



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
**TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELİ ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ**



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
**CENTER FOR HACI BEKTAŞ-I VELİ
STUDIES FROM THE PERSPECTIVE
OF TURKISH CULTURE**

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELİ RESEARCH QUARTERLY

BAHAR - MART 2024 | SAYI : 109
SPRING - MARCH 2024 | ISSUE: 109



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 31 Bahar - Mart 2024 Sayı: 109

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

ISSN: 1306-8253 e-ISSN: 2147-9895

**Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli
Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Adına Sahibi:**

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Baş Editör:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editörler:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe Üniversitesi

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Sekreteryası:

Damla KAYA

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10.

Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Zübeyde Hanım Mah.

Kültür Çarşısı 7/56-57 İskitler Altındağ/

ANKARA



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ
RESEARCH QUARTERLY

Year: 31 Spring - March 2022 Issue: 109

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

ISSN: 1306-8253 e-ISSN: 2147-9895

**On Behalf of Ankara Hacı Bayram Veli
University Center For Hacı Bektaş-ı Veli
Studies From The Perspective of Turkish
Culture, Owner:**

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Editor in Chief:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editors:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Foreign Language Editors:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe University, TÜRKİYE

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Secretariat:

Damla KAYA

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok

10. Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA/

TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Zübeyde Hanım Mah.

Kültür Çarşısı 7/56-57 İskitler Altındağ/

ANKARA

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

University of Central Asia, TAJIKISTAN
abdulmamad.iloliev@ucentralasia.org
<https://orcid.org/0000-0002-7593-6503>

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

University of Maryland, USA
akaramus@umd.edu
<https://orcid.org/0000-0001-7041-0214>

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi
TOBB University of Economics & Technology, TÜRKİYE
aocak@etu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5239-3019>

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

Atatürk Üniversitesi
Atatürk University, TÜRKİYE
sbilgili@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3182-3002>

Dr. Ataullah HASANİ

Shahid Beheshti University, IRAN
a-hassani@sbu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

Dr. Cemal KAFADAR

Harvard University, USA
kafadar@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0000-0001-6030-4522>

Dr. Cenk GÜRAY

Hacettepe Üniversitesi
Hacettepe University, TÜRKİYE
cenk.guray@hacettepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

Dr. Cenkşu ÜÇER

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, TÜRKİYE
cenksu.ucer@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

Dr. Erdal KALAYCI

University of Teacher Education of Christian Churches,
AUSTRIA
erdal.kalayci@gmx.at
<https://orcid.org/0000-0002-8695-4328>

Dr. Farhad DAFTARY

The Institute of Ismaili Studies, ENGLAND
dfaftary@iis.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0002-2140-3963>

Dr. Fatih USLUER

Ankara Üniversitesi
Ankara University, TÜRKİYE
fusluer@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0001-5543-770X>

Dr. Ferenc Péter CSÍRKÉS

Sabancı Üniversitesi
Sabancı University, TÜRKİYE
ferenc.csirkes@sabanciuniv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

Dr. Frances TRİX

Indiana University Bloomington, USA
ftrix@indiana.edu
<https://orcid.org/0000-0002-9525-1624>

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

Budapest University of Technology and
Economics, HUNGARY
kovacs.mate.gergo@epk.bme.hu
<https://orcid.org/0000-0002-8308-7767>

Dr. Heath W. LOWRY

Princeton University, USA
ataturk@princeton.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3015-5260>

Dr. Henryk JANKOWSKI

Adam Mickiewicz University, POLAND
henryk.jankowski@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-2576-1204>

Dr. Irene MARKOFF

York University, School of Arts, Media, Performance &
Design, CANADA
imarkoff@yorku.ca
<https://orcid.org/0000-0002-5442-4509>

Dr. Iurii AVERİANOV

Institute of Oriental Studies, RUSSIA
avanta_yuriy@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7898-8619>

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

University of Bonn, GERMANY
ebinbas@uni-bonn.de
<https://orcid.org/0000-0003-1200-4335>

Dr. Janina KAROLEWSKI

University of Hamburg, GERMANY
janina.karolewski@uni-hamburg.de
<https://orcid.org/0000-0002-6880-4086>

Dr. Krasimira MUTAFOVA

St. Cyril and St. Methodius Veliko Turnovo University,
BULGARIA
kmutafova@mail.bg
<https://orcid.org/0000-0003-3373-3721>

Dr. Marcello MOLLİCA

University of Messina, ITALY
marcello.mollica@unime.it
<https://orcid.org/0000-0002-1792-7959>

Dr. Markus DRESSLER

University of Leipzig, GERMANY
markus.dressler@uni-leipzig.de
<https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>

Dr. Mehmet Baha TANMAN

İstanbul Üniversitesi
Istanbul University, TÜRKİYE
bahatanman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

İstanbul Kültür Üniversitesi
Istanbul Kültür University, TÜRKİYE
mfkoksal@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1056-9957>

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

Shumen Episkop Konstantin Preslavski University,
BULGARIA
memish_merdan@abv.bg
<https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

Dr. Namiq MUSALI

Kastamonu Üniversitesi
Kastamonu University, TÜRKİYE
nmusali@kastamonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>

Dr. Razia SULTANOVA

University of Cambridge, Cambridge Muslim College,
ENGLAND
razia@raziasultanova.co.uk
<https://orcid.org/0000-0002-7809-1219>

Dr. Robert LANGER

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, GERMANY
robert.langer@ori.uni-heidelberg.de
<https://orcid.org/0000-0002-9761-0889>

Dr. Salih ÇİFT

Bursa Uludağ Üniversitesi
Bursa Uludağ University, TÜRKİYE
sacift@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK**

Ordu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Abdülkadir YELER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ahmet GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUYMAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Ali Rıza MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Aliye UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ayten KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı,
TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye Güray GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY

Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University, RUSSIA
DİMİTRIS LOUPIS
Institute For Balkan Studies, GREECE

Dr. Dragi GJORGIEV

Institute of National History in Skopje, REPUBLIC OF
NORTH MACEDONIA

Dr. Emine Erdoğan ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Bilge SAVCI

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Doğan TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Gülberk BİLECİK

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Halit ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit ÖNAL

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hege İrene MARKUSSEN

Lund University, SWEDEN

Dr. Hulusi YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Huriye EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hüseyin YALTIKIR

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE

Dr. İbrahim GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İbrahim KARACA

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa Ekber HABİBBEYLİ

Azerbaycan Milli Elmler
Akademiyası, AZERBAIJAN

Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Karen RUFFLE

University of Toronto, CANADA

Dr. Kibar TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mark Lewis SOILEAU

Researcher, USA

Dr. Mavlyuda YUSUPOVA

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan,
UZBEKISTAN

Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Meriç HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Metin İZETİ**

Tetova University, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, ROMANIA

Dr. Metin ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muhammet ARSLAN

Kafkas Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ALKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muzaffer TAN

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Naida ADEMOVİĆ

University of Sarajevo, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Nedim BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nüket ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nursel UYANIKER

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ömür CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Paschalis ANDROUDİS

Aristotle University, GREECE

Dr. Pervin ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Romyana MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science, BULGARIA

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seadet ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN

Dr. Serkan ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Serkan KÖSE

Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seval EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sevilay ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sıddıka Dilek YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan WILLIAMSON FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurat ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, KAZAKHISTAN

Dr. Şengül ŞENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Uğur UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zekeriya İŞİK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynel ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynep OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zubaida SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN

Mehrabuddin SHARİFİ

ALMANYA/GERMANY

Dr. Özgür SAVAŞI

AMERİKA/USA

Eliton Mehmet PASHAJ

ARNAVUTLUK/ALBANIA

Hisen SULEJMANİ

AVUSTURYA/AUSTRIA

Kazım BALABAN

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN

Dr. İlham GÜLTEKİN

BELÇİKA/BELGIUM

Abbas ŞAHBAZ

BULGARİSTAN/BULGARIA

Veysel BAYRAM

BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Çazim HACİMEYLİÇ

CEZAYİR/ALGERIA

Dr. Zaim KHENCHÉLAOUİ

DAĞİSTAN/DAGHISTAN

Dr. Meherremov Şerafeddin ARİFOVİÇ

FRANSA/FRANCE

Serdar UMUT

HOLLANDA/HOLLAND

Alper KELEKÇİ

İRAK/IRAQ

Seyyid Enver EL-MUSAVİ

İRAN/IRAN

Gheis Ayaz EBADİ

İSVEÇ/SWEDEN

Eraslan ÖRGÜN

İSVİÇRE/SWITZERLAND

Ozan SEVİNÇ

İTALYA/ITALY

Tommaso PARLANTİ

KANADA/CANADA

Dr. Lale JAVANŞİR

KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN

Dr. Zhakhangir NURMATOV

KIRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN

Dr. Roza ABDYKULOVA

KIRIM/CRIMEA

Dr. Neriman SEYİTAYAHYA

KKTC/TRNC

Dr. Nuran ÖZE

KOSOVA/KOSOVO

Dr. Ergin JABLEY

KUZEY MAKEDONYA/NORTH MACEDONIA

Abedin TEKESHANOSKİ

LİTVANYA/LITHUANIA

Dr. Galina MİSKİNİENE

MACARİSTAN/HUNGARY

Dr. Eva CSAKİ

MEKSİKA/MEXICO

Lucia Cirianni SALAZAR

MİSİR/EGYPT

Dr. Ahmed AMEEN

ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN

Dr. Nodirkhon KHASANOV

PAKİSTAN/PAKISTAN

Dr. Hasan Ali KHAN

POLONYA/POLAND

Dr. Cem ERDEM

ROMANYA/ROMANIA

Öner ERMİŞ

RUSYA/RUSSIA

Dr. Pavel BASHARİN

TACİKİSTAN/TAJIKISTAN

Hakim ŞAKURI

TATARİSTAN/TATARSTAN

Dr. Azat AKHUNOV

TUNUS/TUNISIA

Dr. Fathi JARRAY

TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN

Dr. Kakajan BAYRAMOV

UKRAYNA/UKRAINE

Dr. Tudora ARNAUT

YUNANİSTAN/GREECE

Necmettin KAHYA

DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış - Aralık, Bahar - Mart, Yaz - Haziran, Güz - Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. It is published quarterly in Winter - December, Spring - March, Summer - June, Autumn - September. It is scanned and indexed by national and international indexes and databases. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.



DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



ERIH PLUS

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBIM TR Dizin

MAKALE/ARTICLE

- SAFEVİLERDE TARİKATTAN DEVLETE GİDEN SÜREÇTE RÜYALARIN ETKİSİ**
THE EFFECT OF DREAMS DURING THE TRANSITION OF THE SAFAVIDS FROM SUFI
ORDER TO STATE
ERALP ERDOĞAN 1
- KÜHİSTAN MUHTEŞEMLERİ VE KÜHİSTANDAKİ NİZARİ İSMÂİLİ KALELERİN İŞLEVİ**
THE MUHTEŞEMS OF QUHISTAN AND THE FUNCTION OF NİZARİ İSMÂİLİS CASTLES IN
QUHISTAN
AYŞE ATICI ARAYANCAN 11
- XVI. YÜZYILDA AMASYA'DA KIZILBAŞLIK HAREKETLERİNİN TOPLUMSAL YANSIMALARI**
SOCIAL REFLECTIONS OF KIZILBASH MOVEMENTS IN AMASYA IN THE XVI. CENTURY
MERVE KARAKULAK 31
- SOVYET KAZAKİSTAN'INDA TASAVVUF: KOMÜNİSTLERİN YESEVİLİK VE İŞANLARA
YÖNELİK FAALİYETİ**
SUFISM IN SOVIET KAZAKHSTAN: COMMUNIST POLICY WITH REGARD TO YASAWISM
AND THE İSHANS]
TALGAT ZHOLDASSULY 49
- ÂDİLŞÂHİLER SULTANI YUSUF ÂDİLŞÂH'IN ŞİİLİK SİYASETİ**
SHİ'ISM POLİCY OF YUSUF ADİLŞAH SULTAN OF THE ADİLŞAHİDS SULTANATE
CİHAN ORUÇ 79
- SULTAN II. MAHMUD DÖNEMİNDE 1817-1834 YILLARINA AİT KEŞİF DEFTERLERİNE GÖRE
KONYA MEVLÂNÂ KÜLLİYESİ'NİN TAMİR VE TERMİMİ**
RESTORATION OF KONYA MEVLÂNÂ COMPLEX ACCORDING TO THE REPAIR BOOK OF
1817-1834 DURING THE PERIOD OF SULTAN MAHMUD II
HALİM KILIÇ - GÖKHAN YURTOĞLU 93
- TÜRK KÜLTÜRÜNDE HAŞHAŞ (AFYON BİTKİSİ) KULLANIMI (11-14. YÜZYIL
ANADOLU'SUNDA)**
USE OF POPPY (OPIUM PLANT) IN TURKISH CULTURE (11-14. CENTURY IN ANATOLIA)
SELİM KAYA 115
- ESKİ TÜRK YAZITLARINDA ALIN YAZISI VE BUNUN DİNİ ANLAMI ÜZERİNE NOTLAR**
NOTES ON DESTINY IN OLD TURKIC INSCRIPTIONS AND ITS RELIGIOUS MEANING
MİHRİBAN AYDIN 139
- SİMGESEL VE BİÇİMSEL ÖZELLİKLERİ İLE TÜRK KÜLTÜR VE SANATINDA GEYİK FİĞÜRÜ**
DEER FIGURE IN TURKISH CULTURE AND ART WITH ITS SYMBOLICAL AND STYLISH
FEATURES
ÖKKEŞ HAKAN ÇETİN - NURŞEN ÖZKUL FINDIK - MUHAMMET GÖRÜR 149
- KERBELÂ MERSİYELERİNİN TÜRK TOPLUMUNA YANSIYAN BİR ÖRNEĞİ: ŞEYH GÂLİB'İN
BİR KITASINA İLAVE OLARAK YAZILMIŞ BİR KERBELÂ MERSİYESİ**
AN EXAMPLE OF KARBALA DIRGES REFLECTED ON TURKISH SOCIETY: A KARBALA
DIRGE WRITTEN AS AN ADDITION TO A VERSE OF SHEIKH GALİB
MUTLU MUHAMMET AKTAŞ 187
- DİYARBAKIRLI AZMÎ'NİN HAKİKATNÂME ADLI MESNEVİ'Sİ**
MATHNAWI NAMED HAKİKATNAME WRITTEN BY AZMÎ FROM DİYARBAKIR
SEYİT YAVUZ 201
- ÂŞİK VEYSEL'İN MEVLÂNÂ VE HACI BEKTAŞ'A YAZDIĞI İKİ ŞİİRİ BAĞLAMINDA TÜRBE
ZİYARETİ**
MAUSOLEUM VISITATION IN THE CONTEXT OF TWO POEMS WRITTEN BY ÂŞİK VEYSEL
TO MEVLÂNÂ AND HACI BEKTAŞ
OĞUZHAN AYDIN 219

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞME BAĞLAMINDA TUNCELİ ALEVİ OCAKLARINDA AİLE FAMILY IN TUNCELİ ALEVİ OCAKS IN THE CONTEXT OF SOCIO-CULTURAL CHANGE PINAR BAYKAN - PELİN ÖNDER EROL.....	233
İNANÇ TURİZMİ BAĞLAMINDA SARATLI HALKININ HACI BEKTAŞ VELİ YILI FARKINDALIĞI AWARENESS OF THE HACI BEKTASH VELI YEAR OF THE PEOPLE OF SARATLI IN THE PERSPECTIVE OF FAITH TOURISM YAVUZ SELİM DENİZ - HAKKI ÇILGINOĞLU - MUHARREM AVCI.....	257
KOSOVA'NIN GILAN İLİNDE TEKKE VE TÜRBE GELENEĞİNİN İZLERİ TRADITIONS OF DERVISH LODGES AND TOMS IN KOSOVO'S GILAN PROVINCE ESİN HÜDAVERDİ - NEBAHAT SÜLÇEVSİ.....	271
ÂŞIK ŞEMSI'NİN BİLİNMEYEN İKİ KİTABINA DAİR FARUK EDİZ'İN TÜRK AKDENİZ'DEKİ YAZILARI FARUK EDİZ'S ARTICLES IN THE MAGAZINE OF TURKISH MEDITERRANEAN ON THE TWO UNKNOWN BOOKS OF ASIK SEMSI NURSEL KÖKSAL GÜLCÜ.....	289
DÎVÂN-I HİKMET'İN KÖKŞETAV NÜSHASINDA {-UbAn} EKİ {-UbAn} SUFFIX IN KOKSHETAU COPY OF DÎVÂN-I HIKMET ABDULKADİR ÖZTÜRK.....	311
DÎVÂN-I HİKMET'TE DUYGU BİLDİREN DEYİMLER VE ÇAĞDAŞ TÜRK LEHÇELERİNE YANSIMALARI IDIOMS EXPRESSING EMOTION IN DIVAN-I HIKMET AND THEIR REFLECTIONS TO CONTEMPORARY TURKISH DIALECTS KENAN SEMİZ - SENBEK UTEBEKOV	327
EMLEK YÖRESİ VE EMLEK AĞZI UZUN HAVALARININ ANALİZİ ANALYSIS OF EMLEK ACCENT UNMETERED FOLK SONGS AND EMLEK REGION ÖZKAN MORAN - NACİ MADANOĞLU - SONER ALGI - ALİ KEREM APAYDIN	355
TİHOMİR CORCEVIÇ'İN "BİRKAÇ TÜRBE İLE HAKLARINDA ANLATILAN BAZI EFSANELER" BAŞLIKLILIK DERLEMESİ TIHOMIR ĐORĐEVIÇ'S COLLECTION TITLED "A FEW TOMBS AND SOME LEGENDS ABOUT THEM" İSA SÜLÇEVSİ - NEBAHAT SÜLÇEVSİ.....	419
BİN TANRILI ZAMANLARINDA ANADOLU'DA DİN RELIGION IN ANATOLIA IN TIMES OF 'A THOUSAND GODS' TÜLİN CENGİZ	455
TATARİSTAN'DA AHMED YESEVİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALARIN TARİHSEL İNCELEMESİ HISTORICAL REVIEW OF STUDIES CONDUCTED IN TATARSTAN ON THE LIFE AND WORKS OF AHMED YESEVİ LIAILIA MINGAZOVA - YÜCEL GELİŞLİ.....	469
ALTERNATIVE VOICES IN OTTOMAN RELIGIOUS CULTURE: BEKTAŞI STORIES OSMANLI DİNİ KÜLTÜRÜNDE ALTERNATİF SESLER: BEKTAŞI HİKAYELERİ İSKENDER CÜRE.....	479
YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW	
KENAN GÖÇER, YUNUS EMRE ASLINDA NE DEDİ? İZONOMİ TEMELLİ EKONOMİ-POLİTİK YAKLAŞIM, LEJAND YAYINLARI, İSTANBUL, 2021. ABDULLAH TAHA ORHAN	495
CENGİZ GÜNDOĞDU, HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VE KÂMİL İNSAN-FÂZİL TOPLUM PARADİGMASI, SUFİ KİTAP, İSTANBUL, 2020. MEHMET GÖKTAŞ.....	503

Değerli bilim insanları, kıymetli okurlarımız;

30 yılı aşkın kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında itibarlı ve öncü bir dergi haline gelen Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'nin 109. sayısı ile huzurlarınızdadır. Öncelikle dergimize gösterilen ilgiden dolayı son derece mutluyuz. Derginin Türk akademik hayatında oldukça sağlam bir yer edinmesi için şimdiye kadar büyük gayret gösteren merkez müdürlerimize ve dergi editörlerine teşekkür ederiz. Ayrıca dergimize yazar, hakem ve okuyucu olarak çalışmalarını ve eleştirileriyle destek veren herkese şükranlarımızı sunarız. Sizlerin de desteğiyle dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki saygınlığını arttırmak ve daha da üst seviyeye çıkartmak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürdüğümüzü belirtmek isteriz. Bu vesileyle sizlerden gelecek her türlü destek ve eleştiriyi bekleriz.

Dergimizin bu sayısında yer alan 2'si yayın değerlendirme olmak üzere 25 makalede Alevilik ve Bektaşik çalışmalarına katkı yapacak tarih, edebiyat, sanat tarihi ve sosyoloji alanlarına dair çalışmalardan başka Türk kültür ve edebiyatının diğer çalışma alanlarıyla ilgili de makaleleri dikkat ve istifadenize sunuyoruz. Araştırma merkezimiz akademik dünyaya sadece dergi yayımlayarak değil aynı zamanda çeşitli toplantıların tertip edilmesinde de faal bir rol alarak katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda siz değerli okuyucularımızla 20 Ocak 2024 tarihinde Etimesgut Belediyesi'yle Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılında Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu ile bu sempozyumun bir devamı mahiyetinde 8 Şubat 2024 tarihinde Altındağ Belediyesi'yle düzenlediğimiz Türk Kültürü ve Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu'nun bilgisini de vermek isteriz. Bu tür faaliyetlerimiz de sizlerin desteğiyle devam edecektir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne gösterdiğiniz ilgi ve verdiğiniz destek için minnettarız.

EDITORIAL

Dear scholars, dear readers;

You have before you the 109th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal, which has been published without interruption for more than 30 years and has become a respected and guiding journal in its field since its first issue. First of all, we are very pleased with the interest shown in our journal. We would like to thank our institute directors and journal editors who have made great efforts so far to ensure that the journal has a firm place in Turkish academic life. We would also like to thank all those who support our journal with their work and criticism as authors, referees and readers. With your support, we would like to declare that we will continue our efforts to increase the reputation of our journal on national and international platforms and raise it to a higher level. On this occasion, we expect all kinds of support and criticism from you.

In this issue of our journal, we present 25 articles, including 2 reviews, from the fields of history, literature, art history and sociology, which will contribute to the research of Alevism and Bektashism, as well as articles from other fields of Turkish culture and literature. Our research institute contributes to the academic world not only by publishing journals but also by actively participating in the organisation of various conferences. In this context, we would like to draw your attention to the Symposium on Alevism-Bektashism in the 100th Year of the Republic of Turkey with the Etimesgut Commune on 20 January 2024 and the Symposium on Turkish Culture and Alevism-Bektashism with the Altındağ Commune on 8 February 2024 as a continuation of this symposium. These events will be continued with your support.

We are grateful for your interest and support for Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal.



MAKALE
ARTICLE

SAFEVİLERDE TARİKATTAN DEVLETE GİDEN SÜREÇTE RÜYALARIN ETKİSİ

THE EFFECT OF DREAMS DURING THE TRANSITION OF THE SAFAVIDS FROM SUFI ORDER TO STATE

ERALP ERDOĞAN*

Sorumlu Yazar

Öz

1501 yılında kurulan Safevi Devleti'nin kuruluş felsefesini anlamak için tarikat sürecine göz atmamız önem arz etmektedir. Şeyh Zâhid'in tarikatına gelerek orada yükselen ve şeyhlik makamını ele geçirdikten sonra Safeviyye tarikatını kuran Safiyüddin-i Erdebili, XIV. yüzyılın başlarında etkili bir figür olarak bulunduğu bölgeyi şekillendirmiştir. Mürit sayısının giderek arttığı tarikat, onun torunları ile, zaman içerisinde hüviyet değiştirerek devletleşme sürecine girmiştir. Safiyüddin'in posta oturduğu 1301 yılından Devlet'in kuruluşu 1501 yılına kadar geçen yaklaşık 200 yıllık bir süreçte rüyaların etkin olarak kullanıldığı görülmektedir. Kaynaklara yansıyan rüyaların mahiyeti zamana ve duruma göre farklılıklar gösterir. İlk dönemler Şeyhlerin tarikattaki yerlerini sağlamlaştırmak ve meşru zemine oturtmak amacı güttüğü anlaşılan rüyalar, daha sonra siyasi bir güç kurma amacına hizmet etmektedir. Safiyüddin'in vefatının ardından yazıya geçen kaynaklarda bu tarz rüyalar Safiyüddin'in doğumundan öncesine kadar gitmektedir. Meşruiyetin kaynağı daha doğmadan annesine müjdelenmiş, onun doğumundan sonra görülen rüyalar ile de bu süreç sağlam temellere oturtulmaya çalışılmıştır. Safiyüddin'in ardından posta oturanlar da genellikle rüyaları kullanarak mürit toplamaya çalışmışlardır. Bu politika zaman içerisinde başarıya ulaşmış ve çoğalan mürit sayısı ile birlikte askeri bir güç oluşturma eğilimi baş göstermiştir. Şeyh Cüneyt dönemi itibarıyla başlayan askeri ve siyasi faaliyetler yine rüyalar kullanılarak desteklenmeye devam etmiştir. Şeyh Haydar zamanında artık rüyanın mahiyeti şeyhlik postuna yönelik değil siyasi bir oluşuma delalet etmektedir. Şeyh Haydar'ın görmüş olduğu rüya ile Safevi müritleri Kızılbaş adını kullanacak ve Safeviyye tarikatını devlete dönüştürme motivasyonu kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rüya, Safeviler, Safeviyye Tarikatı, Şeyh Safiyüddin, Şeyh Sadreddin, Hoca Ali

Abstract

To understand the founding philosophy of the Safavid State established by Shah Ismail in 1501, it is important to take a look at the order process. Safiyüddin al-Ardabili, who rose to prominence after joining Sheikh Zahid's order and gaining the rank of sheikh, founded the Safaviyye Sufi order in the early 14th century, shaping the region as an influential figure. The order, whose number of followers increased gradually, changed its identity over time and entered the process of becoming a state with its descendants. It is seen that dreams were used effectively in a period of approximately 200 years, from 1301, when Safiyüddin ascended the post, until the establishment of the State in 1501. The nature of dreams reflected in the sources varies according to time and situation. Dreams, which were understood to be aimed

at strengthening the Sheikhs' place in the order and placing them on a legitimate basis in the early periods, later served the purpose of establishing a political power. Dreams of this kind, recorded in sources after Safiyuddin's death, date back to before his birth. The legitimacy source was announced to his mother before his birth, and after his birth, dreams were seen to built this process on solid ground. Successors who ascended the post after Safiyuddin generally attempted to gather followers by using dreams. This policy was succesful over time, and with the increasing number of followers, a tendency establishing a military power emerged. Military and political activities, which began during the period of Sheikh Cunejd and continued during the time of Sheikh Haydar, were also supported by the use of dreams. During the time of Sheikh Haydar, the nature of dreams no longer indicated the sheikhly post but a political formation. With the dream seen by Sheikh Haydar, Safavid followers would adopt the name Kızılbaş and gain motivation to transform the Safaviyya order into a state.

Keywords: Dream, Safavids, Safavid Order, Sheikh Safiyuddin, Sheikh Sadreddin, Hodja Ali.

Giriş

Bazı rüyalar, eski çağlardan itibaren meşrulaştırma aracı olarak kullanılırdı. Ögel'e göre; *"Büyük bir imparatorluk kurulurken, devletin kuruluş felsefesini böyle bir rüyaya dayandırma ve böylece manevi bir güç kazanma, Türk devletlerinde bir gelenek halindedir. Bu inanışlar, çoğu zaman devletin kuruluş ve yücelmesinden sonra oluşturulmuşlardır."* (Ögel, 2010: 23). Türklerde İslamlaşma öncesi ve sonrasında bu tarz rüyaların örnekleri çokça görülmektedir. Uygurca Oğuz Kağan Destanı'nda Uluğ Türik rüyasında altın bir yay ve üç gümüş ok görmüştü. Altın yay doğudan batıya kadar uzanırken, üç gümüş ok ise kuzeye doğru gidiyordu (Ağca, 2016, 121-122). Bu rüya Oğuz Kağan'ın hâkimiyetinin tüm dünyaya yayılacağına göstergesiydi.

Türklerin İslamiyeti benimsemesiyle birlikte, siyasete etki eden bu geleneğin daha da yaygınlaştığını söylememiz mümkündür. Gaznelilerde, Sebük Tegin rüyasında evinin ortasındaki ocaktan bir ağacın çıktığını, yükselerek bütün dünyayı gölgesi altına aldığını görmüştür (Köprülü, 1991,7). Aynı şekilde Osmanlı'nın kuruluşunda da ağaç motifi göze çarpmaktadır. Osman Gazi'nin gördüğü rüyada göbeğinden bir ağaç bitmekte ve bu ağacın gölgesi dünyayı kaplamaktaydı. Ağacın gölgesinin altında dağlar vardı ve her dağın dibinden sular çıkmaktaydı. Kimileri bu suyu içiyor, kimisi bahçesini suluyor, kimisi ise çeşmeler akıtıyordu (Çetin, 2012, 51). Selçuklularda ise dünya hâkimiyetinin motifi ateş olmuştur. Selçuk Bey, rüyasında ateşe idrar yapmış ve sıçrayan kıvılcımlar dünyayı sarmıştır. Bu rüya ile onun soyundan gelenlerin dünya hâkimiyeti müjdelendiği (Turan, 2005, 101).

Birçok Türk devletinde görülen bu tarz rüyalara Safevi Devleti'nde de rastlanmaktadır. Devletin kuruluşu Safeviyye tarikatına atfedilen rüyalar ile meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Safevi kaynakları özellikle Şeyh Safiyüddin'in rüyaları hakkında birbirinin tekrarı bilgiler vermektedir. Bilinen en eski Safevi kaynağı olan Safvetü's-safa başta olmak üzere, Şah İsmail ve Şah Tahmasb dönemi kaynakları ile Şah Abbas'ın hükümdarlığı ve sonrasına ait anlatılarda yazarlar, genellikle Safevi Devleti'nin ilahi olarak kurulduğuna inandırmak ve bunun önceden planlanmış bir kadermiş gibi görünmesini sağlamak için Şeyh Safiyüddin'in rüyalarını yeniden anlatmışlardır. Kendi dönemi haricinde bilgi vermek isteyen bir vakanüvis, eski eserlerden faydalanarak, ya yazılanları kelimesi kelimesine kendine aitmiş gibi birleştirir ya da anlatıları zamana uygun hale getirmek amacıyla değiştirirdi. Buna göre en az 12 Safevi kaynağı Şeyh Safiyüddin'e atfedilen rüyaların çeşitli versiyonlarını içermektedir. (Quinn, 1996, 130-131).

Safeviye Tarikatı ve Rüyaları Etkisi

Safeviler döneminde kaynaklara yansıyan rüyalar genellikle, insanları bir konuya veya bir hadiseye inandırma veya bunların inandırıcılığını arttırma amacı taşımaktaydı. İlk dönemlerde şeyhlerin tarikattaki yerlerini sağlamlaştırma gayesine hizmet eden bu rüyalar, zaman zaman Şeyhlerin liderliklerini meşru hale getirmek için birer propaganda görevi görmüştür. Safevilerin atası ve Safeviye tarikatının kurucusu Safiyüddîn'in şeyhliğini meşrulaştırmak için pek çok rüyaya başvurulmuş, hatta Safiyüddîn daha doğmadan önce bile ona atfedilen rüyalarla bunun temeli atılmıştı. Henüz annesi ona hamileyken bir gece rüyasında güneşin tabir edilemeyecek kadar büyük olduğunu ve bu güneşin gökyüzünün arasından kendi yanına geldiğini görmesi (Şah, 2007, 231) Safiyüddîn'in ilerde önemli bir insan olacağını işaretleriydi.

Rüya ile de yetinmeyen kaynaklar onu sözde doğaüstü veya sıra dışı yetenekleriyle ulvi bir kılığa büründürmüştür. Safiyüddîn çocukluğunda arkadaşları ile oynamak yerine vaktini dua ve oruçla geçirir, melekler insan suretine girerek onunla konuşur, evtât ve abdallar kulağına merak etmemesi gerektiğini, er geç ruhaniyet makamına erişerek âlemin umut kaynağı olacağını fısıldardı. Doğduktan sonra kaşının üzerindeki iz ise zahmetli günlerin habercisi olarak yorumlanmaktaydı. (Savory, 2021, 5).

Safiyüddîn'in tarikat yolculuğu ve Şeyh Zâhid'in tarikatına katılışı da rüyalar üzerinden işlenir. Safiyüddîn rüyasında kendisine yeşil bir sancak verildiğini görür ve bu rüya üzerine Erdebil'den Şiraz'a giderek Müslihüddîn Sadi'nin hizmetine girer (Örs, 1999, 85-86; Fazlullah Ruzbihan-i Huncî, 2003, 256). Ancak Safiyüddîn burada aradığı sorulara cevap bulamayınca Emir Abdullah ona: *"Ey Türk piri! Şark âleminde garb âlemine kadar, senin bu rüyayı ve halini halledebilecek kişi, Şeyh Zahid-i Gilani'den başkası değildir. Senin derdinin dermanı ancak onun irşâd şifâhânesindedir"* (Şah, 2007, 260)." diyerek onu Şeyh Zâhid'in tarikatına yönlendirir.

Kaynaklar Safiyüddîn'in tarikata girmesini ve Şeyh Zâhid'in Safiyüddîn'e kol kanat germesini ulvi bir noktaya taşımak için bir dizi kurguya dayalı doğaüstü hadiseler de uydurur. Buna göre, Safiyüddîn yaklaşık dört yıllık bir arayışın ardından Seyh Zâhid'i Hilya Kiran adlı bir köyde bulur. İskender Bey Münşi'ye göre bu süreçte Şeyh Zâhid müritlerine; *"İzzet rütbesine varması için yalnız bir perdesi kalan Erdebilli bir genç bizi arıyor"* der (İskender Bey Münşi, 2019, 14). Safiyüddîn, Ramazan ayında Şeyh Zâhid'in tekkesine gelir fakat Şeyh Zâhid'i bulamaz. Şeyh Zâhid onun geldiğini kerametiyle bildiğinden büyük oğlu Cemaleddîn'e, zâviyede namaz kılmakta olan bu Türk gencinin yanına giderek onu eve getirmesini ister (Anonim, 1384, 9). Safiyüddîn ile bir araya geldikten sonra Şeyh Zâhid ona adıyla seslenir ki bu, Safiyüddîn'in bir gün yüce makamlara erişeceğinin göstergesi olarak görülür (İskender Bey Münşi, 2019, 14).

Bütün bu anlatıların Safiyüddîn'in propagandasını yaptığı ve şeyhlik makamına gelişinin kader olduğu anlayışını yerleştirmeye çalıştığı açıktır. Yazılanlara göre, tarikata gelir gelmez yaptığı çalışmalar Şeyh Zâhid'in büyük takdirini toplamış ve Zâhid, müritlerine onun Allah tarafından seçildiğini, ona karşı nazik olmaları gerektiğini söylemiştir (Anonim, 1384, 10-11). Hatta Şeyh Zâhid, Safiyüddîn'in bir rüyasına dayanarak kızını onunla evlendirmiştir. Safiyüddîn bu rüyasında, belinde geniş, uzun bir kılıç ve başında samur bir külah ile Kaf dağının üzerinde oturur vaziyettedir. Kılıcı kınından çekmeyi düşünür ancak başaramaz ve başındaki külahı çıkarır. Külahı kaldırdınca, alnından tüm dünyayı aydınlatan bir güneş ortaya çıkar. Üç kez külahı çıkarıp takar ve her defasında güneşin tüm azametiyle parladığını görür. Şeyh Zâhid bu rüyayı, onun soyundan bir padişahın çıkacağına, onun talih güneşinin dünyaya yayılacağına ve bu padişahın, kılıcı ile zulmü ortadan

kaldıracağına hükmeder (Muhammed Yusuf Vale İsfahani, 1372, 25; Kadı Ahmed Kumî, 2004, 12; İskender Bey Münşi, 2019, 14; Şah, 2007, 240; Eminî Herevî, 1383, 12; Gıyaseddin Handemir, 1362, 414). Bunun üzerine, “*Ey evladım, beni bu devlete ortak et ve kızımı kabul et*” diyerek kızı Fatma’yı onunla evlendirir (Anonim, 1384, 11). Bu rüya ile hem Safiyüddîn’in şeyhliği hem de Safiyüddîn’in soyundan gelecek birinin posta oturma meşruyeti sağlanmış oluyordu. Zira bazı kişiler Safiyüddîn’in şeyhliğine rıza göstermiyor, Şeyh Zâhid’in oğlu Cemaleddîn Ali’nin posta oturması gerektiğini düşünüyordu (İskender Bey Münşi, 2019, 15). Hatta Cemaleddîn Ali ile Safiyüddîn arasında bir husumet olduğu ve Cemaleddîn Ali’nin birkaç kez ona suikast düzenlemesine rağmen başarılı olamadığı ileri sürülmektedir (Öngören, 2008, 477).

