandistleri Baba İlyas-ı Horasanî'nin Babaîler isyanında kullandığı yöntemin benzerlerini uygulamaktaydı. İdarenin doğru yoldan çıkıp adaletten ayrıldığını iddia etmekteydiler. Bu haksız düzenden insanları kurtaracak olan ise; Şah İsmail'in kendisiydi. O âdeta bir kurtarıcı mehdidiydi. (Ocak 2000a: 150). Safevi propagandasını anlamak için o döneme ait şu mısraları görmek bile yeterlidir:

“Şalvarı şaltak Osmanlı
Eğeri kaltak Osmanlı
Ekende yok biçende yok
Yemede ortak Osmanlı” (Alıntılayan Gül,2016: 131).

Dikkat edilirse insanlar vergi vermeme noktasında kışkırtılmaktadır. Propagandaya maruz kalan insanlar vergi konusunda devlet karşıtı haline gelirken Safevi dergâhına bunlardan toplanan adak ve sadakaların aktarıldığı da ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise önemli bir kaynağın Osmanlı hazinesine değil de Safevi hazinesine girmesi demekti (Ocak, 2000a: 150-151).

Safevîlerin İran'da uyguladığı politika Şiiliği İslam dünyasında ciddi ve farklı bir güç haline getirirken Anadolu'da uyguladığı politika ise; İslam'ı fikhî kuralların dışında geleneksel biçimde yaşayan Türkmen aşiretlerinin önemli bir kısmını ana bünyeden kopararak farklılaştırdı (Teber, 2005:160). Farklılaşmayı ortaya çıkarıp derinleştiren bazı sebepler şöyle sıralanabilir:

1. Kızılbaş İsyanları: Bu isyanlar, II. Bayezid (1481-1512) Dönemi'nden itibaren görülmeye başlandı. Örneğin Şah kulu isyanı; ortaya çıkış şekli, yayılım sahası, meydana getirdiği zararlar açısından değerlendirildiğinde bu isyanların karakteristiği hakkında önemli bilgiler vermektedir. İsyân, Safevi kışkırtması ile başladı. Şahkulu, isyanın lideri olup mehdi olduğunu iddia ederek halkı ayaklanmaya teşvik etti. Osmanlı'nın merkezileşme politikaları, Türkmen aşiretlerini yerleşik düzene geçirip vergiye bağlama girişimleri ve bu girişimler sırasında uygulanan baskıcı tedbirlerin oluşturduğu memnuniyetsizlik isyanın liderleri tarafından çok iyi kullanıldı. Özellikle yukarıda sayılan sebeplerden dolayı hoşnutsuzluk içinde olan Safevi dergâhı bağlılarının yoğunlukta yaşadığı Teke sancağı ahali kendini Şah İsmail halifesi gösteren Şahkulu'nun -bazı kaynaklarda Şeytankulu geçmektedir- peşine takıldı. Ayaklanma 1511'de başladı. Gelişigüzel düzenlenmiş bir ayaklanma değildi. Planlı bir ayaklanmaydı. Şahkulu Antalya'dan Sivas'a önüne gelen tüm kuvvetleri silip süpürdü ortalığı yakıp yıktı. Çoluk çocuk demeden on binlerce insan hayatını kaybetti. Koyun, sığır, kedi, tavuk demeden hayvanları ve köylülerin mahsûllerini telef eden isyancıların zulmünden Anadolu insanı perişan oldu. İşte naklettiğimiz tarzdaki Kızılbaş isyanlarının Kızılbaşlığın Sünnîliğe karşı koyuşu şeklinde ideolojik çatışmalar olmadığı Osmanlı merkezi idaresine karşı başkaldırı mahiyeti taşıdığı dikkati çekmektedir. Fakat sebep bu olmakla beraber Kızılbaş isyanları her iki taraftan da hiçbir suçu olmayan masum insanları fazlasıyla etkilemiştir (Erkan, 2016: 136-170; Ocak, 2000a: 152).

2. Osmanlı İdaresinin Uyguladığı Takibat ve Cezalandırmalar: Kızılbaş isyanlarını nizam-ı âlem çerçevesinde değerlendiren Osmanlı, düzenin korunması adına çeşitli tedbirler almıştır. Osmanlının yaklaşımı, düzeni bozan hangi grup olursa olsun ister Sünni ister gayr-i Sünni şiddetle üstüne gidip bertaraf etmektir. Bunu sağlamak için de bir yandan askeri diğer yandan da siyasi tedbirler uygulamaya konmuştur. Kızılbaşlarla ilgili râfizilik, zındıklık iddialarının arkasında düzen bozucu bu kitlelerinin etkisini azaltma amaçlı bir yaklaşım söz konusudur. Ayrıca maddi ceza olarak da isyancı Kızılbaş kitlelerine hapis, kürek, sürgün yer yer de ölüm cezaları verilmiştir. Bu cezaların uygulanması sırasında yer yer isyana karışmamış masum insanların sırf bu kitleye mensup olduğu için haksızlığa uğradığı da bir gerçekliktir (Erkan, 2016:72-105).
3. Bazı mahalli idarecilerin baskısı, yönetimde yanlış uygulamaları ile Fatih Devri'nin hızlı merkezileşme politikası toplumun bazı kesimleri üzerinde ayrışmaya sebep oldu. Bu ayrışma Kızılbaşlık taraftarlarının sayısını artırdı ve Kızılbaşlık farklılaşmasının sebeplerinden biri oldu (Ocak, 2000a: 154).
4. Vergi Vermekten Kaçınma ve Anadolu Sermayesinin Bağışlar Yoluyla İran'a Akışı: Safevî propagandası Osmanlıya vergi vermeyi engellerken Anadolu'da taraftar kitlelerin sermayesini bağışlarla kendi maliyesine aktarmaktaydı (Ocak, 2000a).
5. Bazı Türkmen Aşiretlerinin Anadolu'yu Terk Edip Safevîlerin İnsan Gücü Potansiyelini Artırmaları: Osmanlı merkezi idaresinin Türkmen aşiretleri vergiye bağlama ve yerleşik düzene geçirme amaçlı politikalarını istismar eden Safevîler onları İran'a çağırmıştır. Bu çağrı, karşılık bulmuş ve pek çok Türkmen boyu İran'a gitmiştir. Böylelikle Anadolu'nun insan gücü potansiyeline önemli darbe vurulmuştur. Ne yazık ki Anadolu'da yerleşik düzene geçemedikleri için istismar edilip İran'a götürülen Türkmen aşiretleri, Şah İsmail sonrası özellikle Şah Tahmasp, II. İsmail ve Şah Abbas dönemlerinde büyük kıyıma ve zulme uğramışlardır. Merkezi otoriteyi sağlama adına Kızılbaşların gücü kırılmış Tekelü, Şamlu aşiretleri gibi Türkmen aşiretleri tamamen kılıçtan geçirilmiştir. Tüm bu davranışlar meselenin ideolojik olmadığını göstermektedir. Olan da saf ve istismar edilen Kızılbaş ve Türkmen aşiretlerine olmuştur (Ocak, 2000a: 147; Akyol, 1999: 93-106).

6. Safevilerin Osmanlı Karşısı Politikalarda Avrupa ile İşbirliği İçinde Hareket Etmesi: Şah İsmail'in Osmanlı ile mücadelesi Avrupa'da büyük bir coşkunlukla karşılanmıştır. Onun zaferleri, başarıları Batı'nın örneğin Venediklerin zaferleri olarak görülmüştür. Hem Şah İsmail hem de Avrupa devletleri için ortak düşman Osmanlıydı. Şah İsmail'in hikâyesi Hıristiyan yazarlar için büyük bir değere haizdi. Onlar yabancı biri olarak İsmail'i Hıristiyanlık dünyası için kurtarıcı bir Şii Şeyhi olarak görüyorlardı (Brummet, 1996).
7. Aşırı Şah İsmail Sevgisi: Hulûl düşüncesi çerçevesinde kendisine kudsiyet atfedilen ve kurtarıcı mehdi rolüyle ortaya çıkan Şah İsmâil, sıradan insan olma özelliklerinden sıyrılmış bir varlık olarak takdim edilmiştir. Şah İsmâil ve propagandistleri tarafından meydana getirilen bu algı, Şah İsmail'i olağanüstü bir şahsiyete dönüştürürken şahsına yönelik aşırı sevginin de kaynağı olmuştur (Brummet, 1996).
8. Halifelere ve Sahabelere Ağır Hakaretlerle Dil Uzatılması: Kızılbaşların Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye ağır hakaret ve bühtanda buldukları iddialarına yönelik Osmanlı kaynaklarında mevcut birçok bilgiyle karşılaşılmaktadır. Bundan dolayı Kızılbaşlar aleyhinde Kemal Paşazâde ve Ebusuûd başta olmak üzere birçok bilgin tarafından fetva verilmiştir (Teber, 2005:163-166). Bu fetvaların ışığında maalesef kimi Osmanlı mahalli yöneticilerinin sınırlarını aşarak Kızılbaş kitleye karşı bazı olumsuz davranışlar geliştirdikleri gözlemlenmektedir.
9. Hz. Peygamber'in Sünnetini Hafife alma: Kızılbaşların Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı hareket ettikleri, kimi haram şeyleri mübah gösterdikleri iddiaları onların Sünni düşüncedeki insanlarla ayrışmasının önemli sebepleri arasında yer almaktadır (Teber, 2005: 163-166).
10. Safevîlerin Hâkim Olduğu Bölgelerde Sünni Topluluklara Yönelik Uyguladıkları Baskı: Safevîler Sünni gruplar üzerinde tahrik edici ağır baskı ve zulümde bulundular. Safevi yaklaşımı irdelendiğinde onların kesinlikle Sünniliği ortadan kaldırma niyetinde olduğu görülmektedir. Bu anlayış ise; Osmanlı tarafından kendi varlığına tehdit olarak algılanmıştır. Zira Osmanlı coğrafyası aynı zamanda Şii propagandasının açık alanıydı. Safevîler kendi ülkelerinde ağır mezhebi baskı uygularken rakip

devlet Osmanlı içinde de nüfuz elde etmeye çalışmaktaydı. Tüm bunlar Osmanlıyı Şii propagandası karşısında Sünni propagandaya yönelmesine yol açtı. Osmanlı açısından maruz kalınan uzun soluklu Şii propagandası uzun soluklu Sünni propagandasını gerekli kılmıştır. Sünniliği Osmanlı'nın resmi ideolojisi haline dönüştürmüştür. Aynı zamanda ağır tehdit ortamı Osmanlı idari mekanizmasında maalesef farklı düşüncelere hoşgörünün azalmasına sebep olmuştur (Çetin, 2011: 25).

Yukarıdaki hususlar dikkate alındığında Anadolu'da XVI.yüzyıldan itibaren meydana gelen Sünni ve Kızılbaş farklılaşmasının sebeplerinin bir kısmının siyasi bir kısmının ise dini- kültürel olduğu görülmektedir. Aslında yaşananlar Safevi propagandası etkisi altındaki Osmanlı vatandaşı Kızılbaş Türkmen aşiretleriyle Osmanlı merkezi yönetimi arasındaki çatışmanın bir sonucudur. Bu yönüyle siyasidir. Ama her iki taraf da propaganda ve karşı propaganda çerçevesinde dini-kültürel argümanları siyasi çekişmenin meşrulaştırıcı ve derinleştirici aracı olarak kullanmıştır. Gerçekte olanlar bir ülkenin rakip ülke üzerinde nüfuz sağlama politikası ve rakip ülkenin de buna karşılık verme çabalarından başka bir şey değildir. Arada ise temiz duyguları istismara uğramış ve mağdur edilmiş kitleler vardır. Olayın acı tarafı maalesef budur. Kısaca Kızılbaşlık algısı Osmanlı'nın XVI. yüzyıldan sonraki sürecinde anılan sebeplerden dolayı olumsuzdur. Bu olumsuz algı güvenlik kaygıları ve Safevi propagandasıyla mücadele etme sebebiyle Osmanlı idaresinde daha fazla; Kızılbaş olmayan halk kitlelerinde ise daha azdır. Ayrıca Kızılbaşlığın temel taşlarından biri olan Âl-i Abâ sevgisinde Osmanlı toplumu Kızılbaşlarla tam bir kaynaşma içindeydi. Yani Osmanlı'nın bakışında mutlak bir olumsuzluk yoktu. Birçok ortak değer zaten olumsuzluğun önünde en büyük engeldi.

Osmanlıda özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Kızılbaşlığa nazaran Bektaşilik algısının daha olumlu çağrışımlara sahip olduğu görülmektedir. Bektaşilik Kızılbaşlıkla benzer ideolojik temellere sahipken Osmanlı kamuoyundaki algı farklılığı devletle olan münasebetleriyle ilişkilendirilebilir.

Bektaşiliğin temelini teşkil eden Rum abdallarının Osmanlı'nın kuruluşunda oynadıkları rol, fetih hareketlerine yapmış oldukları katkılar, onların iktidar çevreleriyle sıkı bağ oluşturmalarının önünü açmıştır. İlk Osmanlı hükümdarları; Abdal Mûsa, Abdal Murad, Geyikli Baba ve Postinpuş Baba gibi şeyhleri destekleyerek onlar için zengin vakıfları olan zaviyeler açmıştır. Ardından XIV. yüzyılda Yeniçeri Ocağı, Hacı Bektaş geleneğine bağlanmış

ve XV. yüzyıldan itibaren de resmen tarikatla birleşmiştir. Bu durum Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kapatılmasına kadar sürmüştür. Bektaşîliğin Yeniçeri Ocağı bağlantısı devlet içinde güçlü bir şekilde temsil edilmelerini sağlamıştır. Bektaşî dergâhlarının ekonomik olarak güçlü olmaları da devletle olan bu ilişkileri sayesinde olmuştur. Zenginlik itibarıyla Osmanlı'nın önemli tarikatlarından biri Bektaşîliktir. Balım Sultan'ın ki -Hacı Bektaş'tan sonra ikinci pir kabul edilmektedir- II. Bayezid tarafından 1501 tarihinde Dimetoka'dan Hacı Bektaş Zâviyesi'nin başına getirilmesi Bektaşîliğin devlet himayesinde olduğunun en önemli göstergelerinden biridir (Ocak, 1992a: 377-378; Ocak,1992b: 17-18).

Osmanlı'nın Bektaşîliği sistematik hale getirmesi Safevî propagandasının Anadolu'da yaygınlık kazandığı bir döneme rastlamaktadır. Anadolu'daki bilhassa heteredoks yapıdaki zümrelerin Safevîlerin nüfûzuna girmemesi için muhtemelen bu zümrelere hitap edecek özellikleri bulunan Bektaşîlik devlet tarafından desteklenmiştir. Böylelikle Safevî nüfûzunun önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Bektaşîliğin ikinci piri Balım Sultan, XV. yüzyıldan beri tarikat üzerinde etkili olmaya başlayan Şii ve Hurûfî unsurları Bektaşîliğin bünyesine uygun bir şekilde ve Safevî propagandasıyla siyasilleşmesine izin vermeden yerleştirmeyi başarmıştır (Ocak, 1992b: 18).

Safevî nüfûzunun etkili olduğu çevrelerle ortak yönleri bulunan Bektaşîlerin Osmanlı Devleti'nin yanında yer alması önemli bir kazanç olmuştur. Bektaşîler ile Osmanlı arasında Yavuz Sultan Dönem'i ve Yeniçeriliğin kaldırıldığı süreç hariç tutulursa çok önemli problem olmamıştır. Bektaşîler toplumun huzuruna katkı sağlayan insanlar olarak Osmanlıda boy göstermişlerdir. 1826 sonrasında Bektaşîlerin Jön Türkler ve mason teşkilatlarıyla yakın münasebeti bu durumun da tarikatın âyin ve erkânını etkilediği dikkati çekmektedir (Ocak, 1992a: 378).

Bektaşîlerin 1826'da Yeniçeri ocağının kapatılmasıyla kendilerini tarik-i nazenîn olarak nitelendirmeleri toplum nezdindeki algılarını tekrar olumlu hale getirme çabalarının bir sonucu olsa gerektir.

Kısaca şu görülmektedir ki Osmanlı döneminde Kızılbaşlık ve Bektaşîlik algısı aynı değildir. İki anlayış pek çok benzer ideolojik öğeleri bünyelerinde barındırmakla birlikte devlet ve toplum tarafından aynı yaklaşımla değerlendirilmemiştir. Kızılbaşlığın olumsuz Bektaşîliğin de olumlu görülme-

sinin en önemli sebebi siyasidir. Dini ideoloji temelli değildir. Zira bir kısım Kızılbaşlar maalesef Safevî telkini ve istismarından dolayı devlet karşıtı olmuş ve birçok isyan hareketine karışarak Osmanlı döneminde toplumsal huzursuzluklara sebep olmuştur. Tabii ki Kızılbaşlığın bir kısmının devlet karşıtı olmasını yalnızca Safevi propagandasına bağlayamayız. Bu hususta kimi Osmanlı idarecilerinin de yanlış uygulamaları, baskıcı tutumları, karşıtlığın zeminini oluşturan sebeplerdendir. Bektaşiler ise; devletin yanında olmuş Safevi propagandasından etkilenmemiş, toplumun huzuruna büyük katkı sunmuşlardır.

5. Klasik Türk Şiirinde Kızılbaşlık ve Bektaşilik Yansımaları

Klasik Türk şiirinde Kızılbaşlık ve Bektaşiliğe bakış; divanlar, manzum gazavat-nâmeler ile Selim-nâmelerde görülebilir. Öncelikle Kızılbaşlığın klasik Türk şiirine nasıl yansıdığı aşağıdaki örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır.

16.yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Kızılbaş isyanlarının oluşturmuş olduğu psikolojiyi devrin şahitlerinden şâir Meâlî (ö.1535) divanında hece ölçüsüyle kaleme aldığı on beş bentlik destanda çok güzel bir şekilde aktarmıştır. Şiir, 1510-1511’de Anadolu’yu kasıp kavuran ve elli bin insanın canına mal olan Şahkulu isyanı hakkındadır. Meâlî aşağıdaki mısralarda Şahkulu isyanının çıkışını anlatmaktadır. Şahkulu’nun birçok devlet adamını öldürdüğünü, büyük kıyım yaptığını, kan akıttığını, Osmanlı ülkesini kana buladığını dile getiren Meâlî, Osmanlı hükümdarını yardıma çağırmaktadır:

Kendü ilinde düredi
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş
Çıkıdı illere yüridi
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş
Çok devletlüler yog oldı
Taglar başı turag oldı
Bir Türk ilünde beg oldı
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş
Görün n’itdi Şâh-kulıyı
İndi yaykadı yalıyı
Aldurdun Anatoluyı
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş

Meâlî, Divân, Destan, Bent /1-3

Mülküne düşmen el sundı
Memleket kan ile yundı
Etmegün yiyenler döndü
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş

Gör Kızılbaşın halini
Zulme uzatdı elini
Tutmasun ‘Osmân İlini
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş

Müslümanlar zebûn oldu
Erkek dişi magbûn oldu
Kadı büyük kırgun oldu
Yetiş Gâzi Hünkâr yetiş

Meâlî, Divân, Destan, Bent /8-10

Meâlî’nin çağdaşı Mesîhî (Ö.1512) Vezir-i azâm Hâdım Ali Paşa’nın Şahkulu isyanının bastırılması sırasında şehit olması üzerine beş bentten oluşan terkîb-bend mersiye yazmıştır. Şair, mersiyede Ali Paşa’nın şehit olmasına Erdebil’in sebep olduğunu vurgulamaktadır. Erdebil, Safevî tarikatının merkezidir. Meâlî, Safevîlere göndermede bulunarak isyanın arkasındaki gücü gösterir:

Ki cihân emrine râm olmuş iken
Erdebîl aldı ‘Alî Paşa’yı

Mesîhî, Divân, Trkb. Bnd/I/9

Mesîhî, mersiyedeki başka bir beyitte ise; Hâdım Ali Paşa’nın Sünnî düşünceye sahip olmakla birlikte vücudunda açılan her yaranın kanlardan dolayı kızıla dönüp sanki Kızılbaş olduğunu ona kıyan zalim düşmanın bu günahından dolayı yüreğinin taş olduğunu ifade eder:

Kendü Sünnî idi merhûm emmâ
Tende her zahmı Kızılbaş oldu

Kıydı çün ana ‘adû-yı zâlim
Bu günehten yüreği taş oldu

Mesîhî, Divân, Trkb. Bnd/II/4-5

Osmanlı’nın Kızılbaşlarla yaptığı mücadele içte isyanlar dışta da Safevîler ile olmaktadır. Klasik şiirde Safevîler ile olan mücadeleye göndermeler

yapılırken Safevî ifadesinden ziyade Kızılbaş isimlendirmesi tercih edilir. Bu mücadeleyi Kütahyalı Rahîmî, Kızılbaş'a yani Safevî'ye ait Revân ve Nahcivan şehirlerinin Osmanlı'nın kahr ateşiyle harap edildiğini böylelikle onların can evinden vurulduğunu dile getirir:

Nâr-ı kahıyla Kızılbaşun Revânın yaktılar
Nahcûvânın yaktılar gûyâ ki cânın yaktılar

Kütahyalı Rahimî, Divân, G.61/1

Gelibolulu Mustafa Âli (ö.1600) aşağıdaki beyitlerde; gazilerin birçok serkeşin başını kesip Kızılbaşları kara toprağa karıştırdığını vurgulamaktadır. Erkek aslana benzeyen her bir Osmanlı askeri, savaş meydanında Kızılbaşın sırtını yere getirerek onlarla oyun oynar gibi oynaşp kılıçtan geçirmiştir. Savaş meydanında Kızılbaşın karabaşları akan kandan dolayı lale bahçesinin kırmızılığına benzemiş kalleşlerin kanları bu şekilde siyahın temizliği üzerine akarak onu kirletmiştir:

Kesüp başın yudılar kana şâhum niçe evbâşı
Kara topraga yeksân itdi gâzîler kızılbaş

Yıkup altına aldı kahbe 'avret gibi meydânda
Sıdı her şîr-i ner surh-seri oynaşı oynaşı

Karabaşı sanasın lâlezâr oldu Kızılbaşun
Şu denlü dökdiler pâk-i siyâha hûn-ı kallâşı

Gelibolulu Mustafa Âli, Divan, G.538/1-3

Safevîler ile Osmanlı mücadelesinde Safevî yayılmasını engelleyen ve 1514 Çaldıran zaferiyle bunu perçinleyen Yavuz Sultan Selim (ö.1520), birçok divanda mücadelenin önemli ismi olarak zikredilir. Ayrıca manzum Selîm-nâmeler Yavuz Sultan Selîm'in Safevî mücadelesini destansı bir şekilde beyan etmektedir. Kütahyalı Rahîmî, Sultan Selîm'in Kızılbaş üzerine gösterdiği başarıyı aşağıdaki mısralarıyla adeta alkışlamaktadır:

Ey Rahîmî hüsn ü rây üzre çü kıldı ittifâk
Eyledi azm-i makâmât-ı Sıfâhân u Irâk
Hâra dâg urdı Kızılbaş'un diline yüzi ak
Âferîn ey zıll-i Yezdân şeh Selîm Hân âferîn

Kütahyalı Rahimî, Divan, Murabba V/12

Osmanlı, XVI. , XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Safevîler ile büyük bir mücadele içinde olmuştur. XVI. yüzyılda Osmanlı açısından sembol isim Yavuz

Sultan Selim'dir. XVII.yüzyılda ise; Safevîlere yani Kızılbaşlara karşı askeri hareket düzenleyen onların propagandasını engellemeye çalışan isim IV. Murat (ö.1640) tır. 1623-1639 yılları arasında Osmanlı ile Safeviler karşılıklı propaganda ve savaşı yoğun bir şekilde yaşamıştır. IV. Murat'ın 1635 Revan seferi ile 1638 Bağdat seferi ve Bağdat'ın yeniden fethi, XVII.yüzyılın önemli olaylarındandır. Özellikle İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin türbesinin Safevilerin elinden alınması IV. Murat'ı Sünni dünyada büyük bir şöhrete kavuşturdu. 1639 Kasr-ı Şirin anlaşması Osmanlı- Safevî mücadelesinde yaklaşık bir yüz-yıllık yumuşamaya yol açtı. XVII. yüzyıl divanlarında Kızılbaş mücadelesinde öne çıkan isim olarak IV. Murat çokça zikredilir. Örneğin şair Nef'î, aşağıda IV. Murad'a yazılmış kasidesinin bir beytinde; her biri savaş meydanının elini hızlı kullanan başoyuncusu ve erkeği olan gaziler, Padişah'ın bir hamlesiyle Kızılbaş ordusunu bozup yüz bin Kızılbaş savaşı meydanında öldürdüğünü ifade etmektedir:

Boza bir hamlede hem katl ede yüz bin kızılbaş
Guzâtın her yegâne merd-i çâptük-dest-i ser-bâzı

Nef'î, Divan, K.22/6 Mezâkî,

Mezakî ise; IV. Murat hakkındaki kasidesinde Kızılbaş şahının Sultanın attığı kısa mızrağın korkusuyla kaçıp gittiğini dile getirmektedir:

Baş göstermeyüp kaçup gitdi
Şâh-ı sürh-ı serân cirîdüñden

Mezakî, Divan, K. 7/25

XVII. yüzyılın önemli şairlerinden Şeyhülislam Yahya Efendi (ö. 1644) Sultan II. Osman (ö.1622)'a yazdığı bir kasidesinde Bağdat'ın Sürh-ser (Kızılbaş)in elinde olmasının üzüntüsünü dile getirmektedir:

Kalmadı şimdi kimse muhâlif Irak'da
Uydı usûle nagme-serâyân-ı Isfehân
Gösterdi ser-fürûlarını sürh-serlerin
'Aks-i nihâl-i gonce olup âbda 'ıyân

Şeyhülislam Yahya, Divan, K.2/17-18

IV. Murat Dönemi'nde Bağdat tekrar Osmanlı'nın eline geçince bu defa Şeyhülislam Yahya sevincini fethetme tarih düşürerek beyan etmiştir:

Telh idüp `ıyş-ı kızılbaşı alup dâdunuzu
Aldunuz `avn-i ilâhî ile Bagdâd'unuzı (1048)

Şeyhülislam Yahya, Divan, Ş. 437

17. yüzyılda Osmanlı'nın Kızılbaş mücadelesinde padişahların yanında vezirlerin de büyük bir gayret içinde olduklarını şairlerin dilinden öğrenmekteyiz. Abdurrahman Râmî Efendi, yazdığı bir kasidede devrin sadrazamlarından Murad Paşa'nın büyüklüğünün korkusuyla Kızılbaş askerinin birbirine girdiğini, sarayının kubbesinin Safevi şahına dar geldiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Murat Paşa, İran'ın ileri gelenlerini haraca bağlayıp Osmanlı hükümdarına köle yapmıştır:

Heybetinden birbirine girdi cünd-i surh-ı ser
Başına teng oldu şâhun sakf-ı kâh-ı kümfekân

Korkusundan virdi a'yân-ı 'Acem bir bir harâc
Şâh-ı Rûma oldılar hep bende dahı der-miyân

Râmî, Divan, K.10/34-35

Aynı zamanda bir şair de olan dönemin vezir-i azamlarından Hafız Ahmed Paşa, Nevâ-yı Acem makamında bestelenen murabbasında Celâli Kızılbaş isyanlarına göndermede bulunarak Celâlîlerin Hakk'ın gazabına uğramasını temenni etmektedir. Şair, dinsiz kafir olarak nitelendirdiği bu gruba sonunda yokluk rüzgarının erişeceğine ve başlarının kesilip ayaklar altında toprak olacağına inanmaktadır.

Kızılbaşların şahının yakalanıp Osmanlı sultanının ayağına getirilmesi de şairin en içten isteğidir:

Hazret-i Hak pâdşehim vire Celâlîye belâ
Kâfir-i bî-dîn olana dahı ire bâd-ı fenâ
Surh-ser anun kesilüp başları oldı hâk-pâ
Şehleri dahı tutulup pâyına gele server

Hafız Ahmed Paşa, Divan, Mus.26/1

Hafız Ahmed Paşa bir gazelinde râfizi olarak nitelendirdiği Kızılbaşları ve onların devletini Batılı kafir devletleriyle bir tutmaktadır:

Şeh-i âlem ki saldı şark u garba iki serdârı
Umarız Hazret-i Bârî muzaffer ide anları

Biri şol râfzîler kavmini varsun helâk itsün
Biri zabt eylesün darben varup hep milk-i küffârî

Hafız Ahmed Paşa, Divan, G.2/1-2

Şair, başka bir şiirinde de Kızılbaş şahıyla Beç Kralı Simon'un çanakdaş olmasını arzu etmektedir:

Beç kıralı efserin efsâra tebdîl eylesün
Sürh-serler şâhı Simon ile olsun hem-sifâl

Hafız Ahmed Paşa, Divan, Nazım 1/2

Osmanlı Safevî mücadelesi XVIII. yüzyılda en yoğun olarak 1723-1746 yılları arasında yaşanmıştır. Devrin şahitlerinden biri olan XVIII. yüzyıl şairi Nedîm (ö.1730), Türk askerinin eliyle İran toprağının Kızılbaş kanıyla kızıl bir denize dönüşüp Kızılbaşların bu kan denizinde baştan ayağa boğulduğunu aşağıdaki beytinde ifade etmektedir:

Edüp deryâ-yı surh İran zemîni hûn-ı düşmenden
Kızılbaşî garîk-i lücce-i hûn etdi ser-tâ-pâ

Nedim, Divan, Tarih 37/4

Neyli (ö.1748), Sultan III. Ahmet (ö.1736) Dönemi'nde Tebriz'in Safevîler elinden alınmasına tarih düşürmüştür. Şair, Osmanlı'nın bu başarısının Çaldıran'da Kızılbaş üzerine yapılanları hatırlattığını dile getirir:

Hazret-i Han Ahmed-i Gâzî ki sît-ı şevketi
Şark u garb-ı âleme âvâze saldı yümnile
Çaldıran cengin kızılbaşa yine yâd itdirüp
Çâr-yârîñ gayreti tûgını çaldı yümnile

Neyli, Divan, Tar.41/1-2

Kızılbaşlık (Sürh-ser) yanında Bektaşilik ile ilgili hususların da klasik Türk şiirine yansdığı görülmektedir. XVI. yüzyıl şairlerinden Gelibolulu Mustafa Ali bir şiirinde yedinci imam Musa Kazım'ı övgü dolu sözlerle andıktan sonra Hacı Bektaş Veli'nin onun temiz soyundan geldiğini özellikle vurgular:

İmâm-ı pâk-i heftüm Hazret-i İmâm-ı Mûsâ Kâzımdur
Kerâmetinde anun müttefik a'lâ vü ger ednâ

Vücûdı mazhar-ı ‘ilm-i ledünnîdür bilâ-şüphe
Elinde mûm nerm olur buyursa sahra-i muammâ

Gelüpdür Hâcî Bektâş Velî neslinden ol şâhun
Medâr-ı kutb-ı ‘âlemdür misal-i Ka‘be-i ‘ulyâ

Gelibolulu Mustafa Ali, Divan, K. 1/33-35

XVII. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Üsküdarlı Mustafa Manevî (XVII. yüzyıl) kendisi Bektaşî olmadığı halde Selam-nâme isimli şiirinde Bektaşî büyüklerini büyük bir tazim ve hürmetle selamlar. O, Hacı Bektaş’ı en büyük veli, Balım Sultan’ı ise; Allah yolunda cezbeye kapılmış bir maneviyat ereni olarak niteler:

İrişüp kutbu|aktâb Hâcî Bektâş âsitânına
Balım Sultân’a ol meczûb-ı Rahmân’a selâm eyle

Dahi hem Hâcî Bayram Hüseyin Gâzi o sultâna
Huzûr-ı evliyâda ehl-i dîvâna selâm eyle

Üsküdarlı Mustafa Manevî, Divançe-i İlahiyat, Ş.66

İsmail Hikmet (ö.1773) ise divanına kaydettiği bir şiirde Bektaşîlik ile birlikte tüm tarikatları bir tutmaktadır. Aşağıdaki beyit bu şiirden alınmıştır. Şair beyitte hem Bektaşî, hem Bayramî hem de Gülşeni olduğunu beyan eder:

Sîret-i Bektâşiyim savmın tutan Bayrâmiyim
Gülşeniyim ravza-i bâğ-ı gönül dürrâkıyım

İsmail Hikmet, Divan, Ş.410/4

XIX.yüzyıl Halveti tarikatı mensubu Hanyalı Nûri (ö.1815), kendi tarikatı dışındaki tüm tarikatlara da sevgi ve saygısını birçok şiirinde ifade etmiştir. Bu tarikatlar arasında Bektaşî tarikatı da bulunmaktadır. Şair, hem Hacı Bektaş-ı Veli’yi hem de Bektaşîliği güzel duygularla anar. Hacı Bektaş-ı Veli övgüsünde yazılan bir gazelinde Hanyalı Nûrî, Allah’ın yiğitlerinin en yiğidi ve onun yolunun yol göstericisi olarak Hacı Bektaş-ı Veli’yi işaret etmektedir. Hacı Bektaş’ın ortaya koyduğu anlayış hayatîyetini devam ettirmekte olup o fani insanların yöneldiği kimsedir. Bekârlık yönüyle Hz.İsâ’ya benzeyen Hacı Bektaş Veli, Allah’ın dostları içinde tac sahibi olanlardandır. Şair, inkârcıların onun zatını tanımalarını arzu ederek bu büyük zatı Âl-i Abâ’nın takipçisi görmektedir:

Merd-i merdân-ı Hudâdır Hâcî Bektaş Velî
Reh-ber-i râh-ı hüdâdır Hâcî Bektaş Velî

Bâkîdir dünyâda hâlâ neşvesi bürhânın
Kible-i ehl-i fenâdır Hâcî Bektâş Velî
Şevket-i tecrîd ile mânend-i ‘Îsâ-yı Mesîh
Tâc-dâr-ı evliyâdır Hâcî Bektaş Velî

...

Zâtını bilsin mi Nûrî ol velînin münkirân
Peyrev-i âl-i ‘abâdır Hâcî Bektaş Velî

Hanyalı Nûrî, Divan, G.507/1-3/6

Hanyalı Nûrî, başka bir şiirinde askerinin Hacı Bektaş-ı Velî bağılısı olduğunu, onun demine hû çektiğini belirtir:

Hâcî Bektaşî Velî’nin demine
Hû çeker cümlesi mânend-i hümâm

Hanyalı Nûrî, Divan, Tar.139/8

Bektaşî olmayan şairlerin yanında Bektaşî tarikatına mensup Divan şairlerinin de şiir yoluyla kendilerini tanımlamaları önem arz eder. Bu şairlerden biri olan Resmi Baba (ö.1789), divanında geçen Bektaşîlik övgüsüne dair olan kasidesinde Bektaşîlerin ezelden beri iman sahibi olduklarını ve Allah’a itaat ettiklerini dile getirir:

Tâ ezelden ehl-i îmân oldular Bektâşiler
Emr-i Hakk’a imtisâl gösterdiler Bektâşiler

Resmî, Divan, K.1/1

Yine başka bir Bektaşî şair Hocasade Ahmed Kamil (ö.1894) bir şiirinde mürşidin gölgesinde manevî genişlik bulan, Hacı Bektaş hangâhına hizmet eden Hz. Ali ve Hünkâr Hacı Bektaş bağılısı Bektaşîlerden olduğunu anlatır. Şair, Bektaşîlerin laubalî, riyâkâr olmayan Hz. Peygamber sünnetine uyan Allah aşkının sarhoşu dünyaya itibar etmeyen kimseler olduğunu samimi bir şekilde dile getirir:

Sâye-i mürşidde bulduk vüsâtı Bektâşiyüz
Hânkâh-ı pırde itdük hidmeti Bektâşiyüz

Hazret-i Hünkâr efendim bendesiyüz bendesi
Haydar-ı Kerrâr'dan alduk nisbeti Bektaşiyüz

Meşrebimiz lâ-ubâlî hem mürâ'î degülüz
Mest-i aşkuz itmeyüz terk sünneti Bektâşiyüz

Virmeyüz meyl-i mahabbet câh-ı dünyâya ebed
İhtiyâr itdük cihânda uzleti Bektâşiyüz

Heft iklim çâr kûşeye dest uzatdum Kâmilâ
Hamdü li'llâh bunda bulduk izzeti Bektâşiyüz

Hocazade Ahmed Kamil Divan, G.65

6. Sonuç

Osmanlı döneminde Kızılbaş ile Bektaşi algısının sosyal ve siyasal olaylar çerçevesinde geliştiği görülmektedir. Kızılbaşlık Osmanlı siyasal yapısı ve idari mekanizmasının muhalifi bir harekettir. Bu hareket rakip devlet olan Safeviler tarafından desteklenmektedir. Safeviler nüfuz alanını geliştirme adına bu grupları Osmanlı idaresine isyana teşvik etmiştir. Teşvikler neticesinde Kızılbaşların bir kısmı tarafından çıkarılan isyanlar, Osmanlı kamuoyunda onlara karşı olumsuz bir tavrın doğmasına yol açmıştır. Fakat bu tavrın kamuoyunun tümü tarafından benimsendiğini söyleyemeyiz. Olumsuz tavır toplumun güvenliği sorumluluğunu taşıyan idari birimlerde çok daha fazla halk tabakasında ise daha azdır. Aslında halk olaya dini ideoloji açısından bakmamaktadır. Fakat idare güçlü Safevi Kızılbaş propagandasına karşı yürüttüğü mücadeleyi etkin kılma adına ideolojik unsurları da mücadelenin meşrulaştırıcı aracı olarak kullanmıştır. Bektaşilik ise; hem Balım Sultan öncesi hem de özellikle Balım Sultan sonrası çoğunlukla devletle barışık yaşamıştır. Bundan dolayı da Bektaşi tekkelerinin devlet destekli vakıflarla zenginleştiği görülmektedir. Safevi mücadelesinin yoğun hissedildiği Yavuz Sultan Selim Dönem'i ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı 1826 sonrası kısa bir zaman dilimi hariç tutulursa Bektaşilik Osmanlının gözde tarikatları arasındadır. Halkın ve devletin onlara karşı bakışı olumludur. Yeniçeri üzerindeki nüfuzları sayesinde Bektaşiler devlet üzerinde de ciddi bir etkiye sahiptir. Kısaca Kızılbaşlık ve Bektaşilik neredeyse aynı inanç temellerine sahip olmakla birlikte onlara karşı farklı tavırların olması siyasi sebeplerle izah edilebilir. Devletler ve toplumlar kendi güvenliği ve geleceği söz konusu olduğunda bunu tehlikeye atacaktır her oluşuma olumsuz, toplumsal huzuru sağlayacak her oluşuma da olumlu

bakmaktadır. Osmanlıyı da bu yaklaşımın dışında düşünemeyiz. Osmanlıda Kızılbaş ve Bektaşî algısı da bu sâiklerle gelişmiştir.

Yukarıda ifade edilen algıların benzer şekilde klasik Türk şiirine de geçmiş olduğu görülmektedir. Klasik şiirde ülke içindeki Kızılbaşlarla rakip devlet Safevî Kızılbaşları olumsuz ve düşman bir topluluk olarak görülmektedir. Ülke içindekilerin bir kısmı çıkardıkları isyanlarla birçok insanın canına ve malına kast eden insanlardır. Kızılbaşlar hakkındaki olumsuz ifadeler klasik Türk şiirinde daha çok rakip Safevî Kızılbaşları için kullanılmaktadır. Ülke içindeki Kızılbaşlar bu anlamda çok daha az şiirlerde yer almıştır. Safevîleri yani Kızılbaşları kanları dökülmesi gerekli düşman gören şairler onlarla mücadeleyi İslam dininin bir gereği olarak değerlendirmektedir. Zira onlar Hz. Peygamber'in sünnetine ve sahabelerine karşı duyarsızlık ve saygısızlık içindedir. Şairler Kızılbaş Safevîlere karşı kazanılan her zaferi temsil ettikleri dini hassasiyetlerin başarısı şeklinde telakki etmişlerdir. Böylelikle şairler devletin resmi söylemine uygun bir tavır benimsemişlerdir. Bektaşîliğin klasik şiirdeki görünümü ise; Kızılbaşlık gibi değildir. Resmi yaklaşıma uygun bir şekilde olumludur. Şiirleri değerlendirilen hem Bektaşî olmayan hem de olan şairlerde Bektaşî algısı gayet olumludur. Şairlerce Bektaşîliğin pîrleri Hacı Bektaş Veli ve Balım Sultan büyük veli ve maneviyat ereni olarak değerlendirilmektedir. Sünnî tarikat mensubu şairler ise; Bektaşîleri İslam'ın ve Hz. Peygamber'in yolunda ilerleyen kardeşleri görmektedir.

Neticede Osmanlıda Kızılbaş ile Bektaşî algısının oluşumunda resmi siyasal düşüncenin büyük payı vardır. Onun etkisiyle olumlu ve olumsuz yaklaşımlar doğmuştur. Günümüzde huzur ve barış içinde bir gelecek isteniyor ise; geçmişin tatsızlıklarını kötü yaşanmışlıklarını bir kenara atıp modern hukukun da emrettiği çerçevede tarihi süreç de göz önüne alınarak varsa bir suç suçun şahsiliği esasından hareketle toplumsal grupları itham etmeden yeni bir sosyal inşa sürecine girilmelidir.

Kaynaklar

- Akkuş, Metin. (1993). *Nef'i Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arslan, Sâime. (2003). “Resmî Alî Baba Dîvânı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Aktepe, Orhan. (2011). “Kelâm Açısından Bedâ' Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, 97-116.
- Akyol, Taha. (1999). *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Altun, Kudret. (1999). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dîvânı: Vâridatu'l-Enîka*. Niğde: Özlem Kitapevi.
- Ambros, Edith Gülçin. (1982). *Candid Penstrokes The Lyrics of Meâlî, an Ottoman Poet of the 16th. Century*. Berlin: K. Schwarz.
- Aydın, Abdullah. (2009). “Hanyalı Nûrî Osmân ve Dîvânı”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Aydın, Oğuzhan. (2018). “Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri'nin Günümüz Halk Şairleri Üzerindeki Tesiri”. *Hacı Bayram-ı Veli*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bahadıroğlu, Mustafa. (2000). “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , 359-360.
- Ballı, Hasan Hüseyin. (2013). *Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî*. İstanbul: Hikmetevi
- Brummet, Palmira. (1996). “The Myth of Shah İsmail Safavi :Political Rhetoric and Divine Kingship” *Medieval Christian Perceptions of İslam : A Book of Essays*. ed. J. Victor Tolan. New York.
- Çağatay, Neşet ve İbrahim Ağâh Çubukçu. (1985). *Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çetin, Firdevs. (2011). “Osmanlı-Safevî Rekâbetinin Resmî İdeolojiye Etkisi”. *Çankırı Karatekin Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(1), 12-28.
- Çift, Salih. (2009). “Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî”. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23, 257-279.

- Erkan, Ümit. (2016). *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Gündüz, Tufan .(2008). “Safevîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , 451-457.
- Hamami, Erdal. (2001). *Râmî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, Ömer Suat. (2016). “ Hoca-zâde Ahmet Kâmil Efendi ve Divan'ı (İnceleme- Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Kara, Mustafa.(2003). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul:Dergâh Yayınları.
- Karagöz, İsmail vd.(2015). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kavruk, Hasan. (2001). *Şeyhülislam Yahyâ Divânı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kılıç, Atabey. (1994). “ Ahmed Neylî Divanı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.
- Macit, Muhsin. (1997). *Nedîm Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mengi, Mine. (1995). *Mesîhî Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Mermer, Ahmet. (2004).*Kütahyalı Rahîmî Divânı*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları.
- . (1991). *Mezâkî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Muhammed Bin Abdülkerim eş-Şehrîstânî. (2013). *Dinler ve Mezhepler Tarihi “el-Milel ve'n-Nihal”*. Çev. Muharrem Tan. Ankara: Kabcacı Yayınları.
- Muslu, Ramazan. (2004). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “ Bektaşîlik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , 373-379.
- . (2000a). “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Hetero-

doksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 239, 129-159.

_____. (2000b). *Babaîler İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları

_____. (2017). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Şükürov, Gıyas.(2006). “ Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâil Devri (907-930/1501-1524)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Tatçı, Mustafa. (2003). *Üsküdarlı Mustafa Manevî Divânçe-i İlâhiyat*. İstanbul: H yayınları.

Uludağ, Süleyman (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Uysal, Adem.(2010). “ Hâfız Ahmed Paşa Divanı (Metin-İnceleme)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Üstüner, Kaplan. (2007). *Divan Şiirinde Tasavvuf*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Üzüm, İlyas. (2002). “ Kızılbaş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. ,546-557.

ANADOLU İKLİMİNDE GELİŞMİŞ BEKTAŞİLİK VE AHİLİK ÜZERİNDE ORTAK RİTÜELLER İNCELEMESİ

Common Rituals Review For Advanced “Bektaşilik And Ahilik” In Anatolian Climate

Muhittin ELİAÇIK*

Öz

Anadolu’da aynı dönemde ortaya çıkan Horasan kökenli ve Ahmet Yesevî bağlısı tarikat veya kurumlardan Ahilik ve Bektaşilik ritüel ve pratiklerce önemli benzerlikler gösterir. Hacı Bektaş-ı Velî çevresinde oluşan Bektaşilik; Şamani, Hurufî, Batınî, Şîî vb. unsurları tasavvuf potasında eritip gelişmiş; Ahilik ise, Abbasi halifesi Nâsır Li-dînilâh tarafından kurumsallaştırılmış fütüvvetin, Anadolu’da ortaya çıkmış bir şekli olmuştur. Ahilik ile Bektaşilik; şed kuşanma, tâc ve hırka giymek, tıraş erkânı, meydan süpürmek vb. ritüellerce önemli bir benzerlik göstermiştir. Bektaşilik, Ahiliğin zaviye geleneği ile fütüvvet âdâp ve erkânından çeşitli unsurlar almış olup kırklar cem’i, yol atası ve yol kardeşi, tığbend bağlama, eşik ve kabul tercümanları, telkîn ve şerbet sunma vb. unsurlar bunlardandır. Fütüvvet de; tıraş erkânı, halifeye sofra, tuğ, çerağ ve alem verilmesi, hırkayla tennûreyi Bektaşilikten almıştır. Bu benzerlikler, aynı zaman ve mekanda büyüyüp gelişmenin tabii bir sonucu olup diğer zamandaş tarikatlerde de bu benzerliği görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Bektaşilik, Ahilik, ritüel, benzerlik.

Abstract

Ahi and Bektashi religions from Khorasan and Ahmet Yesevi, who appeared in Anatolia during the same period, have a great similarity with their ritual and practice. Bektashism formed around Hacı Bektaş-ı Velî; Shamani, Hurufi, Batinin, Shi’i etc. elements developed in the mysticism pot; The Ahi, had been formed in Anatolia by the institutionalized futurism by the Abbasid caliph Nâsır Li-dînilâh. Ahilik and Bektashism; wear, tâc and cardigans, shaving heads, squares, etc. rituals showed a significant similarity. Bektashism has taken various elements from the tradition of the Ahiite, the tradition of zakat, and the elements of forty-four cem, the road ancestor and the road brother, the tibbend, the threshold and acceptance interpreters, the presentation of sherbet and sherbet. these are the elements. Futurvet; shaving, the caliph, the table, tuğ, çerağ and giving the alem, from the Bektashism took the clan. These similarities are a natural result of growth and development at the same time and place, and it is possible to see this similarity in other temporal sects.

Keywords: Anatolia, Bektashism, The Ahi, ritual, similarity.

*Prof.Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye, meliacik63@kku.edu.tr

1. Giriş

Anadolu'da aynı zamanın ve mekanın mukadderatında doğmuş Ahilik ve Bektaşilik, ritüel ve pratiklerce de önemli benzerlikler göstermiştir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin etrafında oluşan, Horasan Melamîliğine dayalı Bektaşilik, Şamani, Hurufî, Batınî, Şîî etkileriyle tasavvufî temelde gelişmiş; Ahilik ise, Abbasi halifesi Nâsır Li-dînillâh'ın kurumsallaştırdığı fütüvvetin, Anadolu'da yerli unsurlarla donanarak ortaya çıkmış şekli olup daha çok Türk esnaf zümresi arasında gelişme kaydetmiştir. Ahiler; Bektaşî ve Mevlevîliğin yanı sıra Babaî, Rufâ'î, Kâdirî ve Haydarî tarikatlarıyla da iç içe bulunmuşlardır. Ahilik ile Bektaşilik şed kuşanma/bel bağlamak/ kemer-bestelik, tâc ve hırka giymek, tıraş erkânı, meydan süpürmek, sofrâ çekmek, şerbet içmek, tercümanlar vb ritüellerce önemli benzerlik göstermiştir. Bektaşîliğin, 13.yüzyıl Ahi zaviye geleneği ile fütüvvet erkânından kırklar cem'i, yol atası ve yol kardeşi/musahiplik merasimi; şedd kuşanma, hırka, tac; duâ ve gülbanklar, talibin bileceği sual ve cevaplar, Hz.Ali, on iki imam ve on dört masum, tîğbend bağlama, meydan süpürme, eşik ve kabul tercümanları, tâlibi mürşide salavatla teslim etmek, tövbe, on iki imama salavat, telkîn ve şerbet sunma vs. unsurlarla inanç motiflerini aldığı; fütüvvetin ise; tıraş erkânı, halifeye sofrâ, tuğ, çerağ ve alem verilmesi, hırkayla tennûreyi Bektaşilikten aldığı bildirilmektedir. Ayrıca, Alevîlikteki musahip ve pîr tutmak ile halîfelik ve mürebbîliğin de Ahilikten geçtiği nakledilmektedir (Gölpınarlı 1950: 57-58).

Öte yandan, bu iki grubun benzerliği yanında, pîr olarak Hacı Bektaş-ı Velî'yi gören Bektaşilik ve Alevilik de benzerlik-farklılık yönünden incelenebilecek yönler içermektedir. Bu kesimlerde *Her Alevî Bektaşidir, fakat her Bektaşî Alevî değildir* sözü yaygın olmuştur. Ancak, özellikle 1826'dan sonra Bektaşilik ve Alevilik içiçe geçip Alevî-Bektaşî terimi oluşmuştur.

Ahilik, Türk akıllık ve alp geleneği ile Arap fütüvvet ve İran cevanmerdlik düşüncesinin İslâmî potada erimesiyle oluşmuş kurumsal bir yapı olup, tasavvufî iç içe olmakla beraber klâsik tarikatlardan farklı bir konumda bulunmuştur. Bu durumundan dolayı Ahilik mensupları çeşitli tarikatlara girebilmiş, farklı tarikat mensupları da fütüvvetnâmeler yazabilmiştir. Ayrıca, bazı Bektâşî yazılı kaynakları fütüvvetnâmelerden oluşmuştur. 15-16. yüzyılda Safevî propagandasından dolayı devlet, Bektâşîliği himayesine almış, böylece bazı Bektâşî-Alevî eserlerinde iki zıt mezhebî inanç görülebilmıştır. Ahilik ile

Bektaşilik arasındaki ilişki derin ve büyük olup, Ahi Evran'ın bir sohbetinde: "Bizi şeyh edinenin şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır" demiştir. Öte yandan Alevî/Bektaşî geleneğinde Hacı Bektaş-ı Velî ile Ahi Evran musahip kabul edilmiş olup, bundan dolayı, Ahi Evran'ın öldürülmesinden sonra eşi Fatma Bacı'nın, Hacı Bektaş-ı Velî'nin himayesine girdiği nakledilmiştir. Fütüvvetin oluşumunda Şia tesirinin açık olduğu, Bektaşiliğin ise başta tercümanlar olmak üzere Fütüvvet erkânından birçok unsuru bünyesine kattığı ifade edilmiş, ancak karmaşıklıktan dolayı net bir hükme varılamamıştır (Gölpınarlı 1950: 57-58; Köksal, 2010:67).

2. Ahilik ile Bektaşilikte Benzer Ritüeller

Bektaşilik, Ahilik ve Mevlevilik Anadolu'da 13-16. yüzyıllarda aynı zaman, mekan ve şartlarda ortaya çıkmış, bireysel ve toplumsal olarak çok önemli işlevler görmüştür. Bektaşilik ile bu iki tarikat arasında çok yakın ilişki ve benzerlikler oluşmuş ve üçü de Anadolu inanç ve düşüncesinde mühim etkiler bırakmış, ritüel ve pratikçe büyük benzerlikler göstermiştir. Bektaşilik ve Ahilik; adap, erkân ve toplumsal irşadça ortak yönleri olan iki büyük kurum olup, gerek beylikler, gerekse Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde iki büyük manevi unsur olarak devlet ve toplum hayatında öne çıkmışlardır. Bu iki kurum arasında erkân ve ritüellerde görülen benzerlikler, zaman ve mekanca bir arada doğup büyümenin bir sonucu olup, mesela Bektaşî ritüellerinin büyük kısmının fütüvvetten geçtiği ve Ahiliğin, Bektaşiliğe kaynaklık ettiği görülmektedir. Ahilik, hiyerarşik olarak tarikatlerden farklı olmuş ve bu da Ahiliğin bütün tarikatleri kucaklayan yapısına bağlanmıştır. Bektaşilik ve Ahilik arasındaki ortak yönler için, Seyyid Hüseyin'in *Fütüvvetnâme*, *Şerhu Hutbetü'l-Beyân*, *Şerhu Nâd-ı Ali*, Radavî'nin *Miftâhu'd-Dekâik fi-Beyâni'l-Fütüvveti* ve *'l-Hakâik, Burgâzî Fütüvvetnâmesi*; *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Sâdik*, *Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, *İmam-ı Ca'fer Buyruğu* adlı eserlere müracaat edilebilir. İki kurum arasındaki ortak yönler veya riteller şöyle özetlenebilir:

Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât'*ında geçen ve Ahilik ile Alevî/Bektâşiliğin temelini oluşturan *dört kapı, kırk makam* açıklaması fütüvvetnâmelerde de geçmekte olup, şeriat makamları 10, tarikat makamları 10, hakikat makamları 10, marifet makamları 10'dur.¹

Ahilik ve Alevî/Bektâşî geleneğinde *Hz. Ali* pîr ve silsilelerin kaynağıdır. Fütüvvetnâmelerde *On iki imam* ile birlikte *On dört masum* da zikredilmiş

olup, bu ikisinin birlikte anılması İsnâaşeriyye Şîliğinden farkı ortaya koymuştur. On dört masum inancı, on iki imamdan bazılarının, bulûğ çağına ermeden şehit edildiğine inanılan çocuklarından ibarettir. Ehl-i Beyt sevgisine işaret eden *tevellî ve teberî* de fütüvvetnâmelerde yer almış, ancak gerek Ehl-i Beyt muhalifi görülen sahabelerin, gerekse Bektâşîlikteki Muaviye, Yezid ve Emevîlerin lanetlenmesine yer verilmemiştir. *Kırklar Meclisi* de ortak bir yön olup, Ahi zaviyelerinde yapılan sema ve raks da bu meclise dayandırılmıştır. ² Alevî/Bektâşîlerin *ikrar ayini* ile fütüvvet ehlinin *pîr tutunma, yol atası ve yol kardeşi edinme* törenleri benzeşen bir yön olup, Bektâşîlikte musahiplik denilen yol kardeşi edinme töreni iki zümre arasında aynen uygulanmıştır. *Şedd/kuşak* da ortak bir yön olup, fütüvvetnâmelerde müstakil dükkan açma hakkı kazanılan törenlerde talibe *şedd* kuşatılır ki bunun karşılığı Bektâşîlikte *tuğ benddir*. Şedd kuşanılırken fütüvvetnâmelerde ahde, bey'ate, vasiyyete işaret sayılan üç düğüm, iki kurumda da eline, beline, diline sahip olmak manasını içerir. ³ *Hırka ve tâc* ⁴; tasavvufta, müridin kendi iradesinden geçip şeyhin iradesine teslim olmasını simgeleyip, bu sembol fütüvvetnâmelerde Şîî kabullere uygundur. *On iki görev* de ortak bir yön olup, Ahi törenlerinde nakiplere verilen görevler, Alevî/Bektâşîlerde de ehil kimselere verilen on iki görev olarak belirlenmiştir ve bunlar dede, rehber, gözcü, çerağcı, zâkir, ferrâş, saka, sofracı, pervane, peyk, iznikçi, bekçidir. Ahilik ile Alevî/Bektâşîlikte, merasimlerin çeşitli aşamalarında okunan *gûlbank ve dualar* büyük benzerlik gösterir. Ahilik ile Alevî/Bektâşîlik ayinlerinde ortak bir yön de *nasihatler* olup Bektâşîlerin: “gelme, gelme; dönme dönme; gelenin malı, dönenin canı” şeklindeki öğüt, fütüvvet ehline: “gelenin malı, gidenin başı gider” şeklinde söylenmiş, “Şeriate üstüvâr ol, tarikatta payidar ol, hakikatte haberdar ol” öğüdü de fütüvvet ehli ve Bektâşîlerce aynen talibe telkin edilmiştir (Sarıkaya, 2003:4-19).

Radavî, fütüvvet erkânının temel ritüellerinden: “*Bir şehirden bir şehre helva göndermek, tıraş, tâc ve hırka, pîr tutmak, yol atası ve yol karındaşı tutmak, tercüman söylemek, helva-yı cüfne sunmak ve bahş eylemek, tuğ ve alem almak*” erkânlarının Hz. Âdem ve Cebrâil'den kaldığını bildirir. Ca'fer-i Sâdık Fütüvvetnâmesinde de tıraş erkânı büyük bir yer tutmuştur. Ayrıca, Bektaşîlikte ikrar erkânından önce meydana süpürülmesi, sofraya çekmek, törenden sonra şerbet içmek ritüelleri de Ahilik ile Bektaşîliğin benzer ritüellerindedir. Şerbet içmekte bir fark olup, Ahilerde şerbet “tuzlu su iken, Bektaşîlerde, bal şerbetidir (Köksal, 2010:67)

3. Sonuç

Aynı zaman ve mekânda yaşamış olan Hacı Bektaş-ı Velî ile Ahi Evran'ın çevresinde doğup gelişmiş olan Ahilik ve Bektaşilik büyük bir diyalog ve kaynaşma içinde bulunmuş, aralarında bir zıtlık olmamıştır. İkisi di millî olup, zamanca daha kıdemli olan Ahilik; adap, erkân ve çeşitli ritüeller bakımından tabii olarak Bektaşî ve Alevî kültürünü etkilemiştir. Ahi şed törenleri kısmi değişikliklerle Bektaşî/Alevî zümrelerde aynen uygulanmış, silsileler bu gelenekle anılıp, tercüman ve gülbanklar da aynen tatbik edilmiştir. Bu ise, bir arada doğup büyümenin doğal bir sonucu olmuştur.

Sonnotlar

- 1 Şeriat makamları: *İman, namaz, zekât, oruç, hac, helâl kazanç, haram yememek, şeriat evine girmek, çağrıldığında Allah rızası için gazaya gitmek, emr-i maruf ve nehy-i anil münker*; tarikat makamları: *Tevbe, tıraş olmak, mürid olmak, havf ile reca arasında olmak, lezzeti terk, hizmet, evrad okumak, pîrin icazetiyle okumak, nasihat, terk-i tecrid*; hakikat makamları: *Toprak olmak, yetmiş iki millete bir gözle bakmak, iyi lokma yemeye yönelmek, mahlukatın kendisinden emin olması, kimseyi incitemek, fukarayı geri çevirmemek, Hak yolunda malını harcamak, sırrı saklamak, münâcât-ı Teâlâ, gözünü açıp ilim öğrenmek*; marifet makamları: *Edeb, nefsi cevr etmek, haram lokmadan perhiz kılmak, sıdk ve ihlas, haya, hulmü'n-nefs, din-i mübîni bilmek, kurb ve visal, kendini bilmek* (Sarıkaya, 2003:4).
- 2 Burgâzî Fütüvvetnâmesinde göre: Ashab-ı Suffâ, Resûlullah'tan bir üzümlü tanesini paylaşmasını istemişler, Resûlullah da onu ezip suyunu kırk kişiye paylaştırdı. "Kavmin efendisi onlara hizmet edendir." buyurunca Ashab-ı Suffe nağmeyle semaya kalkmışlardır. (Bazı rivayetlerde Resûlullah'ın kalkıp üç kez sema ettiği ve mübarek ridasının omuzlarından düştüğü bildirilir.) Cebrail gelip Resûlullah'a "Ya Resûlallah artık dönme; yerler, gökler, cennet, cehennem tüm âlem seninle beraber döner" demiştir. Hikâye biraz farklı, Razavî Fütüvvetnâmesinde: "Yemekten sonra fütüvveddârların gülbank çekmeleri iki sebeptendir: Hz. Resûl kırklara yetiştiği vakit bir tane üzümlü ezip, şerbet edüp kırklar onu nüş ettikten sonra bölünd avaz ile gülbank çekmişlerdir. Ashab-ı Suffe her ne zaman yemek yerlerdi sofraya duasından sonra gülbank çekerlerdi." şeklindedir. Hikâye farklı biçimlerde Alevî/Bektâşî zümrelerde de anlatılmış; yalnız, Bektâşî rivayetinde kırkların kimliği bilinmez ve sadece Hz. Ali ve Selmân-ı Fârisî'nin kırklardan olduğu açıklanır. Oysa, Burgâzî Fütüvvetnâmesinde kırklar, Ashab-ı Suffâ'ya yüklenerek kısaca gerçekçi kılınmaya çalışılmıştır (Sarıkaya, 2003:11-12).
- 3 İmam Cafer Buyruğunda şed: Hz. Muhammed bir gün Hz. Ali'nin evinde Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile birlikte otururken Cebrail elinde buğday-ı sümbül şeklinde bir şeyle gelip onu Hz. Muhammed'in önüne koyar ve "Yâ Resûlallah bu bir kemerdir ki Hak teâlâ anı kemâl-i kudretinden yaratmıştır. Ol vakit kim Hz. Âdem cennet içinde seyrân iderdi bu murassa kemer anuñ belinde idi. Şeytân aña zafer bulmaz idi" der ve İblis tarafından kandırılan Hz. Havvâ'nın ve onun hatırı için Hz. Âdem'in yasak buğdayı yiyerek cennetten kovulmasını anlatır. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennet giysilerinden soyundurularak dünyaya indirildiğini, bu murassa kemerin de Âdem'in belinden düştüğünü ve Hz. İbrahim peygamber olduğunda bu kemerin onun beline bağlandığını bildirdikten sonra "Hâlâ size getürdüm ki Hak teâlâ emriyle seniñ belüñ bağlayam." der. Hz. Muhammed iki rekât namaz kıldıktan sonra Cebrail kemeri Hz. Muhammed'in beline bağlar. Daha sonra Hz. Muhammed Hz. Ali'ye hitaben "Yâ Ali ben de seniñ belini bağlayam, sen dahi Hasan ve Hüseyin bellerini bağla ki imamlardur" diyerek Hz. Ali'nin belini bağlar. Hz. Ali, Hz. Hasan'ın, o da kardeşi Hüseyin'in belini bağlar. İmam
- 4 Tâcnâme, Kisvetnâme gibi müstakil eserler yazılacak kadar Bektaşilikte önemli olan bu sembol Radavî Fütüvvetnâmesinde: *...ve andan tâc ve hırka giydürürler ve yol atası ve yol karındaşı tutarlar ve kuşak kuşadurlar tuğ ve alem virürler andan sonra seccadeye geçürürler ba' dehu helvâ bişürürler ve birbirine lokma sunarlar* şeklinde geçer (Köksal, 2010:66)

Kaynaklar

- Gölpınarlı, Abdülbaki(1949-1950), “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.11, S. 1-4, s. 2-354.
- Köksal, M. F. (2010), “Ayin, Erkan ve Adab benzerlikleri açısından Ahilik-Bektaşilik Münasebeti“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55: 59-70.
- Sarıkaya, M.Saffet (2003), “Alevî ve Bektâşîliğin Ahilik İle İlişkisi -Fütüvvetnâmelere Göre - *İslâmiyât Alevîlik Özel Sayısı*, Ekim, Ankara.

YESEVÎ'DE ÂHİR ZAMAN ŞEYHLERİNE BAKIŞIN KLASİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMASI

Reflection Of The Perspective Towards Last Time Sheikhs On Classical Turkish Poetry In Yesevî

Saniye ERASLAN*

Öz

Türklerin manevî mürşidi olan Hoca Ahmet Yesevî, Hanefilik ve Mâtürîdilik i'tikâdını irfanla terkip ederek Türk yaşayış ve düşünüş sistemine uygun hâle getirmiştir. Bir taraftan Hikmetlerini, Sünnî ve Hanefî İslâm anlayışına uygun bir şekilde âyet ve hadislerden istifade ederek oluştururken diğer taraftan öğrenci yetiştirerek irşat yolunu açmıştır. Hoca Ahmet Yesevî, Hikmetlerinde insanı ve toplumu ilgilendiren pek çok konuya değinmiş; i'tikâdî ve amelî ahlakın ihlasla yerleşmesi ve toplumsal aksaklıkların giderilmesi için bazı hususlar üzerinde özellikle durmuştur. Bunlardan biri de çalışmamıza konu olan “âhir zaman şeyhleri”dir. Yesevî'nin yerleştirmeye çalıştığı tasavvufî öğretiyi sekteye uğratacak bu husus, Dîvân-ı Hikmet'te ve Fakr-nâme'sinde açıkça ele alınır. Tasavvufî literatürde hemen her dönemde kendisine yer bulan bu durum, Yesevî'den bu yana şikâyet edilen ve edebî metinlerde işlenen bir konu olmuştur.

Bu çalışmanın amacı, sahte şeyhlerin ve din tüccarlarının toplumda oluşturduğu algının klasik Türk şiirindeki izini sürmektir. Söz konusu durumun yüzyıllar içerisinde nasıl bir seyir içinde olduğu metinlerden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yesevî, Fakr-nâme, Dîvân-ı Hikmet, sahte şeyh.

Abstract

Hoca Ahmet Yesevi, who is the spiritual master of the Turks, has compiled the idea of Hanafism and Mâtürîdî with his knowledge and brought it in conformity with the Turkish life and thought system. He created his Hikmet's from one side in accordance with the understanding of Sunni and Hanafi Islam and by using the Quran and the Prophet Muhammad's sayings, while he opened the path of lore by educating the students from the other side. Hoca Ahmet Yesevi has touched on many topics in his Hikmet's that concern people and society; It has particularly focused on certain aspects for the settlement of social and moral ethics and the elimination of social disruptions. One of them is the time sheikhs. This issue, which will allow the Yesevî to try to place the sufistic teaching, is clearly addressed in Dîvân-ı Hikmet and Fakr-nâme. This situation, which finds itself in almost every period in the Sufi literature, has been a subject that has been complained since Yesevî and processed in literary texts.

The purpose of this study is to trace classical Turkish poetry of the fake sheikhs and religious merchants in the society. The situation will be tried to be determined from the texts, how each century is moving.

Key words: Yesevî, Fakr-nâme, Dîvân-ı Hikmet, fake sheik.

* Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye, saniyeeraslan.se@gmail.com.

1.Giriş

Şeyh kelimesi sözlükte “Yaşını başını almış kimse; ihtiyar; tarikat kurucusu, bir tekke veya zaviyede en üst makamda bulunan kimse.” (Parlatır, 2012: 1576) anlamlarına gelmektedir. Çeşitli dönemlerde ve çeşitli bölgelerde şeyh kelimesine eş anlamlı olarak “er, eren, ermiş, mürşit, pîr, hâce, velî, ata, baba, dede-baba” gibi kelimeler de tercih edilmiştir. Tasavvufî bir terim olarak ise, “Tasavvuf okulu liderlerine şeyh denir. Şeyhler, kulu Allah’a Allah’ı kula sevdirmek isteyen kişidir. Fonksiyonu bakımından, müritleri hâlde terbiye etmesi bir yana bırakılırsa, her şeyiyle bir öğretmen görüntüsündedir. Şeyhin şeriat bilgisine sahip, fenâ makâmını geçmiş, ahlâk-ı hamide (övuken ahlak) ile süslenmiş olması gerekir. Kendisi kâmindir, bu yüzden kemâle erdirir, yani mükemmildir.” (Cebecioğlu, 2004: 343)

Bir tarıkata girerek seyr ü sülûkünü tamamlayan müritler/dervişler, mer-tebe kazanarak o tarîkatın başı durumundaki en yüksek mertebeye çıkararak şeyh olabilirler. Bu kişiler böylelikle kendisine derviş yetiştirme (irşat) izni verildiği için tâliplere rehberlik edip onları tarikat usûllerine göre irşat etmek ehliyetini kazanmış olacaktır. Hak ve hakîkate erişme yolunda müritler için birer rehber misyonu üstlenen şeyhler, tasavvufun kabul görmeye başladığı ilk zamanlardan beri çeşitli vasıflarla tarif edilmişlerdir. Nitekim “tekke âdâbını ilk tespit eden sûfî olarak bilinen Ebû Sa’îd-i Ebû’l-hayr (ö. 440/1049) müridin eğitimini esas alarak şeyhin vasıflarını şu şekilde dile getirmiştir: “Şeyh, örnek alınabilmesi için örneklik vasfı olan, yol gösterebilmesi için yol tecrübesi bulunan, edep öğretebilmesi için edepli, müridin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için cömert, müridin malına göz dikmemesi için tok gözlü, işaret ve davranışla öğüt verebildiği sürece söze başvurmayan, yumuşaklıkla terbiye mümkün iken şiddete meyletmeyen, emrettiği şeyi önce kendisi yapan, yasakladıklarından önce kendisi sakınan, Allah için kabul ettiği müridi halkın sözlerine bakarak bırakmayan kimsedir.” (Öngören 2010: 50-51). Tarihî süreç içerisinde şeyhlerde hem olması hem de olmaması gereken özellikler sahada söz sahibi kişiler tarafından geniş geniş izah edilmiştir. Bunun neticesi olarak gerek şeyh gerek mürit açısından tasavvufî yol ve yolculuk sürecindeki görevler bir standarda oturtulmuştur. Bütün bu izahlar içerisinde “sahte şeyhler” de dikkat çekilen bir ayrıntı olarak literatürde yerini almıştır.

2. Yesevî Hikmetlerinde Sahte Şeyhin Nitelikleri

Yesevîlik tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevî, Türklerin İslam dini etrafında örgütlenmesinde kilit rol oynayan maneviyat ulularından biridir. Türkistan bölgesinde nüfûz sahibi olan Hoca Ahmet Yesevî, Türklerin sosyal yapılarına ve ihtiyaçlarına uygun olan Hanefî ve Mâtürîdî i'tikâdını tasavvufî irfanla birleştirerek bozkırda yaşayan Türklerin İslam'ı benimsemesini kolaylaştırmıştır. Yesevî, irşadını iki temel kanaldan yürütmüştür: Biri ana kaynağını Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin oluşturduğu Hikmetleri, diğeri ise yetiştirdiği Yesevî talebeleri.

Hoca Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde kendi menâkıb-nâmesi, münacaat, ilâhî aşk ve âşık, şeriat, tarikat, marifet, hakikat, hamt, şükür, zikir, sema, raks, tövbe, dua, ölüm gibi konuların yanında gerçek âlim ve sahte şeyhler de üzerinde durulan mevzulardan olmuştur. Çalışmamızın çıkış noktası olan ve Yesevî'nin "âhir zaman şeyhleri" diye nitelediği sahte şeyhler, henüz 12. yüzyılda toplumsal bir sorun olarak ortaya çıkmış ve edebî metinlerde kendine yer bulmuştur.

Hoca Ahmet Yesevî, Fakr-nâme adlı eserinde de bir müridin kırk yıl pîr hizmetinde bulunması gerektiğini, aksi halde kendisine şeyhlik, dervişlik pâyesi verilmesinin lâıyk olmayacağını vurgular. Yesevî'ye göre şeyhlik iddiasında bulunan kişi; geceyi ibadetle, gündüzü hizmetle geçiren, kendisinden önceki şeyhlerin sözlerine uyup onların ahkâm ve erkânlarını bilen, dünyevî istekleri terk eden, nefisini dizginlemeyi bilen, kazâ ve kadere râzî, kanaat-kâr, belalara sabreden, nimetlere şükreden, "şeriat, tarikat, marifet, hakikat" makamlarını bilip onlara göre amel eden biri olursa "dervişlik" adı o kişiye o zaman münasip olur (Eraslan, 2016: 49-52).

Pîr-i Türkistan'ın Hikmetlerinde belirttiği üzere gerçek bir rehber ve hakîkî mânâda ilim sahibi bir şeyh, Kur'ân-ı Kerîm'i anlamına nüfûz ederek okumalıdır. Kur'an'da, Allah'tan başkasını dayanak kılıp başkasından isteyenlerin hâli, çürük bir yuva olan örümcek ağına benzetilmiştir (Ankebut 29/41-42). Yesevî'ye göre bu tarz misalleri, ancak Kur'an'ı hakkıyla okuyan, ilâhî gerçekleri idrak yetisine sahip hakîkî âlimler kavrayabilirler. Zîrâ Kur'an-ı Kerîm'i künhüne vâkıf olmadan okuyanlar, şekilde kalıp öze inemeyecekleri için âlim değil, zâlim olacaktırlar. Kur'an'ın özüne inen din âlimlerinin gösterişli cüppe, sarık değil; dünya süsünden uzak, mütevazı giyinmeyi tercih ettikleri de bir Hikmet'te şöyle ifade edilmektedir:

“*Fe’l-ya’lemûne’l-’elimûn*” okur ‘elim
Me’nısın<ı> ukmay anı bolur zâlim
Me’nı ukgan ‘elimlarnıñ tonı kilim
Andag ‘elim ‘elim bolur dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığ:

Âlim “*Fe’l-ya’lemûne’l-’âlimûn*” (ayetini) okur.
(Ancak) anlamına vararak (okumalı); (böyle yapmazsa âlim değil) zâlim olur.
(Kur’an’ı) anlayan âlimlerin elbisesi (gösterişli cübbe sarık değil), eski püskü
çul olmalı. Ancak böylesi âlim (gerçek) âlim olur dostlarım hey! (Tulum,
2016:189)

Yesevî’ye göre gerçek bir din âlimi, gece gündüz Rabbine yalvarıp ya-
karmalıdır. Âlimler Kur’ân’da geçen “...az gülsünler, çok ağlasınlar.” (Tevbe
9/81-82) âyetinin yorumunu idrak ederse, bağışlanma dilemek için durmaksız-
n ağlar, hatta ağlamaktan gözleri görmez olur:

‘Elim oldur hışt yastanıp tahsil kılsa
Keçe kündüz Tañrı’sıga zârı kılsa
“*Fe’l-yazhakû*” âyetını tefsir kılsa
Andag ‘elim ‘elim bolur dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığ:

Âlim, ilmi kerpiç (parçasına) dayanarak kazanmalı.
Gece gündüz Tanrısına yalvarıp yakarmalı.
Fe’l-yazhaku ayetinin yorumunu yapmalı.
Ancak böylesi âlim (gerçek) âlim olur dostlarım hey! (Tulum, 2016:189)

“*Ve’l-yebkû kesîran*” deb<en> Tañrı aydı
Me’nı ukgan ‘elim tinmey yıglar erdi
Yıglap yıglap ekki közi a’mâ boldı
Andag ‘elim ‘elim bolur dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığ:

Tanrı, *Ve’l-yebku kesiren* diye buyurdu.
(Bu ayetin) anlamına varmış olan âlim durup dinmeksizin ağlardı.
(Öyle ki) ağlaya ağlaya gözleri görmez olurdu.
Ancak böylesi âlim (gerçek) âlim olur dostlarım hey! (Tulum, 2016:189)

Gerçek bir din âlimi, “şeriat” dairesinden çıkmadan kendini “tarikat” pazarında aramalı; aşk denizinden “marifet” incileri çıkarmalı ki “hakikat”e ulaşabilsin:

‘Elim oldur şerî’ette cevlan kılsa
Terîketniñ bázârğa özin salsa
Mehebbetniñ deryâsıdın gevher alsa
Andag ‘elim ‘elim bolur dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığı:

Âlim şeriat (dairesi içinde kalıp) yol almalı.

Kendini tarikat pazarına salmalı.

Aşkın ummanına (dalıp) (oradan) inci çıkarmalı.

Ancak böylesi âlim (gerçek) âlim olur dostlarım hey! (Tulum, 2016:189)

Öyle âlim geçinenler vardır ki Kur’ân’ı yüzünden okur ancak anlamını bilmezler. Bu kişiler çevrelerine kibir satar, benlik davası güderler. Lakin bunlar âlim değil, câhilin ta kendisidirler. Kibir satmak, Azâzil’in, yani İblis’in, lanetlenmesine sebep olmuştur. Azâzil, “Âdem’e secde edin.” (Bakara 2/34; Kehf 18/50) emrine, kendini üstün gördüğü için itaat etmemiş ve böylece binlerce yıllık ibadet sahibiyken Allah katından kovulup lanetli bir şeytan hâline dönüşmüştür. Bu yüzden gerçek ilim sahipleri kibirden, enâniyetten uzaktır:

“‘Elim men” dep Kitap okur me‘nı ukmas
Köp âyetniñ me‘nısını hergiz bilmes
Tekebbür<ni> men-menlikni zerre koymas
‘Elim ermes câhil turur dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığı:

(Öyleleri var ki) “Âlimim” deyip Kur’an okur (ama) anlamını kavramaz.

Birçok ayetin anlamını hiç mi hiç bilmez.

Kibir satmak, benlik davası gütmekten bir an geri durmaz.

(Bilin ki bunlar) âlim değil, (aslında) câhilin (ta kendisidir) dostlarım hey!

(Tulum, 2016:189)

“Tekebbür<lik> ‘Azâzil’ga neler kıldı”
Tekebbürdin tevk-ı le‘net aña saldı
Ferişteler anı körüp secde kıldı
Secde kılıp aman boldı dostlarım-a (Tulum, 2016: 188)

Karşılığı:

Kibir satmak, Azazil'in başına neler getirdi.

Bu sebepten (boynuna) lânet halkası geçirildi.

(Onun düştüğü hâli gören) melekler (Allah'ın emrine uyup) (Âdem'e) secde etti.

Secde ettiler de (Azazil'in düştüğü hâle düşmekten) kurtuldular dostlarım hey! (Tulum, 2016:189)

Her insan gibi âlimler de ruh ve bedenden mürekkeptir. Ruh Allah katına yakın olanlar, gerçek ilim sahipleridir. Zirâ bu kişiler bu kurbîyetin verdiği ilhamla daima Allah aşkıyla meşguldürler. Ancak insanlar, maddî yönleri olan bedenleri ile de zâlim kişiler olabilmektedir. Bu durum Kur'an'da (Tevbe 9/34) bazı Yahudi ve Hristiyan din adamlarının, insanların mallarını haksız yere gasp edip onları Allah yolundan alıkoymaları örneği üzerinden ifade edilir. Yesevî'ye göre halkın bilgisizliğinden yararlanarak zengin olmanın peşinde olan bu sahte âlimler cehennem ateşinde yanacaktır:

'Elım "ekki ten"dür canga rehber turur

Cân-ı 'elım hezretiga yakın turur

Mehebbetniñ şerâbıdın içip turur

Andag 'elım 'elım bolur dostlarım-a (Tulum, 2016: 190)

Karşılığı:

Âlim iki ayrı varlıktır: biri ruhuna rehberlik eder.

Ruhu (Tanrının) katına yakındır.

Aşkın şarabını içip durur.

Böyle âlim, (gerçek) âlim olur dostlarım hey! (Tulum, 2016:191)

Ten-i 'elım zâlimlarga ohşar ermiş

"Berâ'etun" âyetıda haber bermiş

Dûzah içre tinmey dâyıım küyer ermiş

Zeher zakkum içer ermiş dostlarım-a (Tulum, 2016: 190)

Karşılığı:

Âlimin maddi yönü olan bedeni zalimlere benzermiş.

(Tanrı bunu) Berâetün suresinde haber vermiş.

(Zalimler) cehennem içinde dinip durmaksızın yanarmış.

Zehir zakkum içermiş dostlarım hey! (Tulum, 2016:191)

Hikmetlerde "âhir zaman şeyhleri" olarak anılan, gerçek ilim sahibi olmadıkları halde şeyhlik taslayan sahte şeyhler, "müteşâyih, ehl-i teşeyyuh, kâl

şeyhi, mustasvif” (Öngören 2010: 51) gibi isimlerle anılmıştır. Hoca Ahmet Yesevî, Fakr-nâme isimli eserinde bu konu hakkında şunları söylemektedir (Eraslan 2016: 48-49): “Bizden sonra âhir zaman yakın olduğunda öyle şeyhler ortaya çıkacak ki İblîs, lânet onun üzerine olsun, onlardan ders alacak ve bütün halk onlara dost olacak ve (fakat) müritlerini idare edemeyecekler. O şeyhler ki müritlerinden açgözlülükle bir şeyler dilerler ve canlarını küfür ve dalâletten ayırmazlar ve bid‘at ehlini iyi görürler ve sünnet ehlini kötü görürler ve şeriat ilmi ile amel etmezler ve nâmahremlere göz salarlar (bakarlar) ve kötülüğü âdet edip Allahu Taâlâ’nın rahmetinden ümitli olurlar ve şeyhlik işlerini değersiz görürler, (onların) müritleri de dinden çıkmış olur, kendileri de dinden çıkmış olur. Ve yine değersiz bir şekilde ve inleyerek müritlerinin eşliğinde dolaşırlar, o halde müritlerinden yardım alırlar. Eğer müritleri bağış ve yardımda bulunmasa, dövüşürler ve derler ki ‘Ben usanmışım, Tanrı da usanmıştır.’ derler.”¹

Yesevî, Fakr-nâme isimli eserinde âhir zaman şeyhleriyle ilgili vurguladığı hususları Hikmetlerinde de şöyle dile getirir:

Körün <siz> bu zemânîñ şeyhlarını
Gedâ yañlıg eldin elge kezerler-e
Halklar meni ‘ezîzim dep aytsun teyü
Her mecliste helkeların tüzerler-e (Tulum, 2016: 192)

Karşılığı:

Bu zamanın şeyhlerine bakın!

Dilenci gibi oradan oraya gezerler.

“İnsanlar bana ‘ulu kişi’ desinler” diye

Her toplantıda halka düzüp (ayın düzenlerler) (Tulum, 2016:193)

Ol helkeda hay hû kılur şuhret uçun
Şâ‘ırları şi‘r okurlar ziyet uçun
Kız u cuvan yığlaşurlar suhbet uçun
Âvaz eştip her tereftin kelürler-e (Tulum, 2016: 192)

Karşılığı:

(Kendileri) şöret kazanmak için bu halka içinde bağırıp çağırırlar.

Şairleri ortama renk katmak için şiir okurlar.

Kızlar ve kadınlar (ise) sohbet için toplaşırlar.

Gürültüyü işitenler (de) her taraftan (koşup) gelirler. (Tulum, 2016:193)

Dilenci gibi diyar diyar gezen bu sahte şeyhler, insanlar kendisine “yüce kişi” desinler diye şöhret kazanmak için çabalarlar. Bu kişiler her toplantıda zikir halkaları kurarak insanları bu yolla etkilemeye çalışırlar. Bu halkalar içerisinde vecde gelmişçesine bağırıp çağıran sahte şeyhlerin bir de kendilerine sâdık şairleri vardır. Bu şairler de zikir halkalarını renklendirmek için şiirler okumaktadırlar. Gürültüyü işiten kadınlar kızlar ise sohbet için toplalış hal-kaya katılmaktadır.

[...]

Helke kurup tegresinde olturgaylar

“Derdiñ bar” dep ol ‘eyalga zerp kılgaylar

Oşbu yañlıg bâtil işni kılurlar-a (Tulum, 2016: 192)

Karşılığı:

[...]

Halka halinde çevresinde otururlar.

“Hastalığın var” deyip o kadına vururlar.

Böylesine yersiz ve uygunsuz iş yaparlar. (Tulum, 2016:193)

Be‘zıların sîne üzre dem kılurlar

Vesvas bolsa zebun işni kem kılurlar

Tâlı‘ körüp kara koynı em kılurlar

Öpke takı yürek bagrın kakarlar-a (Tulum, 2016: 192)

Karşılığı:

Bazı kadınların göğüslerine üflerler.

Aklî dengesi yerinde değilse, zavallıya tecavüz ederler.

(Kimi zaman) fal bakıp tedavi için kara koyun kullanırlar.

(Bazen de hasta kadının) karaciğer, yürek ve akciğer bölgelerini elleriyle ovalarlar. (Tulum, 2016:193)

Halkaya katılan kimi kadınlara “Senin hastalığın var.” diyerek yersizce vuran bu sahte şeyhler, şifa dağıtmak adına kimi kadınların göğüslerine üfle-mekte, kimilerinin ciğerlerini ovmakta, eğer bu kadınların aklî dengesi yerin-de değilse onlara tecavüz etmektedirler.

Nâdan câhıl cemi‘ bolup hay hû teyü

Ol gümrahını pir kılurlar “Şeyhim” teyü

Şeyhları hem maña haber tegdi teyü

“Helke” içre mest şütür dek ağnarlar-a (Tulum, 2016:192)

Karşılığı:

Kara cahiller bir araya gelip “hay huy” diye bağrışır.
O sapkını (da) “Şeyhimiz” diyerek pir ilân ederler.
(Pir saydıkları) şeyhleri de “Bana (gaipten) haber ulaştı.” der,
(Çevresini kuşatan) çember içinde sarhoş deve gibi yerlerde yuvarlanır. (Tulum, 2016:193)

Halklar ara kezip yürüp “mürit” ister
Maña mürit bolgıl tiyü halknı kıstar
Oşbu yañlıg içi kavak kuruk destar
Köñülsizni zordın mürit eterler-e (Tulum, 2016:192)

Karşılığı:

İnsanlar arasında sürekli dolaşarak mürit ararlar.
“Bana mürit olun.” diye halka baskı uygularlar.
İçi bomboş (kafalarında) sarık bulunan (bu şeyhler)
Gönülsüz kimseleri bu şekilde zorla mürit yaparlar. (Tulum, 2016:193)

Sahte şeyhlerin bu tutumlarına kanan cahil insanlar, telaş içinde bağrışmakta ve o sapkını “Şeyhimiz!” diyerek yüceltmektedirler. Pîr ilan edilen sahte şeyhler, bu rağbeti pekiştirmek için kendisine gaipten haber geldiğini iddia ederek zikir halkası içerisinde develer gibi yuvarlanmaktadır. İçi boş kafalarına sarık saran bu sapkın tipler, “Bana mürit olun.” diye bilgisiz halka baskı uygulayıp sürekli dolaşarak mürit avına çıkmaktadır. Kişiler gönülsüz de olsa bu şekilde zorlayarak onları kendilerine mürit yapmaktadırlar.

Bu gümrahlar aru kılmas şerî‘et dep
Halkka aytur “bid‘et” işni terîket dep
Fehr eterler men bolup-men “hekîket” dep
Bu kezzaplar yalğan da‘vı kılurlar-a (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

Bu sapkınların yaptıkları şeriata uygun değildir.
Tarikat diye halka dinde yeri olmayan şeyleri söylerler.
“Hakikat denilen benim.” diyerek böbürlenirler.
Bu yalancılardan yaptıkları ve söyledikleri (her şey) gerçek dışıdır. (Tulum, 2016:195)

Sâdık bolup şerî‘etke ‘emel kılmas
‘Elımlarınñ sözlerini resti bilmes

Riyâzetlik dervişlerini közge ilmes
Cihan içre men-men teyü yürürler-e (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

Şeriata bağlanıp onun gereklerini yerine getirmezler.
Din bilginlerinin sözlerini doğru kabul etmezler.
(Üstelik) riyazet ehli dervişleri (de) umursamazlar.
Yeryüzünde “Benim.” diye kabarıp yürürler. (Tulum, 2016:195)

Dinde yeri olmayan sapkınlıkları halka “tarîkat” diye kabul ettirmeye çalışan bu kimselerin yaptıkları “şeriat”e uygun değildir. Lakin “Hakîkat benim!” diye övünürler. Bu yalancılar, sapkın bir davanın peşindedirler. Şeriate sâdık kalmayan bu kişiler, din âlimlerinin sözlerini doğru kabul etmedikleri gibi riyâzet sahibi dervişleri de dikkate almazlar. Onlar için yeryüzünde sadece kendileri vardır.

Mürşitlikni da‘vı kılur şartın bilmes
Helal haram sünnet bid‘et farkın bilmes
“Bû-henîfe mezhebi”de hergiz yürmes
Diğer bid‘et mezheplerdin yürürler-e (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

Mürşitlik iddiasına kalkışırılar (ama) şartını bilmezler.
Helâlle haramı, sünnetle bid‘ati birbirinden ayırmazlar.
Ebû-Hanife mezhebine hiçbir şekilde uymazlar.
Diğer sapık mezheplerin yolundan giderler. (Tulum, 2016:195)

Kollarına uçı tıglık ‘esâ alur
Başlarına destârını kette kılur
Sehrâ kezip ‘evamlarını nezrin alur
Helal haram farkın bilmes yürürler-e (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

Ellerine ucu sivri demirli değnek alırlar.
Başlarına (da) kocaman birer sarık sararlar.
Köy köy gezerek cahil köylülerden nezir alırlar.
Helal haram demeden (böylece) geçinip giderler. (Tulum, 2016:195)

Bu kişiler Hanefî mezhebine riâyet etmeyip sapkın mezheplerin yolunda yürümektedirler. Helalle haramı sünnetle bid‘ati ayırmayan bu sahte şeyhler, mürşitlik iddiası taşımakta ancak mürşitliğin şartlarını bilmemektedirler. El-

lerinde şeyhlik alâmetlerinden olan asâ niyetine sivri uçlu değnek, başlarında sarık; köy köy, diyar diyar gezerek köylülerden geçimlerini temin etmek için “nezir” denilen sadaka toplamaktadırlar. Bu nezirler helal mi haram mı diye sorgulamadan böylece din tüccarlığına devam etmektedirler.

Bütün bu tasvirlerden sonra Yesevî, insanları âkil olup Hz. Muhammed'in yolunda kalmaya davet eder. Bu tür sapkın şeyhlerin insanları lanetli şeytan gibi kolayca aldatıp cehenneme sürükleyeceğini söyler ve onlardan uzak durmayı yüzyıllar öncesinden salık verir.

Ayâ dostlar! Bu pendimga kulak salgıl
'Âkıl erseñ Mustefâ'nı şer'in tutkıl
Oşbu yañlıg gümrah şeyhtın yırak kaçkıl
Yuksa seni şeytan le'in aldarlar-a (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

Ey dostlar! Bu öğüdüme kulak verin:

“Aklınız varsa Hz. Muhammed Mustafa'nın yolundan ayrılmayın.”

“Bu tür sapık ve sapkın şeyhlerden uzak durun;

Çünkü siz lânetli şeytan (gibi) (kolaylıkla) aldatırlar.” (Tulum, 2016:195)

Kul Hoc'Ehmet nefis yolıga kirmegil sen
Bular birlen hem-rah bolup yürmegil sen
Mutı' bolup i'tikâdın bermegil sen
Dîniñ alıp dūzah içre tartarlar-a (Tulum, 2016: 194)

Karşılığı:

(Ey) Kul Hoca Ahmet! Sen nefsine uyma,

Bunlarla yoldaşlık etme,

Bunlara uyup da inanma;

(Yoksa) (seni de) dininden edip cehenneme sürüklerler. (Tulum, 2016:195)

3. Klasik Türk Şiirinde Sahte Şeyh Tasavvuru

Tasavvufî literatüre bakıldığında, hemen her dönemde sûfilerin kendi dönemlerindeki “şeyh, derviş, mürşit, vaiz, müftü” gibi dinî kimlik taşıyan kişilerden şikâyet ettikleri görülmektedir. Kimi dervişler tembellikle kimileri ise dinî duyguları istismar ederek dünya malına meyletmekle suçlanmıştır. “Bunun tipik bir örneğini yansıtan 14. yüzyıl Yesevî mürşitlerinden İshâk Ata, Hadîkâtü'l-ârifin adlı eserinde zamanındaki dervişlerin ihlâs ve gayretten uzak

olduklarından şikâyet ederek: ‘Eski dervişlerin işi duâ ve mücâhede (gayret, çaba) idi. Şimdiki dervişlerin işi ise dinlenmek olmuştur.’ demektedir.” (Bice, 2016: 372)

Osmanlı toplumunun inanç, yaşayış, tarih, kültür ve birikimini eserlerine yansıtan klasik şairler de toplumsal bir problem oluşturan din istismarcılarına kayıtsız kalmamış, onların samimiysiz tavır ve tutumlarını çeşitli mecaz ve teşbihlerle alaya alıp eleştirmişlerdir. Şeyh sözcüğünün kelime anlamının “ih-tiyar, yaşlı” olması hasebiyle şairler nazarında şeyhler fizikî olarak belleri iki büklüm, dişleri dökük, sakalları ağarmış, gözleri âmâ olmuş; bir elinde asâsı, diğer elinde tesbihi, sırtında hırkası, belinde kuşağı ve başında sarığı olan bir sûret olarak şekillenmiştir. Sûretlerindeki şeyhlik alâmetlerini yeterli görüp sûretlerini ihmal eden kişiler, klasik şairler tarafından bütün açıkları ortaya dökülecek şekilde nükteli bir üslupla şiirlere konu edilmiştir.

Dervîşlik didükleri hırkayla tâc degül
Gönlin dervîş eyleyen hırkaya muhtâc degül (Tatçı İ. 162/1) ²

Hoca Ahmet Yesevî’nin 12. yüzyılda, dinî-tasavvufi edebiyatın en önemli isimlerinden Yunus Emre’nin 13.yüzyılda dile getirdiği mısraların teması yüzyıllar sonra da değişmemiştir. Dervîşliği hırka ve tâc gibi maddî unsurlarla bağdaştırıp iç âleminde tekâmül noktası yakalayamayan tipler, hemen her dönem bu sahada yerlerini almıştır.

18. yüzyıl şairlerinden Sünbül-zâde Vehbî de Yunus Emre’nin yakındığı durumu şiirine konu ederek zamanının şeyhinde hırkadan başka bir keramet emâresi göremediği için şeyhe olağanüstülük katan şeyin eski/yamalı bir hırka olduğunu vurgular:

Bu köhne hırka mıdır yohsa hârık-ı ‘âde
Görülmedi yeñiden başka bir kerâmet-i şeyh (S. Vehbî G. 40/4)

Tırsî’ye göre ise zamanın vâ’izi, başında âşıklık alâmeti olarak sardığı sarığı, sırtında onu belirgin kılan cüppesiyle sûretini süslemiştir. Bu şekilde kendisine dinî bir kisve biçmeye çalışmakta, çevresinden alâka beklemektedir.

Başda dil-dâdesi boynunda ridâsı der-kâr
Virür ol sûret ile kendüye zîver vâ‘iz (Tırsî G. 104/4)

Sünbül-zâde Vehbî, kerametın ancak hırka ehlinde olduğunu iddia eden şeyhlerin, bu sözleriyle kendi hüviyetlerini ortaya koyduklarını dile getirir.

19. yüzyıl şairlerinden Meşhurî ise eğer çarşı pazarda şeyh sikkesi (külâhı) geçseydi o an bu şeyhlerin yamalı hırkayla sultanlık davasında bulunacaklarını ifade etmiştir.

Ancak kerâmet ehl-i 'abâda olur demiş
Şimdi bilindi hırkalı şeyhiñ kabalığı (S. Vehbî G. 251/3)

Da'vi-i şâhî ederdi yamalı hırka ile
Sûk u bâzarda geçe idi eğer sikke-i şeyh (Meşhurî Müf.7)

Edirneli Nazmî, şeyhlik hüviyetine sahip olmayanların sadece adının şeyh olacağını vurgular ve onların aslında riyâkâr olduklarına dikkat çeker.

Eger kim adı şeyh olursa ancak
Olur ol hâl-ile ehl-i riyâ şeyh (Edirneli Nazmî G. 1210/3)

Yalnızca maddî alâmetlerle zuhûr eden bu riyâ ehli şeyhler, ilk bakışta herkes tarafından fark edilemeyeceklerdir. 16. yüzyıl şairlerinden Vusûlî, sûfîlere seslenerek onları her şeyhi Ebu'l-Hasan, her dışı dökük yaşlıyı da Veysel Karanî sanmamaları noktasında uyarmıştır:

Varup her şeyhe uyduñ sûfî anı Bû'l-Hasen sanduñ
Görüp her pîr-i bî-dendânı sen Veyse'l-Karen sanduñ (Vusûlî G. 115/1)

Gelibolulu Âlî, şeyhlik alâmetlerinden olan asânın her şeyhi riyâ okuyla kanatlandırdığını söyler. Şeyhlerin iki büklüm olmuş belleri âdetâ yay, ellerindeki değnek (asâ) ise ok olmuştur. Bu simgesel alâmetlere güvenen şeyhler, içinde oldukları ihlassız vaziyetten gâfil olarak oradan oraya atılmaktadırlar.

Se-per-i tîr-i riyâ kıldı 'asâ her şeyhi
Yâ'sıdur kıdd-i dü-tâ nâvekidür gûyâ çüb (Âlî G. 85/4)

Fatin, şeyhlik alâmetlerinden olan asânın, zamanın şeyhlerinin elinden hiç düşmemesini sorgulamakta; bu yüzden şeyhlerin yardıma ihtiyacı olan bir ihtiyar veya âmâ olabileceklerini düşünmektedir. Gelibolulu Âlî de şehrin şeyhinin bir değneğe neden bu kadar rağbet ettiğini ve onun nesine dayandığını kendince sorgulamaktadır.

Şeyh Efendî'niñ 'asâ düşmez elinden togrısı
İhtiyârlıktan mıdır a'mâ mıdır bilmem nedir (Fatin G. 35/4)

Nesine tayanur çağ bu kadar cür'et ider bilmem
Elinden şeyh-i şehruñ gice vü gündüz 'aşâ düşmez (Âlî G. 526/3)

Sırât-ı müstakîm üzere olmaya azmedip ona dayanmak gereklidir. Sünbül-zâde Vehbî, şeyhin sırât-ı müstakimi bırakıp bir tahta parçası olan asâya dayandığını belirtmiştir.

Biz istinâd eylemişiz istikâmete
Şeyhiñ beli tayandığı çüb-ı ‘asâsıdır (S. Vehbî G. 73/8)

Hoca Ahmet Yesevî sahte şeyhlerin zikir ve sohbet meclislerini tasvir ettiği Hikmetlerinde bu şeyhlerin kadınları irşat etmek veya tedavi etmek adına onlara bir takım sapkın hareketlerde bulunduğunu ifade etmiştir. Klasik şairlerden Meşhurî de benzer bir durumu ele alarak zamanın şeyhinin şuh bir güzele dayanmak için köşesinden asâsız çıkmış olduğunu tasvir eder. Sünbül-zâde Vehbî ise şeyhinin fidan gibi bir sevgiliye meyletmesine şaşırmaz. Nihâyetinde şeyhe kudret veren gücün dayanağı asâsıdır.

Bir şûha dayanmak mı aceb maksûdu şeyhin
Kim zâviyeden taşra bugün çıkdı asâsız (Meşhurî G. 55/6)

O nev-nihâli severse ‘aceb mi Vehbî-i pîr
‘Asâ degil mi soñunda medâr-ı kuvvet-i şeyh (S. Vehbî G. 40/7)

Halvet hâli, dervişliğin şartlarından biridir. Vehbî, insanlardan uzak olmayı gerektiren halvette genç müritlerin şeyhe hizmet etmesini yine kendine has üslubuyla eleştirmektedir. Zamane şeyhlerinin kadınlara düşkünlüğüne dikkat çekmek isteyen Tırsî de vâ’izi hep cimâ‘ bahsini açtığı için eleştirmektedir.

Mürîd-i tâzesi eyler edâ-yı hidmet-i şeyh
Şurûtu üzre sahîha degil mi halvet-i şeyh (S. Vehbî G. 40/1)

Zen-perest olmağla başına avret üşürür
Hep cimâ‘ bahsin açar ortaya ekser vâ‘iz (Tırsî G. 104/5)

Âhir zaman şeyhlerinden şikâyet edilen hususlardan biri de onların şaraba düşkün oluşlarıdır. Kur’an’ın içkiye getirdiği yasağı bilmeleri ve halkı bu konuda uyarmalarına rağmen kendilerinin söylediklerinin aksi şekilde davranmaları elbette şairleri bu çelişkiye kayıtsız bırakmamıştır. Nedim’e göre asmanın kızı olan şarap, sadece içki düşkünü rintlere has bir durum değildir. Zîrâ onunla şeyh efendi de babalı kızlıdır.

Zannetme duhter-i rezi rind ile gizlidir
Onunla şeyh efendi de babalı kızlıdır (Nedim G. 14/1)

Vehbî, şeyh efendinin dilberleri gizli sevip şarabı da tenhada içtiğini ifade etmekte, bu hâli aksakalından da utanmaz, diyerek yadırgamaktadır.

Şeyh efendi kimseye fâş eylemez keyfiyyetin
Dilberi mahfî sever hem bâdeyi tenhâ içer (S. Vehbî G. 93/4)

Mey-i gül-gûn içermiş bir siyeh perçemli dilberle
Ne dersin şeyh efendiye utanmaz aksakalından (S. Vehbî G. 201/6)

Azmi-zâde Hâletî ikiyüzlü bu şeyhlere kadeh sunulduğunda hoşnut olacaklarından oldukça emindir. Revânî ise zamâne şeyhlerine “şarap satanların pîri” demekte bir beis görmez. Çünkü Revânî’ye göre onların tekkesi nitelik itibarıyla meyhaneden farksızdır.

Görürsen şeyh-i zerrâkı hemân sâgar sun ey sâkî
Eger hazz eylemezse her ne eylersen bana eyle (A. Hâletî G. 796/2)

Olsa zamâne şeyhi ne var pîr-i mey-fürûş
Meyhâne gibi çünkim anuñ hânkâhı var (Revânî G. 96/3)

Söyleyişi ile yaşayışı birbirinden uzak olan şeyhlerin içki düşkününü rintlere kürsüde nasihat etmesini doğru bulmayan Lebîb, şeyhin o nasihatleri Hak aynasında kendine etmesini uygun bulur.

Şeyh âyine-i Hak’da bakıp nefesine etsin
Kürsüde bugün rind-i meye etdiği pendî (Lebîb G. 129/5)

Zamâne şeyhlerinin hoş karşılamadıkları hususlardan biri de kahve olmuştur. 16.yüzyıl şairlerinden Filibeli Vecdî, kahveyi zararlı bulan şer meclisi şeyhinin tenhada kendi söylediklerine riayet etmediğini nakleder.

Egerçi kahvenüñ zemmin ider meclis-i şeyh-i şer
Velî halvetde olıcak o da ma’küle kâ’ildür (Filibeli Vecdî G. 5/4)

Sünbül-zâde Vehbî, saz çalınmasına da muhalif olan şeyh efendinin asâsını başına “çalmak” istemektedir. Vehbî’ye göre şeyhin yasakları kendisini kapsamamaktadır. Zîrâ o, rakkâse kendisine yakınlık gösterecek olsa hırkasını çıkarıp raks edecek meşreptedir.

Saz çalarken meclise gelmiş dikilmiş men’ için
Şeyh efendiniñ ‘asâsın başına çalmalıdır (S. Vehbî G. 68/4)

Ridâsını çıkarıp raks ederdi dâ’irede
O çengi şûhi olaydı eger hem-ülfet-i şeyh (S. Vehbî G. 40/5)

Şairlere göre yasakçı zamâne şeyhleri kendi rahatlarına oldukça düşkündür. Şeyhinin tuvaleti hücreesine bitişik yaptırdığını nakleden Tırsî, onun duyduğu tiksindirici kokuyla rahatta olup olmadığını merak etmektedir.

Hücreye muttasıl itdürdi kenîfi şeyhüm
Bûy-ı müstekreheni şemm ile râhatde midür (Tırsî G. 102/4)

Bazı kaynaklara göre bir işin hayır olup olmadığını anlamak için rüyaya yatmak anlamına gelen “istihâre” peygamberimiz tarafından da tavsiye edilmiştir. Sehâbî’ye göre zamânın şeyhi gaflet dairesi için başı çekerek ömrünü uykuyla geçirmektedir.

Baş çekme istihâre için ceyb-i gafflete
Ey şeyh-i şehîr ‘ömrüñi giçürme hâb ile (Sehabî G. 337/7)

Mostarlı Ziyâî’ye göre dinî kimliklerinin iktidarına güvenen şeyhler, meyhanecilerin günahkâr insanları soydukları gibi züht ehlini soyarak kendilerine sûfi/mürît eylemektedir. Sûfilerinin dirsek sivrisi kıyafetlerinin yenlerini delmiş vaziyetteyken şeyhlerin kendileri samur kürk giymektedir.

Bir yana şeyh soyar sûfi ider zühd ehlin
Bir yana pîr-i mugân fâsık-ı bed-kârı soyar (Mostarlı Ziyâî G. 83/4)

Sûfiniñ dirsegi delmişdir ‘abânın yenlerin
Kendiler giyer samur şişirip nefsi-i seglerin (Resmî Mes.1/3)

Âlim geçinen bu sahte şeyhler, her durumu kendi menfaatlerine çevirmede oldukça ustalaşmışlardır. Nitekim Sünbül-zâde bu şeyhlerin rüşveti “hediye” diye te’vil edip durumu lehlerine çevirdiklerini şöyle dile getirmiştir:

Okumuşdur iyice ma’nî-i te’vîlâtı
Rüşveti kapdı hedâyâ diyerek şeyh-i ‘afif (S. Vehbî G. 151/4)

Dinî-tasavvufî edebiyatın 15. yüzyıldaki önemli isimlerinden olup Halvetî tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu Şemsettin Sivasî de sahte şeyhlere eserlerinde yer vermeyi ihmal etmemiştir. Şemsettin Sivasî *Heşt Behişt* adlı mesnevisinde el etek öptüren, kese ile altın kabul ederek insanları sömüren şeyhlerden bahsetmektedir.

Kese ile getirmiş idi zeri
Kodu şeyhin önüne öptü yeri (Yıldız, 2015: 334)

Bu sahte şeyhler bazen haddi aşmış Allah'ın takdîrine aykırı şeyler söyleyerek "Biz ne dersek o olur." demekten geri kalmamıştır. Resmî'nin şiirine konu ettiği şeyh, ölüyü dirilteceği vaadiyle elde edeceği geliri düşünerek sakalını sıvazlamaktadır. Bu durum Hoca Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde de bahsettiği üzere aldıkları nezirlerle dünyalığını temin eden şeyhleri anımsatmaktadır. Yalnız bir farkla ki bu sahte şeyhler Resmî'nin ifade ettiği gibi eğer müridinin malı varsa nezir olarak bir "can" istememektedir.

Takdîre karşı koyup derler ne dersek biz olur
Ölünü diri edip evvelce rîşîñ burur (Resmî Mes.1/13)

Şeyhe mâlın var ise 'arz eyle cânın istemez
Yâralı sözüñ işidiriz boş kelâmıñ istemez (Resmî Mes.1/17)

Süheylî, zamanın şeyhinin kindar ve kibirli tutumunu eleştirerek Allah'tan hakkıyla korkan kişinin böyle bir büyük günahı işlemeyeceğini belirtir. Lebîb ise şeyhin tehditkâr sözlerinin tüm meclisi uyutmasını sözlerinin "masal" olmasına bağlar. Zîrâ şeyhin sözleri lafızda kalmıştır. İnsanlara iyiliği tavsiye edip onları kötülüklerden sakındırmak için öncelikle bu tavsiyeyi yapan kişilerin bunları hayat tarzı haline getirmeleri gerekmektedir. Yaşayışları sözlerinin aksi olan bu şeyhler şairlerimizin gözünde kendilerini itibarsız hâle getirmişlerdir.

Kîni kibri kendüñe kâr eyleme iy şeyh-i şehri
Kibriyâdan havf iden olmaz kebîre mürtekib (Süheylî G. 19/3)

Dün yine meclisi tehdîdi uyutdu şeyhin
Gâlibâ sözlerinin cümlesi efsâne gibi (Lebîb G. 137/7)

Dinî kimlik taşıyan kişilerin hoş karşılanmayan tavırlarından biri de sert, kaba bir üslup kullanıp insanları dinden uzaklaştırmalarıdır. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e hitaben "Allah'ın bir rahmet eseridir ki, sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer huysuz ve katı kalpli birisi olsaydın muhakkak onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi." (Âl-i İmran 3/159) buyrulmaktadır. Kur'an'ı yüzünden okuyup anlamına vâkîf olmayan sahte şeyhler, Kur'an'ın özünden uzak yaşadıkları için insanlara hitap ederken hilminden uzak bir tutum sergileyeceklerdir. Klasik şairlerden Pertev, şeyh efendinin etrafa sergilediği kaba tutuma anlam veremeyerek "Senin sözünü tutmak cennete gitmenin şartı değildir ya!" der. Allah'ı hakkıyla bilen kullar için asıl tehlike ondan uzak kalmaktır. Yâver'in şiirine konu ettiği şeyh, insanları cehennem azabıyla kor-

kutmaktadır. Şaire göre şeyhin korkuttuğu cehennem ateşi, Allah'tan uzak ve ayrı kalmanın vereceği ayrılık ateşiyle ölçülemeyecek kadar basittir.

Şeyh efendi ne bu 'unf ile hitâb etrafa
Sözünü tutma senün mücib-i cennet degül a (Pertev G. 497/3)

Şeyh efendi bizi tahvîf ile ta'zîb itme
Nâr-ı firkat didügin âteş-i firkat degil a (Yaver G. 158/4)

İslam inancında hayatta olan insanlar için tövbe kapısı her daim açıktır. Ancak insan öldükten sonra imtihanı da bitmiş olacağı için tövbeye fırsatı kalmamış olacaktır. Yine tövbe kapısının kapalı olduğu an, kıyametin kopacağı zamandır. Kur'an-ı Kerîm'de bu durum "Rabbinin alâmetlerinden biri geldiği gün, daha önce iman etmeyen yahut imanıyla hayır kazanmayan hiçbir kimseye o günkü imanı asla fayda vermez." (En'am 6/158) âyetiyle bildirilmiştir. Sünbül-zâde Vehbî zamâne şeyhini eleştirdiği şiirinde, tövbe kapısının henüz kapanmadığını ancak şeyhin verdiği nasihatle tekkeyi kapattığını ifade eder.

Henüz tevbe kapısı kapanmadı ammâ
Kapatdı dergeh-i meyhâneyi nasihat-i şeyh (S. Vehbî G. 40/2)

Yesevî, gerçek âlimin özelliklerini anlattığı Hikmetlerinde, Kur'an'ı anlamına nüfûz ederek okumanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Karamanlı Aynî, şeyhlerin tecvit bilip Kur'an'ı lafzen okumalarını yeterli görmez ve el alınacak bir şeyh olmak için Kur'an'ı "dürüst" okumak gerektiğine dikkat çeker. Nevres-i Kadim'e göre şeyh olmak için tarih bilmek de gereklidir. Şeyh unvanı taşıyanlar, kendilerinden önceki âlim ve din ulularının görüşlerini, sahadaki etki alanını bilip yorumlayabilmelidir. Nevres-i Kadim'in söz konusu ettiği şeyh ne tarih okumuştur ne de halden anlayacak irfana sahiptir. Bu kifayetsizliğine rağmen insanları "günahkâr" görüp onlara kabâhat isnat etmemelidir.

Rûy-ı tecvîdinde lafz u mahreci bilmekte şeyh
Muktedâ olmak dilersen okı Kur'an'ı dürüst (Aynî G. 68/6)

Ne hâlden âgâh ne târîh okumuşsın
Ey şeyh bize eyleme isnâd-ı kabâhat (Nevres-i Kadim G. 12/4)

15. yüzyılda Anadolu'da yetişen evliya zâtlardan olan Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî de *Mevhûb-ı Mahbûb* adlı dînî mesnevîsinde şeyh olarak geçinenlere önce Müslüman olmalarını sonra îmân davasına kalkmalarını söyler. Bu kişilerin şeyhlik adını satıp menfaat elde ettiklerini, şeriat hükümlerini de göz

ardı ettiklerini belirtir. Hatta bu kişiler gerçek âlim olmadıkları için yalan yanlış hükümlerle ihtilaf çıkarmaktadır.

Var evvel kendüni eyle müsülmân
Kılasın ba'dezân da'vâ-yı îmân

Yüri şeyhlik adın niçe satarsın
Şer(i) hükmini arduna atarsın

Yum agzun söyleme şer'ün hilâfı
Bırakma ortaya hiç ihtilâfı (Kartal, 1998: 147)

Tırsî'ye göre yalan yanlış hükümler veren bu sahte şeyhler, şeyhlik âlâmetlerini taşıyan aksesuarları ve sürmeli gözleriyle âdetâ Karagöz'e benzemektedir. Sehâbî ise bu şeyhlerin kendi sözlerini hâl, yüzlerindeki riyâ noktasını ise "ben" sanmamalarını ifade eder.

Kim görürse o kıyâfetle mükehhal çeşmin
Diye her vech ile Karagöze benzer vâ'iz (Tırsî G. 104/3)

Ey şeyh makâlâtunu sen hâl mi sanduñ
Çehreñde riyâ noktasını hâl mi handuñ (Sehabî G.223/1)

Süheylî Dîvân'ında "...Cânûlâd-zâde mahallesinde ba'zı münâfakası sudûr eylediği için dinmişdür." başlığıyla yer alan müseddeste Süheylî, şiirine konu ettiği müteşâyihî önce Ebû Cehil'e ve sonra Hz. Peygamber'i taklit etmesi, evini gözetlemesi ve Müslümanların sırrını ifşa etmesi yüzünden Resûlullah tarafından lanet edilen Mervân'a benzetmiştir. Süheylî ona hitâben "Eğer İblis gökten yere inmemiş olsaydı sapkınlık ehline şeyh olarak sen yeterdin." demektedir.

İy şeyyi'-i şenî'a vü cingân-ı şehr-i Zûl
Ser-halka-i melâhide-i devr-i nâ-üsûl

Bû Cehl-i bed-kıyâfe vü Mervân-ı nâ-kabûl
Zındîk-ı kec-selîka sen iy echel-i cehûl

Ehl-i dalâle şeyh yiterdüñ sen iy fudûl
Gökden zemîne kılmasa iblîs eger nüzul (Süheylî Mûs. 8/1)

Gelibolulu Âlî, bütün bu olumsuz özellikleri ve kusurları, Settâr olan Allah gizlemese sûfîlerin gizleyemeyeceğini ifade etmiştir. Lebîb ise kendisine îmân güzelliğinin vereceği irşâdın zamâne şeyhlerinde olmadığı kanısındadır.

Bunca noksânuñı ketm eyleyemezsin sūff
Nâ-bedîd eylemeyince seni Settâr-ı ‘uyûb (Âlî G. 85/2)

Îrşâd eder Lebîb’i hemân hüs-n-i i ‘tikâd
Olmaz zamâne şeyhlerinden bu mültemes (Lebîb G. 645/5)

Nevres-i Kadim, Hakk’ı bilmeyen bu şeyhlerin onu yanlış anlattığını vurgulayarak “Hüdâ’nın lütfu benim anladığım gibiyse günahımı senin zühdüne değişmem.” diyerek sahte şeyhlerin insanları getirdiği noktayı tam olarak ifade etmiştir. Âşık Çelebi ise, bu şeyhlerin kapısına gidip onlardan himmet istemeyi doğru bulmazken “Kelin ilacı olsa kara başına dokunurdu.” demiştir.

Ger benim añladığım gibi ise fazl-ı Hudâ
Ben seniñ zühdiñe ey şeyh değişmem günehim (N. Kadim G. 84/4)

Kakma şeyhün kapusın isteme himmet andan
Kara başına tokınurdu emi olsa kelin (Âşık Çelebi G. 19/4)

Âşık Çelebi’nin vurguladığı aynı duruma bir tarikat şeyhi olan Şemsettin Sivasî de değinmiştir.

Görür bu rağbeti sanır ki şeyhem
Hakikat edemez kel başına em (Akkaya, 2015: 56)

Gelibolulu Âlî’nin ifadesiyle bu kişilerin, “Özü çiğdir; bunlar aşk fırınına konsa yanar gider ancak yine de pişmez.”

Özini şeyh-i şehri şöyle kıldı nâ-puhte
Tenür-ı ‘ışka koyarsañ yanar gider pişmez (Âlî G. 525/3)

İhlardan uzak bu sahte âlimlere itimat ve iltifat etmek sapkınlığın fitilini ateşlemek olacaktır. İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin îtikâdî konularda “aklı kontrolsüzce kutsamayan ancak göz ardı da etmeyen dengeli bir testten geçen” (Kartal, 2017: 96) geniş perspektifli tutumu rehber edinildiğinde gerçek âlim ve sahte şeyh ortaya çıkmış olacaktır. Klasik şairler “uçmak” kelimesini, “cennet” anlamı yanında uçma fiilini de kastedecek şekilde sanatlı kullanarak sahte şeyhleri gündemlerine almışlardır. Said Giray, uçmak lafını riyâkâr şeyhin ağır vücûduna uygun bulmaz ve çok da yüksekte uçmamasını tavsiye eder. Meşhûrî’ye göre şeyh efendi uçmak için hazırdir; ezelden yaratılışında hafiflik mayası olmalıdır.

Eskal-ı cismüñe şâyeste mi lâf-ı uçmak
İtme ey şeyh-i riyâ-pîşe yukardan pervâz (Said Giray G. 62/5)

Şeyh efendi ne aceb uçmağa âmâde ise
Tıynetinde ezeli mâye-i hiffet gâlib (Meşhuri G. 17/4)

Lâkin bu şiirler de yine “Şeyh uçmaz, mürit uçurur.” atalar sözünün haklı çıktığını göstermektedir. Pertev’e göre ağır cismi uçmak için lâıyk olmayan şeyh, insanlar tarafından kuru züht ve riyakârlığına itibar edildiği için bu kadar uçmuştur. Tırsî de şeyhi sihirbazlar/büyücüler gibi uçurarak saadet burcuna çıkaranların hep sûfiler olduğunu dile getirir.

Cild-i sakîli uçmaga şâyân degülse de
Biz şeyhi zühd-i huşk ü riyâdan uçurmuşuz (Pertev G. 219/4)

Şeyhi câdü gibi hep sûfileridür uçuran
Keşf olur ana makâm evc-i sa’âdetde midür (Tırsî G. 102/2)

Bütün bu riyakârlığa kayıtsız kalamayan klasik şairler, inandıkları gerçekler doğrultusunda çekinmeden görüşlerini şiirlerine yansıtmışlardır. Revânî gibi kimi şairler için bu durum bir fırsata bile dönüştürülmüştür. Şeyhe satışmasını vâ’izin duymasından memnun olan Revânî, bir taşla iki kuş vurmuştur.

Revânî şeyhe nükten duydu vâ’iz
Yine bir taş ile iki kuş urdun (Revânî G. 218/5)

4. Sonuç

Edebiyat ürünleri; içinde bulunduğu coğrafyadan, tarihten, kültürel ve edebî birikimden, toplumsal olaylardan her dönemde etkilenerek yaşanan hayatın bir mahsûlü olarak ortaya çıkmıştır. Tasavvufun benimsendiği ilk zamanlardan bu yana gerçek şeyhlerin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuş, onlarda olmaması gereken durumlar izah edilmiştir. 12. yüzyılda Pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî’nin Hikmetleri ve Fakr-nâme’sinde ele aldığı bu konu, klasik şairlerin de şiirlerinde kendine yer bulmuştur. Bu durum, toplumsal bir yara olan “din tüccarlığı”nın yüzyıllar boyunca devam ettiğini göstermektedir.

Klasik şairler sahte şeyhleri şekil itibariyle sırtta cüppe/hırka, başta sarık/külâh, dişler dökülmüş, sakallar ağarmış, belleri bükülmüş, asâsından güç alan bir sûret olarak tasvir etmiştir. Bu kişiler, bunları şeyhlik alâmeti saymış ve nüfûz elde etmek için kullanmışlardır. Aynı zamanda bu kişiler rahatlarına

oldukça düşkün, rüşvete hediye gözüyle bakan, paragöz, kadınlarla yakınlık kurmayı seven, karşı görünmelerine rağmen şaraba, çalgıya ve çengiye meylli yapıdadırlar. Kur'an'ı tecvitli okumayı bilen bu tipler, anlamına vukûfiyet sağlamaktan uzaktır. Halka nasihatler ederler ancak bu nasihatlere önce kendileri riâyet etmezler. Bu yüzden sözleri insanlar üzerinde tesirli değildir çünkü bunlar halka masal gibi gelmekte ve onları uyutmaktadır. Kibirli, kindar ve kaba tavırlı olan bu şeyhler, hâlden anlamaktan da uzaktır. Lakin kendilerini, söylediklerinin etkisiyle hâl ehli sanmaktadırlar. Bütün bu tavır ve tutumlarıyla insanların zihninde Karagöz tiplemesini canlandıran bu şeyhler, vaziyetlerinden gâfil olarak “uçmak” hevesindedirler.

Klasik şairler şeklî olarak bürünülen bir kisveyi kullanarak dinî duyguları sömürmeye çalışan bu tipleri, çeşitli sanatlar kullanarak ve eleştirerek şiirlerine konu etmiştir. Söylenbilir ki sahte şeyhler, hemen her yüzyıl insanların mustarip olduğu toplumsal bir mesele hüviyetine sahiptir. Sahte şeyhlerin her yüzyılda benzer vasıfları taşımalarına rağmen bu toplumsal meselenin hiç değişmeden günümüzde de aynen devam ediyor olması dikkat çeken önemli bir husustur. Sonuç itibariyle Yesevî'nin 12.yüzyılda ettiği pendi hatırlamakta fayda vardır: “‘Âkıl erseñ Mustefâ'nı şer'in tutkıl!’” (Aklınız varsa Hz. Muhammed Mustafa'nın yolundan ayrılmayın.)

Sonnotlar

1“Bizdin soñra âhirü'z-zamân yakın bolganda andag meşâyıhlar peydâ bolgay kim İblis, 'aleyhi'l-la'ne, alardın sebak algay ve heme halk alarga muhib bolgay ve müridlerini başkara'l-magaylar. Ol şeyhler kim müridleridin tama' kılğay ve cânını küfr ü dalâletdin ayırmağay ve ehl-i bid'atnı yahşı körgey (ve ehl-i sünnetni yaman körgey) ve 'ilm-i şerî'at birle 'amel kılmağay ve nâ-mahremlerga köz salgaylar ve yamanlıg pîşe kılıp Allâhu Ta'âlânıñ rahmetidin ümîd tutkaylar ve meşâyıh işlerini hor körgeyler, müridleri red bolgay, özleri (hem) mürted bolgaylar. Ve yene hârlık zârlık birle müridleriniñ eşikide yürgeyler, ol hâlda müridleridin niyâz algaylar. Eger müridleri nezr ü niyâz bermese, uruşkaylar ve ayğaylar ki men bizâr men, Hudâ bizâr, degeyler.” (Eraslan 2016: 38-39.)

2 Kısaltmalar: İ.:İlâhi, G.:Gazel, Müf.:Müfred, Mes.:Mesnevî, Mûs.:Müseddes.

Kaynaklar

Akkaya, Hüseyin. (1994). *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Dîvânı*. Metin Bankası Projesi.

Akkaya, Hüseyin. (2015). *Şemsettin Sivasî Külliyyatı: Tercüme-i Kaside-i Bürde İrşadü'l-avam*. Sivas: Kristal Matbaacılık.

Aksoyak, İ. Hakkı. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Aydemir, Yaşar ve Çeltik, Halil. (2017). *Meşhurî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Ayverdi, İlhan. (2005). Kubbealtı Lügati. <http://lugatim.com/>
- Bayak, Cemal. (2017). *Sehâbî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Bektaş, Ekrem. (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Bice, Hayati. (2016). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Cebecioğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Eraslan, Kemal. (2016). *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara : Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Erdoğan, Mehtap. (t.y.). *Fatîn Dîvânı*. Metin Bankası Projesi.
- Gürgendereli, Müberra. (2017). *Mostarlı Hasan Ziyâ'î Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Harmancı. M. Esad. (2017). *Süheylî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Karaköse, Saadet. (2017). *Sa'id Giray Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Karaman, Hayrettin vd. (2011). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kartal, Ahmet. (1998). "Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisarî ve Eserleri." *Bilig* (7), Güz, sy. 136-154.
- Kartal, Ahmet. (2017). *Lâlezâr-Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Kavruk, Hasan ve Selçuk, Bahir. (2017). *Filibeli Vecdî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Kaya, Bayram Ali. (2017). *Azmizâde Hâletî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm

Bakanlığı Yay.

Kılıç, Filiz. (2017). *Âşık Çelebi Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Kurtoğlu, Orhan. (2017). *Lebîb Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Macit, Muhsin. (2017). *Nedîm Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Mermer, Ahmet. (1997). *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Öngören, Reşat. (2010). “Şeyh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 50-52.

Parlatır, İsmail. (2012). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.

Taş, Hakan. (2010). *Vusûlî-Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Tatcı, Mustafa (t.y.). *Yûnus Emre Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78411/yunus-emre-divani.html>.

Tulum, Mehmet Mahur. (2016). *Hoca Ahmed Yesevî Dîvân-ı Hikmet* (Mısır Nüshası). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Üst, Sibel. (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Üstüner Kaplan. (2017). *Yâver Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Yenikale, Ahmet. (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Yıldız, Alim. (2015). Şemsettin Sivasî Külliyyatı: *Heşt Behişt*. Sivas: Kristal Matbaacılık.

Yılmaz, Kadriye. (2017). *İbrahim Tırsî ve Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Yılmaz, Müslüm. (t.y.) *Giritli Resmî Ali Baba Dîvânı*. Metin Bankası Projesi.

KENTLEŞME SÜRECİNDE ALEVİLERİN TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME BİÇİMLERİ VE YENİ KİMLİK İNŞASI

The Forms of Social Integration of Alevi In Urbanization Process and The Construction of New Identity

Ercan GEÇGİN*

Öz

Alevilerin kırdan kente göçle birlikte çeşitli çözülme ve uyum sorunları yaşadıkları bilinmektedir. Kırsal alandaki Alevilik ile kentleşme sürecindeki Aleviliğin dinamikleri çok farklı nitelikler taşımaktadır. Bu çalışma, kentleşme sürecinde Alevilerin yüz yüze kaldığı yeni koşullardaki kimlik inşa biçimlerini ve toplumsal bütünleşmelerini anlamaya, betimlemeye ve açıklamaya yöneliktir. Durkheim'in "mekanik dayanışma" ve "organik dayanışma" kavramlarından hareketle Alevilerin kırsal ve kentsel boyuttaki sosyolojik dönüşümleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Böylece Alevilerin kentleşme sürecinde yaşamakta oldukları çözülme ve uyum mekanizmaları ile bütünleşme eğilimleri hakkında bir çerçeveye ulaşılmak istenmiştir. Çalışmada, Alevilerin kentleşme olgusu bağlamındaki kimlik inşaları diğer kimliklerle ilişkisel çerçevede ele alınmaktadır. Çalışmada kentleşme sürecindeki kimlik inşası, içsel ve dışsal bütünleşme şeklinde iki eksenle analiz edilmektedir. İçsel bütünleşme açısından; inanç (ideoloji), dini pratik (ritüel), entelektüel bilgi, kurumsal organizasyon ve ahlaki (normlar) olmak üzere beş stratejik boyutta bütünleşme üzerinde durulmaktadır. Dışsal açıdan ise öteki kimliklerle tarihsel ve güncel bağlamlarda kurulan ilişkilere göre toplumsal sınırların çizildiği kültürel ve siyasal stratejiler dikkate alınmaktadır. İki eksendeki boyutlar birbiriyle bağlantılıdır ve tamamlayıcı niteliktedir. Söz konusu boyutlar, Aleviler üzerine gerçekleştirilen saha araştırmaları, tartışmalar ve diğer kaynaklardan hareketle temellendirilmektedir. Çalışma neticesinde, her bir boyutun diğerindeki içsel çelişkileri telafi edecek şekilde işlevler gösterdiği ve böylelikle organik bütünleşme açısından Alevi kimliğinin yeni anlamda inşa edilmekte olduğu görülmektedir. Alevilerin gerek içsel gerekse dışsal boyutlar açısından geçmişe göre daha bütünsel bir kimlik inşasına evrilmekte oldukları gözlemlenmektedir. Buna ek olarak, Alevilerin dışsal ilişkiler boyutundaki öteki kimliklerle karşılaşmalarında kültürel ve siyasal farklılıkları belirginlik kazanabilmektedir. Bu farklılıklar, Alevi kimliğinin toplumsal sınır hatlarını yenilemede çeşitli işlevler üstlenebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Bütünleşme, Kimlik, Etnisite, Kentleşme, Alevilik.

Abstract

It is known that Alevi have experienced various problems of dissolution and harmony with the migration from the countryside to the city. The dynamics of Alevism in the process of urbanization with Alevi in the countryside have very different qualities. This study aims to understand, describe and explain the forms of identity building and social integration in the new conditions in which the Alevi face during the urbanization process. Based on Durkheim's

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

im' concepts of "mechanical solidarity" and "organic solidarity", the sociological transformations of Alevi in rural and urban are as explained. Thus, it is aimed to reveal a framework for the dissolution, adaptation mechanisms and integration tendencies of Alevi living in the urbanization process. In this study, the identity constructions in the context of the urbanization phenomenon of Alevi are handled in a relational context with other identities. In this study, the identity building in the urbanization process is analyzed on two axes in the form of internal and external integration. In terms of internal integration, the focus is on the following five strategic dimensions: faith (ideology), religious practice (ritual), intellectual knowledge, institutional organization and moral (norms). In terms of external integration, cultural and political strategies in which social boundaries are drawn according to the relations established in the historical and current context with other identities are taken into consideration. The dimensions on the two axes are inter connected and complementary. These dimensions are based on field surveys, discussions and other sources on Alevi. As a result of this study, it is observed that the Alevi identity is being constructed in a new sense in terms of organic integration and functions to compensate for the internal contradictions of each dimension. It is observed that the Alevi are going towards a holistic identity building in terms of both internal and external dimensions. In addition, cultural and political differences in the dimensions of externality of Alevi are becoming apparent in the irrelations with other identities. These differences assume various functions in renewing the social boundary lines of Alevi identity.

Keywords: Social Integration, Identity, Ethnicity, Urbanization, Alevism.

1. Giriş

Sanayileşme ve buna bağlı olarak kentleşme olgusu, pek çok toplumsal kimlik için sarsıcı bir süreçtir. Kent, farklı toplumsal kimliklerin bir arada yaşayabildiği veyahut yapısal koşullara uyumlu aidiyet birlikliklerine dayalı yeni kimliklerin inşa edildiği yerdir. Sanayi toplumu ve sonrası kentleşme süreci; ekonomik, politik, kültürel, sınıfsal, toplumsal cinsiyet, bireysel ve daha pek çok boyutta değişim ve dönüşümler ile farklı sosyal bağlantılara dayalı toplumsal bütünleşme biçimlerini beraberinde getirmektedir. Bütünleşme süreci her daim uyumlu olmayabilir. Toplumsal dinamiklerin birbiriyle rabitasına göre gerilimli ve uyumsuzluklar da bu süreçlerde yaşanabilmektedir. Dolayısıyla kentleşme, toplumsal bütünleşme süreci olduğu kadar bazı toplum kesimleri için uyumsuzluk ve gerilim süreci de olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Alevilerin de diğer bazı toplum kesimleri gibi kentleşme sürecinde birtakım zorluklarla karşılaşabildiklerini görmekteyiz. Aleviliğin kırsal topluma özgü niteliğinin ve sözlü kültüre dayalı kolektif hafızanın kentleşme sürecinde çok önemli değişimler geçirdiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan bugünün Aleviliğine baktığımızda genel itibariyle politik bağlamlarda daha sık gündeme gelen bir manzara görmekteyiz. Alevi kimliğinin Türkiye'nin siyasal ve dinsel arenasında dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz

kalmayı ve politik kutuplaşmalarda araçsallaştırılması gibi gerekçeler dikkate alındığında, bu durumun anlaşılabilir bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. Zira kimlik tanımı aynı zamanda politik bir tutumu da içinde barındırır. Aleviliğe dair kimlik tanımları da politik etkilerden bağımsız değildir. Kendi inançlarına dair yargıları kendilerinin vermesi gerektiğini düşünen Alevilerin politik arenada tanınma mücadelesi vermeleri bu açıdan kendi içinde anlaşılabilir. Ancak Alevilerin sorunlarını politik alana indirgemek, başka boyutları göz ardı etmek anlamına gelecektir. Zira Alevilerin ve de günümüz Aleviliğinin yüz yüze kaldığı mesele aynı zamanda sosyolojiktir ve çok boyutludur. Politik tartışma bunun sadece önemli bileşenlerinden biridir. Bu bildirin gereği ve amacı da, Alevilerin sosyolojik açıdan yaşamakta oldukları dönüşümü daha toplumsal zeminde anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bu doğrultuda çalışmada, öncelikle İbn Haldun'un öne sürmüş olduğu kavramlardan ve devamında Durkheim'in sosyolojik izahlarından istifade edilecektir. Özellikle geleneksellik ve modernlik tartışmasının arka planını zenginleştirmek açısından bu kavramsal tartışmalara değinilecektir. Ardından geleneksellik ile modernliğin Türkiye özgüllüğü bağlamındaki boyutu açısından Aleviliğe etkisi tartışılacaktır. Devamında sanayileşmenin, kentleşmenin, sekülerleşmenin, politikleşmenin ve yeni teknolojik gelişmeler gibi dışsal faktörler ile içsel (inanç, entelektüel bilgi, toplumsal örgütlülük gibi) bütünleşme süreçlerine değinilecektir. Son olarak sanayileşme, kentleşme, sekülerleşme olgularındaki uyarlanma örüntülerine ve bu süreçteki Aleviliğin değişimine bakılacaktır. Neticede ise Alevilerin söz konusu süreçlerde çeşitli uyarlanma mekanizmaları geliştirdiklerine, merkezsiz ve akışkan bir kimlik inşa etmekte olduklarına vurgu yapılacaktır.

2. Toplumsal Farklaşma Ekseninde Aleviliğin Dönüşümü

Alevilerin kentleşme olgusu bağlamındaki dönüşümlerini sosyolojik çerçevede anlamak ve yorumlamak için kırsal ve kentsel toplumsal farklılaşmalara değinmek yerinde olacaktır. Bu konudaki ilk tarihsel temellendirmeler 1332-1406 yılları arası yaşamış olan İbn Haldun'dan gelmiştir. Konumuz açısından İbn Haldun'un önemi, "bedevî" olarak ifade ettiği göçebe veya yarı göçebe toplumsal ruha (buna "asabiye" demiştir) sahip topluluklar ile "hadarî" adını verdiği yerleşik hayata geçmiş topluluk karşılaştırmasını ve dönüşümünü açıklama biçiminden ve kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki tesirinden ileri gelir. "Asabiye" bir bakıma toplumsal bağ biçimi, kolektif bilinç

ya da ruhtan beslenen kolektif davranışı ya da eylemi işaret etmektedir. İbni Haldun, iki tip asabiyet tespit etmiştir. Bunlardan ilki bedevilere karşılık gelen “nesep” yani “soy asabiyesi”dir. Diğeri ise hadarî-medeni toplumlara karşılık gelen “sebeup asabiyesi”dir. İlkindeki kolektif davranışın temeli soya ve kan bağına dayandırılmıştır. İkincisinde ise soydan farklı bir toplumsal bağın ya da asabiyetin geliştiği belirtilmiştir. Yani hadarîlerde/yerleşiklerde kentliliğin hukuku geçerli olmaya başlar ki burada mülkiyet ilişkileri ve devlet sistemi hâkim olmaya başlamaktadır.

Bedevî bir topluluktan hadarî bir topluma geçiş için Haldun (2017:323) şu tezi ortaya atar: “Bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvâlinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak için de hâcî ve kemalî ihtiyaçlardan evvel zarurî ve basit olan şeylerden işe başlarlar.”

İbn Haldun’un toplumsal değişimin öncelikli kodlarını geçim yollarında, zarurî ihtiyaçlarda aramasını ekonomik belirleyicilik olarak okumak son derece yanlış olacaktır. Esasen işaret etmiş olduğu şey toplumsal yaşamın idamesi olmuştur. Üzerinde durduğu bu nokta, 19.yüzyılda klasik sosyologlardan Karl Marx’ın üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin vurgusunda karşımıza çıkacaktır. Keza bedevi ve hadarî toplum ayırımı ile asabiyet vurgusuna dayalı umran açıklaması da bir diğerklasik sosyologlardan Emile Durkheim’in “mekanik dayanışma” ve organik dayanışma” ile “kolektif bilinç” kavram setlerine dayalı toplum modelinde ve Tönnies’in “cemaat” ile “cemiyet” şeklindeki ikili ayrımlarında tesirini göstermiştir. Söz konusu bu sosyologların konumuz açısından ilgili yönlerine değinmeden evvel, özellikle de Alevilerin birtakım toplumsal karakteristiğine ışık tutması babında İbn Haldun’un bazı düşüncelerine eğilmemizde fayda olacaktır. Bunlardan ilki İbn Haldun’un “mamur yer”, “bayındır” gibi anlamların ötesindeki medeni eylemlere ve içtimai/sosyal hayata gönderme yaptığı “umran” kavramıdır. Her ne kadar kentliliğe özgü hayatı çağırıtırsa da, insanın varoluş kipine özgü sosyal bağa işaret eder bu kavram. Dolayısıyla hadarîlerde de bulunur, bedevilerde de. Ancak hadarî umran, bedevi umrana göre daha fazla olgunlaşmıştır. Mülk ve devlet gibi sistemler hadarîlerde gelişim gösteren bir umran şekli iken, bedevilerde bu görülmez. Mekânsal açıdan kentte yaşayıp da bedevi umran özelliği gösterenlere ya da kentte yaşamayıp da hadarî umran eğilimi gösterenlere de rastlana-

bilmiştir. Mülk ve devlet; bedevilikteki asabiyetin farklı ve gelişmiş bir şekli ve de sonucudur. Bedevî umrandan hadarî umrana geçişi sağlan güç asabiyettir, onun niteliksel farklılaşmasıdır. Evrimsel bir tarihsel gelişimden bahseden İbn Haldun, değişimin sadece ekonomik (geçim) değil, coğrafi ve diğer sosyal şartlara da bağlamıştır. Önemli bir diğer nokta ise bedevî ve hadarîlerin toplumsal karakterlerine dair görüşleridir. İbn Haldun'a göre bedeviler daha cesur, yiğit, dayanıklı, mert, gözü pek ve iyi ahlaklıdırlar. Ahlak, his, genel karakter olarak hadarîlere göre daha doğaldırlar. Kırsalda, aşiret ve kabile hayatı sürdüren bedevilerin avcılıkla, hayvancılıkla veya her ikisi ile sürdürdükleri iktisadi hayatın akrabalık sistemine, soy asabiyesine dayalı bir hukuk geliştirdiklerini belirtir. Hadarîler ise iktisadi, sosyal, kültürel ve politik olarak farklılaşmışlardır. İşbölümü artmıştır, üretim farklılaşmış ancak tüketim, özellikle de lüks tüketim konforu da beraberinde getirmiştir. Bedeviler maddi menfaatlere yönelmezler, geçimlik durumlarıyla sınırlı iktisadi hayat yaşarlar. Diğer taraftan hadarîler ise maddi menfaatler, haz ve zevk peşinde koşarlar. İkisinin asabiyeti böylece farklılık arz eder. Asabiyet ise yönelimlidir; yani gayesi mülktür veyahut iktidar olmaktır. Böylece asabiyet, “umran” dediği sosyal birlikteliğin, mülkün, egemenliğin, kamusallığın, idare hukukunun, siyasal faaliyetin, inanç gibi kurumların temeli haline gelmektedir (Haldun, 2017: 324-350). O'nun şu ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir: “Hadarîlik ve şehir hayatı umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir. Bundan anlaşılan ve ortaya çıkan şey şudur: Bedevîler, hadarîlerden hayra daha yakındır.” (Haldun, 2017:327).

Genel olarak İbn Haldun'un bedeviliğin ahlaki ve kültürel gramerini olumlayıcı bir tavrı olduğunu ifade edebiliriz. Esasen bu nokta Aydınlanma Çağı ve sonrasında da sıklıkla tartışılmıştır. “Doğal durum” ve “sivil toplum” şeklindeki ikili ayırımlarda bunu görmemiz mümkündür. İbn Haldun düşüncesinde bedevinin temsil ettiği doğal durumda güç toplumsal alana dağıtılmıştır, ancak hadarîlikteyse bireyler kendi güçlerini kanun sistemine, yani devlete devretmişlerdir. Bu noktadan Alevilere gelecek olursak, genel olarak Alevilerin geleneksel dönemde –ki bunda Şah İsmail'in Yavuz Selim karşısındaki yenilgisinin ve Osmanlı'nın giderek daha fazla Sünnilik ideolojisine bürünmesinin etkisi yüksektir- kırsal alanda, tıpkı İbn Haldun'un tarif etmiş olduğu bedevilerdeki gibi bir umrana sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ancak o dönem için homojen bir Alevilikten söz etmek güçtür. Aleviler, mülk ve devlet sisteminden irak, yarı göçebe halde, dağınık ve aynı

zamanda devlet tarafından toplumsal alanda olumsuz etiketlere maruz kalmış halde uzun yıllar yaşamak durumunda kalmışlardır. Farklı coğrafyalarda ve dağılık şekilde, “devletsiz toplum” özelliğine yakın şekilde toplumsal sistemler inşa ettiklerini, yani devlet otoritesi ve güç ilişkilerinin kendi toplumsal sistemlerinde soğurulduğu düzenlilikler tesis ettiklerini belirtebiliriz. Aşiret sistemine entegre edilmiş ocak –talip sisteminin hem inanç hem de sosyal bir hukuk sistemi vazifesi görmesini buna örnek verebiliriz. Keza musahiplik ve kirvelik gibi “sanal akrabalık” şeklindeki “karşılıklılık” dizgesine dayalı kurumlaşmalar da içsel bütünleşmeye sağlayan unsurlar olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla kentleşme öncesi Alevilik için bedeviliğe özgü ve inanç merkezli bir asabiyetin geliştirilmiş olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Bu sistem, sadece toplumsal denetim mekanizması açısından kırsal alana özgü bir hukuk inşa etmekle kalmıyordu, aynı zamanda geçimlik ekonomi için de son derece işlevsel toplumsal ağlar sunuyordu. İbn Haldun’un bedeviliğe dair işaret etmiş olduğu cesurluk, yiğitlik ve savaşıklık gibi asabiyet niteliklerini Alevi-Kızılbaşların hem yaşam tarzında hem de kültürel semboller tarzında benimsemiş olduklarını söyleyebiliriz. Sözgelimi, Hz. Ali figürü ve anlatısı böylesi bir savaşıcı kimliği, iradeyi ve cesareti temsil etmiştir. Nitekim Alevilerin sembolik dünyalarında önemli bir yere sahip olan “Zülfikar” adlı kılıç da savaş odaklı adaletin, gücün, yiğitliğin temsili olarak kodlana gelmiştir. Keza Alevi kültüründe önemli anlatılardan olan cenk hikâyeleri de savaşıcı ruhun başka temsilleridir.

İbn Haldun’un kavram setlerinden hareketle Alevilerin yaşadığı dönüşümünü biraz daha açıklığa kavuşturabiliriz. Kentleşme öncesi dönemde birbirinden kopuk ve iç bütünleşmeleri birbirinden bazı açılardan farklı Alevi kümelerinin olduğunu ve genel olarak nesep asabiyetine sahip olduklarını, kentleşme ile birlikte sebep asabiyetine doğru kaydıklarını, yeni ve farklı bütünleşme süreçlerine girdiklerini söyleyebiliriz.

Durkheim’in (2006) *Toplumsal İşbölümü* adlı eserinde “mekanik dayanışma” ve “organik dayanışma” şeklinde tarif etmiş olduğu iki toplumsal düzen tasarımı da konumuz açısından anahtar kavramlar olarak kullanılabilir. İkisini birbirinden ayıran kıstas, iş bölümünün niteliğidir. Birincisinde, geleneksel toplumsal ilişkilere karşılık gelen, bireysel farklılıklar az ve toplumun üyelerinin toplumsal refaha olan bağlılıkları açısından birbirlerine benzerliklerin yüksek olduğu bir durum hakimdir. Benzerliklerden kaynaklanan bir dayanışma şekli ve toplumsal tazyik söz konusudur. Basit işbölümü geçerlidir

ve yüz yüze ilişkiler kolektivizm dâhilinde hayat bulmaktadır. Kolektif bilinç, bütün bilinçleri çevrelemektedir, her boyutta onunla uyumluluk esastır ve de baskın durumdadır, yani belirleyendir. Bireyselliğe çok az imkân tanınmaktadır. Kolektif bilinç etrafında örülü sosyal sistemde toplumsal farklılıklar çok az görülebileceği gibi toplumsal kontrol de bir hayli yüksektir. Uyum ve itaat doğal kabul edilmekte, sapmalar şiddetle ve kolektif olarak cezalandırılmaktadır. Sosyalleşmeler din, aile gibi egemen kolektif birlikteliklerle gerçekleşmektedir. Durkheim (2006), “organik dayanışma”nın ise farklılaşan işbölümünün ürünü olduğunu belirtmiştir. Toplumsal değişimle birlikte mekanik dayanışma yerini organik dayanışmaya bıraktığı görüşündedir. Sanayi ekonomilerinin ortaya çıkışı, kırdan kente göçlerin artması, yeni mesleklerin ve uzmanlaşmaların gelişmesi, yani farklılıkların artmasıyla yeni bir toplumsal dayanışma biçimi ortaya çıkmıştır. Kolektivizm yerine bireysellik; ortak mülkiyet sistemleri yerine özel mülkiyet; kolektivizme karşı sorumluluklar yerine bireysel hak ve hukuk sistemleri gelmiştir. Organik dayanışmada benzerlikten ziyade farklılıklar egemendir. İlkinde toplumsal olgular bireylerin birbirine benzemeye dayalı bütünleşmeye zorlar iken, ikincisinde farklılaşacak şekilde bütünleşmeye zorlamaktadır. Eski ortaklaşmaların yerini sınıflar ve statüler almıştır. Güç ve otorite, aile, dinsel ve diğer kurumlardan hukuk sistemine ve devlete geçmiştir. Farklılaşmayla, herkesin birbirine karşı bağımlılığıyla vücuda gelen organik bir toplumsal bütünleşme söz konusu olmuştur. Mekanik dayanışma tipindeki kolektif ahlak sistemleri yerini yeni ahlak/etik anlayışlara bırakmıştır. Artan uzmanlaşmalar, meslek ahlakına dayalı yeni ahlaki ilkleri beraberinde getirmiştir. Hukuk ilkeleri açısından bakıldığında, ilkinde cezalandırıcı hukuk, ikincisinde onarıcı hukuk egemendir. Kolektif, sert yaptırım veya cezalandırmanın yerini, toplumsal uyumu arttırıcı ve onarıcı yaptırımlar almıştır. Genel anlamıyla organik dayanışma evresi, sekülerleşme sürecinin hâkim olduğu bir toplumsal düzen tipi olmuştur diyebiliriz. Ancak Durkheim, bu süreçlerin her zaman için olağan seyretmediğini, “anomik” yani, kuralsızlık veya patolojik hallerin de kimi zaman ortaya çıktığını belirtmiştir. Toplumsal bütünleşme üzerinde duran Durkheim (2011), İntihar adlı eserinde de, toplumsal bütünleşmenin düzeyine göre farklı intihar tiplerinin ortaya çıktığını dile getirmiştir.

İlk temellerini İbn Haldun’da gördüğümüz ve Durkheim’in da üzerinde durduğu ikili ayırımı Tönnies (2005) “gemeinschaft”, yani cemaat veya topluluk ve “gesellschaft”, yani cemiyet veya toplum anlamındaki iki saf tipler-

tirmeyle ele almıştır. Tönnies; köy ve kent hayatına dair toplumsal ilişkilerden türettiği bu tipolojilerden ilkinde, topluluk ya da cemaat şeklindeki yakın ilişkileri, homojenliği, yakın bağları, aile ve dinsel sistem gibi sosyal kontrol mekanizmalarını ve bunların desteklediği ahlak dizgelerini anlatmak istemiştir. Gessellschaft kavramıyla ise sanayileşme, kentleşme ve genel olarak modernleşme ile meydana çıkan farklılaşmaya; sözleşmeye ve rasyonaliteye dayalı ve mesafeli ilişkileri içeren topluma göndermede bulunmuştur. Bu ikili ayrımlar Alevilerin tarihsel gelişimlerini ve dönüşümlerini anlamak açısından birtakım elverişli açıklama çerçeveleri sunabilmektedir. Türkiye'nin modernleşmesine paralel bir okumayla Aleviler bu ikili ekseninde sıklıkla pek çok çalışmada ele alınmıştır. Bu çalışmamızda da bu kavram setlerine başvurulmuştur ancak Türkiye'nin bu özgülüğü göz önüne alındığında ve bu ikili toplum modelinin sosyolojik doğayı açıklama noktasındaki sınırlılıkları dikkate alındığında, durumu betimleme konusunda kısmen işlevsel ama değişimi açıklama konusunda yetersizlikler taşıyan teorik izahlar olduklarını not etmek isabetli olacaktır.