Tüm bu anlatılar Şeyh Safiyüddîn’in ölümünden sonra yazılan eserlere yansımıştır. Çocukları ve torunlarının şeyhliği döneminde yazılan eserlerde bu tarz rüyalara ihtiyaç duyulması, tarikat içerisinde kendilerine yönelik bir hoşnutsuzluk olduğunu göstermektedir. Kaynaklara göre Şeyh Zâhid kendisinden sonra tarikatın başına Safiyüddîn’in geçmesi konusunda yeterince açıktır. Hatta yazılanlara göre Şeyh Zâhid hayatta iken Safiyüddîn’e seccadenişinlik ve irşad icazeti vermek istemiş ise de o buna razı olmamıştı. Nihayetinde itiraz edenler Şeyh Zâhid tarafından ikna edilmiş ve Şeyh Zâhid’in ölümünün ardından Safiyüddîn posta oturmuştu (İskender Bey Münşi, 2019, 15; Anonim, 1384, 11; Savory, 2021, 8). Şeyh Zâhid’in postuna soyundan olmayan birinin oturması tepki çekerken, Safiyüddîn ise bu postu kendi soyundan olmayana vermemiş, yayılan kerametler ve rüyalar aracılığıyla şeyhliğini meşru zemine oturtarak Zâhidiyye tarikatını Safeviyye tarikatına dönüştürmüştü.

Safiyüddîn’in ilerde önemli biri olacağına ilişkin birkaç rüyası daha vardır ki bunlar annesi tarafından yorumlanmıştır. Örneğin, Safiyüddîn bir gün rüyasında Erdebil camisinin kubbesinde otururken aniden, tüm âlemi ışığı ile aydınlatan bir güneş doğar. Safiyüddîn dikkatli bakınca, güneşin kendi yüzü olduğunu görür. Safiyüddîn uyandıktan sonra rüyasını annesine anlatır. Annesi; “*öyle bir insan olacaksın ki, yeryüzü senin hidayetinin ihtişamıyla aydınlanacak*” şeklinde rüyayı tevil eder (Gıyaseddin Handemir, 1362, 413-414; Kadı Ahmed Kumî, 2004, 12; Eminî Herevî, 1383, 12; Muhammed Yusuf Vale İsfahani, 1372, 24). Bir diğer rüyasında ise elinde bulunan birçok fidanı diker, diktiği ya da elinden düşen her fidan hemen dallanmaya ve yeşillenmeye başlar. Osmanlı Devleti’nin kurucusu Osman Gazi’nin rüyasında gördüğü ağaç motifini anımsatan bu rüya Safiyüddîn’in annesi tarafından müritlerinin ve çocuklarının çok olacağına yorumlanır (Şah, 2007, 238).

Burada ortaya çıkan güneş motifi dikkat çekmektedir. Rüyalarda görülen güneş ve ay motifi eski çağlardan itibaren kullanılıyordu. Güneş genellikle bir topluluğun lideri veya büyük bir bilgin ile özdeşleştiriliyordu. Güneş, hükümdarın yanında olan önemli ama ikincil bir kişiyi simgeliyordu (Schimmel, 2005, 85). Güneş, konumu itibarıyla tüm varlıkların üzerindeydi ve onlara hükmeder bir özellikteydi. Dolayısı ile hükümdarın konumu da güneş gibi merkeze alınmış ve halkın nezdinde hükümdar güneşe benzer özelliklere ve konuma sahip olarak düşünülmüştü. Böylece Türk hükümdarları “Gökte bir güneş, yeryüzünde de bir hükümdar” düşüncesi ile fetihlerine devam etmişlerdi (Koca, 2012, 67). Safevilerin ilk dönemlerindeki bu rüyaların çoğunlukla devletin kuruluşundan itibaren yazıldığı ya da eklendiği göz önüne alındığında, Safiyüddîn’in torunlarının kurmuş olduğu devletin çok eskilerden itibaren, güneş motifi ile müjdelendiği vurgusunun yapılması şaşırtıcı değildir.

Safiyüddîn’in şeyhlik propagandası müritlerin rüyaları üzerinden de sürdürülmüştür. Örneğin Safiyüddîn’in halifelerinden biri olan Pire Yusuf İlvanegî rüyasında şunları görür:

“Rüyamda, karanlık bir gece üzerine tan ağartısının nûru zuhûr etti. Dûnyâ bu nûrdan aydınlandı. Sonra güneş o kadar büyüktü ki doğu ve batıyı aydınlattı. Onun aydınlığı dünyanın en uzak ve en yakını aydınlattı. Zemîn ve zaman aydınlandı ve parladı. Sabahın ne olduğunu ve bu güneşin kim olduğunu sordum. Dediler ki bu sabah, karanlığı aydınlığa çıkaran Şeyh Zâhid (k.s.)’dir. Güneş ise Şeyh Safiyyüddîn (k.s.)’dir ki âlem onun terbiye nûruyla ışığa dönüşmüştür.” (Şah, 2007, 213-214)

Müritlerden Seyyid Celaleddîn Hatrâ da rüyasında, Hz. Muhammed’in dua ettiğini görür ve bu duanın kim için olduğunu sorar. Peygamber ona “Bizim dînimizi tecdîd edecek Şeyh Safiyyüddîn içindir.” cevabını verir. Bu rüyanın yorumu ise “Apaçık bellidir ki Peygamber (a.s.)’in dediğine göre bu saltanat, terbiye ve irşâdın sırası VII. yüzyılda Şeyh Safiyyüddîn (k.s.)’dedir.” (Şah, 2007, 214; Kadı Ahmed Kumî, 2004, 11) olarak verilir.

Safevi dönemi müellifleri rüyalar ve uydurma hadiseler üzerinden Şiiliğin de propagandasına soyunurlar. Safeviyye tarikatı ilk dönemler Sünnî nitelik taşımaya rağmen, Safevi kaynakları Safiyyüddîn öncesinden başlayarak Şii sembollerini okuyucuya işlemeye gayret etmektedirler. Örneğin Şeyh Safiyyüddîn’in atası Muhammed Hafız, 7 yaşında iken evden kaybolur, 7 yıl sonra boynunda “ay gibi Mushaf-ı şerif” ile geri döner ve bu süre zarfında Müslüman cinlerin onu alıkoyduğunu ve şeriat ilimleri ile Kuran hıfzını öğrettiklerini söyler (İskender Bey Münşî, 2019, 11). Bu anlatı ile Şiiliğin önemli sembollerinden yedinci imama vurgu yapıldığı açıktır. Yine Şeyh Sadreddîn döneminde bir müridin gördüğü rüya ile de soylarının Hz. Hüseyin’e dayandığına işaret edilerek Şiiliğe vurgu yapılır. Celâleddîn Hatrâ adlı müridin gördüğü bu rüyaya göre Şeyh Safi ona; “Niçin seyyidliğin Hüseyin’e vardığını oğlum Sadreddîn’e söylemiyorsun?” der (Şah, 2007, 225). Oysa bu durum tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Bu konu hakkındaki en eski kaynak olan Savfet’üs safa, Safiyyüddîn’in ardından Safeviyye tarikatı olarak anılacak tarikatın soy ağacını yedinci imam Musa el Kâzım’a dayandırıp oradan Hz. Ali’ye indirmektedir. Ancak bu kitabın Şah İsmail ve Şah Tahmasb döneminde yeniden düzenlendiği ve içine Şii öğretilerin eklendiği açıktır. Mirza Abbaslı, Savfet’üs-safa’nın en eski nüshasına ulaşmış ve bu durumu teyit etmiştir. Buna göre Safiyyüddîn’in bizzat “biz imamlar mezhebinden değiliz” sözü diğer nüshalardan çıkarılmıştır (Abbaslı, 1976, 299).

Safiyyüddîn, ölümünden sonra da rüyalarda görünmeye devam eder. Örneğin Çobanoğulları emiri Melik Eşref, Safevi tarikatının artan gücü karşısında Safiyyüddîn’in oğlu Şeyh Sadreddîn Musa’yı Tebriz’e çağırarak hapseder. Fakat rivayete göre, üç ay sonra bir rüya üzerine Sadreddîn’i serbest bırakır. Melik Eşref’in bir adamı tarafından görülen bu rüyada Şeyh Safiyyüddîn, elinde asası ile çok sinirli bir şekilde Melik Eşref’e oğlunu neden tutsak ettiğini sorar ve elindeki asayı duvara vurarak üç kez oğlunu bırakmasını ister. Darbeden dolayı çatlayan duvar yine Şeyh Safiyyüddîn’in bir hareketi ile eski haline döner. Bunun ardından oğlunu bırakmasını, aksi takdirde başına kötü şeyler getireceğini söyleyerek gider. Bu rüya Melik Eşref’e anlatılınca özür dileyerek Sadreddîn’i serbest bırakır ancak bir süre sonra bundan pişmanlık duyar ve Şeyh’i yeniden yakalatmak için adamlarını gönderir. Hadise bununla sonlanmaz. Melik Eşref’in bu tutumu Altınorda Beyi Camibeg’e şikayet edilir. Camibeg, Tebriz civarında Melik Eşref’i ele geçirerek öldürür ve Şeyh Sadreddîn’i otağında saygıyla kabul eder. Camibeg’in bu başarısı da bir rüya yoluyla Şeyh Safiyyüddîn’e atfedilir. Müritlerden Mevlana Yusuf’un gördüğü bu rüyada Şeyh Safiyyüddîn mızraklı askerleri ile meydana gelince ordunun içerisindeki bazı askerler kaçmaya başlar. Şeyh Safiyyüddîn’e bu kaçanların kimler olduğu sorulunca, bunlar benim evlatlarıma karşı

gelenlerdir ve ben onları etkisiz hale getirdim diye cevap verir (Kadı Ahmed Kumî, 2004, 26).

Şeyh Safiyüddîn'in ardından posta oturan oğlu Sadreddîn'in şeyhliği de, henüz rahme düşmeden, Şeyh Zahid tarafından meşru bir zemine oturtulmuştu. Buna göre henüz doğmadan evvel Sadreddîn, Şeyh Zâhid'e görünür ve Şeyh Zâhid onu "Selamun Aleyküm ey Seyyid Sadreddîn Musa" diyerek selamlar. Müritler kime selam verdiğini sorunca Zâhid "Şeyh Safiyüddîn ve Fatma'nın doğacak çocuğuna" der. Safiyüddîn de çocuğu gördüğünü, çocuğun alnında yeşil bir benek olduğunu ekler (Anonim, 1384, 11). Bu rivayet Alem Ara-yı Abbasi'de farklı bir şekilde şöyle anlatılır:

"Şeyh Zâhid'in muhterem kızı ve Hazret-i Sultan -ı evliya'nın nikah meclisinde nikah kıyıldığı gün Şeyh Zâhid ayağa kalkarak garip bir adama temenna edip hürmet gösterdi. Meclis halkı bu sırrın manasını sordular. Şeyh şöyle dedi: benim torunlarım olacak Safi'nin yerini tutacak olan saadet sahibi birisi gözüme ilişti ki bunun yüksek makamlarını ve âli rütbelerini görerek hürmet gösterdim. O yüksek rütbeli parlayan ay doğu ufkundan doğarak dünyayı aydınlattığı zaman Hazret-i Sultan evliya, müridlere ve arkadaşlara haber verdi ki bu kıymetli mücevher Şeyh Zâhid'in nikah meclisinde, ona hürmeten ayağa kalktığı oğuldur" (İskender Bey Münşî, 2019, 16).

Sadreddîn'e şeyhliğin yolunu açan bir rüya bizzat babası Şeyh Safiyüddîn tarafından görülmüştür. Rüya öncesinde yaşanan bir hadise Sadreddîn'in şeyhliğini zora sokmaktaydı. Safvetü's-safa'da geçen anlatıya göre sonradan Müslüman olan İbrahim adlı bir genç İslam'ı öğrenmek için Şeyh Safiyüddîn'in tekkesine gelir. Tekkede kendisini öyle geliştirir ki Safiyüddîn'den sonra şeyh olacağı düşünülür. Bu aşamada Safiyüddîn'in bir rüyası devreye girer ve Sadreddîn'in şeyhliğinin önü açılır. Şeyh Safiyüddîn'in gördüğü bu rüyada, "Şeyh Zâhid; 'Benim makamımı bir Hristiyan çocuğa mı vermek istiyorsun? Ben Sadreddîn'i içimde yetiştirip yerleştirmiştim' der. Bunun üzerine Şeyh Safiyüddîn müritlerine bu rüyayı anlatır ve 'Benim irşâd pınarım da benim evladıma tabii olanlardandır. Şeyh Zâhid, benim halefim Sadreddîn'i yüreğinde tutmuş ve kendi yüreğinin hazinesine onu yerleştirmiştir' (Şah, 2007, 428-429)." diyerek şeyhliğin Sadreddîn'den başkasına geçemeyeceğini beyan etmiş olur.

Yine Safvetü's-safa'da yer alan bir rüyada, muhtemelen Sadreddîn'in şeyhliğinde oluşan veya ilerde oluşabilecek olası itirazlar ile mürit kaybının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Sadreddîn'e saygı gösterilmediği takdirde büyük felaketler olacağına dair rüya Pire Siyavuş adlı bir müride atfedilmişti. Pire Siyavuş rüyasını şöyle anlatmaktaydı; "Şeyh Safiyüddîn'i rüyamda gördüm ki buyurdu benim oğlum köyden geçti ve halk onu selâmlayıp ağırlamadılar ve önüne çıkıp saygı göstermediler. Bu köye bir felâket gelecek ve bu köy tahrip olacak. Bayezid: "Ne felaket gelecek? Söyle olsun" dedi. Hâce Şehâbüddîn (meddallâhü Teâlâ Umrehu) bir mil kadar yol kat ettikten sonra güne parlak ve gün iyi olmasına rağmen ansızın yıldırım ve şimşek çaktı. Mûnek'in buğdaylarını ve tarlalarına dolu yağdı ve dolu hasılatı vurdu ve hasıl heba oldu. Bayezid'in manaları, inekleri ve adamları çölde çalışırdılar. Şimşek çaktı ve hepsi yanıp kül oldu. Ondan sonra köy bozuldu" (Şah, 2007, c.2, 390).

Şeyh Sadreddîn'in ölümünden (1392) sonra yerine üç oğlundan biri olan Hoca Ali geçmiştir. Bu dönemde rüyalarda Şiiliğe vurgu yapılır. Rivayete göre Hoca Ali rüyasında, 9. Şii imamı Muhammed Taki tarafından Dezful halkını doğru yola getirmesi için görevlendirilir. Bunun üzerine Hoca Ali Dezful'a giderek bir mucizeyle Dezful nehrinin akışını durdurur ve bu kerameti gören oradaki yerli halk da Şii mezhebine girer (Javanshir, 2007, 98). Her ne kadar Hoca Ali'nin gördüğü bu rüyaya dayanarak Şiiliğin ilk defa Hoca Ali ile birlikte anılmaya başlandığı söylene

de, dönemin kaynaklarından anlaşıldığına göre Hoca Ali o dönemde bir sûfi şeyhi ve Sünnî din adamı olarak bilinmektedir. Hoca Ali'nin Şii olduğu söylentisi ise ölümünden 70 yıl sonra ortaya çıkmıştır (Allouche, 2011, 46-47; Erdoğan, 2019, 18). Tarikat Sünnî hüviyetini Hoca Ali'nin yerine posta oturan ve "Şeyh Şah" olarak bilinen oğlu Şeyh İbrahim'in ölümüne kadar korumuştur. Şeyh İbrahim döneminde tekkeye gelen müritlerin sayısında önemli bir artış olmuş ve Safevî tarikatı ilk kez Hıristiyanlara karşı savaşta müritlerini kullanarak tarikata kutsal savaş ruhunu getirmiştir (Musalı, 2016, 20). Bu durum Şeyh Cüneyt ile birlikte tarikatın artık siyasi bir yapıya dönüşmesi fikrini pekiştirmiş ancak Şeyh Cüneyt'in siyasi faaliyetleri Şirvan'a yapmış olduğu bir seferle son bulmuştur. Dikkate değer bir dönem olmasına rağmen ne Şeyh İbrahim ne de Şeyh Cüneyt döneminde kaynaklara yansıyan bir rüya tespit edilememiştir. Bununla birlikte Cüneyt'in ölümünden (1460) sonra yerine geçen oğlu Şeyh Haydar döneminde, Safevîlerin artık silahlı bir güç oluşturma çabası bir rüya ile sağlam temellere oturtulmuştur. Birçok kaynağa yansıyan bu rüyada Şeyh Haydar, on iki imamı simgeleyen on iki dilimli, keçeden yapılan kırmızı bir taç giyer ve müritlerinin başını bu taçla süslemesi için kendisine görev verilir. Haydar uyandıktan sonra denildiği gibi bir taç yapar. Bu taç o zaman meşhur olan Türkmen takkesinin yerini alır. Böylece bu taca *tac-ı haydari*, tacı takanlara ise külahın renginden dolayı Kızılbaşlar denilmeye başlanmıştır (İskender Bey Münşi, 2019, 21; Anonim, 1384, 26; Muhammed Yusuf Vale İsfahani, 1372, 53; Gündüz, 2013, 32). Erdebil'i seyahati sırasında muhtemelen yukarıda sözü edilen bu rüyayı duyan Evliya Çelebi ise rüyayı kendince yorumlamış ve Kızılbaş tacının ortaya çıkışını Safevîleri tahkir edici bir hikaye ile kayda geçirmiştir. Osmanlı'nın Kızılbaşlara olan bakış açısını göstermesi açısından önem arz eden bu rüya Evliya Çelebi tarafından şu şekilde anlatılmaktadır:

"İran ülkesinde Şeyh İbrahim adında bir kimse rüyasında görür ki dört ayaklı bir merkep kendisini anıra anıra yef'aller, bu merkepten bir çocuğu olup yetmiş parmağı olur. Bu rüyayı herif Şeyh Safi hazretlerine anlatır. Şeyh Safi yorumlayarak: "Müjde sana ki İran ülkesinde şah olacaksın, yetmiş evlâdının evlâtları şah olurlar" diye yorumlayınca hemen Haydar oğlu Şeyh İbrahim adlı herif der: "Eğer şah olursam yef'alleyen merkebin aletini başıma tâc ederim ve beni yef'allerken anırdığı sesini davuluma ve kösüme kerrenay borusu edeyim" diye ahd eder. Tanrı'nın hikmeti şah olup eşeğin aletini tâc ve sesini muteber kerrenay eder. Hâla Acem tâcının aslı budur (Evliyâ Çelebi, 2008, 289).

Evliya Çelebi devletin kuruluşunu da aynı üslupla, tahkir edici bir rüya yorumu ile şu şekilde anlatmıştır:

"Şeyh Safi ayaklanarak Acem ülkesine şeyhlik ile hükmetti. Bundan sonra oğlu Şeyh Haydar halife oldu. Onun oğlu Şeyh İbrahim rüyasında kendini bir eşeğin şey ettiğini dedesi Şeyh Saftiye yorumlattırıp Şeyh Safi; "Ey İbrahim! İran ülkesinde ulu padişah olursun." diye söylemiştir (Evliyâ Çelebi, 2008, 314)."

Şeyh Ali'nin öldürülmesiyle 8 yaşında iken posta oturan Şeyh İsmail, Rüstem Han'ın gazabından müritleri sayesinde kurtulmuştu. Rüstem Han'ın tüm takibatlarına rağmen müritleri onu canları pahasına korumuş ve saklamışlardı. Onu saklayanlardan Karkiya Mirza tehditlere bir ara boyun eğip İsmail'i teslim etmeyi düşünmüş ise de rüyasında Hz. Ali'yi görmüş ve Hz. Ali'nin uyarıları neticesinde onu teslim etmekten vazgeçmişti (Javanshir, 2007, 140).

Şeyh İsmail 12 yaşına geldiğinde uygun zamanın geldiğini düşünerek askeri faaliyetlerine başladı. Budak Münşi Kazvini'ye göre bu süreç Şah İsmail'in rüyada kendisini Mushaf yazarken görmesiyle başlamıştı. Uyandıktan sonra Mushaf'ı

yazmaya başlamış ve böylece cihangirliğe başlamıştı (Budak Münşi Kazvîni, 2023,55).

Kendisine katılan Türkmenlerle gücünü arttıran Şeyh İsmail ilk olarak dedesi Cüneyd ile babası Şeyh Haydar'ın öcünü almak üzere Şirvan'a hareket etmiştir. Bu seferden önce Erzincan'da Şamlu, Rumlu, Afşar, Kaçar, Tekeli ve Varsak Türkmenlerinden yaklaşık 7 bin kişinin olduğu toplantıda seferin nereye düzenleneceği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bazı kişiler daha fazla mürit toplaması için Erzincan'da kışlamayı önerirken, bazıları ise sefere hemen çıkılmasını istemişti. Şah İsmail tartışmalara bir son vermek amacı ile o akşam istihareye yatmış ve rüyasında imamların onu Şirvan yönüne gitmesi için teşvik ettiğini görmüştü (Rumlu Hasan, 2004, 52). Bu rüyanın ardından çıkılan seferde başarı sağlanmış ve ardından Şirvanşahlar Devleti'nin önemli kalelerinden Gülistan Kalesi kuşatılmıştı. Bu kuşatma esnasında, Akkoyunlu Elvend Bey'in büyük bir ordu ile Şeyh İsmail'in üzerine yürüdüğü haberi gelince kuşatmaya son verilirken bu kararın alınmasında Şeyh İsmail'in görmüş olduğu rüya etkili olmuştu. İmamlardan biri Şeyh'in rüyasına girerek Gülistan kalesinden ayrılmasını Azerbaycan'a doğru yönelmesini söyler. Sabah güneşin doğuşundan sonra Şah İsmail; Lala Hüseyin Bey, Abdal Dede Bey, Muhammed Bey Ustaclu, Abdi Bey Şamlu ve Hadim Bey gibi ileri gelen emirleri çağırır ve onlara Azerbaycan mı yoksa Gülistan Kalesini mi istediklerini sorar. Onlar da Azerbaycan diye cevap verince Şeyh İsmail görmüş olduğu rüyayı onlara anlatarak Azerbaycan'a yönelir (Rumlu Hasan, 2004, 58; Muhammed Yusuf Vale İsfahanî, 1372, 113). Böylece Şerur'da yapılan savaş ile birlikte Elvend Bey kaçmış ve Şeyh İsmail Tebriz'de kendisini Şah ilan ederek Safeviye tarikatını devlete dönüştürmeyi başarmıştı.

Sonuç

Eski çağlardan itibaren insanlar üzerinde etki kurmak amacı ile kullanılan rüyalar, Safevilerin atası Safiyüddin zamanından itibaren tarikatta önemli rol oynamıştır. İlk dönem tarihçilerine bakıldığında, görüldüğü iddia edilen rüyalar ile Safiyüddin'in şeyhliğini meşru göstermek ve diğer müritler arasında yaşanan hoşnutsuzluğu gidermek amaçlanmıştı. Devletin kurulması ile birlikte kaynaklara yansıyan rüyalarda Safiyüddin'e ithaf edilen fidan ve güneş motifi özellikle dikkat çekicidir. Böylece tarikatın, hatta ileride kurulacak olan devletin temelleri Safiyüddin'in görmüş olduğu rüyalar üzerine temellendirilmişti. Safiyüddin'in ardından posta oturan oğlu ve bazı torunları döneminde, Safiyüddin dönemi kadar olmasa da, propaganda amacı güttüğü açık olan bazı rüyaların yazıya geçirildiği görülmektedir. Bu rüyalardan en önemlisi ise Şeyh Haydar'ın görmüş olduğu ve müritlerin artık birer askere dönüştürüldüğü rüyadır. Bu rüya ile Şeyh Haydar, müritlerine 12 dilimli kızıl bir taç giydirerek dinî-siyasi bir oluşum yaratma çabası içerisine girmektedir. Rüyalar, Şeyh İsmail'in 1501'de Tebriz'i ele geçirerek Safevi Devleti'ni kurmasına kadar devam etmiş ve tarikat süreci böylece sonuçlanmıştır.

Kaynaklar

- Abbaslı, Mirza. "Safevilerin Kökenine Dair". *Belleten*, c. 40, 1976,
- Ağca, Ferruh. *Uygur Harflı Oğuz Kağan Destanı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2016.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul, 2011.
- Anonim. *Alem-Ara-yı Şah İsmail*, Neş; Asgar Muntezir Sahib, Tahran 1384.
- Budak Münşi Kazvîni, *Cevâhirü'l-Ahbâr*, çev. Şefaattin Deniz, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2023.
- Çetin, Halil. "Osmanlı Saltanat Rüyaları ve Tarihî Bağlam", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII, S. Temmuz, 2012.
- Eminî Herevî. *Fütûhât-ı Şâhî*, Neş. Muhammed Rıza Nasîrî, Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 1383.
- Erdoğan, Eralp. *Safevi Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2019.
- Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi. 2. Cilt, 1.Kitap, Hazırlayanlar; Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008
- Fazlullah Ruzbihan-i Huncî. *Tarih-i Alem Ara-yı Emîni*, Neşr. Muhammed Ekber Aşık, Tahran, 2003.
- Giyaseddin Handemir. *Habîbü's-siyer fi Ahbar-ı Efrad-ı Beşer*, c. VI, Yay. Celaleddin Humayî, Zir-i Nazar-ı: Doktor Muhammed Debir Siyaki, Kitabhane-yi Hayyam, Tahran, 1362.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul, 2013.
- Hurşah b. Kubad el-Hüseynî. *Tarih-i Elçi-yi Nizamşah*, Neşr. Muhammed Rıza Nasîrî-Koiçi Haneda, Tahran, 1379.
- İskender Bey Münşi-yi Türkmen. *Târih-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî*, C. I (1-2-3. Kısımlar), çev. Ali Genelci, yay. haz.İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Javanshir, Babak. "İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevî Dönemi-I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar/1576)", *Basılmamış Doktora Tezi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kadı Ahmed Kumî. *Hulasatü'l-tevarih*, c. I, Neş. İhsan Eşraki, İntişarat-ı Daneşgah-ı Tahran, 2004.
- Koca, Salim. "Kutadgu Bilig'de "Hükümdar, Vezir ve Süfi Tipleri"nin Tanıtılmasında ve Bu Tiplerin Temsil Ettikleri Fikirlerin Açıklanmasında Metaforların Rolü", *Gazi Türkiyat*, Bahar 2012 / Sayı 10.
- Köprülü, Fuad. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara, 1991.
- Muhammed Yusuf Vale İsfahanî. *Holdberin*, Neşr. Mir Haşim Muhaddes, Tahran, 1372.
- Musalı, Namîq. "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı: 80, 2016.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010.
- Öngören, Reşat. "Safiyüddin-i Erdebîlî", TDV İslâm Ansiklopedisi, c.35, İstanbul, 2008.
- Örs, Derya. "Fazlullah B. Ruzbihan-i Huncî ve Tarih-i Âlem-Aray-i Emîni'si", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Fars Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı, Ankara, 1999.
- Quinn, Sholeh A. "The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing", *Iranian Studies*, Vol. 29, No. 1/2 (Winter – Spring), 1996.
- Rumlu Hasan, *Ahsenü'l Tevarih*, çev. Cevat Cevan, Ardıç Yayınları, 2004.
- Savory, Roger. *Safevîler Devrinde İran*, çev. Özgür Kolçak, Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Simmel, Annemarie. *Halifenin Rüyaları*, Çev. Tuba Erkmen, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Şah, Serap. "Safvetü's-Safâ'da Safiyüddin-İ Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Turan, Osman. *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2005.

Extended Abstract

To understand the founding philosophy of the Safavid State established by Shah Ismail in 1501, it is important to take a look at the order process. Safiyuddin al-Ardabili, who rose to prominence after joining Sheikh Zahid's order and gaining the rank of sheikh, founded the Safaviyye Sufi order in the early 14th century, shaping the region as an influential figure. The order, whose number of followers increased gradually, changed its identity over time and entered the process of becoming a state with its descendants. It is seen that dreams were used effectively in a period of approximately 200 years, from 1301, when Safiyuddin ascended the post, until the establishment of the State in 1501. The nature of dreams reflected in the sources varies according to time and situation. Dreams, which were understood to be aimed at strengthening the Sheikhs' place in the order and placing them on a legitimate basis in the early periods, later served the purpose of establishing a political power. Dreams of this kind, recorded in sources after Safiyuddin's death, date back to before his birth. The legitimacy source was announced to his mother before his birth, and after his birth, dreams were seen to build this process on solid ground. Successors who ascended the post after Safiyuddin generally attempted to gather followers by using dreams. This policy was successful over time, and with the increasing number of followers, a tendency establishing a military power emerged. Military and political activities, which began during the period of Sheikh Cuneyd and continued during the time of Sheikh Haydar, were also supported by the use of dreams. During the time of Sheikh Haydar, the nature of dreams no longer indicated the sheikhly post but a political formation. With the dream seen by Sheikh Haydar, Safavid followers would adopt the name Kızılbaş and gain motivation to transform the Safaviyya order into a state.

In the Safavid period, the dreams reflected in the sources were generally intended to make people believe in a subject or an event or to increase their credibility. In the early period, these dreams served the purpose of consolidating the sheikhs' position in the sect, but at times they served as propaganda to legitimize their leadership. Many dreams were used to legitimize the sheikhate of Safiyuddin, the ancestor of the Safavids and founder of the Safaviyya sect, and even before Safiyuddin was born, the foundation for this was laid with dreams attributed to him. One night, when his mother was pregnant with him, he dreamt that the sun was too big to be interpreted and that it was coming to him through the sky, signaling that Safiyuddin would become an important person in the future.

Not content with the dream, the sources have also disguised him in a sublime guise with his supposed supernatural or extraordinary abilities. In his childhood, instead of playing with his friends, Safiyuddin spent his time in prayer and fasting, angels took human form and spoke to him, and *awtât* and *abdal* whispered in his ear that he should not worry and that he would eventually attain spirituality and become the source of hope for the world. The mark on his eyebrow after birth was interpreted as a harbinger of troublesome days.

The sheikhship of his son Sadreddin, who succeeded Shaykh Safiyuddin, was legitimized by Shaykh Zahid before he was even conceived. Accordingly, before he was born, Sadreddin appeared to Shaykh Zahid and Shaykh Zahid greeted him by saying, "Peace be upon you, Sayyid Sadreddin Musa". When the disciples asked whom he greeted, Zahid said, "Shaykh Safiyuddin and Fatma's child to be born". Safiyuddin added that he had seen the child and that the child had a green spot on his forehead.

After the death of Sheikh Sadreddin (1392), he was succeeded by one of his three sons, Hodja Ali. During this period, Shi'ism is emphasized in dreams. Although it was a remarkable period, neither Sheikh Ibrahim nor Sheikh Cuneyt has been able to identify any dreams reflected in the sources. However, during the reign of his son Sheikh Haydar, who succeeded him after Cuneyt's death (1460), the Safavids' efforts to establish an armed force were firmly grounded in a dream.

KÛHİSTAN MUHTEŞEMLERİ VE KÛHİSTANDAKİ NİZARİ İSMÂİLÎ KALELERİN İŞLEVİ

THE MUHTESHEMS OF QUHISTAN AND THE FUNCTION OF NİZARĪ ISMĀ'ĪLĪS CASTLES IN QUHISTAN

AYŞE ATICI ARAYANCAN*

Sorumlu Yazar

Öz

Nizari İsmâîlîleri Alamût ve Rûdbar dışında imam adına yaptıkları davet ile öğretilerini farklı bölgelere yaymak ve yapılanmak için yeni *Darü'l Hicre*ler oluşturdular. Coğrafi, sosyo-ekonomik ve mezhepsel açıdan Rûdbar ile benzerlik gösteren Horasan bölgesinde Kûhistan'ı seçip, *Davet'ül Cedide* adını verdikleri yeni daveti yaymaya başladılar. Nitekim kısa sürede Muninabad, Kâin, Tun, Bircend kaleleri olmak üzere Kûhistan'da çok sayıda kalenin kontrolünü ele geçirip, kendilerine yeni bir karargah oluşturmayı başardılar. Alamût merkezden 1092-1956 yılları arasında Kuhistan'daki kalelerin yönetimi için *muhtesem* ya da *reis* adı verilen yerel valiler atandı. Bu yöneticiler Kûhistan bölgesindeki kalelerin güvenliği, yerel bölgedeki siyasi sorunları çözme, İsmâîlî inancı hakkında sosyal-kültürel faaliyetler yapma, yerel yönetim bölgelerinde ticaret ağını kontrol etme gibi birçok görevleri bulunmaktaydı. Bu makalede, Kuhistan bölgesinde bulunan kalelerin işlevleri incelenerek, kaleler hakkında somut veriler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca Kuhistan bölgesinde yöneticilik yapan Reis Muzaffareddin(1202-1221/22), Muhtesem Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth (1222-1224), Muhtesem Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr (1224-1128), Nasîreddin Abdurrahim bin Ebû Mansur (1228-1257) gibi muhtesemlerin kendi dönemlerindeki siyasi, askeri, kültürel ve öğretisel faaliyetleri incelenecektir. Bunlara ek olarak muhtesemlerin kalelerin işleyişi, üstlendikleri çeşitli görevler, sorumluluklar, Alamût merkeze olan bağlılıkları, inancaşal değişimlere verdikleri tepki ya da kabulleniş, değişen otoritelere karşı yaptıkları askeri savunma, hüccet ve imama duyulan bağlılıkları gibi öznel konular üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nizari İsmâîlî, Kûhistan, Muhtesimler, Mu'ninâbad, Alamût, Reisler

Abstract

Nizari Isma'ili started to search for new *Darü'l Hicres* for themselves outside Alamût and Rudbar both to spread their doctrines within the framework of the invitation in the name of the expected Imâm and to settle in different regions. They chose Quhistan which displayed geographical, socio-economic, and denominational similarities to Rudbar in the Horasan region and started to disseminate the new invitation that they named *Davet'ül Cedide*. Ultimately, they took control of many castles, including mainly Muninabad, Kain, Tun, and Bircend in Quhistan and built a new headquarters for themselves. From the headquarters in Alamût, they appointed local governors whom they called *muhtesem* or *reis* (*chief*) for the administration of the castles in Quhistan region between 1092 and 1957. These administrators had various duties such as ensuring the security of the castles in the Quhistan region, solving the local political problems, organizing social-cultural activities about Ismaili belief, and controlling the commercial network in their local administrative region. In this article, the functions of

Araştırma Makalesi / Künye: ATICI ARAYANCAN, Ayşe. "Kûhistan Muhtesemleri ve Kûhistandaki Nizari İsmâîlî Kalelerin İşlevi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 11-29. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.005>.

* Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, E-mail: ayse.atici2@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4232-2564.

the castles in the Quhistan region and concrete data about the castles will be presented. In addition, the political, military, cultural, and doctrinal activities of the rulers such as Reis Muzaffareddin (1202-1221/22), Muhteshem Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth (1222-1224), Muhteshem Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyar (1224-1128), and Nasıreddin Abdurrahim bin Ebû Mansur (1228-1257), who were administrators in the Quhistan region, in the period they ruled will be examined. Furthermore, issues such as the functioning of the muhteshems' castles, various duties and responsibilities they assumed, their loyalty to the headquarters in Alamût their reaction to or adoption of belief changes, military defenses against changing authorities, and their loyalty to Hujjat and İmâm will be discussed.