3. Sanayileşme ve Kentleşme Bağlamında Geleneksellik-Modernlik İkiliği Sorununda Alevilik

Alevilerin toplumsal iç dinamikleri ve teolojik içeriğini dikkate alarak, tarihsel açıdan üç döneme ayıran Yıldırım (2012), bunlardan ilkinin 11.yüzyıl-15.yüzyıl arasını kapsayan “Oluşum Dönemi” olarak belirtmiştir. İkincisi ise 16. Yüzyıl ile 19. Yüzyılları arasındaki “Safevi (Kızılbaş) Dönemi” olarak tarif etmiştir. Üçüncüsünün de 20. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan “Modern Alevilik Dönemi” olduğunu ifade etmiştir. İlk iki dönemi “Geleneksel Alevilik”, son dönemi ise “Modern Alevilik” şeklinde ayırmıştır. İnanç ve ibadet biçimleri ile dinsel-sosyal yapılanma dönemsel kırılmalarla şekil değiştirmiştir. Konumuz açısından işaret etmiş olduğu son dönemin temel dinamiğinin kentleşme olmasıdır. Yıldırım (2012) son dönemin “kimlik” merkezli bir söylem içerisinde olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca konumuzla ilgili olması hasebiyle, Yıldırım(2012) şu tezleri de ortaya atmaktadır: “Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir.”, “Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu “dede - talip ilişkisi” üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik “cem-evi – cemaat eksen” etrafında şekillenmektedir.”, “Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; Modern Alevilik birey merkezli olacaktır.”, “Geleneksel Alevilik Buyruklar, Velayetnameler, belirli âşıkların (ozanların)

deyişleri gibi kaynakları ana referans olarak kabul eder; Modern Alevilik ana referanslarının henüz netleştirilmemiştir.”; “Geleneksel Alevilik sözlü, modern Alevilik yazılı karakter taşır.”

Geleneksel yapının çözülüşüne ve modern yapının belirleyici niteliğine vurgular taşıyan başka pek çok yorumlamaların olduğunu söyleyebiliriz. Belirli hususiyetlere göre dönemlere ayırıp karşılaştırmalar yapmak, yine geleneksel-modern ikiliği çerçevesindedir. Alevilik içinde önemli yer tutan aşık-ların/ozanların tarihsel olarak birinci dönemde kurucu, ikinci dönemde savaşçı bir kimliğe sahipken üçüncü dönemde (bugün) önceki kadim düşüncelere ilgisi ve asimilasyoncu olarak nitelendiren Harmancı'nın (2012) şu tespitleri bahsettiğimiz dönemsel değerlendirmelere örnek teşkil edebilir: “Tekke ve dergah eğitim ve referanslarının da etki ve varlık alanının olmaması ozanlıkla beraber Alevilik tarihçisini, ayaklı kütüphanesini, habercisini, kutsal müzisyenini, kutsal dansçısını, ritüel uygulayıcısını, felsefecisini ve ‘doğal’ sonuç olarak bellek taşıyıcısını yitirdi. Ozanlarda bu durumda kadim üsluplarını bırakıp daha cazipleşen ve yaşam alanı sağlayan piyasa formlarına yöneldiler. 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu süreç, Aleviliğin oluşmuş geleneğinin sonunu getirdi. Artık taşıyıcı ve yenileyici, yorumlayıcı değerler. Sanatçı, günlük ve modern estetikçi konumunda sayılıyorlar.”

Geleneksel-modern şeklindeki ikili ayırımların analitik karşılaştırmalarda kolaylaştırıcı bir tarafı olsa da, bunun hem sosyolojik düşün birikiminde hem de Türkiye özgülünde tartışmalı taraflarının olduğunu belirtmek gerekir. Endüstrileşmenin merkezi olan Batı toplumunun uzun tarihsel süreçteki dönüşümü, geleneksel-modern ayırımını daha organik bir dinamik çizgide tutabilmiştir. Endüstri toplumu, sekülerleşmeyi, rasyonelliği, yen iş ahlakını, gündelik yaşamın yeni kodlarını yeni kolektif bilinçle bilgi toplumuna doğru taşımıştır. Diğer taraftan endüstrileşmemiş ve batının sömürgesi veya yarı-sömürgesi konumunda kalan toplumlarda modernleşme eğilimleri olsa da, genel karakter ağırlıklı olarak mezlekler üzerinden şekillenmiştir. Türkiye de Batılılaşma sürecinde modernleşmeyi yukarıdan aşağıya doğru bir modelle yaşama yoluna girmiş ve bunun sancılarını sıklıkla yaşamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin endüstrileşme, kentleşme, modernleşme gibi süreç ve kavramlarda özgünlüklerini unutmamak gerekir.

Sanayileşmiş ileri kapitalist ülkelerdeki modernleşme süreçleri ile onlara bağımlı az gelişmiş ülkelerdeki modernleşme süreçlerini ele alan çok sayı-

da çalışma bulunmaktadır. Ancak özel olarak, özellikle endüstri ilişkilerinde etnik ve diğer kimliklerin nasıl kullanıldığını ele alıp karşılaştırmalı sunan Hughes'ün (1949) çalışması bu noktada ilklerden biri olması hasebiyle de dikkate değerdir. Hughes, Avrupa ve Kuzey Amerika kaynaklı sanayinin eski sömürge ülkelerinde nasıl bir etnik iş bölümü meydana getirdiğini araştırmak istemiştir. Sanayinin her yerde halkı kaynaştırdığına yönelik yaygın kanaati araştırma bulgularıyla tartışmaya açmıştır. Sanayileşmenin ana merkezindeki ülkeler ile sömürge sonrası ülkelerdeki sanayileşme süreçlerinin farklı tarzlara sahip olduklarını, etnik kökene göre işe kabul biçimlerinde farklılıkların göze çarptığını olgusal olarak temellendirmiştir. Bu noktadan itibaren sanayileşmenin etnik ve mezhep gibi kimliklerin ayrımcılığında fail olduğunu, ancak sanayileşmiş ülkelerdeki ayırımın ahlaki olmaktan ziyade teknik kriterlerden kaynaklı toplumsallaşan ayırım olduğunu, sömürgelerde ise daha yerele özgü toplumsal mekanizmaların ayrımcılıkta devreye girdiğini belirtmiştir. Çeşitli kayırmacılık şeklindeki güç ilişkilerine dikkati çekmiş ve “kukla patron”dan bahsetmiştir. Kukla patronun farklı etnik gruplara yakın durabilen, farklı grupların düşünme, davranma edimlerini az çok bilen, bir nevi insan sarrafı olan arabulucu kişisi olarak bunu nitelendirmiştir. Hughes'ün bu tarifi, Türkiye’de ekonomik, sosyal ve politik ilişkilerde önemli roller üstlenenler için kullanılan “çavuş”u ve daha geniş ölçekteki “ahbap-çavuş” ilişkisini akla getirmektedir. Bu bağlamda, Türkiye’de siyasal partilere katılım şekillerinde önemli ilişki vazifesi gören ve çıkarlara aracılık eden kurumsallaşmış örneklere olan “patronaj” (himaye) ve “klijentalizm” (müştericilik/vekillik/kayırmacılık) (Schüler, 2002:99), etnik ayrışmanın siyasal veçhelerinde dikkate alınması gereken noktalar olmaktadır. Klijentalizmin baskın karakter olması aynı zamanda Türkiye’de siyasal bütünleşme kodlarının Batı ülkelerinden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Patronaj sistemlerinin, klijentalizmin ve nepotizmin egemen ilişki şekline büründüğü bir ortamda diğer etnik kimlikler gibi Alevlerin de bu yönde ilişkilere girmişlerdir. Dolayısıyla modernleşme süreçlerinde klijentalizmin bariz ya da örtük halde egemen ilişki biçimine dönüşmesi, etnik aidiyetlerin kentsel siyaset içerisinde daha da güçlenmesine yol açabilmiştir. Geleneksel-modern Alevi kimliğine dair çizilecek sınırların klijentalizm tarafından silikleşebildiğini, modern zamanlarda geleneksel kimliklerin bağlama ve durumlara göre daha radikal şekilde sahiplenebildiğini söyleyebiliriz. Türkiye’nin özgünlüğünü de bu bağlamda düşündüğümüzde, Alevilerin modernleşme sürecindeki dönüşümünü, içsel ve dışsal bütünleşmesini de bu eksenlerden bağımsız olamayacağını ileri sürebiliriz.

Türkiye’de sanayileşmenin Batıdan farklı şekilde yine patrimoniyal süreçler içermesi, keza iş gücünün istihdamının da çok fazla rasyonel süreçler içermemesi, benzer şekilde kentleşmenin de planlı-programlı değil de siyasal ve toplumsal iktidar ilişkilerine devredilmiş olması gibi pek çok boyut etnik ve mezhepsel ayrımcılığın egemen iktidar ilişkilerin himayesinde sürmesini beraberinde getirmiştir. Kentleşmenin hemşehricilik, tanışıklık, akrabalık gibi geleneksel bağlarla “kümelenerek” gerçekleşmesi de kentli nüfusu nicel olarak büyütse de kentliliğin ne derece mümkün hale geldiğini sorgulatır niteliktedir. Özellikle siyasal kutuplaşmaların aynı zamanda mezhep kutuplaşmasıyla birlikte yürümesinden kaynaklı olarak 1960 ve 1970’li yıllarda kentleşme sürecinde mezhepsel kümeleşmenin de yapılaştığını söyleyebiliriz. Bu süreç, bir çeşit sosyal güvenlik mekanizması olarak da okunabilir. Dolayısıyla geleneksel-modern ayrımının özgünlüğü gibi geleneksel-modern Alevi ayrımı yaparken de bu toplumsal ve tarihsel arka plan dikkate alınmak durumundadır. Modern Alevilik dediğimiz kimlik de her ne kadar aktüel kültürel inşa kodları taşıyor olsa da aslında tarihsel kolektif belleğin kentteki yeni yüzüdür ama rasyonel-modern anlamda bildiğimiz bir karakterde değil, ondan etkilenen ama mezlezlikleri de içinde barındıran kıvama sahiptir.

Önemli bir husus da Türkiye’de sanayileşmeye ve kentleşme sürecinin farklı etnik ve mezhepsel kimlikleri yeni kimlik etrafında sönmülendirmemiş olması, bilakis yeniden tesis etmesidir. Dinin; kişisel güvenlik mekanizması sağlamak, toplumsal açıdan dünyayı yorumlamak ve toplumsal ilişkileri pekiştirmek gibi işlevsel yönlerine dikkati çeken Mardin (2002:157, 168-169) Türkiye’de ümmet yapısından çıkmış bir toplumda halk dininin bir dünya görüşü sağlayabildiğini, dengeler kurabildiğini, modernleştirici görüşün toplumsal problemleri sadece iktisadi şekilde algıladığı bir ortamda ve halkın iktisadi ve sosyal imkânlarla ulaşamadığı noktalarda halkın bir tutunma stratejisi olarak kendine yakın dinsel-kültürel ağlara yönelebilmekte olduğunu belirtmiştir. Bundan ötürü diğer inanç ve kültürel kimliklerin sığınak veya tutunma vazifesi görmesindeki gibi Alevi kimliği etrafındaki örgütlülükler de bu ekseninde değerlendirilebilir.

Vergin’in (1978), Demir-Çelik fabrikasının kurulması ardında yaşanan toplumsal değişmeyi yerinde incelemek amacıyla, 1970 ve 1971 yıllarında Karadeniz Ereğli’sindeki bazı köylerde gerçekleştirdiği araştırmada, bölgede hızlı sanayileşme ile birlikte dinsel örgütlenmenin beklenenin aksine daha

da arttığını tespit etmiştir. Sanayileşme arttıkça dinselliğin azalacağı, laikleşmenin artacağına dair savı yanlışlarcasına, bölgede daha önce olmayan Nakşibendi tarikatının örgütlenmeye başladığını, geleneksel yapının çözülmeye başlamasından kaynaklı güvensizlik ortamında dindarlığın hem bir sığınak hem de bu sürece karşı bir protesto olduğu öne sürülmüştür. Daha önce bu çeşit dinsellikten uzak olan köylülerin yeni sanayi düzeninin ilkeleri ile dindarlığın ilkelerini tarikat vasıtasıyla uyumlu hale getirdikleri görülmüştür. Vergin (1978), tarikata katılanların katılma saiklerinin birbirinden çok farklı olduğunu, dinsel, tepkisel, ekonomik gibi türlü gerekçeler öne sürdüklerini, hatta içlerinde çalışma yaşamına aktif katılanların olduğu gibi bu sistem dâhilinde olsa da protesto eğilimi gösterenlerin olduğunu da ifade etmiş ve genel olarak bu yöndeki dinsel örgütlenmenin yeni sanayi düzeninin toplumsal iklimine uyum konusunda işlevler üstlendiğini öne sürmüştür. Dinsel hareket bir protesto taşıyor olsa da, tamamen reddedecek seviyede olmamış, uyum mekanizmaları geliştirmiştir. Bu yöndeki dinselliğin artmasını sanayileşmenin bireyselliği, geleneksel yapıyı çözdüğü, sükelereleşmenin bireyi kalabalık içinde yalnızlaştırdığı şeklindeki gerekçelere dayandıran yorumları sıkça izlemek mümkündür. Bunda elbette gerçeklik payı vardır. 18. Ve 19. yüzyıl Avrupası'nın sanayileşme sürecinde bunların yaşandığını söyleyebiliriz. Muhafazakârlık da, sosyalizm de toplumcu veya kolektivist bir alternatif veyahut tepki olarak bayraklaştırılmıştı. Türkiye'deki dinsel örgütlenmelerde de benzer tepkiler bulunmaktadır ancak tepki sanayileşmeden ziyade bunun öncüsü olarak kabul edilen Batıya ve onun değer sisteminedir. Kaldı ki sekülerleşme de, bireyselleşme de bilakis toplumsal bunalımdaki yalnızlığa karşı bireyin öz savunma güçleri, kendini kazanma süreçleri olmuşlardır. Türkiye'de ise bireysel gücün, özerkliğin, hele ki eğitim vasıtasıyla özgürleşmenin imkânları istikrarlı, çoğu zaman da düşük seviyede olmuştur. Nitekim sekülerleşme dediğimiz olgu (laikleşme olarak da algılanabilir), din otoritesinin devlet otoritesinden ayrıksı hale getirilmesi değildir sadece, dinsel otoritenin her türlü kurumsal alandan geriye çekilmesidir. Batıda kilise, özellikle de Ortaçağda önemli bir güçtü ve sanayileşme sürecinin fikri arka planını teşkil eden Aydınlanma, başka akıl olmak üzere hemen hemen her alanda dinsellik adına söz söyleyen mekanizmaların güç ve otoritesinin zayıflatılmasını hedefliyordu. "Birey" dediğimiz özerk kişilik, bütün bu geçmiş birikimi olarak vücuda gelmekteydi. Türkiye'de böylesi bir dinamik ve organik gelişim söz konusu değildi ve ayrıca kilise gibi dinsel bir otoriteden ziyade devlet-siyasal yapı otoritesi daha

da baskındı. Toparlayacak olursak, sanayileşme süreci saf-arı bir sanayileşme değil, batının stereotipleştirilmesine dayalı ve tüm olumsuz yargıların temsil edildiği ideolojik bir karşıt söylemi beraberinde getirmekle birlikte toplumsal çözülmeye karşı bir tutunma stratejisi olarak dinsellik de devreye girebilmiştir. Esasen mesele dinsellikten ziyade kolektivizmdir. Bireyselleşmeden ziyade “birey” olabilmenin imkânları elde edilemediğinden dolayı kolektivist hareketler kurtuluş yolu olarak görülmüştür diyebiliriz. 1970’li yıllardaki siyasal hareketlerin maddi anlamda gecekondulaşmayla paralel gitmesi, kamp-laşmaların çok sert birliktelikleri ve karşıtlıkları içermesinde de ideolojik içerikten ziyade benzer kolektivist koruyucu arayışların etkisinin daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun 1980 sonrası yükselen tarikat-cemaat yapılarında ve kimlik siyasetinde de görebiliriz. Konumuz açısından baktığımızda, 1980 öncesi daha siyasal ideolojik yapılarda örgütlülük yaşayan Alevilerin 1980 sonrası Alevi kolektif kimliği ile toplumsal sahneye çıkmaları da bu yöndeki bir girişim yorumu olarak değerlendirilebilir.

4. Alevilerin Kentsel Hayatta Uyarlanma Örüntüleri

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz arka plandan hareketle Alevilerin dışsal-nesnel ve içsel bütünleşme süreçlerindeki öne çıkan bazı durumları betimleyebiliriz. Dışsal-nesnel bütünleşme dinamiklerinde sanayileşme, kentleşme, sekülerleşme, rasyonelleşme, yeni ulaşım ve iletişim teknolojileri, siyasal yapı gibi çok boyutlu çerçeveleri düşünmek gerekir. İçsel bütünleşme dinamiklerinde ise inanç, kültür, ritüel, kolektif bellek, sosyal organizasyon, politikleşme gibi kimliğin içsel toplumsal bağlantılarını düşünmek gerekir.

Türkiye’de kentleşme sürecinin, daha doğrusu öç süreçlerinin ağırlıklı olarak “zincirleme göç” şeklinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zincirleme göçten kastedilen durum, göç edenlerin “iş ve konut edinme ya da yeni yaşam koşullarına uyumu kolaylaştırmada yardım beklentilerinden dolayı buraya daha önceden göç etmiş akraba, eski mahalle komşusu veya tanıdıklarının semtine taşınmalarıyla akan bir göç sürecidir” (Schüler,2002:192). Özellikle de gecekondulaşma olgusunda zincirleme göçün etkisinin büyük olduğunu, kent yoksulluğuyla mücadele de önemli uyum ve dayanışma imkanlarını içinde barındırdığını belirtmek isabetli olacaktır. Ancak bu göç türü, aynı zamanda büyük kentlerde farklı aidiyet biçimlerine dayalı sosyal kümelenmeleri de beraberinde getirmiştir. Bazı semtlerde mezhebe, dilsel birlikteliğe, hemşehriliğe özgü aidiyetler gibi çeşitli motifler üzerinden

yoğunlaşmalar meydana gelmiştir. Erder'in (2006:228-230) İstanbul-Ümraniye örneğindeki araştırmasında da, görüşme yapılan kişilerin çoğunluğunun kendilerini doğdukları yerle veya kökenle tanımladıkları ve önemli bir kısmının gelinen yerle ilişkisini devam ettirdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla köken önemli bir kümelenme biçimi olmuştur. Bir başka araştırmasında Erder (2002), sabit kategoriye işaret etmeyen ve zamanla ve konjonktüre bağlı olarak değişebilen "etnik" kimliğin yoğun göç sürecinin yaşandığı dönemlerde belirginleşebildiğini ifade etmiş ve ortaya çıkan çeşitli kentsel gerilimlere dikkat çekmiştir. Artan kentsel eşitsizlikler, yoksullaşma, devletin küçültülmesi ile birlikte ortaya çıkan "cemaat" yapıların Sünni çoğunluğa ciddi avantajlar sağlar iken diğer grupların bu sürece dezavantajlarla girdiğine değinmiştir. 1990'larda zorunlu göçle birlikte Kürt nüfusunun büyük kentlere akışına ve ötekileştirici süreçlere de vurgu yapmıştır. Belirtmiş olduğu önemli gerilim konularından biri de Alevilerin yoğun olarak yaşadığı mahallelerde gençler ile yaşlılar arasındaki gerilimdir (Erder, 2002:186). 1990'ların ortasında İstanbul-Gazi Mahallesi gibi kitlesel olaylarda gençlerin katılımının yüksekliği ve Alevi gençlerin yeni politizasyon süreçleri, hem içsel açıdan hem dışsal açıdan Alevilerin bütünleşme süreçlerinde önemli gerilim hatlarına dair yorum ve değerlendirmelere de ışık tutmaktadır. Alevi gençlerin ideolojik yönelimleri bir taraftan farklı etnik kimlikten insanlarla bütünleşmeyi beraberinde getirirken, diğer taraftan çeşitli enformel ağlarla özdeşleşen ideolojik anlayışlardan ötürü dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz kalma riskini de taşımaktadır. Özellikle muhafazakârlık ve Sünni çoğunluğun ideolojik ekseninde bu durum kültürel çatışma şeklinde de yaşanabilmektedir. Son zamanlardaki siyasal ve kültürel kutuplaşmanın dayanmış olduğu gerilimde Alevilerin seküler hatta konumlandıklarını ve seküler kesimlerle daha uyumlu bütünleşme içerisine girdiklerini gözlemlemekteyiz. Esasen bu durum da kentleşme düzeyinde yeni mekânsal ve sosyal kümelenişi de beraberinde getirmektedir.

Patronaj ilişkilerin ve kliyentalizmin Türkiye'nin ekonomik veya çalışma alanında olduğu kadar siyasal alanda da geçerli biçimler olduklarını belirtmiştik. Özellikle 1960 sonrası büyük kentlere gerçekleşen göçlerle birlikte bu ilişki biçiminin kurumsallaştığını, zincirleme göçle giderek güçlendiğini, 1980 sonrası neo-liberalizmle birlikte sosyal güvencelerin de piyasalaşması ile birlikte enformel dayanışma ağlarının alternatif bütünleşme mekanizmaları haline geldiğini not etmek yararlı olacaktır. Elbette bu süreçte, küresel

ve bölgesel gelişmeler ile uluslararası siyasetin de önemli payı olduğunu ifade edelim. Alevilerin, siyasal katılım süreçlerinde ağırlıklı olarak sol/sosyal demokrat partilere eğilim gösterdiğini söyleyebiliriz. Hem genel hem yerel seçimlerde bu yöndeki tercihlerin korumacılığın farklı bir boyutu olduğunu görmekteyiz. Schüler'in (2002) 1990'ların başında İstanbul örneğinde yapmış olduğu çalışmada, SHP (Sosyaldemokrat Halkçı Parti) özelinde, göçle gelenler içerisinde yer alan Alevilerin önemli siyasal katılım gösterdiği tespit edilmiştir. Kliyentalist ağlar çerçevesinde bir partinin taraftar ve kadro ilişkilerinde; sınıf ve çıkar farklılaşmasına dayalı yatay sadakatin mi, yoksa aile aşiret, etnisite, hemşehrlik veya dinsel bağlar gibi dikey sadakatin mi geçerli olduğu sorusundan hareket eden Schüler (2002:101, 286), belirgin bir betimlemede bulunmaz. Kendisi araştırmada, Alevilerin partiye olan bağlılıkların temelinde ideolojik ve sosyo-ekonomik etkenlerden hangisinin belirleyici olduğu konusunda zorluklara vurgu yapmıştır. Diğer taraftan SHP'nin üyeleri ve delegeleri incelemelerinde, hemşehrliğin insanları bir araya gelme noktasında önemli itici güç olduğunu da vurgulamıştır. Bundan yola çıkarak, kliyentalizm çerçevesinde, Alevilerin kentsel düzlemde ve siyasal bütünleşme konusunda belirli ideolojik hatta kümelenme eğilimi göstererek içsel bütünleşme süreçlerini yaşamakta olduklarını ve bu durumun bugün için de geçerli olduğunu not edebiliriz. Kliyentalizmin 1980 sonrasında cemaatlerle, tarikatlarla ve Sünni çerçevede daha yaygın hale gelmeye başlaması da Alevilerin siyasal kliyentalist ağlara girmesinde önemli dışsal etkenler olduklarını vurgulamak gerekir.

Zincirleme göçe bağlı ve sosyal kümelenmeye dayalı kentleşmenin hakim olduğu Türkiye'de Aleviler de başta hemşehrlik ağları olmak üzere, diğer toplumsal bağlantılar vasıtasıyla kentleşme sürecinde çevresel uyarlanma içerisinde girmişlerdir. Her Alevinin sadece "Alevilik" kimliğine dayalı kentlerde kümelenmediğini, ama bu kimliğini daha rahat yaşayabileceği ortamları daha çok tercih etme eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada seküler/çağdaş değerler ve eğilimler en önemli temeller olarak Aleviler tarafından kabul görmüştür. Cumhuriyetin laik başta olmak üzere siyasal değerleri, Alevilerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve sigorta olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu eksende siyasal sistemle önemli bir bütünleşme çerçevesi inşa edilmiştir. Toplumsal zeminde ve reel siyasette ise gerilimli iklimler yaşanmıştır.

Sekülerleşme ve bununla birlikte düşünebileceğimiz rasyonelleşme süreci de dışsal bütünleşme noktasında önemli bütünleşme çerçeveleri sunmuş-

tur Alevilere. Özellikle de eğitim ve eğitim yoluyla kazanılmış statüler elde etme gayreti Alevilerin ekseriyetine geçerli bir eğilim olmuştur. Dolayısıyla modernleşmenin rasyonel bütünleşmeye yönelik imkanları kullanılmış ve sadece ulusal düzeyde değil, küresel düzeyde de bütünleşme süreçlerine zeminler sunulmuştur. Ancak bu eğilim içsel bütünleşmede ise çözümleri de beraberinde getirmiş, bazı durumlarda Alevi kimliğinin giderek daha gevşek şekilde sahiplenişine sebebiyet vermiştir. Kentleşme sürecindeki yeni kuşaklarda Alevi kimliğine dayalı kolektif bellek inşasında inanç yerine statü, ideoloji veya sınıfsal pozisyon gibi moderniteye özgü rasyonel değerler almaya başlamıştır. Ancak siyasal gelişmeler, diğer inanç gruplarının Alevilere bakışı gibi hususlar, bazı Alevi bireylerin kendi inanç kimliklerini anımsamalarında zaman zaman etkili olmuştur.

Siyasal gelişmelerin bütünleşmedeki etkisine baktığımızda, çok yönlü siyasal uyarlanmalar veya stratejilerin geliştirildiğini görmekteyiz. Bu uyarlanmaların gerilim yaşanan diğer kimliklerin yükselişi ile ilişkili şekilde düşünmek sağlıklı olacaktır. 1980’lerde yükselme ivmesi yakalayan “Siyasal İslam” ve onun Sünni merkezli ideolojisi ile etnik siyasal hareketlerin ortaya çıkardığı atmosfere Aleviler de ayak uydurmak istemiş, Barış Partisi gibi deneyimler geliştirmiş, ancak pek fazla başarı gösterememişlerdir. Siyasal İslam’ın gücü karşısında ağırlıklı olarak sekülerizmi savunan ideolojilerin refakatçiliğinde ve dolaylı yollardan siyasal arenada varlık gösterebilmişlerdir. 28 Şubat 1997 sürecindeki laiklik ve anti-laiklik tartışmalarında Alevilerin yönelimi laiklik söylemini baskın şekilde savunan cepheye doğru olmuştur. Benzer bir karşıtlık iklimindeki yönelim, Suriye iç savaşı sürecinde cihadist örgütlerin yaramış olduğu korku ikliminde cereyan etmiş ve daha laik buldukları toplumsal kesimlerle daha yoğun temasla geliştirmelerine ve bu yöndeki iç bütünleşmelerini yoğunlaştırmalarına vesile olmuştur. Siyasal İslam’ın gerek Türkiye’de, gerekse Ortadoğu’da baskın siyasal güç haline gelmesi, Alevilerin iç bütünleşmesinde dışsal bir tepki ögesi olarak işlev görmüş, Alevilerin diğer toplum ve siyasal kesimlerle rabitasını da sınırlandıran bir gerçeklik olmuştur. Dolayısıyla ulusal, bölgesel ve küresel gelişmelerin Alevilerin hem dışsal hem de içsel bütünleşmelerinde dolaylı veya dolaysız şekilde etkili rol oynadıklarını söyleyebiliriz.

Kentsel alandaki siyasi seferberliğin etnik grupların, cemaatlerin ve bu kolektivitelerin tanımladığı güzergahta siyasal alanın kodlanmasında Aleviler de yer almıştır. Ancak Alevilerin içsel sınırlarının (örneğin sonradan Alevi

olunmaması başta olmak üzere) çok fazla genişlemeye olanak tanımamasından dolayı diğerlerine kıyasla daha dar bir çerçevede ve kimi zaman da son derece katı bir şekilde siyasal sınırları vücuda gelmiştir. Çoğunlukla da siyasal kanalların çoğunluğunda ve özellikle de 2000'lerden sonra giderek dışlayıcı mekanizmalara maruz kalmışlardır.

İnanç veya ideoloji açısından baktığımızda, sözlü kültürden yazılı, görsel, sorgulayıcı bir içerik anlatısının hâkim olmaya başladığını ancak temel öğretilerin yine de devam ettirildiğini, kimi zaman ve kimi gruplar tarafından daha da radikal şekilde (diğer gruplarla karşılaşma ve tepkiye koşut olarak) artış gösterebildiğini gözlemlemekteyiz. İnanca dayalı ritüelleri gerçekleştirme konusunda geçmişe kıyasla bir daha seyrek ve gevşek bağların söz konusu olmaya başladığını söyleyebilirsek de inancın içeriğini dolduran yeni unsurların yarattığı dinamiklerin daha bağlayıcı rolleri olabildiğini de not etmemiz gerekir. Aleviliğe dair bilgilerin elde edilmesinde daha rasyonel süreçler devreye girmektedir. Dolayısıyla eleştiri süzgecinden geçirilmekte, irrasyonel unsurların arındırılması sağlanabilmektedir. Her dönemin Alevilik anlayışının ve kimlik inşasının kendi dinamiklerine ve zihin dünyasına göre olduğunu dikkate aldığımızda bugünün Alevi kimliğinin inşasının da daha rasyonel bir karaktere sahip olduğunu ancak konjonktüre göre de duygusal ve dinsel rabı-taların güçlenebildiğini söyleyebiliriz.

İnancın pratiğinde, yani ritüellerin gerçekleştirilmesinde kırsal alana göre daha seyrek, ama daha heterojen şekilde bir değişimin olduğunu söyleyebiliriz. Ritüellerde aktif görev alan ve otorite olan figürler değişim göstermekte, sekülerlik baskın hale gelmektedir. Dede soyundan gelse bile kamuoyu o kişinin daha fazla entelektüel bilgi sahibi olmasına yönelik bir zorlama veyahut beklenti içindedir. Cemevlerinin yaygınlaşmaya başlaması, klasik ve sosyal medyanın bilgi paylaşımı açısından inancın ve ritüellerin gerçekleştirilmesinde hem tetikleyici açıdan olumlu hem de otantikliği, farklılığı ve zenginliği yıpratıp standartlaştırmaya yöneltmesi bakımından olumsuz işlevleri olduğu söylenebilir.

Entelektüel bilgi ve inanç belleği açısından baktığımızda, geleneksel bellek taşıyıcılarının veya hikaye anlatıcılarının yerini yine medyanın, siyasal aktörlerin, yeni kurumsal ağların aldığını görmekteyiz. Alevilik üzerine uzmanlaşmaların artması, keza ocaklar içinde de kurumsal eğitim faaliyetlerinin yoğunluk kazanması hem entelektüel bilgi birikimini arttırmış hem de inanç

belleğinin sözlü kültürdeki tek boyutlu aktarımı yerine çok boyutlu bir bellek inşasını mümkün hale getirmiştir. Yeni kuşak Aleviler arasında (üniversitelerde özellikle) Alevi öğretisini yaşam felsefi olarak da olsa, kültürel değer şeklinde de olsa koruma eğilimine dair ilgilerin arttığını görebilmekteyiz. Keza siyasal Saiklerle hareket edenler de söz konusudur ancak genel bakıyede Alevilik bilincinin pekişmesinde etkili olduğunu eklemek gerekir.

Kimlik ya da kültürel merkezli bir Alevilik bilincinin gelişmekte olduğunu söylemek son derece özcü bir tanımlama olacaktır. Güvenç'in (2009:33) de belirtmiş olduğu üzere; ""temek kişilik" (huy) hayat boyu aynı kalsa da, *kimlikler* değişkendir; yaşam boyunca sürekli değişebilir, çok kat/katmanlı olabilir." Dolayısıyla her toplumsal kimlik gibi Alevi kimliği de veya Alevilerin kendilerini anlamlandırdıkları kimlik de veyahut Aleviliği tanımlama biçimleri de son derece değişkenlik arz edebilmektedir. Hatta her dönemin Alevilik tanımı ya da söylemi de farklı olabilmektedir. Bauman'ın (2017) "akışkan modernite" kavramını ödünç alacak olursak; bugün için, geçmişe göre daha aşkın bir Alevi kimliğinin inşa edilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Esasen bu merkezsiz bir kimlik inşasıdır. Durumsal ve bağlamsaldır, nihayetinde siyasal inşa örüntüsü de taşımaktadır. Ortadoğu gibi tekinsiz coğrafyanın kimlik denizinde her daim dalgalanmalar, fırtınalar tetikleyici olabilmektedir. Dolayısıyla son derece akışkan ve merkezsizdir. Ortaya çıkan merkezler ise geçicidir. Kimi zaman kültürel eğilimlerle kimi zaman tarihsel mitlerle, kimi zaman başka sembolik örüntülerle, kimi zaman güncel politik tartışmalar veya teolojik tartışmalarla bu kimlik her gün yeniden ve yeniden inşa edilmektedir.

Kurumsal organizasyon açısından, yukarıda da değinmiştik, kentleşme sürecinde diğer dinsel örgütlenmeler gibi kolektivizm ihtiyacı Aleviler için de geçerli olmaya başlamış, hem Türkiye'de hem de Avrupa'da ciddi anlamda Alevilik ekseninde örgütlenmeler hayata geçirilmiştir. Her ne kadar devlet politikası cemevlerine inanç statüsü vermemiş olsa da, kendi imkânları ile bunu sivil toplum örgütlülüğü bazında gerçekleştirmiş olmaları başka bir uyarlanma boyutu olmuştur. Sadece cem törenleri için değil, cenaze gibi törenler için de bu türden ihtiyaçlar hayata geçirilmiş ancak yeterli seviyede olduğunu söylemek de, ayrımcılığa maruz kalmadığını söylemek de son derece güçtür. Toplumsal örgütlenme, aynı zamanda inanç düzeyindeki otorite figürlerini de değiştirmiştir.

Kentleşme sürecinde inanca ve kimliğe dayalı entelektüel bilginin taşıyıcısı olan aktörler veya otorite figürlerinin değiştiğini bazı araştırmalarda görebiliriz. Şahin (2013) sözlü kültürel bağlamdan yazılı kültürel bağlama geçiş sürecinde Aleviliğe özgü bilgi sermayesinin yorumlanıp yeniden dağıtılmasında yeni bir dönemin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Alevi siyasallaşması ve kurumsallaşmasında aktif rol alan yazılı kültür içinde yer edinmiş Alevi seçkinlerine ve aydınlarına vurgu yapan Şahin (2013: 215-219), geleneksel kurumsal yapıdan modern yapılara geçiş sürecinde vakıf ve derneklerle birlikte kurumsal online ortamlarının da Alevilerde yeni etkileşim ve aidiyet biçimleri geliştirdiğini belirtmiştir. Modern yapıdaki sivil ve politik örgütlenmelerin politik girişimleri yanı sıra inancın yeniden tanımlanmasında ve kendi otoritelerini güçlü kılma noktasında önemli aktörler haline geldiğini araştırmasıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Şahin (2013), Alevilerin sanal ortamdaki kimlik inşasında ve Aleviliği tanımlama pratiklerinde mit-ritüel dengesinde mit lehine bir değişimin olduğunu, geleneksel yapılanmadan inanç toplulukları şeklinde bir örgütlenme ağının gelişim gösterdiğini, ancak araştırma bulgularında homojen bir yapılanmanın ortaya çıkmadığını da ifade etmektedir. Gündelik hayatlarında ritüelleri çok fazla yerine getirmeyen bireylerin internet ortamındaki pratiğinin ve katılımının (online Alevi toplulukları), inanç merkezli bir homojenleşme sürecini, fiziki pratikten ziyade gösteren/ifade eden veya işaret eden ağ olarak mitsel referanslarla sembolik bir yapılanmayı ve sınır hatları çizmeyi ortaya çıkardığını belirtmektedir.

Ahlak normları açısından baktığımızda hem toplumsal kontrol hem de kentli bireylerin davranış dizgelerini etkileyen ve eğitim, iş gibi rasyonel süreçlerdeki etiklerle duyarlı bir eğilimin inşa edilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Ancak diğer boyutlarda olduğu gibi bu boyutta da siyasal belirleyicilerin tonunun yüksekliği dikkat çekicidir. Diğer taraftan meslek ethosunun, uzmanlaşmanın ve buna dayalı bireysel potansiyelini güce dönüştüren Alevi bireylerin inanç ve ritüel pratiği açısından olmasa bile kültürel değer olarak sahipleniyor olması da yeni değer biçimlerinden biridir. Sadece Alevilere yönelik değil, diğer inanç kimliklerine bakış ve demokratik anlayış açısından da yeni ahlaki normların tesis edilmekte olduğunu belirtebiliriz. Diğer taraftan ahlaki normların inşası, taşınması ve hayata geçirilmesi konusunda da çoklu otoritelerin varlığına işaret etmek gerekir. Alevi merkezli toplumsal ve siyasal örgütlülüklerin bu konuda da vekâlet görevi üstlenme ve ahlaki girişimcilik yapma eğiliminde olduklarını belirtmek gerekir.

5. Sonuç

Diğer dinsel –kolektif kimlikler gibi Aleviler de kentsel hayatın meydan okumalarına karşı çeşitli uyarlanma örüntülerini geliştirmektedirler. Alevi olmalarından ötürü geçmişte yaşamış oldukları mağduriyetlerin ve devam eden dışlayıcı mekanizmaların varlığı onları daha fazla birbirleriyle kenetlenmeye doğru ittiğini; çeşitli riskler karşısında farklı düzeylerde ve düzlemlerde örgütlenmelere veyahut eğitsel-mesleki veya ekonomik-sosyal sermaye kaynaklarını inşa etmek durumunda kaldıklarını söyleyebiliriz. Aleviler için kentsel uyarlanmalar aynı zamanda bir çeşit savunma mekanizmaları olmuştur. Neo-liberalizmin tazyiki altında gelişim gösteren enformel dayanışma ağlarının (cemaatler, tarikatlar vb) 1980’lerden sonra ivme kazanmaya başlaması ve Siyasal İslam’ın nüfuzu altında cereyan etmeleri, büyük kentlere göç eden Alevilerin siyasal ağlara, yeni sosyal örgütlenmelere ve içsel bütünleşme eğilimlerine daha yoğun bir şekilde dâhil olmalarını tetiklemiştir. Dolayısıyla etnik ve dinsel farklılaşmaya dayalı dışlayıcı ve ötekileştirici ortam devam ettikçe Alevilerin kendilerini korumaya yönelik çeşitli manevralar geliştirmeleri de kaçınılmaz olmuştur. Bu durum, esas olarak Türkiye’nin bütünsel açıdan sekülerleşme, modernleşme, rasyonelleşme ve de demokratikleşme süreçlerinden bağımsız değildir. Alevilerin kentleşme, modernleşme ve toplumsal bütünleşme süreçlerinde maruz kaldıkları dışlayıcı ve ötekileştirici tutum, temel olarak bir demokratikleşme sorunudur. Kentlerde sosyal kümeleşmeyi besleyen her türden eşitsizlikler derinleştikçe yeni türden dışlayıcı mekanizmaların ortaya çıkması ve yapısal hüviyet kazanması her daim olası dahilindedir. Bu türden dışsal faktörler Alevilerin içsel bütünleşmesini pekiştirmekte ancak diğer taraftan toplumun daha fazla kompartımanlaşmasına, ayrışmasına da neden olmakta, dolayısıyla etnik fay hatlarının, gerilimli ilişkilerin güncel kalmasına sebebiyet vermektedir.

Aleviler için mağduriyetler bir çeşit kimlik inşa etme kodları ya da kimliğin anlam biçimlerinin parçası olabilmektedir. Dramatikleşmeler dinsel anlatının nesnelere olabilmekte, güncel Alevi mağduriyetleri Alevi kimliğinin sembolik açıdan yeniden inşasında lokomotif işlevler üstlenebilmektedir. Farklı zaman ve bağlamlarda ve aynı zamanda diğer kimliklerle karşılaşma ve etkileşime girme durumlarında Alevilik; kimi zaman kültürel değer, kimi zaman sembolik veya mitsel söylem, kimi zaman siyasallaşma, kimi zaman da dindarlık ekseninde savunulan bir kimlik olabilmektedir. Dolayısıyla da

merkezsiz, daha doğrusu çoklu merkezlere açık ve akışkan bir kimlik olarak bugünün toplumsal kimlikler sahnesinde yerini ve canlılığını sürdürmektedir. Genel olarak baktığımızda dışsal-nesnel dinamikler (sanayileşme, kentleşme, teknolojik gelişim, sekülerleşme gibi) bağlamında Alevilerin, istikrarlı olmasa da çoğu zaman dolaylı ama daha saf bir eğilimle uyarlanmalar geliştirip bütünleşmeler inşa ettiklerini, içsel dinamikler açısından ise çok sesli ama yine de bütünleşme eğilimi gösteren bir sürece doğru yol aldıklarını söyleyebiliriz. Özellikle teknolojinin Alevilerin hem kimlik inşasında hem de entelektüel ve kolektif bellek inşasında ve de birbirleriyle etkileşiminde, örgütlenmesinde önemli işlevler üstlendiğini belirtmek gerekir. Keza siyasetin de Alevi kimliğinin içsel yönden pekişmesinde rolü söz konusudur. Ancak siyasal ortamın ve siyasal kodların etnik fay hatlarına dayalı gerçekleştiği zemin ve ortamlarda Alevler, dışlanmaya ve ötekileştirici süreçlere maruz kalabilmektedirler. Bu yüzden sekülerleşme sürecinin bütün boyutları Alevler için tutunma ve var olma stratejilerinin en önemli parçası haline gelebilmektedir. Diğer taraftan geçmişe kıyasla baktığımızda ise, daha üst seviyede bir Alevi bütünleşmesinden ve Alevilik bilincinden söz edebiliriz. İnanç düzeyi bakımından tartışmalı olsa da siyasal kimlik ve kurumsallık bağlamında daha güçlü bir Alevilik varlığı söz konusudur. Kuşkusuz bütün bu olgusal süreçler, Aleviliğin sınırlarını da, kimlik boyutunu da her daim canlı ve tartışmaya, araştırmaya ve yorumlamaya açık tutacaktır.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt. (2017). *Akışkan Modernite*. Çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can.
- Durkheim, Emile. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. Çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem.
- Durkheim, Emile. (2011). *İntihar*. Çev. Özer Ozankaya. 2. Baskı. İstanbul: Cem.
- Erder, Sema. (2002). *Kentsel Gerilim*. 2. Baskı. Ankara: um:ag.
- . (2006). *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Güvenç, Bozkurt. (2009). "Kültür, Kimlik ve Kimlikler", *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, Der. Gönül

Putlar. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, ss.31-38.

Haldun, İbn. (2017). *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 15. Baskı. İstanbul: Dergah.

Harmancı, Hasan .(2012). “Aleviliğin Gelenek İcadı”, <http://hasanharmanci.blogcu.com/aleviligin-gelenek-icadi/11717250> (indirme tarihi: 10.04.2013).

Huges, Everett C. (1949). “Queries Concerning Industry and Society Growing out of Study of Ethnic Relations in Industry”. *American Sociological Review* 14 (2):211-220.

Mardin, Şerif. (2002). *Din ve İdeoloji*. 11. Baskı, İstanbul: İletişim.

Schüler, Harald. (2002). *Türkiye’de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehri-lik, Alevilik*. Çev. Yılmaz Tonbul. 2. Baskı. İstanbul: İletişim.

Şahin, İlkay. (2013). *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi.

Tönnies, Ferdinand. (2005) “Gemeinschaft ve Gessellschaft”. *Şehir ve Cemiyet* (iç.). Haz. Ahmet Aydoğan. 2. Baskı. İstanbul: İz.

Vergin, Nur. (1978). “Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 37 (1-4). <http://dergipark.gov.tr/iuifm/issue/880/9768>

Yıldırım, Rıza. (2012) “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 62: 135-162.

OSMANLI VE VEFÂÎ TARİKATI İLİŞKİLERİNE BİR KATKI: YÖRÜKÂN-I SEYYİD EBU'L-VEFÂ CEMAATİ, AŞIKPAŞAZÂDE VE SEYYİD VELÂYET

A Contribution To The Relations of Ottomans and
Wafaiyya Order: Yörükân-ı Sayyid Abu'l-Wafâ
Community, Ashik Pashazâda And Sayyid Walayât

Sadullah GÜLTEN*

Öz

Tacü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî tarafından kurulan Vefâî tarikatı Türkmenler arasında hızla yayılmış ve önemli temsilciler bulmuştur. Günümüzde Alevî ocaklarına ait şecerelerin pek çoğunda, Ebu'l-Vefâ ve ailesine yapılan atıflar bunun önemli bir göstergesidir. Bu bağlamda Vefâî tarikatı Alevîliğin tarihsel alt yapısında önemli bir yere sahiptir. Selçuklular döneminde Dede Karkın ve Baba İlyas Horasanî ile birlikte Şeyh Çoban, Şeyh Behlül ve Şeyh Marbuzan Anadolu'da faaliyet gösteren Vefâî şeyhleri arasında sayılabilir. Babaî isyanından sonra kendilerine yeni yaşam alanı bulmak zorunda kalan Vefâîler, Osmanlı Beyliği topraklarında görünmeye başlamışlardır. İlk Osmanlı sultanları ile yakın ilişki kuran Şeyh Edebali ve Geyikli Baba'nın Vefâî olduğu bilinmektedir. İlerleyen dönemde eski gücünü kaybeden tarikat Sünni bir çizgiye evrilmiş, İstanbul'da Aşıkpaşazâde ve aynı zamanda damadı olan Seyyid Velâyet'in şahsında temsil edilmiştir. Aşıkpaşazâde, Seyyid Velâyet'in Osmanlı sultanları ile ilişki kurmasında temel bir rol oynamıştır. Bu bakımdan Vefâî şeyhleri arasında güçlü bir ilişkinin mevcut olduğu söylenebilir. Öte yandan kaynakların yetersizliği nedeniyle Seyyid Velâyet'in İstanbul'a gitmeden evvelki hayatı ve XVI. yüzyılda kırsalda yaşayan Vefâîler hakkındaki bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Bu çalışmada, Kütahya tahrir defterlerinde tespit edilen Yörükân-ı Ebu'l-Vefâ cemaatinden hareketle hem İstanbul'da yaşayan Seyyid Velâyet hem de kırsalda yaşayan Vefâîler üzerinde durulmuştur. Ayrıca burada Seyyid Velâyet'in babası Seyyid Ahmed'in Anadolu'ya gelişi, Denizli bölgesini tercih etme sebebi, Osmanlı sultanları ile ilişkileri, Seyyid Velâyet ve Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaati arasındaki bağlantının yanında, şehirde ve kırsalda yaşayan Vefâîlerin dini anlayışlarındaki farklılıklar gibi konular hakkında da bir takım tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanlılar, Ebu'l-Vefâ, Vefâîler, Aşıkpaşazâde, Seyyid Velâyet, Kayılar.

Abstract

The Wafâ'iyya sect which was founded by Tâj al-Â'rifin Sayyid Abu'l-Wafâ al-Bağdadî, spread rapidly among Turkmans and there were important representatives of the sect. The references to Abu'l-Vefâ and his family of most of the genealogies belonging to Alawi lodges are crucial indications of this. In this context, the Wafâ'iyya sect has a vital place in the historical sub-structure of Alawism. Dede Karkın, Baba İlyas al-Horasânî, Sheikh Çoban, Sheikh

*Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, Türkiye, sadullah-gulten@hotmail.com

Behlül, Sheikh Marbuzan are among the Wafâ'îyya sheikhs who were active in Anatolia during the Seljuk period. The Wafâ'îyyas who had to find a new lebensraum after the Babaî Revolt headed towards Ottoman Lands. Sheikh Edebalı and Geyikli Baba, who established close relations with the first Ottoman sultans, were amongst them. The sect, which fell from power in the following period, evolved a Sunni line. In addition to this the sect was represented in Istanbul by Ashik Pashazâda and his son in law Sayyid Walayât. Ashik Pashazâda had a significant role on establishing a relationship between Ottoman Sultans and Seyyid Velayet. At this point of view it can be asserted that Waffâi sheiks had strong connections with each other. On the other hand, due to insufficient sources we have very little information about Sayyid Walayât 's life prior to Istanbul and Wafâ'îyyas who lived in rural areas in 16th century. In this study with reference to Yörükân-i Abu'l-Wafâ community, which was found in the Kütahya Tahrir registers, dwell upon both Sayyid Walayât living in İstanbul and Wafâ'îyyas living in rural areas. Also, in this context arrival of Sayyid Walayât's father Sayyid Ahmad in Anatolia, his reason for choosing Denizli Region, his relationships of Ottoman sultans, the connection of Sayyid Walayât and Sayyid Abu'l-Wafâ community as well as differences of religious comprehension between townsman and countryman Wafâ'îyyas were evaluated and assessed.

Key Words: Ottomans, Abu'l-Wafâ, Wafâ'îyyas, Ashik Pashazâda, Sayyid Walayât, The Kayı.

1. Giriş

Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda siyasi, sosyal ve dini alanda ön plana çıkmış tarikatların en mühimlerinden biri Vefâî tarikatıdır. 1980'lerden itibaren bu tarikatın önemine dikkati çeken Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarından bu yana, tarikatın gerek Osmanlı kuruluşunda, gerekse Anadolu Alevîliğinin tarihsel alt yapısının oluşmasında oynadığı rol, giderek daha iyi anlaşılmaya başlamıştır (Ocak, 2006 ve 2017). Ocak'ın yayınları Ahmet T. Karamustafa, Ayfer Karakaya-Stump ve Haşim Şahin gibi başka araştırmacıların da Vefâî tarikatına yönelmesini sağlamıştır. Bununla birlikte kaynakların yetersizliği yüzünden Vefâî tarikatının Anadolu'da yayılma sahası, faaliyetleri, temsilcileri, Selçuklu ve Osmanlı sultanları ile olan ilişkileri hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Fakat arşiv belgelerinin dikkatli bir gözle incelenmesi, Osmanlılar ve Vefâîler arasındaki ilişki hakkında bize bazı yeni değerlendirmeler yapma imkânı vermektedir. Bu bağlamda Kütahya Yörükleri arasında bulunan ve Denizli kazasında yaşayan Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaatine dair tahrir defterlerindeki açıklamalar hem kırsalda yaşayan Vefâîler hem de tarikatın İstanbul'daki temsilcisi Seyyid Velâyet ile ilgili önemli veriler sunmaktadır. Ayrıca bu kayıtlar ünlü Osmanlı tarihçisi ve Vefâî geleneğine mensup Aşıkpaşazâde'nin, Vefâîlerle irtibatını sürdürdüğü, onlarla devlet arasındaki ilişkileri tesis ettiğine dair bir takım değerlendirmeler yapma imkânı da vermektedir. Yine Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaatinin yaşadığı Denizli bölgesine sınır

olan Kütahya ve Karahisar-ı Sahip sancaklarında yer alan Ebu'l-Vefâ zaviyeleri de konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Bahsedilen zaviyelerin kurucuları ve temsilcileri ya Ebu'l-Vefâ cemaati mensupları ya da cemaatle birlikte bölgeye gelen diğer Vefâîlerdir. Bu husus bir dönem aynı bölgede yaşayan Geyikli Baba ve cemaatiyle birlikte ele alındığı zaman, bölgedeki Vefâîlerin yoğunluğunu gösterir bir mahiyet arz eder. Yine Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaatine bağlı dervişlerin fazlalığı da Alevî ocak kurucularının Ebu'l-Vefâ'ya bağlanma süreci hakkında bazı tahminlerde bulunmamızı sağlamaktadır.

Yukarıda bahsedilen konulara değinmeden önce Vefâî tarikatının kuruluş süreci, Anadolu'daki temsilcileri ve bunların etkileri hakkında bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Vefâî tarikatı 1026 yılında Irak'ın Kusan bölgesinde doğan Tacû'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî (öl.1107) tarafından kurulmuştur. Onun hakkındaki en geniş bilgi, XIV. yüzyılda yaşayan ve aynı zamanda Vefâî şeyhi olan Vasıtî tarafından yazılan *Tezkiretü'l- Muttakîn ve Tabsıratü'l-Muktedîn* isimli Arapça menakıbnâmede yer almaktadır. Ebu'l-Vefâ menakıbnâmesi, bu çalışmanın da konusu olan Vefâî geleneğine mensup ve aynı zamanda Zeyni şeyhlerinden Seyyid Velâyet'in isteği üzerine XVI. yüzyılda tek cilt halinde özetlenerek *Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Menakıbnâme, 2006). Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî, Bağdat'taki eğitimden sonra bir müddet Buhara'ya gitmişse de tekrar Bağdat'a dönerek, Ebu Muhammed eş-Şunbuki'ye intisap etmiştir. Şeyhi, sadakatinden dolayı ona Ebu'l-Vefâ künyesini vermiştir. İmam Zeynelabidin sülalesine mensup bir seyyid olduğu belirtilen Ebu'l-Vefâ'nın, kaynaklarda Ehl-i Sünnet ilkelerine uymayan bazı davranışlar sergilediği ifade edilir. Bu yüzden halifenin şeyhe bir mektupla beraber şarap ve kadeh gönderdiği rivayet edilmektedir. Mektupta, kadehin kadın-erkek bir arada yapılan ayin sırasında, şarap içmesi için gönderildiği belirtilmiştir.

Ebu'l-Vefâ'nın Kürt kökenli olduğu menakıbnâmesinde vurgulanmakla beraber, bazı halifelerinin ve müritlerinin Türk isimleri taşıması dikkat çekicidir. Bu bağlamda Irak ve Suriye'deki Türkmenlerin yanı sıra Anadolu'daki Türkmenler arasında da Vefâî tarikatının oldukça yaygın olduğu söylenebilir (Ocak, 1994: 347; Ocak, 2006: 128; Ocak, 2017: 55; Şahin, 2017: 63). Nitekim Ebu'l-Vefâ silsilesine bağlanan Alevî dede ocaklarının fazlalığı, onun Türkmen aşiretleri arasındaki faaliyetlerinin yoğunluğu ile ilgilidir. Pek çok

Alevî ocak kurucusu bir şekilde onunla veya ailesiyle irtibatlı olarak gösterilmiştir (Karakaya-Stump, 2015: 194). Örneğin Sarı Saltık ocağına ait bazı şecerelerde Sarı Saltık'ın Ebu'l-Vefâ'nın soyundan geldiği yönünde bilgilere rastlanmaktadır. Yine Şeyh Çoban, Ağuıçenler, Delil Bircan, Üryan Hızır, İmam Zeynelabidin, Dede Karkın, Kara Pirbad ve Şeyh Hasan ocakları da Vefâî geleneğine bağlanmaktadır (Gülten, 2018: 166-167). Bunlardan Şeyh Hasan ocağının Ebu'l-Vefâ ile bağlantısı Malatya sancağına ait tahrir defterlerine de yansımıştır. Kayda göre Muşar nahiyesindeki Şeyh Hasanlı köyünün geliri Seyyid Ebu'l-Vefâ Tacü'l-Arifin evladından Şeyh Ahmed Tavail'e bırakılmıştır. Tahrir defterlerinden Şeyh Ahmed Tavail'in, Seyyid Ebu'l-Vefâ evladından olduğu ve Sultan Alaaddin Keykubad tarafından kurulan vakfın vakıfnâmesinin yenilendiği anlaşılmaktadır (TD 156: 41-42).¹ Bu bilgiler Şeyh Ahmed Tavail'in Vefâî olduğu yönünde değerlendirilebilirken, sadece o değil aynı zamanda Şeyh Hasanlı köyünde, adına zaviye inşa edilen Şeyh Hasan'ın da Ebu'l-Vefâ ile bağlantısı düşünülebilir. Ayrıca bazı Alevî ocaklarının kendilerini Ebu'l-Vefâ'ya bağlamaya çalışmaları da onun Alevîler nazarındaki yerini gösterir mahiyettedir. Örneğin merkezi Sivas'ın Yellice köyü olan Şeyh Şazi/Molla Yakup ocağına ait 1464 tarihli uydurma bir icazetnâmede, ocak kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Şâzi/Şadi, Ebu'l-Vefâ'ya bağlanılmaya çalışılmıştır (Yılmaz, 2017: 222). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Ebu'l-Vefâ geleneğinin Alevî toplumunun teşekkülünde önemli tarihsel bir rol oynadığı açıktır (Ocak, 2006: 143; Ocak, 2017: 82). Özellikle Ebu'l-Vefa menakıbnâmesinde Şeyh Hüseyin Raî şeklinde geçen Şeyh Çoban adına kurulmuş bir Alevî ocağının olması, Vefâîliğin Alevîlik üzerindeki etkisini gösteren en iyi örneklerden biridir (Gülten, 2018: 153).

Ebu'l-Vefâ'nın Anadolu'da bilinen ilk müridi, aynı zamanda Oğuzların Karkın boyuna mensup bazı cemaatlerin de önderliğini yapan Dede Karkın'dır. Karkın boyunun lideri olan Dede Karkın'ın da şeyhin müritleri arasında olması, onun Türkmenler arasında yoğun bir şekilde faaliyet gösterdiğinin diğer bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Dede Karkın'ın etrafında bulunan Vefâîler, Maraş sancağının Göksun, Mardin sancağının Beriyyecik ve Hamid sancağının Uluborlu nahiyelerinde Dede Karkın adına zaviyeler inşa etmişlerdir. Ayrıca Alaaddin Keykubad ona pek çok köyü vakıf olarak vermiş, o da etrafındaki Karkınları bu köylere yerleştirmiştir (Gülten, 2018: 181). Selçuklu Anadolu'sunda Dede Karkın'ın dışında başka Vefâîlere de rastlanmaktadır. Ebu'l-Vefâ menakıbnâmesinde Hüseyin Raî olarak geçen Şeyh Çoban ile Şeyh Behlül ve

Şeyh Marbuzan bunlar arasındadır. İsimleri sayılan Vefâî şeyhlerinin birlikte hareket ederek, Sivas civarına geldikleri ve yakın aralıklarla zaviye kurdukları bilinmektedir (Gülten, 2018: 158). Bununla beraber tarikatın esas etkisi Dede Karkın'ın halifesi ve Babaî isyanının lideri Baba İlyas zamanına rastlar. İsyanı organize eden Vefâî şeyhleri, Babaî isyanının tasavvufî alt yapısını oluşturmuşlardır. İsyandan sağ olarak kurtulanlar ile isyana katılmayan Vefâîler, Anadolu'nun farklı yerlerine dağılarak faaliyet göstermeye devam etmişlerdir. Babaî isyanı bir yandan tarikat üyelerinin parçalanmasına ve dağılmasına sebep olurken, bir yandan da siyasi otorite karşısında ölçülü ve mesafeli bir duruş sergilemelerine yol açmıştır.

Vefâîlerin en çok görüldüğü yerlerin başında Bizans sınırında gaza ve cihatla meşgul olan Osmanlı Beyliği'ne ait topraklar gelir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasını anlatan bazı ilk dönem kaynaklarında Osmanlı sultanlarının yanında bulunan Vefâîlerden bahsedilmektedir. Bu hususla ilgili en çok bilinen örnek Geyikli Baba'dır. Pek çok Osmanlı kroniğinde Orhan Gazi ile tanışması sırasında *Baba İlyas müridiyim ve Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikindenim* dediği aktarılır (Aşıkpaşazâde, 1992: 45). Ayrıca Geyikli Baba'nın bir derviş grubunun başı olduğuna dair hem Hacım Sultan Vilayetnâmesi'nde hem de arşiv vesikalarında bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre Hacım Sultan Vilayetnâmesi'nden Kütahya civarında Geyikli cemaatinin yaşadığı anlaşılmaktadır. Arşiv vesikalarından ise Konya civarında Geyikli Baba dervişleri; Erzurum, Sivas, Malatya, Adana, Birgi, Bursa ve İnegöl gibi farklı yerlerde ise Geyikli Baba Sultan cemaati tespit edilmektedir (Ocak, 2006: 140; Ocak, 2017: 74). Burada isimleri sayılan yerler Vefâî dervişlerin dağıldıkları sahalara kabul edilebilir. Buna göre Bursa, İnegöl, Kütahya gibi Osmanlı Beyliği'nin kuruluş coğrafyasında Vefâî dervişleri faaliyet göstermiştir. Aşağıda geniş olarak bahsedilecek olan Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaati de Geyikli Baba cemaatiyle hemen hemen aynı bölgede Kütahya sancağına tabi Denizli kazasında yaşamıştır. Her iki cemaatin de aynı bölgede yaşamış olması, aralarında yakın bir ilişkinin kurulmuş olabileceği izlenimini vermektedir.

Osmanlı hanedanının yanında yer alan dervişler Aşıkpaşazâde tarafından Abdalân-ı Rum olarak isimlendirilmiştir. Devletin kuruluş aşamasında Osmanlı sultanlarının yanında bulunan Kalenderîler, Haydarîler ve Vefâîlerden oluşan Abdalân-ı Rum, Yıldırım Bayezid döneminden sonra geri planda kalmış, bu durum Vefâîleri de etkilemiştir. Buna rağmen Vefâîler hem merkezde hem de taşrada varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Meşhur Osman-

lı tarihçisi Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyet, Vefâîliğin İstanbul'daki temsilcileriye, İstanbul dışında ise Yörükân-ı Ebu'l-Vefâ cemaati mensupları ile Kütahya ve Karahisar-ı Sahip sancaklarındaki Ebu'l-Vefâ zaviyelerinin kurucuları ve temsilcileri Vefâîliği temsil etmekteydi. Aslında ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere, Seyyid Velâyet ile Yörükân-ı Ebu'l-Vefâ cemaati arasında doğrudan organik bir ilişki de mevcuttu. Yalnız Seyyid Velâyet İstanbul'da, Osmanlı payitahtında yaşarken, ona bağlı Vefâîler ise Kütahya sancağına tabi Denizli kazasında konar-göçer hayata devam etmekteydi. Bu durum Vefâîlerin hem şehirde hem de kırsalda bulduklarını ve Vefâî geleneğini en azından XVI. yüzyılın sonlarına kadar sürdürdüklerini açıkça göstermektedir. Bununla birlikte merkezde Osmanlı sultanları, ulema ve meşayih gibi yüksek kültür taşıyıcısı zümreyle yakın ilişkiler kuran Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyet ile kırsalda konar-göçer hayata devam eden Vefâîler arasında dini anlayışta farklılıklar olduğunu tahmin etmek zor değildir.

2. Cemaat-i Yörükân-ı Ebu'l-Vefâ, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet

Osmanlı başkentinde Vefâî tarikatının temsilcisi olan Aşıkpaşazâde kendi soyunu Baba İlyas oğlu Muhlis Paşa oğlu Bali oğlu Selman oğlu Yahya oğlu Derviş Ahmed Aşıkî olarak verir (Aşıkpaşazâde, 1992: 1). Ebu'l-Vefâ halifelerinden olan dedesi Baba İlyas'tan itibaren Vefâî geleneğine mensup olan Aşıkpaşazâde, eserinde Osmanlı kuruluşu sırasında kendi soyunu ve tarikatını ön plana çıkartmayı amaçlamıştır. Zaten Aşıkpaşazâde'yi Osmanlı tarihini yazmaya teşvik edenler de muhtemelen etrafında bulunan Vefâî dervişleridir. Bundan dolayı o, Vefâî halifesi Ebebalı'ye Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında önemli bir rol verir. Osman Gazi meşhur rüyasını şeyhin evinde görür ve o Osman'ın nesline dünya hâkimiyeti verileceğini müjdeler (İnalçık, 2000: 127). Diğer taraftan Aşıkpaşazâde dedesi Baba İlyas'tan tevarüs ettiği ve Elvan Çelebi köyünde de bir süre fiilen yürüttüğü Vefâî şeyhliğinin yanında, başlangıcından itibaren Sünni çizgide olduğu bilinen Zeyniyye tarikatının bir kolu olarak İstanbul'da Şeyh Vefâ tarafından kurulan Zeyniyye Vefâîliğine de mensup bir şeyhtir (Öngören, 2013: 371). Bu yüzden onun Babaî-Türkmen geleneğinden uzaklaştığı, Osmanlı merkezine ve şehir hayatına dolayısıyla da buna uygun tasavvuf cereyanına adapte olduğu ve Vefâî çizgisinden uzaklaştığı iddiaları varsa da bunlar tartışmaya açıktır (Yıldırım, 2009: 131).

Aşıkpaşazâde'den başka Vefâî tarikatının İstanbul'daki bir diğer temsilcisi Seyyid Velâyet'tir. 1451 tarihinde Bursa'nın Timurtaş Mahallesi veya

Bursa'ya bağlı Kirmastı kazasında doğduğu düşünülen Seyyid Velâyet'in soyu, babası Seyyid Ahmed vasıtasıyla Ebu'l-Vefâ ile kardeş çocuğu olan Hayateddin'e ulaşmaktadır. Ebu'l-Vefâ, Hayateddin'i evlat edinmiş ve yetiştirmesine katkıda bulunmuştur (Menakıbnâme, 2006: 21; Şahin, 2017: 165). Nitekim Kütahya tahrir defterlerindeki bilgiler menakıbnâme ile örtüşmektedir. Buna göre Kütahya tahrir defterlerinde Ebu'l-Vefâ cemaatiyle ilgili olarak *der tasarruf-ı Seyyidi's-sadat Seyyid Velâyet bin Seyyid Ahmed bin Seyyid Ebu'l-Vefâ* kaydı yer almaktadır (MAD 262: 451; TD 49: 799; TD 438: 53; TD 48: 148b).² Fakat Seyyid Ahmed ve Ebu'l-Vefâ arasındaki tahrirlerde de bulunmaması Seyyid Velâyet'in, Ebu'l-Vefâ ile kardeş çocuğu olan Hayateddin'e dayanıp dayanmadığı konusunu muğlâk bırakmaktadır. Öte yandan, aradaki kişiler verilmeden de tahrirlerde geçen *Seyyid Ebu'l-Vefâ oğlu mezbur Seyyid Ahmed* kaydı Seyyid Velâyet'in soyunun babası Seyyid Ahmed vasıtasıyla, Ebu'l-Vefâ'ya dayandığını ortaya koymaktadır. Halil İncılık'ın elinde bulunan bir mülknâmede Seyyid Velâyet'ten *Umdetü'l-Evlâdi'r-Resûl Mevlânâ Seyyid Velâyet b. es-Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî* olarak bahsedilmesi de yukarıdaki bilgilerle paraleldir (İncılık, 2000: 120). Dahası babası Seyyid Ahmed'in Anadolu'ya getirdiği cemaatin Seyyid Ebu'l-Vefâ adını taşıyor olması da her türlü tartışmanın ötesinde, Seyyid Velâyet'in Vefâî geçmişine dair kuvvetli bir atıftır.

Aşıkpaşazâde'nin en parlak talebesi olan Seyyid Velâyet, Aşıkpaşazâde tarafından kurulan zaviyenin başına geçmiş ve Osmanlı hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurarak İstanbul'da tanınan etkili bir şeyh olmuştur. Aşıkpaşazâde onunla yakından ilgilenmiş, 1470 tarihinde kızı Rabia Hatun ile evlendirerek onu damatlığa kabul etmiştir. Aşıkpaşazâde'den icazet aldıktan sonra hacca gitmiş, hac dönüşü Mısır'a uğrayarak Vefâî şeyhi olduğu düşünülen Seyyid Ebu'l-Vefâ b. Ebu Bekir'den de icazet almıştır. Ayrıca adı geçen şeyhten Ebu'l-Vefâ'nın hayatını anlatan *Tabsıra* isimli iki ciltlik Arapça menakıbı da alarak İstanbul'a dönmüş ve müritlerinden birine tercüme ettirmiştir. Onun Ebu'l-Vefâ'nın menakıbını tercüme ettirmesi, Ebu'l-Vefâ yani Vefâîlik ile bağlarını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca menakıbın Türkçe çevirisinde, Vefâî şeyhi olduğu bilinen Şeyh Edebalı ile ilgili ayrıntılı bilgilerin verilmesi de Seyyid Velâyet'in Vefâîlik bağlantısını gösteren diğer bir husustur. Seyyid Velâyet'in, Şeyh Edebalı'ye karşı olan bu ilgisinde Aşıkpaşazâde'nin rol oynadığı kuvvetle muhtemeldir. Hayatının tamamını Aşıkpaşa, Emirler veya Seyyid Velâyet olarak da bilinen tekkesinde geçirmiş, 1522 yılında 71

yaşında iken vefat etmiştir. O, Vefâî geleneği içinden gelmesine rağmen, Aşıkpaşazâde gibi Zeyni şeyhi olarak tanınmıştır. Onun Zeyni şeyhi olarak tanınmasında hem Vefâî hem de Zeyni şeyhi olan kayınpederi Aşıkpaşazâde'nin etkisinin olduğu muhakkaktır (İnalçık; 2000: 142; Ocak, 2006: 141; Ocak, 2017: 74; Şahin, 2017: 167).

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı üzere, birbirleriyle halef selef ilişkisi olan Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Ebu'l-Vefâ Bağdadî tarafından kurulan Vefâî tarikatına bağlıdır. Aynı coğrafyalarda yaşayan iki Vefâî şeyhinin İstanbul'da bir araya gelme süreci hayli ilginçtir. II. Murad döneminde Osmanlı topraklarına gelen Seyyid Ahmed, oğlu Seyyid Velâyetî neden ve nasıl İstanbul'a Aşıkpaşazâde'nin yanına yollamıştır. Bunların yanında Seyyid Velâyet'in babası Seyyid Ahmed'in Osmanlı topraklarına geldikten sonra kimlerle ilişki kurduğu, nasıl bir din anlayışına sahip olduğu, Seyyid Velâyet'in İstanbul'a gitmeden önceki yaşamı, Aşıkpaşazâde'nin Seyyid Ahmed, Seyyid Velâyet ve Ebu'l-Vefâ cemaati ile geliştirdiği ilişki hakkında elimizde hiçbir bilgi mevcut değildir. Bu soruların cevapları Osmanlı topraklarındaki Vefâî varlığının ortaya koyulmasıyla doğrudan ilgilidir. İlerleyen sayfalarda bu soruların cevabı aranacaktır.

Menakıbın Türkçe tercümesinde Seyyid Velâyet'in babası Seyyid Ahmed'in 1437 tarihinde Anadolu'ya geldiği ve 1481 tarihinde öldüğü belirtilmektedir (Menakıbnâme, 2006: 23). Buna göre, Seyyid Ahmed II. Murad döneminde cemaatiyle birlikte Anadolu'ya gelmiştir. Tahrir kayıtlarında onun yanında kendisine tabi Abdal olarak nitelenen dervişler olduğu, bunların yerleri ve yurtları olmadığından II. Mehmed tarafından avarız-ı divaniyyeden muaf tutuldukları belirtilmektedir. Seyyid Ahmed, örneğine çok sık rastlanılan bir şekilde, Ebu'l-Vefâ cemaatinin hem siyasi hem de dini lideridir. Dervişlere sağlanan bu muafiyetler muhtemelen yine II. Mehmed tarafından kaldırılarak Seyyid Velâyet'e *peygar-ı mübareke mülazemet* emr olunmuştur. Burada yanlış bir okuma söz konusu değilse, II. Mehmed'in Seyyid Velâyet'e peygar/savaş zamanında bazı mükellefiyet getirdiği anlaşılmaktadır. Fakat II. Mehmed'den sonra tahta geçen II. Bayezid muafiyetleri tekrar onaylamış, Seyyid Velâyet üzerinden peygar/savaş zamanında geçerli olan mükellefiyeti kaldırmış ve cemaatin tasarrufunu babası Seyyid Ahmed'den sonra Seyyid Velâyet'e bırakmıştır. I. Selim de babası tarafından verilen bu muafiyetleri 1513 tarihli hükümlerle genişletmiştir. Öte yandan cemaat 1437 tarihinde Ana-

dolu'ya gelmesine rağmen, ancak 1513 tarihli Kütahya evkaf defterinde tespit edilmektedir. Buna karşılık cemaate II. Mehmed döneminden itibaren vergi muafiyeti verildiği anlaşılmaktadır. Fakat her ne kadar tahrir defterlerinde Seyyid Ahmed ve cemaatine II. Mehmed döneminde muafiyet verildiği belirtilmiş olsa da vergi muafiyetinin II. Murad döneminden itibaren uygulandığı iddia edilebilir. Bu iddianın sebebi üzerinde aşağıda durulacaktır.

Seyyid Ahmed ve ona bağlı Vefâîlerin Osmanlı topraklarına sonradan gelmiş olmalarına rağmen, Osmanlı sultanlarından vergi muafiyeti almaları, Vefâîlerin hâlâ Osmanlılar nazarında önemli bir mevkiye olduklarını göstermektedir. Nitekim Osmanlı sultanları sadece cemaate muafiyet vermekle kalmamış, cemaatin tasarrufunu önce Seyyid Ahmed'e sonra oğlu Seyyid Velâyet'e, ondan sonra ise Seyyid Velâyet'in oğullarına ve damadına bırakmışlardır. Cemaatin gelirinin Seyyid Velâyet'ten sonra oğullarına ve damadına bırakılması onun etkisinin sonraki yıllarda devam ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde, hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçiren Sultan Velâyet'e de Osmanlı sultanları yakınlık göstermişler, İstanbul'daki tekkesine II. Bayezid ve kızı Fatma Sultan vakıflar tahsis etmişlerdir (İnalçık, 2000: 155; Şahin, 2017: 170). Seyyid Velâyet'in sultanlarla olan ilişkisinin I. Selim zamanında bozulduğu iddia edilmekteyse de (Şahin, 2017: 171), Ebu'l-Vefâ cemaatinin muafiyeti I. Selim zamanında genişletilmiştir. Buna göre I. Selim, babası II. Bayezid zamanından farklı olarak cemaati ulakdan, suhreden, ce-rahordan, sekbândan, hisâr yapılmasından, salgundan, doğancıdan, azebden, kürekçiden, nüzul tahlılından ve sâir avâriz-ı divâniyeden muaf tutmuştur. I. Selim, cemaatin muafiyetlerini genişleterek Seyyid Velâyet'in kendisine karşı olan tutumunu düzeltmek istemiş olmalıdır.

Öte yandan menakıbnâmede ve diğer kaynaklarda Seyyid Ahmed'in Osmanlı topraklarına nereden geldiğine dair herhangi bir bilgi yokken, tahrirlerde onun *yukarı canipten* Anadolu'ya geldiği belirtilmiştir. Osmanlı belgelerinde *yukarı canip* ifadesiyle Safevî Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bölgenin, açık bir ifade ile İran ve Azerbaycan'ın kastedildiği malumdur (Savaş, 2002). Bu itibarla Seyyid Ahmed'in cemaatiyle birlikte İran ve Azerbaycan civarından, yani Safevîlere ait olan bölgeden Anadolu'ya geldiği söylenebilir. Osmanlıların, *yukarı caniple* yani Safevîler ile ilişkisi olan veya olduğu düşünülen herkese karşı önyargılı davrandıkları ve bu kişileri takip ederek cezalandırdıkları bilinmektedir. Ebu'l-Vefâ cemaatine ve temsilcilerine karşı böyle bir

tavır takınmamalarının sebebinin ne olduğu açık değildir. Fakat onların Vefâî tarikatına mensubiyetlerinin yanında, Osmanlılar nazarında güvenilir bir aracı ve hami bulmuş olmaları bu önyargıyı ortadan kaldırmışa benzemektedir. Özellikle tam bu tarihlerde Safevî taraftarı olan kişilere karşı alınan tedbirler ve yayınlanan fetvalar bu iddiayı desteklemektedir. Burada Anadolu'ya gelen Vefâîler ile Osmanlı sultanları arasındaki ilişkiyi kimin ya da kimlerin tesis etmiş olduğu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla cemaat ve temsilcilerinin Osmanlılar nazarında muteber tutulmalarında ve muafiyet elde etmelerinde Aşıkpaşazâde'nin mühim bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Keza Aşıkpaşazâde'nin Osmanlı sultanlarının özel ilgisine mazhar olduğu, II. Murad'ın bütün seferlerine katılarak, onunla iyi ilişkiler kurduğu bilinmektedir (İnalçık, 2000: 122). İşte bu noktada Seyyid Ahmed ve cemaatinin daha II. Murad döneminden itibaren vergi muafiyeti almış olmaları ihtimali belirlemektedir. Onun tarafından verilen muafiyetler oğlu II. Mehmed tarafından da onaylanarak devam etmiş olmalıdır.

Osmanlı coğrafyasına II. Murad döneminde *yukarı canipten* gelmiş olan Seyyid Ahmed'in, oğlu Seyyid Velâyet'i İstanbul'da Aşıkpaşazade'nin yanına göndermesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Aşıkpaşazade, Seyyid Velâyet'in yetişmesinde, Zeyniliğe intisap etmesinde ve sultanlarla yakın ilişki kurmasında merkezi bir konumdadır. Aşıkpaşazâde'nin desteğini alan Seyyid Velâyet, merkezle yakın ilişkiler kurarak hem kendi nüfuz alanını genişletmiş hem de cemaatini dolayısıyla dervişlerini korumayı başarmıştır. Buna karşılık Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Ebu'l-Vefâ Bağdadî tarafından kurulan ve konar-göçer Türkmenlerce kabul edilen Vefâî tarikatına mensup olmaktan ziyade, Osmanlı yüksek kültür mensuplarının intisap ettiği Zeyniye Vefâîliğine bağlı olarak tanınmışlardır. Onların Zeyni olarak tanınmaları kendilerine ve ailelerine önemli avantajlar sağlamıştır. Böylece sultanlarla kurdukları yakın ilişki neticesinde onlara vakıflar bağlanırken, Seyyid Velâyet Denizli'de yaşayan cemaatin gelirlerini almaya devam etmiş, ayrıca cemaat üyeleri pek çok vergiden muaf tutulmuşlardır. Vefâî olmaları dışında herhangi bir ilişki tespit edilemeyen Aşıkpaşazâde, Seyyid Ahmed ve Seyyid Velâyet arasındaki bağlantı ve Aşıkpaşazâde'nin Seyyid Velâyet'e verdiği destek, Aşıkpaşazâde'nin ailesinden tevarüs eden Vefâî geleneğine bağlılığını sürdürdüğü şeklinde okunabilir. Buna rağmen her ne kadar yazdığı tarih kitabında, ailesinin Osmanlıların kuruluşundaki önemini vurgulamayı amaçlamış olsa da kendi Vefâîliğini ön plana çıkartmamış, Seyyid Ahmed ve Seyyid Velâyet'e tabi olan Vefâî

dervişlerinden de bahsetmemiştir. Bunun altında muhtemelen Seyyid Ahmed ve Seyyid Velâyet'in bir dönem heterodoks bir din anlayışına sahip olmaları yatmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Seyyid Ahmed'in yanında bulunan dervişler heterodoks bir inanca sahip olan Abdallardır. Bu bağlamda, aşağıda tartışılacağı gibi, Seyyid Ahmed ve Seyyid Velâyet'in de Ebu'l-Vefâ cemaati mensupları gibi heterodoks bir anlayışa sahip oldukları iddia edilebilir. Ayrıca bu tutumunun bir diğer sebebi de vaktiyle devlete karşı gelmiş bir sufi çevrenin bu şaibeli geçmişini silmek isteği olmalıdır (Ocak, 2006: 142; Ocak, 2017: 76). Bu noktada Aşıkpaşazâde'nin Vefâîlikten uzaklaştığı ve onun Vefâîliğine dair tarihi bir kaydın olmadığı yönündeki iddiayı yeniden gözden geçirmek gerekir. Onun Vefâîliğini ön plana çıkarmaması hem kendisinin hem de damadının sahip olduğu pozisyonu ve gelirleri kaybetmemek istemesiyle alakalı olmalıdır. Nitekim II. Mehmed döneminde gelirlerinden bir kısmını kaybetmesi karşısındaki sert üslubu nazarı dikkate alınırca, onun bu denli ince bir siyaset izlemiş olması akla yatkındır (İnalçık, 2000: 129).

Seyyid Ahmed'in liderliğinde Anadolu'ya gelen Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ cemaatini, sadece konar-göçer bir grubun ötesinde Vefâî dervişleri olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. 1530 tarihli tahrir defterinde, cemaatle ilgili bilgi verilirken onların Seyyid Ahmed ve Seyyid Velâyet'e müteallik dervişler olduğu yönündeki bilgi de bu hususu gösterir niteliktedir. Bu cümleden olarak cemaat 1513 tarihinde 121 hane, 8 mücerred ve 1 imam olmak üzere 130 nefer; 1520 tarihinde 184 hane, 29 mücerred ve 1 muhassıl olmak üzere 214 nefer; 1530 tarihinde 193 hane, 10 mücerred ve 1 muhassıl olmak üzere 204 neferdir. 1571 tarihli defterde hane ve mücerred tasnifine gidilmemiş olup, cemaatin sahip olduğu nefer sayısı 248'e yükselmiştir. Cemaatin bennak, kara, arus, ağnam ve bad-ı heva vergileri 1513'de 2200, 1520'de 2800, 1530 ve 1571'de ise 2700 akçedir. Muhassıl olarak kaydedilen vergi görevlisinin, cemaat üyelerinden vergileri toplayıp, İstanbul'da ikamet eden Seyyid Velâyet'e ve sonrasında oğullarına iletildiği söylenebilir. Cemaatin nüfusuna dair bu bilgiler, onların bölgeye ilk geldiği zaman bile 600 civarında bir nüfusa sahip olduğunu, bu sayının ise 1530'da 1000 civarına yaklaştığını göstermektedir. Hane ve mücerred tasnifinin yapılmadığı 1571 tarihinde de cemaatin nüfusu yine yaklaşık 1000 kişidir. Öte yandan tahrir defterleri dışında cemaatle ilgili bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Sadece 1573 tarihli bir hükümde, bazı kimse-lerin cemaatin hâsıllarına müdahale ettiklerine dair bir bilgi mevcuttur. Buna göre Seyyid Velâyet'in oğlu tarafından cemaatin hâsıllarına müdahale edildiği

merkeze şikâyet edilmiş, buna mukabil cemaatin vergilerine *dahl ve taarruz edilmemesi* emredilmiştir (Gökçe, 2000: 299). Turan Gökçe tarafından verilen bu önemli bilginin kaynağına, defter veya sayfa numarası yanlış olduğu için ulaşılamamıştır. Seyyid Velâyet'in oğlu olarak geçen bu kişi ondan sonra zaviyenin başına geçtiği bilinen oğulları Derviş Mehmed, Mustafa Çelebi veya damadı Gazzâlîzâde Abdullah Efendi olmalıdır. Tarih itibariyle bu kişinin Gazzâlîzâde Abdullah Efendi olması muhtemeldir (Şahin, 2017: 172; Çelik, 2016: 69). Bu durum cemaat ve aile üyeleri arasındaki ilişkisinin uzun bir müddet devam ettiğini göstermektedir.

Cemaatin nüfusuyla ilgili yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, 1573 tarihine kadar takip edilen Vefâîlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Böylece kuruluş döneminde Osmanlı topraklarında bulunan Geyikli Baba ve cemaati dışında, sonraki dönemlerde de bu topraklarda kalabalık bir Vefâî topluluğunun yaşadığı tespit edilmektedir. 1000 kişilik kalabalık bir grubun tespiti, Anadolu'nun farklı yerlerinde de Vefâîlerin yaşadığına dair kuvvetli bir veridir. Anadolu Alevîliğinin tarihsel alt yapısında Vefâîliğin bu denli kuvvetli olması bu grupların oynadığı rol ile yakından ilişkili olup, Alevî ocak kurucularının Ebu'l-Vefâ'ya bağlanması onların etkisiyle mümkün olmuştur. Öte yandan Ebu'l-Vefâ cemaati tahrirlere her ne kadar Yörük olarak kaydedilmiş olsa da, bölgenin asli unsuru olan diğer Yörük gruplarıyla ilgilerinin bulunmadığı, sadece konar-göçer bir yapıya sahip oldukları ve Batı Anadolu'da yaşadıkları için Yörük olarak kaydedildikleri söylenebilir. Zaten İran veya Azerbaycan tarafından kalkıp Denizli civarına gelmiş olmaları da onların konar-göçer bir yapıya sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Cemaat muhtemelen burada iktisadi faaliyetlerini sürdürebilmek için bölgeye mahsus dar alan konar-göçerliğine devam etmiştir (Gülten, 2016: 40). Keza cemaatin vergileri arasında bulunan koyun vergisi, diğer Yörük grupları gibi onların da iktisadi yapısının hayvancılığa dayandığını göstermektedir.

Seyyid Ahmed'in cemaatiyle birlikte Denizli civarına gelmiş olması da üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Zira Denizli bölgesi Osmanlıların kurucu unsuru olan Kayıların kalabalık bir şekilde yaşadığı yerler arasındadır. Kayılar yoğun olarak Denizli kazasının Aydos, Kaşiyenice ve Alaşehir nahiyelerine, bazı kolları ise Kütahya sancağının Kula, Şeyhli ve Uşak kazalarına dağılmıştır. Bahsedilen yerlerde Kayıların meskûn olduğu pek çok köy bulunmaktadır (Gülten, 2016: 239; TD 49: 123-135; TD 438: 49-50; TD 47: 324b-330b). Vefâîlerin, Kayıların bulunduğu bu bölgeye göç etmesi, Osmanlı

kuruluşu sırasında başlayan Osmanlı-Vefâî ilişkisinin sonraki yıllarda da devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kütahya bölgesinde Geyikli Baba'ya tabi Vefâî dervişlerinin de yaşamış olması, Seyyid Ahmed'in buraya gelmesinde etkili olmalıdır. Anadolu'ya sonradan gelen Seyyid Ahmed'in oğlu Seyyid Velâyet'i İstanbul'da Aşıkpaşazâde'nin yanına göndermesi nazarı dikkate alınırsa, Vefâîlerin birbirleriyle irtibat halinde oldukları zaten anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Seyyid Ahmed'in cemaatini bölgeye getirirken, buradaki Vefâîlerden haberdar olduğu düşünülebilir.

Kütahya ve Afyon'da Ebu'l-Vefâ isimli zaviyelerin olması, bölgedeki dolayısıyla Anadolu'daki Vefâîlerin bahsedilen cemaatle sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir. 1513 tarihinde Kütahya'nın Taşoluk mahallesinde bulunan Ebu'l-Vefâ zaviyesi Mevlana Muslihiddin'in tasarrufunda olup, bu tarihte zaviye 70 akçe gelire sahiptir. 1571 tarihli defterde ise zaviye hakkında daha ayrıntılı bilgi mevcuttur. Buna göre II. Mehmed nişanıyla Seyyid Mehmed'in tasarrufuna bırakılan zaviye, ondan sonra II. Bayezid'in nişanıyla Derviş Sinan tarafından yönetilmiştir. II. Selim ise zaviyeyi Derviş Hüseyin'in tasarrufuna bırakmıştır. Bu tarihte zaviyenin geliri 113 akçeye yükselmiştir (MAD 262: 3; TD 560: 28b). Afyon'daki Ebu'l-Vefâ zaviyesi de şehir merkezinde bulunmakta olup, zaviye Mahmud Fakih veled-i İshak'tan sonra Mustafa'nın tasarrufuna bırakılmıştır. 1575 tarihinde zaviyenin geliri 100 akçedir (TD 575: 14a). Her iki zaviyenin de şehir merkezlerinde bulunması, Seyyid Velâyet ve Aşıkpaşazâde dışında da bazı Vefâîlerin şehir merkezlerinde yaşadığının bir delilidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bahsedilen zaviyelerin tespiti de Vefâî dervişlerinin Anadolu'nun pek çok yerinde faaliyet gösterdikleri anlamına gelmektedir.

Öbür taraftan İstanbul, Kütahya ve Afyon'da yaşayan Vefâîler ile kırsalda konar-göçer hayat yaşayan Vefâîlerin dini yaşayış biçimlerinin ayrıştığı söylenebilir. Sünni bir tarikata intisap ederek şeyh konumuna gelen Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet'in temsil ettiği kolda Sünnilik vurgusu yoğun olarak hissedilirken (İnalçık, 2000: 135), kırsalda yaşayan Vefâîlerin heterodoks bir anlayışa sahip oldukları iddia edilebilir. Nitekim Ocak'ın da ifade ettiği üzere, Kalenderi akımından etkilenen tarikat XIII. ve XIV. yüzyıllarda tamamen heterodoks bir niteliğe bürünmüştür (Ocak, 2017: 76). Bu çerçevede konar-göçer bir hayat süren cemaat üyelerinin, heterodoks özelliklerini XVI. yüzyılda da devam ettirdikleri söylenebilir. Nitekim Seyyid Ahmed'in yanında bulunan dervişlerin Abdal olarak kaydedilmiş olmasının yanında, ce-

maat üyelerinden bazılarının 1571 tarihli defterde de Abdal olarak kaydedilmiş olmaları, onların Kalenderi geleneğinden etkilendiklerini göstermektedir. Aslında cemaatin hem siyasi hem de dini lideri olan Seyyid Ahmed'in yanında bulunan dervişlerin Abdal olduğuna yönelik bilgi, onun da heterodoks bir inanca sahip olduğu anlamına gelmektedir. Cemaat ile aynı dini anlayışa sahip olmadan onların siyasi ve dini liderliğini yapmış olması söz konusu olamaz. Her biri bir aşiretin hem dini hem siyasi lideri olan Baba İlyas, Dede Karkın, Hacı Bektaş ve Sarı Saltık örnekleri bu görüşümüzü desteklemektedir. Bu kişiler kendi cemaatlerinin siyasi ve dini liderliğini yaparken, cemaat üyeleri de onlarla aynı dini anlayışa sahipti. Bu itibarla ilk tasavvuf terbiyesini babasından alan ve muhtemelen bir müddet de olsa cemaat üyeleriyle birlikte yaşayan Seyyid Velâyet'in de İstanbul'a gitmeden önce, heterodoks bir anlayışa sahip olduğu ileri sürülebilir. Onun Sünni bir çizgiye evrilmesi, kayınpederi ve Zeyni şeyhi olan Aşıkpaşazâde ile tanışmasından sonra olmalıdır. Zira cemaatin tasarrufu Seyyid Velâyet'e bırakılırken, 1530 tarihli defterde cemaat üyelerinden Seyyid Velâyet'e müteallik dervişler olarak bahsedilmiş olması, Seyyid Velâyet ve dervişler arasındaki yakınlığın bir tezahürü olarak yorumlanabilir (TD 438: 53). Bununla birlikte Seyyid Velâyet'in, cemaatin gelirlerini tasarruf etmesinin dışında, dervişlerle nasıl bir ilişki kurduğuna dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat cemaat üyeleri arasında vergi toplamakla görevli bir muhassılın varlığı, onun vasıtasıyla Denizli'de yaşayan cemaat üyeleriyle vergi özelinde de olsa bağlantı kurduğunu göstermektedir. Öte yandan cemaatin pek çok vergiden muaf tutulmasında Seyyid Velâyet'in etkisinin olmadığı düşünülemez. Bu bakımdan onun cemaatle bağlantısını hiç kesmediği kuvvetle muhtemeldir.

3.Sonuç

Ebu'l-Vefâ cemaati hakkında tahrirde bu denli ayrıntılı bilgi verilmemiş olsaydı, biz bu cemaatin Ebu'l-Vefâ, daha doğrusu Vefâîler ile ilgili olabileceği konusunda sadece tahminler yürütecektik. Bu örnek aslında Anadolu'nun dini hayatında rol oynamış kişilerin ismiyle anılan cemaatlerin, onlarla bağlantılı olabileceğini göstermesi açısından da son derece önemlidir. Bu bağlamda Ebu'l-Vefâ cemaati Seyyid Ahmed'in siyasi ve dini liderliğinde II. Murad'ın saltanat yıllarında Safevî Devleti'nin hâkimiyet sahası içinde olan İran veya Azerbaycan taraflarından Osmanlıların asli kurucu unsuru Kayıların ve Vefâîlerin yaşadığı Denizli civarına gelmiştir. Seyyid Ahmed, Safevîlerin hâ-

kim olduğu bölgeden Osmanlı topraklarına gelirken, yanında kendisine bağlı Abdal olarak nitelenen Vefâî dervişleri de vardı. Vefâî dervişlerinden Abdal olarak bahsedilmesi tarikatın Kalenderi etkisinde kalarak heterodoks bir yapıya büründüğünü göstermektedir. Buna karşılık Seyyid Ahmed'den sonra cemaatin önderliğini ve tasarrufunu üstlenen oğlu Seyyid Velâyet, İstanbul'a gittikten sonra Sünni bir anlayışa evrilmiştir. Onun bu anlayışa sahip olmasında hem Vefâî hem de Zeyni şeyhi olan Aşıkpaşazâde ile tanışması etkilidir. Aşıkpaşazâde, Seyyid Ahmed'in ve cemaatinin Osmanlı topraklarında muafiyet almasında ve onların merkezi hükümetle ilişki kurmasında kilit bir rol oynamıştır, Seyyid Ahmed ve cemaatinin hamiliğini üstlenmiştir. Bu husus Aşıkpaşazâde'nin, Baba İlyas'tan itibaren aile içinde yaşayan Vefâî geleneğine ömrünün sonuna kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Seyyid Velâyet'in İstanbul'da Vefâî geleneğinden gelen Aşıkpaşazâde'nin yanına gitmesi, Vefâî grupları arasındaki iletişimi gösterir niteliktedir. Aşıkpaşazâde'nin Vefâîliğin yanında Zeyni şeyhi de olması, Seyyid Velâyet'in hayatında önemli bir değişiklik meydana getirmiştir. Nitekim Zeyniyye tarikatına intisap eden Seyyid Velâyet, Vefâîliğinden ziyade Zeyni şeyhi olarak tanınmıştır. Bu durum sahip oldukları ayrıcalıkları kaybetmemek için takip ettikleri ince bir siyaset olarak değerlendirilebilir. Böylece hem heterodoks geçmişlerini hem de devlete isyan eden kişilerin neslinden geldiklerini gizlemeyi denemişler ve bu noktada da başarılı olmuşlardır. Yine Seyyid Ahmed'in, kendisine bağlı olan cemaatini Vefâîlerin yoğun olarak bulunduğu bir bölgeye getirmesi de Vefâîler arasındaki ilişkinin kuvvetli olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca 1573 tarihine kadar takip edilebilen Yörükân-ı Ebu'l-Vefâ cemaatinin üyeleri aynı zamanda Vefâî tarikatına bağlı dervişlerdir. Onların 1000 kişilik kalabalık bir nüfusa sahip olması Vefâîlerin sayısının önemli bir oranda olduğunu göstermektedir. Cemaat üyeleri etrafa dağılarak Vefâî tarikatının yaşatıldığı zaviyeler kurmuşlar, böylece kendi tarikatlarını yaymaya devam etmişlerdir. Kütahya ve Karahisar-ı Sahip kaza merkezlerinde tespit edilen zaviyeler bu hususun açık birer örneğidir. Bahsedilen zaviyelerin varlığı dışında elimizde başka bir bilgi mevcut değilse de yaklaşık 1000 kişilik bu grubun uzun bir müddet bölgede etkili olduğu söylenebilir. Zamanla diğer tarikatların veya bölgedeki Alevî grupların içinde eridikleri anlaşılmaktadır. Tespit edilen Vefâîler dışında Osmanlı topraklarında daha fazla bir grubun yaşadığı muhakkaktır. Nitekim Alevî ocak kurucularının pek çoğunun Ebu'l-Vefâ ve Vefâîliğe bağlanması da muhtemelen onların girişimleri sonucu olmuştur.

Sonnotlar

- 1 Vakf-ı Zâviye-i Şeyh Hasanlu tâbi'-i nâhiye-i Muşar nâm-ı diğeri Seyyid ki merhûmü'l-mağfûrın leh Sultân Alaaddin nevvire Allâhu merkadehu iki başın bile vakf eylemiş zikr olan karye mezâri'in tamâm mâlikâneleri ve cânib-i divânîleri merhûm Seyyid Ebu'l Vefâ Tâcü'l-Ârifin kaddese Allâhu sırahü'l-'aziz evlâdından Şeyh Ahmed Tavil.
- 2 MAD 262, s. 451: Cemâ'at-i Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ tâbi'-i Donuzlu der tasarruf-ı Seyyidi's-sâdât Seyyid Velâyet bin Seyyid Ahmed bin Seyyid Ebu'l-Vefâ sâbıkan cemâ'at-i mezbûrenin mu'âfiyeti nesh olunub üzerlerine rûsûm vaz' olunub mezbûr Seyyid Velâyet mezkûrların rûsûmuyla peykâr-ı mübâreke mülâzemet emr olunmuş imiş ba'dehu mezkûr cemâ'at hakkında merhûm Seyyid Ebu'l-Vefâ oğlu mezbûr Seyyid Ahmed'e Sultân Mehmed tâbe serâhu sadaka eylediği mu'âfnâme Hazret-i Hüdâvendigâr'a 'arz olunub ânlar dahî müselleme ve musaddak mukarrer dutub mezbûr Seyyid Velâyet üzerinden hizmet-i mülâzemeti ref' edib cemâ'at-i müşârûn-ileyhânın mu'âfiyetlerin mukarrer kılib sâbıkan atası tasarruf eylediği minvâlce kendi dahî mutasarrıf ola deyu eline hükm-i cedid-i cihân-mutâ' sadaka eylemiş görölüb muhassıl-ı mazmûn-ı hükm-i meymûn deftere sebt olundu.

BOA TD nr. 49, s. 799; KKA TD nr. 48, v. 148b: Cemâ'at-i Yörükân-ı Seyyid (E)bu'l-Vefâ tâbi'-i Donuzlu der tasarruf-ı Seyyidi's-sâdât Seyyid Velâyât (bin) Seyyid Ahmed bin Seyyid (E)bu'l-Vefâ sâbıkan cemâ'at-i mezbûrenin mu'âfiyesi teslim olunub üzerlerine rûsûm vaz' olup mezbûr Seyyid Velâyet'e mezkûrların rûsûmuyla peygâr-ı mübâreke mülâzemet emr olunmuş imiş ba'dehu mezkûr cemâ'at hazret-i merhûm Seyyid (E)bu'l-Vefâ oğlu mezbûr Seyyid Ahmed'e Sultân Mehmed tâbe serâhu sadaka eylediği mu'âfnâme hazret-i Hüdâvendigâr'a 'arz olunub ânlar dahî müselleme ve mukarrer dutub mezbûr Seyyid Velâyet üzerinden hizmet-i mülâzemeti ref' idüb cemâ'at-i müşârûn-ileyhânın mu'âfiyetlerin mukarrer kılib sâbıkan atası tasarruf eylediği minvâlce kendü dahî mutasarrıf ola deyu eline hükm-i şerif-i cedid sadaka eylemiş görölüb mazmûn-ı hükm-i meymûn deftere sebt olundu kim minba'd cemâ'at-i mezbûra mutasarrıf olan Seyyid Velâyet'den hizmet-i mülâzemet taleb olunmayub hiç cemâ'at-i mezbûre dahî 'avârıza katılmıya zirâ mu'âfnâmeler mücebince hânehâ-i 'avârızdan ihrâc olunmuşlardır deyu sûret-i defter-i 'atîfde mastûr ve mukayyeddîr el-ân kemâkân Seyyid Velâyet mutasarrıf imiş elân elindeki mukarrernâmeleri göröldü cemâ'at-i mezkûre-i Seyyid Ahmed bin Ebu'l-Vefâ aralarında câri olan 'âdet üzerine tasarruf idüb hâricden kimesne dahl idegelmemiş ise girü kemâkân mezkûrun oğlu Seyyid Velâyet dahî ol minvâlce müstakıll mutasarrıf olup kimesne dahl eylemeye Seyyid Velâyet elinde olan mu'âfnâmenin sûreti budur bundan evvel Seyyidi's-sâdât ve menba'ü'l-ehli's-sa'âdât Seyyid Ebu'l-Vefâ oğlu Seyyid Ahmed yukarı cânibden bu vilayete gelince kendülere müte'allık dervişlerden bir nice kimesne bile gelüb abdâllar olub ellerinde yerleri ve yurdları olmaduğı sebebden 'avârız-ı divâniyeden mu'âf ve müselleme olmak için merhûm ve mağfûr babam Sultân Bâyezid Hân 'aleyhi'r-rahmeti ve'l-gufrân hükm-i şerif sadaka eylemiş imiş hâliyen Hakk subhânehu ve ta'âlânın 'avn-i 'inâyeti ile serîr-i saltanat bana müyesser olub cülûs-ı hümâyûn vâkı' oldukda ol hükmü 'aynı ile getürüb 'atebe-i 'ulyâma 'arz idüb mukarrernâme ve hükm-i cedid taleb itdükleri ecilden ben dahî ânların mu'âfiyetini müselleme ve mukarrer dutub müceddeden bu hükm-i şerifi virdim ve buyurdum ki zikrolunan dervişler berkarâr-ı sâbık ulakdan ve suhreden ve cerahordan ve sekbândan ve hisâr yapılmâsından ve salgundan ve doğancıdan ve 'azebden ve kürekçiden ve nüzul tahlından ve sâ'ir 'avârız-ı divâniyeden emîn ve mu'âf olalar eğer neylü ve neysüz demeyeler benden hükm-i şerif-i 'âmm varur ise ânları üşendirmeyeler ve rahmet virüb ve dahl kılmayalar şöyle bileler ol bâbda hiç ferd efrâd-ı âferideden kâ'inen men kâne ve keyfe ve mâ-kâne mâni' ve dâfi' ve münâzi' olmaya deyu kayd olunmuşdur defter-i köhne el-ân 'alâ mâ-kâne deyu kayd olunmuş.

BOA. TD nr. 438, s. 53: Cemâ'at-i Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ tâbi'-i Donuzlu der tasarruf-ı Seyyidi's-sâdât Seyyid Velâyet bin Seyyid Ahmed bin Seyyid Ebu'l-Vefâ kendüye müte'allık dervişleriyle tekâlif-i 'örfiyeden ve 'avârız-ı divâniyeden mu'âf olalar deyu kayd olunmuş.

Hâne 193, Mücerred 10, Muhassıl 1.

Hâsıl 'an resm-i bennâk ve mücerred ve resm-i 'arûsane ve 'âdet-i ağnâm ve bâd-i hevâ fi sene 2700.

Kaynaklar

1.Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

Tahrir Defterleri (TD): 49, 156, 438.

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 262.

Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tahrir Defterleri (TD): 47, 48, 560, 575.

2. İnceleme ve Araştırmalar

Aşık Paşaoğlu Tarihi. (1992). Hazırlayan. Hüseyin Nihal Atsız, İstanbul.

Çelik, İsa. (2016). “Hacı Bayram-ı Veli’nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu*, Ankara.

Gülten, Sadullah. (2016). *Atayurttan Anayurda Yörükler*, Ankara: Gece Kitaplığı.

Gülten, Sadullah. (2018). “Anadolu’da Bir Vefâî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Heterodoks Dervişler ve Alevîler*, Ankara: Gece Kitaplığı.

Gülten, Sadullah. (2018). “Bir Heterodoks Derviş Kimliğinin İnşası yahut Vefâîlikten Alevîliğe: Şeyh Çoban ve Evladına Dair”, *Heterodoks Dervişler ve Alevîler*, Ankara: Gece Kitaplığı.

Gökçe, Turan. (2000). *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Lâzıkıyye (Denizli) Kazası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnalçık, Halil. (2000). “Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, *Söğüt’ten İstanbul’a*, Derleyenler. O. Özel-M. Öz, İstanbul: İmge Yayınları.

Karakaya-Stump, Ayfer. (2015). *Vefâîlik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar. (1994). “Ebu’l-Vefâ el-Bağdadî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar. (2006). “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Bellekten*, C. LXX.

- Ocak, Ahmet Yaşar. (2017). “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2013). “Zeyniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 44, İstanbul.
- Savaş, Saim. (2002). *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Şahin, Haşim. (2017). “Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâî Tarikatı”, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Şahin, Haşim. (2017). “Vefailik İle Zeynilik Arasında Bir Osmanlı Mutasavvıfı: Seyyid Velâyet”, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tacü’l-Arifin Seyyid Ebu’l-Vefâ Menakıbnâmesi* (2006), Hazırlayan. Dursun Gümüšoğlu, İstanbul: Can Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. (2009). “Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde’ye Eleştirel Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 51.
- Yılmaz, Hacı. (2017). “Sivas Merkezli Şeyh Şazi/Şadılı/Molla Yakup Ocağı”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, C.14.

BEKTAŞİLİK ALEYHİNE SÖYLENENLERE AHMET RIFKI'NIN CEVAPLARI

Answers to Arguments Against Bektashi Order by
Ahmet Rıfki

H. Dursun GÜMÜŞOĞLU*

Öz

İslâm'ın tasavvufî bir yorumu olan Bektaşilik, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemlerden 19. yüzyıla kadar toplum hayatında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren Türk dinî hayatının iki temel kurumundan biri olan tekkelere dayanarak gelişme göstermiştir. Bu bağlamda kendisine faydası olabilecek kişileri ve kurumları koruyup desteklemiştir. İdaresi bakımından vakıflar; mazbut, mülhak ve müstesna vakıflar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Hacı Bektaş Dergâhı da Osmanlı Devleti'nde sekiz müstesna vakıftan birisidir.

Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî Tekkelerinin 1826 yılında kapatılmasından sonra, dergâhlardaki sosyal, kültürel yaşam ile ilgili kayıtlar da büyük ölçüde kaybolmuştur. Bektaşilik aleyhine pek çok kitap yazılmış, buna tepki olarak Bektaşiler de cevap amaçlı kitaplar yazmışlardır. Bu kitaplardan birisi de Ahmet Rıfki'nin *Bektaşî Sırrı* adındaki eseridir.

Eserde Bektaşiliğin diğer tarikatlarla olan ilişkileri, ulemanın mutasavvıflara karşı tavrı, Çelebiler, Bektaşî Babaları ile Nakşî şeyhlerinin ilişkileri, Yeniçeri Ocağı'nın ve Bektaşî tekelerinin haksız yere kapatılması, babaların lâyıık olmadığı cezalara çarptırılması meseleleri, Kalender Çelebi ayaklanması, Hurufiliğin etkisi, mücerretliğe farklı bakış açıları gibi konular işlenmiştir. Ayrıca Cemalettin Çelebi'nin yazdığı *Müdafaa* adındaki eserde, Bektaşî Babaları aleyhinde söylediklerine Ahmet Rıfki'nin verdiği cevaplar, Bektaşilik inancı ve tarihine dair pek çok karanlık noktaya ışık tutacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî Babası, Çelebiler, Hurufilik, Hacı Bektaş Tekkesi, Ahmet Rıfki

Abstract

Bektashi Order, which is a Sufi school of Islam, had held an important place in the social life of Ottoman Empire, from the beginning till the 19th century. Ottoman Empire has flourished from the beginning, depending on one of the two important institutions of Turkish religious life; tekkes. In this regard, the empire has always supported the people and the institutions which are important for its existence. There were three kinds of charity foundations in Ottoman Empire; regular, added and special. Tekke of Hacı Bektaş Veli was one of the eight special charity foundations in the empire.

After the dissolution of the Janissary troops and the tekkes of the Bektashi Order in 1826, many documents regarding the social and the cultural life in tekkes were lost. After this peri-

* Araştırmacı, Türkiye, dursungumusoglu@hotmail.com

od, many books were written against the Bektashi Order and in response, several books were written by Bektashi Babas, in order to answer these arguments against the Order. One of these books is the *Bektashi Secret* by Ahmet Rıfki.

The book includes topics about; the relations of the Order with other orders, the attitude of Orthodox clergy towards Sufi people, the Çelebi family, the relations of Bektashi Babas with Naqshbandi sheikhs, unrightfully dissolution of the Janissary troops and the tekkes of the Bektashi Order, unlawful punishments of the Bektashi Babas, Kalender Çelebi uprising, the effects of Hurufi Movement, different perspectives about celibacy, etc. In addition to all these, the answers regarding the arguments against the Bektashi Babas in the book called *Müdafaa* written by Cemalettin Çelebi, enlightens many unknown aspects about the history and the belief system of the Bektashi Order.

Key Words: Bektashi Babas, Çelebi Family, Hurufi Movement, Tekke of Hacı Bektaş Veli, Ahmet Rıfki

1. Ahmed Rıfki'nin Kısa Özgeçmişi

Ahmet Rıfki'nin şu ana kadar elimize geçen en detaylı özgeçmişi torunu Evin Doğu aracılığıyla tarafımıza ulaştırılmıştır. Kendisi tarafından yazıldığı üzere kısa özgeçmişi şu şekildedir: “Türk düşün, siyasi ve yayın dünyasında Baba Rıfki veya Sakallı Rıfki adıyla da bilinen Ahmet Rıfki'nin bilinmezliklerle dolu hayatı 1884 yılında Aksaray'da başladı denilse de kimi kaynaklar 1885 kimileri 1882 yılını yazar. Tek çocuğu Tabende Doğu'nun babasından kalan belgeleri değerlendirmesi için verdiği araştırmacı yazar Hilmi Yücebaş, 1976 yılında yayınladığı *Hiciv ve Mizah Antolojisi*'nde Ahmet Rıfki'nin babası olarak Kesedar Ahmet Rıfat adını verir. Ahmet Rıfat Bey defterdarlık yapmış varlıklı bir kişidir. Kızı Tabende Doğu'nun verdiği bilgiye göre de Ahmet Rıfki'nin annesi İrfan Hanım Kafkasya'dan gelen bir dervişin kızıdır. Ağabeyi İzzettin Bey ve ablası Azize Hanım ile üç çocuklu ailenin en küçüğüdür. Ahmet Rıfat Bey küçük oğlu Ahmet Rıfki'ya önce evde eğitim verir. Saint Benoit'dan sonra Hukuk ve Tıbbiye'ye devam etmişse de eğitimini siyasi olaylar nedeniyle tamamlayamamıştır. Arapça, Farsça, Fransızca ve Latince'yi çok iyi derecede bilen Ahmet Rıfki 1908-1912 yıllarında basında çalışmış, özellikle Karagöz, Geveze, Eşek, Malum, Eşref, Züğürt, Zeka, Falaka gibi mizah dergilerinde aktif olarak görev almıştır. Hürriyet ve İtilaf Fırkası üyesi Ahmet Rıfki, Tıbbiye-i Şahane'nin son sınıfında iken üzerinde Abdülhamit aleyhtarı bir yazı bulunması nedeniyle 1913-1920 yıllarında Anadolu'ya sürgün olarak gönderilmiştir. 1913 yılında Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra muhalifler üzerindeki baskı epeyce artmış, bir kısmı Sinop'a sürülmüştür. Ahmet Rıfki'nin Sinop'a sürülenler arasında olduğuna dair kesin bir bilgimiz

bulunmamaktadır. Ancak yazılarında yedi yıl kadar süren bir suskunluk vardır ve o zor yılları “*Kendi Ölümüne Tarih*”te şu dörtlükle dile getirmiştir:

Fakat eyvah, siyaset denilen âfet-i cân
Uğruna servet ü aramımı mahvettim pek
Yaşadım hayli zaman zulm ile zindanlarda
Nefy olundum yedi yıl kalmadı menfâ ve kürek

Ancak hangi şehir veya şehirlerde olduğunu bilmiyoruz. Hapisten II. Meşrutiyet’in ilanı ile kurtulur. İttihad ve Terakki aleyhtarlığı çizgisinde ilerleyen siyasi hayatında iki sosyalist fırkanın, Osmanlı Demokrat Fırkası ile Osmanlı Sosyalist Fırkası’nın üyeleri arasında yer almıştır. Siyasi yazıları *İştirak*, *İnsaniyet* gibi dergilerde yer almış ve özellikle dünyadaki sosyalist kişileri konu edinmiştir. 1942 yılında yayınlanan *Yeni Yol Dergisi*’nin kapığında Ahmet Rıfki’yi “Halkçı-Devrimci Türk Şairi Baba Rıfki” olarak tanıtan başlık onun Hürriyet ve İtilafçı yanına ağırlık verildiğini gösterir. Ahmet Rıfki tarikat ehli kimliğine denk düşen bir örgütlenme içinde de bulunmuştur. Tarikat-ı Salahiye Cemiyeti 1920 yılında İstanbul’da kurulmuştu. Kiraz Hamdi Paşa tarafından kurulan cemiyetin amacı İslam dünyasını kuşatan ve gözeten bir politika gütmektir. Gazeteci Ali Kemal’in 1922 yılında linç edilerek öldürülmesi üzerine başlayan olaylar sırasında Ahmet Rıfki’nin yanında yazar gazeteci Münir Süleyman Çapanoğlu vardır. Muhaliflere yönelik linç girişimlerinden ürken Ahmet Rıfki pek çok muhalif gibi İngiliz sefaretinden yardım ister ve önce Taşkışla’ya, ardından bir gemi ile Mısır’a gider. Kahire’de 1,5 yıl kalan ve ticaretle hayatını kazanan Ahmet Rıfki buradan Batı Trakya’ya, İskeçe’ye gider. 1927 yılında İskeçeli Ayşe Hanım ile evlenir. Bu evlilikten bir yıl sonra tek çocuğu olan kızı Tabende doğar. Ahmet Rıfki sevincini bir kıtayla dillendirir:

Kırk beşimden sonra bir kızım oldu
Şevk u meserretler uyandı bende
Ay doğdu semadan tarih söyledi
Doğdu muharremde Fatma Tabende

Kıtanın altındaki tarih 3 Haziran 1929 saat 05.00’tir. İskeçe’de hayatını ilkokul öğretmenliği yaparak kazanan Ahmet Rıfki siyasetten yine uzak durmamış, muhalif kimliği ile pek çok kişiyi karşısına almıştır. Ahmet Rıfki 15 Ağustos 1935 yılında 52 yaşında aniden hastalanarak hayata veda eder.

Eşi Ayşe Hanım'ın kızı Tabende'ye anlattığına göre de ölümünü bir yıl önceden “*Ayşe, 15 Ağustosta doğdum 15 Ağustosta öleceğim*” diyerek bildirmiştir. “*Kendi Ölümüne Tarih*” isimli şiirinin sonuna eklediği notta şöyle yazar: “*1934 yılının başlarında bir gün ‘Rıfki azmetti beka semtine canan diyerek’ mısraı içime doğdu. Hesap ettim 1935 çıktı.*” Dediği olur ve 1935 yılında vefat eder. Onun ölümünden sonra kızıyla eşi beş yıl daha İskeçe’de yaşarlar. 1940 yılında Türkiye’ye gelirler. Ayşe Hanım’ın evi ve tüm eşyaları İskeçe’de kalmıştır. Ayşe Hanım, kızını yatılı okula yerleştirip geri dönüp evi satmayı planlamaktadır. Ancak Yunan-İtalyan savaşının çıkması bu planını geçersiz kılar. Ayşe Hanım, Türkiye’ye gelirken muhalif olarak tanınan eşine ait pek çok kitabı, belgeyi vb. imha etmiştir. Türkiye’ye gelince Ahmet Rıfki’nin ailesi ile de irtibata geçmek isterler. Ablası Azize Hanım’ın oğlu Rafet Canitez’dir. Canitez ailesi Ayşe Hanım ve kızına “*Biz Rıfki’nin adını sildik*” derler. Tabende Doğu da elinde kalan az sayıdaki kitap ve yazıyı da Hilmi Yücebaş’a vermiş, ancak onun ölümünden sonra oğlu hiçbir belgeyi geri vermeyeceğini söyleyince Ahmet Rıfki’ya ilişkin olmadık hayat öyküleri de maalesef kendi kitaplarında yer almıştır. Oysa Hüsrev Hatemi, *Türkiye’den Çizgiler* (1990) adlı eserinde, Hilmi Yücebaş ise, *Hiciv ve Mizah Edebiyatı Antolojisi* (1976) adlı eserinde dedemiz Ahmet Rıfki’nin hayatını gerçeğe en yakın şekliyle anlatmışlardı. En son Dr. Hayriye Topçuoğlu Ahmet Rıfki’nin Hayatı ve Eserlerini (2001) konu almıştır. Tez yazımı sırasında kızı Tabende Doğu ile ayrıntılı görüşmelerde bulunmuş ve tezinin bir kopyasını da bize ulaştırmıştır. Aynı konuyu Sayın Topçuoğlu internette sitesinde de yayınlamıştır. Ahmet Rıfki’nin eserlerini pek çoğumuz biliyoruz. Dergilerde yayınlanan yazılarının dışında kitap olarak yayınlanan eserleri ise *Hizmetçi Belâsı* (1911), *Nakus-i Âdem* (1911), *Bektaşî Sırrı* (1909, 1910, 1911) ve *Bektaşî Nefesleri* (1913)’dir. Bu eserlerden belki de en önemlisi olan *Bektaşî Sırrı* adlı eser farklı yayınevleri tarafından yayınlanmıştır. Ancak üzülerek görülmüştür ki Ahmet Rıfki’nin hayatı bir dolu yanlışlıkla yayınlanmış. Örneğin Ahmet Rıfki’nin oğlu diye yazılan Ragıp Rıfki Özgürel’in ailesi ile irtibata geçildiğinde hiç böyle bir şey duymadıklarını ve ilgilerinin olmadığını söylemişlerdir. Ahmet Rıfki’nin tek çocuğu kızı Tabende Doğu 2008 yılının Şubat ayında vefat etmiş ve geriye Fusun, Esin, Evin ve Figen adlı dört kız kardeş bir diğer deyişle dört torunu kalmıştır. Ahmet Rıfki kısacık hayatını dolu dolu ama bir o kadar da muammalar içinde geçirmiştir ki, kısıtlı kaynaklarla ancak geriye bu bilgiler kalmıştır. Özetle, hayatı çok zorluklarla geçen, bir mezar taşı dahi olmayan Ahmet

Rıfki, iflah olmaz bir romantik, muhalif bir yazar olarak kısacık ömrüne şiirler, düz yazılar ve incelemeler sığdırmıştır.” (KK: Doğu, 2018).

2. Bektaşî Sırrı Adındaki Eserin İçeriği

Osmanlı tarihinin ilk dönemlerinde, Bektaşîliğe yönetim tarafından öncelikli olarak değer verilmekteyken, 16. yüzyıldan sonra tedrici bir şekilde önyargılı, hatta düşmanca bir tutum takındıkları da herkesçe bilinmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında ortadan kaldırılmasından çok kısa bir süre sonra tüm Bektaşî tekkeleri kapatılır. Kapatılan bu tekkelerin malları da yeni kurulacak olan orduya harcanacağı ileri sürülerek, para edenler haraç mezat satılır. Bu kargaşada yazılı eserlerin ne kadarının tahrip edildiği ise kesin olarak bilinmemektedir. Muhtelif nedenlerle Bektaşilik aleyhine eserler yazılmış, Bektaşiler tarafından da bunlara cevap niteliğinde eserler yazılmıştır.

Bektaşilik aleyhinde Harputlu İshak Hoca tarafından kaleme alınan “*Kâşifü'l-Esrâr fî Defiü'l-Eşrâr*” adındaki esere ve Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerini iddia eden Cemaleddin Çelebi'nin yazdığı *Müddafaa* adındaki esere, Ahmet Rıfki 1325, 1327 ve 1328 (m. 1911-1913) yıllarında cevap içerikli *Bektaşî Sırrı* adında üç cilt eser yazmıştır. Bu eserlerin birinci cildinde, Bektaşilik ve diğer tarikatlarla ilgili değerlendirmeler yapılmış, ayrıca istibdad döneminde ilmî ve fikrî hayatın karıştığı, zâhir ulemasının mutasavvıflara karşı tavır aldığı, Abdülhamit'in de gereksiz endişelerle tarikatlara ve tekkelere şüpheli yaklaşmakta olduğu belirtilmiştir. İkinci ciltte, Bektaşîliğin tarihi, Çelebilerin, Hacı Bektaş Veli'nin bel evladı olmadığı, post-nişnlik görevine gelenlerin biyografileri ve Nakşî şeyhleriyle olan ilişkileri gibi konulara ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasının açtığı sorunlar, Bektaşî tekkelerinin haksız yere kapatılması, babaların lâyük olmadığı cezalara çarptırılması meseleleri irdelenmekte, Kalender Çelebi, Hurûflik, mücerredlik konuları işlenmekte ve Hoca İshak Efendi'nin Bektaşilik aleyhine yazdıklarına cevap verilmektedir. Üçüncü cilt, Ahmed Çelebi tarafından yazılan *Müddafaa* adlı eserdir. Kullanılan üslûp ve ifadelerin ileri derecede bir Sünnî eğitim gerektirdiği gözden kaçmamaktadır (Varol, 2013:66). Bu ise akıllara, kitabın bu konuma sahip olan Ahmed Çelebi'nin avukatı tarafından yazılmış veya etkilemiş olabileceği izlenimini vermektedir.

Eserde, Hacı Bektaş Velî soyundan olduklarını ileri süren Çelebilerin özellikle vakıfların gelirlerinin kendilerine ait olduğu Mürselli ve Hüdâdâdlı denilen Çelebi aileleri arasındaki çekişmelerinin sonucunda mahkemenin verdiği

kararların açıklanması gibi konular bulunmaktadır. Bunların dışında Ahmed Rıfkı'nın iddialarına cevaplar ve Babagân diye bilinen Bektaşî babalarına yaptıkları eleştirilere yer verilmiştir. Dördüncü ciltte ise Ahmed Rıfkı, Hoca İshak Efendi'nin iddialarına cevapların yanı sıra Hacı Bektaş Veli'nin evli olup olmadığı ve mücerredlik konuları işlenmiştir.

Ahmed Rıfkı, Bektaşî Sırrı adlı eserinde, iki kişi ve iki esere esas olarak cevap vermektedir. Bunlardan birisi Harputlu İshak Hoca'nın yazdığı *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Esrâr*, diğeri ise Ahmed Cemalettin Efendinin *Müdafaa* adlı eserlerdir.

3. Ahmed Rıfkı'nın, *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'ü'l-Esrâr* Adlı Esere Verdiği Cevaplar

Ahmed Rıfkı, Bektaşîlik aleyhinde söylenenlere özetle şu şekilde yanıt vermektedir: Harputlu İshak Hoca'nın yazdığı eserde eleştirilerini Bektaşîlikten ziyade Bektaşîlikle hiçbir ilgisi olmayan Hurûfliğe, Hurûfi olanların eserlerine, özellikle *Câvidân* ve benzeri kitaplara yöneltmiştir. Gerek tarihî gerek tasavvufî araştırmalar Bektaşîlik ile Hurûfliğin birbirinden ayrı birer meslek olduğunu göstermektedir. Fazullah Hurûfi, Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını kendi anlayışına göre akla fikre gelmeyecek yorumlar yapmaktır. Bu düşünceleri savunan müritleri de kalmamıştır, Bektaşîlik ise diğer Turuk-ı Âliyye gibi, Tanrı'ya ulaşmaya çalışana hizmet eden bir tasavvuf yoludur. Bektaşîler erkânlarını, irfanlarını Peygamberin mukaddes irfan kaynağından ve Tanrı'nın sığılacak yüceliğinden almıştır. Erkânı ve âdâbı incelenirse tespitemizin doğruluğu ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Bektaşîlik âdâb ve erkânının, Hurûflikle hiçbir bağı yoktur (Rıfkı, 1325:11).

Her mesleğin âdâb ve erkânı, inancının esasları, o inançta olan kişilerin yazdıkları eserler okunarak öğrenilir. Bektaşîliğin inanç esaslarının da yine Bektaşîlerin yazdığı eserlerden öğrenilmesi gerekir. Bugün Bektaşî tarikatından olanların en çok değer vererek okudukları eser, hicrî sekizinci asırda yazıldığı tahmin edilen Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerinden, kerametlerini konu alan *Velâyet-nâme* adındaki eserdir. Bunun dışında bütün tasavvuf ehlînin Kaygusuz Abdal'ın *Abdal-nâme*, Hazret-i Şâh-ı Velâyet Efendimizin sözlerini içeren *Hutbetü'l-Beyân*, Seyyid Nesîmî Hazretlerinin *Nesîmî Dîvânı*, Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin hoş sözlerini içeren *Küçük Velâyet-nâme*, yakın zamanlarda vefat eden *Saatçi Ali Dedebaba Risâlesi* ve

Turâbî Ali Dede Baba Dîvânı gibi eserler okunduktan sonra Bektaşîliğin iç yüzü hakkında bir parça bilgi edinmek mümkündür. Bu eserlerin her biri İslâmın hikmeti, Peygamberin sırları demek olan vahdet-i vücud mesleğinin birer dalı ve açıklayıcısıdır. Bu eserler incelenirse, Bektaşîliğin diğer tasavvuf ehlînin izlediği yoldan başka bir şey olmadığı görülecektir. Zaten taassuba göre vahdet-i vücudun fazlası sapkınlık ve zındıklık olarak kabul edilmektedir. Nasıl ki Hallac-ı Mansurlar, Muhiddin Arabîler, Seyyid Nesîmîler ve Şeyh Bedreddin Simavîler şeriate ters olduğu düşünülerek kendilerine eziyet edildiyse, Tarikat-ı Bektaşîye'ye olan hücumlar da onlara yapılan hücumların aynısıdır (Rıfki, 1325:12). Ahmed Rıfki, şeriat ve tarikat konularını özetle şu cümlelerle ifade etmektedir: Ârifler katında eğitimde, tevhidi öğretmede pek çok makamlar ve mertebeler vardır. Fakat mertebeler iki kelime ile özetlenebilir. Yoldaki mertebelerin birisi "*Fark*" diğeri "*Cem*" dir. *Fark*, şeriat makamında ibadet, Allah'a yöneliş, Hakk'ı hak, bâtılı bâtıl, küfrü küfrü ve imanı iman olarak kabul etmek için çaba göstererek dinin yasaklarından kaçmaktır. Bu makam, şeriat mertebesidir. Bu mertebede bulunanlar yalnız hakikati sadece dış yönüyle görürler. Her şeyi şeriat kitabında muayyen olan sınırlarından dışarı çıkmazlar. *Fark* mertebesi ise dünya âlemidir. Orada Hakk ile halk ayrı ayrıdır. Hâlik ile mahlûk başka başkadır. Bütün varlık âlemi onlara göre yaratılmış olarak kabul edilmelidir (Rıfki, 1325: 44).

Cem makamı ise, aşk ve cezbedir. Bu mertebede bulunan yalnız Hakk'ı görür, Hakk'tan başka hiçbir şey yoktur. Görünen, yaratanın varlığının yansımasıdır. Bu mertebede yaratılmış olan her şey Hakk'ın vücudunda barınmaktadır. Faâl (hareket hâlinde olan), mevcut (var olan), muhît (kapsayan) ve mürit (isteyen) her şey Hakk'tır. Bu mertebede Hakk'tan başka hiç bir mevcut yoktur. Bu mertebeye erişen kendi vücuduyla fânî (ölümlü), Allah ile bâkî yani ölümsüzdür. Gören ve görülen her şey ondan ibarettir, manevî bir cezbe hâlidir. İbadet eden ve edilen, secde eden ve edilen her şey ondan ibarettir. Evvelki mertebe, yani "*Fark*" mertebesi zâhirdir. "*Cem*" mertebesi ise bâtındır. Kâmiller Hakk'a ulaşmış, evliyalığın üst mertebelerine varan kişiler bu mertebelerin ikisini de cem edenlerdir ki bu mertebeye "*Makam-ı Cem mea'l-fark*" derler (Rıfki, 1325:45). Şimdi bir mukayese edelim. Şeriate tarikat elbiseden soyundurulmuş çıplak bir hâlde bırakılmış bir güzele benzer ki, çıplaklık hoş bir görünüş değildir. Ona mutlaka bir elbise giydirmek gerekir. Yani "*Cem*" mertebesi elbisesi çıkarılmış bir güzel gibidir. Elbisesiz insanı seyredenlerin kalplerinde nasıl ki bir şehvet girdabı ve ihtirâs meydana gelirse, tarikatı ve

hakikati eğer şeriat elbisesinden soyundurursanız, aynı kötü sonuçla karşılaşmaya sebebiyet verirsiniz. Tarikatsız şeriatla olmamak gerekir. Çünkü yalnız zâhire yani sadece dışa değer verip özü ve asıl manayı bilmemek de körlüktür.

Unutmamalıyız ki bütün tarikatlar doğru ve kesin bir silsile yolu ile Hazret-i Fahr-i Âlem (sav) Efendimize ulaşır. Bektaşî tarikatı hem zâhir hem de bâtin yönünden Hazret-i Muhammed (sav) Efendimize ulaşır (Rıfkı, 1325:85). Tarikatlerin başlangıcı ve kaynağı, âlemlerin övücü Peygamber Efendimizdir. Şeriat nasıl ki hakikatin kaynağı olan marifet kâbesinden ortaya çıktıysa, tarikat da oradan çıkmıştır.

Hacı Bektaş Velî Hazretleri âyin ve tarikat erkânını öğrettikten sonra hicri 738/1336 senesinde Hakk'a yürüdü. Fazl-ı Hurûfî denilen adam ise 796/1394 tarihinde Acemistân'da vefat etti. Zaman ve mekân itibarıyla arada olan bu farklar, Bektaşîlerin âyin ve erkânı arasına Hurûfî inancının karışmasına kuvvetli engel teşkil eder. *Mir'atü'l-Makâsid*'de: "Bektaşîlik aslında bu gürûhtan olmadığı gibi adı geçen topluluk yani Hurûfîler de Bektaşî değildir, denilmektedir. Bektaşîlerin icazetleri, hilafetleri Hacı Bektaş Velî Hazretlerinden şu ana gelinceye değin, yalnız Bektaşî halifelerinin isimleri geçmektedir. Hurûfîlerin de kendilerine ait hilâfet-nâmeleri vardır ki o hilafet-nâmelerde yazılı olan isimlerin hiçbirinde Bektaşî halifelerinin adları geçmez (Rıfkı, 1325:95). Buradan da açıkça *Kâşifü'l-Esrâr*'ın bu iddiasının da tamamen asılsız olduğu anlaşılıyor. Çünkü, Bektaşîlikle Hurûfîlik tarih, mekân, inancın zâhiri ve bâtin yönünden birbirinden ayrıdır.

Bektaşî tarikatında niyâz konusunda aşırılığa gidildiği varsa da olması gereken sınırları aşmamıştır. Hoca İshak Efendi, Rufâî, Sâdî ve Kâdirî tekkelelerinde bile icra edilen niyâzı, Tarikat-ı Bektaşîye'nin niyâzından ayırıyor. Büyük bir iftira olarak güyâ Fazl-ı Hurûfî'ye secde edildiğini yazıyor. Bektaşîlik; Hacı Bektaş Velî'ye mensup bir topluluktur. Eğer Fazlullah Hurûfî'ye mensûp olsaydı, Fazlullah'a nisbet edilir, Bektaşîler de secdelerini Fazlullah'ın adını zikrederek yapardı. Eğer şu anda secde etmek gerekse Hacı Bektaş Velî'ye karşı icra edilir. Çünkü bütün Bektaşîlik, onun namına, âdâbına ve erkânına bağlıdır.

Kâşifü'l-Esrâr Defiü'l-Esrâr isimindeki kitap, Müslümanlar arasına ayrılık tohumu ektiği için fesatlık içermektedir. Çünkü suret-i haktan görünerek, Hurûfîlikle Bektaşîliği müthiş bir entrika ile birbirine karıştırarak, milletin

birliğine, insanlık adabına ve İslâmîyete darbe vurmak öyle bir fesattır ki en basitçe düşünen bile bu fesatı fark eder (Rıfıkı, 1325:135). Kasıt ve kinle dolu *Kâşifü'l-Esrâr* isimindeki kitap, gayet basit ve ilkel fikirlerle doludur. Halkın diline düşürülmüş açık saçık hikâyelerle altı yüz seneden beri Osmanlı coğrafyasının her noktasına yayılmış olan Tarikat-ı Bektaşîye'yi reddetmek daha doğru bir tabirle söylemek gerekirse aşağılama ve saldırı için yazılmıştır. Bunun yayınlanmasıyla halkın düşüncesine, bu masum dervişler aleyhine şüphe tohumları ekilmiştir.

II. Mahmut, 1241'de Yeniçeri eşkiyasını tamamen ortadan kaldırmak için teşebbüse girişti. Sultanahmet Meydanı'na toplanan Yeniçeri âsilerinin üzerine asker gönderilerek, gerek orada gerekse Etmeydanı'ndaki kışlalarda bulunanlar temizlendi. Bir iki gün zarfında İstanbul'da birkaç bin Yeniçeri katledildi ve bir kısmı da sürgüne gönderildi. Yeniçeri Ağaları'nın kapısı olan şimdiki Daire-i Meşihat, o zaman Daire-i Meşihat oldu. Yeniçeriliğin ilk kuruluşunda Ocağa hayır dua eden Pîr-i Tarikat Hünkâr Hacı Bektaş Velî Hazretlerinin adı son zamanlara kadar bile Yeniçeriler tarafından kemâl-i hürmetle yâd edilirdi. Tarikatın âyin ve erkânından birçoklarıyla gülbankların bazıları Yeniçeriler tarafından kullanılmaktadır (Rıfıkı, 1328:57). Bektaşîlerin ortadan kaldırılmasının sebebi "Yeniçerilere Taife-i Bektaşîye namı verilmesidir." deniliyor. Pekâlâ! Bektaşîlikle münâsebeti olan Yeniçerilerin katledilmesi ve perişan edilmesi kâfi gelmiyormuş gibi, dergâhlarının köşelerinde sakin bir yaşam süren Bektaşî tarikatı fukarâsını perişan etmek hangi mantığa hangi akla sığar? Bektaşî namı ortada kalırsa Yeniçerilik kalkmamış gibi görünecektir. Buradaki "gibi görünmek" tabirini "zannetmekle" eş kabul ettiğimizden zan ile verilen hükmün ne dereceye kadar isabetli olacağını aklı başında olan herkes bilir. Şeriata zıt davranış deniliyor (Rıfıkı, 1328:60). Eğer bıyık uzatmak gibi sıradan meseleler ise bunlar insanların katledilmesi veya sürgün edilmesi için yeterli değildir.

Nihayet kendilerinin katledilmesi fermanını imzalamışlardı. Sultan Mahmut Adlî'nin bir emriyle toplanan devlete bağlı güçler, bu son hareketi bastırdı ve Yeniçeri adını bu âlemden sildi (Rıfıkı, 1328:63). Bektaşîlerin kaldırılmasına ve ileri gelenlerinin katledilmesi, bazılarının sürgüne gönderilmesi, tekkelerinin kapatılmasıyla ilgili verilen kararın da Yeniçerilere, *Gürûh-ı Bektaşîyân* denilmesinden dolayıdır.

O kargaşalık esnasında kasıtlı bir şekilde yapılmış ve bu şahsî garazların oynadığı roller neticesinde lâubali tavırlar ile meşhur olan bazı kişiler ise Bektaşî olmakla suçlandılar (Rıfkı, 1328:80). Bunlar, toplum içinde saygıdeğer, bilge ve seçkin âlimlerdendi. Mesela, ilim ve fende yetkin olan Şânizâde gibi şanlı bir zatın, Kethüdazâde Ârif Efendi gibi Osmanlı tıbbının terimlerini bilen çalışkan bir kişinin, İsmail Ferruh Efendi gibi tefsîr ve hadis ilmine vâkıf âlimler de bu topluluktandı. Bu erdemli kimseler, o zamanlar kiskanılacak kadar faziletli kimselerle birlikte bulunmuştu. Kıskanç kimseler, bu saygıdeğer zevattan çekiniyorlardı. Merhûm Cevdet Paşa'nın uzun açıklamalarından anlaşılacağı üzere, bu erdemli kişilerin sürgüne gönderilmeleri yalnızca şahsî kasıt ve haince yalanlar nedeniyledir.

Mesela Şânizâde'nin hekimbaşılığa tayin olacağını bilenler ve anlayanlar ise o makamın kendilerine verilmesi için çaba gösteriyor ve ellerinden gelen gayreti geri koymuyorlardı. Ne zaman ki Yeniçeri vakası çıktı; Yeniçerilerin uğruna birçok Bektaşîler de siyaseten haksız yere cezalandırıldılar. Pek çok tarikat erbâbı da vatanlarından uzak kaldı; malları harap edildi. İşte o sırada “*tam fırsat*” diyen kötü niyetli kimseler harekete geçtiler. O yüce zevat, bu nedenle birçok felaketlerle karşılaştılar (Rıfkı, 1328:81).

Sultan Mahmut Adlı'nın emriyle Bektaşî tekkeleri kapatılıp yerle bir edildi. Pek çok tarikat erbâbı ârif kimseler uzak yerlere sürgün edildikten sonra Esad Baba meselesi çıktı. Esad Baba, evvelce Edip Paşa'nın mühürdarlığında bulunmuş kâtiplerden iken, Tarık-i Nâzenine bağlanmış Rumeli ve Anadolu taraflarını gezmiş; birçok mazlum kalplere, mazlum yüreklere nurlar saçmış ve sırlar vermiştir. Daha sonra Rumeli'nin Usturumca, Radovişte ileri gelenlerinin yanına gelerek, postu yayıp misafir ağırlamıştır. Meselenin İstanbul'da ortaya çıkmasından sonra Esad Baba, Radoviş'ten kaçarak Manastır'a gitmiştir. Yukarıda verilen fermanla Bektaşî tekkelerini tahrip etmek için görevlendirilen Hacı Bey tarafından Manastır'da yakalanmış ve güyâ üzerinde çıkan bir kitabın içeriğinde “*Kur'ân âyetleri yanlış tefsîr ediliyor.*” denilerek derhal sorgulanmış ise de rafz ve ilhâdına dair kesin bir ipucu elde edilemediği için Rumeli taraflarında varlığı zararlı olacağı beyanıyla İstanbul'a tutuklu bir şekilde sevk edilmiştir. Esad Baba, Bâb-ı Âlî'de uzun uzadıya sorgulandıktan sonra kitaptaki şeylerin içeriğinden haberi olmadığını, kendisinde rafz ve ilhâdın bulunmadığını iddia etmişse de hapse atılarak cezasının ne olduğunun sorulması amacıyla öncelikle meşihata gönderilmiştir. Meşihat ise aşağıda

yer alan fetvaları imzalayarak, Sultan II. Mahmut'a göndermiş ve emirleri beklenmiştir (Rıfki, 1328:110).

Şeyhlik iddiasındaki Müslüman bir kişi sapkın, fesat çıkaran düşüncelere sahip olduğunu gösteren davranışlarda bulunursa, o kişinin siyaseten katli meşru mudur?

El-cevap: Allahu âlem vâcibtir.

Bu durumda kişi yazılı olduğu üzere ilhâd ve zındıklıktayken tövbe etse, tövbesi makbul olur mu?

El-cevap: Allahu âlem olmaz, belki katledilir.

Aldatma, fesat çıkarma ile uğraşan kişi tövbe etse o kişiye ne yapmak gerekir?

El-cevap: Allahu âlem katlolunur.

Kâtip el-fakîr Kadızâde Mahmut Tâhir (Rıfki, 1328:111).

Şeyhülislâm tarafından tasdik ve imza edilen bu fetvalar, İkinci Mahmut Adlî'ye arz olunur. Esad Baba meselesine daha önce arz edilen Mahmut Bey'in de sürgüne gönderilmesini içeren bir karar vardı. Fetvalarla kararlar incelendikten sonra aşağıdaki hatt-ı hümayûn ortaya çıkmıştır.

Adı geçen bu fetva ve diğer evraklar tarafımdan incelenmiştir. Bunun gibi mülhîd ve zındık inançta olan henüz temizlenmemiş çok adam vardır. Adı geçen katledilmesi gerektiği fetvada açıkça belirtilmiştir. Sözlerinden sonra, Esad Baba, Aksaray'da şimdiki jandarma karakolu önünde asılarak idam edilmiştir (Rıfki, 1328:112).

Birinci fetvadan anlaşıldığı üzere tamamen siyaseten katledilmiştir. Hele ikinci fetvada tövbenin makbul olamayacağı net bir şekilde belirtilmesi oldukça yanlıştır. “*Lekad taayyenü'r-rüşdî*” âyet-i kerîmesiyle belirtilen ve “*lâ ikrahe fi'd-dîn*” âyetiyle te'yîd edilen emr-i ilâhî yüce İslâm dininde cebr ve ikrâh olmadığı açıkça belirtilmiştir.

İslâmîyette bir kimsenin iman tarzı ve itikadından dolayı değil öldürülmesi, o kimseye eziyet edilmesi bile câiz değildir. Fransızların “*tolerance*” dedikleri, bizim dinî, vicdanî meselelerde hürriyet ve istiklâl dediğimiz uygunluk, dinimizin açtığı doğru yolda ilerlemek ve medenî olmaktır.

Hacı Hüseyin Mazlum Baba'nın türbeleri Bağdat'ın karşı yakasında İmam Musa Kâzım Efendimizin avlusundadır. Mübarek isimleri mezar taşına kazınarak yazılmıştır. Hakk'a göçtüklerinde fakîr de oradaydım.

Bugün Irak hattında dört ayrı Bektaşî Dergâhı vardır. Bunun biri Kerbelâ'da Hazret-i Hüseyin Efendimizin bulunduğu avlu içinde mükemmel bir âsitânedir. Bânisi Kanûnî Sultan Süleyman'dır. Diğeri ise Necefü'l-Eşref İmam Ali Efendimizin bulunduğu yerin avlusu içinde gayet mühim bir dergâhtır, bânisi Yavuz Sultan Selim'dir (Rıfki, 1328:155). Bu iki dergâh 1241 yılındaki feci olayda yıkılmamış ise de vakıflarının bir kısmı zapt edilmiş ve cüzi bir şey kalmıştır.

Necef ve Kerbelâ dergâhlarının yıktırılmamasının sebepleri ise, bu iki dergâhın avlusu içinde türbelerin olması ve yanlarındaki binaların varlığı da bu binaları yapanların kutsal kişiler olarak halk tarafından kabul edilmeleri nedeniyledir. Aksine bir davranış Yezitliğin âşikâr bir şekilde katmerlisi sayılacağından cesaret edilememiş ve bırakılmıştır. Diğer iki dergâh yukarıda açıklandığı gibi Hüseyin Mazlum Baba'nın yeniden inşa ve imâr ettiği Gürgür Dergâhı'yla Hüseyin Mazlum Baba namına İran hükümdar hânedânlarından merhûm Nasreddin Şâh'ın amcası merhûm Mirza Ferhâd tarafından 1299 tarihinde İmam Musa Kâzım Efendilerimizin avlusu içinde yaptırmış oldukları Kâzımiye Dergâhı şerifidir. Bugün yeri yurdu belirsiz bir hâlde olup Bağdat'ın karşı yakasındaki Dicle Nehri kenarında gayet güzel bir mevkide vaktiyle bulunmuş olan Şahin Baba Dergâhı'yla Gürgür Baba Dergâhı öyle kutsal ziyaret yeri içinde olmadıklarından, 1241 olayında tahrip edilmişlerse de Gürgür Baba Dergâhı sonra Hüseyin Baba tarafından yeniden inşa edildiği bilinmektedir.

Mevkilerinden ve bânilerinden bahsettiğim mevcut dergâhların bugünkü üzüntü veren durumundan bahsedeceğim. Hüseyin Baba'nın âhirete intikâlından sonra, yine Gürgür Dergâhı'ndan başlayıp diğerleri hakkındaki bilgi ve gözlemleri de ayrıntılı açıklayacağım. Şöyle ki Hüseyin Baba'nın son post-nişinliği zamanlarında valilik göreviyle Bağdat'a gelen Takiyüddin Paşa, Bağdat'a geldikten sonra Hüseyin Baba aleyhinde var kuvvetiyle uğraşdıysa da Baba'yı yerinden kıpıdatamadı ve ümidi kesildi. Baba ile zâhiren dost oldu (Rıfki, 1328:157).

1302 tarihinde Hüseyin Baba'nın vefatının ikinci gününde Takiyüddin Paşa, dergâhta bulunan dervişleri bir zabtiye müfrezesiyle zor kullanarak tekeden çıkarttı. Baba'nın o nefis kitaplarını dervişlerin almalarına müsaade etmeyerek, Süleymaniye'ye bağlı Karadağ nahiyesinden güyâ Nakşibendî'nin Hâlidî kolundan Abdurrahman adındaki bir Kürt mollaya dergâhı başısla-

di. Abdurrahman Molla ise hemen ailesini Bağdat'a getirerek, o mücerred post-nişinliğine mahsus olan dergâha gelip oturdu.

Hüseyin Baba'nın şahsî çabalarıyla fukarâ-yı Bektaşîye için yaptığı yu-
karıda açıkladığımız vakfin gelirlerini kendi çıkarlarına kullanıyor; yiyip içip
karısıyla birlikte zevkine bakıyordu. Bu fakîrin Bağdat civarından ayrıldığı
1314 senesine kadar Molla Abdurrahman dergâhtaydı. Ölmüş ise muhtemelen
oğluna verilmiş olmalıdır.

Kâzîmiye Dergâhı'na gelince bu dergâha merhûm Hüseyin Baba sağlı-
ğında Seyyid Velî namında kemal sahibi mücerred bir Bektaşî dervişi bıraktı.
Seyyid Velî, 1313 tarihinde vefat ettiğinde Kâzîmiye'de bulunan Acemlerle
türbedâr Araplar bu dergâhı zaptettiler (Rıfki, 1328:157). Hâlbuki bu dergâhın
Tarikat-ı Âliyye-yi Bektaşîye dervişlerine ait olduğu açıktır. Dergâhın bânisi
olan merhûm Mirza Ferhat tarafından İran'da güzel bir mermer taş üzerinde
edebî bir ibâre ile kazınarak yazılmış ve dergâhın kapısının üstüne konulmuş
olan tarihî taşını da kaldırarak, tekke olduğunu belirsiz hâle getirmek fikrin-
de bulduklarını Kâzîmiye ahâlisinden ve güvenilir insanlardan işitmiştim.
Şimdiye kadar belki de öyle etmişlerdir. Bu tekkenin odalarının ölçüsüne göre
merhûm Mirza Ferhat'ın İran'da özel olarak dokunmuş olan pek kıymetli ha-
lıları türbedârları aralarında taksim ettiklerine fakîr vâkıf oldum. Gürgür Baba
ve Kâzîmiye Dergâhlarının şimdiki hâlleri bu merkezdedir ve ehli olmayan
münkirlerin ellerindedir.

Merhûm Sultan Mecit zamanında Kerbelâ Dergâhı'na Takî Baba ve Nec-
fü'l-Eşref Dergâhı'na da Sükûtî Baba post-nişin olarak gelmiş, her ikisi de ha-
yatlarında dergâhları hakkıyla idare etmiş, ziyaretçilerin fukaraların ihtiyaç ve
istirahatlerini temin etmişlerse de merhûm Sultan Abdülaziz devrinde valilik
göreviyle Bağdat'a gelen Namık Paşa'nın Bağdat'ta bulunduğu sırada Sükûtî
Baba'nın vefatı üzerine Necef Dergâhı'nı Hint kökenli garip davra-
nışlı bir tesbih satıcısına vermiştir. Bu adam ailesiyle beraber dergâha girmiş,
vefat edene kadar uzun süre Necef Dergâhı'nda kalmıştır. Bayramlarda bile
İmam Ali Efendimizi ziyaret ettiği görülmemiştir (Rıfki, 1328:158). Fakat
bazı defa dergâhın kapısına kadar çıkarak Şâh-ı Velâyet Efendimizin türbe-i
saâdetlerine bakarak “İlahî bu Ali çok adam katletti, bunun günahlarını şu
aksakalım hürmetine affet.” diye bir takım çılgınca daha doğrusu alçakça
sözler söylediğini, onun zamanında yaşamış gayet namuslu ihtiyar Davut
Ağa'dan ve diğer yaşlılardan işitmiştim. Bu adamların yalan söylemediklerine
vicdanen inanmaktayım.

Bu deli adam öldükten sonra yerine oğlu geçmiştir. 1314 tarihine kadar oğlu da babası gibi Necef Dergâhı'nı harem dairesi ettiğini ve bütün Necef halkı ile ziyaretçilerin bildikleri gibi bizzat bu fakîr de gördüm. Sükûtî Baba'dan sonra Necefü'l-Eşref'e İmam Ali Efendimizi ziyarete giden Bektaşî dervişleri orada kendi keselerinden yer içer ve orada barınacak yerleri olmadığından bir iki gün Necefü'l-Eşref'te kaldıktan sonra dönerlerdi. Necef Dergâhı'nın kapısının üstündeki taşta binanın Bektaşî dergâhı olduğuna ve Bektaşîlerin medh ü senâlarına dair Farsça yazılmış bir takım manzumelerin kazınarak yazılmış olduğunu göstermiş ve okumuştum. Şimdi aradan çok zaman geçtiği için aklımda kalmamıştır. Bu taş binanın inşası zamanında sağlam bir şekilde yerleştirildiğinden çıkarılamamıştır. Karantina memurlarından Mehmet Efendi adında bir kişiden işittiğime göre: "Fırsat bulsalar bu taştaki yazıları körlemek fikri yok değildir. Fakat dergâhın içinde Mehmet Şerif bulunduğu ve ziyaretçilerin çokluğundan dolayı fırsat bulamamaktadırlar." demişti. Belki de şimdiye kadar fırsat bulmuşlardır (Rıfkı, 1328:159). İşte Necef Dergâhı'nın hâli bu merkezdedir. Bu dergâhlar bânîlerinin yapım amaçlarının aksine olarak ehli olmayanlar tarafından harem dairesi hâline getirdiklerini gören ve azıcık vicdan sahibi olan her Müslümanı acındırıyor. Ey koca Yavuz Sultan Selim! sen bu azametli dergâhı namuslu mücerred Bektaşîye meşâyih ve dervişlerine tahsis etmiştin. O dergâhta vaktiyle her gün okunan gülbanklarda Selim'in adı da vardı. Ruhun için daima dualar edilirdi. Şimdi o dergâh bir takım suçluların harem dairesi oldu. Şimdi orada senin ismin zikir olunmak şöyle dursun, içinde oturup karılarıyla zevk eden o herifler dergâhın geriye kalan vakıflarından yedikleri ekmeğin ve o yüce binanın bânisinin kim olduğunu bildikleri bile yoktur.

Kerbelâ Dergâhı'na gelince yukarıda bahsi geçen Takî Baba, dergâhın kalmış olan senelik cüzi gelirinden başka kendisi dahi hayli mülk edinmiş ve kendi mülkünün gelirlerinden tekkenin hasılatına ilave ederek Kerbelâ'ya gelen dervişlerin rahat ve huzurlarını temin etmişti. Taki Baba'nın vefatından sonra oğlu Abbas Baba post-nişîn idi. Bu fakîr, 1312 tarihinde iki sene memuriyet göreviyle Kerbelâ'da bulunduğum zaman arasına dergâha gider, Abbas Baba ile görüşürdüm. Abbas Baba, pederleri gibi fevkâlâde zeki değilse de gayet halîm, ahlâkı güzel ve âlim bir zat olup, dervişlere pek hürmet eder ve onları rahat ettirirdi. Bu dergâhın vakıf-nâmesini gördüm. Bânisi olan Sultan Süleyman Kanûnî tarafından külliyetli vakf edilmiş olduğu vakıf-nâmede yazılıdır (Rıfkı, 1328:160).

Kerbela Dergâhı'nın Rum Abdallarına, yani Bektaşilere mahsûs olduğunu belirtmişim. Benim Kerbelâ'da bulunduğum tarihlerde Bağdat ahali-sinden ismi aklımda kalmayan fakat gayet şeytan ve molla kıyafetli bir adam, Kerbelâ Dergâhı'nı zapt etmek fikriyle Abbas Baba aleyhinde Kerbelâ mutasarrıfına Bağdat valisine sokulur dururdu. O sıralarda Altıncı Ordu müşiri merhûm Recep Paşa, Bağdat'ta bulunması sebebiyle kötü amaçlarına ulaşamazdı. Çünkü merhûm Recep Paşa gerçekten ehl-i Hakk ve hakkaniyeti gözeten bir büyük zat olduğundan, onun zamanında valiler ve mutasarrıflar merhûmdan çekinirlerdi. Öyle açık bir şekilde muameleye cesaret edemezlerdi. Sonra merhûm Recep Paşa, Trablusgarp'a görev gereği gittikten sonra, bu fakîr de o havaliden ayrıldığım için bilmem Kerbelâ Dergâhı'nın hâli ne oldu? Recep Paşa merhumdan sonra ihtimal ki o dergâhda diğerlerinin durumuna dönmüştür. Doğrudan doğruya hakkı, hakkaniyeti söylemek gerekirse, tam bir özgürlük olmasa da önceki gibi çok büyük bir engel kalmadığını hak sahibi olan kişilere dergâhların iadesine gayret ve himmet etmek gerekir. İşte Irak'taki Bektaşî dergâhları hakkında özetle gözlemlerini bilgilerimi sizlere arz ettim. Gerek aynen ve gerek mâlen eser-i âlînizi derc etmek veya bir tarafa atıvermek size aittir efendim. (Rıfki, 1328:160).

4. Müdafaa Adındaki Eser ve İddialar

Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi, *Bektaşî Sırrı* adındaki esere cevap içerikli Müdafaa adlı eseri yazmış, bu eserle Ahmed Rıfki'nin yazdıklarına hem cevap vermekte hem de yeni iddialarda bulunmaktadır.

Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi'ye göre Hacı Bektaş Velî Hazretleri gibi seyyid soyundan gelen ve velâyet mertebesine ermiş bulunan yüce bir zatın “Nikâhlanın ve çoğalın” nazm-ı celîline ve “*Dinde ruhbanlık yoktur.*” hadis-i şerifine zıt davranışlarda sözleri olamayacağı açıktır. Çünkü velî olmak, ancak ilâhî emirlere ve sünnete uymakla mümkündür (Çelebi, 1328:6). Zaten Fâtma Nurîye ismiyle bilinen Kadıncık Ana, İdris Hoca'nın eşi değil kızıdır. Hazret-i Pîr onunla evlenmiş ve Seyyid Ali diğer ismiyle Timurtaş adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Seyyid Ali Hazretlerinden Resul ve Mürsel adlarında iki evladı olmuştur. Hacı Bektaş Velî Hazretleri evlenmemiştir; evladı yoktur, gibi söylemlerde bulunanlar, şeriat kuralları gereği kanıt ve belge istemezler. Onun çocukları vardır; “*çocuğuyuz*” iddiasında bulunanlardan kanıt isterlerse padişah fermanları, resmî kayıtlar ve mahkeme kararları yeterli delilidir. İşte görüşlerinize sunduğum hicrî 1177 (m. 1763) tarihli fermanla bile Hacı Bek-

taş Velî Hazretlerinin çocukları olduğu iddia edilenler iki gruptan oluşmaktadır. Birincisine “Mürselli” diğerine “Hüdâdâdlı” denilmektedir.

Risâlenin on birinci cüzünün on birinci sayfasında; Balım Sultan Hazretlerinin pederleri Mürsel Baba Pîr-i Tarikat Hazretlerinin manevî sulbünden gelen Yusuf Bâlî Sultan’ın oğludur deniliyor. Manevî evladı olmak, gerçi daha yüce ve daha mukaddes ise de şimdiye kadar gelmiş geçmiş Çelebiler bu kadar abartıya varan kutsallığı kabul etmeyerek bel evladı olmayı daha değerli kabul etmişlerdir. Bunca resmî kayıtlarda mahkemelerin kullandığı “evlat” sözü ile ne kastedildiği gayet açıktır. Bu işin uzmanları tarafından incelendiğinde görüleceği gibi, fıkhîta evlat ise manevî evlat anlamında kullanılmamaktadır. Bir de Hazret-i Pîr’in baba olmasına, çocuğunun doğmasına ne dinî yasalar ne de akıl engel değildir (Çelebi, 1328:11).

Çünkü akıl sahibi ve irfanı olan herkes bilir ki gül ve pamuk ipliği, buğday ve mercimek ile evliya nefesinden ve pîrlerden olduğuna inanılan manevî evlatların, soy evladı gibi hukuk karşısında geçerli olması ve kabul görmesi imkânsız olmasına rağmen, şeriate göre haklı olarak kabul edilse bile pek çok yargılama görmesi gerekir. Hâlbuki şeriate göre manevî evlatlık hiçbir şekilde hukuk karşısında davalarına bakılmadığı bilinmektedir. Yüz seneye yakın bir süre zarfında Hazret-i Pîr Efendimizin türbe ve âsîtanesinde buğday ve mercimek alanlar ve ondan sonra çocuğu olanların sayısı belli değildir. Fakat her kişinin Hacı Bektaş Velî Hazretleri evlat ve sülalesinden ve hatta manevî evladı olduğunu iddia etmesi şöyle dursun, ağızlarına aldıkları dahi işitilmemiştir (Çelebi, 1328:18-19).

Dergâhın yönetimi ve şeyhliği, vakıf senedine uygun olarak sürekli Hazret-i Pîr’in soyundan olan Mürselli kolundaki kişilere ait olduğu kesindir. Bunun tersine bir şey olması yasalara aykırılık teşkil eder (Çelebi, 1328:22).

On ikinci bölümün on dokuzuncu sayfasında: “*Çelebiler, Safevîlerin mezhep ve erkânını benimseyip uyguladılar...*” gibi utanma, arlanma duygusunu ortadan kaldırıp, kasıtlı bir şekilde ağır iftirada bulunuyor. Aynı bölümün yirmi sekizinci sayfasında: “*Çelebilerin nasıl bir inanca ve yola girdiklerini bilmiyoruz...*” deniliyor. Baştanbaşa yalan dolu bu risâle birbiri ile çelişen bölümler mukayese edildiğinde, çıkar sağlamak için düzenlenip basılmış olduğu derhal anlaşılacaktır. Muhaliflerimizin bütün iddiaları kendi tezlerini çürütmektedir (Çelebi, 1328:26-27).

On ikinci bölümün on sekizinci sayfasında: “Anadolu’nun bazı bölgelerine batıl düşüncelerini yaymış olan Şah İsmail Safevî’nin ‘Şîlik’ adına ‘Safevîlik’ ruhunu oluşturduğu dönemlerde Çelebilerin onlara katıldığı...” düşüncesi de inancımıza saldırı ve büyük bir iftiradır. Bu şekildeki kasıt ve iftiraları dolu sözleri bütün Çelebi sülalesi ve Anadolu halkı adına kabul etmeyip protesto ediyorum. Geçmişten günümüze kadar bütün Çelebiler, Ehl-i Sünnet Ve’l-Cemaat mezhebine ve Hazret-i Pîr Efendimizin yoluna girmişlerdir. Toplum içindeki kötü niyetli kişiler, insanların arasına ikilik sokmaktan kendisini alamazlar (Çelebi, 1328:27).

Risâlenin beşinci ve onu izleyen diğer bölümlerinde *Kâşifü’l-Esrâr* adındaki eserin sahibi İshak Efendi, Ehl-i Sünnet’le Tarikat-ı Bektaşîye’ye intisâp edenlerin arasına gayet saldırgan ve haince bir dil kullanmıştır. Böylelikle asılsız suçlamalardan, iftiralardan ve dedikodudan başka bir şey yapmamıştır. Amacı Bektaşîliği herkese kötü göstermek ve ikilik çıkarmaktır (Çelebi, 1328:29). Bektaşî Sırrı adlı risâlede ona cevap amacıyla yazılmıştır. Yazar, inancın esaslarını, erkânını halkın nazarında kötülemek niyetiyle yayılmış düşünceleri ortadan kaldırılmak, gerçeklerin görülmesine, toplumun ihtiyacı olan birlik ve beraberliğin sağlanmasına hizmet etmek niyetinde olduğunu belirtmesine rağmen bundan kaçınmıştır. Hacı Bektaş Veli’nin evlatları ile onun yoluna katılmış olanlar arasında nefret tohumları saçacak açıklamalarda bulunmuştur. Sonuç olarak: Tarikat-i Âliyye’yi kökünden sarsacak saçmasapan sözlerle dolu olduğu irfan sahipleri tarafından yeteri kadar bilinmektedir (Çelebi, 1328:30).

5. Ahmed Rıfki’nin Müdafaa Adındaki Eserdeki İddialara Cevapları

Ahmed Rıfki Bektaşî Sırrı adlı eserinin dördüncü cildinde genellikle *Müdafaa* adlı eserde iddia edilenlere cevap niteliğindedir.

Hacı Bektaş Veli’nin evlenmemiş olması dinin hükümlerine karşı çıkmak değildir. Muhtemelen Peygamberimizin “*Nikâhlanın ve çoğalın*” hadisi de neslin devamında kesinti olmaması için bir sözdür (Rıfki, 1327:15). Nakşîbendî tarikatının ileri gelen müşidlerinden birisinin yazıp verdiği bilgide: Hazret-i Pîr’in evlenmediği ve dünya nimetlerinden el çektiği kesin olarak belirtilmiştir.

Hazret-i Pîr’in Peygamber soyundan ve büyük bir evliya olduğunu herkes bilir. Ancak Hazret-i Pîr, ergenlik yaşına geldikten sonra Şeyh Lokman

Perende El Horasanî ile görüşerek uzunca bir süre ondan tarikat eğitimi aldı. Kendi isteği ile çeşitli yerlerde inzivaya çekildi, halvete girdi ve kutsal yerleri de ziyaret etti. Anadolu'ya geldiğinde ilâhî cezbenin verdiği lezzetle, Allah yolunda olmanın verdiği zevkle her şeyi terk etti. Yolun amacına uygun bir şekilde inzivaya çekilmeyi daha üstün davranış olduğunu bilerek, aile sorumluluğu altında bulunmaktan da uzak kalmıştır.

Kesin olarak bilinen bir gerçek vardır ki o da cinsellikten uzak durdukça bir süre sonra bu hislerin kaybolduğu bilinmektedir. Eski kaynaklarda bu düşünceyi doğrulayan bilgiler mevcuttur. Meşhur âlim Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* adındaki eserinde bu konuya uzun uzun yer vermiştir. Hatta günümüzde yaşayan gönül erlerinden birisi gençlik günlerinden beri kendisinden geçerek zikrullahı devam ettiği için, cinsel arzu duymama hâli de on beş yirmi seneden beri devam etmektedir. Bu sorunundan dolayı nikâhlı eşi ile arası açılmış ve evliliği de sona ermiştir. Bundan anlaşılıyor ki akıl ve bilim yönünden bakıldığında cinsel arzunun akıldan çıkartılması ya iktidarsızlığa ya da tamamen bu isteğin ortadan kalmasına neden olmaktadır. (Rıfki, 1327:15). Zaten bu kadar ilâhî cezbeye kapılan ve yola düşkün olan kişilerin hâlleri de buna müsait değildir. Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'ya geldiğinde evli olmadığı konunun uzmanları tarafından kabul edilmektedir. Hacı Bektaş Velî, belki gençlik döneminde evlenmiştir. Fakat Anadolu'ya geldiğinde ailesiyle gelmediği ve yirmi sekiz sene kaldığı Sulucakarahöyük'te evlenmediği gibi Timurtaş adında bir oğlu olmadığı da artık gözlüye gizli değildir (Rıfki, 1327:17).

Evlenmemiş olması, velâyet mertebelerine ulaşmasına engel değildir. Evlenmemeyi tercih etmek bazen daha iyi olabilir. Mesela, velâyeti herkesçe kabul edilen büyük kutuplardan Seyyid Ahmet el Bedevî el Fâsî Hazretleri, Hazret-i Mevlânâ'nın sohbet şeyhi olan Hazret-i Şemseddin-i Tebrizî, Hoca Ahmet el Yesevî, Pîr-i Sâni-i Tarikat-ı Celvetiye Şeyhi Ali es-Selâmî ve onun halifelerinden olup, adına ait bir Celvetiye bölümü oluşturan Şeyh Ali el Fenâî gibi daha pek çok kişinin evlenmemiş olmaları da onların velî olmasına engel değildir. Özetle Hacı Bektaş Velî'nin, Timurtaş adında bir oğlu yoktur. Evlenmemiş olduğu âlimler tarafından kabul edilmiş ve Tezâkir-i Evliyâ adlı eserde bunlar kayıtlıdır. Genel kanaate karşı ısrar etmek de yersizdir (Rıfki, 1327:18-19).

Kur'ân-ı Kerîm, kendisini takvaya adamak niyetiyle evlenmeyen kişilerden övgü ile bahsetmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân Suresi'nde "*Hunâlike*

deâ zekeriyyâ rabbehu... ” sözleriyle başlayan âyet-i kerîmenin “Ennallahe yubeşşiruke bi Yahyâ musaddikan bi kelimetin min allahi ve seyyiden ve hasûran... ” kısmı sadece Hazret-i Zekeriya (as) ve oğulları Yahya (as)’a övgü içermektedir. Cenâb-ı Hakk orada diyor ki: “O hâlde Zekeriya (as) kendi mihrâbına girip kapılarını kapadı ve Hakk teâlâyâ yakarıp ‘Yâ Rab bana senin katında hayırlı, günahtan sakınan ve vefalı bir evlat bağışla. Sen duayı kabul edicisin.” dedi. Cebrâil (as) onun namaza durduğu anda kendisine seslenip Hakk teâlânın Yahya adında oğlu olacağını müjdeledi. Doğacak çocuk İsa (as)’ın peygamberlik için geleceğini tasdik eder. Yahya adındaki bu kişi toplumun efendisi olacaktır. Şehvetten sapkınlıktan uzak olacaktır.

Şimdi Yahya (as) hakkındaki bu âyet-i kerîme ile menâkıb dikkate alınmalıdır. Cenâb-ı Kâdir-i Mutlakın sevgili peygamberi Hazret-i Yahya (as) evlenmeyip, dünya işlerinden el çektikleri için kutsandıkları anlaşılıyor. Çünkü Hazret-i Yahya (as) evlenmemiş olarak yaşamıştır. Dünya işlerine uzak bir hâlde Erdil Nehri civarında vaaz ve nasihatla meşgul olmuşlardır. İncil yazarları Lukka, Matta, Markos ve Yuhanna, bu peygamberden İncil’de bahis ederlerken “*Vaftîzleyici Yuhanna*” adıyla aktarırlar (Rıfki, 1327:20). Onun hâllerinden bahsederken Yahya, Beriyye’de vaftiz edip, günahların affı için tövbe vaftizi yapardı. Bütün Yahudi memleketleri ve Örsilim halkı çıkıp onun yanına gittiler. Hepsi günahkâr olduğunu kabul ederek, Erden Irmağı’nda onun eliyle vaftiz edildiler. Yahya, deve tüyünden elbise giyer ve beline de kayış takardı. Çekirgeler ve yaban balı ile geçinirdi. Amacımız, bize göre değiştirilmiş, hükümsüz durumda olan İncil’den deliller göstererek konuyu düzeltmek değildir. Hakikatlerin meydana çıkması için her belgeyi incelemek gerekir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de Yahya (as) hakkında söylenen sözler gerek elimizde bulunan tarihî belgeler Yahya (as)’ın evlenmemiş olduğunu gösteriyor. Cenâb-ı Hakk, muhterem pederlerine diyor ki: “Öyle iyi bir çocuğa sahip olacaksın ki O kendisini nefsinden kurtarmıştır.”

Peygamberimiz bir hadisinde: “*Selman minna...*” yani “*Selman da bizdendir.*” buyurmuşlardır. Selman-ı Pâk Hazretleri, o manevî mertebeye erdiğinde evlenmemişti. Menakıbında neden evlenmediği ile ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır (Rıfki, 1327:20-21).

Hacı Bektaş Velî Hazretleri, dervişlerine evlenmemelerini emretmedi. Bu konu da hiç kimsenin, özellikle Tarikat-i Âliyye-i Bektaşî fakîrlерinin böyle bir düşünceleri ve iddiaları yoktur.

Risâlenin sahibi, 178. sayfada mücerredliğe itiraz ederek onları cahillikle, zındıklıkla ve dinden çıkmakla suçluyor. İbadetlerinin şeriata ve tarîkate zıt olduğunu belirtiyor. Hâlbuki mücerredlik erkânı, ceddin dediği Balım Sultan tarafından düzenlenmiştir. Eğer bu yapılanlar şeriata zıt şeyler ise, velâyet sahibi olduğuna inanılan Balım Sultan, nasıl böyle bir erkânı insanlara öğretip uygulattı? Günümüze kadar devam eden bu uygulamalar yanlış ise, Çelebiler neden buna göz yumdular? Yanlış bir şeyi görmemezlikten gelmek de günah işlemek değil midir? Çelebiler, Balım Sultan'ı kendi atalarından olduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda kendi atalarının düzenlediği yol şeriatin kullarına zıt ise onları düzeltmemeleri bu günaha ortak olmaları demektir; bu da aklın kabul edilecek bir şey değildir. O zaman müşidleri de yönlendiren Çelebiler, bu mücerred erkânına beş yüz seneden beri niçin karşı çıkmadılar ve ortadan kaldırmak için çaba göstermediler? (Rıfki, 1327:31).

Ayrıca risâlenin yazarı, güyâ atalarımın dediği Hacı Bektaş Velî'nin gerçek vârisi gibi onun yerine irşad etme yetkisinin de kendisinde olduğunu ifade etmektedir. Bunların yerine evrâd, ezkâr, hırka ve taç gibi konuları içeren bir eser yazsaydı, daha yararlı olurdu. Çünkü savunmasını baştan sona kadar okudum; kişisel çıkarlarımı takipten başka bir şey görmedim. Bunu çok fazla yadırgamıyorum. Özetle söylemek gerekirse yapmak istedikleri mütevellilik ile şeyhliği birleştirme çabasından ibaret kalıyor (Rıfki, 1327: 32).

Mir'atü'l-Mekâsid'de gösterilen sülalenin Balım Sultan'a kadar olan kısmı şöyledir:

Hazret-i Pîr Hünkâr Hacı Bektaş Velî (ks)
Hızır Lâle Sultan ibn-i İdris
Resûl Bâlî Sultan ibn-i Hızır Lâle
Yusuf Bâlî Sultan ibn-i Resûl Bâlî
Mürsel Baba Sultan
Pîr-i Sâni-i Tarîkat Balım Sultan

Müdâfaa'da ise şu şekildedir:

Hazret-i Pîr Hünkâr Hacı Bektaş Velî (ks)
Seyyid Ali Sultan yahut Hızır Lâle yahut Timurtaş ibn-i Hacı Bektaş
Resûl Bâlî bin Seyyid Ali Sultan
Mürsel Bâlî bin Seyyid Ali Sultan
Balım Sultan bin Mürsel Bâlî

Bu iki soy cetveli birbirine pek zıttır. Seyyid Ali Sultan ile Hızır Lâle'nin karıştırılmasından kaynaklanan büyük bir hata vardır (Rıfki, 1327:51-52).

Biz de: “*Belden gelen evlada önem vermek yoktur, gerçek evlat yoldan gelen evlattır.*” demiştik. Bu sözümüz *Müdâfaa* adlı eserin sahibini telaşlandırmış olacak ki konuyu içeren sayfalarda bizi yalancılıkla suçlamıştır (Rıfki, 1327:90).

Tevhid sırrına vâkıf âriflerden olan Sarı Abdullah Efendi Hazretleri şöyle buyuruyorlar: “Şimdi, ey soyundan dolayı kendini üstün görüp böbürleneler, fazilet fani dünyadaki soy ile değildir ki soyda bulasınız. Bu ancak ezelden verilmiş ve insan suretine bürünmüş ruha mahsustur.” Bu peygamberlerin miraslarıdır yani Yüce Peygamberimiz peygamberlik fazileti soy ile ilgili değildir, ezeli bir kemalin sonucudur. Eğer soy ile olsaydı, Nuh’un oğlu da Hakk’ın emrine uyar ve peygamber olurdu (Rıfki, 1327:91). Bu nedenle soy bağı tek başına yeterli değildir. Nuh’un oğlunun kalbi, o Allah’ın nurundan nasipsizdi. Kur’an-ı Kerim’de: “*Innehu leyse min ehlike*” yani “*O senin ailen değildir.*” buyuruldu. İshak, İsmail, Yahya, Şit ve Süleyman (as) hem zâhir hem de bâtin yönünden Peygamberin vârisi olup, nurlar üstü nur oldular. İsa (as)’ın zâhirde babası yokken, ruh üflenmesiyle dünyaya geldi ve kâinatın özü oldu. Nefesinden ölümler dirildi.

Melâmîlerin önde gelen kişilerinden olan Sarı Abdullah Efendi Hazretlerinin sözlerini şerh ederken şunları söylüyor: “İblis ise, adı geçen sırların cahili ve insanlığın hakikatinden gaffette olduğundan böbürlenerek ‘ene hayrun minhu’ ben ondan hayırlıyım” diyerek kibirlendiği için kovulmuş ve ilâhî rahmetten de mahrum kalmıştır (Rıfki, 1327:95). Mesnevî “*Goft-i Hak nî belki lâ ensâb şod*” Hakk sübhane ve teâlâ buyurdu ey melun! ateşten yaratılmış olmak üstünlük değildir. Üstünlük, hayırlılık ateşten yaratılmış olmaktan değildir. Belki bu şüphenin giderilmesi ve mukayesenin kökten sökülüp ortadan kalkması için “*felâ ensâbe beynehüm*” yani artık onların aralarında bir soy bağı yoktur, ifadesi konu için kesin delil olmuştur. Çünkü benim görüşüme göre soy ve sopun önemi olmayıp belki “*inne ekremekum indallahi etkâkum*” yani “*Hiç kuşkusuz, Allah katında en seçkininiz, sakınılması gereken şeylerden en çok sakınanınızdır.*” manası gereğince Mesnevî’de konuyla ilgili şu söz vardır: “*Zühd u takva fazl râ mihrâb şod*” faziletçe üstünlük ancak, dünya zevklerinden geçmek, günahlardan sakınmak ile mümkündür.

Şimdi dinle: bir basit hikâyeden ibret alıp, ben şeyh oğluyum; müftü oğluyum, bey oğluyum, diye soyunla övünme. Allah'ın tecellisi olan zamanın kutbu ve kâmil insanı reddetme ve düşmanlık etme. Âyet gibi onun kalbine ilâhî feyz tecelli etmişken kıyas, fıkıh yoluna yönelerek bâtın ilminden uzaklaşarak iblis gibi hakikatleri görmezden gelerek ateş içinde olmayasın. Kibir ve gurur içinde olursan kime müntesip olursun. Senin ateşe olan yakınlığın hepsinin üzerinde olduğu için bir *“külli şeyin yerciu ila aslihi”* yani her şey aslına çeker sözünde olduğu gibi bunun sonucu ateş ile cezalandırılmak olup, cennet nimetlerinden mahrum kalırsın (Rıfkı, 1327:96). Çünkü soyun önemi, ruhânîyete ulaşmak için değil ancak fânî olan dünya mirasına kavuşmak içindir. *“Kemâ kalallahu teâlâ fi sûretü'l-mü'minîn fe izâ nüfiha fi's-suri fela ensabe beynehüm yevmeizin ve lâ yetesaelun”*¹ yani, sûra üfürüldüğünde, aralarında artık soy sop, şuna buna mensup olmalar söz konusu edilemez. Birbirlerini soruşturamazlar buyurulmaktadır. Sur sözü vav, sad harfleri yerleri farklı açılardan okunarak yorumlar da yapılabilir. Doğrusunu Allah bilir. Beyzavî'nin yorumuna göre bu âyetten anlaşılması gereken *“Surun üflendiği zaman insanlar arasında soy farkı veya önceliği gözetilmeyecektir.”* âyeti gereğince kıyamet günü her yeri dehşet kaplayınca halka acıma olmayacaktır. Dünyada olduğu gibi kimse soyu sopyuyla övünemeyecek, herkes kendi derdine düşecektir. Kimse kimseye bir şey soramayacaktır. *“Ve akbele ba'duhum alâ ba'dın yetesaelün.”* yani *“Birbirlerine dönüp sorarlar.”* âyet-i kerîmesindeki sözler arasında çelişki yoktur (Rıfkı, 1327:97). Üstünlük hesap günü hesabını verebilen cehennemden kurtulup cennete girendedir.

Hızır Bâlî evlatlarının Pîr'in dergâhındaki tarîkat yönünden konumlarını biz açıkça bilemiyoruz. Tarîkat kuralları yönünden bir babanın evladını kendi yerine bırakması ya da kendi çocuğunun mürşidi olması, uygulama bakımından reddedilmiştir. Bu usul açısından imkânsızdır. Hâlbuki ellerinde bulunan silsilenâmede, Çelebilerin hepsinin babadan oğula geçtiği görülmektedir. Tarîkat açısından bunun olmaması gerekir.

Böylelikle mürşid talebinde bulunan âşıklar, bir üstad bir mürşid ararken soya sopa bakılmamalı, kâmil birisi olup olmadığına bakılmalıdır. Hakk aşkıyla yanan kaynağı bul. Sonra onun nezaretinde yan yakıl. Üstada ulaşmayı istemek herkes için gereklidir. Ondandır dolayısı ki: *“Yâ eyyuhallezîne âmenût-teküllâhe vebtegû ileyhil vesîlete.”* yani *“Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Sizi O'na yaklaştıracak vesile arayın.”* mealindeki âyet-i kerîmede geçen “ve-

sile” sözünden kastedilen ârif ve kâmil bir mürşide ulaşmaktır. Şimdi dünyevî sıkıntılardan kurtulup, üç yüce mertebeye yükselmek için kâmil bir mürşitten, bir velîden talepte bulun ki Muhammedî velâyetin nuruna ulaşan, “*evedna*” mertebesinden “*ka'be kavseyn*” makamına seçilmişlerden olasın. Çünkü doğru yola girmeye çalışan kişi peygambere ya da Allah'ın halifesine, kâmil bir kişiye ulaşmadıkça da muradına eremez (Rıfki, 1327:102).

Hızır Bâlî evlatlarının Pîr'in dergâhındaki tarîkat yönünden konumlarını biz açıkça bilemiyoruz. Tarîkat kuralları yönünden bir babanın evladını kendi yerine bırakması ya da kendi çocuğunun mürşidi olması, uygulama bakımından reddedilmiştir. Bu usul açısından imkânsızdır. Hâlbuki ellerinde bulunan silsile-nâmede, Çelebilerin hepsinin babadan oğula geçtiği görülmektedir. Tarîkat açısından bunun olmaması gerekir.

Allah'ın buyurduğu “*Ve mâ kâne li beşerin en yukellimehullâhu illâ vahyen ev min verâi hicâbin ev yursile resûlen.*” âyetinde “*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur; yahut bir resul gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder.*” Buyurulmaktadır (Rıfki, 1327:102). Peygamberlik, son peygamber ile tamamlanmıştır. Fakat Muhammedî velâyet kesintiye uğramaz ve devam eder. Kemâ kâle (as) “*Lâ tezâlu tâifetun min ümmetî zâhirîne ale'l-hakki hatta ye'tiyellâhu bi emrih.*” Onlar, İslâmın kâmil halifeleridir. Ve dahi “*fes'elû ehle'z-zikri in kuntum lâ ta'lemûn.*” yani “*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*” mealindeki âyet-i kerîmesi mürşid aramanız hakkındadır. Özellikle Hazret-i Musa (as) gibi kelimullah olan bir peygamber bile ledün ilmini edinmek için, bir mürşid bir bilge, bir yol gösteren kişiyi aradı ve Hızır (as) ile görüştü.

Eğer yalnızca soy sop ile ilâhî sırlara ulaşmak mümkün olsaydı “*fe la ensâb beynehum*” âyeti gelmezdi ve Hazret-i Nûh (as)'a oğlu Kenân için “*in-nehu leyse min ehlike*” yani “*Muhakkak ki o, senin ailenden değildir.*” şeklinde buyurulmazdı.

Şimdi “*İnne ekremekum indallahi etkâkum.*” yani “*Allah'ın indinde en şerefli olanınız, (ırk ya da soy olarak değil) en çok takva sahibi olanınızdır.*” buyurulmaktadır.

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi akrabalıkla ve soyla hidayete ulaşamaz. Gerçi, seyyidlik hepimiz için baş tacıdır. Seyyidlere olan hürmetimiz ve sevgimiz fevkaladedir. Hazret-i Ali'nin evladını sevmek imanımızın deli-

lidir. Çünkü peygamber ehli ve evladı hakkında birçok âyet ve hadisler vardır (Rıfki, 1327:104). Gerçek iman, peygamber evladı olan seyyid ve şeriflere sevgi beslemekle olur. Fakat bahsedilen konular gerçekleşince başka bir şekil alır. Bel evladı yol evladına, yani manevî evlattan üstün görülemez ve tercih edilemez.

İşte irfan pınarı olan bir kâmil şeyhin ölümüyle şeyhlik hizmeti ehlîne bırakılmayıp, maddî mirasçısı olan evladına bırakılması tercih edildiğinden dolayı tekkeler bu değişimlerden pek fazla zarar görmüş oldular (Rıfki, 1327:114). Kısa zamanda pek basit olan zikir usullerine bir takım ilaveler yapılmaya başlandı. Böylece dergâhların eski usulleri değiştirildi, esas amaçları unutuldu. İlimden fazla söylenen boş sözler, İslâmî irfan yerine uydurma sohbetler ve kelime-i tevhid zikrinin yerini de çeşitli iki yüzlü tavırlar aldı. Gerçi bizi bizden fazla düşünen büyük evliyalar arasında müceddid ikinci pîrler ortaya çıkarak tarîkatin düzeltilmeye ve yenilenmeye muhtaç yönlerini düzeltiyorsa da bazı dergâhları işgal eden yeteneksiz, ehliyetsiz kimseler, kesinlike hak yolundan gitmeyerek inat ve gaffet içinde olmaya devam etmektedirler. Özetle Tarîk-i Âlîye tekkelerindeki Tarîkat-i Âlîye'nin yöntem ve esaslarına göre tarîkata girenlerin arasında karışıklığa ve sorunların çıkmasına neden olan en önemli etken ise şeyhliğin babadan oğula geçmesidir. Bunun ne kadar büyük sorunlara yol açtığı bilinmektedir. Bunlara karşı çıkmak “*Emaneti ehlîne veriniz.*” mealindeki hadisine muhalefet etmektir.

Velâyetnâmelerden yola çıkarak edinilen bilgilerle, tarih kitaplarında yazılanlar sabit olduğu üzere, Hacı Bektaş Velî Hazretleri hiç evlenmemişlerdir. Bir velînin evlenmemiş olması onun velîliğine engel gibi gösterilerek *Müdâfaa* adlı eserde itirazda bulunmaktadır. Hatta delil olarak belirttiği “*Lâ ruhbanîyeti fi'd-dîn*” hadis-i şerifinde ruhbanlık konusu yalnız evlenmemek ile ilgili olarak söylenmemiştir. “İslâmîyette rûhbanîyet yoktur.” demek, dinî konularda yol gösterecek tüm yetkiyi elinde tutan bir sınıf yoktur, demektir. Hıristiyanlıkta ruhban sınıfı da toplumun tüm dinî konularında ve ibâdetlerinde yetkili tek kurumdur. Mesela, bir papaz olmadan cenaze kalkmaz, ibadet edilemez; hasta ölemez; işte bütün bu meselelerde papazın orada bulunması şarttır (Rıfki, 1327:119). Hâlbuki biz Müslümanlar, önümüzde bir kimse bulursa da bulunmasa da içimizden istediğimiz bir kişiye uyararak veya yalnız başımıza ibâdetimizi yaparız.

6. Sonuç

Türk toplumunda sıklıkla kullanılan “*Bir kez elif çeken oldu mu, nokta koyan çok olur*” şeklinde bir atasözü vardır. Yeniçeri Ocağı 1826 yılında ortadan kaldırılmıştır. Yeniçerilerin Bektaşiliğe olan gönül bağları nedeniyle siyaseten bütün Bektaşî tekkeleri de kapatılmış, babalar yargılanmış, kimisi sürgüne gönderilmiş kimisi de idam edilmiştir. Belirli çevrelerin Bektaşiliğe önyargılı ve imha edici bakışlar artmıştır. Bunun sonucu olarak doğrudan veya dolaylı yıpratmak veya bazı çevrelere şirin gözükmek amacıyla asılsız ve insafsızca suçlama içerikli eserler yazılmıştır. Ahmet Rıfki da Harputlu İshak Hoca ve Çelebi Ahmed Cemaladdin Efendi'nin ithamlarına cevap içerikli üç cilt eser yazarak cevap vermiştir. Bu yazımızda verdiği cevaplardan bir kısmı bulunmaktadır.

Kaynakça

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Evin Doğu, 60, İ.Ü. Edebiyat Fak., Sosyoloji Bölümü, Basından emekli, 27 Ağustos 2018 – Kadıköy- İstanbul.

Yazılı Kaynaklar

Çelebi, Ahmed Cemâlledin (1328). *Bektaşî Sırrı Nâm-ı Risâle'ye Müdâfaa*, Dersaadet: Asr Matbaa ve Kütübhânesi.

Rıfki, Ahmed. (1325). *Bektaşî Sırrı*. Dersâadet: Asr Kitâbhânesi, Cilt: 1.

Rıfki, Ahmed. (1327). *Bektaşî Sırrı, Müdâfaa'ya Mukâbele*. Dersâadet: Asr Matbaası ve Kütübhânesi, Cilt: 4.

Rıfki, Ahmed. (1328). *Bektaşî Sırrı*. Dersâadet: Asr Matbaası ve Kütübhânesi, Cilt: 2.

Topçuoğlu, Hayriye (2001). “Bektaşî Ahmet Rıfki, Hayatı ve Eserleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 19.-20.

Varol, Muharrem. (2013). *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşîliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

BEKTAŞI FIKRALARINDA BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK

Magical Realism In Bektashi Jokes

Asuman GÜNEŞ ULUS*

Öz

20. yüzyılda Latin Amerika'daki sosyopolitik durumun felsefe ve edebiyatın yanı sıra pek çok sanat dalındaki akislerinin postmodern bir ürünü olarak ortaya çıktığı ve yayıldığı varsayılan “büyülü gerçekçilik” kavramının esasında sözlü edebiyatta yüzyıllardır kullanılan anlatım yöntemlerinden biri olduğu görülmektedir. “Olağanüstü gerçek”, “gerçekliğe karşı takınılan bir tavır”, “olası dünyaların aynı düzlemde var oluşu”, “anlatı kişinin kendi evrenindeki ‘büyü’ ve aktüel anlamda ‘gerçek’ olanı aynı derecede ‘olağan’ karşılması durumu” gibi çeşitli şekillerde tanımlanan büyümlü gerçekçi anlatım üslubu Türk Halk Edebiyatı’nda da sıklıkla kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, farklı edebî türlerin başvurmuş olduğu büyümlü gerçekçi anlatım üslubunun sözlü gelenekte sadece efsane, masal, halk hikâyesi ve destanlarda değil, aynı zamanda fıkralarda da yer aldığını göstermek ve incelemiş olduğumuz Bektaşî fıkralarında büyümlü gerçekçi anlatım üslubunun izlerini sürmektir.

Bektaşî tiplmesi etrafında oluşturulan fıkralar, günümüzde sadece Bektaşî zümrelerin değil, bu zümre dışından insanların da Sünnî doktrinin inanç, pratik ve değerlerine karşı olan tutum, davranış ve bakış açılarının yanı sıra birtakım tabulara, varoluşa ve adalete yönelik sorgulamalarını dile getirmekte; dolayısıyla gerçekdışı veya olağanüstü unsurlara da yer vermektedir.

Olağan olmayanın olağanlaştırıldığı bir anlatım üslubunun Bektaşî fıkralarında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Başka bir deyişle, bu fıkralarda mitsel veya mucizevi nitelikler taşıyan gerçeküstü durum veya olaylar gerek anlatıcı, gerek fıkranın kahramanları gerekse de dinleyici tarafından yadsınmamakta, gerçekliğin olağan bir parçası gibi algılanmaktadır. Bu çalışmanın bir diğer amacı da Bektaşî fıkralarında anlatıcının büyümlü gerçekçi anlatım üslubuna başvurma ve dinleyicinin sözü geçen algılama şeklinin nedenlerini araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, fıkra, büyümlü gerçekçilik, mit, mucize

Abstract

The socio-political condition in Latin America in the 20th century appears to be one of the methods of expression that has been used in oral literature for centuries as a result of the concept of “magical realism” which is supposed to spread and emerged as a postmodern product of philosophy and literature as well as of many types of art. Magical realistic narrative style, which is defined in various forms, such as “Extraordinary truth”, “An attitude against reality”, “The existence of the possible worlds in the same plane”, “The narrator’s ‘magic’ in his own universe and the ‘usual’ state of being ‘true’ in the current sense at the same time, also frequently used in Turkish Folk Literature. The purpose of this study is to show that magical realistic narrative style to which different literary genres are applied is not only in myths, tales, folk tales and epics but also at the same time in verbal tradition and we are tracing the traces of magical realistic expression style in the Bektaşî stories we have examined.

* Dr. Öğr. Gör., Gazi Üniversitesi TÖMER, Türkiye, asugunes@gazi.edu.tr

Jokes which have been created around Bektashian typology expresses not only the Bektashi groups today but also the people outside this group as well as their attitudes, attitudes and views against the beliefs, practices and values of Sunni doctrine as well as their interrogations for a number of tabularities, existence and justice; therefore, it also includes unreal or extraordinary elements.

It is seen that a narrative style, which is customized by the unusual, is frequently used in the Bektashis jokes. In other words, the surreal situation or events that have mythical or miraculous qualities in these events are perceived as an ordinary part of the reality, not denied by the narrator, the hero or the listener. Another aim of this study is to refer to the magical realistic narrative style of the narrator in the Bektashi jokes and to investigate the reasons of the perception of the narrator.

Keywords: Bektashi, joke, magical realism, myth, miracle

1. Giriş:

Bektaşî fıkraları, sadece belli bir zümreyi değil, Türk halkının hemen her tabakasını temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle bu fıkraların yaratıcıları, anlatıcıları ve dinleyicileri tüm halktır. Halkın, içinde bulunduğu toplum hayatında ortaya çıkan kimi zıtlıkları, tutarsızlıkları, düşünce ve davranış farklılıklarından kaynaklanan çatışmaları, kimi boş inançları, adaletsizlikleri dile getirmede kullandığı araçlardan biri de aklı, zekâyı ve sağduyuyu temsil eden hazırcevap ve nüktedan Bektaşî tipi etrafında oluşturduğu fıkralardır. Bu çalışmanın amacı, postmodern edebiyat akımlarından biri olarak gösterilmesine karşın kimi halk edebiyatı ürünlerinde de kullanıldığı görülen “büyülü gerçekçi” anlatım üslubunun Bektaşî fıkralarında ne şekilde yer aldığını ve bunun sebeplerini araştırmaktır.

“Büyülü gerçekçi” metin, kimi gerçeküstü unsurların içinde eritilmiş olmasına mukabil temelde gerçekler üzerine kurulu bir metindir. Gerçek ve gerçeküstü unsurlar aynı teknede yoğrulur. Gerçeküstü unsurlarda ise genel itibarıyla mit, masal, efsane ve hurafelerden yararlanılmakta, dolayısıyla kullanılan anlatım tekniği sözlü edebiyattan izler taşımaktadır.

Roland Walter, büyüülü gerçekçi metinlerin üç ayırt edici özelliğe sahip olduğunu belirtir: “1. Fantastikten farklı olarak büyüülü gerçekçilikte; yazarın, anlatıcıların, karakterlerin doğaüstünü oldukça olağan bir durummuş gibi karşılamaları ve okuyucunun da kurmaca temsil düzeyinde bu durumu sorgulamaması 2. Gerçekliğin, gerçekçi ve büyüülü düzeylerinin uyumlu bir bütünlüğünün sağlanması 3. Yazarın ketumluğu: Bununla anlatılmak istenen yazarın, anlatıcının ve kahramanların olaylara doğaüstü ve gerçeğin uyum-

lu bütünlüğünü zedelemeyecek şekilde yaklaşımları gerektiğidir. Bu üçünün tavrı da eşit derecede önemlidir. Anlatıcı, büyüdü gerçekçi olaylara açıklamalar getiren bir gözlemcinin yaklaşımını benimseyemez; çünkü bu durumda, gerçekliğin büyüdü kategorilerinin sorgulanması söz konusu olur.” (Walter, 1993: 19-20’den aktaran Erdem, 2011: 177)

Esasında bir anlatım üslubu olan “büyüdü gerçekçilik” kavramı, 20. yüzyılda bilhassa Latin edebiyatında ve çeşitli sanat dallarında postmodern bir zeminde kullanımının yaygınlaşmasıyla bir akım olarak dikkatleri çekmiştir. Büyüdü gerçekçilik, fantastik ya da gerçeküstücü edebiyat gibi başlı başına bir edebiyat türü değil, farklı edebî türlerin başvurabileceği bir anlatım üslubudur (Çoban, 2011: 197).

Sözlü gelenekte halkın zaten kullanmakta olduğu büyüdü gerçekçi anlatım üslubuna postmodern edebiyatta dönüşün nedenlerinden biri sömürgeciliğdir. “Dünya ölçülerinde incelendiğinde, üçüncü dünya ülkelerinin, Batı kapitalizmi, eğitimi ve teknolojisi ile karşılaşması sonucunda, bu ülkelerde edebiyat alanında büyüdü gerçekçilik akımı görülmeye başlamıştır.”(Emir ve Diler, 2011: 54). Medeniyetin gelişimine paralel olarak sözlü kültür, yerini yazılı kültüre bırakırken değişmeyen gerçeklerden biri, güçlünün, güçsüzü sömürmesidir. Başka bir ifadeyle bilim ve teknolojinin gelişmesi, insanlığın temel problemlerini yok etmemiştir.

Önceleri, insanoğlunun bilinmeyenleri kendince açıklamaya çalıştığı, çaresizliğine deva bildiği ve inandığı öyküler olan mit, efsane ve mucizeler; bunların oluşumunda da büyük etkisi olan hayal ve rüyalar ileriki zamanlarda toplumun maddi güçle karşı duramadığı, sonradan gelen, dayatan, kandıran, değiştirmeye ve sömürmeye çalışana karşı tuttuğu bir kalkan, hatta kimlik işlevi görmüştür. Bilim ve teknolojiye hayli yol almış modern insan dahi zaman zaman bu kalkana özlem ve ihtiyaç duymaya devam etmektedir. Dolayısıyla halk edebiyatında var olan büyüdü gerçekçi üslubun postmodern edebiyatta tekrar gün yüzüne çıkması kaçınılmazdır. “Alexis, 1956’da yayımlanmış makalesinde, pek çok sömürgecilik sonrası toplumda, sanayileşmemiş köylü nüfusun, kendine has, hayali ve büyüdü yaşamını sürdürdüğünü söyler. Bu yaşam tarzının kökleri, söz konusu nüfusun efsanelere, masallara, batıl inançlara dayalı güçlü mitsel geleneklerinde yatmaktadır. Yerli halkın, yıllarca maruz kaldığı sömürgeci ve ırkçı eylemlere direnerek, kendi kimliğini oluşturmasında bu güçlü mitsel geleneğin etkisi büyüktür (aktaran Ascroft vd., 2005: 132).

Dolayısıyla, Batı'nın gerçekçi romanının karşısında, özünde saklı kalmış yerli kültürün doğallığını yansıtan büyülü gerçekçilik akımı durmaktadır.” (Emir ve Diler, 2011: 53)

Korku, çaresizlik, savunmasızlık ve bilinmezlik insanları ya da toplumu mitlere, efsanelere, batıl inanışlara, büyüye ya da büyülü olana sığınmaya sevk eden etkenlerdendir. Bu durum aslında bir tür gerileme (*regresyon*) olarak düşünülebilir. Gerçeklerden bahsederken bir anda mitik, hayali, düşsel, mucizevi, masalsi olana başvurma aslında bir tür gerçeklikten kaçıştır. Bu durum hayatı, kendini anlamaya, tanımaya, öğrenmeye çalışan bir çocuğun karşılaştığı sıkıntılardan, çözemediği sorunlardan bir süre uzaklaşıp anne kucağına sığınma, ondan manevi destek, güç alma arzusuna benzetilebilir. Yaşanılan durum veya olay sıkıcı, içinden çıkılmaz, baş edilemez, anlamlandırılmaz, benimsenemez hâle geldiğinde “olağanüstülük” sığınılan yuvalardan biridir. Gerçeküstüne yönelik, bir varlığın hem diğer varlıklardan hem de kendinden kaçarak var olma; sırrına eremediği, bilemediği mucizenin ya da masalın içinde özgürlüğü bulma arayışıdır. Çağdaş insanın dahi büyüsel olana bu yönelişi esasında kendine, doğallığa, saflığa, masumiyete duyulan özlem ve ihtiyaçtır.

Buradan hareketle “büyülü gerçekçilik” akımının postmodern edebiyatta ortaya çıkışının birdenbire olmadığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle büyülü gerçekçi anlatım üslubu ilk ve tek olarak postmodern romanlarda kullanılmadı. Halk, bunu anlatılarında zaten kullanmaktaydı. “Üçüncü dünya ülkelerindeki insanın bireysel, toplumsal, ekonomik sorunlarını işlemek için kullanılan, dolayısıyla politik kaygı taşıyan bir akım.” (Emir ve Diler, 2011: 54) olarak açıklanan büyülü gerçekçilik, esasında baskı altında olanın yarattığı bir savunma aracıdır.

İnsanoğlu, tarihin her döneminde hem bireysel hem de toplumsal olarak gerçeküstü, olağanüstü unsurlara ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla halk edebiyatının destan, halk hikâyesi, efsane gibi türlerinde bunun kullanımı görülmektedir. Bu çalışmada büyülü gerçekçilik üslubunun Bektaşî fıkralarından hareketle, halk fıkralarında da yer alıp almadığı araştırılmaktadır.

Bektaşî fıkralarının, birtakım doktrinlerin eleştirilmesi, sorgulanması ama bunun mizah aracılığıyla yapılması sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. Hedefte genel olarak doğaüstü unsurlar bulunmaktadır. Bunların kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı sorgulandığı görülür. Dolaylı sorgulamalarda da

doğüstü durum ve tesadüflerden faydalanıldığı görülür. Okuyucu asıl sorgulanana odaklandığından, faydalanılan gerçeküstü unsur üzerinde durmaz. İşte bu noktada büyüdü gerçekçilikten söz edilebilir.

Bektaşî fıkralarında da hurafelerin, bilimsel olmayanın ya da haksızlıkların baskısından kaçarken veya bunları eleştirmek isterken mucizelerden, olağanüstü tesadüflerden, rüyalardan destek alındığı görülmektedir. “Bektaşî mizahı dünyeviliği ya da fenomenik olanı önceleyen bir tasarımdan ziyade hem metafizikten beslenen hem de bizzat onu besleyen yani sınırın ötesindekilere yönelik ilgi ve merakı sürekli canlı tutan bir yapıya sahiptir.” (Gülüm, 2016:140). Gerçekliğe fazlasıyla hükmeden gerçeküstü unsurlardan kaçmaya çalışılırken yine gerçeküstüne sığınmıştır. Alınan bu destek eleştirilmek istenen unsurdan farklı olarak olağan bir şekilde sunulmaktadır ki, dinleyici de bu durum karşısında kayıtsızdır. Çünkü dinleyici asıl eleştirilene odaklanmıştır.

Bektaşî fıkralarında hedef alınan unsur çoğu zaman “büyüsel” olanın kendisidir. Varlıklara, olaylara mantıksal gerekçeler arayan Bektaşî, “büyü”yü hayatının merkezine yerleştiren zihniyeti hedef almakla birlikte, bu zihniyetin tamamen dışına da çıkamaz. Bu durumda büyüsel olanın içinde adalet ve tutarlılık arayışına çıkar, ancak bunu da bulamadığı zaman sorgulamaya başlar. Bundan dolayı kendini kimi zaman toplumun bakış açısıyla değerlendirir ve birtakım olumsuz tesadüflerin, şanssızlıkların kendisindeki bu farklılıktan, yani sorgulama özelliğinden kaynaklandığını düşünerek cezalandırıldığı hissine kapılır ki aslında böylelikle bir anlamda o “büyü”sel durum veya olayın parçası hâline gelir. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki Bektaşî fıkraları örnek verilebilir:

“Bir köyde yağmur duasına çıkarlar. Bektaşî de bunlara uyar. Cemaatin arkasından giderken eline geçirdiği bir ağaç dalını kendi tarlasına dikerek başını yukarı kaldırır:

-Bizim tarla da işte burası. Bari iyice bir yağmur yağdır da sulansın, der.

Yağmur duası biter, herkes evine döner ve o akşam şiddetli bir yağmur ve dolu yağar. Bektaşî sabahleyin tarlasını gezmeye gider. Bir de ne görsün, dolu bilhassa kendisinin tarlasındaki ekini mahvedip toprağa katmış. O vakit de başını yukarı kaldırarak Allah’a şöyle hitap eder:

-Kabahat sende değil, sana tarlayı gösterende, der.” (Yıldırım, 2016: 128)

Bu fıkrada Bektaşî'nin yağmur duasına çıkan cemaate katılması duayı, mucizeyi sorgulamadığını, hatta ona inandığını gösterir. Burada anlatıcı ve anlatı kahramanı için şaşırtıcı olan, duanın hemen sonrasında yağmur ve dolu yağmış olması değil, sadece Bektaşî'nin tarlasının mahvolmasıdır. Dolayısıyla hedefte mucizenin kendisi değil, mucize bünyesindeki adaletsizlik bulunmaktadır. Duanın hemen sonrasında yağmur yağmasının anlatıcı ve anlatı kahramanı tarafından olağan karşılanması, bu durumun sorgulanmaksızın olay akışının doğallıkla devam etmesi büyüğü gerçekçi anlatım üslubunun özelliklerini gösterir.

Aşağıdaki fıkrada Bektaşî, arası iyi olmadığı için istediği şeylerin tersini veren ya da yapan Allah'ın tutumunu sanki çok doğal bir durummuş gibi sunmakta ve kayıtsızlık içinde bundan faydalanmaktadır:

“Bektaşî bir kasabaya uğramış. Bakmış ki çoluk çocuk bütün kasaba halkı toplanmış, feryat ve figan ediyorlar. Bektaşî:

-Ne oluyor yahu, diye sormuş.

-Yağmur duasına çıkıyoruz, demişler.

-Bir yağmur için bu kadar feryat edilir mi? Ben size istediğiniz kadar yağdırayım, demiş.

-Yağdır bakalım, demişler.

Bektaşî bir tas su istemiş. Su gelince gömleğini çıkarıp ıslatmış, sıkmış, kurusun diye bir çalının üstüne koymuş. Birkaç dakika sonra sel gibi yağmur- lar boşanmaya başlamış. Halk, Bektaşî'nin elini öperek:

-Evliya mısın, nesin be mübarek? demişler. Baba eliyle gökyüzünü göstererek:

-Bu günlerde aramız bozuk, demiş. Bu işi gömleğim kurumasın diye yaptı. Yoksa bende ne evlilik, ne de kerametten eser yoktur.” (Yıldırım, 2016: 131)

Burada Bektaşî, evliya olmadığını açıklamaya çalışırken de aslında olağanüstü bir unsurdan faydalanmaktadır. Yani Allah'ın sevdiği bir kul olarak üstün özelliklere sahip olmaya nasıl inanılıyorsa, esasında onun sevmediği bir kul olarak cezalandırılmaya da inanılmaktadır. Tanrı ile insan arasındaki bir zıtlık olabildiğince doğal karşılanmaktadır. Herhangi bir adamın yağmur

yağdırabileceğine inananlar, bu zıtlaşmayı da olağanüstü bir durum olarak görmemektedir.

“Aralarında bir Bektaşî de bulunan bir kervanı eşkıya basar. Bütün yolcuları soyarlar. Bektaşî, atına binmek üzere olan çete reisine:

-Benim eşyayı geri ver, yoksa beddua ederim, Alları senin boynunu kırar, der. Reis sorar:

-Ne vakit kırar?

-Bir sene, beş sene, on sene sonra. Fakat her hâlde kırar.

-O hâlde daha vakit var erenler. Hoşça kal, diyen eşkıya atını sürer. Fakat sürmesiyle beraber atı düşer, başı atın altında kalarak eşkıyanın boynu kırılır. Bunun üzerine Baba'ya seslenir:

-Ayıp değil mi sana? Beni niye aldattın? Allah hemen boynunu kırar deseydin eşyayı geri verirdim. Sana yalan yakışır mı? der.

Baba cevap verir:

-Ben yalan söylemedim imanım; Allah şimdi boynunu kırdıysa bu eski fenalıklarının cezasıdır. Benimkinin sırası daha sonra gelecek.” (Yıldırım, 2016: 169)

Bu fıkrada şaşkınlık uyandıran durum, beddua sonrasında reisin boynunun hemen kırılmış olması değil, sözü edilen süreden önce kırılmış olmasıdır. Büyüdü gerçekçi metinlerin temel özelliği, olağanüstü unsurların tamamen olağanmış gibi sunulmasıdır. Bektaşî'nin olağanüstü tehdidinin gerçekleşmiş olması doğal karşılanır. Sorgulanan ise bunun vaktinden evvel meydana gelmiş olmasıdır. “Niçin Taciz Olsunlar” adlı fıkrada da benzer bir anlatım bulunmaktadır:

“Bektaşî'nin biri, cigara içerken sofı-meşrep hocanın biri ‘sağında ve solundaki amel defterini yazan melekleri cigaranın dumanı ile taciz ediyorsun.’ demiş. Bektaşî de ‘Hey, hocam, ben yirmi otuz senedir cigara içerim. Elbet onlar da tiryaki olmuşlardır; niçin taciz olsunlar!’ demiş.” (Yıldırım, 2016: 153)

Meleklerin sigara dumanından rahatsız olması olağanüstü bir durumdur. Bu durum olağan bir şekilde karşılanır, sorgulanmaz. Aynı mantıktan hareketle onların rahatsız değil tiryaki olabilecekleri söylenerek anlatıma doğallıkla devam edilir.

Bektaşî fıkralarında anlatıcı, neyi sorgulatmak istiyorsa dinleyici sadece onu sorgular ve sonuca odaklanır. Ancak her ikisinin de kayıtsız kaldığı başka bir gerçeküstü durum sessizce varlığını korumaktadır. Yani anlatıcı da dinleyici de gerçekdışı unsurun fıkrada sadece bir vasıta olarak kullanıldığını düşünmektedir.

2. Sonuç:

Büyülü gerçekçi metinlerin temel özelliği, gerçekçi olay ve durumlarla gerçekdışı, olağanüstü unsurların doğallıkla, sorgulanmaksızın iç içe geçmesidir. Bu olağanüstü unsurların seçiminde ise halk edebiyatından, özellikle mit ve masallardan esinlendiği vurgulanmaktadır. Oysa bu esinlenme veya göndermeler sadece postmodern edebiyatta değil, halk edebiyatının destan, halk hikâyesi gibi çeşitli türlerinde de görülebilmektedir.

Temelinde rüya ve hayallerin önemli bir rolü olduğu mit, efsane, hurafe, mucize ve masallar yaratmamış veya bunlardan etkilenmemiş bir kültür yoktur. Nitekim gerçeği öğrenene kadar insanların inandığı gerçekliği onlar oluşturmaktaydı. Bunların inandırıcılığını kaybetmiş veya kaybetmemiş olması da bilimsel bilgiye ulaşma durumuna bağlıdır. Ancak bunlar, insanlığın problemleri karşısında bilimsel bilginin hâlâ yeterli olmadığı durumlarda sığılacak bir liman olarak da görülmektedir. Dolayısıyla sanatın hemen her dalında olduğu gibi edebiyatın da hemen her türünde bu unsurlarla çeşitli şekillerde karşılaşmak olağandır. Bu şekillerden biri de büyülü gerçekçi anlatım üslubudur.

Bu çalışmada fıkralarda büyülü gerçekçi anlatım üslubunun izleri sürülmüş, bu doğrultuda Bektaşî tiplmesi etrafında oluşturulmuş fıkralar ele alınmıştır. Bektaşî fıkralarında boş inanışlar, mantıksız, tutarsız kimi davranış ve fikirler, çelişkiler, uyuşmazlıklar, haksızlıklar eleştirilirken kimi zaman olağanüstü durum ve olaylara da yer verilir. Ancak fıkra metninin bütünlüğü içinde bu durum veya olay hedefte değildir. Yani asıl sorgulanan, eleştirilen unsur değil, ulaşılmak istenen noktaya götüren yardımcı unsurlardır. Anlatı kahramanının, anlatıcının ve dinleyicinin bu tür mucizevi, olağanüstü olay ve durumlar karşısında kayıtsız kaldığı görülür.

Bektaşî fıkraları doğrudan olağanüstülükleri hedef alırken dahi araç olarak olağanüstülüklerden faydalanmaktadır. Başka bir ifadeyle herhangi bir hurafe ya da mucizeye olan inanç eleştirilirken başka bir mucizeden destek alınabilmektedir. Metnin evreninde araç olarak faydalanılan bu olağanüstülükler

anlatı kişisi, anlatıcı ve dinleyici tarafından sorgulanmadığı için fıkralarda da büyüdü gerçekçi anlatım üslûbunun kullanıldığı ileri sürülebilir.

Kaynaklar

Ashcroft, Bill vd. (2005). *Post-Colonial Studies*. New York: Routledge.

Başer Çoban, Seda. (2011). “Dede Korkut Kitabı ve Büyüdü Gerçekçilik”. *Millî Folklor* 91, 195-203.

Emir, Derya ve Hatice Elif Diler. (2011). “Büyüdü Gerçekçilik: Latife Tekin’in Sevgili Arsız Ölüm ve Angela Carter’ın Büyüdü Oyuncakçı Dükkânı İsimli Eserlerinin Karşılaştırması”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30, 51-62.

Erdem, Servet. (2011). “Büyüdü Gerçekçilik ve Halk Anlatıları”. *Millî Folklor* 91, 175-188.

Gülüm, Erol. (2016). “Karnavalesk Bir İmgelemin Taşıyıcısı Olarak Bektaşî Mizahı”. *Millî Folklor* 112, 130-141.

Walter, Roland. (1993). *Magical Realism in Contemporary Chicano Fiction*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.

Yıldırım, Dursun. (2016). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

SEMAH KAVRAMINI DEVİR NAZARİYESİ ÜZERİNDEN ANLAMAK: AYNAYI TUTTUM YÜZÜME

Understanding The Concept of Semah Through The Theory of Cycles: I Held The Mirror Up to My Face

Cenk GÜRAY*

Öz

Anadolu kültür tarihinde inanç ve müzik ilişkisinin seyrini takip etmek için bu topraklardaki “döngüsel tapınım geleneğinin” günümüze kadar ulaşabilen en önemli uzantısı olan semâh (semâ) kavramının tarihsel kökenlerine eğilmek gerekmektedir. Söz konusu tarihsel kökenler, ibadet açısından ‘bir arketip’ olarak kabul edilebilecek bir ‘mitoslar demeti’ ile bu ‘mitoslar demetini’ ‘tercüme’ eden ‘felsefi’ anlatılardır. Bu anlatılar ve mitoslar ise bu toprağın insanların evren, hayat, hayatın öncesi, sonrası ve bu bağlamda insan-tanrı ilişkisine dair tasavvurları ile örülmüştür. İslâm döneminde ortaya konmuş olsa da, temelde kadim Türk kültürünün ve Anadolu’yu yurt edinen hemen tüm uygarlıkların ‘evren-tanrı-insan’ ilişkisine dair fikirlerinin bir bakiyesi olan ‘devir nazariyesi’ ise tüm bu tasavvurların sistemli bir modeli olmuştur. Tarihin en eski evren tasavvurlarından biri olarak kabul edilebilecek “devir nazariyesinin” aşamaları, adeta insanın Tanrı ile “doğa ve zaman (vakit)” üzerinden kurguladığı ilişkinin de değişik safhalarına işaret etmektedir. Bu safhalar aynı zamanda, insanın kendi iç dünyasını ve kendisinin dışındaki evreni algılama öyküsünü de önümüze sermektedir. Bu model Anadolu insanının binlerce yıl boyunca kurguladığı “evren algısına dayalı inanç anlayışını”, “semâh” kavramını temel alan çeşitli ibadet uygulamaları aracılığıyla günümüz “Alevilik ve Bektaşilik” geleneklerine aktarmıştır. Bu çalışmada “semâh” geleneğinin Anadolu’daki tarihsel kökenleri ve bu kökenlerin kadim “devir” nazariyesi ile ilişkileri tartışılırken, bu geleneğin “Alevilik ve Bektaşilik” inanç sistemleri açısından benzerlik ve farklılıkları da araştırılacaktır. Aynı zamanda bildiride semâh ve semâ kavramlarının “anlamsal” ve “uygulamaya yönelik” boyutları da karşılaştırılarak söz konusu kavramların günümüze taşıdığı anlam dağarı da örneklenecektir.

Anahtar kelimeler: Semah, vahdet, devir, Alevilik, Bektaşilik

Abstract

In order to follow the historical traces of the relation between “belief and music” in Anatolia, the historical roots of the semah (sema) concept that stands as the main outcome of the “circular worship tradition” at the present time should be examined in details. These historical roots include myths as “ritual archeotypes” and philosophical narratives that can describe these myths. Such myths and narratives are constructed upon the common conception of the Anatolian people regarding the universe-nature, life, pre-existence, post-existence and the relation between the God and the human beings. Even if it was mainly conceptualized during the Islamic period, the “theory of cycles” can be identified as a systematic model collecting such terms envisions of the ancient Turkish culture and the Anatolian civilizations about the relation between the universe, the God and the human beings. The phases of the “theory of cycles”

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Türkiye, cenk.guray@gmail.com

thus can be identified as one of the oldest perception models of universe, indicate the various stages of the relation that the human beings build with the “God” through “nature and time”. These stages also present the story of how a human being perceive the universe through his/her soul and his/her inner perception. This model reflecting the “nature based” belief system shaped in Anatolia has been transferred to Alevi and Bektashi belief systems through various worship rituals basing on the tradition of “semah”. This paper will discuss the historical traces of the “semah” tradition in Anatolia and the relation of these traces with the “theory of cycles”. Also, in this paper the similarities and differences of the “semah” tradition among Alevi and Bektashi belief systems will be discussed. Besides, the paper will concentrate on the symbolic and application details of the “semah and sema” concepts to discover the “world of meanings” brought to the present time by these concepts.

Keywords: Semah, unity, theory of cycles, Alevism, Bektashism

1. Bir Sonsuz Devir: Devir Nazariyesi ve Semah Geleneği

Bu çalışmada insanın evreni algılama yolculuğunda dayandığı en önemli modellerden olan “devirsel-döngüsel” algı modelinin birbirleriyle etkileşim halindeki safhaları ve bu safhaların “dini müzik ve dini dans” ile ilgisi tartışılmaya çalışılacaktır. İnsan içinde yaşadığı sonlu evreni ve tahayyül ettiği sonsuz “Tanrısal” dünyayı birbiriyle ilişkilendirebilmek ve öncesi-sonrası ile hayatını anlamlı ve “sonsuz” kılabilmek için bazı düşünce modellerinden istifade etmiştir. Dini inanç sistemlerini ve bu sistemlere bağlı ibadet kural-larını da belirleyen bu tasavvurların en yaygınlarından biri de “devirsel-dön-güsel” algı modelidir. İnsan zihninin evreni algılamada kullandığı “düşünce modellerine” atfen “tarımsal devir, kozmolojik devir ve irfâni devir” olarak isimlendirilebilecek üç değişik safhada gelişen bu algı modeli (Güray, 2018: 24-44), aynı zamanda dinler tarihi ve Tanrı-insan ilişkisi açısından da üç ayrı dönemi işaret etmektedir. “Tarımsal devir” temelli bir algı modeli, insan açısındandır kendisinin hayatta kalmasını sağlayan “ekim-dikim-hasat-bereket” temelli sistemin ve bu sistemin sürekliliğini sağlayan doğanın belirli mevsimlerde uykuya dalıp, sonrasında uyanmasının “periyodik” akışının çözümlenmesiyle ortaya çıkmıştır. “Kozmolojik devir” temelli sistem ise insanın hissetmeye başladığı bu “devirsel yapı” aracılığıyla, yıldız sistemlerinden başlayıp, insan vücudunun fizyolojik özelliklerine kadar sirayet eden “döngüsel hareketi” keşfetmesi ile ortaya çıkmıştır. “İrfâni devir” anlayışı ise insanın keşfetmeye çalıştığı “sonsuzluğun” sırrını Tanrı’nın “sonsuz” bilgisine ortak olmakta bulunmasıyla şekillenmiştir. İrfâni devri fikir olarak benimseyen insan, “gerçek devri” Tanrı’nın sonsuz bilgisinden gelen insanın tekrar bu bilgiye ulaşması için gerçekleştirdiği olgunlaşma (kemâlât) yolculuğunda bulmuştur (Güray,

2018: 36-42). Devirsel-döngüsel zaman algısı bu üç dönemi birbirine bağlayan bir ortak zemin olarak görülebilir. Zira bu üç düşünce sistemi de “tanrısal güçle” buluşulan anı kutsayarak, ibadetleri o ana dönmeyi ilke edinen bir “mitle” ifade etmektedir. Bu ibadet söz konusu mit aracılığıyla inanan insanı hep “kutsal” bir başlangıç anına döndürmektedir. Bu temelde ortaya çıkan zamanın döngüsellığı fikri ve bu manada başlangıç ile bitişin aynı olabileceği anlayışı, insan zihni için izafi bir “zaman” algısını da gündeme getirmektedir¹. Nasıl ki değişik hızlardaki hareket insana zamanın uzadığını veya kısaldığını düşündürebilirse, sonsuza doğru giden bir hız da insan açısından “zamanın hiç geçmediğine” dair bir fikri de ortaya çıkarabilir. Bu anlayış, hem Tanrısal dünyanın başlangıç ile bitişini olmaması durumunu ve sonlu harekete bağlı zamanın ve bu zaman ile irtibat kuran “insani dünyanın”, sonsuzluk yani Tanrısal dünya içinde ortadan kaybolması fikrini de temellendirmektedir. İslam tasavvufu döneminin “devir nazariyesi” anlayışı ise söz konusu bu “devirsel” tasavvuru daha da sistemleştirerek bu temelde gelişen mitolojik-ezoterik tapınım ritüellerini, “dini” ibadet algısı ile bütünleştirmiştir (Güray, 2018: 24). Zamanın döngüsellığı fikri ve bu manada “devir nazariyesi” üzerinde yapılan ibadet uygulamaları ise önce “yaşamın” (tarımsal devir), sonra da “evrenin” (kozmojik devir) aynı döngüsellik içindeki hareketlerini ritüellerine yansıtmış, sonrasında da ‘Tanrısal bilgiye’ olan yolculuğu da (irfâni devir) aynı “döngüsel-devirsel mekânizma” ile irtibatlandırmıştır. Bu dinler üstü “devirsel inanç” anlayışının Anadolu inanç tarihindeki en önemli yansımaları ise “döngüsel zikir” ve bu zikre eşlik eden dini müzik uygulamalarıdır. Bu uygulamaların günümüze yansıyan en önemli iki mirası ise “semah” ve “semâ” kavramlarıdır. Semah ve semâ kavramları gerek ritüelikle temel gerekse de uygulamadaki içerikleri dolayısıyla insanlığın binlerce yıllık “evren, doğa ve Tanrı” tasavvurunun “ahlaki, batni ve dini” dayanaklarını günümüzün bilgi dünyasına aktarabilme gücüne sahiptir.

Köken olarak semitik bir kökene dayanması muhtemel olan ve ağırlıklı olarak “semâ” kökünden veya bu kökün dönüşmesiyle oluştuğu addedilen “semah/semâ” kelimesinin eski Yunan dilinde “göklere dayalı bir kehanet, işaret”, “göksel cisimler” ve hatta “felekleri” temsil eden anlamlarda kullanılmış olması da dikkat çekicidir (Liddell, Scott, Jones: 2011). Dolayısıyla “semah/semâ” kavramının bir tür müzikli ve danslı zikri anlatmak üzere kullanılmaya başlandığı İslam Ortaçağ Dönemi’nden önce de “göksel” bir geleneğe işaret etmesi önemlidir. Söz konusu “göksel gelenek” İslam döneminde, evreni ve

evreni yaratıp idare ettiğine inanılan “Tanrısal gücü” insâni algı dünyasına taşıyabilen bir “model” olan “devir nazariyesini” (Aşkar, 2006: 81-82) yapılandırılmakla kalmamış, insan düşüncesinin değişik dönemlerde ürettiği yeni “evren ve Tanrı” algılarını da bu nazariye içine katmıştır. Bu anlamda hem “devir nazariyesinin” hem de bu nazariyeye bağlı olan “ibadet uygulamalarının” kapsamı zaman içinde **çeşitlenmiştir**. “Semah ve sema” gelenekleri Anadolu ve çevresindeki bölgelerin kültür tarihi adına söz konusu “devir nazariyesinin” adeta vücut bulduğu “ibadet uygulamaları” olarak önem taşımaktadır (Güray, 2012: 7-9). Tahmin edilebildiği gibi, insanın yaşamsal önceliği olması hasebiyle, bu üç düzlemde ilk inşa edilmiş olması muhtemel olan “tarımsal devir” tasavvurunun ibadete müzik aracılığıyla aktarılmasının ilk örneklerini, bu örnekleri kuşatan “mitolojik” dünyayı ve bu örneklerin günümüze kadar aktarılan yansımalarını “Eski Mezopotamya” inanç geleneklerini araştırarak teşhis edebilmek mümkündür.

2. Eski Mezopotamya’da Devirsel İbadet Sistemleri: Tarımsal Geleneklerden Hülul’a

2.1 Eski Mezopotamya İnanç Geleneklerine ve Bunların Müzikal Yansımalarına Bir Bakış

Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve Ege coğrafyalarını kapsayan bölge, antik dünyanın önemli kültür odaklarından birini oluşturur (Akurgal, 1997). Ural-Altay dillerine benzer bir dile sahip Sümerler, bu kültüre dâhil olan Akkad Hanedanı ve onun uzantıları Asur ve Babilliler, Mezopotamya’da yaklaşık M.Ö. 3000 yılından itibaren hüküm sürmeye başlamışlar (Duchesne-Guillemin, 1981: 287-297) ve kendilerinden sonraki uygarlıklara, öncelikle yazılı kültür olmak üzere, sayısız miras bırakmışlardır (Güray, 2102: 49). Eski Mezopotamya’da müzik gezegen sistemi, mevsimsel ve astronomik değişimlerle ilişki halinde ifade edilmiştir.

Eski Mezopotamya kültürüne dair bilgilerimiz yazılı aktarım geleneğinin yaygınlaşmaya başladığı M.Ö. 3000’li yıllardan sonra daha somut olarak oluşmaya başlamıştır (Bottero, Kramer, 2017: 24). Antik dünyada müzik nazariyatı, aynı matematik, astronomi gibi diğer riyazi ilimlerle beraber evreni algılamının yollardan biri olarak kabul edilmiş, gezegen sistemi, mevsimsel ve astronomik değişimlerle beraber anlatılmış (Polin, 1954) ve doğadaki döngüden yola çıkarak kozmik ahengin çözümlenmesinde rol oynamıştır. Bilinen

en eski yazılı müzik kuramı olan (Can, 2001; Güray, 2012: 15) Eski Mezopotamya müzik kuramı ise bu doğrultuda; kullanılan çalgı tiplerinden, tel boyu oranlarına ve bu kapsamdaki matematiksel ifadelerden evreni algılayışa, dine ve felsefeye kadar bir dizi ilginç bilgi ve bağlantı içerir (Güray, 2017a: 15). Bu bağlantılar Mezopotamya müzik kuramının zaman içinde farklı uygarlıklar ile etkileşimini ileten ipuçları olarak da önem taşıdığı gibi aynı zamanda müziğin devirsel temelli bir evren algılama modeli olarak kullanılmasını da örneklemektedir. Semah geleneğinin ise hem “terimsel” hem de “kavramsal” olarak ibadet geleneğinin içinde olmaya başlamasının da tarihsel temellerini Eski Mezopotamya geleneğinde aramak mümkündür.

2.2. Eski Mezopotamya ve Antik Dönem İnanç Kültürleri Açısından Devirsel Algı: Semah Geleneğinin Köklerine Bir Bakış

Semah teriminin Eski Ahit'teki kullanımları incelenince söz konusu terimin “bereket ve tarım” geleneğine yaptığı göndermenin dikat çekici olduğu görülmektedir (Xeravits, 2001: 342, 343)². Bunun yanında “semah” kelimesinin “sema” teriminin Antik Yunan geleneğindeki “işaret-kehanet” anlamıyla benzeşecek bir biçimde “beklenen bir kurtarıcı ya da mesih” anlamına da gönderme yaptığı görülebilmektedir (Baldwin, 1964: 93-97). Bu anlamda “semah” teriminin tarihsel anlam dünyası içinde bereket kültürünün ve “mesih” geleneğinin yani “Tanrısal gücün dünyada tezahürünün” önem arz eden kavramlar olarak öne çıktığı görülebilmektedir (Baldwin, 1964: 93-97; Xeravits, 2001: 342, 343). Burada sözü edilen bu iki kavram da “devirsel algının” erken dönem devirsel ibadet sistemlerine³ yansımada önemli bir rol oynamaktadır.

Eski Mezopotamya kültürü, insanların zihninde oluşan devirsel algının tarımın kılavuzluğuyla bir evren modeli olarak öne çıkmasını takip edebilmek adına araştırmacılara önemli bir imkân sunmaktadır. Evreni algılamak için kullanılan bu modelin aynı zamanda döngüsel bir ibadet sistemini oluşturmasının ilk örneklerini de Eski Mezopotamya kültüründe görebilmek olasıdır. Mezopotamya bölgesinde tarım toplumlarının oluşmaya başlamasını takip edebilmek için M.Ö. 8000’li yıllara, yani tarımın avcılığın yerini aldığı dönemlere gitmemiz gerekmektedir (Oğuz, 2017: 165). Bu dönemlerden itibaren hem insanlar için bir yaşam kaynağı olan “tarım” kavramı hem de tarımı ortaya çıkaran, tohumdan bitkiye gidişi, bitkiden tekrar tohuma doğru dönüşü yansıtan “döngüsel oluşum süreci” kutsal olarak addedilmektedir. Bu sürecin

doğüstü ya da Tanrısal bir destek ile ortaya çıktığına dair inanç da eş zamanlı olarak insan zihninde yer etmektedir:

“Ekin o göksel varlığın tezahürünün açığa çıkmasıydı, çiftçiler toprağı ekip insanlar için yiyecek elde ettikçe kutsal bir âleme girdiklerini, bu mucizevi bolluğa katıldıklarını hissederdiler” (Armstrong, 2005: 33-34).

Cinsellik ve üreme ile de özdeşleştirilen bu tarımsal etkinlik, insanlara kutsal olanın dünyada aranması gerektiği noktasında da bir fikir vermiş ve tüm doğal unsurlar gibi toprağı aitt olduklarını ifade etmiştir. Armstrong’a göre söz konusu gelişim ya da neolitik devrim insanların tarım aracılığıyla “bütün evreni kaplayan yaratıcı bir enerjinin varlığını fark etmelerini sağlamıştı” (2005: 35).

Bu durum Eski Mezopotamya’ya dair pek mitolojik anlatı ile de kendini gösterebilmektedir. Örneğin döneme ait mitolojik hikâyelerde doğadaki yaratıcı enerjinin ortaya çıkışı ve belirli bir zaman diliminde kaybolması, Tanrıça İnanna ile kocası Dumuzi’nin altı ayda bir buluşması, diğer altı ayda ise Dumuzi’nin yer altında kalması mitolojisi ile açıklanmaktadır. Burada Tanrıça İnanna ve kocası Dumuzi’nin bir araya gelmesinin etkisiyle oluşan doğurganlık ve bereketin, buluşulan altı ayda doğanın uyanmasını, diğer altı ayda ise doğanın uykuya dalmasını sağladığına dair inancın insanlar tahayyül dünyasında yer ettiğini görebilmemiz mümkündür (Demirci, 2013: 69). Benzer bir durumla sonraki dönemlerde Antik Yunan bereket Tanrıçası Demeter ve kızı Persephone ile ilgili mitolojik anlatıda da karşılaşılabiliriz. Burada da yeraltı tanrısı Hades tarafından kaçırılan Persephone yer altı dünyasında Demeter’in hüznünden doğa uykuya dalmaktadır. Yani bir anlamda Persephone’nin yer altına girip “toprak altında uyanmayı bekleyen bir tohum gibi” uykuya dalmasına benzer bir biçimde doğa, “tekrar dirilebilmek adına” adeta “ölmektedir”. Persephone’nin bulunmasıyla, Demeter huzura kavuşmakta ve bu etkiyle doğa tekrar uyanmaktadır (Tekin, Güray, Yaşar, 2016: 165-166). Dikkat edilirse neolitik toplumlar, hayatlarının sıkı sıkıya bağlandığı “tarım-tohum-ekin” döngüselliğini, böylesi Tanrısal yaratım gücüne temel alan mitolojik hikâyelerle yansıtmış (Armstrong, 2005: 39-42) ve devrin ilk aşamasını yani “tarımsal devri” örneklemiştir.

İnsanların zihninde tarımın ortaya çıkmasını, doğanın uyuyup uyanmasını ya da ölüp yeniden dirilmesini ya da genel anlamıyla üreme ve bereketi sağladığı varsayılan Tanrısal enerji, bir anlamda evrenin sürekli kendini yeni-

lemesini de sağlıyordu. Bu tasavvurda tarım gibi döngüsel sürekliliğe bağlı olup, insan hayatının devamını sağlayacak besinlerin üretilmesini mümkün kılan bir olgu tabii ki çok önemli bir yer kaplıyordu. Ama buradaki esas dikkat çekici nokta, “yaşam ve ölüm” arasındaki döngüsel sürekliliğin bireylere “sonsuzluğu” da müjdelemesiydi. Zira insan doğanın bir parçası olarak doğanın doğurganlığını ve üremesini taklit ediyor, böylelikle doğanın kendisi gibi “ölüp” tekrar “dirilerek” bir anlamda sonsuzluğu kucaklıyordu. Bu manada döngüsel olan, sonsuz olan, doğan-ölen-tekrar dirilen kutsaldı yani Tanrısal ve sürekli tekerrür etmekteydi. Bu durum aynı zamanda “zamansal bir döngüye” de işaret ediyordu:

“Zira kozmos ve insan durmaksızın her türlü araçla yeniden doğrulmakta, geçmiş yok edilmekte, kötülük ve günahlar ortadan kaldırılmaktadır, vb. Formülleri değişse de bu yeni doğum araçlarının hepsi aynı hedefe yönelir: geçmiş zamanı ilga etmek, sürekli bir dönüşle, kozmogonik eylemin tekrarıyla tarihi yok etmek.” (Eliade, 1994: 85)

Bu şekliyle “tarımsal devri” kutsayan ibadet sistemlerini açıklamak mümkün olabileceği gibi, “Tanrısal” ruhun değişik vücutlarda tezahür ederek “sonsuz” kadar hareket halinde olacağına dair inanç da anlaşılabilir olmaktadır. Dolayısıyla kutsal edimin ilk defa olduğu ana dönüşü hedefleyen ibadet sistemlerinin de bu bu sebeple ortaya çıkmış olmaları muhtemeldir. Zira insanlar için ibadetin temel amacı Tanrısal dünyaya katılabilmek, böylece sonsuzluğa ulaşabilmektir. Bu döngüye katılabilmek için de dönülebilecek en doğru an “doğadaki döngünün” tezahürü olarak değerlendirilebilecek “yaratılış”, “doğanın uyanışı”, ya da bu uyanışı temsil edebilecek “hasat-ekim” zamanlarıydı. Söz konusu tarımsal devrin izleri, zaman geçse de halen ‘neolitik’ tarımsal devir ile yaşamsal ilişkisini kaybetmemiş toplumlarda halen görülebilmektedir. Örneğin anne rolündeki koyun, çocuk rolündeki kuzu ve “yeraltını”, “kötüyü” ve “ölümü” temsil eden kurt arasında oluşan ve Demeter, Persephone ile Hades arasındaki ilişkiye benzeyen bir ilişki tipi Anadolu’daki kadim-göçebe Türkmen topluluklarına atfedilebilecek bazı semah havalarında da dikkatimizi çekmektedir. Fethiye’ye ait aşağıdaki tahtacı semahında da benzer bir tema işlenmektedir:

“Yüce dağ başında bir koyun meler,
Koyunun sesleri bağırmı deler

Ne melersin koyunum vazgeç kuzundan...” (Tekin, Güray, Yaşar, 2016: 165)

Türk mitolojisini incelediğimiz zaman (Çoruhlu, 2002: 150, 151), koyunun özellikle İslam dönemi sonrası bolluk ve bereketi simgelediğini, kuzunun ise pek çok dini yapıda olduğu gibi yer yer Tanrısal bir öz de taşıyan-saflığı (Eliade, 2003: 79; Artun, 2007: 14) işaret ettiğini gözlemleyebiliriz. Kurt, özellikle “kara kurtun” ise pek çok değişik anlamı simgelemesinin yanında yer altı unsuruna, bu manada ölüme bir gönderme de yaptığı hissedilebilmektedir (Çoruhlu, 2002: 136).

Bu iki tarihsel algının ve mitolojik öğeler topluluğunun birbirleriyle benzerlikleri, Anadolu’daki yaşam kültürünün Anadolu’da zaten olan mitler ile Türklerin Anadolu’ya getirdiği mitler arasında doğal bir bağlantı kurarak, bu ortak düzlemi Anadolu’nun insanına özgü bir insan, dünya ve Tanrı algılaşımının altyapısı konumuna getirdiğini bizlere göstermektedir (Tekin, Güray, Yaşar, 2016: 166).

Söz konusu evren algısı ve mitolojiler ilk zamanlarda “gizem tapınımlarını” temel alan yani tecrübeye ve “ezoterik” bilgiye dayalı bir anlayışı yansıtırken, sonraki dönemlerde tanrıların bu olgulardaki rollerinin daha belirgin hale gelmesi ile din algısının da güçlenmesini sağlamışlardır (Bottero, Kramer, 2017: 69). Görülebildiği üzere mevsimsel döngüler ve mevsimlerle bağlantılı olarak ‘yaz-kış-güz-bahar-hasat-ekim-tarım’ ile ilgili gerçekleştirilen ritüeller, insanın “kozmetik düzeni” sürdürülebilme isteği ile ilgilidir. Hatta bu ritüeller kozmik düzenin devam edebilmesi için insanın üzerine düşen görevler gibidir (Demirci, 2013: 52-54). Tanrıların bu kozmik düzendeki rollerinin daha sistemli bir biçimde ortaya konması, insanın bu görevler aracılığıyla tanrıların memnuniyetini sağlayabilmesi amacı “din düşüncesinin” de temeline konmuştur. Bu sonsuz döngünün devamı “tanrılara” bağlıdır, tanrıları memnun edebilecek insan bu döngüde yerini alabilecektir.

Bu dönemdeki “insan-Tanrı-evren” ilişkisinin ve bu ilişkinin müzik ile iletişiminin daha iyi anlaşılabilmesi için Eski Mezopotamya kültüründe bereket, bilgelik ve müzik tanrısı Enki’nin (Demirci, 2013: 25) durumu ve diğer tanrılar ile ilişkisi gözden geçirilmelidir.

3. Eski Mezopotamya’dan Antik Döneme Müzik Algısı ve Tanrı Enki

Antik dünyada müzik nazariyatı, aynı matematik, astronomi gibi diğer riyazi ilimlerle beraber evreni algılamanın yollarından biri olarak algılanmış ve doğadaki döngüden yola çıkarak kozmik ahengin çözümlenmesinde rol

oynamıştı. Böylesi bir yaklaşımı benimseyen Eski Mezopotamya müzik kültürü ve kuramı, geçtiğimiz yüzyılda araştırmacıların ilgisini çekmeye başladı. 1936 yılında Francis W. Galpin ile başlayan, Polin gibi diğer araştırmacıların katkıları ile yoğunlaşan çalışmalar, günümüze kadar başkaları tarafından da takip edilmiştir (Güray, 2017a: 15)⁴.

Eski Mezopotamya’da lir ve arp müzik kuramının aktarımı için kullanılan çalgılar olarak önemlidir ⁵. En eski kalıntılarına Mezopotamya’da M.Ö. III. binyılın başlarından itibaren şu anki Irak sınırları içinde yer alan Ur’daki kral mezarlarında rastlanan arp (Akurgal, 1997; Güray, 2017a: 15), dönemin Sümer mitolojisi ve inanç sistemi açısından önemli bir çalgıdır (Duchesse-Guillemin, 1981: 287-297; Güray, 2017a: 15). Arp çalgısı, “bilgelik” kavramı üzerinden Sümer geleneğinin en önemli üç tanrısı ile de bağlantı kurarak adeta bu tanrılar ile insanlar arasındaki ilişki için tercümanlık yapmaktadır. Bu Tanrılar Anu, Enlil ve Enki’dir (Demirci, 2013: 25-28). Anu-Enlil ve Enki Sümer kültüründeki temel tanrı üçlemesini ya da “teslis’i” oluşturmaktadırlar. Bu üçlemede Anu insani dünya ile mesafeli bir “baba tanrı” figürünü işaret etmekteyken, Enlil, yaratıcı gücün yer ve gök arasındaki aktarımını gerçekleştirmektedir. Enki ise bu güçlerin dünyaya yansımalarını kontrol ederek, insanların hayatta kalmasını sağlayan su ve tarım temelli işlevleri idare etmektedir. Dolayısıyla, bereketin insanlara yansıyan tarafıyla Enki ilgilidir (Demirci, 2013: 25-26). Bottero ve Kramer bu durumu şu şekilde özetler: “Enki’nin bolluk yaratma yetisi ayrıcalıklarından iki tanesine eklenmiştir; aslında bu ikisi tektir, ama aynı noktaya yönelen iki ayrı açıdan ele alınmışlardır. En başta, bütün tanrılar arasında en kavrayışlısı, en beceriklisi, en ustası, en etkilisidir. İkinci olarak ise-bu da zaten ilkinin hem nedeni hem de sonucudur-bütün ‘güçleri’, başka deyişle bütün kültürel değerleri elinde bulunduran yegâne efendidir” (2017: 204).

Söz konusu Eski Mezopotamya Tanrı üçlemesi yani “teslis” sistematik olarak müzikle de ilişki içinde aktarılmıştır. Bu aktarımın en önemli dayanaklarından biri bu tanrıların idare ettiğine inanılan kozmik ahengin en önemli yansımalarının müzik olduğuna dair inanç olmalıdır, zira Eski Mezopotamya kaynaklarındaki müziğe dair anlatılar bize hep ‘kozmetik-döngüsel ahenge’ dair ipuçları vermektedir. Eski Mezopotamya müzik kuramının evren ile ilişki kurma yolu ve bu üç önemli tanrının müzik ve çalgılarla ilişkisi ise şu maddeler altında özetlenebilir:

- a. Eski Mezopotamya’da “bereket-yaşamın sürekliliği ve Tanrısal bilgelik” arasında kurulması gereken bağlantıya özen gösterilmekteydi. Kozmik ahengin çözümlenebilmesinin bu bağlantının kurulabilmesi adına önemli bir araç olduğuna inanılmaktaydı. Müzik ise evrendeki kozmik ahengin çözümlenebilmesi için başlıca anahtardı, zira evrendeki uyumun oranlarının müzikte gizli olduğuna dair bir inanç Eski Mezopotamya devrinde de etkisini göstermekteydi. Eski Mezopotamya müzik kuramcıları, uzunca bir dönem evreni anlamının bir yolu olarak algılanacak olan matematik-müzik ilişkisiyle ilgili öncü değer taşıyan çalışmalar da yürütmüşlerdi (Güray, 2017a: 21).
- b. Eğitimi ve taşınması ile ilgili yönlendirmelerin büyük tanrı Enlil tarafından yapıldığına inanılan arp, aynı zamanda Enlil’in kadere dair kararlarını seslendirmek için de kullanılırdı (Galpin, 1955: 27). Sümer mitolojisine göre çalgıyı Enlil için tanrı Ninarusha, tanrıça Nisaba’nın tavsiyeleri ve müzik tanrısı Enki’nin duaları ile yapmıştı (Polin, 1954). Dönemin kültüründe arp kutsal bir çalgı olarak değerlendirilmiş, aralarında boğa-tanrı Nanaar’ın da bulunduğu pek çok tanrının hizmetine sunulmuştur (Polin, 1954).
- c. Eski Mezopotamya’da müzik ve çalgılar evreni anlamak için kılavuzluk etmenin yanında, doğayı anlatmakta da kullanılıyordu. Örneğin Akkad dilinde bir cırcır böceği türü, “çayırın arpi” anlamına gelen şarşaru adıyla anılıyordu (Kilmer, 2002: 481-486). Bir başka örnek, Lagash hanedanı hükümdarlarından Gunea dönemine (M.Ö. 2144-2124) ait bir yazıtta karşımıza çıkar (Polin, 1954). Yazıtta, Gunea’nın bir tapınağa sunduğu boğa figürü ile süslenmiş arpın sesinin boğa böğürtüsüne benzediği anlatılır.
- d. Enki ile ilgili olup da özellikle kutsal şehir Eridu’yu merkez alan tapınımlarda müzik unsurunun yoğunlukla kullanıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle Enki ile özdeşleşmiş olan bilgelik-ki Tanrısal dünyadaki bilginin insana yansması olarak görülebilmektedir-ve bereket olguları bu tapınım törenlerinde “sanat’ın” da hamisi olarak görülen Enki ile müzik aracılığıyla ilişkilendirilmektedir. Bu törenlerde lir, arp, davul ve bazı üfleme çalgıların bir arada bilgelik temelli bazı kutsal metinleri seslendirmek amacıyla kullanımı ve bu ritüeller aracılığıyla kozmik ahenge yapılan göndermeler, sonraki dönemlerde bu topraklarda devam eden

“müzik temelli bir kozmogoninin” de temelini teşkil etmektedir (Kramer, 2000: 155-156). Bu ritüellerde çalgıların kurban edilen hayvanların (boğa) derisinden yapılmasından, bereket tanrısı Enki tarafından su kanallarını kontrol ederek tarımı yönlendirmesi için görevlendirilen Enkidu’nun çoban tanrı Dumuzi ile çekişmesine kadar, “bereket ve bilgelik” temelli pek çok uygulamayı teşhis etmek mümkündür. Bu noktada “temel” alınan mesnetin “bereket” olması, Enki’nin temsil ettiği eril ve üremeye yönelik güçten de anlaşılabilir. Kozmoloji ve bilgelik söz konusu bereketin sınırlarını çözebilmek ve bereketi ilelebet geçerli kılabilmek için Tanrısal dünya ile kurulacak doğru ilişkinin yollarını insanlara işaret etmektedir. Enki’nin, herşeyi biçimlendiren Tanrısal dünya ve insani dünya arasında bağ kurabilme gücüne sahip; oranlar ve çalgılar aracılığıyla somut, işaret ettiği ses dünyası açısından da soyut ve gizemli bir araç olan “müziğe” diğer olgulardan daha fazla ihtiyaç duyması ve sahip olduğu bilgeliği kontrol ettiği dünyaya müzik aracılığıyla yansıtması normaldir. Adeta Enki dünyaya dair ihtiyaç duyduğu sır ve bilgileri müzik aracılığıyla edinmekte ve bilgeliğin kaynağının müzikte olduğuna işaret etmektedir:

“Kim daha iyi bilebilir ki Senden...” (Bottero, Kramer, 2017: 223).

Müzik, Enki’ye dair tüm tapınımlarda ve bu tapınımların “mitolojik” öykülere yansıyan ayrıntılarında da ön planda gözükmektedir (Kramer, 2000: 156, 157):

“Abzu’nun orta yerinde bir aslan,
Ülkeye bilgelik yağdıran Enki’nin soylu evi:
‘yükselen taşkın ırmağa benzeyen patırtın,
Kral Enki için müzik yapar,
O’nun kutsal evinde tatlılıkla çalar,
Lir,
Algar,
Arp algarsurra,
Harrar,
Sabitum,
Miritum
Evi doldurur,
Tatlı ses, dudakları azat eden arp,

Her biri kendi duygularına göre orada çınlar,
Enki'nin kutsal algar'ı O'nun için çalar şevkle,
Yedi Tigri⁶ orada ses verir,
Enki'nin emrinden dönülmez,
O'nun sözü sınımsız kök salmıştır böylece,
Bu nedenle tuğla işinde İsimud ses verdi,
Deniz Evi'nde tatlılıkla şarkı söyledi”

Yine Enki ile ilgili bazı ritüellerde O'nun “yere ve göğe ilişkin amaçlarını gerçekleştirebilmek” için yarattığı “yedi bilgeden” (yedi apkallu) de bahsedilmektedir (Bottero, Kramer, 2017: 226). Söz konusu yedi bilgenin sonraki dönem Mezopotamya'da yaygın olan “yedi’ simgesi” ve bu simgenin ritüelik kullanım alanları (yedi melek, yedi gezegen, yedi ulu ozan, yıldızlar ve felekler) ile bağlantılı olduğu da düşünülebilir.

Akad literatüründe *Apkullu*, Sümercede ise *Abgal* olarak adlandırılan bu yedi yarı tanrı ya da bilge figürü, Tanrı Enki'nin insanlara medeniyet öğretmek için gönderdiği doğaüstü varlıkların en önemlilerindendir (Demirci, 2013: 41). Bu varlıklar kozmik yaratılışın özü olan tatlı su'dan (abzu) yaratılmıştır⁷ ve evrensel yasalar ile kaderi kontrol ederler. İnsanlara hikmeti ulaştırma görevine de sahip olan Apkullu'ların isimleri Uanna, Uannedagga, Enmedagga, Enmegalama, Enmabuluga, Anenlilda ve Utuabzu'dur (Adapa). Apkullular'ın en önemlilerinden biri sayılan Adapa, hikmet aktarımı açısından önemli bir role sahip olduğu gibi, eşyanın sırrına da vakıftır (Demirci, 2013: 42).

Tanrının yedi ilahi varlığı yaratması ve bu dünyanın koruyuculuğunu bu varlıklara vermiş olması, hem eski İran hem de Yezidi “kozmogonisinin” yapısını şekillenmesinde fayda sağlamış olabilir (Kreyenbroek, Reşow, 2011: s. 49). İnanişaya göre bu Tanrı ve insan arasındaki ara varlıkların ya da yardımcı Tanrıların sayısı yedidir. Allah haftanın her bir günü bu varlıklardan birisini kendi nurundan yaratmıştır (Bozan, 2012: 26). Yedili sistem döngüsel tapınım gelenekleri adına da önem arz eden bir özellik taşımaktadır. Zira dünyanın yaratılış aşamalarını ve onlarla irtibat kuran manevi varlıkları simgeleyen “yedi” rakamı, aynı zamanda ibadet esnasında bu manevi varlıkların yerine geçerek “tanrısal dünya” ile irtibat kuran insanları ya da din adamlarını da işaret etmektedir. Bu durum adeta Tanrı'nın ya da Tanrısal gücün başka bir vücutta veya biçimde tezahür edebildiğine ya da “hülul'a” dair Antik dönem

ve öncesi inanç sistemlerinin güçlü mutabakatına da gönderme yapmaktadır (Güray, 2012: 47).

Tarımsal devrin temelindeki yaratıcı gücü eksen alan ve tanrısal varlığın “hulul” özelliği ile bizzahati olarak ibadetin içinde gözüktüğü uygulamaları “erken dönem mitolojik ibadet uygulamaları” olarak da sınıflandırabilmek mümkündür. Bu uygulamalarda “bilgelik” ve “irfan” eksenli bir aktarım yapısı ve “döngüsel algıdan” daha çok vecd aracılığıyla doğrudan “doğal, tarımsal ve kozmik” geleneğin bir parçası olarak “Tanrı’ya” ve “Tanrısal hayata” ulaşılma amacı söz konusudur. Bu manada söz konusu uygulamalarda “mitolojik” bir arketipe dönüş ve bu dönüş esnasında “Tanrı’nın fiili” ile karşılaşma hissi, sonraki dönem “sema” geleneklerinde görülen “kemalata erme” veya “olgunlaşma” rotasından daha yoğun bir biçimde hissedilmektedir. Yezidi semah geleneği tüm Eski Mezopotamya kültürü adına geçmişin özelliklerini şu anda kadar taşıyan böylesi uygulamaların halen yaşayan kadim örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

4. Yezidilikte Semah’ın Gerisindeki Mitolojik Arka Plan: Yedili Hulûl-Tenasüh Sistemi ve Semah Geleneğine Yansıması

Yezidiler, Eski Mezopotamya temelli döngüsel ibadet geleneğini halen yaşatan bir kültürdür. Dolayısıyla Yezidi’lerin döngüsellik içeren ibadetlerini içinde barındırdığı “doğa algısı-bereket” temelli anlayış ve “hulûl” gelenekleri aracılığıyla “erken dönem döngüsel ibadet” uygulamaları ekseninde değerlendirmek mümkündür. Yine “semah” teriminin tarihsel anlamını da kapsayan bu iki temel özellikten dolayı söz konusu ibadeti “semah” başlığı altında değerlendirmek hatta bu ibadet geleneğinin “Yezidi semahı” olarak isimlendirmek de olasıdır.

Yezidi semah geleneğinde, Eski Mezopotamya geleneklerinde alışkanlık olduğu üzere, döngüsel tapınım geleneğine temel teşkil eden ve zamanın döngüsellikini sağlayan “arketipsel dönüşün” “evrenin yaratıldığı an” ile irtibat kurduğu söylenebilir. Bu arketipsel yaratım anında Tanrı’nın “yaratıcı gücünü” aktardığı ve bu güçle “evrenin yaratılışını” gerçekleştiren “yedi temsilci” ya da “yedi kutlu kişinin” ön plana çıktığı görülür. Yaratım görevinin “yedi kutlu kişiye aktarılması” metnin önceki kısımlarında bahsedildiği üzere, Eski Mezopotamya geleneklerinin değişik katmanlarında “yedi apkullu” denilen kutsal varlıklar üzerinden de teşhis edilebilir (Demirci, 2013: 41)⁸. Bottero ve

Kramer bu döneme ait-muhtemelen çalgıların eşlik ettiği şiirlerle yapılan-bir ayinin sözleriyle bu durumu örneklemetedirler:

“Bu Yedi Apkullu, denizden gelen bu sazanlar...
Bu Yed Apkullu, nehirde ‘yaratıldılar’
Yer ile gök konusundaki tanrısal planların
İyi yürümesini sağlamak için...” (Bottero, Kramer, 2017: 226).

Bir ayinde tekrarlanan yukarıdaki sözler esasında ayinde tasarlanan döngüsel mitolojinin de şifrelerini ortaya koymaktadır. Tanrısal planların gerçekleşmesini sağlayacak yedi kişi aynı zamanda “tanrısal dünyaya” dönüşün anahtarını da elinde tutan ve insanların ibadetteki rollerini ve hulûl yönlerini belirleyen yedi simgedir ve dönüş bu simgeler aracılığıyla yapılmalıdır. Yezidi geleneğinde yedi kutlu kişiyi betimleyen bu simgesel varlıklar “yedi önemli melek” olarak tezahür etmektedir. Yezidi düşüncesine göre Tanrı, Melek Azazil ile başlayarak yedi gün boyunca melekleri yaratmıştır. Bu melekler sırasıyla Dardail, İsrail, Mikail, İsrail, Azrail ve Nurail’dır (Çakar, 2007). Söz konusu melekler yedi adet kutlu kişinin varlığında temayüz edebilmektedir. Bu kişiler sırasıyla Melek Tavus ya da Melek Azazil ve onun kişiliğinde bedenleşen Yezidiliğin kurucusu olarak da bilinen (Güray, 2017b: 215-226) Şeyh Adıyy, Şeyh Hasan, Şeyh Şems, Şeyh Ebubekir, Siccadin, Nasrettin ve Fahrettin’dır⁹. Yezidi inancına göre bu melekler, her bin yılda bir sırayla dünyaya gelip toplumu düzeltme görevini gerçekleştirmektedir (Çakar, 2007: 121, 129-136). Yaratılışın ilk anında Tanrı, sonsuz bilgeliği (Hagia Sophia) simgeleyen Atfer adlı bir kuşu yaratmış ve sırtına bir de mücevher ilişirmiştir. 40,000 yıl boyunca bu bilgelik mücevherin üzerinde yoğunlaşmıştır. Başka bir efsaneye göre de dünya Tanrı’nın bu mücevheri suya atmasıyla oluşmuştur (Heard, 1911: 205). Melek Tavus ya da Azazil, dünyanın ilk gününde yaratılmıştır. Melek Tavus’un simgesi olan tavus kuşu pek çok inanç sistemi için “toprak ana’yı” ya da bereketi simgelemektedir¹⁰. Yezidilerin günümüze kadar aktardığı yaratılış efsanelerinde Melek Tavus’un işaret edilen “bereket” temelli yaratıcı özelliğinin altını çizer bir şekilde ve bir kuş görünümüne girerek dünyadaki canlıların yaratılışına şahit olduğuna hatta insanoğlunu “kulağına ruh üfleme suretiyle” bizzat yarattığına şahit oluruz. Melek Tavus bu yaratım görevini “Atfer” kılığındaki Tanrıdan alır¹¹. Melek Tavus bir dönüşüm ya da “hulûl” aracılığıyla da bu “tanrısal gücünü” Şeyh Adıyy ile paylaşır, yani Şey Adıyy de aynı Melek Tavus gibi tanrısal gücün bir yansıması ya da tezhürü halini alır.

Yezidiler’de tanrısal gücün değişik varlıklarındaki tezhürüne dair bu semah ritüeline “Semaya Roja Ide-Kutsal Gün Semahı” adı verilmektedir. Söz konusu semah, din adamları tarafından gerçekleştirilen bir dini zikirdir. Bu zikir her sene Yezidiler’in Şeyh Adıyy’in türbesini ziyaret ederek Hac görevlerini yerine getirdikleri Laleş kentinde gerçekleştirilen özel bir törende icra edilir. Söz konusu özel dini dansları da “Şeyh ve Pirlerin” gözetiminde gerçekleştiren ve Yezidi toplumuna dine dair mesajları iletme görevini gerçekleştiren gezgin din adamlarına “kaval (Qewal)” adı verilmektedir. Kaval- lar, şeyhlerin denetiminde çok kapsamlı bir dini eğitimden geçerek bu gö- reve gelmekte ve dinin adeta misyonerliğini yapmaktadırlar (Lescott, 2001: 81-82). Kavalların yönlendirdiği ibadet sistemlerinin temelinde trans haline geçerek Melek Tavus’a ulaşma ve onun mesajlarını cemaate aktarma olgusu vardır. Genelde bu tapınım “kaval”, tef, zurna ve tanbura eşlik eder. Söz konusu tören “Tanrı” ile “yedi melek arasında oluşan kutsal bir meclisin “mi- tolojik” bir düzlem içinde tekrarlanmasını içermektedir. Bu törende Melek Tavus-ki aynı zamanda Şeyh Adıyy’e de dönüşmektedir- ve diğer altı melek kutsal ateşin etrafında üç defa dönerler. Ayinde kutsal ateşi taşımak için kul- lanılan ve ışık demetlerini yansıtmaya özelliği olan parlak kap, ateşle birleştiği zaman “Şeyh Adıyy’in” yüzüne bakılmasını imkânsız kılan nurunu canlandır- maktadır. Bu sistemde Melek Tavus ile iletişimi sağlayan ve O’nu kavala gö- rünür kılan en önemli unsur “kozmozolojik ve tarımsal” devrin de simgesi olan kutsal sudur. Melek Tavus bu ritüel içinde tavus kuşu kılığında görünür ve o şekilde insanlarla iletişim kurar. Mesajların iletimini dans takip eder (Heard, 1911: 209). İbadet anında Melek Tavus’u ve diğer altı meleği canlandıran yedi din adamı, yavaş adımlarla, hatta yer yer durarak meydanın ortasında tutulan kutsal ateşin etrafında dönmeye başlarlar. Bu esnada kendilerine kaval ve teflerin sürekli tekrar ettiği ezgiler eşlik etmektedir. Ezginin ritmi bazen hızlanmakta, bu coşku vurmalı çalgıların artan ses düzeyi ile desteklenmek- tedir. Din adamları her adımlarının sonunda ellerini sol omuzlarına atmakta ve daha sonra göbek seviyelerine kadar indirmektedirler. Ayin Şey Adıyy’in türbesinde yapılmakta ve çıplak ayakla icra edilmektedir. İlk iki tavaf sonrası zikre dualar için ara verilmektedir. Daha sonra en baştaki ezgi ile üçüncü dö- nüş gerçekleşir. Bu esnada Melek Tavus’u canlandıran din adamı kutsal suyun yansımada “Melek Tavus’un su’dan kuş” haline geldiğini farkeder, su’da Melek Tavus’un yüzünü gördüğüne inanır ve adeta transa geçer (Heard, 1911: 209). Bu durum adeta Tanrı’nın “insan suretinde yansımada” veya “teza-

hür” etmesini canlandırır; bu tezahürde su adeta bir batın “aynayı” simgeler. Üç dönüş de bitince yedi din adamı sıra ile yüzlerini tapınağın duvarlarına dönerler ve cübbelerinin eteklerini sallamaya başlarlar. Bu aşamadan sonra tekrar dualar edilir ve kutsal ateş halk arasında dolaştırılır. Din adamları belli bir sıra içinde Melek Tavus’u canlandıran kişiden¹² başlayarak birbirlerinin ellerini öperler, yere otururlar, yemekler dağıtılır ve yemeye başlarlar. Daha sonra halkın da icra ettiği halay yapısındaki toplu dansların icrasına geçilir ve tören sonlanır (Güray, 2017b: 215-226). Törenin değişik kısımlarında kaval- lar, Şey Adıyî için bestelenen ilahileri de seslendirirler (Çakar, 2007: 188).

Yukarıdaki özellikler gözden geçirildiği zaman Yezidi’lerin “döngü- sel ibadet” geleneklerinin “bereket” ve Tanrısal yaratıcı gücün “kutsal varlık ya da kişilerde tezahürünü” sağlayan “hulûl” özellikleri dolayısıyla “erken dön- em döngüsel ibadet sistemleri” ya da “semah” geleneği içinde kabul edilebi- leceği dikkat çekmektedir. Söz konusu ibadetteki “ateşin” kutsallığına yapılan gönderme ise “sonsuz bilgiyi” temsil eden “ateş-güneş-aslan” sembolleri ara- cılığıyla “Tanrısal bilgiye” ya da “irfani devire” ortak olabilme çabasını da işaret etmekte ve söz konusu semah geleneğinin “olgunlaşma-bilgelik” temel- li ibadet sistemleri ile birliktelik kurmasını da sağlamaktadır. İbadetteki suyun kutsallığı ise Eski Mezopotamya’dan beri etkisini sürdüren “yedi bilge” inan- cının Yezidi geleneğine bir yansımasını sağlarken, aynı zamanda “bereket” temelli “tarımsal devrin” etkisinin bu gelenek içinde halen kendini aktardığını da işaret etmektedir.

5. Sonuç: Devir Nazariyesi İle Semah Kavramı Arasında Tarihsel İnanç Sistemleri Arasından Bağlantı Kurma Yolları

Bu çalışmada “erken dönem döngüsel ibadet sistemleri” olarak ad- landırılabilir zikir yapılarının tarihsel temelleri incelenmiştir. İslam dönemi- nde “devir nazariyesi” başlığı altında tasavvur edilen söz konusu sistemler, insanlığın en eski evren algısı modelleri üzerinde yükselmektedir. İnsanın öncelikle “tarım” temelinde doğanın uykuya dalıp tekrar uyanmasını keşf et- mesi, bu keşfi takip etmesi muhtemel olan “kozmojik unsurların” keşfiyle birleşince “tanrısal güç” tarafından kontrol edilen “evrensel düzenin” döngü- sel bir içeriğe dayandığının anlaşılabilmesi mümkün olmuştur. İnsan bu yö- nüyle “zaman ve mekân” tarafından sınırlanmış olan yaşamını, “zaman ve mekândan” bağımsız olan “Tanrısal dünya” ile buluşturmak istemektedir. Bu yüzden, Tanrısal zamanın tecrübe edildiği anlara dönülmesi, pek çok ibade-

tin de temel motivasyonunu oluşturmuştur. Söz konusu döngüsel ibadetler hem evrendeki döngüyü taklit etmekte hem de simgesel olarak sürekli bir biçimde “Tanrısal” bezme dönem işlevini ön plana alan “zamanın” da döngüsellliğini işaret etmektedir. Sonsuz olan “Tanrısal dünyadan” ve bu dünyayı kontrol eden “Tanrısal bilgiden” bir katre alabilme çabası da “irfani devir” geleneğini ortaya çıkarmış ve “Tanrı’nın sonsuz bilgisinden” gelen insanın gene oraya döneceği bir “mitolojik” senaryoyu, olgunlaşma yolculuğuna da içeren ibadetlerin temeline yerleştirmiştir. Semah’ın eski semitik dillere dayalı anlamında da işaret edildiği gibi “bereket” ve “tanrısal bilgiye” sahip bir varlığın beklenmesi olguları bu ibadet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu ibadet sisteminin temelinde hem “bereket” temelli bir tapınım, hem kozmolojik gelenekten beslenen bir evren tasavvuru ve hem de kehanet temelli yani “insanın Tanrısal ön görüyü” taklit etmesini esas alan bir bilgi yolculuğu vardır. Bu bilgi yolculuğunun zirve noktası ise “semahda” görev alan kişilerin söz konusu kutsal varlıkların yerine geçebilmesi ve “Tanrısal gücün” tezahürünü ortaya çıkarmalarıdır. Simgesel olarak Eski Mezopotamya geleneğine kadar dayanan bu ibadet sistemlerinin bugüne kadar takip edilebilen en eski örneklerinden biri “Yezidi” toplumunun “semah” geleneğidir. Söz konusu semah geleneği “yedili sembolizm” ile “Tanrı ve yedi meleğin oturduğu kutsal meclise yapılan “arketipsel” dönüş, “güneş temelli simgeler (ateş, aslan) üzerinden Tanrısal bilginin” tanımlanması, su’yu esas alarak bereketi ön plana çıkararak “tarımsal devrin” etkisi ve tanrısal gücün değişik varlıklardaki tezahürünün “mitolojik” arketipler üzerinden ifadesi ve özellikle “Tanrı’nın suretinin insanda ayna sembolü işlevi gören su üzerinden görünmesi” gibi vasıfları aracılığıyla Eski Mezopotamya ve Anadolu için temel bir ibadet modeli olarak ön plana çıkmıştır. Söz konusu semah geleneğinin araştırılması bugün Anadolu’daki semah uygulamalarının ve semah geleneğinde kullanılan “mitolojik sembollerin” binlerce yıllık temellerine dair bazı fikirleri ortaya koyabilme gücüne sahiptir.

Sonnolar

- 1 Bu durum Albert Einstein'ın "izafiyet teorisi" ile benzerlik taşımaktadır (2015). *İzafiyet Teorisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- 2 Xeravits terimin "zemah" biçiminde okunabileceğini işaret etmektedir (2001: 342).
- 3 Kökenlerinin belirli bulgular aracılığıyla antik dönem ve öncesine dayandığı görülebilen ve devrinsel bir mantık içinde işleyen ibadet sistemlerinin metin içinde bu şekilde isimlendirilmesi tercih edilmektedir.
- 4 Örneğin "Ernest G. McClain, "Musical Theory and Ancient Cosmology," *The World and I*, February 1994. Ellenberger, 1994; R. J. Dumbrell, *The Musicology and Organology of the Ancient Near East*, Tadema Pres, 1998; Anne D. Kilmer, "Modal Music, Tonality and Genre in Mesopotamian Musical Performance", "Hickmann, Ellen, Kilmer, Anne D. Und Eichmanni Ricardo (Hrsg.), *Studien Zur Musikarchalogie III: Archalogie früher Klangerzeugung und Tonordnung; Musicarchalogie in der Agais und Anatolien- Orient Archalogie Band 10*, s. 481-486; Almanya: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2002; Dahlia Sheata, "Contributions to the Music Theory System of Mesopotamia", "Hickmann, Ellen, Kilmer, Anne D. Und Eichmanni Ricardo (Hrsg.), *Studien Zur Musikarchalogie III: Archalogie früher Klangerzeugung und Tonordnung; Musicarchalogie in der Agais und Anatolien- Orient Archalogie Band 10*, s. 487-493; Almanya: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2002.
- 5 Bu arada bağlama tipli, uzun saplı telli çalgılar da M.Ö. 2000'li yıllardan itibaren Mezopotamya'da görülebilmektedir (Polin, 1954).
- 6 Buradaki "yedi tigrî'nin" Enki tarafından yaratıldığı söylenen "yedi bilge" ile ilişkisi olduğu hissedilebilir. Bunun yanında Enki'nin bilgeliği simgelemesi ve aslan ve güneş simgelerine sahip olması (Kramer, 2000: 419) kendisinin, sonraki dönem inanç sistemlerinde gnostik/batın bilgiyi temsil eden Apollon ve Hz. Ali ile bağlantı kurabilmesini de mümkün hale getirmektedir. Hatta "ışık" geleneği üzerinden "katharizm" ve "Alevilik" ile bağlantı kurabilmek ve bu manada Mezopotamya düşüncesinin Avrupa ve Ön Asya'ya geçişini takip edebilmek de mümkündür.
- 7 "Şekilsiz ve gizil olan her şeyin özü, her kozmik tezhürün kaynağı, tüm tohumların kabı olan su, tüm biçimlerin geldiği ve ya kendi ricatları ya da bir afetle geri dönecekleri aslı özü simgeler. Başlangıçta vardı ve her kozmik ya da tarihi çevrimin sonunda geri döner; asla tek başına olmasa da her zaman var olacaktır, çünkü su, parçalanmamış birimler halinde bütün biçimlerin gizil olanağını içine alan tohum üreticisidir" (Eliade, 1958: 188-189).
- 8 Tatlı su'dan yaratılmış olan varlıklar, yaratılışı da kozmik su'yu kontrol ederek şekillendirmektedirler (Demirci, 2013: 42-43).
- 9 Yezidilerin kutsal metinlerinden olan Musaf Reş'in Musul nüshasında Fahrettin isminin yerini Yedin almıştır (Güray, 2017b: 215-226).
- 10 Hint kültürünün dini yapılarından, geleneksel sanatlarına ve folkloruna kadar pek çok noktada göze çarpan tavus kuşu figürü inanç sisteminde *toprak ana*'yı simgelemektedir (Güray, 2017b: 215-226).
- 11 Halk arasında anlatılan bir efsaneye göre de ilk başta dünyada sadece kuş görünümündeki Tanrı ve bir ağaç vardır ve yaratılan Melek Tavus Tanrı ile diyalogu ile tüm yaratılışın aşamalarına şahit olur (Güray, 2017b: 215-226).
- 12 Bu kişi kıyafetleriyle de bir tavus kuşu görünümüne sahiptir. Bu durum Şamanizm'de kuş görünüşünü andıran giysiler giyip, kuşlarınkine benzer hareketlerle dans edilmesi olgusuna da (Su, 2009) benzerlik göstermektedir.

Kaynaklar

- Akurgal, Ekrem. (1997). *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Armstrong, Karen. (2005). *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Kitaplar.
- Artun, Erman. (2007). “Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri - Öğretiler-Dinler”. Erişim Tarihi 30/06/2016.
- Baldwin, Joyce G. (1964). “Şemaḥ as a Technical Term in the Prophets”, *Vetus Testamentum*, Vol. 14, Fasc. 1, s. 93-97.
- Bottero, Jean ve Samuel Noah Kramer. (2017). *Mezopotamya Mitolojisi*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bozan, Metin. (2012). *Şeyh Adıyy Bin Musafır-Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnançındaki Yeri*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Can, Cihat. (2001).”XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı-Ses Sistemi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul.
- Çakar, Mehmet Sait. (2007). *Yezidilik*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Demirci, Kürşad. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Duchesne-Guillemin, Marcelle. (1981). “Music in Ancient Mesopotamia and Egypt”. *World Archaeology-Archaeology and Musical Instruments Vol. 12, No. 3*. UK: Taylor and Francis, s. 287-297.
- Eliade, Mircea. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. US: New American Library.
- . (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Yayınları.
- . (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş. İstanbul. Kabalcı Yayınları.
- Galpin Francis W. (1955). *The Music of the Sumerians and Their Immediate Successors The Babylonians and Assyrians*. France: Strasbourg University Press.

- Güray, Cenk. (2012). “Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2017a). *Bin Yılın Mirası-Makamı Var Eden Döngü “Edvâr Geleneği”* (2. Baskı). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- . (2017b). “Yezidilerin Dini Müzik ve Dans Gelenekleri”, *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiriler Kitabı*, Cilt 3, Ankara :T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Eğitim Genel Müdürlüğü, s. 215-226.
- . (2018). “Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 87, 23-48.
- Heard, W.B. (1911). “Notes on the Yezidis”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 41 (Jan. - Jun., 1911), Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, s. 200-219.
- http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf.
- Kilmer, Anne D.(2002). “Modal Music, Tonality and Genre in Mesopotamian Musical Performance”. *Studien Zur Musikarchalogie III: Archalogie früher Klangerzeugung und Tonordnung; Musicarchalogie in der Agais und Anatolien- Orient Archaologie*. Ed. Hickmann, Ellen, Kilmer, Anne D. Und Eichmanni Ricardo (Hrsg.), Band 10, Almanya: Verlag Marie Leidorf GmbH, , s. 481-486.
- Kramer, Samuel Noah ve John R. Maier. (2000). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. Çev.Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Kreyenbroek, Philip G. ve Xelil Cımdı Reşow. (2011). *Tanrı ve Şeyh Adıyy Kusursuzdur-Yezidi Tarihinden Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar*. Çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Lescot, Roger, (2009). *Yezidiler-Din, Tarih ve Toplumsal Hayat: Cebel, Sincar ve Suriye Yezidileri*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- LSJ.(2011). *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (Elektronik Liddell-Scott-Jones Yunanca-İngilizce Sözlük)*. Erişim Tarihi

08.08.2018. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj>.

- Oğuz, Elif. (2017). “Eski Çağda Mezopotamya Coğrafyasında Ticareti Yapılan Tarım Ürünleri”, *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, Cilt 9, Sayı 36.
- Polin, Clarie C.J. (1954). *Music of the Ancient Near East*. US: Vantage Pres Inc.
- Su, Süreyya. (2009). *Hurafeler ve Mitler-Halk İslâmında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, Ezgi, Cenk Güray ve Ali Yaşar. (2016). “Koç Baba Değişleri, Koyun Baba Semahı-Makamsal, Ezgisel ve Sözel Analizleri”. *Uluslararası Nehrin Piri Koyunbaba Sempozyumu Bildirileri*. Der. Zekeriya Işık, Ömer Faruk Karakaş, Eyyüp Ensari Şahin ve Tuğba Gülen. Çorum: Hitit Üniversitesi, s.157-178.
- Xeravits, Geza. (2001).” Reviewed Work(s): Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period (JSOTSup 304) by Wolter H. Rose”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 32, No. 3, s. 341-344.

HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN HALİFELERİNDEN KOYUN BABA VE MANZUM BİR KOYUN BABA MENAKIBI

Koyun Baba from Hacı Bektash Veli's Caliphs and a Poetic Koyun Baba Menakib

Zeki GÜREL*

Öz

Horasan'dan Anadolu'ya Anadolu'dan Balkanlar'a Türk-İslâm kültür coğrafyasında adı bilinen, adına pek çok yerde türbe veya makam bulunan alp-eren gazi dervişlerden birisi de Koyun Baba'dır. Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi bazı kaynaklarda Koyun Baba için Hacı Bektaş Velî Halifesi denilmektedir. Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî öğretisinin takipçilerinden olan Koyun Baba adına Anadolu'da pek çok yerde türbe bulunduğu gibi Balkanlar'da da Makedonya'da Kalkandelen yakınlarında Şipkovica köyünde ve Romanya'da Babadağ'da Koyun Baba türbeleri bulunmaktadır. Bizim bildirimizde konu edeceğimiz Çorum'un Osmancık ilçesinde türbesi bulunan Koyun Baba'dır. Koyun Baba menakıbının pek çok nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalarla ilgili olarak yapılp yayımlanan çalışmalarda bahsi geçmeyen manzum bir Koyun Baba menakıbı da Hafız Azmi'ye aittir. Biz bu bildirimizde Hafız Azmi'nin yazdığı el yazması Koyun Baba menakıbını tanıtacak ve diğer Koyun Baba menakıplarıyla da karşılaştıracamız.

Anahtar kelimeler: Hacı Bektaş Velî, Hacı Bektaş Velî halifelerinden Koyun Baba, Hafız Azmi, Hafız Azmi'nin Koyun Baba menakıbı

Abstract

FromKhorasanto Anatolia From Anatolia to Balkan, one of the alp-eren gazi dervishes, whose name is known in thegeography of Turkish-Islamiccultureandwhich has a multi-place-tomborplace, is Koyun Baba.Insomesourcessuch as Evliya Çelebi Seyahatnamesi, it is called Hacı Bektash Veli Khaliffor Koyun Baba. Inthe name of Koyun Baba who is one of thefollowers of teaching of Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi as therearemanytombs in Anatolia, therearealso Koyun Baba tombs in theBalkans, in MacedoniaŞipkovicatownnearKalkandelen and in Romania Babadağ.Inourproceeding, wewillmentionabout Koyun Baba, which has a tomb in Osmancık district of Çorum. Therearemanycopies of the Koyun Baba Menakıp. Concerning of thesecopies, a menakıb of poetical Koyun Baba which is not mentioned in thedoneandpublishedworksalsobelongsto Hafız Azmi.Inthisproceeding, wewillpresentthemanuscript of Koyun Baba, which is writtenby Hafız Azmi, andcompare it withtheother Koyun Babamenakıbs.

Keywords:Hacı Bektaş Velî, Koyun Baba From Hacı BektashVeli'sCaliphs, Hafız Azmi, Koyun Baba Menakıb of Hafız Azmi

* Dr. Öğr. Üyesi, Gazi Üniversitesi, Türkiye, zekigurel@yahoo.com

1.Giriş

Evlıya Çelebi, *Seyahatname* isimli eserinde Koyun Baba'yı anlatırken şunları yazmaktadır:

Kudve-i erbab-ı tahkik, zübde-i Âli Âba
Mahzen-i sırr-ı velayet Hazret-i Koyun Baba

Dünyanın ışığı, evliyaların desteği, kalbi temizlerin zübdesi şeyh hazretleri Koyun Baba, bizzat Hacı Bektaş Veli'nin halifesidir (Kıran, 2012:481). Adı etrafında oluşan menkıbelerden öğrendiğimize göre; Koyun Baba, Horasan'da dünyaya gelmiştir. Asıl adı Seyyid Ali olup imam Rıza'nın on ikinci oğlu olarak kabul edilmektedir. Koyun Baba, Osmancık'a Allah'ın emri peygamberin tavsiyeleri üzerine gelmiştir. O zamanın şartlarında stratejik bir özelliği olan bu yerleşim yerinde tekke açmıştır.

Koyun Baba, Horasan'dan çıkarak Kerbela'yı ziyaret ettikten sonra Hacca gitmiş, oradan Anadolu'ya gelerek Bursa'ya uğramıştır. Burada Abdullah isminde bir zenginın çobanı olmuş, ikiz kuzulayan koyunların bir kuzusu ona verilmek şartıyla anlaşma yapılmıştır. Kısa bir süre sonrada hissesine düşen kırk koyunu önüne katarak Osmancık'a gelmiştir (Gürel, 2000:15). Koyun Baba'nın otuz kadar kerameti, menakıpnamelerle günümüze kadar ulaşmıştır. Maneviyat önderlerinin büyüklerinden Otman Baba'nın ve Piri Baba'nın velâyetnamelerinde de Koyun Baba'dan bahsolunmaktadır.(Doğantaş,2007:178-179.)

Türk kültür coğrafyasında; Türkiye başta olmak üzere Balkanlarda da pek çok yerde Koyun Baba'nın izine rastlamak mümkündür. Türkiye'deki Koyun Babalar: Edirne'de, Denizli'de, Bodrum'da İstanbul'da Erzincan'da Kayseri'de Ankara Çubuk'da, Elazığ Harput'ta, Sivas Şarkışla'da, Yozgat Çekerek'de ve Osmancık'ta Koyun Baba türbeleri mevcuttur. Kıbrıs'ta da insanımızın ninnilerinde adı geçen bir Koyun Baba vardır. Balkanlarda, Romanya'nın Dobruca bölgesindeki Babadağı'nda ve Makedonya'nın Kalkandelen şehri yakınlarında Şipkoviça köyü yakınlarında da birer Koyun Baba Türbesi bulunmaktadır. Bu da bize göstermektedir ki, Balkanlar'da Koyun Baba'nın etki alanı içerisinde Koyun Baba adı ve etrafında anlatılanların bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olması akıllara bir Koyun Baba yok; Koyun Babalılar mı var sorusunu getirmektedir.

Bizim bu bildirimizde konu edeceğimiz Koyun Baba, Çorum'un Osman-

cık ilçesinde türbesi bulunan Koyun Baba'dır ve onun için yazılmış olan menakıbnamedir. Söz konusu menakıbnamede/şiir Osmancıklı Kadriya'nın nazma çektiği Koyun Baba Menakıbnamesi'nin içinde yer aldığı elyazması defterde/ kitapta bulunmaktadır.

2.Kadriya'nın Koyun Baba Menakıbnamesi

Muharriri Osmancıklı Es Seyyid Mehmed Tevfik Bin Abdussamed Bin Es Seyyid El Hac Hafız Muhammed Bin Es Seyyid Hacı Mahmud Efendi Es Sivasî olan "Menakıb-ı Koyun Baba" adlı eser, Çorum ili Osmancık ilçesi Gazi Ferahşad Mahallesinden Paşalı Oğlu Abdülkadir Bin Ahmed Bin Hüseyin tarafından nazma çekilmiştir. Bu eserin nazımı Osmancık ve çevresinde ve bizzat kendi eserlerinde "KADRİYÂ" adıyla tanınmakta, bilinmekte ve kaydedilmektedir. Kadriyâ, Ziyaret için Koyun Baba Tekkesine gittiğinde bu eseri gördüğünü, "Menakıb-ı Koyun Baba" adlı eserin nesir olduğunu, mufassal bir tarih olduğunu ve eski tabirlerle yazılmış olduğunu ve kendisinin de bu eseri nazma çektiğini eserin hemen başında şöyle anlatmaktadır:



Koyun Baba Menakıbnamesi “Menakıb-ı Koyun Baba Kaddesallahü Ali Ellezi Min nesl-i El-Mürteza La İlla-i Feta İlla Ali La Seyf-ullah İlla Zülfikar”

Bismillahirrahmanirrahim

Leh-ül-hamd ü leh-üş-şükrü senâya
Cenâb-ı hâliki bî-çûne her câ

Ademden âlemi çün etti îcâd
Zehî san’at zehî kudret ne üstâd

Bizi îmân ile kıldı müşerref
Ubûdiyyetle cün olduk muvazaf

Salâtıyla selâm olsun ana hem
Habîb-i Mustafâ’ya hem demâdem

Buyurdu şânına “Levlâke levlâk”
Anın hürmetine halk oldu eflâk

Ne devlettir ki olduk ümmet ey yâr
Ne nimettir ki bulduk dürr-i şehvâr

Dahî ashabına olsun selâmlar
Şefî olsun bize kutlu canlar

Husûsâ al’ine cân ola kurban
O sâdât-ı kiram san necm-i rahşan

Nedir manzûmeye bâis bilin siz
Ki bir gün tekkeye varmış idik biz

Koyun Baba ki sâdâd-ı mübeccel
Yazılmış târihi nesren mufassal

Kemâlâtı anın izbâr edilmiş
Kerâmâtı dahi tezkâr edilmiş

Serencâmı serâpâ gerçi takrir
Olunmuş leykin ol hep eski tabir

O nesri kisve-i rânâye çekmek
Ana hoş nazm ile bir sâye çekmek

Hemandem gönlüme oldu tulûat
Baba’nın himmetidir bu sünûhat

Bu zat zîrâ ki evlâd-ı Ali'dir
Erenler şâhıdır gerçek velîdir
Şefâatten eder mi beni mahrum
Vesîle ola câna işbu manzum
Tebeddül kıldım târihi illâ
Bütün nazma getirdim kıldım inşâ
Ne dûn ettim hem aslından ne efzûn
Ne haddinden dahi ol oldu bî-rûn
Ne devlettir bu devlet böyle bir zat
Gelip bu yerde etsin terk-i hayat
Şefî olmak mukarrerdir bil ey can
Bu belde halkına devletli sultan
Âl'i Resûlü seversen ey hümâm
Ol Resûle kıl salât ile selâm(s.1-2)

Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi 1217 numarada kayıtlı el yazması bu manzum eser 80 sayfadan ibarettir. Manzum eserde nazma çekenin adı “Kadrîya” olarak muhtelif yerlerde geçmektedir.

Tazarru ve Niyazı Havi Eş'ar

Gel ey dil sen razı babın gözet bir iyilegil insaf
Özüni gilli gışdan pak idüb pendimi et isaf
Tevekkül babına yüz sür niyaz it Halik'a yalvar
Başın taştan taşa çal hem ki vaktin eyleme israf
Bu âlem bir misafirhanedir sen sanmagıl baki
Seni de göçirir bir gün ki Fikret noldular eslaf
Gidersin sen dahi elbet eser koy bari bunda
Koyun Baba hikayatın bize nazm iyle kıl eltaf
Ali'yyül Murtaza evladının ahfadıdır bunlar
Haber vir bize bunlardan nunlardır Seyyid-ül Eşraf
Resul'ün sıbtıdır bunlar ki tazim eylemek vacib
Eşiğinde yüzün sür Kadriyâ sen itme istihfaf

Ne bilsün gevherin kadrin hırıdar olmayan nadan
Yürü göster bilür ancak cevahir kadrini sarraf (s.18-19)

Harekeli nesih yazıyla kaleme alınmış olan 74 sahifelik bu eserde her sahifede çift sütuna dizilmiş 13 satır bulunmaktadır. Eserin müellifin/nazma çekenin kendi hattı mı yoksa istinsah mı olduğuna dair bir bilgi/kayıt bulunmamaktadır. Eserin tarihinin de içinde yer aldığı bilgi eserin sonunda şu şekilde yer almaktadır:

“Nazımı Osmancık Gazi Feraḫşad Mahallesinden Paşalı Oğlu Abdülkadir Bin Ahmed Bin Hüseyin’dir. Muharriri Osmancıklı Es Seyyid Mehmed Tevfik Bin Abdussamed Bin Es Seyyid El Hac Hafız Muhammed Emin Bin Es Seyyid Hacı Mahmud Efendi Es Svasî’dir. Ve sallallahu ala seyidina Muhammed ve alihi ve sahabihi ecmaine et tayibin et tarihin. Fi 13 Şaban el Muazzam sene 1335.”(s.73)



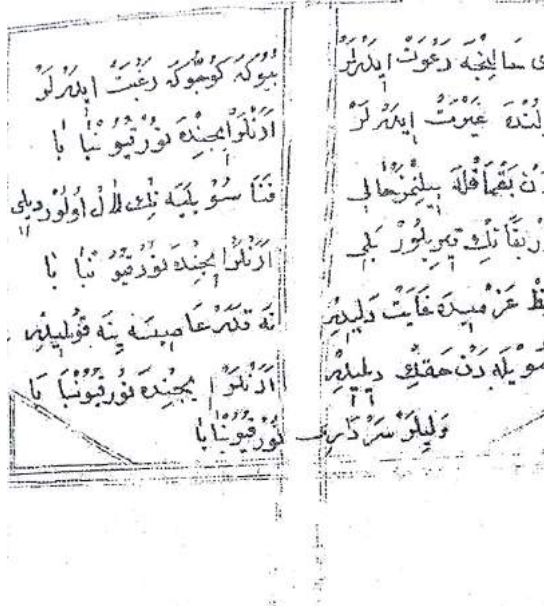
3.Hafız Azmi'nin Koyun Baba Menakıbı

Bizim bu bildirimizde tanıtacağımız “Koyun Baba Menakıbı” da, Kadriya'nın Koyun Baba Menakıbı ile aynı cilt içerisinde ve 74-80. Sayfalar arasında yer alan “Erenler İçinde Nur Koyun Baba” adlı manzum eserdir. Eserde bir başlık/ad bulunmamaktadır ancak biz tekrar eden mısrayı bu başlık olarak almayı uygun bulduk. Yazarı Hafız Azmi'dir. Rika yazıyla kaleme alınmış 7 sayfalık bu eserde her sayfada çift sütuna dizilmiş 11 satır bulunmaktadır. Eser, hece vezninin 11'li kalıbıyla dörtlükler halinde yazılmıştır. 36 bentten meydana gelen bu eserde her bendin 4. Mısra ortaktır. Tekrar eden mısra şudur:

“Erenler içinde nur Koyun Baba”

Eserin 36. Bendi 5 mısradan meydana gelmektedir. Eserin müellifi/şair de bu son bende adını zikretmektedir:

36. Hafız Azmi de gayet delidir
Ne kadar asi ise yine kuludur
Kişiyi söyleten Hakkın dilidir
Erenler içinde nur Koyun Baba
Veliler serdarı nur Koyun Baba (s.80)



1. İftiharım sensin ey Ali Aba
Erenler içinde nur Koyun Baba
İriş imdadıma ey ehli vefa
Erenler içinde nur Koyun Baba



2. İsmiñ Ali neslin Ali Haydarî
Gel kurtar melalden abdi kemteri
Ecdadından aldın sen bu cevheri
Erenler içinde nur Koyun Baba

3. Sahib-i tasarrufsun cins-i Ali'sin
Erenler içinde gerçek velisin
Garib u seyyahın mihmandarısın
Erenler içinde nur Koyun Baba

4. Helak etmedin mi sen ol ejderi
Tadadı natından lisanım beri
Hali tasarruftan kalmadın geri
Erenler içinde nur Koyun Baba

5. Evlâd-ı Resülün şüphe yok sende
Muhabbetin vardır damarda tende

Müslim gayri Müslim cümlesi bende
Erenler içinde nur Koyun Baba

6.Tarikin Kadiri neslin Peygamber
Ravzanda kokuyor misk ile anber
Hesaba gelmedik var sende hüner
Erenler içinde nur Koyun Baba

7.İmam-ı Ali'nin kuvveti sende
Resulün Cemali görünür sende
Kölen olsaydım kapında ben de
Erenler içinde nur Koyun Baba

8.Hankahın senin Cennet misali
Yurdun toprak amma mekânın Âli
Münafık inkârda sendeki hali
Erenler içinde nur Koyun Baba

9.Erenler ervah türbene gelir
Resulün kokusun ravzanda bulur
Tahammül olunmaz la yakıl kalır
Erenler içinde nur Koyun Baba

10.Türbesine girsen kalpler uyanır
Cesedin küllisi nura boyanır
Cemal-i nuruna can mı dayanır
Erenler içinde nur Koyun Baba

11.Miski anber gibi kokar türbesi
Giren çıkmaklığa kılmaz hevesi
Kabul olur anda cümle duası
Erenler içinde nur Koyun Baba

12.Koyun Baba derler erlerin hanı
Ol Şah-ı velâyet gönderir anı
Aşk ile vücudu çün oldu fani
Erenler içinde nur Koyun Baba

13.Horasan'adan gelib irşad edi
Nice gönülleri dilşad eyledi
Garb bülbülleri gülşad eyledi
Erenler içinde nur Koyun Baba

14.O hazret değil mi insanın hası
Hak yola sürerdi daima nası
Salıklar kalbinden silerdi pası
Erenler içinde nur Koyun Baba

15.Kendi sultan idi koyun güderdi
Gari Çal'da Hakk'a taat ederdi
Başı yere göğe ahi giderdi
Erenler içinde nur Koyun Baba

16.Koyun Baba diye vermişler adı
Şekerde görmedim sendeki tadı
Ey münkirin kılma sen de inadı
Erenler içinde nur Koyun Baba

17.Resul'i sor Ebubekr veliden
Onu sorma Ebucehl denilen
Bize gül geldi Arslan Ali'den
Erenler içinde nur Koyun Baba

18.Koyun Baba giydi gerçi abayı
Abanın içinde buldu Hüda'yı
Gece gündüz kıldı Hakk'a sedayı
Erenler içinde nur Koyun Baba

19.Sakızlık ağacın vatan bilirdi
Ekseri taatın anda kılardı
Arayanlar anı anda bulurdu
Erenler içinde nur Koyun Baba

20.Bazı sultan gelip duasın aldı
Düşmanı üstüne askerinin saldı
Anın himmetiyle muzaffer kıldı
Erenler içinde nur Koyun Baba

21.Osmancık'ın oldur büyük devleti
Himmet-i feyzinden bulur nimeti
Anınla söylenir namı şöhreti
Erenler içinde nur Koyun Baba

- 22.Çiftliğinden anın külli su çıkar
Mezra ve bağlar ol sudan içer
Ol su olmaz ise kalınır naçar
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 23.Bu nimetin kadrin bazıları bilmez
Kendi suyun ana layıklı vermez
Ne bilsin kadrini kendini bilmez
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 24.Hüda vermiş ona bunca kemali
Kesbsiz kazanmış nice envali
Kılmamış dünyada tulü emeli
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 25.Şehrin şimalinde tekkenin yeri
Ne kadar söylesem vasıftan beri
Koymuşum yoluna can ile seri
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 26.Tekkeye bir çeyrek menzil kasaba
Gelen giden gelmez asla hesaba
Geçmezler içinden neslü asaba
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 27.Tekyenin havası gayet güzeldir
Kalbi mahzun olanın gönlün düzeltir
Veliler yanında ismi güzeldir
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 28.Etraf-ı tekyede eşcarlar namı
Yiyib icib gezer hasıla ami
Afakı tutmuştur şöhreti namı
Erenler içinde nur Koyun Baba
- 29.Şeyh Ömer Fevzi'nin bunlar eseri
Uğruna terk itdi can ile seri
Huda kılsın ana Rahmet nazarı
Erenler içinde nur Koyun Baba

30.Dört bine karibdir diktiği eşcar
Müsmir gayri müsmir cümlesi heb var
Zikr eder ağaçlar ona hisse var
Erenler içinde nur Koyun Baba

31.Oturan postunda sahib dilandır
Demezler kimseye bu da fülandır
Hüsnü himmetiyle sahib kırandır
Erenler içinde nur Koyun Baba

32.Nazır hadimler şöyle halimdir
Musafir haline gayet alimdir
Onlara bakan belki zalimdir
Erenler içinde nur Koyun Baba

33.Şehrin misafiri onda toylanır
Acizler evine nimet yollanır
Bilmez bu devleti münkir söylenir
Erenler içinde nur Koyun Baba

34.Her ferdi halince davet iderler
Büyüğe küçüğe rağbet iderler
Terakki yolunda gayret iderler
Erenler içinde nur Koyun Baba

35.Taşradan bakmakla bilinmez hali
Fena söyleyenin lal olur dili
Ona hor bakanın kırılır beli
Erenler içinde nur Koyun Baba

36. *Hafız Azmi* de gayet delidir
Ne kadar asi ise yine kuludur
Kişiyi söyleten Hakkın dilidir
Erenler içinde nur Koyun Baba
Veliler serdarı nur Koyun Baba

Hafız Azmi'nin kaleme aldığı bu Koyun Baba Menakıbnamesi/şiiri, Osmanlı Kadriya'nın nazma çektiği menakıbnamede veya diğer Koyun Baba menakıbnamelerinde anlatılanlardan pek farklı değildir. Hafız Azmi'nin bu menakıbnamesinde şiirin yazıldığı zamanda Koyun Baba Tekkesi'nin şeyhi hakkında da 29. dörtlükte bilgi verilmektedir:

29.Şeyh Ömer Fevzi'nin bunlar eseri
Uğruna terk itdi can ile seri
Huda kılsın ana Rahmet nazarı
Erenler içinde nur Koyun Baba

Söz konusu menakıbnamenin 29. Kıtasındaki bu bilgi bu menakıbnamenin yazılış tarihi hakkında bize bilgi verse de elimizde Koyun Baba Tekkesi postnişinlerine dair bir belge bulunmadığı için bu tarihlenmeyi şimdilik yapamıyoruz.

Hafız Azmi'nin bu menakıbnamesinde en dikkate değer bilgi altıncı kıtada söz konusu edilen Koyun Baba'nın tarikatıdır. Hafız azmi burada bugüne kadar bilinenden farklı bir şey söylemektedir. Bugüne kadar Koyun Baba için “Bektaşî”dir denirken burada “Kadiri” olduğuna vurgu yapılmaktadır:

6.Tarikin Kadiri neslin Peygamber
Ravzanda kokuyor misk ile anber
Hesaba gelmedik var sende hüner
Erenler içinde nur Koyun Baba

Bu bilgi, Koyun Baba için mi yoksa o zaman tekkede postnişin olan şeyh efendiden dolayı mı yapılmış bir tespittir. Bu konunun ayrıca araştırılması gerekmektedir diye düşünüyoruz.

4.Sonuç

Anadolu ve Balkanlarda pek çok yerde türbesi veya makamı bulunan Koyun Baba, etrafında menakıbnameler oluşmuş bir Ahmed Yesevî dervişi, alp-eren gazidir. Bizim tespit ettiğimiz ve yayınladığımız Koyun Baba menakıbnameleri (Gürel, 2000: 35-46, 117-228) ki; bunlardan Osmançıklı Âşık Kadriya'nın Koyun Baba Menakıbnamesini M. Şakir Çıplak (2001), Mahmut Selim Gürsel (2004) da yeni harflere aktararak kitap olarak yayımladılar. Muzaffer Doğanbaş da bir Koyun Baba Velayetnamesi yayımladı (2015). En son Ahmet Taşkın Koyun Baba ve Menakıbı üzerine bir çalışmasını kitaplaştırdı (2017).

Daha önce, elinde elyazması bir Koyun Baba menakıbnamesi bulunduğu söyleyen Osman Eğri'ye ve Muzaffer Doğanbaş'a benim hzarladığım ve 2000 yılında Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı'nın Osmanlı'nın kuruluşunun 700. Yılına armağan olarak yayımladığı “Koyun Baba” kitabımdan brer adet

göndererek şu teklifte bulunmuştum: Gelin ellerimizde bulunan Koyun Baba menakıbnamelerini ortak bir çalışma yaparak tenkitli Koyun Baba Menakıbnamesi adıyla kitaplaştırıp yayımlayalım. Maalesef bu çalışmayı gerçekleştiremedik. Daha sonra Ahmet Taşkın'a da aynı teklifte bulundum. Şimdi burada bir daha aynı teklifte bulunuyorum. Bu işi Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin organizesiyle yapalım.

Bu çalışmaya Koyun Baba için yazılmış şiirleri ve ninnileri de ekleyelim. Biz daha önce böyle bir çalışma yapmış ve bunu da yayımlamıştık(Gürel, 2006:70-80) Hatta Osmancık Belediyesi geleneksel hale getirdiği ve Koyun baba vakfı ile birlikte düzenledikleri “Koyun Baba Kültür ve Sanat Günleri” etkinlikleri arasında bir de “Koyun Baba” konulu şiir yarışması açmıştı (7-10 Eylül 2006). Biz bu yarışmaya katılanlardan dereceye girenleri ve jürinin yayınlanabilir dediklerini de “Osmancık'da Koyun Baba Vakfı” adlı kitabımızda yayınlamıştık (Gürel, 2000:81-92)

Kaynaklar

- Çıplak, M. Şakir (2001) *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*, İstanbul. Horasan Yayınları.
- Doğantaş, Muzaffer (2007) “Piri Baba Velâyetnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Sayı:41, s.178-179.
- (2012) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Sadeleştirenler: Tevfik Temel Kıran-Necati Aktaş, Mümin Çevik, c.11, s.481 vd.
- Gürel, Zeki. (1991). “Dünyanın Işığı Evliyaların Desteği Kalbi Temizlerin Zübdesi Koyun Baba”, *Türk Kültür Tarihi içinde Çorum Sempozyumu Tebliğleri 26-27 Temmuz 1991*, Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları.
- . (2000) *Koyun Baba*, Ankara: Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yayınları
- . (2006). *Osmancık'da Koyun Baba Vakfı*, Ankara: Koyun Baba Vakfı Yayınları
- . (2007). “Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Yolunda Bir Alp-Eren Velî Koyun Baba”, 2. *Uluslar arası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayını.
- Gürel, Zeki –Nazlı Rana Gürel. (1998). “Osmancıklı Âşık Abdülkadir Uslu (Kadriya)”, *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Hazırla-

yanlar: Metin Özarıslan-Özkul Çobanoğlu, Ankara.

Gürsel, Mahmut Selim. (2004). *Menakıb-ı Koyun Baba*, 2. Baskı, Çorum: Gürsel Yayınları.

Taşgın, Ahmet. (2017). *Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı*, Konya: Çizgi Kitabevi.

(2016) *Uluslar arası Nehrin Piri Koyun Baba Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Çorum: Hitit Üniversitesi Yayını.

OYUNCAĞIN ENDÜSTRİLEŞMESİ SÜRECİNDE KİMLİK VE AİDİYETİN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK SİMGESİ OLARAK “DAMAL BEBEĞİ”

In The Process Of Industrialisation Of Toys And Customer Culture The Sustainable Symbol Of Identity And Sense Of Belonging: Damal Dolls

Filiz GÜVEN*

Öz

Çocuğun zihinsel gelişiminin önemli bir parçası olan oyuncaklar, eğlenme aracı olmalarının yanı sıra çocuklar üzerindeki psikolojik etkileri itibarıyla da bölgesel bir özelliğin ötesinde evrensel bir güce sahiptir. Oyuncağıyla oynayan bir çocuk çevresindeki yaşamsal olayları taklit ederken toplumsal kurallar hakkında bilgi sahibi olmaya başlar. İlkel toplumlarda oyuncak bebekler, bir büyü aracı veya büyüünün uygulandığı bir canlı olarak görülmekte ve insan ruhunu sembolize etmektedir. Çocuk tarafından da bir canlı olarak kabul edilen oyuncak bebekler, çocuğu bulunduğu sosyokültürel ortama hazırlamayı bilinçsiz bir şekilde üstlenmiştir. Çocuk oyuncacı ile kendi dünyasından gerçekliğe geçmekte ve ait olduğu topluma bir dış baskı hissetmeden uyumlanmaktadır. Bu nedenle çocuğun mensubu olduğu kültür bakımından kendini tamamlayacak, topluma uyumunu kolaylaştıracak, aidiyet duygusunu yaşatacak oyuncaklara ihtiyacı vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde oyuncaklarda her türlü düşünsel, zihinsel ve toplumsal soruların cevaplarını bulabiliriz. Çünkü oyuncaklar, gerçeği başka bir şekilde dile getirmekte ve aktarmaktadır. Bu yönüyle Damal bebeği de Ardahan ili Damal ilçesinde yaşamakta olan Alevi halkın inancı ve kültürü ile ilgili bilgi vermekle beraber kimlik ve aidiyetin sürdürülmesi görevini oyuncak ve çocuk kültürü üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu çalışma, Damal bebeği özelinde, endüstrileşen oyuncak kültürünü, bebek üzerindeki giysilerin sembolik anlamlarını, oyuncakların çocuk bilinci, gelişimi ve kültür aktarımındaki yerini, kültürün korunaklılığı ve sürdürülebilirliği bakımından incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Damal bebeği, Alevilik, oyuncak, kültür ve kimlik

Abstract

Toys as one of the most important part of the mental development of children. It has a universal role than regional features on children's psychology. A child who plays his/her toy act like the social events and starts to learn the rules of society. In primitive societies, dolls were mediated as a magical object or an object which exposed to magic and they symbolize the human spirit. The toys, which are an important part of the child's mental development, have a universal role beyond a regional character in terms of the psychological effects on children as well as being the means of entertainment. A child playing with a toy starts to gain information about the social rules while imitating vital events around him. In primitive societies, dolls area viewed as a means of magic or a living creature, and they symbolize the human soul. Dolls as

* Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, Türkiye, filiz_guven@hotmail.com

unconscious assistant as the preparation to sociocultural environment for kids, need to carry the social values to help the adaptation of kids. Kids switch to real world from his/her own world through the toy and orientate it without any external pressure . That is why, children need some toys which are complete herself/himself about their culture, help the orientate him/her to society and strengthen the sense of belonging. When considered from this point of view, we can find the answer of any kind of intellectual, cognitive and social questions. Because toys reword the reality and transfer it. Dolls, considered as a living creature by the child, have unconsciously undertook the role of preparation for the socio-cultural environment in which the child lives in. The child moves to reality from his / her own world with the help his/her toys, and without any external pressure he/she is able to adapt to the society which it belongs to. That is why, children need some toys which are complete herself/himself about their culture, help the orientate him/her to society and strengthen the sense of belonging. When considered from this point of view, we can find answers of any kind on intellectual, cognitive and social questions from toys. Because toys express and convey reality in a different way. On that sense, Damal Dolls do its duty of giving the cultural and identical information of people who lives in Ardahan/Damal, and the mission of sustain the identity and sense of belonging over toys and children culture. On that sense, the Damal baby along with providing information on the belief and culture of the Alevi people living in Damal, Ardahan, it carries on the task of maintaining identity and belonging through the toy and child culture. In this research, the industrialized toy culture, the symbolic meanings of doll's clothes, the impact of toys on child consciousness and development, the role of toys on the cultural transmission in point of cultural protection and sustainability specific to Damal Dolls is aimed. In this research, specific to Damal Dolls, the industrialized toy culture, the symbolic meanings of doll's clothes, the impact of toys on child consciousness and development, the role of toys on the cultural transmission in point of cultural protection and sustainability is aimed.