Keywords: Nizârî İsmâ'îlîs, Quhistan, Muhteshem, Muninabad, , Alamût , Chief

Giriş

Nizari İsmâillileri, yürüttükleri propaganda çerçevesinde Büyük Selçuklu, Hârizmşah ve Moğollar başta olmak üzere tüm düşmanlarına karşı tek bir bölgeden hareket alanı oluşturmaktansa çok sayıda *Dârü'l Hicreler* oluşturdular. 1090-1258 yılları arasında kendilerine geniş alan açabildikleri dört bölge Rudbar, Kumis, Kûhistan ve Suriye'de yapılandılar. 166 yıl boyunca hâkim oldukları bölge ve kalelerin ana hatları değişmedi, merkez Alamût'tan doğuya Firuz Kuh'a kadar uzanmaktaydı. Meşhed'e giden yol boyunca Damgan ve Semnan arasındaki büyük kaleleri içerisine alan bölgeyi kapsıyordu. Horasan bölgesinde ise Kûhistan ve Sistan sınırına kadar uzanmaktaydı (Hogdson, 1955; 115; Willey, 2005, 58). Rudbar ve Kûhistan¹ bölgesinde dağlık bölgelerde çok sayıda dağ kaleleri mevcuttu (Barthold, 1984, 136). Alamût ve etrafı İsmâilli propagandasının yönetildiği ve yürütüldüğü ana merkezdi. Nizari İsmâilli baş reisinin yaşadığı yer çoğunlukla Alamût Kalesi ya da Rûdbar'daki kalelerden biri olurdu (Daftary, 2001, 389). Alamût'tan sonra en fazla yapılandıkları bölge ise Kûhistan oldu. Kûhistan bölgesinde yaşayan İsmâilliler merkez Alamût'tan atanan ve çoğunlukla Nizari halkının tabiri ile *muhteshem*² unvanı verilen kişiler tarafından yönetilmekteydi (Herevi, 1352, 23). Kûhistan yöneticileri genellikle Tun ya da Bircend yakınlarındaki dağlık bir bölgede bulunan Mu'ninâbad Kalesi ya da Kâ'in Kalesi'nde kalır, işlerini buradan yürütürlerdi (Daftary, 2001, 414). İrili ufaklı yaklaşık 70 (yetmiş) İsmâilli kalesinin bulunduğu Kûhistan, Nizari İsmâillileri için Alamût ve çevresinden sonra en muhkem, geniş alanda kontrol sağlayabildikleri bölge oldu (Cûzcânî, 2016, 145). Aynı zamanda ticaret yollarının geçiş noktası olmasının yanında diğer stratejik unsurlardan ötürü İsmâilli, Selçuklu, Hârizmşahlar ve Moğolların mücadele sahasıydı (Cristoforetti-Sesana, 2020, 168). Dolayısıyla bu kaleler İsmâilliler için çoğu zaman hem ticaret yollarının kontrolünü sağlamada ekonomik güç, hem de önce Selçuklu, sonrasında Hârizmşah ve Moğol askeri baskısına karşı sığınak görevi gördü ve muhteshemler tarafından işlevsel bir şekilde yönetildi.

1. Kûhistandaki İsmâilî Kalelerinin İşlevi ve Önemi

Kuhistan bölgesinin İsmâilliler tarafından seçilmesinin ve bölgede uzun süre hâkimiyet kurmalarının en önemli sebebi İsmâillilerin propagandalarını yaydıkları Alamût ve Rudbar bölgesine benzemesiydi. Dağınık kalelerin bulunması ve bu kalelerin birbirleri ile bağlantılı olması propagandanın yürütülmesi için oldukça

1 Barthol'un bahsettiği üzere "Kûhistan 10.Yüzyılda çok önemli bir bölge değildi. Köyler göçebelerin yaşayabileceği bölümlere ayrılmıştı. Nehir olmayan bölgede daha çok kuyular ve yer altı suları mevcuttu. Çok soğuk olan Kûhistan'ın güneyinde ise palmye ağaçları yetiştirilirdi" bir yerd (Barthold, 1984, 134).

2 Kûhistandaki İsmâilli yöneticilerine verilen isim ya da lakab (Cuveynî, 2013, 558).

elverişli bir alan sağlamaktaydı. Diğer sebeplerden birisi ise Kûhistan'ın iklim özellikleri ve coğrafi koşullarıydı. Kuru havası, birbirinden uzak köy ve şehirlerin oluşmasına neden olurken, dağlık olmasının yanında güvenlik açısından mesafesi uzak kalelerin bulunmasıydı (Mahjour, 1391, 146). Yine Kûhistan bölgesinde başta Zerdüştlük ve Şii mezhepler olmak üzere farklı inanç köklerinin bulunması ve bölgede bulunan diğer mezhepsel unsurlar ile birlikte yerleşen dini hoşgörünün olmasıydı (Furgânî, 2007, 210). İsmâîlilere sempati duyan ya da gerektiğinde onlara hizmet edebilecek, özellikle Şii ağırlıklı, yakın inanca sahip halkın bölgede yaşıyor olması İsmâîlilerin bölgeyi tercih etmesinde etkendi. Başka bir etken ise ekonomik koşulların tıpkı Alamût ve Rûdbar'a benzer özellikte olmasının yanında bölgenin az da olsa tarım yapmaya elverişli topraklarının bulunmasıydı (Mahjour, 1391, 146). Ayrıca dağlık bölgelerde birbirine uzak çok sayıda kalenin yer alması, bunların Alamût ile bağlantılı olması, savunma ve askeri harekete olanak sağlaması diğer bir etkendi (Hogdson, 1891, 11; Mahjour, 1391, 147). Bölgenin önemli merkezlerinden olan Bircend şehrinin doğusunda Mu'ninâbad Kâ'in, Tus sıradağlarının üç parçalı kalesi kuzeybatıdan güneydoğuya uzanmaktaydı. Jozan, Koh-u Kandaei, Are Koh, Hassan Sabah Kalesi, Tigh Siah, Khalilabad ve Nasr Abad, Berdarud, Menkal, Mucehabad, Ateşkahl gibi çok sayıda kale yer almaktaydı (Nevari, 1400, 16/1).

Kûhistan'ın en büyük İsmâîli kalelerinden biri olan Mu'ninâbad Kalesi (Mo'nebad Kalesi, Monenabad Kalesi, yerel halk Kal demektedir) Nizari İsmâîlilerinin yaptırdığı sağlam ve korunaklı (Müstevfi, 2000, 209; Furgânî, 2007, 357) birbirine yakın üç büyük dağın zirvesine hâkim, tıpkı Alamût Kalesi'ndeki gibi sulama kanalları (*sarnıçlar*), erzak deposu, meyve bahçeleri olan geniş bir bölgeye yayılarak inşa edilmişti (Willey, 2005, 198-199, Tan, 2023, 15). Bölgede arkeolojik çalışmalar yapan Horasan Kültürel Miras eski Genel Müdürü Rajab Ali Labaf Khaniki yakın zamanda yaptığı kazı tespitlerinde Mu'ninâbad Kalesi'nin Nasr Abad Köyü'ne 400 metre uzaklıkta olduğunu tarif etmektedir. Khaniki, ayrıca Mu'ninâbad Kale'sinin Hasan Sabbah Dağı'nın üzerinde, ana kapısının Nasr Abad Köyü'ne bakan güneybatı cephesinde iki kulenin ortasında yer aldığını, 1000 metre uzunluğunda, 50-100 metre genişliğinde at nalı şeklinde alana yayıldığını belirtmektedir (Nevari, 1400, 16/1; Furgânî, 2007, 357). Yine bölgede çalışmalar yapan Furgânî'nin aktardıklarına göre kalenin doğu ucunda bulunan Asya Kalesi olarak bilinen kısım bulunmaktadır ve bugün hala ayakta. Kalenin kuzey kısmında Dokhter Kalesi denilen bölüm bulunmaktadır. O da tıpkı Khaniki gibi Mu'ninâbad Kalesi'nin Dokhter Kalesi tarafı da dahil 1000 metre uzunluğunda, genişliğinin ise yaklaşık 50 metre olduğunu, kale bölgesindeki genişliğinin ise 1000 metreye ulaştığını aktarır. Yine yaptığı gözlemlerde kalenin ana kapısı güneybatıdaki Nasr Abad Vadisi'ne 100 metre uzaklıktadır, burası Ço Doğan Meydanı denilen yere giden yolun sağ tarafında bulunmaktadır. Muhtemelen kalenin muhteşemlerinin ve diğer yöneticilerinin idari merkezi bu bölümdedir (Furgânî, 2007, 356). Furgânî "Kale surlarının sağlam taş surlardan ve bir adet kule, birbirine bağlı üç bölümden oluşmakta olduğunu, kalenin en doğu kısmının Kol Hasan olarak bilindiğini fakat bugün tahrip olmuş olan bu bölümdeki kalıntılar arasında üç adet su deposu tespit edilebildiğini belirtmektedir. Ayrıca alanın yüzeyinde çok sayıda tuğra ve çanak çömlek parçası görülebildiğini, Mu'ninâbad Kalesi'nin orta kısmında odalar, kuleler ve su depoları bulunduğunu, odaların dikdörtgen, düzenli, planlı, hilal ve vasilik örtülü, bazen tuğla duvarlı olarak inşa edildiğini aktarır (Furgânî, 2007, 356; Nevari, 1400, 16/1). Ayrıca kalenin hâkim bölümünün duvarlarının samanla kaplı olduğunu, duvarlarında yüksek kaliteli oyma tuğlaların yer aldığını belirtmektedir. Kalenin orta bölümünde Hasan ve Dokhter Kalesi'ni birbirine bağlayan bir geçit yer

alır, ayrıca başka gizli geçit, yol, tünel ve kanallar bulunmaktadır. Kalenin dışında ise değirmen, mezarlık, sulama kanalı ve hapishaneden oluşan büyük bir kompleks yapı bulunmaktadır” şeklinde arkeolojik kazı raporunda belirtmektedir (Furgânî, 2007, 357; Nevari, 1400, 16/1). Yine kalenin merkez kısmında daire şeklinde zeminden 5 metre derine yapılan temiz su biriktirmek için kullanılan, sarnıçlar ile bağlantısı bulunmayan su depoları, mağara ve ambarın yer aldığını aktarır (Furgânî, 2007, 357). Furâgî'nin bu anlatımından Mu'ninâbad Kalesi'nde su depolarını, yiyecek ambarlarının, gizli geçit ve tünellerin, değirmen ve hapishanenin bulunduğu tipik İsmâilî kale örneği olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere İsmâilî kaleleri sağlam inşa edilen, uzun kuşatmalara dayanıklı, yiyecek ve içecek tedariki yapılan, gerektiğinde gizli geçitlerden yardım ulaştırması için planlanan özel kalelerdi ve oldukça işlevsel kullanılırdı. Ayrıca Mu'ninâbad Kalesi ilk dönemlerde Kûhistan bölgesindeki diğer kalelerin işleyişinde ve kontrolünde, ticaret ağının takibinin yürütüldüğü, savunmanın, bölge yönetiminin merkezi olarak kullanılmaktaydı.

Mu'ninâbad örneğinde görüldüğü üzere bölgede gelişmiş su kuyularının olması, kalelerde suyun toplanması, sarnıç ve kayalara su deposu açarak su sorunu kolayca çözebilmeleri önemliydi. Kaleler tatlı su açısından kendi kendine yeterli ve gerekli tahıl ihtiyacının yetiştirilmesi için uygun bir bölgede seçilmişti. Bu nedenle tahıl, meyve, sebze üretimi rahatlıkla yapılabilmekteydi, ayrıca kaleler savunma için garnizon görevi görmektedir (Mahjour, 1391, 146).

Bunlara ek olarak Kûhistan kaleleri ticaretin sürdürülmesi ve İsmâilîlerin iktisadi açıdan güçlenmesinde önemli rol oynamaktaydı. Bilindiği üzere Kuhistan kaleleri genellikle ovalardaki farklı şehir merkezlerinin, Kâ'in, Tun, Turşiz, Nişabur ve Herat ipek yolu ticaret merkezlerini birbirine bağlayan yolun yakınında yer almaktaydı (Cristoforetti –Sesana, 2020, 177; Mahjour, 1391, 144). Özellikle Moğol istilası öncesinde İsmâillilerin yoğun olduğu Bircend, Nişabur'un kuzeyindeki Herat'a bağlanan yollar üzerinde küçük bir ticaret merkeziydi (Mustevfi, 2000, 206; Jamal, 2002, 64). Aynı şekilde Mustevfi'nin anlatımlarına göre Turşiz de dört mevsimin görüldüğü incir, nar, hurma gibi çeşitli meyvelerin yetiştiği ve ipek ticaretinin yapıldığı ünlü bir şehirdi³. Berdarûd, Menkâl, Mûcehabad, Ateşkâh gibi kalelerden Nişabur'a ve yakın şehirlere meyveler ve sebzeler satılmak üzere pazarlara götürülürdü (Mustevfi, 2000, 206). Dolayısıyla Kûhistan bölgesi ve kaleler İsmâilîlerin ticari olarak dışa açıldıkları, ipek yolunun kısmen de olsa kontrolünü sağlayabildikleri, pazar ürünlerini yetiştirip sattıkları mekânlar olma açısından işlevsel rol oynamaktaydı. Ayrıca İsmâilîler döneminde bölgenin ticari açıdan kalkındığı, ticaret ağının kontrolünün sağlandığı, zaman zaman da dış saldırılarda tehdit olarak kullanıldığı görülmekte fakat Moğol saldırıları ile birlikte bölgenin ticari önemini kaybettiği görülmektedir. Nitekim Kûhistan bölgesindeki kalelerin Moğollar tarafından yıkılmasından yaklaşık 200 yıl sonra kaleme alınan İsfizârî'nin *Ravzat'ul-Cennât* adlı eserinde Mu'ninâbad Kalesi hakkında bilgi verilirken, kalenin durumunun yıkıp dökük olduğu ve bölgedeki kalelerin terk edilmesinin sebebinin ekonomik ve sosyo kültürel yapının düşüklüğü gösterilmektedir. İsfizârî bu hususu:

“Hasan Sabbah ve müridlerine atfedilen kalelerden biri de Mu'ninâbad'dır ve şimdi onun mezarından daha kötü durumdadır. Muhtemelen Mu'ninâbad Kalesi'nin devredilmesinin nedeni çevredeki köy ve çiftliklerin ekonomik ve insani değerinin düşük olması, bu bölgede yaşayan insanların öldürülmesi ve evlerinin tahrip edilmesi

3 Mukaddesi Ahsenü't Tekâsim adlı eserinde “Kuhistan'da Nişabur'un dokümanlarına benzer ünlü dokümanlar, hahırlar ve kaliteli hurmalar yetiştiğini” yazmaktadır (Mukaddesi, 2013, 334).

nedeniyle kenar mahallelerin yiyecekten mahrum kalmasıydı (İsfizarî, 1338, 327; Furgâni, 2007, 357) dile getirmektedir.

Fakat Bartdol'un da belirttiği üzere Kûhistan bölgesi bir zamanlar Horasan mallarının deposu ve Kirman'ın hazine sandığı olarak bilinmekteydi (Barthold, 1984, 134). İsfizarî he ne kadar kalenin yıkılışını insanların öldürülmesi ve çevre köylerdeki halkın sosyo-kültürel durumunun düşük olmasına bağlasa da aslında Moğol öncesinde kale ve civarında hatta Kûhistan genelinde ciddi bir ekonomi ve ticaret ağı yer almaktaydı. Moğollar İsmâilî kalelerini ele geçirdikten sonra İsmâillilerin kalelere yeniden dönmemesi için ciddi anlamda tahrip ettiler. İlk olarak yiyecek deposu, savunma ve yönetimin kullandığı en muhkem kalelerden Kâ'in ve Gridkuh yıkıldı. Diğerlerinin yıkılması zaman aldı, ayrıca teknik ve uzun soluklu çalışma gerektirmekteydi. Nitekim Kûhistan'daki Birjand yakınlarındaki Mu'ninâbad, bu yıkıcı gayretin tipik bir örneğidir; ancak irili ufaklı çok sayıda İsmâilî kalesi olduğundan yıkım işi çok zaman ve zahmet gerektirdi. Moğollar çabalarını daha büyük kaleler üzerine yoğunlaştırdılar, ancak tamamını yıkmayı başaramadılar. Öte yandan İsfizarî'nin belirttiği üzere bölgede ekonomiyi ve insanları yüzyıllar sonra bile etkileyecek şekilde tahrip etmeyi başardılar (Willy, 2005, 100).

Kûhistan bölgesindeki kaleler, yapılanma, birbirlerine olan mesafesi, coğrafyanın dağlık olması gibi unsurlardan dolayı askeri açıdan işlevsel, savunmaya dayanaklı garnizon işlevi görmekteydi. Kûhistan⁴ bölgesinin tercih edilme sebebi kalelerin tıpkı Rûdbardaki gibi dağlık ve ulaşılması zor, yüksek, kayalık mekânlarda olmasıydı. Savunmaya ve direnişe dayanıklı olması, coğrafya koşullarının dağlık olması, İsmâilîler tarafından surlarının sağlamlaştırılması kalelerin uzun kuşatmalara dayanmalarının yanında, düşmanlarına karşı direnmelerine kolaylık sağlamaktaydı. Bu yüzden Kûhistan'daki kaleler Alamût'tan sonra askeri üst olarak kullanılan önemli ikinci bölgeydi. Kalelerin içerisine yaptırdıkları yiyecek depoları, su kuyuları, sağlam surlar, gizli tünel ve geçitler onların en önemli savaş tekniği olan savunma savaşlarına uygun planlanmıştı. Uzun kuşatmalar ile karşı karşıya kalan İsmâilîler kaleler arasındaki gizli geçiş ve tünellerin tehlike anında kullanılması ile içerden dışarıya, dışardan içeriye teçhizat ve iâşe sağlamaktaydı. Bu bölgedeki kaleler aynı zamanda reis ve muhteşemlerin yaşadığı, askeri, idari önemi yanında mali rezervlerin, hazinenin ve silahların da depolandığı yer olarak kullanılmaktaydı. Ayrıca Selçuklu, Moğol ve Harezmsâh saldırıları sırasında halkın güvenli bulunduğu, tehlike durumunda kaçıp, sığındığı güvenli mekânlar olarak önemli rol oynadı.

Kuhistan'daki İsmâilî kaleleri kolay bir şekilde savunulabilir, mesafeleri birbirine ölçülü, özel bir konuma sahipti, bu nedenle saldırılara karşı daha iyi organize olabiliyorlardı. Merkez Alamût ve diğer kaleler arasında kendilerine özgü, gizli ve güçlü istihbarat ve iletişim sistemi kurmalarına da uygundu (Mahjour, 1391, 147). Bölgede bulunan 70 (yetmiş)'e yakın kalenin birbirleri ile kurduğu istihbarat ağı, yiyecek, teçhizat nakliyesi kurulan sistem sayesinde hatta olası merkez Alamût kuşatmasında destek rolü üstlenilmesine uygundu. Zaman zaman para ile satın alma, rüşvet, direniş vs. gibi yollar ile ele geçirdikleri kalelere, tam yerleşildikten sonra kuşatma sırasında savunmalar yapılmakta, diğer kalelerden kuşatılan kaleye hızlıca maddi ve askeri yardım ulaştırılmakta, bu arada diplomasi, rüşvet, anlaşma, suikast gibi yöntemler ile kuşatmanın durdurulması sağlanmaktaydı. Örneğin 1111 yılında Horasan hâkimi Sencer emiri Emir Bozkûş'u Kûhistan bölgesinde bulunan Tabes Kalesi kuşatmasına göndermişti. Uzun süren kale kuşatmasına dayanamayan

4 Kelime anlamı dağlık ülke

İsmâîlîler Selçuklu emirine rüşvet vererek, kuşatmanın kaldırmasını sağladılar (İbnü'l-Esîr, 1991, 266).

Kaleler merkez kale ve savunma kalesi olarak birkaç sınıfa ayrılmaktaydı. Kûhistan dağlık bölgesinde Tursîz (Turaysîs), Tabas, Ka'in, Zuzan, Tun ve Dareh/Dere, Barda-rûd, Mikâl, Mücahidâbâd ve Âteşgâh, Diz-Kilât ve Firuzkâh gibi birçok kalenin kontrolü İsmâîlîlerin elinde idi (Mustevfi, 2000, 205-210; Willy, 2005, 28). Askeri açıdan birbirlerine bağlı olan bu kalelerin birçoğu savunma kalesiydi. Örneğin Mu'ninâbad dağının güneydoğusunda yer alan Dareh/Dere Kalesi tam bir savunma kale örneğidir. Dareh Kalesi'nin konumu birbirine bağlı şehir ve yollardan oluşmaktaydı. Kale'nin bulunduğu güzergâh Sistan ve Kirman yolundan Dareh'e ulaşmaktaydı. Tabas Messina'yı geçtikten sonra yol doğuda Herat'a, diğer bir yol batıda Sarbisheh ve Bircend'i geçip, Tabas Gilki'ye gitmekte, oradan da İsfahan-Horasan yoluna ulaşmaktaydı. Savunma kalesi olan Dareh Kalesi, Dareh Köyü olarak bilinen yerde 140 metrekare alana, 150 metre yükseklikte dik bir yamaca inşa edilmişti. Mevcut konumu, ölçüleri ve bulunduğu güzergâhtan ötürü kalenin tıpkı diğer kaleler gibi savunma kalesi olduğu anlaşılmaktadır (Nevari, 1400, 16/1). Aynı şekilde Dareh Kalesi'nin yakınlarında bulunan savunma kalelerinden Kafaran/Kefaran Kalesi kuzeyden güneye doğru uzanan odaların yer aldığı bir koridor, yanlarda depolama tankı vardı. Kalenin en kuzey kısmı kare ve dar olup, dört köşesine dört savunma kulesi inşa edilmişti. Bu bölümde savunma yapıları ve çeşitli büyüklüklerde su depoları yer almaktaydı (Nevari, 1400, 16/1, Nasirabadi-Zafarounlu, 1386, 112-128).

Bu bahsettiğimiz her iki kale ana kalelerin yanına savunmayı güçlendirmek ve merkez kaleye saldırıyı önlemek için inşa edilen küçük kale örneklerdir. Aslında gözetleme ve yedek kolordu yerleri olarak inşa edilmiştir (Mahjour, 1391, 149). Dolayısıyla Kuhistan İsmâîlî kaleleri işlevi, stratejik yapıları, doğal kaynakların kullanımı, arazinin yapısı ve konumu açısından savuma, yönetim ve diğerleri olarak sınıflandırılmakta, birbirine bağlı kaleler zincirinden oluşmaktaydı (Willy, 2005, 89).

Kûhistan bölgesi kaleleri ticari ve askeri açıdan olduğu kadar İsmâîlîlerin kendi davalarını yayacak edebi eserlerin yazılması, öğreti ve propagandanın yapılmasına hizmet etmede de işlevsel bir rol oynamaktaydı. Bu nedenle kalelerin içerisine büyük kütüphaneler inşa edildi, kıymetli kitaplar getirildi, kalelerde yazılan edebi ve ilmi eserler bölgeyi zengin bilim ve kültür merkezine dönüştürdü (Hodgson, 1968; 456). Özellikle Moğol saldırıları kalelerin ilim, irfan ve kültür merkezi haline gelmesinde, entelektüel bir çevrenin oluşmasında etkili oldu. Moğollardan kaçan birçok âlim, şair ve edipten oluşan ülema İsmâîlî kalelerinde himaye edildi. Başta Nasireddin Tusî olmak üzere Şihâb Mansûr, İmam-ı Asr Efdalü'd-din Bâmiyanî, İmâm Şemsü'd-Dîn-i Hüsrevşâh gibi dönemin kıymetli ülemaları İsmâîlî kalelerine davet edildi ya da Moğol baskısından kaçarak kalelere sığındı (Cûzcânî, 2016, 145; Herevi, 1352, 171). Kalelere gelen Horâsân uleması ile muhteşemlerin himayesinde uzun sohbetler yani *Mecâlis-i Hikme* toplantıları yapılırdı. Örneğin Nasireddin Tûsî'nin Kuhistan'da Kâi'n Kalesi'nde yaptığı *Mecâlis-i Hikme*'nin üyelerine *ehl-i terettüb* yani yükselmekte olanlara İsmâîlî öğretisi, felsefe, mantık ilmine vb. hakkında sohbetler yapılarak, eğitim verilmekteydi. Hatta Tûsî'nin yakın arkadaşı şair Hasan Mahmud Hatip bu sohbetleri *Ravzay-ı Teslim*'de toplayarak yazmıştır (Daftary, 2001, 439; 442; Işık, 2019, 174).

Davet ettikleri âlimler Kûhistan'daki kalelerde felsefe ve etik kitapları Farsçaya çevirdi. Kalelerde yapılan bu faaliyetler Kûhistan İsmâîlîlerinin diğer bölgelere göre daha çok gelişmesini sağladı (Herevi, 1352, 171). Fakat Moğolların bu kaleleri ele

geçirmesi ile İsmâîlî kalelerinde oluşan ûlema dağıldı, bir kısmı kaçtı ya da Nasireddin Tûsi gibi bir kısmı da Moğolların himayesine girdiler.

Kûhistan bölgesindeki kaleler örgütlenme ve inanca bağlılık açısından da işlevsel rol oynadı. Kûhistan bölgesi muhteşemleri ve İsmâîlî toplumunun büyük bir kısmı ana merkez Alamût Kalesi'nde kabul edilen doktrinsel inanç değişikliğini ilk onaylayanlardan oldu. Örneğin Hasan Sabbah dönemi *Ta'lim* öğretisinin kabulünün ardından II. Hasan döneminde gerçekleştirilen Kıyamet ilanı ya da *Da'vet-i Kıyamet* ile gelen yeni şer'i öğreti önce Alamût daha sonra Kûhistan'da kabul ve destek gördü. Aynı şekilde İsmâîlî reisi Celâleddin III. Hasan'ın getirdiği *setr* dönemi olarak bilinen süreçte Bağdad'taki halife El-Nasır'ın 1211 yılında yayınladığı fermanla İsmâîlî toplumunun Sünniliğini kabul edip, resmen onaylaması üzerine başta Kûhistan Nizari İsmâîlî toplulukları Sünni-Şafi mezhebini itirazsız kabul edip, imamın setr kararını onayladı (Cuveynî, 20123, 567; Daftary, 2001, 436; Arayancan, 2018, 45). Hatta 1221-1258 yılları arasında İsmâîlî baş reisi olan İsmaili reisi Alâeddin'in çocuk yaşta imam olması ve psikolojik sorunlar yaşaması, ortaya attığı garip düşünceler bile kabul edildi. O'nun bu garip halleri *Levh-i Mahfuz*'dan yani *ilm-i ilahiden* sayılıp önce Alamût'ta kabul gördü, daha sonra Kûhistan da kabul edildi (Cuveynî, 2013, 580; Reşüddin, 2013, 27; Müstevfi, 2018, 421, Arayancan, 2022,86). Dolayısıyla merkezde alınan kararlar, öğretisel değişim ve dönüşüm Kûhistan yöneticileri tarafından kabul edilirken temel fikir aslında Nizari topluluğunun lideri olan imam ya da hüccetin yanılmaz olmasıydı. Ayrıca Kûhistan bölgesinin yönetimine atanan kişilerin Alamût merkezden seçiliyor olması, bağlılıkları ve örgütlenme biçimleri, hüccetin ya da İmâmü'z *Zaman*'ın söylediklerine koşulsuz ve sorgulamadan, disiplinli bir şekilde takiiye sürecinde daha sıkı bağlanma fikri idi. Kûhistan halkının bu fikri kabulü sayesinde kale yöneticileri yani muhteşemlerin toplum üzerindeki etkili tavrı ve merkeze daima bağlılıkları devam etti. Nitekim Kûhistan İsmâîlî kale yöneticileri merkez Alamût'tan gelen tüm süreçlere uyum sağlayıp, öğretileri koşulsuz kabul edip süreci başarılı yönettiler fakat Alamût'tan atanan Suriye'dekiler onlar kadar başarılı olamadı. Örneğin Suriye İsmâîlî yöneticisi Râşidüddin Sinan, her ne kadar II. Hasan tarafından Suriye bölgesine Kıyamet ilanının hücceti olarak gönderilmiş olsa da 1164 yılından sonraki bir zamanda kıyameti ilan etti ve İran'da daha önce yapılanlara benzer törenler düzenledi. Fakat hâkim olduğu bölgede birden çok güçle mücadele ettiği süreçte Kûhistan bölgesi yöneticileri kadar merkeze bağlı kalamadı. Hatta II. Muhammed'in yönetimi sırasında merkeze karşı gelerek artan bir bağımsızlık sergilediği için II. Muhammed onu öldürtmek için Alamût'tan fedâiler gönderdi (Arayancan, 2018, 148). Dolayısıyla bölgenin siyasi yapısı nedeniyle İran'da geliştirilen kıyamet öğretisi Suriye Nizarîlerinin düşüncesinde merkezî bir konum kazandırmazken, giderek büyüyen görüş ayrılıkları oluştu (Arayancan, 2018, 147).

Buna karşın Alamût'tan atanan Kûhistan reisleri değişen İsmâîlî öğretilerini kabul edip, bölgesel sorunları çözme, askeri ve siyasi süreci yürütmeye merkeze bağlı kalarak başardılar. Nitekim hiyerarşiye uyma, örgütlenme yapısını yürütme, hüccet ve imama bağlılık onların temel düsturu oldu. Zaman zaman bölgesel yerel ilişkilerde özellikle Hârizmşahlar döneminde bağımsız bir siyaset izledikleri, bölgedeki ticaret yollarını kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları görülse de merkeze bağlılık sürdürüldü. Alamût'ta alınan yeni kararlar, hüccetlikten imamete geçiş, darü'l hicrenin genişlemesi gibi örgütlenme yapılarının süreç içerisinde dönüşmesi ve değişim göstermesi merkezden bağın kopmasına ve çözümlere neden olmadı, çünkü sağlam, disiplinli ve inanç ağırlıklı bir sistemleri vardı. Bilindiği üzere Nizari İsmâîlî dava örgütlenmesinde başlarda Alamût'ta merkez yönetici, askeri lider olan yerel dailer,

onların emirinde yardımcılar ve alt düzey dailer bulunmaktaydı (Daftary, 2001, 426). Örgütlenme yapıları içerisinde kıyametin ilanına kadar kendi aralarında birbirlerine *refikan* şeklinde hitap etmekteydiler ve beklenen imamın *hücceti* tüm propagandanın başındaydı, örgütlenmeyi sürdürmekteydi. Kıyamet ilanı ile değişen örgütlenme yapısında imamın soyuna bağlanan Alamût reisleri kendi meşruiyetlerini pekiştirmek için kıyametin gizli gerçeğinde II. Hasan'ı imamın şahsında tezahürünü ortaya koyarak, zamanın sonsuz ve tekrardan dirilmenin manevi olduğu savunurken yeni manevi bir yola girildi (Cuveynî, 2013, 570). Kûhistan yöneticileri bu süreçte imamın tezahürü olarak gördükleri Alamût'taki imamdan gelen emirleri yerine getirdiler. Halk tarafından *muhteşem* ya da *reis* olarak adlandırılan bu yöneticiler İsmâilî davasının en sağlam, örgütçü yöneticileri oldular. Kaynaklara yansıyan Reis Hüseyin bin Ahmed/Hüseyin Kâinî (1092-1102), Reis Muzaffareddin (1162-1222), Muhteşem Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth (1222-1224), Muhteşem Şemsü'd-din Hasan-ı İhtiyâr (1225-1228), Nasıruddin Abdurrahim bin Ebû Mansur (1228-1257) gibi isimler Moğol istilasına kadar Kûhistan bölgesinde yöneticilik yaptılar. Netice itibari ile Kûhistan bölgesindeki kaleler askeri, siyasi, ticari, kültürel açıdan işlevsel rol oynarken, bu kalelerde İsmâilî davasına gönül vermiş, yönetim hiyerarşisinde önemli konum elde etmiş, tecrübeli kişiler yöneticilik yaptılar (Nasirabadi-Zafarounlu, 1386, 119).

2. Kûhistan Bölgesi Muhteşemleri /Reisleri

2.1. Hüseyin Kâinî (1092-1102)

Hüseyin Kâinî Kûhistan bölgesinde propaganda yapan ilk İsmâilî dailerindendir. Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Kâinî uzun süre Hasan Sabbah'ın hizmetinde çalışmış, onun en güvendiği refiklerinden ve dava arkadaşlarından biri olmuştur. Hasan Sabbah taraftan Kûhistanlı olmasından ve bölgeyi çok iyi tanımasından ötürü gizlice taraftar toplaması, örgütlenmesi ve bölgedeki kaleleri ele geçirilmesi için Kûhistan'a yollandı. Hüseyin Kâinî'in bölgede yaptığı propaganda kısa sürede karşılık buldu. Selçuklulara karşı hoşnutsuzlukla dolup taşan Zerdüştlükten yeni çıkmış ve Şiîliği yeni benimseyen kitlenin birçoğunu etkilemeyi başardı, giderek taraftar kitlesi çoğaldı. Hasan Sabbah ve beklenen imam Nizar adına yaptığı propaganda sonucunda Selçuklu yönetiminden hoşnutsuz olan halkın desteğini arkasına almayı başardı (Willy, 2005, 28). Öyle ki Selçuklu emirlerinden biri İsmâilîğe yeni girmiş olan mahallî emirlerden birisinin kız kardeşi ile evlenmek isteyince, zaten Selçuklu yönetimini istemeyen halk ayaklandı. Böylece Hüseyin Kâini liderliğindeki İsmâilîler çok kısa sürede Kâ'in, Zevzen, Tûn, Tabes ve diğer önemli şehirlere hızla yayılıp güçlendi (İbnü'l-Esir, 1991, 261; Willy, 2005, 28). Hüseyin Kâini bölgenin sosyo-ekonomik ve dini altyapısını iyi bilmekteydi, bu nedenle bölgede akıllıca yürüttüğü propaganda çalışmaları sayesinde Kûhistan, Rûdbar bölgesinden sonra İsmâilîlerin faaliyetlerini sürdürdüğü en önemli yerlerden biri haline dönüştü ve Kâini Selçuklu kontrolünde olan kaleleri tek tek ele geçirmeyi başardı (Daftary, 1999, 127; Daftary, 2001, 382).

Hüseyin Kâinî'nin Kûhistan'daki faaliyetlerini yakından takip eden Selçuklu Sultanı Melikşah ve veziri Nizamü'l-Mülk İsmâilîlere karşı duyarsız kalmadı. Melikşah, muhtemelen Nizamü'l-Mülk'ün tavsiyeleri üzerine 1092'de Kızıl Sarıg isimli Selçuklu kumandanını Kûhistan bölgesine Hüseyin Kâinî ve İsmâilîlerle mücadele etmesi için gönderdi (Kaşanî, 1344, 144; Reşideddün, 1338, 108; Mirhvand, 1388, 3083; Turan, 1965, 320-32). Kızıl Sarıg komutasında Kûhistan üzerine gönderilen ordu kuzeydeki Horasan ile güneyde Sistan'daki Selçuklu güçlerinden destek alarak Sistan sınırındaki Mu'minâbad yakınlarında bulunan Dara Kalesi'ni kuşatma altına

aldı. Fakat İsmâîlîler bu süreçte hızlı davranarak Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ü 1092 yılında bir suikast sonucu öldürdüler (Cuveynî, 2013, 542; Reşidüddin, 1338, 110; Münecim Baş, 2000, 61; Râvendî, 1957, 132; Şapolyo, 1964, 399).

Sultan Melikşah'ın Nizamü'l-Mülk'ten kısa bir süre sonra ölmesi ile İsmâîlîler üzerine yapılan kuşatmalar kaldırıldı. Melikşah'ın ölümünün duyulması üzerine Kûhistan'da bulunan Kızıl Sarı, Dara Kalesi'ndeki kuşatmayı kaldırarak ordusunu geri çekmek zorunda kaldı (Cuveynî, 1999, 542; (Reşidüddin, 1338, 115). Selçuklu yönetiminde çıkan kargaşadan ve taht kavgalarından oluşan karmaşık süreçte Hüseyin Kâinî reisliğindeki İsmâîlîler Kûhistan'da mürit toplamaya, yeni kaleler inşa etmeye devam etti. Selçuklu yönetimi altında bulunan çok sayıda kaleyi İsmâîlîlerin bilindik rüşvet, satın alma, tehdit, ikna vs. gibi yöntemleri ile bir süre ele geçirmeye devam etti. Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından Horasan'ı idare eden Sultan Berkyaruk 1111 yılında Kûhistan üzerine sefer düzenlemesi için Sencer'e talimat verdi. Sencer, ordusunun tecrübeli ve büyük emirlerinden biri olan Emir Bozkuş'u Kûhistan'daki İsmâîlî kalelerinin ele geçirilmesi için bölgeye sevk etti ve Tabes Kalesi kuşatıldı. Uzun süren kuşatmadan kurtulmak isteyen İsmâîlîler, Emir Bozkuş ile pazarlık yapmaya başladı, bir miktar para karşılığında kuşatma kaldırıldı (İbnü'l-Esîr, 1991, 266). Fakat bu kuşatmadan üç yıl sonra (1114) Selçuklu birliği yeniden Tabes Kalesi başta olmak üzere bölgede İsmâîlîlerin yaşadığı birçok kaleyi kuşatıp, ele geçirdi (İbnü'l-Esîr, 1991, 306–307). Hüseyin Kâinî, Alamût merkeze bağlı olarak kalelerden oluşan yeni bir bölge açtı, kendisi de İmamın Huceti Hasan Sabbah'a ölene kadar bağlılığını sürdürdü (1102) (Cuveynî, 2013, 557).