Keywords: Damal doll, Alavism, toy, culture and identity

İnsanoğlunun gizemli tarihi kullandığı nesnelere gizlidir. Bu nesnelere inceleyerek her türlü düşünsel, zihinsel soruların cevaplarını bulabiliriz. Nesnelere gerçeği başka bir şekilde dile getirmekte ve aktarmaktadır. İnsan, ilk kullandığı nesnelere zamanla minyatürleştirilmiş ve onlara farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklemiştir. Farklı amaçlarla minyatürleştirdiği bu nesnelere zamanla oyuncak kültürünün bir parçası olmuş ve başlangıçtaki değerini kaybetmiştir.

Çocuğu eğlendirmek, boş vaktini değerlendirmek, eğitmek amacıyla ortaya çıkan oyuncak, ortaya çıktığı döneme ilişkin önemli ipuçları veren bir nesnedir. İster geleneksel olsun, ister endüstrinin bir parçası olsun yapıldığı dönemin toplumsal ve kültürel özelliklerini yansıtan oyuncaklar, oluşturuldukları dönemin yaşam biçimleriyle ilgili bilgi veren önemli birer kayıtlardır (Alıntılan Akbulut, 2009:182).

Oyuncak üretiminin günümüzden 25.000 yıl öncesine dayandığı tahmin edilmektedir. Ancak ilkel dönemlerde oyuncaklar, daha çok bir tapınma

(Akbulut 2009:183). veya büyü yapma aracısıyken bugünün insanı oyuncak bebekleri, çocuk eğitimi ve eğlencesi için kullanmaktadır. Kültürel ve toplumsal birçok öğeyi içerisinde barındıran oyuncak bebekler, ait olduğu sosyal topluluğun günlük yaşamına dair birçok bilgiyi barındırması anlamında tarihi bir belge niteliği taşıyabilmektedir. Bir oyuncak bebek dikkatli incelendiğinde toplumun inanç sistemi, kültürü, sosyoekonomik durumu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan kültürel bir bellek olma özelliği taşıyabilmektedir. Bu yönüyle oyuncak bebekler kimlik ve aidiyetin oluşması ve sürdürülmesine oyun, oyuncak ve çocuk kültürü üzerinden katkı sağlamaktadır.

Bu anlamda gözleyerek ve taklit ederek öğrenmek, aslında her ortamda ve yaşam boyu söz konusudur (Kâğıtçıbaşı 2007: 67). Çünkü sosyal öğrenmenin temelinde gördüklerini taklit etme yatmaktadır. "Gören göz geleneğin devamıdır." Diyen Boas bu cümlesiyle insanların adeta gördüklerini devam ettirmek için yarattıklarını vurgulamaktadır. Çocuğun entelektüel gelişiminin önemli bir parçası olan oyuncaklar, çocuğun sosyal adaptasyonuna büyük ölçüde katkı sağlamaktadır. Ancak, bu söylemle beraber üç durum ortaya çıkmaktadır: çocuğun adapte olduğu dünya, çocuğun düşüncesi ve bu düşüncüyü etkileyen yetişkin dünyası (Piaget 2013: 27). Öte yandan, çocuk kendi dünyasından oyuncakları aracılığıyla yetişkin dünyasına geçmektedir. Bu düşüncelerden hareketle çocukların inançları, davranışları yetişkin etkisiyle belirlenmiş olup durum oyuncaklar üzerinden sancısız bir şekilde sosyalleşme süreciyle tamamlanmaktadır.

Psikolojik etkileri nedeniyle tarihi düzlemde evrensel olan oyuncak bebekler, ilkel dönemde bir büyü aracı ya da büyüünün kendisi olarak görülmüş ve insan ruhuyla bağdaştırılmıştır (Alıntıl原因lar Egemen, Yılmaz, Akil 2004: 40).

Normal gelişim basamaklarını geçerek sosyalleşmesi istenen bir çocuğun, kendi kültürel ve etnik kökenini taşıyan oyuncaklara/oyuncak bebeklere ihtiyacı vardır. Bu şekilde tercih edilmiş oyuncaklar, çocuğa yetişkin olma yolunda katkı sağlayacak, çocuğun gençliğe sonrada yetişkinliğe geçişini sancısız bir şekilde üstlenecektir.

Oyuncaklar psikolojik gelişim kadar etnik köken ve kültürel gelişimde de önemli rol oynar. Çocuklarına kendi etnik köken ve kültürüyle uyumlu oyuncak bebek alan anne-babalar, onlarla toplumsal, sosyokültürel değerler yönünden daha olumlu duygular paylaşırlar. Örneğin: sürekli beyaz bebekler-

le büyütülen zenci çocuklar büyüdüleri zaman kendi görünümlemlerini kabul etmekte zorlanırlar (Alıntılanlar Egemen, Yılmaz, Akil 2004: 40).

Çocuk için oyun ve oyuncak, boş zaman değerlendirme aracı olmayıp tam olarak hayatın kendisidir. Bu özelliği ile oyun ve oyuncaktan beklenen birincil görev, çocuğun eğitime yardımcı olarak çocuğu içine doğduğu sosyal çevreye hazırlamak olmalıdır. Bu nedenle çocuğun oyun aracısı/oyuncağı, çocuğun tasarımlarıyla; dış çevre tasarımlarını üzerinde barındırmalıdır. Çünkü çocuğun oynadığı oyuncak onun ait olduğu dış çevreyle uyumunu kolaylaştıracak nitelikte olmalı ve toplumsallaşma sürecinde kendisini bir yere ait hissetmesine katkı sağlamalıdır. Bu noktada bir oyuncanın temel işlevi; parçalardan hareketle çocuğu eğlendirmek, eğitmek ve bir şeyleri dikte etmeden topluma uyumlanmasını sağlamaktır.

Zaman içerisinde oyuncak bebekler, çocukları eğitime eğlendirme işlevlerine ve popüler tercih ölçütlerine göre endüstrinin önemli parçası haline gelmiştir. Ancak bir ürünün endüstrileşmesi arz/talep dengeleri ile ilgili olup doğrudan kimlik ve aidiyete destek vermemektedir. Çünkü bir ürünün endüstrileşebilmesi için tercih ölçüğü kültürel katkısından ziyade ürünün kârı ile doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle oyuncak bebeğin endüstrileşmesini sağlayan ön koşul; onun moda olup olmamasıyla ilgilidir. Eğer bebek, o anki moda kabul edilen ölçülerin bir parçasıysa bu, onu endüstrinin de bir parçası yapacaktır.

Başlangıçtaki işlevi dinsel büyüsel olan oyuncak bebekler, çeşitli dönemlerde taş, kil, kemik, boynuz gibi maddelerden sonrasında ise ahşap, tekstil, seramik, metal, plastikten üretilmiştir (Begiç 2016:219). Bebek yapımında kullanılan malzemeleri dönemin koşulları belirlerken endüstrileşme ve küreselleşme bebek üretimini ve seçimini de etkilemiştir. Oyuncak bebek alımı sırasındaki tercihe etki eden faktörlerin başında yukarıda da ifade edildiği gibi “moda” diye adlandırabileceğimiz yaygın düşünlük davranışı yatmaktadır. Gelişen teknoloji sadece bebek yapımındaki maddeleri değiştirmemiş aynı zamanda oyuncak bebek seçerken kültürel olanın yerine popüler olanın tercih edilmesine de sağladığı iletişim koşullarıyla destek olmuştur. Bu durumun birden çok sebebi bulunmaktadır. Ancak buradaki en önemli detay, bir oyuncak bebeğin tercih sebebi aynı zamanda onun evrensel olarak kabul görmüş bir tip/karakter olması anlamına gelmektedir. Tercih sebebi olan bu tip/karakter(in) tümüyle evrensel anlayışla kabul görmüş estetik ve güzellik anlayışına (Elsa, Barbie) hitap ediyor olması önemlidir.

Toplumun inanç sistemi, yaşam biçimi, topluma yerleşmiş genel yargı, estetik anlayışı, sosyo ekonomik durumu gibi birçok bilgiyi oyuncak bebekleri doğru inceleyerek bulabiliriz. Bu noktada kültürü doğru anlamak ve sürdürülebilirliğine katkı sağlamak için bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde oluşturulmuş, kabul edilmiş her detayın incelenmesi zorunluluk arz etmektedir.

Türkler Orta Asya'dan Anadolu topraklarına kültürlerini de taşımış olmakla birlikte yeni bir kültür etkileşimiyle de karşı karşıya kalmışlardır. Tanıtılan bu yeni kültür aynı zamanda yeni bir din olması nedeniyle toplumu etki altına almış ve kültürel öğelerin değişmesine neden olmuştur.

Yaşamın gelişimine ve şekillenişine bağlı olarak ilk insandan bu yana oyuncaklar, insana en yakın olan canlının insan zihnindeki tezahüründen oluşmuştur. Bu bazen evcil bir hayvan olmuş; bazen de göçme işinde kullanılan bir canlının, cansız bir nesneye dönüşmüş şekli olarak ortaya çıkmıştır.

Oyunlar, çocuğun boş vakitlerini doldurdukları bir araç olmanın ötesinde gerçek hayatın prova yeri olarak hayattaki birçok kazanımın ilk denendiği yerdir (Karaca 2016:243).

Oyunun ve oyuncağın ilgili tarafı olan çocuklar, oyuncak bebekleri animistik bir düşünceyle canlı kabul edip fiziki dünyadan ayırmamaktadırlar. Aynı düşünceyle ilkel insan da canlı kabul etmiş ve bir ruhu olduğuna inanmıştır. Bu nedenle de dinsel ve büyüsel işlemlerde oyuncak bebekler kullanılmıştır. Ancak, şüphesiz ki çağdaş zihin, ilkel zihinden farklı olarak oyuncak bebeğe bu gözle bakmamış, onu çocuk eğitimi ve gelişimi için bir aracı olarak görmüştür. Bu noktada oyuncak bebeklerin işlevlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Çocuğun eğitimine, bilişsel-duyuşsal zekâ gelişimine katkı sağlar,

Çocuğu bulunduğu sosyokültürel ortama hazırlamayı bilinçsiz bir şekilde üstlenir,

Çocuğu kendi dünyasından gerçekliğe sancısız bir şekilde geçirir ve ait olduğu topluma dış baskı hissetmeden uyumlanmasını sağlar,

Oyuncağın bebeklerin yukarıda saydığımız işlevleri göz önünde bulundurulduğunda; bir geleneğin izlerini taşıyan folklorik bebekler, bu işlevleri karşılayamadığı için diğer oyuncak bebeklerden farklı işlevlere sahiptir. Bu anlamda Damal Bebeği, folklorik bebek kategorisine girmektedir. Bebek, Japonya'da 1996 "Yöresel Folklorik Bebekler" yarışmasında el emeği kategori-

sinde birinci olmuştur. Bu folklorik bebeğin kıyafetleri, bölgede Türkmen üst kimliği taşıyan Alevi halkı kadınlarının geleneksel kıyafetidir. Merkeze uzak kesimlerde çok az olsa da halen yaşlı kadınların kıyafetleri bebeğin giysileri ile aynıdır. Oyuncakların ve oyuncak bebeklerin özellikleri göz önünde bulundurularak, üzerinde düşünülmesi gereken; Damal Bebeğinin işlevsel olarak yukarıdaki durumları karşılayıp karşılamasıdır? Ya da bu folklorik bebeğin Türkmen/Alevi halkın kültürel varlığının devamına katkı sağlayıp sağlamadığı sorusudur? Bu sorunun cevabını vermek; ancak başka birtakım durumları açıklamakla mümkündür.

Damal Bebeğinin folklorik bir bebek olması göz önünde bulundurulduğunda bebek üzerindeki her parçanın bebeğin, temsil ettiği toplumla ilgili birçok bilgiyi içerisinde barındırması kaçınılmazdır.

Bebek: üçetek, önlük, gömlek, şalvar, yelek, cepken, göğüslük, tor, fes, takye ve kolçak gibi parçalardan oluşur. Günümüzde de kullanılan bu kıyafetler giyenin yaşına, sosyal durumuna ve ekonomik gücüne göre değişiklik gösterir.

Kimliğin inşasında giysinin önemli bir yeri olduğu düşünüldüğünde bebek üzerindeki her parçanın ayrı bir anlama gelmesi oldukça önemlidir. Çalışmanın temel amacı, bebeği giyim-kuşam kültürü açısından incelemek olmamasına rağmen, göze çarpan unsurlardan birkaçını örneklemek bebeğin folklorik yönünü kanıtlayıcı olacaktır. Bebeğe giydirilen üçeteğin Alevi inancındaki üçler kavramını karşıladığı düşünülmektedir. Üçeteğin yöre halkı için diğer bir manası ise Alevi-Bektaşî inancında yer alan “eline, diline, beline sahip olma” anlamında düşünülüyor olmasıdır. Bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde üç etek inanç sistemiyle bağdaştırılmıştır.

Bir başka dikkate değer öge ise başa takılan fes üzerindeki materyallerde kişinin ekonomik durumu ile ilgili bilgilerin bulunmasıdır. Eğer kişi zenginse festeki paraların hepsi altın, orta gelirli biri ise kulak üstündeki bölmelerde altın diğer taraflarda gümüş paralar, dar gelirliyse değersiz metallerden oluşmaktadır. Bu özelliği ile bu fesi kullanan biriyle ilgili hiç konuşmadan bilgi sahibi olabilirsiniz. Bebek üzerindeki detaylara bakılarak kadının, evli ya da bekâr olup olmadığı anlaşılır. Göğüslük bölgede “döşlük”²¹ tös > döş (Clauson 1972:517) olarak geçmektedir. Örneğin döşlük, renkli boncuklardan oluşuyorsa kişinin bekâr, daha sadeyse evli, siyah ve her türlü gösterişten uzaksa dul veya yaşlı bir kadına ait olduğu sonucuna varılır.

Ardahan ili içerisinde yer alan 21 pare köy halkı kendilerini hem Türkmen hem de Alevi olarak adlandırmaktadırlar. (Demir, Erdoğan 2011:193) Kars ve Ardahan illerinde Türkmen kelimesi Alevilik ile eş kullanılmaktadır. Bu ayrı bir araştırma konusuyken Ardahan ilçe ve köylerinde yaşayan Türkmen halkın geleneklerini hala yaşattığını söylemek şüphesiz yanlış olmayacaktır. Bölgeye gittiğinizde bu durumu gözlemlemeniz araştırma yapmaksızın mümkündür. Ardahan bölgesinde yaşayan 21 Türkmen Alevi köyünde geleneksel kıyafet kültürünün de tıpkı gelenekleri gibi devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak köyden kente verilen özellikle de ekonomik nedenli göçler genelde bu bölge kültürünü, özelde ise Türkmen kültürünü tüm unsurlarıyla etkilemektedir. Özellikle gençlerin yılın belli dönemlerinde mevsimlik işçi olarak veya eğitim amaçlı büyük şehirlere göç etmeleri, gittikleri yerlerde yeni ve popüler kültürle tanışmaları kendi kültürel yapılarından uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Bu durum geleneğin yaşlılar tarafından sürdürülmesini açıklamaya yardımcı olacaktır. Bu kıyafetleri yaşlı kadınlar, özellikle de kent kültürüyle tanışmamış yaşlı kadınlar tercih etmektedir. Bölgede erkeler için geleneksel bir giyim-kuşamın varlığından bahsedilmemektedir. Çünkü erkekler geleneksel toplumlarda kadınlardan daha çok dış toplumlarla etkileşimde bulunmaktadırlar. Pazar alışverişi için ya da evdeki bir alım satım işi için şehre giden erkektir. Bu durum ise erkeğin herkes tarafından benimsenmiş kültüre uyum sağlamasını zorunlu kılmıştır. Çünkü Pazar yeri ya da alım-satım işlerinin yapıldığı alanlar ortak sosyal alanlardır ve benzer davranışlar sergilenmelidir. Bu işlerin daha kolay ilerlemesini sağlamak için önemlidir.

Bölge halkı tarafından Türkmen diye adlandırılan bu halk yaşadıkları coğrafya içerisinde ötekileştirilmemek adına diğer sosyal gruplarla etkileşimde bulunanlar kendilerine yapılacak herhangi bir dış baskıyı engellemek için içeride ve dışarıda ayrı giyinmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada sürekli içeri ile dışarı arasında iletişimi sağlayan erkekler genel kabuller çerçevesinde giyinmeyi seçmişlerdir. Bu erkeklerle ilgili geleneksel kıyafetin olmamasını açıklayan durumlardan biridir. Bu bakış açısının oluşma sebebi ise kadının iç mekânla birlikte anılıyor olmasıdır.

Ancak burada konu ne kadının hangi mekâna ait olması, ne de erkek kıyafet kültürü. Bu konulara yer verilmesi ise şu açıdan önemlidir: Kültürel bir unsurun aktarımı ve sürdürülmesi işi ona etkileyen diğer durumları bilmekle sağlanabilir.

Kültürel bir davranışın veya bir kültürel ögenin hangi koşullarda varlığını sürdürebileceği konusunda şunları söyleyebiliriz: Toplumun farklı toplumlarla iletişimini/etkileşimini asgari düzeye indirmesi gerekmektedir. Ancak günümüz iletişim teknolojisi içerisinde bu imkânsız bir durumdur. İkincisi, kültürel davranışın/unsurun belli ritüelleşmiş davranışlarla ve törenlerle desteklenmesi gerekir.

Damal bebeği üzerindeki kıyafet, Alevi halkı Cem Törenlerinde Semah kıyafeti olarak kullanılmaktadır. Bu, Alevi-Türkmen geleneksel kıyafet kültürünün sürdürülme işine, ritüelleşmiş bir eylem aracılığıyla desteklemektedir. Semah, UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesinde Gösteri Sanatları (Oğuz 2009: 135) kategorisinde yer almakta olup korunması ve yaşatılması gerekli olan bir kültürel unsurdur. Alevi- Bektaşî ritüeli Semah'ın geleceğe aktarılması ve yaşanabilirliğini güvence altına almak sadece bir ritüeli güvence altına alma anlamına gelmeyip ritüel etrafındaki bütün kültürel unsurların da güvencesi anlamına gelmektedir.

Sonuç

Fiziksel, toplumsal ve kâinata dair belirli bir algının oluşmasını sağlayan, kimlik oluşumunu belirleyen içine doğulan sosyal çevrenin bireye neyi, nasıl sunduğuyla ilgilidir.

İşlevsel olarak çocuğun bilişsel-duyuşsal gelişimine katkı sağlayan oyuncak bebekler, çocuğun bağlı olduğu dış çevreyle uyumunu kolaylaştırmaktadır. Doğru seçilmiş bir oyuncak bebek, çocuğun çocukluk dönemini sancısız geçirmesine katkı sağlarken doğru seçilmeyen bir oyuncak bebek veya oyuncak, değişen sosyal değerlere ve koşullara ayak uydurmazsa geleneksel sosyal değerlerle, yeni yaşam tarzı arasında çelişki yaratacaktır.

Diyebiliriz ki bir zamanlar işlevsel olan herhangi bir şey daha sonra değişen şartlar nedeniyle işlevsel olmayabilir, hatta zararlı olabilir (Kağıtçıbaşı 2007: 57). Bu düşünceden hareketle Damal Bebeği üzerindeki giysiler, Türkmen Alevilerinin geleneksel kıyafeti olup şu an gündelik hayatta çok az kişi tarafından kullanılmaktadır. Bebek üzerindeki kıyafetlerin Alevi-Türkmen geleneğinin bir parçası olması bebeğe, folklorik bir bebek özelliği yüklemektedir. Bebek bu yönüyle endüstride folklorik bebek olarak varlığını sürdürmektedir.

Dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri oyuncak bebek ve folklorik bebek arasında varoluş tavrı bakımından net farklılıklar bulunmaktadır. Biri geleneğin temsilcisiyken öteki genel kabuller çerçevesinde gelişmiş moda kültürünün temsilcisidir.

Geleneksel nesnelerin endüstriyel ürünlere dönüşümünde etkili olan faktörler, teknolojik gelişim, değişen pazar koşulları, değişen sosyal koşullar ve tasarımcıların tercihidir (Alıntıl原因 Akbulut, 2009:190).

Damal Bebeği bir folklorik bebek olması nedeniyle oyun ve oyuncak kültürüne katkı sağlayamamaktadır. Çünkü günlük hayatta neredeyse hiç kullanılmayan bu kıyafetler bir çocuğa çekici gelecek detaylardan oluşmamaktadır. Şu gerçeği göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır: Doğru seçilmiş bir oyuncak çocuğun sosyal ortamı ve yaşanan dönemle uyum sağlamak zorunludur. Aksi takdirde çocuğun gelişimine katkı sağlamayacak ve belki de onun bir takım sorunlar yaşamasına neden olacaktır. Bu nedenle bir oyuncak bebekten beklenen, çağa uygun olma özelliğini Damal bebeği de diğer folklorik bebekler gibi karşılamamaktadır.

Geleneksel nesnelerin minyatürleştirilerek oyuncak haline gelmesi, tarih içinde yaygın bir tasarım tavrı olarak belirmektedir (Akbulut, 2009: 190). Damal Bebeği, geleneksel Türkmen/Alevi kadın kıyafetlerinin plastik bebekler aracılığıyla minyatürleştirilmiş şeklidir. Bir bölge ve etnik kimliğe ait fazlaca bilgiyi üzerindeki kıyafette barındıran bu bebek, kültür aktarımı işini oyun ve oyuncak üzerinden değil, turistik anı nesnesi, süs eşyası olarak üstlenmektedir.

Turistik anı nesnesi olan ürünler, her zaman bir kültürel malzemenin sonucu olarak üretilmemektedir. Ancak, Damal Bebeği üzerindeki kıyafetler tüm detaylarıyla Türkmen/Alevi kültürüne ait olmaları nedeniyle kültürel bir malzeme özelliği taşımaktadırlar.

Sonuç olarak, geleneksel oyuncaklar, günümüz oyuncak endüstrisi için önemli kaynaklardan birini oluşturmaktadır. Günümüzde pek çok geleneksel oyuncak, endüstriyel üretime uyarlanmış, geniş dağıtım zincirleri vasıtasıyla geniş tüketici kitleleriyle buluşmuştur (Akbulut, 2009:191). Bu fikirden hareketle Damal Bebeği, yerel ve ulusal yönetimler tarafından gereken desteği görmesi şartıyla endüstride yer alarak sürdürülebilir kültüre katkı sağlayabilir.



Resim 1: Türkmen Alevi halkı geleneksel kıyafetini minyatürleştirerek ilk kez plastik bebek olarak yapan Fidan Atmaca.



Resim 2: plastik bebek üzerine giydirilmiş geleneksel Türkmen Alevi kıyafeti.



Resim 3: Türkmen Alevilerin geleneksel günlük kıyafetleri. Çok az da olsa yaşlı kadınlar tarafından kullanılmaktadır

Sonnot

1 Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğünde göğüslük, önlük şeklinde geçmektedir. Malatya, Kahramanmaraş, Reyhanlı, Amik Ovası Türkmenleri, Sivas bölgelerinde kullanılmakta olduğu belirtilmiştir. Ancak Ardahan Türkmenleri arasında da kelime ağızlar sözlüğündeki şekliyle kullanılmaktadır

Kaynaklar

Akbulut, Dilek. (2009). “Günümüzde Geleneksel Oyuncaklar”. *Millî Folklor* 84, 182-191.

Begiç, Hacer Nurgül. (2016). “Türk Kültüründe Geleneksel Bez Bebekler”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 18, 217-228.

(Clauson, S. Herarad. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre- Thirteen Century Turkish*. Oxford University Press.

Demir, Tazegül Kutluay, Erdoğan (2011) “Kars ve Ardahan Türkmenlerinin Dünü ve Bugünü” (Milli Mücadeledeki Yerleri). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 58, 191-212.

- Egemen, Ayten vd. (2004). “Oyun, Oyuncak ve Çocuk”. *ADÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 5(2), 39 – 42.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. (2007). *Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Karaca, Murat. (2016). “Çocukların Kültürel Gelişiminde Oyun Faktörü Çankırı Yöresinde Oynanan Çocuk Oyunları”. *Millî Folklor* 109, 241-256
- Piaget, Jean. (2013). *Çocuğun Gözüyle Dünya*. Ankara: 2013
- Oğuz, M Öcal. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

TEZKİRETÜ'L-EVLİYA'LARDA CAFER-İ SÂDİK'A BAKIŞ

A View Of Ja'far As-Sadık Within Tezkiretü'l-Evliyas

Bilal GÜZEL*

Öz

Tezkiretü'l-evliya'larda din büyüklerinin menkıbevi hayatı anlatılır. Türün en tanınmış örneğini İranlı ünlü mutasavvıf Feridüddin Attar yazmıştır. Attar'ın eseri hem Fars edebiyatında hem de Türk edebiyatında çok beğenilmiştir. On dördüncü yüz yıldan itibaren pek çok defa Feridüddin Attar'ın Tezkiretü'l-evliya'sı Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Feridüddin Attar, eserine ilk olarak Cafer-i Sâdik'in menakıbını anlatarak başlamıştır. On İki İmam'dan da yalnızca Cafer-i Sâdik'in menakıbı anlatılmıştır. Bu sebeple Türk edebiyatında yazılan Tezkiretü'l-Evliya'larda da Cafer-i Sâdik'in menakıbı yer almıştır. Bu bildiride Türk edebiyatında yazılan Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdik hakkında verilen bilgiler derlenip, bu eserlerdeki Cafer-i Sâdik'a bakış açısı hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tezkiretü'l-Evliya, Menakıb-nâme, Cafer-i Sâdik

Abstract

Tezkiretü'l-Evliya describes the life of the elders of religion. The most famous example of the genre was written by Iranian famous Sufi Feriduddin Attar. Attar's work is highly appreciated in both Persian literature and Turkish literature. Feriduddin Attar's Tezkiretü'l-Evliya has been translated into Turkish many times since the fourteenth century. Feriduddin Attar began his work by describing Ja'far as-Sadiq's story. Only Ja'far as-Sadiq's story is told from within the twelve Imams. For this reason, the story of Ja'far as-Sadiq took place in Tezkiretü'l-Evliya, written in Turkish literature. In this paper, information about Ja'far as-Sadiq in the Tezkiretü'l-Evliya written in Turkish literature will be compiled and information about the point of view of Ja'far as-Sadiq in these works will be given.

Keywords: Tezkiretü'l-Evliya, Menakıb-nâme, Ja'far as-Sadiq

1.Giriş

Ünlü İranlı mutasavvıf Feridüddin Attar, 1220 yılında din büyüklerinin menakıplarını anlatan eseri Tezkiretü'l-Evliya'yı yazmıştır. Attar'ın eseri çeşitli dönemlerde aynı isimle pek çok defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Attar, eserine uğur getireceğine inanarak Cafer-i Sâdik'in menakıbını anlatarak başlamıştır. Attar'ın, On İki İmam'dan menakıbını anlattığı tek kişi de Cafer-i Sâdik'tir. Bu sebeple Türk edebiyatında yazılan Tezkiretü'l-Evliya'larda da Cafer Sâdik'in menakıbı yer almıştır. Bu bildirinin konusunu Türk

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, bilalguzel87@gmail.com

Edebiyatında yazılan Tezkiretü'l-Evliya'ların Cafer-i Sâdık'a bakış açısı oluşturmaktadır.

Öncelikle Cafer-i Sâdık'ın hayatı hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

2.Cafer-i Sâdık

Cafer-i Sâdık, On İki İmam'ın altıncı, İsmailiyye'nin ise beşinci imamıdır. Caferî fıkıhının da kurucusudur. 699-702 yılları arasında Medine'de doğan Cafer-i Sâdık'ın soyu anne tarafından Hz. Ebu Bekir'e, baba tarafından ise Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Lakaplarının en meşhuru Sâdık olup, Sâbir, Fâzıl, Tâhir ve Âtır lakaplarıyla anıldığı da olmuştur. İlk eğitimini Dedesi Zeynelâbidîn'den ve babası Muhammed el- Bâkır'dan alan Cafer-i Sâdık, babasının ölümünden sonra imamet vazifesini yapmaya başlamış ve otuz dört yıl boyunca bu görevi sürdürmüştür. Hadis ilminde sika kabul edilen Cafer-i Sâdık, tarikat silsilelerinde de önemli bir yer tutar. Nakşibendiyye ve Bektaşîyye mensupları ona tarikat silsilelerinde yer verir, Aşkîyye mensupları ise silsilelerini Cafer-i Sâdık ile başlatırlar. *Misbâhu 'ş-şeri'a ve miftâhu 'l-hakika, Tefsîrü 'l-Kur'an, Kitabü 'l-Cefr, İhtilâcü 'l-azâ, Heyâkilü 'n-nûr, Esrârü 'l-vahy* Cafer-i Sâdık'ın eserlerinden bazılarıdır (Öz, 1993 : 1).

3. Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık'a Dair Verilen Bilgiler

Bu bildiri kapsamında Türk Edebiyatında farklı dönemlerde yazılan sekiz Tezkiretü'l-Evliya incelenmiştir. Bunlardan yedi tanesinde Cafer-i Sâdık'ın menakıbı anlatılmıştır. Menakıplarda dikkati çeken en önemli husus hemen hemen hepsinde Cafer-i Sâdık hakkında aynı bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler Attar'ın eserinde yazılanların tekrarıdır. Yazarlar/mütercimler aynı bilgileri farklı üsluplarla anlatmışlardır. Örneğin Sinan Paşa sanatkârane ve secili bir anlatımı tercih etmiştir. 16. yüz yılda yazılmış mütercimi bilinmeyen bir eserde ise daha sade bir üslup kullanılmıştır.

Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık hakkında verilen bilgileri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

3.1. Ehl-i Beytten Olması

Türk Edebiyatında yazılan Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık ile ilgili öncelikle onun peygamberin ailesinden olduğu vurgulanır. Ehl-i Beyti sevmenin İmanın kuvvetinden geldiği(Gürsoy Naskali 1987: 32) bu sebeple

İmanlı her bir kimsenin Cafer-i Sadık'ı sevmesi gerektiği söylenir. Cafer-i Sâdık'ı anmanın bütün ehli beyti anmak gibi olduğu da, belirtilmiştir. Ehl-i beyt ile ehl-i sünnetin bir birinden ayrılamayacağı, bu ikisini bir birinden ayrı gibi düşünmenin büyük bir gâfler olduğu söylenip İmam Şâfi'nin şu sözü nakledilir: Eğer Ehl-i Beyt'i sevmek Rafizilik ise insanlar ve cinler şahit olsun ben de Rafiziyim(Kuğu 2006: 31).

Bu bölümde Cafer-i Sâdık'ın bütün velilerden daha ulu olduğu ve bütün şeyhlerin önderi olduğu da vurgulanır.

3.2. Cafer-i Sâdık'ın Kerametleri

Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık'ın şu kerametleri anlatılır:

3.2.1. Abbasi Halifesi 2. Mansur ile İlgili Keramet

Halife Mansur bir gece Cafer-i Sâdık'ı öldürmeye karar verir. Vezirine emir verip, Cafer-i Sâdık'ı getirtmesini söyler. Veziri ise uzlete çekilmiş sadece ilimle uğraşan bir kişiye dokunmanın zulüm olduğunu söyleyip, onu bu kararından vazgeçirmeye çalışır ancak başarılı olamaz. Vezir Câfer-i Sâdık'ı getirdiği zaman Halife Mansur, ona büyük saygı gösterip izzet, ikramda bulunur ve kendisinden bir isteğinin olup olmadığını sorar. Cafer-i Sâdık ise beni uzlet köşemde rahat bırak bu bana yeter der. Cafer-i Sâdık, Halife'nin yanından çıkar çıkmaz halife bayılır ve üç gün boyunca baygın yatar. Halife Mansur üçüncü günün sonunda uyanınca veziri neler olduğunu sorar, Mansur ise Cafer-i Sâdık odaya girerken çok büyük bir ejderhanın da onun arkasından odaya girdiğini ve kendisine Cafer'e dokunması halinde onu tahtı ile beraber yutacağını söylediğini belirtip, Cafer çıktıktan sonra ejderhanın korkusundan bayıldığını belirtir.

3.2.2. Cafer-i Sâdık'ın Anlatılan Bir Diğer Kerameti

Bir gün Cafer-i Sâdık yolda yalnız yürürken üç defa Allah der, yolda arkasında yürüyen kişi de bunu duyup iki defa Allah der. Cafer-i Sâdık, Allah dedikten sonra hırkasının olmadığını belirtip Allah'tan bir hırka ister. O esnada Cafer'e gökten bir hırka iner. Arkasından yürüyen ve iki defa Allah diyen kişi Cafer'e gelip ben de seninle beraber Allah dedim, hırkaya ben de ortağım der ve Cafer'in üzerindeki eski hırkasını ister. Cafer-i Sâdık, eski hırkasını o adama verir.

3.3. Ebû Hanife ile Tartışması

Cafer-i Sâdık'ın, Ebû Hanife ile ilmi tartışmalar yaptığı bilinmektedir(Öz 1993 : 1). Bu tartışmalardan bir tanesi Tezkiretü'l-Evliya'lara da yansımıştır:

Bir gün Cafer-i Sâdık, Ebû Hanife'ye "Akıllı" kimdir diye sorar. Ebû Hanife ise "akıllı, iyi ile kötü şeyi ayırt edene denir" cevabını verir. Cafer-i Sâdık ise bunu kabul etmez, hayvanların bile iyi ve kötüyü ayırt ettiğini belirtir. Bunun üzerine Ebû Hanife Cafer-i Sâdık'a ya sence "akıllı" kimdir diye sorar, Cafer-i Sâdık ise "akıllı kişi" iki hayırdan daha hayırlı olanı, iki şerden de ehven olanı seçendir der.

3.4. Cafer-i Sâdık'ın Örnek Davranışları

Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık'ın şu örnek davranışları nakledilir:

Bir gün bir kişi altın kesesini kaybeder ve oradan geçen Cafer-i Sâdık'ı onun kim olduğunu bilmeden kesesini çalmakla itham eder. Cafer-i Sâdık ise adama kesesinde kaç altını olduğunu sorar, adam bin altını olduğu cevabını verir. Cafer-i Sâdık, adamın bin altınını öder. Birkaç gün sonra adam kendi altınlarını bulur ve hem özür dilemek hem de altınları iade etmek için Cafer-i Sâdık'ı bulur. Cafer, "biz verdiğimizizi geri almayız" diyerek adama verdiği altınları almaz. Adam çok şaşırır ve bu kişinin kim olduğunu sorar, onun Cafer-i Sâdık olduğunu öğrenince de şaşkınlığı daha da artar.

Tezkiretü'l-Evliya'larda anlatılan bir diğer örnek davranış ise Cafer-i Sâdık bir gün kıymetli bir kaftan ile çarşıya çıkar. Ahali, onun bu kıyafetini yadırgar ve yanına gelerek bu giydiği Ehl-i beyt kıyafeti değildir der. Cafer-i Sâdık ise kaftanını kaldırır, altında çok eski ve yırtık dökük bir kıyafet gözüktür. Ben bu içtekini Hak için, dıştakini ise halk için giyiyorum cevabını verir.

3.5. Cafer-i Sâdık'ın Tevazuu

Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık'ın tevazuu şu üç örnek ile anlatılır:

Dâvûd-ı Tâî bir gün Cafer-i Sâdık'a gelir ve Ey resulün oğlu bana nasihat eyle der. Cafer-i Sâdık, nasihat etmek istemez, Dâvûd sebebinin sorunca da ben kıyamet gününde ceddimin(Hz. Peygamber) benim sünnetimi niçin yerine getirmedin diye bana kızacağından korkuyorum, bu iş neseb ile değil iyi amel iyi dirlik ile olur der.

Yine bir gün Cafer-i Sâdık arkadaşları ile otururken onlara der ki gelin ahdedelim ve kıyamet gününde hangimiz kurtulursa diğerlerine şefaet eylesin. Arkadaşları sen peygamber neslisin bizim şefaatimize senin ne ihtiyacın var? Senin deden(Hz. peygamber) bütün âlemin şefaataçisidir. Cafer-i Sâdık, ben bu ameller ile kıyamet gününde Resulün mübarek yüzüne nasıl bakacağım cevabını verir.

Bir gün bir kişi Cafer-i Sâdık'a gelir ve ilm ile, hilm ile kerametle süslüsün ancak büyükleniyorsun der. Cafer ise ben büyüklenmiyorum, kendi benliğimi ortadan kaldırdım, bana Hakk'ın büyüklüğü geldi benim kibrimin yerine oturdu, yani büyüklük Allah'ındır benim değildir der(Gürsoy Naskali 1987: 34).

3.6. Cafer-i Sâdık'ın Özlü Sözleri

Tezkiretü'l-Evliya'larda Cafer-i Sâdık'ın şu özlü sözleri nakledilmiştir:

- Tanrının hilesi karanlık gecede kara taşın üzerinde karıncanın yürümesinden daha gizlidir.
- Düşmanı akıllı olan kişi şanslıdır.
- Aşk bir nesnedir ki ne yerilmiştir ne övülmüştür.
- Tanrının dünyada cenneti vardır o afiyettir ve cehennemi vardır o beladır. Afiyet odur ki kişi kendini Tanrı'ya bıraksın, bela odur ki kişi Tanrı'nın işini nefesine bıraksın.
- Eğer düşman sohbeti velilere zarar verseydi Firavun'dan Asiye'ye zarar gelirdi; eğer evliya sohbetinden fayda olsaydı Nuh'tan ve Lut'tan eşlerine fayda olurdu.
- Şu beş kişiden uzak durun: biri yalancı, biri ahmak, biri cimri, biri korkak, biri fasık.
- Kimim ki sırrı yoktur o ziyandadır.
- Kişi nefsi ile kendisi için mücadele ederse evliya olur, Rabbi için nefsi ile mücadele ederse Allah'ın zatına kavuşur(Gürsoy Naskali 1987: 35).
- İbadet tövbesiz doğru olmaz, çünkü Allah tövbeyi ibadetten önde tuttu (Özalan 2009:175).
- Muti, kibirlenmek ile asidir, asi, tövbe ile mutidir(Öz 1992: 34).

4. Sonuç

Sonuç olarak Cafer-i Sâdık, Tezkiretü'l-evliya'larda kalıp ve klişe sözlerle övülüp, sevgi gücü yüksek, doğru sözlü, nakline ve görüşüne güvenilir(Öz 1993:1) bir din büyüğü olarak anlatılmıştır. Yüz yıllar boyunca tekrar-be-tekrar yazılan Tezkiretü'l-evliya'larda Cafer-i Sâdık hakkında verilen bilgiler bir birinin tekrarı olan, benzer şeylerdir. Bu bilgiler bazen teferruatlı bir şekilde bazen de yüzeysel olarak anlatılmıştır. Eserleri birbirinden ayıran en önemli fark üsluplarıdır. Eserlerde kimi zaman sanatkârane kimi zaman da çok sade bir üslup kullanılmıştır.

Edebiyatımızda farklı yazar veya mütercimlerin kaleme aldıkları Tezkiretü'l-evliya'larda kendilerine model aldıkları Attar'ın aynı isimli eserinin etkisi (Ocak 1997: 83) hem Cafer-i Sâdık'a bakış açısında hem de verilen bilgilerde açık bir şekilde gözükmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Harun(2005). “Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kuğu, Mustafa(2006). “Tezkiretü'l-Evliyâ”. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Küçük, Serhat (2011).”16. Yüzyıla Ait Bir Tezkiretü'l-Evliya Tercümesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul.
- Naskali Gürsoy, Emine(1987). *Sinan Paşa Tezkiretü'l-Evliyâ*. Ankara: KB Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar(1997). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*. Ankara: TTK Yay.
- Olçay, Selâhattin(1965). *Ebu'l-Leys Semerkandî Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Öz, Mustafa(1993). “Cafer es-Sâdık”. *TDVA İslam Ansiklopedisi*. Cilt 7. s.1.
- Öz, Önder(1992). “Değişik Bir Tezkiretü'l-Evliya Metni”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Özalan, Uluhan(2009). “Bir Tezkiretü'l-Evliya Tercümesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Uludağ, Süleyman(2007). *Feridüddîn Attâr Evliya Tezkireleri*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Yavuz, Orhan(1988). *Tezkiretü'l-Evliya*. Ankara: KB Yayınları.

ÇERAĞ ASLINDA NEYİ AYDINLATIR? (BEKTAŞÎ TARİKATINDA ÇERAĞ VE ONA YÜKLENEN ANLAMLAR)

What Does Cerag Actually Lighten? (Cerag In Bektashi Order and Meaning Of It)

Mürüvet HARMAN*

Öz

Işık, aydınlık anlamına gelen nur kavramı başta Kur'an ve hadisler olmak üzere İslam dünyasında zengin bir literatüre sahiptir. Nur; İslam inancında ve tasavvufi yaklaşımda daha çok "hakikat-i Muhammediyye (nûr-ı Muhammedî)" ve ilahi tecelliyle doğrudan ilişkili olmuştur. Tarikatlarda ise bu kavram Allah ve Hz. Muhammed bağlamında özel bir yere sahiptir. İnancı, tarihi, kültürel yapısı hakkında farklı yaklaşımların bulunduğu Bektaşî tarikatında ise nur daha çok "hakikat-i Muhammediyye" ve "küntü kenz (kenz-i mahfi)" bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Tarikat doktrininin ayrılmaz bir parçası olan nur; tarikatın giyim kuşamından ritüellerine kadar nerdeyse her alanına sirâyet etmiştir. Ancak nur özellikle âyinlerde kullanılan çerağlarda cisimleşmiş, çerağlar nurun ana sembolüne dönüşmüştür. Çerağ ve nurun bu özel durumu çerağların tarikat için önemini gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada başta erkân-nameler olmak üzere hem yazılı kaynaklarda yer alması hem de kullanım şekilleri nedeniyle ikrâr âyini ve cenaze merasimlerindeki çerağlar ana temayı oluşturmaktadır. Bu ritüellerdeki çerağların ebatları, şekilleri, konuldukları yerler, sayıları, uyandırılış/uyarılma ve dinlendiriliş biçimleri sembolik ve ikonografik bir okumaya tabi tutulacaktır. Bu çok yönlü okuma için söz konusu alanlarda karşımıza çıkan çerağlar daha önceki yaklaşımlar ve bilgiler doğrultusunda incelenecektir. Yine hem tarikatın nur inancı hem de ritüeller hakkındaki çalışmalar referans alınacaktır. Böylelikle ikrâr âyini ve cenaze merasimlerindeki çerağlar ile ilgili bütüncül bir yaklaşım oluşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nur, çerağ, ritüel, sembolizm, ikonografi.

Abstract

The concept of light (divine or heavenly light), which means light, brightness, has a rich literature in the Islamic world, especially the Qur'an and hadiths. Light, in Islamic belief and sufism, it is more directly related to "The Truth of Muhammediyye (Light of Muhammad or Haqıqa Muhammediyya)" and divine manifestation. In the orders, this concept has a special place in God and Prophet Muhammed context. In the Bektashi order, in which there are different approaches to the its belief, history and cultural structure, the light comes out more in the context of the "The Truth of Muhammediyye" and "Kuntu Kenz". Light which is an inseparable part of the doctrine of Bektashi order; from wearing apparel to the rituals, has been contagion from almost every field. However, light is especially embodied in the religious ceremonies of cerags and become the main symbol of the light. This particular situation of cerag and light

* Araş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye, harmanmuruvet@gmail.com

shows the importance of the cerag for the order. In this study, because of both being included in written sources such as erkannames and the forms of usage, cerags are the main themes in ikrar and funreal ceremony. The sizes, shapes, places, numbers, awakening/arousal and resting styles of the cerags in this rituals will be subjected to a symbolic and iconographic reading. For this all-round reading, cerags will be examined in accordance with previous approaches and information. Again, Again, the studies about the sect's light belief and rituals will take up as reference. In this way, there will be a trial to establish a holistic approach about in ikrar and funreal ceremony.

Keywords: Light, cerag, ritual, symbolism, iconography.

1. Giriş

İslam dünyasında ışık ve aydınlık, nûr kavramı ile eş anlamlı kullanılan terimler olup, bunların yerine nûr sözcüğü daha çok rağbet görmektedir. Arapça kökenli olan nûr; gözle görülen aydınlık, maddi şeyleri görmeye yarayan ışık, ziya, kalp gözüyle his ve idrak edilen gönül açıcı aydınlık, maddi olmayan hususlarda basiret gözüyle görülen ve gerçeği görmeyi sağlayan manevi ışık anlamlarını barındırmaktadır (Ayverdi, 2011: 2395). Klasik İslam literatüründe ise nûr; insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hakk ile bâtılı, hayır ile şerhi ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilahi ışık manasında kullanılmıştır. Buna ek olarak nûrun dünyevi, maddi, uhrevi ve manevi gibi çeşitlere sahip olduğu ileri sürülmektedir (Uludağ, 2007: 244). İslam inancında ise Kur'an'daki al-Nûr (24: 35) ve al-Zumar (39: 69) sûrelerinde yer alan çeşitli âyetler ile mi'rac gecesi Hz. Muhammed'in (ö. 632) Allah'ı bir nûr olarak gördüğünü aktaran hadisler nedeniyle "*hakikat-i Muhammediyye (nûr-ı Muhammedi)*" ile nûr kavramı arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur (Demirci, 1997: 179-180; *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, 2005: 411, 549; Uludağ, 2007: 244).¹

Bu yaklaşım tasavvufta da kendine yer bulmuş nûr; Hakk'ın bütün mahlukatı yokluk zulmetinden (karanlığında) çıkarıp idrak edebilecek, hissedebilecek, görebilecek duruma getiren ilahi tecelliye ve gizlenmiş bir şeyin, ledün ilmi ile ortaya çıkmasına, kalpten mâsivâyı çıkarıp atan ilahi varidata da verilen isim olmuştur (Cebecioğlu, 2004: 488; Ayverdi, 2011: 2395). Yine "*hakikat-i Muhammediyye*"nin sevgiyle oluşan ilk ilahi tecelli olduğu, diğer bütün yaratıkların bu hakikatten ve onun için halk edildiği (yaratıldığı), dolaşısıyla "*vucûd-ı mutlak*"ın en yüksek seviyede ve bu mazharda tecelli ettiği kişi olarak Hz. Muhammed'in "*insan-ı kâmil*" olduğu genel kabul görmüştür (Demirci, 1997: 179-180).

Tasavvufta nûra atfedilen bu önem Hakk'a² ulaşmak için benimsenen usul ve tutulan yolu niteleyen tarikatlarda da karşımıza çıkmaktadır. Çoğu tarikatta tasavvufi bakış açısını yansıtacak biçimde nûr terimine Allah ve Hz. Muhammed ile ilişkili olarak özel bir yer verildiği görülmektedir. Bu tarikatlardan biri de tarihi, kültürel ve inanç yönü hakkında farklı yaklaşımların bulunduğu Bektaşîlik'tir.³ Bektaşîlik'te nûr daha çok "*hakikat-i Muhammediyye*" ve "*küntü kenz (kenz-i mahfi)*" (gizli hazine/saklı define)" bağlamlarında karşımıza çıkmaktadır.

Tarikat doktrininin bir parçası olan nûr kavramı tarikatın ritüellerinde de kendine yer bulmuştur. Semboller üzerinden inancın aktarıldığı Bektaşîlik'te⁴ nûr, özellikle çerağlar üzerinden simgeselleştirilmiştir. Bektaşîlik'teki nûr kavramı ve çerağla kurulan ilişkisi nedeniyle bu çalışmada çerağların bazı Bektaşî ritüellerdeki⁵ yeri ve çerağların neyi aydınlattığı yani çerağların yüklendiği sembolik anlamlar irdelenecektir.

2.Bektaşîlik'te Nûr ve Çerağ İlişkisi

Bektaşî inancına göre Hakk, "*küntü kenz*" sırrına binaen bilinmek istemiş, isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirmiş ve vahdetten (birlikten) kesrete (çokluğa) çıkmıştır. Bu süreçte belli mertebelerde tecelli etmiştir. En alt basamakta insan yer almaktadır. İnsan Hakk'tan gelen inişi O'na yükselerek tamamlar. Bunun için nefsinin kötülüklerden arındırıp iyi olanlarla donatmak zorundadır. Eğer insan bunu yapabilirse Hakk'ın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşır hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine devir denilmektedir (Sarıkaya, 2017: 12). Hakk'ın tecelli ettiği ilk mertebe ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin (ö. 661) nûrudur. Âlemlerin başlangıcında onların nûrundan başka bir şey yoktur. İkisinin vahdeti uluhiyet makamıdır (Noyan, 2006a: 33). Bu inanış yani Hakk-Muhammed-Ali üçlemesi tarikatın temel inanç öğelerinden birini oluşturmaktadır.⁶

Nûr etrafında gelişen bu inanç tarikatın giyim kuşamından, çeşitli ritüellerde kullandığı eşyalara kadar yansımıştır.⁷ Bunlardan ön plana çıkan ise çerağdır. Bilindiği gibi Bektaşîlik'te nûr, ayaklı veya asma kandil, şamdan, mum ve çerağ sözcükleri "ışık" anlamına gelmektedir. Bunun nedeni ise Kur'an'da kandilin nûr ile ilişkilendirilmesi ve yaratılan ilk nûrların koyulduğu kandil anlatısıdır.⁸ Yine Bektaşî tarikatında ışık veren objeler için Arapça kökenli olan "kandil" yerine Farsça kökenli "çerağ-çırağ-çırağ-çıra" kelimesi tercih

edilmiştir. Nûr ile ilişkili olan çerağlara özel bir önem verilmiş onların kullanıldığı ritüellere göre hangi tercüman ve gülbankların (sözlü okunan dualar) okunacağı kaleme alınmış (kurallaştırılmış), onların uyandırılması/uyarılması (yakılması) ve dinlendirilmesi (sır edilmesi, gizlenmesi, karartılması) için tekelerde dervişler görevlendirilmiştir.⁹ Örneğin tarikata kabul âyini olan ikrâr âyininin dördüncü erkânı çerağ uyarma/uyandırmadır. Bunu çerağcı/çırağcı niyazlarla, gülbanklarla icra etmektedir.¹⁰

Ritüellerin ve gündelik hayatın vazgeçilmezlerinden olan çerağ Bektaşîlikte; Hz. Muhammed ve Hz. Ali (ö. 661), akıl kıblesi,¹¹ zâhir ile bâtın, dört kapı (çerağ: şeriat; delil (mum): tarikat; yağ: marifet; nur (ışık): kurban, hakikat), Hakk'a giden yolu aydınlatan irfan ışığı olarak görülmektedir (Tanman, 2005: 345; Noyan, 2006b: 368-369; Noyan, 2006a: 15; Noyan, 2010: 122-123; Oytan, 2010: 379-381). Çoklu anlamlar muhtevâ eden çerağ ritüellerinde de hem biçimsel özellikleri hem de yüklendikleri semboller nedeniyle dikkat çekicidir.

3. Çerağların Bazı Ritüellerdeki Yeri (Kullanım Şekilleri, Biçimsel Özellikleri)

Bektaşî tarikatında neredeyse her eylem örtülü anlamlarla yüklenmiş birer ritüel gibidir. Ancak tarikatın usul, âdâb ve inancının tam bir yansıması olan ritüellerden bazıları pek çok araştırmaya konu olmuştur. Yine de çoklu sembolik özelliklerinden ve dışı kapalı oluşlarından dolayı bunların tam teşekküllü bir tahlili yapılamamıştır.¹² Lâkin bazı kaynaklarda kimi ritüeller hakkında detaylı bilgilere ulaşmak mümkündür. Söz konusu bu ritüellerde çerağlar fonksiyonel özelliklerinin dışında litürjik obje oluşları, çoklu ve örtülü semboller barındırmaları ile dikkat çekmektedir. Örneğin tarikata katılmanın-kabul edilmenin gerçekleştiği dolayısı ile tarikat inancı ve öğretisi ile karşılaşılan ilk ritüel olan ve akşam başlayıp sabaha kadar süren ikrâr âyinde çerağlar ritüelin olmazsa olmazlarıdır.¹³ “Gelme gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin başı” telkinin verildiği ve yolun zahmetinin aktarıldığı, talibin ise bu yola girmeyi kabul ettiği ve rehber eşliğinde bir mürşide bağlandığının veya biat ettiğinin sözünün alındığı bu ritüel tekkelerde meydan/meydan evinde gerçekleştirilmektedir.¹⁴ Mimari (plan, örtü sitemi, kapı, eşik, ocak vb.) ve litürjik eşyalarla (post, hat, yazı resim, taş (mürüvvet veya çerağ taşı) vb.) bütünsel ve ayrı ayrı sembollerle yüklü bu mekânda¹⁵ çerağlar ahşaptan imal edilmiş olan ve merdiven ya da kerevete benzeyen üç veya dört

kademeli taht-ı Muhammed(î)'in¹⁶ üzerinde yer almaktadırlar (Resim 1-2-3-4-5). Toplamda on iki adet olan bu çerağların dışında sirâc-ı münîr (ilahi nur saçan kandil) denilen ayrı bir çerağ, taht-ı Muhammed(î)'in tam karşısında bulunmaktadır (Resim 6).¹⁷ Bazı tekkelerde ise eğer küre (ocak) bulunmuyorsa bunu temsil eden küre çerağı, çerağ taşının üzerinde yer alan çerağ ile başka çerağların varlığı da bilinmektedir.

Âyinde her bir çerağın nasıl uyandırılacağı çerağ uyandırma erkânında anlatılmıştır. Yola kabul edilen talib için “sorgulama erkânı” bittikten sonra¹⁸ mürşidin “canların çerağı uyandırılın” sözü ile çerağcı ayağa kalkar Dâr'a/Dâr-ı Mansur'a¹⁹ geçer boyun keserek²⁰ tığbendi²¹ beline bağlar tercüman okur, Horasan Postu'na, Dâr'a/Dâr-ı Mansur'a ve mürşide niyaz eder. Mürşidden delili²² alarak küre makamından²³ zerre alır²⁴ ve Dâr'a/Dâr-ı Mansur'a döner tekrar bir tercüman okur usulü ile yürüyerek taht-ı Muhammed(î)'in önüne gelir. Yine tercüman okuyarak ilk önce kanun çerağını²⁵ uyandırır. Daha sonra yukarıdan aşağıya doğru diğer çerağları uyandırır. Talib çerağları veya on iki imam çerağları da denilen on bir çerağı da yaktıktan sonra Dâr'a/Dâr-ı Mansur'a gelip delili sır eder/dinlendirir ve mürşide geri verir. Loş bir ortamda başlayan ritüel mekânın aydınlanması ile devam eder (Noyan, 2010: 89-216).

Çerağla karşılaştığımız diğer bir yer kendi içerisinde farklı aşamaların olduğu Bektaşî cenaze ritüelidir. Bilindiği gibi Bektaşîlik'te ölüm, ayrılıktan çok sevgiliye kavuşma, göç etme, başka bir yere naklolma olarak algılanmaktadır. Böylesine bir yaklaşım tarikatın cenaze ritüellerine de yön vermiştir (Noyan, 2011: 47-79). Ancak bizim için önemli olan nokta çerağların nasıl kullanıldığıdır. Örneğin eğer ölen Bektaşî “bir gece aranızda dinleneyim/kalayım” diye vasiyet etmişse onun naaşı gusül edildikten ve kefenlendikten sonra meydan/meydan evine konulmaktadır. Etrafına on iki adet çerağ dizilmektedir. Yine başucuna ayrı bir çerağ yerleştirilmektedir. Naaşın yanında kalan birkaç kişi çerağların hepsi sır oluncaya kadar orada beklerler. Daha sonra naaşı medya/meydan evine bırakarak mekânın kapısını kilitleyip çıkarlar. Sabaha kadar burada bekleyen naaş ertesi gün toprağa defnedilmektedir.²⁶

4. Çerağların Kullandığı Ritüele Göre Sembolizmi

Çerağlar Bektaşî ritüellerinde önemli bir yer teşkil etmekle beraber bunların sayıları, uyandırılma biçimleri, okunacak gülbank ya da tercümanlar, şekilleri, konuldukları yerler tarikat erbabları tarafından kaleme

alınan eserlerde kendine yer bulmuştur. Adları neredeyse her bir tekkede değişiklik gösterse de bunların çoklu bir sembolizme sahip olduğu bilinmektedir. Bu sembolizm kullandıkları ritüellere ve bunlardaki aşamalara göre değişmektedir. Örneğin ikrâr âyinde çerağcı aydınlatıcı olarak kabul edilen mürşidden aldığı delille farklı makamlardan zerre almaktadır. **Çerağcı niyaz** edilmesi gereken makamlara niyaz ettikten sonra ve çeşitli tercümanlar okuyarak çerağları uyarmaya/uyandırmaya başlar.

Çerağcı; Gadîr-i Hum'da Hz. Muhammed'in üzerine çıktığı havutu (deve semeri) ve Sinâ Dağı'nı (Tûr-ı Sînâ) sembolize eden²⁷ taht-ı Muhammed(î)'deki çerağlardan ilk önce kanun çerağını uyarır. Tek kaideli, üç fitilli ve Bektaşî taçlarının (tâc-ı hüseyinî veya tâc-ı edhemî)²⁸ izdüşümü olan bir başlığa sahip bu kandilin; üç fitili Hakk-Muhammed-Ali'yi, kaidesi Hacı Bektâş-ı Velî'yi (1209-1271?), farklı terklerden oluşan taç şeklindeki kısmı tarikatın kendisini (kendi içindeki oluşumları), aynı zamanda on iki imamı sembolize etmektedir (Resim 7-8) (Sunar, 1975: 72-73; Göktaş, 1995: 27-28; Noyan, 1995: 265-266; Noyan, 2006a: 23). Çerağcı daha sonra yukarıdan aşağıya doğru belli bir sırayla diğer on bir çerağı uyandırır. Bütün bu çerağlara bakıldığında kanun çerağının kendisi de dahil on iki sayısı yani on iki imam, üç fitil ile birlikte sayıldığında on dört sayısı yani on dört mâ'sûm-u pak (çârdeh-i ma'sûm-i pâk, çahârdeh-i masum-u pak) vurgusu görülmektedir (Gölpınarlı, 1977: 187). On iki imam ya da talib çerağları olarak adlandırılan bu çerağlar aynı zamanda cesaret, özveri, sadakat, feragat, cömertlik, yiğitlik, vatan sevgisi?, saygı ve şefkat, çalışkanlık, hoşgörülük, onur, alçakgönüllülüğü nitelemektedir (Noyan, 2006a: 23). Buna ek olarak on iki sayısının tarikat yoluna giren kişinin üçü şeriata (yalan, şehvet, insanlara zarar vermeyi terk etme); üçü tarikata (gazap, nefsin hazzı, evlat-aile sevgisi); üçü marifete (izzet, ilim, canı terk) ve üçü de hakikate (mal sevgisi, şüpheyi, istekleri terk etmek) ait terklerini ve bu terklerle birlikte insanın vücudundaki on iki tecelliyi de sembolize ettiğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir (el-İstanbulî, 2005: 87-90).²⁹ Bütün çerağların uyarılması/uyandırılması ile mekân aydınlanır ve âyin devam eder. Burada dikkat çeken sorgulama erkânın bitimine kadar loş bir ortamın olmasıdır.³⁰ Küreden, küre makamını temsil eden bir çerağdan ya da sirâc-ı münîrden gelen ışıkla aydınlanan mekânda âyine devam edilir.³¹Bu durumda çerağların sorgulamadan ve ikrârdan sonra uyarılmasının/uyandırılmasının belli bir nedeni olduğu anlaşılmaktadır.

Öncelikle çerağların uyarılabilmesi/uyandırılabilmesi için delile yani rehber ihtiyacı vardır.³² Bir aydınlatıcı olan ve âyine yön veren kişi (mürşid) aracılığı ile delile ulaşılmaktadır. Yani mürşidin sunduğu rehberlikle, yol göstericilikle zerre alınabilmekte ve diğer çerağlar uyarılabilmekte/uyandırılabilmektedir.³³ Çerağcı burada mürşidin rehberliği ile Hakk'ın nûrunun görünüşe taşınması anısına çerağları uyandırır (Korkmaz, 2005: 169). Başlangıçta bir olan bu nûr (küre, sirâc-ı münîr..vb.) kanun çerağında Hakk-Muhammed-Ali olarak ayrılır. Daha sonra ise on iki imam ile on dört mâ'sûm-u pakın nûrları zuhur eder. Talibin iyi tecellileri ortaya çıkar. Bütün bu nûrlar taht-ı Muhammed(î) vasıtasıyla meydana çıkmaktadır.

Taht-ı Muhammed(î)'in Gadîr-i Hum'a atfen hem minber hem de üzerinin Sinâ Dağı'nın tepesi olarak nitelenmesi dikkat çekicidir. Çünkü bilindiği gibi Gadîr-i Hum'da Hz. Muhammed'in son hutbesi üzerine çeşitli yaklaşımlar vardır. Şîa yaklaşımına göre Hz. Muhammed burada; "Ben kimin Mevla'sı isem Ali de onun Mevla'sıdır. Allah'ım ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu küçük düşürmeye çalışanı rezil et" sözleriyle hem Hz. Ali'nin velayetini hem de ona saygı ve sevgi duyulması gerektiğini ilan etmiştir. Yine burada bazı mucizelerin gerçekleştiğine inanılmaktadır. Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi yanına çağırarak "*Lahmuke lahmî, demmuke demî, cismuke cismî, rûhuke rûhî* (etin etimdir, kanın kanımdır, cismin cisimimdir, ruhun ruhumdur)" dediği ve ikisinin bir bedende birleştiği mucizesi bunlardan biridir. Sinâ Dağı'nda ise Allah Musa peygambere ateş şeklinde görünmüş, Onunla konuşmuş ve O'na on emri vermiştir (Sarıkaya, 2002: 97-99; *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, 2006: 90-108). Bektaşîlik'te de çerağların konulduğu yere taht-ı Muhammed(î) denilerek, buranın teberânın açıklandığı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin bir bedende birleştiği (yani yaratılışa göre yekvücut olan iki nûr Gadîr-i Hum'da tekrar bir araya gelmiştir) yere, aynı zamanda Hakk'ın Sina Dağı'nda ateş (nûr) şeklinde görüldüğüne vurgu yapılmaktadır. Burada taht-ı Muhammed(î); Sina Dağı gibi Hakk'ın nûrunun gözüktüğü, Hakk-Muhammed-Ali nûrunun birliğinin gerçekleştiği ya da ayrıldığı, velayetin yani nûrun peygamber soyu üzerinden devam ettiği inancının simgesel ögesi olmuştur.

Taht-ı Muhammed(î)'e ve çerağlara yüklenen bu nûr sembolizmi ile aslında yaratılış ya da Hakk'ın kendini var etme (*küntü kenz*) süreci yeniden canlandırılmaktadır. Bektaşîliğe göre Hakk, "*küntü kenz*" sırrına binaen bilin-

mek istediği için kendi nûru ile ilk önce Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin nûru ortaya çıkmış daha sonra bütün evren oluşmuştur. Hakk'ın nûrunun tecelli edebilmesi yani mazhar olabilmesi için bir mekâna yani evrene/kainata ihtiyaç vardır.³⁴ İkrâr âyininde çerağlar üzerinden aktarılan bu yaratılış ve nûrların tecelli etme aşamasında meydan/meydan evi Hakk'ın nûrunun mazhar olduğu yer yani evren/kainat/âlem olarak karşımıza çıkmaktadır (Sunar, 1975: 180; Noyan, 2010: 55). Yine meydan/meydan evi vücut ve imkân âlemidir, o aynı zamanda vahdet âlemidir, Hakk'ın tam zuhuru ve bu meydana gelişe neden olan nûrun gelişme yeridir (Noyan, 2010: 57-58). Nûrun mazharı için mekân ile birlikte içindeki post, taht gibi eşyalar gereklidir. Nûr ile Hakk'ın mazharı eşyalar üzerinden ortaya çıkmaya başlar. Yine nûr yani çerağ meydanı, orada bulunan canlı cansız bütün her şeyde tecelli etmekte ve onları görünür kılmaktadır. Yani yaratmaktadır. Çerağ olmadan bütün varlıklar karanlıkta kalacak nûr doğmayacaktır (Sunar, 1975: 73; Erseven, 1986: 136). Burada Hakk'ın nûruyla aydınlanan her şey bir ayna görevi görmekte nûru nûra yani Hakk'ı Hakk'a yansıtmaktadır.³⁵ Bütün âlemleri temsil eden âyin meydanı Hakk-Muhammed-Ali, on iki imam, on dört mâ'sûm-u pak nûru ile aydınlanır. Ama en önemli mazhar insandır. Çünkü Bektaşî inancına göre insan mikro kozmostur. Hakk en çok onda mazhar olmuştur. Yani çerağ aynı zamanda âdemin ortaya çıkmasını, olgunlaşmasını³⁶ ve kendindeki Hakk'ı bulmasını sağlamaktadır. Talib olan ölmeden önce ölürse, kişinin ruhu çerağ ile aydınlanırsa ve kişi uyanık olursa (daha doğrusu nefisini ile mücadele edip kâmil kişi olabilir) ve âdemde tecelli eden hakikati görürse yani insan-ı kâmil düzeyine erişirse Hakk'ı bu suretle görmüş ve bilmiş olur. Çünkü meydandaki kişiler suretten öte bâtın ve zâhirin toplamıdır. Bektaşîliğe göre bu âyine katılanlar ve bu yola girecek olan talipler çerağın sırnını ve insanın önemini daha doğrusu bu âyinin manasını anlayacaktır (Sunar, 1975: 20, 72-73; Buckhardt, 1995: 73-77; Noyan, 2006b: 368-369; Noyan, 2006a: 33; Saygı, 2007: 303-304; Noyan, 2010: 122-123; Oytan, 2010: 379-381).

Yola giren talib bir rehberin sorgusu ve onun kılavuzluğunu kabul ederek, yolun bütün zorluğunun bilincinde olarak, kendi benliğini dâra çekerek ve nefisini temizleyerek Hakk'ın nûru ile gönül aynasını aydınlatılabilir ve kendi içindeki iyi tecellileri ortaya çıkarabilir. Bu nedenlerle loş ortamda başlayan âyin talibin sorgu ve kabul aşamasından sonra çerağların uyarılması/uyandırılması ile devam etmektedir. Böylelikle kendisi ve yolu aydınlatılmakta ve Hakk ile nasıl birlik olacağı gösterilmektedir.

Bütün evrenin aynası olan meydan/meydan evinde yapılan bu âyinde yaratılış, şimdi ve gelecek aynı anda yaşanmaktadır. Bilindiği gibi Bektaşîlik'te geçmiş-gelecek ve şuan bir bütündür, andır.³⁷ Yine Bektaşîliğe göre meydan/meydan evi Beytülmakdis (Beytül mukaddes-Kudüs) yani kutsal evdir. Gayb erenlerinin (*ricâl-ül-gayb*) toplantı yeridir. Burası mahşer yeridir. Meydan övünülen kabirdir. Ölmeden önce ölen için, meydan ezelin başlangıcı, ebedin sonudur.³⁸ Meydan ezeli sahne, tecelli makamıdır (Noyan 2010: 57-58). Bu nedenlerle bu mekânda yapılan âyinlerde zamansızlık ön plana çıkar. Mekân-daki çerağlar ve dolayısıyla bunlardan yayılan nûrlar aslında yaratılma anına gönderme yaparak zamansızlığa vurgu yapar. Yola giren talibin bunu anlaması beklenir.

Âyinlerin gece yapılması da nûr ve karanlık ilişkisinin diğer bir yansımasıdır. Çünkü tasavvufi düşünceye göre bütün ilahi ve semavi tecelliler gecenin karanlığında zuhur eder (mi'racın gece gerçekleşmesi bunun en güzel örneğidir). Bu sebeplerle tarikata giriş âyinleri gece yapılır (Gündüzöz, 2017: 169).³⁹ Gece karanlığında yapılan âyinlerde çerağ insanlığın yolunu aydınlatan onu karanlıktan kurtaran araca dönüşmektedir (Sunar, 1975: 72). Karanlıkta başlayan âyin ise hakikate kavuşulan sabah (aydınlık) sona ermektedir (Noyan, 2010: 97).

Bütüncül bir yaklaşımla ikrâr âyinine bakıldığında çerağların fonksiyonel özelliklerinin dışında konumlandırıldıkları yerler, buralara verilen adlar, şekil ve bezemeleri ile yoğun anlamlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yola giren kişinin bir mürşidin kılavuzluğuyla hem kendini bulma/bilme hem de Hakk ile bütünleşme aşamasında çerağların kilit bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Eğer kişi belli bir ritüel ile bir rehberle bağlanmaz ise zulmette kalacaktır. Meydan/meydan evinde yolun güçlüğünü kabul edip mürşide bağlanır ve gönül aynasını parlattır, nefslerini yener ise aydınlığa kavuşacak, hakikate erecek, ezeli ve ebedi aynı anda yaşayacak, Hakk'ın tecellisinin nasıl ve ne aracılığıyla zuhur edeceğini görecektir. Böylelikle çerağlardan yansıyan nûr kişinin hem gideceği yolu aydınlatmakta, hem de kendini bilmesinin sembolüne dönüşmektedir. Kendini bilen kişi ise Hakk'ı bilecek onunla bir olabilecektir.

İkrâr âyinde çerağların yüklendiği bu çoklu anlamları cenaze ritüellerindekiler için söylemek zordur. Çünkü cenazelerde uyarılan/uyandırılan çerağların tam olarak neyi sembolize ettiğine dair bilgiler kaynaklarda

yer almamaktadır. Ancak İslam dünyasında türbelerde kullanılan kandiller ve mezar taşlarında yer alan kandil motifleri ile ölen kişinin mahşere kadar Allah'ın nûru ile aydınlanacağı inancının varlığı bilinmektedir (Karamağaralı, 1992: 3, 19). Balım Sultan Türbesi ile Kırklar Meydanı'nda yer alan "kırkbudak şamdanlar" da bu inancın Bektaşî tarikatı tarafından da kabul gördüğünü göstermektedir. Bu durum ölen kişinin bir gece meydan/meydan evinde bekletilmesi ve etrafında çerağların yakılması durumunu açıklığa kavuşturmaktadır. Naaşın etrafında yakılan on iki mum ile on iki imamın nûrunun Hakk'a kavuşmasında onun yolunu aydınlatması gibi varlık âleminden zulmete intikal ediş biçimini de sembolize ettiğini söylemek yanlış olmaz. Yine yukarıda da değindiğimiz gibi bir mahşer ve yargı yeri, ölü diri bütün varlıkların bir arada bulunabildiği meydan/meydan evinde naaşın tutulması hem son yargıya hem de ölü-diri birlikteliğine gönderme yapmaktadır. Böylece kişinin aydınlanmasını, zulmetten kurtulmasını sağlayan çerağlar ölümden karanlığa dönüşü sağlamaktadır.

5. Değerlendirme

Çalışma boyunca incelenen kaynaklarda hem terminolojik hem de bilgi bakımından ciddi sorunlar olmasına rağmen, çerağların kullanıldığı ritüeller ile ilgili önemli verilere ulaşılmıştır. Bu bilgiler ışığında Bektaşî inancının birer yansıması olan objelerden biri olan çerağların ikrâr ve cenaze ritüellerindeki kullanım şekillerinin ve onlara yüklenen anlamların değiştiği görülmüştür. Ancak çerağ ve nûr arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu ve bu ilişkinin İslam dünyasındaki Allah ve nûr ya da "*hakikat-i Muhammediyye*" yaklaşımlarından farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Çerağlar genel olarak Hakk- Muhammed-Ali, on iki imam, on dört mâ'sûm-u pak, Hakk ile bir olma, hakikate erme gibi tarikatın inancının olmazsa olmazlarını yansıtacak biçimde yeniden yorumlanmıştır. Bu nedenle kullanılan çerağların biçimleri, konuldukları yerler, âyin ve âyinin yapıldığı mekân ile ilişkisi bu inançları yansıtacak biçimde olmuştur.

Çalışma kapsamında incelenen ikrâr âyini ve cenaze merasiminin bir bölümünün bize gösterdiği diğer bir hususta çerağların belli açılardan değil ritüel bağlamında bir bütün olarak ele alınması gerekliliğidir. Ancak bunun için özellikle Bektaşî erkânamelerinin incelenmesi, bunlar arasındaki bilgi farklılıklarının ortaya çıkarılması, Bektaşî tarikatındaki erkân sayısının, erkânların adlarının ve bunlardaki çerağ erkânlarının veya kullanılan çerağla-

rının derli toplu araştırılması şarttır. Böylesine bir araştırma ile hem âyinlerin içeriği, özellikleri ve yapılış biçimleri netleşir hem de her bir litürjik eşyanın hangi âyinlerde nasıl bir sembolik düzlemde kullanıldıkları açığa çıkar.

Son Notlar

- 1 Nûr ve “*hakikat-i Muhammediyye*”nin geniş bir tarihsel arka planı vardır (Çift, 2004: 139-157).
- 2 “Gerçek, sâbit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakinen muttali olmak” anlamlarında masdar ve “gerçek, sâbit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında isim olan hakk kelimesi; Allah’ın diğer bir ismi veya sıfatıdır. Bununla beraber hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş (Allah’ın bütün fiilleri bu anlamda haktır), bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılmış inanç, bilgi ve gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş anlamlarına da gelmektedir. Kutsal gerçek, hakikat, aşk, yokluktaki, hiçlikteki “mutlak Tanrı’nın” “güzelliğin görülmeye olan eğlimi” sonucu “dönüşüme” uğramasıyla beliren ve kendi ayırımında olan gizil tanrı manalarını da barındırmaktadır. Hakk kelimesi özellikle yaratılış bağlamında yeniden yorumlanmış ve yeni anlamlar yüklenmiştir (Korkmaz, 2005: 295-298). Çalışmaya konu olan Bektaşî tarikatı ile ilgili kaynaklarda da Hakk kelimesi çoklu manaları ile sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Hakk kelimesinin hem genel hem de Bektaşî tarikatındaki anlamları nedeniyle Allah ve Tanrı kavramları yerine kullanılmasına karar verilmiştir.
- 3 İnanç ve ritüeller açısından Alevîlik ile beraber ele alınan Bektaşîlik aslında tasavvuf tarihindeki diğer tarikatlar gibi kendine mahsus usul ve erkânı bulunan bir tarikattır. Anadolu topraklarında yüzyıllar önce tarih sahnesine çıkan ve günümüze kadar ulaşan bu tarikat ve inancı hakkında son yıllarda çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalara rağmen Anadolu’da kök salan bu tarikatın ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak saptanamamıştır. Fakat ismini aldığı ve kurucusu olduğu kabul edilen Hacı Bektaş-ı Velî’den dolayı en erken 13. yüzyıla kadar götürülmüştür. Söz konusu bu tarikatın bir bütünlüğe kavuşmasının 14. yüzyılda gerçekleştiği söylenmektedir. Balım Sultan (ö. 1516?)’ın Hacı Bektaş-ı Velî Tekkesi Postnişinliği’ne getirilmesi ile de tamamen kurumsal bir kimliğe bürünmüş, resmen kurulmuştur. 1569-70 yıllarında Sersem Ali Sultan (ö. 1569?) yönetiminde ise merkezi bir teşkilâta dönüştüğü bilinmektedir. Bugün Balkanlar’ın çeşitli bölgelerinde yer alan tekkeler ile birlikte, ABD’de de varlığını sürdüren Bektaşîlik; ortaya çıktığı devirlerden günümüze kendi inanç sistemini devam ettirmektedir. Tarikatın inanç ve öğretileri, çoğu araştırmacı tarafından Şamanizm, Hurufîlik ve Şîî inançları ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirilmiştir. Hatta Hurufî ve Şîî tesirli dönemler olmak üzere iki devreye de ayrılmıştır. Tarikatın doktrininde özellikle İslam öncesi Orta Asya inançlarının etkisi ile Hurufî ve Şîî tesirlerinin üzerine çok durulmuştur. Fakat Yesevî, Bağdâdî, Melâmî, Vefâî, Hayderî, Batnî, Ethemî, Camî, Abdallar, Râfîzî, Kalenderî, İsmailî, fütüvvet gibi İslam inanç ve tarikatları ile Budizm, Manihaizm, Hıristiyanlık gibi İslam dışı dinlerin de etkisinin söz konusu olduğu ileri sürülmüştür. Bektaşîlik yukarıda bahsi geçen bütün bu inanış ile tarikatlardan etkilenmiş ve bunları yeniden yorumlayabilmiştir. Oldukça zengin inanç dünyasına sahip bu tarikatın belli başlı kavramlar doğrultusunda bir inanç sistemi geliştirdiği ve kendi içerisinde kollara ayrıldığı bilinmektedir (Birge, 1991; Ocak, 1992: 373-379; Soyer, 2005; Ocak, 2009: 19-22; Soyer, 2009: 286-297; Mélikoff, 2010; Yıldırım, 2010: 23-58; Maden, 2013).
- 4 Bektaşîliği’nin bâtın manayı sembollerle, zâhir manayı misal ile izah ettiği bilinen bir gerçektir (Sunar, 1975: 11; Çamuroğlu, 1993: 70-71).
- 5 Bu çalışma boyunca ritüel kavramı çeşitli âyinleri ve merasimleri kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Bunun birkaç nedeni vardır. İlk olarak ritüel kavramının âyin ve merasimleri ile buralarda uygulanan usul ve kuralları kapsayıcı bir anlama sahip olmasıdır. İkincisi Bektaşî tarikatına ait ritüellerin her birinin farklı kaynakçalarda değişik adlarla nitelenmesi ve bir terminoloji sıkıntısının var olduğu gerçeğidir. Çalışma kapsamında terminoloji problemi yaşamamak için ritüel kavramı seçilmiştir.

- 6 Tarikat içerisinde Hakk-Muhammed-Ali üçlemesi üzerine farklı inançlar mevcuttur (Güzel, 1972; Sarıkaya, 2017: 9-23).
- 7 Örneğin tarikatın alametifarikalarından biri olan ve farklı biçimlere sahip taçın dışının nûr olduğuna dair yaklaşımlar vardır (Gündüzöz, 2017: 137).
- 8 al-Nûr Süresi'nde 25. âyette doğrudan nûr kandile benzetilmiştir. Yine hem Bektaşî hem de Alevîlik'te yaratılış ile ilgili anlatılarda nûr ve kandil ilişkisine yer verilmiştir. Örneğin yazarı üretildiği dönem hakkında görüş ayrılıkları bulunan ve *Manâkib'al-Asrâr Bahcat'al-Ahrâr*, *Manâkib'al-Asrâr*, İmâm Cafer Buyruğu, *Büyük Buyruk*, *Manâkib*, *Menâkib-ı Evliya*, *Menâkibnâme*, *Fütüvvetnâme*, *Menâkib-ı İmâm Cafer-i Sadık*, *Menâkib-ı Safi*, *Menâkib-ı Şeyh Safi*, *Hutbe-i Dîvazdeh İmâm* gibi adlarla anılan, Alevî ve Bektaşî çevrelerinde kabul gören eserde (Gölpınarlı,1972: 430-432; Otter vd, 1995: 1-8; Bozkurt, 2009: 1-11; *Buyruk*, 2013: XIII) yaratılış esnasında Hakk'ın biri ak (Hz. Ali) biri yeşil (Hz. Muhammed) iki nûru bir kubbe gibi asılı duran kandile (kudret kandili) koyduğu ve bu nûrların tek vücut olarak bu kandilde kaldıkları, yaratılışın böyle başladığı anlatısı bulunmaktadır (*Buyruk*, 2013:162-165). Nûr ve kandil anlatısı Bektaşî el sanatlarına doğrudan da yansımıştır. Örneğin yazı resim denilen eserler içerisinde farklı tekniklerle yapılmış ve "*şah-ı merdan-ı Ali el-Mürteza*" yazısının müsenna (karşılıklı) bir biçimde yazılmasıyla oluşturulmuş kandilleri görmek mümkündür (Resim 9).
- 9 Bektaşîlik'te ışığa yani nûra yüklenen anlamlardan dolayı çerağların yakılmasına uymak ya da uyardırmak, söndürülmesine ise sır etmek, dinlendirmek, karartmak gibi tabirler kullanılmıştır. Nûrun yani Hakk'tan gelen ışığın söndürülemezliği düşüncesinden ve söndürmek kelimesi olumsuz anlamlar içerdiği gerekçesiyle özellikle kullanılmamış, yine Hakk'tan gelen ışığın hiç kaybolmadığı hep var olduğu düşüncesiyle de çerağların uyarılabildiği/uyandırıldığı kabul görmüştür. Çerağların uyarılması/uyandırılması ve dinlendirilmesi ile görevli kişiye çerağcı denilmiştir. Makam olarak Hadi Ekber bin Ali'dir. Yine Bektaşî halifelerinden biri olan Pirab Sultan'a? çırağcı ya da mum yakıcısı denilmektedir. Çerağların uyarılması/uyandırılması başlı başına bir ritüel teşkil etmekte kullanılan mekânlara ve ritüellere göre okunacak tercüman ve gülbanklar değişmektedir (Sunar, 1975: 74-78, 177-178; Gölpınarlı, 1977: 333-334; Birge, 1991: 56, 202, 207-210; Noyan, 2011: 293-296).
- 10 Bazı araştırmacılar ikrâr âyininin diğer bir adının "muhip âyini", "nasib âyini" veya "telkin âyini" olduğunu dile getirmektedir. Yine bazı kaynaklarda bu âyin "ikrâr-ı bey'at, telkîn-i tarikat" olarak geçmektedir (Doğan, 1977: 116; Tosun, 2004: 129; Soyer, 2016: 113; Kayıkcıoğlu, 2017: 197). Bu âyinde toplam on iki erkân vardır. Çerağ uyandırma erkânı ise dördüncü erkândır (Noyan, 2010: 97-122). Bu çalışmada yazılı kaynaklar (erkânâmeler) üzerinden bize bu âyini aktaran Bedri Noyan'ın ikrâr âyini kavramı kullanılmıştır.
- 11 Kible Bektaşîliğ'e göre beştir. Meydan taşı (ten kiblesi), meydan (kalb kiblesi), çerağ, post, mürşid (akıl kiblesi), çerağ tahtı (fehîm kiblesi), insan (can kiblesi) (Noyan, 1995: 259; Korkmaz, 2005:170).
- 12 Çoğu araştırmacı Bektaşî tarikatında toplamda on iki âyinin olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilk altısı "bahçeden gül koklamak (ikrâr (tarikata intisap etme, bir şeyhe bağlanma, biat etme), âyinleri)", ikici kısmı ise "bahçeden gül koparmak (vusul (ulaşma/erişme/varma) âyinleri)" olarak adlandırılmıştır. İkrâr âyinlerinin cuma geceleri yapılan mu'tad/haftalık âyin-taliblerin ikrârını alma (telkin) âyini- tekkeye nezr edilen kızlar devranı âyini- mücerred babalar âyini- Balım Sultan âyini-tekvin (yaradılış) âyini; vusul âyinlerinin ise ilk vusul (ulaşma) âyini-bakireler âyini-babalar âyini (bu âyinde asla kadın bulunmaz)-asa âyini-dört kapı âyini-âyin-i cem olduğu söylenmektedir. Yine kaynaklar incelendiğinde bunların isimleri arasında bile farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunlar hakkında detaylı bilgi sunulmamıştır (Sunar, 1975: 70-71, 164; Doğan,1997: 116).
- 13 Yukarıda da değindiğimiz gibi bazı kaynaklarda Bektaşî âyinlerinin toplam sayısı verilmiş ve aslında iki ana gruba ayrıldığı dile getirilmiştir. Bunlardan ilki ikrâr âyinleridir. Bazı kaynaklarda ikrâr âyinlerin kaç erkândan oluştuğu, yapılış biçimleri, kimlerin katıldığı gibi konularda detaylı bir açıklama mevcuttur (Noyan, 2006a: 1-33; Noyan, 2010: 89-216). Bu çalışmada da Bedri Noyan'ın meydan/meydan evinde gerçekleşen bir ikrâr âyini anlatısı temel alınmıştır.

- 14 Kimi kaynaklarda “Mücerred/Babagân (Yol Evladı/Yol Oğulları) Bektaşîliği”nde bu âyinin dervişliğe ilk adımı atacak “can” için yapıldığı bilgisi vardır. Bu durum Bektaşî âyinlerinin tarikatın farklı kollarına göre icra edildiğini göstermektedir (Soyer, 2016:113).
- 15 Bektaşî tarikatının inancı âyinlerin yürütüldüğü mekânların tamamına yansımıştır. Bunlardan en çok bilineni meydan/meydan evidir. Burası bazı kaynaklarda “meydân-ı erenler” olarak da geçmektedir. Türbe, aş evi, mutfak gibi birimlerle bağlantılı inşa edilen meydan/meydan evlerinin mimarileri ve eşyalarıyla yoğun bir sembolizm barındırdığı bilinmektedir (Doğan, 1977: 102-137; Tanman, 2005: 343-346; Kayıkcıoğlu, 2017: 167).
- 16 Taht-ı Muhammed(î); çerağ tahtı (taht-ı çerağ), çırağlık, kürsî (taht-ı) Gadîru Hamm, Selman-ı pâk, fehîm kıblesi gibi farklı adlarla da nitelenmektedir. Taht-ı Muhammed(î) meydan/meydan evinde sağda kalan duvarın önünde, müşîd postunun solunda yer almaktadır. Tahtın önünde ortaya büyük bir meydan taşı/kanaat taşı/mürüvvet taşı denilen bir taş konulmaktadır (Şapolyo, 1964: 305; Gölpinarlı, 1972: 230, 322; Sunar, 1975: 72; Noyan, 1995: 265-266; Korkmaz, 2005: 235; Noyan, 2010: 60).
- 17 İslam dünyasında Hz. Muhammed için kullanılan bu tabir Bektaşî teklerinde Hz. Ali için kullanılmıştır. Aynı adlı bu çerağın meydan/meydan evlerindeki yeri net değildir. Bazı araştırmalarda taht-ı Muhammed(î)’in tam karşısında olduğu söylenmesine rağmen yerini tam olarak belirtilmemiştir. Yine bazı kaynaklarda taht-ı Muhammed(î)’in karşısında kanun çerağının da bulunduğunu söylemektedir (Doğan, 1977: 121; De Jong, 2005: 265; Noyan, 2010: 63).
- 18 Bu erkândan önce müşîdin içeri girişi (birinci erkân), buhur yakma ve gülsuyu serpme (ikinci erkân) ve aydınlatıcının istekliyi sorgulaması (müşîdin talibe sorması) (üçüncü erkân) erkânları yapılmaktadır (Noyan, 2006a: 1-33; Noyan, 2010: 89-216).
- 19 “Dâr-ı Mansur” veya “Dâr” denilen bölüm meydanın/meydan evinin merkezini teşkil etmektedir. Hakk ile birleşme makamı olarak adlandırılan, ayrıca “sırat-ı müstakîm”i yani Hakk’a giden doğru yolu temsil ettiği düşünülen bu yere yine “Hallac-ı Mansur’un Darağacı” veya “vahdet” de denilmektedir (Doğan, 1977: 119).
- 20 Eller göğüste öne doğru eğilmek (Korkmaz, 2005: 136).
- 21 Özellikle kurban edilen hayvanın yününden yapılmış, üzerinde üç düğümün olduğu ve nasip almış talibin beline bağlanan kuşak (Korkmaz, 2005: 688).
- 22 Ufak mum. Arapça delalet yani yol göstermekten gelen delil; yol gösteren, kılavuz, rehber manalarına da gelmektedir. Bektaşî tarikatında ise çerağları uyandırmak için kullanılan muma verilen addir. Rehber anlamında da kullanılmaktadır. Yine delile şem/şem’a da denilmektedir. Bazı araştırmacılar delilin müşîdten değil taht-ı Muhammed(î)’en de alındığını söylemektedir (Birge, 1991: 257; Yazıksız, 2008: 166; Ayverdi, 2011: 668; Soyer, 2016: 113).
- 23 Küre makamı ocağa verilen diğer bir isimdir. Ocak; Hz. Fâtıma’yı (ö.632), ocağın sağ tarafı Hz. Hasan’ı (625-669), sol tarafı Hz. Hüseyin’i (626-680) (karşıdan bakılınca) kısacası “âl-i abâ”nın ocağını temsil etmektedir. İkrâr âyinlerinde zerre ocaktan alınmaktadır. Fakat delil ile ilk zerrenin nereden alındığına dair farklı bilgiler mevcuttur. Sirâc-ı münîrden, kırkbudaktan, kanun çerağından veya baba çerağından zerre alındığı da söylenmektedir (Noyan, 2006a: 17; Saygı, 2007: 303-304; Noyan, 2010: 62, 99). Bu farklı bilgiler her tekkede çerağ uyarma/uyandırma ile ilgili değişik yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Ancak özellikle sirâc-ı münîrden zerre alınması farklı anlamlar barındırmaktadır. Çünkü bazı araştırmacılar bu çerağdan zerre alınmasının müşîdin aracılığıyla, Hz. Ali ve on iki imamın himmetleriyle, Hakk-Muhammed-Ali birliğine varılabileceği aktarıldığını dile getirmektedirler (Tanman, 2005: 345; Özen, 2011: 415-434).
- 24 Her hangi bir ışık kaynağından (küre ya da başka bir çerağ) delil ile ateş alma eylemine zerre almak denilmektedir (Noyan, 1995: 461).
- 25 Horasan çerağı (müşîd postunun yanında yer aldığı için Hacı Bektaş-ı Velî erkânın yolu ve nûru sayılmaktadır), kânun-ı evliyâ çerağı, dört budak veya birlik çerağı da denilmektedir.
- 26 Bazı kaynaklarda gece gömüldüğü (sırlandığı) bilgisine yer verilmektedir (Revnaçoğlu, 2003: 222).
- 27 Taht-ı Muhammed(î)’in minberi (Hz. Muhammed’in hutbe okuduğu yere işaretle), zirvesinin ise Sînâ Dağı (Tûr-ı Sînâ)’nı yani uluhiyet makamını sembolize ettiği söylenmektedir (Sunar 1975: 79, 105;

Noyan 2010: 54, 58). Ancak söz konusu kaynaklarda Sinâ Dağı yerine Tur Dağı ifadesi kullanılmıştır. Oysa ki Arapça tûr dağ manasına gelmektedir.

- 28 Taçın “tac-ı cahil” ve “tac-ı kâmil” olmak üzere manevi olarak ikiye ayrıldığı bu tarikatta tâc-ı elifi (iki terkli, dik tepeli), tâc-ı edhemî (fâhr-ı edhemî/edhemî horasanî tâc/tâc-ı horasanî) (dört terkli), şemsî tâc (yedi terkli), tâc-ı kalenderî (kubesi on iki, lengeri dört terkli) ve tâc-ı hüseyinî (tâc-ı celâli/fâhr-ı hüseyinî/Bektaşîye tâci/fâhr) olarak adlandırılan taçların kullanıldığı bilinmektedir. Bugün bunlardan en bilineni ve tarikatla özdeş tutulana sonuncusudur. Bektaşî tarikatında kullanılan taçlarla ilgili değişik yaklaşımlar vardır. Örneğin tâc-ı elifinin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından (dolayısı ile ilk dervişler tarafından) kullanıldığı daha sonra Pîr’e saygı amacıyla bu taçın kullanılmadığı, tâc-ı edhemîyi ise ilk olarak Çelebi/Sufiyan’ların taktıkları fakat zamanla onların da tâc-ı hüseyinî giydikleri söylenmektedir. Yine tâc-ı edhemînin Nakşîlere ait olduğu, teberükken Bektaşîler’in giydiği dile getirilmiştir. Bazı araştırmacılar ise taçlar ve bunların terk sayısının erkânlarla ilgili olduğunu ve kabul edilen imam sayısını gösterdiğini ileri sürmektedir. Mesela Bektaşîler’in daha önce sekiz ve yedi erkânlı oldukları sonradan on iki erkânı uygulamaya başladıkları belirtilmiştir (Sunar, 1975: 160-162; Bahadır, 2000: 89-112; Özcan, 2001: 243; 109; el-İstanbulî, 2005: 203-209; Atasoy, 2005: 199; Ağırdemir, 2011: 365-378; Maden, 2011: 65-84).
- 29 Bu tecellilerin meydana çıktığı kişiye insan-ı kâmil denilmektedir. Bu durum on bir veya on iki çerağın neden talib çerağı olarak da nitelendiğini göstermektedir. Çünkü talib ancak her bir nefsi yererek olgunluğa erişebilir.
- 30 Bazı kaynaklarda meydana mürşidin herkesten önce ve tek başına girdiği ve onun ilk olarak baba çerağı, kanun çerağı, sirâc-ı münir veya küre makamının çerağını uyandırdığı bilgileri vardır (Birge, 1991: 203-204; Noyan, 2010: 89).
- 31 Kimi araştırmacılar âyin-i ceme (hangi âyin olduğu net değil) başlarken Hacı Bektâş-ı Velî’ye Ahmed Yesevî (ö. 1166) tarafından verilen kutsal hediyeler arasında olan çerağı sembolize eden bir tek kandil veya mumun uyarıldığı/uyandırıldığı söylemektedir (Göktaş, 1995: 27).
- 32 Bazı kaynaklarda delilin Hakk’ın nûrunu simgelediği bilgisi vardır (Günşen, 2007: 328-350).
- 33 Taht ve küre arasına mürşid oturmaktadır (Noyan, 2010: 64). Bu durum bile mürşidin çerağların uyandırılmasındaki önemini gözler önüne sermektedir. Çünkü mürşid olmadan delil yani rehber olmaz. Ancak mürşidin aracılığı ile çerağlar uyarılabilir/uyandırılabilir, meydan aydınlatılabilir. Bu nedenle bir mürşide bağlanmak gerekmektedir.
- 34 Meydan tasavvufta âlem ve kâinat manasına gelmektedir (el-Cerrâhi, 2013: 257).
- 35 Kaynaklarda “âyine” veya “mir’ât” olarak da geçmektedir. Bu kavram ile daha çok insan daha doğrusu insan-ı kâmil işaret edilmektedir. Çünkü Hakk kendini ancak bu insanda seyredir. Bu nedenle kişi kendinin farkına varmalıdır (Birge, 1991: 252).
- 36 Delil ile ocaktan zerre alınması ocağa biçilen misyonu açığa çıkarır. Çünkü ocak çiğleri pişirici, ham-ları olgunlaştırıcı bir özelliğe sahiptir. Ocak gibi nûr da kainatı ve onu temsil eden insani olgunlaştırır (Noyan, 2006a: 19).
- 37 Meydan/meydan evi Hakk’ın celâl ve cemâl yüzünün yani zamanın ve zamansızlığın görüldüğü yerdir. Yaratılıştan mahşere kadar olan bütün zaman ya da zamansızlık burada vardır. Nasıl Hakk’ın cemâl yüzü zaman ile ortaya çıkıyorsa celâli görünür kılan da zamandır. Çünkü zaman içindeki varlıkları yutarak, varoluşsal borcu hatırlatır (Sunar, 1975: 155, 175; Buckhardt, 1995: 59).
- 38 İkrâr âyininin önce yola girecek kişi beyaz bir örtüye sarılır (ölür), âyinin bitinde örtü çıkarılır (yeniden dirilme) (Eyüboğlu, 2010: 170-171). Bu durumda insan doğum, ölüm, yargı aşamasını yani bütün zamanları aynı anda yaşamaktadır.
- 39 Bazı kaynaklarda Bektaşîlik’te naip alan kişinin gördüğü törene, bu törenle manevi âleme ağmak inancıyla mi’rac denildiği bilgisi yer almaktadır. Bu durum gecenin tasavvuf ve Bektaşîlik’teki anlamlarının benzerliği nedeniyle dikkat çekmektedir (Gölpınarlı, 1972: 235).

Kaynaklar

- Ağirdemir, Erdoğan. (2011). “Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 365-378.
- Atasoy, Nurhan. (2005). *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. (2011). *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Cilt II. İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Bahadır, İbrahim. (2000). “Alevilikte Erkân Farklılıkları”. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara: Ervak Yayınları. 89-112.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2009). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Buckhardt, Titus. (1995). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. Türk. Fahreddin Arslan. İstanbul: Kitabevi.
- Buyruk*. (2013). Der. Mehmet Yaman. İstanbul: Cem Vakfi Yayınları.
- Cebecipğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- el-Cerrâhi, Safer el-Muhibbî. (2013). *Istulâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi.
- Çamuroğlu, Reha (1993). *Dönüyordu Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çift, Salih. (2004). “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1, 139-157.
- . (2012) “Bir Resamın Kaleminden Mısır’daki Son Bektâşî ve Tekkesi”. *Keşkül* 22, 86-95.
- De Jong, Frederick. (2005). “Bektaşilik’te İkonografi Dini Kıyafetlerde, Ayinlerde Kullanılan Eşyalarda ve Resim Sanatında Sembolizm ve Temalar Üzerine Bir İnceleme”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: **Türk** Tarih Kurumu Yayınları, 251-276.

- Demirci, Mehmet. (1997). “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 179-180.
- Doğan, Ahmet Işık. (1977). *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Futuvvet Yapıları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Müh.Mim. Fakültesi Matbaası.
- Dos Santos, Solvi (2008). *At Home in Turkey*. London: Thames and Hudson.
- Erseven, İlhan Cem. (1986). “Bektaşî Folklorunda Resim-Yazı Sanatı”. *Türk Folkloru Belleten 1*, İstanbul: Türk Folkloru Yayınları, 119-153.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Göktaş, Lütfiye. (1995). “Türk Sanatında Şamdanlar (Hacıbektaş ve Mevlana Müzelerinde Yer Alan Çok Kollu Şamdanlar)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1972). *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (1977). *Tasavvuttan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Gündüzöz, Güldane. (2017). *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Günşen, Ahmet. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektâşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”. *Turkish Studies* 2/2, 328-350.
- Güzel, Abdurrahman. (1972). “Ali in Der Bektaschi-Dichtung, Namentlich Jener des 16. Jahrhunderts”. Wien.
- el-İstanbulî, Yahyâ Âgâh b. Sâlih. (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Karamağaralı, Beyhan. (1992). *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kayıkcıoğlu, M. Sâdik Vicedânî. (2017). *Hurûfîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?*. Not. Yay. Haz. İsmail Güleç. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Korkmaz, Esat. (2005). *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

- Kur'an-ı Kerîm ve Meâlî*. (2005). Haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Elif Kitabevi Milenyum Yayınları.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Librairie de Péra Müzayede "Derviş" xxxiii. Hatlar ve Yazma Eserler, Tasavvuf Kültürüne Ait Eşyalar, Tablolar ve Gravürler*. (11-12 Mayıs 2001). İstanbul Pera Palas Paşa Salonu.
- Maden, Fahri. (2011). "Bektaşîlikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 65-84.
- . (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mélikoff, Irène. (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- . (2006a). "Balım Sultan Erkânnamesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 40, 1-33.
- . (2006b). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Cilt VII. Ankara: Ardıç Yayınları.
- . (2010). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Cilt VIII. Ankara: Ardıç Yayınları.
- . (2011). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Cilt IX. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). "Bektaşîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 373-379.
- . (2009). "Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik)". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 19-22.
- Otter, Anke ve M. A. Beaujean. (1995). "Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not". *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1-8.

- Oytan, M. Tevfik. (2010). *Bektaşiliğin İcüyü Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı Nedir?*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Özcan, Hüseyin, (2001). “Bektâşî Âdâb ve Erkânı”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özen, Gürkan. (2011). “Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Canın Ziyetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 415-434.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server. (2003). *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. Yay. Haz. M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvet-namelere Göre Dinî İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, s. 9-23.
- Saygı, Hakkı (2007). *Soru ve Cevaplarla Alevi-Bektaşî İnanıcı*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Soyer, A.Yılmaz. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- . (2009). “Bektaşiliğe Etki Eden Diğer İnançlar”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 286-297.
- . (2016). *Şu Bizim Bektaşîler*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Sunar, Cavit. (1975). *Melâmîlik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şapolyo, Enver Behnan. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Tanman, M. Baha. (2005). “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 305-363.
- Tatçı, Mustafa. (2012). “Bektâşî Dervîşi Bir Yörük Beyi: Kaygusuz Abdal”. *Keşkül* 22, 24-31.

- Tosun, Necdet. (2004). “Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12, 123-135.
- Uludağ, Süleyman. (2007). “Nûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 244-245.
- Yazıksız, Necip Asım. (2008). “Bektaşî İlmihali”. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, 155-178.
- Yıldırım, Rıza. (2010). “Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 23-58.
- Zübeyr, Hamid. (1928). “Hacı Bektaş Tekkesi”. *Türkiyat Mecmuası* Cilt 2, 365-384.

Resimler



Resim 1: Kanun çerağı da dahil üzerinde yer alan çerağları ile taht-ı Muhammed(i)'in de bulunduğu 1928 yılı Hacı Bektaş Veli Külliyesi Meydan/Meydan Evi'ni gösteren bir fotoğraf (Hamit Zübeyr).



Resim 2: Kanun çerağı da dahil üzerinde yer alan çerağları ile taht-ı Muhammed(i)'in de bulunduğu Meydan/Meydan Evini gösteren bir resim (Nurhan Atasoy).



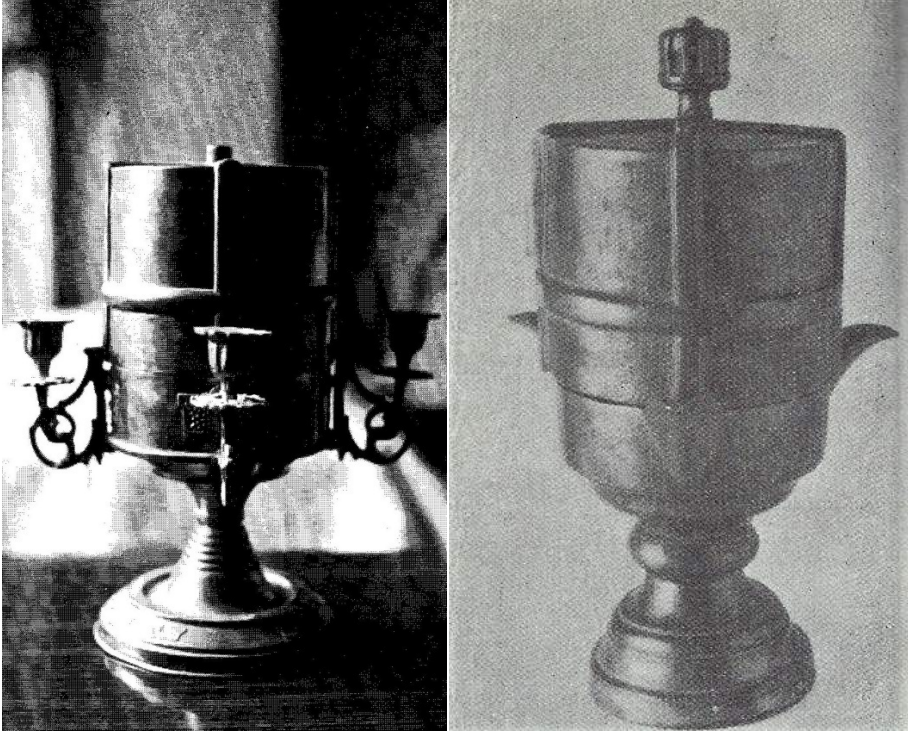
Resim 3: Elbasanlı Selman Cemâlî Baba ve bir dervişi meydan/meydan evinde gösteren resim (John Kingsley Birge)



Resim 4-5: Ahmed Sırrı Baba'yı Kaygusuz Baba Tekkesi'nde gösteren fotoğraflar
(Salih Çiftçi Arşivi)



Resim 6: Sirac-i Münir (Librairie de Péra Müzayede "Derviş" XXXIII. Hatlar ve Yazma Eserler, Tasavvuf Kültürüne Ait Eşyalar, Tablolar ve Gravürler)



Resim 7-8: Kanun erağları (Frederick De Jong-Enver Behnan Şapolyo)



Resim 9: Kandil Şeklinde yazı resim (Solvi Dos Santos)

ALEVİ ÇALIŞMALARINDA YÖNTEM VE ANLAM SORUNU

The Problem of Method and Meaning In Alevi Studies

Caner IŞIK*

Öz

Türk toplumunda Alevilik ile ilgili çalışmaların son yıllarda hızla arttığı görülmüştür. Genellikle sosyoloji, antropoloji, halk bilimi, tarih ve ilahiyat alanlarının içinde yer alan bu çalışmaların yanında bir grup araştırmanın da akademik alanın dışında bağımsız yazar ve gazeteciler tarafından yazıldığı göze çarpmaktadır. Din sosyolojisi ve antropolojisi açısından bir konumlama yapmak gerekirse söz konusu çalışmaları üç gruba ayırmak mümkündür: Birinci grupta, daha çok Aleviliği siyasi ve tarihsel bir bağlama yerleştirme çabası içinde ‘inşacı’ epistemolojik gelenekten esinlenen ve İslam dininin teolojik özelliklerinden soyutlanmış bir yaklaşım yer almaktadır. ‘Dezavantajlı gruplar’ arasında konumlanan İnanç – eylem ilişkisi bağlamında Aleviliğe dair yapılan değerlendirmelerin büyük bir kısmı Alevi inancının farklı yorumlarına dair içeriden (emik) bir okuma yapmama eğiliminde olup bir Alevilik tipolojisi oluşturmaya çalışmaktadırlar. İkinci grupta yer alan çalışmalar ise Alevi inancı ve Alevilik olgusunu daha çok belirli bir teolojik çerçeve içinde konumlandırarak ‘asıl olan’ İslam anlayışına göre Aleviliğin konumlandırılması ve değerlendirilmesi anlayışının hâkim olduğu çalışmalarıdır. Her iki yaklaşıma ek olarak orta yolu bulmaya çalışan çalışmalar ise bu belirlenen dini, ideolojik ve siyasi belirlemelerden kurtulamamaktadır. Siyasi aktör olarak Aleviler ve Alevi organizasyonları sorunsal haline getiren bu çalışmalar da Aleviliğin halk kültürü bağlamında oluşan teolojisine mesafe koyan çalışmalardır.

Alevilik İslam’ı kendi penceresinden önemli teolojik kabuller ile yorumlayan bir inançtır; ‘Evlad-ı resul’ olduğuna inanılan dedelerin rehberliğinde talip toplulukların ikrar bağı ile bağlandığı ve insanı kâmil olmanın öğretildiği bir yoldur. Alevilerin ‘gerçek’ diye adlandırılan, evliya olarak kabul edilen mistik önderleri vardır. Tanrısal tecellinin daim izlenmesi kendi yol sürekliliği içinde bu mistik aktarım süreçlerinde öğretilir. Bu süreçler hem cemlerde hem de muhabbet denilen mistik ortamlarda aktarılır. Alevilik en temel anlamda bu mistik, iç görüyü yükseltmeye çalışan ve rehberlik sistemini kabul eden bir pratik olarak karşımıza çıkar. Bu durumun anlaşılabilmesi ‘içeriden bakış açısıyla’ mümkündür. Tebliğde yukarıda belirlenen iddialar, sosyal bilimsel anlamda Aleviliğin teolojisine dair yapılan belirlemelerle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevi çalışmaları, Yöntem, Anlam, Ruhsallık

Abstract

Studies on Alevism have been increasing in Turkish society in recent years. Apart from studies related to sociology, folklor, history, anthropology and divinity, there seems to be an area of studies done by independent journalists and authors. If there is a need to position these studies based on sociology and anthropology of religion, it is possible to divide them into three

* Doç. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye, caner@adu.edu.tr

categories: The first group symbolizes an approach which isolates itself from the theology of Islam attempts to locate a political and historical context. In the context of action and belief and linkage. The second group of studies, they tend to position Alevi beliefs in a theological framework and seek to refer to a web of beliefs 'intrinsic to Islam'. In addition to these two angles, the third approach cannot rid themselves of so called ideological and political labelings. The third wave also distances itself from the theological core of Alevi belief by problematizing Alevism as well as Alevi organizations.

Alevi belief interprets Islam from its own point of view based on a series of important theological assumptions. Alevi belief uses the theme of a perfect human being (insan-ı kamil) under the guidance of spiritual leaders (dede) and believed in the idea of lineage of the Muhammad (evlad-ı Resul). Alevi belief system includes mystical mentors who are accepted as dervishes, labeled as 'real' (people). These principles are transmitted during the ceremony called 'cem' and conversation sessions called 'muhabbet'. Alevi belief, accordingly, seems to include such a mystical practice, a way to elevate a feeling and the idea of an introspection, which can only be followed by an 'emic' approach. In this paper, these arguments and evaluations on the theological ideas located in a social scientific track will be analyzed.

Key Words: Alevi Studies, Method, Meaning, Spirituality

1. Giriş

Alevilik; Türk toplumunu ve inanç dünyasını anlamada, kültürel kodların çözümlenmesinde çok önemli bir unsur olduğu için birçok farklı disiplinin temel ilgi odağı olmuş ve günümüze kadar sosyoloji, antropoloji, halk bilimi, tarih, edebiyat ve ilahiyat gibi birçok farklı disiplin tarafından araştırılmış ve araştırılmaya devam etmektedir.

Din sosyolojisi ve antropolojisi açısından bir sınıflandırma yapmak gerekirse yapılan çalışmaları üç gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta, Aleviliği siyasal ve tarihsel bir bağlama yerleştirme çabası içinde olan, 'inşacı' epistemolojik gelenekten esinlenen, modern ideolojilerden beslenen, etnik iddiaları gerekçelendirmek için bir alan olarak tespit ettiği, Aleviliği kullanan veya ideolojisini yeniden üretmek için bir kitle potansiyeli beklentisi ile Aleviliğe yanaşan ve İslam dininin teolojik özelliklerinden soyutlanmış bir yorumla Aleviliği değerlendiren yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımlar Aleviliği etnik veya sınıfsal temelde şekillenmiş kategorilere göre değerlendirmek amacındadır.

İkinci grupta yer alan çalışmalar ise Alevi inancı ve Alevilik olgusunu daha çok belirli bir teolojik çerçeve içinde konumlandırarak 'asıl olan' İslam anlayışına göre Aleviliğin konumlandırılması ve değerlendirilmesi anlayışının hâkim olduğu çalışmalardır. Bu çalışmalar ortak bir Sünnilik veya ortak bir Şiilik varmış varsayımından hareket ederek Aleviliği bu teolojik beklenti-

ler veya inanç esaslarına göre değerlendirmektedir. Her iki yaklaşıma ek olarak orta yolu bulmaya çalışan çalışmalar ise bu belirlenen dini, ideolojik ve siyasal belirlenmelerden çoğu zaman kurtulamamaktadır çünkü konu üzerine yazılmış temel eserler söz konusu çalışma alanını çerçevelemiştir. Siyasi aktör olarak Aleviler ve Alevi organizasyonlarını sorunsal haline getiren çalışmalar da Aleviliğin halk kültürü bağlamında oluşan teolojisine mesafe koyan çalışmalardır. Bu karmaşaya, ideolojik yönlendirmelere ve metod problemlerine rağmen, antropolojik yöntemleri kullanan, emik yaklaşımı göz önünde tutarak sosyolojik analizler yapan ve halk kültürü bağlamında alan çalışmalarına dayanarak az sayıda da olsa önemli çalışmalar olduğunu da belirtmek gerekir.

Değerlendirilen çalışmalar kişiselleştirmeden kaçınmak için örneklendirilmemiştir. Söz konusu tasnife göre örneklendirmeleri yaptığımız geniş bir Alevi çalışmaları arşivimiz ve birkaç kitap ile özetlenmiş ve tamamlanmış metinlerimiz vardır. Makalemiz zaten bu geniş çalışmanın alan bilgisi üzerine kurgulanmıştır. Makalenin hacmi böyle bir örnekleme mümkün kılmamaktadır. Yaptığımız bu çalışma geniş bir çerçeveleme, sınıflandırma ve tasnif denemesidir. Söz konusu sınıflandırdığımız kategoriler içinde farklı farklı hassasiyet gösteren çalışmalar olmakla birlikte çalışmaların ortak hedefi üzerinden tasnif ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Bildirimizde yukarıda tasnif ettiğimiz çalışmalar genel çerçeveden özetlenerek metod ve anlam eksikliğinden kaynaklanan çalışmaların nasıl bir anlayışla kurgulandığı açıklanmaya çalışılacaktır. Söz konusu belirleme aynı zamanda Alevi araştırmalarında nasıl bir metod uygulanması hakkında da açılacak tartışmaya rehberlik edebilecektir. Bununla birlikte makale, araştırmacılara önce araştırma alanı, Alevilerin inanç temelli kabulleri, araştırma alanında ortaya çıkabilecek engeller ve araştırmacının kendi ideolojisinden dolayı olabilecek ketlemelere işaret etmeyi hedeflemektedir. Bununla birlikte araştırmacıların Alevilere Aleviliği anlatmaktan her zaman uzak durmaları gerektiği gerekçeleri ile açıklanacaktır. Aleviliğin emik bakış açısıyla anlaşılmasının bir tercih değil zorunluluk olduğu, metod olarak daha anlama merkezli bir yaklaşım gösterilmesi gerektiğinin sebepleri aktarılacaktır.

2. Alevilik ile ilgili çalışmalar

Alevilik günümüzde yaşayan geniş bir topluluğun birbirinden farklı yorumlar içererek benimsendiği, inanç temelli bir kimliktir. Bu kimlik; oluşma, süreç içinde değişme, dönüşme ve günümüzde farklı veçhelerle görünme

özelliğine sahiptir. Geniş bir toplumsal kesim olması, derin mistik bir karakter taşıması ve inanca dair bilginin sadece ikrar bağı verilmiş bir sistem içinde aktarılıyor olması, söz konusu inancın ve olgunun anlaşılmasını ve değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Alevilik bu yaygınlığı, tarihsel süreç içinde derinliği ve geniş coğrafyalarda uygulanmasıyla çok önemli bir geleneğe tekabül etmektedir. Geleneğin etkisi, değişimi ve yönlendirilmesi ile ilgilenen bütün disiplinler için temel bir araştırma konusudur. Bu sebeple birden fazla disiplin tarafından; sosyoloji, antropoloji, halk bilimi, tarih, ilahiyat ve interdisipliner araştırmacılar tarafından araştırılmaktadır. Bunların yanında belli bir bilimsel disiplinin içinde olmayıp sadece ideolojik gerekçeler ile Aleviliği belli bir tarihsel dönem içine hapsedmeye çalışan veya Aleviliği belli sınıfsal tekabül-yetlerle açıklamaya çalışanlar da bulunmaktadır. Bu gruplar, Aleviliği etnik, dini, sınıfsal temelli siyasal ayrışmalarda malzeme olarak kullanmaktadırlar. Bu durum söz konusu kitlenin yönlendirilmesi ve ideolojiyi taşıyacak bir kitle aranması sebebiyledir. Alevilerin söz konusu ayrıştırıcı mekanizmalarla dolaylı ilişkisi olmasına karşın, bu özelliğin diğer bir özellikten daha fazla ön plana çıkarılması, Aleviliğin “durduğu yerden” anlaşılmasına engel olmuştur. Bu yanlış anlamaya örnek olacak birkaç yaklaşımı örneklemek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

2.1. İnşacı, Modern Çalışmalar

Aleviliğin daha çok köken problemine cevap vermeye çalışan, siyasal ve tarihsel bir bağlama yerleştirme çabası içinde olan çalışmalardır. Bu çalışmalar ‘inşacı’ epistemolojik gelenekten esinlenerek Aleviliği kendi ideolojik beklentilerine göre anlamak ve yeni olan içinde anlamlı bir kurgu olarak sunmayı hedefler. Bu çalışmalar modern ideolojilerden beslenerek, etnik iddiaları gerekçelendirmek için bir Aleviliği kitlesel bir alan olarak tespit ederek ideolojisini yeniden üretmek için bir kitle potansiyeli beklentisi ile Aleviliğe yanaşır. Bu çalışmalarda İslam dininin teolojik kabulleri yüzeysel değerlendirilmekte veya hiç ön plana çıkarılmamaktadır. Bu yaklaşımların Aleviliği etnik veya sınıfsal temelde şekillenmiş kategorilere göre değerlendirmek amacıyla olduğu söylenebilir.

2.1.1. Türkçü Çalışmalar

Alevilerin çoğunluğunun Oğuz soylu olmaları, köylerinin çoğunun isminin Oğuz boylarının adları olması Alevilerin büyük bir kısmının Türk etnik kökene karşılık geldiğinin en basit kanıtıdır fakat Alevilerin Türk olması

Alevilerin ideolojik Türkçülük ile eklemlemelerini gerektirmez. Türkçülük ideolojisi kültürel milliyetçilikten Turancılığa varan geniş bir yelpaze içinde kendini anlamlandırır. Aleviler ise kültürel milliyetçilikten herhangi bir etnik kökenin önemsenmemesine (enternasyonalizm) doğru giden bir yelpaze içinde kendini konumlandırır. Bu anlamıyla kültürel milliyetçilik temelinde yakınlaşma, olaylara ve olgulara bakış ve değerlendirmelerde ayrışmalara yol açmaktadır. Bu sebeple ideolojinin yeniden üretileceği bir kaynak olarak Alevilik, buna inanan Türkçüler tarafından kabul edilse bile bu argüman hem Türkçü camia tarafından hem de Aleviler tarafından temkinli yaklaşıp değerlendirilecek bir argüman olarak kalmak durumunda olacaktır çünkü Türkçü ideolojinin tarihsel süreç içinde kendini yakın bulduğu, tarihini “soylulaştırdığı” kabuller ile Alevilerin kendilerini yakın bulduğu ve geçmişini “soylulaştırdığı” olay ve olgular farklıdır. Sıradan bir Türkçü için Şah İsmail, Osmanlı’ya “bela” olmuş bir kişi iken, Aleviler için “evliyalık” makamı da olan, zamanının en büyük hükümdarıdır. Türkçü ideolojinin İslam inancının hâkim okuması karşısındaki durumu ile Alevilerin İslam’ı okuması arasında ciddi farklılıklar vardır. Bazı Türkçülerin Arap baskısına karşı Türk’ün İslam yorumunun Alevilik olduğunu söylemesi hem Türkçü gruplar hem de Aleviler arasında “beklenen” ilgiyi görmemektedir.

2.1.2 Kürtçü Çalışmalar

Türkçü olarak yorumlamaya temelde tam zıttı gibi görünen fakat ideolojik hedefi benzer olan başka bir örnek ise Alevilerin Kürt etnik temelden geldiği ve Alevilerin Kürt olduğu iddiasıdır. Alevilik çalışmalarında akademik olarak güçlü olmayan ama Avrupa’da bulunan Alevi örgütlenmeleri içinde yaygınlıkla kabul edilen bu iddia, doğu bölgelerimizde yaşayan ana dil olarak Zaza ve Kırmanç lehçelerini konuşan Aleviler delillendirilerek yapılır. Özellikle 1980 sonrası Avrupa’da yaşamak zorunda kalan çoğunluğu sosyalist ideolojiye sahip Aleviler ile Avrupa’daki Kürt kimlik temelli siyasal hareketin “mağdurluklar” temelinde ortaklaşmaları ile ortaya çıkan bu yorumlama siyasal olarak Avrupa’daki en etkin yorumlamalardan biridir. Alevilerin kutsal kelimeler saydığı deyişlerin Türkçe olması, erenlerin eserlerinin koşma tarzında şiirler olması söz konusu iddiayı zayıflatsa da yaşayan kişilerin ana dilinin konuşma dilinin çoğunlukla Zazaca olması, Zazaca’nın Alevi lehçesi olduğu iddialarının söylenmesini bile gündeme getirmiştir. Söz konusu yorum; isyan, Dersim olayları, sürgün gibi kavramları kullanarak Kürt siyasal hareketine siyasal bir meşruluk kazandırmayı da hedeflemektedir. Söz konusu

yorum Anadolu’da yaşayan Aleviler tarafından taraftar bulamasa da örgütlü yapılar ve Avrupa’da yaşayan Aleviler tarafından taraftar bulmaktadır. Nasıl ki Anadolu’da yaşayan Aleviler ideolojik olarak Türkçü yorumlara muhatap olup kısmen etkilenmekte, Avrupa’da yaşayan Aleviler de Kürtçü ve sosyalist yorumlardan etkilenip derneklerde üretilen Aleviliği kabul etme eğilimi göstermektedirler.

2.1.3. Sosyalistlik Temelli Çalışmalar

İdeolojinin yeniden üretilmesi ve ideolojiyi taşıyacak kitlenin oluşturulması saikinden hareket ederek, kitlesini kaybeden sosyalist ideoloji, birçok Alevi gencinin soğuk savaş döneminde sosyalist harekete katılmasından ilham alarak Alevilik ile ezilenler, madunlar arasında bir ortaklık kurarak temelde benzer hatta bazılarına göre aynı dünya görüşüne sahip olduklarını iddia ettiler. Alevilerin inanç pratiklerinin bir sonucu olarak; kollektivist, paylaşımcı toplumsal organizasyona sahip oldukları, ibadetlerinde rızalığa ve toplulukla birlikte olmaya dikkat ettikleri açıktır. Bununla birlikte Alevi erenlerinin dünya mülküne, biriktirmeye, servete karşı eleştirel düşündükleri hatta inançlarından ötürü tarihsel süreç içinde devrin iktidarları tarafından öldürüldükleri de bir gerçektir. Bu bağlantılar Alevilik ile sosyalizm arasında doğrudan bir benzerlik kurmaya yeterli değildir çünkü sosyalizm ideolojisi sınıf çatışması temeline dayanarak, alt sınıfların (proleterya) üretim araçları sahiplerine (burjuva) karşı verdiği “kendisi için sınıf olma” temelinde verdiği mücadeleyi öğütler ve örgütler. İdeolojiye göre burjuvanın ürettiği her değer savaşılması gereken bir değerdir. Proleteryanın kendi sınıf bilincine ermesini engelleyen her bilgi feodal veya burjuva ahlakının bir sonucudur. Paylaşım, toplumculuk gibi değerler bu mücadelenin birlikte yapılmasının gerektirdiği zorunluluğun bir sonucudur. Sosyalizm modern, kentli, Batılı ve bireyci bir ideolojidir fakat Alevilik mistik, kırsal, Doğulu ve kollektivist bir dünya görüşüne sahiptir. Alevilerin sosyalizm ile birlikteliği, Cumhuriyet devriminden sonra geleneksel değerlerden kopan, geleneğe ve inanca eleştirel bakan Alevi gençlerin, kırsaldan kente gelerek yaşadıkları dünyayı anlamlandırmadaki yakınlaşmalarıdır. Bu yakınlaşmada sosyalist ideolojinin örgütlü tavrı, paylaşımcı ahlakı ve hâkim dinsel unsurlara eleştirel tavrı etkili olmuş, kente gelen Alevi gençler Alevi geleneğinden öğrendikleri değerlere göre romantik bir sosyalizm kurgulamışlardır. Öyle ki gelenekte olan ‘bacı’, ‘kardeş’ anlayışı karşı cins ile kurulan ilişkide başat davranış olmuştur. Bireysel özgürlük temelinde şekillenmesi gereken modern sosyalist birlikler, geleneksel davra-

nış normlarıyla örülmüştür. Sosyalist gençlerin 12 Eylül Askeri Darbesi sonucunda ciddi yaralar alması, birçoğunun ülkeden göçmek zorunda kalması ve sosyalist örgütlenmenin kitlesi ile ilişkisinin bozulması, Alevilik üzerine düşünmeyi, geleneksel dönüştürülebilir bir kitle olarak Aleviliği keşfetmeyi beraberinde getirmiştir. Avrupa’da etkin olan kimlik siyasetleri ve kimlik üzerinden yapılan politik mücadele alanında da Aleviliğin meşru bir zeminde olması bu sosyalist gençlerle Aleviler arasındaki ilişkiyi geliştirme imkânı vermiştir. Özellikle Avrupa’da inancını öğrenmek isteyen Aleviler, derneklerde örgütlenmiş bu ‘eski sosyalist’, ‘yeni alevilerden’ öğrenmek durumunda kalmışlardır. Bu dernekler de kimlik siyaseti temelinde, mağduriyetler ve ayrımcı politikalara vurgu yaparak Alevilerin kendilerini yüksek sesle ifade etmelerine destek olmuşlardır. Bu dernekler güncel olaylar ve politik gündemler üzerinden Aleviliği bir siyasal kitleye dönüştürmeye çalışmıştır. Bu yolda giderken önünde engel olan bütün “feodal” kabullere karşı savaş açmış hatta Ali evladına talip olmak anlamında olan Aleviliğin, “Ali” ile ilgisi olmadığını, “İslam’ın Arap’ın kendi sorunu” olduğu Alevilikle ilgisi olmadığını söyleyecek kadar da ileri gitmiştir. Ayhan Yalçinkaya (2014; 319) Diaspora Alevilerinin önemli bir kısmının İslam tarihinin bir parçası olan ya da onunla kesişen her unsurun temizlenmesi gerektiğini savunduğunu belirtir. Zaten bu ifadeler derneklerin kitleselleşmemesi ve Alevileri temsil noktasında başarılı sayılmamalarının da sebebidir. Aleviliği siyasal ve tarihsel bir bağlama yerleştirme çabası içinde olan ‘inşacı’ epistemolojik gelenekten esinlenen ve İslam dininin teolojik özelliklerinden soyutlanmış bir yaklaşım içinde yer alan bu yaklaşım, ‘dezavantajlı gruplar’ arasında konumlanan inanç – eylem ilişkisi bağlamında Aleviliği yönlendirmeye çalışmıştır. Alevi inancının farklı yorumlarına dair içeriden (emik) bir okuma yapmama eğiliminde olup kendince, kendi ideolojisi ekseninde bir Alevilik tipolojisi oluşturmaya çalışmışlardır fakat Alevilik bu oluşturulmaya çalışılan ideolojin karşısında olan bir yapı arz etmektedir. En basitinden çatışmacı değil birleştirici, bütünleştirici bir toplumsal anlayışa sahiptir. Sadece ‘dezavantajlı grupların’ problemlerini değil, bütünü dengesini ve bütün içindeki kendi varlığını kavramaya çalışır.

2.2. İslam Teolojisi Temelli Çalışmalar

Alevilik çalışmaları arasında, emik yaklaşımdan yoksun ikinci tip çalışmalar ise Aleviliği daha çok belirli bir teolojik çerçeve içinde konumlandırarak kendi aidiyetlerine göre veya ‘asıl olan İslam’ anlayışına göre, Aleviliğin konumlandırılması ve değerlendirilmesi anlayışının hâkim olduğu çalışmalar-

dır. Bu çalışmalar Aleviliği İslam ile ilişkisi bağlamında değerlendirilir ama “Hangi İslam?” sorusunun cevabı verilmiş gibi kabul edilir. Sanki topyekûn bütün İslam dünyasının kabul ettiği sabit bir İslam öğretisi var gibi değerlendirmeler yapılır. Hatta bu tartışma, Aleviliği İslam dışına atmaya çalışan, Avrupa merkezli çalışmaların işine yarayacak malzeme üretmişlerdir. Daha öz bir ifade ile Aleviliğin İslam olmadığını iddia edenler, kendini İslam olarak adlandıranların yanlışlarından güç alarak bunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu duruma Aleviliğin İslam’ın içinde ve dışında olma tartışması diyebiliriz. Bu tartışma aslında sabit bir İslam anlayışının yarattığı bir karmaşadır. Daha doğru bir ifade ile “yanlış bir sorudur ve doğru cevap almak imkânsızdır”. ‘Alevilik İslam içindedir’ demek Alevilerin asimilasyonuna yol açabilecekken dışındadır demek ise materyalizmin açmazları ile boğuşmasına sebep olacaktır. Aslında doğru soru, İslam’ın farklı okumalarından biri ise Alevilik nasıl bir okumadır veya İslam’ın farklı okumaları özgün bir biçimde kendini nasıl ifade edebilecektir. Kanaatimizce Horasan erenleri geleneği, İslam’ın özgün bir yorumunu sunmakla birlikte mistik karakteri ile birçok İslam mistiğine yaşama alanı açmış ve İslam mistizmini zirveye taşımıştır. Bu geleneğin mistik kavrayışı üzerine diğer tasavvufi ekoller fazla bir şey koyamamıştır. Horasan erenleri geleneğinin devamı niteliğindeki Aleviler, resmi İslam’ın kendisinden kovduğu mistik şahsiyetlere başka bir ifade ile erenlere kapılarını açmış ve onları ruhsal olanın doğrudan yansıdığı aynalar olarak kabul edip kendi ruhsal anlayışı içinde bütünleştirmiştir. Resmi İslam içinde yaşama imkânı bulamayan bütün mistik şahsiyetler Aleviler arasında yaşama imkânı bulmuş, Aleviler de onların ürettikleri şiir, bilgi ve irfanı gündelik hayatlarında uygulamaya çalışmışlardır. Alevi eren ve pirlерinin Müslüman âlimler arasında cereyan eden çok derin tartışmalardan haberdar olması, İslam bilgisi içinde detaylı ama kritik ayrımları bilmesinin en büyük sebebi budur. Şii veya Sünni cemaat içinde yaşayamayan erenleşmiş şahsiyetlerin Alevilere bıraktıkları sayesinde Aleviler derinlikli birçok tartışmadan haberdar olmuştur. Hallacı Mansur’dan Niyazi Mısri’ye, Behlül Birdane’den Seyrani’ye kadar birçok isim burada zikredilebilir.

2.2.1. Sünni Çalışmalar

Aleviliğin İslam’ın resmi yüzleri ile değerlendirilmesi ait olunan toplumda Alevilerin asimilasyonunu beraberinde getirmektedir. İlahiyatçıların yoğunlukla çalıştığı konular bu minval üzerinedir. Çoğunluğu ilahiyat kökenli olan bu araştırmacılar Aleviliğin ne kadar Sünni yoruma uygun olduğunu ölç-

mekle uğraşmaktadırlar. Alevilerin namaz kılıp, oruç tutup tutmadıkları en önemli problemleri olup, Hz. Ali'nin namaz kılarken şehit olduğu iddiasını sürekli hatırlatarak, ideolojik haklılık yaratmaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken aynı zamanda Alevilerin yaptıkları ibadetleri ve ibadethanelerini de İslam'ın tek mabedi olduğu iddiasıyla yok saymaktadırlar. Semah ve cem ibadetini şamanik ritüellere benzeterek kendince anlamlı kılmakta ama bu yorumuyla Aleviliğin baştan aşağı bidat (dine sokulmuş gelenek) olduğunu işaret etmektedirler. Bu ise Alevilere bidat ehli demenin süslü bir yolu olmaktadır. Şamanizm ile açıklanan ibadet unsurları zihinsel arka planda Müslüman olma sürecini tamamlamamış gruplar kabulünü işaret etmektedir. Bu kabul tamamen dışlayıcı ve anlamaktan uzak yargılayıcı bir anlayış ile karşı karşıya olduğunu göstermektedir.

Alevilerin içki ile olan münasebeti söz konusu gruplar tarafından görmezden gelinmekte hatta gerek Kur'anı Kerim gerekse Hacı Bektaş Veli'nin velayetnamesi üzerinden helal/haram olma durumu açıklanmaktadır. Bu tutumdan dolayı Alevi araştırmaları yapan herkes bir şekilde bu içkinin olduğu ortamla karşılaşmak durumunda kalmaktadır. Bu karşılaşmada ilk 'sınavı' Sünnilik ve Şiilik temelli araştırma yapan araştırmacılar kaybetmektedir. Bu durumla karşılaşanların tutumuna göre Aleviler kişi hakkında ön bir kanaat oluşturmaktadırlar.

Sünnilik temelli Alevilik çalışmaları çoğunlukla mezhepler tarihi Anabilim dalı altında yapılmaktadır. Bilimsel nitelikte çalışmalar olmasına karşın zihinsel arka planda ciddi bir Sünni ideolojiyi görmek zor olmamaktadır. Sünniliğe göre kabul edilmesi zor olan inanç unsurlarına hiç girilmemekte veya yüzeysel bahsedilmektedir. Aleviler için önemli olan cem ibadeti ve onların kutsal gerekçelendirmelerinden mitolojik unsurlar olarak bahsedilirken, kendi teolojik kurgusunun mitolojik yönünü görmezden gelmektedir. Aleviliği değerlendirirken inançsız grupların ifadelerini ve siyaseten yaptıkları açıklamaları gündeme getirmekte fakat Alevi eren ve pirlere ısrarla gündeme getirdiği kadın erkek birlikte toplu ibadet, rızalık, adalet, don değiştirme, tecelli, nurun tamamlanması, zulme karşı çıkma, Emevi eleştirisi, Güruhu Naciye, Ehlibeyt, Evladı Resule ikrar gibi konular gündeme getirilmemektedir. Alevilerin öncelikle namaza alıştırılması, ibadet yeri olarak camiye kabul etmesi gibi hedefler söz konusu grupların sürekli gündemindedir. Namaz kılmak, Ramazan orucu tutmak, Arapça Kur'an okumak ile somutlaşan bu göstergeler ve bunların Aleviler içinde yaygınlaştırılması başarı gibi gösterilmektedir. Örne-

ğin araştırma yapılan alanda her namaz kılanla konuşulup, camiye gidenlerin olduğu ısrarla belirtilmektedir. Bu durum çalışmanın ideolojik manipülasyon ile yapıldığının göstergesidir. Yine Alevilerin namaz kılanlarının olduğunu ısrarla vurgulamak, içkinin günah olduğuna inanan Alevi kaynak kişileri örnekleme birçok köye yapılmış olan caminin varlığını ve onun üzerinden söz konusu ortamın inanç dünyasını açıklamak bu anlayış içinde olan grupların yaptığı temel metot ve anlam sorununun açık kanıtıdır.

2.2.2. Şii Çalışmalar

İslam tarihi boyunca Alevilerle birlikte ortak kutsal şahsiyetlere ve kabullere sahip olan Şiilerin yaptığı Alevilik çalışmaları da önemli bir grubu temsil eder. Şiilik Aleviler için daha cezbedici ve asimile olmaya daha yakın bir yorumdur. Çünkü Şiiler, ehlibeyt sevgisini önemsemek başta olmak üzere İmam Caferi Sadık takipçisi olmak bağlamında Alevilerin saygı duyduğu kodlara sahiptir. Bu kodlar Alevilerin efsane ile karışık döngüsel tarih anlayışına bağlı geçmiş kurgularını siyasal Şii tarih bilgileriyle değiştirmesine sebep olmaktadır. Bu dönüşüm çizgisel tarih anlayışını kabul edip, siyasetin de din alanında meşrulaşmasını beraberinde getirerek, Alevi kavramlarının kullanılmasıyla siyasallaşma sağlanmış olur. Sonuçta mistik özelliklerinden soyutlanmış, şekli ibadete odaklanmış bir Alevilik güçlenmiş olur.

Peygamber zamanında yapılanlar, İmam Ali'nin yaptıkları Küfe ekolünün okumasıyla anlatıldığında Aleviler ehlibeyt evlatlarının çektiği acılara ortak olmakta ve bir duygudaşlık yaratılmaktadır. Bu duygudaşlığın bir ileri safhası, Şiilik temelinde asimile olmaktır ve bu asimilasyon Aleviliğin ruhsal yönünden uzaklaşarak şekle bürünen, mistik yönlerinden arınıp resmi bir forma girmesi ile sonuçlanır. Resmi bir forma giren din ise her zaman mistisizmi tehlike olarak görür çünkü mistik süreçleri devletler kontrol edemez. Devlet ise her zaman bilinebilir, öngörülebilir mekanizmalar kurmak ister. Şii yorumun devletin resmi ideoloji olması sonucunda mistik yorumların nasıl bir sonla karşılaşacağına günümüzde varlığını sürdüren Ehlihakk'lar iyi bir örnektir. Ehlihakk'lar Irak, İran ve Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde bulunan mistik bir guruptur (Musalı, 2013: 25). İran'ın resmi mezhebi Caferiliktir. Caferi içtihat devlet tarafından korunmaktadır. Söz konusu içtihadı uygun olmayan davranış ve ibadet biçimine sahip olan Ehlihakk'lar ciddi kısıtlamalarla karşı karşıyadır. İnanç, ibadet ve mistik süreçleri kabul etme hususunda Aleviliğe benzeyen Ehlihakk'ların yaşadıkları sıkıntı ve güçlükler Anadolu Alevi-

leri için bir örnek olarak kabul edilmelidir. Şiilik bir devlet dini olduğunda mistik özellikler sergileyen gruplara karşı anlayış ve hoşgörü ile yanaşmaktadır. Alevilerin Şii tarih anlayışı ve siyasallaşmış duruşlarıyla Alevilerin asimilasyonunda en etkili güçlerden biri olabileceğini söylemek mümkündür. Bu asimilasyon Alevi kavramlarıyla yapılan ve mistik özelliklerinden, kalıp değiştirme (reenkarnasyon), gerçeklik (tecelli) gibi temel ruhsal inançlardan soyutlanarak gerçekleşen bir asimilasyondur. Alevilerin tarihsel süreç içinde Sünni'leşmesi aldığı pozisyon gereği güç gibi görünürken, tarihsel liderlerin ortaklığı ve kavramsal birlik Şii'leşmelerinin daha muhtemel olduğunu göstermektedir. Aleviler Şii'lik merkezinde yazılan eserler ve kutsal yerlere yapılan geziler gibi çalışmalar sonucunda Alevi kavramlarla yapılan ciddi asimilasyon tehlikesi altındadır. Alevilerin karşılaşacağı sonuç Ehlihakk'ların karşılaşacağı sonuçtan farksız olmayacaktır. Söz konusu tehdit sadece kültürel olanın açık ifşa edilememesi değil aynı zamanda yaşam haklarının ellerinden alınmasına da karşılık gelebilecektir.

3. Alevilik nasıl araştırılmalıdır?

Alevi araştırmalarında ideolojik temelli yaklaşımlar ve mezhep temelli çalışmalar Aleviliğe bir elbise biçme çalışmalarıdır. Hedefleri gerçeği anlamak, olanı ortaya koymak değil, bilgiyi manüpile etmek, kitleyi ideolojik beklentiler doğrultusunda şekillendirmek ve kitlenin gücünden faydalanmak yönündedir. Her iki yaklaşıma ek olarak orta yolu bulmaya çalışan çalışmalar az sayıda olmakla birlikte olanların da bu belirlenen dini, ideolojik ve siyasal çerçevelerden kurtulmaları zor olmaktadır. Bu zorluktan dolayı Alevilik araştırarak her bir çalışmacı önce kendi kültürel bagajlarını gözden geçirmeli ve araştırma amacında kendine göre, kendi ideolojisine ve inancına göre olan bir şeyi kanıtlamak için araştırma alanına çıkmamayı bir akademik namus olarak görmelidir.

Araştırmacı araştırma konusunun problematiğini açık bir şekilde ortaya koymalı ve hipotezlerini alan gerçekleri ile değişebilecek şekilde düzenlemelidir. Hipotezlerini kanıtlamaya değil, hipotezlerinin alanı anlamayı kolaylaştırıcı mı yoksa direnç gösterici mi olduğunu her görüşmede ve gözlemede test etmelidir. Alevilikte şamanlığın izlerini aramak, kadim kültürlerin izlerini aramak, Türklüğün veya Kürtlüğün izlerini aramak araştırma alanına çıkmadan kaybetmek anlamına gelir çünkü bu aranan her şey kurgusaldır, günümüzde yaşayan bu kurgusal gerçekliğe uygun hiçbir toplum yoktur. Bu

kurgusal kavrayışlar Aleviliğin ne olduğunun, yaşanan gerçekliğin somut gözleminin gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır.

Aleviler incelenirken mutlaka farklı dinamikler göz önüne alınmalıdır. Bütün dinler gibi Alevilik de hayata dair verdiği bilgiler ile insan için bir düzen sağlar. Dinin vaaz ettiği düzen, denetlenemeyeni denetlenir kılan, açıklanamazı açıklayan, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunan ve “kaos”u “kozmos”a çeviren “psikokültürel” işlevlere sahiptir (Atay, 2004:21). Bu anlamıyla bütünsel analizlere ve interdisipliner yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Kişisel beklentilerin araştırma evrenine etkisi en ciddi tehlikedir.

Alevi çalışmalarında, araştırmalarında köken problemi önemli bir çalışma alanını kapsar. Bu çalışmalar ciddi ayrışmalara neden olmaktadır. Tarihçilerin yaptığı bu araştırmalar birçok farklı veriyi sunmaktadır. Tarihin kişisel olarak okunma tehlikesi ideolojik okumalara da imkân sağlamaktadır. Halk geleneklerinin kökenlerini araştırma gibi karmaşık bir girişimde en doğru yöntem, en yakın gelişimlerden uzaklara doğru ağır ve ihtiyatlı bir yürüyüşle ilerlemektir (Boratav, 2003:326). Bu anlamıyla Türkiye’deki köy ve kır hayatındaki halk bilimi ürünlerinde, Orta Asya veya Antik Anadolu ile bağı olan unsurların, Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı kentlerinin köprülerinden geçmek durumunda olduğunu unutmamak gerekir (Oğuz, 2002:19). Bu tarz bir sıralama, kurulan duygusal ve ileriki aşamada ideolojik bağın eleştirilmesini gerekli kılar. Günümüzden başlayarak yakından uzağa doğru gidiş ise araştırılan konunun günümüz bağlamı içinde anlaşılması imkânını verir.

Alevi çalışmalarında sanki “gerçek” bulunmuş gibi Alevilere Aleviliğe dair açık net tarifler yapılmaya çalışılmıştır. Alevilerin dışarıdan, kendisi anlamamış araştırmacıların kurgularına karşı her zaman doğru bir tutum takınması beklenmektedir. Örneğin; Aleviliğin İslam dairesi içinde olup olmaması sorusu Alevilere tuzak bir sorudur. Bu soru: “Alevilik kadim pagan bir öğreti mi yoksa Sünni veya Şii İslam mı?” diye değiştirilmelidir. Böyle sorulduğunda iki cevapta “Hayır” olmaktadır çünkü Alevilik Alevilere göre bunlardan başka bir imkân öngörmektedir. Bu safını belirleme ve bunlardan hangisi olduğuna karar verme sorusu yanlış bir sorudur ve cevabı mecburen ideolojik bir cevap olacaktır. Sosyalist Aleviler kendilerini İslam dairesi içinde görmek istemezken diğer bir kısım Aleviler de dinsel bir yön vurgusu yaparak karşıt kutbu oluşturacaktır. Bu iki tavır da aslında politik bir tavidir fakat Alevi erenleri bu iki davranışı bir bütünsellik içinde birleştirebilen, kavrayan bir

yapıya sahiptir. Erene göre Alevinin sosyalist olma gerekçesi toplumdaki adaletsizlik, eşitsizlik ve buna bağlı oluşan zulüm iken, dindar olmanın gerekçesi ise varlığın bireysel zulmüne, nefesine karşı Tanrısal adalete güvenmesidir. Alevileri böyle tartışmalarla kutuplara ayırmak sadece “yanlış sorulara yanlış cevaplar” vermeyi sağlar. Alevilik hakkındaki en kapsayıcı ve derinlikli bilgi söz konusu öğretinin içinde olan Alevi erenleri tarafından bizzat pratik deneyimlerle sınanarak aktarılanlardır.

Alevi araştırmaları yapan bir araştırmacı öncelikle Alevilerin sistemini anlamak zorundadır. Önce ne arandığını bilmeli ve bu hususta kendi beklentilerini, inançlarını ve alışkanlıklarını gözden geçirmelidir. Örneğin içki içmenin günah olduğuna dair kesin bir inancı varsa Alevilerin muhabbet ortamlarında aktarılan şifai mistik bilgiyi anlaması mümkün değildir çünkü dua ile içilen içki, içki hakkında direnci olan bir araştırmacıyı altüst etmektedir. Dinsel içerikli bir eylem olarak yol içindeki ifadeyle “dem” almak ve “dem” ile söyleşmek, yolun teolojik boyutlarının anlaşılmasındaki yegâne ortamdır. Çalışma esnasında böyle ortamlar her araştırmacıya nasip olmaz, nasip olan da ben içmiyorum derse o muhabbetin düzeyi en alt seviyeye çekilir. Kişisel deneyimlerimiz birçok alan araştırmacısının bu noktada ciddi dirençler gösterdiği yönündedir. Hatta araştırmacılardan, içki olan masayı gördükten sonra burada Allah adının anılmasının bile küfür kabul edileceğini söyleyen İslam’a da insanlığa da bilimsel araştırma tutumuna da uymayan davranışlar sergilemişlerdir.

Araştırmacılar alana kendi gözlükleri ile öyle buyurgan bir hava içinde girmektedirler ki bazen insaf demekten başka bir söz kalmamaktadır. Örneğin: “Namaz niye kılmıyorsunuz?” sorusu sorunludur. Doğrudan yargılayan sanki namaz kılmakla yükümlü olup onu yapmamanın hesabını soruyormuş gibi bir çağrışımlı olan bir sorudur. Böyle sorular araştırma yapana hiçbir şey anlatılmaması gerektiğini işaret eden sorulardır. “Kaç saldırı altındasın!” işaretini verir. Böyle sorular yerine Alevilerle birlikte yaşayıp hayatı paylaşmak, katılımlı gözlem yoluyla bilgi almaya çalışmak çok daha doğru bir metottur. Alan çalışmasını katılımlı gözlem şeklinde düzenlemek her zaman daha yerinde olur ve uygun sonuçlara ulaşmayı sağlar. Bu anlamda antropolojik metotlar zorunlu olarak gündeme gelmek zorundadır. Antropoloji farklılıkları kendi içinden anlamayı hedefler, kültürü bir dil gibi düşünür ve o dilin kodlarını öğrenmek için o dilin neşet ettiği hayata doğrudan dalar. Öğrendikleri

söz konusu kültürün kodlarıdır ve bu kodlar farklı kültürel kodlara çevrilerek gerçek bir anlama dönüşür.

Alevilik içine girilmeden, belli bir duygudaşlık kurulmadan anlaşılması mümkün olmayan mistik bir öğretilerdir. Bu sebeple araştırma esnasında emik bakış açısı her daim etkin olmalıdır. Anlamak ve anlama çabası içinde olmak sadece çevre ve muhatap oldukları ile sınırlı değildir. Aleviliği araştıran biri, araştırma gerekçesinin araştırmanın sonucunu etkileyeceğini bilmeli ve buna göre reflektif bir tutum geliştirilmelidir. Kendisi üzerinde düşünerek Alevi erenlerinin dediklerini tartmalıdır çünkü karşısındaki kişilerin en önem verdiği şey kişinin kendisi üzerine düşünebilme ve eleştirebilme yetisine sahip olmasıdır. Aleviliğin özellikle teolojik boyutunun anlaşılması bu koyu mistik alana girilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu yapının içine girmeden de Alevilik adına söylenen her söz kişisel beklentilere göre veya ideolojik olmak durumunda kalmaktadır.

Alevilik çalışmalarında Aleviliğin bütünlük için eriyecek bir kültürel aktör olduğu düşünülmeden kendi geleneğinin kavramsallaştırmalarına uygun kavram ve adlandırmalar kullanılmalıdır. Örneğin “Âşık” ifadesi Aleviler için cemde yapılan âşıklık hizmetini karşılamak için kullanılır. Bununla birlikte, zakir, sazendar da kullanılır fakat Azeri sahasında ve ülkemizde âşık ifadesi doğaçlama şiir söyleyen, atışma yapan, hikâye anlatan sanatçılar için kullanılır. Alevi geleneğinde olan, her koşma yazan erene âşık demek geleneğin içindeki bir ifadeyi yersiz kullanmak gibi olur. Yine Aleviler erenlerine “gerçek” “ermiş” der, gerçeğe eren olarak gördüğü kişiye kutsallık atfeder fakat araştırmacılar deyişlerde geçen gerçek kelimesini çoğunlukla İngilizce reality anlamında anlar ve kullanırlar. Aleviler için gerçek olmak bir hedef, gerçeğe teslim olmak ise erdemdir (Işık, 2017: 100). Bu söz, gerçeğin bir yaşayan kişi olduğu bilgisi ile beslenmez ise anlamsızdır. Bunun gibi nice kavramlar nice anlamlar dilin içine saklanmış bir şekilde yaşar fakat araştırmacılar karşılaştıkları ama anlamadıkları bu derinlik karşısında, derinliği yok sayarak sayısal ve niceliksel tasniflerle, şiir derlemeleriyle ve menkıbe kayıtları elde etmekle vakit geçirmekte ve işe yaramayacak büyük bir bağlamından kopmuş tasnif edilmesi mümkün olmayan bir bilgi yığını ortaya çıkarmaktadırlar. Günümüzde sadece ilgililerinin takip ettiği makaleler yazılmakta, o makaleler birbirini tekrarlamakta, ezber bozan yaklaşımlar ise ideolojik olmak, “niteliksiz” veya “bilimsel” olmadığı etiketiyle alandan uzaklaştırılmaktadır.

Aleviler İslam tarihinin en ezber bozan erenlerini baş tacı etmiş ve onların kelimelerini de “telli kuran” olarak adlandırdıkları saz ile dillendirmiş ve sahip çıkmışlardır. Genel anlamda tekrar etmek gerekirse Alevilik araştırmaları kişinin kültürel beklentilerini geri planda tutmasını gerekli kılan, kişisel değişim ve dönüşümü fark eden bir zihinsel olgunluğu bekleyen ve ortamın nitelikli bilgilerle uğraştığını varsayan bir hazırlık durumunu gerekli kılar. Bu anlayışla yapılan çalışmalar içten anlama mekanizmalarını harekete geçirecek ve Alevilik koyu mistik perdesini araştıran kişilere aralayabilecektir. Araştırmacıların bu anlayışla hareket ettikten sonra dikkat etmesi gereken hususlar ortaya çıkacak, Alevilere karşı buyurgan, öğretici bir dil yerine kâmil, sevecen bir üslup meydana gelecektir. Bu durumun sonunda araştırmacılar, içinde bulunduğu alanın ciddiyetini kavrayıp, Aleviler adına konuşmaktan kaçınmalı, sadece verileri ortaya koymalı, Alevilikle ilgili konuşacaksa kendisinin anlar-ken karşılaştığı güçlük ve kolaylıklardan bahsetmelidir. Alevi olmayan, ikrarlı olmayan birinin Alevilere Alevilik anlatması inançlı Aleviler için çok yaralayıcıdır fakat bunu çoğu zaman edeplerinden ötürü belli etmezler, araştırmacı ise bu edebi fark etmez daha çok öğretmeye hatta ideolojik sayılıklarını kabul ettirmeye çalışır. Söz konusu ilişki, yüz yıllardır görmezden gelinen Alevilerin ne olduğunun anlaşılmasından yargılanması ve bu yargılanma sürecine muhatap kılınmasından ibarettir.

4. Alevilikte Temel Kabuller ve Anlaşılmasını Etkileyen İnanç Unsurları

Aleviliğin içten ve doğrudan anlaşılmasında genel ezberlerden dolayı sıkıntılar olmaktadır. Ezberler Aleviliğe giydirilmiş ideolojik ezberlerdir. Aleviliği Alevilerle tanımlamak istersek öncelikle kimlerin Alevi olduğu sorusuna cevap verilmesi gerekir. Aleviler ikrar vermiş ve hak yol üzerinde kalmasını denetleyecek rehber tabi olmuş kişidir. Sosyolojik bir kitle olarak Aleviler, inancın unsurları ile ilgilenmeyen biyolojik olarak Alevi anne babadan doğmakla Alevi olduğunu varsayan kişilerdir. Gerek yol önderleri gerek erenler gerek ise yol içindeki deyişler dediğimizi kanıtlar niteliktedir. Bu ikrarı olmayan geniş kitle kendisinin sosyal ve siyasal hakları için her türlü organizasyonu kurup mücadele ederler ama Alevilik adına bu mücadeleyi vermeleri Alevi ikrarını vermeleri ile mümkündür. İkrarsız Alevi, yolu kafasına göre kurgular; ikrarlı olan ise erenlerin ve gerçeklerin izleğini, süreğini takip etmek durumundadır. Alevilerin erenleri, inanç unsurları, cemleri, ibadetleri hakkın-

da söylenecek her söz bu ikrarlıları bağlar. İkrarlı olmayanlar zaten kendilerini herhangi bir disipline sokma konusunda sıkıntılıdırlar. Basit bir empati kuracak olursak, disiplinli ve her davranışı ahlaki bir hedefe kurgulamış bir kişiye, edep konusunda ciddi defoları olan birinin araştırmacı karizmasını ve imkanını kullanarak yol anlatması ne kadar acıdır.

Aleviler kendi tarihlerini yaratılışla birlikte başlatırlar, üç nurun tecellisi ile başlayan kâinatın kurulması, Âdem Havva süreci, şeytanın müdahalesi ve isyanı sonucunda dünya hayatı başlar. Dünya hayatı için Aleviler, Âdem ve Havva'dan değil, Şit peygamber ve Naciye Ana'dan geldiklerine inanır. Bu soya Gürühunaciye soyu denir. Gürühunaciye'den geldiğine inanan Aleviler kendi içlerinde “kevser suyu içmiş” ruhlar olduğuna inanarak bunların, ruhsal yönetim kademesini oluşturduğunu kabul eder. Bu ruhsal yönetim sistemi içine dâhil olan Aleviler ikrar bağıyla bu sisteme tanıtılır ve bu yönlendirmeler ile insan-ı kâmil olma yolunda çalışmalar yapılır. Aleviler insan-ı kâmil olma sürecinin bir hayat ile sınırlı olmadığını birçok hayatlar ile mütakâmil hale geldiğine inanır, başka bir ifadeyle reenkarnasyon diye bilinen, gelenek içinde kalıp değiştirme diye ifade edilen döngüye inanır (Işık, 2012:48). Yazılı ve sözlü olarak mevcut olan bütün devriyelerin ana konusu budur. Aleviler insanlığın tekâmülünün şahitleri olduklarına inanır. Bütün eren, evliya, peygamberlerin kendilerinden olduğuna inanır ve bunlara talip olanların adı olarak Aleviliği zikreder. Aleviler Hz. Muhammed ile peygamberliğin biterek, “konuşan kuran” olan veliliğin başladığına inanır. Velayetin yeniden dirilişe kadar, bütün insanların erenleşmesi tamamlanmıca kadar devam edeceğine inanır. Bu süreçte ehlibeyt evladı olduğuna inandıkları dedelerin rehberliğinde onlara ikrar vererek bu sistem içinde yüksek ahlak vasıfları kazanmayı hedefler.

Aleviler bu tekâmül sürecinde rehberlik sisteminden destek almalarına rağmen kendilerindeki gelişmeyi “tecelliye” şahit olarak izlerler. Her Alevi için Yaradan'ın varlık sahasında tecelli alanına çıkış anları vardır. İşte bu tecelliye şahit olmak, Yaradan'ın muradına uygun yaşamayı ispatlamaktır. Bu tecelli olma anlarına “Hak” denir ve Hakkın tecellisinin peşinde, ona vesile olma peşinde inancını yürütür. İnanıcı içinde derinleştikçe, ikrarına olan sadakati kuvvetlendikçe tecellilere olan şahitlik artar ve artık şehadet seyretmeye döner. O aşamadan sonra artık o hale geçenin bileceği ama anlatamayacağı bir de anlatmaması gereken bir haldir. Yazılan derin deyişler, anlatılan mistik

deneyimler, içki ile münasebet hep bu durumlar ve bu kabullenişler üzerinden şekillenir. Bir Alevi için kamuoyunda tartışılan inancı hakkında anlatılan birçok şey yanlış ve anlamsızdır. Alevinin çoğunlukla beklentisi “gölge edilmemesidir”, o deneyime dayalı bilgisinin ancak ikrar-iman ile ortaya çıkacağını bilir. Bu sebeple geleneği sözlüdür, şifahidir, bu sebeple kurumsal olan ve varlığı Alevilere göre uykuya iten güç ve zenginlikten iktidardan uzak durur. Gerçek bir Alevi için “insanların uğraştığı şeyler ne boş şeylerdir” gerçek ellerinden kayar ve gerçeğe muhatap olmadan birçok insan kör olarak ölür. Alevi “bu dünyada uyanmayanın öte âlemde de uyanmayacağına inanır” onun için ahlakta mükemmelleşmek ve Tanrı’ya yakışır bir tecelli ortamına bedenini dönüştürmek öncelikli görevidir. İşte bu ve bunun gibi inançları Alevi’yi farklı kılar, Alevi deyişlerini anlamlı kılar ve İslam adına konuşanlara bu kabulleri çerçevesinde cevaplar verir.

5. Sonuç

Alevilik araştırmalarının çoğu, Aleviliğin inanç boyutuna girmeden, Aleviliğin ruhsal yönüne değinmeden, ideolojik ve dinsel beklentilerin yönlendirilmesiyle yapılan araştırmalardır. Aleviliğin ne olduğu Alevinin kim olduğu söz konusu inananların ortak inanç unsurlarının ortaya konmasıyla mümkündür. Bu unsurların ortaya konması farklı bir metotla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır.

Alevi araştırmacıların otantik Alevilere Alevilik anlatması ve kendi ideolojik veya dini beklentilerine göre yönlendirmeler yapması hem alanda hem de Alevilik içerikli toplantılarda karşılaşılan traji komik durumlardır. Bu durumun ideolojik bir manüpülasyonla yapılması, buna alet olunması ve Aleviliğin tanınmaz hale gelmesindeki bu çalışmaların etkisi önemli bir sorundur. Her araştırmada olduğu gibi Alevi çalışmalarında da araştırma gerekçesinin araştırmanın sonucunu etkileyeceği bilinmeli ve buna göre refleksif bir tutum geliştirilmelidir. Aynı zamanda araştırmacılar, Aleviler adına konuşmaktan kaçınmalı, verileri ortaya koymalı Alevilikle ilgili konuşacaksa kendisinin anlarken karşılaştığı güçlük ve kolaylıklardan bahsetmelidir.

Alevilik yüzyıllardır inandığı değerleri rehber talip ilişkisi içinde anlamlandırmış kapalı bir toplumdur. Aynı zamanda söz konusu inanç unsurları “yaygın”, “hakim” inanç unsurlarına sahip insanların direnç gösterebileceği unsurlardır ve bu bilgilerin anlaşılması sadece teorik bilgilenmeye değil uy-

gulamaya da bağlıdır. Ezbere değil deneyime dayalı bilgi olduğu için kişinin kendisiyle, nefsiyle, ezberleriyle uğraşmasını zorunlu kılar. Bu sebeple Alevilik üzerine çalışma yapacak olanların katılımlı gözlem metodunu kullanarak, refleksif düşünmeyi elden bırakmayarak bu inanç içinde olanlarla birlikte olması ve inancın temel kabullerini öğrenmesi ve uygulaması gerekmektedir. Bu deneyimleme ortamı Alevi anlam dünyasının kapılarını açacak ve söz konusu grup hakkında daha doğru veriler toplanması mümkün olacaktır.

Aleviliğin neliği, inanç unsurlarının ne olduğu hakkında da ciddi kafa karışıklıkları vardır. Alevilik üzerine araştırma yapacak olanların aşağıda kısaca özetlediğimiz iddiaları ciddi bir biçimde düşünüp gözlemlemesi ve bu inanç unsurlarına dair bilgi ile Alevilerin kafalarının şekillendiğini unutmaması gerekir. Özetle Alevilik hakkında şunlar söylenebilir: Alevilik İslam'ı kendi penceresinden, hâkim kabullerden farklı teolojik kabuller ile yorumlayan bir inançtır. “Evlad-ı resul” olduğuna inanılan dedelerin rehberliğinde talip toplulukların ikrar bağı ile bağlandığı ve insanı kâmil olmanın öğretildiği bir yoldur. Aleviler tekâmüle inanır tekâmülün bir unsuru olarak kalıp değiştirmeyi (reenkarnasyonu) kabul eder. Alevilerin “gerçek” diye adlandırılan, evliya olarak kabul edilen mistik önderleri vardır. Tanrısal tecellinin daim izlenmesi kendi yol sürekliliği içinde bu mistik aktarım süreçlerinde öğretilir. Bu süreçler hem cemlerde hem de muhabbet denilen mistik ortamlarda aktarılır. Alevilik en temel anlamda bu mistik, iç görüyü yükseltmeye çalışan ve rehberlik sistemini kabul eden bir pratik olarak karşımıza çıkar. Bu durumda Aleviliğin anlaşılabilirliği ancak ve ancak emik, ‘içeriden bakış açısıyla’ mümkündür. Bu bakış açısı ise kendi üzerinde düşünme pratikleri ile zenginleşir.

Alevilik üzerine yapılan çalışmalar içinde bilimsel disipline uygun, anlamayı ön plana çıkaran, siyasal ve politik zemini siyaset biliminin argümanları ile analiz eden, toplumsal bir birim olarak sosyolojik fenomenleri doğru metotlarla ortaya çıkaran çalışmalar kıymetli çalışmalardır. Bu çalışmalar Aleviliğin bir gerçeklik olarak anlaşılmasını kolaylaştıracak ve toplumsal sistemi anlamada doğru kodların ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

Kaynakça

- Arı, Bülent – Aslanbaş, Selim (2001). “*Dairenin Dışındakiler’i Araştıran Tarihçi: Ahmet Yaşar Ocak*”, Doğu Batı Dergisi, 16.
- Atay, Tayfun (2004). *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (2003) *100 Soruda Türk Folkloru*, (Haz.: Konur Ertop) İstanbul: K Kitaplığı Yayınları.
- Işık, Caner (2012). “*Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme, Ruh Göçü*” ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Online Thematic Journal of Turkic Studies, www.actaturcica.com, “Kültürümüzde Tebdil-i Kıyafet”, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Yıl IV, Sayı 2-1, Sayfa: 46-60, Temmuz.
- . (2017). *Erenlerin Süreği*, İzmir: Tibyan Yayınları.
- Musalı, Namiq (2013). *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*, İstanbul: Ön-söz Yayıncılık.
- Oğuz, M. Öcal (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilim*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan (2014). *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, Ankara: Dipnot Yayınları.

19. YÜZYIL ALEVÎ VE BEKTAŞÎ ŞİİRİNDE HİKEMİYYÂT

Moral Advice In 19th Century Alevî and Bektashi Poetry

Özlem KAHRAMAN*

Öz

İslâm heterodoksisinin önemli bir bölümünü teşkil eden Alevîlik, Ehle-i Bey'e veya *Âlâ-i* Abla'ya (Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin) duyulan muhabbet ve saygının sistemleşerek inanç halini almış şeklidir. İnanç ve erkân bakımından Alevîliğin kökeni, Türklerin ilk dini olan Gök Tanrı inancına kadar dayanmaktadır. Türk ve İslâm tarihinden bağımsız olarak düşünülmemesi gereken Alevîlik ve bu inanca mensup insanlar Türk kültürüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu zümreye mensup insanların dünya görüşleri Türk folklor, mûsikî ve ritüellerine yansımıştır. Bunların yanı sıra Şâh-ı Merdân Hz. Ali'ye ve onun aile efrâdına duyulan muhabbeti dile getirmek veya yolun başında olanlara yol göstermek amacıyla divan, halk ve âşık edebiyatlarında manzum ve mensur eserler vücuda getirilmiştir. Bu çalışmada 19. yüzyılda yaşamış Alevî şairlerin şiirlerinde tespit edilen hikmet-âmîz sözler üzerinde durulacaktır. *Âşıkî*, *Geredeli Âşık Figânî*, *Ispartalı Seyrânî*, *Everekli Seyrânî*, *Sırrî* gibi dönemin önemli temsilcilerinin şiirlerinde aç gözlülük, bühtân, gıybet, hile, hırs, haset, haram, zina, mürâyilik, tekebbür zemmedilirken; edeb, sabır, rıza, zâlim olmamak, hatır kırmamak, kanâat, ikrârdan *dönmek*, *doğru söz söylemek*, *tatlı dilli*, *güler yüzlü*, *cömert olmak* medh edilmiştir. Bu gibi ahlakî nasihatlerin tespit edilmesindeki amaç, Alevîlik hakkında doğru bilinen yanlışların izâle edilmesine vesile olabilmektir. Zira bu inanca mensup insanlar, uzun yıllar gayr-ı ahlakî ve asılsız eleştirilere maruz bırakılıp tahkîr edilmiş ve hak etmedikleri bir konuma düşürülmüşlerdir. Yapılan çalışmanın bu tarz ön yargıların kırılmasına bir nebze olsun yardımcı olabilmesi başlıca temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik, Alevî Şiirleri, Hikemiyât, Ahlakî Öğütler

Abstract

The Alevism constituting an important part of the İslami heterodoxy is the form in which the love and respect of the Ahl al-Bayt or Al-i Aba (Hz, Ali, Fatma, Hasan, Hz. Hüseyin). The origin of the Alevism in terms of faith and the personality is based on the belief that the first religion of the Turks is the SkyGod. Alevism, which should not be considered as independent from the history of Turkish and İslami history, and these people who have faith, have made important contributions to Turkish culture. The worldviews of these feminine people reflect on Turkish folklore, music and rituals. Besides these, Shah-i Merdân Hz. In order to express the conversation of Ali and his family, or to guide those who are at the beginning of the path, poetry, public and poetical work have been brought to the body. This work will focus on the words of wisdom-ami in the poems of Alevi poets who lived in the 19th century. Greed, libel, gossip, deceit, greed, envy, forbidden things, adultery, hypocrisy, arrogance were criticized in the poems of the important representatives of the time, such as *Âşıkî*, *Geredeli Âşık Figânî*, *Isparta Seyrânî*, *Everekli Seyrânî*, *Sırrî*; to be decent, to be patient, to accept, not to be dismissed, to remember, to come

* Öğr. Gör., Giresun Üniversitesi, Türkiye, ozlem.kahraman@gazi.edu.tr

back from he holiday, to say he right words, to be sweet, to smile, to be generouspraise. The purpose of identifying such moral advice is to be instrumental in revealing he correct known mistakes about Alevism. For these people, who have been subjected to unfounded moral and unsubstantiated criticism for many years, have been put down to a position where they have been compromised and deserved. It is our main hope that he work done can help to break this kind of prejudices.

KeyWords: Alevism, 19th century, Didactic words, Poetry of Alevism, Moral Advice

1. Giriş

Tarih içinde varlıklarını sürdürmüş olan Türk toplulukları Budizm, Zerdüştlük, Manihaizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi farklı dinlerle temas hâlinde olmuşlardır. Ancak kadîm dinleri olan Gök Tanrı inancı ile birçok ortak noktası bulunan İslâm'ı öz benliklerine ve yaşayış tarzlarına daha yakın bulmuşlardır. Arabistan menşeli bir din olan İslâm dininin yerine getirilmesi gereken vecibelerini ve şer'î kâidelerini doğrudan Araplardan değil, İran coğrafyası üzerinden dolaylı olarak öğrenmişlerdir. Kabul edilen bu yeni din, yerleşik hayata geçmiş şehirli insanlar ile konar-göçer topluluklar tarafından farklı yorumlanmıştır. Şehirlerde yaşayan kesim, İslâm'ın şer'î kurallarına sıkı sıkıya bağlı Sünnî bir anlayışı benimserken; konar-göçer kabileler İslâm'ı kadîm inançları ile mezcederek yeniden yorumlamışlardır. Alevîlik-Bektaşîlik de Türklerin İslâmiyet'e getirdikleri farklı yorumlardan biridir. Geçmişte Mülhid, Zındık, Râfızî, Kızılbaş gibi tahkîr edici isimler de verilen Alevîlik-Bektaşîlik Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, Hz. Ali'nin velîliğini kabul eden ve Ehl-i Beyt'e muhabbet ve saygı duymayı kendisine şîâr edinen bir inanç sistemidir. Horasan erenlerinin Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmeleri, Baba İlyâs-ı Horasanî öncülüğünde çıkartılan Babâî İsyanı, 1416'da gerçekleşen Şeyh Bedreddîn ayaklanması, Şâh İsmail'in konar-göçer Türkmen aşiretleri ile merkezî otorite arasındaki anlaşmazlığı kendi lehine çevirmesi gibi dinî ve sosyo-kültürel olaylar Alevîlik ve Bektaşîliğin Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır. Bu gibi olaylar ile tarihî zemini oluşturulan Alevîlik-Bektaşîlik, zamanla daha sistemli bir inanç hâlini almış, bu inancın âdâb ve erkânı kesin olarak tayin edilmiştir. Yola girmeyi isteyen tâlibe riâyet etmesi gereken bu âdâb ve erkânı öğretmek veya Ehl-i Beyt'e duyulan muhabbeti dile getirmek amacıyla çeşitli eserler vücuda getirilmiştir. Şifâhî ve yazılı olan bu eserler Alevî literatürünün kaynağını oluşturmaktadır. Sözlü eserlere ulaşmak zor olsa da erkânâme, menâkıbnâme, nefes ve deyiş gibi yazı ile kayıt altına alınmış eserler Alevî tarihinin tam olarak yazılması bakımından önem arz etmektedir.

Bildirimizin konusunu da 19. yüzyılda yazılmış Alevî ve Bektaşî şiirlerinin hikemî tarz bakımından incelenmesi oluşturmaktadır. 19. yüzyıl Alevî ve Bektaşî şiirlerinde o zamanlar son demini yaşayan aruz ile yazılmış az sayıda şiir bulunmakla beraber, hece vezniyle halk edebiyatının nazım şekilleriyle kaleme alınmış manzumeler sayıca daha fazladır. Allah, Muhammed, Ali, Ehle-i Beyt, Oniki İmam, Ondört Ma'sûm-ı Pâk, Hacı Bektaş, yola emeği geçen erenlere ve bacılara duyulması gereken ta'zîm ve hürmet şiirlerin muhteva bakımından ana eksenini oluşturmaktadır. Alevîlik yoluna mensup veya tâlib olanlara bu temel konular etrafında uymaları ve kaçınmaları gereken fiil ve düşüncelerden bahsedilmiş; ahlakî öğütler verilmiştir. Bu nasihatler kişisel çıkarı gözetmekten ziyâde, bireyin toplumla âhengini sağlar mâhiyettedir. Şairler şiirlerinde ikrârından dönmemek, sır saklamak gibi Alevîliğin iç yapısına dair kurallara sıkça yer verirken, kişiye kendi gibi olmayanlara hoşgörülü olması gerektiğini telkin eden nasihatlerde bulunmayı da ihmâl etmemişlerdir. Bu öğütleri Alevîlik ve Bektaşîliğin âdâb ve erkânı ile ilgili öğütler ve bireyin toplumla âhengini sağlar nitelikteki öğütler olmak üzere iki başlık altında incelemeye çalışacağız.

2. Alevîlik-Bektaşîliğin Âdâb ve Erkânı İle İlgili Öğütler	3. Bireyin Toplumla Âhengini Sağlar Nitelikteki Öğütler
2.1. Sırrın Saklanması 2.2. İkrârından Dönmemek	3.1. Nefse Uymamak/Kalbi temizlemek 3.2. İncitmek/Zâlim Olmamak 3.3. Bühtân 3.4. Mürâyilik 3.5. Kibirli Olmamak 3.6. Zinâ/Edebli Olmak 3.7. Ayıpları Örtmek 3.8. Hırs/Tamahkârlık/Haset 3.9. Yalancılık

2. Alevîlik-Bektaşîliğin Âdâb ve Erkânı İle İlgili Öğütler

2.1. Sırrın Saklanması

Yavuz Sultân Selîm'in aynü'l-cem törenlerini sıkı takîbâta uğratmasıyla başlayıp sonraki dönemlerde de devam eden baskı ve zulümler, Alevîlik-Bektaşîliğin âdâb ve erkânına dair bilgilerin saklanması bir zorunluluk hâline getirmişti. Yola dair sırrların sır edilmesi Alevîliğe mensup insanların peşin hükümlü kimselerin asılsız eleştirilerine ve iftiralarına uğramalarına sebebiyet vermiş, yıllarca toplumun belleğinde menfî bir Alevî-Bektaşî portresi

çizilmiştir. Günümüzde bu katı kural yavaş yavaş yıkılmakta, Alevîlik ve Bektaşîliğe dair erkânâmeler yayımlanarak ön yargılı insanların zihinlerindeki kötü düşünceler bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Geçmişte Alevîlik-Bektaşîliğe dair sırların sır edilmesi gibi, günümüzde sırların âşikâre edilmesi, cem törenlerinde ahlâka aykırı hiçbir şeyin yapılmadığının bilakis Alevî-Bektaşî kimselerin edebe ve ahlaka uygun bireyler olarak yetiştirildiklerinin herkeşe gösterilmesi de bir zorunluluktur. Aksi takdirde peşin hükümlü insanların zihinlerindeki menfî düşünceler ve şüpheler izâle edilemeyecek; bu kimseler bilmedikleri, görmedikleri bir durum hakkında ahkâm kesmeye devam edeceklerdir. Geleneksel Alevî ve Bektaşîlerin kat'î suretle uymaları gereken bir kâide olan yola ait sırların saklanması, 19. yüzyılda yaşamış Alevî ve Bektaşî şairlerin önemle ve titizlikle üzerinde durdukları konulardan biridir. Şehîdî'nin beş dörtlük bir şiirinin iki dörtlüğünün konusu bütünüyle sır saklamaktır. Sırrını vermeyi ölüm ile bir tutan, baş verilse bile sırrın verilmemesi gerektiğini söyleyen şairin şiirinden ilgili dörtlükler şu şekildedir:

1. Dörtlük

Böyle buyurmuştur pîrler erenler
Sırrı sırr eyleyen câna aşk olsun
Sırrını vermeyüpcândan geçenler
Sırrı sırr eyleyen câna aşk olsun

5. Dörtlük

Hakk'ın cemâlini gördük hüveydâ
Etmişiz teberrâ kıldık tevellâ
Seri ver Şehîdî sırr etme ifşâ
Sırrı sırr eyleyen câna aşk olsun (Özmen, 1998: 301).

Genci Abdal hakiki mümin olanın yola dair sırları yabancılardan saklayacağını şu şekilde dile getirmektedir:

Mü'minler sırrını ilden sakınur
Kendin bilmezlere sözüm dokunur
Genci Abdal dört kitapta okunur
Evvel ü âhir-i destân-ı Ali'dir (Özmen, 1998: 280).

2.2. İkrârından Dönmemek

İkrâr saklamayarak söyleme, açıkça söyleme, söyleme, bildirme, benimseme, onama, kabul, tasdik; ikrâr verme deyimini ise söz vermek, bir işin yapılması için önceden güvence vermek, tarikata girenin Allah yolunda şeyhe ken-

dini teslim etmesi gibi anlamlara gelmektedir. Alevîlik-Bektaşîlik inancında dünyevî varlık ve isteklerinden soyunup mürşidin huzuruna gelen tâlib, Alevîlik-Bektaşîlik yolundan dönmeyeceğine, Ehle-i Beyt'e daima muhabbet ve saygı duyacağına, edebe mugâyir fiilerden ve düşüncelerden uzak duracağına, ölmeden önce öleceğine, gönül kırmayacağına dair ikrâr verir. Tarikata giriş mâhiyeti taşıyan ikrâr verme veya nasîb alma töreni, daha önce işlediği bütün kötü işlerden vazgeçen tâlibin ikinci doğumu addedilir. Kişinin ikinci doğumu sayılacak kadar önem arz eden ikrâr verme törenlerinin millî ve dinî iki dayanağı bulunmaktadır. Türkler Müslümanlığı kabul etmeden önce kutsiyet attettikleri şeyler üzerine yemin etmişler, bir başka ifadeyle and içmişlerdir. Bunun en güzel ve bilinen örneği, Türkler için kutsal olan demirden yapılmış kılıcı ortaya koyup **“Gök girsin, kızıl çıksın.”** denilerek yemin edilmesidir. Yemin eden kişinin sözünden dönmesinin ölümle sonuçlanacağına işaret eden bu sözden Türkler için and içme anlayışının ne derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde de bazı törenlerde Kur'ân-ı Kerîm, bayrak, silah gibi mukaddes şeylerin üzerine yemin edilmekte, böylece diğer insanlara verilen sözden dönülmeyeceğinin teminatı verilmektedir. İkrâr vermenin dinî dayanağı ise, Bezm-i Eleste Allah'ın ruhlara **“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”** diye sorması ve onların da **“Evet.”** cevabını vermeleridir. İkrâr verme törenleri kullara Rablerine verdikleri sözü hatırlatmakta ve onları bu sözden dönmeye teşvik etmektedir. Alevîlikte ikrâr verip de ikrârından dönen kişi, ebedî düşkünlük cezasına çarptırılır, yani Alevîlikten çıkmış sayılır. Sözünden dönen kimse yoldan, erenlerin gözünden ve gönlünden düşmüş olarak kabul edilir. Alevî olmak ile olmamak arasındaki sınırı belirleyen ikrâr verme ve ondan dönmemenin önemini Ispartalı Seyrânî on bir dördlükten oluşan şiirinin dördüncü dördlüğünde şu şekilde dile getirmektedir:

Belâlara sabret o yârdan dönme
Ol kazâlara râzı âzârdan dönme
İkrâr ver ikrâr al ikrârdan dönme
Sözünün özünün merdânesi ol (Özmen, 1998: 105).

Geredeli Âşık Figânî ise bilgi sahibi ve akli başında olanın ikrârından dönmeyeceğini şöyle anlatır:

Dânâ olan dönmez ikrâr yolundan
Kem kelâm çıkar mı kâmil dilinden
Kötü söz kalp akçe nice lebinden
Sonra varır sâhibine mâl olur (Özmen, 1998: 100).

3. Bireyin Toplumla Âhengini Sağlar Nitelikteki Öğütler

3.1. Nefse Uymamak/Kalbi Temizlemek

Tasavvufta yedi çeşidi olan nefis, bütün şer ve kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilir. Menfî fiilleri yapmayı emreden nefis ile mücâhede Alevî, Sünnî bütün tarikatların ortak gâyesidir. Çünkü insan-ı kâmil olmanın başlangıcı kalbi temizlemek ve nefse hâkim olmaktır. Sünnî tarikatların bazıları riyâzet, çile, az uyku, az konuşmak gibi eylemlerle nefse hâkim olunabileceğini savunurken; Alevî-Bektaşîler daha ziyâde riyâdan uzak batınî bir nefis terbiyesini kabul etmişlerdir. Onlara göre önemli olan yola tâlib olanın kalbini ve ruhunu bütün kötülüklerden tezkiye etmesi; Alevilik-Bektaşîlik ocağında ham iken pişip olgunlaşmasıdır. İbrâhim Baba marifet sahibi olanın nefisini bileceğini, Allah'ın varlığında kendini yok edeceğini şu şekilde açıklamaktadır:

Ârif olan cânlar nefsini bilir
Varlığını terk eyler hep Hakk'a varır
Dîdâr-ı Muhammed nûrunu görür
Aman yâ Muhammed meded yâ Alî (Özmen, 1998: 451).

Nefsi Hakk'a vâsıl olmaya en büyük engel olarak gören Esîrî bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

Verme irâdeyi nefsin eline
Salmaz seni Hakk'ın doğru yoluna
Ecel yeli değer ömrün bâğına
Pençe vurmuş âşiyâna dönersin (Özmen, 1998: 458).

Bosnavî, insanı küfre sürükleyen şüphelerden ancak kalbi temizlemek ile kaçınılabileceğini şöyle ifade eder:

Varlıkla, yoklukla pazar eyleyip
Küfr ile imanın hem yâr eyleyip
Kalbini arıtıp imâr eyleyip
Şek ile gümândan kaçabildin mi (Özmen, 1998: 218).

3.2. İncitmemek/Zâlim Olmamak

“ Yere ve göğe sığamam, fakat mü'min kulunun kalbine sığarım.” hadis-i şerifi fehvasınca gönül Allah'ın tecellîgâhı olarak kabul edilmiş; kalp kırmak hem Sünnî hem Alevî inancında hoşgörülmemiştir. Bir kişinin gönlünü kırmak, Kâ'be'yi yıkmakla bir tutulmuştur. Gönüller yapan şairimiz Yûnus

Emre de “ Bir kez gönül yıktın ise/ Bu kıldığın namaz değil” sözleriyle dinin zâhirî yönünü yerine getirip kalp kıran kimsenin îmânından ve ibâdetinden haklı olarak kuşku duymaktadır. Konunun kapsamını genişletecek olursak, Alevîlik-Bektaşîlikteki vahdet-i vücûd anlayışına göre evrendeki her şey Allah’ın birer yansımasıdır; görünen ve görünmeyen her şey O’dur. Bu nedenle Allah’ın sessiz kulları olan hayvanları, bitkileri kısacası Yaradanın halk ettiği hiçbir şeyi incitmemek, onlara karşı zâlim olmamak gerekmektedir. Zulme ve haksızlığa uğrayanın hakkının yerde kalmayacağını, hesâbının bizzat Allah tarafından sorulacağını Şâh Sultân adlı şair şu şekilde açıklamaktadır:

Zâlimlerin yeri cehennem olur
Tâebedü’l-ebed âteşte kalır
Mazlûma zulmeden Allah’tan bulur
Defter-i ameli gel oku zâlim (Özmen, 1998: 46).

İnsan olanın hiçbir canlıyı incitmemesi gerektiğini söyleyen Kemterî’nin beyti ise şöyledir:

Gel âdem ol bilip bir cümle cânı
Ki hiç incinmesin bir cân elinden (Özmen, 1998: 627).

3.3. Bühtân

Gözle görülmeyen ve bilinmeyen bir durum hakkında bir kişiye veya topluluğa iftira atmak, haksız yere itham etmek anlamına gelen bühtân, gerek Alevî gerek Sünnî çevrelerce hoşgörülmemiştir. Özellikle Alevîlik-Bektaşîlik inancına mensup insanlar, bazı kaba softalarca gayr-ı ahlakî ve asılsız tenkitlere maruz bırakılıp tahkîr edilmişlerdir. Bühtâna uğrayan Alevî-Bektaşî şairler, bunun kötülüğünü her zaman ve zeminde dile getirmişlerdir. Kul Fakır adlı şair de hakîkî mümin olanın kinden ve haksız yere iftira etmekten uzak duracağını şu şekilde dile getirmektedir:

Muhabbet müminin işi
Olmaz ise gıll u gışi
Sırrı Settâr olan kişi
Yok yere bühtân etmeyin (Özmen, 1998: 602).

3.4. Mürâyîlik

Mürâyîlik kişinin içinin dışına dışının içine uymaması, sözünün eri olmaması, ortama göre şekil değiştirmesi, bir kişi veya durumdan nefret etse

bile menfaatine uyuyorsa onu kabul eder gibi görünmesi anlamına gelmektedir. Bir tasavvuf yolu olan ve vahdet-i vücûd prensibini kendisine şîâr edinen Alevilik-Bektaşîlik mürâyîliğe karşı çıkmış, bu yola giren kimseye de içinin dışının bir olmasını ve Allah'ın varlığında kendini yok etmesini telkin etmiştir. Âşîkî adlı şair, davâ şuûruna sahip olmayıp sadece kendi çıkarını gözeten mürâyinin bu uğurda canını veremeyeceğini ve dolayısıyla bu yola giremeyeceğini şöyle dile getirmiştir:

Sofu yolun uzun gâretin derin
Mürâyî bu yola veremez serin
Âşıklar ser verip bulmuştur yerin
Onlar birbirini sever dünyâda (Özmen, 1998: 69).

İkiyüzlüleri konuşan hayvana teşbîh eden İlhâmî ise onların cehennem nârına layık olduğunu şöyle anlatmıştır:

İkiyüzlülükle olma münâfik
Tamu âteşine böyleler lâyıık
Anlar âdem değil, hayvân-ı nâtık
Elhazer! Anlarla söz etme gönül (Özmen, 1998: 309).

3.5. Kibirli Olmamak

Mal, mülk, makâm, şöhret gibi maddî şeylere sahip olup benliklerini fânî olan bu dünyaya râm eden bazı kimseler, kendilerini bu vasıflara sahip olmayan insanlardan üstün görmekte ve kendileri gibi olmayanları ötekileştirip tahkîr etmektedirler. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'i kendisine rehber edinen Sünnî ve Alevî anlayışta böyle bir düşünce kabul edilemez. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de tekebbür kesin bir dille yasaklanmıştır. Hucûrât suresinin 13. ayetinde “Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız O'ndan en çok korkanızdır.” buyurulmaktadır. Yani Allah indinde dünyevî şeylerin zerre kadar ehemmiyeti yoktur; sadece takva sahibi olanlar O'nun makbûl ve şerefli kulları sayılmıştır. Akın karadan üstün olmadığı ayetlerle teyit edilmişken kendisi gibi olmayanları dışlamak ve onlara kibirli davranmak doğru değildir. Tekebbürün yanlış olduğunu, kişinin kendini toprak gibi alçakgönüllü etmesi gerektiğini Âşîkî şöyle ifade etmiştir:

Gel berü ey tâlibim Hak özün eyle türâb
Toprağa eyle sücûdu nitekim budur savâb
Tekebbürlük eyleme gel meskenet bâbindan ol
Varınca mahşer gününde çekmeyesin ızdırâb (Özmen, 1998: 72)

İlhâmînin şu dörtlüğünden Kızılbaş diye hor görülen Alevîlik inancına mensup insanların bu durumdan derin üzüntü duydukları anlaşılmaktadır.

Bu kızıl, şu ak baş diye hor bakma
Kendini göz göre âteşe yakma
Kendi yaptığını âleme takma
Yareli ciğere tuz ekme gönül (Özmen, 1998: 309).

3.6. Zinâ/Edebli Olmak

Alevîlik-Bektaşîlik yoluna tâlib olan bir kimse ikrâr verme veya nasîb alma töreninde evvelâ eline, diline, beline sahip olacağına dair yemin eder. Yolun edeb anlayışı, hiçbir kimsenin Alevîlik-Bektaşîlik yolunda olan birinin elinden, dilinden, belinden incinmemesidir. Bu üç temel kuraldan birisi de kişinin nefsânî duygularına hâkim olup kendisine haram kılınan biri ile zinâ etmemesidir. Alevîliğin ahlak kâidelerine göre, bir kimsenin kendisine haram olan biri ile birlikte olması veya gayr-ı mümin (yoldan olmayan) biri ile evlenmesi zinâdır. Sünnî inanışta olduğu gibi Alevîlik-Bektaşîlikte de zinâ ağır bir suç sayılmış, kesin bir dille yasaklanmıştır. Zinânın önüne geçebilmek amacıyla bu şuçu işleyenlere bir yıl üç gün sürgün gibi düşkünlük cezaları uygulanmaktadır. Hattâ Tahtacı Türkmenlerinde zinâ suçunu işleyenler yakılarak cezalandırılmıştır. Edebe mugâyir olan bu gibi fiilleri işlemenin kötülüğü ve böyle olan birinin hakîkî bir Alevî-Bektaşî olamayacağı 19. yüzyıl şairlerinin şiirlerinde de kendisine yer bulmuştur. Zinâ işleyenin cehennem ateşinde yanacağını Âşıkî şöyle anlatmaktadır:

Koğ bağlayan diğdiğleyen
Gözsüz kulaksız kalırsın
Zinâ eden cehennemde
Yanıp büryân olsa gerek (Özmen, 1998: 50).

Hayâsız olanın imanının olmayacağını bildiren hadîs-i şerîfi iktibâs eden Figânî edebli olan birinin daima hicap duyması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

Figânî âlemi seyrân demişler
Bu dünyânın sonu vîrân demişler
El-hayâyü minel îmân demişler
Hicâb perdesini kaldırmamalı (Özmen, 1998: 97).

Buna benzer bir dörtlüğü de Hâkî söylemiş ve edebsiz olmayı dinsiz olmakla bir tutmuştur.

Sakın terk eyleme ırz u edebi
Baykuş mekânı tek vîrân olursun
Asıl dinsizliğin budur sebebi
Düşüp dilden dile destân olursun (Özmen, 1998: 235).

Âşıkî kişinin kendisine haram kılınan birisinden uzak durması gerektiğini şöyle anlatır:

Varıp bir kimseyi birine çatma
Nefsini kör eyleyüp ayıba bakma
Pâk değil isen çağlayıp akma
Kantar kılacağıın gölden ayıptır (Özmen, 1998: 55).

3.7. Ayıpları Örtmek

Alevîlik-Bektaşîlik **“Gördüğünü ört, görmediğini söyleme!”** prensibini benimseyen bir tasavvufî yoldur. Bu nedenle bir kimsenin günahlarını âşikâre edip toplum içinde küçük düşürmek marifet sayılmamış, işlenen suçtan pişman olup onu tekrarlamamanın ehemmiyeti üzerinde durulmuştur. Bir kimsenin ayıbını görüp örtenin günahlarını da Settârü'l-uyûb olan Allâh'ın gizleyeceğine ve âhirette herkesin içinde rûsvâ etmeyeceğine inanılmıştır. Alevî-Bektaşî şairler de yüce Allah kullarının günahlarını örterken, âciz olan bir kulun başka bir kulun ayıplarını araştırmamasını ve günahları örtmede gece gibi olmasını vurgulamışlardır. Genç Abdal Hakk'a yakın olmak isteyen bir kulun kimsenin ayıbını gözetmemesi gerektiğini şu şekilde anlatmıştır:

Kimsenin aybını gözetme sakın
Olayım der isen ger Hakk'a yakın
Erenler huyundan bir meşreb takın
Allah bir Muhammed Ali aşkına (Özmen, 1998: 280).

Genç Abdal başka şiirinde ise bir kimsenin görmediği bir şeyi görmüş gibi söylemesinin yanlışlığını, bir aybı görse bile saklaması gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

Görmediğin şeyi ben gördüm deme
Gördüğünü sakla yalan söyleme
Hak niyâzı gözet harâmı yeme
Sakın emânete etme hıyânet (Özmen, 1998: 283).

Kul Pervâne er kişinin başka birinin işlediği ayıbı görmezden geleceğini ve onu herkesin içinde rüsvâ etmeyeceğini şu şekilde dile getirir:

Kul Pervâne'm eder dertlerim
Gerçek er olanlar gördüğün örter
Nice şâhbâz vardır cihânı tartar
Boş bulma dünyâyı, dolu gözle dur (Özmen, 1998: 565).

3.8. Hırs/Tamahkârlık/Haset

Hırs, tamahkârlık, haset ateşin içine atılan odunları yemesi gibi insanları yiyip bitiren kötü hasletlerdir. Ardı arkası kesilmeyen istekler yığını olan ve insanı kendinden başka bir şeyi düşünmemeye sevk eden hırs, tamahkârlık, hasetin kötü huylar oldukları Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerifler ile teyit edilmiştir. İki önemli kaynakça yasaklanan bu alışkanlıkların kötülüğü edebiyatımıza da konu olmuştur. İnsan-ı kâmil olmaya tâlib olanın bu fânî dünyaya zerrece tamahının olmaması gerektiği Alevî ve Sünnî şairlerce dile getirilmiştir. Âşıkî hırslı olanın Alevîlik-Bektaşîlik dergâhında yerinin olmadığını şu şekilde dile getirmiştir:

Hırs havası mahrûm eder dergâhtan
Hadar dur her yerde gel utan Hakk'tan
Sıdk ile dileğin dile Allah'tan
Kâmil-i rehber e yet de anda gel (Özmen, 1998: 51).

Bütün mevcûdâta kalp gözüyle bakan kimselerin bu dünyaya bel bağlamayacağını Sıdkî şöyle ifade etmektedir:

Aşk atına süvâr olan âşıklar
Ölünceye kadar yorulmaz imiş
Hakk'ı cân gözüyle gören sâdıklar
Bu fânî dünyâyâ sarılmaz imiş (Özmen, 1998: 586).

3.9. Yalancılık

Bütün semâvî dinlerde olduğu gibi Alevîlik ve Bektaşîlikte de doğru olmayan bir söz söyleyerek bir kişiyi veya toplumu yanlış yönlendirmek hoşgörülmemiştir. Bir kez yalan söyleyenin diğer sözlerine de ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ve onun bu yolda bulunamayacağı ifade edilmiştir. Alevîlik-Bektaşîlikte yalan söyleyen kişilere caydırıcı müeyyideler uygulanmıştır. Yalan söyleyene mürüvvet meydânının giderlerini karşılamak, kurban tıglamak, yüz

bir gün düşkün olmak gibi cezalar uygulanmıştır. Bazen de yalan söyleyenin dili ve yanaklarının iç kısmı kızgın pens ile çekilmiştir. Bu denli ağır cezalar verilen yalancılık şairlerimizin şiirlerine de girmiştir. İlhâmî halkı yalanlarıyla aldatan kimselere şöyle seslenmektedir:

Tellâllık eyleyip yalanlar atma
Şurada burada halkı aldatma
Küheylândır diye merkebi satma
Âlemin gözüne toz ekme gönül (Özmen, 1998: 309).

Bir kez yalan söyleyen bir kimsenin diğer sözlerine kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini Derûnî şu şekilde anlatmaktadır:

Hünerin yok ise meydâna çıkma
Kalb evi Kâbe'dir bir taşın yıkma
Yalancı deyyûsun sözüne bakma
Gösterse kerâmet şefâat olmaz (Özmen, 1998: 491).

Dervîş Ali çürük bir ipin önünde sonunda kopacağı gibi yalan söyleyenin yalanının da günün birinde açığa çıkacağını ve bu kimsenin Alevîlik-Bektaşîlik meydanından sürüleceğini şöyle anlatır:

Yol bir olunca erkân da bir olur
Yalancılar bu meydândan sürülür
İpi çürük olan bir gün üzülür
Sarma ile temel tutmaz sonradan (Özmen, 1998: 394).

4. Sonuç

19. yüzyılda varlığını sürdürmüş Alevî ve Bektaşî şairlerin şiirleri incelendiğinde onların ahlak ve edeb anlayışlarının Sünnîlerden pek de farklı olmadığı tespit edilmiştir. Alevîlik ve Sünnîliğin ideal insanın nasıl olması, hangi fiilleri işleyip hangilerinden kaçınması gerektiği hususunda birçok ortak noktasının bulunduğu fark edilmiştir. Allah'ın bir, Hz. Muhammed Aleyhis-selâm'ın O'nun kulu ve peygamberi, Kur'ân-ı Kerîm'in kutsal kitap olduğu konusunda ittifak eden Alevîlik ve Sünnîliğin sadece itikadî bakımdan birkaç noktada ihtilâfa düştüğü tespit edilmiştir. Hal böyle iken bu inanca mensup insanların birbirlerinden çok farklı uç noktalarda gibi gösterilmesi ve birbirlerine kutuplaştırılması kadar yanlış bir düşünce olamaz. Ayrıca birbirine düşürülmeye çalışılan bu iki topluluk, yüzyıllardır ortak soy ve kültürü paylaşmış, vatan müdâfaası söz konusu olunca birlikte omuz omuza mücâdele

etmişlerdir. Yapılan incelemede bu gibi ortak noktaların yanı sıra Alevîliğe mensup insanlara yöneltilen gayr-ı ahlakî eleştirilerin asılsız ve yersiz olduğuna dair ipuçlarına da rastlanmıştır. Alevîler de Sünnîler kadar zinâ, yalan söyleme, adam öldürme gibi yüz kızartıcı suçlara karşı çıkmakta ve tarikat kuralları çerçevesinde ağır müeyyideler uygulamaktadırlar. Alevîliğe giren kişi başıboş bırakılmamakta, yılda bir kez yolun kurallarına uyup uymadığı kontrol edilmekte, eğer suç işlediyse düşkünlük meydanında yargılanmaktadır. Neticede ahlakî kurallara uymaya ve edebe mugâyir fiillerden uzak durmaya bu denli önem veren Alevîlik-Bektaşîliğin ve bu inanca mensup insanların haksız yere eleştirilmemeleri ve hak ettikleri konuma getirilmeleri başlıca temennimizdir.

Kaynaklar

- Arslanoğlu, İbrahim. (2001). “Alevîlikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 20, 1-71.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı İçerik-Köken*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Melikof, Irene. (2010). *Hacı Bektâş: Efsâneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Noyan, Bedri. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. Ankara: Feryal Matbaacılık.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2000). “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Belleten* 239, 129-159.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2001). *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık.
- Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 135-162.

KIZIL/AL-KIZILBAŞ/ALEVİ VE AL RUHU/AL KARISI/AL BASMASI/AL OCAĞI BAĞLANTILARINA DAİR

About Red / Red-Redhead / Alevi And Red Spirit /
Incubus / Red Quarry Connection

Yaşar KALAFAT*

Öz

Bildirinin tezine göre; “Al, “ renk sıfatı olmadan evvel bir ruhu tanımlıyordu. Bu ruh/ iye “ak” ile “kara” iye özelliğini farklı nispette bir arada içeriyordu, diğer ruhlar gibi her iki özelliğin de sahibi idi. Sergilediği kontrolsüz gücü ile genelde zararlı idi. Sonra, pan-zehrin de, serumun da oluşması misali ona karşı koruyucu da olabilen al ocaqları oluştu. “Negatif” i “Pozitif” yaparak O’nu O’na karşı kullanma, al basmasına karşı kullanılmakla kalmadı, bu keşiften sonra al bayrak oluştu, al bürk oluştu.

Giderek bu şer güç, yaşamın; doğum, evlilik ve ölüm dönemlerinde bir sembol oluşturdu ve Al yaşayan mitolojik bir obje oldu. Bu anlayış ve inanişaya katılanlar ilk alevi toplumsal yapılanmasına isim oluşturdu.

Bildiri metninde, tezde belirtilmiş olan hususlardan; iye, ak iye ve kara iye tanımları inanç sisteminin genel yapısı içerisinde kısaca açıklanmakta, Al Ruhü/Al Karısı bu kapsamda özellikleri ile tanıtılmaktadır. Bu tanımlamada Türk kültür coğrafyasından Türkistan, Altaylar, Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkasya’dan Al-Kızıl bağlantılı örneklemeler yapılmaktadır. Al Ruhunun kara iye özelliği, doğum döneminin ilk gününde kırk basma – basılma şeklinde görüldüğü için bu kavramın “insanlar ve bitkilerin kırkı”, “insanlar ve hayvanların kırkı”, kapsamında al/ kızıl bağlantılı incelenip, doğum döneminde olduğu gibi ölüm döneminde de kırk basmasının görüldüğü örneklerle kısaca izah edilmektedir.

Al Ruhü’nun, Al ocağı oluşturmadan evvelki kara iye döneminde Kırklı Anne ve Kırklı Bebek ile olan ilişkisi, ondan korunma ve onun zararından kurtulma yöntemleri açıklanarak, Al/ Kızıl Ruhü’nun, iyesinin fonksiyonel özellikleri açıklanmaktadır.

Al Karısı’nın insanlar tarafından yakalanıp esir edildiği dönem, safhaları ile birlikte tanımlanmaktadır. Bu bölümde insanoğlu ile al karısı arasında yaşanabilen evlilik , aile oluşturup çocuk edinebilme hali ele alınıp, o dönemle ilgili yapılmış tespitlerden çıkarılmış sonuçlar, Al/ Kızıl bağlantılı açıklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kızıl, kızılbaş, alevi, al ruhu, al ocağı

Abstract

According to the report’s thesis; “Al,” before describing color, was describing a soul. This soul / possessed the “ak” and the “black” character in a different nispette together, as well as the other souls, both of your own. It was generally harmful with the uncontrolled power he exhibited. Then, pan-poison, as well as the formation of serum, was formed, which could be protective against him. He did not use “Negative” against “O” against O, making it “Positive”. After this discovery, there was a flag, al bürk.

* Dr. / Halk Bilimi Araştırmaları Kültür ve Strateji Merkezi, yasarkalafat@gmail.com; www.yasarkalafat.info

Increasingly, this sharper force, life; birth, marriage and death, and Al was a living mythological object. Participants in this understanding and belief were named after the first Alevi social structure.

In the text of the paper, the points stated in the thesis; The definitions of İYA, AK İYE and KARA İYE are briefly explained in the general structure of the belief system and the Al Ruhü / Al KARI is introduced with its features in this scope. In this definition, samples from Turkestan, Altags, Balkans, Middle East and Caucasus are connected with Al-Kızıl from Turkish cultural geography. Al Ruhun's black-tailed feature is seen as a forty print on the first day of the birth, so this concept has been studied in the context of "flesh of people and plants", "flesh of people and animals" briefly explained with examples. The functional characteristics of the Al / Red Spirit are explained by explaining the relationship of Al Spirit with the Forty Mom and the Forty Infant during the black-eyed period before forming the Al oven, explaining the ways of protecting it from her harm and getting rid of her harm. The period in which Al-Rite is captured and captured by people is defined in conjunction with the phases. In this section, the marriage that can be experienced between human beings and al-husbands, the case where the family can make a child and the results obtained from the determinations made about that period are explained with Al / Red relation.

Keywords: Red, redhead, alevi, red spirit, red quarry.

1.Giriş

Bildiride; Kızıl/Al, Kızılbaş/Alevî, Al Ruhü/Al Karısı, Al Basması/Al Ocağı ilişkilendirmesi, mitoloji - halk inançları bağlamında ele alınmaktadır. Bildirinin tezine göre; "Al", renk sıfatı olmadan evvel, bir ruhu tanımlıyordu. Bu ruh/ıye, "ak" ile "kara" iye özelliğini farklı nispette bir arada içeriyordu, diğer ruhlar gibi her iki özelliğin de sahibi idi. Sergilediği kontrolsüz gücü ile genelde zararlı idi. Sonra, panzehrin de, serumun da oluşması misali, ona karşı koruyucu da olabilen al ocakları oluştu. "Negatif"i "pozitif" yaparak onu ona karşı kullanma, al basmasına karşı kullanılmakla kalınmadı, bu keşiften sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, al bayrak oluştu, Safevî Türk Devleti'nde olduğu gibi de al börk oluştu.



Bu şer güç, giderek yaşamın; doğum, evlilik ve ölüm dönemlerinde bir sembol oluşturdu ve “Al” yaşayan mitolojik bir obje oldu. Bu anlayış ve inanca katılanlar, ilk Alevi toplumsal yapılanmasına isim oluşturdu.

Bildiri metninde, tezde belirtilmiş olan hususlardan; iye, ak iye ve kara iye tanımları inanç sisteminin genel yapısı içerisinde kısaca açıklanmakta, Al Ruhı/Al Karısı bu kapsamda özellikleri ile tanıtılmaktadır. Bu tanımlamada, Türk kültür coğrafyasından Türkistan, Altaylar, Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkasya’dan al/kızıl bağlantılı örneklemeler yapılmaktadır. Al Ruhı’nun kara iye özelliği, doğum döneminin ilk gününde kırk basma-basilma şeklinde görüldüğü için, bu kavramın “insanlar ve bitkilerin kırkı”, “insanlar ve hayvanların kırkı” kapsamında al/kızıl bağlantılı incelenip, doğum döneminde olduğu gibi, evlilik ve ölüm dönemlerinde de kırk basmasının görüldüğü örneklerle kısaca izah edilmektedir.

Al Ruhı’nun, Al Ocağı oluşturmadan evvelki kara iye döneminde “kırklı anne” ve “kırklı bebek”le olan ilişkisi, ondan korunma ve onun zararından kurtulma yöntemleri açıklanarak, Al/Kızıl Ruhı’nun, iyesinin fonksiyonel özellikleri açıklanmaktadır.

Al Karısı’nın insanlar tarafından yakalanıp esir edildiği dönem, safhaları ile birlikte tanımlanmaktadır. Bu bölümde insanoğlu ile Al Karısı arasında yaşanabilen evlilik, aile oluşturup çocuk edinebilme hali ele alınıp, o dönemle ilgili yapılmış tespitlerden çıkarılmış sonuçlar, al/kızıl bağlantılı açıklanmaktadır.

İnsanoğlu tarafından esir edilebilen Al Karısı/Al Ruhı, Al Ocağı’na dönüşme süreci ve Al Ocağı’nın Al Ruhı’nun zararına karşı koruyucu özelliği irdelenmektedir.

Al/Kızıl Ruhı’nun esaretten kurtulması sonucunda, tekrar kendi kara iyeler âlemine dönmesi ve onu bekleyen akıbete dair olan halk inanmaları açıklanmaktadır.

2.Al/Kızıl Rengin Türk Kültüründeki Al Ruhı İle İlişkisi

Al Karısı’nın Ak İye özelliğinin kapsayıcı bir güç unsuru olarak düşmana karşı kullanışı, Türk kültür tarihinin hemen her döneminde; bayraklarda, sancaklarda, flama ve bürklerde, kofilerde, gelin tüllerinde yer alışı, örneklemelerle gösterilebilmektedir. Bu inanç kültürü resmiyet de kazanmıştı. Kızıl’ın

belirtilen özelliği ile resmî ideolojiye yansıtışının en bariz görüldüğü Türk devleti Safevîlerdir¹ (Musalı, 2018:18). Safevîler zamanından beri Safevî kelimesi olumsuz bir anlam vermez, olumlu anlamda kullanılır. Safevî şahları kendilerine “Kızılbaş Şahı” derlerdi. Ülkeleri için de “Kızılbaş Devleti” tanımı yapılırdı. Bununla birlikte, kızıl renginin Safevî Türk Devleti döneminde resmî dinin bir tezahürü olarak çıkmış olması, bu rengin Türk inanç tarihindeki derinliğini yok saydırmaz. Anadolu Türkmen aşiretlerinin Kızılbaş inançlı olmayanların da renk kültürlerinde kızılın önemli bir yeri vardır.



Mevcut verilerden yola çıkılarak, anılan sürekliliğin inanç sistemindeki yerinin, Şaman ayın bürkünün kızıl/al oluşu ile ilişkilendirilebileceğini söyleyebiliyoruz. (Harva, 2014: 394). Şamanın kutsama törenlerinde Şaman Babası ve Şaman adayının kafasında al/kırmızı ipek püsküllü olan ak başlıklar taktığı

¹ Şah İsmail tarafından 1501 yılında kurulmuş olan Safevî Devleti'nin asıl kurucu ve yönetici unsuru Kızılbaş Türk boylarıydı. Devlet, çoğu zaman bu topluluğun şerefine Kızılbaş Devleti diye isimlendirilmekteydi. (..) Şah İsmail'in ordusu başlıca olarak Türk Kızılbaş boylarının atlı birliklerinden oluşuyordu. (..) Yarı göçebe Kızılbaş beyleri, üst düzey bürokratlar, Şii din adamları ve diğer yerleşik feodaller toplumun hâkim sınıfını oluşturuyordu. (..) Safevî Devleti ve onu kuran ve geliştiren Kızılbaş oymaklarının şerefine “Kızılbaş Devleti”, Safevî padişahı ise “Kızılbaş Padişahı” diye tanımlanmaktadır.

Şah İsmail'in hâkimiyeti döneminde şeriatı dayalı yaşam tarzına sahip olan geniş halk kitleleri üzerinde Caferî Fıkhi'na dayalı olan 12 İmam Şiiliği dinî ideoloji olarak ilan edilmiştir. Zamanla Safevî yönetimi Sünniliğe karşı olduğu gibi, resmî Şiilik anlayışı ile bağdaşmayan Heterodoks İslâmî akımlara ve birtakım tarikatlarla karşı da mücadeleye başlamış, buna rağmen Safevî Devleti'nde resmî Şiilik anlayışının güçlü bir şekilde yerleşmesi uzun bir zaman almıştır. (Namiq Musalı, “Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler”, Kaşmir (Mavi Orkide Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi), İlkbahar 2018, 5(14), s.1-46).

olurdu. Hal bu olunca, kızıl/al renk, döneminin yaygın inanç sisteminde de yerini alabilmişti. Kızıl/al'ın birkaç bin yıllık tarihi bir derinliğe sahip olduğunu, Altaylar Türk kültür coğrafyasında yapılmış arkeolojik kazılardan ulaşılan verilerden de izah edilebileceği açıklanabilmektedir. Dmitry Vasilyev, al/kızıl'ın mitolojik ilişkilendirmesini Kızıl Koç ile yapmakta, bulgulardaki ilk Kırgız bayrağı veya flamasının al/kırmızı renkli olduğunu açıklamaktadır (Dmitry, 2017).

Al'ın bu özelliği, Türk kültürlü halkların halk inançlarında, doğum döneminde, kırklı anne ve kırklı bebeğin giysilerinde, evlilik dönemlerinde, keza gelinin giysilerindeki; kuşak, tül, kına, şal, gibi bazı özel giyim aksesuarlarında, murat almadan bu âlemden göçmüş kızların tabutlarına ve mezar taşlarına al/kızıl kurdele bağlanmasında görülebilmektedir (Kalafat, 2018: 120). Aynı zamanda, kutsal kabul edilen pir ağaçlara, ulu zatların mezar taşlarına al/kızıl kurdele bağlanmasında da görmek mümkün olmaktadır.

Türk kültür coğrafyasında, bilhassa Azerbaycan, Afganistan, Anadolu, Irak, Suriye, Balkanlar ve İran'da etnografyaya bu derece yansımış olması, Kızılbaş Türk aşiretlerinin yoğunluğu ile kısmen izah edilebilir (Sümer, 2001: 450).

Al/Kızıl renk bir ruhun temsilcisi iken, bu temsiliyet sosyal hayatın her safhasında dostunu düşmanına karşı koruyordu. Bu koruma, batını âlemden aldığı gücü zahiri âleme de yansıtılabiliyordu ve devletlerin resmî ideolojilerine de sistemin bir parçası olarak yansımıştı.

Özetle; “al/kızıl rengi, Türklüğün İslâmiyet'teki, Müslümanlığa girmeden evvelki dinlerinde yaşamakta olan yeşil renkten önceki kutlu rengi idi” denilebilir.

Buradan hareketle, Alevilik/Kızılbaşlık inancının kök hücrelerine bakılarak onun Türklüğün millî inanç sistemindeki yeri açıklanabilir. Kelimenin etimolojisi araştırmacıyı mitolojik döneme götürebilir.



Al/kızıl'ı muhakkak Alevilik/Kızılbaşlıkla ilişkilendirmek tek doğru olan mıdır? Al/kızıl bir inanç sistemi ise sadece Eski Türk İnanç Sistemi ile bağlantılı mıdır? Şurası muhakkaktır ki, Alevilik Kızılbaşlık'tan tamamen farklı değildir ve bu inanç âleminin bir boyutu da al/kızıl rengidir. Bu renk inanç sisteminin simgesi iken, Türk kültürlü halkların tarihleri ile adeta yaşıttır. Varlığını günümüze kadar sürdürmüş ve Türk kültür coğrafyasında halk inançlarında yaşamaktadır.

Bu güçlü inanç, Alevilik-Kızılbaşlık inancına getirilen diğer izahlardan daha az kuvvetli değildir.

Al/kızıl renk ile geceleri örtünmek, birçok deniz canlısını geceleri canlılara karşı koruyucu özellik taşıdığı ispat edilmiştir. Diplomasıye “kırmızı çizgiler”in, uluslararası ilişkilere “kırmızı bülten”lerin girmiş olması, kızıl/al'ın evrensel boyutu ve tarihî köklerinin derinliğini göstermeye yetebilir.

Kızılbaşlık/Kızılbaşlılık terimini Osmanlılar, Safevî taraftarlarının bağlılıklarını tanımlamak için kullanmışlardır ve terim dinî bir terimdir. Kızılbaşlık/Kızılbaşlılık coğrafyası ile Yeşilbaşlılık/Yeşil Sarıklılığın coğrafyaları tamamen farklı değildir. Zaman zaman taraflardan birisi dominant olmuştur. Kızılbaşlığın zaman zaman çıkıp batması tamamen yok olması anlamında değil, yeşilbaşlığın hâkim, baskın duruma gelmesindedir.

Kızılbaşlık, resmî ideolojinin ismi olarak bilinirken de mahiyetini din anlayışının özünden alıyordu. Kızılbaşlık resmî yapılanmaya ad olurken, yapılanma “araç”tı.

Bu noktada, kızıl’ın inanç sistemindeki inanç boyutu, inanç derinliği önem kazanır. Sünnî İslâm’daki “yeşil”in konumu da daha farklı değildir. Kızıl, kök hücrelerini Asya Türk coğrafyasından alıyordu. Yeşil ise Ortadoğu inanç coğrafyasının tezahür etmiş sembol rengi idi. Savaş, iki sembol renk ile ve fakat taşınıp getirilen inanç genleri ile yeni tanışılan dinin bir kısım genleri arasında idi. Taşınıp getirilenler genotiple taşınmışlardı. Gelinen coğrafyada tanışılan genler fenotip sonucu edinilmişlerdi.



Yeşil’in temsil ettiği inanç ne kadar baskın olur ise olsun, inanç kültüründe yaşayan genler yaşamaya devam edecekler ve uygun buldukları ortamda bir şekilde tezahür edeceklerdir.

Yeşilin hâkimiyetine sokulmuş bir al/kızıl, yeşilleşmez. Zira fenotip, genotipi tamamen yok edemez. Al/kızıl sürecinden geçmemiş yeşil, sayısal, yasal üstünlüğü ile dış yüzü yeşil, iç yüzü al/kızıl bir örtü oluşturur.

Osmanlı Türk Devleti’nin yıkılmasından yüz yıla yakın bir süre geçmesine rağmen, Kızılbaşlığın/Aleviliğin hâlâ yaşaması genetik dili ile açıklanabilir.

Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim ihtilafında İslâmî algılayış farklılığı izahımızda yer almamıştır.

Ahmed Yesevî’de, inanç kökeni farklılığına rağmen, inanç genlerinin yeni bir senteze ulaşmış halini görmek mümkündür.

Bizim irdelememiz ve karşılaştırmamız, inanç kurumlaşmaları itibariyle değildir. Biz Kızılbaşlık ve Sünni İslâm’ı, İslâmî inanç kurumlarına yüklenilen anlam itibariyle karşılaştırabilecek konumda değiliz. Biz, halk inançları-mitoloji bağlantılı ilişkilendirmeler yapmaya çalışıyoruz.

Sonuç

Alevilik ile Kızılbaşlığın aynı inanç yapısının farklı isimleri olduğunu, yaşayan halk inançları ile mitolojik döneme ışık tuttuğu döneme yapılan yolculukla doğrulamak mümkün olmaktadır.

Al Ruhü’nun, Alevilik inanç sistemi ile olan bağlantısı büyük ölçüde izah edilebilirken, sistemin içerisindeki yeri yeterince tespit edilememektedir.

Alevilik-Kızılbaşlığın Eski Türk İnanç Sistemi’ndeki yerine dair olan bulgular ak ve kara iyeler itibariyledir. Al/kızıl’ın Eski Türk İnanç Sistemi’nin sistematigindeki yeri de mevcut bilgilerle yeterince tespit edilememektedir. Al/Kızıl Ruhü’nun fonksiyonları ve önemine dair edinimler mevcut olmasına rağmen henüz yeterli değildir.

Alevilik/Kızılbaşlık ismi bu olmasa da Şamanizm kadar kadim ve onun kadar Türk kültür coğrafyasında ve Türk kültürlü halkların halk inançlarında kök salmıştır. Türk inanç tarihinde ve inanç coğrafyasında halk inancı seviyesinde kalmayıp, farklı düzeylerde de olsa resmî inanç sisteminin bir unsuru da olabilmiştir.

Alevilik/Kızılbaşlığın kapsamında yer alan bir hayli halk inancı, günümüz Alevi/Kızılbaş inançlı olmayan diğer İslam mezheplerinden Türk kesimin halk inançlarında bir şekilde yaşamaktadır. Bu tespit de Alevilik/Kızılbaşlığın Türk kültürlü halkların ortak inanç kültürleri ile Türk inanç kültürü tarihinin bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Aleviliğin kaynaklandığı isimlendirmelere dair olan diğer görüşler ve izahlardan, Al/Kızıl Ruhü inanç sistematiginin verileri daha zayıf değildir.

Kaynakça

- Musalı, Namiq (2018). “Şah İsmail’in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler”, *Kaşmir (Mavi Orkide Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi)*, 5(14), s.1-46).
- Harva, Uno (2014). *Altay Penteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Vasilyev, Dmitry (2017). “Runik Yazıtı, Kırgız Hükümdarlarının Damgasını Taşıyan Uytag Dikili Taşı”, *Altay Toplulukları Sempozyumu, Mesken-Aile ve Aile Değerleri (24-26 Temmuz 2017, İstanbul)*.
- Kalafat, Yaşar (2018). “Kırgızistan-Altay ve Batı Türkçelerinde Al/Kızıl Rengi”, *Türk Halkbilimi İnanç Araştırmaları-IV Mitoloji*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Sümer, Faruk (2001). “Karamanoğulları”, *İslâm Ansiklopedisi* c. 24., Ankara TDV Yayınları.

TÜRKMEN ATALARI VE DURDU ŞAİR

Turkmen Ancestors and Durdu Şair

İhsan KALENDEROĞLU*

Öz

Türkistan'ın en kadim ve en önemli coğrafyalarından bir olan Türkmenistan ve Türkmen halkı, İslamiyet sonrası dönemde başta Selçuklular olmak üzere Oğuz grubu Türk topluluklarının sözlü ve yazılı kültür mirasının korunmasında ve geleceğe taşınmasında büyük rol oynamıştır. 11. yüzyıldan itibaren atalarından aldıkları mirası İslam inancı ve değerleriyle birleştirerek Türk topluluklarının Anadolu'ya göç yollarında ve kendi aralarındaki mücadelelerinin kesişme noktasında yer alan Türkmenistan'da İslamiyet'in kabul edilmesi, mirasın sonraki nesillere öğretilmesi sürecinde Türkmen atalarının çok önemli bir yeri vardır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre soylarını Peygamber Efendimize ve Hz. Osman'a dayandıran Türkmen ataları diğer taraftan da dinî eğitimlerini Hoca Ahmet Yesevi'nin halifelerinden aldıklarını ifade etmişlerdir. Başta Korkut Ata, Süleyman Hakim Ata, Goçgar Ata, Gözlu Ata gibi pek çok ata temsilcisi yaşadığı dönemde önemli hizmetlerde bulunmuş, yetiştirmiş olduğu talebeleriyle atalık makamının devamını sağlamışlardır. Diğer yandan klasik Türkmen edebiyatının Mahtumkulu Firaki ile birlikte XVIII. yüzyıldaki en önemli temsilcileri arasında yer alan Durdu Şair de gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki yıllardan günümüze ata neslinin soyunun devamı olarak görülmektedir. Mahtumkulu'dan yaşça büyük olduğu ifade edilen ve çok kudretli bir şair olarak değerlendirilen Durdu Şair'in Hoca Ahmet Yesevi'nin inanç felsefesini yaşattığı düşünülen Gözlu Ata'nın soyundan geldiği, dolayısıyla yazdığı şiirleriyle de XVIII. yüzyıl Türkmen atalarının temsilcisi olduğu belirtilmektedir. Bu temel hususlar doğrultusunda tebliğimizde genelde Türkmen atalarından, özelde ise XVIII. yüzyıl Türkmen ata temsilcisi sayılan Durdu Şair ve şiirlerinden bahsedeceğiz.

Anahtar kelimeler: Türkmen ataları, Durdu Şair, Mahtumkulu, klâsik Türkmen edebiyatı

Abstract

Turkmenistan and Turkmen people, one of the most ancient and most important geographies of Turkestan, played an important role in the preservation of the oral and written cultural heritage of the Turkic communities, especially the Seljuks, in the post-Islamic period. Since the 11th century, the Turkmen ancestors have a very important place in the process of accepting Islam in Turkmenistan and teaching the legacy to the next generations. According to the information contained in the sources of the Prophet and the Prophet. The Turkmen ancestors, who were based on Osman, on the other hand, stated that they received their religious education from the caliphs of Hoca Ahmet Yesevi. Many ancestors representatives such as Korkut Ata, Suleyman Hakim Ata, Gochgar Ata, Gozlu Ata have provided important services during his lifetime and they have provided the continuity of the maternity authority with his students. On the other hand, with the Mahtumkulu Firaki of classical Turkmen literature, XVIII. Durdu Şair, who is one of the most important representatives of the century, is seen as a continuation of the lineage of the generation of ancestor from the time of his life and from the following years to

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkiye, ihsankalender@hotmail.com

the present. Durdu Şair, who is considered to be a powerful and powerful poet, was descended from Gözli Ata who was thought to have lived the philosophy of belief of Hodja Ahmet Yesevi. It is stated that it is the representative of the Turkmen ancestors. In accordance with these basic issues, our paper usually refers to the Turkmen ancestors and in particular to the XVIII. We will talk about Durdu Şair and his poems which are considered as the representative of the century Turkmen.

Keywords: Turkmen ancestors, Durdu Şair, Mahtumkulu, classical Turkmen literature

1.Giriş

Türkmenistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasından sonra Türkmen millî kimliğinin, kültürünün, inanç değerlerinin araştırılması, gelecek kuşaklara aktarılması konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar içinde en çok dikkatimizi çekenlerden biri de “Türkmen Ataları veya Ata Türkmenleri” hakkındaki araştırmadır. Bu bağlamda 1995 yılında Türkmen araştırmacılarından Sabır Orazgulu Oğlu ve Gözel Sarlı Gızı tarafından hazırlanan “*Türkmeniñ Meşhur Şahsiyetleri/Gözli Ata*” isimli çalışmada hem Türkmen atalarından, onların en önemli temsilcilerinden Gözli Ata ve onun hakkındaki rivayetlerden hem de diğer Türkmen atalarıyla, soylarını Hz. Osman'a dayandıran “Nesebname”den, bahsedilmektedir. Ayrıca, çalışmanın sonraki bölümlerinde 18. yüzyılda Türkmen atalarının en önemli temsilcisi sayılan ve klasik Türkmen şiirinin en önemli temsilcilerinden Durdu Şair hakkında geniş bilgilerle birlikte şiirlerinden örnekler yer almaktadır. Çalışmanın en önemli yönü, özellikle Türkmenistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra Türkmen ataları hakkında yapılan ilk bilimsel çalışmalardan birisi olmasıdır. Zira, Türkistan'da Hoca Ahmet Yesevi'nin yaktığı İslam meşalesinin Türkmenistan'a yansması sürecinde pek çok tarihî olay meydana gelmiş; Türkmen sahasında İslamiyet'in yayılması ve yaşatılmasıyla ilgili gerek Çarlık Rusya döneminde gerekse Sovyetler Birliği döneminde yapılan çalışma neredeyse yok denecek kadar azdır. Olanlar da ya yasaklanmış ya da ortadan kaldırılmıştır. 1990 yılından sonraki süreçte yukarıda belirttiğimiz hususların yanı sıra yapılan çalışmaların çok yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle Oğuz grubu Türk topluluklarının Anadolu'ya göçleri sırasında ve sonrasında Özbekistan başta olmak üzere, Türkmen şehirleri, Horasan bölgesi ve İran coğrafyasında yetişmiş pek çok önemli şahsiyet yer almakta olup bunlar hakkında yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu tespitler doğrultusunda genelde Türkmen coğrafyasında İslamiyet'i öğreten, İslâm ahlakını, iyi insan olmayı anlatan Türkmen atalarını, onların yaşamlarını ve

kimliklerini, özelde ise Hoca Ahmet Yesevi'den devraldıkları görevi, Mansûr Ata, Harezmlî Sa'îd Ata, Süleyman Hakîm Ata, Lokman Perende, Mevlana Celaleddin Rumî, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre gibi gelecek kuşaklara aktaran (Aydın, 2018: 343), 18. yüzyılda yetişen klasik Türkmen edebiyatı şairi Durdu Şair hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

2.Türkmen Ataları

Türkmen atalarının veya ata Türkmenlerinin geçmişiyle ilgili araştırmaların tarihi çok eski değildir. Türkmen kaynaklarındaki bilgilere göre Hoca Ahmet Yesevi'yle başlayan, Türkmen sahasında müridleri Süleyman Hakim Ata, Goçgar Ata, Gözlü Ata ve Durdu Şairle devam ettiği belirtilen süreçle ilgili özellikle Çarlık Rusyası ve Bolşevik dönemde hiçbir bilgiye rastlanmaktadır. Zira klasik Türkmen edebiyatının 18. yüzyılımı anlatan kaynaklarda dönemin en önemli şairleri arasında gösterilen ve Türkmen atalarının temsilcisi sayılan Durdu Şair'den pek bahsedilmemektedir. Bu durum özellikle Bolşevik rejimin, daha önceki çalışmalarımızda da vurguladığımız üzere, Türkmen kültürüne, edebiyatına ve manevi değerlerine uyguladığı izolasyon ve ötekileştirme politikasının bir sonucudur.

Genel itibariyle Türkmen atalarının seceresi hakkındaki bilgilere Hicri 530 yılında Hoca Ahmet Yesevi'nin dergâhında (astanasında) yazıldığı düşünülen "Nesepname" isimli eserde rastlanmaktadır. "Gözlü Ata" ile ilgili çalışmada nesepname ile ilgili şu bilgilere yer verilmiştir: "Tarihî kronolojik sıraya göre geçmişten haber veren eserlerin öğrenilmesi birçok ilmî konuyu aydınlatma noktasında, bilinmezlikleri çözmeye hususunda çok büyük önem arz etmektedir. Adı geçen "nesepname" de bu tespitler doğrultusunda yazılmıştır. Yani günümüze kadar gelen ilmî konulardan birini çözmede, bazı noktaları açıklığa kavuşturmada önemli bir görevi yerine getirmektedir. Çeşitli dönemlerde yaşamış raviler, yol göstericiler (güvâciler) ilim sahibi bilgili insanların adlarından başka da bu nesepnamede çeşitli zamanlarda gelip geçmiş hanlıklara ait han mühürlerinin beş tanesi basılmıştır. Secere, yani bu nesepname yazıldığında "Bütün tarih boyunca meşhurdur." denilmeye başlanmıştır. Eserin ön sözünde şöyle söylenmektedir. "Bu nesepname Türkistan'da Hoca Ahmet Yesevi'nin dergâhında hicri 530 tarihinde yazıldı." Geçmişten haber veren bu tarihî nesepnamenin sonunda ise "Türkistan şeyh ve sahip vilayetleri söylediler ki bu secere hak ve doğrudur. Şecere hakkında bilgi ve hüküm verenler, Sultansorani, İbnüddinkadı, Celaleddin Yesevi, Abdıbitgici, Seyitbitgici'dir.

Tanrıya kul, Muhammet peygambere ümmet ve çarıylara (dört halife) dost olanlar. Bu neseptamede şüphe yoktur. Eğer şüpheniz olursa, kıyamet günü Allah Teâla ve Kadı Peygamber şefaati olduğunda yüzünüz kara olacaktır. Yazanlar: Molla Şamuhmet Ata Halmirat oğlu, İbi Artıkmâmet, İbi Şamâm-met Ata, İbi Berdimuhmet Ata, İbi Gurbanmuhammet Ata” (Orazgılı vd. 1995, 15). Peygamber efendimiz ve dört halifenin soyu hakkında da bilgiler veren neseptamede hem Peygamber efendimizin hem de dört halifenin soyu “Kagıp oğlu”na dayandırılmaktadır. Yine bu neseptame ve Gızılbat’lı Mesut Ata’nın oğlu Agaöylü Ata’nın verdiği bilgilere göre Türkmen atalarının soyu Hz. Osman’a dayanmaktadır. Buna göre Hz. Osman’dan bugünkü Türkmen atalarına kadar şecere şöyledir:

Osman İbn Affan, onun oğlu Abdullaekber, onun oğlu Abdilmelik, onun oğlu Harun, onun oğlu Abdulcepbar, onun oğlu Abdilkahhar, onun oğlu Abdilla, onun oğlu Abdulkerim, onun oğlu Şahabeddin, onun oğlu Necmeddin, onun oğlu Magruf Ata, onun oğlu Davut, onun oğlu Hasan, onun oğlu Hüseyin, onun oğlu Kazıya/Kuzey Melik/, onun oğlu Mü’min, onun oğlu Bayezid/Bayezeddin Bistami/, onun oğlu İsa Hoca, onun oğlu Ali Hoca, onun oğlu Bedir Ata, onun oğlu Sedir Ata, onun oğlu İsgender Ata, onun oğlu Yahya Ata, onun oğlu Kaysar Ata, onun oğlu Mırat Ata, onun oğlu Süleyman Ata, onun oğlu Muhup Ata ve Sücüklik Ata, Muhup Ata’nın oğlu Hasan Ata/ Hasan Ata tarikatin başında bulunur; problemleri çözerdi. Bu sebeple ona Gözli Ata adını verdiler. Bundan sonra ise sırayla Sücüklik Ata, onun oğlu Hekim Ata/Gul Süleyman Bakırğani ve Goçgar Ata. (Orazgılı vd. 1995, 17)

Türkmen atalarının soyunun Hz. Osman’a dayandığını ifade eden ve tebliğimizde hayatı ve şiirleri hakkında geniş bilgiler vereceğimiz Durdu Şair bir dörtlüğünde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Ata Türkmen aslın sorsañ Arapdır,
Şol sebepten ata Türkmen at aldık
Düyp babamız hezreti Osman bolupdır,
Şol sebepten ata Türkmen at aldık (Orazgılı S. 2005, 5).

Türkmen atalarının soyunun Hz. Osman’a dayandırılması ve Hoca Ahmet Yesevi’nin dergahından Sülayman Hakim Ata, Gocgar Ata ve Gözli Ata’ya (Hasan Ata) bağlanması sonraki süreçte ise birçok temsilcinin yetişmesi, hem neseptameye hem de anlatılan pek çok rivayete, keramete dayanmaktadır. Hoca Ahmet Yesevi Hazretleri İslam’ı Türkistan coğrafyasında anlatmak ve

yaymak için dergâhında yetişmiş, keramet göstermeye meyilli halifelerinin her birine âdeta yol vererek onları farklı coğrafyalara göndermiştir. Bunlardan Goçgar Ata, Kesearka'ya, Süleyman Hakim Ata, Konrat/Ürgenç, Gözlü Ata da (Gul Geday) Balkanabat bölgesine gönderilmiştir. 12. yüzyılın başlarında gerçekleştiği düşünülen bu görevlendirmelerden sonra Türkmenler arasında “Atalık” makamı hiçbir zaman önemini kaybetmeden günümüze kadar devam etmiştir.

Türkmen Sovyet Ansiklopedisinin 1. Cildindeki bilgiye göre “Atalar Türkmen tayfalarından olup, Türkmenistan’ın pek çok bölgesinde yaşamışlardır. Özellikle 17 ve 18. yüzyılda Türkmen atalarının Mangışlak’ta, Balkan dağlarının eteklerinde, Gürgen ve Etrek boylarında Göklen ve Yomut tayfalarıyla karışık olarak yaşamışlardır. 19. yüzyılın başlarında atalar, komşuları olan Türkmen boyu Yomutların saldırmasıyla Hive Hanlığına doğru göç ederek Türkmenistan’ın doğusundaki Gızılbat, Tecen, Sarags bölgesine, diğer bir grup ise Demirgazık, Atayab ve Hanyab boylarına yerleşmişlerdir. 19. Yüzyılın ortalarında Hive Hanlığı bünyesindeki Türkmen atalarının bir kısmı Darganata ve günümüz Karakalpak bölgesine göç etmişlerdir. Genel olarak çiftçilik ve hayvancılık yaparak geçimlerini sağlayan Türkmen ataları günümüzde Türkmenistan’ın Gızılbat, Tecen, Sarags, Merv, Sakarçege, Darganata şehirleriyle, Karakalpakların Dörtgöl, Hocaili, ve Biruni civarlarında yaşamaktadırlar (Orazguli vd. 1995, 5).

3.Durdu Şair

18. yüzyıl klasik Türkmen şiiri denildiğinde Mahtumkulu Firaki ile birlikte ilk akla gelen ve onunla aynı mahfillerde yetişen, yaşayan, Gözlü Ata’nın ve Türkmen Atalarının bu yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak gösterilen Durdu Şair hakkında kaynaklarda yeterince bilgiye rastlanamamaktadır. Özellikle Bolşevik dönemde yazılan Türkmen edebiyatı tarihi kitaplarını incelediğimizde başta Mahtumkulu olmak üzere, Azadi, Andelip, Gaybi, Mağrufi, Şabende gibi pek çok şairi görmememize rağmen Durdu Şair’den ne hikmetse ya sadece ismini vermek suretiyle ya da kısaca biyografisinden bahsedilerek âdeta geçiştirilmiştir. Bu durumun temel sebebini yukarıda belirtmiştik. Türkmenistan’ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasından sonra özellikle Durdu Şair gibi manevi yönü ve Türkmen kimliğini ön plana çıkaran şairlere daha çok yer verilmiş, bu şairlere uygulanan ötekileştirme politikalarına bir yönüyle son verilmiştir.

Türkmen edebiyat tarihiyle ilgili kaynaklardaki bilgilere göre Mahtumkulu'dan yaşça 10-12 yıl büyük olan, Dövmemmet Azadi'yle aynı yaşlarda olduğu tahmin elden Durdu Şair, Balkan ve Etrek civarındaki bir köyde doğmuş; Türkmenlerin Ata tayfasının "Miminler" boyundandır (tîre) (Atayev, 1986: 287). Yaşadığı dönemde kendisine "şih" lakabı da verilen Durdu Şair'in 6 kardeşi bulunmaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz şekilde, Türkmen Atalarının en önemli temsilcileri arasında gösterilen Gözlü Ata'nın soyundan 15. kuşak olduğu, Balkan vilayeti ve çevresinde yaşadığı, özellikle 18. yüzyılda İslamiyet'in yayılmasında gerek şiirleriyle gerekse âlimliği ile çok büyük katkısının olduğu belirtilmektedir. Saragt şehrinde yaşayan Aman Emirova adlı bir kişinin elindeki şecerede de Durdu Şair'in soyu ve ataları hakkında şu bilgiler yer almaktadır: Durdu Şair'in dedesinin adı Babış, babasının ise Gara Heyran (Hayran)'mış. Şecerede Gara Heyran'ın Annadövmlet, Durdu Şih (Şair), Veli Ata isimli üç oğlu olduğu, Durdu Şair'in ortanca çocuk olduğu belirtilmektedir. Şecerede kız çocuklarına yer verilmediği dikkate alındığında 6 kardeş oldukları ifade edilince 3 kız kardeşinin de olduğu anlaşılmaktadır. Şecerede anlaşıldığına göre Durdu Şair'in babasından, yaklaşık 250 yıl içinde, yakın döneme kadar 9-10 kuşak gelip geçmiştir (Atayev, 1986: 287-288). Bir başka şecerede ise Durdu Şair'in 7. kuşak torunu olan Cuma Hoca'nın verdiği malumatlara göre, şairin neslinde 150 aile kurulmuş olup bunlar daha çok, Aşkabat, Tecen, Babadayhan, Yeni Yol kolhozunda yaşamaktadırlar. Türkmenistan dışında ise Karakalpak ve Darganata'da 7-8 aile vardır. Cuma Hoca'daki şecereye göre Durdu Şair'in Gara Heyran'ın oğlu olduğunu ispat eden şu bilgilere rastlanmaktadır: "Durdı Şih, onun oğlu Sadık Şih, onun oğlu Amanarap Şih, onun oğlu Nepes Şih, (onun iki kızından 6 oğlu olmuş, bunlar: Deli Şih, (Sâhetgûlı), Gökbörük Şih (Tarandurđı), Gılıçnazar Şih, Amanarap Şih, Durdı Şih (Durdu Şair'in adı verilen) ve Alpan Şih. Nepes Şih'in ikinci hanımından olan Amanarap Şih'in oğlu Meret Şih, Onun oğlu Amanarap Şih (Üçüncü kez ad verilen), onun oğlu da şeceriye tutup kayda geçen ve veren Cuam Hoca'dır (Orazgûlı vd. 1995, 88). Yaklaşık 70 yıllık ömrünün büyük bir kısmını Balkan, Etrek, Garrıgala şehirleri ve çevresinde geçiren Durdu Şahir'in mezarı Balkan Dağı'nın güneybatı eteğindeki "Ogıanlı"dadır.

Hayatı hakkında kısa bilgiler verdiğimiz Durdu Şair, özellikle Dövmemmet Azadi ve Mahtumkulu'yla birlikte dönemin edebiyat mahfilinin en önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Onun özellikle Mahtumkulu'yla birlikte, atışma, muamma çözme sanatının en önemli örneklerini vermesi gerek

Türkmen edebiyatı için gerekse Anadolu sahası Türk halk edebiyatı açısından büyük önem taşımaktadır. Bu muamma örnekleri her iki şair arasında karşılıklı olarak devam etmiştir. Örneğin, “*Habar ber-Şeyledir*” şiirinde dörtlükle soruyu soran Mahtumkulu cevap veren Durdu Şair iken, “*Donun Kim Biçdi?*” şiirinde Durdu Şair sorarken Mahtumkulu cevap vermiştir. Her iki şiirden de ilk ve son dörtlüklerdeki soru-cevap kısmını vermekle yetiniyoruz.

Habar Ber- Şeyledir!

Mahtumkulu:

O nämedir, yaşıl-gızıl övüsyän?
O nämedir, ayağı yok tovusyan?
O, nämedir, yedi derya bövüsyän?
Şahır bolsañ, şondan bize habar ber!

Durdu Şair:

O ekindir, yaşıl-gızıl övüsyän,
O yılandır, ayağı yok tovusyan,
O balıkdır, yedi derya bövüsyän,
Bizden salam bolsun, covap şeyledir. (Orazgılı vd. 1995, 105)

Toplam altı soruluk dörtlük ve cevaptan oluşan şiirin son soru-cevap dörtlükleri de şöyledir:

Mahtumkulu:

O nämedir, toprak üste sürünmez?
O nämedir, adamlara görünmez?
O, nämedir, hiçbir dona bürenmez?
Şahır bolsañ, şondan bize habar ber!

Durdu Şair:

Erenlerdir, zelil bolup sürünmez,
Ol beladır, adamlara görünmez,
Yalan gürrün hiçbir dona bürenmez,
Bizden salam bolsun, covap şeyledir. (Orazgılı vd. 1995, 106)

“Donun Kim Biçdi? Şiirinin ilk ve son dörtlüklerinde Durdu Şair, Mahtumkulu’ya sormuş, Mahtumkulu da ona şöyle cevap vermiştir:

Donun Kim Biçdi?

Durdu Şair:

Bizden salam, Magtımğulı ussada,
Atamız Adamıñ donun kim biçdi?
Dumanlı seriñe gurban bolalı,
Bu cümle melayık meyni kim içdi?

Mahtumkulu:

Bizden covap bolsun Durdı Şahıra,
Cebrayıl getirdi, rızvanlar biçdi,
Gudrat bilen şol şeytanıñ şerbetin
Adam ata bilen Hov ene içdi. (Orazgulı vd. 1995, 107)

Aynı şekilde altı soruluk dörtlük ve cevaptan oluşan şiirin son dörtlüğünde Durdu Şair Mahtumkulu'ya şöyle seslenmiştir:

Durdu Şair:

Bil, nirde yaratdı Sakar dovzahı?
Niçe guyusu bar, niçe bulağı,
İçinde bir yılan nedir soragı,
Gudrat bilen ol mar kime dolaşdı?

Mahtumkulu:

Yedi kat yerde kılmış Sakar dovzahı,
Veyildir guyusu, sıccın bulağı,
Harış yılan gıbatkeşdir soragı,
Yalançı, zınahor, ogra dolaşdı. (Orazgulı vd. 1995, 108)

Türkmen edebiyatı araştırmacılarından Māti Kösäyev'in 1959 yılında Aşkabat'ta, Türkmenistan Devlet Neşriyatı yayınları arasında çıkan "Magtımğulı Hakında Halk Rovayatları" adlı çalışmada, Durdu Şair hakkında da bir rivayette şairin Mahtumkulu'yla yakınlığı şöyle ifade edilmektedir:

"Türkmen'in Ata boyundan Durdu Şair, Dövletmemmed Azadi'yle aynı yaşlarda olup Etrek boylarında yaşamıştır. Mahtumkulu'nun gençlik dönemlerinde Durdu Şair'in onun şairliğine gücü yetmezmiş. Kimi zamanlar atışır-larmış. İlk kez bunlar koşma atışması yaptıklarında, Mahtumkulu, bir harfte yanılıyor. Bu durumu gören Azadi:

- Onunla atıştıktan sonra benimle de atış deyince, Mahtumkulu tabşırıyor. Mahtumkulu Durdu Şair'e ikinci kez muamma soruyor ama Durdu Şair gereken cevabı veremeyince Mahtumkulu'nun kendisi cevap vermiş. Bu durumdan sonra Mahtumkulu'nun şairlik gücüne Durdu Şair de boyun eğmiştir (Kösäyev, 1959: 28). Mahtumkulu her ne kadar Durdu Şair'den güçlü bir şair olsa da ona olan hürmeti ve saygısı ve ilgisi hiç eksilmemiştir. Onun Gözlü Ata'nın soyundan olduğunu, Türkmen Atalarının temsilcisi olduğunu bile Mahtumkulu "Bizen Salam Bolsun Durdu Şahıra" isimli koşmasında:

Sen Gözli Ata bolsañ, biz Gerkez ili,
Çöl yerde gezip sen, yad edip ili. (Atayev, 1986: 288)
dile getirmiştir.

Durdu Şair'in şiirlerinin konuları genel itibariyle tasavvufi içerikli olup Mahtumkulu!yla atıştığı şiirlerinin dışında Türkmenistan Golyazmalar (El-yazmaları) Enstitüsünde kayıtlı 6-7 koşması dışında kayıtlı şiiri bulunmamaktadır (Atayev, 1986: 292). Ancak onun edebi mirasını oluşturan koşma tarzındaki şiirlerinin sayısının üç-dört yüz civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu şiirlerin el yazma nüshası şu ana kadar tespit edilebilmiş değildir. Onun şiirlerinin sayısı şu an itibariyle her ne kadar az gibi görünse de şiir anlayışı hakkında yorum yapmamıza yardımcı olmaktadır. Özellikle "Cay Bolar, Bet Hıyaldan El Göter, Galdı, Halımdan Meniñ, Meniñ, Zülpi-Tarım, Gelin, Akcagül, Bendeniñ, Biter Bir Gün" (Orazgulı vd. 1995, 103) adlı şiirlerinde manevi aşkın yanı sıra, bu dünyanın gelip geçiciliği, insanların riyakârlığı, vefasızlığı vurgulanmıştır. Şiirlerini genelde koşma tarzında yazmış olup, yaşadığı devrin tarihî ve siyasi olaylarını, Türkmen halkının içinde bulunduğu sosyal durumu, Türkmen kültürünün önemli kodlarını, açık, anlaşılır bir dille yansıtmaya çalışmıştır. Ayrıca onun hakkında -yukarıda da bahsettiğimiz üzere ölümünden sonraki 7. kuşak olan torunu Cuma Hoca tarafından anlatılan bazı rivayetler de mevcuttur.

4.Sonuç

Türkistan coğrafyasında Hoca Ahmet Yesevi'yle yakılan İslam meş'alesi, gerek Yesevi dergahında yetişen Süleyman Hakim Ata, Goçgar Ata ve Gözlü Ata ile gerekse sonraki yüzyıllarda Durdu Şair gibi ataların desteği ile Türkmen sahasında da yanmaya devam etmiştir. Soylarını birtakım tespitlerle Hz. Osman'a dayandıran Türkmen atalarının, yüzyıllarca bu coğrafyada

Müslümanlığın yaşatılmasında, sonraki nesillere öğretilmesinde çok önemli katkıları olmuştur. Bu atalar içinde 18. yüzyıl klasik Türkmen edebiyatı temsilcilerinden Durdu Şair'in de ayrı bir yeri vardır. Çünkü Durdu Şair, Türkmen Atalarının en önemli temsilcileri arasında gösterilen Gözli Ata'nın (Hasan Ata) soyundan gelmektedir. Durdu Şair hakkında elimizdeki mevcut kaynaklar doğrultusunda birtakım tespitler yapsak da onun şiirlerindeki derinlik, örtülü anlatım, sanatlı söyleyiş üzerinde durulması gereken önemli hususlardır. Bu anlamda bağımsızlığının 27. Yılı'nı kutlayan Türkmenistan'da Türkmen Ataları ve onların temsilcilerinden Durdu Şair gibi şahsiyetlerin gelecek kuşaklara öğretilmesi büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Türk dünyasında öne çıkan atalık makamıyla diğer Türk topluluklarındaki atalar kültürle ortak bir projede ele alınarak bilimsel ve akademik ölçütlerle hazırlanmış çalışmaların yapılması büyük önem arz etmektedir.

Kaynaklar

- Aydın, O. (2018). "Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri'nin Günümüz Halk Şairleri Üzerindeki Etkisi". *Hacı Bayram-ı Velî*, Editör: İbrahim Ethem Arıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Atayev, K. (1986). *XVIII. Asır Türkmen Edebiyatı*. Aşkabat: Mağarif Neşriyatı.
- Kösayev, M. (1959). *Magtimgülü Hakında Halk Rovayatlari, "Durdı Şahir"*. Aşkabat: Türkmenistan Dövlət Neşriyatı.
- Orazgılı, S., Sarlı G. (1995). *Türkmeniň Meşhur Şahsiyetleri "Gözli Ata: Rovayatlari, Goşgular"*. Aşkabat: Ruh Yayınları.
- Orazgılı, S., (2005). *Gözli Ata Kitabı, Tarihü Maglumatlar ve Rovayatlari*. Aşkabat.

ALEVİ BEKTAŞI ŞİİRLERİNDE KULLANILAN SEMBOLLERE DAİR BİR İNCELEME

A Study Regarding The Symbols Used In Alevî Bektashi Poetry

Filiz KALYON*

Öz

Tasavvufi düşünce üzerine kurulmuş olan Alevî Bektaşî şiir geleneği, 13. yüzyıldan itibaren gelişim göstermiştir. Allah, Hz. Muhammed (sav) Hz. Ali, doğruluk, ibadetin tasavvufi boyutu, iyilik, gibi kavramların ele alındığı alevî Bektaşî şiirlerinin şairleri, özellikle ehl-i beyt sevgisi ve kerbela hadisesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu şiirlerde, ehl-i beyti sevmek ve onu sevenlerin sevilmesi, sevmeyenlerden uzak durulması anlamına gelen tevella ve teberra kavramları, on iki imamın özelliklerini belirterek onlara dair menkıbeleri, kerametleri anlatmak öncelikli olarak ele alınan konulardandır. Bu konuları işlerken bazı benzetme öğeleri kullanılmış olup, şairlerin kullandıkları bu öğeler zamanla sembol haline gelmiş ve birçok şairin şiirinde yer verdiği özel kelimeler olmuştur. Bir çok şairin eserinde görülen bu sembollerin sadece benzetme yönü kullanılmamış, tarihi, sosyal ve kültürel özellikleri de şiirlere yansımıştır. Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Kaygusuz Abdal, Seyyid Nesimi, Abdal Musa gibi alevî Bektaşî şiirler kaleme almış olan şairlerin şiirlerinde bu sembollerin birçoğunu görmek mümkündür. Ele aldığımız bu incelemede, şiirlerde kullanılan bazı sembollere değinmek ve bu sembollerin şiirlerde kullanılış şeklini göstermek istedik. Bu sembollerin farklı anlamlarının da ele alındığı çalışmamızda kullanılan kelimelerin tarihi, sosyal ve kültürel boyutunu da incelemeye dikkat ettik. Kısaca bu çalışmaya, Alevî-Bektaşî şiirlerine dair bir kelime tanıma incelemesi de diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Alevilik, Bektaşî, şiir, sembol

Abstract

Alevî Bektashi poem tradition, which is set on mystical belief (tasavvuf), has evolved as from the 13th century. The poets of the Alevî Bektashi poetry which discussed concepts such as Allah, Prophet Mohammed, Prophet Ali, truth, the mystical aspect of worship, goodness, has concentrated especially on Ehl-i Beyt love (people of prophet Mohammed's house) and the Karbala incident. In these poems, Tevella and Teberra concepts, which mean to love ehl-i beyt and whom that loves ehl-i beyt and to stay away from those who are not in love with ehl-i beyt, telling legends and sagas about the twelvers by pointing out their attributes are from the subjects that are discussed of first priority. While processing these subjects, some simile items has been used and these items which were used by poets, became symbols over time and got to be special words which take place in many poets' poems. Not only the simile aspect was used of these symbols which are seen in many poets' poems, but also their historical, social and cultural aspects were seen in poems. It is able to see various of these symbols in the poems of the poets, who wrote up Alevî Bektashi poems, such as Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Kaygusuz Abdal,

* MEB, Polatlı Şehit Seher Yaşar Anadolu Kız İHL, Türkiye, kalyonfiliz@gmail.com

Seyyid Nesimi, Abdal Musa. In this study we have approached, we wanted to mention some of the symbols which are being used in poems and show the style of use of them in the poems. In our study, which also discussed these symbols' different meanings, we also paid attention to analyze the historical, social and cultural aspects of the words which have been used in the study itself.

Keywords:Alevi Bektashi Poems, Symbol

1. Giriş

Tasavvufi düşünce üzerine kurulmuş olan Alevî Bektaşî şiir geleneği, 13. Yüzyıldan itibaren gelişim göstermiştir. Allah, Hz. Muhammed (sav) Hz. Ali, doğruluk, ibadetin tasavvufi boyutu, iyilik, gibi kavramların ele alındığı Alevî Bektaşî şiirlerinin şairleri, özellikle Ehl-i Beyt sevgisi ve Kerbela hadisesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu şiirlerde, Ehl-i Beyti sevmek ve onu sevenlerin sevilmesi, sevmeyenlerden uzak durulması anlamına gelen tevella ve teber-ra anlayışını, on iki imamın özelliklerini belirterek onlara dair menkıbeleri, kerametleri anlatmak öncelikli olarak ele alınan konulardandır. Bu konuları işlerken bazı benzetme öğeleri kullanılmış olup, şairlerin kullandıkları bu öğeler zamanla sembol haline gelmiş ve çoğu şiirde yer verilen özel kelimeler olmuştur. Birçok şairin eserinde görülen bu sembollerin sadece benzetme yönü kullanılmamış, tarihi, sosyal ve kültürel özellikleri de şiirlere yansımıştır. Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Kaygusuz Abdal, Seyyid Nesimi, Abdal Musa gibi Alevî Bektaşî kültürüne dayanan şiirler kaleme almış olan şairlerin şiirlerinde bu sembollerin birçoğunu görmek mümkündür. Ele aldığımız bu incelemede, şiirlerde kullanılan sembollerden beş tanesine değinilmiş olup, bu sembollerin şiirlerde kullanılış şekli ele alınmıştır. Abdal, kırklar meclisi, deve-deveci, ay ve elma sembollerinin anlatıldığı bu çalışmada, kelimelerin ortaya çıkış hikayeleri ve şiirlerde görülen farklı kullanım şekilleri incelenmiş olup, bu kelimelerin tarihi, sosyal ve kültürel boyutuna dikkat çekilmiştir.

Aşağıda belirtilmiş olan abdal, kırklar meclisi, deve-deveci, ay ve elma sembolleri, farklı dönem şairlerinin şiirleriyle şu şekilde örneklendirilmiştir:

2. Abdal

İslam Ansiklopedisi'nde "Tasavvufi ve İslami edebiyat alanlarında kullanılan bir terim" başlığıyla belirtilmiş olan abdal kelimesi, aynı eserde "Dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayın ve ricalü'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sufi veya erenler için kullanılır." (Uludağ, 1988: 59) şeklinde açıklanmıştır.

İlk olarak XII-XIV. yy da yazılmış olan İran metinlerinde rastlanan ve “derviş” manasında kullanılmış olan bu kelimenin, sonraki dönemlerde, daha çok “serseri, meczup, dilenci derviş” manalarında kullanıldığı görülmüştür. Bu manaya bağlı olarak bahsedilen dervişlerin saçlarını, kaşlarını, bıyıklarını usturayla tıraş ettirdikleri, davul ve dümbeleklerle, sancaklarla toplu halde gezen Şii-Batını topluluklar oldukları belirtilmiştir. (Özmen, 1998: 497)

Alevî Bektaşî kültüründe kullanılan abdal ifadesi bazı kaynaklarda “ Peygamber soyunun kölesi anlamına gelen” (Aydın, 99/10: 154) abd-ı âl terkininin kelimeleşmiş hali olarak kullanılmaktadır.

Dünyada gerçekleşen birçok olaya yön verdiklerine inanılan Abdallar farklı özellikleri ve güçlerine göre çeşitli şekillerde isimlendirilirler. “Bunlar kutb, imaman, evtâd, efrâd, abdâl, nucebâ, nukebâ vb. dir.” (Aydın, 1999/10: 154)

XIV. Yüzyılın başlarından itibaren Anadolu’da artış gösteren abdal lakaplı dervişlerin, XVI. yüzyıla gelindiğinde Bektaşiliğin kuvvetlenmesiyle Hacı Bektaş-ı Veli’yi büyük bir veli olarak kabul ettikleri ve bu dönemden sonra genel olarak Bektaşî abdalları olarak isimlendirildikleri anlaşılmaktadır.

Abdal kelimesi Alevî-Bektaşî şiirlerinde, genellikle “baş açık yalın ayak “ sıfatlarıyla birlikte kullanılmış, bu ifadeyle, Kerbela hadisesine, dolayısıyla da bu hadise esnasında Ehl-i beyt mensuplarının kızgın güneş altında “baş açık ve yalın ayak esir düşmesi” (Özdemir, 2014:73) ve bu şekilde yürütülmelerine atıfta bulunulmuştur:

Men hasan hulk-ı Rızânun bir muhibb-i âliyem
Hamdulillah kim hasedle kibr idenden hâliyem
Şâh Hüseyin-i Kerbelânun baş açık abdâliyem
Kıblegâhımdur Muhammed secdegâhımdur ‘Alî

Hatâyî (Cavanşir, 2006: 424)

Merd-i meydân şîr-i yezdân ‘aşkına rahm it bana
Pâ-bürehne baş açık abdâlun oldum ‘Alî

Zâtî (Tarlan, 1970: 404)

Abdal dervişlerin saçlarını, kaşlarını ve bıyıklarını tıraş ederek üstlerindeki elbiseyi çıkarmaları ve dümbeleklerle gezmeleri, kimi şiirlerde Leyla ve Mecnun hikayesinin baş kahramanı olan Kays’ın perişan haline ben-

zetilmiş, bazen de dünya nimetlerinden vazgeçip zühd yolunu seçen İbrahim Edhem hazretlerinin durumuyla özdeşleştirilmiştir:

Kaysveş sahralara düşdüm çok ef'ân eyledüm
Soyunup abdalveş kendimi 'uryân eyledüm
Dertli (Onay, 1928: 49)

İbni Edhem gibi tâc-ı tahtını terk eyleyüp
Soyunup abdâl olan hünkâr-ı 'aşka essalâ
Niyazî Mısrî (Erdoğan, 1998: 210)

3. Kırklar Meclisi

Kırk sayısının, kültürel alandaki kullanımı çok eskilere dayanmaktadır. Gerek dini, gerekse din dışı bir çok hususta kırk sayısına rastlamak mümkündür. Doğum, evlenme törenlerinde kullanılan kırk gün tabiri, masal, büyü, cinler ve perilere dair anlatılarda da sıklıkla kullanılan bir ifadedir. Hz. Muhammed'e (sav) peygamberliğin kırk yaşında verilmiş olması, Mehdi'(as)nin kırk yaşındayken dünyaya incek olması ve kırk gün dünyada kalacak olması, tasavvuftaki dört kapı kırk makam görüşü, peygamberimizin belli hadislerinin kırk sayısı ile sınırlandırılmış olması gibi hususlar, kırk sayısının İslam dininde farklı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Sadece İslam dininde değil, farklı din ve kültürlerde de kırk sayısını görmek mümkündür. "Hristiyanların büyük perhizi kırk gündür. Halveti dervişleri de aynı şekilde oruç ve çilelerini kırkar gün yaparlar." (Haslok, 2000: 87)

Alevî-Bektaşî kültüründe ise "Hz. Ali'nin başkanlık ettiği, içlerinde Hz. Fatma ve Selman'ın da bulunduğu kırk kişinin meclisine kırklar meclisi denilir." (Özkırımlı, 1985: 373) İnanışa göre Hz. Muhammed (sav) bu meclise sonradan katılmıştır. Alevî-Bektaşî şiirlerinde kullanılan kırklar meclisi ifadesi engür(üzüm) kelimesi ya da nüş etmek(içmek) ifadesiyle birlikte kullanılır. Bu kullanımın dayandığı inanış şu şekildedir:

Hz. Muhammed (sav) Miraçtan dönerken bir topluluğa rastladı. Topluğa katılmak istedi. Kim olduğunu sorduklarında peygamber olduğunu söyledi. Bu cevap üzerine onu aralarına almak istemediler. İsmi söyledi, yine aynı sonucu aldı. Son olarak ben fukara-i miskinim dediğinde aralarına aldılar. Hz. Muhammed(sav) onlara kim olduklarını sorduklarında ise "biz kırklarız, birimiz hepimiz, hepimiz birimizdir." (Aslanoğlu, 2001) cevabını aldı. Ardından meclise son katılan Selman-ı Farisinin verdiği bir üzüm tanesini ezerek bu

taneden bir maşrapa dolusu üzüm suyu çıkardı. Mecliste bulunanların hepsi bu üzüm suyundan içince kendilerinden geçti ve semaha başladı. “Törenlerde içilen dem ve dönülen semah buna dayanmaktadır. “ (Aslanoğlu, 2001) bu semah esnasında Hz. Muhammed’(sav) in abasının yere düştüğü ve meclistekiler tarafından kırk parçaya bölünerek pay edildiği belirtilmektedir.

Hz. Muhammed (sav) in bu mecliste Selman-ı Farisiden alarak ezdiği ve meclistekilere dağıttığı üzüm suyu Alevî-Bektaşî şiirlerinde şu şekilde geçer:

Hâdimü’l-fakr oldu Ahmed ezdi engür şerbetin
Kırklar ânı nûş kıldı Mustafâ’nun’aşkına

Nesîmî (Ayan, 2002: 670)

Alçağa indirmiş özini
İder Hakka niyâzını
Kırklar ile bir üzümü
Yiyen Murtazâ’Alîdür

Hatayî (Özmen, 1998: 172)

Peygamber Efendimizin kırklar meclisinde bulunuşu ve bu meclisin uhrevi olarak aynı kaynaktan geldiği inancı şiirlerde şu şekilde geçmektedir:

Muhammed ‘Alînün kıldığı da’vâ
Yok meydânı degül var meydânıdır
Muhammed kırklara niyâz eyledi
Er meydânı degül kâr meydânıdır

Abdal Musa Sultan (Özmen, 1998:206)

Kırklar özin bir araya koydılar
Anlar cenâzesin susuz yudılar
Ruhiyi gördin mi görmedün didiler
Çek çevir kendini ser meydânıdır

Abdal Musa Sultan (Özmen, 1998:206)

4. Deve ve Deveci

Alevî-Bektaşî şiirlerinde kullanılan bir diğer sembol de deve ve deveci hadisesidir. Hz. Ali’nin şehit edilmesinden sonra yaşanan bir olaya dayandırılan deve sembolü, İslam kültüründe farklı alanlarda görülmüş bir unsurdur. Cebrail’(as) in Hz. Ali’ye sattığı ve ardından on katı değerine geri aldığı deve rivayeti, Bedir savaşı sonrasında Hz. Ali’ye düşen ganimetin deve olması, Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında yaşanan cemel(deve) vak’ası gibi du-

rumlar, deve sembolünün, İslam kültüründe görülme şekillerine örnek teşkil edecek mahiyettedir. Bunlardan en önemlisi de, Alevî-Bektaşî şiirlerinde kullanılan ve Hz. Ali'ye atfedilen deve-deveci hadisesidir. Bu hadise şöyle anlatılmaktadır: “ Vilayetnamelere ve menakıbnamelere göre Hz. Ali bir gün Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırır ve şöyle der: “Yarın sabah bir pir gelecek, bu pirin arkasında bir deve ve üzerinde bir tabut bulunacak. Bu pire dikkat edin, o beni Muhammed'in yanına götürecektir.” Bu sözleri söyledikten sonra gözlerini yumar. Hasan, Hüseyin beraberce piri beklerler. Bir zaman sonra pir gerçekten de çıkagelir. Hasan ve Hüseyin pirin getirdiği kefenle Hz. Ali'yi tabuta koyar, deveye yüklerler, pir deve ile yoluna koyulur. Hasan ve Hüseyin pirin bu tabutu nereye götüreceğini merak ettiklerinden peşine düşerler. Pir bunların fazla yorulduklarını görünce yüzündeki örtüyü kaldırıp Hasan ve Hüseyin'e güler bir yüzle görünür. Hasan ve Hüseyin Hz. Ali'yi dirilmiş ve kendi tabutunu çeken bir deveci halinde bulunca şaşırırlar.” (Aksel, 1967: 100)

Deve ve deveci sembolü bir çok sanat dalına konu olmuştur. Bunlardan biri olan eski levhalarda rastlanılan bir deve ve deveci resmi şu şekilde anlatılmıştır: “İmzası ve tarihi bulunmayan bu levhada deveyi gütmekte olan Hz. Ali'yi “Meded ya Ali” yazısı oluşturmaktadır. Devecinin arkasından Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin yürümektedir ki onların bedenleri isimlerinden oluşmaktadır. Her üç kişi de örtülüdür. Tabutun üzerinde Allah adıyla Ehl-i Beyt'in isimleri yazılıdır. “ (Schick, 2014: 24-25)

Alevî-Bektaşî şiirinde kullanılan deve-deveci hadisesi, Hz. Ali'nin, şehit oluşundan sonra hem tabutun içinde olan hem de tabutun taşındığı deveyi güden kişiyle aynı kişi oluşu hadisesi üzerine yoğunlaşmıştır:

Turnaya virmiş sesini
İmamlar çeker yasını
Yine kendi devesini
Yiden Murtazâ'Alîdür

Hatayî (Özmen, 1998: 172)

Alidir cesedin kendisi yuyan
Yuyup kefeniyle tabuta koyan
Alidir devesin kendisin yeden
Hak ile hak olan aslan Alidir

Hatayî (Öztelli, 1997: 19)

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ona nerkis getiren
Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkar Hacı Bektaş Ali kendidir

Kul Hasan (Ergun, 1930: 19)

Kimi şiirlerde deve ve deveci hadisesinin Hz. Ali tarafından şehit olmadan önce bilindiği ve oğulları Hasan ve Hüseyin'e vasiyet şeklinde aktarıldığı belirtilmektedir:

Buyurdı ol gün ol mir-i muazzam
Emir'ül mü'minin şah-ı mukaddem
Bekâya rihlet iderven bu gice
Resûl yanına giderven bu gice
Seher vaktinde bir pîr ire nâgâh
Yidüp deveyi tutup gele râh
Kefen getüriser hem bena tâbût
Ne dirse yâ Hasen anun sözün tut
Beni ol ala gide söylemen siz
O pîr ile gelecti eylemen siz

Yemînî (Tepeli, 2002: 582-583)

5. Ay

Sözlükte “Dünyanın çevresinde dönen ve güneşten aldığı ışığı yeryüzüne yansıtan gezegen” (Doğan, 1996) şeklinde açıklanan bu kelime, farsça meh ya da mah, arapça kamer ya da şehîr kelimeleriyle karşılanmaktadır. Şiirlerde bazen sevgilinin, bazen de yücelik sıfatı olan zatın yüzü ve bu yüzden yayılan ışık, ayın yaydığı ışığa benzetilmiştir.

Alevî inancında gök cisimleri farklı İslam büyükleriyle özdeşleştirilir. Bu anlayışa göre “ ay Ali, gün Muhammed'dir. Ali sırlı olduğu için aydır ve karanlığı aydınlatır. Hz. Fatıma zühre yıldızı gibi nurlu olarak hayal edilir.” (Doğan, 1996: 1169)

Alevî-Bektaşî şiirlerinde özellikle Hz. Ali'yi tasvir ederken kullanılan bu kelime, Hz. Ali'nin, güneş şeklinde vasf edilen peygamber efendimizden

etkilenmesi ve onun yaydığı ışıkla nurlanması bağlamında kullanılmıştır. Hz. Ali hem peygamber efendimize olan akrabalık bağı hem de onun yanında yetişmiş olması hasebiyle her hususta peygamber efendimizden etkilenmiş ve onun gittiği yolu düstur edinmiştir.

Senenin on ikiye bölünmüş her bir bölümü anlamında kullanılan ay ifadesi ise, Alevî-Bektaşî şiirinde Muharrem ayı olarak görülmektedir. Kerbelâ hadisesinin bu ayda gerçekleşmiş olması ve Ehl-i Beyt mensuplarının bu ayda şehit olması sebebiyle Muharrem ayı Alevî-Bektaşî şiirinde önemli yer tutar. Bu ay süresince yapılacak olan her faaliyet diğer aylardan farklı olmak zorundadır. Acı ve zulüm ayı olarak nitelenen Muharrem ayında eğlence, davet, düşün gibi bu ayın manevi havasına hanel getirecek davranışların uygulanmasına özellikle dikkat edilmiştir.

Alevî-Bektaşî şiirlerinde Hz. Ali'nin yüzü, ışığını güneşten yani Hz. Muhammed (sav)den alan ve etrafını gece gündüz aydınlatan bir aya benzetilmiştir. Yıldızlar ve diğer gezegenlerin ışığı da yine aynı kaynağa dayanmaktadır:

Rûz u şeb vechündir ay şâh-ı şehîdullâhımız
Âşikâr oldı güneşden hak veliyullâhımız

Viranî (Vaktidolu, 1998: 37)

Hem 'Alîdür hem velîdür hem velâyet şâhıdır
Hem nücûm u hem de şems u hem felekler mâhıdır
Dertli (Onay, 1928. 45)

Cemi'-i enbiyâlardan Muhammed cümlenün şâhı
Yüzi nûrından almışdur melekler şemsile mâhı

Eşref-i Rûmî (Güneş, 429)

Gice olur gündüz olur
Cümle 'âlem dümdüz olur
Gökde kaç bin yıldız olur
Ay Muhammed 'Alinündür

Hatayî (Özmen, 1998:76)

Ay kelimesi şiirlerde, Hz. Ali'nin yüzünün ışığı şeklinde geçtiği gibi, Alevî-Bektaşî inancında acı ve yas tutma vakti olan Muharrem ayı anlamıyla da kullanılmıştır. Bu ay içerisinde Kerbela olayının yaşanması ve Ehl-i Beyt mensuplarından bir çoğunun şehit olup diğerlerinin de esir düşmesi hadisesi Muharrem ayının kudsiyetini ön plana çıkarmıştır. Her iki alemde de yas tu-

tulduğu, gönüllerin kanla dolduğu ve büyük bir hüznün hakim olduğu bu ay, şiirlere şu şekilde yansımıştır:

Muharrem ayının cum'a gününde oldu bu hengâm
Namâza sa'yiderken ol cenâb-ı hazret-i imâm
Şehîd idüp o şâhı âh yezîdler itdiler bayram
'Alfînün katline ğayret Hüseyini eyleyen ikdâm
Birisi Şimr-i Zü'l-cevşen birisi ibni reh-nümâ
Zahmî (Özmen, 1998:145)

Muharremdür siyeh-pûş oldu 'uşşâkun nedür hâli
Felek tecdîd ider mâtemle her yıl mâh ile sâli
Degül ins ü melek bi'l-cümle halkun münkesir bâli
Sehâb ü ebr ile dûd-ı şehîdün olamaz hâli
Nedâmetden sipihr-i zâlimün hâli mükedderdür
Zekâyî (Arslan - Erdoğan, 2009: 790)

Revân it eşk-i çeşmün ol gönül mâh-ı muharremdür
Ciger-hûn eyle âl-i Mustafâya vakt-i mâtemdür
Selamî (Divan-ı Selami, TBMM Kütüphanesi, s.123)

Bu mâhda şâh-ı Resulün kurretü'l- 'aynı
Hak sevgilisi Fatımanun nazlı Hüseyini
Düşmenler ana eylediler buğz ile kîni
Yansun o gönül âteşe bu hâle ki yanmaz
Kör olsun o gözler ki bu dem kana boyanmaz
Hafız (Arslan - Erdoğan, 2009: 310)

İrişdi mâh-ı muharrem tende cân aâlar bugün
Terk idüp taht-ı serâyı 'Âşıkân ağlar bugün
Cevabi (Özmen, 1998: 210)

Dilâ tecdîd-i mâtem kıl bugün mâh-ı muharremdür
Melâeik ins ile cin bugün hep ehl-i mâtemdür
Zahmî (Özmen, 1998: 145)

6. Elma

Elma, kültürel sahada kullanılan semboller arasında yer almaktadır. Gerek cennette Hz. Adem ve Havva için yasak olarak belirlenen meyvenin elma olduğu inancı, gerekse evlilik, cenaze, çocuk sahibi olma gibi kültürel unsurlarda kullanılması, elmanın farklı bir özellikte oluşunu akıllara getirmektedir.

Alevî-Bektaşî kültüründe bir inanç unsuru olarak karşımıza çıkan elma sembolü, dini törenlerdeki kullanımıyla kendini göstermektedir. “Elma, Alevî ayinlerinde, tekbirlerle kurban edilen bir meyvedir. Elmanın kurban yerine geçmesinin temeli ise eski Türk inancına kadar götürülebilir. Zira elma, geçimini tarımla sağlayan Türklerin, Tanrı’ya sundukları cansız kurbanlardan biridir. Uygur Türkleri de elmayı, koruyucu bir kuvvet olarak görürler ve kötü ruhlu olmayan sihirli ağaçlardan sayarlar.” (Şimşek, 2008: 195)

Elmanın Alevî inancında kurban olarak görülmesi, bu sembolün ne kadar değerli olduğunun bir göstergesidir. Hz. Ali’ye cennetten gönderilmiş bir meyve olarak kabul edilen elma İslam inancındaki kurbanlık karşılığı gibidir. Öyle ki “koyun ya da başka bir hayvan kurban etmeye gücü yetmeyen kişi kurban niyetiyle elma keser.” (Daşdemir, 2015: 86) Farklı kaynaklarda rastlanan elma sembolü şiirlerin yanında rivayetlerde de kullanılmıştır. Özellikle maktel-i Hüseyinlerde rastlanan elma ifadesine, Peygamber efendimiz ile Hasan ve Hüseyin arasında geçen konuşmalarda ya da Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin arasında geçen sohbetlerde rastlanmaktadır. (Ertekin, 2016: 79-107) Elmanın kudsîyetine inanılan Alevî kültüründe elma kabuğu soyulmaz, yada soyulan kabuk herhangi bir şekilde kullanılır, çöpe atılmaz. Alevî-Bektaşî kültüründe, “Hz. Fatma, Düldül, Zülfikar ve Kanber’in elmadan yaratıldığına, Düldül’ün elma kabuğunu yiyen bir kısraktan doğduğuna” inanılmaktadır. (Daşdemir, 2015: 96)

Elma kelimesi bazen lokma şeklinde karşılık bulur ki bu durum, elmanın cennetten çıkan bir lokma olduğu inancına dayanmaktadır. Bu inanca göre elma Cebrael Aleyhisselam’ın Hz. Muhammed (sav) e verdiği, peygamberimizin de ondan aldığını Kırklar Meclisinde Hz. Ali’ye verdiği bir lokmadır:

Evvel ekşi narken üzüm çoğiken
Davud sofradayken bıçak yoğiken
İsmail’e inen kurban sağ iken
Kime dedi şu lokmayı soy deyü

Abdal Musa (Özmen, 1998: 206)

Dost bağında kızıl elma
Gül rengi güllerden solma
Pir Sultan’ım gafil olma
Gelen Murtaza Ali’dir.

Pir Sultan Abdal (Öztelli, 1997: 25)

Elmanın cennetten Hz. Ali için gelen bir hediye oluşu inancı şiirlerde şu şekilde geçmektedir:

Dört kapısı vardır, hiç bilmez avam
İniler arısı, boş kalmış kovan
Cennet-i âlâdan hediye gelen
Yanal alma ile nar da kırmızı Mehemmed (Öztelli, 1997: 184)

Alevî-Bektaşî inancında elma Hz. Ali'nin çevresindeki insanları sembolize eden bir meyvedir. Elmanın dörde bölünmesiyle ortaya çıkan dört parçadan biri Hz. Ali'nin eşi ve Peygamber efendimizin kızı Fatma'yı, ikincisi Hz. Ali'nin yardımcısı Kanber'i, üçüncüsü Hz. Ali'nin atı Döldül'ü ve sonuncusu, Hz. Ali'nin kılıcı, Zülfikar'ı temsil eder:

Cebraîl çün terceman çekti o şah-ı akdeme
Cebraîl andan getirdi anda sib-i ahmeri
Çâr pâre kıldı anı ol Kadîm-i Lemyezel
Kudretinden geldi şaha hizmet eyler her biri
Biri Fatma biri Döldül oldu ol çâr pârenin
Biri oldu Zülfikâr bir Ali'nin Kanberi Hatayî (Öztelli, 1997: 184)

7. Sonuç

İncelenen şiirlerde, bu şiirlerin yazıldığı dönem ve yeri kadar içinde bulunduğu kültürel yapının da önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Şiirlerin incelenmesinde bu kültürel yapının göz önünde bulundurulması ele alınan şiirlerin yeni bir bakış açısı ve yeni bir anlayış tarzıyla ele alınmasına yol açacaktır. Bu düşünceden hareketle, okunan şiirin her kelimesinin kültürü iyi bilen kişilerce kaleme alındığı düşünüldüğünde, kelime tanımlarının verilmek istenen mesajın daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılması açısından önem arzettiği görülmektedir. Bu bağlamda Alevî Bektaşî şiirlerinde kullanılan sembollerin sosyal ve kültürel çağrışımlarını inceleme ve şiirleri bu çağrışımlar çerçevesinde okumanın şiirleri anlama ve tahlil etme açısından yarar sağlayacağı anlaşılmaktadır. Alevî Bektaşî kültürünün tarihsel gelişimi ve toplumdaki yansımaları düşünüldüğünde şiirlerin kelimeler bağlamında sadece sözlük anlamlarıyla ele alınmaması gerektiği, toplumsal çağrışımlarla birlikte düşünülmesi zorunluluğu kendini göstermektedir. Kelime tanımlarının bu tür toplum kültürü içeren şiirler üzerinde yapılması geniş anlamda bahsi geçen kültürün, dar anlamda ise şiirin daha iyi tanınip anlaşılmasına yol açacaktır.

Kaynaklar

- Aksel, Malik. (1967) *Türklerde Dîni Resimler: Yazı-Resim*, Elif Yay. İstanbul.
- Arslan, Mehmet ve Mehtap Erdoğan. (2009). *Kerbela Mersiyeleri*, Tunceli: Tunceli Ün. Yay.
- Aslanoğlu, İbrahim. (2001). “Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 20.
- Ayan, Hüseyin. (2002). *Nesimi, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, Ayhan. (2009). “Araştırmacı yazar Kutluay Erdoğan’la söyleşi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Yaz, 99/10 s.154*
- B. Cavanşir ve E. N. Necef. (2006). Şah İsmail Hata’i Külliyyatı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Tekin Yayınları, İstanbul, , s. 385
- Daşdemir, Özkan. (2015). “Alevî Bektaşî Geleneğinde Elma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 37, 86
- Erdoğan, Kenan. (1998). *Niyazi-i Misri Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, S. Nüzhet. (1930). *Bektaşî şairleri*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.
- Ertekin, Ertuğrul. (2016). “Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyinler”. *Aşina Dergisi*, VII, 79-107
- Gölpınarlı, Abdülbâkî ve Pertev Naili Boratav. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yay.
- Güneş, Mustafa. (1994). “Eşrefoğlu Rûmî ve Divanı” Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Haslok F. R. (2000). *Bektaşilik Tetkikleri*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Onay, A. Talat. (1928). *Aşık Dertli, Hayatı, Divanı*. İstanbul: Vilayet Matbaası.
- Özdemir, İskender. (2014). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Yay.
- Özkırımlı, Atilla. (1985). *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yay.

- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Öztelli, Cahit. (1997). *Bektaşî Gülleri, Alevî Bektaşî şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Özgür Yay.
- Schick, İrvin, Cemil. (2014). “Hz. Ali ve Devesi Levhaları”. *Deve Kitabı*. İstanbul: Babil Kitabevi, 24-25
- Şeyh Selami Efendi, *Divan-ı Selami*, Ankara: TBMM Kütüphanesi
- Şimşek, Esmâ. (2008). “Ölümsüzlük İlacı Elma”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/5 Fall. 195*
- Tarlan, A. Nihat (1970). *Zatî Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay.
- Tepeli, Yusuf. (2002). *Dervîş Muhammed Yemînî, Fazîlet-Nâme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1988). “Abdal” TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,s. 59-61
- Vaktidolu, A. A. Atalay. (1998). *Virani Divanı ve Risalesi*, İstanbul: Can Yay.

BİR BEKTAŞI KAYNAĞI OLARAK VELİ BABA MENÂKİPNÂMESİ

The Manaqibnama of Veli Baba as a Bektashi Source

Doğın KAPLAN*

Öz

İsparta ili Senirkent ilçesine bağılı Uluğbey kasabasında bulunan Veli Baba Sultan Ocağı/ Türbesi, Anadolu'daki önemli Bektaşı inanç merkezlerinden biridir. Ocağı ismini veren Veli Baba dedesi ve kendi adına yazılmış bulunan Menâkıpnâmesine göre XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyıl başlarında yaşamış bir velidir. "Bir Bektaşı Kaynağı Olarak Veli Baba Menâkıpnâmesi" başlıklı bildirimizin temel amacı elimizde var olan orijinal Menâkıpnâme nüshasının içerik analizinin yapılarak Bektaşilik geleneğinde yerinin ortaya konmasıdır.

Veli Baba Menâkıpnâmesinin daha önce Türkçeye çevrimyazımı yapılmış ve bu çalışmaya dayalı olarak bazı akademik çalışmalar da gerçekleştirilmiştir. Bildiride bu çalışmalar kullanılmakla beraber temel kaynağımız adı geçen ocağın temsilcilerinin elinden bulunan orijinal Veli Baba Menâkıpnâmesi olacaktır.

Söylem analizi yöntemiyle satır arası okumalar yapılmak suretiyle Menâkıpnâmenin ortaya koyduğu anlayış din algısı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Veli Baba, Menâkıpnâme, Zeydilik, Zeyd-i Şehid.

Abstract

The Tomb of Veli Baba Sultan located in the town of Uluğbey in the Senirkent district of İsparta province is one of the important Bektashi faith centers in Anatolia. According to his hagiography called Veli Baba Menakipnâmesi Veli Baba lived between end of XVI.century and earlies of XVII.century.

The aim of this paper titled "The Manaqibnama of Veli Baba as a Bektashi Source" to analyze the original Manaqibnama copy which is available and to reveal its place in Bektashi tradition.

The Manaqib of Veli Baba was transliterated into Turkish and some academic studies were conducted based on this study. Although these studies are used in the paper, the main source will be the original Veli Baba Manaqib which is found by the representatives of the Veli Baba's family. Using the discourse analysis method the perception of religion in the Manaqibnama will be evaluated.

Keywords: Bektashism, Veli Baba, Manakibnama / Hagiography, Zaydiyya, Zayd as Sahed.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye, dkaplan@konya.edu.tr

1. Giriş

Bugün Anadolu'da ve Balkanlarda bulunan birçok tekke ve zaviye buldukları yerde gelen-giden yolcular (âyende ve revende) için bir konaklama yeri olduğu gibi aynı zamanda o yerlerin meskûn mahal haline gelmesinde, ıssız yerlerde güvenli bir sığınak olmada ve toplamda bölgenin İslamlaşmasında büyük katkıları olan yapılardır. (Ürekli-Baş, 1994:139-140).¹ Örneğin Kanuni Sultan Süleyman dönemi tahrir kayıtlarına göre Anadolu'da 623, Karaman'da 272, Rum'da 205, Diyarbakır'da 57, Zulkadir'de 14, Paşa Livasında 67, Silistre Livasında 20, Çirmen Livasında 4 zaviye bulunmaktadır. (Barkan, 1942: 101).

Bu bahsettiğimiz işlevi gören yapılardan biri de bugün Isparta Senirkent'te bulunan Veli Baba Sultan Türbesi ve Camiidir. Günümüzde Anadolu'daki önemli Bektaşî inanç merkezlerinden biri sayılan ocağa² ismini veren Veli Baba, kendisinin ve ailesinin hayat hikâyesinin anlatıldığı menakıba göre ataları XII. yüzyılda Hamid Sancağına bağlı Uluborlu kazasına bağlı Uluköy'de hayat sürmüş Rasulullah (sav) soyundan bir veli zattır.³ Menâkıpta birçok kerameti aktarılan Veli Baba'nın soyu İmam Zeynelabidin'in oğlu İmam Zeyd (ö.122/740) kanalıyla Rasulullah (sav)'e ulaşmaktadır. Veli Baba'nın doğum tarihi yaklaşık 1542 ile 1550 yılları arası olarak tahmin edilmektedir. Ölüm tarihi ise 1057/1647 yılıdır. (Ürekli-Baş, 1994:148) Bugün Uluborlu'daki zaviyesi bir mescid olarak hizmet etmeye devam etmekte aynı zamanda önemli bir ziyaret mahalli konumundadır.

Çalışmamızda daha çok aileye ait Veli Baba Menâkıpnâmesine dayalı bir anlatım olacağından ilgili yazma nüshaya sıkça göndermede bulunacağız. Bu sebeple 1313/1895 tarihli bu yazmaya referansta bulunurken orijinal yazmadaki isme binâen MVB (Menâkıb-ı Veli Baba) kısaltmasını kullanacağız.

2. Veli Baba Menâkıpnâmesi

Elimizde var olan Veli Baba Menâkıpnâmesi, Veli Baba sülalesine ait olup 255 varaktır. Bu yazmayı daha önce, vaktiyle Hacı Bektaş Veli Dergâhı Postnişini ve Türbedârı olan araştırmacı yazar merhum Bedri Noyan Dedebaba (ö.1997) yayımlamıştır. (Noyan, 1996).⁴ Yazma, 1b-255a varakları arasında olup tek nüshadır. İstinsah tarihi yazmadaki ifadeye göre hicri 1313 miladi 1895'tir. Yazmanın vr.1b öncesindeki iç kapakta yazmayı tanıtıcı mahiyette daire içerisinde şu ifadeler yer almaktadır:

Sâdât-ı Aleviyye-i Hüseyniye'den Veli Baba hazretlerinin lisân-ı fesahat beyan Arabîden lisân-ı Türkîye tercüme buyurduğu ve evrâd-ı usbûiyyelerini ve mücmelen şecerelerini müştemil kasâidlerini ve evlâd-ı evlâd-ı evlâdı ilâveyi hâvî olmak üzere bir menâkıb-ı âlîdir. 1313h. (MVB, vr.1a.)

bkz. Ek 1.

Bu ifadelere göre elimizdeki yazma nüsha, Veli Baba tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilen ve haftalık duaları, ailenin genel bir şeceresi, kasideleri içeren bir değerli menâkıptır. Keza “Bu kitabı Veli Baba Hazretleri fevkalâde muhtasar yazmıştır” (vr.63a) ifadesi de bu eserin Veli Baba tarafından yazıldığını veya tercüme edildiğini göstermektedir. Veli Baba 1647 tarihinde öldüğüne göre bu eser XVII. yüzyılda yazılmıştır. Ancak elimizdeki tek yazmanın istinsah veya yazım tarihinin 1313/1895 olduğu bilgisi, mevcut yazmanın muhtemelen aile içerisinde birileri tarafından istinsah edilmiş kopyası olduğunu düşündürmektedir.

Menâkıbın son yaprağında da giriştekine benzer ama daha detaylı olarak bu eserin aslının Arapça olup aslen Arap olan ailenin zamanla Türkleşmesi sebebiyle Arapçadan Türkçeye çevrildiği ifade edilir. Bir tür ferağ kaydı sayılabilecek ifadeler şöyledir:

Bu menâkıb-ı âliye lisan-ı Arabîden lisân-ı Türkîye tercüme ettiğimin sebebi budur ki Türk deyu Tatar Hata ve Hıtan ehâlisine tabir olunur ki anlara Türk denir ve lisanları Çağatay lisanıdır ki asıl lisan Türk Çağatay lisanıdır. Türklerin şimdi tekellüm ettikleri lisan tâife-i Tatar'ın lisanıdır. Fakat bu menâkıbın sahibi ceddîm sâdât-ı kiramdan Seyyid Veliyuddin Gazi ve sair mezkûr ecdadlarımız eben an ceddin Arap iken mukadderât-ı ilahiye diyar-ı Türke gelinüp Türkler ile mükaleme ide ide Arap lisanı Türk lisanına mezc idüp git gide lisan-ı Arabî nisyan ile Türk yani Çağatay lisanını istimal itmekde olduklarından ve bu Çağatay lisanını dahi Türkler Arap ve Acem lisanlarına mezc etmişler olmağla bunun gibi Arabiyyu'l-İbare kitaplarda bir faide görülemeyip metruk hükmünde kalmağla lisan-ı Türkiye kasaidleriyle evrad-ı usbûiyyelerinden maadasını mehma emken tercüme ettim ehil ve erbabından kusurumun afvını ba'de'-rica okuyup dinleyenler menâkıp sahiplerin ve fakirin ruhuna üç ihlas bir fatiha ihda buyuralar. Temme'l-Kitâb. (MVB, vr.255a). Bkz. Ek 2.

Menâkıbın başladığı vr.1b'de ise Besmele'nin üstünde daire içerisinde “Hâzâ tercüme-i menâkıb-ı Seyyid Veliyuddin Gâzî min evlâdı'l-Aleviyyeti'l-Hüseyniyye” ifadesi yer almaktadır. (Bkz. Ek 3). Bu ifadeye göre ise Hz. Ali'nin Hz. Hüseyin'den devam eden soyuna mensup Seyyid Veliyuddin Gazi'nin menâkıbının tercümesi olduğu ifade edilmektedir. Burada şöyle bir kafa karıştırıcı durum ortaya çıkmaktadır. Yazmanın giriş kısmında bu

menâkıbın Veli Baba tarafından Arapçadan Türkçeye çevrildiği söylenmekte hemen başlangıç kısmında ise “Bu Seyyid Veliyyuddin Gazi'nin menâkıbının tercümesidir” denilmektedir. “Veli” ve “Veliyyuddin” isimleri aynı kişi için kullanılabileceği için acaba burada bir kişiden mi bahsedilmektedir yoksa iki farklı kişiden mi bahsedilmektedir sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır.

Bu sorunun çözümü Menâkıpta verilen şecereyle çözülmektedir. Şecereye baktığımız zaman Veli Baba'nın soyunun dayandığı Zeyd b. Ali (ö.122/740)'den 1647'de vefat eden Veli Baba'ya kadar 28 kişinin ismi geçmektedir. Şecere bu yazmayı Bedri Noyan Dedebaba'ya veren aileden Veliyettin Oktay (d.1312/1902)'a kadar devam etmektedir. Bu isimler şunlardır: (MVB, vr.72b-75b, 77a-81a). (Ek 5-6).

1. İmam Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebu Tâlip (ö.122/740).

2. Hüseyin (Zu'd-Dem'a ve Zu'l-İbra) b. Zeyd.

3. Yahya el-Erdeşîrî b. Hüseyin (Zu'd-Dem'a ve Zu'l-İbra).

4. Muhammed el-Asğar el-Erdeşîrî ve'l-Aksâsî b. Yahya.

5. Ali ez-Zâhid b. Muhammed el-Asğar. Kûfe'nin Aksâs köyünden Medine'ye hicret etmiş ve orada 20 yılı aşkın yaşadktan sonra Abbasilerin baskısı sebebiyle Medine'den çıkarak Kürdistan'da Malatya isimli şehre gelmişlerdir. (MVB, vr.95a). Aileden Anadolu'ya ilk gelen kişidir.

6. Zeyd-i Râbi' (Dördüncü Zeyd) b. Ali ez-Zâhid.

7. el-Hasan el-Gâzî b. Zeyd-i Râbi'.

8. Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan el-Gâzî.

9. el-Hasan Edîb Ebu'l-Kâsım b. Ebu Ca'fer Muhammed. Abbasiler tarafından Erzurum ve havalisinde muharebe ve mücadele için görevlendirildi. (MVB, vr.95b).

10. Kemâl eş-Şerîf b. el-Hasan Edîb.⁵ Bağdat'tan Malatya'ya gelip ölene kadar Allah zikriyle münzevi bir hayat yaşamıştır. (vr.96a).

11. el-Hasan Ebu'l-Kâsım b. Kemâl eş-Şerîf.

12. Muhammed b. el-Hasan Ebu'l-Kâsım.

13. Hamze b. Muhammed.

14. Ali b. Hamze.

15. el-Hasan eş-Şâir b. Ali.

16. Zeyd-i Hâmis (Beşinci Zeyd) b. el-Hasan eş-Şâir.

17. el-Hasan el-Gâzî b. Zeyd-i Hâmis. Hasan Gâzî, Uluköy köyünde şehit edilmiştir. Abbasi halifesinin isteği üzerine Malatya'dan Bağdat'a gitmiş

emrine verilen askerlerle Konya havalisinde Eğridir, Ulubor, Keçibor, Tatar Han, Sart ve İt Kara Şehri demekle meşhur Uluköy'de Rumlarla savaşıp kalelerini fetheder. Bağdat'a döndükten sonra burada Rumların isyan çıkardıklarını öğrenince geri dönmüş sükûnu sağlamış ancak burada 593/1196'da şehit olmuştur. (vr.98a).

18. el-Hüseyin el-Gâzî Paşa (Uluköy köyünde şehit edilmiştir) b. el-Hasan el-Gâzî.

19. Zeyd eş-Şehîd (Zeyd-i Sâdis/Altıncı Zeyd) b. el-Hüseyin el-Gâzî Paşa.

20. Ca'fer b. Zeyd eş-Şehîd.

21. Ali el-Gâzî mulakkab bi-Uzun Er (Uzun Er lakaplı) b. Ca'fer.⁶

22. Ca'fer mulakkab bi Gül Battal (Gül Battal lakaplı Ca'fer) b. Ali el-Gâzî.⁷

23. el-Hüseyin el-Gâzî b. Ca'fer Gül Battal Gâzî.⁸

24. Ca'fer es-Sâdık el-Alevî b. el-Hüseyin el-Gâzî.

25. el-Hüseyin el-Velî el-meşhûr Salıncak Dede b. Ca'fer es-Sâdık.⁹ 912/1506 tarihinde Sultan Bayezid zamanında vefat etmiştir. (vr.104a).

26. es-Seyyid Veliyyuddin el-Gâzî el-meşhûr Veli Baba b. el-Hüseyin el-Velî.¹⁰ Menâkıpnâme'ye ismini veren bu zat, 959/1551 senesinde Kanuni Sultan Süleyman zamanında şehit olmuştur. (vr.104b). (bkz. Ek 7).

27. el-Hüseyin el-Velî b. Seyyid Veliyyuddin. Veli Dede.¹¹

28. es-Seyyid Veli el-meşhûr bi-Velî Baba. Dedesinin dergâhında Uluköy'de medfundur. Seyyid Kara Haydar oğlu Muhammed eliyle şehit edilmiştir. (MVB, vr.78b). (bkz. Ek 8). 1042/1632 yılında İstanbul'a giderek Uluköy'deki dergâh-ı şerifinin vâkıfı olmuş ve dergâhı dedesi adına Seyyid Veli Baba adıyla meşhur olmuştur. (vr.166a). Veli Sultan Dergâhı'nı resmileştirip şöhrete kazandıran kişi olmuştur.

29. el-Hüseyin b. Seyyid Veli Baba.

30. Nebi b. el-Hüseyin b. Veli Baba kuddise sırruh.

31. Ali b. Nebi. Buğdan'da şehit olmuştur.

32. Öksüz Nebi b. Ali.¹²

33. Ali b. Öksüz Nebi.

34. Burûcî Muhammed Takî b. Ali. Seyyid Veliyettin Gazi'nin şeceresini asrına kadar tutan, nakîbu'l-eşraf kaydını takip eden kişidir. (vr.178b).

35. el-Hüseyin el-meşhûr bi-Sünbül Pehlivan.

36. Ahmed Paşa b. el-Hüseyin Sünbül Pehlivan.

37. Hasan Sünbül Dede b. Ahmed Paşa.
38. Musa el-Kâzım b. Hasan Sünbül.
39. Muhammed Takiyuddin b. Musa el-Kâzım.¹³

Veli Baba menâkıbnâmesinin en dikkat çekici özelliği ailenin soyunun İmam Zeynelabidin oğlu Zeyd b. Ali (ö.122/740)'ye dayanıyor olmasıdır. Bindirdiği gibi Şii İmamilikte (bir diğer adı Caferilik) On İki İmam merkezli bir imamet anlayışı vardır. On iki imam, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra Hüseyin'in çocuklarından devam eder. Bu anlayışta dördüncü imam Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Ali Zeynelâbidîn'dir. Beşincisi ise onun oğlu imam Muhammed Bâkır, altıncısı İmam Cafer-i Sâdık'tır. Burada Veli Baba'nın soyunun dayandığı atası İmam Zeyd ise dördüncü imamın oğlu ve beşinci imamın baba bir kardeşi olup Emeviler döneminde halife Hişâm b. Abdulmelik'e karşı kıyam etmiş ve şehid edilmiş büyük bir âlimdir. Bu sebeple Menâkıb'ta şehitliğine vurgu için Zeyd eş-Şehid diye anılmıştır.¹⁴

Alevilik-Bektaşilik anlayışını Şii İmamilik'ten ayıran en önemli hususiyetlerden birisi Ehl-i Beyt'e yönelik kuşatıcı bir bakış açısına sahip oluşudur. Zira bu ekolde yukarıda bahsettiğimiz On İki İmam merkezli bir anlayış olup örneğin Hz. Hasan'ın çocukları, Hz. Ali'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışında oğlu Muhammed b. Hanefiyye, İmam Zeyd gibi Ehl-i Beyt mensupları imam olarak görülmezlerken Alevilik ve Bektaşilik'te bu isimlerin de Ehl-i Beyt mensubu olarak değerli kabul edildiği görülmektedir.¹⁵

3. Veli Baba Menâkıbnâmesinin İçeriği

Menâkıb, besmele, hamdele ve salveleden sonra Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın dünyaya gelişleri, Hâbil ile Kâbil, Hz. Şit, Hz. Nuh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Şuayb, Yahya ve Hz. İsa peygamberlerin döneminden kısaca bahsedilir. (MVB, vr.1b-6a.) Ardından Hz. Muhammed (sav)'in soyundan, çocuklarından, Hz. Fatıma ve Hz. Ali'nin evladından seyidlik ve şeriflik makamlarından ve bir de Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan sonra yaptığı evliliklerinden doğan çocuklarına Alevi nisbesinin kullanıldığından, on iki imamların kimler olduğu, on dört masum anlayışı, menâkıb sahibinin atasının Zeyd b. Ali eş-Şehid olması hasebiyle ondan ve onun Abulmelik b. Mervân'a karşı kıyamından bahsedilir. Hz. Ali hakkında Rasulullah'tan rivayet edilen 19 hadis, keza Hz. Fatıma hakkındaki rivayetlerden dokuzu, Hz. Fatıma'nın ölümü ve defni, Hz. Ali'nin hilafet bahsi, Hz. Ali'yle ilgili Hz.

Peygamber'in övücü ifadeleri, İmam Şafî'nin övücü ifadesi, ehl-i beyt hakkında nazil olan tathir ayeti (Ahzâb, 33/33), ehl-i beytin önemi, İstanbul'un fethiyle ilgili hadis ve Fatih Sultan Mehmet'in de ehl-i beytten olduğu anlatılmıştır. (MVB, vr.6a-46b).

Hız. Ali ve Fatıma'nın çocuklarının şeceresi verildikten sonra Hız. Hasan'ın Muaviye b. Ebu Süfyan'ın tertibiyle karısı Ca'de bt. Eş'as'a zehirletildiği söylenir ardından "Mebhas-i Muaviye" adıyla Muaviye'nin ihtirasından ve hilelerinden oğlu Yezid'i yerine geçirmesinden ve Hız. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit oluşundan bahsedilir. (vr.48a-54a). Ebu Müslim Horasani'nin ehl-i beyt muhibbi oluşundan Abbasilere hilafeti kazandırdığından ve bunu ehl-i beyte vermediği için pişman olduğundan ve halife Mansur tarafından öldürüldüğünden bahsedilir. (vr.54b).

Hemen bu olayın ardından Siffin Savaşı'nda Amr b. el-Âs ile Muaviye'nin hilesinden Hız. Ali'nin ben Kur'ân-ı Nâtık'ım deyişi ve tekrar Hız. Hüseyin'in şehadetinden bir bahisle devam eder. (54b-58b). Ardından dördüncü imam Zeynelabidin'den başlar On İkinci İmam Muhammed Mehdi'ye kadar imamların hem kısa hayat hikâyesi hem de şeceresi bazı kerametleriyle beraber anlatılır. (vr.59a-71a). Mehdi konusunda hem Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in hem de Şia'nın ayrıldığı nokta anlatılarak On İki İmam'la ilgili bahis kapatılır. (vr.71a).

Menâkıp'ta bu noktadan sonra Veli Baba Hazretlerinin büyük atası İmam Zeyd b. Ali olması hasebiyle imamın hayatından ve soyundan, günümüze kadar bu yazma sahibi Veliyettin Oktay'a kadar olan şeceresi verilir. İmam Zeyd'in kıyamı ve şehadeti uzun uzun anlatılır. (71a-94b).

İmam Zeyd'in kıyamı ve şehadetinden sonra Zeyd b. Ali eş-Şehid'den sonra oğlu Hüseyin Zu'd-Dem'a'dan ve devam eden soyundan bahsedilir, menâkıpnâmeye ismi verilen Seyyid Veliyettin Gazi'ye kadar geçen kişilerin hayatından kısaca bahsedilir (vr.94b-104b). Bundan sonra Yavuz Selim zamanında doğup Kanuni Süleyman zamanında 91 yaşında şehit olan mevcut dergâhı kuran ve şöhrete kavuşmasına vesile olan Veli Baba'nın dedesi Veliyyuddin Gazi'yle ilgili uzun bir anlatım başlar. Veliyettin Gazi'ye sorulan "Rasulullah (sav) vefatından sonra rüyada görülebilir mi; bunun akli delilleri nelerdir, Rasulullah'a ittiba etmenin anlamı, Rasulullah'ın fiziksel özellikleri, konuşması, davranış biçimi, Allah'ın Rasulullah aracılığıyla ümmete hediye

ettiği Tasavvuf ilmi ve Tarikat-ı Aleviyyeyi Sufiyye hakkında bilgi, Muhammedi ahlak veya Ehl-i Beyt ahlakı, dervişliğin gerçek anlamı, Cemalullah'a ulaşabilmek ve kısa sürede mesafe kat edebilmek için Ehl-i Beytten bir kişiye biat edilmesinin gerekliliği, Nûr-ı Muhammed Ali, ehl-i tasavvufun kesrette vahdeti, vahdette kesreti bulma çabaları, Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Ali hakkındaki övgü dolu sözleri, onunla musahip olması vb konular anlatılır. (MVB, vr.104b-144a).

Bu uzun soru-cevap faslından sonra Seyyid Veliyettin Gazi'nin çok sayıda kerametlerinden bahsedilmiştir. (vr.144a-150a). Ardından Seyyid Veliyettin'in torunu Veli Baba'dan bahsedilmiş onun ilimde zamanının en üstünü olduğu, küçük ve büyük cihadı bildiğini ve kutbiyet makamına erdiği ifade edilir. Civar beldelerden bir ulema heyetinin gelip onlardan Küçük Şeyh lakaplı Mustafa adlı bir âlimle soru-cevap faslına yer verilir. (Vr.153b-166a). Veli Baba'nın Safevi propagandası yapıp kendilerini ehl-i beytten göstermeye çalışan Saçlı Koca'nın yalanını ortaya çıkarması sadedinde Safevilerle mücadelesi anlatılır. (vr.166a-168b). Veli Baba'nın şehit edilmesinden sonra bazı kerametleri anlatılır. (vr.177a). Ardından şeceredeki son kişi olan Muhammed Takıyüddin'in İstanbul'da okuması, tedrisatı, dergâha dönmesi, harabe durumdaki dergâh ve civarını ıslah ettirmesi ve dergâha devletten tahsisat ayırttırması gibi son dönem zatlardan bahsedilir. (Vr.183b).

Buradan sonra menâkıbın Arapça kaside ve dualar bölümü başlamaktadır. Aslında menâkıp burada bitmiş artık ekler kısmı başlamaktadır da denebilir. İlgili kısımlar (MVB, vr.184a-254b) kısaca şöyledir.