Hüseyin Kâinî'nin şaibeli ölümü merkezde büyük problem yarattı. Kûhistan yöneticiliğinin son dönemlerinde Zeyd Hasan adında biri gizliden kendi adına davette bulunmaya başlamıştı. Hüseyin Kâinî'nin durumu fark etmesi ve onu etkisiz bırakmak istemesi üzerine Zeyd Hasan, Ahmed Dunbaverdi'ye Hüseyin Kâinî'yi öldürttü. Suçu Hasan Sabbah'ın oğlu Ustad Hüseyin Sabbah'ın üzerine attı. Hasan Sabbah refiği ve dava arkadaşı Hüseyin Kâinî'nin öldürülmesinde oğlunun kendisine muhalif olduğunu düşünerek onu öldürttü. Bir süre sonra aslında tüm bunları Zeyd Hasan'ın planladığı ortaya çıkınca Ahmed Dunbaverdi'yi ve Zeyd Hasan'ı da öldürttü (Cuveynî, 2013, 557, Kaşanî, 1344, 159, Reşidüddin, 1338, 123-124; Mirhvand, 1386, 3089).

2.2. Reis Muzaffereddin (1162-1222)

Kaynaklarda Kûhistan yöneticisi olarak geçen Reis Muzaffereddin'in kişisel hayatı, doğumu hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. II. Hasan'ın kıyamet ilanı sırasında Kûhistan'da görev yapmaktaydı. 1164 yılında II. Hasan⁵ İsmâîlîlerin ama merkezi olan Alamût Kalesi'nde minbere çıkıp, Kıyamet Bayramı (id-i kıyam) ile ilgili hutbeyi okudu. Birkaç gün sonra halka kıyamet davetinin yapılması, hutbenin okunması için yeni sembolik işaretler (beyaz, kırmızı, yeşil ve sarı renkli bayrakları) ve adamları ile hutbenin bir metnini Kûhistan'a gönderdi. Ona bağlı olan Kûhistan reisi Muzaffereddin ve yardımcısı Muhammed-i Hakan Mu'ninâbad Kalesi'ne gönderilen hutbeyi okumak için Alamût'ta kurulan minbere benzer bir minber kurdurdu (Reşidüddin, 1338, 166-167; Cuveynî, 2013, 566; Mirhând, 1339, 220; Furgânî, 2007, 242). Gönderilen hutbenin sonuna II. Hasan'ın Allah'ın halifesi olduğunu, kendisinin de II. Hasan'ın yardımcısı olduğunu ekleyerek şu şekilde ilan etti:

5 Hasan b. Muhammed b.Bozorg Umid

“*Bundan sonra yıllar önce Mustansır, Alamût’a bir haberci göndererek, Yüce Allah’ın yeryüzündeki her zaman bir halifesi ve o halifenin de bir yardımcısı olduğunu halifenin kendisi, yardımcısının da Hasan-ı Sabbah olduğunu, Hasan-ı Sabbah’a uyanın kendisine uymuş sayılacağını bildirmişti. Şimdi de Hasan olan ben, yeryüzündeki Tanrı’nın halifesiyim, benim yardımcım da Reis Muzaffer diyorum. Herkesin onun emirlerini yerine getirmesi, onun söylediği dini kabul etmesi gerekir*”(Cuveynî, 2013, 567; Kazvinî, 2018, 419)

Böylece Reis Muzaffereddin, *Ala Zahirî’s Selam* lakabı verilen II. Hasan’ın yani kıyametin efendisi (Kaim-i Kıyamet)’in kıyamet öğretisini kabul ederek zamanın imamının meşruiyetini pekiştirdi, ayrıca İsmâilî toplumuna onun otoritesini kabul ettirmiş oldu. İlan edilen hutbe ile Alamût efendisi *hüccetlikten* imamın soyuna bağlandı (Kazvinî, 2018, 419) Ayrıca İsmâilîlerin gizli olan imamları ortaya çıktı, imamet makamı Mısır’dan Deylem’e nakledildi (Daftary, 2005, 84; Arayancan, 2022, 84).

Reis Muzaffereddin sorgulamadan yeni öğretiyi kabul etse de bazı Nizari İsmâilî örgütsel yapısı içerisinde ileri gelenler ve halkın bir kısmının kabul etmesi zaman aldı. Nizari İsmâilîler arasında anlaşmazlıklar çıktı. Öyle ki Muhammed b. Bozorg’un oğlu II.Hasan ile bu konuda tartıştığı, yaymaya çalıştığı öğretinin uydurma olduğunu söyleyerek karşı çıktığı kaynaklara yansımaktadır. Onun kıyamet söylemlerini durdurmak için “*Ben imamın dailerinden bir daîyim. Kim onun sözlerine kulak verir ve ona inanırsa kâfir ve dinsiz olur*” şeklinde açıklama yaptı; hatta II. Hasan’a inanan ve onun görüşlerini kabul eden bir gruba işkence yaptırdı; daha da ileri giderek 250 kişi öldürttü (Cuveynî, 2013, 564; Müstevfî, 2018, 420, Arayancan, 2022, 84). Dolayısıyla henüz kıyamet daveti yapılmadan önce öğretiyi yaymaya çalışan II. Hasan’ın görüşleri nedeniyle Nizârîler kendi aralarında anlaşmazlığa düştü ve merkeze bağlılık konusunda bölünmeler yaşandı, bu bölünme II. Hasan’ın Alamût reisi olmasından sonra da devam etti. Öyle ki bu anlaşmazlık sonucunda II. Hasan, kıyameti ilan ettikten sonra görüşlerini onaylamayan karısının kardeşi Deylemli ve Büveyhoğullarından olan Hasan b. Namaver tarafından Lammasar Kalesi’nde bıçaklanarak öldürdü(1116) (Cuveynî, 2013, 572; Kazvinî, 2018, 419; Kaşanî, 1344, 202).

Bu nedenle aralarında çıkan siyasi ve öğretisel anlaşmazlık sürecinde Reis Muzaffereddin’in II. Hasan’ın hutbesini Kûhistan halkına okuması ve kendisini de onun yardımcı olarak ilan etmesi Nizari otoritesi için önemli bir destekti. Fakat Kûhistan’da yaşayan Nizari İsmâilî halkının kabul sürecinin tamamlanması zaman aldı. Tabanında yeni öğretiyi kabul etmeyen İsmâilî halk Kûhistan’daki evlerini, eşyalarını bırakarak Horasan’a göç etti. Kûhistan’da kalanlar ise Sünnî çevrelerce *mülhit* denilerek dışlandılar (Cuveynî, 2013, 571). Kıyamet ilanı ile imamın ortaya çıkması ve söylemleri başta Sünnî çevreler olmak üzere birçok kesim tarafından eleştirilere maruz kaldı. Hatta İsmâilîler bazı bölgelerde öldürüldü, işkence gördü (Müstevfî, 2018, 419).

Öte yandan Reis Muzaffereddin ve diğer Nizari İsmâilî liderleri bu süreçte şer’î kurulların ve maneviyatın rutin bir şekilde yapılmasından ziyade *tevil* yani içsel anlamların kabulünü, şeriatın kurallarının yeniden yorumlanmasını daha olumlu görüyorlardı. Çünkü Nizariilerin uzun zamandır beklenen ve görünen bir imam tarafından doğrudan yönetilmesini tercih ederek, birlikteliğin sağlanmasını savunuyorlardı (Daftary, 423). Bu nedenle her ne kadar kıyamet ilanı gerçekleştiren İsmâilî yöneticisi II. Hasan muhalifler tarafından öldürülse de onun yerine geçen

oğlu Nureddin Muhammed tarafından yeni öğretî İsmâîlî toplumuna zamanla yerleştirilmeye çalışıldı (Furgânî, 2007, 245; Cuveynî, 2023, 559).

1157 yılında Sultan Sencer'in ölümünün ardından Hârizmşahlar İsmâîlîlerin hâkim olduğu bölgeleri ele geçirip kontrol altında tutmak isteyince bölgede siyasi dengeler değişmeye başladı. Başta Hârizmşah Allâeddin Tekiş Horasan bölgesini alarak, Sultan Sencer'in hâkim olduğu eski toprakların tamamına hâkim olmayı başardı. Ardından Sultan Melik Kutbeddin'i Kûhistan bölgesine İsmâîlî kalelerini kuşatmak için gönderdi. Turşiz Kalesi'ni dört ay boyunca kuşatıp, kalenin etrafındaki derin hendekleri doldurttu. Turşiz Kalesi düşmek üzere iken Sultan Tekiş vefat edince iki taraf arasında barış görüşmeleri yapıldı. İsmâîlîlerin 100 bin dinar vergi vermesi karşılığında kuşatma kaldırıldı (Cuveynî, 2013, 282).

Hârizmşah komutanı Miyançuk'un Kûhistan'a saldırıları, ardından Kazvinlilerin savunuculuğunu üstlenerek Alamût'a karşı ardı kesilmeyen seferler düzenlemesi Reis Muzaffereddin için oldukça yıpratıcı oldu (Daftary, 2001, 435).

İsmâîlî bölgelerine yapılan dış tehditler devam ederken içerde de birtakım gelişmeler yaşanmaktaydı. Nizariler yeniden içsel ve öğretisel değişim sürecine girmiş, *Setr* dönemi ilan edilmişti. Bağdat'taki halife Alamût'un yeni efendisi Celâleddin Hasan'ın Sünniliğini kabul etti. 1211 yılında yayımlanan fermanla Celâleddin Hasan'ın Sünnî İslam'a geçişi resmen onaylandı. Dolayısıyla Celâleddin Hasan'ın uyguladığı yeni mezhep anlayışı Kûhistan İsmâîlîleri tarafından kabul edildi (Cüveynî, 2023,559). Dolayısıyla Reis Muzaffereddin kıyamet ve setr döneminde yaşanan değişimlerde iç dinamiklerin dengesini tutarken, askeri saldırı ve kuşatmalara karşı güçlü bir politika izledi. Reis Muzaffereddin'in muhteşemlik görevinden nasıl ayrıldığı ve ölümüne dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Reis Muzaffereddin'den 1222 yılında Muhteşem Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth Kuhistan yönetici oldu.

2.3. Muhteşem Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth (1222-1224)

Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth, Alamût Kalesi reisi Celaledin Hasan döneminde Kûhistan Nizarilerinin muhteşemliğini üstlendi. Hayatı ile ilgili kaynaklarda pek bilgi bulunmamakla birlikte dedesinin İsmâîlî âlim Pir Şems olduğu ileri sürülmektedir⁶. Kendisi ilim sahibi, felsefeyi iyi bilen hikmet sahibi biridir (Cuzcanî, 2016, 17, 45). Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth ile birkaç kez görüşen Cuzcânî onunla ilgili şu görüşleri bildirmektedir:

“Kûhistan memleketinin emiri o sırada Muhteşem Şihâb Mansûr-ı Ebû'l-feth idi. Onu gayet ilim, hikmet ve felsefe bilen biri olarak müşahade ettim. Öyle ki Horâsân ülkesinde felsefe ve hikmeti onun gibi olan biri görülmemiştir. Gurebaya iyi davranırdı. Horâsân Müslümanlarından yanına gidenleri himayesine ve korumasına alırdı. Bu sebeple onun sohbetinde birçok Horâsân uleması vardı” (Cûzcânî, 2016, 145).

Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth'in Kûhistan yöneticisi olduğu dönemde İsmâîlî bölgeleri özellikle Kûhistan Gurlular ve Hârizmşahların mücadele sahası oldu⁷. İsmâîlîler, Gurluların Horasan üzerine yaptığı saldırılarda 10 yıl boyunca ciddi savunmaya geçti, kendi bölgelerinden geçen kervanları durdurup, kontrolünü sağladı.

6 Pir Şems ya da Pir Şemseddin ile ilgili bkz. (Daftary, 2001; 445; Bkz. Kaygusuz, 2010, 393-398, Furugânî, 2007).

7 1200 yılında Sultan Alâeddin Tekiş'in ölümünün ardından Gurlular Hârizmşahlar'a karşı savaşa girişti. Nişâbur'u kolaylıkla ele geçirdiler, ertesi yıl Mervüşahcân'ı, ardından Serahs bölgesini alarak, Horasan'ın tamamı Gurlular'ın kontrolü altına girdi. Bölgede uzun süre Gurlu-Hârizmşahla mücadelesi sürerken, İsmâîlî bölgeleri de Gurlu saldırılarına maruz kaldı (Sıdıqui,1996, 207-211).

Melik Tâcü'd-dîn Sâlâr-ı Harpûst'un komutasındaki ordu İsmâîlilerin bölgedeki gücünü kırmak ve kervan saldırılarının sonucunda oluşan kıtlığı durdurmak, bölgeye elbise ve diğer ihtiyaçların teminini sağlamak için Kûhistan İsmâîlilerinin üzerine sefer düzenledi. Ordu önce Tûlek Hisarı'ndan İsfizâr'a, oradan Kâin Kalesi'ne, Sertaht ve Cevâşîr'i kuşattı, uzun süren kuşatmalar karşılıklı diplomatik görüşmeler ile sonuca bağlanmaya çalışıldı. Gürü sultan ve meliklerin itimadını kazanan Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, 1224 yılında Melik Tâcü'd-dîn Hasan tarafından Gür hanedanını temsilen Kûhistan'a elçi olarak Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth ile görüşmesi için gönderildi. Yapılan görüşmeler sonucunda ihtiyaç olunan elbise ve diğer eşyaların temini sağlandı (Cûzcânî, 2016, 145).

Cûzcânî'nin aktarımlarından anlaşıldığı üzere Şihâb Mansûr, hikmet sahibi, ilim, irfan ve felsefe bilen, İmam-ı Asr Efdalü'd-din Bâmiyanî, İmam Şemsü'd-Dîn-i Hüsrevşâh gibi dönemin kıymetli ulemalarını etrafına topladığı, himaye ettiği ve onlara saygı gösteren bir yöneticiydi. Özellikle Horasan'da Moğol saldırıları üzerine çıkan kargaşanın sonucunda kalelere sığınan ulemaya kendi hazinesinden 1700 hilat ve 700 baş at vermesi (Cûzcânî, 2016, 145) Alamût'taki bazı kişileri rahatsız etti. Hatta "Muhteşem Şihâb'ın Dâ'vethâne'nin tüm malını Müslümanlara vermesi yakındır" diyerek eleştirildi. Cûzcânî bu eleştirilerin artması sonucu Kûhistan yöneticiliğine son verildiğinden ve onun yerine Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın atandığından bahseder (Cûzcânî, 2016, 145).

Cûzcânî her ne kadar Şihâbeddin Mansûr'un hediyeler ve hilat yüzünden görevden alındığını yazmış olsa da merkeze çağrılması farklı bir görev için olabilir. Çünkü Alamût ve Kûhistan İsmâîlî yöneticilerinin kalelerde âlimleri tutmak, ilim, irfan çalışmalarını desteklemek, davalarına fayda sağlayacak her kesime destek ve himayeci bir yaklaşımı vardı. Öte yandan Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth'in görevden alınmasından bir süre sonra Moğol hükümdarı Güyük Han'ın tahta geçmesine dair yapılan büyük kurultayda davetliler arasında yer alması belli ki başka bir görev için alındığını göstermektedir. Güyük Han kurultayına Alamût'tan Alâeddin, Kûhistan'dan ise Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth ve Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr çeşitli hediyeler ile birlikte katıldılar (Cuveynî, 2023, 234; Abû'l Farac, 1999, 546). Görüldüğü üzere İsmâîlilerin o dönemdeki üç önemli yöneticisi Moğol saldırılarına karşı birlikte önlem almak için diplomatik görüşmelere önem vermiş, Moğollar ile aralarını iyi tutarak onların Kûhistan'ı ele geçirmesini engellemeye çalışmışlardır.

Bu arada Mu'ninâbad Kalesi içerisinde yeni gelen muhteşemin uygulamalarını onaylanmayanlar da oldu. Örneğin Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth'in yakınlarından, onunla gönül bağı kurmuş olan Nişapûrlu bir zahit yeni göreve gelen Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın uygulamalarından rahatsız olduğu ve samimi bulmadığından kendince Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth'in intikamını almak istedi. Bu nedenle Şemdü'd-din Hasan'ın kaledeki odasına görüşmek için gitti, sohbet sırasında onun yanında duran hançeri aniden alıp, "senin memleketin ve şehrinde bana zulüm yapılıyor. Peki, bu hançeri sana neden veriyorlar? Zalimleri ve onların zulmünü def edesin" diyerek saldırıp onu öldürmek istemişti (Cûzcânî, 2016, 150). Bu olaydan anlaşıldığı üzere Kûhistan İsmâîlî muhteşemlerinin zaman zaman uygulamaları, yönetim tarzı, aldığı kararlar eleştirilmekteydi. Zahidin zalimler dediği muhtemelen Gurlu saldırıları, Harezmi ve Moğollara karşı yetersiz kalınan savunma ve yürütülen siyasetin eleştirisi ve tepkisiydi.

Aslında başta Kûhistan muhteşemleri olmak üzere İsmâîlî yöneticileri birden fazla düşmana karşı kendilerinin en iyi nasıl savunacaklarına karar vermede tecrübeli, askeri ve idari açıdan eğitilmiş kişilerdi; zaten Alamût merkezden ona

göre seçilip görevlendirilmekteydiler. İsmâîlilerin temel askeri stratejisi saldırıdan ziyade savunmaya yönelikti, bunu iyi bilen muhteşemler insan gücü rezervlerini konuşturabilecekleri, yiyecek ve ihtiyaç depolarının yer aldığı, sağlam bir üs kurulabilmek için Kûhistan'da birbirine yakın hatta ortak sınırı olan kalelerini korumak, İsmâîlî toplumunu birlikte tutabilmek üzere stratejisi yürütmekteydiler (Willy, 2005, 62-63). İstisnâî bir durum olan Nişâburlu Zahid'in suikast örneğinde görüldüğü gibi zaman zaman onların uygulamalarına karşı tepki oluşsa da muhteşemlerin içerde ve dışarda olmak üzere Kûhistan bölgesini birden fazla düşmana karşı koruma ve savunmaya çalıştığı görülmektedir. Öte yandan onların uygulamalarına karşı çıkanlar olduğu gibi onları siyasi ve manevi açıdand destekleyenlerin fazla olduğu bilinmektedir. Gurlu, Hârizmşah ve Moğol saldırılarının ardı ardına geldiği dönemde yıpranan İsmâîlî topluma ve yöneticilerine kalede himaye edilen âlim ve kâtipler manevi destek olmaktadır. Örneğin Şihâbeddin Mansûr-ı Ebû'l-feth'in himaye ettiği âlim ve kâtip olarak çalışan Re'is Hasan Moğol fetihlerinin başladığı ilk dönemde yazdığı cesaret ve umut dolu şiirinde “*yüz binden fazla atlıya sahip olan kral/ tek bir savaşıdan (bizden) korkacaktır*” diyerek birlik ruhunu ve savunma yöntemlerine övgüde bulunmaktadır (Willy, 2005, 63).⁸

2.4. Muhteşem Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr (1225-1228)

Kûhistan muhteşemi olarak atanan Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr hakkında doğumu, ölümü, eğitimi⁹ ve kimliği ile ilgili kaynaklarda çok bilgi bulunmamakla birlikte Cûzcânî eserinde onun iyi bir asker olduğunu yazmaktadır. Mu'minâbad Kalesi dışında bölgenin büyük savunma kalelerinden biri olan Kâ'in Kalesi'ni kendisine idari makam olarak seçmiş (Cûzcânî, 2016, 145; Hodgson, 1955, 244), seçkin âlimler için uygun bir mekân haline dönüştürmüştür (Willy, 2005, 172).

Kuhistan reisliği döneminde selefi dönemindeki sorunlar yani Gûrlular, Hârizmşahlar ve Moğolların saldırıları, kuşatmalar, diplomatik görüşmeler, politik kararların alındığı süreç devam etmekte, kervan yollarının kontrolü Kuhistan muhteşemi tarafından yürütülmekteydi. 1125 yılında Cûzcânî bir kez daha Sistan yöneticisi Melik Rûknüddin Muhammed tarafından İsmâîlilerin kontrolünde olan Haysâr'dan Ferah'a kadar olan kervan yollarının müzakere ile açılması için Kûhistan'a gönderildi (Cûzcânî, 2016, 17-18). Kuhistan'da önce Sistan'ın Kâh Kalesi'ne, oradan Kereh Kalesi'ne, daha sonra Tabas ve Mu'ninabad'a gidip, muhteşem Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr ile görüştü ve anlaşma sağlandı (Cûzcânî, 2016, 17-18).

Muhteşem Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın Kuhistan muhteşemliğine atanmasından hemen sonra komşuları Sistan yönetimi arasında bir dizi anlaşmazlıklar ortaya çıktı.

8 Peter Willy'nin eserinden aktarma: “*Ah kardeşler! Mübarek vakit geldiğinde ve iki cihanın bahtiyarlığı da yanınıza geldiğinde /Yüz binden fazla atlıya sahip olan kral, tek bir savaşıdan (bizden) korkacaktır/ Ancak şansımız azaldığında baharımızın sonbahara, sonbaharın da ilkbahara dönüşmesi de mümkün! / Bugün Mustansir'in vaazları ve Nizar'ın duaları olan büyük diriliş güneşinin dağlardan doğduğunu görmedin mi?*” (Willy, 2005, 63)

9 İsmail Kaygusuz, “Şemsî Tebrizi'nin Gerçek Kimliği Mevlana'yla İlişkisi ve Ölümü” üzerine sunduğu bildiri metninde bu konu ile ilgili bazı görüşler bildirmektedir. Bunlardan bir tanesi Şemseddin Tebrizi ile 1224-1226 yılları arasında Şemseddin Muhammed Muhteşem, Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın aynı kişi olduğunu belirtmekte ve bazı görüşleri ile bu fikri temellendirmeye çalışmaktadır. Hatta Muhteşem Şemsdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın Kuhistan'da görevinden ayrıldıktan bir süre sonra Moğol saldırıları sırasında Alamût tarafından Anadolu'da görevlendirildiğini, bu nedenle de Şemseddin Tebrizi olabileceği üzerinde durmaktadır. Şems'in, babasının ve ailesinin kim olduğunu herkesten sakladığını, onun bir İsmâillî baş *dai*'si olduğunu ve bunu sadece Mevlana'nın bildiğini iler sürmektedir (Bu konuda bkz. Kaygusuz, 2010, 393-398).

Celeddin Hasan döneminde İsmâîliler ile birkaç kez savaşmış olan Sistan emiri Yemineddin Behramşah'ın yeğenlerinden biri Şahinşah Kalesi'ni İsmâîlilere satmıştı. Kaleyi yeniden almak isteyen Yemineddin'in İsmâîliler üzerine tehditleri artınca dört fedai tarafından öldürüldü(1221) (Tarih-i Sistan 1381, 449; Daftary, 443). Onun öldürülmesinin ardından Kuhistan İsmâîlileri doğrudan Sistan yönetiminin iç işlerine müdahale etmeye başladı ve önce Rûkneddin daha sonra Osman'ın tahta geçmesi için destek verdiler. Osman'ın tahta geçmesi için Harezm'de bulunan Tâcü'ddin Yınaltegin'den yardım istediler. 1225 yılında Sistan'a gelen Tâcü'ddin Yınaltegin, Osman'ı desteklemek yerine kendisi yönetimi ele geçirince muhteşem Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr, Tâcü'ddin Yınaltegin'e savaş açtı (Tarih-i Sistan 1381, 449-450).

Kuhistan İsmâîlileri karşısında yenilen Tâcü'ddin Yınaltegin İsmâîliler ile diplomatik görüşmeler yaparak anlaşma yapmaya çalıştı. Bunun için Melik Rûknü'd-dîn-i Haysâr ve Cûzcanî'yi şartların görüşülmesi için Kûhistan'a gönderdi(1226) ve barış sağlandı(Daftary, 443). Bu anlaşmadan kısa süre sonra Tâcü'ddin Yınaltegin, Kûhistan İsmâîlilerinin üzerine yeniden sefer kararı aldı ve Cûzcanî'yi bir kez daha elçi olarak Kûhistan'a savaş çağrısı yapması için göndermek istedi (1226). Hindistân'a gitmek için hazırlık yapan Cûzcanî bu görevi kabul etmedi. Bu olaylar üzerine kızan sultan onu 43 gün boyunca Safigbuzistân Kalesi'ne hapsedirdi, fakat Melik Rûknü'd-dîn-i Haysâr aracılığıyla serbest bırakıldı (Cûzcanî, 2016, 18, 145; Cûzcanî, 2020, 5).

Muhteşem Şemsü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın görevini nasıl bıraktığına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Fakat İsmâîlî kalelerine yapılan çok yönlü saldırılara karşı askeri kimliği ve stratejisi ile mücadele eden, İsmâîlî davasına sadık, askeri kimliğiyle öne çıkan bir muhteşem olmuştur. Onun bölgedeki mücadelesi ve askeri stratejisi sayesinde Gurlular ve Hârizmşahların yoğun askeri baskısına rağmen Kûhistan bölgesindeki kaleler, kervan yolları ve ticaret ağı Moğol istilasına kadar korunabilmiştir.

2.5. Nasreddin Abdurrahim bin Ebû Mansur / Nasreddin Muhteşem-i Kûhistan (1228-1257)

Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulabildiğimiz Nasreddin Muhteşem-i Kûhistanî 1228-1257 yılları arasından Kûhistan yöneticiliği yaptı (Reşideddün, 1338, 181). Ahd-i Seyyidinâ¹⁰ risalesinde Şâhinşâh-ı Maşrık" (Doğunun Şahı) ve *Nâiri-yi Kâdirî* (Kudreti parlayan) unvanı ile anılmaktadır (Javan, 2022, 237). Aynı zamanda imamın Kûhistan'daki temsilcisi ve atanmış muallim olarak kabul edilmektedir. Şemdü'd-din Hasan-ı İhtiyâr'ın yaşlandığı dönemde onun yardımcısı olarak kaleye gelmiş, ondan askeri anlamda tecrübe kazanmış, daha sonra da onun yerine Kûhistan yöneticiliğine atanmıştır (Furgâni, 2007; 267).

Onun döneminde Moğollar tüm Horasan'ı ele geçirmek üzereydi ve bölgede büyük kargaşa yaşanmaktaydı. İsmâîlî bölgelerine Rudbar başta olmak üzere Kûhistan'a karşı bir dizi askeri sefer düzenlenmekteydi, hatta bazı müstahkem kaleler ele geçirilmiş ve tahrip edilmişti. Ana üs olarak kullanılan Alamût ve Rudbar bölgesi düşmek üzereydi. Bu karmaşadan başlarda Kûhistan İsmâîlileri daha az etkilenmekte, İsmâîlî bölgelerini kontrolü altında tutabilmekteydiler. Moğol saldırıları nedeniyle

¹⁰ Söz konusu Ahd-i Seyyidina risalesinin orijinaline ulaşamadığımızdan Karim Javan (2022), "Ahd-i Sayyidnâ, a Newly Discovered Treatise on the Consolidation of the Nizârî Da wa in Alamût " *Texts, Scribes and Transmission: Manuscript Cultures of the Ismaili Communities and Beyond*. Ed. Wafi A. Momin. London: I.B. Tauris, 237–256 adlı makalesinde İngilizceye çevirdiği ve açıkladığı çalışmasının faydalanmış ve alıntılar yapılmıştır.

bölge yiyecek ve diğer ihtiyaçların temininde zorluklar yaşanmaktaydı (Furgânî, 2007, 268). Tüm zorluklara rağmen onun yönetimi süresince Moğollardan kaçan Sünnî âlimler Kûhistan bölgesine gelerek İsmâilî kalelerine sığınmaktaydı. Örneğin Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî dönemin önemli âlimlerinden Nasîruddin Tûsî'yi himayesine almıştı. Tûsî'nin ahlak üzerine yazdığı *Ahlak-i Nasûrî* kitabı 1235 yılında Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî'nin hizmetindeyken Necîbüddin Hasan'ın isteği üzerine yazıldı (Madelung, 2011, s2; Furgânî, 2007, 267) ve Tûsî çalışmasını büyük hükümdar, din ve devletin yardımcısı olarak nitelendirdiği Kûhistan muhteşemi Nasîrüddin Abdurrahim b. Mansur'a (ö. 1257) sunmuştur (Işık, 2019, 175).

İsmâîlilerin geçirdiği 169 yıllık süreçte ta'lim, kıyamet, sert dönemleri, çocuk imamın yaptığı uygulamalardan, Moğollar ve Hârizmşahlar ile yapılan mücadeleden kaynaklı yaşanan iç meseleler kısmen eleştirilmekteydi. Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistan fikir ve inanç ayrılığına düşenler ve siyasi açıdan alınan kararları sorgulayanlara ciddi disiplin uygulaması yapmaktaydı. Örneğin Javan'ın arşivde bulduğu ve tespitlerine göre yazarı belli olmayan Ahd-i Seyyidinâ Risalesi'nde yazar Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî döneminde disiplin cezasına çarptırılan bir arkadaşına hükme ve davaya sadakatle katlanabilmesi için tavsiyeler yazıldığı görülmektedir (Javan, 2022, 237-238). Söz konusu risale Kûhistan'a gönderilmiş ve burada Reis Ebûl al-Feth ile asan-ı abbâ arasında geçen konuşmaların Reis Ebû Alî'nin anlatımlarına dayanarak kayıt edilmişti (Javan, 2022, 237). Belli ki Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî kendisine bağlı İsmâîlilere karşı bazı yaptırımlar ve dayatmalar ile disiplini sağlamaya çalışmaktaydı. Bu durum Ahd-i Seyyidinâ'da açıkça görülmektedir ve risalede “İmamın temsilcisi ve atanmış muallim olarak Nasîreddin (Muhteşem) kendisine dayattığı şey yüzünden fazla üzülmemesi gerektiğini söyleyip, omuzlarındaki biad'ı (ahd ve zinhârî) unutmamaları gerektiğini” yazmaktadır (Javan, 2022, 237). Kûhistan bölgesinde yaşayan hem içerde hem de dış etkenlerden ypranan bağlılığın ve itaatın korunması çok önemliydi. Bu konuya vurgu yapan Ahd-i Seyyidinâ'nın devamında risale yazarı¹¹:

“bu sözleri yazmaktaki amacım, Allah'ın yardımcısı olsun, çok kıymetli kardeşim, boyunduruğumuzdaki bu kadar büyük biad'ın durumu bilmesidir ve eğer Nâîrî-yî Qâdirî'nin soylu sarayında Doğu'nun Şehinşâh'ında ufukların Hüsrev'inde (afâg), Allah gölgesini uzatsın ve izzetini genişletsin, kimdir? Orada Yüce Rabbin temsilcisi ve görevlendirdiği kişi (rat-i cellat, hazret-i cellat yani imam) varsa, kulların din ve dünyevi eğitmeni ona girişte anlatıldığı şekilde bir kura ve görev yüklerse, bunu kendi çıkarlarına göre düşünmelidir. Her iki dünyada da buna katlan” (Javan, 2022, 243)

diyerek aslında Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî'nin ve Alamût'taki imamın verdiği görevi koşulsuz ve sorgulamadan biad etmesini tavsiye etmektedir. Javan'a göre risalenin yazılma sebebi sadakat, dünyevi yaşamın geçici olduğunun göz önünde tutulması gibi öğütlerin yanında risaleyi yazan kişinin arkadaşının mal ve mülklerine el konulması yoluyla maruz kaldığı hükümlere biad etmesi söylenmektedir (Javan, 2022, 243-244). Belli ki 1221-1231 yılları arasında Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî'nin yaptığı siyasi ve politik kararlar sonucunda bir takım hoşnutsuz kesim bulunmaktadır ve muhteşem bazılarının mal mülklerine el koymaktadır (Javan, 2022, 244).

Nasîreddin Muhteşem-i Kûhistanî dönemi siyasi olarak Nizari İsmâîlîlerinin son dönemine denk gelmektedir. 1253 yılında Moğollar Ketboğa'nın ilk olarak Kûhistandaki birkaç kalesini, Tus ve Tun kalelerini ele geçirdi. Kûhistan'da Moğol

11 Javan risalenin yazarı konusunda Allaeddin Asen-i Memûd Münşî olduğuna dair kuvvetli işaretler mevcut olduğunu belirtmektedir (Javan, 2022, 244)

komutanı Öteğüçine, İsmâîlileri büyük bir toplantıya çağırarak tuzağa düşürdü ve sadece Tun bölgesinde 12 bin kişiyi katletti (Reşideddün, 1338, 194).

1253 yılında Tun'un yağmalanması İsmâîlilerin öldürülmesinden 3 yıl sonra 1956 yılında bölgeye Hulagû girdi, kontrolü kısmı bir şekilde sağladı. Hulagû ve maiyeti Tus'ta kendisi için kurulan büyük çadırdı kaldı. İsmâîlilere ait tüm kalelerin kendisine teslim edilmesini talep etti. Tus'ta kaldığı süre zarfında Kûhistan muhteşemi Nasireddin'i davet etti, Kuhsitan'daki tüm kalelerin derhal kendisine teslim edilmesini istedi. Fakat Nasireddin Muhteşem kendisine bu emri sadece imamın verebileceğini söyleyerek, teslim etmeyi kabul etmedi. Bu görüşmeden sonra Hülagû İsmâîlî Reisi ve imamı Rûkneddin Hurşah'ın ve İsmâîlî kalelerin ele geçirilmesi için uğraştı (Willy, 2005, 76). Moğolların kuşatmasına daha fazla dayanamayan Rûkneddin Hurşah, Hülagu ile bir dizi görüşmeler yaptı. Moğol yöneticilerinin Meymundiz Kalesi'nde bulunan Rûkneddin Hurşah ile yaptığı görüşmeler sonucunda Alamût, Lammasar ve Lal kalelerinin yıkılmadan kalması, diğer kalelerin hemen teslim edilmesi kararı alındı. Bunu karşılığında Moğollar Rûkneddin Hurşah, ailesi ve mahiyetindekiler ve İsmâîlî halkına zarar veremeyecekti. Rûkneddin Hurşah onlara verdiği sözü tuttuğunu göstermek için Kûhistan ve Girdkuh muhteşemlerine Moğol hükümdarı Hülagu'ya bağlılıklarını bildirmeleri için haber gönderdi (Reşideddün, 1338, 194). Kaleler tek tek teslim olmaya başlamış, İsmâîlî bölgeleri Moğol idaresi altına girmişti. Fakat Hulagû, Rûkneddin Hurşah ile yaptıkları anlaşmaya uymadı ve İsmâîlî kalelerini ele geçirdikten sonra önce Rukneddin'i sonra Kazvin'de bulunan Rûkneddin'in ailesi ve garnizonunun tamamını öldürttü (Reşideddün, 1338, 194; Abû'l Farac, 1999, 562). Kûhistan'da yaklaşık 2000 kişi öldürüldü, diğer bölgelerdeki İsmâîlîler ile birlikte bu rakam toplamda 100.000 kişiyi buldu (Willy, 2005, 82). Hayatta kalanların büyük bir kısmı Moğol baskısından kaçtı ya da saklandı. Moğolların bölgeye hâkimiyetinden sonra İsmâîlîlerin uzun sürecek takiiye dönemi başladı. Kûhistan bölgesindeki kaleler başta Ka'in, Müninabad olmak üzere tamamen yıkıldı. Nasireddin Muhteşem'in ölümü ile ilgili kayıtlara rastlanılmazken, muhtemelen Moğol katliamı sırasında o da katledildi.

Sonuç

1091-1268 yılları arasında Alamût merkezden Kûhistan bölgesine atanan muhteşemlerin ortak özelliklerinin olduğu tespit edilmektedir. Bunlardan ilki merkez Alamût'a dönemin hüccet/imamlarına duydukları bağlılık ve verilen görevi yerine getirme disiplindir. Nizari İsmâîlî örgütsel yapısı içerisinde askeri konuda eğitilmiş, ilim ve kültür açısından bilgili ve Kûhistan coğrafyasını iyi tanıyan kişilerin tercih edildiği görülmektedir. Öncelikli görevleri bölgenin kontrolünü ellerinde tutmak, dış güçlere karşı kale savunmalarını güçlendirip, İsmâîlî halkının güvenliğini sağlamaktır. Bölgeden geçen ticari arterin gelişmesini ve kontrolünü yapıp kendi bölgesinin gelişmesine katkı sağlamaktır. Ayrıca birbirinden uzak çok sayıda İsmâîlî kalesinin koordinasyonunu kurarak iletişim ağının devamını sağlamak ve kuşatmalara karşı savunma yöntemi oluşturmaktır. Savunmaya dayalı savaş tekniklerine ek olarak kalelerine yapılan uzun kuşatmalara karşı diplomasi, çoğu zaman direniş ve suikast yolu ile yerel kontrolü ellerinde tutmaya çalıştıkları görülmektedir.