Vr. 184a-186a: "Sâdât-ı kiramdan Uzun Er'in Sultan Orhan'a takdim eylediği Kasîde-i Hüznîyye" 86 beyitlik kaside. Bu kasidede baştan sonra ehl-i beytin başına gelenler şiiirleştirilmiştir.

Başlangıç kısmı: Besmeleden sonra

İnne'l-hayate fela tebka ila ehadin / Lem yebka fi'l-kevni gayra'l-vâhidi's-samedi (Dünya hayatı hiç kimseye kalmıyor / Kâinatta tek ve samed olan (Allah) dışında kimse bâkî değildir)

Son kısmı:

Ve temteliu er-Rûmu ve Anadolu / bi'l-herci ve'l-merci hatta yazhara'l-Mehdi

Fağfir linâzimiha el-Miskin Ayn-ı Ali / Men yud‘a bi Uzun Er ma kad habbeni bi yedi

Ve ecmau bimen habbehu tahte livâi‘l-hamdi / ellezî huve‘l-mev‘ûdu lizâti Muhammedin

Salli aleyhi ve sellim dâimen ebada / ma âli âlihi bihaysu la yuaddu. Temmet

Vr.186b-199b: Evrad faslı başlıyor. Girişte Besmele öncesinde “Haza şerhu evrâdi‘l-aleviyyeti‘l-kur‘âniyyeti‘l-mensubeti ile’s-seyyid Veliyyuddin el-Gazi ma iştimali‘l-vasiyyeti lievladihi kuddise sirruh.

Vr.199b-200b: “Sâdât-ı Kîram’dan Uzun Er’in Kasîde-i Tahdisiyesi var, 33 beyitlik kendisinden bahsettiği bu kasidenin 27 ve 28. Beyitlerinde Hacı Bektaş Veli’yi irşad ettiğiinden bahseder. (vr.200b). İlgili ifade şöyledir:

Ve inne beniyye‘l-ma‘neviyyete cemmetun / ve minhâ eş-Şerîfu el-Hâc Bektâş zu‘l-mecdi

Feerşedduthu tarîha ahrufi ismihi / ve eclestuhu fevka‘l-menassati li‘r-rifdi

(Benim manevi evladım çoktur, Şerif Hac Bektaş bunlardandır, onu isminin harflerinin denk geldiği tarihte irşad ettim ve onu makamına oturttum).

Vr. 201b-206a: Evrad bölümü başlar burada Rasulullah’a nispet edilen dualar yer almaktadır.

Vr.207a-209a: Veli Baba’ya ait tevessül kasidesi, Veba ve her şey için okunabilir mücerrebtir denmiş, 84 beyitten oluşmaktadır.

Vr.210a-245a: Sâdâtan Veli Babanın Pazar günü virdi başlar 216a’ya kadar. 216a’da Kutbu‘l-ârifin ve gavsu‘l-vâsılîn Veli Babanın Pazartesi günü virdi diğer virtleriyle devam eder.

Vr.245b-247b: Abdulkadir Geylani’nin meşakket sonrası okunan Hizbu’n-Nasr’ı ardından Hasan Şazeli’nin ve İbn Arabi’nin Hizbu’n-Nasr’larına yer verilir.

Vr.248a: Veli Baba’nın Taun ve Veba için yazdığı kasidesi bulunur.

248b-250b: Veli Baba’nın her şey için okunabilecek bir kasidesi bulunur.

250b-251b: İslambol dersiamlarından Burucî Muhammed Takî b. Ali'nin tevessül kasidesi.

251b-254b: Yine Seyyid Muhammed Takî'nin Veli Baba dergâhına hizmet edenlere yazmış olduğu hayır dua kasidesi.

255a'da daha önce işaret ettiğimiz yazmanın bir tür ferağ kaydıyla yazma sona erer.

4. Menâkıpnâmede Ehl-i Beyt'e Yaklaşım

Menâkıp, peygamberlerin kısa tarihlerinden sonra Hz. Muhammed (sav)'in hayatından bahseder, burada dikkat çekici husus Ehl-i Beyt merkezli bir anlatımın kendini göstermesidir. Menâkıbnâmedeki anlatım sırasına göre Rasul-i Ekrem (sav)'in hane-i saadetleri şöyle anlatılmıştır:

a) Hz. Peygamberin Annesi Hz. Hadice

Hz. Hadice (r.a.)'nın temiz eşlerinin ilkidir denerek Rasulullah (a.s.) ile 24 yıl 3 ay birlikte yaşadıklarını ifade edilmiş ardından söz Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve çocuklarına getirilmiştir. (MVB, vr.6a-7a.)

b) Hz. Ali'nin Annesi Fâtıma bt. Esed

Hz. Ali'nin annesi Fâtıma bt. Esed b. Hâşim b. Abdi Menâf'tan bahsedilmiştir. Hz. Ali'nin kardeşleri Tâlib, Akîl, Cafer ile kız kardeşleri Ümmühâni ve Cumâne (Dürdâne)'nin de Fâtıma'nın çocukları olduğu söylenmiştir. Hz. Ali, Ka'be'nin içinde doğduğu zaman babası Ebu Talip şehir dışında olduğu için Hz. Ali'ye isim koymanın kendisine düştüğünü onun da babası Esed'in isminin manası aslan demek olduğu için "Haydar" ismini ve bir rivayete göre de bizzat "Esed" ismini koyduğu dile getirilmiştir. Nitekim Hz. Ali'nin Hayber Savaşı'nda Mirhâb ile mübarezesinde söylemiş olduğu "*Enellezî semmet-nî ummî Haydera*" (Ben annemin Haydar diye isim verdiğiyim) urcûzesi bu sözü teyit eder denir. (MVB, vr.7a.)

Ebu Tâlib'in ölümünden sonra Fâtıma bt. Esed'in Rasulullah (sav)'ın bir nevi annesi sıfatıyla onun hizmetinde olduğunu, Efendimiz'in de onu çok sevdiğini ve Medine'de vefat ettiğinde Rasul-i Ekrem'in mübarek gömleğinin tekfin için vermiş ve bizzat kendisi mezara inerek, hatta öncesinde kendisi mezarda uzanıp dua ederek, sonra onu bizzat defnetmiştir. Fâtıma'nın Hâşimî kadınlar içinde Hâşimî erkek sulbünden dünyaya evlat getirenlerin ilki olduğu

söylenir. Ve o doğan ilk çocuğun da Şâh-ı Velâyet olduğu söylenir. (MVB, vr.7a-7b.)

c) Hz. Fâtıma

Ardından Hz. Fâtımatu'z-Zehrâ'dan bahsedilir. Onun Rasulullah'ın kızı, Şah-ı Velâyet Hz. Ali'nin eşi ve Hasan ile Hüseyin'in annesi olduğu şu şekilde dile getirilir:

Ve Fâtımatu'z-Zehra peygamberimiz efendimizin kerîme-i muhteremesi, hazret-i şâh-ı velâyetin zevce-i mükerremesidir ki nûr-ı dî çesm-i ehl-i velâyet olan haseneynin vâlide-i mâcidelidir. Cemâl-i mukaddesi nürefşân olduğundan ve hatunların âdetleri dahi kendüsünde olmayıp ve nifâs dahi bulunmadığından Zehrâ ile tavsif buyrulmuştur. Hiçbir vakit namaz fevt etmemiştir. Rasulullah efendimizin kerîmelerinin en küçüğüdür. (MVB, vr.7b.)

Rasulullah'ın en büyük kızı Zeynep'ten bahsederken ise maddi bir hata meydana gelmiştir. Menâkıp'ta Rasulullah'ın onu Atebe b. Ebi Leheb'e verdiğini onun ise iman etmeyip Zeynep'i boşadığını ve hatta Rasulullah Efendimizin yüzüne tükürdüğünü Rasulullah'ın da ona “Allahumme sallit aleyhi kelben min kilâbike” diye bedduada bulunduğunu bunun sonucunda gerçekten de Şam ka filesindeyken bir gece bir arslanın onu paramparça ettiği söylenir. (MVB, vr.7b.) Hâlbuki tarihi kayıtlara göre Rasulullah'ın en büyük kızı Zeynep tek evlilik yapmıştır ve eşi de teyzesi Hâle bint Huveylid'in oğlu Ebu'l-Âs'dır. (Uraler,2013: 355) Rasulullah (sav)'in Ümmü Gülsüm ve Rukayye adlı iki kızı İslamiyetten önce amcaları Ebu Leheb'in oğulları Utbe ve Uteybe ile nikâhlı idiler, ancak Tebbet Sûresi nâzil olunca nikâhlar karşılıklı rızayla bozulmuştur. (Uraler, 2012:323)

Menâkıp'daki mezhebi eğilimi anlamak bakımından Hz. Fâtıma'nın dünyaya getirdiği çocuklardan bahsedilirken 3 erkek, 2 kız dünyaya getirdiği, bunların Hasan, Hüseyin, Muhsin, Ümmü Gülsüm ve Zeynep oldukları söylenmiştir. Muhsin'in sakat doğduğu ve küçükken öldüğü ifade edilir. (MVB, vr.8a.) Hz. Fâtıma evlendiğinde 14 yaşını doldurup 15 yaşına girmiştir, hicretten 11 sene sonra Ramazan ayının üçüncü Salı gecesi 22 yaşını doldurup 23 yaşına bastığında hastalanıp ölmüştür. Babası fahr-i kâinatın vefatından sonra onun firakından ve düşmanlarının cefasından gün yüzü görmemiş ve güldüğü görülmemiştir, ifadelerine yer verilmiştir. (MVB, vr.7b-8a.)

Ehl-i beyt mensuplarından bahsedilirken “radiyallahu anh/anha” gibi dua cümleleri ve “Hazret”, “Efendimiz”, “Ceddimiz” gibi saygı ifadeleri kul-

lanılır. Örnek vermek gerekirse; “Cafer-i Sâdık radiyallahu anh efendimizden mervidir ki” (MVB, vr.8b.), “Ceddimiz Hazreti Fatıma radiyallahu anha”, “Ceddimiz Hazreti Ali her gün gelip” (MVB, vr.8b.)

Cafer-i Sâdık’tan rivayetle Hz. Fatıma’nın vefatından sonra Hz. Ali’nin her gün onun kabrini ziyaret ettiğini ve bir ziyaretinde *Mâl î merartu ale’l-kubûri müsellemen* kasidesini söylediği aktarılır. (MVB, vr.8b.)

“Ümmet-i muazzamanın en büyük mukaddes hâtunu işte Hz. Fâtıma’z-Zehrâ’dır, pederlerinden 18 hadis rivayet etmiştir.” (MVB, vr.8b.)¹⁶

Hz. Fâtıma’dan sonra âl-i abâ terimin beş kişi için kullanıldığını zikreder, on iki imamın isimleri zikredilir ve On Dört Mâsum Pâk’tan muradın Rasulullah (sav) ve Fâtımatu’z-Zehra ve on iki imamdandır oluştuğunu ifade eder. (MVB, vr.8b-9a.)

d) Hz. Ali, On İki İmam ve Mehdilik Anlayışı

Bu ifadelerin ardından On İki İmam’ın birincisinin Hz. Ali (kerremallahu vecheh) olduğu ve diğerlerinin de Şâh-ı Velâyet Hz. Ali’nin çocukları olduğu söylenir. Burada dikkat çekici husus, Menâkıb’ın “Seyyid”, “Şerif” ve “Alevî” nisbelerine getirdiği yorumdur. Hemen bu konunun devamında Hz. Ali’nin Hz. Fâtıma’nın vefatından sonra farklı kişilerle evlendiği ve bu evliliklerinden de çocuklarının olduğu ifade edilerek “Seyyid” ve “Şerîf” ifadelerinin Hz. Fâtıma’dan doğan çocuklara özgü olduğunu ve onlar için kullanılabileceği diğer eşlerden doğan çocuklar için ise ancak Alevî denilebileceği söylenir. Her ne kadar Hz. Fâtıma’dan doğan çocuklar için de “Alevî” tabirini kullanmak lügatten caiz olsa da örfde ve ıstılahta bu ifadenin kullanılmayacağı dile getirilir. (MVB, vr.9b.)

Menâkıb bu kavramları açıkladıktan sonra Hz. Ali ile ilgili Rasul-i Ekrem (sav)’e nispet edilen övgü ifadelerine yer verilir. Bunlar şunlardır:

“Allah, Âdem’i yaratmadan 14 bin yıl önce ben ve Ali, Allah’ın elinde iki nûr idik. Allah, Âdem’i yarattığında bu nuru sulbün içine koydu ki bu, Abdulmuttalib’e gelinceye değin nesilden nesile aktarılmıştır. Ondan sonra ise ikiye ayırmıştır birini Abdullah’ın sulbüne diğerini ise Ebû Tâlib’in sulbüne koymuştur. Ali bendendir.”(MVB, vr.9b).¹⁷ Nur-ı Muhammed Ali’ye şerh eden 21 beyitlik bir şiir.

“Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zulfekâr”

“Ali’yi sevmek bir hasenedir ki onunla beraber hiçbir kötülüğün zararı olmaz. Ali’ye buğzetmek bir günahdır ki hiçbir iyiliğin ona faydası olmaz.”

“Ali’yi zikretmek ibadettir.”

Hız. Ali ile ilgili 19 tane hadis-i şerif nakledilir. Kerremallâhu vecheh ifadesiyle onu anıyor. Hadisle (MVB, vr.9b-11b)

Geçen sahabi isimleri Bilâl-i Haberi radiyallahu anh efendimiz (MVB, vr.12a) Bilâl-i Habeş’i “Gaden elkî’l-ehibbe” buyurmuşlardır, yani var olsun benim şevkime ve iştıyakıma ki yarın ben ahbaplarıma mülakat iderim. Bu ahbaplardan murâdı Rasulullah efendimiz ile sâir irtihal-i dâr-ı bekâ eden sahab-e-i güzîn efendilerimizi murâd buyurmuşlardır. (MVB, vr.12a)

Hız. Fâtıma ile ilgili 9 tane rivayet aktarılmıştır. (MVB, vr.13b-14b).

Hız. Fâtıma’nın düşmanları ve onu gücendirenler vardı o yüzden gece defnedildi denmesine rağmen yeterli açıklama yapılmadan geçilmiştir. (MVB, vr.12b).

Hız. Ali’yle ilgili birçok övgü dolu ifadeye ve “Her peygamberin bir vasîsi ve vârisi vardır, Ali de benim vasîm ve vârisimdir” (MVB, vr.16b) yollu rivayetlere yer verilmişken imametle ilgili onun Hız. Osman’dan sonra hicret-i nebevîyyeden 35 sene sonra Rasulullah’ın halifesi ve emirülmüminin olduğu ifade edilir. (MVB, vr.16b)

Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inden Bera b. Âzib’ten gadir hadisi ve Hız. Ömer’in “Tebrikler Ey Ebu Tâlib’in oğlu bugün tüm mümin ve müminenin mevlası oldun” diye tebriği aktarılır. (MVB, vr.19b)

Menâkıb’da Hız. Ali’nin şehid edilişinde Muaviye’nin de parmağı olduğu ifade edilir. Buna göre Muaviye, Amr b. Âs’a iki kese altın vererek Abdurrahman b. Mülcem’e göndermiştir. Abdurrahman da “Benim Ali’ye kinim var, babamı öldürmüş beni komuş zâr. Sen buradan durma git Muaviye’ye selam it. Bir gün fırsat bulup onu öldürürüm, işin ne olduğunu size bildiririm diye ahd-ı peymân eyledi. Amr b. Âs gizlice Şâm’a avdet ettikten sonra Şah-ı Velâyeti semli kılınc ile başından vurup bir gün sabah namazından sonra şehid eyledi.” (MVB, vr.18b, 83a-b)

On İki İmam’ın hayatı anlatılırken On İkinci İmam Muhammed Mehdi’nin anlatımında Şia ile Ehl-i Sünnet’in farklı baktıkları ifade edilerek her

iki ekolde Mehdi'nin isim olarak ve âhir zamanda gelip 40 yıl hüküm sürmesi, Hz. İsa'nın onun Şeyhu'l-İslam olması gibi hususlarda ortak görüşe sahip olduklarını ancak Şiilerin iddiasına göre Mehdi'nin h.258 (871) senesinde doğup, âhir zamanda zuhur edeceği; Ehl-i Sünnet'te ise Mehdi'nin âhir zamanda doğacağı anlayışının olduğu söylenerek en doğrusunu Allah'ın bileceği ifade edilir. Her iki görüş de tercih edilebilir ancak şu kesindir Mehdi gelecektir ve onu inkâr eden kâfirdir, denilmiştir. (MVB, vr.71a)

e) İsmet Anlayışı

Menâkıbın mezhebi kimliğiyle ilgili en dikkat çekici bölüm, ismet anlayışını aktarırken ortaya çıkar. Şîa'nın On İki İmam'ı günah işlemekten korunmuş olarak görmesi demek olan ismet anlayışının çok doğru olmasa da imamların muhterem insanlar olması hasebiyle onlarla ilgili bu anlayışın çok sakıncalı olmadığı ifade edilir. İlgili ifade şöyledir:

Ma'sum lugatda ismet olunmuş demektir. İsmet, Ehl-i Sünnet indinde Cenâb-ı Hakk'ın ma'siyet mümkün olmaz ve muhal olur derecesinde kulu muhafazasına derler. Bu ismet, enbiyâ-i izâma ve melâike-i kirâma mahsusdur derler. Onların gayrisinde olmaz derler. Bu suretde eimme-i isna aşer ma'sûm olmazlar belki sâir evliyâullah gibi mahfuz min indillah olur derler. Ammâ revâfız ve şîa tâifesi, “innemâ yurîdullâhu liyezhebe ankumu'r-ricse ehle'l-beyt ve yutahirakum tethîra” nazm-ı celiline temessük edip eimme-i isna aşerin ismetine kâil olmuşlar ve cedd-i a'lâları Zeydu's-Şehîd Ebû Bekr es-Siddîk ve Ömeru'l-Fârûk hakkında iyilikden gayri nesne dimezem dediğinden için ekserisi biatlarını bozup şehid ettirdikleri için onu eimmeden saymazlar ise de bunlar hânedân-ı risâlettir ve ehl-i beyttir. Bunlarda sû-i hâl ve asâm olamaz dediler. Revâfız'ın ve Şîa'nın bu itikadları dine dokunur mes'elelerden değildir. Bu cihetten ma'sumlardır demekde bir beis yoktur. Belki hânedân-ı risâlet-i uzmâyâ ta'zîm vardır. (MVB, vr.9a.)

Görüldüğü gibi burada Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya göre “ismet” anlayışından bahsedilmiş her iki ekolün bakış açısı yansıtılmıştır. On İki İmam için Şîa'da var olan “ismet” anlayışının onlar zaten değerli olduğu için ehl-i beyt mensuplarını yüceltmek anlamına alınabileceği ve “Allah dostları da hatadan korunmuştur” anlamına gelebileceğinden dine zararlı bir anlayış olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca “Rafîzi ve Şîa” grubu Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'le ilgili olumlu yaklaşımlarından dolayı İmam Zeyd'i imam olarak görmeseler de onun Ehl-i Beyt'ten olduğu vurgulanmıştır.

5. Menâkıp'ta Sahabe Yaklaşımı

Menâkıpta Ehl-i Beyt merkezli bir anlatım olduğu için daha çok Ehl-i Beyt mensuplarından bahsedilmiştir, diğer sahabeden ise ihtiyaç anında ancak gerekli saygı ifadeleri kullanılarak bahsedilmiştir. Örneğin Hz. Fâtıma'nın Rasulullah (sav)'ın en küçük kızı olduğundan bahsedilirken Rukiyye ve ardından Ümmü Gülsüm'le evlenmiş olan Hz. Osman'dan ve onun "Zinnûreyn" (iki nur sahibi) oluşundan bahsedilirken bir dua cümlesi veya saygı ifadesi olarak "hazret" ve "radiyallahu anh" ifadeleri kullanılmıştır. Yine Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olma Ümmü Gülsüm adlı kızını Hz. Ömer'e verdiği söylenirken "hazret" ifadesi kullanılmıştır. (MVB, vr.7b.)¹⁸ Keza Hz. Ebubekir'in bir gün Hz. Hasan'ı kucağına alıp sevmesinden bahsedilirken, "Ebubekir es-Sıddîk radiyallahu anh" (vr.47b) ifadeleri kullanılmıştır. Muaviye b. Ebu Süfyan'ın saltanatının son yıllarında oğlu Yezid için insanlardan biat alırken İmam Hüseyin'le beraber Abdurrahman b. Ebu Bekir, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'in bu işe razı olmadıkları ifade edilirken bunlar için "hazerât" ifadesi kullanılmıştır. (MVB, vr.52a). Keza sahabeden genel olarak bahsedildiğinde "Sahabe-i kiram aleyhim rıdvânullahi'l-meliki'l-allâm" (MVB, vr.45a) şeklinde geleneksel dua ifadeleri kullanılmıştır.

Sahabenin saygın isimleriyle ilgili durum böyleyken konu Ebu Süfyan, Muaviye, Amr b. Âs, Yezid gibi Ehl-i Beyt'e düşmanlık yapmış kişilere gelince tavır değişikliği açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Yazmamızda "Mebhas-i Muaviye" adıyla Muaviye'ye özel bir bahis açılmıştır. Burada Muaviye'nin 19 yıl hilafette kaldığı, oğlu Yezid'in 2 ay 9 ay, oğlu II. Muaviye'nin kırk gün hilafette kaldıktan sonra saltanatın Mervanilere geçtiği anlatılır. Ebu Süfyan, Muaviye ve Yezid'in samimi Müslüman olmadıkları anlatılır. Amr b. Âs'dan onun Arap dâhilerinden oluşundan bahsedilir. Ammar b. Yasir'in Sıffin'de Hz. Ali safında olması sebebiyle Muaviye'nin "bâğî" (asi, isyankar) olduğunun sabit olduğu keza Üveys el-Karani'nin de Sıffin'de Hz. Ali safında olduğu dile getirilir. (MVB, vr.48a-51a) Ardından Emevilerin 90 yıllık saltanatından ve toplamda 14 halifeden özellikle kötülükleriyle meşhur olanları zikredilmiş, Kerbelâ'ya kısaca temas edilmiştir. II. Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz hariç tüm Emevi sultanlarının kötü olduğu aktarılmıştır. (MVB, vr.48a-54a)

Cenâb-ı Hakk'ın gizli hikmetleri çoktur denilerek Yezid gibi birinden Muaviye (Muaviye'nin torunu olup II. Muaviye olarak anılır) gibi dürüst bi-

rini ve Mervan'ın soyundan da Ömer b. Abdülaziz gibi raşid halifelere dâhil edilen âdil bir kişiyi çıkarmıştır denilerek onun hutbe sonlarında Hz. Ali'ye sebb (sövme) geleneğinin kaldırıp bugün de hâlâ okunmaya devam eden Nahl, 16/90.ayetini koydurduğu söylenir. (MVB, vr.55b)

6. İmam Zeyd ve Emevilere Karşı Mücadelesi

Menâkıb-ı Veli Baba'nın en dikkat çekici özelliği İmam Zeyd b. Ali'nin hayatıyla ve Emevilerle mücadelesiyle ilgili vermiş olduğu ayrıntılı bilgidir. Veli Baba'nın cedd-i a'lasının Hişâm b. Abdulmelik b. Mervan zamanında şehid edilen Zeyd b. Ali (Zeydu's-Şehîd) olduğunu ifade eder. (MVB, vr.9a.)

Menâkıbı anlatılan Veli Baba'nın soyu İmam Zeyd'e dayanmaktadır. İmam Zeyd, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelabidin'in oğludur. Künyesi Ebu'l-Hasen'dir. Annesi Ümmü Veled Cezlâ'dır. Hicri 120 senesinde Hişâm b. Abdulmelik'e karşı kıyam (huruç) etmiştir. Menâkıbın ifadesiyle (vr.72a), "On altı bin Şîa zorla kendisini imam kılıp biat etmişken çoğu biatlerini bozmuştur. Biatlerini bozmayanlara Zeydî derler. Hicretin 122.senesinde Hişâm tarafından şehit edilmiştir. Sonra asılmıştır. Şehid edildiğinde 48 yaşındadır. İmam Zeyd'in 4 çocuğu olmuştur. Biri Yahya eş-Şehîd, Hüseyin Zu'd-Dem'a ve Zu'l-İbra, İsa Mu'temu'l-Eşbâl ve Muhammed'dir. Yahya'nın zürriyeti kalmamıştır. Hüseyin Zu'd-Dem'a ceddimizdir. Diğer evlatlarının çok çocukları vardır. (MVB, vr.72a)¹⁹

Menâkıba göre Veli Baba'nın soyu İmam Zeyd'e dayanmaktadır. İmam Zeyd'in sadece dört erkek çocuğu olmuştur ki bunlar Yahya eş-Şehîd, Hüseyin Zu'd-Dem'a ve Zu'l-İbra, İsa Mu'temu'l-Eşbâl ve Muhammed'dir. Yahya'nın zürriyeti kalmamıştır. Hüseyin Zu'd-Dem'a ve Zu'l-İbra olarak bilinen kişi Veli Baba'nın ceddidir. Diğer evlatlarının da çok çocukları vardır. (MVB, vr.72a).

Menâkıpta Veli babanın atası sayılan Zu'd-Dem'a'nın soyu verilmiştir. Zu'd-Dem'a'nın soyu, oğlu Yahya el-Ardeşiri onun oğlu Muhammed el-Asgar el-Aksâsî ve onun oğullarından Aliyyu'z-Zâhid ve devamında Hasen el-Gâzî ve onun çocukları kanalıyla devam etmiş. Uzun Er lakaplı Ali el-Gâzî'ye kadar devam etmiştir. Ali el-Gâzi, Hacı Bektaş Veli'nin irşadına nail olmuştur. (MVB, vr.75b.)

Zeyd b. Ali'nin kıyamının uzunca anlatıldığı Menâkıp'ta İmam Zeyd, Kûfelilerin atası Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e yaptıklarından dolayı onlara gü-

venmediğini ama onların İmam Zeynelâbidîn'in şahadetinden sonra Zeyd'e çok ısrarcı olarak ona biat ettiklerini Kûfe'de yüz bin kılıç seninledir diyerek onu ikna ettikleri ifade edilir. İmam Zeyd'in Medine'ye gidip oradaki Ehl-i Beyt'le istişare edeyim fikrini de mektup göndermeye çevirdiklerini, Zeyd'in İmam Cafer-i Sâdık'a gönderdiği mektupta, "Korkarım ki bu kavim bana dahi ceddimiz Ali (kerremallahu vecheh)'e ve ceddimiz İmam Hüseyin'e ettiklerini edeler. Sen ne dersin ve akrabamızdan Medine-i Münevvere'de olanlar ile meşveret edip cevabını tez bana yaz" (MVB, vr.84a) yazdığını bir süre sonra İmam Cafer'den bir mektup geldiğini ve mektupta "Siz bizim büyük ammizâdemizsiniz, bizlerden duadan başka bir şey elimizden gelmez. İnşallah muvaffak olursunuz ve lüzum-ı takdirce bu taraftan asker sevk etmekte kusur olunmayacağı şüphesizdir." (MVB, vr.84a.)

Ehl-i beyt (Sâdât-ı Aleviyye) mensuplarının Arap diyarlarında itikatta Eş'ari amelde Şafi olup yöntemlerinin Kitap, Sünnet ve ümmetin icmaı üzere olmak olduğu ifade edilirken Bağdat ve Anadolu (Rum)'ya giden seyyidlerin çoğunun itikatta Mâturidi, amelde Hanefi olduğu söylenir. Bunların tariki da şer'i şerif ahkâmı dâhilinde zahiren ve batinen bütün nehiylerden sakınıp emirleri ve övülen işleri yerine getirmektir. (MVB, vr.28a)

Ehl-i beyt mensuplarının avam nezdinde tahkir sebebi sayılacak dellaklık, davulculuk, zurnacılık, sazcılık ve eskicilik aşağı seviyedeki işlerden sakınması gerekir. Zarureten bunları yapmak zorunda kalırsa da soyunu gizlemesi gerekir. Bu çerçevede zamanımızda yaşayan Yavuz Selim ehl-i beyttendir. Atamız Uzun Er, Osmanoglullarının Hicaz'dan Mâverâunnehir'e intikal eden Hüseyin evlatlarından olduğunu ortaya koymuştur. Hasen-sahih zayıf olan Konstantiniyye hadisinde de fethi gerçekleştirenin ehl-i beytten olacağı dile getirilmiştir. Keza fetihde bulunan ecdadımızdan Seyyid Hasan Gazi b. Zeyd-i Râbi b. Aliyyu'l-Medeni ile kardeşi Seyyid Hüseyin Gazi ve oğlu Battal Gazi demekle meşhur Seyyid Cafer ve Emevilerden bazı Araplar fetihde bulunmuştur. (MVB, vr.41a-b)

Menakıpta Veli Baba'nın soyunun Medine-i Münevvere'den Kûfe'ye oradan da Bağdat ve Malatya yoluyla Hamid Sancağına önce savaşı/muharip olarak geldiklerini ardından burayı yurt tuttıkları ifade edilir. Seyyidlerin siretlerinin ve ahlaklarının güzel olduğu ve buldukları yerdeki insanlardan ahlakça yüksek seviyede oldukları ve tarikat-ı aliyyelerinin de en düzgün ve adil tarikatlardan biri olduğu söylenir. (MVB, vr.45b)

7. Tarikat-ı Aleviyye

Menâkıp'ta seyyidlerin tarikatından açık bir şekilde bahis bulunmaz. Sadece iki yerde Hacı Bektaş Veli'yle ilgili bir anlatı bulunmaktadır. Ancak her ikisinde de Veli Baba'nın büyük dedelerinden Uzun Er'in Hacı Bektaş Veli'yi irşad ettiği dile getirilir. (MVB, vr.) Ancak bu ifade Bektaşilik Tarihi açısından bir anlam ifade etmemektedir. Zira Menâkıp-ı Hacı Bektaş Veli'de buna dair bir kayda rastlamadık.²⁰

Bu seyyidlerin tarikat-ı aliyeleri, en sağlam ve dengeli tarikatlardan biridir. Cenâb-ı Hakk'ın takvâ ve hoşnutluğu üzerine müesses ve salikin sırr u cehrinde kitap ve sünnet ile müeyyed olup âdâb-ı şeriat-ı Muhammediye'ye halel verecek her türlü hal ve tavırdan uzak olduğunu zira bu “tarikat-ı aliyeye-yi Aleviyye” (MVB, vr.45b) evladı ve ahfadı Rasulullah efendimizden bu ahlakı almışlardır. Bu sebeple bu yoldakiler tahrif, tahvil, tağyir ve tebdilden münezzeher ve masundur. Bu tarikat-ı aliyeye sülûk edenlerin amacı Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak, tüm vaktini taate hasretmek, siret-i seniyye-yi nebeviyyeye sürekli ittiba etmek ve tüm kötü ahlaktan sıyrılmaktır. (MVB, vr.45b) Bu tarikat-ı Aleviyyeye mensup olanların çoğu kütüb-i mutavvelenin istîfâb eylemeyeceği nice keşf u kerâmât ile tekrim edilmiş olup en büyük keramet sayılan istikametten zerrece sapmamış sabitkadem oldukları, bir kısmının mutlak müctehid seviyesinde olduğu dile getirilmiştir. (MVB, vr.46a)

İmdi Rasulullah efendimiz vasıtasıyla Allah Teâlâ'nın bu ümmet-i aliyeye-yi Ahmediyyeye ihsan buyurduğu nimetlerin büyüklerinden biri de ilm-i tasavvuf ve tarikat-ı Aleviyye-i Sufiyyedir ki bu ilim ve tarikat hazerât-ı kudsiyye ve makâmât-ı ünsiyyey vâsıta-i vuslatdır. Zira sufiyyenin sîretleri siretlerin en güzeli, tarikaları turuk-ı saadetin ahsen ve efdali, huyları da ahlak-ı hasenenin ezka ve ekmelidir. Ukala ve hukema ve ulemâ-i şer' ittifak ve içtima eyleseler bunların huylarını daha bir güzel huya tebdil edelim deseler imkândan hâriçtir. (MVB, vr.116b-117a)

Menâkıp'ta nefisle mücadelenin en iyi yönteminin bir mürşid-i kâmile biatla olacağı dile getirilerek bu mürşid-i kâmilin de ehl-i zikirde yani ehl-i beytten olması gerekir denilerek, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “fe'selû ehl-e'z-zikri in kuntum la ta'lemûn” ayet-i kerimesindeki ehl-i zikrin ehl-i beyt anlamına gelip ehl-i beyti arayıp bulun anlamına geldiği ifade edilir. (MVB, vr.123b-124a) Yine bir kişi bir mürşid-i kâmile biat etmeyip bin yıl ibadet etse

Cemâl'e vâsıl olamayıp tarikak, marifet ve hakikat sırlarından mahrum kalır denilip bu biat edilecek kişinin de ehl-i beytten olmasının şart olduğu dile getirilir. (MVB, vr.126b)

8. Veli Baba'nın Hacı Bektaş Veli'yle İlişkisi

Menâkıp'ta baştan sona yaptığımız inceleme sonucunda Veli Baba soyunun Hacı Bektaş Veli'yle ilişkisi iki yerde söz konusu edilmiştir. İlki Veli Baba'nın büyük dedesi Hasan el-Gâzi'nin çocukları anlatılırken torunlarından Uzun Er lakaplı Ali el-Gâzi'nin yanında "Ve hüve irşâd Bihâci Bektâş Veli" ifadesi vardır. (MVB, vr.75b).²¹

Menâkıp'ta Uzun Er'den bahsedilirken onun hicri 756 (1355) senesinde, Rum elini fethetmek isteyen Osmanlı devletinin kurucusu Osman beyin torunu, Orhan beyin oğlu Gazi Süleyman Paşa'nın Uzun Er'e bir mektup göndererek onu Rum Eli fethine davetinden bahsedilir. İlgili mektup şöyledir:

"Vefâdârım Uzun Er, namem sana vâsıl olıcak ceddin Hazret-i Rasulullah ve ceddin Hazret-i Ali efendilerimiz hürmetine bir ân durmayıp evlâd-ı Ali'den harbe ve darbe yarar bahadırândan size şebih kimler var ise alup fi sebillillah cihâd için tarafıma gelesin. Zîra Rum eline geçmek efkârındayım, nasıl ki peder-i âlîmiz Seyyid Cafer, Bilecik fethinde himmet ve gayret edip feth olunup ve peder-i âlîmizin cân-ı azizi cananına vâsıl olup nam-ı niku (iyi bir ad) bıraktığı gibi siz ve biz cümlemiz ya şehîd ya gâzî olup tâ zemân-ı haşre dek bir nâm-ı niku bırakırız. Binâen aleyh kerem idip gelesin ve bu sırrı kimseye ifşâ etmeyesin" (MVB, vr.101a)

Bu mektup üzerine Uzun Er 758/1356 senesinde beraberinde oğlu Gül Battal adıyla meşhur Cafer, Gül Battal'ın oğlu Seyyid Hüseyin Gazi'yle birlikte Bursa'da Gâzi Süleyman Paşa ile buluşmuşlardır. Yaptıkları istişareler sonucunda Uzun Er'in teklifiyle Rumeli'ne salla geçip oradan yerli birinin yardımıyla hisara gizlice girip fethi gerçekleştirme fikrine varırlar. Sala binenler Şehzâde Süleyman Paşa, Uzun Er, Uzun Er'in oğlu Gül Battal Gazi ve torunu Hüseyin Gaziyle beraber bir de Uzun Er'in "pîr-i irşâd" eylediği Hacı Bektaş Veli hazretleri bulunmaktadır.²² İlgili ifade aynen şöyledir:

Ol iki sallardan birine Şehzâde Süleyman Paşa binüp bu sal içinde Hünkâr Hacı Bektâş Veli Hazretlerini pîr-i irşâd eden Pir Seyyid Uzun Er ile oğlu Gül Battal Gâzi ve hafidi Hüseyin Gâzi bile idiler. Ve ikinci salda Hacı İl Bey ve Ece Bey ve Fâzıl Bey ve Evranos Bey bindiler. (MVB, vr.102b-103a).

Buradaki ifadeye göre Hacı Bektaş Veli, Uzun Er tarafından irşad edilmiş bir pirdir. Yine Menâkıp'ta aynı konuya tekrar girilmiş ancak orada bu fetih hadisesinden sonra Uzun Er lakaplı Seyyid Ali b. Seyyid Cafer'in oğlu ve torunun Gelibolu'da şehit olduğunu ve sadece Uzun Er'in Uluköy'deki dergâhına salimen döndüğü ifade edilerek Sultan Murad zamanında Nişâbur Sâdât-ı Kâzımıyyesinden İbrahim-i Sâni evladından Hacı Bektaş Veli'nin gelip irşad edilme talebinde (istirşâd) bulunduğunu, Uzun Er'in onu kırk gün çilehaneye koyup zikir ve fikir ettirdiğini ve onu vâsıl-ı illallah ve müstağraf fi zâtillah kılarak ona halifelik vererek Türkmen memleketi Kırşehir'e hanedanlık vazifesiyle iştigal etmek üzere gönderdiği ifade edilir. Bu arada Uzun Er, levh-i mahfuza nazar kılarak onun çocuğunun olmayacağını ve tarikatının Balım Sultan tarafından devam ettirileceğini de söyler. (MVB, vr.104b)²³

Ancak bu Menâkıbı ilk defa neşreden Bedri Noyan Dede Baba bu fikre karşı çıkararak Hacı Bektaş Veli'nin 738/1337'de vefat ettiğini, Osman Gazi'ye devlet kuşağı kuşattığını, Osman ve Orhan Gaziler döneminde yaşadığını söyleyerek burada verilen bilginin doğru olmadığını ifade eder. Ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin mürşidinin belli olduğunu olsa olsa Uzun Er ona intisap etmiş olabileceğini söyler. (Noyan 1996: 170-171, 300)

Menâkıpta Veli Baba'nın bebekken ismin verdiği ve kızkardeşi Şehribanu'yla evlendirdiği Kara Haydar adındaki bir kişinin öldürülmesi sonrası Veli Baba'ya töhmet atılması anlatılırken daha önce İran'da Şah İsmail'in pederleri Şah Sâfi adında bir tarikat icad edip ismini Erdebil Tariki deyip kendilerini Musa Kâzım'a nispet ettiklerini ama bunun doğru olmadığı söylenir. (MVB, vr.

9. Sonuç

Bugün Anadolu'daki önemli Bektaşî inanç merkezlerinden biri olan Isparta-Senirkent Uluğbey'de bulunan Veli Baba Sultan Ocağı mensupları XII. yüzyıldan itibaren burada yaşamış köklü bir ailedir. Ailenin bugün elimizde bulunan 1895 tarihli menâkıpnâmesi bu ocakla ilgili en önemli kaynak durumundadır.

Menâkıb-ı Veli Baba adlı aile mensuplarının hayatını ve şeceresini anlatan bu yazma eser Anadolu inanç tarihi için son derece önemli bilgiler içermektedir. İlgili eserde menkıbesi ve kerametleri anlatılan iki tane Veli Baba bulunmaktadır. Birisi Veli Baba Sultan türbesinin sahip olduğu şöhrete ka-

vuşmasında büyük emeği olan ve türbeyi resmileştiren 1647 yılında ölen Veli Baba, diğeri ise Veli Baba'nın dedesi Seyyid Veliyettin Gâzi'dir ki menâkıpta öncelikle Seyyid Veliyettin'in hayatı ve kerametleri uzun uzun anlatılmış, ardından Veli Baba'ya geçilmiştir.

Veli Baba Menâkıpnâmesinin belki de en dikkat çekici özelliği Veli Baba'nın soyunun Ehl-i Beyt'ten İmam Zeyd b. Ali (ö.122/740)'ye dayanmasıdır. Bu nedenle Menâkıpta İmam Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı kıyâmı uzun uzun anlatılmıştır. Ardından İmam Zeyd'in Veli Baba'ya dayanan şeceresi anlatılmıştır. Ayrıca kuşatıcı bir Ehl-i Beyt anlayışı benimsenerek sadece On İki İmam'ın değil Hz. Ali'nin tüm çocuklarının Ehl-i Beyt olduğu ifade edilmiştir. Bu yönüyle Menâkıpnâme, Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmuş olmaktadır. On İki İmam dışında Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin Aleviler tarafından Mehmet Hanefi olarak hatırasının yaşatılmasının yanında bir de İmam Zeyd b. Ali'nin hatırası da Veli Baba Sultan Ocağı tarafından yaşatılmış olmaktadır. Yine menâkıpnâmede sahabenin büyükleriyle ilgili ölçülü bir yaklaşımın sergilendiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Din ve kültür tarihimiz için çok önemli bir eser olan Veli Baba Menâkıpnâmesinin tıpkıbasım yeni bir neşrinin yapılması son derece faydalı olacaktır.

Sonnotlar

- 1 Anadolu'daki ve Balkanlardaki tekke ve zaviyelerin bu yerlerin İslamlaşmasındaki önemiyle ilgili ayrıntılı bir okuma için bkz. (Barkan, 1942).
- 2 Ulugbey beldesiyle ilgili bir çalışmada 2000 yıllarında nüfusunun 3507 kişi olup tamamına yakınının Bektaşî meşrep olduğu tespit edilmiştir. (Ersal, 2005:14) Kızılbâş Alevi Ocaklarını araştıran Ali Yaman (2006:138), Veli Baba ocağını Alevi Ocaklarından biri saymıştır.
- 3 Uluborlu ve Senirkent civarı, 1176 yılında yapılan Miryakefalon Savaşı'ndan sonra 1182 yıllarında Selçuklu egemenliğine girmiştir. Daha sonra 1301 yılında kurulan Hamitoğulları Beyliği'nin hakimiyetine giren bu bölge Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra Osmanlı Devleti sınırları içerisine girmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (www.isparta.gov.tr)
- 4 Bugün elimizde olan ve bu makalede kullandığımız yazma aynı zamanda Bedri Noyan'ın da kullandığı yazmadır. Zira bu yazmanın sonunda iç karton kapakta "Emekli öğretmen Veliyeddin Oktay Beyden ve Ağabeyi Hâce Hüseyin Öztoprakdan alıp suretini çıkardım. Bedri Noyan. 1965/1971. Aydın" ifadesi mürekkepli kalemle yazılmıştır. Aynı sayfada biri latin harfleriyle biri de Osmanlıca olmak üzere iki adet mühür bulunmaktadır. On iki teslim taşı Osmanlıca mühür içinde 'Hazret-i Pîr Hünkâr Hâcı Bektaş Veli dergâhı postnişini ve türbedârî hâdimu'l-fukarâ doçent doktor Bedri Noyan Dede Baba 1380-1960" ifadeleri yer almaktadır. Bkz. Ek 4.
- 5 Kemâl eş-Şerîf'in isminden sonra yine süslü çerçeve içerisinde "Allahumme yessir şefâatehum ile'l-Hasen b. Sâlih b. Ali b. Abdillâh et-Tokâdî" (Allahım, şefaatlerini Tokatlı Hasan b. Salih b. Ali b. Abdullâh için kolaylaştır) ifadesi (MVB, vr.73b) yer almaktadır. Bu ismin şeceredeki yeri net değildir, şecereyi yazan kişi olabileceği düşünülebilir.

- 6 Uzun Er lakaplı Ali el-Gâzi'nin isminin yanında "Ve huve irşâd bi-Hâcî Bektaş Veli" (O, Hacı Bektaş Veli'yi irşad etmiştir" ifadesi yer almaktadır. Aynı yerin altında sonradan yazıldığı belli olan bir yazıyla "Hazret-i Pir Hacı Bektaş Veli'ye intisap eylemiştir." Yazısı ilave edilmiştir. (MVB, vr.75b)
- 7 Bu ismin kenarında da "Gelibolu'da Gazi Süleyman Paşa ile şehit olmuştur" ifadesi yer almaktadır. (MVB, vr.75b).
- 8 Sultan Orhan zamanında Gelibolu'da babasıyla şehit olmuştur. (MVB, vr.77a).
- 9 Uluköy'de Araplar ve Seyyidler kabrinde medfundur. (MVB, vr.77b).
- 10 Uluköy'de şehit Veli Baba demekle meşhurdur. Uluborlu kazasında çok büyük bir türbesi vardır. Gazi Sultan Selim Han'ın Şarlken ve Androya Dora'yla mücadelesinde Cezayir-i Garb'da çok kerametleri görülmüştür. (MVB, vr.78a.) Burada içerik incelemesini yaptığımız menâkıpnâmeye ismini veren zât budur.
- 11 Veli Baba'nın babası olan bu zâtn "Veli Dede" adıyla da meşhur olduğu ve Cezâyir-i Garb'da sahile yakın medfun bulunduğu, Cezayirli Hasan Paşa zamanında birçok kerametleri ve hayırları olduğu bilgisine yer verilmiştir. Ayrıca bu zâtn Seyyid Cafer ve Ali diye iki kardeşi olduğu ve bu kardeşlerden Seyyid Cafer'in lakabının Gül Dede olduğu ve Gâzi Sultan Yavuz Han oğlu Sultan Süleyman Han zamanında Nemçe (Avusturya-Macaristan)'de şehid olduğu bilgisi yer almaktadır.(MVB, vr.78a). Adı geçen Gül Baba'nın divanı hakkında yapılan bir yüksek lisans çalışmasında Macaristan Budin'de şehit olan, Kanuni'nin ve Ebu's-Suud'un namazını kıldığı Gül Baba'nın açık bir şekilde Hurûfi olduğu ancak onun Bektaşiliğiyle ilgili kesin bir değerlendirme yapılamayacağı ifade edilir. (Dede, 2001: 2-7). Ancak bugün Macaristan'da "Gül Baba Türbesi" adıyla bilinen yapı yanındaki Bektaşî Tekkesiyle birlikte Bektaşî inanç merkezlerinden sayılmaktadır.
- 12 Öksüz Nebi'nin isminin yanına "Sâhibu'l-Keşf" ibaresi vardır ki bu "Keşf sahibi" anlamına gelmekte olup "keşf u keramet sahibi" anlamına gelebileceği gibi "Keşf" adlı bir kitabın sahibi anlamına da gelebilir. Allahu a'lem.
- 13 Şecerenin son halkasında Muhammed Takiyuddin'in Ali Rıza, Kâzım, Kâzım (küçük yaşta öldü), İbrahim Hakkı adında dört çocuğu gösterilmiştir. Bunlardan Ali Rıza'nın Mustafa Reşat adlı bir oğlu olup 1332 (1913) doğumludur. Kâzım'ın Mevhibe adlı kızı olup 1328 (1910) doğumludur. İbrahim Hakkı'nın ise küçük yaşta ölen Âmine adlı bir kızı, Asiye, Hasan, Hüseyin ve Veliyyeddin Oktay isminde çocukları olmuştur. Bu yazma elinde bulunan eski belediye başkanlarından ve emekli öğretmen Veliyyettin Oktay'ın ise 1320 (1902) doğumlu olduğu bilgisi vardır. (MVB, vr.81a).
- 14 İmam Zeyd'in hayatı, mücadelesi ve kıyâmı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Köse, 2013:313-316).
- 15 Örneğin Anadolu'da Muhammed Hanefiyye'nin ismi menakıp ve cenk kültürü içerisinde yaşatılmışken ismi de Mehmet Hanefi olarak yaşatılmıştır. Bu konuda bir çalışma için bkz. (Atalan: 2007).
- 16 Hz. Fâtıma'dan rivayet edilen bu on sekiz hadisın tamamı Kütüb-i Sitte'de yer almakta, ikisi hem Buhâri hem de Müslim'de yer almaktadır. Bkz. M.Yaşar Kandemir (1995). "Fâtıma", *DİA*, XII, (İstanbul: TDV Yayınları.) 220.
- 17 Bu rivayet Şii ana hadis literatüründe bulunmamakta ancak sonraki hadis mecmualarında şöyle yer almaktadır. Kabîsa b. Yezîd el-Cu'fiden rivayet edildiğine göre o, Cafer-i Sâdik'a yer ve gök yüzü yaratılmadan neredeydiniz diye sormuş. İmam Cafer-i Sâdik'ta ona, Allah, Âdem'i yaratmadan 15 bin yıl önce nurdan hayaletler olup Arş'ın etrafından Allah'ı teşbih ediyorduk, Allah, Âdem'i yarattığında bizi de onun sulbüne koydu ve bu Hz.Peygamber'e kadar böyle naklolundu der. Abdullah b. Abbâs'tan gelen bir rivayette de Rasûlullah (sav), 'Allah, Âdem'i yaratmadan 12 bin yıl önce beni Arş'ın altında bir nûr olarak yaratmıştır. Âdem'i yarattığından nuru Âdem'in sulbüne koymuş ve bu sulpten sulbe taşınmıştır Abdullah b. Abdulttalib ve Ebû Tâlib'in sulbünde ikiye ayrılmışızdır, fakat benden sonra Nebi gelmeyecektir. Benzer rivayetlerde bu nurun Hz. Ali, Hz.Fatıma ve Hz. Hasan ve Hüseyin'e izafe edildiği rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. (Meclisi, 1983: XV / 7-8) Yine *Bihâru'l-envâr*'da Rasûlullah (sav)'in hayatının anlatıldığı 15.ciltte onun yaratılışını konu alan birinci babta bir de daha açıklayıcı şöyle bir rivayete yer verilir: 'Humejd Enes'den şöyle rivayet etmiştir. Enes Rasûlullah (sav)'i şöyle derken işittim. 'Allah, Âdem'i yaratmadan önce ben ve Ali, Arş'ın sağ tarafında Allah'ı teşbih ediyorduk. Âdem'i yarattığında bizi onun sulbüne koydu, daha sonra biz temiz sulp ve rahimlerden taşındık

- durduk ta ki Abdulmuttalib'in sulbüne kadar. Ondan sonra bizi ikiye ayırdı yarısını Abdullah'a yarısını da Ebû Tâlib'e koydu. Nübüvvet ve Risâlet'i bana, vasilik ve hükümü Ali'ye verdi. Sonra kendi isimlerinden bize isim seçti, Allah mahmüddür ben Muhammed oldum, Allah yücedir/alidir ve bu Ali oldu. Nübüvvet ve risâlet bende vasilik ve hüküm Ali'dedir.' (Meclisi, 1983: XV / 12. Sünnî hadis literatürü taramasında yukarıdaki rivayete benzer şöyle bir kayda rastladık: İbn Abbâs'tan rivayet edilmiştir ki Rasûlullah (sav) ' Kureyş, Allah'ın huzurunda bir nur idi. Allah, Âdem'i yaratmadan bin yıl önce bu nur tesbihatta bulunuyor Melekler de onun tesbihatını yapıyorlardı. Allah, Âdem'i yarattığında bu nuru sulbüne koydu. Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: 'Allah bu nuru Âdem'in sulbünde yere indirdi, gemide Nuh'un sulbünde idi, İbrahim ateşe atıldığında onun sulbünde, böylece benim temiz sulp ve rahimlerden taşınmam devam etti ta ki beni anne-babamdan çıkarana kadar. Onların münasebeti temizdi, meşru idi.' (Busayrî, 1999: VII/6)
- 18 Ancak bu kullandığımız aynı yazmayı daha önce neşreden Bedri Noyan, burada "hazret" ve "radiyallahu anh" dua cümlesine yer vermeden sadece "Osman" diye zikretmiştir. Yine nüshada Hz. Ömer için "hazret" ifadesi kullanılmasına rağmen çevrimyazımda sadece "Ömer" ifadesini kullanmıştır. Bkz. (Noyan, 1996:20.)
- 19 Menâkıp'ta detaylı bilgi için İbn Anbe'nin *Umdetu'l-tâlib fi ensâbi âl-i Ebî Tâlib* kitabına atıfta bulunulmuştur. Nitekim Zeyd b. Ali'nin hareketi ve geride bıraktığı dört çocuğu özelindeki seçeresi ilgili kitapta verilmiştir. Bkz. (İbn Anbe, 237-280.)
- 20 Bedri Noyan, Hacı Bektaş Veli'nin bu durumda olsa olsa irşad edici konumda bulunduğunu söyleyerek yazmadaki bu iki noktayı eleştirir. Bkz. (Noyan, 1996:)
- 21 Bu ifadenin altına sonradan başka bir mürekkepli kalemle "Hazret-i Pir Hacı Bektaş Veli'ye intisap etmiştir" ifadesi yazılmıştır ki bu muhtemelen Bedri Noyan tarafından yapılmış bir düzeltmedir.
- 22 Âşıkpaşazâde (ö.1484), tarihinde şehzâde Süleyman Paşa'nın Rumeli (Avrupa) fethinden bahsederken bu nehir geçme bahsini şöyle anlatır. Süleyman Paşa, nehri kâfir görmeden nasıl geçeceğini düşünürken bir aziz ve hayli bahadır olarak bilinen Ece Beğ ile Gazi Fâdıl bu geçme işini kendileri yapmayı teklif ederler. Süleyman Paşa'yı deniz kendarında Görece'den aşağı Viranca Hisar'a götürürler. Ece Beğ ve Gazi Fâdıl bir sandala binip Çin Hisar'ının (çin:sağlam) kenarına ulaşırlar. Orada bir kâfir görürler ve onu alıp Süleyman Paşa'ya götürürler. Süleyman Paşa da o adama elbise giydirerek hisarlarına görünmeden nasıl gidileceğini sorar. Adamın yardımıyla 70-80 kişiyle beraber sallara binip Hisar'a girerler. Hisar'daki insanlara zarar verilmeyiz, iyi davranılır. Onların da yardımıyla iki gün içinde gemilerle 2000 eri karşıya geçirirler. Daha sonra Ayaslonca denilen hisarı da ele geçirirler ve oradakilere de bir zarar vermezler. İki ay sonra Gelibolu kâfileri bunlara saldırır onlar da karşılık verince yapılan savaşı Müslümanlar kazanır. Savaş sonrası buralar Yakup Ece ve Gazi Fâdıl'ın yönetimine bırakılmıştır. Bu fethin tarihi hicretin 758'idir. Daha sonra Konur/Kokur Hisarı fethedilir. Bu hisar Hacı İl Beğ'e verilir. Bu yerler bir yılda fethedilmiş ve Yakup Ece'ye timar olarak verilmiştir. Gazi Fâdıl'ın Ece Ovası'nda mezarının olduğunu ve yine Yakup Ece'nin mezarının da o vilayette olduğu ifade edilir. Hacı İl Beğ'e Konur verildikten sonra Gazi Evrenoz'u da ona yoldaş etmişlerdir. Bunlar Dimetoka vilayetine akın düzenlemişlerdir. Süleyman Paşa o yıl (758) Gelibolu'da av esnasında atından düşüp şehit olmuştur.(Âşıkpaşazâde, 1332: 47-51).
- 23 Menâkıpta bu bilgilerin Şeyh Şihâbuddin el-Müncibî'nin *Hilyetu'l-Elbâb ve tuhfetu'l-ahbâb* adlı eserinden alındığı söylenerek ilgili yerler Arapça olarak ifade edilmiştir. Ayrıca Uzun Er'den bahsedilerek "Uzun Er"nin Türkçede "Uzun Ok" anlamına geldiği bir adının da "Ayn-ı Ali" olduğu ve çok değerli bir kişi olduğu, Bilecik'te şehit düşen Seyyid Cafer'in oğlu olup soyunun Zeyd eş-Şehid İbn Zeynelabidin'e dayandığı söylenir. Uzun Er'in Sultan Alaadin zamanında Anadolu'da Konya'nın en meşhur şehirlilerinden biri olan Isparta'nın Uluborlu a'maline tabi Uluköy köyünde ortaya çıktığı söylenir. (MVB, vr.105a). Adı geçen kitap ve müellif hakkında bir bilgi elde edemedik.

Kaynaklar

- Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed Âşiki (ö.889/1484). (1332). *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Atalan, Mehmet. (2007). Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki tezahürleri Muhammed Hanefi cenknâmeleri. Ankara, İlahiyat.
- Barkan, Ömer Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2: 279-386.
- Busayri, Şihâbuddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl (ö.840/1436). (1999). *İthâfu'l-Hiyarati'l-Mehera bizevâidi'l-mesânîdi'l-aşera*. Thk. Dâru'l-mişkât li'l-bahsi'l-ilmî. I-IX. Riyad: Dâru'l-vatan li'n-neşr.
- Dede, Mehmet. (2001). "Divân-ı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Ersal, Mehmet. (2005). "Isparta İli Senirkent İlçesi Uluğbey Beldesinde Alevîlik". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Manisa.
- Kandemir, M.Yaşar. (1995). "Fâtıma". *DİA*. XII. İstanbul: TDV Yayınları. 219-223.
- İbn Anbe, Cemaluddin Ahmed b. Ali el-Hüseynî (ö.828). *Umdetu't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*. Yer yok: Merkez-i tahkîkât-ı komputiri-yi ulûm-i islâmî.
- Ürekli, Bayram-Ali Baş. (1994). "Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki Manzumesi". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9-10 (1994): 139-217.
- Köse, Saffet. (2013). "Zeyd b. Ali". *DİA*. XLIV. İstanbul: TDV Yayınları. 313-316.
- Üzüm, İlyas. (2006). "Muhassin b. Ali b. Ebû Tâlib". *DİA*. XXXI. İstanbul: TDV Yayınları. 21-22.
- Noyan, Bedri (ö.1997). (1996). *Veli Baba Menakıbnamesi*. 3.baskı. İstanbul: Can Yayınları.

Menâkıb-ı Veli Baba, vr.1b-255a. İstinsah tarihi 1313/1895.

Meclisî, Şeyh Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (1983). *Bihâru'l-envâri'l-câmiat li-düreri ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*. Beyrut: Dâru ihâi't-turâsi'l-Arabî.

Uraler, Aynur. (2012). “Ümmü Gülsüm”. *DİA*. XLII. İstanbul: TDV Yayınları. 323.

Uraler, Aynur. (2013). “Zeyneb”. *DİA*. XLIV. İstanbul: TDV Yayınları. 355-356.

Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

www.isparta.gov.tr/senirkent. Erişim tarihi: 10.10.2018

ZÜLFİKAR'IN DİVAN ŞİİRİNE YANSIMALARI

Reflections of Zulfiqar on Divan Poetry

Hasan KAPLAN*

Öz

Hazreti Ali Türk edebiyatında en fazla bahsedilen dinî ve tarihî şahsiyetlerden birisidir. O; hayatı, halifelîği, velilîği, âlimliği, kahramanlığı, ahlakı, cömertliğı, ehl-i beytten olması gibi birçok yönden edebi eserlere konu olmuş, ismi etrafında farklı edebî türlerde manzum ve mensur eserler yazılmış biridir. Hz. Ali'den bahsedildiğinde çoğu defa Zülfikar adlı kılıcı da zikredilmiştir. Zülfikar, Hz. Ali'nin ucu çatallı, ortası yivli meşhur kılıcının adıdır. Gerek ismi gerekse ele geçirilişi hakkında farklı rivayetler olan bu kılıç, yalnız Alevî-Bektaşî zümreye mensup halk ve tekke şairleri tarafından değil birçok divan şairi tarafından da şiirlerde farklı münasebetler içinde kullanılmıştır.

Bu çalışmada Zülfikar adlı kılıcın şiire yansımaları üzerinde durulmuştur. Zülfikar, divan şairleri tarafından telmih unsuru olarak kullanılırken farklı çağrışımlar ve benzetmeler içinde kendisine oldukça geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Zülfikar, kasidelerde memduhun kılıcının benzetilene olarak yer almıştır. Zülfikar, sevgilinin gamzesi, kaşı, kirpiğı, saçı, dudağı, gözü gibi farklı güzellik unsurlarıyla şekle dayalı bir münasebet içinde ilgili unsurların âşık üzerindeki etki gücünü yansıtırken kullanılmıştır. Bazen de kalem, makas, dil, tuğra ve çiçek olmuştur. Zülfikar'ın sancaklarda, duvarlarda, kalender ve Abdâlların kol ve sinelerinde damga olarak yer alması da şairlere ilham vermiştir. Bu çalışmada Zülfikar'ın şiirlerdeki tüm bu kullanımları incelenerek divan edebiyatı içindeki yeri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Zülfikar, kılıç, lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zû'l-fekâr.

Abstract

His Holiness Ali is one of the religious and historical personalities most commonly mentioned in Turkish Literature. He has been the subject of numerous literary works with regard to his life, his caliphate, his saintship, his intellect, heroism, morality, generosity and his membership in the family of the house (ehl-i beyt). Several literary works in both prose and verse format were written in relation to his name. When His Holiness Ali was mentioned, most of the time his sword, which is called Zulfiqar, was also mentioned. Zulfiqar is the name given to his famous sword, a scissor-like double bladed sword, with a fluted center piece. This sword, on whose name and appearance, several stories had been told, has been used in different poems in different contexts not only by folk poets and poets of Dervish Lodges belonging to Alevi-Bek-tashi Community but also by many divan poets.

This study has dwelled on the reflections of the sword called Zulfiqar on the Poetry. While Zulfiqar was used by Divan Poets as an element of reference (telmih), it was used in a wide context of associations and metaphors. Zulfiqar took part in Qasidahs as the analogy of Memduh's sword. It was also used in a formal relationship with elements of beauty such as beloved one's dimples, eyelashes, hair, lips, and eyes in reflecting the power of such elements

* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye, h1982kaplan@hotmail.com

over the lover. The fact that Zulfiqar had found its place as a stamped mark on flags and walls, on arms and chests of Abdâls and Zahids has inspired poets in their works. In this study, all such usages of Zulfiqar in the Turkish Literature have been examined and its place in divan literature has been determined.

Key Words: His holiness Ali, Zulfiqar, sword, lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zû’l-fekâr.

1. Giriş

Hazreti Ali, Türk edebiyatında en fazla bahsedilen dinî ve tarihî şahsiyetlerden birisidir. O; hayatı, kahramanlığı, ahlakı, cömertliği, halifeliliği, veliliği, âlimliği, ehl-i beytten olması gibi birçok yönden edebî eserlere konu olmuş¹, ismi etrafında farklı edebî türlerde manzum ve mensur eserler yazılmıştır². Hz. Ali, divan edebiyatında tüm isim, künye, lakap ve sıfatlarının yanı sıra bedenî ve manevî özellikleriyle de yer almıştır. Şairler bazen ona atfedilen sözlerle bazen de onunla ilgili ayet ve hadisleri, tabir ve deyimleri kullanılarak şiirlerinin anlam dünyasını genişletmişlerdir. Hz. Ali, edebî ve tasavvufî remizlerle ele alınırken bile metinlerde onunla özdeşleşen olay, mekân, hâl ve eşyalar yer almıştır. Bu eşyalardan biri de onun Zülfikar adlı kılıcıdır³.

Zülfikar, kelime olarak “zû+el” ile “fekâr” kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. “Zû” sahip, “fekâr” omurga ve boğum anlamına gelmektedir. Zülfikar’ın lügat manası fukralıdır. Kılıcın üzerindeki çentikler fukralara benzetildiği için bu isimle anıldığı ileri sürülmektedir (Topuzoğlu, 1997: 649). Bugün çatallı veya iki dilli olarak bilinen Zülfikar’ın bu şeklinin bir tasavvur olduğu, gerçekte ise Hz. Ali’ye ait kılıcın çentiklerinden, kesici ve parçalayıcı vasfından dolayı Zülfikar olarak isimlendirildiği muhtemeldir (Topuzoğlu, 1997: 650). Zülfikar, Hz. Ali’nin iki tarafı da keskin, boğumlu, yivli kılıcının adıdır. Zülfikar’ın menşei konusunda çeşitli rivayetler vardır⁴: Bunlardan birisine göre Hz. Ali, Yemen’de demir kaide üzerinde duran taştan yontulmuş bir putu kırmış ve demirini Medine’ye götürmüştür. Ömer es-Saykal adlı demirci bu demiri eriterek her biri yedi arşın boyunda ve bir karış eninde iki kılıç dökmüş, ortasına kanın akması için yivler açmıştır. Şîî geleneğine göre Zülfikar Hz. Musa’nın asası, on emirin taşındığı kutsal sandıktır, Zülfikar’ı kendi tabutuyla birlikte Hz. Âdem cennetten çıkarmıştır. Zülfikar’ın akıbetine dair bir rivayete göre kılıç Necef Denizi’ne bırakılmıştır⁵. İbn Mülcem tarafından zehirli bir hançerle yaralanan Hz. Ali, çocuklarına bazı vasiyetlerde bulunmuş ve Döldül’ün sahraya, Zülfikar’ın da Necef Denizi’ne bırakılmasını emretmiştir (Yıldırım Sarıkaya, 2013: 556). Başka bir rivayete göre Hz. Mu-

hammed, Bedir Gazvesi'nde savaş sonrasında elde edilen ganimetleri taksim ederken boğumlu bu kılıcı kendine ayırmıştır. Kılıcı Hz. Muhammed, Uhud Gazvesi'nde Hz. Ali'ye hediye etmiş ve bu sırada "lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zû'l-fekâr" tabirini kullanmıştır (Öz, 2013: 553).



Resim 1. *Lâ fetâ illâ 'Alî velâ seyfe illâ Zû'l-fekâr*⁶

Bu tabirin Cebrail (a.s.) tarafından kullanıldığı rivayeti de vardır (İvgin, 2015: 73). Bu tabir, daha sonra şairler tarafından bazen tamamen bazen de kısmen iktibas edilmiştir. Öyle ki bu tabir bazı mütekerrir musammatlarda her bendin sonunda tekrarlanmıştır. Nesîmî (ö. 1404-05), on dört bentlik murabbaında her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Ayan, 2014: 766-68). Giritli 'Aşkî (19. yüzyıl), üç bentlik murabbaında her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Alper, 2005: 205). Sükûtî (ö. 1896), yedi bentlik murabbaında her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Özcan, 2001: 89-90). Ahmet Cezbî (ö. 1829), üç muhammesinde her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Roohi Maleky, 2012: 139-166). Bursalı Murad Emrî (ö. 1916) altı bentlik bir muhammesinde her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Öztahtalı, 2009: 283). Aczî (ö. 1866), dört bentlik bir müseddesinde her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Özgönül, 2001: 472). Misâlî (16. yüzyıl) yedi bentlik müsebbainda her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Güneş, 2011: 134-136). Behrî (19. yüzyıl?) on iki bentlik mütessaında her bendin sonunda bu ifadeyi tekrarlamıştır (Turan, 2008: 381-385). Eşref Paşa (ö. 1894), her bendi altı beyitten oluşan yedi bentlik terci-bendinde her bendin sonunda tekrarladığı vasıta beytinde bu ifadeye yer vermiştir (Tanrıbuyurdu, 2006: 116-119).

Divan edebiyatında bu tabirin yanı sıra Zülfikar'ın redif olarak kullanıldığı şiirler de vardır⁷. *Nâbî Divanı*'nda 760. gazel Zülfikar redifli beş beyitlik bir gazeldir (Bilkan, 2011: 1031). Nâbî (ö. 1712), bu gazelinde Hz. Ali'nin Zülfikar'ıyla bakışı acı (tuzlu) ettiğini, iki göze ateş verdiğini söyler. Hz. Ali'nin Zülfikar'ı bakışın kuvveti ve Hayber'i açan dudağıyla (kenarıyla), cihana karışıklık salmıştır. Hz. Ali Zülfikar'ıyla şairin İslam hükümdarının hükmü altında bulunan ülkeye benzeyen gönlünü karanlıktan uzak kılmış,

muhabbet şarabının hararetiyle (kuvvetiyle) şairin kalbini sevinç kadehi yapmış, gönle şuur (idrak) vermiştir.

Azmî Divanı'nda 146. gazel Zülfikar redifli altı beyitlik bir gazeldir (Duymaz, 2010: 349). Azmî (ö. 1831), bu gazelinde Hz. Ali'nin birçok hududu Zülfikar'ıyla fethettiğini, kaplanları kestiğini, yiğitler arasında Necef şahı olmasına rağmen Zülfikar'ıyla gururlanmadığını söyler. Cihana bir daha "Hel etâ" denilen -İnsan Suresi'nde övülen- Hz. Ali gibi biri gelmez, âlemler bir daha Zülfikar'ıyla Hz. Ali gibi birisini görmez. Feleğin savaşçı gezegeni olan Merrih (Mars), Hz. Ali'nin Zülfikar'ı karşısında utancından kılıcını kınına koyar geçip giderdi. Gerçekten Hz. Ali, Allah'ın arslanı olup Zülfikar ile kâfirleri huzursuz etmiştir. Sûra üflendiği zaman Hz. Ali, Zülfikar'ı ve gazilerin sancağı ile ortaya çıkar. Hz. Ali, Zülfikar'ı ile İslam dinine hizmet etmeyi seçti ve bununla çok sevap kazandı.

Hanyalı Nûrî Divanı'nda 458. gazel Zülfikar redifli beş beyitlik bir gazeldir (Aydın, 2009: 850). Nûrî (ö. 1815), bu gazelinde Azmî gibi Hz. Ali'nin Zülfikar'ıyla yaptıklarından bahseder. Nûrî, Hz. Ali'nin Zülfikar'ıyla şah olarak ortaya çıktığını, müminlere sığınak olduğunu, kâfirleri mahvettiğini söyler. Hz. Ali, mahşerde âşıkların davranışının güzelliğine Zülfikar'ıyla hem şahit olur hem de onları himaye eder. Hz. Ali, bütün tabi olanların küfür perdesini Zülfikar'ıyla kesip Hakk'a yol göstermiştir. Hz. Ali, bir zaman kâinat-tan âlem-i lâhûtu Zülfikar'ıyla tecelli yeri eylemiştir.

Edirneli Nazmî Divanı'nda 1849. gazel Zülfikar redifli dört beyitlik bir gazeldir (Üst, 2018: 1077). Nazmî (ö. 1585-86?), Zülfikar'dan bir sevgili gibi bahsetmiştir. O güzeller şahının namı Zülfikar'dır. Şair "şâh-ı merdân" Hz. Ali üzerine yemin ederek o Zülfikar'ın güzel olduğunu söyler. Şaire göre onun gözü öfkeli olup insanın gözüdür. Zülfikar'ın bakışları sert olup insanı öldürür. Şair, Zülfikar'ın bütün canlara kıydığını ve merhamet etmediğini söyler. Onun gözü kılıcın ta kendisidir, onu gören bunu söyler. Nazmî'ye göre Zülfikar gönül alan bir güzeldir.

Gelibolulu 'Âlî Divanı'nda yer alan ilk murabba Zülfikar redifli yedi bentlik âşıkâne bir şiirdir (Aksoyak, 2018: 379). 'Âlî (ö. 1600), şiirin başından sonuna kadar Zülfikar'a seslenmiştir. Şair, Zülfikar'a "âftâbum, kâm-kârum, kâm-yâbum, kâm-rânum, nükte-dânum, cefâ-kârum, cevânum, bî-vefâ yârüm, dil-berüm, sîmîn-berüm, beste-dehânum, dil-nüvâzum, çâre-sâzum, dil-sitânum, serv-kaddüm, lâle-haddüm, gülsitânum, nâzenînüm, mû-miyânüm,

meh-cebînüm, beste-dehânüm, şehryârüm, şeh-levendüm, şeh-süvârüm, ser-bülendüm...” gibi divan edebiyatında sevgiliye/mahbuba yönelik kullanılan ve onun bir vasfını dile getiren hitaplarla seslenmiş, âdetâ onu bir sevgili gibi anlatarak teşhis ve teşbih yapmıştır. Şaire göre Zülfikar'ın benzeri dünyada yoktur, onun şanına dünyada hiçbir padişah sahip değildir, ondaki unvan hiçbir ay yüzlüde yoktur. Şair, Zülfikar'ın zülfüne bağlı, ferman taşıyan bir kuldur. Sevgisi güneşten fazladır ve kendisi zerre gibi çok değerlidir. Zülfikar, Hz. Ali karakterli bir server iken şair onu kölesi olan Kamber'dir. Şair, Zülfikar'a divane olduğundan beri sevinç sahibi bir düşkündür. Zülfikar'ın zülfünün bağıyla bela ve gamdan azadedir. Gönül kapan sevgililerden uzaklaşıp tok gözlü kimselerin arasına dâhil olmuştur. Şair, Zülfikar'ın elinde gül renkli şarabın olduğu demleri arzulamaktadır. O zamanlar mest olan şairin, sevgilinin lal renkli dudağının hatırına bağı kanlıdır. Ney gibi inlemek onun için bir kanundur. Şair, Zülfikar'dan salınarak uzun boyuyla gül bahçesine çıkmasını, dünyayı sümbül gibi kokulu kılmasını ister. Bahçede her bülbül bin âh vâh ile Zülfikar'a servi boylum, lale yanaklım, gül bahçem diyecektir. Gökteki ay Zülfikar'ın kaşlarını gördüğünde göğüs germemelidir, ay onun dolunay gibi olan yüzünde noksanlık kaydı düşmemelidir. Şair murabbamı Allah'ın onun eksikliğini göstermemesi duasıyla noktalar. Bu şiir boyunca 'Âlî, âdetâ Zülfikar adlı bir mahbuptan bahsetmiş, kılıç olan Zülfikar'a da göndermelere yaparak onu sevgilinin farklı güzellik unsurlarıyla ilişki içinde anlatmıştır.

Nâ'ilî (ö. 1666), Hz. Ali hakkında yazdığı bir na'tta (K. 6/32-35) dört beyitte art arda Zülfikar'dan bahsetmiştir (İpekten, 1970: 51). Nâ'ilî, beyitlerde Zülfikar'ın gücünü, düşman üzerindeki tesirini ve Hz. Ali ile yakaladığı uyumu ön plana çıkarmıştır. Şaire göre Zülfikar'ın öyle bir bakışı vardır ki kılıcın üzerindeki siyah ve beyaz dalgalı benekler zehrin tesirini ve canın ödünü parçalar, insanı bu derece etkiler. Zülfikar'ın düşman üzerindeki etkisi de çok fazladır. O, düşmanın ödünü parçalar, yüz parçaya ayırır. Düşmanın sağlam yemini, yiğitliği onun karşısında parça parça olur. Zülfikar, Allah'ın arslanı olan Hz. Ali'nin kuvvetli eli (pençesi) ile bütünleşince hiçbir yerde duramaz. Zülfikar bir yandan düşmana vururken bir yandan da yiğitlerin şahı Hz. Ali'yi gölgesi gibi kucaklar, onu saldırılara karşı muhafaza eder.

Zülfikar, sadece redif olarak kullanıldığı şiirlerde değil, birçok beyitte, bentte müstakil olarak yer almış; şiirin anlam dünyasına genişlik kazandırmıştır. Yıldırım Sarıkaya (2013: 555), Zülfikar'ın şiirlerde Hz. Ali'nin kılıcı olarak gerçek anlamıyla zikredildiği gibi teşbih, istiare, telmih ve mecaz

yoluyla bazı kavram ve unsurların tanımlanmasında da kullanıldığını belirtir. Bu yönüyle Zülfikar, Türk şiirinin zengin imajlarının önemli bir unsurudur. Şairler Zülfikar'ı sevgilinin gamze, kaş, kirpik, göz (bakış), saç, dudak, endam gibi güzellik unsurlarıyla; aşk, muhabbet, dert, lütuf, âh, dua gibi soyut unsurlarla; kalem, makas, anahtar, tuğra ve sûr gibi eşyalarla; çiçek, güneş, ay, ırmak gibi tabiata ait unsurlarla; söz, beyt, harf, dil gibi şiire dair unsurlarla; parmak ve kalp gibi organlarla ilişki içinde kullanmışlardır. Şairler, şairlikleriyle fahrederken, memduhlarını methederken ve -bilhassa şehrengizlerde- Ali, Zülfikar ve Haydar isimli mahbuplar(ın)dan bahsederken Zülfikar'ın çağrışımlarından faydalanmışlardır. Metinlerde, âşıkların kol ve sinelerinde dövme olarak yer almasından tekke duvarlarına asılmasına kadar birçok yerde Zülfikar'ın kullanımına yer verilmiştir. Bu çalışmada tüm bu kullanımlardan hareketle Zülfikar'ın söz konusu unsurlarla olan ilişkisi örneklerden hareketle açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Sevgilinin Güzellik Unsurları ve Zülfikar

Divan edebiyatında sevgili saçı, kaş, kirpiği, gözü, gamzesi, yüzü, yanağı, beni, ayva tüyleri, ağzı ve dudağı gibi çoğu yüz bölgesinde yer alan güzellik unsurları ile ele alınmıştır. Bu güzellik unsurları renk, şekil, vasıf, koku ve âşık(lar) üzerindeki etkisi bakımından farklı unsurlarla teşbih ve mecaza dayalı ilişki içinde kullanılmıştır. Şairler, Zülfikar'ı başta şekli ve etkisi bakımından olmak üzere çeşitli yönlerden sevgilinin gamzesi, kaş, kirpiği, gözü, saç ve dudağıyla ilişki içinde ele almışlardır. Bazen de ona bir sevgiliye hitap eder gibi seslenmişlerdir. Gelibolulu 'Âlf'nin ona "dil-berüm, sîmîn-berüm, dil-sitânüm, serv-kaddüm, lâle-haddüm, gülsitânüm, nâzenînüm..." diyerek seslendiği yukarıda söylenmişti. Cemâleddîn Mahmûd Hulvî (ö. 1625) de şu beyitte sevgilisine "cânım Zülfikar" diyerek hitap etmiş, ondan lütfunu umduğunu söylemiştir⁸.

Şâh-ı vaktüm mâh-ı bedrüm gül- 'izârumsun benim
Lutfun umar Hulvî-i şûrîde cânım Zülfikâr G. 89/5 (Yavuz, 2012: 132)

2.1. Zülfikar ve Gamze

Divan edebiyatında gamze; sevgilinin tevecçühü, süzgülün bakışı, yan bakışı ve nazlı bakışı konu olduğunda zikredilen güzellik unsurudur. Bu güzellik unsurunun Zülfikar ile münasebeti iki noktaya dayanmaktadır: Bunlardan ilki, sevgilinin gamzesinin gelenekte kılıç olarak tasavvuru (kılıçla

şekil bakımından benzerliği) ve sevgilinin gönül mülkünü onunla fethetmesi, âşıklarının onunla yaralaması, âşıklarının kanını onunla dökmesi hatta onunla âşıklarının öldürmesidir. Bu vasıflara Zülfikar da sahiptir. Zülfikar'ın düşman üzerindeki etkisi ile gamzenin âşıklar üzerindeki etkisi bu ilişkinin ikinci yönünü oluşturmaktadır. Şairler gamze ve Zülfikar arasında münasebet kurdukları beyitlerde Zülfikar'ın tedailerinden hareketle Hz. Ali etrafında çeşitli göndermelerde bulunmuşlardır.

Cemâleddîn Mahmûd Hulvî (ö. 1625), “Alî” redifli bir gazelinde Hz. Ali hakkında söylenen “lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zû’l-fekâr” sözünü iktibas ederek mahbupla Hz. Ali’yi, mahbubun gamzesiyle de Zülfikar’ı eşleştirir. “Zülfikar’ın üzerine kılıç yok.” sözü sevgilinin gamzesi hakkındadır, “Ali’nin üzerine yiğit yok.” sözü ise sevgiliye layıktır.

Gamzenün hakkındadır *lâ seyfe illâ Zû’l-fekâr*

Şânuna lâıyk dinilse *lâ fetâ illâ ‘Alî* G. 267/2 (Yavuz, 2012: 233)

Şem’î (ö. 1529-30), mahbubu Haydar’ın, gamzesinin Zülfikar’ını çekince gönüller ülkesini fethettiğini söyler. Haydar aynı zamanda Hz. Ali’nin isimlerinden birisidir. Şair, Zülfikar ve Haydar arasında münasebet kurmuş, Hz. Ali’nin kılıcıyla yaptığı fetihleri, sevgilinin de gamzesiyle yaptığını ima etmiştir.

Çeküben Zülfikâr-ı gamzesini

Gönüller mülkini feth itdi Haydar G. 50/4 (Karavelioğlu, 2014: 160)

Üsküdarlı ‘Aşkî (ö. 1576-77), şu beytinde Zülfikar, Hz. Ali ve onun bineği olan Döldül’e birlikte yer vermiştir. Şair, mahbubu Ali’nin kan dökücü gamzesinin Zülfikar’ı ile güzelliğinin adına Döldül gibi cilveler yaptırmasını söyler. Şair, aslında mahbubundan kendisine teveccüh göstermesini istemektedir.

Zülfikâr-ı gamze-i hûn-rîzûn ile yâ ‘Alî

Cilveler itdür semend-i hüsnüne Döldül gibi G. 475/4 (Uzun, 2011: 597)

Zâtî (ö. 1547) de mahbubu Haydar’dan bahsedince Zülfikar’ı şiirine dâhil etmiştir. Şair, Haydar’ın -Haydar’ın bir anlamı da arslandır- can avlayan gamzesinin Zülfikar’ında bir anda, bir nefeste can vermesine şaşılmasını gerektiğini söyler. Zira sevgilinin gamzesinin Zülfikar’ı bir anda bin canı avlayabilir. Burada da şair Hz. Ali’nin Zülfikar’ının gücüyle sevgilinin gamzesinin gücü arasında bir münasebet kurmuştur.

N'ola cân virsem ana bir demde bin cân sayd ider

Gamzesinün Zülfikâr-ı cân-şikârı Haydarun G. 786/2 (Tarlan, 1970)

Kabûlî (ö. 1591-92), Zülfikar'ı zikredince Hz. Ali'yi hem ismen hem de vasfen ele almıştır. Hz. Ali için kullanılan yaygın tabirlerden biri Haydar-ı Kerrâr'dır. Bu tabir, onun düşmanına döne döne, tekrar saldırdığını ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır. Kabûlî, bu vasfı sevgilinin gözüne vermiş ve ondan gözünün yok yere kan dökmemesini, kendisini öldürmemesini istemiştir.

Zülfikâr-ı gamze-i hûn-rîz ile yok yirlere

Hayder-i Kerrâr-ı çeşmün dökmesün kanum 'Alî G. 418/3 (Erdoğan, 2008: 734)

Hayâlî Bey (ö. 1557), şu beytinde sevgilinin gamzelerine Ali'nin Zülfikar'ı denilememesi durumunda Mülcem'in kılıcı denilebileceğini söyler. Beyitte sevgilinin gamzesinin kan dökücülüğü ve âşık üzerindeki öldürücü etkisi hem Zülfikar hem de Mülcem bağlamında anlatılmak istenmiştir. Mülcem, Hz. Ali'yi şehit eden katilin adıdır. Hâricî zümresine mensup olan bu zat, Hz. Ali'yi yaralamış, Hz. Ali bu yaranın etkisiyle üç gün sonra vefat etmiştir. Hayâlî Bey, beyitte bu olaya da telmihte bulunmaktadır.

Zülfikâr-ı 'Alî değilse şehâ

Gamzeler tîg-i tîz-i Mülcemdir G. 50/3 (Tarlan, 1945: 146)

Manastırlı Celâl (ö. 1574?), cazibeli sevgilinin gözünün Hz. Ali'nin gözü gibi -yahut Ali'nin aynısı, yahut Ali isminin başındaki ayn harfi- olduğunu, gamzesinin de Zülfikar gibi olduğunu ve ondan ejderhaların bile kurtulamayacağını söyler. Şair, beyitte Dastan-ı Ejderha ve Hz. Ali Cenknemeleri'nde geçen, Hz. Ali'nin insanlara zulmeden ejderhayı Zülfikar adlı kılıcıyla öldürmesi olayına telmihte bulunmuştur. Beyitte Zülfikar-gamze münasebeti şekil benzerliğinin yanı sıra sevgilinin gamzesinin etkisini ve gücünü ortaya koymak amacıyla kurulmuştur.

Fi'l-mesel 'ayn-ı 'Alîdür çeşm-i fettân sanasın

Zülfikâr-ı gamzesinden olmaz ejderler halâs G. 307/3 (Güneş, 2013: 447)



Resim 2. Hz. Ali'nin ejderhayı öldürmesi⁹

Muvakkıt-zâde Pertev (ö. 1807-08), aşağıdaki beytinde hem sevgilinin gözünü hem de gamzesini (bakışını) Zülfikar'la ilişki içinde kullanmış, gönülünü Zülfikar'ın kını olarak görmüştür.

Nâ'il oldukda nigâh-ı gamze-i çeşmânuna
Güyyâ sandum gılâf-ı Zülfikâr oldu gönül CCCXXIX/2 (Bektaş, 2017: 215)

2.2. Zülfikar ve Kaş

Sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan kaş, çoğunlukla göz ve gamzeyle birlikte zikredilen, şairler tarafından şekli dolayısıyla çeşitli benzetmeler içinde kullanılan bir unsurdur. Sevgilinin kaşının ilk özelliği eğriliğidir. Kaş bu yönüyle keman, yay ve hançer gibi çeşitli savaş aletleriyle ilişki içinde kullanılmıştır. Zülfikar da ucu eğri bir kılıçtır. Zülfikar'ın ucu çatallıdır, yani ikiye ayrılır. Sevgilinin kaşları da iki adettir. Bu yönleriyle kaş, Zülfikar'la bir benzerlik taşımaktadır. Bu benzerlikten hareketle şu beytinde Vahdetî Baba (ö. 1598), doğrudan sevgilinin alnındaki iki kaşın Hz. Ali'nin Zülfikar'ı, sevgilinin zülfünün de çene çukurunda en yakın arkadaşı olduğunu söylemiştir.

Zenahdânunda zülfün ehl-i 'ışkun yâr-ı gârıdur
Cebînünde iki kaşun 'Alînün Zülfikârıdur G. 11/1 (Öztürk, 2006: 49)

Gelibolulu Âlî (ö. 1600), mahbubunun Muhammed isimli, Yusuf yüzlü, Mahmut çehreli biri olduğunu söyler. Sevgilinin gözü Hz. Ali'nin gözü gibidir (yahut Hz. Ali'nin isminde yer alan ayn harfi gibidir zira gelenekte göz şekil olarak ayn harfine benzer ve Ali isminin de ilk harfi ayndır.). Göz, Hz. Ali olunca gamzeler ve kaş da Zülfikar olmuştur.

Muhammed-nâm bir Yûsuf-likâ Mahmûd-tal'atsın

Gözün 'ayn-ı 'Alîdür gamzelerle Zülfikâr ebrû G. 1167/4 (Aksoyak, 2018: 1070)

Seyyid Nigârî (ö. 1886), mensup olduğu zümreyi anlatırken Zülfikar'a yer vermiştir. Şair kendilerinin Zülfikar'ın katlettiği, kaşın aşk şehidi olduklarını söylerken kaş ile Zülfikar arasında münasebet kurmuştur.

Nazargâh-ı İlâhî mazhar-ı lutf-ı Hudâyız biz

Şehîd-i 'aşk-ı ebrûyuz katîl-i Zülfikârız biz G. 279/3 (Bilgin, 2017: 174)

Ahmed Bâdî (ö. 1908), geleneğin sinesi nokta nokta ve dilim dilim yaralarla dolu olarak çizdiği âşık imajından faydalanarak sevgilisinin kaşlarının Zülfikar'ıyla âşıkların sinesini harap ettiğini söyler. Sevgili böylece âşıkların sinesini Hayber Kalesi'ne döndürmüştür. Beyitte şair, Hz. Ali'nin Hayber Kalesi'nin fethinde oynadığı role telmihte bulunmuş, Zülfikar'ın te-daileri doğrultusunda kelimelere yer vermiştir.

Zülfikâr-ı ebruvânınla harâb itdün şehâ

Sîne-i 'uşşâkı döndürdün hisâr-ı Haybere G. 146/2 (Okmak, 2008: 207)



Resim 3. Hz. Ali, Hayber Savaşı'nda¹⁰

Yahyâ Nazîm (ö. 1727), Zülfikar'ın iki yüzünün de keskin ve ucunun çatalı olmasından hareketle sevgilinin kaşlarının iki yüzlü ve iki dilli Zülfikar gibi olduğunu söyler. Şair, bununla da yetinmeyip dilinin kılıcı ve kaleminin de bunlara eş, ikiz olduğunu söyler. Gelenekte şairler kalemin ucuyla Zülfikar arasında şekle, dil ile Zülfikar arasında da hem şekle hem de tesire dayalı bir ilişki kurmuşlardır. Yahyâ Nazîm de bu ilişkiden faydalanmıştır.

O kaşlar iki yüzlü iki dilli Zülfikâr ancak

Yâ şemşîr-i zebânümla yâhûd hâmemle tev'emdür G. 33/5 (Gümüş, 1992: 340)

2.3. Zülfikar ve Kirpik

Kirpik, çoğunlukla göz ve kaşla birlikte zikredilen bir güzellik unsurudur. Kirpik etrafındaki hayallerin kaynağı daha çok onun şekline dayanmaktadır. Onun şeklinden hareketle şairler âşığa tesir edici (etkileyici, yaralayıcı ve öldürücü) yönü üzerinde durmuşlardır. Kirpik ile Zülfikar arasındaki münasebet kirpiklerin şeklinden ve âşığa tesir edici yönünden kaynaklanmaktadır. Emrî (ö. 1575), sevgilinin gözünün yanında kirpiği ve gamzesini görünce bunları Hz. Ali'nin Zülfikar'ına benzetmiştir.

Müjeyle gamzesin gördüm yanında çeşminün Emrî

Erenler cânıçün benzer 'Alînün Zülfikârına G. 479/5 (Saraç, 2002: 257)

Üsküdarlı 'Aşkî'ye (ö. 1576-77) göre sevgilinin gözü Ali'nin gözüdür, kirpikleri de Zülfikar'dır. 'Aşkî bu kompozisyona sevgilinin başka bir güzellik unsuru olan ayva tüylerini de dâhil etmiştir. Sevgilinin siyah ayva tüyleri karayağız at gibidir ve bunlar onun Döldül'üdür. Hz. Ali, kılıcı Zülfikar ve bineği Döldül zikredilince sevgiliye de "Ey fetâ" diyerek seslenilmiş, "lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fikâr" hadisine göndermede bulunulmuştur.

Zülfikârı müjeler 'ayn-ı 'Alîdür çeşmün

Ey fetâ şol hat-ı şebdîz anun Döldüldür G. 97/3 (Uzun, 2011: 368)

Yakînî (ö. 1568), kirpiklerden kaynaklı yaralarından bahsederken kirpik-Zülfikar münasebetini kurmuştur. Şair yaralı vücudundaki her yaranın sevgilinin kirpiğinin Zülfikar'ından kan ağladığını (kanadığını) söylemektedir.

Ey Yakînî ten-i mecrûhdaki her zahmum
Zülfikâr-ı müjesinden o şehün kan ağlar G. 30/5 (Zülfe, 2009: 171)

Gelibolulu Sun'î (ö. 1533-34), tarihi çağrışımlar da ihtiva eden bir beytinde sevgilinin yüz güzelliğini seyre kirpiğinin engel olmayacağını söyler. Zülfikar, Bağdat'ı Rum padişahına teslim etmiştir.

Seyr-i hüsne mâni' olmaz ey gönül müjgân-ı yâr
İtdi Bağdâdı şeh-i Rûma müsellemler Zülfikâr G. 33/1 (Yakar, 2018: 56)

Hafî (15. yüzyıl), sevgilinin kirpiğinin etki gücünü anlatırken Zülfikar'a dayalı farklı göndermelerde bulunmuştur. Şairin mahbubu Ali, kirpiğinin kılıcını çekse haset edenler kaçır giderler. Bu durumu şair, leff ü neşr içinde Zülfikar'ı kında görüp kaçır Zülhumar'la ilişkilendirir. Zülhumâr, Hz. Ali'nin Zülfikar'la öldürdüğü bir kimsedir¹¹.

Tîg-i müjgânın 'Alî çekse Hafî turmaz hasûd
Zülfikârı kında görse Zü'l-humâr andan kaçır G. 2410/5 (Gıynaş, 2017: 900)

2.4. Zülfikar ve Göz (Bakış)

Göz, sevgilinin güzellik unsurları arasında kaş, kirpiği, gamzeyi de kapsayan bir unsurdur ancak Zülfikar'la olan münasebeti bu unsurlardan daha azdır. Bunda Zülfikar'la kaş, kirpik ve gamze arasında şekle dayalı bir münasebetin bulunması ve sevgilinin bu üç güzellik unsurunun savaş aletleriyle eşleştirilmesi etkindir. Gözün Zülfikar'la olan münasebeti aslında gözün eylemine dayalı kurulmuştur. Zâtî (ö. 1547), şu beytinde göz ve Zülfikar arasında etki gücüne dayalı bir münasebet kurmuştur. Sevgilinin işveli bakışı nasıl gamlı gönülleri açıp ferahlık verirse Haydar'ın Zülfikar'ı da her diyarı açır (fetheder). Şairin bahsettiği mahbubun ismi Haydar olunca gözü de Zülfikar'a benzetilmiştir. Şair, Zülfikar'ıyla fetihlerde bulunan Hz. Ali'ye göndermede bulunmaktadır.

Şîve-i çeşmün açarsa n'ola gamgîn dilleri
Zülfikârı feth idübdür her diyârı Haydarun G. 786/5 (Tarlan, 1970)

Enderunlu Hasan Yâver (ö. 1797-98) de göz (bakış) ile Zülfikar arasında münasebet kurmuştur. Veli ve Ali olan sevgilinin kaş ve gözüyle yaptığı işaretler ve nazı bir keramettir. Gözünün öfkeyle bakışı ise onun Zülfikar'ıdır. Şair, dolaylı olarak Zülfikar'ın Hz. Ali'nin bir kerameti olduğunu söylemekte-

dir. Gerçekten de Zülfikar'ın elde edilişinden fetihlerdeki rolüne kadar birçok hikâye onun Hz. Ali'nin elinde bir keramete dönüştüğünü göstermektedir.

Kirişmen şîve vü nâzun kerâmetdür velî sensin
Nigâh-ı hışm-ı çeşmün Zülfikârundur 'Alî sensin G. 135/1 (Üstüner,
2017: 123)

Gelibolulu 'Âlî (ö. 1600), Zülfikar'ı aynı beyitte hem dile hem de makasa benzetmiştir. Şairin dilinin kılıcının yansıması şaşı bir gözde bazen Zülfikar bazen de makas olarak görünmektedir. Şairin dil kılıcı aslında tektir. Ancak onu şaşı göz gördüğünde iki adet gibi görmekte böylece şairin de dili, iki dilli Zülfikar'a yahut Zülfikar'ın da benzetildiği makasa dönmektedir. Beyitte şaşı göz, Zülfikar'la ilişkili kullanılmıştır. Zira şaşı göz eğri görür, iki görür. Zülfikar'ın da ucu eğri ve çatallıdır.

Senün tîg-ı zebânun 'aksi 'Âlî çeşm-i ahvelde
Geh olmuş Zülfikâra gâhî ol mîkrâza dönmişdür G. 288/5 (Aksoyak,
2018: 646)

'Âlî'nin şaşı göz ile Zülfikar arasında kurduğu ilişkinin benzeri Azmizâde Hâletî'nin (ö. 1631) de bir beytinde vardır. Hâletî, Ali karakterli kimsenin kahr kılıcının, düşmanın şaşı gözüne Zülfikar'ın benzeri görüldüğünü söyler. Şairin bahsettiği kişi Ali karakterli olunca düşmana kahr kılıcı da Zülfikar olmaktadır. Şaşı göz bir şeyi iki şey gibi görür. Bu sebeple normal bir kılıç bir anda ucu çatallı Zülfikar'a döner. Beyitte şaşı gözün eğriliği ve eğri bakışı ile Zülfikar arasında bir ilişki kurulmuştur.

Ol 'Alî-sîret ki çeşm-i ahvel-i a' dâsına
Tîg-i kahrı görünür mânend-i şekl-i Zülfikâr Kt. 21/2 (Kaya, 2017: 193)

Şeyh Gâlib (ö. 1799), sevgilinin büyüleyici, şaşı gözünün bakışı karşısında "la havle" demekten kendisini alamaz. O şaşı bakışlı güzel her sözünde Hz. Ali'nin Zülfikar'ının üzerine yemin etmektedir, başka bir ifadeyle sevgili bakışıyla âşık üzerinde Zülfikar etkisi uyandırmaktadır. Burada sevgilinin Zülfikar üzerine yemin etmesi gelenekte kılıç üzerine yapılan yeminleri hatırlatmaktadır. Beyitte şaşı gözlü güzelin eğri ve bir şeyi iki şey gören bakışıyla Zülfikar'ın ucunun eğri ve çatallı olması arasında münasebet kurulmuştur. Sevgilinin gözünün âşığı büyü yapmış gibi etkisi altına alması ile Zülfikar'ın manevî gücü arasında da başka bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir.

Lâ-havle o çeşm-i sâhir-i şehîlâ nigâhdan
Her sözde Zülfikâr-ı ‘Alîye yemîn eder G. 62/2 (Kalkışım, 1994: 285)

Enderunlu Hasan Yâver (ö. 1797-98?), kahramanım ve sultanım diyerek Hz. Ali gibi gördüğü sevgilisinin sarhoş gamzesinden Zülfikâr nişanlı kılıcı gibi bakmasını diler. Şair hem gamzeyi hem de sarhoş bakışı Zülfikâr’la münasebet içinde kullanmıştır. Bu beyitte şaşkınlık yerine sarhoş bakışın Zülfikâr’ın ucunun eğriliği ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

Nigâh-ı Zülfikâr-âsârı çeksün gamze-i mestün
‘Alî-sîretli sultânım benüm ey kahramânım gel G. 119/4 (Üstüner, 2017: 113)

2.5. Zülfikâr ve Saç

Sevgilinin en sık ele alınan güzellik unsurlarından birisi olan saç, şiirlerde rengi, kokusu, şekli ve uzunluğu gibi farklı yönlerden birçok unsurla münasebet içinde kullanılmış, saçta dair çeşitli hâl ve vasıflara yer verilmiştir. Saçın Zülfikâr’la olan münasebeti genelde saçın şekline özelde ise yüzün iki tarafına sarkan saç olan zülüfle Zülfikâr’ın çatallı ucu arasındaki benzerliğe dayanmaktadır. Şu beyitte Sehî Bey (ö. 1548) böyle bir ilgi kurmuştur. Şair, sevgilinin zülfünün Zülfikâr’ının yüreğini yardığını söyler. Bu durum karşısında sevgiliyi Alilik eyledin, koluna kuvvet diyerek tebrik eder. “Alilik eylemek” ifadesi divan şairleri tarafından Ali gibi davranmak, yardımcı olmak, kurtarıcılık yapmak, merhamet etmek, büyüklük göstermek gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır (Çeltik, 2007: 600). Beyitte bu ifade ile sevgilinin saçının işi Ali’ye yakışacak bir surette yaptığı anlatılmıştır.

Yüreğüm yardı zülfün Zülfikârı
‘Alilik eyledün koluna kuvvet G. 20/6 (Yekbaş, 2010: 192)

Zülfikâr yivli ve boğumlu bir kılıçtır. Sevgilinin yüzünün iki yanından sarkan zülfü de kıvrım kıvrımdır. Cebrî (16. yüzyıl), aşağıdaki beyitte zülüfle Zülfikâr arasında böyle bir ilişki kurmuştur. Cebrî, sevgilinin kıvrım kıvrım zülüflerini görenin Ali’nin üzerine yiğit, Zülfikâr’ın üzerine kılıç yoktur sözünü söyleyeceğini belirtir.

Zülf-i pür-çînünle cânâ sen cevânî dir gören
Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zû’l-fekâr 947/2 (Köksal, 2017: 591)

Divan edebiyatında sevgilinin saçı bazen kâfir olarak nitelendirilir. Bu nitelendirmede onun çokluğu, rengi ve yanağı (yüzü) kaplaması etkindir.

‘Aşkî Mustafa (ö. 1860-70), şu beyitte leff ü neşr içinde sevgiliyi Haydar’a, zülfünü de Haydar’ın Zülfikar’ına benzetir. Sevgilinin iki başlı kılıca benzeyen zülfü kâfire Zülfikar çekmiştir.

İki başlı tîge benzer zülf-i cânânum benüm
Kâfire Haydar gibi gûyâ ki çekmiş Zülfikâr 180/9 (Bıyık Yapa, 2007: 285)

2.6. Zülfikar ve Dudak

Esrar Dede (ö. 1796), “leb” kelimesinin dudak ve kenar anlamından hareket ederek Haydar’ın Zülfikar’ının dudağının/kenarının camın üst kısmını öptüğünü söyler. Âşık, sevgilinin yanan ateşe dönen bakışından korkmaktadır. Celalli bakışı ateş gibi olan sevgili Zülfikar’a benzeyen (iki dudak, iki dilli Zülfikar) dudağıyla kadehi öpmüş, şarap içmiştir.

O nigâh-ı pür-celâli yanar âteş oldu eyvâh
Leb-i Zülfikâr-ı Hayder ser-i câmı öpdü hâlâ (Horata, 1998: 277)

2.7. Zülfikar ve Endam

Taşlıcalı Yahyâ (ö. 1582), sevgilinin dış görünüşünü Haydar-ı Kerrâr olan Hz. Ali’nin Zülfikar’ına benzetir. Çılgın âşığa sevgilinin merhaba eli ise bir mızraktır. Beyitte sevgili bir savaşçı şeklinde çizilmiştir. İslam resim sanatında bazen insan yüzünün bazen de insan bedeninin iç içe geçmiş Zülfikarlar ile çizildiği görülmektedir. Muhtemelen Taşlıcalı Yahyâ da bu çizimlerden hareketle böyle bir teşbihte bulunmuştur. Ayakta duran bir insanın Zülfikar’a benzetilmesinde Zülfikar’ın uç kısmını iki parçalı olması etken olmalıdır.

Zülfikâr-ı Haydar-ı Kerrâra benzer hey’eti
‘Âşık-ı şeydâya dest-i merhabâdur gönderi G. 472/4 (Çavuşoğlu, 1977: 569)

3. Şiire Dair Unsurlar ve Zülfikar

Şairler tarafından söz ve şiir etrafındaki unsurlar ile Zülfikar arasında da ilişki kurulmuştur. Bu ilişkide söz ve şiirin etki gücünün Zülfikar’ın etki gücüyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Şairler, böyle bir ilişki kurduklarında Zülfikar’la tenasüp oluşturacak kelimeleri kullanmışlardır. Kalem, Zülfikar olduğunda şairin kendisi söz meydanının Haydar-ı Kerrâr’ı, şairlik yaratılışı Döldül olmuştur. Şairin sözü/şiiri/dili Zülfikar olduğunda düşman

ona baş eğmekte, şair bu sözüyle nazım ülkesini fethetmektedir. Divan şairleri Zülfikar'ı ele aldıklarında sık sık bu türden çağrışımlarla beytin anlam dünyasını zenginleştirmişlerdir.

3.1. Zülfikar ve Söz (Kelam)

Şairler, sözlerinin haset edenler, rakipler, şirk ehli ve bazı zümreler üzerindeki etkisini anlatırken Zülfikar'dan faydalanmışlardır. Şu beyitte Nesîmî (ö. 1404-05) sözünün etkisini anlatırken Zülfikar'a müracaat etmiştir. Doğru söz haset edenlerin bağrını manasıyla doğrar. Bunun için şairin sözü de inkâr edenler için Zülfikar gibidir.

Toğru söz toğrar hasûdun bağrını şol ma'nîden
Münkire oldu Nesîmînün kelâmı Zülfikâr G. 106/14 (Ayan, 2014: 313)

Nesîmî gibi bir Hurûfî olan Misâlî (16. yüzyıl) ise şu beytinde inkârcıların değil şirke düşenlerin bağrını doğramıştır. Zira şairin sözü Haydar'ın Zülfikar'ı gibidir.

Anuçün toğradum erbâb-ı şirkün bağrını
Kim kelâmumdur Misâlî Zülfikâr-ı Haydarî G. 586/9 (Güneş, 2011: 635)

Hidâyet Çelebi (15. yüzyıl), Nefes şahı Hz. Ali'nin yardımıyla kendi sözünün Zülfikar misali Havârici kestiğini söyler. Hz. Ali edebî metinlerde zikredilirken bazen Nefes şahı olarak isimlendirilmiştir. Şair bu isimle Hz. Ali'yi kastederken tarihî göndermelerde de bulunmaktadır. Havâric, Hz. Ali döneminde ortaya çıkan siyasî ve itikadî bir zümredir. Bu zümrenin temsilcileri, Hz. Ali'yi tekfir ederek onunla mücadeleye girişmiştir. Hz. Ali, bu zümreyle yaptığı mücadeleyi kazanmış ve birçok Haricî'yi ortadan kaldırmıştır. Şair, Hz. Ali'nin bu mücadelesine telmihte bulunarak sözünün de Hz. Ali'ye düşmanlık besleyenleri tıpkı Zülfikar gibi ortadan kaldıracağını söylemektedir.

Şâh-ı Nefes 'inâyeti ilen Hidâyetün
Her sözidür havârici kesmekde Zülfikâr G. 57/7 (Sona, 2006: 108)

Hidayet Çelebi'nin Zülfikar'a dayalı kurduğu ilişki ve göndermeler Eğribozlu Mehmed Emin Sırrî (19. yüzyıl) tarafından da yapılmıştır. Sırrî, Hz. Ali'nin sırrına vakıftır. Hâliyle şairin sözü de Hâricîlerin boyunlarındaki Zülfikar gibidir.

Bihamdillâh 'Alînün sırrına mahrem olup geldüm
Kelâmun Hâricî boynunda Sırrî Zülfikâr oldu G.182/5 (Cansever, 2005:
268)

Hikmetî'nin (17. yüzyıl) sözü de mana hükümdarının Zülfikar'ıdır. Şairin nazım ülkesini fethetmesi için yalnız sözü yeterlidir. Beyitte şah, fetih, Zülfikar ile şair Hz. Ali'ye göndermede bulunmaktadır.

Zülfikâr-ı şâh-ı ma' nâdur kelâmum Hikmetî
Kışver-i nazmı yeter feth itmege tenhâ sözüm G. 182/5 (Eğri, 2006:
191)

3.2. Zülfikar ve Şiir

Âşık Çelebi (ö. 1572), şiirinin düşmanlar üzerindeki etkisini anlatırken Zülfikar'dan faydalanmıştır. Şair, Hz. Ali misali şiirinin Zülfikar'ını ele aldığı anda düşmanın gönlünü Hayber Kalesi gibi alacaktır. Âşık Çelebi, beyitte kendisini Hayber Kalesi'ni fetheden Hz. Ali; şiirini de Hayber Kalesi'ni fethederken Hz. Ali'nin en büyük yardımcısı olan Zülfikar'la ilişkilendirmiştir.

'Alî-misâl alup Zülfikâr-ı şî'rüm ele
Dil-i 'adûyı alam hemçü kal'a-i Hayber K. 14/236 (Kılıç, 2017: 75)

Şairlerin söz ve şiirlerinin düşman üzerindeki etkisini ifade ederken Zülfikar'la münasebet kurmaları yaygın bir kullanımdır. Şânî (16. yüzyıl) de bu kullanıma yer veren bir şair olarak şiirinin Zülfikar'ına düşmanın baş egeceğinden bahsetmektedir. Şairin nazlı şairlik yaratılışı Hz. Ali'nin bineği Düldül gibidir.

Zülfikâr-ı nazmuma ey Şânî a'dâ baş eğer
Tab'-ı nâzum 'arsa-i 'âlemde Düldüldür bana G. 13/5 (Tunç, 2017:
111)

3.3. Zülfikar ve Beyt

Manastırlı Celâl (ö. 1574?), Zülfikar'ın şeklini esas alarak Zülfikar'ın ucunun iki parçalı olmasından hareket etmiş, iki kulağı (kılıcın kabzasının başında çatal şeklindeki çıkıntıyı) ve şiirinin iki mısraını (matlaı) Zülfikar'la ilişkilendirmiştir.

Celâlî Zülfikârumdur benüm her matla'-ı şî'rüm
'Aliy-yi Murtazâ hakkı iki başdan kulağum var G. 123/5 (Güneş, 2013:
347)

Diyarbakırlı Azmî (ö. 1831) şu beyitte Zülfikar'ın ucunun çatalı olmasından hareket ederek hem sevgilinin kaşını hem de iki mısraı Zülfikar'la münasebet içinde kullanmıştır. Sevgilinin kan saçan kaşları amansız bir cellat gibidir, Haydar'ın Zülfikar'ı gibi iki mısra kanlar döker.

Çün dü-mısra' Zülfikâr-ı Haydarî kanlar döker
Hûn-feşân ebrûların cellâd-ı bî-pervâ mıdır G. 58/2 (Duymaz, 2010: 270)

Azmî aynı benzetmeye başka bir beytinde de yer vermiştir. Sevgilinin kaşlarının oku kaza okudur, kaşları da âdetâ Haydar'ın Zülfikar'ı gibi iki mısradır. Burada her ne kadar iki adet kaş iki mısra olarak düşünülmüşse de kaşlar da Zülfikar olarak düşünüldüğü için iki mısra (beyit) ile Zülfikar arasında da ilişki kurulmuştur.

Nâvek-i müjgânların tîr-i kazâdan bir nişân
Kaşların gûyâ dü-mısra' Zülfikâr-ı Haydarî G. 152/2 (Duymaz, 2010: 355)

3.4. Zülfikar ve Harf

Zülfikar'ın şekli şairlerin onu Arap alfabesindeki harflerle benzetmeye dayalı bir ilişki içinde kullanmalarını sağlamıştır. Mostarlı Ziyâ'î (ö. 1584), kendisini şiir meydanının Haydar (Hz. Ali) gibi bir yiğidi olarak görür. Şair, şiir meydanın Hz. Ali'si olunca şairlik yaratılışı Düldül, Zülfikar'da şiirinde (gazelde) lâmelif olmuştur. Zülfikar'ın çatalı ucu, şekil olarak lâmelife (ل) benzetmektedir.

Gazelde lâmelifdür Zülfikâr u tab' Düldüldür
Dilriyem bugün meydân-ı nazmun ben de Haydarvâr G. 72/2 (Gürgendereli, 2002: 157)

Taşlıcalı Yahyâ (ö. 1582), Divan'ının dibacesinde eserinin özelliklerinden bahsederken eserindeki lâmelifleri (ل) Zülfikar, yâ harfini feleğin yayı olarak nitelendirmiştir.

Her görenen lâmelifi Zülfikâr
Yâları kavs-i felek-i nâmdâr (Çavuşoğlu, 1977: 12)

Tâcîzâde Ca'fer Çelebi (ö. 1515), kendi şiirini överken şiirindeki lâmeliflerin (ل) haset edenlerin boynuna düştüğünü, onların boynunu vurmak

için Hz. Ali'nin Zülfikar'ı olduğunu söyler. Beyitte Zülfikar nasıl ki Hz. Ali'ye safları yaran ve döne döne savaşılan unvanını kazandırmışsa şair de Zülfikar'ın benzeyeni lâmelifler ile yani şiiriyle unvan kazanacaktır. Şair, bu sebeple Hz. Ali'den Haydar-ı Kerrâr olarak bahsetmiştir.

Lâmelifler kim düşüpdür boynını hâsidlerin
Urmağışün Zülfikâr-ı Haydar-ı Kerrârdur Kt. 2/19 (Erünsal, 2018:
537)

Handâni (16. yüzyıl), Zülfikar'ı lâmeliften farklı olarak kâf harfine benzetmiştir. Şair, Hakkı örten münâfıklar için nûn (ن) harfinin kemân (yay), kâf'ın (ك) ise Zülfikar olduğunu söyler. Beyitte şair kâf ve nûn harfleriyle “kûn” lafzına¹² göndermede bulunmaktadır. Bu doğrultuda bakıldığında şairin elindeki yayın ve kılıcın “kûn” hükmünde olduğunu söylemek istediği ve bunlarla münâfıkları ortadan kaldırdığı anlaşılmaktadır. Kûn lafzı Hakk'ın bir şeyin olmasını dilediğinde ona “kûn/ol” dediğini ifade ederken kullanılmaktadır.

Hakkı setr iden münâfıklar için Handânîyâ
Kâf u nûn elde kemân u Zülfikâr oldu bize K. 43/15 (Durkaya, 2017:
244)

Azmizâde Hâletî (ö. 1631) de kâf (ك) harfiyle Zülfikar arasında bir münasebet kurmuştur. Beyitte Zülfikar'ın gücü ortaya koyulurken onun karşısına heybeti, ulaşılmazlığı ve manevî yönüyle Kaf Dağı çıkarılmıştır. Kaf Dağı, Zülfikar'a karşı durması hâlinde Zülfikar, dağ bir hat çeşidi olan Kûfî hattın kâfi gibi yaracaktır. Kûfî, İslam hattında yatay, dikey harfleri ve geometrik yapısıyla ön plana çıkan en eski yazı çeşitlerinden birisidir. Şair, Zülfikar'la bu yazı çeşidinin dikey ve köşeli yapısı arasında bir münasebet kurmuş gibidir¹³.

Karşu tursaydı Zülfikârına Kâf
Kâf-ı Kûfî gibi kılurdu şikâf M. 5/37 (Kaya, 2017: 64)

3.5. Zülfikar ve Dil

Müşâk Baba (ö. 1832), soyunun Hz. Ali'ye dayandığını ima ettiği bir beytinde düşman ordusunu kahreden biri olmasının babasından, Haydar-ı Kerrâr'dan, miras kaldığını söyler. Şairin Zülfikar'ı dildedir. Beyitte “dil”in gönül anlamı dikkate alınıp şairin Zülfikar'a muhabbetinin gönülden olduğu

sonucu çıkartılabilirse de asıl olarak şairin dilini Zülfikar'a benzettiği ve diliyle (sözyle) düşmanı kahrettiğini söylemek istediği anlaşılabilir. Burada Hz. Ali'nin şiirler söylediği düşünülürse Müştâk Baba'nın söz söylemenin kendisine Hz. Ali'den miras kaldığını ima ettiği anlaşılabilir.

Bana mevrûs-ı pederdir Haydar-ı Kerrârdan

Kâhir-i ceş-i 'adûyum Zülfikârım dildedir G. 57/4 (Gündoğdu, 1997: 120)

Figânî (ö. 1531-32), Murtazâ-sehâ diyerek cömertliği yönünden Hz. Ali'ye benzettiği memduhunu methettiği için, dilinin (sözünün) Zülfikar gibi inci ve mücevher ile dolduğunu söyler. Beyitten Zülfikar'ın bir takım değerli taşlarla süslü olduğunu anlamak mümkündür.

Vasf eylemekde zâtunı ey Murtazâ-sehâ

Dürr ü cevâhir oldu zebânım çü Zülfikâr K. 6/18 (Karahan, 1966)

4. Övgüde Zülfikar

Divan şairleri hem memduhun övgüsünde hem de kendi övgülerinde Zülfikar etrafında çeşitli söyleyişlere yer vermişlerdir. Bu doğrultuda devlet adamının kahramanlığı söz konusu olduğunda Zülfikar zikredilmiştir. Şairler kendi şairlik güçlerini ortaya koyarken de Zülfikar'a yer vermişlerdir.

4.1. Şairin Fahri ve Zülfikar

Hz. Ali'nin lakaplarından biri Murtazâ'dır. Bâkî (ö. 1600), Hakk'ın rızasını kazanmış anlamına gelen bu kelimeyle Hz. Ali'yi kastettiği bir beytinde düşmanın kendi şiirine zorunlu olarak baş eğdiğini söyler. Zira Bâkî'nin şair tabiatının kılıcı, Murtazâ'nın kılıcı Zülfikar'dır.

Zarûrî ser-fürû kıldı edâna düşmen ey Bâkî

Senün şemşîr-i tab'un Zülfikâr-ı Murtazâ ancak G. 234/7 (Küçük, 1994: 245)

Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1635), ikiyüzlü kimseleri uyarırken onları Zülfikar'ıyla tehdit etmiştir. Şair, kalemiyle ikiyüzlü kimsenin defterini varak gibi düreceğini, onu ortadan kaldıracığını söylemektedir. Zira şair Ali'nin oğlu Ali'dir ve ikiyüzlüler şairin Zülfikar'ından sakınmalıdır. Beyitte kalemin Zülfikar'la eşleştirildiği görülmektedir.

İki yüzlinün dürer hâmem varakveş defterin
Ben 'Alî ibn-i 'Alîyim Zülfikârımdan sakın G. 124/4 (Nar, 2007: 121)

4.2. Memduhun Methi ve Zülfikar

Bâkî (ö. 1600), Sultan Mehmed Han için yazdığı kasidesinde memduhunu Hz. Ali olarak tavsif ederken onun kan saçan kılıcının Zülfikar'ın işini yaptığını söyler.

Eyler hücûmı düşmen-i dîne 'Alî-sıfat
Şemşîr-i hûn-feşânı kılır kâr-ı Zülfikâr K. 9/15 (Küçük, 1994: 27)

Hayâlî Bey (ö. 1557) bir kasidesinde Hz. Ali için yaygın bir kullanım olan “şâh-ı merdân” ifadesine yer verir, memduhun doğuya ve batıya Hz. Ali'nin Zülfikar'ını çektiğini söyler. Şair, Şehzade Mehmed ve Selim'in şehzadeligi döneminde Râfizî ve Hâricîlerin yok edildiğini vurgular (Burada akla İran-Safevî ile girilen mücadeleler gelebilir. Bu dönemde hilafet Osmanlı hükümdarlarındadır ve İran, Sünni Osmanlı'nın karşısında bir güç olarak yer almaktadır. Hâricîler de Hz. Ali'nin hilafetini tanımamışlardır, Râfizîler de Hz. Ali hakkında aşırıya giderek ona haksızlık yapmışlardır.). Şair, aslında beyitte tarihî bir göndermede de bulunup Hz. Ali'nin halifeliği esnasında farklı zümrelerle giriştiği mücadelelere telmihte bulunmaktadır.

Revâfızla Havâric mün 'adim oldu zamânında
Çekelden şark u garbe Zülfikâr-ı şâh-ı merdânı K. 22/13 (Tarlan, 1945: 63)

Hayâlî Bey gibi Sehâbî (ö. 1564) de yaşadığı dönemde Hâricî olarak nitelenen İran-Safevîler ile girilen mücadelelerden hareket ederek memduhunu övmüştür. Şair, memduhunun Hz. Ali misali Hâricîlerin kanını yere döktüğünü söyler. Böyle bir memduhun kılıcının Zülfikar'dan iz taşımaya şaşırılmaması gerekir.

Hûn-ı havârici yire dökdi 'Alî-misâl
Tîgî 'alâmet olsa n'ola Zülfikârdan (Bayak, 2017: 189)

Nef'î (ö. 1635), Sultan Ahmed'i övdüğü kasidesinde muhatabının zamanını, Hz. Muhammed'in (Ahmed-i Muhtâr'ın) zamanı olarak görür. Sultanın kılıcı da Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı hatırlatmaktadır.

Devri zamân-ı Ahmed-i Muhtârı andırır
Şemşîri Zülfikâr-ı 'Alîden nişân verir K. 5/35 (Akkuş, 1993: 57)

Nedîm (ö. 1730), Nef'î'nin yukarıdaki beytinin yer aldığı kasidesine yazdığı nazirede Nef'î'nin söz konusu beytinin ikinci mısramını tazmin ederek muhatabı Ali Paşa'yı ismine layık bir şekilde methetmiştir. Şair, Ali Paşa'nın Hz. Ali ile nam olarak aynı olduğunu (Murtazâ olduğunu) söyler. Ali Paşa savaş günü kılıcıyla Hz. Ali'nin Zülfikar adlı kılıcını hatırlatmaktadır.

Hem-nâm-ı Murtazâ 'Alî Pâşâ ki rûz-ı rezm
Şemşîri Zülfikâr-ı 'Alîden nişân verir K. 3/20 (Macit, 2017)

Azmizâde Hâletî (ö. 1631), çeliğe su verilerek onun sertleştirilmesi geleneğinden istifade ederek memduhun keskin kılıcının Zülfikar'la aynı olmasında aynı kudret dağınının çeşmesinden gelen suyla beslenmelerinin etken olduğunu söyler. Kılıcın, su ile bu münasebetinin yanı sıra şairin “âb-ı şemşîr” ve “âb-ı Zülfikâr” ifadelerini kullanmasında suyun rengi, akıcılığı, saflığı, berekliliği ve kılıcın üzerinde olması muhtemel hatların -ki Zülfikar'ın üzerinde kanın akması için yivlerin, kanalların olduğunu bilinmektedir- su ile ilişkilendirilmesinde etkili olmalıdır. Şair, “Bû-Türâb” diyerek Hz. Ali'nin en fazla kullandığı künyelerinden biri olan “Ebû Türâb”a göndermede bulunmuştur. Peygamber Efendimiz tarafından Hz. Ali'ye verilen bu künyenin kelime manası toprağın babasıdır. Beyitte türâb ile su-dağ-çeşme arasında da ihama dayalı tenasüp kurulmuştur.

Kûh-sâr-ı kudretün bir çeşme-sârından gelür
Âb-ı şemşîrünle âb-ı Zülfikâr-ı Bû-Türâb K. 35/7 (Kaya, 2017: 154)

Yukarıdaki beyitte görülen lafız ve mana tek kelime farkıyla Râmî'nin (ö. 1639-40) şu beytinde de vardır. Râmî'de “Bû-Türâb”ın yerini Hz. Ali'nin lakaplarından biri olan “Murtazâ” almıştır.

Kûh-sâr-ı kudretün bir çeşme-sârından gelür
Âb-ı şemşîr ile âb-ı Zülfikâr-ı Murtazâ K. 34/3 (Hamami, 2001: 239)

Memduhun Hz. Ali ve onun kılıcının Zülfikar'la eşleştirilmesi şairlerin sık sık müracaat ettikleri müşterek bir kullanımdır. Bu kullanımda bazen de Hz. Ali ve onun kılıcı için söylenen “*Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zû'l-fekâr*” tabirine doğrudan yer verilir. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86?), kasidesinde sultanı Hz. Ali gibi şanlı olarak görür ve onun kılıcına bedel olmadığını söyler. Nitekim Ali'nin üzerine yiğit, Zülfikar'ın üzerine kılıç yoktur. Aynı hadisi aynı bağlamda Kâtib-zâde Sâkıb (ö. 1716-17) da iktibas etmiştir. Şair, cihan

halkının sultanın vasfına uygun gelecek şekilde “*Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zû’l-fekâr*” demelerine şaşkınlık gerektiğini söyler.

Sen ‘Aliyyü’ş-şâne tîg-ıla bedel yok nitekim
Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zülfikâr K. 15/64 (Üst, 2018: 97)

Vasfuna şâyeste dirlerse n’ola halk-ı cihân
Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zülfikâr K. 10/10 (Kırbyık, 2017: 73)

Gelibolulu ‘Âlî (ö. 1600), memduhun Hz. Ali sıfatlı müstesna bir yiğit olduğunu, kötü/eğri bakışlı düşmanın kılıcını Zülfikar olarak gördüğünü söyler. “Kec” eğri anlamına gelmektedir. “Kec-nazar” ifadesinin kötü bakış yanında eğri ve şaşkınlık bakışı da ifade edebileceği düşünüldüğünde düşmanın eğri baktığı veya şaşkınlık baktığı için kılıcı Zülfikar olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü şaşkınlık bir şeyi iki şey gibi görür, Zülfikar da iki dilli bir kılıçtır.

Ol bir ‘Alî sıfatlı dilîr-i yegânedür
Her hasm-ı kec-nazar kılıcın gördi Zülfikâr K. 80/12 (Aksoyak, 2018: 289)

Bâkî (ö. 1600), sevgilinin kılıcını Zülfikar’a benzetir ve gönül ehlinin bu kılıcın resmini âlemin tekkesine Zülfikar gibi nakış eylediğini söyler. Şairin bu beyanından hareketle Zülfikar’ın resminin bazı tekkelerde duvara asıldığını söylemek mümkündür.

Tîgı resmin ehl-i dil mânend-i şekl-i Zülfikâr
Hânkâh-ı ‘âlemün nakş eylesün dîvârına G. 407/6 (Küçük, 1994: 351)

Muhatabın kılıcı zikredilirken şairler teşbih-i tafdil yaparak onun kılıcını Zülfikar’la mukayese ederler. Bu mukayesede memduhun kılıcının Zülfikar’dan üstün tutulduğu görülmektedir. Bâkî, bir beytinde memduhun kılıcını bu şekilde methetmiştir. Şair, muhatabına Hz. Ali’nin bir sıfatıyla seslenir. Şair, Haydar-ı Kerrâr dediği muhatabını tebrik eder ve onun cevherli kılıcına Zülfikar’ın denk olamayacağını söyler.

Âferîn ol rûzgârın Hayder-i Kerrârına
Zülfikâr olmaz mu ‘âdil tîg-i cevherdârına G. 407/1 (Küçük, 1994: 351)

Ahmed-i Dâ’î (ö. 1421?) de kasidesinde muhatabının kılıcını mübalağa yaparak gaybdan gelen bir şimşek gibi görür. Bu kılıcın darbesini gördüğünde Zülfikar utanıp yerin yedi kat altına geçecektir.

Kılıcun berk-ı hâtıfdur görürse zarbesin hakkâ
Geçeydi yidi kat yire utanup Zülfikâr andan K. 9/26 (Özmen, 2017: 24)

Ahmedî, iki farklı beyitte memduhun kılıcını Zülfikâr'dan üstün tutar. Şair, bunların birinde memduhunu Hz. Ömer adaletli, Hz. Hasan ahlaklı ve Hz. Ali gönüllü olarak görür. Memduhun kılıcı karşısında Zülfikâr'ın dışı körelir, Zülfikâr keskinliğini kaybeder. Şair diğer beyitte de memduhunu aynı şekilde övdükten sonra memduhun kılıcını çekmesi durumunda Zülfikâr'ın ondan yüzünü döndüreceğini söyler. Beyitte şair Zülfikâr'ın her iki yüzünün de keskin olmasından hareket ederek yüz döndürme eylemiyle onu kişileştirmiştir.

Ol 'Ömer- 'adl ü Hasen-hulk u 'Alî-dildür velî
Kılıcından künd-dendân olur anun Zülfikâr K XXV/33 (Akdoğan, ty.:
72)

Hasen-hulk u 'Ömer- 'adl ü 'Alî-dilsin ü kılıcun
Çekilse döndüre yüzini tîg-i Zülfikâr andan K. LXVI/25 (Akdoğan ty.:
168)

5. Soyut Unsurlar ve Zülfikâr

Şairler Zülfikâr'ı aşk, lütuf, âh, dert, gayret ve dua gibi soyut unsurlarla birlikte kullanmışlardır. Burada Zülfikâr'ın manevî gücünün bu soyut unsurların etkisini somutlaştırmada şairlere imkân tanıdığı söylenebilir.

5.1. Zülfikâr ve Aşk/Muhabbet

Bursalı Rahmî (ö. 1567-68), Haydar adlı bir mahbuptan bahsederken Haydar isminin Hz. Ali'nin de lakabı olmasından hareketle Hz. Ali etrafında çeşitli göndermelerde bulunur. Şaire göre güzellik ülkesinde güzellik tahtına hükümdar Haydar'dır. Onun aşkının Zülfikâr'ıyla gönül ülkesi zaptedilmiştir.

Melâhat tahtına şeh kişver-i hüsn içre Haydardur
Ki 'ışkı Zülfikârıyla gönül mülki musahhardur G. 39/1 (Erdoğan,
2011: 290)

Sun'ullah-ı Gaybi (ö. 1676?), muhabbetin gücünden bahsederken Zülfikâr'dan faydalanır. Şaire göre muhabbet, Hz. Ali'nin Zülfikâr'ı gibidir, şirkin başını baştan ayağa keser.

Ser-i şirki ser-â-pâ kat' ider ol
'Alînün Zülfikârıdır mahabbet 7/18 (Kemikli, 2000: 256)

5.2. Zülfikar ve Lütuf

Şem'î (ö. 1529-30), bir beytinde hem Hz. Ali'nin bineği Düldül'ü hem de kılıcı Zülfikar'ı soyut unsurlara benzetmiştir. Hak, kimin eline lütuf Zülfikar'ını verirse o kimse maksadının Düldül'üne şahlara yakışır bir şekilde biner.

Olur süvâr Düldül-i maksûda şâh-vâr

Kimün ki Hakk eline vire Zülfikâr-ı lutf K. 11/8 (Karavelioğlu, 2014: 24)

Câzib (19. yüzyıl), hem gönlün hem de ney'in hakikat makamında Haydar'ın remizlerini işitip lütuf Zülfikar'ını aradığını söyler. Burada Zülfikar'ın Hz. Ali'nin sırlarından biri olduğunu, gönlün ona muhabbet duyduğunu anlamak mümkündür. Şair, ney ile Zülfikar arasında bir ilişki kurmuştur. Zülfikar'ın kelime manası “boğuma sahip” demektir. Ney de boğumları olan bir çalgıdır. Beyitte ney'in Zülfikar'ın lütfunu araması Zülfikar'a manevî bir güç atfedildiğini göstermektedir. Ney ve Zülfikar arasında farklı bir yönden daha ilişki kurulabilir. Ney, kamıştan yapılan bir çalgı aletidir. Rivayete göre Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kendisine emanet ettiği Mi'rac sırlarını bir kısmını kör bir kuyuya haykırmıştır. Kuyu zamanla su ile dolup taşmış ve o yerde kamışlar yetişmiştir. Bu kamışlardan yapılan ney bu sırları ifşa etmektedir. Beyitte bu ilişkiyi kurmamızı sağlayan bir kelime de “cûy” kelimesinin su çağrışımıdır.

Gûş edüp câh-ı hakîkatte rumûz-ı Haydarî

Zülfikâr-ı lutfunu cûyân bir ney bir gönül G. 258/6 (Yılmaz, 2010: 336)

Filibeli Vecdî (ö. 1599), Hz. Ali'nin cömertliğinden hareketle memduhundan yaşadığı dönemde kerem ehlinin razı olduğunu söyler. Murtaazâ kelimesini kullanarak memduhunun aynı zamanda Hz. Ali gibi cömert olduğunu da vurgulayan şair, bu sebeple elindeki kalemin lütuf Zülfikar'ı olmasına şaşılmanması gerektiğini söyler. Kalemî, Zülfikar'a benzeten şair, lütfu da Zülfikar'la somutlaştırır.

Devr içre şimdi ehl-i kerem Murtaazâsıdur

Olsa elinde hâme n'ola Zülfikâr-ı lutf K. 9/9 (Kavruk-Selçuk, 2017)

5.3. Zülfikar ve Âh

Fehîm-i Kadîm (ö. 1647), muhatabına Haydar gibi gece gündüz düşman saflarını yarıp geçmesini, ayın ve güneşin başını âhının Zülfikar'ıyla kesme-

sini söyler. Divan şiirinde âh göğe doğru yükselmesi yönüyle ele alınır. Göğe doğru yükselen âh da gece ayın, gündüz güneşin başını kesecektir. Beyitte âh kelimesinin Osmanlı Türkçesindeki yazımının bilindik tasavvuruna uygun olarak Zülfikar'ın "elif"le, ay ve güneşin de "he" harfiyle ilişkili kullanıldığını söylemek mümkündür. Âh, âşığın zikridir. Bu zikir âşığın sinesindeki âşıklık alameti olan şerha şerha ve nokta nokta yaraları taşır. Âşığın âhı o kadar güçlüdür ki göğe yükselip manevî bir gücü olan Zülfikar gibi, ayın ve güneşin başını kesecektir. Mihrin ve mâhın başını kestiğinde (mim harfi düştüğünde) geriye her âh kalacaktır ki her âh aslında bir Zülfikar'dır.

Başını kes mihr ü mâhun Zülfikâr-ı âhla
Saf-şikâf-ı düşmen ol mânend-i Haydar rûz u şeb K. 1/12 (Üzgör,
1991: 100)

5.4. Zülfikar ve Dert

Celîlî (ö. 1569), aşağıdaki beytinde dert ile Zülfikar arasında ilişki kurmuştur. Sevgili, kâfir rakibin iki gözünü kör kılmak için derdin Zülfikar'ı gibi âşığın boyunu yay biçime getirmiş, ikiye bükümüştür. Beyitte ikili öğeler ile Zülfikar'ın iki dilli ucu arasında ilişki kurulmuş, bu doğrultuda iki göz ve ikiye bükülmüş boya yer verilmiştir. Zülfikar'ın ucu eğridir, âşık da boyunu ikiye bükmüş (dâl veya râ harfi gibi) eğri hâle getirmiştir. Bu hâliyle âşık Zülfikar'a dönüşüp rakibin iki gözünü kör edebilecektir. Âşığın boyunu büken çektiği dertlerdir ve bu dertler sonucu o, Zülfikar'a dönmüştür¹⁴.

İki gözin kör kılmağa rakîb-i kâfirün
Zülfikâr-ı derd gibi kaddümi ham eyledün G. 220/6 (Kazan Nas, 2018)

5.5. Zülfikar ve Dua

Azîz Mahmûd Hüdâyi (ö. 1628), velilerin duasının etki gücünü anlatırken "şâh-ı velâyet" olan Hz. Ali'nin Zülfikar'ından istifade eder. Velinin duası inkârcıyı Hz. Ali'nin Zülfikar'ı gibi keserse buna şaşırılmamak gerekir.

N'ola ol münkiri du'â-i velî
Kesse mânend-i Zülfikâr-ı 'Alî Müf. 166 (Tatçı-Yıldız, 2005: 544)

5.6. Zülfikar ve Gayret

Zülfikar etrafındaki rivayetlerin birisi kılıcın Hz. Muhammed tarafından Uhud Gazvesi'nde Hz. Ali'ye verildiği ve Hz. Ali'nin de bu savaşta yaralan

Peygamber Efendimizi Zülfikar'la koruduğu yönündedir. Bâfi Çelebi (16. yüzyıl), bu olaya telmihte bulunurken Zülfikar'a yer vermiştir. Şair, memduhuna Hz. Muhammed'in Uhud Gazevesi'nde yaralandığını hatırlatır ve o savaşta Zülfikar'ıyla Hz. Muhammed'i koruyan Hz. Ali'yi hatırlatarak Hz. Haydar gibi gayret (çaba, mücadele) Zülfikar'ını bırakmamasını tavsiye eder. Beyitte gayret, Zülfikar'la ilişkilendirilmiştir.

Zahmnâk oldu Uhud cenginde fahr-i kâyinât
Koma gayret Zülfikârın hazret-i Haydar gibi K. 9/14 (Sinan, 2004:
127)

Erzurumlu Zihnî (ö. 1794-97), Ali Paşa'nın İran'la giriştiği mücadelelerden bahsederken İran'dan Paşa'nın Hz. Muhammed'in dört halifesinin hakkını almasını ister. Paşa, bunu Hz. Haydar gibi gayret Zülfikar'ıyla yapacaktır.

Çâr-ı yâr-ı Ahmed-i Muhtârın andan hakkın al
Zülfikâr-ı gayretinle Hazret-i Haydar gibi K. 16/28 (Macit, 2001: 65)

6. Zülfikar ve Eşyalar

Divan şairleri Zülfikar'ı şeklinden hareketle kalem ve makas gibi bazı eşyalarla; etki gücünden hareketle de tuğra ve tuğranın çeşitli bölümleriyle ilişki içinde kullanmışlardır.

6.1. Zülfikar ve Kalem

Bir yazı aleti olan kalemin ucuyla Zülfikar arasındaki benzerlik şairlerin sık sık bu ilişkiden hareketle farklı hayaller geliştirmelerini sağlamıştır. Eski zamanlarda yaygın olarak kâmiş kalemler kullanılırdı. Bu kalemlerin ucu tek veya çift boğumluydu. Bu kalemlerin uç kısmı Zülfikar'ın şekline benzemektedir. Gelibolulu 'Âlî (ö. 1600) bir şiirinde tam olarak bu ilişkiyi kurmuştur. Şair adının 'Âlî olduğunu ve Hz. Ali'nin sırrına kendisinin sahip olduğunu söyler. Bu sırta sahip olunca şairin elinde tuttuğu iki dilli kalem de Zülfikar olmuştur.

'Âlî benem ki sırr-ı 'Alî bendedür henûz
Kabzumda hâme-i dü-zebân oldu Zülfikâr Kt. 71/1 (Aksoyak, 2018:
1282)



Resim 4. Hat sanatında kullanılan muhtelif kalemler

Şairler kendi şairlik güçlerini ortaya koymak amacıyla gazel ve kasidelerinde fahiye yaparken kalem ile Zülfikar arasında ilişki kurmuşlar, şiirlerinde Zülfikar'ın çağrışımlarına uygun kelimelere yer vermişlerdir. Bu doğrultuda Hz. Ali, Düldül, Hayber gibi birçok unsur şiirde birer telmih unsuru olarak yer almıştır. Bâkî (ö. 1600) kendisini şiir meydanının Haydar-ı Kerrâr'ı olarak nitelendirdiği bir beytinde bu nitelendirmeye uygun gelecek kompozisyonu ikinci mısradaki Zülfikar ve Düldül'le desteklemiştir. Şairin kaleminin ucu Zülfikar, şairlik yaratılışı da Düldül'dür.

Hayder-i Kerrâriyam meydân-ı nazmun

Bâkiyâ nevk-i hâme Zülfikâr u tab' Düldüldür bana G. 12/5 (Küçük, 1994: 109)



Resim 5. Hz. Ali, Zülfikar ve Düldül¹⁵

Bâkî aynı ilişkiye fahriye yaparken başka bir beytinde de yer vermiştir. Şairin elinde kalemin ucu Hz. Ali'nin Zülfikar'ıdır. Şairlik yaratılışının atı ise Döldül'dür. Bâkî, bu ilişkiler ile kendisini Hz. Ali ile özdeşleştirmekte, dolaylı olarak Hz. Ali'nin Zülfikar ve Döldül'le yaptıklarını kendisinin de kalem ve şiirleriyle yaptığını söylemektedir.

Destünde Zülfikâr-ı 'Alî nevk-i hâmedür

Bâkî semend-i tab'un olur Döldül eylesen G. 255/5 (Küçük, 1994: 258)

Bâkî tarafından kurulan bu ilişki aynı kelime ve ifadelerle aynı söyleyiş içinde Antepli 'Aynî (ö. 1837) tarafından da kurulmuştur. 'Aynî, nazım meydanının Haydar-ı Kerrâr'ıdır. Şairin elinde kalem Zülfikar'dır, şairlik yaratılışı Döldül'dür.

Bu gün meydân-ı nazmun Haydar-ı Kerrârıyım 'Aynî

Yedimde Zülfikârım hâme tab'im Döldül olmuşdur G. 60/7 (Arslan, 2004: 129)

Kara Fazlî (ö. 1564), şu beytinde kalem mi kılıç mı sorusuna cevap verircesine nazım ülkesini kalem ve kılıcıyla fethettiğini, kalemin bu fetihde Zülfikar kılıcına yardımcı olduğunu söylemektedir. Gelibolulu 'Âlî (ö. 16000) de hem kılıç hem de kalemle memduhun methini eden yiğit biri olarak Hz. Ali gibi elinde Zülfikar tutmaktadır. Beyitlerde hem kılıç hem kalem Zülfikar'a benzetilmiştir.

Tîgumla eyledi kalemüm milk-i nazmı feth

Nusretde oldı san kalemüm tîg-ı Zülfikâr K. 24/38 (Özkat, 2005: 198)

Tîg u kalemle medhün ider bir dil-âverem

'Âlî benem 'Alî gibi kabzumda Zülfikâr K. 64/27 (Aksoyak, 2018: 251)

'Âşık Çelebi (ö. 1572), irfanın Hayber kapısını fetherse şaşırılmamak gerekir. Zira şairin elindeki kalem, düşman saflarını yarararak ilerleyen Hz. Ali'nin Zülfikar'ıdır. Şair, Zülfikar etrafında Hayber ve Haydar kelimelerine yer vererek Hz. Ali'nin Hayber'in fethindeki önemine, kapıyı kendisinin açmasına, saflar yarararak saldırısına ve Zülfikar'ının bu fetihdeki gücüne telmihte bulunmuştur.

N'ola bâb-ı Hayber-i 'irfânı feth itdünse ger
Çün elünde Zülfikâr-ı Haydar-ı saff-der kalem K. 7/24 (Kılıç, 2017:
32)

Hanyalı Nûrî (ö. 1815), kalem ve âşığın kalbinin iki parça olduğunu söyler. Şair, Allah'ın arslanı Hz. Ali'nin, kılıcı Zülfikar ile kâfirleri öldürmeyi ister. Beyitte Zülfikar'ın iki dilli olmasıyla kalp ile kalemin ucunun iki parça olması arasında ilişki kurulmuştur.

İki şakdır kalem-i dest [ü] fu 'âd-ı 'âşık
Zülfikâr-ı Esedullâh ile kâfir biçelim G. 360/5 (Aydın, 2009: 787)

6.2. Zülfikar ve Makas

Zülfikar'ın kendine mahsus şekli şairlere birçok benzetmede ilham olmuş, şairler Zülfikar'la şekle dayalı münasebet kurulabilecek birçok unsura şiirlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan birisi de makastır. Makasın kesiciliği ve iki parçalı yapısı ile Zülfikar'ın iki dilli olması arasındaki şekil münasebeti şairlerin bu iki unsur arasında çeşitli ilişkiler kurmasını sağlamıştır. Azmizâde Hâletî (ö. 1631), Hz. Ali'nin elinde Zülfikar'ını makas gibi eyleyerek din elbisesine süs biçtiğini söyler. Beyitte Hz. Ali'nin dine yaptığı hizmetler vurgulanmaktadır.

Eyleyüp elde Zülfikârını kâz
Hil'at-ı dîne kesdi biçdi tırâz M. 5/37 (Kaya, 2017: 64)

Sabâyî (15. yüzyıl), sevgilinin zülfünü kesmek için eline makas alması hâlinde bunun Hz. Ali'nin elinde Zülfikar'ıyla ejderhayla yaptığı savaşa benzeceğini söyler. Divan şiirinde sevgilinin zülfünün şekil ve âşıkla olan münasebeti bakımından benzetildiği unsurlardan biri ejderhadır. Sabâyî, sevgilinin zülfünü ejderhaya benzetince beyte Hz. Ali ve Zülfikar da dâhil olmuştur. Zira Hz. Ali, ejderhayla giriştiği mücadele ile edebî metinlere konu olmuştur. Şair, Hz. Ali'nin bu mücadelesine telmihte de bulunarak leff ü neşr içinde sevgiliyle Hz. Ali'yi, sevgilinin zülfüyle ejderhayı ve makasla Zülfikar'ı eşleştirmiştir.

Zülfini kat' itmege mikrâs alup kasd itse dost
Zülfikâr ile ider san ceng-i ejderhâ 'Alî G. 117/5 (Kavaklık, 2008: 93)

Helâkî (ö.1572-76), sevgilinin öfkeyle eline can yaralayıcı makası alması durumunda âdeta elinde Zülfikar'ıyla savaştan Hz. Ali'ye döneceğini söyler.

Alsa eline hışm ile mikrâz-ı cân-şikâf

Gûyâ ki Zülfikâr ile kılır ‘Alî savaş Helâkî G. 68/2 (Çavuşoğlu, 1982)

Sevgilinin zülfü бүklüm бүklүmdür ve âşıkları zülfünde tutsak bir hâldedir. Gelibolulu Sürûrî (ö. 1562) sevgilinin бүklüm бүklüm zülfünde başkalarının olmasına tahammül edemez ve sevgiliden onların başını gamzesinin Zülfikar makasıyla kesmesini ister. Böylece onlar sevgilinin zülfünden düşecektir. Beyitte gamze Zülfikar’la ilişkilendirilip bir kılıç gibi düşünülmüş, sonra da Zülfikar’a makas denilmiştir. Şair, sevgiliden rakiplerin başını ikiye biçmesini isterken makasın ve Zülfikar’ın iki dilli olmasına da göndermede bulunmuştur.

Kim ki pîç-â-pîç zülfüne senün olursa pîç

Zülfikâr-ı gamze mikrâzıyla başın iki biç G. 56/1 (Ünver, 2010: 343)

Emrî, şu beytinde uzayan mumun kesilmesi görevini makas yerine Zülfikar’a yüklemiştir. Eski zamanlarda mumun ucu makasla kesilir, böylece daha parlak yanması sağlanırdı. Bunun için de mum makasları kullanılırdı. Şair, mumun alevinin başı kıvrılmış bir şekilde durduğunu, mumun Zülfikar’a boynunu verince -Zülfikar’ı andıran makasla fitilinin ucunu kestirdiğinde mutlu olduğunu söylemektedir. Şair, beyitte mumun görüntüsünden hareket etmiştir. Mumun baş kısmında kıvrılmış fitili bulunmaktadır. Şair, bu fitilinin kesilmesiyle mumun güldüğünü, mutlu olduğunu söylemektedir. Kılıç (2005: 70), gülen mum imajının divan şiirinde mumun alevinden dolayı kurulduğunu, alevin parlaklığı, titremesi, dans eder gibi görünmesinin bu benzetmeye kaynaklık ettiğini söylemektedir. Emrî, “alevi” kelimesinin çağrışımlarından faydalanmış, bu doğrultuda Zülfikar’a yer vermiştir. Bilindiği üzere “Alevî” kelimesinin asıl manası Ali’ye mensuptur. Zülfikar da Hz. Ali’nin kılıcıdır. Şair âdeta boynunu бүkmüş, başında kıvrımlı tacıyla (külâhıyla) teslimiyet içinde duran bir “Alevî” resmi çizmektedir. Hatta mumun bu resmi çizilen Alevî’ye benzetildiğini, Hz. Ali’ye duyduğu muhabbetle Zülfikar’ı görünce mutlu olduğunu söylemek de mümkündür.

Meftûl ser-durur ‘alevî gibi gâlibâ

Çün Zülfikâra virdi boyn kıldı hande şem ‘ G. 245/2 (Saraç, 2002: 149)



Resim 6. Mum makası¹⁶

6.3. Zülfikar ve Anahtar

Yahyâ Tevfik (ö. 1791), na'tında Zülfikar ile anahtar arasında bir ilişki kurmuştur. Şair, kâfirlerin ülkelerinin kilitli kale kapısını memduhun Zülfikar'ın anahtarıyla açtığını söyler. Burada şairin Hz. Ali'nin elinde Zülfikar'ıyla Hayber'in fethinde gösterdiği kahramanlıklar ve Hayber Kalesi'nin kapısını açmasına telmihte bulunduğu görülmektedir.

Der-i kılâ'-ı mukaffel bikâ'-ı küffârı
Güşâd-kerde-i miftâh-ı Zülfikâr itdi K. 2/65 (Yılmaztürk, 2016: 167)

6.4. Zülfikar ve Tuğra

Tuğra, Osmanlı padişahlarının imzası mahiyetinde olup fermanlara çekilirdi. Dolayısıyla güç, heybet ve otoriteyi temsil ederdi. Tuğra, bu yönüyle hem maddî hem de manevî bir güç kaynağı olan Zülfikar'la ilişkilendirilmiştir. Böylece tuğranın etki gücü daha somut hâle getirilmiştir. Bu ilişkiden hareket eden şairlerden biri Kelâmî'dir. Kelâmî (ö. 1595-96), tuğranın kesin, tartışılmaz bir hüküm gibi sultanın emrini uyguladığını söyler. Dolayısıyla tuğranın Hz. Ali'nin Zülfikar'ına benzetilmesini uygun bulur. Şair, böylece tuğranın etki gücüne neden şaşırılmamak gerektiğini Hz. Ali'nin Zülfikar'ıyla somutlaştırarak verir.

Zülfikâr-ı 'Alîye olsa müşâbih yiridür
Nass-ı kâtî' gibi hükmin ider icrâ tuğra K. 2/4 (Karlitepe, 2007: 118)

Ubeydî (ö. 1573), “yâ Alî” redifli bir gazelinde Hz. Ali'yi methederken onun yiğitliğin şahı olduğunu söyler. Şaire göre Hz. Ali'nin eli kudret fermandır. Elindeki Zülfikar ise o fermanın zafer tuğrasıdır. Beyitte “nusret” ke-

limesinin yardım anlamından hareketle Zülfikar'ın Hz. Ali'nin elinde Allah'ın yardımını ifade eden bir tuğra olduğu da anlaşılabilir.

Sen şecâ'at şâhısın menşûr-ı kudretdür kefûn
Zülfikârun anda bir tuğra-yı nusret yâ 'Alî Ubeydî G. 305/3 (Arslan, 2013: 519)

Şeyh Gâlib (ö. 1799), Sultan III. Selim'in tuğrasını vafsettiği kasidesinde tuğranın bir bölümünü oluşturan zülfelere yer verir. Zülfe, tuğranın üst kısmında yer alan ve elif harfini andıran üç dik çizgiyi kesen kavisli üç çizginin adıdır. Bu çizgiler, şekil olarak çengeli andırır. Gâlib bu kavisli çizgiler ile Zülfikar arasında görünüşe dair bir ilişki kurmuştur. Gâlib, padişahın tuğrasının gücünü somutlaştırırken Zülfikar'ı, cihanı zapteden hükümdarlara keskin ucunu gösterip kınından çıkan keskin zülfeler olarak görmektedir. Bu keskin zülfeler, Hz. Ali'ye ait Zülfikar'dır. Zülfikar'ın eğri ve çatallı ucu ile zülfenin çengeli andıran yapısı arasındaki benzerlik zülfe kelimesinin başka bir anlamıyla da farklı bir yönden daha kurulmuştur. Zülfe, aynı zamanda sülüs yazıda kullanılan ve elifin tepesine konulan çengeldir. Fermanlar sülüs yazıyla yazılır ve fermana padişahın tuğrası çekilir. Gâlib'in sülüs yazısında kullanılan zülfelere de gönderme yaptığı ve bununla da Zülfikar arasında bir ilişki kurduğu açıktır.

Cihân-girâna yalman gösterip çıkmış niyâmından
O keskin zülfeler kim Zülfikâr-ı Haydariyyetdir K. 30/3 (Kalkışım, 1994: 100)

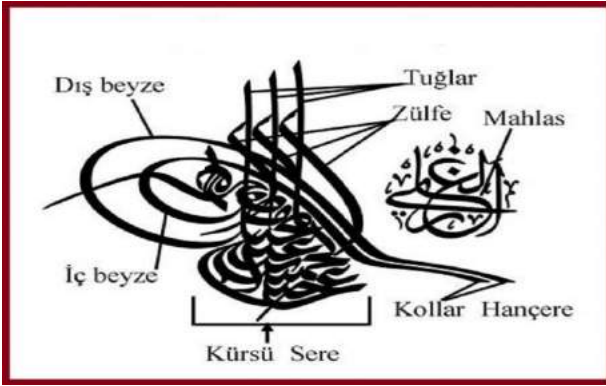
Taşlıcalı Yahyâ (ö. 1582), sultanın fermanından ve fermana çekilen tuğradan bahsettiği bir kasidesinde sultanın imzasının (tuğrasının) ışık veren bir fikirle insanlar arasında Ka'be gibi bir yer edindiğini söyler. Daha sonraki beyitte Ka'beden de hareketle fermanı ve tuğrayı Ka'bedeki altın oluklara benzetir. Bu altın oluklar da şekil olarak Zülfikar gibidir ve buradan Müminlere su yerine nurlar akmaktadır. Yahyâ Bey fermanın ve femandaki tuğranın etki gücünü, insanlar arasındaki konumunu Kâbe ve Zülfikar ile somutlaştırır. Burada altın oluşu Zülfikar'a şeklen benzeten şair (Zülfikar'ın ortasındaki kan akmasını sağlayan yivli kısımlar akla gelmelidir.) Zülfikar'ın manevî gücüne de göndermede bulunmaktadır.

Altun olukdur ol görinen şekl-i Zülfikâr
Mü'minlere su yerine envâr olur revân K. 27/3 (Çavuşoğlu, 1977: 115)

Öziçeli Sâbit (ö. 1712), “Tuğraiyye” başlıklı kasidesinde bir beyitte tuğranın bir bölümü ile Zülfikar arasında ilişki kurmuştur. Şair, beyitte tuğranın hançere ve beyze bölümlerine yer vermiştir. Beyze, tuğranın sol tarafında bulunan iç içe geçmiş iki kavisli kısımdır. Hançere ise beyzelerin devamı olarak sağa doğru paralel uzanan iki koldur. Şair, hançereyi Zülfikar’a; beyzeyi ise iri ve ağır topuza benzetmiştir. Tuğranın her iki kısmının şekli ile savaş aletleri arasında şekle dayalı bir ilişki kurulduğu açıktır. Hançerenin birbirine paralel uzanan iki kolu Zülfikar’ın çatallı ucuna, beyzenin de yuvarlak şekli gürze (topuza) benzetilmiştir. Şaire göre hançere Zülfikar kılıcını kınından çıkarırsa şaşılmaz. Zira beyzesi de iri ve ağır topuzunu korkusuzca çekmiştir.

‘Aceb mi Zülfikâr-ı hançere sell itse şemşîrin

‘Adûya beyzesi gürz-i girânın çekdi bî-pervâ K. 37/17 (Karacan, 1991: 274)



Resim 7. Bir tuğranın kısımları

6.5. Zülfikar ve Sancak

Zülfikar sancaklarda, tılsımlı gömleklerin bir kısmında, Bektaşilikte ve bazı tarikatlarda bir motif olarak kullanılmıştır (Öz, 2013: 554). Ganî-zâde Nâdirî’nin (ö. 1626) şu beytinde sancak, Zülfikar’a benzetilmiştir. Şair, ‘Alî Paşa’nın düşmanla mücadelesinin Haydar (arslan) yani Hz. Ali gibi olduğunu, paşanın gemisini sürmesi durumunda onun savaş gemisinin direğindeki sancakçı görenin paşanın Zülfikar’ını arşa astığını söyleyeceğini belirtir. Beyitten sancaklarda Zülfikar çiziminin yer aldığı anlaşılmaktadır.

Sürse keştisini ‘Alî Paşa
Hasm ile Haydarânedür cedeli

Dir hevâda gören filandiresin
Zülfikârını 'arşa asdı 'Alî Kt. 18 (Küleççi, 1985: 290)



Resim 8. Üzerine zülfikar tipinde kılıç işlenmiş ipek bayrak (Stadtmuseum-Münster)

Diyarbakırlı Lebîb'in (ö. 1768) şu beytinden sancaklara sadece Zülfikar'ın çiziminin değil, "lâ fetâ illâ 'Alî" sözünün de yazıldığı anlaşılmaktadır. Şair, Bağdat ve Basra Valisi Ali Paşa'nın vezâretine düştüğü tarih kıt'asında Paşa'nın isminin Ali olmasından da hareket ederek onun sancaklarına "Ali'nin üstüne yiğit yoktur." sözünün yazılmasını yahut kan süzücü/dökücü Haydar-ı Kerrâr'ın (Hz. Ali'nin) Zülfikar'ının şeklinin çizilmesini söyler.

Yazılısın *lâ fetâ illâ 'Alî* râyâtına anın

Ya şekl-i Zülfikâr-ı Haydar-ı Kerrâr-ı hûn-pâlâ Kt. 2/29 (Kurtoğlu, 2017: 177)

6.6. Zülfikar ve Sûr

Acem Sürûî (15. yüzyıl?), divazdeh türünde mütekerrir bir murabba yazmıştır. Şair, bu murabbain her bendinde "Kim 'Alînün Zülfikârı sûr-ı İsrâfildür" mısraını tekrarlamıştır. Hz. Ali, on iki imamın ilkidir. Şair de buna gönderme yaparak onun imamlık sabahının doğan güneşi olduğunu söyler. İnsanlar onun görünmesiyle nura gark olmuşlardır. Bütün cansız cisimler, felekler, bitkiler Hz. Ali'nin Zülfikar'ının İsrâfil'in sûru olduğunu söylemektedir. Bentte Zülfikar'ın, İsrâfil'in sûruna benzetildiği görülmektedir. Dört büyük melekten biri olan İsrâfil, Kıyamet'te sûr çalmakla görevlidir. Sûr çalınca kıyamet kopacak, tüm canlılar hayatını kaybedecektir. Şair galiba Hz.

Ali'nin Zülfikar'ının maddî ve(ya) manevî gücünü somutlaştırmak adına onu sûra benzetmiştir.

Matla'-ı subh-ı imâmetden doğup hûrşîd-i zât

Garka-i nûr-ı tecellî oldu halk-ı kâ'inât

Çağırur ecrâm u eflâk u cemâdât u nebât

Kim 'Alfînün Zülfikârı sûr-ı İsrâfildür Mrb. 54/2 (Şaripbekova, 2001: 238-240)

7. Tabiat Unsurları ve Zülfikar

Şairler, Zülfikar'ın şeklinden, etkisinden, maddî ve manevî gücünden hareketle bazen onu tabiat unsurları ile de ilişkilendirmişlerdir. Bu doğrultuda çiçekler, güneş, ırmak ve ay Zülfikar'la ilişki içinde kullanılmıştır.

7.1. Zülfikar ve Çiçek

Divan edebiyatında çiçekler şekil, renk ve koku bakımından şiire konu olmuşlardır. Bu çiçeklerden biri olan süsen sık sık kılıç (tîg, şemşîr), hançer, dil gibi unsurlara benzetilmiştir. Bu benzetmede süsenin yapraklarının sivri, uzun ve keskin görünümü etkili olmuştur (Bayram, 2007: 215). Şairler süsenle Zülfikar arasında da benzetmeye dayalı bir ilişki kurmuşlardır. Ahmed-i Rıdvân (ö. 1528-1538?), süsenin yiğitlikte önde geldiğini, Zülfikar'ıyla sanki Haydar (Hz. Ali) olduğunu söyler.

Zülfikâr ile sanki Haydardur

Ki şecâ'atde pîrdür süsen G. 594/5 (Çeltik, 2011: 553)

Hz. Ali, ibn Mülcem tarafından yaralandığında çocuklarına Zülfikar'ın Necef denizine atılmasını vasiyet etmiştir. Bu rivayeti şiirine taşıyan Sülûkî (16. yüzyıl), kış mevsiminden bahsettiği bir gazelinde Hz. Ali gibi süsenin can çekişirken Zülfikar'ını yokluk denizine gönderdiğini söyler. Süsenin Zülfikar'ını yokluk denizine salması kışa doğru Zülfikar'a benzeyen yapraklarını dökerek ömrünü tamamlaması olarak düşünülebilir.

Süsen çün irdi hâlet-i nez'e 'Alî-sıfat

Bahr-i fenâyâ saldı revân Zülfikârını (Kılıç, 2010: 1003)

Revânî (ö. 1523-24) birçok çiçeğe bir arada yer verdiği beytinde her bir çiçeği Hz. Ali etrafındaki unsurlarla ilişkilendirmiştir. Başına kırmızı giyine- rek gül, Haydar-ı Kerrâr olmuştur. Bağda menekşe Kanber; süsen ise Zülfi-

kar'dır. Şair, gül ile Hz. Ali arasında münasebet kurarken gülün başına Haydar gibi kırmızı giydiğinden bahseder. Buradan Hz. Ali'nin kırmızı tacına göndermede bulunmaktadır (Hz. Ali'nin Hayber fethinde başına kırmızı sarık sardığı, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin ordusuna başlarına kırmızı bağlamalarını emrettiği şeklinde farklı rivayetler vardır.). Kanber, Hz. Ali'nin siyahî kölesidir. Şair, mor (koyu) renkli menekşeyi Kanber ile eşleştirmiştir. Zülfikar, Hz. Ali'nin kılıcıdır. Beyitte süsen görünümüyle Zülfikar ile ilişkilendirilmiştir.

Bâğda Kanber benefşe süsen oldu Zülfikâr
Sürh-pûş olmuş nitekim Haydar-ı Kerrâr gül K. 15/3 (Avşar, 2017: 103)

Manastırlı Celâl (ö. 1574?), çiçekleri savaş aletleriyle eşleştirdiği bir beytinde gülün Hz. Muhammed, menekşenin de Hz. Ali olamayacağını söyler. Şaire göre menekşe, gürz; gül, kalkan; diken ise Zülfikar'dır. Celâl, çiçeklerin şekliyle savaş aletlerini eşleştirirken dikenin sivri ve ince ucuyla Zülfikar arasında şekle dayalı bir benzetme kurmuştur.

Hâşâ gül ü benefşe Muhammed 'Alî durur
Şeş-per benefşe gül siper ü hâr Zülfikâr K. 2/21 (Güneş, 2013: 235)

7.2. Zülfikar ve Güneş

Râmî Çelebi (ö. 1639-40), tarihî göndermeler de ihtiva eden şu beytinde güneşi, Haydar'a yani Hz. Ali'ye benzetir. Şairin beyitte Haydar ismini tercih etmesinin sebebi güneşle Haydar'ın kelime manası olan arslan arasındaki renge ve güce dayalı ilişki olmalıdır. Güneş, Haydar olunca elinde de Zülfikar olacaktır. Burada Zülfikar'ı güneş ışınları olarak düşünmek mümkündür. Şair, Zülfikar'ın parlaklığı ile güneş arasında bir ilişki kurmuştur. Güneş, Zülfikar'ını çekince Şam askerini kaçırmıştır. Bu hâliyle o, seher vaktinde âdeta gökyüzünde Haydar olmuştur. Beytin realitesinde gecenin bitip güneşin doğması anlatılmaktadır. Şair bu durumu hüsn-i talil içinde güneşin seher vakti Zülfikar'ını çekip akşamı (karanlığı) kaçırmaması şeklinde sunmuştur. Beyit-teki tarihî gönderme ise Şam'ın Muaviye'nin valilik yaptığı şehir olması ve Suriye sınırları içinde yer alan Rakka yakınlarındaki Sıffin bölgesinde Hz. Ali'nin Muaviye ve ordusunu yenilgiye uğratması, Muaviye'nin ordusunun bir kısmının kaçmasıdır. Şair, güneş gibi olan Hz. Ali'nin parlak ve aydınlık Zülfikar'ını çekince akşam gibi olan Muaviye'yi kaçırdığına göndermede bulunuyor demek yanlış bir yorum olmayacaktır. Zira Râmî'nin şiirlerinde Hz. Ali ve ehl-i beyte duyduğu muhabbetin yansımalarını görmek mümkündür.

Zülfikârın çekicek asker-i Şâm itdi firâr
Oldu gûyâ seherî çarhda Haydar horşîd K. 5/25 (Hamami, 2001: 71)

7.3. Zülfikar ve Irmak

Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Şehrengizi'nde Tunca ve Meriç nehrinden bahseder. Bu nehirlerden Tunca, Bulgaristan'da doğup Meriç nehriyle birleşir. Şair de beyitte bu birleşmeye yer vermiştir. Tunca Meriç'le birleşip akınca âdeta Hz. Ali'nin Zülfikar'ına döner. Burada Zülfikar'ın çatallı ucu ile nehirlerin birleşmesi arasında ilişki kurulduğu görülmektedir.

Merîce irüp olmuş Tunca cârî
Olupdur san Alînün Zülfikârı 1/113 (Çavuşoğlu, 1977: 235)

7.4. Zülfikar ve Arı

Abdulkadir Efendi (Saynaç, ö. 1967), arıcılıktaki gözlemlerini ihtiva eden Arı-nâme adlı bir edebî eser yazmıştır. Şair, bu eserinde yer alan bir beyitte arıların ululuğundan ve kovandaki etkileyici görünüşlerinden hareketle onları düşmana karşı saldırırken Zülfikar'ın askerleri olarak görmüştür. Burada arının Zülfikar'a benzetilmesinde şairin Zülfikar'ın gücünden hareket ettiği açıktır. Ancak arının saldırırken kullandığı iğnesi ile Zülfikar'ın ucu arasında da bir ilişki kurulduğu söylenebilir.

Bak arıdaki devlete kovanındaki haşmete
Düşmene karşı savlete cünûd-ı Zülfikârı gör (Karataş, 2014: 109)

8. Zülfikar ve Damga

Divan edebiyatında âşıklığın bazı işaretleri vardır: Bunlardan bazıları ikiye bükülmüş boy, sararmış bir beniz, kan ağlayan göz ve yaralarla dolu bir sinedir. Âşığın sinesinde genel olarak iki çeşit yaradan bahsedilir: Bunlardan biri nokta nokta yaralardır. Bunlar sevgilinin bakış okunun yaralarıdır. İkincisi ise dilim dilim yaralardır. Bunlar da sevgilinin gamze kılıcının yaralarıdır. Bu yaraların yanı sıra bazen âşık ve Abdâllar/Kalenderîler sinelerine damga vurmuşlar, bazen bu damgaları kollarına da yapmışlardır. Aşağıdaki beyitte Âhî (ö. 1517), sinesine Hz. Ali'nin Zülfikar'ını çektiğini söylemektedir. Şair, sadece bununla kifayet etmeyip Zülfikar'ın etrafını da “yâ şâh” ile süslemiştir. Bu beyitten o dönemde Hz. Ali'ye muhabbet duyanların göğüslerine Zülfikar'ın resmini yaptıkları, hatta göğüslerine Hz. Ali'nin isim ve sıfatlarını yazdıkları anlaşılmaktadır.

Sîneme çekdüm 'Alinün Zülfikârı şeklini

Hem anun etrâfını zeyn eyledüm yâ şâhdan G. 95/2 (Kaçalın, ty.: 45)

Âhî'nin damga ve dövmeler konusunda verdiği bilgiye, Yakînî'de (ö. 1568) de rastlanmaktadır. Yakînî, sevgilinin gamzesinin Zülfikar'ıyla teninde dilim dilim yaralar açmıştır. Daha sonra bu yaraların etrafını baştan başa “yâ Ali” ile süslemiştir. Divan şiirinde sevgilinin gamzesi kılıca benzetilir. Bu doğrultuda şair de Zülfikar'a benzettiği bu bakışın sinesinde dilim dilim yaralar açtığını söylemektedir. Bu dilim dilim yaralar aslında âşığın sinesinde yer alan Zülfikar şeklindeki dövmelerdir. Bu dövmelerin etrafında da Hz. Ali'nin ismi yer almaktadır.

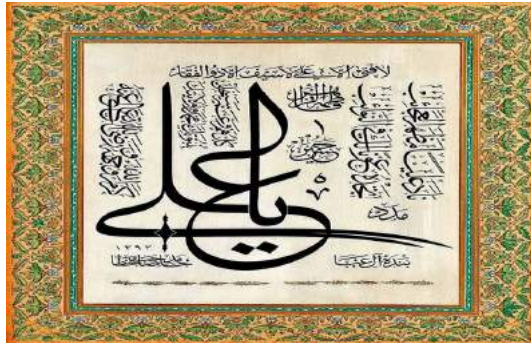
Zülfikâr-ı gamzen için tende açup şerhalar

Ser-be-ser etrâfını kıldum münakkaş yâ 'Alî G. 195/2 (Zülfe, 2009: 259)

Âhî (ö. 1517), Abdâllar olarak sinelerindeki Zülfikarlar ile her tarafa yâ Ali diye dil uzattıklarını söyler. Şair, Abdâlların sinelerine Zülfikar'ı işlediklerini, bu işlemenin etrafına da “yâ Ali” yazdıklarını belirtmektedir. Beyitte Zülfikar ile dil arasında şekle dayalı bir benzetme kurularak sinedeki Zülfikar dövmelerinin âdeti her tarafa dil uzattığı söylenmiştir. Burada hat sanatında Hz. Ali'nin ismi yazıldığında yapılan yaygın bir uygulama akla gelmelidir. Hattatlar Hz. Ali'nin ismini ister celî sülüs ister celî ta'lik hattıyla yazsınlar “yâ-i ma'kûs” denilen ters yönlü harfi kullandıkları zaman bunun ucunu Zülfikar'a benzeterek yazmışlardır (Derman, 2014: 301). Şairin sine-sindeki Ali yazısında Zülfikar'la çizilen “yâ” harfinin uzantısı Zülfikar'ın her tarafa dil uzatması gibi düşünülmüştür.

Abdâllaruz ki her tarafa yâ 'Alî diyü

Diller uzatdı sînedeki Zülfikârumuz G. 39/4 (Kaçalın, ty.: 20)



Resim 8. Meded yâ Ali¹⁷

Cenâbî (ö. 1561-62), Haydarî zümreye mensup olanların -yahut Hz. Ali'ye bağlı olanların- bunu herkese gösterdiklerini söyler. Zira onların sinelerinin tekkesinde Haydar'ın (Hz. Ali'nin) kılıcı Zülfikar'ın dövmesi vardır. Beyitten yalnız sinelere değil, tekke duvarlarına da Zülfikar resmi yapıldığı veya asıldığı anlaşılmaktadır. Aynı kullanıma yer veren Zâtî (ö. 1547), sine-sinin tekkesi üzerine "lâ fetâ illâ 'Alî", Ali'den başka yiğit yoktur yazdığını, gece gündüz, sabah akşam dilinde zikrin Ali olduğunu söyler.

Hayderî nisbet olanlar fâş ider 'âlemlere
Tekyegâh-ı sînem üzre Zülfikârundur senün G. 166/6 (Kesik, 2018:
132)

Tekye-i sînemde yazdum *lâ fetâ illâ 'Alî*
Rûz u şeb şâm u seher vird-i zebânım yâ 'Alî (Çavuşoğlu-Tanyeri,
1970: 404)

Divan şairleri âşîğın gam yükü çekmekten ikiye bükülmüş boyu ile lâmelif arasında şekle dayalı bir münasebet kurmuşlardır. Celîlî (ö. 1569) de bu doğrultuda ayrılığın, bükülmüş bedenini lâmelif gibi kıldığını söylemiştir. Lâmelif iki harften oluşur. Âşîğın boyu ilk önce eliftir ancak ayrılık, sevgilin-in cevri ü cefası gibi unsurlar âşîğın boyunu lâm gibi bükür. Böylece âşîğın boyu lâmelife döner. Celîlî, bu unsurlarla beraber beytin anlam dünyasını Zülfikar'ı da kullanarak genişletmiştir. Ayrılık, boyu lâmelif yapınca âşîğın gam levhasına Zülfikar resmi yapmasına şaşılmaz. Celîlî birçok unsuru birbiri ile ilişkili kullanmıştır. Âşîğın bedeni eğridir, lâm harfi ve Zülfikar'ın ucu da eğridir. Lâmelif, şekil olarak Zülfikar'ın çatallı ucuna benzer. Beyitten âşîğın sinesinde Zülfikar şeklinde dövmelerin ve lâmelif gibi harflerin olduğu anlaşılmaktadır. Abdâlların, Kalenderî ve Haydarî zümreye mensup dervişlerin sinelerine çeşitli dövmeler yaptıkları ve harfler çizdikleri bilinmektedir. Celîlî bu çizimlere de göndermede bulunmuştur.

Firâk ey ten-i ham kıldı lâmelif çü seni
'Aceb mi levh-i gama nakş-ı Zülfikâr olsun G. 211/4 (Kazan Nas,
2018)

Dükakinzâde Ahmed (16. yüzyıl), şu beyitte sevgilinin zülfünü Zülfikar'a benzetirken aynı zamanda sinesinde Zülfikar şeklinde dövmeler olduğunu söylemiştir. Şaire göre sevgilinin zülfünün hayali, göğüs levhasında Zülfikar olarak okunmaktadır.

‘Alî hakkı hayâl-i zülf-i nigâr
Levh-i sînemde Zülfikâr okınur G. 30/3 (Süzen, 1994: 110)

Şeyh Hacı Abdullah Ferdî (ö. 1857-58), Zülfikar’ı kelime-i tevhide benzetmiştir. Şair, Tarikat ehlinin sinelerini “lâ ilâh (Allah’tan başka)” Zülfikar’ı ve “illallâh (ilah yoktur)” kılıcıyla parça parça etmeleri gerektiğini söyler. Zülfikar çatalı bir kılıçtır. Beyitte bu doğrultuda kelime-i tevhid iki parçalı verilmiş ve ikinci mısradaki çâk çâk ikilemesi kullanılmıştır. Tarikat ehlinin sinesinde birden çok yırtığın yer alması gerektiği söylenmiştir.

Zülfikâr-ı lâilâh u seyf-i illallâh ile
Sîne-i ehl-i tarikat çâk çâk olmak gerek G. 183/2 (Avcıl, 2010: 180)

Âşğın gönlündeki yaralardan bahseden Celfî (ö. 1569), bu yaraların Zülfikar resmi olduğunu söyleyerek hem yaraların şekline (dilim dilim kılıç kaynaklı yaralar) hem de sinesindeki Zülfikar dövmesine göndermede bulunmuştur. Sevgi ve vefa bağının gül fidanının iki dalı gibi, şairin gönlündeki yaralar Zülfikar resmi olmuştur. Şair iki gül dalı diyerek Zülfikar’a gönderme yapmıştır. Zira Zülfikar iki dilli bir kılıçtır ve âşğın gönlünde de iki dal vardır. Şairin beyitteki ikili kullanımları Zülfikar’ı vurgulamak içindir. Bunun için vefa ve mihr bağı vardır ve bu bağın gül fidanının iki dalı vardır. İnsanın hem kalbi/gönlü hem de sinesi iki parçadır. Buradaki ikili kullanımlar Zülfikar’ın iki dilli yapısını görselleştirmektedir.

Dü-şâh-ı gül-bün-i bâğ-ı vefâ vü mihr gibi
Gönlüde yârelerüm nakş-ı Zülfikâr oldu G. 411/6 (Kazan Nas, 2018)

Divan şairi sevgilisine vasıl olamayınca hiç olmazsa ondan bir iz, işaret ister ki bu, kendisine sevgiliyi yâd ettirsin. Bu sebeple âşıkların sinesindeki yaralar sevgilinin gamze kılıcından ve kirpik okundan geldiği için önemlidir. Nakşî (16. yüzyıl) de bu doğrultuda mutlu vakit geçirmek ve gönlünü avutmak için muhatabından Ali aşkına sinesine Zülfikar çizmesini ister. Böylece sinesinde sevgiliye ait bir iz taşıyacaktır.

Gönlümü eğlemeğe ‘Alî ‘ışkına begüm
Gel bârî eyle sîneme bir Zülfikâr nakş (Kılıç, 2010: 892)

Zülfikar şeklindeki dövmeler yalnızca sinelere yapılmamıştır. Şiirlere bakıldığında Zülfikar’ın bazen kola işlendiği bazen de kolda bir bâzûbend gibi taşındığı görülmektedir. Bâzûbendin kuvvet vermesi için yazılan muska

olduğu düşünüldüğünde şairlerin Zülfikar'ın dövmesini yaptırılmalarının bir sebebi de manevî güç elde etme düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Üsküplü İshak Çelebi (ö. 1538), yazdığı şehrengizinde art arda iki beyitte Zülfikar'a yer vermiştir. Şair, gönül ülkesini ele geçirmek için mahbubunun kolunda Zülfikar şeklinde dövme olduğunu söyler ve muhatabından kendisine Alilik eyleyerek (merhamet ederek) o Zülfikar dövmeli koluyla boynunu sarmasını (kendisine sarılmasını) söyler. Şaire göre o, gerçekte kendisini koruyacak bir bâzûbendir, su üzerindeki nilüfer goncasına benzetmektedir.

Müsahhar itmeğe gönlüm diyârın
Temâşâ kıl kolında Zülfikârın

‘Alilik eyle gel bir kerre bârî
Benüm boynuma sal o Zülfikârı

O bir kolında bâzû-bendi el-hakk

Su üzre gonca-i nîlüfer ancak Ş. 1/74-76 (Çavuşoğlu-Tanyeri, 1989: 94)

Zülfikar'ın lâmelif ile şekle dayalı bir benzetme içinde kullanıldığı söylenmişti. Hayâlî Bey şu beytinde lâmelifi zikretmeden bu harfe göndermede bulunmuştur. Şair, inkârcının varlığına lâ (hayır) dediğini, kolunda Ali gibi Zülfikar olduğunu söyler. Şair, “lâ” ile Zülfikar arasında şekle dayalı bir ilişki kurmuştur. Daha sonra kolunda Zülfikar şeklinde dövme bulunduğunu söylemiştir. Burada Hayâlî Bey'in Baba Ali Mest-i Acemî adlı bir Kalender dervişine duyduğu muhabbetle İstanbul'a kadar geldiği bilgisi hatırlanmalıdır.

Diyem her dem vücûd-ı münkire lâ
Kolumda Zülfikâridir ‘Alî-vâr G. 82/2 (Tarlan, 1945: 163)

9. Zülfikar ve Organlar

Zülfikar'ın insan organları ile kullanımı pek yaygın değildir. Şairler az da olsa kalbi iki parçalı düşünerek Zülfikar'la ilişkilendirmişlerdir. Bunun yanında parmaklar da Zülfikar'la şekil benzerliğine dayalı kullanılmıştır.

9.1. Zülfikar ve Kalp

Edirneli Kâmî (ö. 1724), Damat Ali Paşa'nın 1715'te Mora'yı fethi münasebetiyle yazdığı şiirde Paşa'nın mübarek adını işitince düşmanların kalbinin parçalandığını söyler. Paşa, Haydar'ın (Hz. Ali'nin) Zülfikar'ının

korkusu gibi tesir eylemiş, bu sebeple düşmanın kalbi ikiye ayrılmıştır. Beyitte kalp ile Zülfikar arasındaki ilişkinin Zülfikar'ın düşmanlar üzerindeki etkisine dayalı olarak anlatıldığı görülmektedir.

İşidüp nâm-ı şerîfün kalb-i a 'dâ oldu çâk
Eyledi te'sîr havf-ı Zülfikâr-ı Haydarî TB. 3/5 (Yazıcı, 2017: 104)

Aydınlı Visâlî (15-16. yüzyıl) de sevgilinin gamzesinin âşıkların kalbi üzerindeki etkisini Zülfikar'a dayalı olarak anlatmıştır. Şair, sevgilinin gamzesinden âşıkların kalbinin kırıldığını (yarıldığını) söyler. Zira Hz. Ali'nin Zülfikar'ına karşı kimse dayanamaz.

Kalbi 'uşşâkun kaçan bulmaya gamzenden şikest
Zülfikârına 'Alînün kimse m' olur pâydâr G. 24/2 (Mermer, 2006: 127)

9.2. Zülfikar ve Parmak

Taşlıcalı Yahyâ (ö. 1582), asker bir şair olarak kendisi gibi asker olanları kılıca dayalı unsurlar ile anlatmıştır. Bu doğrultuda şair, kendilerini dinin kılıcı olarak görmüş ve savaşta hepsinin bir kılıç gibi yararlı olduklarını söylemiştir. Şair, iki parmaklarının bir Zülfikar işlevi gördüğünü söyleyerek iki parmak ile Zülfikar'ın çatalı ucu arasında şekle dayalı münasebet kurmuştur.

Ceng içinde halkumuz bî-ihyâr olur bizüm
Her iki barmağumuz bir Zülfikâr olur bizüm
Cümlemüz keskin kılıç gibi yarar olur bizüm
Seyf-i dînüz merd-i meydânuz Budin şebbâziyuz Mr. 21/IV (Çavuşoğlu, 1977: 193)

Şeyh Galib (ö. 1799), şu beytinde Allah'ın arslanı diyerek Hz. Ali'ye göndermede bulunmuş ve Zülfikar'ı onun pençesi olarak görmüştür. Böylece Zülfikar'ın Hz. Ali'nin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Şair, Zülfikar'ı hem pençeye/ele hem de ay ve güneşe benzetmiştir. Şair, beyitte ikili unsurlar zikrederek bu ikili unsurlar ile Zülfikar'a göndermede bulunmuştur. Zülfikar gece ay, gündüz güneştir. Onun hakikati hasetçilerin gözüne gün gibi açıktır.

Pençe-i şîr-i Hudâdır mihr ü mehdîr Zülfikâr
Çeşm-i hussâda bu ma'nâ gündün azher rûz u şeb K. 1/34 (Kalkışım, 1994: 51)

10. Sonuç

Hız. Ali, divan şairlerinin farklı göndermeler yaparak en fazla zikrettiği tarihî ve dinî şahsiyetlerden birisi olarak her yönüyle şiire konu olmuştur. Bu yönlerden birini de onun eşyalarından biri olan Zülfikar oluşturmuştur. Şairler, Zülfikar'ı şiirlerinde zikrettiklerinde Hız. Ali'ye onun kölesi Kanber'e ve bineği Düldül'e yer vermişler; onun Haydar, Haydar-ı Kerrâr, Murtaşâ, Bû-Türâb, şîr-i Hudâ, şâh, şâh-ı Necef, şâh-ı merdân, şâh-ı velâyet gibi lakap ve sıfatlarını da kullanmışlardır. Zülfikar etrafında Hayber'in fethine, Hız. Ali'nin ejderha, Hâricîler ve halifeliğine karşı olan gruplar ile yaptığı -efsanevî ve tarihî- mücadelelere yer yer telmihte bulunmuşlardır. Mahbubun adı Haydar, Ali ve Zülfikar olduğunda onun güzellik unsurları Zülfikar'la eşleştirilmiş, Zülfikar'ı bir sevgiliden bahseder gibi işlemişlerdir.

Şairlerin Zülfikar'ı kullanırken onun etrafındaki hikâye ve rivayetlerden faydalandıkları, bunlara telmihte buldukları, Hız. Ali ve Zülfikar hakkında Hız. Muhammed'in söylediği belirtilen "lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fekâr" hadisini iktibas ettikleri görülmüştür. Şiirde Zülfikar'a yer verildiğinde fetih, Düldül, savaş gibi unsurlar etrafında bir kompozisyon oluşturulmuş, Zülfikar'ın hem maddî hem de manevî gücü ön plana çıkarılmıştır. Zülfikar bazen şiirin redifini oluşturmuş, şiir boyunca teşbih, teşhis, istiare, telmih, iktibas ve mecaz içinde anlatılmıştır. Zülfikar'ın en fazla sevgilinin güzellik unsurları ile eşleştirildiği görülmüştür. Bu doğrultuda bizatihi sevgili ve onun gamzesi, gözü, kirpiği, kaş, dudağı Zülfikar'la eşleştirilmiştir. Sevgilinin kılıç olarak tasavvur edilen gamzesinin öldürücülüğü ve âşık üzerindeki etkisi; sevgilinin iki adet kaş, kaşının eğriliği ve âşık üzerindeki etkisi; kirpiğinin şekli, kılıç olarak tasavvuru ve âşık üzerindeki etkisi; gözünün eylemi, nazlı, eğri, şaş ve sarhoş bakış ve âşık üzerindeki etkisi; saçının şekli, zülfünün iki adet oluşu ve âşık üzerindeki etkisi Zülfikar'la daha etkili anlatılmıştır.

Şairler, söz ve şiirlerinin etki gücünü göstermek, haset edenler, rakipler ve düşmanlar üzerinde şiirlerinin tesirini somutlaştırmak için Zülfikar'dan faydalanmışlardır. Kalem, sözünü, şiirini ve dilini Zülfikar'la eşleştiren şair, şairlik gücünü Zülfikar'la ortaya koymuştur. Övdüğü kendisi değil, devlet adamı olduğunda da şair, devlet adamının kılıcının gücünü, savaşçılığını, giriştiği mücadeleleri, kahramanlığını Zülfikar'la anlatılmıştır.

Şairlere göre Zülfikar üzerine yemin edilen bir kılıçtır, duadır, kelime-i tevhiddir, Hayber'in kapısını açan bir anahtardır, mumun fitilini kesen bir

makastır, İsrâfil'in surudur, şairin dilidir, sevgilinin boyudur, âşığın kalbidir, âşığın ve dervişin sinesinde dövme, kolunda damgadır, fermanda tuğradır, gemide sancaktır, iki nehrin birleşmesidir, güneş ışığıdır, Kâbe'nin altın olduğudur ki nur akıtır. Şairler, "aşk, dert, âh, lütuf, gayret, dua" gibi soyut unsurları Zülfikar'ın maddî ve manevî gücüne dayanarak somutlaştırmışlardır. Tabiat, eşyalar ve organlar hem etkileri hem de şekilleri bakımından Zülfikar'la anlatılmıştır. Sonuç olarak şairler başta Zülfikar'ın yivli, boğumlu, çatallı yapısı olmak üzere onun etrafındaki hikâyeleri, onun Hz. Ali'yle olan münasebetini, onun maddî ve manevî gücünü referans alarak şiirlerine Zülfikar'la zengin bir çağrışım sağlamışlardır.

Sonnotlar

- 1 Hz. Ali'nin edebî eserlere yansımaları konusunda yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Meliha Yıldırım Sarıkaya (2004). *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul; Âdem Ceyhan (2006). *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*. Ankara: Öncü Kitap; Hüseyin Güfta (2002). "Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 24, 69-111; Güzel, Abdurrahman. (2007). "XVI. Yüzyıl Alevî-Bektaşî Edebiyatında Hazret-i Ali Motifi". 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. 1, Ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, Ankara: Grafiker Ofset, 11-32; Necati Demir (2011). "Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 60, 85-104; İbrahim Gültekin (2012). "Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 62, 17-44; Hakan Yekbaş (2013). "Türk Edebiyatında Hz. Ali Mevlidleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 65, 17-52; İsmet Çetin (2014). "Türk Halk Edebiyatında Hz. Ali". *Tarihî Teolojîye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 193-215.
- 2 Hz. Ali etrafında yazılan eserleri fazilet-nâmeler, methiyeler, mevlitler, menkıbe kitapları, dinî-menkıbevi kahramanlık hikâyeleri, hilyeler ve vecizeler olarak sınıflayan Ceyhan (2006: 17-44), bu türler hakkında eserinin giriş kısmında tafsilatlı bilgi vermiştir.
- 3 Bu kılıç Hz. Ali ile o denli özdeşleşmiştir ki sadece edebî metinlerde değil; minyatürlerde, İslam resim sanatının ilk örneklerinde Hz. Ali'nin en belirgin alameti olarak Zülfikar çizilmiş, Hz. Ali, diğer İslam büyükleri ve bilhassa diğer halifeler ile birlikte resmedildiğinde resimde en belirgin ayırt edici ögesi olarak Zülfikar kullanılmıştır (Bağcı, 2014: 233).
- 4 Güneş (2018: 9-20), Zülfikar'ın ne zaman ve kim tarafından imal edildiği, onun hangi özelliklere sahip olduğu ve Hz. Ali'ye ne zaman ve niçin verildiğine dair sorulara cevap aradığı makalesinde Zülfikar'ın nasıl ortaya çıktığına dair çeşitli rivayetleri aktarmış, Hz. Ali'den sonra kılıcın akıbetinin ne olduğunu araştırmıştır. Söz konusu çalışmada Güneş, Zülfikar'ın Bedir harbinde ele geçirilen ganimetler arasında bulunmuş bir kılıç olduğunu, Hz. Muhammed'in, ordu komutanı sıfatıyla kılıcı şahsına ayırdığını ve yivli yapısından dolayı ona Zülfikar adını verdiğini belirtir. Güneş'e göre iki tarafı keskin olan kılıç, kavisli ve çift ağızlı değil, düz ve tek ağızlıdır. Kabzası ve kılıfının metal kısımları gümüştedir. Hz. Peygamber, farklı nedenlerle kılıcı başta Hz. Ali olmak üzere sahabesine emanet etmekle birlikte ömrünün son yıllarına kadar onu yanından ayırmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Dülül ve diğer özel eşyaları gibi Zülfikar da Hz. Ali'ye kalmıştır. Ondan sonra ise Hasan, Hüseyin ve torunları bu kılıcı tevarüs etmişlerdir. Ehl-i Beyt efradında en son Hz. Hasan'ın torunu Muhammed en-Nefsüzzekiyye'de görülen kılıç, bilahare Abbasi halifelerine, oradan da Fatimî halifelerine geçmiş, daha sonra kılıçtan bir daha haber alınmamıştır.

- 5 Şu beytinde Edirneli Bâli (16. yüzyıl) Kaptan-ı Deryâ Ali Paşa'dan bahsederken bu rivayete göndermede bulunmuştur:
Zülfikârı kuşana bahr-i Necef'den çıkarup
'Alî-i sâniyi evvel salalum 'ummâna K. 16/5 (Sinan, 2004: 140)
- 6 <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/25831013653/sizes/m/> (Erişim tarihi: 25.10.2018)
- 7 Zülfikâr'ı konu edinen manzumelere halk edebiyatında daha fazla rastlanmaktadır. İygin (2015: 72-97), "Zülfikârâne" adını verdiği bu şiiirlerden 18'inin metnine yer vermiştir.
- 8 Her ne kadar şair Zülfikâr adlı bir mahbuptan bahsediyor görünse de ondan lütufta bulunmasını istemesi, ona şâh-ı vakt diyerek seslenmesi kılıç olan Zülfikâr'ı akla getirmekte ve şairin bu kılıcın manevî gücüne göndermede bulunduğunu düşündürmektedir. Şeyh Gâlib (ö. 1799) de Zülfikâr'ın gücüne göndermede bulunmuştur. III. Selim'in gizli kınından Zülfikâr'ını aşikâr etmesini ve güneş gibi doğarak küfür karanlığını dağıtmasını istemiştir. Beyitinde memdühun kılıcı övülse de Zülfikâr'ın hem maddî hem de manevî gücüne vurgu yapıldığını açıklar.
Niyâm-ı bätınından Zülfikârın âşikâr eyle
Toğup hurşidveş deycür-ı küfrü târümâr eyle TB. 3/II (Kalkışım, 1994: 169)
Kelâmî (ö. 1595-96) ise Zülfikâr'ın maddî gücüne göndermede bulunmuş, dokuz kalkanlı (kath) feleğin onun bir darbesine dayanamayacağını söylemiştir.
Bir darbına tayanmaya tokuz siperlü çarh
Her kim ki Zülfikâr ayasından kuşana tîg K. 15/18 (Karlıtepe, 2007: 152)
Misâli (16. yüzyıl), "şâh-ı merdân" Hz. Ali'nin üzerine yemin ederek Zülfikâr'ını bağlayıp ten Dül-dül'üne binmeyenin Hayber'i fethedemeyeceğini söylemiştir. Şair, beyitte Hayber'in fethinde Zülfikâr'ın önemini vurgulamıştır.
Zülfikârın bağlayup ten Döldüline binmeyen
Hayberi feth eylemeş şâh-ı merdân hakkıçün G. 418/6 (Güneş, 2011: 500)
Fevrî (ö. 1570) bu şairlerden farklı düşünmektedir. O, eşya yerine eşyayı kullanan kişiyi ön plana çıkarmıştır. Ona göre yiğitlik erdedir. İşi yapan Zülfikâr değildir, yiğitlik Haydar olan Hz. Ali'dedir.
Tigde sanman ciğer-derlik şecâ'at erdedür
Zülfikâr itmez işi merdânelik Hayderdedür 3395 (Gürbüz, 2018: 676)
- 9 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1223, y. 70b
- 10 Hafız-ı Ebrû, Külliyyat-ı Tarih (Herat, 1415-17), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, B. 282, y. 169a
- 11 Zâtî (ö. 1547) de şu beytinde "humâr-câm-mahmûr" kelimeleri arasında tenasüp yaparken Zülhumar ismine yer vermiştir. Beyitte Haydar'ın Zülfikâr'ının Zülhumar'ı öldürdüğü söylenmiştir.
Düşmeni katl eyle mahmûr eylemiş câm-ı gurûr
Zülfikârı öldürübdür Zü-l-humârı Haydarun G. 786/6 (Tarlan, 1970)
- 12 Bu ifade Kur'an-ı Kerim'de Bakara, 2/17; Ali İmran, 3/47, 59; En'am, 6/73; Nahl, 16/40; Furkan, 25/7; Mu'min, 40/68; Yasin, 36/82 geçmektedir. "Allah bir şeyi dilediği zaman onun emri sadece ona kün/ol demektir, o da hemen olur" (Yasin 36/82)."
- 13 Hattatlar hakkında bilgi veren bazı eserlerde Hz. Ali'nin hattatların başı, Kufî hattın yaratıcı ve en büyük sanatçısı olarak kabul edildiği görülmektedir (Bağcı, 2014: 218-219). Şairin buna gönderme de bulunduğu düşünülebilir.
- 14 Câzib (ö. 19. yy) de bir beytinde âşikle Zülfikâr arasında ilişki kurmuştur. Şair, kirpiğinin açtığı yarayla sevgilinin kendisini Zülfikâr gibi ettiğini, ikiye ayırdığını söylemiştir.
Zahm-ı müjgânınla cânâ Zülfikâr ettin beni
Giry-e-i bî-ihityârla eşk-bâr ettin beni G. 490/1 (Yılmaz, 2010: 507)
- 15 <https://tr.pinterest.com/pin/817614507321740748/> (Erişim tarihi: 25.10.2018)
- 16 Mum makası. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Osman Ünlü (2017). "Klasik Türk Şiirinde Mum Makası". *Journal of Turkish Language ve Literature*, 3/1, 321-329.
- 17 Hattat Hâmid Aytaç, <https://tr.pinterest.com/pin/344384702730436869/> (Erişim tarihi: 25/10/2018)

Kaynaklar

- Akdoğan, Yaşar. (ty.). *Ahmedî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78357/ahmedi-divani.html>
- Akkuş, Metin. (1993). *Nef'î Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aksoyak, İ. Hakkı. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.html>
- Alper, Kadir. (2005). “Giritli Aşkî ve Divanı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, Mehmet. (2004). *Antepli Aynî Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Arslan, Ömer. (2013). “Ubeydî Dîvânı (Metin ve İnceleme)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Avcı, Şükran. (2010). “XIX. yy. Şairi Şeyh Hacı Abdullah Ferdî Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,196374/revani-divani.html>
- Ayan, Hüseyin. (2014). *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aydın, Abdullah. (2009). “Hanyalı Nûrî Osmân ve Divanı”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bağcı, Serpil. (2014). “Metinlerden Resimlere: Elyazma Tasvirlerinde Hz. Ali”. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 217-248.

- Bayak, Cemal. (2017). *Sehâbî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194338/sehabi-divani.html>
- Bayram, Yavuz. (2007). “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler”. *Turkish Turkish International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4, 209-219.
- Bektaş, Ekrem. (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi:19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,195828/muvakkit-zade-muhammed-pertev-divani.html>
- Bıyık Yapa, Melek. (2007). “Aşkî Mustafa Dîvânı”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bilkan, Ali Fuat. (2011). *Nâbî Dîvânı -II-*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bilgin, Azmi. (2017). *Nigârî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194361/nigari-divani.html>
- Cansever, Sıddık. (2005). “Eğribozlu Mehmed Emin Sırrî Hayatı, Eserleri, Dîvânının Edisyon Kritik Metni ve Değerlendirmesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ceyhan, Âdem. (2006). *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*. Ankara: Öncü Kitap.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (1977). *Yahyâ Bey Dîvan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- . (1982). *Helâkî Dîvan Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmed ve M. Ali Tanyeri. (1970). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı*. III. Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- (1989). *Üsküplü İshak Çelebi Dîvanı*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- Çeltik, Halil. (2007). “Divan Dünyasından Bir Tabir: Alilik Eylemek”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. 1, Ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, Ankara: Grafiker Ofset, 597-602.
- (2011). *Ahmed-i Rıdvân Divanı*. Ankara: Bizim Büro Basım Yayın Dağıtım.
- Çetin, İsmet. (2014). “Türk Halk Edebiyatında Hz. Ali”. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 193-215.
- Demir, Necati. (2011). “Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 60, 85-104.
- Derman, M. Uğur. (2014). “Osmanlı Hat Sanatında Hz. Ali”. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 297-308.
- Durkaya, Hayriye. (2008). “Handanî Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Duymaz, Mehmet. (2010). “Diyarbakırlı Azmî ve Divançesi (İnceleme-Metin-İndeks)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Eğri, Aysel. (2006). “17. yy. Şairlerinden Hikmetî ve Divanı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğan, Mustafa. (2008). “Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (2011). *Bursalı Rahmî ve Dîvânı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erişen Yazıcı, Gülgün. (2017). *Kâmî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acro-

bat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,195832/kami-divani.html>

Erünsal, İsmail E. (2018). *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,211662/taci-zade-cafer-celebi-divani.html>

Gıynaş, Kamil Ali. (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194492/pervane-bey-mecmuasi.html>

Güfta, Hüseyin. (2002). “Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 24, 69-111.

Gültekin, İbrahim. (2012). “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali’ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 17-44.

Gümüş, Nevin. (1992). “Yahya Nazîm Dîvânı I (İnceleme-Metin)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Gündoğdu, Mehmed Kemâl. (1997). *Müştak Baba (Dîvân)*. İstanbul: MEB Yayınları.

Güneş, Deva. (2011). “Misâlî Dîvânı (İnceleme-Metin)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Güneş, Hüseyin. (2018). “Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 86, 9-20.

Güneş, Murat. (2013). “Manastırlı Celâl Bey Dîvânı [İnceleme-Metin]”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Gürbüz, Mehmet. (2018). *Sultân-ı Hübâna Münasib Eş'âr*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,208513/sulan-i-bana--munasib-esar.html>

- Gürgendereli, Müberra. (2002) *Hasan Ziyâ'î Hayatı-Eserleri-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (2007). “XVI. Yüzyıl Alevî-Bektaşî Edebiyatında Hazret-i Ali Motifi”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. 1, Ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, Ankara: Grafiker Ofset, 11-32.
- Hamami, Erdal. (2001). *Râmî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Horata, Osman. (1998). *Esrâr Dede, Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İpekten, Halûk. (1970). *Nâ'îli-i Kadîm Divânı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- İvgin, Hayrettin. (2015). “Alevî-Bektaşî Halk Şiirinde Zülfikârname'ler”. *Kültür Evreni* 24, 72-97.
- Kaçalin, Mustafa S. (t.y.). *Âhî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78356/ahi-divani.html>
- Kalkışım, Muhsin. (1994). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karacan, Turgut. (1991). *Bosnalı Alaeddin Sabit Divan*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Karahan, Abdulkadir. (1966). *Kanunî Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figânî ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karataş, Ahmet. (2014). “Hattat-Şâir Abdülkadir Efendi'nin Arınâmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, 69-124.
- Karavelioğlu, Murat Ali. (2014). *Şem'î Dîvânı (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Karlitepe, Mustafa. (2007). “Kelâmî Dîvânı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Kavaklık, Rüstem. (2008). “On Beşinci Yüzyıl Şairi Sabâyî ve Divançesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Kavruk, Hasan ve Bahir Selçuk. (2017). *Filibeli Vecdî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,195644/filibeli-vecdi-divani.html>
- Kaya, Bayram Ali. (2017). *Azmizâde Hâletî Dîvânı* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,196456/azmizade-haleti-divani.html>
- Kazan Nas, Şevkiye. (2018). *Celîlî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,211944/celili-divani.html>
- Kemikli, Bilal. (2000). *Sun’ullâh-ı Gaybî Dîvânı İnceleme-Metin*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Kesik, Beyhan. (2018). *Cenâbî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,211661/cenabi-divani.html>
- Kılıç, Filiz. (2005). “Klasik Şiirimizde Gülen Mum”. *Milli Folklor* 66, 61-71.
- . (2010). *Âşık Çelebi Meşâ’irü’ş-Şu’arâ* 1-2-3. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- . (2017). *Âşık Çelebi Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,195827/asik-celebi-divani.html>
- Kırbyık, Mehmet. (2017). *Kâtib-zâde Sâkıb Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,199763/katib-zade-sakib-divani.html>

- Köksal, M. Fatih (2017). *Mecma'u'n-Nezâ'ir*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html>
- Kurtoğlu, Orhan. (2017). *Lebib Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194358/diyarbakirli-lebib-divani.html>
- Küçük, Sabahattin. (1994). *Bâkî Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Külekcî, Numan. (1985). “Ganî-zâde Nâdirî Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserler Dîvânı ve Şeh-nâmesinin Tenkidli Metni”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Erzurum.
- Macit, Muhsin. (2001). *Erzurumlu Zihni Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2017). *Nedim Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,196897/nedim-divani.html>
- Mermer, Ahmet. (2006). *Türkî-i Basît ve Aydınlı Visâlî'nin Şiirleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Nar, Oktay. (2007). “Şeyhî Hayatı ve Divanı'nın Tenkitli Metni”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Okmak, Özgür. (2008). “Ahmed Bâdî Dîvânı (Metin-İnceleme)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Öz, Mustafa. (2013). “Zülfikar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 553-554.
- Özcan, Nurgül. (2001). “Sükûfî Hayatı, Sanatı ve Dîvânı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özgönül, Öznur. (2001). “Aczî Divânı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.

- Özkat, Mustafa (2005). “Kara Fazlî’nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı(İnceleme-Tenkitli Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Özmen, Mehmet. (2017). *Ahmed-i Dâ’î Divan*. Ankara: TDK Yayınları.
- Öztahtalı, İbrahim İmran. (2009). “Bursalı Emrî Murad Efendi ve Divanı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, Yılmaz. (2006). “17. Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdetî’nin Divan’ının Tenkitli Metni”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Roohi Maleky, Mahnaz. (2012). “Himmetzâde Ahmet Cezbî Divanı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Divanı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Saraç, M. A. Yekta. (2002). *Emrî Dîvânı*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Sinan, Betül. (2004). “Bâlî Çelebi ve Divanı (2b-35a) İnceleme-Metin”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sona, İbrahim. (2006). “Hidâyet Çelebi ve Dîvânı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Süzen, Hüseyin. (1994). “Dükakinzade Ahmed Beg Dîvânı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şaripbekova, Saule. (2001). “Acem Sürûrî ve Divançesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2006). “Eşref Paşa Dîvânı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Tarlan, Ali Nihat (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- . (1970). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı*. II. Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tatçı, Mustafa ve Musa Yıldız. (2005). *Azîz Mahmûd Hidâyî Dîvân-ı İlâhiyât Tıpkıbasım ve Çeviriyazı*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. (1997). “Zülfekâr”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul: MEBYayımları, s. 649-650.
- Tunç, Ahmet Tuna. (2017). “Şânî Divanı”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Turan, Muhittin. (2008). “Behrî Dîvânı (İnceleme-Metin)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Uzun, Süreyya. (2011). “Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ünlü, Osman (2017). “Klasik Türk Şiirinde Mum Makası”. *Journal of Turkish Language and Literature* 3/1, 321-329.
- Ünver, Niyazi. (2010). “Gelibolulu Sürûrî ve Divanı”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Üst, Sibel. (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,206284/edirneli-nazmi-divani.html>
- Üstüner, Kaplan. (2017). *Yâver Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194342/yaver-divani.html>
- Üzgör, Tahir. (1991). *Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: AKM Yayımları.
- Yakar, Halil İbrahim. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,204115/gelibolulu-suni-divani.html>
- Yavuz, Sevgi. (2012). “Cemaleddin Mahmud Hulvî Divanı (Metin-İnceleme)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Yazıcı, Gülgün Erişen. (2017). *Edirneli Kâmi Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 19.07.2018 <http://ekitap.kultur-turizm.gov.tr/TR,195832/kami-divani.html>
- Yekbaş, Hakan. (2010). *Sehî Bey Dîvânı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- . (2013). “Türk Edebiyatında Hz. Ali Mevlidleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 65, 17-52.
- Yıldırım Sarıkaya, Meliha. (2004). “Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2013). “Zülfikar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 554-556.
- Yılmaz, Salih. (2010). “Câzib Divanı İnceleme Metin”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yılmaztürk, Hasan. (2017). “Yahya Tefik ve Dîvânı (İnceleme-Metin)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Zülfe, Ömer. (2009). *Yakîni [ö. 1568] Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim tarihi: 15.02.2013 www.kulturturizm.gov.tr

FUZÛLÎ'NİN KERBELÂ OLAYINA BAKIŞI

Fuzuli's Perspective On Kerbela Incident

Turgut KARABEY*

Öz

Fuzûlî, XVI. asırda Azerbaycan'da yaşamış olmasına rağmen bütün Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biri sayılır. Edebiyatın her alanında olduğu gibi İslâmî hassasiyet taşıyan hemen her konuya eserlerinde yer vermiştir. Bu büyük şâir ve yazarımızın en önemli eserlerinden biri de Kerbelâ olayı ile ilgili olarak kaleme aldığı mensûr ve manzûm karışık olan *Hadîkatü's-sü'edâ* isimli eseridir. Bu eseri Hz. Âdem'den başlayarak dünyada haksızlıklara ve zulme uğrayan başta peygamberleri ve diğer dîn büyüklerini, toplum tarafından onlara yapılan kötülükleri 10 bölüm hâlinde lirik bir üslupla anlatmış ve her bölümde de Hz. Peygamberin Ehl-i Beytine bir vesile ile temas ederek onlara reva görülen kötülüklerin büyüklüğünü dikkatlere sunmuştur. Fuzûlî'nin bu eseri bugün bilhassa şiî ve sünî müslümanlar arasında okunmaktadır. Kerbelâ olayının geçtiği Muharrem ayında Bektâşiler özellikle Muharrem ayının ilk on gününde Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-sü'edâ* adlı eserini baştan sona kadar okurlar. Bu tebliğde, devrinde ve bugün de Türk ve İslâm dünyasında hâlâ çok okunma tazeliğini muhafaza eden Fuzûlî'nin meşhur *Hadîkatü's-sü'edâ* isimli eseri üzerinde durularak bugüne kadar onun dikkatlerden kaçan bu elîm ve fecî Kerbelâ ve buna benzer olaylara bakış açısı delillerle dinleyicilere takdim edilecektir. Tebliğde görüleceği üzere Fuzûlî târîhde vahya mazhar olan peygamberler ve onların peşlerinden giden diğer değerli kimselerin karşılaştıkları kötülük ve katliamlara, Kerbelâ olayına, bu ve buna benzer olaylara duygusal olmaktan daha çok ilmî ve aklî İslâmî bir bakış açısıyla bakmakta ve bu olayları daha ziyâde ayet ve hadîslere dayandırarak îzâh etmektedir. Bu tebliğde açıkca görüleceği üzere Fuzûlî, Kerbelâ olayını da kader-i İlâhîye bağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fuzuli, Kerbela, İslami bakış açısı, Ehl-i Beyt sevgisi.

Abstract

Although Fuzuli lived in Azerbaijan in the XVI. century, he is acclaimed as one of the greatest poets of all Turkish literature. As in all the fields of literature he addressed almost all issues referring Islamic sensitivity in his works. One of the most important works penned by this great poet and writer is the work named *Hadîkatü's-sü'edâ* which tells Kerbela incident in a mixed form of prose and poetry. This work tells the stories of prophets beginning with Prophet Adam and other religious leaders who faced injustices and persecution and the evils committed by the society towards these people in 10 chapters in a lyric form. In each part this work mentions the Ehl-i Beyt of Prophet Mohammed in a way highlighting the sheer evil directed to them. Today this work of Fuzuli is read especially by Shiite and Sunni Muslims. Bektashis read Fuzuli's *Hadîkatü's-sü'edâ* from cover to cover in the first 10 days of the month of Muharram in which Kerbela incident happened. In this paper Fuzuli's *Hadîkatü's-sü'edâ* which still has the power to have the readers' attention will be addressed and its perspective which was ignored

* Prof. Dr.; Erzincan Üniversitesi, Türkiye, turgutkarabey@yahoo.com

so far on tragic Kerbela incident and likes will be presented to the audiences with proofs. As will be seen in the paper, Fuzuli approaches to the evils and atrocities like Kerbela incident experienced by Prophets who were the receiver of vahy (revelation) and their meritorious followers in a scientific way with Islamic logic rather than in an emotional way. He explains these incidents with verses and hadiths. As will be observed explicitly in this paper, Fuzuli relates Kerbela incident to the destiny.

Key words: Fuzuli, Kerbela, Islamic Perspective, Ehl-i-Beyt Love.

1. Giriş

Asıl konuya geçmeden önce Kerbelâ olayını târîhî açıdan kısaca özetlemeye çalışalım:

Hız. Ali (r.a.), İslâmın râşid dördüncü halifesi olup Hız. Muhammed (a.s.)'in amca oğlu ve hem de damadıdır. Torunlarının da babasıdır. Halifeliği sırasında Hâriciler, Hız. Ali (r.a.)'ye bir suikast düzenlediler. Hız. Ali (r.a), Kûfe Mescidi'nde Abdurrahman bin Mülcemü'l-Nurâdî isimli bir Hârici tarafından zehirli kılıçla yaralandı, iki gün da sonra şehit oldu (17 Ramazan 40/24 Ocak 661). Hız. Hasan (r.a), Hız. Ali'(ra)nin Fâtimetü'z-Zehrâ' (r.a)dan doğan ilk oğludur. Babasının cenklerinden Cemel, Sıffin ve Nahrevan savaşlarına katılmıştı. Babasının şehit edildiği gün, Kûfelilerin desteği ile Irak'da halife ilan edildi ve halk ona bi'at da etti. Şam ve Mısır'da bulunan halk da Muâviye'ye bi'at etti. Hız. Hasan (r.a)'ın ordusunda ona ve Ehl-i Beyt'e bağlı olanların sayısı çok azdı. Muâviye, sık sık Hız. Hasan (r.a)'a cusûslar ve ulaklar göndererek uzlaşma teklifinde bulunuyordu. Nihayet Muaviye ile bazı şartlarda anlaşarak hilafetten vazgeçti. Kardeşi Hız. Hüseyin (r.a) ve amcazâdesi Abdullah bin Cafer (r.a) bu duruma itiraz ettiler . Bundan dolayı Hız. Hasan (r.a)'ı kınayanlar oldu. Sonunda Hız. Hasan (r.a), hilafetten vazgeçip Medine'ye gitti. Bu sırada onu zehirlemek için birkaç teşebbüste bulunuldu. Muâviye, Hız. Hasan (r.a)'ın eşi Cu'de'den para karşılığında onu zehirlemesini istedi. Ayrıca bunu başarırca onu oğlu Yezîd ile de evlendireceğini va'detti. Hız. Hasan (r.a)'ın hanımı Cu'de, Hız. Hasan (r.a)'ı zehirleyerek şehit etti (49/669). Va'd edilen parayı aldı ancak Yezîd ile evlenemedi.

Hız. Hasan (r.a)'ın şehadetinden sonra Iraklılar Muâviye'ye karşı isyan etmeyi düşünüyorlardı. Bu ayaklanmanın sebebi de Beni Ümeyye'nin hilafeti zorla ele geçirdiğine inanmalarıydı. Ayrıca Arap halkını diğer müslüman milletlerde üstün görmeleri ydi. Kısaca Muâviye'nin kurduğu Emevi Devleti bir çok bölgede hoşnutsuzluk meydana getirmişti. Ayrıca Muâviye, oğlu

Yezîd'i de kendine veliaht seçerek bir haneden kurmuş oluyordu. Her ne kadar Şamlılar ve bazı Hicazlılar Yezîd'i kabul etmişlerse de, Hz. Hüseyin'in de yer aldığı Hicazlıların büyük bir kısmı bu durumu kabul etmemişlerdi.

Hz. Hüseyin (r.a), kardeşi Hz. Hasan (r.a)'ın şehadetinden ve Muâviye'nin (Recep 60/Nisan 680) ölümünden sonra Medine'ye gitmişti. Muaviye'nin ölüm haberi, çoğu Ehl-i Beyt taraftarı olan Kûfe'de memnuniyetle karşılanmıştı. Burada Hz. Hüseyin (r.a), bir hutbe ile Hâşimoğullarına ve Ehl-i Beyt taraftarlarına seslenmiştir. Bu hutbe, bir savaşa çağırma uslûbu taşıyordu. Hz. Hüseyin(r.a)'ın Yezid'in halifeliğini kabul etmediğini duyan Kûfeliler ona mektuplar ve elçiler göndererek kendisine bi'at etmeye hazır olduklarını bildirdiler. Hz. Hüseyin (r.a) de hilafeti meşrû hakkı kabul ediyordu. Muâviye'nin ölümünden sonra Şamlılar Yezîd'e bi'at etmişlerdi. Muâviye'nin kurduğu Emevi Devleti, sarayları, vezirleri, nedimleri, ordusu, komutanları, zindan ve cellatları ve keyfi idaresi ve zulmüyle yoksul halkı ezen bir saltanattı. Tahta geçen Yezîd ise bu saltanat içinde zamanını çalgı, köçek ve çengillerle şarap içmekle ve eğlenmekle geçiriyordu. Her yönden Yezîd, gayr-i islami bir hayat yaşıyordu.

Bir müddet sonra Yezîd, Medine Vâlisi Utbe oğlu Velid'den Hz. Hüseyin (r.a)'ın kendisine bi'at etmesini istedi. Hz. Hüseyin, Vâli Velid'in yanına gitti ve ne gerekiyorsa halkın gözü önünde yapacağını söyledi. Aslında Yezîd, Hz. Hüseyin (r.a)'ın orada öldürülmesini bekliyordu. Bundan dolayı Velid'i valilikten azletti. Hz. Hüseyin (r.a), buradan ayrılıp Mekke'ye gitti. Oraya varınca Kûfe'deki taraftarları, Süleyman b. Suradi'l-Huzzâ (r.a)'nın evinde toplanmışlardı. Hz. Hüseyin (r.a) amcası Müslim bin Akıyl (r.a)'i durumu öğrenmek için Kûfe'ye gönderdi. Müslim bin Akıyl (r.a), Kûfe'nin yeni vâlisi Ubeydullah b. Ziyad'a Kûfelilerin Hz. Hüseyin (r.a)'e bi'at ettiklerini bildirince vâli, 4500 kişiyi tutuklatmış, Müslim b. Akıyl (r.a)'ı da öldürtmüştür.

Hz. Hüseyin (r.a), Müslim bin Akıyl (r.a)'ın Kûfe'de şehit edildiği gün Irak'a hareket etmiştir. O günlerde kendisinin ve taraftarlarının şehit olacağını çok iyi biliyordu. Kûfe'ye giderken yolda rastladıklarından Müslim bin Akıyl (r.a)'ın şehit olduğunu, Kûfe halkının da kendisine taraftar olmaktan vazgeçtiklerini öğrenmiştir. Geriye dönmek istese de taraftarları Müslim b. Akıyl (r.a)'ın intikamını almak istediklerinden onu bu geri dönme düşüncesinden vazgeçirirler. Yanındakilerden bazıları onu terk eder. Hz. Hüseyin (r.a), Kûfe'ye yaklaşırken İbn Ziyâd onun şehire yaklaşmasına mâni' olmak için or-

dusunu çıkarır. Hz. Hüseyin bu ordu ile karşılaşınca yön değiştirerek Kuzey'e doğru hareket eder. Hz. Hüseyin (r.a) ve taraftarları iki Muharrem günü Nî-nava nahiyesine bağlı Kerbelâ denilen yerde konakladılar . Onlar orada iken Ubeydullah bin Ziyâd, Ömer bin Sa'd bin Ebî Vakkâs'ı Kûfelilerden meydana gelen bir ordu ile Kerbelâ'ya gönderir. Ömer bin Sa'd, Hz. Hüseyin (r.a)'e niçin geldiklerini sorar. Hz. Hüseyin (r.a) de Kufelilerden bir mektup aldığı-nı Kûfelilerin daveti üzerine geldiğini istemedikleri takdirde geri dönebile-ceğini söylese de Ömer bin Sa'd, bu mektubu yazanların şimdi Ubeydullah b. Ziyâd'ın yanında yer aldıklarını söyler. Bu konuşmadan birkaç gün sonra Ubeydullah bin Ziyâd'ın emri üzerine Ömer bin Sa'd, 500 kişilik bir kuvvet ile Hz. Hüseyin (r.a)'in Fırat Nehri'nden su almalarını engeller. Daha son-ra yapılan görüşmelerde Hz. Hüseyin (r.a) savaşmak arzusunda olmadığını, Şam'a giderek Yezid ile görüşmek yahut Mekke'ye geri dönmek veya hiç ol-mazsa bir sınır şehrine yerleşmek istediğini belirtir. Ömer bin Sa'd, bu teklifi bir mektupla Ubeydullah bin Ziyad'a iletir. Fakat o, Hüseyin (r.a)'in doğrudan doğruya kendisine teslim olması icap ettiğini, kabul etmezse öldürülmesini emreder. Ömer bin Sa'd, onun bu kati ifadeli mektubunu alınca çok üzülür ancak emri yerine getirmek zorunda olduğunu da Hz. Hüseyin (r.a)'e bildirir. Kısa bir çarpışmadan sonra Hz Hüseyin (r.a), bu saldırının kendisine yönelik olduğunu, bu nedenle taraftarlarından isteyenlerin ayrılacaklarını söylese de birkaç kişi müstesna diğerleri ayrılmak istemez. Yanında kalanlar onun davasına tam bağlılık gösterirler. Kuvvetler arasında büyük bir dengesizlik vardır. Suyu kesmek için Ömer bin Sa'd, 500 kişilik bir ordu ile Fırat Nehri ile Hz. Hüseyin (r.a)'in taraftarlarının arasına yerleşir.

Muharrem ayının onuncu günü savaş başladı. Hz. Hüseyin (r.a)'in taraf-tarları 72 kişiydi. Ayrıca kızgın çölde susuz, bitkin bir durumdaydılar. Önce teke tek vuruşmalarla başlayan savaş toplu bir katliama dönüştü. Hz. Hüseyin (r.a)'in yakınları, çocukları, yeğenleri birer birer şehîd oldular. Hz. Hüseyin (r.a)'in oğlu Ali Ekber gözünün önünde kanlara bulandı, altı aylık çocuğu-nu kucağında tutarken oklarla öldürüldü. Taraftarları sahabeden Habîb bin Muzâhir (r.a) ve Zuheyr bin el-Kayın (r.a) savaşın başında ilk öldürülenler arasında idi. Hz. Hüseyin (r.a), Şimr'in askerleriyle yaptığı bir çarpışmada aldığı yaralarla atından düşer, Zur'a bin Sarık'ın kılıç darbeleriyle ve Sinan bin Enes el-Naha'î kılıcı ile Hz. Hüseyin (r.a)'in başını keserek onu şehîd eder. Hz. Hüseyin (r.a) şehîd olduğunda 56 yaşını bitirmiş 57 yaşından beş ay almıştı. Onun şehîd olmasından sonra Yezîd'in ordusundakiler kendi ölümlerini

gömmüşler, şehîdlerin cesetlerini ise olduğu gibi bırakmışlardı. Hz Hüseyin (r.a)'in oğlu Ali Zeynü'l-âbidîn (r.a), Kerbelâ'da hasta olduğu için savaşa katılamamıştı. Şimr, Ehl-i Beyt'in bulunduğu çadıra saldırmış, Zeynü'l-âbidîn (r.a)'i şehîd edecek iken halası Zeyneb (r.a) ve Hamid bin Müslim (r.a) ona mâni' olmuşlardı.

Kerbelâ katlimanından sonra Zeynü'l-âbidîn (r.a) ve Ehl-i Beyt, Şam'a götürülür. Oradan da Medine'ye giderler. Hz. Hüseyin (r.a)'in kız kardeşi Zeyneb (r.a)'in etkili konuşmaları halkın Emeviler aleyhine dönmesine yol açar. Bazı kişiler Yezîd'in çalgı ve içkiyle, köçeklerle eğlendiğini, dinle hiçbir ilgisi bulunmadığını anlatırlar. Halk bunun üzerine Medine valisini şehrin dışına çıkarır. Yezîd onların üzerine Müslim bin Ukbe komutasında bir ordu gönderir, on bin Medineli kılıçtan geçirilir. Zeynü'l-âbidîn (r.a) herkesin sevgisini kazanmış bir kişidir. 57 yaşında iken Umeyyegoğulları tarafından zehirlenerek öldürülür (And, 2018: 17-20).

2. Konu

En büyük şâirlerimizden biri kabul edilen Muhammed Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Sü'edâ isimli eseri, tezkireciler, edebiyat tarihçileri ve araştırmacılar tarafından büyük takdir görmüş ve türünün şaheseri sayılarak Türk Edebiyatı'nın da en önemli eserleri arasında yer almıştır. Bu eser, ayrıca Fuzûlî'nin ilmine, inancına, milliyetine dâir de önemli bilgiler ihtiva eder. Bundan dolayı yazıldığı XVI. yüzyıldan itibaren çok beğenilmiş ve gördüğü ilgili ve tesir zamanımıza kadar devam etmiştir.

Eser, giriş anlamında bir mukaddime, bâb diye adlandırılan on bölüm ve sonuç anlamında bir hatimeden meydana gelmiştir. Birinci Bâb'da Hz. Nûh (a.s), Hz. Halîlullah (a.s), Hz. Yakub (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.), Hz. Îsâ (a.s.), Hz. Eyyûb (a.s.), Hz. Zekeriyâ (a.s.) ve Hz. Yahyâ (a.s)'ın başından geçen belalar anlatılmaktadır. İkinci Bâb'da Hz. Peygamberin çektiği belalar ile Hz. Ubeyde (r.a), Hz. Hamza (r.a) ve Hz. Ca'fer (r.a)'in şehit edilişleri anlatılır. Üçüncü Bâb'da Hz. Peygamber'in vefâtı anlatılır. Dördüncü Bâb'da Fâtıma-i Zehrâ (r.a)'nın vefâtı anlatılır. Beşinci Bâb'da Hz. Murtazâ Ali (r.a)'nin şehît edilişi anlatılır. Altıncı Bâb'da Hz. İmâm-ı Hasan (r.a)'ın ahvâli beyân edilir. Yedinci Bâb'da Hz. Sultân-ı Kerbelâ'nın Medine'den Mekke'ye hareket etmesi beyân edilir. Sekizinci Bâb'da Hz. Müslim-i Akîl(r.a)'in şehît edilmesi anlatılır. Dokuzuncu Bâb'da Hz. İmâm-ı Hüseyin(r.a)'in Mekke'den Kerbelâ'ya geldiği

beyân edilir. Onuncu Bâb'da ise iki fasıl hâlinde Hz. Hüseyin (r.a)'in Yezîd'in askerleriyle muhârebesi anlatılır. Hâtıme bölümünde ise Kerbelâ'daki bu büyük beladan Hz. Hüseyin (r.a)'in yakınlarından kurtulanların Şâm'a gitmesi ve İmâmların doğumu ve diğerlerinin Cenâb-ı Hakk'a münâcâtları yer alır.

Mukadimmede Fuzûlî, bu konuya başlamadan önce Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ (a.s)'ın şu: (رب اشرح لي صدري و يسرلي امرى واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي) **Rabb'îş-rah lî sadrî ve yessirî emrî v'ehlül ukdet^{em} min lisânî yefkahû kavfî.**¹ du'âsını zikreder. Daha sonra bilindiği üzere halkımız arasında genel olarak şöyle bir âdet vardır: Anadolu'da felâkete uğrayan, başına bir bela ve musibet gelen veya ölen kimselerin evlerine gidilerek baş sağlığında bulunur ve onları tesellî etmek için Kur'an-ı Kerim'den Yâsîn-i Şerîf gibi sûreler ve bazı ayetler okunur. Böyle yerlerde genel olarak da Bakara Sûresi'nin 154 ve 155. ayetleri hâfizlar veya bu ayetleri bilenler tarafından okunur. Fuzûlî de genel olarak okunan Kur'an-ı Kerim'deki Bakara Sûresinde yer alan bu 155. ayeti mukadimmede ele alarak kelime kelime ele alıp tefsîr ederek Kerbelâ olayıyla münâsebetlendirmiştir: “ Hazret-i Melik-i müte'âl-i muktedir ve mün'imü müstakîmü mütekebbir azzame sultânehu ve azze şânehu Kitâb-ı vâcibü't-tekrîm ve kelâm-ı lâzîmü't-ta'zîminde meydân-ı mahabbet belâ-keş-lerin ve bâdiye-i irâdet müte'attışların bu hitâb-ı müstetâbla ser-efrâz itmiş ki ve (ولنبلونكم) **Ve lenelbluvennekum:**² Ya'nî ey şâhrâh-ı sadâkatde sebât-kadem da'vâsın kılanlar ve ey tarîk-ı vefâda lâf-ı istikâmet urup şeref-i imtiyâza tâlib olanlar; eğerçi erkâm-ı sahâyıf-i i'tikâdunuz bize vâzıhdur ve keyfiyyet-i rusûh-ı salâh u fesâdunuz bize lâyh ammâ size dahı ma'lûm olmak için sizi imtihân iderüz (شئى) **bi-şey^m:**³ bir nesne ile (من الخوف) **mine'l-havf:**⁴ ki ol ibâretdür, yâ tergîb-i ibâdetçün bîm-ı âkûbât-ı uhrevîden yâ zuhûr-ı rûtbe-i teslîm ü tevekkül için ters-i mesâyib-i dünyevîyeden (والجوع) **ve'l-cû'i**⁵ ki ol ibâretdür, yâ inkisâr-ı savlet-i kuvâ-yı şehevîyye için kaht-ı şarâb ü ta'âmdan, yâ nefâz-ı ahkâm-ı şer'iyye için irtikâb-ı sıyâmdan; (وانقص من الاموال) **ve nak-s^m mine'l-emvâlî**⁶ ki ol ibâbetdür, yâ beyân-ı ızhâr-ı inkıyâd için ihrâc-ı hums ü zekâtdan yâ kesr-i tuğyân-ı nefis için târâc-ı hâdisâtndan; والانفس) **ve'l-enfü-sî**⁷ ki ol ibâretdür, yâ vâsıtâ-i kühûletle tenkîs-i kuvâ-yı nefsâniyyeden, yâ vesîle-i emrâzla ta'tîl-ı cevârih-i cismâniyyeden; (اثمرات) **ve'semerâtü**⁸ ki ol ibâretdür ki, yâ killet-i fevâkihden ki netîce-i bâğ u büstândur, yâ fevt-i evlâddan ki semere-i şecere-i nev'-i insândur. Ve merâtib-i imtihân beyân oldukdan sonra buyurmuş ki (وبشرا الصابرين) **ve beşşiris-sâbirîn**⁹ ya'nî beşâret vir sâbirler (الذين) **ellezîne**¹⁰ anlar kim, (اذا صابتم مصيبة) **izâ esâbethüm** musibet^{üm} ¹¹ eğer

vâkı' olsa bir musîbet anlara (قالوا اناللهواناليه راجعون) *kâlû innâ li'llâhi ve innâ ileyhi râci'ûn*¹² ya'nî mebdê'-i vücûdumuz Hâlık-ı ekberdür ve âkıbetü'l-emr ana rücû'muz mukarrer." (Güngör, 1987: 9-10)

Fuzûlî Anadolu'da cenâze evlerinde çokca okunan bu ayetleri böyle tefsîr ettikten sonra insanların hepsinin bir takım belalarla karşılaşacaklarını ve belanın herkesi kapladığını salâh ve fesâd sâhiblerini ayırmak için Cenâb-ı Hak tarafından bütün insanların imtihân kapsamına dâhil olduklarını, her şeyin kendisine malum olduğunu ve insanların da bunu bilmesi için onları imtihan ettiğini ve bundan dolayı karşılaştıkları musibetlere sabr edip sızlanmayanların müjdelendiğini ve öyle kimselerin üstün olup Allah'a yakın olduklarını şöyle anlatır: " Her-âyine bu ayet-i kerime fehvâsından ve bu ibâret-i şerîfe îmâsından müstefâd olunan oldur ki âmme-i ubbâda umûm-ı belâ şamildür ve cemî'-i erbâb-ı salâh u fesâd imtihân için (ولنبلونكم) *ve leneblivenneküm*"¹³ hasrine dâhildür; ammâ ol cümleden mevâkı'-ı mesâyibde dâmen-i temkîn dutup muztarib olmayanlar ve mesâdir-ı nevâyibde hâtıra teskîn virüb ızhâr-ı ceza' kılmayanlar isti'dad-ı teşrif-i beşâret bulmuşlar ve müstehikk-ı tevfik-i takarrüb olmuşlar..." (Güngör, 1987: 10-11).

Bundan sonra Fuzûlî Allah'ın sevdiği kimselere belalar verdiğini semâvî kitaplardan örnekler verir." Bu ibâret kütüb-i semâvîden menkûldur ki (من احب او احب صب عليه البلا) *men ehabbe ev ühibbe subbe aleyhi'l-belâ'u*¹⁴ ya'nî her bende-i mukbil ki muhib olmağa liyâkat buldı, yâ mahbûb olmağa kâbil oldı; lâcerem kendüsin hedef-i sihâm-ı belâ ve menzil-i nüzûl-ı 'anâ kıldı. Hemîşe sebze-i sadâkat gülzâr-ı tînetden bârân-ı belâdan neşv ü nemâ bulur ve çerâğ-ı mahabbet halvet-i hılkatde âteş-i mihnetden rûşen olur ki, (البلا للولا كالهيب لذهب) *el-bel'u li'l-velâ'i ke'l-lehebi li'z-zehebi*¹⁵ bu konu ile ilgili hadisleri de şöyle anlatır: "Hazret-i risâlet buyurmuş ki: (ان الله اذا احب قوما ابتلاهم) *İnna'llâhe izâ ehabbe kavm^{en} e'btelâhüm*¹⁶ ya'nî her tâyife kim mahabbet-i Ma'bûda ihtisâs bula, mukarrerdür kim mihnete esîr ve belâya giriftâr ola; ammâ merâtib-i velâ muhâzî-i derecât-ı belâdur ve me'âric-i belâ muvâfık-ı tabakât-ı velâ." (Güngör, 1987: 11).

Fuzûlî bu bela ve musîbetlere önce peygamberlerin daha sonra ona uyan ve tâbi olanların ve onun yakın ve bağlularının muhtelâ olduğunu da şu şekilde îzâh eder: "Bu nükteye müş'ir ve bu ma'nâye muhbirdür ol ki Hz. Risâletden su'âl oldukda ki: (اى الناس اشد بلا) Eyyü'n-nâse eşeddü belâ"^{en 17} "ya'nî ne gürûh ola nev'-i insândan ki şiddet-i belâ ile ma'rûf ve kesret-i 'anâ ile

mevsûf ?” Buyurdular ki : (الانبياء) *El-enbiyâ’u*¹⁸ ya’nî serâ-perde-i nübüvvet mahremleri ve teşrîf-i risâlet muhteremleri, zîrâ merâtib-i mihnetleri derecât-ı mahabbetlerine makrûndur ve rif’at-i menziletleri şiddet-i musîbetlerine mazmûn. Ve su’âl olundukda ki : (و من بعدهم) Ve min ba’dühüm.¹⁹ Buyurdular ki : (ثم الامثل) *Sümme emselî*²⁰ ya’nî tarîk-i musâberetde ve câdde-i mutâba’atda anlara iktidâ kılanlar. Ve bu nükte evliyâu’llâha işâretdür ki âyîne-dâr-ı hakâyık-ı enbiyâ olup âlem-i sûretde ahkâm-ı nübüvvet icrâ idüp merâsim-i şerî’at ihyâ iderler. Ve su’âl olundukda ki: (و من بعدهم) *Ve min ba’dühüm*²¹? Buyurdular ki : (فالامثل) *Fe’l-emseli*²² ya’nî şîme-i takvâ ve şîve-i salâhda evliyâyâ şebîh olanlar ve anlara mutâba’at kılanlar. Ve bu mazmûn etkîyâ-ı enâm ve sulehâ-yı fırka-i İslâmdan ibâretdür ki savâlih-i a’mâ l ile sâyir halkdan imtiyâz bulmuşlar ve mehâsin-i ef’âl ile akrân ü emsâle fâyık olmuşlar.” (Güngör, 1987: 12).

Daha sonra Fuzûlî, bu fenâ âleminde müminlerin elem çekeceklerini ve kâfirlerin ni’met içinde olacaklarının bekâ âleminde ise bunun tersi olacağını böyle olmasının önemli bir iş ve hikmet olduğunu da şu cümlelerle belirtir: “Fî’l-vâkı’âlem-i fenâda mü’mîn-i müte’ellim ve münkir-i mütenâ’im olmak mahz-ı maslahat ve ayn-ı hikmetdür, tâ mülk-i bekâda idrâk-i fevt-i ni’met münkire mûcib-i tezâyüd-i elem vâkı’ ola ve ihsâs-ı ‘adem-i elem mü’mine bâ’is-i tezâ’uf-i ni’am olup sürûrın ziyâde kıla.” (Güngör, 1987: 13).

Fuzûlî belâyı Allah’a bir yakınlık ölçüsü kabul ederek bunun mutlaka böyle olduğunu herkes tarafından bilindiğini ve Allah’a en yakın önce peygamberler, daha sonra onlara ayna olan ve Allah’ın emirlerini ümmete aktaran ve kendi hayatlarına uygulayan evliyâlar olduğunu Hz. Peygamberin ise en çok belalara duçar olduğunu şöyle anlatır: “Her-âyine, mîzân-ı belâ mümeyyiz-i merâtib-i velâ olmağın ma’lûm oldu ve sübût buldı ki, nev’-i insândan bârgâh-ı ma’bûda akreb fırka-i enbiyâ ve zümre-i evliyâdur. Zîrâ şerâyit-i ta’zîm-i âdâb-ı ibâdet ve merâsim-i icrâ-yı şerî’at ve irşâd-ı ümmet, anlara bir emrdür cemî’-i beliyâyâ şâmil, ve bir hükmdür cümle-i lezzâta hâyil. Ve bu dahı mukarrer-i cümle-i ukalâ ve makbûle-i cemî’-i fuzalâdur ki, efdal-i enbiyâ Hazret-i Muhammed-i Mustafâdur ki (s.a.v). Zîrâ cemî’-i enbiyânun ümmeti ana mevdû’dur ve ıslâh-ı cemî’-i tavâyif-i muhtelif ve ümem-i mütenevvî’a ana mercû’dur. Lâcerem mecmû’a-i enbiyâdan rütbesi efdal ve beliyâyâ etemm ü ekmeldür. Ve ol Hazret bu ma’nâyâ mutâbık ve bu mazmûna muvâfık buyurmuş ki (ماوذى نبى مثل ماوذيت) *Mâuziye nebiyy^{mm} misle mâ uzîtu*.²³

Ve delîl-i sâdık bu da'vâya oldur ki tevârîh-i selefde mestûr ve elsine-i havâs ü avâmda meşhûr olan enbiyâ belâlarınınun biri mu'âdil olmaz ve imkân-ı münâsebet bulmaz Hazret-i Resûlullâhun sanâdîd-i Kureyşden çekdüğü cefâlara ve süfehâ-yı ümmetden gördüğü belâlara.” (Güngör, 1987: 13).

Fuzûlî, Hz. Peygamberin kendi kavminden gördüğü kötülüklerden bahsettikten sonra sözü Ehl-i Beyt'ine getirir ve onlara yapılanlarından bahisle bu yapılanların Hz Peygambere ihânet ve hakâret olduğunu şöyle dile getirir: “Vâkı'a-ı deşt-i Kerbelâ ve hâdise-i katl-i Hüseyin bin Aliyy-i Murtazâ ki kıdve-i hânedân-ı risâlet ve zübde-i dûdmân-ı nübüvvedür. Bî-tekellûf ana müteveccih olan musîbet Hazret-i Resûle nisbet kemâl-i ihânet ve nihayet-i hakâretdür...”(Güngör, 1987: 14). Sonra Fuzûlî klasik bir takım kaynaklara dayanarak Kerbelâ olayını ele alır. İmam Şâfiî Hazretleri, Hasan-ı Basrî'den naklen İbnü'l-Bezzâz'dan şöyle bir rivayet aktarır. Bu konuda Hz Peygamberin, Ehl-i Beyt'ine yapılanların dünyada bir benzerinin görülmediğini şöyle zikreder: “Vâkı'a-ı Kerbelâ'da Ehl-i Beyt'den on altı nefer-i sâhib-sa'âdet şerbet-i şehâdet içmişler ki, zamânından her biri bî-mu'âdil ve asrında her biri bî-mümâsil idi.” (Güngör, 1987: 14).

Daha sonra bu kaynaklardan Mesâbihü'l-Kulûb'dan bu bilgiyi aktarır: “Ey kavm mesâyib-i cemî'-i ezmineye vâkıf oldum ve nevâyib-i mecmû'a-i tevâyife ittîlâ buldum; vâkı'a-ı Kerbelâ'dan as'ab hâdise mütâla'a kılmadum ve andan a'zam musîbete muttali olmadum. Hakkâ ki Hazret-i Hüseyin-i mazlûm şehîd oldukda yeddi eflâk kan ağladı. Didiler: Yâ Ebâ İshâk hergiz eflâk kan ağlar mı? Didi: (ويلكم ان قتل الحسين امر عظيم) *Veylukum inne katle'l-Hüseyini emrûn azîm*²⁴ ya'nî ey bî-derdler katl-i Hüseyin emr-i azîmdür. Zîrâ ol hazret makbûl-i Rabbü'l-âlemîn ve ciğer-güşe-i Seyyidü'l-Mürselîn ve ferzend-i Seyyidü'l-Evliyâ ve nûr-ı dîde-i Fâtıma-i Zehrâ ve yâdigâr-ı Hasan-ı Müctebâ ve güzîde-i Âl-i Âbâdur.” (Güngör, 1987: 14).

Fuzûlî sonra bu konu ile ilgili sahîh nakilleri sıralar ve bu nakillerde Hz. Hüseyin(r.a)'e gökteki meleklerin Ebâ Abdullâh el-maktûl, yeryüzü meleklerinin Ebâ Abdullâh el- mezbûh ve deniz meleklerinin de Hüseyin-i şehîd dediklerini onun şehit olduğu günden kıyâmete kadar gökyüzü meleklerinden bir gurup onun mübarek kabrine komşu olup ona taziyede buldukları ve ayrıca yetmiş bin melek her cuma gecesi onu ziyaret ederek taziyede bulduktan sonra sabahleyinde onun kazandığı sevab hediyesini ibâdet ettiği yerde ona takdîm ettiklerini şöyle anlatır. : “Hüseyin-i mazlûmun lakabı melâyike-i

âsmân Ebâ Abdullâh el- maktûl ve melâyike-i arz Ebâ Abdullâh el-mezbûh ve melâyike-i deryâ Hüseyin-i şehîd diyüp, ol şehîd olduğu günden kıyâmete dek melâyike-i semâvîden bir gürûh ravza-i mübârekine mücâvir olup anun azâsına meşgûldür ve her şeb-i cum'a yetmiş bin melek ziyâretine gelüp subha dek azâsına iştigâl idüp, subh oldukda hediye-i sevâbla savâmi'-i ibâdetlerine mürâca'at kılurlar.” (Güngör, 1987: 14).

Fuzûlî bundan sonra Hz Hüseyin (r.a)'in ölümünden sonra onun için ağlayanlara ve ağladanlara cennetin vâcib olduğu ve Kerbelâ toprağının onun şehâdet kanıyla sulandığı için kıymet kazandığı hakkındaki sahîh haberlere yer verir: “ (من بكى على الحسين او تباكى وجبت له الجنة) *Men bekâ ale'l-Hüseyini ev tebâkâ vecebet lehü'l-cennet*²⁵ ya'nî her kim Hüseyin için ağlaya, yâ bir kimesneyi ağlada, vâcib ola ana duhûl-ı cennet... (من تشبه بقوم فهو منهم) *Men teşebbe bi-kavmin fe-hüve minhüm*²⁶ muktezâsınca eğer taklîdle dahî giryân olup bazı kimesneyi giryân itse ol cümleye dâhildür ve ana dahî ol sevâb hâsıldur...Hâk-i Kerbelâ bir tînet-i pâkdür kim anda tohm-ı şehâdet tökilmiş ve nihâl-i musîbet tikilmişdür; eğer cûybâr-ı dîde-i nem-nâkden anları sîrâb itseler (الدنيا مزرعة الاخرة) ed-dünyâ mezra'atü'l-ahireti muktezâsınca Ravza-i Rıdvânda ol tohmun netîcesi esmâr-ı tena''umât-ı bihişt-i bâkî ola ve ol nihâlün semeresi âsâr-ı lezzât-ı na'im-i mü'ebbed olup intifâ-yı nîrân-ı kahr-ı İlâhî kıla.” (Güngör, 1987: 15).

Fuzûlî, bütün bunlardan dolayı Hz. Hüseyin'in başına gelen bu felaketi unutmuyarak her Muharrem ayında merâsim düzenleyip onun türbesinde yer yer meclisleri kuran müslümân ve imân topluluklarına Hz. Hüseyin'in musîbetini hatırlayıp ağlamaları âdetini her zaman tekrârlamalarının büyük bir sa'âdet olduğunu vurgular: “El-minnetü li'llâh ki firka-i ehl-i İslâma ve zümre-i ashâb-ı imâna bu sa'âdet müyesser ve bu âdet mukarrer olupdur ki, her mâh-ı Muharrem tecdîd-i merâsim-i mâtem idüp etrâf ü cevânibden müteveccih-i deşt-i Kerbelâ olurlar ve ol türbet-i şerîfde buk'â buk'a mecâlis ü mehâfil kurup tekrâr-ı vakâyi'-i Kerbelâyla şühedâ dâğ-ı musîbetin tâze kılurlar.” (Güngör, 1987: 16).

Fuzûlî bu mukaddimenin sonunda bu kitabı niçin kaleme aldığı üzerinde durur.

3. Sonuç

Fuzûlî'nin yukarıda iktibas edilen Osmanlı Türkçesi ibarelerini bugünkü dille ve bilgileri kısaca özetleyecek olursak şu sonuca varırız:

Fuzûlî bu önsözde şöyle demektedir: Yüce Allah; Kur'an-ı Kerim'de sevgi meydanında bela çekenleri irade çöllerinde susamışları imtihana çekeceğini şu ayete dayanarak bildirir: “*Ey müminler! Sizi biraz korku, biraz açlık, biraz mal ve candan, ürün eksikliklerle imtihan ederiz*” (Bakara 2/155). Ve Fuzûlî, bu ayeti şöyle tefsir eder: Sadakatın geniş alanda sâdık olanların ve bu davada sadakat iddia edenlerin, vefâ yolunda doğruluktan söz açanların akidesini ve düşüncesini Allah bilir. Sizin de bilmeniz için Allah sizi imtihana çeker. Yüce Allah'ın bu ayetini Fuzûlî bugünkü dille şöyle tefsir etmeye devam eder: Sizi korku ile deneriz; ahiret gününün cezasından korkmakla, dünyada başınıza gelen ve gelecek olan musibetlerle Hak Te'âlâ'ya bağlı bulunmakla, tevekkül ile, imtihana çekeriz. Sizi, mallarınızın hasar görmesiyle imtihana çekeriz. Sizi; zekatı, humusu (malın beşte birini beytü'l-mala) vermekle, Allah'a itaat ederken ödeyip ödememekle imtihana çekeriz. Sizi açlıkla deneriz. Yiyecek içeceğin kıtlığı ile, şehevî kuvvetlerin kırılmasına sebep olan açlıkla, yahut da şeriat hükümlerini yerine getirmek için oruç tutturarak imtihana çekeriz. Sizi, canlarınıza vereceğimiz zararlar deneriz. İhtiyarlıkla, hastalıkla, vücut azanıza zarar gelmekle de imtihana çekeriz. Sizi; meyvelerinizin zarar görmesiyle de deneriz. Bahçenizdeki, bostanınızdaki meyvelere gelen zararlar, kendi varlığınızın meyvesi bulunan çoluk çocuğunuza da zarar gelmekle imtihana çekeriz. Böylece Hak Te'âlâ, bu imtihan hususlarını açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “*Sabredenlere müjdelere var. Ey Muhammed, sabredenele, hayırlı haber ulaştır.*” Cenab-ı Hak, sabredenlerin imtihan derecelerini beyan buyurduktan sonra şöyle buyurur: “*Onlar ki, bir musibete uğrasalar; onlar bir kaza ve belaya uğrasalar şöyle derler: 'Biz, Allahınız ve yine Allah'a dönüçüyoruz.'*” Yani varlığımızın başlangıcı Yüce Yaratandır. En sonunda ona dönmemiz karar altındadır.

Yukarıda bahsedilen bu ayetlerden maksat, bütün kullara umumi olarak bela ulaşabileceğidir. Bütün insanlar, Hak Te'âlâ'nın imtihanına tabi tutulurlar. Ancak bu musibetler, bu belalar başa gelince tedirgin olmayanlar, bu sıkıntılı ve bu üzüntülü zamanlarda benliklerinden çıkıp kendilerini kaybetmeyenler, işte hayırlı haberi elde edenler onlardır. Onlar, Hak Te'âlâ'nın dergâhına yakın bulunmak sa'âdetini elde etmiş kimselerdir.

Bu husus, semavi kitaplarda da nakledilmiştir: “*Sevmeye liyakat kesbetmiş bulunan kimse, belaya düşer.*” Yani sevmeye liyakat kesbetmiş bulunan kul, böyle kendi kendisini bela oklarına hedef eyler ve sıkıntılı konaklarda ko-

naklamak yolunu tutar. Yaradılış bahçesindeki sadakat fidanları da bela yağmuru ile her zaman sulanırlar. Mahabbet çerağı, de hilkatın halvetinde sıkıntı ateşinden aydınlık alır. Nitekim: “*Sevmekle belaya katlanmak, ateşe düşüp parlayan altına benzer.*” denmiştir.

Resulullah bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur: “*Allah bir kavmi severse, kendilerine bela gönderir, kendilerini sıkıntıya sokar.*” Yani mahbûbun sevgisine layık olan kimse, muhakkak belaya düşüp sıkıntı çekecektir. Belanın sıkıntının azlığı veya çokluğu sevginin ölçüsü olduğu gibi, sevginin de azlığı veya çokluğu da bela ve sıkıntıya katlanmakla ölçülür. Hz. Peygamber, kendisine sorulan sorulara şöyle cevap vermiştir: “*İnsanlar arasında daha fazla bela ve sıkıntıya önce peygamberler, sonra da onun yolunda giden kimseler uğrarlar.*”

İşte maslahatın icabı ve hikmetin iktizası, bu gerçektir: Mümin olan, bu fânî dünyada sıkıntıya düşer, çeker, dert görür. Kâfirin bu dünyada bol nimete kavuşmuş olması ise küfür yolunda taşkınlığına sebebiyet verip derdini çoğaltır. Mümin ise, ihsân-ı Rabbânînin artmasını sağlar ve sevincini artırır. İşte belaya katlanmak; Allah sevgisinin, Allah’a dost olmanın ve velîliğin derecesinin ölçüsüdür.

Yukarıdaki bahislerden anlaşıldığı gibi, insan toplulukları arasında Hak Te’âlâ katına yakın bulunan zümre, peygamber ve evliyâ zümresidir. Zira ibâdet âdâbınıadabını yerine getirmek, şeriat kanunlarını icra etmek ve ümmeti irşât etmek öncelikli olarak onlara emredilmiştir. Bu emrin içinde bütün belalara katlanmak ve bütün sıkıntılara tahammül etmek de vardır.

Enbiyânın en faziletlisinin Hz. Muhammet Mustafa (s.a.v) olduğu da akıl ve bilgi sâhiplerince malumdur. Çünkü bütün enbiyânın ümmetleri ona tevdi edilmiştir. İnsanların, çeşit çeşit milletlerinin ve kavimlerinin işlerinin düzene konması da ona emir buyurulmuştur. İşte o peygamber, bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuşlardır: “*Bana çektirilen eziyet, hiçbir peygambere çektirilmedi.*”

Halkın dilinde de dolaşan ve tarih kitaplarında da yazılanlara göre, Hz. Peygamberin çektiği eziyeti, hiçbir peygamberin çekmemiş olması bu davâyı ispat eder. Onun katlandığı sıkıntılar ve çektiği musibetler diğer peygamberlerinki ile hiçbir sûretle ölçülemez. Hz. Resulullah’ın Kureyş’in ileri gelenlerinden çektikleri cefâlar ve ümmetinin budalalarından gördükleri ezâlar

yetmiyormuş gibi; risâlet hânedânının gözbebeği, nübüvvet sülâlesinin incisi ve Aliye'l-Murtazâ'nın oğlu Hüseyin'in katli hâdisesi ve Kerbelâ çölünde olagelen vakalar da ezâ ve cefâlardan biri değil midir? Hüseyin'e yöneltilmiş olan musibetler ve çektirilen üzüntüler, hakikatte Hz. Peygambere karşı ihanetin en büyüğü ve hakaretin en ağıridir. İmam Şâfiî Hazretleri, Hasan-ı Basri'den naklen İbnü'l-Bezzaz'dan şöyle rivayet etmiştir: “Kerbelâ hâdisesinde, Ehl-i Beyt'ten saadet sahibi on altı zat şehadet şerbeti içmişlerdir. Bunların her biri kendi devirlerinin seçkini ve zamanın eşi bulunmayan birer incisi idiler.”

Yine bir kaynakta şöyle bir rivayet yer alır: “Ey cemaat, ben gelip geçmiş, bunca zamanın musibetlerinden bilgi edindim, bütün ümmetlerin sıkıntılarından haberdar oldum. Fakat Kerbelâ hâdisesinden daha fazla üzücü bir hâdise duymadım. Ondan daha büyük bir musibetten de haber almadım. Hakikaten Hz. *Hüseyin-i Mazlum şehit edildiği zaman, yedi kat gök dahi kan ağladı.*” Söylediler: “Ya Eba İshak, gökler kan ağlar mı?” Cevap verdi: “Size yazıklar olsun, Hüseyin'in öldürülmesi büyük ve önemli bir iştir.” Yani, ey vurdumduymazlar, size yazıklar olsun. *Hüseyin'in katli* önemli ve büyük bir iştir; O Rabbi'l-âlemîn'in sevdiği, Seyyidi'l-Mürselîn'in ciğerinin parçası, Seyyidi'l-Evliyâ'nın da oğlu, Fâtımatü'z-Zehrâ'nın *gözbebeği*, *Hasan-ı Müctebâ'nın yâdigârı*, Âl-i Abâ'nın en seçkini idi.” Diğer gerçek bir rivayette şöyle denilmiştir: “Hüseyin mazluma göklerin melekleri “Ebâ Abdillâh'i-l maktûl (öldürülmüş bulunan Ebâ Abdillâh) derler. Yerin melekleri de Ebâ Abdillâh'i-l-mezbûh (boğazlanmış bulunan Ebâ Abdillâh), denizlerin melekleri de *Şehîd Hüseyin derler. Hüseyin şehîd* edildiği günden itibaren Kıyâmete kadar semâvî varlıklardan bir topluluk onun mübarek türbesine müşavirlik (bekçilik, gözeticilik) edip onun yasını tutmakta, mâtemini anmaktadırlar.

Her Cuma gecesi de, yetmiş bin melek gelip, orasını ziyaret eder, sabaha kadar matem tutarlar, sabahleyin kazandıkları sevap ile yerlerine dönerler.

Gerçek haberlerde yine şöyle kaydedilmiştir:

“*Her kim Hüseyin için ağlar, yahut da ağlarsa ona cennet vâcip olur.*” Bir hadis-i şerifte şöyle denilmiştir:

“*Her kim, bir millete benzerse, o da o millettendir.*” Bunun için birisi, ağlamasa da kendisini ağlayanlara benzetse, o da bu zümreye dâhil olmuş olup sevap elde eder. Ağlamayıp da ağlar gibi görünenler de sevaba kavuşurlar. Yine nakledildiğine göre Kerbelâ toprağı pâk toprak mâhiyetindedir ki orada

şehitlik tohumları ekilmiş, musibet fidanları dikilmiş, bunun için gözyaşları ile bu tohumlar ve bu fideler sulanmaktadır. “*Dünya ahiretin tarlasıdır.*” Hadis-i şerifi gereğince de bu tohumları sulayan ve fidanlara göz yaşları ile su verenler, cennet bahçelerinde bunların meyvelerini yerler. Bu meyveler, Hak Te’âlâ’nın kahr ve gazabını söndürür.

Allahu Te’âlâ’nın dergâhına binlerce şükrolsun ki İslam fırkalarına ve imkan sahibi zümrelere bu saadet nasip olup Muharrem ayında bu geleneğin her sene yenilenmesi âdet olmuştur. İşte bu ay, halkın çoğu her taraftan Kerbelâ ülkesine, yüz tutup gelirler, orada toplanırlar, meclisler kurarlar, toplantılar tertip ederler. Bu meclis ve toplantılarda, Kerbela şehitlerinin musibetlerini yeniden hatırlayıp göğüslerindeki yarayı tazeleler. (Gürtunca, 2003: 5-14).

Fuzûlî, bu mukaddimede, görüldüğü üzere Kerbelâ olayını kader-i İlâhî’ye bağlamış ve îmânın şartlarındaki “*ve bi’l-kaderi hayrihî ve şerrihî*” ifâdesine dayandırarak açıklama cihetine gitmiştir. Bunu Bakara Suresi 2/155. ayetini yorumlayarak okuyucuya sunmuştur. Cenâb-ı Hak, kendisi bildiği hâlde insanların bilmesi için onları imtihana tabi tutarak iyileri ve kötülerini ortaya çıkarmak ister. Bundan dolayı bela ve musibetlere önce peygamberler, sonra ona tâbi olan yakınları ve onların yolunda giden peygamberlerin aynası evliyâlar duçar olurlar. Onlar için Allah’tan gelen lutuf da kahr da hoştur. (Öztürk, 2018). Bunda ayırım yapmazlar. Her ikisini ondan geldiği için değerli kabul ederler. Ondaki gelen bela ve musibetlere sabreden kimseler kurtuluşa erip cennetle müjdelenmiş kimselerdir. Fuzûlî bu düşüncesini yine İslâmın temel unsurlarından başka ayet ve hadîs ile de takviye eder.

Sonnotlar

- 1 Allahım kalbimi (yüreğimi ve göğsümü) genişlet, işimi kolaylaştır, dilimden düğümü çöz ki sözümü anlansınlar. Kur’an-ı Kerim Tâhâ Suresi XX/ 25,29.
- 2 Ve muhakkak ki sizleri imtihân ederiz.
- 3 Bir şeyle.
- 4 Korkudan.
- 5 Açlıkla.
- 6 Malların azlığı.
- 7 Cânların.
- 8 Mahsûllerin (eksikliği ile).
- 9 Sabredenlere müjdele.
- 10 Onlar ki.

- 11 Kendilerine bir bela isâbet ettiği zamân.
- 12 “Biz Allah’a âidiz ve dönüşümüz de onadır.” derler.
- 13 Ve muhakkak ki sizleri imtihân ederiz;
- 14 Seven de sevilen de beladan kurtulamaz.
- 15 Altına âteşe gerektiği gibi, sevenlere de bela gerekir.
- 16 Allah bir kavmi severse onlara bela verir.
- 17 İnsânlar içinde en çok belaya uğrayanlar kimlerdir?
- 18 Peygamberler.
- 19 Ve onlardan sonra kimlerdir?
- 20 Onlara benzeyenler.
- 21 Ve onlardan sonra kimler?
- 22 Ve diğer benzerleri.
- 23 Hiçbir peygamber benim kadar eziyet görmemiştir.
- 24 Size yazıklar olsun, Hüseyin’in öldürülmesi çok büyük bir olaydır.
- 25 Kim Hüseyin için ağlar yahut ağlatırsa cennet ona vâcib olur.
- 26 Her kim kendisini bir topluluğa benzetirse o da, o topluluktandır.

Kaynaklar

- And, Metin (2018). *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güngör, Şeyma (Hızl.) (1987). *Fuzûlî, Hadikatü's-Sü'edâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gürtunca, M. Faruk (Hızl.) (2003). *Fuzûlî, Hadikatü's-Süedâ, Ermişlerin Bahçesi, Kerbelâ Şehitleri*. İstanbul: Huzur Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2018). “Ey Pâdişâh-ı Lem Yezel, cana cefa kıl ya vefa...” Karar, 25 Ağustos 2018. (<http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-oz-turk/ey-padisah-i-lem-yezel-cana-cefa-kil-ya-vefa-7766>)

İRAN EHL-İ HAKLARI

Ahl-e Haqq's of Iran

İbrahim KARACA*

Öz

Bu çalışmanın konusunu, 2016-2018 yılları arasında İran Ehl-i Hakları arasında yaptığımız olan etnografik alan çalışması sırasında yapılan gözlemler oluşturmaktadır. Etnografik alan araştırması sırasında karşılaşılan zorluklar bağlamında, bu sorunlar hangi yöntemler ile çözülebilir? Sorusunun cevabı da bu çalışmanın amacını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada kullanılan veriler 2016-2018 yılları arasında İran merkezli; Tebriz, Kirmanşah, Tahran, Urmiye şehirlerinde katımlı/katılarak gözlem, derinlemesine görüşmeler yöntemi ile yapılmış olan etnografik alan çalışması ile elde edilmiştir. Ehl-i Hak inancı, günümüz siyasi coğrafyası içerisinde İran merkezli olarak, kendilerini Ehl-i Hak ve Yarsan olarak tanımlayan, başkaları tarafından ise Ali İlahi, Şeytanperest gibi isimlendirmelerin yapıldığı topluluğun adıdır. Ehl-i Hak inancı, merkezinde tek bir tanrının yer aldığı ve bu tanrının insanlarda Hulul ettiğine inancına dayanmaktadır. Bu hulul veya zuhur sırasında, Tanrıya dört, beş ve yedi 'yaran' eşlik etmektedir. Cem, Niyaz, Oruç gibi Anadolu Aleviliğinde de bulunan benzer ritüelleri uygulayan Ehl-i Haklar da Hacı Bektaş, Ehl-i Hak inancının kurucusu olan Sultan İshak'ın Anadolu'daki tecessümüdür. Dolayısıyla, Hacı Bektaş Ehl-i Haklarca tanrının bir zuhurudur. Günümüzde, İran'ın Kirmanşah, Tebriz, Tahran ve Urmiye şehirlerinde çoğunlukta olmak üzere yaşamaktadırlar. Bu şehirlerde çok sayıda 'Cemhane' bulunmaktadır. Çalışma sırasında Ehl-i Haklarca kutsal olan ziyaret yerlerinin tamamında katımlı gözlemler yapılmıştır. Bu çalışma sırasında Ehl-i Haklar'ın ritüellerine de katılarak gözlemde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Hak, Yarsan, Ali İlahi, Etnografi, Alevilik.

Abstract

The theme of this work is observations made during the ethnographic field work we have conducted between the Ahl-e Haqq's of Iran between 2016 and 2018. In the context of the difficulties encountered in ethnographic field research, which methods can be used to solve these problems? The answer to the question presents the purpose of this work. The data used in this study are Iran-based between 2016-2018; Tebriz, Kirmanşah, Tehran, Urmiye cities with ethnographic field study with participatory observation method. The Ahl-e Haqq believer is the name of the community within Iran's modern political geography, which defines themselves as Ahl-e Haqq and Yarsan and others as Ali İlahi and Shaytanperest. The Ahl-e Haqq believer is based on the belief that there is a single god in the center and that this god is inflicted on human beings. It is accompanied by four, five, and seven 'yaran' to God during this hulul or zuhur. Ahl-e Haqq's, who applies similar rituals in the Anatolian Alevi such as Cem, Niyaz, Oruç, is also the embodiment of Sultan İshak, the founder of the Ahl-e Haqq belief, in Anatolia. Therefore, Hacı Bektaş Ahl-e Haqq is a manifestation of God. Today, most of them live in the cities of Iran, Kirmanşah, Tabriz, Tehran and Urmia. There are many 'Cemhane' in these cities. During the study, all well-known visits to the holy places of the Ahl-e Haqq were visited and

* Araştırma Görevlisi, Erciyes Üniversitesi, Türkiye, ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr

observations were made. During the study, participant observations were made on all of the sacred places visited by the Ahl-e Haqq.

Keywords: Ahl-e Haqq, Yarshan, Ali İlahi, Ethnography, Alevism.

1. Giriş

Ehl-i Hak, kelime anlamı itibariyle ‘hak topluluğu’, anlamına gelmektedir (Musalı,2013:14). Bunun yanı sıra başka topluluklar tarafından da isimlendirmeler yapılmıştır. Ehl-i Haklar, ‘Yarsan’, ‘Taife-i San’, ‘Taife’, ‘Ali İlahi’, ‘Goran’ gibi isimlerle anılmaktadır. Topluluk kendisini, Ehl-i Hak ve Yarsan olarak adlandırmaktadır. Ayrıca; Görenler anlamına gelen Goran adlandırması özellikle Tebriz’de kullanılmaktadır.

Ehl-i Haklar, İran’ın, Kirmanşah, Tebriz, Urmiye, Tahran şehirlerinde yoğun olarak, Mazenderan, Isfahan, Loristan gibi uzak bölgelerde de az sayıda yaşamaktadırlar. Ehl-i Hak coğrafyasını geçmişte ziyaret yerleri çevresi oluştururken bu durum günümüzde değişmiştir. İran’ın başkenti Tahran’da diğer bölgelerden daha fazla Ehl-i Hak nüfusu yaşamaktadır. Kirmanşah nüfus yoğunluğu ve oranı bakımından en çok Ehl-i Hak’ın yaşadığı yerdir. Özellikle; Gerehban, Kerend, Sahne gibi yerleşim bölgelerinin nüfusunun neredeyse tamamı Ehl-i Haklardan oluşmaktadır. Doğu Azerbaycan’da Tebriz önemli Ehl-i Hak merkezlerinden birisidir. Batı Azerbaycan’da Urmiye, Ehl-i Hakların yoğun yaşadığı yerleşim bölgelerindedir. Ehl-i Hak nüfusu araştırmacılar tarafından iki-üç milyon kişi olarak gösterilmektedir (Muhammedi,1384: 49).

Ehl-i Hak, etnik olarak Goranlar ve Türklerden oluşmaktadır. Yazılı kaynaklar ve bazı kütüphane çalışmalarında Fars ve Araplardan da Ehl-i Hak olduğu yazılmakta ise, saha da bu gözlemlenmemiştir. Goranlar, kendilerine ait bir dile sahip olup, İran’ın batısında yaşayan etnik bir unsurdur. Goranların tamamı Ehl-i Hak’tır. Ehl-i Hak’ın kelimeleri Goranice yazılmış ve söylenmiştir. Ehl-i Hak inancında Goranların etkisi fazlaca görülmektedir. Ehl-i Hak nüfusunun büyük çoğunluğunu Türkler oluşturmaktadır. Tarihsel olarak inancın kuruluşunda yer almayıp sonradan inanca girmişlerdir. Özellikle Ateş Bey ve Muhammed Bey zuhur dönemlerinde etkinliklerini artırmışlardır.

Ehl-i Haklar, 11 hanedan şeklinde sosyal bir yapıya sahiptirler (Safizade,1375: 25). Sultan İshak zamanında yedi hanedan varken, 16. ve 17. yy’da dört hanedan daha eklenmiştir (Ceyhunabadi,1337:457). Bu hanedanlardan Ateş Beğler sayıca diğerlerinin toplamından daha fazla olup, Türkçe konuşmaktadırlar.

Ehl-i Haklar, cem, niyaz, nezir, oruç gibi ibadetleri yapmaktadırlar (Safizade,1375:569). Ehl-i Hak cemleri Cuma akşamları ‘cemhane’de yapılmaktadır. Cem görevlileri; ‘Seyid’, ‘Halife’, ‘Kelamhan’ ve ‘Hadem’dir. Cem esnasında Ehl-i Hakların sazı olarak bilinen ‘tanbur’ (Hocaeddin,1362:170) çalmaktadır. Cem de hem Türkçe hem de Goranice kelimeler okunmaktadır. Ehl-i Haklar’da iki çeşit oruç bulunmaktadır. ‘Ruze-i Mernovi’ ve ‘Ruze-i Kavaltas’. İkisi de üçer gündür ve kışın başlangıcında tutulur. Bunun yanı sıra Ateş Beğler oruç tutmazlar.

Niyaz ve nezir önemli Ehl-i Hak ritüellerindedir (Safizade,1375:569). Her şey için niyaz verilmektedir. Niyazlar Seyitler tarafından dualanır. Her cem de niyaz olmak zorundadır. Nezirler; kolayca yenilebilecek türden olmalıdırlar. Kabuklu olanlar tercih edilmez çünkü dualanan nesnenin kabuğu da kutsaldır, atılmaz. Bu amaçla pak kuyuları yapılmıştır.

Ehl-i Hak inanç ve topluluğunun temelini ‘dona don’ ve hulul oluşturmaktadır. Dona don bir kişinin öldükten sonra başka bir beden ile tekrar dünyaya gelmesidir (İlahi, 1373:613). Buradaki önemli nokta ise, bu gidiş gelişin 1001 don şeklinde sınırlandırılmasıdır. Ayrıca her donda kişi kamil olarak bir üst mertebeye dünyaya gelmektedir (Ceyhunabadi,1337: 41). Hulul ise, tanrının insan cismine bürünmesidir (Musalı,2013:17). Ehl-i Hakların yazılı kaynakları bunu yedi ile sınırlandırır da, sahadan anlaşıldığına göre bu sayısız şekilde olmuştur ve devam etmektedir. Günümüzde Ateş Beyler, Nizam Ağa’nın zuhur ettiğini söylemektedirler. Bunun yanı sıra yedi zuhur döneminde tanrıya dört ile yedi arasında ‘melek’ eşlik etmiştir. Bu meleklerle ‘yediler’ denilmektedir (Ceyhunabadi,1375: 35). Tanrının tam bir şekilde melekleri ile zuhur etmesine ‘beyabes’ denilmektedir. Örneğin beyabes-i Perdiver denildiğinde Sultan İshak ve zamanı anlaşılmaktadır. Yedilerin yanı sıra ‘Kırklar’, ‘72 Pir’, ‘666 Gulam’ da diğer kutsal şahsiyetlerini oluşturmaktadır. Kelam-ı Serencam’a göre sırasıyla; Havendigar, Ali, Sultan İshak, Kırmızı, Muhammed Bey, Ateş Bey, şeklindedir (Safizade, 1375: 23).

Ehl-i Hak inancını, h.675’de (Safizade,1375: 16) Berzence’de doğan Sultan İshak kurmuştur. Sultan İshak Perdiver’e gelip inancı burada yaymıştır. Kendi tarihi anlatılarında Sultan öncesi anlatılsa da, inancı, şartlarını ve ibadetlerini Sultan İshak tesis etmiştir (Hocaeddin,1362:162). Öncesinde Sünni olan Sultan İshak yanında bulunan yedileri ile dinini yaymıştır (Muhammed-i,1384: 49). 100 yıl yaşadığı rivayet edilmektedir. Ehl-i Hak’ın kutsal kita-

bı ‘Kalam Hazene’ ya da ‘Kalam-ı Serencam’ denilen ve H.8.’yy’da kaleme alındığı söylenen kitap oluşturmaktadır (Safizade,1375: 12). Bunun yanı sıra birçok zamanda kaleme alınmış olan defterler de bulunmaktadır.

2. Ehl-i Hak Araştırmalarında Yaşanan Zorluklar

2.1. Siyasi Sorunlar

2.1.1. İran Devletinden Kaynaklanan Zorluklar

Günümüz İran siyasi Coğrafyası, birçok farklı etnik ve dini unsurdan meydana gelmektedir. Devlet ise; Fars ulus devleti ve Şia İslam devleti kimliğini korumaya çalışmaktadır. Nüfusun büyük çoğunluğunu, Türkçe konuşan topluluklar oluşturmaktadır. Diğer etnik gruplar ise, Kırmançlar, Goranlar, Lorlar, Lekler, Farşlar, Araplar, Beluciler, Talişlar’dır. İran da Şii Müslümanların yanı sıra, Sünni Müslümanlar, Hristiyanlar, Zerdüştiler, Gali Şia’dan sayılan topluluklar da diğer dini toplulukları oluşturmaktadır. Bu nedenle Şia-Fars kimliğinde olan devlet bu unsurlar üzerinde otorite kurmaktadır. Bu baskı yapılan çalışmalarda iki türlü zorluk çıkarmaktadır. Birincisi; araştırılacak topluluk devlet kimliğinden farklı ise; topluluk kendi kimliğini, devlet kimliği ile özdeşleştirmeye çalışmaktadır. Örneğin; bir Ehl-i Hak’a kible ne tarafta diye sorulduğunda Mekke’yi gösterip, Şia’nın kiblesidir, cevabını vermektedir. Yine, anadili sorulduğunda Farsça cevabı ile karşılaşılmaktadır. Eğer soru sorulan Ehl-i Hak size güvenmiş ve kendisine zarar gelmediğini anlarsa kibleyi Perdiver ve anadilinin Türkçe veya Goranice olduğunu söyleyecektir.

Bunun yanı sıra İran devletinin geniş bir istihbarat ağı bulunmaktadır. Doğrudan hat ile istihbarata bilgi verilmektedir. Bu sayede bir köye gelen yabancı biri kolaylıkla ihbar edilmektedir. İran devleti araştırma iznini olağandışı şartlar haricinde vermemektedir. Polis ve ya devlet sizi casuslukla suçlayıp sınır dışı edecektir. Bu da araştırmanın bitmemesi ile sonuçlanacaktır.

2.1.2. Diğer Devletlerden Kaynaklanan Zorluklar

Ehl-i Hak çalışmaları, Rusya’nın göndermiş olduğu memurla ile başlamıştır. Bu memurlar Sovyet devleti çıkarlarına uygun olarak, Ehl-i Hak’ın Hıristiyan etkilere sahip olduğu fikrini yaymaya çalışmışlardır. Bu çalışmalarda ki ana temalardan birisi, Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin Hıristiyanlıktaki teslis inancından geldiği fikridir. Bu meyanda özellikle Ehl-i Hakların domuz eti yedikleri, içki içtikleri fikirlerini ortaya atmışlardır. Saha da elde ettiğimiz

verilerde Ehl-i Haklar domuz eti yemedikleri, içki içmedikleri gözlemlenmiştir. Hatta Ateş Beği hanedanına mensup olanların sigara içmeleri bile yasaktır.

Günümüzde özellikle Amerika ve Almanya, sahaya gönderdikleri ajanları ile bir takım çıkarlar elde etmeye çalışmaktadırlar. Amerika tarafından yönlendirilen araştırmacılar, Ehl-i Hak'ın etnik olarak Kürtlere dayandırmakta, Almanya ise, Ehl-i Hak'ın Zerdüştilikten gelen kadim bir Kürt dini olduğu vurgusunu yaymaya çabalamaktadırlar. Bu devletler buraya Avrupa'dan göndermiş oldukları öğrenciler vasıtasıyla bu çalışmaları yaptırmaktadırlar. Bu kişilere maaş vermektedirler. Romanya uyruklu bir kişi bana durumu anlatmıştır. İran'da yaşayan, Kırmançların ve Soranların neredeyse tamamı Sünni'dir. Aynı zamanda İran Sünni nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturmaktadırlar. Ehl-i Haklara Şeytanperest ve Ali İlahi diyerek onların kâfir olduklarını söylemektedirler.

Sahada elde edilen verilerde, Ehl-i Hak inancı ve inananları arasında etnik bir ayrımcılık söz konusu değildir. İnanç içerisinde yer alan bir anlatı da Sultan İshak göçtükten sonra, Anadolu da Hacı Bektaş olarak zuhur etmektedir. Goran olan Sultan İshak, Anadolu'da Hacı Bektaş olarak yani Türk olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i Hakların tamamı Hacı Bektaş'ı Sultanın zuhuru olarak bilmektedir. Ehl-i Hakların en önemli törenleri olan cem de hem Türkçe hem de Goranice kelimeler okunmaktadır. Tahran'da katıldığımız bir cem de 'Yunus' mahlaslı bir kelamhanın kelimeleri okunduğu gözlemlenmiştir. Dondan dona geçen ruh, bir bedende Türk iken, diğerinde Goran olabilir. Bu durum, Ehl-i Hak inancında etnisiteyi önemsizleştirmektedir.

Amerika, Almanya devletleri desteği ile son 30-40 yılda yapılan çalışmalar, Ehl-i Hak'ın Kürt-Zerdüş kimliği vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bunun propaganda ve yayınlar sonucunda İran'da özellikle Kirmanşah'ta yaşayan Ehl-i Haklar 'PJAK', 'PDKİ' gibi terör örgütlerinde çalışmaktadırlar. Çalışmaktan kasıt, örgüte katılanlara maaş verilmektedir. Ayrıca yapılan kaçakçılığın büyük çoğunluğunu Ehl-i Haklar yapmaktadır. Ehl-i Haklarca kutsal bir ziyaret yeri olan Baba Yadigar'da, bir Ehl-i Hak, kardeşinin Diyarbakır cezaevinde yatmakta olduğunu söylemiştir. Ehl-i Hak inancını Kürt ırkçılığı ile birleştirme, terör örgütlerine katılımı kolaylaştırmakta bu devletlerden gelen para ile bu hızlanmaktadır. Goran bölgesinde yaşayan Ehl-i Hakların hemen hepsi Türkiye düşmanı olup, terör örgütlerinin sempatzanıdır.

Görüşme yaptığımız Ehl-i Haklardan bir seyit: ”Zerdüştilerin kendilerini göçebe oldukları gerekçesi ile sevmediklerini” (KK-1) söylemiştir. Ehl-i Hak’ı o dönemde Zerdüştiliğe muhalefet olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca, başka bir Ehl-i Hak seyidi; ”Amerika devleti önce Kakaileri araştırdı şimdi Kakailik yok, sonra Nusayrilik ve Yezidiliği araştırdı şimdi onlar yok, sıra Ehl-i Hak’a geldi ve bunu Türkiye’den gelen araştırmacılar eliyle yapmaktadır” (KK-2) demiştir. Bu durumdan İran devleti de rahatsız olmaktadır. Ehl-i Hak pirleri İran devletine bağlıdırlar ve siyasetten uzak durmaktadırlar. Bunun yanı sıra bu propagandalara katılanlarda olmuştur. Ehl-i Haklar bu türden propagandalara önem vermemektedirler.

2.2.Kaynak Sorunu

Sözlü kültüre dayalı olan Ehl-i Hak inancını yazılı kaynağa dayandırma çabası Ehl-i Hak çalışmalarındaki büyük sorunlardan birisidir. Ehl-i Hak inancı sözlü kültüre dayanmaktadır. Kelamlar, kalamhanlar tarafından sözlü olarak aktarılmıştır. Bunun yanı sıra bu kalamhanların defterleri bulunmaktadır. En eski kelim defteri nüshası 200 yılıktır (Merdani,1359: 10). Bu defterler Ehl-i Hak’ın inanç esaslarını anlatmakla beraber mitlerinden de bahsetmektedir. Ehl-i Hak’ı yazılı kaynağa dayandırma çabası, 1911 yılında Minorsky ile başlar, sonrasında Ivanof’un *Tezkere-i Ala* çevirisi, Ceyhunabadi’nin *Şahname-i Hakikat*, Nur Ali İlahi’nin *Burhan’ül Hak* ve Safizade’nin *Kelam-ı Serencamı* adlı eserleri bunu takip eder. Bu eserler farklılıklar içermektedir. Bu durumun sebebi, farklı hanedanlar şeklinde ve farklı etnisitelerden oluşan Ehl-i Hak topluluğunun, ihtiyaçlarını karşılama noktasındaki farklılıkları oluşturmaktadır. Yazılı kaynaklar ve yapılan araştırmaların Ehl-i Haklar üzerinde etkileri olmuştur. Bu kaynakları topluluk gerçek olarak algılayıp bu şekilde davranmaya başlayanlar olmuştur. Dindar Ehl-i Haklar bunlara inanmamakta ancak sonraki nesiller buna inanmışlardır. Bu da topluluk içerisinde tartışmalara neden olmuştur. Görüşme yaptığımız bazı Ehl-i Haklar, kendilerine yönettiğimiz sorulara kitaplardan birebir cevap vermişlerdir. Ayrıca yazılı kaynaklar Ehl-i Hak’ın kendisini güncellemesine engel olmaktadır. Yazı ile kalıcı hale gelen yasalar, sonraki zamanda güncellenmemektedir.

2.3.Coğrafya

Ehl-i Haklara İran içerisinde geniş bir alana yayılmışlardır. Kuzeyde Mazenderan, güneyde Loristan, Batıda Pave ve merkezde Tahran’da yaşamakta-

dırlar. Kirmanşah, Urmiye, Tebriz, Hemedan, Tahran, Mazenderan Ehl-i Haklar için önemli merkezlerdendir. Özellikle Kirmanşah'ta, Kerend, Sahne, Pave gibi yerleşim yerleri burada bulunan Zağros dağlarının yüksek ve engebeli yerlerindedir. Ulaşım, konaklama gibi sorunlarla sık sık karşılaşmaktadır. Coğrafya farklılığı inanç içerisindeki adetlerinde değişmesine yol açmıştır. Örneğin; Tahran'da mezarlar Şia'nın kiblesini gösterirken, Sahne'de Perdiver'i göstermektedir.

2.4. Dil Sorunu

Ehl-i Hak, farklı etnisitelerden taraftarı olan bir topluluktur. Ehl-i Hak'ın merkezinde, kelimelerin dili Goranice yer alır. Cemde okunan kelimeler Goranicedir. Bunun yanı sıra Ehl-i Hakların çoğunluğu Türkçe konuşmaktadır. Ayrıca Türkçe kelimeler bulunmakta ve bu kelimeler cemde okunmaktadır. *Divan-ı Kelam-ı Bist-o Çehar Guyende-i Hakikat*, adında Türkçe kelam defteri Ehl-i Haklar arasında sıkça görülmektedir. İran'ın resmi dili olan Farsça, Ehl-i Hakların hemen tamamının bildiği dildir. Bu nedenle bu dillerden özellikle Farsçayı bilmek araştırmaları kolaylaştıracaktır.

2.5. Ehl-i Hak İncından Kaynaklanan Zorluklar

Ehl-i Hak inancı ve topluluğu, kapalı toplum özelliğine sahiptir. Kendilerinden olmayanlarla inançları hakkında fazlaca bilgi vermemektedirler. Bu durum günahlardan biri olarak sırf ifşa etmek demektir. Bu nedenle alan çalışmasına başlamadan önce, en azından kelimelerden biraz bilmek ve alevi kökenli olmak kolaylık sağlayacaktır. Eğer size güvenmezlerse Şia İslam'ı anlatacak kendilerinde bahsetmeyeceklerdir.

3. Sonuç

Ehl-i Hak İran'ın batısında yoğunlaşmış bir topluluktur. 20'yy'ın başları ve 19. yy. sonlarında başlayan Ehl-i Hak çalışmaları bilinmeyenleri ve gizliliğini korumaktadır. Siyasi nedenler, coğrafya, dil ve Ehl-i Hak inanç sisteminin getirdiği sorunlar Ehl-i Hak araştırmalarını zorlaştırmaktadır. Bu sorunlara karşı; Türkçe'nin yanı sıra Farsça bilmek çalışmayı kolaylaştıracaktır. Bunun yanı sıra kapalı toplum özelliğine sahip olan Ehl-i Hak için alevi kökenli olmak son derece faydalı olacaktır. Bu topluluğun size olan güvenini artırmaktadır. Siyasi ön yargılardan ve etnik ideolojilerden uzak bir araştırma yöntemi kolaylaşmanın yanı sıra, doğruya ulaşmayı hızlandıracaktır.

Pave'de Sultan İshak ziyareti, Gerehban'da Ateş Beğ'in mezarı en önemli iki ziyaret merkezidir. Bunun yanı sıra bu ziyaret yerlerinin çevresinde çok sayıda ziyaret bulunmaktadır. Araştırmalar buralardan bağlantılar kurularak yapılması, birçok engeli aşmasına sebep olacaktır. Ehl-i Hak inancı, 1271 yılında doğan Sultan İshak ile kurulmuş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu inancın ve topluluğun kültürel kodları hala araştırmacılar tarafından çalışılmaya ihtiyaç duymaktadır.

Kaynaklar

- Ceyhunabadi, Hacı Nimetullah. (1337). *Hak'ul-Hakayık Ya Şahname-i Hakikat*. İntişarat-ı Ceyhun. Tahran.
- Hocaeddin, Seyyid Mehmed Ali. (1362). *Sersepordegan*. Kitabhane-i Menuçehri, Tahran.
- Muhammedi, Muhammed.(1384). *Ehl-i Hak*. Müessese-i Ferhengi ve İntişarat-ı Pazine, Tahran.
- İlahi, Nur Ali, (1373), *Kitab-ı Burhan'ul-Hak*, Sekizinci Baskı, İntişarat-ı Ceyhun, Tahran.
- Musalı, Namıq,(2013) *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i Haklar*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.
- Safızade, Sadık. (1375). *Name-i Serencam Ya Kelam Hezane*. İntişarat-ı Hürremend. Tahran.
- Sultani, Muhammed Ali. (1382). *Kıyam ve Nüzhet-i Aleviyan-ı Zağros*. İkinci Baskı Neşri Soha, Tahran.

Kaynak Kişiler

- KK-1: A.Ş. Kirmanşah Eyaleti, Sahne şehri, 1960 doğumlu, Esnaf, Orta-Öğretim (Görüşme 05.06.2017).
- KK-2: H.C. Tahran, 1954 doğumlu, Esnaf, Yüksek Öğretim, (Görüşme 08.07.2018)

KÖROĞLU DESTANINDA HZ. ALİ

Hz. Ali In The Epic of Köroğlu

Zekeriya KARADAVUT*

Öz

Destan kahramanlarına zor durumda kaldıkları zaman olağanüstü varlıkların ve olağanüstü kişilerin yardım etmesi sık görülen bir durumdur. Türk halk anlatmalarında kahramanın zor durumda kaldığı zaman en büyük yardımcısı Hızır olmuştur. Köroğlu destanının pek çok eş metninde ise kahramanın yardımcısı görevini Hz. Ali üstemiştir. Hz. Ali Hz. Peygamber'in himayesinde bulunarak O'nun terbiyesinde büyümesi, Hz. Muhammed'e iman edenler arasında ilk sırada yer alması ve İslam'ı ilk kaynaktan öğrenmesi, hicret gecesi Hz. Muhammed'in yatağına yatması, kızı Fatıma ile evlenmesi, Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gibi savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermesi; Hz. Muhammed'in 'İçinizde bu, benim kardeşim, vasım ve vekilimdir. Onun sözlerini dinleyiniz ve kendisine itaat ediniz. Bu işe amcamın oğlu varis oldu.' vb. gibi sözlerinden dolayı, İslam toplumlarında özellikle de Türklerde mezhep farkı olmaksızın büyük bir saygı ve hürmetle anılmış, tarihi ve kutsal kişiliği yanında, mitolojik kişiliğe de bürünmüştür. Durum böyle olunca da Hz. Ali Türk folklorunun pek çok türünde ya birinci dereceden kahraman, ya da asıl kahramana yardım eden bir karakter olarak yer almıştır. Türk dünyasının hemen her bölgesinde anlatılan Köroğlu destanı da Hz. Ali'nin Köroğlu'na yardım eden olağanüstü yardımcıları arasında yer aldığı bir destandır. Hatta destanın doğu/Türkistan varyantları olarak kabul ettiğimiz Türkmen, Kazak, Özbek ve Uygur varyantlarında Köroğlu'nun Köroğlu olarak nam kazanıp ünlenmesinde Kırat kadar Hz. Ali'nin de payı vardır. Destanın Türkmen varyantında Hz. Ali'nin de içlerinde bulunduğu kırklar/üç yüz altmış erenler tıpkı bir şaman adayı gibi, Köroğlu'nun karnını yararak iç organlarını yıkayıp temizler nurla doldurup tekrar yerine koyarlar. Hz. Ali Köroğlu'nun kaçan tayını bulup ona teslim eder. Bu durum destanda; «Hz. Ali, Allah'ın aslanı bir nara attı. Tay anasının yanına gelir gibi kişneyerek geldi» cümleleriyle ifade edilir. Köroğlu, destanın Uygur varyantında Hz. Ali'nin nefes oğlu olarak dünyaya gelir. Hz. Ali Köroğlu'nun annesini görünce, «şu hanım benden bir çocuk doğursa» diye içinden geçirir ve hanım hamile kalır.

Hz. Ali Köroğlu destanının varyantlarında; Allahın Aslanı, Pîr, Pîr-i Zeberdes, Pîr-i Yezdan, Şîr, Şîr Hüda, Şah-ı Merdan, Şîr-i Dergâ, Ali Ermiş, Ali Mükerrerrem sıfatlarıyla anılır. Destanda zor durumda kalan Köroğlu sık sık Hz. Ali'yi yardıma çağırır. Hz. Ali Köroğlu destanında Hızır görevini üstlenir. Kahramanı zor durumlardan kurtaran görünmeyen bir kuvvet olarak yer alır. Köroğlu, Hz. Ali sayesinde destanda kurtarıcı kahramandan adaleti sağlayan kahramana dönüşür.

Köroğlu destanının varyantlarında kahramanın düşmanlar arasında sık sık Kızılbaşların sayılması ve buna rağmen Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve saygı ve hatta ona verilen olağanüstü değer dikkat çekici bir durumdur. Yapılan incelemede düşmanı Kızılbaş olarak adlandırmanın ve Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve saygının mezhepsel bir tercih olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Köroğlu, Köroğlu destanı, Hz. Ali, olağanüstü yardımcı

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye, zkaradavut@yahoo.com

Abstract

It is common for extraordinary characters and extraordinary people to help the heroes of the epic when they are in a difficult situation. While the hero is in a difficult position in Turkish folk stories, Hızır is a great helper. Many of the co-text of the epic of Koroğlu the hero's helper role is undertaken by Hz. Ali. Hz. Ali Hz. Prophet 's patronage by growing under the patronage of him, Hz. Ali In the first place among those who believe in Muhammad and learning Islam from the first source, hicret night Hz. Ali slept in Hz. Muhammed's bed, marrying her daughter Fatima, Great heroism in battles such as Badr, Uhud, Hendek and Hayber; Hz. Muhammed said: " This is for me, my brother, my proxy, and my deputy. Listen to your words and obey him. This is my uncle's son, and this is his duty. " etc. It has been commemorated with great respect and respect in Islamic societies, especially in Turks, In addition to its historical and sacred personality, he also became a mitochological personality. As such, Ali has taken part in many types of Turkish folklore, either as a first-degree hero or the helper of main hero.. Epic of Koroğlu described in almost every region of the Turkish world Hz. Ali is a epic in which he is one of the extraordinary assistants to help Koroğlu. Even in the Turkic, Kazakh, Uzbek and Uighur variants, which we accept as the eastern / Turkestan variants of the epic, Ali's share in the popularity of Koroğlu is as large as Kirat. In the Turkmen variant of the epic, the forty people / three hundred and sixty saints, including Hz. Ali, are just like a shaman candidate, They Clean Koroğlu's belly, rinse the internal organs and cleanse them, they fill it with divine light and put it back in place. Hz. Ali finds Koroğlu's fleeing foal and delivers it to him. This situation in the epic; "Ali, Allah's lion threw a nara. Just like a foal coming to his mother." is expressed. In the Uighur variant of the epic, Koroğlu born to son of Ali's breath. When Hz. Ali Koroğlu's mother saw and thought ; "If only she gives birth to a child from me" and the lady becomes pregnant.

In the variants of Epic of Koroğlu, Hz. Ali as known for these adjectives; The Lion of Allah, Pîr, Pîr-i Zeberdes, Pîr-i Yezdan, Şîr, Şîr Hûda, Şah-ı Merdan, Şîr-i Dergâ, Ali Ermiş, Ali Mükerrerem. When Koroğlu is in a difficult situation in the epic, he is frequently calls Hz. Ali for help. Hz. Ali takes over role of Hızır in the epic of Koroğlu It takes place as an invisible force that saves the hero from difficult situations. Koroğlu becomes a hero providing justice through Ali in the epic.

In the Koroğlu epic variants, among the enemies of the hero are often counted the Kızılbaş and yet the love and respect for Ali and the extraordinary value given to him is remarkable. In the investigation, it was determined that the enemy would be called Kızılbaş and love and respect for Ali was not a sectarian preference.

Keywords: Koroğlu, epic of Koroğlu, Hz. Ali, extraordinary helper

Koroğlu destanı hemen hemen bütün Türk boyları ile uzun asırlar boyunca Türklerle komşu olarak yaşamış ve Türk kültür coğrafyası içinde bulunan Gürcü, Ermeni, Tacik, Arap, Acar (Gürcü dilinde), Abhaz ve Afganlılar arasında da anlatılan bir destanımızdır. Koroğlu destanın Türk olmayan varyantlarının çoğu, mesela Ermeni ve Gürcü varyantları tercüme, tebdil ve sonunda da özümseme yoluyla ortaya çıkmıştır. Bundan başka Koroğlu destanı İngiliz, Fransız, Alman, Rus, Fars, Macar, Bulgar, Çek ve Slovak gibi başka dille-

re de tercüme edilmiştir. Köroğlu destanı, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğu için, anlatıldığı her bölgenin tarihî, kültürel ve coğrafik özelliklerini bünyesinde taşıyarak eş metinler şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Köroğlu destanının eş metinleri pek çok unsuru bakımından birbirine benzemekle birlikte, özellikle Köroğlu'nun doğuşu kolu esaslı bir tasnife gidildiğinde doğu ve batı eş metinleri olarak ikiye ayrılabilir. Doğu yani Türkistan varyantlarında (Kazak, Özbek, Türkmen, Uygur bu gruba dâhildir) Köroğlu ölmüş annesinin vücudundan mezarda doğar. Bundan dolayı da adı Goroğlu/Göroğlu'dur. O ayrıca bir bey, padişah çocuğudur. Batı varyantlarında ise (Azerbaycan, Türkiye, Kırım, Bulgaristan) babasının gözleri kendisine hizmet ettiği bey/paşa tarafından kör ettirildiği için Köroğlu'dur. Ve o halktan birinin, bir seyisin oğludur.

Destan kahramanları çoğu zaman olağanüstü şartlarda dünyaya gelmiş, yaşadığı zamana göre yaşlılarından çok daha büyük ve olağanüstü işler başaran kişilerdir. Onlara yüklendikleri büyük işlerde epik geleneğe göre birtakım olağan ve olağanüstü güçler yardım eder. Olağanüstü yardımcı tipi, destanlarda kahramanların karşısına çoğunlukla onların zor durumda kaldıkları zaman ya kahramanın yardım isteğiyle, ya da doğrudan kendiliklerinden ortaya çıkar, onlara yardım ederler. Bunlar bazen kahramanların gelecekte karşılaşacakları engeller hakkında bilgi verir, yol gösterir ve yardımcı olur.

Türk epik geleneğinde destan kahramanına hayvan donunda yardım edenlerin başında bozkurt gelir. Oğuz Kağan destanında Uluğ Türk, Dede Korkut hikâyelerinde de Korkut Ata akıl danışılan, yol gösteren olağan yardımcılarıdır. Türk mitolojisinin Ala atlı yol tanrısı coğrafya ve medeniyet değişikliği ile Hızır'a dönüşmüş bir yardımcıdır.

Köroğlu destanında da kahraman Köroğlu'nun kıratı onun en büyük yardımcısıdır. Diğer olağanüstü yardımcıları arasında Hızır, Gavıs Gıyas, çilten ve on iki imam ve Hz. Ali yer alır. Hz. Ali'nin destan kahramanına yardımcı olması sadece Köroğlu ile sınırlı değildir. Özellikle Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarının destanlarının pek çoğunda Hz. Ali olağanüstü yardımcıların başında yer alır. Hz. Ali sadece Orta Asya'da olağanüstü yardımcı olarak kalmamış, Anadolu'da da Türk folklorunun pek çok türünde ya birinci dereceden kahraman, ya da asıl kahramana yardım eden bir karakter olarak yer almıştır.

Hız. Ali daha küçüklüğünden itibaren Hız. Peygamber'in terbiyesinde büyümüş ve Hız. Muhammed'e iman edenler arasında ilk sırada yer almıştır. Hız. Ali'nin Hicret gecesi Hız. Muhammed'in yatağına yatması, kızı Fatıma ile evlenmesi, Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gibi savaşlara katılarak büyük kahramanlıklar göstermesi; Hız. Muhammed'in birtakım övücü sözlerine mazhar olması gibi özelliklerinden dolayı İslam toplumlarında özellikle de Türklerde mezhep farkı olmaksızın büyük bir saygı ve hürmetle anılmış, tarihi ve kutsal kişiliğı yanında, mitolojik kişiliğı de bürünmüştür.

Köroğlü destanındaki dini unsurları değerlendiren Boratav, Hız. Ali için, "Köroğlü'nda ve diğery hikâye ve destanlarda bazen Hızır'ın yerini tutan dini şahsiyet, Türklerin adeta milli destan kahramanı yaptıkları Hız. Ali'dir." cümlesini kullanarak Hız. Ali'nin özellikle Türkmen varyantlarında destanî bir kimliğe büründüğünü belirtir. (Boratav, 1984: 90).

Hız. Ali kültü Köroğlü destanının özellikle Doğı varyantlarında çok geniş bir şekilde yer alır. Fuzuli Bayat, bunu Hız. Ali sevgisi ile beraber destanın halk sufizmi katmanını açmağı yardımcı olduğunu, âşık, bakşı repertuarında Köroğlü Destanı'nın yeniden revize edilerek Hız. Ali kültü üzerinde kurulduğunun bir kanıtı olarak değerlendirir. Hız. Ali, Köroğlü destanının Azerbaycan varyantlarında, Şiiilerin; Özbek, Türkmen, Kazak, Tacik, Karakalpak varyantlarında ise Sünnilerin koruyucusu rolündedir (2009: 151). Nitekim Köroğlü Destanı'nın Azerbaycan varyantlarında hem Köroğlü hem de delileri defalarca Şiî olduklarını söylerler, hatta Paris varyantında Şii olduklarını bizzat Köroğlü'nun babası Mirza Sarraf söyler: "Mirza dedi, oğlum men burada öleceyem. Ona göre ki, ata-oğul her ikimiz şiyeyik (Abbaslı, 2005: 18). Oysa Orta Asya varyantlarının tamamına yakınında ise Köroğlü'nun dedesini esir alan, onlara zulüm eden Kızılbaşlardır.

Hız. Ali, gerek gerçek, gerekse efsanevi kişiliğı ile İslam toplumlarında ezilenlerin savunucusu, gücün, kudretin simgesi haline gelmiştir. O, mazlumların yanında yer alarak zulme ve zalime karşı çıkmış, imanı, inancı yolunda savaşan büyük insan, büyü kahraman, büyük fikir adamı mertebesinde değer kazanmıştır. Bu bakımdan Fuzuli Bayat Köroğlü'nun Hız. Ali tarafından korunmasını, sırtının sıvazlanmasını, beline Zülfikar'ın bağlanmasını, pîrinin Hız. Ali olarak tarif edilmesini kurtarıcı kahramanın adaleti koruyan kahramana dönüşmesinin önemli delilleri olarak değerlendirir. (Bayat, 2009: 151).

Türk epik geleneğinde, özellikle de İslamiyet'in kabulünden sonraki destanlarda Hızır, Hz. Ali, kırklar gibi din büyüklerinin ve olağüstü varlıkların kahramanların yardımcıları arasında yer almaları sık görülen bir durum olmuştur. Bunlara destanların Orta Asya varyantlarında Gavı, Gıyas, çiltenler ve 12 imamın da eklendiği görülmektedir. Hz. Ali kültü ana hatlarıyla bir bütün olmakla birlikte destanın olay örgüsü içinde Hz. Ali'nin ortaya çıkışı ve üstlendiği fonksiyonlar bakımından Doğu ve Batı varyantları ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

Köroğlu destanın Doğu varyantlarında Hz. Ali önemli bir yardımcı kahraman rolündedir. O, daha kahraman dünyaya gelmeden onun kaderinde ve gelecekteki mücadelelerinde yönlendirici ve koruyucu rol oynar. Destanın Uygur varyantında Hz. Ali Köroğlu'nun babası fonksiyonundadır. Köroğlu onun bir sözüne bağlı olarak dünyaya gelmiştir. Hz. Ali Çembil şehrinde gezerken Ahmed Han bacısı Zulper Ayım'ı görür ve “şu ayyüzlü kız benden bir çocuk doğursa” diye içinden geçirir. Olay destanda şu şekilde verilir.

“Çembil (Çamlıbel) isimli bir şehir vardı. Ourayı Ehmed Han adlı bir padişah yönetiyordu. Onun emri civardaki kırk kadar padişaha geçirdi. Ehmed Han'ın yanında Ay Han, Kün Han, Bulbul Han, Çingishan, Esen Han adlı padişahlar vardı. Bu Ehmed Han'ın Zulper Ayım adlı bir kız kardeşi vardı.. Zulper Ayım ergenlik çağına girmiş olmasına rağmen o zamana kadar yanına bir erkek sinek bile yaklaşmamıştı. Zulper Ayım'ın güzel bir has bahçesi vardı. Zulper Ayım bu bahçede daima kendisine hizmet eden seksen kadar cariye ile birlikte yeşerdi. Bu cariyeler saz çalarak Zulpar Ayım'ı eğlendirirler ve kendileri de eğlenirlerdi.

Zulper Ayım bir gün bahçedeki taht üzerinde oturup saçını tararken, düldülüne binmiş oradan geçmekte olan Hz. Ali'nin gözü bu güzel kıza ilişti. ve kendi kendine; “şu ay yüzlü güzel benden bir çocuk doğursa, ne iyi olurdu!...” diye iç geçirerek yoluna devam etti. Zulper Ayım da ondan hamile kaldı.(Mehmet, 2011: 19).

Hz. Ali'nin alaca baytalinin mezarda doğan Köroğlu'yu emzirmesi, Hz. Ali'nin seyisi Kanber dede'nin kahramana ad vermesi bu varyanttaki Hz. Ali unsurlarıdır.

Bu şekilde dünyaya gelen kahraman mücadelelerinde zorda kaldığı durumlarda sürekli Hz. Ali'den yardım görür.

Kazak varyantında ise Köroğlu'nun dünyaya geleceği annesine hamileliği döneminde bildirilir. Annenin hamile iken öleceği, Köroğlu'nu ölü vücuttan mezarda dünyaya getireceği Hızır, çiltenler ve Hz Ali tarafından anneye rüyasında söylenir.

Hamile olup doğum günü dayandı,
Çaresi var mı vermezse ömür beyanı?
Bir gün uyuyordu Akanay,
Kırklar düşte verdi ayanı.

Dedi: “Bizler-Gavis, Gıyas, kırkşilten,
Kulak ver sal söz söyleyeceğim, dedi, ben!
Bitti vaktin, gideceğin gün dayandı,
Bu dünyada duramazsın, yavrum, sen! (Karadavut, 2002: 208)

Kırklar, Gavis, Gıyas, Hızır ve Hz. Ali Köroğlu'nun doğumunda da mezarın başında bekler, süt ve yemişle oğlanı beslerler. Daha sonra tekrar Akanay'ın rüyasına girerek oğlana yoldaş olacaklarını, sıkıştığı yerde yardım edeceklerini, endişelenmemesini söylerler. Köroğlu da sıkıştığı yerde çiltenler ve pirini anıp onları yardıma çağırarak Kızılbaşlarla mücadelesine devam eder.

Yavruna yoldaş olacağız
Sıkıştığı yerde, belli.
Çocuğa adını biz koyduk-
“Körden çıkan Köroğlu

Köroğlu Destanın Doğu varyantlarında Hz. Ali kültürünün en yoğun işlendiği varyant Türkmen varyantıdır. Burada Köroğlu Hz. Ali, Hızır ve kırklar sayesinde gelecekteki Köroğlu olur. O, *Yiğit nefesiyle doğmuştur*. Destanda Köroğlu'nun Hızır, Hz. Ali ve Kırklarla karşılaşması o 13-14 yaşındayken kaybolan atını aradığı sırada gerçekleşir. Araz çayının kenarında otlayan at birden nehrin karşı tarafına geçer. Atın kaybolduğunu düşünen Köroğlu dedesine gelip öfkelenince, dedesi:

-Otur, oğlum, sabret. Tay hiç bir yana gitmez. Oğlum bir gömme çörek pişir. Yarısını bana ver, yarısını kemerine koy. Tayın peşinden kibleye doğru gidiver. İki gün yol yürüyüp üçüncü gün bir çınarın dibine varacaksın. Varsan ki bir ak sakallı dede namaz kılmaktadır. Var da namazına uy. Yatsı vakti on iki kişi olur. Gece yarısı kırk kişi olur. Sabaha yakın üç yüz altmış erenler orada toplanırlar. Orada tayını eline verirler, oğlum.

Rövşen:

-Pekala, iyi,dedi. Bir gömme çörek pişirip yarısını dedesine verdi, yarısını da beline koyup tayının peşinden kibleye doğru gidiverdi. İki gün yol

yürüyüp üçüncü gün bir çınarın altına geldi. Varsa ki bir aksakal namaz kılıyor. Hemen namazına uydu. Birden on iki kişi oldular. Gece yarısı kırk kişi oldular. Sabaha yakın üç yüz altmış erenler burada toplandılar. Buraya gelirken yorulan oğlan, bir kenarda uyuya kaldı. Erenler toplanıp: “Bu oğlan kim, bu oğlan kim? diye konuştular. O anda Hızır aleyhisselam: “Bu bizim nefes oğlumuzdur” deedi..

-Senin nefes oğlun ise, bu kimin evladı? diye sordular.

-Bu Adı Beg sultanın oğlu, Cıgalı Beg’in torunu.

-Allah’ım, bu oğlan sıradan insanın evladı değilmiş. Biz, şimdi toplanmışken, dağılmadan, bu oğlanı muradına erdirsek nasıl olur?