Ayrıca merkez Alamût'ta bulunan hüccet/ imamların 169 yıllık zamanda *Ta'lim*, kıyamet ilanı, *Setr* ile Sünniliğe yaklaşma gibi öğretisel değişim süreçlerini onaylayıp, koşulsuz bağlılık gösterdikleri görülmektedir. Muhteşemlerin imamlarına duydukları bağlılık, davalarına duydukları inanç Kûhistan'daki İsmâîlî toplumunu bir

arada tutmayı sağlarken, merkez Alamût ile siyasi ve inançsal bağımlı pekiştirmekteydi. Muhteşemlerin merkeze bağlı kalarak siyasi ve doktrinsel devamlılıklarını sürdürme tercihlerinin altında bölgesel hâkimiyet alanlarını yani *Dârü'l-Hicre*lerini koruma çabası yer almaktaydı. Diğer taraftan muhteşemlerin Moğol saldırıları sonucu kendilerine sığınan ulemayı himaye etmesi, Mu'minâbad, Kâin ve Dareh/Dere gibi kalelerde kütüphanelerin oluşturulması, yazdırılan eserler aracılığıyla İsmâilî propagandasının dinamik tutulmasına katkı sağladıkları görülmektedir.

Sonuç olarak, Kûhistan bölgesindeki muhteşemler tıpkı Rûdbar ve diğer bölgelerde olduğu gibi direnme, bağlılık, sabır ve aldıkları kararları, diplomatik görüşmeleri, davaya bağlılıkları ve zekice planladıkları siyasetleri sayesinde İsmâilî toplumunu bir arada tutup, bölgesel çıkarlarını ve kalelerini Moğol dönemine kadar savunabildiler.

Kaynaklar

- Abû'l-Farac. Gregory *Abûl-Farac Tarihi*, C.II, Ömer Rıza Doğrul, TTT: Ankara, 1999.
- Arayancan, Atıcı, Ayşe, "Nizârî İsmâililerinde Takiyye, Meşruiyet Ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme", *Türk Kültür Hacı Bektaş Veli*, 102, 2022, 79-94.
- Arayancan, Atıcı, Ayşe, *Haşhaşiler: Efsane ve Gerçekler*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- Barthold, Wladimir, *An Historical Georaphy of İran*, çev. Svat Soucek, New Jersey:1984.
- Cuveynî. Tarih-i Cihan Güşa, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Cüzcânî, Minhâc-i Sirâc, (2020), *Tabakât-ı Nâssırî*, çev. Erkan Göksu, TTK: Ankara, 2020.
- Cüzcânî, Minhâc-i Sirâc, *Tabakât-ı Nâssırî, (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*, çev. Mustafa Uyar, Ötüken Yayınevi: İstanbul, 2016.
- Daftary, Farhad, *Muhali İslamın 1400 Yılı İsmâililer: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yayınları: Ankara, 2001.
- Daftary, Farhad, "Rashid Al-din Sinân", *The Enclopaedia of Islam*, Leiden VIII, 1995, ss.442-443.
- Daftary, Farhad, *A Short History of the İsmâilîs, Traditions of a Muslim Community*, Edinburg Unuversity Press: Edinburg, 1999.
- Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar*, Türkiye Yayınevi: İstanbul, 1964.
- Herevî, Javad, *Kale-i İsmâilîyye Cemub-u Horasan(Kale-i Kâh Kâin), Peşuhername-i Tarih*, 5/18.
- Herevî, Seyf b. Muhammed b. Ya'kub el-Tarihname-i Herât, Muhammed Zübeyr es-Sıddiki, İntişarat-ı Hıyam: Tehran, 1352.
- Hodgson, Marshall G.S. "The Isma'ili State", *The Cambridge History of Iran*, 5, The Saljuq and Mongol Periods, ed. J.A. Boyle. Cambridge, New York, 1968, pp. 422-482.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Order Of Assasins: The Struggle of the Early Nizârî İsmâ'ilîs against the Islamic World*, S. Gravenhage: Mount&Co, 1955.
- Horasan-ı Fedai, Muhammed bin Zain el Abidin, *Tarih-i İsmâilîyan ya Hidayetu'l Mü'minin el-Talbien*, tashih Aleksander Simionov, İntişatar-ı Asatir: Tehran, 1373.
- <https://www.jamejamdaily.ir/NewsPaper/item/131136>
- İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi'l-Tarih*, 10, İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İsfzârî Muhammed A.Z. , *Ravzat'ul-Cennât fi Evsaf-ı Medine-yî Herat*, Haz.
- İşık, Harun, "Tevellâ Ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu: Nasîrüddin Tûsî Örneği", *Bilimname XXXVIII/2* (2019), 171-199.
- Jamal, Nadia Eboo. *Surviving The Mongols, Nizârî Quhistani and Continuity of İsmâilî Tradition in Persia*, London-Newyork: I.B.Taurish Puplishers, 2002.
- Javan, Karim, "Ahd-i Sayyidnâ, a Newly Discovered Treatise on the Consolidation of the Nizârî dawa in Alamût", *Texts, Scribes and Transmission: Manuscript Cultures of the Ismaili Communities and Beyond*. Ed. Wafi A. Momin. London: I.B. Tauris, (2002), 237-256.
- Kaşânî, Cemaeddin Ebû'l Kasım Abdullah b. Ali b. Muhammed. *Zübdetü'l-Tevârîh*, Tehran: Hurufçimi-yi Samedî, 1344.

- Kaygusuz İsmail, “Şemsî Tebrizi'nin Gerçek Kimliği Mevlana'yla İlişkisi ve Ölümü” *Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri (Hacı Bektaş Velî Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden)*, Ankara: Dipnot Yayınları, (2010), 391-400.
- Madelung, Wilferd, *Nasir al-Din Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism and Sufism*, The Institute of Ismaili Studies: London (2011).
- Mahjour, Firuz, “Ber resi bastan-ı shinahdi Galleh-i Kūhistan”, *Mutaala-i Bastan-ı Sinası*, 2/4, (1391), 141-142.
- Mirhând. *Tarih-i Ravzatü's-Sefa Fi Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hulefâ*, Tashih. Cemşid Kiyanfer, 6, Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385.
- Mukaddesî, Ahsenü't Tekâsîm (İslâm Coğrafyası), Selenge Yayınevi: İstanbul, 2015.
- Müneccim Başı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Selçuklular Tarihi I) Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, yay. Ali Öngül, Akademi Yayınevi: İzmir, 2000.
- Müstevfi, Hamdüllah Kazvinî, *Nuzhet'ül Kulub*, ed.S.M.Debir Siyagi, Neşr-i Hadis-i İmroz: Tehran, 2000.
- Müstevfi, Hamdüllah Kazvinî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Nasirabadi-Zafarounlu, *Der Amedi Mutaalat-i Bastan Şinas-i Galleh-i İsmâilî Quhistan*, Peşugajhâne-i Mirâs-ı Ferhengi, Tehran 1386.
- Nevari, Rıza Süleyman, “Shobe-i Şarg-ı Alamût”, *Zindeg-i İran*, 16/1, (1400).
- Öz, Mustafa. “Nizârîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33, (2007), 200-201.
- Reşidüddin Fazlullah, Hemedanî, *Câmiü'l-Tevârih*, neş. Muhammed Müderrisi Zencani, Tehran, 1338.
- Serpersi Saykes, *Tarih-i Iran*, çev. Seyyid Fahreddin, Takiyyi Fahr Dayi Geylani: Tehran, 1377.
- Sıddıqı, İqtıdar Husain, “Gurlular”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14, (1996), 207-211 Simone Cristoforetti / Matteo Sesana, “When did the East-Iranian Quhist'ni fortresses become “Ismaili”? New perspectives for a History of Ismailism”, *Journal of Asia Civilizations*, Ed. Dr. Ghani-ur-Rahman, 43/2 December 2020, 159-200.
- Tarih-i Sistan*, Nşr/Tsh. Muhammed Takî Bahar, hz.Ali Ashgar Abdullahi, Dunya Kitap: Tehran, 1381.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk- İslam Medeniyeti*, Türk Kültürü Araştırma Merkezi: Ankara, 1965.
- Willey, Peter, Eagle's nest Ismaili castles in Iran and Syria. I. B. Taurus, 2005.
- Wladimir, Barthold, *An Historical Georaphy of İran*, Trans. Svat Soucek, New Jersey, 1984.

Extended Abstract

During the purposeful publicity prepare, which they called Dawat al-Jadide, the Nizari Ismailis sorted our themselves in several regions to spread their lesson in in numerous ranges. Besides to Alamut and Rudbar, they established similar headquarters in Syria and the Kuhistan region. The foremost imperative reason why the Ismâ'îlîs chose the Kuhistan locale and ruled it for a long time was that it taken after Alamût and Rudbar, where the Ismâ'îlîs spread their publicity. The presence of scattered fortifications and the organizing of these fortifications given an awfull ideal range for puplicity. The partisan structure of Kūhistan in Khorasan, the ideal climatic and geographical conditions, the separate between the fortifications within the locale and the precipitious topograpy of the locale served as a militarily functional, defensible garrison. It was the moment most imperative locale utilized as a military base after Alamût. The nourishment stores, water wells, strong walls, solid dividers, mystery burrows and sesctions built interior the castles were outlined for defence and resistance. As the Ismâ'îlîs were as a rule confronted with long attacks, they utilized the mystery sections and burrows between the posts in times of peril to bring equipment and nourishment from the interior to the exterior and from the exterior to the inside.

In expansion to their military and administrative significance, the castles in this locale moreover served as homes for chieftains and magnates as well as stores for money related

saves, treasuries and weapons. In addition, the posts of the Kuhistan locale were commercially useful and were found close the street that associated the Silk Road trading centres of Ka'in, Tun, Turshiz, Nishapur and Herat. The fortifications of Kuhistan too played a utilitarian part in terms of association and adherence to confidence and served the Ismā'īlīs in writing literary works, teaching and publicity to spread their cause.

Local governors, called magnates or chieftains, were appointed from the centre of Alamūt to administer the fortresses in Kuhistan (1092-1956). These chairmen kept up the association within the locale by guaranteeing the security of the fortifications within the Kuhistan region, solving political problems in the region, conducting socio-cultural activities through the Ismā'īlī faith and controlling the exchange organize within the neighborhood regulatory ranges. The common characteristics of the Ismaili chieftains who were designated greats in the Kuhistan region were military preparing, knowledge of science and culture, and a good knowledge of the geography of Kuhistan. Husayn Qāinī, for example, was one of the first Ismaili daīs to propagandise in the Kuhistan region. He worked for a long time in the service of Hasan Sabbah and became one of his most trusted companions. As Hasan Sabbah was from Kuhistan and knew the region very well, he was secretly sent to Kuhistan to gather and organise supporters and conquer the castles in the region. The fact that Reis Muzaffar al-Din, one of the greats of Kuhistan, examined Hasan II's doomsday sermon to the individuals of Kuhistan and announced himself his delegate is an imperative support of the Nizarid authority.

The obligations of the magnates of Kuhistan thus included unrestricted dependability to the chieftain or imam of Alamut, keeping up control over the region, reinforcing the castle's protections and ensuring the security of the population of Ismā'īlī. They were to develop and control the exchange supply route running through the locale and keep up the communication organize by coordinating the removed Isma'ili posts. Whereas they kept the strategies of cautious fighting energetic, they often conducted the political handle through strategy, resistance, and death against long attacks of their fortifications. It was too around keeping up their devotion by exchanging the doctrinal changes and taqiyya forms that the Ishmaelites experienced to the Ishmaelites of Kuhistan. In reality, the incredible ones of the Kuhistan locale who remained associated to the middle of Alamut and a huge portion of the Ismaili community were among the primary to favor of the change of confidence received within the centre of Alamut.

We will look at rulers within the Kuhistan region, counting Chieftain Muzaffar al-Din (1202-1221/22), Shihābed al-Dīn Mansūr the Magnificent (1222-1224), Shamd al-Dīn Hasan al-Ihtiyār the Magnificent (1224-1128), and Nāşer al-Dīn 'Abd al-Rahim ibn Abū Mansūr (1228-1257).

This article will explore the political, military, cultural, and doctrinal activities of the influential figures in the Kuhistan region, including Chieftain Muzaffar al-Din (1202-1221/22), Shihābed al-Dīn Mansūr the Magnificent (1222-1224), Shamd al-Dīn Hasan al-Ihtiyār the Magnificent (1224-1128), and Nāşer al-Dīn 'Abd al-Rahim ibn Abū Mansūr (1228-1257). Moreover, we'll look at the part of fortresses in Kuhistan, how they adjust with the Alamut center, how they adjust to devout changes, how they protect against moving specialists, and how they illustrate devotion to the khūjjat and imam. This article will center on the activities of these capable individuals. They were within the Kuhistan locale, beneath the specialist of the Alamut center.

XVI. YÜZYILDA AMASYA'DA KIZILBAŞLIK HAREKETLERİNİN TOPLUMSAL YANSIMALARI SOCIAL REFLECTIONS OF KIZILBASH MOVEMENTS IN AMASYA IN THE XVI. CENTURY

MERVE KARAKULAK*

Sorumlu Yazar

Öz

XIII. yüzyılda Babaî İsyanı'nın odak noktasında yer alan Amasya kenti, tarihi süreç içerisinde merkezi otoriteye karşı ayaklanmaların Anadolu'daki harekât üslerinden biri olmuştur. Baba İshak'tan itibaren geniş Türkmen kitlelerini çevresinde toplayan karizmatik-dini figürlerin pek çoğunun faaliyet sahası Amasya ve havalisidir. II. Bayezid devrinde şiddetlenmeye başlayan Safevî propagandasının tezahürleri ve sonuçları Amasya çevresinde de kendini göstermiştir. Nitekim Şah İsmail'in Anadolu'da başlattığı Safevî propagandasının öncülüğünü yapan Şah Kulu ve Nur Ali halifeler etraflarına topladıkları müridleriyle Osmanlı Devleti'ne karşı bir ayaklanma gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Osmanlı-Safevî Devletleri arasındaki diplomatik ve ideolojik savaşın mikro ölçekli yansımaları üzerinde durularak çatışmanın sosyal sonuçları analiz edilecektir. Bu bağlamda Amasya örneğinde Kızılbaşların Safevîlerle münasebeti, Osmanlı merkezi hükümetinin takibati, Kızılbaşların çatışma ortamındaki faaliyetleri mühimme kayıtlarına yansdığı ölçüde ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Amasya, Kızılbaş, Osmanlı Devleti, Safevî Devleti.

Abstract

The city of Amasya, one of the centres of the Babaî Rebellion in the thirteenth century, is a base of operations for Anatolian uprisings against central authority. Since Baba Ishak, many of the charismatic-religious figures who gathered large Turkmen masses around them were based in Amasya and its neighbourhood. The manifestations and consequences of the Safavid propaganda, which began to intensify during the reign of Bayezid II, also manifested themselves around Amasya. As a matter of fact, Shah Kulu and Nur Halife caliphs, who pioneered the Safavid propaganda initiated by Shah Ismail in Anatolia, staged an uprising against the Ottoman Empire with their followers gathered around them. This study will focus on the micro-scale reflections of the diplomatic and ideological war between the Ottoman and Safavids and analyse the social consequences of the conflict. In this context, in the case of Amasya, the relationship of the Qizilbash with the Safavids, the prosecution of the Ottoman central government, and the activities of the Qizilbash in the conflict environment will be revealed to the extent reflected in Mühimme and registry records.

Keywords: Amasya, Kizilbash, Ottoman Empire, Safavid Empire.

Giriş

Safevîye tarikatının kurucusu ve tarikata adını veren kişi Şeyh Safiyüddin'dir (Abbaslı, 1976, 290; Aydoğmuşoğlu, 2018). XIV. yüzyılın başlarında Şeyh Zahidi Gıylani'nin yerine damadı Şeyh Safiyüddin'in (1253) Zahidiye tarikatının başına geçmesiyle Safevî tarikatı kurulmuştur. Başlangıçta Sünni temayül içerisinde olan Safevî tarikatına Osmanlı sultanları nazarında saygı ve hürmet duyulmuş ve her yıl Erdebil tekkesine “cerağ akçesi” gönderilmiştir (Hinz, 1992, 7; Kütükoğlu, 1962, 2; Savaş, 2013, 2; Gündüz, 2008, 451). Ancak Osmanlıların İslam dünyasının Sünni karakterli gücü konumuna ulaşması hasebiyle Safevîler, gayri Sünni kesimleri temsil etmeyi düstur edinmiştir. Safevîlerin On İki İmam doktrinini benimseme ve Şiîleşme temayüllerinin Hacı Ali (832/1429) döneminde başladığı düşünülmektedir¹. Bilhassa İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'nun On İki İmam ekolünü benimsemesi Erdebil tekkesinin yönünü de tayin etmiştir. Orta ve Doğu Anadolu coğrafyasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin kuvvetli olması, Babaî-Haydarî-Kalenderî-Vefaî geleneğin güçlü bir surette varlığını devam ettirmesi Erdebil Tekkesi'ndeki Şiî eğilimlerin kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Şeyh Cüneyd'in (864/1460) şeyhlik döneminde ise siyasi amaçlarla tam anlamıyla On İki İmam ekolü benimsemiştir (Kütükoğlu, 1962, 1; Hinz, 1992, 15).

Şeyh Cüneyd döneminde tarikatın siyasi emelleri gün yüzüne çıkmıştır². Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile dostluk kuran Şeyh Cüneyd, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı Akkoyunlu gücünden faydalanmak istedi. Siyasi amaçlarını kuvvetlendirmek için Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile daha sonra oğlu Haydar ise Uzun Hasan'ın kızı ile evlilik yaptı. Şirvan üzerine yaptığı seferde vefat eden Şeyh Cüneyd'in yerine oğlu Şeyh Haydar geçti. Şeyh Haydar babasının yarım bıraktığı yerden devam ederek Gürcüler üzerine sefer düzenledi ve galibiyet kazandı (Uzunçarşılı, 1964, 226; Allouche, 1983, 30-31). Ancak Şirvan hâkiminin Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey'e Şeyh Haydar'ın siyasi amaç içinde olduğunun bildirilmesiyle üzerine asker sevk edildi. Şeyh Haydar, Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey'in kuvvetleri ile Teberseran'da gerçekleşen savaşta bir ok darbesi ile hayatını kaybetti (Kazvinî, 2023, 54). Şeyh Haydar'ın ardından tarikatın başına Şeyh Ali geçti. Safevîlerin Anadolu ile ilk ciddi temasları da bu dönemde başladı.

Akkoyunlu hükümdarı Yakup Bey, Şeyh Ali'nin ülke içinde güçlenerek geniş taraftar kitlesine ulaşmasından rahatsızlık duymaktaydı. Bu nedenle Yakup Bey, Şeyh Haydar'ın oğullarını İstahr Kalesi'nde hapsedirdi. (Savaş, 2013, 3; Yazıcı, 1996, 53). Yakup Bey'in 1490 yılında ölümünden sonra Akkoyunluların saltanat mücadelesinde Safevî tarikatının nüfuzundan yararlanmak isteyen Rüstem Bey, Şeyh Haydar'ın oğullarını serbest bırakarak Erdebil'e yerleşmelerine izin verdi. Ancak daha sonra tarikatın başındaki Şeyh Ali'nin müritlerinin kalabalıklığı Rüstem Bey'i de rahatsız etmeye başladı. (Uzunçarşılı, 1964, 227).

Rüstem Bey, otoritesinin yok olmasından endişeye kapılıp şehzadeleri (İsmail ve kardeşleri) çağırarak için birini gönderdi. İsmail'i kardeşleri ile birlikte yanına

1 Timur, Ankara Savaşı'ndaki galibiyetinden sonra geri dönerken Erdebil'i ziyaret etmiştir. Büyük saygı gösterdiği Hoca Ali'nin Osmanlı esirlerinin serbest bırakılması talebini kabul etmesi Safevîlere gönüllü taraftar kitlesi sağladı. Bkz. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, s. 2; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2021, s. 90-91.

2 Bu durum Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın dikkatini çekmiş ve Şeyh Cüneyd sınır dışı edilmiştir. Bunun üzerine Anadolu'ya giden ve burada bazı faaliyetlerde bulunan Şeyh Cüneyd Sivas, Erzincan ve Erzurum gibi Osmanlı topraklarının birinde kalmak istese de siyasi amaçları anlaşıldığından dolayı Sultan II. Murad tarafından izin verilmiştir. Daha sonra Karamanoğullarına, Toroslara, Suriye'ye ve oradan da Canik bölgesine geçmiş ancak buralarda da tutunamıştır. Bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 17

getirtti. Rüstem, Sultan Ali'ye şehadet şerbeti içirmeye karar verdi. Bundan haberdar olan Sultan Ali kardeşleriyle birlikte Erdebil'e gitti. Sultan Ali'nin kaçışından haberdar olan Rüstem onu öldürmek için bir ordu gönderdi. Sultan Ali şehadet şerbetini içeceğini bildiği için tacı kendi başından alıp İsmail'in başına koydu ve onu Erdebil'e gönderdi³. Şeyh Ali ise Rüstem Bey'in kuvvetleriyle giriştiği savaşta attan düşerek öldü (Uzunçarşılı, 1964, 227). Henüz küçük yaşta olan Şeyh İsmail, müritleri tarafından Erdebil'den kaçırıldı. Bir süre saklanılarak sürgün hayatı yaşayan Şeyh İsmail, Rüstem Bey'in ölümüyle Akkoyunluların taht mücadelesinden faydalanarak Anadolu'ya geçti. Burada Anadolu'nun farklı bölgelerine dağılan Türkmen aşiretlerini kendi etrafında toplamaya başladı (Sümer, 1999, 17-19). Taraftar kitlesini hayli arttıran Şeyh İsmail, Akkoyunluları yenilgiye uğratarak 1501 yılında Tebriz'de Safevî Devleti'ni kurdu⁴ ve şeyhlikten şahlığa geçiş yaptı (Sümer, 1999). Böylece Safevîlerin tarikat geleneği siyasî ve ideolojik bir devlet yapısına dönüşerek politik bir varlık haline geldi.

Safevî Devleti'nin Osmanlı ile ilk diplomatik teması 1504 yılında Şah İsmail'in Irak'a hâkim olduktan sonra II. Bayezid'e gönderdiği elçiler vasıtasıyla oldu. Aynı şekilde II. Bayezid tarafından kendisine tebrik yazılıp karşılık verildi (Uzunçarşılı, 1964, 228). Şah İsmail, Akkoyunlu toprakları olan Azerbaycan, Irak, İran ve Diyarbakır'ı hâkimiyeti altına aldıktan sonra faaliyetlerini arttırdı. Anadolu'daki konar-göçerleri tamamen kendine meyletmek için propaganda hareketlerine girişti. İran'dan adına propaganda yapmak, müritlerini çoğaltıp yardım toplamak amacıyla halife ve şeyhleri Anadolu topraklarına gönderdi (Sümer, 1999, 25). Anadolu'dan Safevî halifelerinin propagandaları sonucu pek çok boy ve oymak İran'a gitti. Ustacalu, Rumlu, Tekeli, Çepni, Arabgürlü, Şamlu, Turgutlu, Zül'l- Kadr, Varsak, Bozcalu, Çemişgezeklu gibi boy ve aşiretler İran'a giderek Safevî Devleti'nin teşekkülünde etkili oldu⁵ (Sümer, 2024). Ayrıca bu boy ve oymaklar Anadolu'daki Kızılbaşların yerleşim alanları hakkında önemli bilgi sunmaktadır. Osmanlı arşivlerinde bu konuya dair pek çok kayıt bulunmaktadır. Bunlardan Rum beylerbeyi Mehmed Paşa'ya gönderilen bir hükümde, bölge halkının ekseriyetle Kızılbaş olduğu, *öte canib* olarak belirtilen İran'dan bölgeye hilafetnâmeler gönderilerek halifeler tayin edildiği ve nezir toplanıp İran'a gönderildiği bu yüzden de bölgede sürekli Celali çıktığı belirtilmişti (A.DVNS.MHM.d., Defter No: 71, Hüküm No: 239).

Buraya kadar genel hatlarıyla Safevîlerin tarikattan devletleşme sürecine geçişi üzerinde durulmuştur. Bundan sonraki bölümde ise XVI. yüzyılın başlarından itibaren siyasî bir oluşum olarak varlığını sürdüren ve Safevîlerle başlayıp şekillenen Kızılbaşlık algısının Amasya özelinde bölgesel yansımaları üzerinde durulacaktır. Bununla ilişkili olarak Kızılbaşların Safevîlerle ilişkileri, çatışma ortamındaki faaliyetleri, Osmanlı merkezi hükümetinin Kızılbaş takibatı ve ceza usulleri hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Osmanlı-Safevî İlişkileri Ekseninde Amasya'da Kızılbaşlık

Kızılbaş, Şeyh Haydar'ın müritlerine on iki dilimli kızıl bürk giydirmesiyle ona mensup olanlara verilen bir isimdi (Gölpinarlı, 1965, 789; Üzüm, 2002, 546)⁶. Bu tabir

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Rumlu Hasan, *Ahsenü'l Tevarih*, çev. Cevat Cevan, Ardiç Yay., 2004, s. 3-4

4 Safevî Devleti'nin kuruluş süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*.

5 Bu boyklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar*, TTK, Ankara 2024.

6 Kızılbaş tacı ile ilgili bilgi için bkz. Eralp Erdoğan, *Safevî Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2019, s. 71-74

zamanla Osmanlı yönetimi tarafından Anadolu'daki Alevi kesimler için kullanıldı. Bunun yanı sıra devlet, Kızılbaşları Sünnî İslâm'ın dışında durdukları için *Rafizî*, *Zındık* ve *Mülhid* lakaplarıyla da nitelemişti (Ocak, 2000, 150). Kızılbaşların düstur edindikleri anlayış Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e aşırı sevgi ve düşmanlarından nefret, Muharrem matemî, Kerbela şehitlerine, Şah İsmail'e, Hacı Bektaş Velî'ye bağlılık ve Osmanlı aleyhtarlığı olarak sıralanabilir. Bununla birlikte Kızılbaş hareketinin temel motivasyonu Hz. Ali'ye duyulan derin sevgiden ileri gelmekteydi⁷ (Gülten, 2020, 105).

Amasya, Kızılbaşların yoğun olarak yaşadıkları yerleşim alanlarından biriydi. İsyanların çıktığı bölgelerde halkın ekseriyetle Kızılbaş olması burada sükûnetin sağlanmasını zorlaştırmaktaydı. XI. yüzyılda Türklerin Anadolu'ya göçüyle birlikte Amasya-Sivas-Tokat hattı konar-göçer Türkmen boylarının yoğun olarak yerleştiği bir bölge haline geldi⁸. Bugün dahi bazı köy ve kasabalar bu boyların adları ile anılmaktadır. Bölgeye Şah İsmail'in devletleşme sürecinde büyük desteğini gördüğü Rumlu, Ustacalu, Çepni, Afşar, Bayatlu, Beydili, Çayanlu, Yazır, Kargın, Bayındır, Peçenek, Çavuldur, Salur, Eymür, Keçilu, Karakeçilu, Alan, Ala-Yuntlu, Yüreğir ve Yuva gibi Türkmen boy ve oymakları ile aşiretleri yerleşti (Yıldız, 2021, 110-111). Bu bölgede yaşayan Alevilerin önemli bir kısmı Oğuzların Bozok koluna mensup Bey Dili oymağındandı (Halaçoğlu, 1992, 57-56; Yıldız, 2021, 112-113). Yine Çepniler de bölgede varlığı bilinen önemli Alevi boylarındandı. Günümüzde Gümüşhacıköy ilçesinde bulunan Çetmi köyü Çepnilerin Amasya'daki varlığına delalettir (Yıldız, 2021, 113-115).

Arşiv kaynaklarında Antalya-Konya-Kırşehir, Yozgat-Çorum-Kastamonu ve Erzincan-Gümüşhane-Trabzon'u da içine alacak şekilde Sivas-Tokat-Amasya hattı Kızılbaşların yoğun yaşadıkları bölgeler olarak geçmektedir (Savaş, 2013, 13). Yine Amasya, Çorum, Zile, Turhal, İskilib, Osmancık, Artukabâd, Hüseyinabâd, Gümüş, Ortapare, Ezinepazarı, Mecidözü ve Kazabâd kadılarına gönderilen hükümde bu bölgelerde mülhit (dinden çıkan) ve Kızılbaş taifesinin yoğun olduğu belirtilmiştir (A.DVNS. MHM.d.nr. 42/420).

XVI. yüzyılda Anadolu'da Kızılbaşlık faaliyetleri dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştı. Yüzyılın başlarında başlayan Safevî propagandaları Amasya ve çevresindeki şaha meyilli halkı hemen çekmekteydi. Anadolu, Safevî propagandası ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ayaklanmalarla Rafizîliğin yayıldığı bir bölge haline geldi. Bu sebeple Osmanlı tarih yazarları bölge halkına hiçbir zaman iyi gözle bakmayarak burayı “menba-ı eşkiya” ve “ma'den-i eşirra” olarak görmüşlerdi (Ocak, 1991, 321). Daha XIII. yüzyılda bu bölgede zuhur eden Babaî İsyanı'yla merkezî otoriteye karşı gelinmişti. Babaî İsyanı, Anadolu'da “heterodoks” İslâm merkezli ilk toplumsal hareketti. “Mesihanik” yani mehdici ruha dayalı “heterodoks” inançlar, konar göçer Türkmen boyları arasında ideolojik bir araç olarak kullanılmıştı. Tanrı tarafından ilâhî yetkilerle gönderilmiş bir mehdî kimliğiyle ortaya çıkan Baba İlyas'ın bir dünya cenneti vad ederek yaptığı propagandalar sonucu Orta Anadolu bölgesinde bu

7 Hz. Ali kültünün Türk kültürü ve halk inançları üzerindeki etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Sadullah Gülten, *Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkıbeler*; İstanbul 2020, s. 105; Osmanlı Devleti'nde Alevi sözcüğünün kullanımına dair bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Sadullah Gülten, *Heterodoks Dervişler ve Aleviler*, Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 13-36.

8 Amasya yöresi M.Ö 8. yüzyıl sonlarına doğru bozkır kavimlerine ev sahipliği yapmaya başladı. Bölgenin coğrafi konumu, lojistik kaynaklar bakımından zenginliği (özellikle Gümüşhacıköy ve Taşova bölgeleri), yaylak kışlak hayatını sürdürmek için elverişli bozkırları konar göçer kavimleri bu bölgeye çekti. Bkz. Engin Eroğlu, “Amasya'da Bozkır Kavimlerine Dair İzler”, *Uluslararası Amasya Sempozyumu*, 4-7 Ekim 2017 Amasya, s. 181.

isyan hareketi gerçekleşti⁹. XVI. yüzyılda Kızılbaş isyanlarını gerçekleştiren sosyal taban, yani konar-göçer Türkmen zümreleri ve köylüler, Babaî İsyanı'nın yarattığı zümrelerin devamı niteliğindeydi (Ocak, 2000, 160).

Orta Anadolu hattı içerisindeki Amasya, Safeviler için taraftarlarının desteğini sağlayacak zemine hazır bir bölgeydi. Osmanlılar için ise hem şehzadelerin ülke yönetiminde tecrübe kazanmak için gönderildikleri bir sancak hem de doğu sınırlarına yakınlığı nedeniyle buralara yapılacak seferlerde bir üs hüviyetindeydi. Amasya, bu stratejik konumunun verdiği avantaj ve dezavantajları her daim hisseden bir şehir oldu (Şahin, Emecen, 1991, 1-2). Dolayısıyla bölgenin Safevî sınırlarına yakın stratejik konumu hem Osmanlı hem de Safeviler için burayı değerli kılmaktaydı.

Amasya, kardeşleriyle saltanat mücadelesine giren Şehzade Ahmed'in idaresi altındaydı. Safeviler bölgedeki otorite zaafından faydalanmak amacıyla burada kendilerine yakın olan kesimleri harekete geçirerek Osmanlı Devleti'ni içten zayıflatmak istedi. Bölge her ne kadar yarı göçebe Türkmen kesimlerin yoğun olarak yaşadığı bir coğrafya olsa da Sünni ve gayri Sünni temayüllere haiz halkın da yaşam alanıydı. Buradaki hareketlilik yöre halkının sosyoekonomik hayatını derinden etkilemekteydi. Amasya ve çevresinde Kızılbaş olan Kızılçakocaoğulları Türkmenleri, halkı rahatsız edip yol kesmekte, mallarını yağmalayarak huzursuzluk yaratmaktaydı. Bu Türkmen grubunun eziyetleri Rum valisi Yörgüç Paşa'nın kuvvetleri tarafından Merzifon'daki elebaşlarının yakalanmasıyla durdurulmuştu (Yıldız, 2021, 120; Başar, 2013, 567).

Amasya tarihini dönemin kaynakları üzerinden ele alan Abdizâde Hüseyin Hüsameddin'in eserinde iki devlet arasındaki çatışmanın yerel düzeydeki yansımalarına yer verilmiştir. Bölgedeki idari yöneticilerin tutumları buradaki ilişki ağlarını derinden etkilemekteydi. Şehzade Ahmed, Acem ulemasına pek yakındı. Onun bu yakınlığından cesaretlenen şah taraftarları, propagandalarıyla şehirdeki nüfuzlarını arttırmaktaydı. Şah İsmail'in Erzincan'ı alıp Tokat'a yürümesi Amasya'daki taraftarlarını hayli sevindirdi. Onların bu coşkusu arbedelere neden oldu, birçok Sünni halk hakarete uğrayarak rencide edildi. Bunun üzerine Amasya'nın köklü hanedanı Torumtay ahfadından olan ve Şehzade Murad'a yakın olarak bilinen şair Figânî İshak Çelebi, Kızılbaşların aşırılıklarını Şehzade Sultan Ahmed'e duyurabilmek adına eleştirel yazılar kaleme aldı. Bu yazıların halk arasında okunması Şiîler arasında tepki çekti. Bunun sonucunda Figânî İshak Çelebi, şehirdeki ileri gelen Kızılbaşlar tarafından Şehzade Murad'a karşı kötü niyet içinde olduğu yönünde iftiraya uğradı ve idam edildi. Figânî'nin idamı, Şehzade Ahmed'in Şiîlere karşı gevşek tutumu ve ayrıca her iki kesimin de birbirlerinin kutsal değerleri hakkında kötü sözler sarf etmeleri zaten halk arasında yüksek olan tansiyonu 1510 yılında kanlı çatışmalara çevirdi. Şiîler tarafından bazı ayan ailelerinin evleri basıldı, pek çok kişi yaralanarak hayatını kaybetti. Çıkan karışıklıklar devlet güçleri tarafından zor bastırıldı, olayın sorumluları yakalanarak hapsedildi (Yasar, 2022, C. 1-4, 487-488). Bunu duyan Kızılbaşlar, kırsal kesimlerdeki yandaşlarını da harekete geçirerek ayaklanma çıkardılar¹⁰.

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaî İsyanı*, Dergâh Yay., İstanbul 2011, s. 144-145; ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Babaî İsyanı'ndan Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", s. 136.

10 Bu sıralarda 1509 yılında Şahkulu Baba tarafından Tekelü'de (Antalya ve çevresi) isyan hareketi başlatılmıştı. Başlangıçta üzerine fazla ehemmiyet verilmeyen bu isyan hareketinde 1511 yılında Kütahya kuşatılmış ve isyancılar Bursa üzerine yürümüşü. İsyancı birlikler Karaman beylerbeyinin kuvvetlerini ayrı ayrı hezimetle uğratmayı başarmıştı. Vezir-i azam Hadım Ali Paşa'nın komuta ettiği büyükçe bir birlik bunları Anadolu'dan sürmeye muvaffak olduysa da isyanın tahribatı ağır oldu. Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 230-31.

Bu dönemde yangın yerine dönen Anadolu'da halk çapraz ateş altındaydı. II. Bayezid'in oğulları arasındaki iktidar kargaşasının getirdiği bunalım yetmezmiş gibi bir de bu durumu avantaja çevirmek isteyen şah ve müritleri vardı. "Heterodoks" İslami inançlara sahip göçebe Türkmenlerin dinî inançlarına yön veren yegâne unsurlar halife, şeyh, baba, derviş, abdal gibi unvanlara sahip kimselerdi. Safevî şahları Anadolu'daki taraftarlarını harekete geçirmek için genellikle bu zümreleri kullandı.

1512 yılında Şah İsmail şehzadeler arasındaki kaos ortamından istifade etmek amacıyla Nur Ali Halife'yi Anadolu'ya gönderdi. Nur Ali Halife Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum'u kapsayan Orta Anadolu'da; Avşar, Varsak, Karamanlı, Turgutlu, Bozoklu, Tekeli, Hamidelli aşiretlerinden mühim bir kuvvet oluşturmuştu (Uzunçarşılı, 1964, 259). Bu kuvvetlerle Çorum ve Amasya'da harekete geçen Kara İskender, İsa Halife ve Kızılbaş tacı giyip Şah'a meyleden Şehzade Murad, Geldigelen'e geldi. Buradaki köyleri talan ederek birçok kişiyi katletti (Uluçay 1954, 128-129). Elde ettikleri başarıyla iyice perçinlenen Kızılbaşlar Tokat üzerine yürüdü ve burada Şah İsmail adına hutbe okuttu. Tekrar Amasya üzerine harekete geçtiklerinde ise Amasya valisi Şehzade Ahmed, Yularkastı Sinan Bey'i ayaklanmayı bastırmak üzere gönderdi, ancak sonuç başarısız oldu. Bu galibiyetten sonra Sivas'a yönelen ayaklanmacılar Selim'in kardeşine karşı verdiği mücadele esnasında güçlkle bertaraf edildi.

Şehzade Ahmed ile giriştiği mücadeleden başarıyla çıkan I. Selim, 24 Nisan 1512'de tahta oturdu¹¹. Sultan Selim, Şah İsmail'in cülusunu tebrik etmemesi üzerine İran üzerine uzun zamandır tasarladığı sefer için ön hazırlıklara başladı (Uzunçarşılı, 1964, 259). Şah İsmail'in ve müritleri olan Kızılbaşların Peygamberin şeriatı, sünneti, İslam dini ve Kur'an ile alay ettiklerini, Allah'ın haram kıldığı şeylere helal dedikleri, Sünnilere eziyet edip öldürdükleri, Şah'ı Allah yerine koydukları gibi Sünniler için hassas olan pek çok konuda kötü hareketlerde bulduklarını söyleyerek Kızılbaşların kafir, mühlit oldukları, evliliklerinin batıl olduğu ve onları öldürmenin farz olduğuna dair fetva çıkarttı¹². Anadolu'da Şah'ın müritlerinin çokluğu nedeniyle Sultan Selim Kızılbaşlardan tehlikeli olanların bir kısmını öldürttü, bir kısmını hapsedirdi ya da sürgüne gönderdi¹³.

I. Selim, 1514 yılında Çaldıran Savaşı ile Şah İsmail'e keskin bir darbe indirse de Anadolu'da Safevî sempaticileri faaliyetlerine devam etmekteydi. Sultan Selim'in sert tedbirleri kesin çözüm getirmemiş, zaman zaman şah adına isyanlar çıkmaya devam etmişti. Bunlardan biri 1519 yılında Bozoklu Celal'in başlattığı isyandı. Şah Veli olarak da bilinen Celal, Bozok vilayetinde mehdilik iddiasıyla isyan ederek kısa sürede etrafına hayli Kızılbaş toplamayı başardı. Büyük güçlkle Rum beylerbeyi Sadi Paşa kuvvetleri tarafından bastırılan isyandan sonra Anadolu'da ayaklananlar da Celali olarak anılmıştı. Bu ayaklanma her ne kadar dini-mezhebi söylemlerle ortaya çıkmış olsa da asıl olarak Osmanlı'nın merkezileşme politikaları ve Kızılbaş

11 Yavuz Sultan Selim, sekiz yıl gibi kısa denilebilecek saltanatı süresince askeri, dini, siyasi ve ekonomik alanlarda devletin doğu ve güney politikalarını şekillendiren önemli adımlar atmıştır. Bkz. Ayşe Pul, "Yavuz Sultan Selim'in Güney Siyasetinin Doğru Akdeniz Ticaretine Etkisi Hakkında Bazı Düşünceler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 35, 2014, s. 263-289.

12 Ayrıntılı bilgi için bkz. Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, TTK, Ankara 2016, s. 41-45.

13 Bazı kaynaklar, İran ile girişilecek bir savaşta Anadolu'da sayıları hayli artan Kızılbaşların bir tehdit oluşturma ihtimaline karşı içlerinden tehlikeli olabilecek 40.000 Kızılbaşın öldürüldüğünü, bazıları ise bir kısmının öldürülüp bir kısmının hapsedildiği veya sürgün edildiğini belirtmektedir. Bkz. Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, s. 46-47. Ayrıca bu rakamların dönemin tarih yazımından kaynaklandığı da unutulmamalıdır. Örneğin Bozoklu Celal'e de günlük 50 bin kişinin katıldığı ifade edilmişti. Bu rakam göz önüne alındığında bir haftada 350.000 kişi eder. Bölgenin nüfusu düşünüldüğünde bunun imkansız olduğu görülmektedir.

takibindeki sert uygulamalarına karşı bir tepkiydi (Gülten, 2015, 29-32; Tansel, 2016, 116-121).

Amasya'nın isyancı gruplar tarafından sürekli bir faaliyet alanı olarak kullanılması bölgede kaosu kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu nedendir ki 1518-1519 yıllarında Eyalet-i Rum merkezi olan Amasya'nın bu özelliği Sivas'a nakledilmişti. Böylece Amasya Sivas'a bağlı bir sancak hüviyetine geldi (Yasar, 2022, C. 1-4, 499; Gürbüz 1993, 33). I. Süleyman 1520 yılında tahta geçtikten sonra Safevî politikasında yumuşamalar meydana geldi. Ancak I. Süleyman bu politikalarına aynı şekilde karşılık alamadı. Şah İsmail'in 23 Mayıs 1524 yılında vefatıyla yerine geçen oğlu Tahmasb olumsuz tavır takınarak Osmanlı'ya karşı Macaristan ve Portekiz'le ittifak arayışına girdi. Anadolu'da zuhur eden isyanlar Tahmasb döneminde de Şii-Kızılbaş propagandasının bu bölgede devam ettiğini göstermektedir.

Şii-Safevî propagandalarının yanı sıra tahta yeni geçen I. Süleyman'ın yeniden tahrir yaptırması ve tahrir memurlarının yaptığı haksızlıklar, timarlı sipahilerin dirliklerinin ellerinden alınması Kızılbaş Türkmenlere ayaklanma çıkarmak için uygun ortam sağlamıştı¹⁴. Osmanlı, yarı göçebe bir hayat yaşayan Türkmen boylarının yerlerini, yaylak ve kışlaklarını tayin edip tahrir ederek onlara idari ve mali birtakım sorumluluklar yüklemektedir (Emecen 2015, 274; Baqué-Grammot, 1987, 108-109). Bu duruma bir tepki olarak I. Süleyman'ın 1526-1529 yılları arasında orduyu Macaristan üzerine sevk ettiği sırada Amasya ve çevresinde Baba Zünnun, Zünnunoğlu, Süklün Koca, Atmaca ve Kalender Çelebi gibi Kızılbaş Türkmen isyanları meydana geldi. Amasya bölgesindeki yürüklerden ve Maraş-Elbistan bölgesindeki oymaklardan olmak üzere etrafına pek çok insan toplayarak harekete geçen Kalender Çelebi (yirmi dokuz bin) (Sümer, 1999, 75-78) ile Varaylı Zünnün (kırk bin) (Yasar, 2022, C.1-4, 501) isyanı mahiyeti ve etraflarına topladıkları kişilerin çokluğu dolayısıyla diğerlerinden ayrı tutulmaktaydı. Hacı Bektâş-ı Velî torunlarından olduğu ileri sürülen Kalender Çelebi ayaklanması Safevîlerle yakinen ilişkilendirilmektedir. Kalender Çelebi "Mehdi-i zaman" olarak ortaya çıkıp hareketini dini-ideolojik bir zemine dayandırsa da isyan, devlet idaresinden memnun olmayan askeri ve sivil içerikli bir mahiyet aldı (Gündoğdu, 2023, 62).

İsyana katılanların önemli bir kısmı Dulkadirli Beyliği'nin ortadan kaldırılmasından sonra dirlikleri kesilen sipahilerden oluşmaktaydı. Yapılan muharebelerde bir türlü önü alnamayan isyan hareketinde dirlikleri kesilen sipahilere dirliklerinin geri verileceğinin vaat edilmesiyle Kalender Çelebi'nin etrafındaki memnuniyetsiz kitle dağıtıldı. Sadrazam İbrahim Paşa'nın bu politikasıyla isyan lideri yalnızlaştırılmış ve bu sayede kontrol sağlanmıştı (Sümer, 1999, 77-78; Aköz, Solak, 2004, 11) Ancak daha sonra İbrahim Paşa'nın Anadolu'daki birlikleri ile birlikte Irak üzerine sefere gitmesini fırsata çeviren isyancılar Amasya'yı bastı. Amasya beyini öldürerek mallarını ele geçirdi. Kendilerine karşı olanları yok edip mallarını yağmalayarak ağır tahribat verseler de şehri ele geçiremeden öldürüldü (Yasar, 2022, C.1-4, 503).

Osmanlı Devleti'nin askeri organizasyonundaki timarlı sipahilerin içerisinde Safevî taraftarı isyancı gruplar vardı (Gülten, 2022, 93-94). Bunlardan biri olan Şah Bey isimli sipahi, şaha bağlılığı nedeniyle şark seferinde görevli olduğu halde "...kızılbaş neslidir ana kılıç çeken müslim değildir" diyerek sefere gitmemiş ve timarından vazgeçmişti. Timarı başkasına verilen Şah Bey ehl-i fesat suhteler ile

14 Yavuz Sultan Selim'in koyduğu ipek ticareti yasağı kaldırılmış, yasak döneminde ticaret yapıp hapse atılan tüccarlar serbest bırakılmıştı. Bu yasak nedeniyle zarar gören ve malları ellerinden alınan tüccarların zararları da karşılanmıştı. Yine Sultan Selim'in demir, bakır, altın ve gümüş madenleri ile ateşli silahların doğuya geçmesini engellemek için koyduğu yasak kaldırılmıştı. Bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. II, s. 345.

birlik olup vergi adı altında halkın altın ve akçelerini almış, evlerini basmıştı. Uygur köyünün boyahanesini basıp altı yüz donluk bezlerini almış yine kendi adamları ile Gedeğra çeribaşısının evini basarak on bin akçelik esbap ve erzakını yağmalamış ve zorla Hasan isimli kişinin kızını kaçırmıştı (A.DVNS. MHM.d.nr. 71/324).

I. Süleyman dönemi boyunca meydana gelen çeşitli isyanlar, sadece yerel olarak değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bölgesel ilişkilerini ve dış politikasını da etkilemişti. Özellikle Şah Tahmasb'ın Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen gruplarını organize ederek isyan çıkarmalarını teşvik etmesi, Osmanlı-Safevî ilişkilerindeki hassas dengeleri etkiledi. Bu strateji aynı zamanda, gelecekteki Doğu Seferi için Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen unsurları kendi tarafına çekme amacının emarelerini de taşımaktaydı.

XVI. yüzyılda ortaya çıkan isyanların kökeni yukarıda da ifade edildiği gibi Babaî İsyanına dayanmaktaydı. Zira bu isyanlar aynı coğrafyada, benzer karizmatik liderler önderliğinde ve neredeyse birbirinin aynı olan sosyal tabana dayalı olarak meydana geldi (Ocak, 2000 160). Bunlar daha sonra Celali ayaklanmalarına da rengini veren dini mahiyetteki yönelim biçimleriydi (Türkdoğan, 1996, 425). Yarı göçebe Türkmenlerle birlikte bazı köylü ve sipahilerin zor durumda olmalarına neden olan toprak kullanımı, ekonomik zorluklar ve idari yönetim problemleri bu zeminde birleşerek isyana çevrildi (Ocak, 2000, 158).

Her ne kadar 1534 yılından sonra Anadolu'daki olaylar sakinleşmeye başlasa da sınır hattında tehlike devam etmekteydi. Bu nedenle Osmanlı, Safevîler üzerine bir sefere çıkmadan Anadolu'da Kızılbaş takibatını şiddetlendirdi¹⁵. Bu konuda yeri geldikçe değinildiği ve değinileceği üzere içerideki potansiyel tehditleri kontrol etmek ve dış tehditlere karşı direnç gösterebilmek amacıyla Anadolu'daki idari yöneticilere sık sık emirler gönderilmeye başlandı. Kanuni Sultan Süleyman, 1555 Amasya Muahedesi'ne kadar üç kez (1534, 1548 ve 1554) İran üzerine sefere çıktı. Buna rağmen Anadolu'daki Kızılbaşlar ile Safevîler arasındaki bağ devam etmiş ve hala şahın gelip bu bölgeyi fethetmesi beklenmişti¹⁶. Amasya Anlaşması ile iki taraf da ülkelerine iltica edenlerin reddedilip geri gönderileceğini kabul etmişti. Sultan Süleyman'ın ölümüne kadar anlaşmaya riayet edilmeye çalışılrsa da Anadolu'dan İran'a geçişler yaşanmaktaydı (Sarı, 2020, 61). Bu nedenle Kızılbaşlar gizlice takip edilerek İran ile münasebetleri olanlar tespit edilmekteydi. İran ile ilişkileri olanların cezalandırılmaları için beylerbeyi ve sancakbeylerine emirler gönderilmekteydi. Bu bağlamda Erzurum beylerbeyine gönderilen bir hükümde Amasya Anlaşması üzerinden çok geçmeden 1560 yılında İran'a kaçarken yakalanan Amasya, Çorum ve Tokat levendlerinden yirmi kişinin haklarından gelinmesi istenmekteydi (Kütükoğlu, 1962, 8).

Bu dönemde şahın müritlerinin Anadolu'dan savaş aletleri ve bunların yapımında kullanılan değerli madenleri gizli bir şekilde İran'a götürdüğü tespit edilmişti. Bu tür madenlerin Osmanlı ülkesinden çıkarılıp daha sonra bir silah olarak tekrar Osmanlılara karşı kullanılması kabul edilir bir şey değildi. Bu nedenle Osmanlı yönetimi, sınırlarını ve toprak bütünlüğünü korumak için çeşitli yasaklar koydu ancak buna rağmen emtianın İran'a geçişi devam etti. Buna dair 18 Ağustos 1568

15 Cezalar bazen bir bölgenin tamamını kapsayacak şekilde de verilebilmekteydi. Örneğin Rum beylerbeyinden Merzifon ovasına bizzat gidip kendisine gönderilen defterde isimleri geçen kişilerin tedricen haklarından gelinmesi istenmişti. Ayrıca defterde ismi olmayıp na-meşru hareketleri ile bilinenlerin toprak kadısı tarafından teftiş edilerek ahvallerinin iyi ya da kötü olduğunu tespit edip İstanbul'a göndermeleri istenmişti (A.DVNS. MHM.d.nr. 7/2624).

16 1554 yılında Şah Tahmasb'ın iktidarının son bulmasıyla ortaya çıkan otorite boşluğu Gürcü, Çerkes ve Kızılbaş Türkmen kesimler arasında iktidar mücadelesini başlattı. Şah Tahmasb'ın oğullarından Haydar Mirza ve II. Şah İsmail'i arasındaki saltanat mücadelesinden II. Şah İsmail galip gelip tahta oturmuştu. Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 108.-110.

tarihli bir hükümde 183 araba bakır, demir ve gümüşün İran tarafına geçirildiği, bu kişilerin takip edilip geçtikleri yolların tespit edilmesi, ellerindeki demir ve gümüşün alınıp suçluların hapse atılmaları istenmişti (A.DVNS. MHM.d.nr. 7/1939). Bütün engellemelere rağmen değerli madenlerin ve savaş aletlerinin İran'a kaçırılması o dönemdeki kontrol mekanizmalarının yetersiz kaldığının da bir göstergesiydi.

Bazı kaynaklar İran'dan gönderilen halifeleri, Anadolu'daki kargaşanın nedeni olarak göstermektedir. Bölgedeki Kızılbaş halk halifelerin taziyeleri ile harekete geçmiştir¹⁷ (Kütükoğlu, 1962, 11). Bunun örneklerini belgelerde de görmek mümkündür. 14 Eylül 1568 tarihli bir hükümde Amasya beyine Budaközü kazasında Süleyman Fakih olarak bilinen kişinin İran'dan gönderilen halifelerden biri olduğu ve halifelik namına fesatlık peşinde olanlar ile ittifak yaparak halkı yoldan çıkardıkları bildirilmişti. Süleyman ve ona bağlı kişilerin gizli bir şekilde takip edilmesi, yukarı canipten olup na-meşru hareketleri sabit ise toprak kadısı tarafından kimseye ifşa edilmeden el altından Kızılırmak'a atılıp boğdurulmaları istenmişti. Ayrıca hırsızlık ve haramilik ettikleri yönünde bir ad takip haklarından gelinmeleri yani öldürülmeleri şeklinde ikinci bir seçenek daha sunulmuştu (A.DVNS. MHM.d.nr. 7/2067). Belgede Süleyman Fakih ve ona bağlı kişilerin halkı yoldan çıkardığı ve fesatlık peşinde olduğu suçlamalarıyla gizli bir şekilde Kızılırmak'a atıp boğdurtularak ya da doğrudan hırsızlık ve haramilik suçlamalarıyla öldürtülmelerinin söylenmesi ilginç bir durumdur. Kızılbaşlıkları sabit olan bu kişilerin gizlice öldürülmelerinin istenmesi muhtemel bir açık savaş veya kamusal bir infazın toplumsal huzursuzluğun artmasına yol açabilecek olumsuz unsurların önüne geçme amacı taşımaktaydı. Ayrıca bu şekilde bir cezalandırma devlet için politik ve dini bir tehdit olarak algılanan Safevî halife ve şeyhlerinin açıkça ortaya çıkmasını önlemeye yönelik de olabilirdi. Formun ÜstüBir nevi ajan olarak Anadolu'ya gönderilen halifeler, Anadolu'ya Şîa ve rafîzî kitaplar sokup halktan topladıkları nezir ve sadaka gibi paraları İran'a göndermekteydiler (Kütükoğlu, 1962, 8).

Osmanlı merkezi yönetimi Safevî halifelerinin Anadolu'dan nezir ve sadaka toplayıp İran'a göndermelerini, kendilerine taraftar toplayıp güçlenmelerini engellemek istemekteydi. 7 Mart 1570 tarihli hükümde Amasya sancağında yukarı Kızılbaş olarak tabir edilen İran'a meyledenlerin haklarından gelinmesi, ilaveten suçları sabit olmayıp haklarında Müslümanların iyi hallerine şahitlik yapmadıkları kişilerin de kürek cezasına çarptırılmak üzere İstanbul'a gönderilmeleri istenmişti (A.DVNS. MHM.d.nr. 9/102). Suçları sabit olmayanlara karşı Müslümanların iyi hallerine şahitliklerinin istenmesi suçlu ve suçsuzun ayırt edilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı. Müslümanların iyi yönde şahitlik yapmaması suçlu olarak görülen kişi ya da kişilerin Müslüman toplumunda güvenilir bir şekilde ifade vermedikleri veya bu toplumun hukuki değerlerine uymadıkları düşüncesiyle ağır bir cezayla sonuçlanmaktaydı. Bu nedenle suçsuz olanların zarar görmemesi için bu ayırımın hakkıyla yapılmasına özen gösterilmekteydi. Bununla ilgili 14 Mart 1571 tarihinde Amasya beyine ve Merzifon kadısına gönderilen bir başka hükümde, Merzifon'da Kızılbaş olduğu düşüncesiyle ahvali araştırılan Vehhâb Dede, Mehmed ve Veli isimli kişilerin Kızılbaşlığa meylettikleri Müslümanların şahadetleriyle sabit görülmüştü. Bu nedenle bu kişilerin cezalarını çekmek üzere işinin ehli adamlarla İstanbul'a gönderilmeleri gerektiği belirtilmişti. Hükümde özellikle üzerinde durulan konu suç sabit olan bu kişileri İstanbul'a götürecekt olanların hiçbir şekilde gaffete düşmeyip

17 Anadolu'nun çeşitli yerlerinde faaliyetlerde bulunan halifeler için bkz. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, s. 11.

suçluları ellerinden kaçırmamaları, eğer gevşek davranıp ellerinden kaçırlırsa onlara verilecek cezanın ayısının kendilerine de verileceğiydi¹⁸ (A.DVNS. MHM.d.nr.12/619). Devletin bütünlüğüne büyük bir tehdit olarak gördüğü bu kişilerin büyük bir titizlikle İstanbul'a taşınmasını istemesi cezalandırılmaları konusundaki hassasiyetin yanı sıra sonradan daha büyük gruplar halinde örgütlenip ayaklanma çikarmalarının önüne geçme amacı taşıyor gibi görünmektedir¹⁹.

Osmanlı-Safevî arasında her ne kadar resmîyette barış hasıl olsa da arka planda yeni bir savaşın çıkacağına sinyallerini veren propaganda faaliyetleri ve bu faaliyetlerin önünü kesmeyi amaç edinen Kızılbaş takibatı devam etmekteydi. Bu durumu dönemin resmi yazışmalarından takip etmek mümkündür. Örneğin 7 Mart 1570 tarihli Rum beylerbeyine gönderilen bir hükümde, Amasya Sancağı'nda yukarı Kızılbaş (İran'a) meyledenlerin ve Şahı seven melâhidenin hüccetlerinin gönderilip haklarından gelinmesine dair bir emir kaydedilmiştir. Bunlardan 37'sinin Kızılbaş olup, na-meşru hallerinin olduğu tespit edilmiştir. Ancak 22'si için "...kızılbaş ve nâ-meşrû' fi'ilde görmedik deyu haklarında kimesne şehâdet itmeğin..." şeklinde bir beyan bulunmaktadır. Bu kişilerin teftiş edilmesi, kötü halleri sabit olanların haklarından gelinmesi, suçu sabit olmayıp haklarında Müslümanların iyi hallerine şahitlik etmeyenlerin de kürek cezasına konmak üzere İstanbul'a gönderilmeleri istenmişti²⁰ (A.DVNS. MHM.d.nr. 9/102).

Osmanlı-Safevî çatışmasının İran sınır boylarına kayması bu bölgedeki sosyoekonomik hayatı olumsuz etkilemekteydi. Devletin Kızılbaşlara karşı tüm yasaklarına ve engellemelerine rağmen Anadolu'dan İran'a geçişin önü kesilemedi²¹. Bu durum Osmanlı Devleti'nde çeşitli sorunların çıkmasına neden olmaktaydı. Gidenler ile gitmek isteyenlerin vergileri devlet hizmetinde bulunanlara veya dinî müesseselere tahsis edilmişti. Arkası kesilmeyen göçlerden hizmet erbabı zarara uğramaktaydı. Konar-göçerlerin gidişleriyle hayvancılık üzerine alınan vergiler de tahsil edilemiyordu. Dolayısıyla bu durum devlet içinde büyük sıkıntılara neden olmaktaydı. Bu sebeple Osmanlı topraklarından Safevî topraklarına göç engellenmeye çalışılmıştı (Sümer, 1999, 25). Buna dair 25 Kasım 1577 tarihinde Karaman beylerbeyine ve bir sureti de Rum, Anadolu, Zülkadiriye ve Teke beylerine gönderilen hükümde, Karaman dâhilinde bazı şaki ve levendlerin İran'a çekilip gittikleri ve bazılarının da gitmeye hazırlandıkları haber alındığından buna engel olunması ve gidenlerin de tahkik edilmeleri istenmişti. Ayrıca şimdiye kadar İran'a gidenlerin sakin oldukları köyler, bu köylerde kalanların isimleri onların da gitmeye meyilli olup olmadıkları konusunda gizli bir tahkikat yapılması istenmişti. İran'a gitmek üzere yakalanan

18 A.DVNS. MHM.d.nr.12/619, (17 Şevval 978/14 Mart 1571); ayrıca 2 Mayıs 1574 Amasya beyine ve Lâdik ve Havsa kadılarına gönderilen hükümde, Koyluhisar Kazasında sakin olan Mevlâna Şeyhi Musluyiddin, Havza kazasına tabi Mismilağaç isimli köydeki Şaban ve Ramazan isimli kimselerin Kızılbaşlıkla bilindiği ve bu hususta teftiş olunacak-ken firar ettikleri belirtilmiştir. Bkz. A.DVNS. MHM.d.nr. 24/478, (3 Muharrem 982/25 Nisan 1574).

19 Toplumda asayişin sağlanabilmesi için toplumsal normlara uymayanlara karşı devletin uyguladığı yaptırım gücünün Amasya'daki örneklerine dair bkz. Emine Erdoğan, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde İktidar-İtaat İlişikisine Dair Bir Araştırma: Amasya Örneği", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C.14, No:1, Mart 2006, s. 217-226.

20 A.DVNS. MHM.d.nr. 9/102, (29 Ramazan 977/7 Mart 1570); ayrıca 20 Mart 1572 tarihli başka bir hükümde de Amasya Sancağı'na tabi Yuvalak isimli köyden hırsız yatağı, kovan ve koyun hırsızları olan ve ayrıca pezevenk olarak nam salan Tolk? Himmet, Piroğlu, Kör Bali Kethüda, Satioğlu olarak bilinen Sefer, Kırmıoğlu, Çıknkçeoğlu Yusuf ve Tolk? Himmet'in akrabasından Pir Bende, Lâdik kazasına bağlı Kamlık köyünden Piç Recep isimli kişilerin kızılbaş taraftarı oldukları belirtilmekteydi. Bu kişilerin İslam şeriatı aleyhinde sözler söyledikleri ve halkı ızlal ettikleri bildirildiğinden bunların ahvalleri teftiş olunup küreğe konulmak üzere siciller ile beraber İstanbul'a gönderilmeleri istenmişti. Bkz. A.DVNS. MHM.d.nr. 16/532, (5 Zilkade 979/20 Mart 1572).

21 5 Mart 1577 tarihli kayıta Sivas'a yakın yerlerden Kangallı, Alıpınarı, Amasya, Çorum, Hüseyinabad ve Merzifon taraflarındaki halkın rafz ve ilhad olup İran'a meylettği bildirilmişti. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de olduğu gibi yukarı canib yani İran ile alakaları olup Şah'a meyledenlerin tespit edilip haklarından gelinmesi istenmekteydi. Bkz. A.DVNS. MHM.d.nr. 29/491 (15 Zilhicce 984/5 Mart 1577).

eşkiya ve levendlerin İstanbul'a gönderilmeleri üzerinde ehemmiyetle durulmuş, ayrıca kendi halinde olan ahalinin rencide edilmemesi hususunda uyarılar yapılmıştı (A.DVNS. MHM.d.nr. 33/190).

Osmanlı Devleti, Safevî tarafına yapılan göçlerle uğradığı zararları giderebilmek için Safevî tebaasından olan Türkmen aşiretlerine karşı istimâlet politikasını²² bir araç olarak kullandı. Kanuni döneminde Şah Tahmasb ile anlaşmazlık yaşayan Tekelü ve Dulkadirli oymaklarından Osmanlı tarafına geçişler yaşandı. Ayrıca bu şekilde Safevî ordusunun askeri ve lojistik olarak zayıflatılması da amaçlanmaktaydı (Sarı, 2020, 60,65). Osmanlı Devleti, Safevî tarafına göçü engellemeye çalışırken ülke içinde de göçler yaşanmaktaydı. İran sınır hattındaki çatışmanın neden olduğunu bunalım konar-göçerleri başka bir yurt arayışına sevk etmekteydi. Orta ve Kuzey Anadolu bölgesinin görece bir siyasal iktidara kavuşması burayı doğudaki konar-göçerler grupları için cazip hale getirmekteydi. Anadolu'nun Orta ve kuzey bölgelerinde 1570'li yıllara kadar süren hızlı nüfus artışının en azından bir kısmı doğudan gelen göçlerle gerçekleşmişti (İslamoğlu, 2010, s. 222-223). Bu göçü gerçekleştiren konar-göçer gruplarından biri çatışmalar sırasında sık sık saldırıya uğrayan ve hayvanları telef olan Doğu Anadolu bölgesinin hâkim göçerlerinden Bozulus Türkmenleri²³ydü. 1575 yılına ait Sivas Yörükleri defterinde doğudaki bazı konar-göçer gruplarının Amasya ve çevresine göç ettikleri görülmektedir. 1575 tarihli tahrirde Amasya kazasında yedi tane Danişmendli cemaati kaydedilmişti²⁴.

Arşiv kayıtları Osmanlı-Safevî arasındaki çekişmenin toplumsal yansımaları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle Kızılbaş halkın takibatı noktasında ne şekilde ve kim tarafından teftiş edildiklerini, cezalandırmada hangi yöntem ve usullerin uygulandığını açıkça takip etmek mümkündür. Kızılbaşlık zannı verilen kişilerin hareketleri, mühlidliklerinin kesin olup olmadığı bölgenin sözüne güvenilir tarafsız Sünnî kişilerine, ayanlarına sorularak teftiş ve soruşturma işlemi gerçekleştirilmekteydi²⁴.

Yukarıdaki örneklerde isimleri verilen kişi ya da kişilerin veyahut Kızılbaş olan ya da bu yönde hareketlerinden şüphe edilen kişilerin araştırılıp gerçekten böyle bir tutum içinde olup olmadıklarının sabit olması ve ondan sonra bir cezai işlem uygulanması yönünde karar verildiği görülmektedir. Burada arşiv kayıtları üzerinden devletin suçlu ile suçsuzu ayırt edebilme noktasında özel ihtimam gösterdiği söylenebilir. Ancak ne yazık ki süreç her zaman bu yönde işlememiştir. Bazı görevliler kendilerine çıkar sağlamak adına hiçbir kötülüğü olmayan ahaliyi Kızılbaş lafzı ile itham ederek hapse attırılmış, mallarını gasp etmiş, namuslarına laf etmiş, gereğinden fazla cerime alarak onların hem toplum önünde itibarlarını zedelemiş hem de mağdur olmalarına neden olmuşlardı²⁵ (Savaş, 2013, 86-93). Bununla ilgili olarak Havza ahalisinin şikayetinde, Havza kadısı Hızır Şah ve Rum beylerbeyi subaşlarından Mehmed'in

22 Osmanlı Devleti'nin fethedilen bölgelerin halkına karşı uyguladığı bir uzlaştırıcı/hoşgörü politikasıdır. Buradaki yerli halka vergi muafiyeti, dini özgürlük gibi çeşitli serbestiyetlikler verilerek tabiiyetleri sağlanmak istenmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Mücteba İlgürel, "İstimâlet", *DİA*, C. 23, İstanbul 2001, s. 262.

23 Bu cemaatlerin toplam nefer sayısı 282'dir. Oymaklar; Şeyh Mahmud, Mesud, Mehmed Kethüda, Halil, Ali, Hoca ve Mehmed Fakih gibi muhtemelen kethüdaları olan kişilerin adıyla anılan bölüklerin altında kaydedilmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Davut Şahbaz, "Savaş, Göç ve İskân: 1575 Yılında Amasya ve Yöresinde Şarklı Oymaklar", *Selçuk Türkiyat*, S. 60, 2023, s. 84-85.

24 1570 tarihli Amasya kadısına gönderilen bir hükümdede, daha önce Rum beylerbeyinin na-meşru fiilde olup İran ile ittifak üzere oldukları sabit olanların haklarından gelinmesini istediklerini, bu doğrultuda 27 kişiden 5'inin hakkında iyi şeyler işitilmemesine rağmen vilayet halkının bu 5 kişinin na-meşru hallerini görmedik işitmedik diye şahitlik ettiklerini belirtmiştir. Amasya naibine bu 5 kişiye kürek cezası geri kalamna da hapis cezası verilmesini emretmiştir. Buna ilaveten bu kişilerin ahvallerinin ayan-ı vilayet, Sünnî ve mütedeyyin kimselere sorulup bildirilmesi istenmiştir. Bkz. A.DVNS. MHM.d.nr. 14/709, (Rebi'ülahir 978/Eylül 1570).

25 Ayrıntılı bilgi için bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, s. 86-93.

kendilerine haksız yere “kimine suhte yatağı ve hırsuz harâmî şerîki ve kimine kızılbaş ve mülhidsiz” diye adlandırarak zincire vurduğu ve hapsedtiği belirtilmişti. İlaveten hapsedilenleri otuzar kırkar altın karşılığında serbest bıraktıkları, şikâyet etmemeleri için de üçer talaka şart verdirdikleri belirtilmişti. Tüm bu baskıya rağmen İstanbul’a şikâyete gitme cesareti gösteren Hamza’nın evini basarak zulmetmişlerdi (A.DVNS. MHM.d.nr. 35/390). Anadolu’da devletin yürüttüğü Kızılbaş takibi yerel halkın yaşamını olumsuz yönde etkilemekteydi. Takibi yürüten idari yetkililerin mevcut durumu kendi lehlerine kullanarak çıkar elde etmeye çalışmaları ve adaletsiz uygulamalarla suçsuz insanları cezalandırmaları halk arasında korku ve huzursuzluğa neden olmuştu. Rüşvet ve yolsuzluğa bulaşılmasına ilaveten tutuklanan kişilerin altın karşılığında serbest bırakılması toplumda bir güven sorununa yol açmaktaydı. Şikâyet etmemeleri için üçer talaka şart koşulması buna rağmen şikâyete cesaret eden birisinin evinin basılarak zulme uğratılması ise otoritenin keyfi ve baskıcı bir şekilde kullanıldığına işaret etmekteydi. Yetkili mercilerin bu şekilde kanun dışı hareketleri dini ayrımcılığı ve toplumsal gerilimi körüklemekteydi.

19 Kasım 1577 tarihli Rum beylerbeyi, Sivas ve Divriği kadılarına gönderilen hükümde de Divriği kalesi dizdarı Abdülatif’in vefatıyla yerine 1600 akçe timar ile Mehmed tayin edilmişti. Ayan-ı vilayetten bazı kişilerin Kara Mehmed’in teftişine memur olan Mustafa’nın rüşvet aldığı, Mehmed’in Kızılbaş olduğunu ve düşmanla münasebet içinde olup kalede kalmasının tehlikeli olduğunu iddia etmişlerdi. Bunun üzerine Mehmed hakkında ileri sürülen iddiaların gerçek mi yoksa kötü niyetli Müslümanlar tarafından mı çıkartıldığına tespiti için bir tahkikat başlatılması istenmişti (A.DVNS. MHM.d.nr. 33/144). Anadolu’da ortaya çıkan bu isyanlar karşısında suçlunun suçsuzdan ayırt edilebilmesi elzem bir mesele haline geldi. Devletin Kızılbaş halka karşı tutumu Sünni Müslümanları da tesiri altına almış gibi görünmektedir. Zira Kızılbaşlara karşı sıkı bir tahkikat süreci yaşanmaktayken Sünni Müslümanların Kızılbaşları ötekileştirerek işlemedikleri bir suçla itham etmeleri mümkün görünmektedir. Bu yönde olaylar yaşanmış olacak ki şüpheli durumların araştırılıp açığa çıkarılması suçun ve suçlunun tespit edilmesi istenmekteydi.

“Heterodoks” İslam inançlarına sahip olan Kızılbaşlar, dönemin siyasi otoriteleri tarafından potansiyel tehdit olarak değerlendiriliyordu. Osmanlı yönetimi, Kızılbaşları itikadi bozukluk içerisinde ve hatta kâfir olarak görmekteydi. Orta ve Güney Anadolu’da yaşayan şaha bağlı göçebe ve yarı-göçebe Türkmen aşiretleri Osmanlı’yı bir baskı unsuru olarak algılamakta Safevîleri ise kurtarıcı olarak görmekteydi. Kızılbaşlar, Safevî propagandası ve buna karşılık Osmanlı takibatı ve baskısı nedeniyle zorlu bir süreç yaşamaktaydı. Sürgün cezalarıyla Kızılbaş toplulukları dağıtılarak farklı coğrafyalara gönderilmişti (Savaş, 2009, 60). Örneğin, Rum beylerbeyine gönderilen hükümde Kızılbaş namına icraatta bulunan kişilerin evleri ve barklarıyla ilişkilerinin kesilip, hisar erlerinin gözetimi altında Kıbrıs’a sürgün edilmeleri ancak halife olanların haklarından gelinmesi belirtilmişti (A.DVNS. MHM.d.nr. 33/413).