-İyi olur diyerek erenler konuşup Rövşen’i yattığı yerde bayılttılar, karnını kestiler, ciğerini, içini yıkayıp temizleyerek nurla doldurdular. Tekrar yerli yerine koydular. Bütün erenler dua ettiler. Rövşen aksırıp yerinden kalkiverdi. Ona kırkı bir bardak şerbet verdiler. Onu içip mest oldu. Rövşen yine yıkıldı. Yine erenler dua ettiler. Tekrar aksırıp yerinden kalktı. Sonraki kalktığında: “İmdat, tayım!” dedi.

Hazreti Ali, Allah’ın aslanı pir bir nara attı. Tay, anasının yanına gelir gibi kişneyerek geldi. “İşte, oğlan, tayın” deyip onun yularını eline verdiler. “Hey, Hızır aleyhisselam, sen, bizim nefes oğlumuz diyorsun. Bu oğlanın meskeni çölde görünüyor. Biz bunu kapı kapı dolaştırmayalım. Atının ve kendinin üst -başını burada halledelim” dediler. Erenler, bunun atına terini alması için kadifeden terlik sardılar. Altın kaşlı eyer, altın işlemeli saçak elbise, eyere yelek ve çift aylı yular bağladılar. Zümrüt işlemeli göğüs kayışını başına yerleştirdiler. Kendine de deri çizme, kıymetli kemer, kunduz derisinden başlık, işlemeli kadife kaftan giydirip: “Oğlan, bin atına, sen atını ve kendini öven bir türkü söyle. Senin gönlün çiftçilikte mi, âşıklıkta mı, kahramanlıkta mı yoksa mollalıkta mı? Senin niyetini bir anlayalım” dediler.

Köroğlu niyetini ve isteklerini söyler. Evlat dilemediği için çocuğunun olmayacağını öğrenince çok üzülür.

.....

-Oğlum, sen üzülme, ben sana bir nefes edeyim, ta kıyamet ahır -zaman oluncaya kadar, adın yedi yaşından yetmiş yaşına kadar bütün insanların dillerinden düşmesin, adın yerin dibinde yatmasın! diyerek nefes etti. Yeniden:

-Benden sana hediye olsun diyerek Rövşen'in beline keskin kılıç taktı.

-Ey, Hızır aleyhisselam, sen bizim nefes oğlumuz diyorsun. Bunun adı nedir?

-Bunun adına Rövşen diyorlar.

-Allah, koç yiğide yakışacak at değilmiş. Kadın adına benziyor.

-Karanlık yurttan aydınlık yurda çıktığı için Rövşen dediler de!

-Ya, öyleyse mezardan çıktı desene. O zaman bunun adı Göroğlu olsun diye, Göroğlu adını koydular. (Karadavut, 2002:417)

Hünkâr Şahtan, Reyhan Arap'tan ve diğer düşmanlarından intikamını almasını öğütleyen Hz. Ali bu olaydan sonra Koroğlu'nun olağanüstü koruyucusu ve yardımcısı olmuştur. Koroğlu Hz. Ali'nin piri olduğunu kendisi de sık sık ifade eder:

Bilin, benim pirim mertlerin merdi

El kaldırıp bize hayır dua etti

Ben gerçek bir Ali Talibi

Tekeli Türkmenli ildenim ben! (Şahin, 2011: 311)

Koroğlu'nun Hz. Ali ve diğer olağanüstü kişilerle karşılaşması Özbek varyantında da Türkmen varyantıyla benzerlik gösterir.

Karakalpak varyantında da olayların gidişatına yön veren Göroğlu'na yol gösteren, onu zorluklardan kurtaran görünmeyen kuvvet Hz. Ali'dir. Metinlerde Hz. Ali; "Pir, Şir, Pir-i Yazdan, Pir-i Zaberdes, Şah-ı Merdan, Şir-i Derga, Ali Ermiş, Allah'ın Aslanı, Ali Mükerrerem, Hz. Ali Şer-i Cabbar" olarak geçmektedir. Hz. Ali, metinlerde Hz. Hızır görevini üstlenmiştir. Her zaman yardıma hazırdır. Sık sık zor durumda kalan, başını derde salan Göroğlu, Hz. Ali'yi imdadına çağırır. Manevi olarak Göroğlu'na güç verenler Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hızır, üçler, yediler, kırklar, üç altmış erenler, pirlerdir. Bunların içinde Hz. Ali'nin özel bir yeri vardır. Göroğlu'nun umudunun tükendiği, gücünün kesildiği anda Hz. Ali imdadına koşar. Hz. Ali'den aldığı nefes, ses ve şevkle kendine gelir. Kaybolan bilinci, yok olan gücü kudreti vücuda gelir. Göroğlu'nun Hz. Ali'yi görmesi, sazını çalarken adını zikretmesi, kurtuluşun ifadesidir.

Äwez'in Evlenişi kolunda, Gürcistan'a doğru yol alan Göroğlu, bu ortama yabancısıdır. Bu bilinmez, sisli ortamdan Hz. Ali'nin yardımı ile çıkacaktır:

“...Hasılı Göruğlı, atına kamçı vurup bir nice yol aştı. Bir gün önu karanlık, arkası duman, yol ayaz görünmez oldu. Göruğlı aklını yitirdi, yolundan şaştı. Atından yere düştü. O vakit aklına piri geldi. Pirlerden yardım isteyip, bir söz dedi:

Biz hep yad ederiz Kadir Allah'ı
Âwezcan'ın yarini bulamadım.
Şir-i Derga olmuş Hz. Ali
Gönül maksadına eremedim.
...”

O vakit Hz. Ali Şah-ı Merdan göründü. “Korkma oğlum.” deyip arkasından itti. İşte o zaman duman açıldı, alem aydınlandı. (Ok, 2018: 51)

Koroğlu destanının Azerbaycan, Gürcistan, Türkiye ve Paris varyantlarında Hz. Ali saygı ve hürmetle anılır. Koroğlu Kıratı övdüğü zamanlarda bazen onu Hz. Ali'nin Döldül'üne benzetir. Maraş rivayetinde Hz. Ali ile ilgili şöyle bir söz söylenir: Hz. Ali'den kalma erkandır/Eyilik ettiğinden sakın kendini. Paris nüshasında Hz. Ali Şii tarikatı hususunda rivayetler aksini söyler. Burada Koroğlu'nun babası Şii gibi gösterilir. Koroğlu babasının vasiyetine göre onu Meşhed'de defnediyor. “Mirza dedi, oğlum men burada öleceyem. Ona göre ki, ata ve oğul her ikimiz şiyeyik. (Abbaslı, 2005:18) Tiflis nüshasında da Şah-ı Merdan, Ağam Ali, Pirim, Şahlar Şahı gibi ifadelerle Hz. Aliye sık sık müracaat edilir. “Sığınuram şahi-merdan Ali'ye”, “Şahlar şahi Ali verisin muradım.” ifadeleri de bu nüshada Hz. Ali için kullanılan ifadelerdendir. Ayrıca nüshada “Biz şie ehlüyük”

Koroğlu, babası Mirza Sarraf'ın gözlerini kör ettiren Türkistan padişahı Sultan Murat'tan intikam almak için onunla karşılaştığında oğlanın atını ve yiğitliğini gören padişah ona başkomutanlık teklif eder. Koroğlu ise

Koroğlu deyir ki, yetişdim cana
Men serimi tüp eylerem çovqana
İnşallah gederem mülk-i İran'a
Ollam Ali kullarının yekrengi

diyerek mezhebi endişeden dolayı İran'a gitmek istediğini bildirir. “Ya Ali” diyerek düşmana saldırır. Destanın devam eden kısımlarında babasının yanına giden Koroğlu'na babasının isteği üzerine Herat yakınlarında bir adaya giderler. Baba fâl kitabına bakarak gözlerinin nasıl iyileşeceğini Koroğlu'na

söyler. Oğlan babasının dediğini yapmaz. Babanın gözleri açılmaz. Baba bu arada ölümünün yakın olduğunu söyler. Oğlan babasını Meşhed'e kadar getirir. Baba: "Oğlum, men burada öleceyem. Ona göre ki, ata-oğul her ikimiz şeyiyik." der. Oğluna Azerbaycan'a dönmesini, oradan İran'a şahın yanına gitmesin ve onun emrinden çıkmamasını vasiyet eder (Abbaslı, 2005:18)

Köroğlu Destanı'nın Tiflis nüshası Tebriz varyantında da kahramana yarıdım edenin, dolayısıyla onu kahraman yapanın Hz. Ali olduğu birçok yerde dile getirilir. Destanın beşinci meclisinde Köroğlu Van'a sefere giderken:

Koroğlunun ihlası var
Öz yarına vefası var
Ali kimin arhası var
Menim ilen geden, gelsün

mısralarıyla Hz. Ali tarafından kayırılıp kollandığını söyler (Tofik Kızı, 2005: 99). Destanda Şahlar şahı Ali versün muradım (303), Sığunaram Ali kimin şahime (335), Şahlar şahı Ali *kimün servere* (471), *Ağam Ali kömeğimdür dalımda* (539) mısraları Hz. Ali için söylenmiş mısralardır. Yine aynı varyantın birinci meclisinde Köroğlu'nun kardeşliği Hacı Yakup Erzurum'da saz çalıp türkü söyleyen aşığın Ömer adına para istemesi üzerine, ona mezhebini sorar. Aşık da Şii olduğunu söyler. Hacı Yakup: "O zaman niçin Ömer adına para istiyorsun", deyince aşık da bu vilayet Sünni vilayetidir. Ali adına para istesem beni helak ederler, diye cevap verir. Hacı Yakup aşığı kardeşliği Celali Köroğlu'nun yanına Çenlibel'e götürür. Bu kişi Aşık Cünun'dur (Tofik Kızı, 2005: 20)

Köroğlu destanının Azerbaycan varyantlarında Hz. Ali kültürle ilgili doğu varyantlarındakine benzer bir motif destanın Ağca Guzu kolunda karşımıza çıkmaktadır. Ağca Guzu kolu Hz. Kültü bakımından zengin bir koldur.

Köroğlu'nun çoh civan vaktiydi. O ki Hasan Paşa atasının gözlerini soydurdu. , sonra başlarına neler geldi, o hamıya belidi....

Deyeller, Goşabulağın üstünde Hazret Ali bir bir nurani goca sıfatında gelip sağ elini Koç Köroğlu'nun kureyine vurdu. Ona iğitlik badesi içirtti. Dedi.

-Köroğlu, benim sözüme inan, sen Köroğlu'san, heç vakt heç kime mağlup olmayacaksan!

Aynı kolda Hasan Paşa'nın askerlerinin etraflarını sarmalarından endişelenen Bilgeys Hanıma Koroğlu ““Bilgeys Hanım, sen hiç niyaran galma. Men ağamın elinnen cam dolu bade içmişem. Mana hiçbir şey olması döyulu” diyerek Hz. Ali'nin kendisine yardım edeceğini söyler. Nigar Hanım, Cafer Paşa'nın kervancı başını tutsak eden Koroğlu'na güçsüzlere eziyet ettiği için kızar, onu ağası Ali'ye şikayet edeceğini söyler. Koroğlu da: “Bu gücü-guvveti mana Eli özü verip, özü da biler, sen onun işine garişma” diyerek Hz. Ali'den yardım aldığı bildirir. Koroğlu Perzad'a hitaben: “Adam ol adamlara gariş. Mecbur eleme ki, elimi gılınca aparam, seni parça parça eleyim. Menim gılincıma Hz. Eli'nin eli deyip. Bu gılincın gavağında cadu nedi, pıtı nedi, şahmar nedi... (İdrisi, 1994: 1, 5, 16-17, 30).

Sonuç olarak Türk destan geleneğinde kahramana yardım eden olağanüstü kişiler arasında önemli bir yere sahip olan Hz. Ali'nin çok varyantlı bir destan olan Koroğlu'nda da aynı fonksiyonla yer aldığı görülmektedir. Hz. Ali Koroğlu destanının Doğu (Türkistan) varyantlarında daha fantastik motiflerle yer alır. kahraman onun nefes oğludur. Kahramanın yenilmezliğini o sağlar. Kimi varyantlarda ise sadece adından bahsedilir. Bir pir ve koruyucu olarak anılır. Bütün bunlarda Hz. Ali mezhep eksenli değil, bir kısmını yukarıda izah ettiğimiz değerlendirmelerle yer alır.

Kaynaklar

- Abbaslı, İsrafil. (2005). *Koroğlu (Paris Nüshası)*. Bakı: Şark-Garp Yayınları.
- Arıkan, Metin.(Hzl.) (2007). *Kazak Destanları I/Koroğlu'nun Kazak Anlatmaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayat, Fuzuli. (2009). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Koroğlu Destanı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Boratav, Perv Naili. (1984). *Koroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayınları.
- İdrisi, Habib. (1994). *Çoktur Koroğlu'nun Yaşı*. Erzurum: Taş Medrese Yayınları.
- Karadavut, Zekeriya. (2002). *Koroğlu'nun Ortaya Çıkışı*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.
- Mehmet, Abdülhakim. (Hzl.). (2011). *Uygur Halk Destanları III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ok, Zeynep Begüm. (2018). *Köroğlu Destanının Karakalpak Varyantı/ Äwez'in Evlenişi, Arap Reyhan, Qırmandali, Bazergen Kolları/ İnceleme-Metinler*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü lisan tezi.

Şahin, Halil İbrahim. (2010). *Türkmen Destanları ve Destancılık Geleneği*. Konya: Kömen Yayınları.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ KLASİKLERİNDE HURUFÎ ETKİNİN VARLIĞI MESELESİ: ŞEYH SAFÎ BUYRUĞU ÖRNEĞİ*

The Issue of Hurufi Effect In Classics of Alevi-Bektashis; Example of Seikh Safi Order

Samet KARAHÜSEYİN**

Öz

Ülkemizde Alevî-Bektaşîlik çalışmalarının geçmişi yakın zamanlara denk gelmektedir. Birçok yönüyle incelenen Alevî-Bektaşîlik konusu, hala bazı açılardan aydınlatılmayı beklemektedir. Alevî-Bektaşîlikte Hurufîliğin etkisinin varlığı fikri de hemen her ilgili çalışmada zikredilmekte, ilgili görüşlerin olduğu bölümler müstakil bir başlıkla bile değerlendirilmekte ve bir iki paragrafı geçmeyen bilgiler verilmekte; bununla birlikte bu hususun alanı, etki yönleri, eklektik-senkretik-özgün yönleri vb. açılardan tetkik edilmiş analizleri yeterince konuyu izah edememektedir. Bu durumun kuşkusuz ki konunun karmaşıklığıyla alakalı bazı sebepleri olduğu gibi, Hurufîliğin de yeterince iyi anlaşılmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Biz bu çalışmamızda Alevî-Bektaşî Klasikleri diye bilinen eserlerden Şeyh Safî Buyruğu'nun Hurufî etkileşim açısından incelenmesi üzerinde duracağız. Eserde herhangi bir Hurufî etkinin varlığı veya yokluğu konusuna değindikten sonra Hurufî etkinin kendine has özelliklerini izah ederek bundan sonraki araştırmacılara da yol göstermesine katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Hurufîliğin ana kaynağı olan Câvidân-nâme ışığında hareket edilecek olup örneklem olarak seçtiğimiz Şeyh Safî Buyruğu'nda ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir projeye transkripsiyon ve tıpkı-basımı yapılan nüsha baz alınacaktır. Çalışmamız esnasında İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının metodolojik ilkelerinden süreç takibi, betimleyicilik (descriptivity) ve anlayıcı-açıklama yöntemlerine sadık kalınmaya gayret gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri, Hurufîlik, Alevî-Bektaşîlik, Şeyh Safî Buyruğu, Sistematik Etki.

Abstract

The history of Alevism-Bektashism studies in our country coincides with recent times. The subject of Alevi-Bektashism, which has been examined in many ways, still remains to be illuminated from some angles. The idea of the existence of the effect of Hurufi in Alevism-Bektashism is mentioned in almost every related work, the sections in which the relevant views are given are not evaluated even with an independent title, and information that does not exceed one or two paragraphs is given; together with the field, effect directions, eclectic-syncretic-specific aspects etc. of this subject the analytical analyzes from the angles can not explain enough. It can be said that this situation is of course due to some reasons related to the complexity of the subject, as well as the lack of understanding of Hurufism. In this study, we will focus on

* Bu bildiri metni, 17.03.2017 tarihinde Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kabul edilen "Alevî-Bektaşîlikte Hurufîliğin Etkisi: Alevî-Bektaşî Klasik Metinler Örneği" adlı yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünden mülhem bazı düzenleme ve genişletmeler yapılarak oluşturulmuştur.

** Arş. Gör., Ordu Üniversitesi, Türkiye, s_karahuseyin@outlook.com

the study of the Sheikh Safi Order from the works known as Alevi-Bektashi Classics in terms of Hurufi interaction. After mentioning the existence or absence of any Hurufi effect in the book, we aim to contribute to the next researchers by explaining the unique characteristics of the Hurufi effect. In the Sheikh Safi Order, which is chosen as the main source of Hurufism and to be moved in the light of the Javidan-name, it will be based on a copy of the project by the Presidency of Religious Affairs. During the course of our work, we will endeavor to adhere to the methodological principles of descriptive principles of the Islamic Sects and the discipline of science, descriptivity and explanatory-explanation methods.

Keywords: The Sects of Islamic, Hurufism, Alevism-Bektashism, The Sheikh Safi Order, Effect of Systematical.

1.Giriş

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini çalışma alanları içinde ele aldığımız konulardan biri de Alevî-Bektaşîlik ve bu yapının etkileşim içinde olduğu zümreleri takip etmektir. Bu süreç takibi yöntemi tarih içinde birçok mezhep, fırka, ekol, tarikat vb. grupların yakından iletişim ve etkileşimlerini sağlıklı bir şekilde ve anokronizme düşmeden ortaya koymaya yaramaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi disiplini içerisinde ele aldığımız konumuz olan Hurufilik ve Alevî-Bektaşîlik ilişkisi ve bu ilişkinin yansımalarının Alevî-Bektaşî Klasiklerindeki varlığı/yokluğu meselesi daha önce birkaç araştırmacı tarafından bazı hususlar haricinde (Alevî-Bektaşî Klasikleri bağlamında) dolaylı da olsa ele alınmıştır. Bu yönüyle konuyu ilk ele alan biz olmadık, ancak bu çalışmayla ilk elden kaynaklarının hemen hemen önemli bir kısmının tahkikli neşirleri yapılan Hurufilik konusunu değerlendirme fırsatı bulduk. Ayrıca etkileşimsel açıdan Alevî-Bektaşî Klasikleri üzerinde yoğunlaşma gayreti içinde olduk.

2.İzlenecek Metodoloji Hakkında

İslâm Mezhepleri Tarihi, metodolojisi gereği ekolleri incelerken olgulara tasvîrî (descriptive) bir tarz takınarak yaklaşır. Söz konusu incelediği mezheplerin ve ekollerin tarihî arka planından günümüze olan yansımaları bir bütünlük içinde fikir-hadise, zaman-mekân bağlamında değerlendirilir. Ortaya çıkan fikirleri vuku bulunduğu bağlamından koparmadan önemli şahıslara ve eserlerine/fikirlerine yoğunlaşarak geçmişten bugüne adeta bir avcı gibi süreç takibi yapar. Bu metodolojik yöntemle ele alınan ekollere normatif (kural koyucu/sınırlayıcı) bir bakışla yaklaşılmaz ve ekoller görüşlerinden dolayı mahkûm edilmez. Çünkü İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini gereği hiçbir mezhebi vb. İslâm dairesi dışına çıkarmak gibi bir gayreti olmadığı gibi zorla İslâm dairesi içinde tutmak gibi bir gayesi de yoktur (Fıgıllı, 2008: 19;

Onat-Kutlu, 2013: 19-25; Karahüseyin, 2015: 233). Bu durum mezheplere tarafsız/adaletli bir bakış açısıyla yaklaşmayı elzem kılar. Bu durumda mezhepler kendi kaynaklarından incelenerek zaman içerisindeki evrimleri ortaya koymaya çalışılır. Temel amacı da mezhepleri kendi olgusal tarihleri ve düşünceleriyle ele alıp, hem yeniden inşasına yardımcı olmak hem de mezhep müntesipleri arasında zamanla sevgiyi, hoşgörüyü, toleransı artırmak ve İslâm toplumunun huzuruna destek olmaktır. Bu açıdan hareketle biz de çalışmamızda bu hususlara dikkat etmeye çalıştık. Herhangi bir mezhebi vb. pejoratif manada izah etmekten uzak durmaya gayret gösterdik.

Çalışmamız hakkında özetle bahsetmek gerekirse; Hurufilik, Fazlullah-ı Hurufî tarafından XIV. yüzyılda bugünkü İran coğrafyasına denk gelen bir kısım topraklarının da Azerbaycan topraklarında bulunan kısmında oluşan bir dinî akımdır (Gölpınarlı, 1973: 4-5; Usluer, 2009: 9-10; Ballı, 2011: 32-35; Ballı, 2013: 184; Eröz, 2014: 58-59; Karahüseyin, 2017: 4-5). Sınırları oldukça genişlemiş, Hindistan'dan Balkanlara kadar yayılmıştır. Biz daha ziyade Hurufî yayılmanın Anadolu ve Balkanlar üzerinden oluşturduğu sonuçlarla ilgilenmeye yoğunlaştık. İran'ın doğusu ve Hindistan civarındaki Hurufiliğin süreci çalışmamızın hem kapsamını hem de maksadını aşacağından, bunun ayrı bir çalışmaya konu olması gerektiği düşünülmektedir.¹

Fazlullah, kendisinden önce de dile getirilen Arap ve Fars alfabele-
rindeki harflerin bir takım gizli ve bâtinî anlamları olduğunu iddia etmiştir. Bu çabasını daha da ileri götürüp inanç noktasında bazı görüşler belirtmiş ve insanlar tarafından ilgi görüp akîdeleştirilmiştir. Fazlullah'la başlayan ve takipçileriyle devam eden Hurufilik, Ehl-i Sünnet ve Şîa'dan mülhem bazı unsurları yapısında barındıran, Vahdet-i Vücûd, Mehdîlik/Mesîhlik iddiaları etrafında itikadî bir zümre haline bürünmeye başladı. Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurufilik, bir takım evrelerden geçmiş aradan iki asır geçtikten sonra da kendi yapısını koruyamamış ve başka gruplara ve çevrelere karışarak oralarda kendine yaşam zemini aramıştır. Bütün bunlar olurken hem kendisi gittiği çevrelerden etkilenmiş, o çevreleri de doğal olarak etkisi altına almıştır.

Çalışmamızı yapma konusunda bizi teşvik eden iki tane problematiğin burada zikredilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, ülkemizde ve yurt dışında yapılan Alevî-Bektaşîlik çalışmalarında ortaya koyulan tarihî süreç analizlerinde Alevî-Bektaşîliğin Hurufilikle bir araya geldiği ve bunun neticesinde birtakım etkileşimler olduğu hususuna değinilmekte ve araştırmacılar bura-

ya yönlendirilmektedir. Ancak bu bölümler en kapsamlı çalışmada bile 1-2 sayfayı geçmeyen ve yüzeysel varsayımlar üzerinden oluşmaktadır. Bazı çalışmalarda da bu konunun girift bir mevzu olduğu ve müstakil bir çalışmaya konu olması gerektiği vurgularına rastlamaktayız. Biz bu durumun hemen hemen çoğu Alevî-Bektaşîlik çalışmalarında zikredilmesinden mülhem konuya odaklanmaya çalıştık. Yapılan çalışmalarda Hurufiliğin Bâtınî-Hurufî şeklinde nitelendirmelerle anlatıldığını gözlemledik. Ayrıca Bektaşîliğin ve Kızılbaşlığın farklılaşarak Alevîliğe dönüşmesinde Hulûl, Tenasüh, Mehdîlik ve Mesîhlik iddialarının Hurufiliğin eseri olduğu ve Vahdet-i Vücûd fikrinin de bu zümrelere Hurufilikle yedirildiği gibi atıflar ve savlarla karşılaşmaktayız. Biz de bu durumun Hurufiliğin tanımı ve kapsamı üzerinden hareket ederek varlığı/yokluğu ve etkileşim alanları üzerinde durmayı önemsedik. Buna ilaveten dikkat çekeceğimiz husus, bu savımızın başlı başına ciddi bir çalışmayı hak ettiği'dir.²

Problematikimizin ikinci ayağını da, Alevî-Bektaşî Klasikleri olarak bilinen eserlerin ortak hâfıza değeri üzerinden Hurufiliğin Alevî-Bektaşî Klasiklerine yansımış bir etkileşiminin olup olmadığı üzerinde durmak oluşturmaktadır. Buraya yönelişimiz, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin şahıslarda, eserlerinde ve fikirlerinde derinleşme usûlünü temel ölçü olarak hareket etmemizden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda Alevî-Bektaşîliğin yazılı edebiyatı üzerinde de oluşması beklenen bir etkileşimin müntesipleri arasında da yayılması öngörülmektedir. Bu durum olası etkileşimin hem boyutları hem de yoğunlaştığı fikirleri bize daha sağlıklı ve kritik edilebilir şekilde sunmaktadır. Bu açıdan Hurufiliğin Bektaşîlik ve Kızılbaşlık gibi iki ayrı olgunun zamanla bir araya gelmesi ve farklılaşmasında oynadığı rolü de ortaya koymaya çalışacaktır.

Bu çalışmayla bundan sonra bu sahada ve bu konuda yapılacak çalışmalara bir nebze ışık tutabilmek ve çok bilinmeyen Hurufilik konusunun bir bölümüne katkıda bulunmak amacını da gütmekteyiz. Özellikle ülkemizde, Alevî-Bektaşîlik araştırmalarında temel başvuru kaynakları olan klasiklerin de Hurufî etki açısından taranıp tahlil edilmesi amaçlarımız arasında yer almaktadır.

3.Etkileşime Açık Alanlar

Mezhepler, ekoller ve gruplar zaman içinde birbirinden etkilenebilirler. Bu durumun doğallığına dikkat çektikten sonra bu etkileşim hangi alanlarda

olabilir ve bu alanların her biri ne kadar özgün ne kadar eklektik veya senkretik özellikler taşımaktadır, bunun da takibi yapılmalıdır. İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini incelediği konularda bazı teknik ölçekler geliştirmiş ve bunların uygulanması neticesinde ele aldığı gruplar hakkında sağlıklı izahlarda bulunabilmektedir. Bunlara kısaca değindikten sonra Hurufîlik ve Alevî-Bektaşîliğin etkileşimi üzerine ortaya atılan iddialara da yer vermeyi düşünmekteyiz.

3.1. Teolojik Boyutun Önemi

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini bir gruba veya zümreye mezhep diyebilmek için bazı kriterler geliştirmiştir. Bunlara bakıldığı zaman ölçüğün en önemli ayağını söz konusu grubun ortaya attığı/iddia ettiği teolojinin değeri ve özgünlüğü teşkil etmektedir. Bu konuda özellikle Kur'an'da zikredilen iman esaslarından Allah'a (İlâhiyyât), Peygamberlere (Nübüvvet) ve Ahirete (Meâd) iman hususunda alâmet-i fârikaları sayılacak, kendisini diğerlerinden ayıran temel görüşler/nazariyeler geliştirmiş olmaları gerekmektedir (Kutlu, 2016: 30). Bu ana başlıkların tafsilatlı konuları da mevcuttur. Bir gruba, zümreye mezhep diyebilmek için aranan en önemli özellik İslâm düşüncesine yukarıda zikrettiğimiz hususlarda temelli bir katkı sunmasıdır. Bu konuda incelenen grupların ya özgün görüşler serdettiği ya da başka ekollerin görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Her ihtimalde de bu durumun önemi göz ardı edilmemelidir.

3.2. Yazılı Edebiyata Yansıması

Bir oluşumun mezhep olabilmesi için aradığımız diğer bir önemli husus kendi nazariyelerini kaleme alan önemli şahıslar yetiştirmesi ve bunların görüşlerini temellendirdikleri eserler bırakmış olmalarıdır. Söz konusu incelenen grupların önemli şahısları, bunların eserleri ve fikirleri incelenmek ve takip edilmek suretiyle başka gruplara da etki edip etmediği ya da başkalarından etkilenip etkilenmediği ve bunların boyutları hakkında fikir edinebilmek için yazılı literatürün varlığı son derece önemlidir. Bu edebiyatın da içeriğinin sistemli bir teoloji olması yine dikkat edilen hususlardandır (Kutlu, 2016: 31).

3.3. Sosyal Tabanda Karşılık Bulması

Bir grubun ve zümrenin mezhep kimliği kazanabilmesi veya etkileşim analizlerinin sağlıklı yapılabilmesi için önemli noktalardan biri de sistematik teolojilerinin yazılı edebiyat üzerinden bir sosyal tabana yayılması ve kabul görmesidir (Kutlu, 2016: 32). Ortaya atılan bir fikir tarihin belli bir dönemin-

de kabul görmüş ve belli bir zaman dilimi içinde yayılmış ve yaşamışsa bu durum göz ardı edilmemelidir. Mezheplerin, ekollerin, cemaatlerin, tarikatlerin vb. toplumsal yapılarına baktığımız zaman homojen/tek bir yapıdan söz edebilmek zordur. Bu nedenle yapılacak analizlerde bu durum her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

3.4.Amelî-Pratik Boyutun Önemi

Sosyal tabanın önemine değindikten sonra grupların geliştirmiş oldukları sistematikte mutlaka amele yansıyan günlük hayatın bir parçası olan pratikler de mevcuttur. Bu yönüyle bakıldığı zaman bazı mezhepler ve gruplar kendi pratiklerini kendi teolojilerinden temellendirirken bazıları ise diğer ekol ve oluşumları takip etmeyi hatta taklit etmeyi benimsemişlerdir (Kutlu, 2016: 32). Bu yönüyle de etkileşim aranan zümreler üzerinde bu boyutun da önemi dikkat edilmelidir.

Buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız genel/metodolojik tablodan bir şeyler okumak gerekirse; gerek Alevî-Bektaşîliğin gerek Hurufîliğin ne olduğu/olmadığı üzerinden sonuçlara ulaşmak hem çalışmamızın amacı hem de kapsamı dışındadır. Ancak bu iki oluşumun tarihte vuku bulduğu gerçeği üzerinden hareket ederek etkileşim boyutları ve bunun sonuçları üzerinde durmak önceliğimizi teşkil etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Hurufî etkinin hangi yönlerden ele alınabilir olduğu üzerindeki kanaatlerimizi de zikretmek yerinde olacaktır.

4.Hurufî Etkinin Boyutları Üzerine

Hurufî etkiye dair değinilebilecek birçok konu mevcuttur. Değişik yönleriyle ele aldığımız bu husus özellikle bizlere farklı bakış açıları geliştirmek noktasında yardımcı olabilir. Bu başlık altında Hurufî etkinin takibi noktasında metodolojik olarak önemseydiğimiz üç hususu öne çıkarmayı düşünüyoruz. Bu hususlara ilaveler yapılabilir. Burada önerdiğimiz yönler eleştiriye ve tekâmüle açık olarak sunulmaktadır.

4.1.Tam/Sistematik Etki

Etkileşim taraması yaparken en önemli husus, teoloji noktasında tam bir etki olup olmadığıdır. Bu husus özellikle Fazlullah'ın sistemini anlayıp onu değerlendirme merkezli hareketin sonucu olabilir. Şöyle ki; Fazlullah'ın sistemi anlaşılmadan (teknik olarak) Hurufî olunamaz. Onun gibi düşünme-

den, onun getirdiği alâmet-i fârikaları benimsemeden Hurufî olunması mümkün görünmemektedir. Bu tam etki, düşünce/fikir, inanç/nazariye, ibadetler, edebiyat vb. noktalarda kendini göstermek zorundadır. Daha net ifade edilecek olursa, Fazlullah'ın Ulûhiyyet, Nübüvvet, Mehdî-Mesih inancı gibi temel inanç akidelerine vakıf olunmadan, harfler ve sayılarla vahdet fikrinde birleşmeden ve bu konuda Fazlullah'la paralel düşünmeden Hurufî olmak mümkün değildir. Onun ibadetlere bakışını gözler önüne koyan örneklerden hareketle Hurufî zihniyetin kulluk bilincine ulaşılmadan da Hurufî olunamaz (Karahüseyin, 2017: 72). Bu analizin sınırları daha da genişletilebilir. Ancak temelde bir kimseye Hurufî diyebilmek için, o kişinin hayatı göz önünde bulundurulurken inanç, düşünce ve ibadet anlayışından hareketle bir sonuca varılabilir. Toparlayacak olursak, tam (sistematik) etki dediğimiz temel etkinin görülmediği hiç kimseye Hurufî denilemez ve eserlerine de Hurufî eseri muamelesi yapılamaz sonucuna ulaşmaktayız.

4.2. Vahdet-i Vücûd Etkisi

İkinci dikkat edilmesi gereken nokta olarak, Vahdet-i Vücûd etkisinin aranmasıdır. Bu husus akla tarihî arka planıyla beraber ele alınmak kaydıyla, İbn-i Arabî'yi ve onun düşüncelerini de getirmektedir. Vahdet-i Vücûd fikri ilk olarak İbn-i Arabî'nin ortaya çıkardığı bir fikir değildir. Ancak ondan sonra bu fikir özellikle İslâm dünyasında birçok kişi ve zümreyi etkisi altına almıştır. İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışı bugün farklı yönleriyle bilinmekte ve anlaşılmaktadır. Söz konusu olan Hurufîliğin bu konudaki sözü ise, İbn-i Arabî'nin sözünden farklıdır. Fazlullah'ın sistematiği, bilinen Vahdet-i Vücûd anlayışını almış ve yeni bir forma sokmuştur. Kendince özellikler ve yorumlar katarak vahdet fikrini savunmuştur (Karahüseyin, 2017: 73-74). Burada bir kere daha zikretmekte fayda gördüğümüz bir diğer husus ise, Fazlullah'ın geliştirdiği *kelime nazariyesi* panteizm gibi algılanıp, somutlaştırılmamalıdır. Onun en büyük gayesi somutlaştırmadan yani panteizme kaymadan vahdet fikrini izah etmektir. Biz de Alevî-Bektaşîlerin, düşüncelerinde ve eserlerinde Vahdet-i Vücûd fikrini ararken bu hususu göz önünde bulunduracağız. Ancak burada aradığımız İbn-i Arabî'nin değil, Fazlullah'ın harfler ve sayılarla insan temelli vahdet anlayışdır. Zaten Fazlullah'ın vahdet anlayışının dili de kendine has terimlerle kendini belli etmektedir.

Bu konuda yapılan çalışmalara da baktığımızda, Ballı'ya göre Hurufîlik Bektaşîliği en çok Vahdet-i Vücûd fikri üzerinden etkilemiştir. Ona göre

Bektaşîliğin Vahdet-i Vücûd anlayışı Hurufilik olmadan değerlendirilemez ve anlaşılabilir vaziyette bulunmaktadır.³ Biz de bu görüşe katılmakla birlikte Vahdet-i Vücûd fikrinin söz konusu zümrelere ulaşması sadece Hurufilik eliyle olmadığı için, başka etkileşimlerinde rolü olduğu kanısını taşımaktayız. Üçer'in görüşüne göre, aynı hususta tasavvufun Vahdet-i Vücûd anlayışının Bektaşîlikte somut olarak biçim alması da konunun anlaşılmasına imkân sağlamaktadır (Üçer, 2010: 158).

4.3.Edebî/Sanatsal Etki

Üçüncü olarak, edebî etkileşim ve sanatsal etki aranmalıdır. Bu başlığımızda aslında kendisi hakkında Hurufî etkileşim olduğu söylenen hemen hemen her şair de karşımıza çıkan bir hususa işaret etmektedir. Hurufî terminolojinin edebî eserlerde sık kullanılması özellikle de tam ve Vahdet-i Vücûd noktasında bir temayül yoksa sanatsal içerikli anlatıya kaymaktadır. Bu husus sadece Alevî-Bektaşîlerde değil, daha birçok kesimde ve eserlerinde karşılaştığımız bir durumdur. Bu etkileşimin anlaşılması hususunda da şairlerin şiirlerine ve eserlerine bakmamız ve konu bütünlüğü içinde değerlendirmemiz gerekmektedir.

Sonuç itibarıyla Alevî-Bektaşîlerin eserlerini ve Hurufîliğiyle meşhur ve hayatını Hurufîliğe adanmış, sonraki nesillere etki yapmış kişileri incelerken hem biyografilerine hem de eserlerine azamî yer vermek durumundayız. Bu durum bize bir eserin belli noktalarına odaklanırken, genel manada ne ifade etmekte olduğunu da göstermektedir. Böylelikle ulaştığımız ve ele aldığımız örneklerde eserler bir bütünlük içerisinde hem yazarın Alevî-Bektaşîliğini hem de Hurufîliğe olan temayülünün boyutlarını ve kapsamını bildirecektir.

Buraya kadar zikrettiğimiz bölümde bir zümrede/grupta Hurufî etkinin varlığını metodolojik açıdan arayacağımızı vurguladık. Bu anlamda söz konusu Alevî-Bektaşîliğin Hurufîlikten etkilenmesi demek aynı zamanda Alevî-Bektaşî klasik metin kültürüne de bu etkinin bir şekilde yansımış olması ve böylece sosyal tabanın bu eserler vasıtasıyla bu etkiden nasibini alması demektir. Alevî-Bektaşîliğin sözlü kültürle nesilden nesile aktarılması ve daha ziyade ahlakî öğretiler etrafında zümreleşmesi mâlûmun ilâmı olduğundan bu etkileşimin boyutları aranırken dikkat edilmesi gereken bir husus olarak göz önünde durmaktadır. Bu da demek oluyor ki, bu tarz çalışmalar sadece metinler üzerinden değil aynı zamanda alan/saha çalışmalarıyla da desteklenmeli

ve veriler birlikte analiz edilmelidir. Bu çalışmamızda metinsel etkiyi Şeyh Safî Buyruğu özelinde ele alacağımız için bu açıklamaları yapmayı gerekli gördük. Bundan sonra Hurufîliğin Alevî-Bektaşîliği olumlu/olumsuz etkilediği üzerine ortaya atılan görüşlere yer verip Şeyh Safî Buyruğu'ndan etkileşim açısından önemsedığımız örnekleri sunacağız.

5.Alevî-Bektaşîlikte Hurufî Etki Üzerine Ortaya Atılan İddialar ve Değerlendirmeler

Daha öncede zikrettiğimiz üzere Alevî-Bektaşîlikle Hurufîlik tarihin belli dönemlerinde etkileşim içinde olmuşlardır. Fazlullah'ın ölümünden sonra takipçilerinin Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere dağılması ve özellikle de Anadolu'ya yayılmaları konumuz açısından önemlidir. Ali el-Âlâ, Mîr Şerif ve Seyyid Nesîmî (Sarıkaya, 1997: 90-91; Usluer, 2009: 24-27; Ballı, 2013: 190-199; Yıldız, 2014: 90; Karahüseyin, 2015: 233-236; Karahüseyin, 2017: 75-76) başta olmak üzere Hurufîlerin faaliyetleri bu durumda belirleyici olmuştur. Bu etkileşimli durum önce Bektaşîler daha sonra da Kızılbaşlar üzerinde görülmüş ve nihayet Alevî-Bektaşî çatı kavramı altında kendini ifade eden gruplar bu iki etkileşimsel durumu yapılarında barındırmışlardır. Söz konusu durumu değişik şekilde ifade etmeye çalışan bazı araştırmacılar bulunmaktadır. Kısaca konuyla ilgili görüş ve iddialara bakabiliriz.

Hurufîliğin Bektaşîliği etkilediği görüşünü ilk öne süren Harputlu Hoca İshak Efendi (ö. 1310/1893)'dir (İshak Efendi, 1921: 17-26). İshak Efendi'nin, *Kâşifü'l-Esrâr ve Deâfîü'l-Eşrâr* adlı eserinde Bektaşîliğe karşı sert bir tutum takındığı ve nefret edercesine eleştirilerde bulunduğu ifade edilmektedir. İshak Efendi yeni basılan *Aşknâme* olan matbu *Câvidan*'dan esinlenip, Bektaşîlik karşıtı bir üslupla bu tarikatın kesinlikle bozulduğunu ve bozan grubun da Hurufîler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Fazlullah bir Karmatî⁴ şeyhidir. Kendisinin İbâhî⁵ görüşlerinin oldukça benimsendiğini düşünmektedir. Ahmed Rıfkı'da, Ahmed Sâfi'nin Harputlu İshak Efendi'nin Cavidân'ı okumadan Bektaşîliğin bozulmasına ve zıdıklaşmasına sebebiyet verenlerin Hurufîler olduğu iddiasını yersiz bulur (Rıfkı, 2013: 27). M. Sadık Vicdânî'de, kendisinin Hurufîliği ve Cavidân'ı tam manasıyla anlamadığını ve Bektaşîliğe karşı gereksiz bir katı-tutum sergilediğini dile getirmektedir (Vicdânî, 2016: 34). Harputlu İshak'ın Bektaşîlere reddiye tarzında yazdığı bu esere birden fazla reddiye de yazılmıştır. Bu reddiyelere döneminden en çarpıcı örnek olarak Ahmed Rıfat Efendi'nin ki örnek olarak (ö. 1293/1876) verilebilir. Ahmed

Rıfat Efendi'nin yazdığı *Mir'âtü'l-Mekasid fî Def'il-Mefâsid* adlı eserinde İshak Efendi'ye ve onun yazdıklarına karşı duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir. Ona göre, Bektaşilik sünnî bir tarikattır. Ahmet Rıfat Efendi'ye göre Hurufiler, Bektaşî değildir, aynı zamanda Bektaşîler de Hurufî değildir ve bu duruma iki tane kanıtı vardır. Bunlardan birincisi, her iki topluluğun da silsilesinin birbirinden farklı olmasıdır. İkincisi ise, Bektaşî ayin ve merasimlerinde Hurufilik'ten alınan herhangi bir unsur bulunmamasıdır. Buna ilaveten Ahmed Rıfat Efendi'ye göre, Hurufiler, “*Allah'ın zâtı ve sıfatı, Kur'an, bilinen ve bilinmeyen bütün mevcudat 28 ve 32 harften ibarettir*” demekle müşrik olmuşlardır. Bu tespitlerini eserinin geneline yayan ve başkaca yönlerden ispatlar getirmeye çalışmasına rağmen Ahmed Rıfat Efendi'nin eserinde de Hurufî temaları işlemekten geri durmadığı anlaşılmaktadır. Bakıldığında Farsçadaki dört harfin Hz. Âdem'in lisanında bulunduğunu ispatlamak adına o, bütün dillerin ve alfabelerinin Hz. Âdem tarafından bilindiğini söylemektedir. Böylece Fazlullah'ın “*Hz. Âdem'in 32 kelime-i ilahî ile konuştuğu*” görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Ahmed Rıfat Efendi, harfler ilminin, Hurufilikten ayrı olarak doğruluğunu kabul ederek birçok Hurufî terimi de kullanmıştır (Ahmed Rıfat Efendi, 2011: 274; Ballı, 2013: 211). Bilhassa harflerin derecelerine göre peygamberlerle ilişkili olduğunu söylemektedir. Ballı'da Ahmed Rıfat Efendi'yi eleştirerek “*kendisi ya Hurufiliğin derin etkisinden haberdar değil ya da geleneksel takiiyyeyi uygulamakta...*” (Ballı, 2013: 212) olduğunu düşünmektedir.

Sadık Vicdânî de eserinde Bektaşîliği üç döneme ayırmakta ve bu dönemlerden üçüncüsü olan Hurufiliğin etkisiyle bozulma sürecine girdiğini ve bu durumun Ahmed Rıfat Efendi de olmak üzere birçok araştırmacının anlayamadığı bir dönem olduğunu zikreder. Sadık Vicdânî, ilk dönemi dediği saf Bektaşîliğin ikinci dönemiyle Şîî-Kızılbaş bir tesirle ve son dönemde de Hurufilerle tamamen bozulduğunu ifade ettikten sonra, bu haliyle Bektaşîliğin ve tekkelerinin devlete bir yük ve tehlike olduğunu zikretmesi ve tamamen kapatılmasının son derece yerinde bir karar olduğunu savunur. Hurufileri eleştirmesine rağmen, Hurufî şairlerin şiirlerini beğendiği (Vicdânî, 2016: 24; Karahüseyin, 2017: 46) de anlaşılmaktadır. Ayrıca Sadık Vicdânî'ye göre, Bektaşîlik Balım Sultan'ın tarikatin başına geçmesi ve sistematığı yerleşmesinden sonra bozulmaya başlamıştır. Balım Sultan'ın Hurufiliğin önemli terimleri olan İstiva⁶, Seb'ul Mesânî⁷, Muhkemât⁸, zât ve sıfatların aynı olması gibi konularda bilgisi olduğu ve şiirlerinde kullandığı anlaşılmaktadır (Ergun, 1994: 133; Ballı, 2013: 208).

Sadık Vicdânî, Balım Sultan'ın Hurufî olduğunu söylemez ancak Hurufîliğe olan ilgisinin ve bilgisinin zamanla Bektaşîliğin ritüellerinde eritildiğini (Vicdânî, 2016: 182-184) ifade eder. Bu duruma destek mahiyetinde Yaşar Nuri Öztürk'ün çalışmasından örnekler verilebilir. Öztürk'e göre, Bektaşîliği bozan ilk kişi, Balım Sultan'dır. O Hurufî öğeleri kendisinde eritmiş ve Hristiyan kültürden aldığı teslis inancını da "*Hak-Muhammed-Ali*" üçlemesiyle tarikat erkânına sokmuştur. Ayrıca mücerretlik fikrinin de fikir babası olduğunu iddia etmiştir. Öztürk'ün bu hicvedici yorumlarından Ahmed Rıfkı'da nasibini almış ve Hurufîliğin tetkikini ve Bektaşîliğin ayrımını iyi yapamamakla (Öztürk, 1990: 158-159/170-179) eleştirilmiştir. Bu durumdan etkilenen Hasluck'ın söylediğine göre, Hacı Bektaş'ın öğretileri etrafında değil, Fazlullah'ın öğretileri etrafında toplanan ve örgütlenen yapının Bektaşîlik adını uydurmadan aldığını (Öztürk, 1990: 159) ifade edebilmiştir. Özellikle XIX. yüzyılın önemli eserleri bu konu etrafında toplanmaktadır. Bunlar arasında Mehmed Ali Hilmi Dede-Baba'nın Harputlu İshak Efendi'ye yazdığı *Kaşifü'l Esrâr Reddiyesi* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Bu eserde, Bektaşîliğin Hurufîlikten ayrı olduğunu ve aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığını vurgular. Yazar, bazı Bektaşîlerin Hurufîliğe meyletmesinin Bektaşîliğin Hurufîliği anlamına gelmeyeceğini zikreder. Müellif ayrıca Ahmed Rıfat gibi, Bektaşîliğin sünîliği üzerinde durmaktadır (Yüksel, 2003: 48-53).

Bazı Bektaşîlerin şiirlerinde Hurufî öğelerini kullandığını görmekteyiz. Örneğin Balım Sultan, Otman Baba, Yemînî, Akyazılı, Muhyiddin Abdal, Yusuf Sîneçak'ın kardeşi Yenicevardarlı Hayretî, Ruh-i Bağdadî, Müverrih Ali, Neyzen Tevfik, İstiva, Seb'ul Mesânî, Muhkemât gibi Hurufî terimlerini kullanmışlardır. Ancak bu onların sistematik olarak Hurufîliği anlamına gelmesi için yeterli değildir. Teolojik açıdan sistemli bir etkileşim örneği aramak yerinde olacaktır. Çünkü bu duruma benzer yaklaşımları Mevlevîlerden, Kalerîlerden, Nakşîbendîlerden, Hamzavîlerden ve Noktavîler (Usluer, 2009, 178; Ballı, 2013: 213-215) vb. gruplardan da örnek olarak verebiliriz.

Çağdaş araştırmacılar da konu hakkında görüş bildirmişlerdir. Ocak'ın, Hurufîliğin Bektaşîlikle olan ilişkisine bakışından da bahsedecek olursak, kendisi Bektaşîliğin doktrin yönünü incelerken Hurufî ve Şîî tesirler öncesi dönem ve sonraki dönem diye ikiye ayırır. Bu iki dönem arasındaki çizginin de çok keskin olmadığını düşünür. Ona göre, Balım Sultan'la başlayan Hurufî

ve Şif tesirler birden bire etkisini göstermemiş, zaten üç grubunda yapısındaki ortak özellikleri sayesinde zamanla etkileşim olmuştur (Ocak, 1992: 374-375).

Çağdaş Hurufilik araştırmacılarının önde gelen isimlerinden olan Usluer'e göre de, Hurufilik Anadolu'da en fazla Bektaşilik üzerinde etkisini göstermiştir. Bu etkinin başlangıcı olarak, XV. yüzyılda Anadolu'ya yayılmaya başlayan Fazlullah'ın talebeleri işaret edilmiştir. Bu yayılma tarikatın akidelerine kadar nüfuz etmiş, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Hurufilik, Bektaşiliğin aslı inançlarından birisi haline gelmiştir (Usluer, 2009: 178).

Mélikoff, tam bu noktaya işaret ederek Hurufilikle Bektaşiliğin ayrılmaz bir bütün olduğunu ve aralarının keskin bir hatla çizilemeyeceğini ifade etmektedir (Mélikoff, 1994: 188). Mélikoff'la aynı görüşü benimseyen Köprülü de, Türkiye'de Hurufilikle Bektaşiliğin ayrılmaz bir bağ ile birbirlerine bağlı olduğunu iddia eder (Köprülü, 1991: 112).

Usluer ayrıca, Bektaşiliğin çok geniş bir coğrafyaya yayıldığını zikrettikten sonra Hurufiliğin Bektaşiliğe her yerde aynı oranda tesir etmediğini de ifade eder. Ona göre, Balkanlar'daki Bektaşiler Hurufilikten daha fazla etkilenmişlerdir. Hatta Arnavutluk'taki bazı Bektaşiler, Hacı Bektâş-ı Velî'yi Fazlullah'ın müridi olarak bilmişler ve öyle görmüşlerdir (Usluer, 2009: 181).

Ballı da, Hurufiliğin Bektaşilikteki etkisinin en önemli ayaklarından biri olan Vahdet-i Vücûd düşüncesinin yansımalarını ve Fazlullah'ın zihin dünyasının izini Alevî-Bektaşilerin eserlerinde aramanın doğru olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hem Usluer hem Ballı bu etkileşimin yüzyıllara bölünmüş ve Bektaşiliği üzerinde ittifak edilmiş ve eserleri üzerinde derinleşilebilecek bilgi ortamında ciddi bir müstakil çalışmaya konu olması gerektiği fikrindedir.

Alevî-Bektaşilik üzerinde Hurufî etkinin varlığına yönelik bu iddialar ve mülahazaları klasik metinler üzerinde tetkik etmek bizim defaatle vurguladığımız husustur. Bu iddialardan da anlaşılacağı üzere Hurufiler kimi zaman din-içi, kimi zaman da din-dışı öteki olarak görülmüş, gösterilmiştir. Hurufilerin bu tarz bir kategorizasyonu hak edip etmedikleri ayrı bir sorunken; zannımızca yöneltilen ithamların Hurufilerin ve özellikle Fazlullah'ın sistematığının yeterince anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zikrettiğimiz üzere İslâm dininin kurucu metni Kur'an'dır. Bu metni sünnet tecrübesiyle bize örnekleyip gerekli izâhâtı yapan Hz. Muhammed'dir. Fazlullah-ı Hurufî'nin

tevhid inancı noktasında ele alındığında, Hurufiliğin diğer din-içi gösterilen birçok mezhep ve fırkadan bir farkı yoktur. Cavidân-nâme'ye bakıldığında bu durum çok net bir şekilde anlaşılacaktır ki; Hurufiler Allah inancını Kur'ân'ın tevhid mesajı eksenli değerlendirmişlerdir (Fazlullah, 2012: 124-136-141-204-230-236-240-241-257). Fazlullah'ın Cavidân-nâme'si merkeze alınarak yorumlamak gerekirse Hurufilerin Hz. Muhammed'i de son peygamber olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Burada hemen zikretmek gerekir ki; Hurufî sistematüğinde kelime-i ilâhînin Farsça'daki 32 harf üzerine oturtulması, Hz. Peygamber'in Arap olmasından kaynaklanan 28 harfi kullanması ve ümmîliği gibi hususlar Fazlullah'ı sanki Hz. Peygamber'i açıklayan, tamamlayan bir mütemmim nebî olarak kabul etme algısı ortaya çıkarmış görünmektedir. Bu durumun metinlerden anlaşıldığını ifade edebiliriz (Fazlullah, 2012: 208-225-436). Ancak, Hurufî terminolojisi ve felsefesi anlaşılmağın yüzeyel çıkarımlarda bulunmak hem yanıltıcı olacak hem de kuşatıcılıktan uzak kalacaktır. Aynı durumu Hurufiliğin ana kaynağı mesabesindeki Cavidân-nâme'nin ahiretle alakalı anlatılarından da örnekleyebiliriz. Ahiret konusu ve alt başlıklarında Hurufî düşüncenin temel bir problemi olmadığı ama diğer mezhep ve fırkaların üzerinde ihtilaf ettiği cennet-cehennem, ru'yetullah, kıyamet, saat, haşr, mizan vb. konularda kendi sistematüğü içinde cevaplar sunduğu anlaşılmaktadır (Fazlullah, 2012: 161-163-197-258-266-267-268-272-273-316). Özellikle bu üç hususun Hurufî felsefesindeki yeri son derece önemlidir. Bunlara ilaveten Hurufiliğin beklenen Mehdî ve Mesih olarak Fazlullah'ı düşünmesi, Allah'ın Hz. Âdem'de veya âdemoğlundaki zuhûr/tecellî etmesi gibi hususlar ana konuların alt başlıkları olarak değerlendirildiğinden, farklı yorumlara açık ayet ve hadislerle delillendirildiği görülmektedir. Müteşâbih⁹, müphem¹⁰ vb. ifadelerden hareketle imana tekâbül eden konular açıklanamadığından farklı düşünceler de tolere edilmiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Allah'a inandığını ve ona ortak koşmadığını söyleyen, Hz. Muhammed'in onun son elçisi olduğu fikrini benimseyen ve öldükten sonra yeniden dirilmeye ve hesap gününe inandığını açıklayan her insan/zümre Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Hurufiliği din-dışı görmek aşırı bir yorum olacağı gibi bazı tafsilatlı konularda bu durumu çağrıştıracak söylemlerin olmadığını ikrar etmek de mümkün görünmemektedir. Altını ısrarla çizdiğimiz bir husus var ki, Hurufiler kurucu metinlerinden hareketle rahatlıkla söylenebilir ki, kendilerini İslâm'ın en otantik yorumu, sevâd-ı âzâm¹¹ ve fırka-i nâciye olarak görmektedirler (Fazlullah, 2012: 120-400-436). Bu da demek oluyor ki, bu zümre

hakkındaki savların öncelikle Hurufî literatürden doğrulanmadıkça öznel/subjektif yorumlar olacaktır. İslâm Mezhepleri uzmanları; metodolojisi gereği, mezhepleri öncelikle kendi kaynaklarından ve nötr bir tutumla ele alıp inceler. Adaletle yaklaşma neticesinde ortaya çıkan verilerin ciddi analizlere ihtiyacı vardır. Bizde bu bağlamda Hurufîliği muhaliflerinin ağır ithamları karşısında savunma refleksi gütmeksizin, özgün kimliklerini ortaya koymaya gayret gösterdik. Buradan itibaren klasikler hakkında kısa bir değerlendirmeye birlikte Şeyh Safî Buyruğundan örnekler vererek çalışmamızı tamamlamayı düşünüyoruz.

6. Alevî-Bektaşî Klasikleri

Alevî-Bektaşîlik hakkında en temel bilgilere ulaştığımız kaynaklar arasında sözlü kültürün yanı sıra Alevî-Bektaşî Klasikleri de zikredilmektedir (Yıldız, 2004: 325-359). Özellikle ilk elden bilgilere ulaşma değeri açısından alanında uzman araştırmacılar tarafından neşredilmiş klasikler, din ve kültür tarihimiz açısından da son derece önemlidir. Bektaşîlerin ve Anadolu Alevîlerinin de ilgisini çeken ve öncül kaynaklar mesabesinde görülüp dedelerin ve taliplerin başvurdukları eserler olarak kullanılması ayrıca önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, 31 Ekim-2 Kasım 2003 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen I. Dinî Yayınlar Kongresinin sonuç bildirgesinde ifade edildiği üzere, “toplum katmanları arasında birbirini anlama sorununun giderilebilmesi, barış ve kaynaşmanın, milli birlik ve bütünlüğün sağlanması, doğru ve bilimsel bilgiyle bu konudaki bilgi boşluğunun doldurulması ve küreselleşen dünyada birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi amacıyla Alevî-Bektaşî Klasiklerinin topluma kazandırılmasını” kendine vazife edindi. Söz konusu kongreden sonra dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan Prof. Dr. Ali Bardakoğlu başkanlığında alanında uzman akademisyenler ve bir grup inanç önderinin katıldığı bir toplantıda bu konu tartışmaya açılmış ve Alevî-Bektaşî toplumunun doğru tanıtılması ve bilgi açısından ilk el kaynaklardan beslenilmesi konusunda yoğun bir çaba sarfedilmiştir. Ortaya konulan külliyatın Alevî-Bektaşîliğinin klasikleri olma/olabilme yeterliliği ve kapsamlılığı bizden önce tartışıldı (Akkuş vd., 2016: 135-141). Çalışmamızda bu tartışmalara değinmeyi amacımızı aşacağı için başka bir zamana bırakıyoruz. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünü Alevî-Bektaşî Klasiklerine ve bu eserlerde Hurufî etkileşimin varlığına ayırmayı amaçladık. Bu eserler taranıp hem Alevî-Bektaşîlik açısından tanıtılıp kritik edilecek hem de Hurufîliğin Alevî-Bektaşîliğinin ilk elden

kaynakları arasında gösterilen bu eserlerde bir etkileşim yapıp yapmadığının tespiti ortaya koyulacaktır. Böylece Hurufiliğin Alevî-Bektaşilikte ilk elden kaynaklar arasında ne kadar bilinip bilinmediği, etkisinin olup olmadığı varsa şayet bu etkileşimin çerçevesi de çizilerek Alevî-Bektaşilikte Hurufî etki adı altında yapılacak yeni çalışmalara ve tetkiklere ışık tutması sağlanacaktır.¹² Biz de Alevî-Bektaşî Klasiklerini çalışmamızın kapsamını da göz önünde bulundurarak Şeyh Safî Buyruğu özelinde değerlendirmeye tâbi tutacağız.

6.1.Şeyh Safî Buyruğu ve Hurufî Etki Açısından Tahlili

Şeyh Safî Buyruğu, özellikle Anadolu Alevîleri'nin inanç ve ahlâk değerleri açısından son derece önemlidir. İncelediğimiz eser, Şeyh Safî buyruklarından da istifade edilen ama asıl nüshası Gölpinarlı 198 diye de bilinen *Kitâb-ı Menâkıb-ı Şerîf Kutbu'l Arifîn Hazret-i Şeyh Seyyid Safî* adlı esere ait olandır (Şeyh Safî, 2015: 25-26). Transkripsiyon işini Doç. Dr. Doğan Kaplan üstlenmiştir. Bakıldığında genel manada bir âdâb ve erkân kitabıdır, diyebiliriz. Kızılbaşların tarikate dair bilgilerini ihtiva eden eser Alevîlik-Safevîlik ilişkisi açısından da önemli bir değere sahiptir. Eserde, Kızılbaşlık yolunun esasları soru-cevap şeklinde ve didaktik bir tarzla anlatılır (Kaplan, 2005: 237-238). Tarikata giriş erkânı (ikrâr almak), Alevîliğe özgü kavramlar olan musahiplik, üç sünnet yedi farz, on yedi erkân ve tarîk tercümanı gibi hususların açıklamaları yer almaktadır (Şeyh Safî, 2015: 82).

Hurufilik açısından eserimizi incelediğimizde karşımıza bazı sayfalarda Şah Hatayî'ye atfedilen şiirlerden birkaç beyitte ilgi çekici noktalar bulunmaktadır. Örnek verecek olursak:

*Diyeyim fazl-ı hakkı dinle ey cân
Kulak tutar bu nutka ehl-i irfân
Kapudan dibe varınca karındaş
Gerek kim görüne on iki erkân* (Şeyh Safî, 2015: 296).

Bu dörtlüğün ilk mısraında yer alan “*fazl-ı hakk*” tabiri, Fazlullah'ın taraftarları ve halifelerinin Fazlullah'ı tanımlamak için kullandıkları kavramlardan birisidir. Bu kullanım aynı zamanda Allah'ın sıfatları anlamında da kullanılmış olabilir. Biliyoruz ki; Hurufiler Allah'ın isim ve sıfatlarını sıkça zikrederler. “Fazl” ve “Hakk” gibi ve buna benzer isim ve nitelemeler aynı zamanda Hurufiliğin kurucusu olarak kabul edilen Fazlullah-ı Hurufî'ye de işaret etmiş böylelikle de Fazlullah Allah'ın kendisinde zuhur ettiği insan-ı

kâmil olmuştur. Bu durumda söylenmesi gereken bu tarz örneklerin sayısının bir hayli fazla olduğu ve her “Fazl” diye başlayan nitelemelerin ve terkiple-
rin¹³ Fazlullah-ı Hurufî’ye telmih olmadığı ve bu ifadelerden hemen Hurufilik çağrışımı-etkileşimi sonucuna ulaşılamayacağıdır. Aslında şiirin diğer kıtala-
rında tarikatın on iki erkânı hakkında bilgi verilirken, böyle bir başlangıç Hu-
rufî etkileşimin olduğu kanısını uyandırabilir. Yine eserin muhtelif yerlerinde Hatayî’ye izafeten *istivâ* hattının tâc simgesinde betimlendiği de görülmek-
tedir. Bu tarz yaklaşımların eserin geneli içerisinde ne anlam ifade ettiğini göz önünde bulundurmamak zorundayız. Ancak o zaman daha sağlıklı bir sonuca ulaşılabilir.

Eserin başka bölümlerinden şöyle örnekler verebiliriz: “...Her şey-
den münezzeh olan Yüce Allah, Hz. Âdem’in kalıbını kudret eliyle düzeltip
meleklerle “Secde edin!” diye emrettiğinde artık emrin kendisi Hak olmuş-
tur. Çünkü o zaman her şeyden münezzeh Yüce Allah kendini Hz. Âdem’in
kalıbında sakladı, dolayısıyla melekler bizzat O’na secde etmiş oldular...”(-
Şeyh Safî, 2015: 60-61). Burada verdiğimiz örnekte Allah’ın Hz. Âdem ile
arasındaki bağın, Allah’ın Hz. Âdem’de zuhûr etmesi şeklinde ele alındığı
anlaşılmaktadır. Buna Vahdet-i Vücûd anlayışının tipik bir yansıması olarak
bakabiliriz. Fazlullah’ta vahdet fikrini somutlaştırmadan izah etmeye çalışır.
Ancak o bunu yaparken harfleri kullandığı için panteizme kayıyormuş gibi
de görünür. Hurufiliğe göre özellikle Fazlullah, Allah’ın kendisini insanlar ve
canlılar üzerinde göstermeyi yeğlediğini vurgular. Bunu yaparken de devamlı
surette *kelime-i ilâhî* kavramı ile açıklamaya çalışır. Fazlullah Câvidân-nâ-
me’de konuyu geniş bir biçimde açıklamaktadır (Fazlullah, 2012: 58-66). Do-
layısıyla burada zikredilen Hz. Âdem’in varlığını Fazlullah’ta kabul eder. Al-
lah’ın secde edilmeye layık gördüğü Hz. Âdem’i de zikreder (Fazlullah, 2012;
152-157). Ancak o bu durumun en nihayetinde kendinde zuhur eden vahdet
fikrine götürmeyi amaçlar.¹⁴ Hurufiliğe göre buradaki veri eksik yorumlanmış
olmalıdır ki kanaatimizce burada Hurufiliğin vahdet merkezli bir etkileşimine
tam manasıyla örnek verilememektedir.

Eserin bir başka bölümünde Peygamberin nasihatları altında bazı veri-
ler bulunmaktadır: “... “Benden sonra ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak,
tamamı cehennemlik olup sadece bir tanesi ehl-i cennet olacaktır.” Sahabe
dediler: “Yâ Muhammed! Cennet ehli olacak fırka kimdir?” Hz. Peygamber
buyurdu: “O, kurtuluşa eren firkadır (fırka-i nâciye), bu yola duacıdır, benim

evladıma tabi olanlar, tarikat içinde evliya topluluğuyla beni isteyip bulanlardır...” (Şeyh Safî, 2015: 179-181). İncelemek için seçtiğimiz örneğimizden anlaşılacağı üzere 73 fırka (iftirâk) hadisi diye bilinen rivâyetin burada bahis konusu olduğu ve bu çerçevede kurtuluşa eren firkanın adının verilmediği görülmektedir. Bu firkanın özellikleri anlatılmakta ama adı verilmemektedir. Hurufilere göre kurtuluşa eren fırka, kendileridir. Çünkü onlar Kurân’ın sırrına vâkıf olmuş ve birçok özelliği sayesinde Fazlullah’a tâbî oldukları için kurtulacaklardır. Aynı zamanda Hurufiler başta Fazlullah olmak üzere *sevâ-dü’l-âzam* olduklarını da iddia etmektedirler (Fazlullah, 2012: 120-124). Eserin ilgili bölümünde Kaplan, 73 fırka (iftirâk) hadisi diye de bilinen rivayetin özlü bir tahlilini yapmaktadır.¹⁵ Biz de bu özlü tahlile katıldığımızı bildirmekle beraber Hurufilerin açık bir şekilde *fırka-i nâciye* anlayışlarının bu metne etki etmediğini görmekteyiz. Dolayısıyla bizim için önemli bir örneğin bu eserde etkileşim dışı olduğu anlaşılmaktadır. Örnekte sistematik bir Hurufî vurgusunun olmadığı âşikardır.

Hurufilerin hakikatin bilgisinin kendilerinde olduğu fikri de önemlidir. Fazlullah Farsçadaki 32 harfle konuşmuştur. Dolayısıyla 32 kelime-i ilâhînin sırrına en iyi Fazlullah vakıf olmuş demektir. Böylelikle hakikatin yani zâhirin batinındaki gerçeğe de ulaşmış olmaktadır. Bu da eser içerisinde titizlikle aradığımız hususlardan olmasına rağmen Fazlullah’ın dolaylı ve dolaysız olarak hakikate ulaştığına telmihen bir veri bulamadığımızı söyleyebiliriz (Fazlullah, 2012: 37-39-99-115-245-251 vd.). Eserin bir başka bölümünden örnekler verelim:

Mehdî-i sâhib-i zamânsın Hâdî-i ins u melek

Hatm-i cümle evliyâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh

Nâm ile el-Hâs behrâm Ya Muhammed Mehdî sen

Hiç fark-ı âl-i abâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh. (Şeyh Safî, 2015: 217)

Bu dörtlükteki verilerden anlaşıldığı üzere, beklenen mehdînin Muhammed Mehdî olduğu zikredilmektedir. Hurufilere göre ise, hem beklenen mehdî hem de sâhib-i zamân Fazlullah’tan (Fazlullah, 2012: 423-484-490) başkası değildir. Sistematik Hurufî etkiye önemli bir dayanak oluşturabilecek bu veri anlaşıldığı üzere Hurufîlik etkisi altında olmaksızın kullanılmıştır. Durum böyleyken buna benzer bazı örneklerde de Hurufîliğin açık bir şekilde vurgulandığı bir etkileşime rastlayamamaktayız.

Halifelik ve onun yedi özelliği hakkında tavsiye görüşlerin yer aldığı bir bölümden bazı örnekleri sunmak istiyoruz. “Şimdi biline ki, dünyadaki ilk halife Hz. Âdem’dir. Hakkında Hâk Teâlâ Hazretleri şöyle buyurmuştur: “Hatırla ki Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’¹⁶ dedi. Yani Yüce Allah Hz. Âdem’in yeryüzünün halifesi olacağını bildirdi. Böyle olunca Hz. Âdem ilk halife, ikinci halife ise Hâtemdir (son peygamber Hz. Muhammed)...Âhir zaman peygamberi, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) dünyaya gelince bütün peygamberlerin hükmü nâsih, âyinleri mensuh oldu yani hükümleri sona erdi. Ay, gün, yıldızlar, geceler ve gündüzler hâsılı dünyada insan, cin, hayvan, kuş her ne var ise bütün bir âlem onun emrine verildi...İnsanları yirmi üç yıl şeriate davet etti, otuz üç bin sahâbe topladı. Sonuçta o da dünyadan gitti, Hazreti Hakk’a kavuştu. Ondan sonra yerine geçen kâim-makamı halifedir. Hz. Rasul’ün kâim-makamı ve hem vasisi Hz. İmam Ali b. Ebî Talip ve ondan sonra da on bir evladı aynı şekilde halifedirler ve onların nesli dahi halifedir. Onların vekil tayin edip eyaletlere gönderdikleri de halifedir...” (Şeyh Safî, 2015: 141-143-145). Bu örneklerden öne çıkan bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. Daha öncede zikrettiğimiz üzere Fazlullah, Hz. Âdem ile Hz. Muhammed’i insan-ı kâmil olarak kabul eder. Ona göre son peygamber şüphesiz ki Hz. Muhammed’dir. Ancak o ümmîdir, Arap harflerinin sırrına vakıf değildir, üstelik Fars alfabesindeki fazladan 4 harfi ve dolayısıyla 32 kelime-i ilâhîyi bilmemektedir. Bu durumda onun diğer peygamberlerin hükmünü nesh etmesiyle getirdiği son ilâhî düzeni Fazlullah güzel bir şekilde açıklamaktadır. Bu durumda Hz. Muhammed’den sonra gelen halifelerden Hz. Ali öne çıkmaktadır. Hz. Ali, Fazlullah’a göre Hz. Âdem ve Hz. Muhammed gibi kâmil bir insandır. Hz. Muhammed’in hem akrabası hem de damadıdır ve kanını taşımaktadır. Bu durum onu diğer insanlardan ayırmaktadır. Fazlullah’a göre Hz. Ali kendisi gibi *sâhib-i te’vil*¹⁷ dir. Çünkü o ilmin şehri olan Hz. Muhammed’in; “*ilmin kapısı Hz. Ali’dir*” sözüne mazhar olmuştur. Yine o, Hurufî felsefesine göre bir devrin başlatıcısı ve sâhibidir. *Devir Nazariyesi*¹⁸ Hurufiliğin üzerinde durduğu konulardan biridir. Hurufiliğe göre, İsmâîliliğin vurguladığı ilk altı devri birleştirilmiş, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar ki olan döneme *nübüvvet devri* denmiştir. Devir Nazariyesinin klasik İsmâîlî düşüncedeki karşılığında Hz. Ali altıncı devre vasî olmuştur. Ondan sonra gelen imamların altısı da sâmittir. Bu durumda kendi kendilerine bir devir oluşturamazlar. Hurufî düşüncesine göre de Hz. Ali ile *imâmet devri* başlamış ve on birinci imama kadar devam

etmiştir. Devir düşüncesini İsmâîlî gelenekten farklı olarak değerlendirdikleri göze çarpmaktadır. Hasan el-Askerî’den itibaren *gaybet devri* başlamış ve son imam olan Mehdî’nin gelmesiyle *ulûhiyyet devri* başlamıştır. Hurufî düşünce son gelen imam Mehdî’yi Fazlullah olarak kabul etmiştir (Gölpınarlı, 1973: 20-84; Ballı, 2013: 133-134). Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde bu örneklerde zikredilen konular Hurufî düşüncesiyle bazı noktalardan paralellikler içerse de Hurufîlerin üstünde durduğu Mehdî fikri, Devir Nazariyesi vb. özellikler bu ve buna benzer örneklerde mevzu bahis edilmemiştir. Hurufîlikte beklenen Mehdî-Mesih Fazlullah’tır. Bu net olarak öne sürülmesine rağmen herhangi bir şekilde bu durum örneklenmemiştir.

Eserin genel manada taranması sonucu baskın veya hissedilir bir Hurufî etki göze çarpmamaktadır. Ancak eserin Hurufîlikten bîhaber yazıldığını da iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu görüşümüze bir açıklama sadedinde, Kaplan’ın bir başka eserinde yer verdiği izahatı paylaşmakta fayda görüyoruz: “Buyruklarda Hurufîlik izlerine rastlanmaktadır. Özellikle insan bedeni ile ilgili Hurufîliğin yaptığı soyutlamalara Buyruklarda rastlanmaktadır. Risale-i Şeyh Safî, Hurufîliğin izlerinin en açık görüldüğü yazmadır. Diğer yazmaların aksine dört kapının yedişer makamı olduğu söylenerek toplamda yirmi sekiz makam olduğu ifade edilmiştir. Yirmi sekiz makamın gerekçesi de Kur’an harflerinin yirmi sekiz olması, Allah’ın gökleri ve yeri yedişer kat yaratması vb. Hurufî düşüncelerle paralel bir anlatım yapılmıştır” (Kaplan, 2010: 136-137). Bu açıklamalarından sonra Kaplan bir de dipnot düşmüştür; “Risale-i Şeyh Safî, adlı yazmanın tanıtımının yapıldığı kaynaklar bölümünde de ifade edildiği üzere bu yazma mecmuanın içerisinde yer alan bir risale de Sahibu’l Hurûf Dervîş Hüseyinî adını taşımaktadır ki “sahibu’l huruf” ifadesi açık bir Hurufîlik belirtisidir.” (Kaplan, 2010: 136-137). Buraya kadar zikrettiğimiz en önemli husus Hurufîliğin sadece sayılar ve harfler üzerine kurulan kombinasyonlarla açıklanamayacağıdır. Dahası bu tarz tanımlamaların bazı yönleriyle eksik kalacağıdır. En azından Hurufî etkinin tam ve sistematik anlamda kendini sadece bu şekilde gösteremeyeceğidir. Teolojik nazariyeleri olmayan/zayıf olan bu tarz çıkarımlardan Hurufî bir etkileşim anlaşılabilir. Biz de bu hususta Kaplan’a katılmaktayız, ancak, Hurufîliğin sistematığı ve alâmet-i fârikaları yansımamış bir zümreye, şahsa, esere veya fikre Hurufî etkinin altındadır diyebilmek için teolojik analizlere öncelik vermeliyiz. Hemen zikretmek gerekir ki; Hurufîliğin vahdet anlayışı da oldukça karmaşık ve kendine has bir yapıdadır. Bunu bile çözümlmek için Hurufî metinlerine ve

terminolojiye son derece hâkimiyet gerekmektedir. Sanatsal ve edebî etkileşim daha olası görüldüğü için bazı yönler Hurufiliği akla getirecektir.

7.Sonuç

Buraya kadar zikrettiğimiz hususları toparlayacak olursak Hurufiliğin Alevî-Bektaşîliği etkilediği savlarının etkileşimin farklı parametrelerle açıklanmasına izaha ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Burada denemeye çalıştığımız, eleştiri ve katkılara açık olan yöntemimize göre, öncelikle Hurufiliğin teolojik nazariyesi etkileşimin arandığı ilk ve en önemli ölçü olmalıdır. Hatta bu açıdan bir etkileşim yoksa orada Hurufiliğin sistemli bir etkisinden söz edilmemelidir. Buna ilaveten oldukça karmaşık bir husus olan vahdet fikrini de Huruffilerin dünyasından anlamak ve anlamlandırmak son derece önemlidir. Daha önce zikrettiğimiz üzere bizce Hurufiliğin vahdet fikriyle Vahdet-i Vücûd'un Hurufiliğe yansımaları karıştırılmaktadır. Bu durumun yeterince aydınlatılmadığını hemen zikredelim. Ayrıca bu duruma ilaveten Hurufî metinlerinin dilini ve kavram dünyasını da anlama güçlüğü olduğundan aceleci ve kestirme çıkarımlar çoğu zaman yanlış sonuçlar doğurabilir. Edebî etkileşimin bizim açımızdan oldukça fazla vurgulandığını da belirtmek gerekir. Hurufiliğin belki de anlaşılması en kolay etkileşimli yönünü teşkil etmektedir. Ancak burada da dikkat edilmesi gereken bir husus öne çıkar ki; Huruffiler inançlarına yönelik söylemlerini son derece edebî ifadelerle yansıtmışlardır. Dolayısıyla bir Hurufî metnine bakarken anlatılmak istenen mesajın ciddi bir kelâmî-îtikâdî konu olması ihtimali edebî sanatların gölgesinde bırakılmadan fark edilebilmelidir.

Buraya kadar ki eleştiriye açık yöntemsel öneri ve denemelerimizin sonucunda Şeyh Safî Buyruğunda Hurufilik açısından sistematik (tam) etki göremediğimizi zikredebiliriz. Vahdet merkezli Hurufî anlayış henüz Vahdet-i Vücûd fikrinden net bir şekilde ayrıştırılmadığından karışıklık söz konusu olacağı için mevcut göze çarpan durumlardan Hurufî etki manasını çıkarmaktan şimdilik imtinâ ediyoruz. Edebî etkileşime dâir sadece birkaç örneğe rastlayabildiğimiz eserde bir miktar Hurufî sanatsal etkiden söz edilebilir. Daha önce de vurguladığımız gibi bu eser Hurufilikten tamamen habersiz yazılmış gibi durmamaktadır. Bu durumda çıkarılabilecek sonuç eserin yaygın olduğu Alevî-Bektaşî çevrelerinde Hurufî etkiden söz ediliyorsa da bu etkileşime bu eserin ciddi bir katkısı olmadığıdır. Yani edebiyat üzerinden sosyal tabana yayılması beklenen bir etkileşimden, bu eser örneğinde bahsedilemez. Bu

duruma Alevî-Bektaşî Klasikleri içinden bir etkileşim örneği sunmak gerekirse yine klasikler arasında sayılan Vîrânî Baba'nın *İlm-i Câvidân/Fakrnâme*'si zikredilebilir.¹⁹ Bütün klasiklerin taranması ve uyguladığımız ölçüğün geliştirilmesiyle bundan sonraki Hurufilik çalışmalarında veya Hurufiliğin etkileşim içinde olduğu yapıları da takip etmek önemli sonuçlar verecektir. Hurufiliğin özgün ve eklektik yönleri iyi ayrıştırılmalı vermek istediği mesajın amelî yönlerine de mutlaka vurgu yapılmalıdır.

Bu çalışmalar esnasında gözümüze çarpan son bir husus olarak; Hurufiliğin ahlâk anlayışının önemli boyutları olduğunun sezilmesi ve bu durumun Fazlullah'ın *Cavidân-nâme*'si başta olmak üzere takipçileri ve onların eserlerinden de izinin sürülebilmesidir. Şayet Hurufiliğin ahlâk nazariyesi net bir şekilde ortaya koyulduğunda Alevî-Bektaşî toplum hayatına ne türden katkıları ve etkileri olduğu hususu da belirginleşecektir (Şahin, 2011: 263-284; Atalan, 2017: 36-53).²⁰ Hurufiliğin sadece kelâmî (teolojik) yönünden ziyâde ahlâkî yönünün de irdelenmesi, varsa olası etkileşimlerin de ortaya çıkarılmasını bundan sonra yapılacak çalışmalar için önermekte ve önemsemekteyiz.

Sonnotlar

- 1 Konuyla ilgili ciddi ve kapsamlı çalışmaları olan Hasan Hüseyin Ballı'yla yaptığımız görüşmelerde, Hurufiliğin özellikle doğu-batı diye ayrıldığını varsayarsak, İran'ın doğusuna doğru oluşan yayılmalar hakkında ve buralardaki uzantılar/etkiler bağlamında yapılmış çalışmaların olmaması göze çarpmaktadır. Bu eksiklik Hurufiliğin özellikle de Hindistan bölgesindeki mezhep/akım/cemaat/tarikat vb. yapılanmalarda ne denli varlığını sürdürdüğü sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Ballı'ya göre bu konu başlı başına bir çalışmanın muhtevasını oluşturacağından özellikle de batı Hurufiliği diye bir adlandırmayı varsayarsak; Hurufiliğin Anadolu, Balkanlar ve Hindistan bölgesinde ayrı ayrı etkileri olmuş olması gerçeğini anımsatmaktadır. Yine Ballı'ya göre özellikle Hurufiliğin Anadolu ve Balkanlardaki yayılımının serencamı ile İran'ın doğusu ve Hindistan bölgesindeki yayılımı ortaya net olarak koyulduğunda Hurufiliğin zannedilenden daha ciddi etkileri ortaya çıkarılabilecek ve İslâm düşüncesindeki Hurufilik tezleri bir kere daha gözden geçirilmek zorunda kalacaktır.
- 2 Konunun kapsamı bizim tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu konu üzerinde durmaya gayret gösterdiğimiz ilgili çalışmamıza bakılabilir. Konu hakkında daha fazla bilgi için; (Karahüseyin, 2017).
- 3 Bu konuda Ballı ile yaptığımız mülakât neticesinde bize, Hurufiliğin Bektaşîliğe kattığı en belirgin rengin Vahdet-i Vücd anlayışı olduğunu vurguladı. Burada Ballı'nın dikkat çektiği nokta; Hurufiliğin vahdet fikrini doğru kavramak ve Bektaşîliğin bu husustaki somut yaklaşımlarının iyi analiz edilmesidir. Bizde bu hususun dikkate alınmasını önemsemekteyiz.
- 4 Şiî İsmâîlilerden doğan aşırı fikirleriyle bilinen bir fırkadır. Daha ziyade Hamdân b. Karmât (ö. 293/296) adında bir adama nispet edilirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Meşkûr, 2011: 279-281; Öz, 2012: 277-280).
- 5 *İbâha* kelimesi, *bvh* kökünden türemiştir. "Açığa vurmak, belirginleştirmek, serbest bırakmak, meşru saymak" gibi anlamlara gelmektedir. Kelâm, İslâm Mezhepleri tarihi ve Fıkıh alanında sıkça kullanılan bu isim ilke ve görüşleri noktasında bir mezhep, grup vb. olmayan, dinin emirlerine, yasaklarına, ahlâkî düzenlemelerine karşı çıkan fırkalar için kullanılan isimler arasındadır (Onat, 1999: 252-254).

- 6 *İstivâ*, doğru düzgün olmak manasındadır. Kavram Kur'ân'da da zikredilmekte ve Hurufiler bu kavramı, bir bütünü iki simetrik parçaya bölen çizgi anlamında *hatt-ı istivâ* şeklinde kullanmaktadırlar.
- 7 Naslarda Kur'ân ve Fatiha sûresi için özel olarak kullanılan bir tektiptir.
- 8 Genel itibarıyla Kur'ân'da yer alan hükmü ve mesajı açık ve sağlamlaşmış ayetlerin tanımlanmasında kullanılmaktadır.
- 9 Sözlükte "Benzeşme" anlamına gelmektedir. Kur'ân terminolojisinde "birden fazla mânaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafız, ifade" şeklinde kullanılmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. (Topaloğlu-Çelebi, 2017: 242).
- 10 Kapalı ifade anlamına gelmekte ve daha ziyade tefsir literatüründe kullanılmaktadır.
- 11 Sözlükte bir ulusa mensup insanların, çoğunluk olarak ikamet ettikleri yere verilen isimdir. Istilahta ise, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet'e verilen isimdir. Bu konuda aynı adla bir kitap te'lif edilmiştir. Mezhepler kendilerini İslâm'ın ana cemaati, büyük cemaati, İslâm cemaati gibi tanımlamalarla sunarlar. Bu refleks hemen her mezhep ve fırka da gördüğümüz ortak bir tutumdur. Bu yönüyle Hurufilerinde kendilerini tanımlarken bu nitelemeyi kullanmaları son derece doğaldır.
- 12 Konu bir tebliğin kapsamını fazlasıyla aşacağından detaylı bilgi almak noktasında Alevî-Bektaşî Klasiklerinin Hurufî etki açısından teker teker tarandığı ilgili çalışmamıza bakılabilir; (Karahüseyn, 2017).
- 13 Fazlullah için kullanılan ve öne sürülen isimlerin, sıfatların birden fazla anlama geldiği hususu önemlidir. İslâm Kelâmı bilim alanının Allah'ı isim ve sıfatlarıyla birlikte ele aldığı, tanıttığı göz önünde bulundurulursa Fazlullah hakkında bu isim ve sıfatlara tekabül eden nitelemelerin yanıltıcı olma olasılığını gözden kaçırmış olabiliriz. Gerek Kur'ân gerekse hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları zikredilmiş ve İslâm Kelâmcıları bunların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda gerekli izâhâtlarda bulunmuşlardır. Örnek verecek olursak; "Fazl-ı bârî, Fazl-ı feyyâz, Fazl-ı hakk, Fazl-ı hüdü, Fazl-ı ilâh, Fazl-ı kadîm, Fazl-ı mutlak, Fazl-ı rabb, Fazl-ı sübhân, Fazl-ı vedûd, Fazl-ı yezdân" vb. nitelemeler öncelikle Hurufîlerin Allah inancını nitelemektedir. Çünkü bizzât "el-Fazl" bile Allah'ın isimlerindedir. Hurufîler bu isme telmihen başka yorumlar getirmiş olabilir ve bunun takibi de yine isim ve sıfatlar konusunda doğru analizlerin yapılmasına ihtiyaç duymaktadır.
- 14 Bu örneklerle özetlediğimiz açıdan bakılacak olursa eserin muhtelif yerlerinde de rastlamaktayız. Bkz. 83, 141, 143, 249, 257, 273. Buradaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sistematik bir Hurufî etkinin varlığını işaret etmek mümkün görünmemektedir.
- 15 Kendisi de bir İslâm Mezhepleri Tarihiçisi olan Kaplan, rivâyete vukûfiyetini göstermektedir. Bu özlü ama kapsayıcı tahlilin okuyucuya ulaştırılmasını önemseydiğimizden burada zikretmeyi uygun görüyoruz. *Fırka-i Nâciye*'nin kelime anlamı *kurtuluşa eren fırka* demektir. Hz. Peygamber'e kadar götürülen bu rivâyet Şîa, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile gibi tüm mezheplerce kabul görmüş ve mezhepler kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduklarını iddia etmekten geri durmamışlardır. Söz gelimi İslâm Mezhepleri içinde akılcı söylemiyle öne çıkan Mu'tezile bile bu bu rivâyetin kendilerini ifade ettiğini açıklamaktan geri durmamışlardır. Bkz. (Kâdî Abdülcebâr, 1986). Bakıldığında Mezheplerin tarih algıları her zaman için sorgulanmaya muhtaçtır. Kendilerini meşruiyetlerini sağlamak ve tabanlarını konsolide etmek için devamlı sûrette ilk dönemle irtibatlandırma gayreti içinde olmuşlardır. Rivâyete dönecek olursak Hz. Peygamber; "Yahudiler yetmiş bir fırkaya, Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerleri cehennemdedir" diye buyurmuş, orada olan sahabe de; "O fırka hangisidir?" diye sorunca Allah Rasûlü; "Benim ve ashabımın üzerinde olduğu yolda olan" diye cevap vermiştir. Bu rivâyetin çeşitli varyantlarıyla birlikte zikredildiği kaynaklardan, bize gelen bilgiler arasında bu kurtuluşa eren grubun "cemaat" olma olasılığı da vardır. Yine yukarıda verilen rivâyetten daha sağlam bir senetle aktarılan ümmetin yetmiş ikisinin cennete gideceğini sadece bir grubun cehennemlik olduğunu söyleyen rivâyet nedense pek itibar görmemiştir. Muhtemel duruma açıklama sadedinde bu meşhur rivâyetin gölgesinde kalan rivâyetin senetleri henüz bilinmediği için geri planda kaldığı zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Şeyh Safî, 2015: 181).
- 16 Bakara, 2/30.
- 17 Rüyaları yorumlayan kimse anlamına gelmektedir. Kavram, rüyaların ta'bir edilmesi hususunda Allah'ın kendisine fazladan yetenekler verdiği kimseler için kullanılır. Fazlullah'ın takipçileri onun hem rüya ta'bir etmedeki isabetleri hem de ayet ve hadisleri yorumlamadaki maharetlerinden dolayı ona *sâhib-i te'vil* demişlerdir.

- 18 İslâm mezhepleri tarihinde özellikle ilk dönem İsmâiliyye'sine göre insanlık tarihi, ayrı ayrı şeriatlar tebliğ eden nâtık (konuşan) nebîlerden sonra bir vasî ve altı sâmit (suskun) imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarşik silsileden teşekkül eder. Bu silsilede nâtık nebîler Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ, Muhammed, Mehdi yahut Kâim'dir. Bu silsile bazan Nûh'la başlatılır, bu durumda altıncı ve yedinci nâtıkın Ali ile Muhammed b. İsmâil el-Mektûm olduğu kabul edilir. Genellikle mehdi veya kâimin, son peygamber Hz. Muhammed'in şeriatını yeni bir devri başlatmak için ortadan kaldıracığı iddia edilen İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık veya oğlu Muhammed olduğu ileri sürülmüş, vasîden sonra gelen yedinci sâmit imamın olağan üstü güçlerinin bulunduğu ve yeni bir devrin başlatıcısı olduğu kabul edilmiştir. Yedi nâtık ile bunların her birinden sonra gelerek düzenli bir alt sistem oluşturan vasî ve imamların oluşturduğu bu yedili silsilenin her bir dönemi için "devrî'l-imâme" tabiri kullanılır. Seb'iyeye de denilen bu anlayışa göre iki nâtık arasındaki her dönem "ed-devrî's-sağır", Âdem ile Kâim arasındaki uzun dönem ise "ed-devrî'l-kebir" veya "devrî's-setr" olarak anılır. Söz konusu devirde ilim şeriatın zâhiriyle örtülmüş olacağından ancak mârifete ehil olan kimseler tarafından bilinebilecektir. Dünyayı ise bu sırada yedi gezegen idare edecektir. Devrî's-setrden önceki zuhur yahut keşif devrinde saf, öz ve gerçek tevhid, burçlar kuşağının on iki meleği tarafından muhafaza edilir. Sonunda kâim (İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık yahut oğlu Muhammed) ortaya çıkacak ve yeni bir keşif devrini başlatacaktır. Fâtımîler Devleti'nin kurulması ve beklenen kâimin Mehdi el-Fâtımî olduğunun kabul edilmesinden sonra İsmâiliyye'deki İsmâil veya oğlu Muhammed'in kâim olarak döneceği şeklindeki inanç terk edilmiş ve artık bu yedili devir anlayışını ifade eden Seb'iyeye ismi de kullanılmamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. (Yurdagür, 1994: 233).
- 19 Klasikler içinde Hurufî etkinin tam/sistematik olarak yansıdığı en önemli eser *İlm-i Cavidân*'dır. Bu eserin Hurufîlik açısından tetkik ve tahlilleri noktasında bilgi almak için bkz. (Atalan, 2010: 223-240; Ballı, 2015: 43-66; Usluer, 2012: 85-114; Karahüseyin, 2017).
- 20 Alevî toplumunun aile ve ahlâk yapısına dair olası yansımaları ve bu yansımaların alanları üzerine oluşturulan değerlendirmelerin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda yapılması gereken şey, Hurufîliğin ahlâk anlayışının net bir şekilde ortaya koyulmasıdır. Ardından Hurufî etki nerelerde, ne şekilde aranabilir sorusuna ahlâk başlığı da eklenebilecektir. Konu hakkında bilgi için bkz. (Şahin, 2011: 263-284).

Kaynaklar

- Ahmed Rıfat Efendi. (2011). *Gerçek Bektaşilik (Mir'atü'l-Mekâsîd fi Def'il-Mefâsîd)*. Haz. Salih Çift. İstanbul: İz.
- Akkuş, Süleyman vd. (2016). *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 08-09 Kasım 2014, Sakarya*. Ankara: TDV Yayınları.
- Atalan, Mehmet. (2010). "Vîrânî'nin Fakr-nâme'sinde Mezhebî Unsurlar", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 07-09 Mayıs, Çorum, c. 1*, 223-240.
- _____. (2017). "Vîrânî'nin Fakr-nâme'sinde Tasavvufî Unsurlar", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, s. 22, 36-53.
- Ballı, H. Hüseyin. (2011). "Hurufîlik Nedir?", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. 4/2, 31-48.

- _____. (2013). *Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî*. İstanbul: Hikmetevi.
- _____. (2015). “Vîrânî Baba’nın İlm-i Câvidân/Fakrnâme’sinde Hurufî Unsurlar”, *e-Makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 Güz, 43-66.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1994). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Kenan Matbaası.
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Ötüken.
- Fazlullah Esterâbâdî. (2012). *Câvidân-nâme (Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi)*. Haz. Fatih Usluer. İstanbul: Kabalcı.
- Fığlalı, E. Ruhi. (2006). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- _____. (2008). *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1973). *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK Basımevi.
- İshak Efendi, Harputî. (1921). *Kâşifu’l-Esrâr ve Daftü’l-Eşrâr*.
- Kâdî Abdulcebbar, Esedâbâdî. (1986). *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l Mu’tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Daru’t-Tunusiyetü li’n-Neşr.
- Kaplan, Doğan. (2005). “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muh-tevaları Üzerine”, *Uluslararası Bektaşilik-Alevilik Sempozyumu-I-28-30 Ekim, Isparta*, 233-248.
- _____. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Karahüseyin, Samet. (2015). “Bektaşilik Geleneğine Hurufî Bir Dokunuş: Nesîmî Örneği”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı IV (İlahiyat), 14-17 Mayıs, Kütahya*, 233-252.
- _____. (2017). “Alevî-Bektaşilikte Hurufîliğin Etkisi: Alevî-Bektaşî Klasik Metinler Örneği”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Köprülü, M. Fuad. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî*. Haz. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıçı-İbrahim

- Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2016). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu.
- Meşkûr, Cevad. (2011). *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem.
- Ocak, A. Yaşar. (1992). “Bektaşilik” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, Ankara: TDV Yayınları, 373-379.
- Onat, Hasan. (1999). “İbâhiyye” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, Ankara: TDV Yayınları, 252-254.
- Onat, Hasan-Sönmez, Kutlu. (2013). *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker.
- Öz, Mustafa. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öztürk, Y. Nuri. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Rıfki, Ahmed. (2013). *Bektaşî Sırrı I-II*. Haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit.
- Sarıkaya, Saffet. (1997). “Anadolu Aleviliğinin Oluşumu”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1/1, 81-96.
- Şahin, Mehmet Kenan. (2011). “Alevî Geleneğinde Toplum ve Aile Kavramı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, 263-284.
- Şeyh Safî. (2015). *Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Buyruğu*. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: TDV Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi. (2017). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Usluer, Fatih. (2009). *Hurufîlik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- _____. (2012). “Virânî Abdal Risaleleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, c. 3, 85-114.

- Üçer, Cenksu. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu.
- Vicdânî, M. Sadık. (2016). *Hurufîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?*. Haz. İsmail Güleç İstanbul: İz.
- Yıldız, Harun. (2004). “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, c. 9/30, 325-359.
- _____. (2014). *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yurdagür, Metin. (1994). “Devir” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, Ankara: TDV Yayınları.
- Yüksel, Müfid. (2003). *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba*. İstanbul: Bakış Kitaplığı.

BİR ZİYARET YERİ OLARAK ELİF ANA

As a Place to Visit “Elif Ana”

Hamza KARAOĞLAN*

Öz

Profan anlayışa sahip olmayan toplumlara göre insanlar mana ve gizli güçlerle dolu olarak yaratılmıştır. Bu durum tüm insanlar için geçerli olmasa da Tanrının seçtiği bazı özel kimseler için geçerli sayılmıştır. Nitekim Allah, kendi nefsinden üfleyerek hayat verdiği söylediği Âdeme, meleklerin secde etmelerini istemiştir. Bu çerçevede Peygamberler, mehdi ve mesihler, şehitler, fakirler, atalar, evliya ve eren gibi insanlar kutsal ve kutsalın taşıyıcısı olarak görül-müşlerdir. Kadın erkek ayrımı yapmayan Türk toplumunda kadınlar arasında da velî kimselerin olduğu kabul edilmiştir. Yaşarken himmetleri, duaları istenilen ve zor zamanlarda rehberliklerine başvurulmuş bu insanlar, öldükten sonra da aynı şekilde fonksiyonlarını devam ettirmiş ve çeşitli dilek ve istekler için ziyaret edilmeye devam edilmiş/edilmektedir. Ancak bu insanların kabirleri de değerli görülerek mezarlıklara gömülmemiş daha çok yerleşim yerlerine hâkim yüksek noktalara taşınmıştır. Üzerlerine türbe de yapılan bu yerler zaman içerisinde ziyaretgâh haline getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Evliya kadınlar, ziyaret yerleri, velilik, türbe.

Abstract

According to societies that do not have profan understanding, people are created with mana and hidden powers. Although this is not the case for all people, it is considered to be valid for some special people chosen by God. As a matter of fact, the Lord, who said that he gave life by blowing from his own self, wanted the angels to prostrate themselves. In this context, the prophets, the Mahdi and the Messiah, the martyrs, the poor, the ancestors, the people of the sacred and the sacred were seen as the carriers of the sacred. In Turkish society where women do not discriminate, it is accepted that there are guardians among women. These people who have been followed by their guidance and prayers during difficult times have continued to function in the same way after their death and have been continued to visit for various wishes and wishes. However, the graves of these people were seen as valuable and not buried in the cemeteries, but rather moved to the higher places that dominated the settlements. These places were built in tombs over time.

Keywords: Women saints, visit places, guardianship, tombs.

* Doç. Dr. Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye, karaoglanhamza@hotmail.com

1. Giriş

Geleneksel ya da evrensel birçok din ve kültürde erkekler gibi kadınlar da kutsalın taşıyıcısı olarak görülmüşlerdir. Dinler tarihi büyücü, hekim, kraliçe, rahibe, mutasavvıf kadınlardan haber verir. Kur'an-ı Kerim, Âdem'in eşinden, Firavunun karısı Âsiye'den, İsmail'in annesi Hacer'den, İsa'nın annesi Meryem'den övgüyle söz eder. Züleyha ve Belkıs'dan bahsedilir. Tasavvuf tarihinde Rabia el-Adaviya, Kurtubalı Fatmâ gibi kadın evliyalara yer verilir. Ömer Lütfi Barkan, Bacı veya Ana lakaplı birçok zaviye sahibi kadın şeyhten söz eder. Kız Bacı, Ahi Ana, Sakari Hatun, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Sume Bacı bunlar arasındadır. Bâcıyân-ı Rûm tabiri, tarikat ehli kadınlara aynı tarikat mensubu erkeklerin verdikleri bir isim olarak bilinir. (Barkan, 2002: 269-270) Zaviye sahibi kadınların aktif rol aldığı Selçuklu ve Osmanlılar dönemindeki bu anlayışın günümüzde nadir de olsa Anadolu topraklarında sürdürüldüğü görülmektedir. Bunlardan birisi de Elif Ana ocağıdır. Daha çok erkek egemenliğinin hâkim olduğu günümüz toplumlarında buna benzer ocakların olması dikkate değerdir. Bu anlayışın Türklerin kadına bakışı ile alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Türklerde kadınlarla erkekler arasında bir ayırım olmamış onlar, toplumun her alanında aktif görevler almışlardır. Tarikat ve tasavvuf alanında da durum değişmemiş onların da ermişliği, kerametleri ve sürdürdükleri mütevacı hikâyeleri dilden dile dolaşmıştır. Günümüzde bu durumun diğer İslam ülkelerinde olup olmadığı başka bir araştırmanın konusu olmakla beraber dilde kadınlara farklı bakıldığı, onların kelimeler ve zamirlerle dahi olsa ötekileştirildiği görülmektedir. Özellikle batı dilleri, Arapça ve Farsçada bunun örneklerini görmek mümkündür. Mesela Fransızca da “il, elle” İngilizce de “he, she”, Farsçada ise “mrd, zn” kelimeleri ile ifade edilmiştir. Arapçada ise “hüve, hiye” ayrımı yanında konunun daha da abartıldığı ve kâinattaki her şeyin ya müennes (kadın) ya da müzekker (erkek) olarak kabul edildiği görülmektedir. Mesela sonu yuvarlak “t” harfi ile bitenler müennes kabul edilirken, sonu “t” ile bitmeyen güneş ve yer (şems, arz) gibi kelimeler ise manevi müennes sayılmıştır.¹ İki arasında ayırım yapmadan kadına da erkeğe de “sen” diyen bu millet, kadın evliya kültü çerçevesinde vefat ettiklerinde kadınların da türbelerini yapmış ve bir ziyaret yeri haline getirmişlerdir. Bu tebliğde Elif Ana'nın kişiliği, kerametleri ve insana bakışı gibi konulara yer verilecektir. Bunun yanında ziyaret yerinin maddi yapısı, hangi günler ve amaçlar için ziyaret edildiği vb. gibi hususlara da değinilecektir.

¹ Dilde kadın ve erkekler ayırımının Çin gibi Asya ülkelerinde de olduğu bilinmektedir.

2. Hayatı

Elif Ana türbesi, Pazarcık Akdemir/Pulyanlı ile Cennetpınarı köyleri arasında Mazlum Baba tepesi olarak bilinen yüksekçe bir tepedeki ziyaret yeridir. Türbede Elif Ana ile kocası Ali Baba yatmaktadır. Mezar kitabesinde Elif Ana'nın 31 Ekim 1991'de 83 yaşında vefat ettiği yazmaktadır. Mezarlar mermerden yapılmış ve üzerlerine çeşitli renklerde kumaşlar serilmiştir. Türbe girişinin sağ ve sol tarafında iki adet aslan heykeli vardır. Türbe sekizgen şeklinde tasarlanmıştır, iç ve dış duvarları mermerle kaplanmıştır. Türbe kapısı altın sarısı rengindedir. Türbe altı adet pencere ile aydınlatılmaktadır. Pencerelerin çerçeveleri de altın sarısıdır ve türbenin üzeri kubbe ile örtülmüştür. "Elif Ana" diye bilinen mekân bir külliye şeklinde tasarlanmıştır. 10.000 m² kadar olduğu sanılan külliyenin etrafı beton duvarlarla çevrilmiş durumdadır. Çevrili alanın içerisinde Elif Ana Türbesi ve yirmiye yakın mezar bulunmaktadır. Günahkâr İsmail Baba'ya ait ayrı bir türbe, "Mihmandarlar" isminde bir cem evi, alt katı misafirhane üst katı ise kütüphane ve misafirhane olarak kullanılan ve takriben 150 m² kadar olan müstakil bir bina bulunmaktadır. Ayrıca "türbenin ikinci giriş kapısı" denilen kapı ile dışarıya açılan bölgede de yine külliyeye dâhil bir aşevi, mutfak, etlerin kaynatıldığı ve yemeklerin pişirildiği altı adet ocak, kesimhane, üzeri kapalı ve altında yüzlerce insanın yemek yiyebilecekleri biçimde tasarlanmış masa ve sandalyeler bulunmaktadır. 1.000 m² bir alan üzerinde inşa edilen bu yapıların ise ihtiyaca binaen sonradan yapıldığı belirtilmiştir.

Elif Ana aslen Kayseri'nin Sarız ilçesindedir. Bir yıl Akdemir köyünden Sarız'a sürüleri otlatmak üzere yaylaya çıkan Ali Baba burada Elif Ana ile karşılaşır. Ali Baba onu beğenir ve ailesine durumu anlatarak onunla evlenmek istediğini beyan eder. Ailesi Allah'ın emri ile Elif Ana'yı ailesinden ister. Esasında Ali Baba'yı beğenmiş olan Elif Ana da bu evliliğe razı olur ve evlenir Akdemir (Pulyanlı) köyüne yerleşirler. Evlendiği günden itibaren gerek yakın çevresi ve Pulyanlı'da gerekse çevre köylerde Elif Ana'nın iyilik-severliği, misafirperverliği ve kısıtlı imkânlarına rağmen herkesin yardımına koşması konuşulmaya başlanır. Nitekim Elif Ana köyden birisi hastalandığında onun ziyaretine, birisinin cenazesi olduğunda yakınlarına başsağlığına gider ve onları teselli eder. Haksızlığı sevmeyen Elif Ana, daima mazlumun yanında haksızın karşısında yer alır ve haksızlık yapanlara: "Yukarıda Allah var! Bizi görüyor." dediği rivayet edilir. Dedikoduyu sevmeyen Elif Ana ken-

di yanında başkalarının çekiştirilmesine asla müsaade etmez, esasında herkesin Allah katında makbul olduğunu söyler ve “kimin iyi kimin kötü olduğunu ancak Allah bilir” der. Her işin başının besmele olduğunu söyleyen Elif Ana, besmelesiz bir işe başlanılmaması gerektiğini söyler. Bir insan kalbinin kırılmasının Kâbe’yi yıkmakla eşdeğer olduğunu söyleyen Elif Ana, köyden birileri kavga ettiğinde onları barıştıırır, küs durmanın kişinin kendisine zarardan başka bir getirisinin olmayacağını söyler. Elif Ana’nın “İçki içerseniz sonra ağzınızdan kötü bir laf çıkar.” diyerek içki içilmesine karşı çıktığı anlatır.

Seksen üç yıllık mütevazı hayatında iyiliği, güzelliği, gönül kırılmayı kendisine şiar edinen Elif Ana bu süre içerisinde etrafına hep ışık saçan birisi olur. Üç oğlan üç de kız Annesi olan Elif Ana, onların da gönül dostları olması için elinden geleni yapar ve onlara örnek olur. On yaşından itibaren her şeyi bildiğine ve gördüğüne inanılan Elif Ananın sağlığında ziyaretçisi hiç eksik olmaz ve kendisini ziyarete gelenleri hiç boş çevirmez. Onlar için “Allah’ü teâlâ kalbinizi/gönlünüzü hoş etsin; niyetinizi bozmayın; hangi niyet ile geldiyseniz Allah niyetinizi kabul etsin” şeklinde dua eder.

3. Kerametleri

İlk kez karşılaşmasına rağmen karşılaştığı kişiye adı ile hitap ettiği söylenen Elif Ana ile ilgili yörede birçok menkıbe anlatılır. Bir gün Akdemir köyü Hamzikanlı obasına bir dede gelmiş ve akşam cem yapılacağını söyleyerek herkesin toplanmasını istemiş. Akşam olduğunda herkes görevli tarafından kontrolden geçirildikten sonra ceme alınmış. Bu sırada obadan olmayan bir kişi de ceme katılmış. Cem ayini başlayacağı sırada Elif Ana da ayine katılmış ve ilk kez gördüğü yabancıya yüzüne bakmaya başlamış. Sonra yabancıya dönerek onun nereli olduğunu, ne iş yaptığını, evini ve evindeki geçisinin boynundaki muskaya varıncaya kadar tarif ettikten sonra ona “Evli bir kadının yanına girdin, burada ne işin var.” demiş ve ona bir daha böyle kötü işler yapmamasını söylemiş. Bu sırada cem başlamış ve herkesin secdeye vardığı bir sırada Elif Ana çoraplarını çıkarıp onlarca odunun yandığı kor olmuş ateşin üzerine oturmuş. Cem’in insicamını bozmak istemeyen topluluk secde süresi içerisinde Elif Ana’ya müdahale edememiş ancak secdeden kalktıklarında Elif Ana’yı oturduğu ateşin üzerinden alabilmişler. Bu duruma razı olmayan Elif Ana, kendisini ateşin üzerinden alan kimselere “Ben gereken vazifemi yapıyordum, neden benim dalgama taş attınız.” demiş. Bu sırada Elif Ana’nın hiç yanmadığı ve onun Allah’ı, Peygamber’i, erenleri ve evliyalari

zikrederek kendinden geçip bayıldığı anlatılmıştır. (Karaoğlan, 2014, s.47-49)

Yedi yaşından itibaren kerametler gösterdiği kabul edilen Elif Ana, komşu köyden Bûdala isminde Yemene giden bir askerın yıllar geçmesine rağmen vatanına dönmemesi üzerine ailesinin ağıtlar yaktıkları kendisine ayan olur. O sırada yedi yaşında olan Elif Ana ailenin yanına gider ve “Ağla-mayın, sizin yolcunuz da geliyor, ya yarın ya da yarından sonraki gün köyde olacak” der ve gerçekten de asker ertesi gün köye döner. Benzer kerameti Ko-re’ye asker olarak giden ve diğer arkadaşları dönmesine rağmen kendisinden uzun süre haber alınamayan İbrahim adında bir kişi için de gösterir. Onun için ağlayan ailesine de İbrahim’in İzmir’e geldiğini ve bir saat almakla meşgul olduğunu, iki gün sonra köye ulaşacağını söyler ve bu olay da aynıyle vuku bulur. (Baran, 2018: 59)

Kıbrıs Barış Harekâtının başladığı gün Elif Ana’nın gece sabaha ka-dar yatmadığı, başındaki sırmalı poşusunu çıkararak sabaha kadar salladığı ve “Korkmayın yavrularım ileri.” gibi şeyler söylediği duyulur. Bu duruma bir anlam veremeyen köylüler, sabah radyolarını açtiklarında savaşın çoktan başladığını duyarlar. Yine savaşın sürdüğü günlerde onun ellerinin kanlar içerisinde olduğu, bunun nedenini soranlara savaşta yaralanan Mehmetçikler-in yaralarını temizlediğini söyler.

Elif Ana’nın oğlu Mehmet askere gider. Acemilik eğitimine başlar. Komutanı sağ sol komutları verir ama Mehmet bunları bir türlü yapamaz. Bu duruma kızan komutan ona bir tokat atar. Komutan akşam olup yatağına yat-tığında Elif Ana rüyasında ona: “Mehmet’im saftır, onu da öyle kabul edin, bir daha ne dövün ne de dövürün!” der. Korku içerisinde uyanan komutan ertesi gün Mehmet’i çağırır ve rüyasında gördüğü kadını tarif edip onun annesi olup olmadığını sorar. Komutanın, başında sırmalı poşusu, beyaz elbisesi ve tarif ettiği ayakkabısı ile o kadının annesi olduğunu anlayan Mehmet, onun annesi olduğunu söyler ve komutan o günden sonra Mehmet’e karışmaz. O yıldan sonra komutan, her izine ayrılışında Elif Ana’yı ziyaret edip kurban keser.

Yakın köyden birisi komşusunun bir kısım eşyalarını çalmış. Mal sahibi bunu yapanın kim olduğunu bildiği için gidip yakasına yapışmış. Ancak hırsız inkâr etmiş. Sonunda mal sahibi hırsıza “Eğer Elif Ana’nın evinde yemin edersen sana inanır, vazgeçerim.” demiş. Suçlu bunu kabul etmiş ve beraberce Elif Ana’ya gelmişler. Geldiklerinde evde başka misafirler de varmış. Geçip

oturmuşlar, uygun bir zaman bulduklarında dertlerini anlatmak istemişler. Biraz sonra Elif Ana bir köylüsünü çağırıp gizlice hırsız işaret etmiş “Şu adamı bir ara dışarı götür, damın arkasına çek ve ona, sakın yemin etme, biraz otur kalk git.” demesini söylemiş. Köylüsü denileni yapmış ve hırsız gitmiş. Sıra şikâyetçinin yolcu edilmesine geldiğinde onun da atının üstüne içinde havlu çarşaf gibi şeylerin olduğu bir heybe koymuş ve ona dönüp “Senin kaybolan eşyan bu kadar değildi ama bununla idare et.” demiş. Adam kendisi bir şey anlatmadığı halde Elif Ana’nın, malının çalınmasını bilmesini hayretle karşılaşmış ve ondan özür dileyip yükü geri indirmiş ve köyüne dönmüş. Yine bir adam, gece herkes uykuda iken Elif Ana’nın komşusunun bağlı atını çözüp üzerine atlayıp pamuk tarlalarına doğru sürmüş. Amacı atı satıp parasını yemekmiş. Köyden hayli uzaklaşan hırsız kurtulduğunu düşünürken ileriden bir karartının kendine doğru geldiğini görmüş. Gelen yaşlı bir kadınmış ve kadın atın yularını tutmuş “Kurban! atımız kayboldu gördün mü?” demiş. Hırsızın attan atlamasıyla gözden kaybolması bir olmuş. Elif Ana komşusunu uyardırıp “Atınızın ipi çözülmüş, bağlayın.” demiş.

Soğuk bir kış gecesinde Başpınar’a gideceğini söyleyen Mahzuni Şerif, eşini de yanına alarak Gaziantep’ten arabasıyla yola çıkar. Bir süre yol aldıktan sonra direksiyonu Narlı istikametine çevirir. Oraya ulaştıklarında karşılaştığı tek tük insanlara Akdemir/Pulyanlı köyünün yolunu sorar. Saat gece yarısını çoktan geçmiş, dışarıda amansız bir tipi başlamıştır. Aynı saatlerde Pulyanlı köyünde de Elif Ana aniden yataktan fırlamış ve oğullarını uyandırıp gelen misafir için hazırlık yapmalarını istemiş. Çocukları kalkıp hemen sobayı yakmış, bir koç kesip ateşin üzerine koymuşlar. Ona gelenin kim olduğunu sorduklarında Elif Ana, “Antep tarafından bir deli geliyor, neredeyse gelmek üzeredir.” demiş. Mahzuni ile eşi Pulyanlı’ya ulaştıklarında lambası yanan evi görüp yönlerini o yöne çevirmişler. Kapıyı Elif Ana’nın bizzat kendisi açmış ve “Gel bakalım be hey deli, seni bekliyordum gir içeri.” deyip Mahzuni’yi buyur etmiş.

4. Ziyaret Yeri Olması

Kendi adıyla anılan bir ocağın kurucusu da olan Elif Ana’nın türbesi, yılın belirli mevsimlerinde gerek yurtiçi ve gerekse yurtdışından gelen birçok ziyaretçinin akınına uğramaktadır. Türbe çocuğu olmayan kadınlar, hayırlı bir kısmet çıkmasını isteyen kızlar, zenginlik, mal ve mülk dileyenler, evinde dirlik ve düzen isteyenler, kocalarının kötü alışkanlıklarını terk etmesini is-

teyenler ile vücudunun herhangi bir yerinde ağrısı olanlar tarafından ziyaret edilir. Dileklerinin gerçekleşmesi halinde burada kurban kesilip lokma dağıtılır. Buraya ulaşan ziyaretçiler ayakkabı ve çoraplarını çıkarır ve Elif Ana'nın türbesini ziyaret ederler. Kabrinin başında "Ruhun şâd olsun; bizim ruhumuz da sizin ruhunuz gibi şad olsun; ruhun ruhumuzun üzerinde olsun." denilerek niyazda bulunulur. Sandukanın üzeri ve pencere kenarlarına vesikalık fotoğraf konulur. Sandukanın üzerine kalemle istekler yazılır. Türbenin etrafı üç kere dönülür, sonra etrafında bulunan ağaçlara bez bağlanır. Diğer bir kısım ziyaret yerlerinde çaput bağlanan ağaçlar belirli iken burada başta meşe, çam, zeytin, dut, asma olmak üzere tüm ağaçlar ve süs bitkilerinin hem dalları ve hem de gövdelerine çaput, saç teli ve ip bağlanır. Bedensel ve psikolojik rahatsızlığı olanlar türbede bir gece yatarlar. Ziyaretçiler sanduka örtüsünden kestikleri bezi üzerlerinde, araba, çanta veya cüzdanlarında taşırlar.

Hakkında şiirler yazılan, deyişler söylenen Elif Ana türbesi, düğün konvoylarının da uğrak yerlerinden birisidir. Türbeye çevre köylerin yanı sıra Pazarcık-Narlı gibi uzak yerlerden de düğün konvoyları gelmektedir. Türbeye gelen gelin ve damat adayları, türbenin etrafını birkaç kez dolaşır ağaçlara bez ve ip bağlarlar. Sonra Elif Ana'nın oğlu tarafından gelin ve damat "İyi olun, birbirinize iyi davranın, evliliğiniz hayırlı olsun, bir yastıkta kocayın, hayırlı evlatlara sahip olun." şeklinde öğütle yolcu edilmektedir.

Günümüzde her yıl ekim ayının son haftasında Elif Ana'yı anma töreni düzenlenmektedir. Törene yurtiçi ve yurt dışından çok sayıda davetli iştirak etmekte, onlarca hayvan tığlanarak yemekler yapılmakta ve gelen misafirler ağırlandırılmaktadır. Birçok ozanın da katılıp deyişler söylediği toplantıda ayrıca semah gösterileri de icra edilmektedir. (Karaoğlan, 2014, 50-53)

5. Sonuç

Türklerin İslam öncesi inançlarında ata ruhlarının geride kalanlara yardım edeceği kabul edilir. Bu anlayış Türkler Müslüman olduktan sonra da devam etmiştir. Bununla ilgili örnek ve anlatılara halk dindarlığında sıkça rastlanılmaktadır. Anadolu'nun yurt ve vatan edinilmesinde önemli katkıları olan ata ruhları, eren ve evliyalarm hem sağlıklarında ve hem de vefat ettikten sonra da ülkelerini koruduğu ve insanlara yardım ettikleri düşünülmektedir. Çok kere sırs ehli olarak bilinen bu kimselerin İstiklal savaşında, Kıbrıs'ta, Kore'de Mehmetçiğin yanında yer alıp yardım ettikleri, onlara yol gösterdikleri

ve düşman saldırısından korudukları anlatılır. Bu uluğ kimseler bazen de şifa veren ocaklar olarak görülür, vefat ettiklerinde türbeleri yapılır ve isimleri çocuklara verilerek yaşatılma yoluna gidilir. Ayrıca bu ocak ve mekânlar doğumda, evlilik ve askere gitme gibi zamanlarda ziyaret edilir. Toplum tarafından kabul gören ve her yönüyle takdir edilen bu gibi insanların hayatlarının derinlemesine araştırılıp onların merhamet, sabır, adalet, vatan sevgisi, metanet, incinsen de incitme gibi söz ve davranışlarının gelecek nesillere de aktarılmasının önemli olduğu muhakkaktır.

Kaynaklar

Baran, Firaz. (2018). *Pazarcık Ocakları Ziyaretleri ve Dervişleri*. Ankara: Hel Yayıncılık

Barkan, Ömer Lütfi. (2002) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Değişleri, Türkler Ansiklopedisi, C.IX, , Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.*

Gökpinar, Hasan. (2006). *İsmail Aktepe Değişleri ve Sözleri*, Gaziantep.

Karaoğlan, Hamza. (2014). *Kahramanmaraş ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.



1- Elif Ana Türbe Girişi (Fotoğraf: Gönül Küşne)



2- Elif Ana Türbesinden detay görünüm 1 (Fotoğraf: Gönül Küşne)



3- Elif Ana türbesi içerisinde görünüm (Fotoğraf: Gönül Küşne)



4- Elif Ana Türbesi dışından detay görünüm 2 (Fotoğraf: Gönül Küşne)



5- Elif Ana Türbesi içerisinden görünüm

FRANSA MİLLİ KÜTÜPHANESİNDEKİ 1616 NUMARALI CÖNK ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Evaluations on The 1616 Numbered Cönk In The Bibliothèque Nationale De France

Yakup KARASOY*, Arife Ece EVİRGEN**

Öz

Eski şiir geleneğimizin en önemli yazılı kaynakları hiç kuşkusuz divanlardır. Mecmua ve cönkler ise birbirinden farklı pek çok şaire ait şiirleri barındırması bakımından içerik olarak zengindir. Mecmualarda daha çok divan şiirlerinden örneklere rastlanırken, cönkler daha ziyade halk edebiyatı malzemesi içermektedir. Esas itibarıyla sözlü geleneğe devam eden halk şiirimizin yazılı kaynaklarından olan cönkler üzerine yapılan çalışmalar, diğer kaynaklarla kıyaslandığında oldukça azdır. Kendine has imla özelliklerine sahip olan cönkler özellikle Alevi-Bektaşî geleneğine ait şiirlerin yer aldığı kaynaklar olması açısından da dikkat çekicidir. Bunlardan biri de Paris Millî Kütüphanesi (Bibliothèque Nationale de France) *supplement turc 1616* numarada kayıtlı cönkür. Cöngün 2. sayfasında *Raif Yelkenci Cöngü No: 2* yazılıdır. İkinci sayfasından itibaren numaralandırılan 43 varaktan ibaret cönkte Aşık Ömer başta olmak üzere Vehhâbî, Gevherî, Âşık Usûlî, Karacaoğlan gibi şairlerin şiirlerinin yanında mahlas bulunmayan şiirler ve Arapça birkaç dua metni de yer almaktadır. Bu çalışmada öncelikle, cönklerle ilgili genel bilgi verilecek ve inceleme konusu olan 1616 numaralı cönkten bahsedilecektir. Cöngün bütününde Alevi-Bektaşî geleneğinin izlerinin bulunduğu ya da bu geleneğin önde gelen isimlerinin geçtiği şiirler gün ışığına çıkarılarak incelenecek, manzum olmayan metinler ve cönkteki tüm şiirlerin ilk dörtlükleri tespit edilecek, bu şiirlerle ilgili bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: 1616 numaralı cönk, Fransa Millî Kütüphanesi, Raif Yelkenci Cöngü No:2, Âşık Ömer, Gevherî, Alevi-Bektaşî şiiri

Abstract

Undoubtedly, the most important written sources of old Turkish poetry are the divans. In terms of including poems by many different poets, mecmua and conks have rich contents. Mecmuas contain more examples of divan poems while conks rather contain folk literature material. Compared to other sources, the studies on conks, one of the written sources of Turkish folk poetry which mostly continue with verbal tradition are few. Conks with its own spelling features, is also important in terms of being the written sources of Alevi-Bektashi poetry tradition. One of them is the conk listed *supplement turc 1616* in the Bibliothèque Nationale de France. On the page 2, *Raif Yelkenci Congu No: 2* is written. The 43-leaf conk is numbered after leaf 2. In addition to the poems of poets such as Vehhâbî, Gevherî, Ashik Usûlî, Karacaoğlan and especially Ashik Omer there are poems of unknown poets and a few Arabic prayer texts in the conk. In this study, general information about conks will be given and focused on the 1616 numbered conk. The poems of the Alevi-Bektashi tradition or the names of the leading figures

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye, ykarasoy@gazi.edu.tr

** Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, , a.ecetombul@gazi.edu.tr

of this tradition will be unearthed. First stanzas of all poems will be determined and information about these poems will be given.

Keywords: Supplement turc 1616, Bibliotheque Nationale de France, Raif Yelkenci Congu No: 2, Ashik Omer, Gevheri, Alevi-Bektashi poetry

Esas itibariyle sözlü gelenekle devam eden halk şiirimizin yazılı kaynaklarından olan cönkler, Türk dilinin üzerinde çalışılması gereken önemli yadigârlarındandır. Birbirinden farklı pek çok şaire ait şiirlerin yanında kimi cönklerde; atasözleri, çeşitli dua ve hutbeler, ilaç terkipleri, vergi hesapları, önemli olaylar ve tarihleri gibi metinler de yer alır. İçerik olarak bu denli zengin malzemeyi barındırmalarına rağmen cönkler üzerine yapılan çalışmalar, diğer kaynaklarla kıyaslandığında, oldukça azdır. Kendine has imla özelliklerine sahip olan cönkler, Alevi-Bektaşî geleneğine ait şiirlerin çokça yer aldığı metinler olmaları bakımından da önemlidir.

Bu çalışmada, Âşık Ömer başta olmak üzere Gevherî, Âşık Usûlî, Karacaoğlan gibi şairlerin şiirlerinin yanında mahlas bulunmayan bazı şiirler ile Arapça birkaç dua metni, çeşitli hesaplar ve atasözlerinin de yer aldığı Fransa Milli Kütüphanesi (Bibliotheque Nationale de France) *supplement turc 1616* numarada kayıtlı bulunan cönk ele alınacaktır.

Cöngün 2. sayfasında, birçok yazma eseri kaybolmaktan kurtaran ünlü sahaf Raif Yelkenci'ye ait olduğunu belirten *Raif Yelkenci Cöngü No: 2* yazılıdır. Cönk ikinci varışından itibaren numaralandırılmış, a ve b yüzüne 1 rakamı yazılmıştır. Numaralama 43'te bitmektedir. Cöngün kapağı da önu gibi numaralandırılmamıştır. Bu çalışmada, metnin üzerindeki numaralandırmaya sadık kalınarak varaklar 1/1, 1/2 şeklinde gösterilecektir.

1/1'de şu âlemde bir murâda *ermedim/felek beni sevdi[ği]mden ayırdı/hiç âlemde böyle sevda görmedim/felek beni sevdi[ği]mden ayırdı* diye başlayan ve üç dörtlükten oluşan, 4+4+3=11 ölçüsüyle yazılmış, şairinin adı ve mahlasının bulunmadığı bir şiir yer almaktadır. Cönklerin karakteristik özelliklerini bu şiirin ilk dörtlüğünde görmek mümkündür. Metinde geçen “âlem” kelimesi “alem” olarak, “sevdiğimden” kelimesi ise “sevdimden” şeklinde yazılmıştır. Bu sayfanın altında *supplementturc 1616 D.03.13* ibaresi yer almaktadır.

1/2ve 2/1'de “türkü” başlığı altında 6+5=11 hece ölçüsüyle yazılmış, *dünyâ mekânına göñül verme hiç/sen de kurtulmazsın mevtin elinden/dünyâ*¹

¹ Met: dünya benim

mülküm diye göğsün germesen/sen de kurtulmazsın mevtin elinden dizeleriyle başlayan, “dünya umuruna meylini verme” veya “ecel elinden” olarak bilinen meşhur türkünün altı dörtlükten oluşan bir varyantı yer almaktadır. Ayrıca, 1/1 ve 2/1’de bazı toplama işlemleri vardır.

2/2’de Âşık Ömer’in *-aya bak da ibret al* redifli fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazdığı bir şiiri vardır. Bu şiir kurgu olarak Âşık Ömer Divanı’ndaki aynı redifli 834, 841, 848 nolu şiirleri hatırlatsa da farklı bir eserdir (Karasoy-Yavuz 2015: 591-598). Şiirin ilk dörtlüğü: *ey basîret sâhibi eşyâya bak da ibret al/âkil isen cûş eden deryâya bak da ibret al/gözlerin gâflet içinde kalmasın kalk da uyan(?)/yerde hikmet gökde zîynet aya bak da ibret al*

Ayrıca, bu şiirin sonunda *sene 1253* yazılıdır. Bu tarih miladi takvime göre 1837’ye karşılık gelmektedir.

3/1-2 ve 4/1-2’de “türki-yi Vehhâb” başlığı altında 18 dörtlükten müteşekkil, Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın Vehhâbî isyanını bastırmasını konu alan bir destan yer almaktadır. Şiirin ilk dörtlüğü *vaktına hâzır ol [ey] din-i Vehhâb/Hicaz’ı görmeğe arzumânım var/Hakk’ın beyitine yüzüm sürmeğe/Yaradan İlâh’a ahd amânım var* şeklindedir. Aynı şiirin üç dörtlüğü 7/1’de tekrar verilmiştir. Cönkte şairine ait herhangi bir kayıt olmayan dönemin tarihî olaylarına ve önemli şahsiyetlerine dair bilgilerin yer aldığı şiir, Âşık Esrârî’ye aittir. Âşık Esrârî’ye ait bu destanın 21 dörtlükten oluşan bir varyantı Erman Artun tarafından yayımlanmıştır. Bu yayında diğer Vehhâbî destanları üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bilgiler de yer almaktadır (Artun 2000).

5/1-2’de “türkü” başlığı altında, *önünce* redifli, 6+5=11 ölçüsüyle yazılan ve on bir dörtlükten oluşan bir manzume yer almaktadır. İslâm padişah[1] bindi gazâyâ/evliyâlar etti ikrâr *önünce/sadr-ı azam çekti gayret² kılıcın/bir şecaât etti izhâr önünce* dörtlüğüyle başlayan şiir, bir savaş tasviridir. Hz. Ali, Hacı Bektaş Velî, Şems-i Tebrîzî, Karaca Ahmed Sultan, Abdülkadir Geylânî, Horasan pîrleri, üçler, yediler, erenler, dervişler, evliyâlar âdetâ bir *ruhlar ordusu* gibi savaşta ordunun önünde yürümüştür. Cönkte şairiyle ilgili herhangi bir not bulunmayan şiir üzerine Banarlı’nın kaleme aldığı bir makale vardır. Oradaki bilgilere göre, halk ve ordu şairi Âhû’ya ait olan bu şiir, 19. yüzyıl başlarındaki Türk-Rus savaşlarından birini anlatan destandır. Çalışmada yirmi

2 gayin’in noktası konulmamıştır.

iki dörtlükten oluşan şiirin on bir dörtlüğü ele alınmıştır (Banarlı 2007: 268-274). Banarlı'nın 19. yüzyıl başlarında yaşadığını düşündüğü Âhû Baba'nın 17. yüzyıl şairi olduğu konusunda görüşler de vardır. Bülent Akın, bir diğer mahlası Karaoğlu olan Diyarbakırlı bir Alevi-Bektaşî şairi Âhû Baba'nın bu şiiri ve diğer şiirlerinin tam metnini yayımlamıştır (Akın 2011:279-300).

6/1'de "türkü" başlığı altında, *sabahtan uğradım ben bir güzele/n'oldu dilber uykuların aştı mı/hayli zaman oldu şurdan gideli /vardı gönlüm ya[d] ellere düştü mü* dizeleriyle başlayan beş dörtlükten müteşekkil, 11'li hece ölçüsüyle yazılmış bir şiir vardır. Bu şiirde yer alan açdı>aşdı, içdi>işdi, içlerinde>işlerinde örnekleri Anadolu ağızlarında kapalı hecede yaygın görülen ç>ş değişmesini, yazılı metinde örneklendirmesi açısından da dikkate değerdir. Kimi kaynaklarda Karacaoğlu'na ait olduğu bilgisi yer almaktadır (Cumbur 2001:205). Aynı şiir 18/1'de tekrar edilmiştir.

6/2'de 11'li ölçüyle yazılmış, *sabah olup tan yerleri atmadan/garip bül-bül feryâd edip ötmeden/gün yüzlü yârim ile gitmeden/gelindi hey benli(?) yüzlüm gelindi(?)* mısralarıyla başlayan beş dörtlükten ibaret bir manzume yer almaktadır.

7/1'de 11'li hece ölçüsüyle yazılmış *bizim ilden sürdün bura getirdin/ bir derdim bin dertlere yetirdin/ne sen öldün ne sen benden kurtuldun/benim çekdiceğim senin elinden* dörtlüğü yer almaktadır.

7/2'de "Kerem" başlığı altında *neynerim* redifli, beş dörtlükten oluşan bir şiir vardır. İlk dörtlüğü *keşiş bağçesinde gördüm bir güzel/aklımı başımdan aldı neynerim/daramış zülfünü dökmüş yüzüne/serimi sevdaya saldı neynerim* olan şiir, Kerem ile Aslı hikayesindeki *keşiş bahçesinde bir güzel gördüm* dizesiyle başlayan şiirin bir varyantıdır (Öztürk 2006:8).

8/1'de Âşık Ömer'e ait bir şiir yer almaktadır. Aynı şiir 15/1'de tekrar edilmiştir. İlk dörtlüğü *kudret-i Hallâka eyledim nazar/arz ile semâvât ne güzel uymuş/meleklerle duâ insana namaz(?)/hayvana nebâtât ne güzel uymuş* olan bu şiir, Âşık Ömer Divanı'ndaki 659. şiir ile hem şekil özellikleri hem de konu bakımından oldukça benzerdir (Karasoy-Yavuz 2015:481-483). Akın'ın çalışmasında, aynı redifli benzer bir şiirin Âhû Baba'ya kayıtlı olduğu görülmektedir (Akın 2011:279-300). Âşık Ömer divanının basma nüshalarında bulunması, şiirin Âşık Ömer'e ait olduğunu düşündürse de bu konu üzerine detaylı bir araştırma yapılabilir.

8/2 ve 9/1-2. sayfalar boş bırakılmıştır. 10/1’de iki şiir vardır. Birincisi, Şem’î’ye ait beş beyitlik bir gazeldir. fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/ fâilün vezniyle yazılan şiirin ilk beyti *biz makarr-ı evliyâ sâlâr-ı Mevlâna’dayız/tâ elest bezmindeki ikrâr-ı Mevlânâ’dayız*’dır. Şem’î’nin bu gazeline Niyâzî’nin yazdığı tahmiş; “Tahmîs Be-Gazel-i Şem’î” başlığı altında, Osmanlı Şiirinde Mevlana Övgüleri ve Mevlevilik Unsurları adlı eserde yer almaktadır (Mermer vd. 2009:392).

10/1’deki ikinci şiir ise “der gazel-i Sabri” başlığıyla verilen altı beyitten müteşekkil bir gazeldir. Vezni fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/ fâilün olan şiirin ilk beyti şu şekildedir: *dil binâ-yı kibriyâdır yıkma gönnün kimsenin/genc-i esrâr-ı hudâdır yıkma gönnün kimsenin*. Şiirin ilk dört beyti 10/1’de, şairin mahlasının da bulunduğu son iki beyti ise 24/1’dedir. Bu şiirin bazı kaynaklarda Nesîmî’ye ait olduğu bilgisi vardır. Nesîmî Divanı’nda bulunmayan şiir, Öztelli’nin hazırladığı *Kul Nesîmî* adlı eserde yer almaktadır (Öztelli 1969:72). Ayrıca, “yıkma gönlün kimsenin” adıyla bestelenmiş ve çeşitli sanatçılar tarafından seslendirilmiştir.

10/2’de “ilahi” başlığında mefâilün/mefâilün/mefâilün/mefâilün vezniyle yazılmış *gel ey gâfil Hudâ’dan kork elin çek hubb-ı dünyâdan/hayâ et zenbe kıl tevbe utan ol Rabb-ı a’lâdan/sevip âlimleri her dem edegör tâlibe rağbet/ihânet etmeden gâyet hazer kıl geçme ukbâdan*

11/1’de ilk dördlüğü *bizden selâm eylen benli dilbere/gelip karşımızda gülüp durmasın/ben güzel sevmeye doydum usandım/ak kızın selâmı gelip durmasın* olan dört dörtlükten müteşekkil bir şiir yer almaktadır. Mahlas dördlüğü bulunmayan şiir kimi kaynaklarda Karacaoğlan’a kayıtlıdır.

11/2’de “türkü” başlığında *yenile bir haber geldi sıladan/eski derdim yaralarım yeniler/yitirdim kendimi bilmezem n’oldum/başım ağrır kulaklarım çınlar* dizeleriyle başlayan altı dörtlükten oluşan bir şiir yer almaktadır.

12/1’de Âşık Ömer Divanı’ndaki 1222 numaralı *söyleme* redifli şiirin *söylemem* redifli bir varyantı kayıtlıdır (Karasoy-Yavuz 2015:810).

12/2’de “türkü” başlığında Karacaoğlan’ın *bilmem nedendir* şiirinin farklı bir varyantı vardır. İlk dördlüğü şunda bir *dilberin gönlü durulmaz/ağlar melil melil bilmem nedendir/al yeşil çenberi bağlar başına/bağlar melil melil bilmem nedendir* olan şiir beş dörtlükten ibarettir. Müjgan Cumbur’un yayınında 175. şiir olarak kayıtlıdır (Cumbur 2001:144).

13/1'de *esirge kapına geldim/dedin yâ Rabbi gaffâram/senin kapın durur iken/varuban kime yalvaram nakaratlı muhtemelen bir ilahi kayıtlıdır.*

13/2'de Arapça bir peygamber övgüsü yer alır.

14/1'de Âşık Ömer'e ait beş dörtlükten oluşan bir şiir vardır. Şiirin ilk dörtlüğü şu şekildedir: *seyyah olup ben âlemde gezerken/çıkardım bir örenenin taşına/dedim ören ne zamandan yatarsın/suâl eylen temelimin taşına.*

14/2'de Âşık Ömer'e ait *gökte melekler duâsı yerde insân üstüne/fıkr eyledim cümlesini ehl-i irfân üstüne/cümlenin mâbudu sensin yâ ilâhe'l-âlemîn/bu dünyânın sonu yoktur küllî vîrân üstüne* dörtlüğüyle başlayan bir şiir yer almaktadır. Bu şiir Âşık Ömer Divanı'ndaki 1181. şiirin varyantıdır (age. 790-791).

15/2'de “Karacaoğlan” başlığında, *katar katar olup gelen turnalar/turna benim sevdiğimi gördün mü/kudret-i İlâh'tan gözler sürmeli/turna benim sevdiğimi gördün mü* dizeleriyle başlayan beş dörtlükten ibaret bir şiir yer almaktadır. Cumbur'un çalışmasında 219. şiir olarak yer almaktadır (Cumbur 2001:174).

16/1 boş bırakılmıştır. 16/2'de Âşık Ömer'e ait *-a benzer sevdiğim* redifli dört dörtlükten oluşan bir şiir yer almaktadır: *seyr edip baktım cemâlin aya benzer sevdiğim/tîr-i müjgân kaşların hem yaya benzer sevdiğim/hak seni öğmüş yaratmış dest-i kudretle hemîn/bûyı anber hem saçı Leylâ'ya benzer sevdiğim*

17/1'de fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış *-le yattım bu gece* redifli bir Âşık Ömer şiiri yer almaktadır. *bir melek-sîmâ güzel dilberle yattım bu gece/bir cemâl-i âfitâbın varla yattım bu gece/ben kulun sev-dâya salsan eyleyip hem rûz u şeb/vuslatı arzulayan dilberle yattım bu gece* dörtlüğüyle başlayan şiir Âşık Ömer Divanı'nda 976. şiirin bir varyantıdır (Karasoy-Yavuz 2015:661-662). İkinci ve üçüncü dörtlükler divanın sonraki baskılarına eklenebilir.

17/2'de *kadîr Mevlâm bizi gurbete saldı/bizim mekânımız görünmez oldu/ayrılık ateşi bağırmı deldi/dostun bir haber[i] bilinmez oldu* dörtlüğüyle başlayan Gevherî'ye kayıtlı bir şiir yer almaktadır.

18/2'de “türkü hü mâ kuşu” başlığı altında, şu karşıdan bakan şahin bakışlı/yüzü çifte *benli dilber kimindir/bir bakışta gözü adam öldürür/yüzü*

çifte benli dilber kimindir dizeleriyle başlayan dört dörtlükten oluşan bir şiir yer almaktadır.

19/1-2'de “türkü” başlığında âşık isen ver suâlim/senden bir suâl *isterim/seni âşık kim eyledi/pîrim [bir] cevâb isterim* dörtlüğüyle başlayan soru-cevap niteliğinde 18 dörtlükten oluşan bir atışma yer almaktadır.

20/1'de fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış, Âşık Ömer'e ait bir şiir yer almaktadır. Şiirin ilk dörtlüğü: *dünyânın aslın sorarsan nûn u kâf üstündedir/âsmânî çevir yanı hem kafa kafa üstündedir/cennetin vasfın sorarsan eyleyim bir bir beyan/arş-ı alâya varınca sağ taraf üstündedir.*

20/2'de Âşık Ömer'e ait, *bizi yoktan var eden yaradanı ben bilmez miyim/hem Ebûbekr Ömer ü Osmân'ı ben bilmez miyim/evvel Âdem safiyul-lâh değil midir aslımız/mezhebim İmâm A'zâm Nu'mân'ı ben bilmez miyim* dörtlüğüyle başlayan bir şiir vardır. Bu şiir Âşık Ömer Divanı'ndaki 881. şiirin bir varyantı niteliğindedir (Karasoy-Yavuz 2015:616).

21/1-2'de Âşık Ömer'in fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış, dört dörtlükten oluşan bir şiiri yer almaktadır: *yâr senin ile sürdüğüm demler inkâr olmasın³/bu muhabbet tâ ezelden âşıklık inkâr olmasın⁴ /lutf eyle benim sevdiğim sırrımı fâş eyleme/tenhâca gelir âhû gözlüm yanında ağyâr olmasın.*

22/1-2'de Âşık Mehemed' ait bir şiir yer almaktadır: İsrâfil başa çıktı *aman dünyâ bozuldu/koç yiğitler ince elekten süzüldü/fakirler fukaralar kömür gibi ezildi/ağlayın fukaralar zulüm sizedir*

23/1-2'de “türkü” başlığında Küçük Ali mahlasıyla yazılmış bir şiir yer almaktadır. Şiirin ilk dörtlüğü şöyledir: *suya giden allı gelin/dur yeteyin dur yeteyin/ciğer yandı allı gelin/bir suçağız ver içeyin*

25/1 boş bırakılmıştır, 25/2'de “semâî” başlığı altında dört dörtlükten oluşan *Ahmed* redifli bir şiir vardır. Şiirin ilk dörtlüğü *beni cevr-ile öldürdün/meded senden civanım Ahmed/gözüm yaş-ıla doldurdun/yazık bana aman Ahmed'dir.*

26/1 boş bırakılmıştır. 26/2'de “ilahi” başlığında beş dörtlükten ibaret *ne müşkildür* redifli bir şiir yer almaktadır. İlk dörtlüğü şöyledir: *vücûdum*

³ Met: olunmasın

⁴Met: olunmasın

hoş imârettir/harâb olmak ne müşkildür/çürüyeyin yer altında/türâb olmak ne müşkildür

27/1'de Arapça bir abdest duası yer almaktadır. 27/2 ve 28/1-2. varaklar boş bırakılmıştır. 29/1'da "medhen-nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem" başlığı altında 8 beyitten oluşan bir peygamber övgüsü vardır. İlk beyti, *cihânın güneşi Ahmed resûl-i kibriyâdur bu/cefâkârın safâsından o tâbâna ziyâdır bu* olan şiirin vezni mefâilün/mefâilün/mefâilün/mefâilün'dür.

30/1-2'de "hutbe" başlığı altında dört halifeden ve özellikle Hz. Ömer'in adaletinden bahsedilip onlara dua edildikten sonra "Abdülhamit Han'ın oğlu", "sultanlar sultanı" Mahmud Han duasıyla biten Arapça bir bölüm vardır.

30/2'de ayrıca şöyle bir rivayet yer almaktadır: *rivayettir; İsa peygamber aleyhisselâm Allahu taâlâdan -azze ve celle- buyurdu kim, bir yılda yirmi dört gün vardır. Kim ki ol günde oğlu ya kızı vücûda gelse sağ olmaya, sabur ola ve her kim düğün gibi maslahata başlasa mübârek olmaya ve dahı sefere niyyet etse sağ gelmeye ve ton biçirse sağlık-ıla geymeye ve oğlanı mektebe ver-seler hâsıl olmaya ve eger tabip otun içse sayru ola ve ton yusa sekiye şöyle*

31/1'de *cemâl-i yâri görmese gönül bir âh eder bir hû/visâl-i yâre er-mese gönül bir âh eder bir hû* beytiyle başlayan, *mefâilün/mefâilün/mefâilün/mefâilün* vezniyle yazılmış üç beyitlik bir şiir vardır. Şiir dördlük veya beyit olarak bölünebilmektedir. Mahlas beyti yoktur.

31/2'de Âşık Usûlî mahlasının yer aldığı, dört dördlükten oluşan bir şiir yer almaktadır. İlk dördlüğü şöyledir: *hubların sultânı senin elinden/şikâyet-i Rahmân eylemem yakın/gül kerem etmese hüsnün bağına/varıp gülistâna yas-lanmam yakın.*

32/1-2 ve 33/1'de içerisinde çeşitli ayet ve hadislerin bulunduğu Hz. Peygamber, dört halife, sahabeler ve onların nesilleri hakkında yazılmış hut-beye yer verilmiştir. Hutbenin sonunda 1255 (1839-1840) tarihi yazılıdır.

33/2 ve 34/1'de "münâcât" başlığında çevresinde *kandil yanar/hacılar tavafta döner/gökten melâikler yağar/merhabâ yâ Kabetullâh* dördlüğüyle başlayan 8'li hece ölçüsüyle yazılmış bir şiir yer almaktadır.

34/2'de *kimse etmez akrabaya akrabanın ettiğın/akrep etmez akrabaya akrabanın ettiğın, sağ iken sen ye yedir külli nimeti/sen yemezsen gayrılar yer sana kalır zahmeti* atasözleri ile sene 1259 (M.1843-44) ibaresi, ketebe Der-

viş Emin Efendi, ibn kâtib Abdullah Efendi kaydı ve çeşitli toplama işlemleri vardır.

35/1’de Arapça bir dua metni yer almaktadır.

35/2’de beyitler halinde, fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılmış ilk beyti *masumun sevdiği Şahsenem değil/abdal olup gelişimden bil beni* olan bir şiir yer almaktadır.

36/1’de ilk dördlüğü *bir buse isteyip de baha eylesem/sevdiğim hatırım sayar mı bilmem/eğer bugün hasb-i hâlim söylesem/gönül hicâb eder mi bilmem* olan bir şiir vardır. 36/2’de *başındağı yeşil dile(?)/sen uğrattın beni hâle/ak ellerin sala sala/uyan avcı melâl vardı üstüne* dördlüğü ile başlayan bir şiir yer almaktadır. 37/1’de dörtlükler hâlinde yazılmış *bir garip gedâyım geldim yanına/konuk varıp dinle hasb-i hâlîme/bu günlük misâfir eyle hânene/anam bacım [dahi] câmide kaldı* dizeleriyle başlayan bir şiir vardır.

37/2’de, “Âşık Karîb” başlığında *dün gece dün gece seyrim içinde/üçler dolusunu içtim de geldim/el kaldırıp Hakk’a niyâz eyledim/üçler meclisinde bî-karâr oldum* dördlüğüyle başlayan bir şiir yer almaktadır.

41/1’de aynı şiir dört dörtlük olarak yer alan şiirin ilk iki dördlüğü 38/1’de de yer almaktadır. *ibrişim kuşak kuşanır/saçacağı yere döşenir/uçkur çözmeğe üşenir/çöz efendim diyüp durur* dizeleriyle başlayan, cönkte şairine ait herhangi bir kayıt bulunmayan bu şiir, Karacaoğlan’ın “bir güzele gönül verdim” veya “deyip durur” olarak bilinen şiirinin varyantıdır.

38/2 ve 39/1’de *bilin şimden sonra âhir zamandır* redifli, dört dörtlükten müteşekkil, 11’li hece ölçüsüyle acemi biri tarafından yazıldığı açıkça belli olan bir şiir yer almaktadır. İlk dördlüğü şöyledir: *niçin terk edersin farzı sünneti/değil misin Muhammed’in ümmeti/unuttun mu cehennemi cenneti/bilin şimden sonra âhir zamandır*.

40/1’de “hazâ tefe’ülnâme” başlığı altında kısa bir Kur’an falı metni yer almaktadır. 40/2’de Arap harfleri cetveller halinde yazılmıştır.

41/2’de *emirlerin pîri Zeynel Âbidin, demircilerin pîri Hazret-i Dâvûd aleyhisselâm, mektûbçuların pîri Hazret-i İbrâhim aleyhisselâm, çobanların pîri Hazret-i Mûsâ aleyhisselâm, müezzinlerin pîri Bilal-i Habeşî aleyhisselâm, imamların pîri hazret-i resûl-i ekrem hazretleri, müslümanların pîri Ebûbekir Sıddık, mollaların pîri Şeyh Ebû Mansûr Mâturîdî, deveçilerin pîri Veysel Karânî, çiftçilerin pîri Hazret-i Âdem aleyhisselâm* yazılıdır.

42/1-2 ve 43/1-2’de yer alan “seğriknâme” vücudun çeşitli bölgelerindeki seğirmelerden yola çıkılarak kişinin başına gelecekte neler geleceği ile ilgili tahminlerden oluşan bir fal metnidir. Bu türdeki eserler genellikle seğirnâme olarak adlandırılmıştır. Dilbilgisel açıdan daha doğru olan seğir-(i) k+nâme teriminin bu cönkte yer alması oldukça dikkat çekicidir. Seğriknâme, İbrahim Yılmaz tarafından incelenmiş ve tam metin olarak yayımlanmıştır (Yılmaz 2018).

Sonuç olarak, Fransa Milli Kütüphanesi’nde 1616 numarada kayıtlı cöngün şekil ve imlâ özellikleri bakımından diğer cönklerle benzer özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür. Cönkte en fazla şiiri bulunan şair Âşık Ömer’dir. Âşık Ömer’in şiirleri dışında Karacaoğlan, Âhû Baba, Esrârî, Kerem, Âşık Usûlî, Âşık Karîb, Küçük Ali, Gevherî gibi şairlerin şiirleri; çeşitli fal metinleri, atasözleri, dualar, hutbeler ve bazı hesaplar vardır. 32-33. varaklarda yer alan hutbenin sonundaki 1255 (M.1839-1840) tarihi, 34/2’deki *sene 1259* (M.1843-44) kaydı ve 30/1-2’de *Abdülhamit Han’ın oğlu, sultanlar sultanı* Mahmud Han medhi ve duası; cöngün 19. yüzyılın ortalarında, II. Mahmud zamanında yazıldığını göstermektedir.

Kaynaklar

- Akın, Bülent (2011). “IV. Murat ve IV. Mehmet Hânendeleri Arasında Diyarbakırlı Bir Alevi-Bektaşî Âşık: Âhû Baba (Karaoğlu)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.59, s. 279-300.
- Artun, Erman (2000). “19.yy. Osmanlı Dönemi Ortadoğu’nun Sosyal Tarihine Bir Kaynak: Âşık Esrari’nin Vehhabi Destanı”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, S.22.
- Banarlı, Nihad Sâmi (2007). “Halk Şâirlerinin Destanlarıyla Türk-Rus Savaşları”, *Edebiyat Sohbetleri*, s. 268-274, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Cumbur, Müjgan (2001). *Karacaoğlan-Şiirler*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Karasoy, Yakup ve Yavuz, Orhan (2015). *Âşık Ömer Divanı*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Mermer Ahmet vd. (2009). *Osmanlı Şiirinde Mevlana Övgüleri ve Mevlevilik Unsurları*, Ankara: TDV Yayınları.

Öztelli, Cahit (1969). *On Yedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî*, s.72, Ankara.

Öztürk, İsa (2006). *Kerem İle Aslı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yılmaz, İbrahim (2018). “Türk Kültüründe Seğirname/Seğriknameler ve Yeni Bir Seğirname/Seğrikname Örneği”, *Uluslararası Kültür ve Bilim Kongresi Tam Metin Kitabı*, 596-604.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506014m/f1.image.r=supplement%20turc%201616>