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Safevî ülkesinde 1578 yılında II. Şah İsmail’in vefatıyla tahta kimin geçeceği hususunda oymaklar arasında anlaşmazlıklar yaşanmıştı. Bu durumu fırsat bilen III. Murad barışı bozarak İran üzerine sefere çıktı²⁶. Bu süreçte İstanbul’a Anadolu’daki Kızılbaşlar hakkında olumsuz haberler gelmekteydi. 28 Ağustos 1581 tarihli hükümde Kızılbaşların peygambere küfrettikleri, Müslümanlara aleni olarak *yezid* dedikleri, geceleri kadın ve kızlı cemiyetler tertip edip *birbirlerin*

26 Çıldır Savaşı’nda Tiflis ve Gürcistan’ın büyük bir kısmı Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Ancak arazinin elverişsizliği, Gürcü ve kızılbaşların saldırılarını burada tutunmayı güçleştirmiştir. Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 122-126.

avretlerin ve kızların tasarruf ettiklerin, namaz kılmayıp oruç tutmadıkları, Ebubekir, Ömer ve Osman isimlerini çocuklarına vermedikleri, İran'dan şaha ait çizme ve giysi getirip aralarında gezdirdikleri, Kızılbaş taifesinden Celal Halife ve Resul Halife'yi kendilerine örnek alarak cemiyetler tertip ettikleri belirtilmişti. Belgede durumun tahkik edilerek bu şekilde hareketleri sabit olanların hapsedilmeleri istenmekteydi (A.DVNS. MHM.d.nr. 42/420). Osmanlı Devleti'nin Alevî-Kızılbaş kesime uyguladığı baskı, Safevî tarafında Sünnilerin kılıçtan geçirilmesi, üç halifeye sövmeye zorlatılması ve kabul etmedikleri zaman işkenceyle öldürtülmesi şeklinde tezahür etmekteydi. İki tarafta da bu şekilde toplumsal çatışmayı körükleyen durumlar yaşanırken birbirine karşı, birbirleri hakkında uydurulmuş hoş olmayan ahlaksız ithamları olmuştur. Bu ithamlar toplum arasında uzun bir tarihi süreci kapsayan kırılmalara neden olmuştur (Savaş, 2009, 61).

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'da yürütülen Safevî propagandası Osmanlı halk İslam'ının Sünnilik ve Kızılbaşlık (Alevilik) şeklinde ikiye bölünmesine yol açtı. Kızılbaşlık, eski inançlarını koruyan bazı göçebe ve yarı göçebe Türkmen aşiretlerinin, kendilerini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan merkezîyetçi Osmanlı yönetimine karşı yaşadıkları sosyoekonomik bunalımın, Şîî/Safevî propagandasının tahrik ve istismarı sonucunda oluşan yeni bir siyasi-dini ve sosyokültürel yapılanışı olarak tezahür etti (Savaş, 2009, 59).

Amasya'nın sürekli isyanlara ev sahipliği yapması burada yaşayan halkın sosyokültürel ve iktisadi hayatını derinden etkiledi²⁷. Kızılbaşların Şîîlik propagandası yapmaları Osmanlı yöneticileri tarafından sadakatsizlikle suçlanmalarına ve kendilerine karşı katı politikalar uygulanmasına neden oldu. Merkezi yönetim tarafından Kızılbaşlara karşı zaman zaman zulme varan hareketler, vergi artırımları, topraklarının ellerinden alınması gibi politikalar uygulandı. Devletin Kızılbaşlara yönelik bakış açısı toplum içerisinde sonraki yüzyıllara da yansiyacak bir kutuplaşmaya neden oldu. Sünni ve Şîî Müslümanlar arasında daha fazla gerilim ve karşılıklı güvensizlik ortaya çıktı. Toplum içerisinde Sünniler nazarında Kızılbaşlar dinden sapmış olarak görülmekteydi. Birbirleriyle açık ya da gizli mücadele eden bu gruplar, kendi öz kültürlerini toplumsal çatışmanın da alanına taşıdı (Faroqhi, 1995, 13-15). Kızılbaş kelimesi, bir taraftan belirli gruplar için bir özdeşleşme aracı haline gelip övünç kaynağı olarak algılanırken diğer taraftan hakarete varan bir anlam olarak algılandı. Osmanlı yönetiminin Kızılbaşları marjinalleştirilmesi, Kızılbaş terimini halkın üzerinde aşağılayıcı bir ifade haline dönüştürdü. İsyanların üzerinden hayli bir zaman geçmesine rağmen XVIII. yüzyılın ikinci yarısına dair mahkeme kayıtlarında Kızılbaş kelimesi küfür olarak algılanarak dava konusu oldu²⁸ (Amasya Şer'iyye Sicili. 50, 15/2; 44/3).Formun Üstü

Babai İsyanı'ndan sonra isyancı bir kitle barındıran Amasya'nın da dahil olduğu Rûm vilayeti, 1590'lı yıllardan itibaren kendi iç dinamikleriyle entegre olarak ortaya

27 10 Haziran 1609 Rum Beylerbeğine Amasya ve Sonisa Kadılarına hüküm ki; Sonisa kadısı mektup gönderip Abdülkerim isimli bir şakinin Sipahioğlanları zümresinden olup kötülüklerinden dolayı ulufesi elinden alınıp hakından gelinmek üzere iken firar edip Celâli Karayazıcı'ya sığınıp ona katiplik etmiştir. Birçok Müslümanı katledip yağmalamıştır. Üzerine sordur Hasan Paşa sevk edildiğinde İran'a kaçıp üç dört sene orada kalmış tekrar kasabaya dönmüştür. Kaldığı yerden devam ederek birçok Müslümanın arazisini zorla ellerinden alıp zapt etmiş, karındaşları ve hizmetkârlarıyla kasabada bir kale varken başka bir kal'a binasına inşa edip re'âyâ zulmetmiştir. Onların bu ehl-i fesatlarından hâli kalmayan yöre halkı kadı aracılığıyla divana şikâyet dilekçesi yazarak eşkıyaların zulmünün sonu gelmediği takdirde kasabayı terk edeceklerini belirtmişlerdir. Bkz. A.DVNS. MHM.d.nr. 78/1574 (7 Rebi'ülevvel 1018/10 Haziran 1609).

28 Kızılbaş kelimesinin hakaret/küfür olarak algılandığı örnekler için bkz. Merve Karakulak, "Bana Kızılbaş Dedi: Sözlü Saldırı Aracı Olarak Küfür ve Hakaret (Amasya Örneği)", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 10, Temmuz 2023.

çıkan ve zamanla imparatorluğu etkileyen bir şiddet döngüsüne katkıda bulunmuştu. Bu süreç, bölgesel bir krizden öteye geçerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun genel istikrarını tehdit eden bir boyuta evrildi. Amasya XVI. yüzyıl boyunca Kızılbaş, XVII. yüzyılın başlarından itibaren ise Celali şiddetini en yoğun hisseden bölgelerden biri oldu (Özel, 2015, 567). Osmanlı Devleti içerisinde ayrılıkçı isyanlar hiçbir zaman tam anlamıyla yok olmadı. Bununla birlikte etki ve kapsamı daralarak erken modern dönem Osmanlı Devleti'ndeki önemlerini büyük oranda kaybetti (Gündoğdu, 2023, 64).

Sonuç

Vilayet-i Rum, Teke bölgesi, Kuzey ve Doğu Anadolu olmak üzere neredeyse bütün Anadolu sathında irili ufaklı örneklerine rastlanan Kızılbaşlıkla ilişkili huzursuzluklar, XVI. yüzyıldaki birincil asayişsizlik nedenlerinden biriydi. Sebepleri dini-sosyal-iktisadi ve politik olmak üzere çok katmanlı olan bu hadiseler nihayetinde XVII. yüzyılın sonuna değin uzanan Celali İsyanlarına evrildi. Azerbaycan, Kafkasya ve Irak-ı Arap, Irak-ı Acem ve Sivas'ın doğusuna düşen bölgelerde, hatta Amasya, Tokat, Çorum ve Teke Sancağı gibi Osmanlı coğrafyasının merkeze yakın parçalarında Kızılbaş grupların politik ve dini hamisi Safevîlerle rekabete girildi. Osmanlı Devleti'nin bünyesindeki Kızılbaşlarla ilişkilerini ve onlara yönelik takibatın derecesini ve şiddetini belirleyen de söz konusu rekabetti.

Kızılbaşlık Osmanlı Devleti'ni uzun bir süre meşgul etmiş ve devletin doğu politikasını şekillendirmiştir. Osmanlı-Safevî arasındaki dini ve siyasi savaş Kızılbaşlara yönelik takip ve baskılar, özellikle o dönemde bu mezhebi benimseyen yerel halk üzerinde önemli etkiler bıraktı. Kızılbaşlara yönelik çeşitli yaptırımlar uygulanarak sürgünler düzenlendi ve dini meşruiyet üzerinden karşı propaganda yapıldı. Ancak yine de bölgenin stratejik konumu ve dönemin dinamikleri, Osmanlı Devleti'nin isyanları kontrol etmekte zorlanmasına neden oldu.

Kızılbaşlık, Şah İsmail'in etkisi altında Anadolu'da büyük bir destek buldu ve özellikle Amasya gibi bölgelerde yoğunlaştı. Bu durum, Osmanlı hükümeti için içsel ve dışsal tehditler oluşturdu. Osmanlı devletinin Kızılbaşlara karşı izlediği politikalar, bu toplulukların Amasya'daki varlığını etkiledi ve yerel halk arasında birtakım kutuplaşmalara neden olarak kargaşa ortamı yarattı

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları:

Mühimme Defterleri:

- A.DVNS. MHM.d.nr. Defter No: 7 Hüküm No: 1939, (24 Safer 976/18 Ağustos 1568)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 7/2067, (22 Rebi'ülevvel 976/14 Eylül 1568)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 7/2624, (22 06 976/12 Aralık 1568)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 9/102, (29 Ramazan 977/7 Mart 1570)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 12/619, (17 Şevval 978/14 Mart 1571)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 14/709, (Rebi'ülahir 978/Eylül 1570)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 16/532, (5 Zilkade 979/20 Mart 1572)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 24, 478, (3 Muharrem 982/25 Nisan 1574)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 29/491, (15 Zilhicce 984/5 Mart 1577)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 33/144, (8 Ramazan 985/19 Kasım 1577)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 33/190, (14 Ramazan 985/25 Kasım 1577)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 33/413, (8 Zilkade 985/17 Ocak 1578)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 35/390, (13 Cemâziyelâhir 986/17 Ağustos 1578)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 42/420, (28 Receb 989/28 Ağustos 1581)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 71/239, (12 Safer 1002/7 Kasım 1593)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 71/324, (25 Rebi'ülevvel 1002/19 Aralık 1593)
 A.DVNS. MHM.d.nr. 78/1574, (7 Rebi'ülevvel 1018/10 Haziran 1609)

Amasya Şer'iyye Sicili:

50, 15/2; 44/3.

Telif Eserler:

- Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bellekten*, C. 40, S.158, 1976.
 Aköz, Alaaddin-Solak, İbrahim, "Dulkadirli Eyaletine Ait Bir Kanunnâme (1533-1546), *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 9, 2004, ss. 9-29.
 Allouche, Adel, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962 /1500-1555)*, Klaus Schwarz Verlag Berlin 1983.
 Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Safeviye Tarikatı*, Ankara, Tün Yay., 2018.
 Baqué-Grammot, Jean-Louis, "1527 Anadolu İsyânı Hakkında Yayınlanmış Bir Rapor", *Ankara, Bellekten*, C. 51, S. 199, ss. 107-118.
 Başar, Fahameddin, "Yörgüç Paşa" İstanbul, DİA, C. 43, 2013, ss. 556-567.
 Davut Şahbaz, "Savaş, Göç ve İskân: 1575 Yılında Amasya ve Yöresinde Şarklı Oymaklar", *Selçuk Türkiyat*, S. 60, 2023, ss. 79-95.
 Emecen, Ferudun M., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2015.
 Erdoğan, Emine, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde İktidar-İtaat İlişkinine Dair Bir Araştırma: Amasya Örneği", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C.14, No:1, Mart 2006, ss. 217-226.
 Erdoğan, Eralp, *Safevi Devleti'nin Askeri Teşkilatı*, İstanbul, Yeditepe Yay., 2019.
 Eroğlu, Engin, "Amasya'da Bozkır Kavimlerine Dair İzler", Amasya, *Uluslararası Amasya Sempozyumu*, 4-7 Ekim 2017, ss.177-188.
 Gölpınarlı, Abdülbâki, "Kızılbaş", İstanbul, İA, C.6, 1965, ss.789-795.
 Gülten, Sadullah *Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkibeler*, İstanbul, Yeditepe Yay., 2020.
 Gülten, Sadullah, *Osmanlı-Safevi Kıskacında Kızılbaşlar*, İstanbul, Timaş Yay., 2022.
 Gülten, Sadullah, *Heterodoks Dervişler ve Alevîler*, İstanbul, Timaş Yay., 2013.
 Gündoğdu, Birol, *Erken Modern Dönemde Osmanlı'da İsyân Algısı*, İstanbul, Ötügen Neşriyat, 2023.
 Gündüz, Tufan, "Sefavîler", İstanbul, DİA, C. 35, 2008, ss. 451-457.
 Gürbüz, Adnan, Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı, Ankara, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, 1993.
 Halaçoğlu, Yusuf "Beydili", İstanbul, DİA, 1992, C. 6, ss. 56-57

- Hinz Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İnan'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, Ankara, Çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, TTK, 1992.
- İlgürel, Mücteba, "İstimâlet", İstanbul, *DİA*, C. 23, 2001, ss. 262-263.
- İslamoğlu, Huricihan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul, İletişim Yay., 2010.
- Karakulak, Merve "Bana Kızılbaş Dedi: Sözlü Saldırı Aracı Olarak Küfür ve Hakaret (Amasya Örneği)", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 10, Temmuz 2023, ss. 667-674.
- Kazvîni, Budak Münşi, *Cevâhirü'l-Ahbâr*, İstanbul, çev. Şefaattin Deniz, Bilge Kültür Sanat, 2023.
- Kütükoğlu Bekir, *Osmanlı-İnan Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul, İstanbul Ü. Yay., 1962.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Babailer İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", Ankara, *Belleten*, C. 64, S. 239, Nisan 2000, ss.129-160.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaî İsyânı*, İstanbul, Dergâh Yay., 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Bozok", İstanbul, *DİA*, C. 5, 1991, ss. 321-322.
- Oktay, ÖZEL, "Osmanlı Anadolu'sunda Terkedilmiş/Kayıp Köyler Sorunu (17- 19. Yüzyıllar)", *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul, Timaş Yay., 2015, s. 557-591.
- Pul, Ayşe, "Yavuz Sultan Selim'in Güney Siyasetinin Doğu Akdeniz Ticaretine Etkisi Hakkında Bazı Düşünceler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 35, 2014, ss. 263-289.
- Rumlu Hasan, *Ahsenü'l Tevarih*, Ankara, çev. Cevat Cevan, Ardiç Yay., 2004.
- Sarı, Arif, "Osmanlı Devleti'nin Safevî Tebaasına Yönelik İstimâlet ve Mülteci Siyaseti", *Amme İdaresi Dergisi*, C. 53, S. 3, 2020, ss. 55-78.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara, TTK, 2013.
- Savaş, Saim, "Osmanlılar ve Aleviler", Ankara, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Suraiya, Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Orta çağdan 21. Yüzyıla*, İstanbul, Çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1995.
- Sümer, Faruk *Oğuzlar*, Ankara, TTK, 2024.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, TTK, 1999.
- Şahin-İlhan Emecen Feridun, "Amasya", İstanbul, *DİA*, C. 3, 1991, ss. 1-4.
- Tansel, Selahattin *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, TTK, 2016.
- Türkdoğan, Orhan "Sosyal Hareketler Olarak Celali Ayaklanmaları", Ankara, *Belleten*, C. 60, S. 228, 1996, ss. 421-442.
- Uluçay, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", İstanbul, *İÜEFTD*, 7/10, 1954, ss. 117-142.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, II, TTK, 1964.
- Üzüm, İlyas "Kızılbaş", Ankara, *DİA*, C. 25, 2002, ss.546-557.
- Yasar, Abdizâde Hüseyin Hüsameddin *Amasya Tarihi*, Ankara, Amasya Belediyesi Kültür Yay., C.1-4, 2022.
- Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", İstanbul, *İA*, C. 10, 1996, ss. 53-59.
- Yıldız, Harun, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2021.

Extended Abstract

The founder of the Safavidiyya sect and the person who gave the sect its name is Sheikh Safiyüddin. At the beginning of the XIVth century, the Safavid sect was founded when his son-in-law Sheikh Safiyüddin (1253) succeeded Sheikh Zahidi Gıylani as the head of the Zahidiye sect. The Safavid sect, which initially had a Sunni orientation, was respected and honoured by the Ottoman sultans, who sent “cerag money” to the Ardabil tekke every year. However, as the Ottomans became the Sunni power of the Islamic world, the Safavids adopted the principle of representing non-Sunni groups. The Safavids’ adoption of the doctrine of the Twelve Imams and their Shi’iteisation tendencies started during the reign of Hacı Ali (832/1429). In particular, the adoption of the Twelve Imam school by the Ilkhanid ruler Oljaytu also determined the direction of the Ardabil tekke. The strong love for Hz. Ali and Ahl al-Bayt in Central and Eastern Anatolia and the strong presence of the Babai-Haydari-Kalenderi-Vefaî tradition facilitated the acceptance of Shiite tendencies in Ardabil Tekke. During the period of Sheikh Junayd’s (864/1460) sheikhship, the Twelve Imam school was fully adopted for political purposes.

During the reign of Sheikh Cüneyd, the political ambitions of the sect came to light. Sheikh Junayd, who established friendship with Uzun Hasan, the ruler of Akkoyunlu, wanted to benefit from Akkoyunlu power against Karakoyunlu ruler Cihanşah. In order to strengthen his political aims, he married the sister of Uzun Hasan of Akkoyunlu and then his son Haydar married the daughter of Uzun Hasan. Sheikh Cüneyd died during his expedition to Shirvan and was succeeded by his son Sheikh Haydar. Sheikh Haydar continued where his father left off and organised a campaign against the Georgians and won victory. However, when the ruler of Shirvan informed the Akkoyunlu ruler Yakup Beg that Sheikh Haydar had political aims, troops were sent to him. Sheikh Haydar was defeated by the forces of the Akkoyunlu ruler Yakup Bey and lost his life. Sheikh Ali became the head of the sect after Sheikh Haydar. The first serious contacts of the Safavids with Anatolia started in this period.

Yakup Beg, the ruler of Akkoyunlu, was uncomfortable with Sheikh Ali’s gaining power in the country and reaching a large group of supporters. For this reason, he wanted to bring Sheikh Ali to Tabriz in order to keep him under custody and to disperse his supporters. As a matter of fact, Sheikh Ali lost his life in a battle with the forces sent against him. After that, a strict persecution was started against the sheikh family, which was seen as a danger. Sheikh Haydar’s sons were imprisoned in Istahr Castle until the death of the Akkoyunlu ruler Yakub Beg in 1490. During this period, although the Safavid sect went through hard times, its followers continued to increase.

After the death of Yakup Beg, Rustem Beg, who wanted to benefit from the influence of the Safavid sect in the struggle for the sultanate of Akkoyunlu, released the sons of Sheikh Haydar and allowed them to settle in Ardabil. However, later on, the large number of followers of Sheikh Ali, the head of the sect, began to disturb Rustem Beg. Aiming to kill Sheikh Ali, Rustem Bey brought Shah Ismail to him, imprisoned him and prevented him from seeing anyone. Having learnt about this, Sheikh Ali escaped and came to Ardabil. Here he fell from his horse and died in a battle with Rustem Beys forces. Shah Ismail, who was still a young boy, was kidnapped from Ardabil by his followers. After the death of Rustem Bey, Shah Ismail, who lived a life of exile in hiding for a while, took advantage of the struggle for the throne of Akkoyunlu and travelled to Anatolia. Here he started to gather the Turkmen tribes scattered in different parts of Anatolia around him. Shah Ismail, who increased his fan base considerably, defeated the Akkoyuns and founded the Safavid State in Tabriz in 1501. Thus, the sectarian tradition of the Safavids transformed into a political and ideological state structure and became a political entity.

The first diplomatic contact of the Safavid State with the Ottomans was through the envoys sent by Shah Ismail to Bayezid II in 1504 after he took control of Iraq. In the same way, Bayezid II sent him a congratulatory letter in return. Shah Ismail increased his activities after taking Azerbaijan, Iraq, Iran and Diyarbakir, which were the lands of Akkoyunlu, under his sovereignty. He started propaganda activities in order to completely incline the nomads in Anatolia to himself. He sent caliphs and sheikhs from Iran to Anatolia to propagandise on his behalf, to increase his followers and to collect aid. As a result of the propaganda of

Safavid caliphs, many tribes and clans from Anatolia travelled to Iran. Tribes and tribes such as Ustacalu, Rumlu, Tekelü, Çepni, Arabgürlü, Şamlu, Turgutlu, Zül'l- Kadr, Varsak, Bozcalu, Çemişgezeklu travelled to Iran and became influential in the formation of the Safavid State. In addition, these tribes and clans provide important information about the settlement areas of the Kizilbash in Anatolia. There are many records on this subject in the Ottoman archives. Among these, a decree sent to Mehmed Pasha, the beylerbeyi of Rum, stated that the people of the region were mostly Kizilbash, and that caliphs were appointed by sending caliphs from Iran, which was considered as the other canib, to the region, caliphs were appointed and nezir were collected and sent to Iran, which is why Jalali were constantly emerging in the region.

So far, the transition of the Safavids from sect to statehood has been discussed in general terms. The next section will focus on the regional reflections of the perception of Kizilbashism, which has existed as a political formation since the beginning of the 16th century and has been shaped by the Safavids, in particular in Amasya. In relation to this, evaluations will be made on the relations of the Qizilbash with the Safavids, their activities in the environment of conflict, the prosecution of the Qizilbash by the Ottoman central government and their punishment procedures.

SOVYET KAZAKİSTAN'INDA TASAVVUF: KOMÜNİSTLERİN YESEVİLİK VE İŞANLARA YÖNELİK FAALİYETİ

SUFISM IN SOVIET KAZAKHSTAN: COMMUNIST POLICY
WITH REGARD TO YASAWISM AND THE *ISHANS*]

TALGAT ZHOLDASSULY*

Sorumlu Yazar

Öz

Çalışmada, Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde (1936'dan önce Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti) Yesevilik ve *ışanizm* dahil olmak üzere devletin tasavvuf ile ilgili olarak konumu incelenmektedir. Çalışmanın amacı ağırlıklı olarak Kazak SSC'nin güney bölgesinde yaşayan *ışan* ve *kojal*ların ve onların neslinin Sovyet döneminde karşılaştığı zorluklar ve siyasi baskılardan bahsetmek ve bu durumu analiz etmektir. Araştırmada olabildiğince arşiv belgeleri, *ışan* ve *kojal*ların çocuklarıyla yapılan mülakatların ses kayıtları ve hatıralar gibi birinci el kaynaklara, onların yetersiz kaldığı noktalarda ise ikinci el kaynaklara başvurulmuştur. Genel olarak, Sovyetler, halkın geleneksel İslam'ı olarak görülebilecek Yesevilik ve *ışanizm* karşı sert bir tavır sergilemiştir. Devletin *ışan* ve *kojal*lara yönelik ateist tavrı hiçbir zaman değişmese de siyasi nedenlerle devletin din politikasının sürekli değişmiş olduğu da söylenebilir. Genel olarak, Sovyet döneminde Yesevilik ve *ışanizm* yönelik doğrudan fiili saldırı iki kez gerçekleşmiştir. Diğer dönemlerinde de tasavvufa karşı sürekli saldırı ve propagandalar yürütülse de *ışan*lara ve *kojal*lara yönelik kitlesel baskının sözü geçen iki dönem kadar sert olmadığı söylenebilir. Bolşeviklerin tasavvufu ortadan kaldırmayı amaçlamasının ana nedeni, tasavvufun ateist bir toplum oluşmasına engel teşkil etmesi olmuştur. Yesevilik ve *ışanizm* dahil olmak üzere İslam, halkın sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda bir kültür meselesi idi. Çünkü tasavvuf gelenekleri halkın örf ve adetleri ve gelenekleri ile bağlantılı olmuştur. Bu sebeple Bolşevikler, halkın sufi geleneklerini yok etmeden dinin yok edilemeyeceğini anlamıştır. Bu şekilde devlet Yesevilik ve *ışanizm* çeşitli yönlerden saldırarak ona büyük zararlar vermiştir. Çalışmada bu faaliyetin Kazak SSC'de nasıl uygulandığı sistematik ve kronolojik olarak anlatılarak Bolşeviklerin bu yöndeki faaliyetleriyle nihai amaçlarına ulaşamadığından bahsedilmiştir.

Anahtar kelimeler: Yesevilik, Sovyet Kazakistan'ı, Dini Politika, Ateizm, İslam, Tasavvuf, *İşanizm*.

Abstract

The present study examines the position of the state in relation to Sufism, including Yasawism and Ishanism in the Kazakh SSR. Hence, it will discuss the difficulties and pressure faced by the *ışan* and the *koja* as well as their children, namely those living mainly in the southern region of the Kazakh SSR. Archival documents and memoirs-recordings of the children

Araştırma Makalesi / Künye: ZHOLDASSULY, Talgat. "Sovyet Kazakistan'ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevilik ve *İşanlara* Yönelik Faaliyeti". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 49-77. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.001>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Korkut Ata Kızıldorda Üniversitesi, Tarih Bölümü, E-mail: zholdassuly2018@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0976-6075.

of the *ishan* and the *koja* have been used as a primary source, and secondary sources were used when the former were insufficient. The Soviet Union took a harsh stance against Yassawism and Ishanism, which can be seen as the traditional Islam practiced by the people. Although the atheistic attitude of the state towards the *ishan* and the *koja* has never changed, it can be said that the religion policy of the state constantly changed due to political reasons. In general, the direct actual attack on Yassawism and Ishanism occurred twice during the Soviet period. It can be argued that the mass oppression against the *ishan* and the *koja* was not in general as harsh as it was during the two periods mentioned, even though constant attacks and propaganda against Sufism persisted. The main reason why the Bolsheviks aimed to abolish Sufism was that it was an obstacle to the formation of an atheistic society. Islam, including its Yassawi and *Ishan* forms, was not only a matter of people's faith, but also a matter of culture because the traditions of mysticism were connected with the customs and traditions of the people. Therefore, the Bolsheviks were aware of the fact that religion could not be destroyed without destroying the Sufi traditions. As a result, the state attacked Yassawism and Ishanism from various directions and inflicted great damage on them. This article will refer to the activities of the Bolsheviks in this direction and attempt to show whether they achieved their ultimate goals in a detailed way.

Key words: Yassawism, Soviet Kazakhstan, Religious Politics, Atheism, Islam, Sufism, Ishanism.

Giriş

Laik bir devlet olarak kurulan Sovyetler Birliği'nin başta İslam dini olmak üzere din konusunda sert bir politikasının olduğu bilinmektedir. Sovyet Anayasasına göre inananlara din özgürlüğü tanınmasına rağmen, komünist ideoloji nedeniyle devlette ateist ideoloji hâkim olmuştur. Böylelikle inananların hakları ciddi şekilde kısıtlanmıştır. Sovyet döneminin ilk yıllarında Müslümanlar diğer dini gruplara göre daha az baskı görmüştür. Çünkü Bolşeviklerin hem Türkistan coğrafyasındaki hem de dünyadaki Müslümanların siyasi desteğine ihtiyacı vardı, bu nedenle hemen İslam karşıtı politikasını başlatmamış, bu konuda çok dikkatli hareket etmiştir (Zholdassuly, 2022, 25-38). Sovyet tarihinde İslam'a yönelik en şiddetli saldırı 1929-1941 arasında hucüm döneminde yürütülmüş ve zengin sınıf sayılan din adamlarının mallarına el konularak kendileri baskı görmüştür. Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde din adamları arasında "*koja*", "*işan*" olarak adlandırılan Hoca Ahmet Yesevi soyundan gelenler, Yesevilik yolunun takipçileri ve tasavvuf şeyhleri özel bir baskı altında olmuştur.

"İşan" (*işon*, *eşon*, *eşen*; Farsça-Tacikçe "onlar" anlamında) Orta Asya'da tarikat liderlerine ve onların bağlı olduğu saygın din adamlarına ve onların torunlarına verilen bir unvan veya lakaptır. Halk saygı gereği ruhani liderlerin isimlerini telaffuz etmemiş ve onun yerine bu kelimeyi kullanmıştır (Abashin, 2006, 164-166) İşan terimi Orta Asya'da XII-XIII. yüzyıllarda ortaya çıkmış ancak yerel halk arasında XV-XVI. yüzyıllarda yaygınlaşmıştır. Bir tasavvuf terimi olarak *işan*, Türkistan yöresinde pir, mürşit ve evliya kelimeleri ile eş anlamlı olarak kutsal aileleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Orta Asya'da İslam'ın yayılmasında etkin olan "*koja*" isimli aileler veya boy da mevcuttur. Birkaç aile, *kojaların* boylarını oluşturur. Her zamanki gibi, *kojalar* kendilerini Arapların torunları (Muhammed Peygamberin torunları ve takipçileri) olarak görmüşlerdir. Diğer Türk halklarla (Kazaklar, Kırgızlar, Karakalpaklar, Türkmenler ve göçebe Özbekler) aynı yaşam tarzını sürdürmelerine rağmen, yine de kendilerini aristokrat ("*ak-süyek*"-ak kemik) saymışlardır. Göçebe kabileler arasında ayrı birimler oluşturmuşlardır. Örneğin, Kazaklarda "*koja*", Türkmenlerde "*avlad*", Karakalpaklarda "*mahsim*" gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Yerel halk, *kojalara*

doğüstü yetenekler atfetmiştir. *Kojalar* Orta Asya'ya (Türkistan) İslam'ı organize bir şekilde yaymak gibi bir amaçla gelmiş sayılırlar. Orta Sirderya havzasındaki *kojalara* göre, onlar Hz. Ali'nin oğullarından İmam Muhammed b. Hanefiyye'nin (Abd al-Rahim Bab, İshak Bab, Abd al-Calil Bab) torunlarıdır (Muminov, 2013, 29-31). Türkistan'da *koja* boyundan sayısız ünlü din adamları ile tasavvuf şeyhleri çıkmıştır. Bunlardan biri de meşhur Hoca Ahmet Yesevi'dir. Halk Ahmet Yesevi gibi tarikat önderlerine veya takipçi şeyhlerine "ata", "baba", "bab" diye hitap etmişlerdir. Ayrıca, Türkistan bölgesinde *işanlar* hem *koja* boyundan hem de *koja* olmayan boylardan çıkmıştır.

Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan'ın manevi tarihinde özel bir yeri vardır. Özellikle Altın Orda devletinde Yesevilik yolu devlet liderleri tarafından desteklenerek bölgede geniş bir alana yayılmış ve tüm alanları etkilemeye başlamıştır (Abylov-Zholdassuly, 2023, 306-310). Kazak Hanlığı devletinde de Yesevilik yolu, *kojalar* kurumu ve *işan* olarak adlandırılan ruhani liderler özel bir yere sahip olmuştur. Bölgede İslam'ın yayılması büyük ölçüde tasavvuf ile ilişkilidir. Orta Asya ve Kazakistan topraklarında ortaya çıkan önemli tasavvuf tarikatlarından en ünlüleri Yeseviyye, Kubraviyye ve Nakşibendiyye olmuştur. Hoca Ahmet Yesevi, Türk Müslüman mistisizmi geleneğinin kurucusu olarak kabul edilir. Bununla birlikte Kazaklar için sayısız kutsal yer arasında merkezi bir kutsal alan olan Hoca Ahmet Yesevi Türbesi özel bir yer işgal eder ve bunun için Türkistan şehri "Küçük Mekke" olarak anılmıştır (Zholdassuly, 2022, 21). Ancak bugünkü Kazakistan toprakları ve Orta Asya bölgesinin Çarlık Rusya'nın kontrolüne geçmesiyle durum değişmeye başlamıştır. Türk halklarının Çarlık hükümetine karşı isyan ve protestolarında *işanlar* da yer almış, hatta bir kısmına önderlik etmiştir. Örneğin, Rus karşıtı faaliyetin en çarpıcı tezahürü, Orta Asya'da 1898'de yükselen Dukçi İşan ayaklanması olmuştur. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda Kuzey Kafkasya'da yaşanan savaşlar mutasavvif şeyhlerinin önemli rol oynadığını da hatırlatabiliriz. Genel olarak, Rus devletinin tasavvuf şeyhleriyle olumsuz bir tarihsel etkileşim deneyimine sahip olduğu ileri sürülebilir. Çar hükümetine göre, *işanlar* istikrar bozucu bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Rusça konuşan Oryantalistler de tasavvuf hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmuştur ve böylece tasavvufa yönelik olumsuz algı oluşmuştur (Guseva, 2013, 82-83). Bu nedenle Sovyet dönemindeki *işan* ve Yesevi yolunu izleyen din adamlarının durumunu incelemek önem arz etmektedir.

Çalışmanın amacı, Sovyet döneminde devletin Yesevilik de olmak üzere, Kazak SSC'de tasavvuf ile ilgili olarak devletin tutumunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, Kazak SSC'de uygulanan politika, program neydi, *işanlar* ile *kojalar/hocalar* ve onların nesli nasıl bir muamele gördü ve hangi şartlarla karşı karşıya kaldılar gibi sorulara cevap bulmaktır. Araştırmada Kazakistan arşivlerinden elde edilen verilerin, *işanlar*la ilgili hatıraların ve halk tarafından evliya olarak görülen *koja* ve din adamlarının soyundan gelenlerle yapılan görüşmelerin ses kayıtları gibi birinci el sözlü ve yazılı kaynaklardan yararlanılmıştır.

1. Sovyetler Birliği Döneminde Tasavvufa Yönelik İlk Karşı Faaliyet

Sovyetler Birliği tarihindeki devlet-İslam ilişkisine bakacak olursak, devletin İslam'a yönelik politikasının şartlara bağlı olarak sürekli değiştiği açıkça görülmektedir. Örneğin, Bolşevikler 1917 Ekim Devrimi'nden sonraki on yıl boyunca İslam'a doğrudan bir saldırı başlatmamıştır. Çünkü o dönemde Sovyet yetkilileri Müslümanların tam desteğine ihtiyaç duymuştur (Zholdassuly, 2022, 25-38). Böylelikle Bolşevikler, Müslüman halkların doğrudan protestolarından kaçınmıştır.

Ancak aynı zamanda o dönemde yavaş yavaş Sovyet din karşıtı propaganda örgütleri ve basını da oluşturulmuştur.

Bolşeviklerin İslam karşıtı faaliyetleri iki kategoriye ayrılabilir: birincisi çeşitli İslam karşıtı propagandalar, ikincisi ise İslam'a karşı doğrudan fiziki saldırılardır. İlk on yıl boyunca İslam'a doğrudan bir saldırı gerçekleşmemiş, çoğunlukla İslam karşıtı propaganda yapılmıştır. Sovyet tarihinde İslam'a karşı hem en büyük saldırı hem de en kapsamlı bir propaganda 1929-1941 yılları arasında gerçekleştirilmiştir (Zholdassuly, 2022, 43-54). Cami ve medreseler toplu halde kapatılmış, din adamları, özellikle bölgede etkisi büyük *işanlar* sömürücü bir sınıf olmakla suçlanmış ve mallarına el konulmuştur. Komünistlerce, sufilere ve *işanlara* karşı propaganda yapılmaya başlanmış ve onların dini faaliyetlerinin durdurulmasına karar verilmiştir. Orta Asya'nın bazı bölgelerinde sufilerin zikri de yasaklanmıştır. *işanlar* ve dervişler aldatıcı ve yalancı olarak adlandırılmış ve itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Komünist propagandacılar kendi derslerinde sufiler ve evliyalardan bahsederek müridi olan *işanları* parazit olarak adlandırmıştır. Din adamları alay konusu olmuştur ve "sömürücü zengin sınıf" olarak sayılan *işanların* da karikatürleri çizilmiştir. Mesela, din karşıtı *Bezbojnik Dergisinde* (*Bezbojnik* Tanrısız demektir) Ekim 1928'de yayınlanan "*işanlar ve Müritler*" başlıklı bir makalede *işanlar* dolandırıcı olarak nitelendirilmiştir. Aynı zamanda *işanlar* işçi ve köylü sınıfının düşmanı olarak gösterilmiştir (Zholdassuly-Baizhanova, 2022, 194-195). Ayrıca bu dönemde cami ve medreselerle birlikte tarihi eser sayılan türbeler, evliyaların mezarları ve bazı kutsal yerler büyük hasar görmüştür.

1918 Sovyet Anayasasına göre, din adamları oy haklarından mahrum edilmiş sınıf olarak kategorize edilmiştir. Bu karar, toplumu bölmenin ve bir çatışma, düşmanlık ve bölünme atmosferini sürdürmenin bir yolu olmuştur. Din adamları ekonomik baskı altında tutularak onlara çeşitli ek vergiler konmuş, sürgüne gönderilmiş, mallarına ve vakıf arazilerine el konulmuştur. Din eğitimi alanında da baskılar yapılarak medreseler kapatılmıştır. Karşı-devrim propagandası ve faaliyetleri gibi siyasi nedenlerle cezai kovuşturmalar yapılmıştır. Ayrıca, müslüman din adamları genel olarak molla, molla-zengin, eski molla, din bağızları, "gezgin mollalar", *işanlar*, müezzinler, mütevelliler, imamlar ve hazretler gibi alt kategorilere ayrılarak suçlanmıştır (Antireligioznaya Politika Sovetskogo Gosudarstva, 2022, 3-7). Yukarıda söylendiği gibi, çalışmada bu kategorilerden sadece *işan* ve *kojal* hakkında bahsedeceğiz. Çünkü bunlardan halkın geleneksel İslamı sayılan tasavvuf ve onun temsilcileri olan *işanlar* ile *kojal*, Bolşeviklerin başlıca hedefi haline gelmiştir.

1928-1930 yılında Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde yapılan kolektivizasyon, "kulaksızlaştırma", göçebelerin zorla yerleşikleştirilmesi, zenginlerin mallarına el konulması veya "müsadere" (Kazakça: *kanpeske* veya *tarkileu*) ve diğer politikalar, toplumsal bozulmaya, tarımsal üretimde çökmelere, çiftlik hayvanlarının azalmasına, büyük ölçekli açlıklara ve silahlı isyanlara yol açmıştır. Yüzyıllardır yerleşik olan geleneksel yaşam biçimi ve ekonomiyi hedef alan bu reformlar çok katı bir şekilde gerçekleştirilmiş ve hasarı çok ağır olmuştur. Kazak SSC'de bu reformlara karşı kitlesel protestolar ve ayaklanmalar olmuş ve bunlar acımasızca bastırılmıştır. Ardından gelen açlık ve kıtlık, yüz binlerce Kazak'ın Kazak SSC'den Rusya, Türkmen SSC, Özbek SSC, Afganistan ve Çin'e göç etmesiyle Kazak nüfusunun büyük ölçüde yerinden edilmesine neden olmuştur. 1932-1933 yılındaki kıtlıkta ölen insan sayısını kesin olarak belirlemek zordur. Ancak bilim adamları kayıpların en az 1 ila 1,75 milyon arasında olduğunu tahmin etmekte ve bu kesinlikle XX. yüzyılın en kötü kıtlıkları arasında yer almaktadır (Frank, 2019, 70-73). Evrimci değil devrimci bir şekilde zorla

yapılan bu reformlar, Kazak halkının kendi topraklarında azınlık durumuna düşmesine neden olmuştur. Ancak şunu da belirtmek lazım ki, Kazak SSC’de Kazakların nüfusca azınlık hale düşmesinde 1950’li yıllarda Hruşçev döneminde hayata geçirilen Bakir Topraklar Projesi’nin de payı büyüktür. Kazakça’da *Aşarşılıq* adıyla bilinen 1930-1933 yılları arasındaki kıtlık Kazak SSC’de etnik Kazak nüfusun en az üçte birinin ölümüne neden olmuşken Bakir Topraklar Projesi ile Kazak SSC’ye milyonlarca Rus ve Ukraynalı tarım işçisi göç etmiş ve Kazaklar kendi topraklarında azınlık kalmışlardır. 1920’li yılların sonunda Sovyetler açısından “sömürücü”, “zengin” ve “feodal” sınıf olarak tasnif edilen *işan*ların da mallarına el konulmuştur. Doğal olarak *işan*lar da bu reformlara karşı çıkmış, bunun için cezalandırılmış ve birçoğu yurtdışına göç etmek zorunda kalmıştır.

Bölgedeki Müslüman din adamlarının sayısı giderek azalmıştır. Örneğin, bazı verilere göre, 1928-1936 yılında Özbek SSC’nin Fergana İlinde din adamlarının sayısı % 72-80’e, Andican İlinde % 79’a ve Özbek SSC genelinde ise % 68-73’e düşmüştür. Özbek SSC’nin Semerkant, Fergana ve Sirderya illerinde bu dönemde 14.000’den fazla Müslüman din adamının tutuklandığı, öldürüldüğü, evlerinden sürüldüğü veya SSCB’den sürüldüğü tahmin edilmektedir (Keller, 2001, 241). Kazak SSC’de de uygulanan politikalar sonucu benzeri bir durum ortaya çıkmıştır. Ancak Sovyetler Birliği’nde din adamları için en çetin dönemin 1937-1938’de olduğu açıktır. Çok sayıda insanın acımasızca öldürülmesi nedeniyle bu yıllar bilimsel literatürde “*Kızıl Terör*” olarak da anılır.

2. *Koja* ve *İşan*lara Karşı Baskı

Genel olarak bu dönemin ne kadar zor geçtiği *kojalar* ile *işan*ların (Ahmet Yesevi’nin torunları ve takipçileri) yaşamlarından görülebilir. Bu konu alt başlıkta, bir kişi daha doğrusu “kutsal” bir aile örneğiyle aktarılacaktır. Elbette tüm *işan*ları bir makale kapsamında aktarmak mümkün değildir ancak birkaçının hayatından örnekler verilecektir. Kazak SSC’de *işan* ve *kojalara* yönelik baskıdan zarar gören ünlü *işan*lardan biri Appak *İşan* Seydahmetov’dur (1864-1931). Diğer adı ise Ak *İşan*’dır. O dönemde Kazak SSC’nin güney bölgesinde Ak *İşan* adını taşıyan iki *işan* yaşamıştır: biri Appak *İşan* Seydahmetov, diğeri ise Ak *İşan* Seyt-Abdilgazy Tursunkojaev’dır. Bu şahsın adı arşiv belgelerinde farklı yazılmıştır. Örneğin başka bir arşiv belgesinde Ak *İşan* Abdul Vahit’tir. İkisinin benzerliği, her iki şahsın da *koja* boyundan olmasıdır. Her ikisi de Güney Kazak SSC bölgesinde ikamet etmiştir. Appak *İşan* Seydahmetov Şayan ilçesinde (şu anki Baidibek ilçesi), Ak *İşan* Tursunkojaev ise Türkistan şehrinde yaşamıştır.

2.1. Ak *İşan* Tursunkojaev

Ak *İşan* Tursunkojaev, Kokan şehrinde doğmuş ve Mekke ile Medine (bugünkü Suudi Arabistan) şehirlerinde yüksek düzey dini eğitim almıştır. Arşiv belgesine göre, Ak *İşan* Tursunkojaev 1917-1918 yılına kadar yaklaşık 20 yıl Arabistan’da yaşamıştır. Ak *İşan* Tursunkojaev’in SSCB topraklarına döndükten sonra önce Buhara’ya yerleştiği ve burada Basmacı hareketinin (Basmacı hareketi - Sovyet yönetimine karşı Orta Asya’da 1917’de başlayan ve aralıklı olarak 1931’e kadar süren ayaklanma hareketidir) bireysel liderleriyle, özellikle Naserhan Töre ve Enver Paşa ile yakın bağları olduğu yazılmıştır (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 9). Esas olarak, Orta Asya’da Basmacı hareketinin bastırılmasından sonra, Ak *İşan* Tursunkojaev Güney Kazak SSC bölgesindeki Türkistan şehrine taşınmıştır. Aynı zamanda Güney

Kazak SSC bölgesinde çok etkili ve otoriter bir *işan* olmuştur. Kaynaklara göre, Ak İşan Tursunkojaev'in bu bölgede 70.000'e yakın müridi bulunmuştur (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 10). Ak İşan Tursunkojaev, 1927 yılında İngiltere için casusluk yaptığı şüphesiyle yargılanmıştır. Ancak İngiltere için casusluk yaptığı kanıtlanmamıştır ama Türk subayları ile Afganlarla bağlantısı olmuştur. 1928'de ise Ak İşan Tursunkojaev Afganistan üzerinden tekrar Arabistan'a göç etmiştir. Daha doğrusu Sovyet baskısı nedeniyle yurt dışına kaçmak zorunda kalmıştır. Ak İşan Tursunkojaev'in Arabistan'a göç etmesinden sonra, kalan müritlerine *kalpeleri* (*kalpe* - tasavvufi bir terimdir ve "halife", "mürit" anlamındadır) önderlik etmiş, *kalpelerinden* biri Jamgur İşan Sarıkojaev ve diğeri Tokbergen Ahun (*ahun* - Azerbaycan, İran ve Çarlık Rusya'sında yüksek rütbeli Müslüman aliminin ünvanıdır, Arapça kadı) olmuştur (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 9-10).

Ak İşan Tursunkojaev, yurt dışına gitmesine rağmen Kazak SSC'deki akraba ve müritleriyle bağıni koparmamıştır. Bağıni koparmaması ve müritlerinin faaliyetlerine devam etmesi nedeniyle soruşturma ve kovuşturma devam etmiştir. Özellikle *işanların* soruşturulduğu davalarla ilgili arşiv belgelerine eleştirel bir gözle bakılacak olursa suçlamalar ve faaliyetlerin neler olduğu anlaşılacaktır. Çünkü onlar İngiliz ve Türk hükümetleri adına casusluk yapmak, Sovyet karşıtı pan-İslamist örgütlere üye olmak gibi birçok ağır suçla suçlanmıştır. İşanların bazı Sovyet reformlarına ve politikalarına karşı çıktığı bellidir, fakat bununla birlikte yabancı ülkeler yararına casusluk yapmak veya pan-İslamist örgütler için çalışmak gibi kasıtlı uydurma suçlamalar da yapılmıştır. Çünkü bu tür olaylarla ilgili arşiv belgelerinde din adamlarının neredeyse tamamı delilsiz casuslukla suçlanmıştır.

2.2. Appak İşan Seidahmetov İle İlgili Dava

Appak İşan Seidahmetov yukarıda belirtildiği gibi, 1864 yılında şimdiki Güney Kazakistan bölgesinin Şayan ilçesinde (şimdiki Baidibek ilçesi) doğmuştur. Dedesi Kosym da, babası Seidahmet de Orta Asya'da tanınan ve itibar edilen *işan* ünvanına sahiptir. Appak İşan'ın babası Seidahmet İşan 1870'li yıllarda toplanan parayla halk arasında Şayan Camii diye anılan bir cami yaptırmıştır. Camide yüz kişilik bir medrese açılmış ve 1927'ye kadar (yani kapatılmadan önce) neredeyse Kazakistan'ın tamamından gelen çocukların eğitim gördüğü yer olmuştur. Appak İşan'ın Rahmatulla, Asadulla ve İdris isimli kardeşleri ile Bahabulla, Alyautdin ve Sagadulla isimli oğulları da dini faaliyetlerde bulunmuştur. Bunların hepsi *işan* ruhani ünvanına sahip olmuşlardır. Oğlu Sagadulla İşan, Buhara'daki bir medreseye düzenli olarak mali destek vermiştir. Diğer oğlu Alyautdin İşan ise 15 yıl farklı medreselerde okumuştur (Koygeldiev, 2009, 194-197). Bunların içinde babasının medresesine ek olarak, birkaç Orta Asya medresesi, hatta Ufa'daki "Galiya", Orenburg'daki "Husayniya" medresesi de vardır. İşanlar toplum üzerindeki etkilerini müritleri, yani öğrenci takipçileri aracılığıyla uygulamışlardır. Mesela, Appak İşan müritlerinin ikamet ettikleri coğrafya oldukça geniş olmuştur. Alyautdin-İşan, müfettiş tarafından sorulan "Müritleriniz hangi bölge ve mahallelerde yaşıyorlar?" sorusuna, "*Onlar bize miras kalan babamın ve dedemin müritleridir, tam sayılarını bilmiyorum, ama aralarında birçok mürit ateist oldu ve kaç yıldır onlarla görüşmedim.*" diye cevap vermiştir (Koygeldiev, 2009, 197-198). Yukarıda belirtildiği gibi, babalarının müridi olanların oğullarının da müritleri olduğu ve *işan* ünvanının da babadan oğula geçtiği sık sık görülmüştür.

Müsadere döneminde “*düşman sınıfın temsilcilerine*” vergiler konulmuştur. Böylelikle Müslüman din adamlarına dayanılmaz miktarda tahıl vergisi konulmuştur. Vergilendirilen buğday miktarını teslim edemeyen *işanlar* ile mollalar Kazak SSC’yi terk etmek ve saklanmak zorunda kalmıştır. Böylece Appak İşan Seidahmetov liderliğindeki bir dizi büyük Kazak *işanı*, Şayan ilçesinden Özbek SSC’ye kaçmıştır. Kaçanlar arasında erkek kardeşleri ve oğulları da olmuştur. Appak İşan Seidahmetov ve yakınlarını tutuklama operasyonu 1930 Nisan’ının sonlarına doğru sona ermiş ve kendisi şüpheli olarak sorguya çekilmiştir. Appak İşan’ın oğlu Bahabulla da sorguya alınmıştır. Bahabulla’nın ifadesi şöyledir:

“Babamla ben dayanılmaz bir vergiden köyümüzden kaçmak zorunda kaldık, ben 150 pud (*pud* - 16.3 kilograma eşit Rus ağırlık ölçüsüdür) buğdayla, babam ise 1400 pud buğdayla vergilendirildi, babam ödeyebildi ama ben beceremedim, bunun için kaçtım.” (Koygeldiev, 2009, 201-204).

4 Mayıs 1930’da ise Appak İşan’ın erkek kardeşi Sabyr Seidahmetov sorguya çekilmiştir. O da kendi cevabında, 500 pud buğdayla vergilendirildiğini, onun 440 pudunu ödediğini ve geri kalanını ödeyemediği için oğluyla birlikte köyünden Taşkent yönüne kaçmak zorunda kaldığını ifade etmiştir (Koygeldiev, 2009, 205-207).

Görüldüğü gibi, Appak İşan, oğulları ve köylü arkadaşlarının memleketlerinden Özbek SSC’ne kaçmalarının ana nedeni; ödeyemediği dayanılmaz miktardaki buğday vergilendirilmesi olmuştur. Ancak köyden ayrılımlarının tek sebebinin bu olduğunu söylemek de yanlış olur. Müslüman din adamlarının evlerinden Özbek SSC, Afganistan ve diğer devletlere kaçması, Sovyet hükümetinin onlara ilişkin tavrının sertleşmesiyle ilişkilidir. Mallara el konulmasından ve bir sınıf olarak zenginlerin tasfiye edilmesinden sonra Kazak SSC’de güçlenen totalitarizm, tüm gücüyle Müslüman din adamlarına karşı fiili saldırı gerçekleştirmiştir.

Nihayet Appak İşan Seidahmedov, Sovyet karşıtı ajitasyon yapmak ve tahıl tedarikini kesintiye uğratmak suçlamasıyla bölgesinden 3 yıllığına sürgün edilmiştir. Sabyr Seidahmetov ile Appak-İşanov Bahabulla da Sovyet karşıtı ajitasyon yapma ve kollektif çiftliklerin örgütlenmesine muhalefet etme suçlamasıyla 3 yıllığına zorunlu çalışma kampına gönderilmiştir (Koygeldiev, 2009, 219). Belgelere göre, Maksım Appak İşan Seidahmetov 1931’de 67 yaşında Pavlodar bölgesindeki hapishanelerden birinde ölmüştür. Appak İşan’ın babası Seidahmet tarafından 1889’da yaptırılan Şayan Camii ise 1928’de köy kulübüne devredilmiştir (Koygeldiev, 2009, 219-220). Böylece halk arasında büyük bir din alimi olarak kabul edilen Appak İşan ve onun “kutsal” ailesi, katı ve acımasız Sovyet politikasının kurbanı olmuştur.

Alyautdin İşan ise 1930’ların başında yakalanmamıştır. Hatta 1937-1938’in *Kızıl Terör*ünden bile sağ kurtulmuştur. Fakat 1939’da tutuklandığı anlaşılıyor, çünkü o yılda müfettişe verdiği cevapta 1937-1939’da *NKVD* (İçişleri Halk Komiserliği) tarafından baskı altına alınma korkusuyla hiçbir yere gitmediğini ama Özbek SSC’nin Mirzaçöl bölgesinde çalışan müritlerinin maddi desteğiyle bütün ihtiyaçlarının giderildiğini söylemiştir. Bununla birlikte 1937’de, 10 günde 1.000 nazır rublesi topladığı Kızılorda bölgesindeki müritlerini dolaştığını ve neredeyse yarı yasal bir pozisyonda Özbek SSC’ye geri döndüğünü ifade etmiştir (Koygeldiev, 2009, 200, 208, 212).

Alyautdin İşan’ın 1937-1938 yılı katliamından sağ kurtulan şanslı dini liderlerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü o yıllarda birçok kişi vurularak öldürülmüştür. Kendisiyle ilgili soruşturma evraklarından da anlaşıldığı üzere saklanırken müritlerden çokça yardım almıştır. Yardım eden müritlerin çoğu kollektif çiftlikte, yani Sovyet hükümeti için çalışanlardan oluşmaktadır. Onların Sovyet baskısına maruz kalmaktan

korkmadan mürşidine yardım etmeleri de dikkat çekicidir. Ancak, Alyautdin İşan ile ilgili 1939 yılındaki soruşturma sonuçlarına göre hakkında hangi hükmün verildiği bilinmiyor, çünkü onunla ilgili şimdilik bir kaynak yoktur.

2.3. Sarvar İşan

Bu yıllarda büyük baskı altında olan diğer bir din adamı Sarvar İşan'dır. Sarvar İşan da "kutsal" bir aileden gelmiştir. *Kojalar* soyundandır. Dedesi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ünlü evliya Aikoja İşan'dır. Aikoja İşan'ın türbesi Kızılorda ili, Janakorgan ilçesinde yer almaktadır. Aikoja İşan'ın İbadulla, Seidahmet, Ospan adlı oğulları ve Azzam İşan, Mahmut İşan, Sarvar İşan, Usein Maksım, Pakyr Maksım, Jappar Maksım, Remet Maksım, İskender Maksım ve Kapaş Maksım (halk, evliyaların oğullarına saygı göstergesi olarak *maksım* derlermiş) gibi torunları olmuştur (Aşimuly, 2000, 92-94). Aikoja İşan, kendi zamanında inanan kitle üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur ve yaşadığı bölgede birkaç bin müridi vardır. Aikoja İşan'ın *işanlığı* oğul ve torunlarına miras kalmıştır. Dolayısıyla *işanlık*, Aikoja İşan'ın torunu Sarvar İşan İbadullaev'a da miras yoluyla geçmiştir. Sarvar İşan'ın babası İbadulla da *işan* olmuş ve *işanlığı* babası Aikoja İşan'dan miras yoluyla almıştır. Arşiv belgesine göre, Sarvar İbadullaev oldukça popüler ve 1916'da 20.000'e yakın müridi olan büyük bir *işan* olmuştur (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 7-9). Sarvar İşan ile ilgili verilerden, o dönemin Sovyet politikası ve siyasi baskısı nedeniyle halkın yurt dışına kaçmak zorunda kaldığı görülebilir. İşanlar yalnızca Sovyetlerin din karşıtı politikasının kurbanları olmamış, aynı zamanda zengin bir sınıf olarak sınıflandırılarak zenginlerin mallarına el koyma politikasının da kurbanı olmuştur.

Nisan 1928'de, Janakorgan ilçesi Bes-Aryk köyünde, Sarvar İşan'ın evinde Sarvar İşan tarafından düzenlenen bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Toplantı çok gizli yapılmıştır. Toplantıda zenginlerin ve din adamlarının Sovyet hükümetinin baskısından kurtulması için toplu bir göçün düzenlenmesi konusu tartışılmıştır. Sonuç olarak, 1928'de ve 1929'un başında, Janakorgan ve Türkistan ilçelerinden Kazak SSC'nin Özbek SSC sınırına 500'e yakın zengin çiftlik sahibi göç etmiştir. Böylelikle, 1930'un başlarında, Taşkent şehrinin çevresinde yüzlerce taşınan çiftlikler birikmiştir. Sarvar İşan ve bazı dini liderler bu harekette aktif olmuştur. Hatta Sarvar İşan Taşkent'te bir grup aktivistle akrabalarının Tacik SSC'nin Stalinabad (Duşanbe) şehrine göç etmesini organize etmiş ve oradan da Afganistan'a taşınmayı planlamıştır (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 12-20). Böylelikle, *işanlar* da yurt dışına göçmek zorunda kalan akrabalarına ve halka önderlik etmiş ve çalışmalarını organize etmiştir.

1932 yılından itibaren Mekke'de bulunan Ak İşan Tursunkojaev'in ise bazı kişiler aracılığıyla SSCB'deki müritleri ile bağları kuvvetlenmiştir. Ak İşan Tursunkojaev, mektuplarında hem Afganistan hem de Arabistan'daki yaşamı överek yetkili müritlerine diğer müritlerinin Afganistan'a göç etmesini organize etmeyi teklif etmiştir. Ak İşan Tursunkojaev, müridi Tokbergen Ahun ile sürekli temas halinde olmuştur. 1933'te Ak İşan Tursunkojaev'in müritlerinin arasında düzenlenen toplantılardan kısa bir süre sonra, Tokbergen Ahun ve Ak İşan Tursunkojaev'in oğlu Seitmuhammed Hantöre liderliğindeki Ak İşan'ın müritleri ve 10 çiftlik Afganistan'a taşınmıştır.

Ak İşan Tursunkojaev'in müritleri, Sarvar İşan ve onun müritleri ile iyi ilişki içinde olduğu da görülebilir. Örneğin, Sarvar İşan, rehber olarak ayrılan Ak İşan'ın oğlu Seitmuhammed Hantöre'den sınırı güvenle geçtiklerini, Afganistan'da hayatın güzel olduğunu ve oraya göç konusunda acele etmelerini anlatan bir mektup almıştır.

Arşiv belgelerine göre, 1917 Devrimi öncesi dönemde ve Sovyet iktidarının ilk yıllarında, Ak İşan Tursunkojaev ile Sarvar İşan arasında birbirlerine karşı nefretin ve kitleler üzerinde gizli bir nüfuz mücadelesinin olduğu ve müritlerinin o dönemde bu mücadelenin içine çekildiği söylenmiştir (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 27-31). Ancak, daha sonraki yıllarda başlarına gelen zor durumların onları bu zorluklara karşı bir araya getirdiği açıktır.

Arşiv belgelerine göre, 1930'dan 1936'ya kadar Kazak nüfusunun Orta Asya'ya göçü sonucunda sadece bir Janakorgan ilçesinden 8273 çiftlik veya toplam nüfusun %72'si taşınmıştır. Aynı dönemde 49.771 küçükbaş ve 8.942 büyükbaş hayvan yok edilmiş ve kısmen Orta Asya sınırlarına nakledilmiştir (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 35). Janakorgan ilçesindeki Stalin, Enbek, Enbekşi Kazak ve Eltay adlı kolhozlar tamamen harap olmuştur ve çökmüştür. Bu kolhozlar, Sarvar İşan'ın akrabası Seidahmet İşan Mamraimev liderliğindeki grubun tam olarak merkezi olmuştur.

Bu göçün Sarvar İşan liderliğindeki bir grup tarafından organize edildiği ve bu grubun Stalinabad merkezli olduğu söylenmiştir. Soruşturmaya verdiği yanıtta Sarvar İşan'ın kendisi:

“1930-33 yılları arasında, Tacikistan sınırları içinde olduğumuz için, biz tüm yetkililer, yani ben Sarvar İbadullaev ve Utegen Çupanov, Serkul Aldabergenov ve Janadil İsaev, akrabalarından özel kişileri göndererek akrabaların ve nüfusun göçünü organize etmekle meşguldük” demiştir (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 36-37).

Sarvar İşan liderliğindeki bir grup tarafından o yıllarda 50.000 pudtan fazla ekmeğin, 2 kervan çayın ve şekerin yok edildiği de belirtilmiştir. Bölgeden Tacik SSC'nin yanı sıra Özbek SSC'ye de kitlesel göç tüm hızıyla devam etmiştir. Özbek SSC'ye taşınanlar arasında Ak İşan Tursunkojaev'in müritleri de olmuştur (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 42-46). Bundan, Sovyet hükümetinin nüfusu zorla kollektifleştirme ve zenginlerin mülklerine el koyma politikasının bölgeye ne kadar zarar verdiği görülebilir. Mallarına el konulması sonucunda halk, ülkede büyük bir trajedi ve açlık olacağını bilerek başka yerlere göç etmek zorunda kalmıştır.

Burada Sarvar İşan hakkında verilen tüm bilgiler onun hakkındaki soruşturma dosyasından ve onun hakkında düzenlenen iddianameden alınmıştır. Görünüşe göre, Sarvar İşan 1933 yılında tutuklanmıştır. Çünkü kuzeni Mahmut Nigmatov 1933 yılın başında Afganistan sınırında alıkonulmuştur. Soruşturmanın sonunda Sarvar İşan'ın, yabancı devletlerin desteğine dayanarak Sovyet Türkistanı'nda ve Kazak SSC'nin güney bölgelerinde Sovyet iktidarını devirmeyi istediği ve silahlı mücadele ettiği ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre, onun nihai amacının bir örgütün kurulmasını organize etmek ve kurduğu örgütün faaliyetini yürütmek olduğu söylenmiştir. Bu işleri yaparken de yabancı bir kuruluştan talimat almakla, nüfusun Kazak SSC'den Orta Asya'ya göç etmesinin düzenleyicisi olarak Afganistan'a bir göç hareketinin yaratılmasına ilişkin çalışmaları denetlemekle, amaçlara ulaşmak için bizzat on altıdan fazla yasadışı toplantı düzenlemekle, bu toplantıların fiili lideri olmakla ve toplu göç organizasyonunun başarısız olması durumunda, Çupanov ile birlikte Pamir Dağları üzerinden Afganistan'a göç etmeyi planlamakla suçlanmıştır. Bu tutanakların sonunda “*Suçunu kabul etti ve yukarıdakileri doğruladı.*” diye yazılmıştır (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 46).

Sarvar İşan ile birlikte bu davada kardeşi Mahmut Nigmatov dahil birkaç kişi suçlanmıştır. Ancak mahkemenin Sarvar İşan'a verdiği cezaya ilişkin şimdilik

elimizde herhangi bir arşiv belgesi veya kayıt bulunmuyor. Bir de o dönemin soruşturma dosyalarına ve arşiv belgelerine eleştirel bir gözle bakmak da gerekiyor. Çünkü o dönemin soruşturma davalarından insanların uydurma suçlamalar isnat edildiğini farketmek zor değildir. Örneğin, Sarvar İşan'a dair;

“Yabancı devletlerin desteğiyle Sovyet Türkistanı'nda ve Kazakistan'ın güney bölgelerinde Sovyet iktidarını devirme nihai görevini belirleyen bir örgütün kurulmasının başlatıcısı olmuş.” (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 45).

denilen suçlamanın uydurma olduğu fark edilebilir. Çünkü o dönemde neredeyse herkes başka bir ülkenin casusu, yabancı bir örgütün üyesi olmakla ve Sovyet hükümetini devirmeye çalışmakla suçlanmıştır. O dönemde NKVD sanıklara “suçlarını” işkence yoluyla kabul ettiriyordu.

Aikoja İşan'ın torunlarından sadece Sarvar İşan ile Mahmut İşan değil, Azzam İşan, Sultan Ahmet Hacı, Usein Maksım ve İnat Maksım da baskı görmüş ve 1929-1933 yılında Özbek SSC ve Tacik SSC'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Örneğin Azzam İşan (1899-1971) 1933-1960 yıllarında ailesiyle birlikte Tacik SSC'de Kızılasker kolhozunda yaşamış ve 1960-1971 yılları arasında Güney Kazak SSC bölgesinin Jetisay ilçesindeki Maktaly kolhozuna taşınmıştır. Sultan Ahmet Hacı, Useyin İşan ve İnat Maksım da baskı yıllarında Özbek SSC'ye gitmiş ve sonra geri dönmüştür. Ayrıca 1932'de Aikoja İşan'ın torunlarından Seidahmet İşan, Burhan Maksım, Omar Maksım ve Jappar Maksım da tutuklanmıştır. Birkaç ay yapılan soruşturmanın ardından Omar ile Jappar serbest bırakılırken, Seidahmet İşan ve Burhan Maksım ise hüküm giymiştir (Aşimuly, 2000, 110-118, 143).

Görüldüğü gibi, ünlü *ışan*ın torunları oldukları için Sovyet politikasının baskısına uğrayan *ışan*lar, yurtlarını terk edip yurt dışına gitmek zorunda kalmışlardır. Onların bazıları kaçmayı başarmış, bazıları ise başaramamıştır. Kimileri daha sonra ülkesine dönmüşken, kimileri ise dönmemiştir. Ayrıca yanlış Sovyet politikasının bir sonucu olarak insanların yurt dışına göçmeye zorlandığı ve meydana gelen açlığın Kazakistan'daki demografik durumu karmaşıklaştırdığı da açıktır.

2.4. Maral İşan'ın Torunları

Bu dönemde Sovyetlerin İslam karşıtı politikasından büyük zarar gören diğer bir büyük aile de Maral İşan ailesi olmuştur. İşanlar, sadece *koja* soyundan gelmemektedir. Örneğin, Maral İşan, *koja* soyundan değildir; Orta Cüz'un Kerey boyundandır. Kazakistan'ın Kostanay bölgesinde doğmuştur; Kızılorda ili, Karmakşı ilçesinde yaşamıştır ve vefat etmiştir. Maral İşan (1780-1841) yılları arasında Kazak bozkırında meşhur olan ve arkasında sayısız mürit bırakmış bir mürşittir. Maral İşan'ın Türbesi de Karmakşı ilçesinde yer almaktadır. Halk onu Maral Baba diye de adlandırmıştır. Maral İşan kendi zamanında Çarlık Rusya'nın sömürge ve zorla Hristiyanlaştırma politikalarına da karşı çıkmıştır. Ayrıca, Maral İşan'ın alim ve *ışan* olan oğul ve torunları da çoktur (Nurtaiuly, 2004, 20-51). Maral İşan'ın hocası, yani piri ise Jananayak İşan Azder'dir (Kalmuhammed). Ayrıca, Jananayak İşan da *koja* soyundandır (Maral Baba, 2021, 64-70). Maral İşan'ın torunlarından Junishan İşan, Amit İşan, Süleymen İşan, Abdihalyk İşan, Kazıbek İşan, Asan İşan, Kauys İşan, Batyrhan İşan, Arin İşan, İshak İşan, Amire İşan, Kulmahan İşan gibi birçok *ışan* ve molla, 1930'larda Sovyet siyasi baskısına maruz kalmıştır. Şimdi adı geçen bu kişilerin hayatından bir kaç örnek verilecektir.

Genel olarak, Maral İşan'ın neslinin Sovyet baskısına maruz kalmasının ana nedeni, Maral İşan'ın torunu olmaları idi. O dönemde bir kimse hakkında Maral İşan soyundan

olduğuna dair iddialar dahi suçlama sayılmıştır. Örneđin, Kostanay bölgesinde yaşayan Maral İşan'ın torunu Undemes İşan'ın ođlu Juniskhan İşan'ın kendisi ve akrabaları büyük zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Aynı köyde yaşayan bazı insanlar Junishan İşan ve kardeşleri hakkında şikayette bulunmuşlardır. Hatta Junishan İşan'a “*Sen iřan oğlusun, seni yok edeceğim*” diyenler de olmuştur (Burkitbaiuly, 1998, 49-52). Bu davranışın o zaman çok yaygın bir durum olduğu, siyasi baskının yoğun olduğu bu dönemde birbirlerini devlete teslim etmek ve mollalar ile *işanlar* hakkında ihbarda bulunanlara sıkça rastlandığı bilinmektedir. Junishan İşan 1938 sonbaharında tutuklanmıştır ve sorguya çekilmiştir. Junishan İşan tutuklandığında birçok kitabına da el konulup imha edilmiştir. O dönemde dini kitaplara el konulup imha edilmesi yapılan baskıların bir parçasıdır. Bu iřin ilginç bir yönü, Junishan İşan'ın aynı zamanda bir kolhoz işçisi olmasıdır. Soruřturma sırasında, soruşturmacı tanıkları ile muhbirleri Juniskhan İşan ile yüzleştirmiştir. Arřiv belgesinden onların Junishan İşan hakkında devlete bilgi verdikleri fark edilebilir. Böylelikle Junishan İşan; zengin bir adamın ođlu olmakla, *işanlıkla* uğraşmakla, Alař hareketinin liderlerini övmekle, hasata dūřman olmakla, kolhoz inşasına, Sovyet hükümetine karşı çıkmakla, dolandırıcılıkla, parti ve hükümet yetkilileriyle alay etmekle suçlanmıştır. Belgeden, özel birimin amacının Junishan İşan'ı uzun süre takip ederek ve tanıklar düzenleyerek mahkum etmek olduğu da fark ediliyor. Junihan İşan ise kendi aleyhindeki suçlamaları kabul etmemiştir. Böylece 27 Ocak 1939'da bu davayla ilgili hüküm verilerek Junishan İşan 12 yıl hapis (bunun içinde 1 yıl ağır çalışma ve 5 yıl oy verme hakkından yoksun bırakma) cezasına çarptırılmıştır. Junishan İşan daha sonra savcılığa şikayette bulunmuştur ve bunun sonucunda Junishan İşan'a 12 yıl yerine 3 yıl hapis cezası verilmiştir. Ancak Junishan İşan yıllar sonra bu cezadan sađ salim kurtularak evine dönebilmiştir. Junishan İşan'ı suçlayanlar daha sonra evine gelip af dileyerek zorla sahitlik yaptıklarını söylemişlerdir (Burkitbaiuly, 1998, 53-77).

Junishan İşan'ın babasının Undemes İşan olduğu söylenmişti. Undemes İşan'ın babası ise Maral İşan'ın oğlu Elibai İşan'dır. O zor yıllarda Elibai İşan'ın oğlu Batyrhan İşan da zorluk yaşamıştır. Batyrhan ailesi müsadere yıllarında baskı görmüştür. Batyrhan İşan birkaç kez tutuklanmıştır ve hapsedilmiştir. Sonunda Batyrhan İşan hüküm giymiştir ve 1937'de Troitsk'te gizemli şekilde ölmüştür. Kostanay ilçesine bağlı Auliekol köyünde Maral İşan'ın oğlu Kalkay İşan'ın çocukları tarafından yaptırılan camiye 1932 yılında devlet tarafından el konularak okula dönüştürülmüştür. O camiyi koruyan Kalkay İşan'ın torunları zulme maruz kalmıştır. O bölgede yaşayan Maral İşan'ın oğlu Kalybai İşan'ın torunu Arin İşan'ın varlıklı bir ailesi olmuştur ve o yıllarda devlet onun mal varlığına el koyarak kendisini hapse atmıştır. Kostanay cezaevinde bulunan Arin İşan, yakınları tarafından ziyaret edildiğinde cezaevi yetkilileri Arin İşan'ı onlarla görüştürmemiştir. Sonunda kardeşleri ve yakınları ondan haber alamayınca Arin İşan iz bırakmadan kaybolmuştur (Burkitbaiuly, 1998, 15-20). Görüldüğü gibi, *işanlar* o dönemde çeşitli cezalara çarptırılmıştır, kimisi yargılanmadan kurşuna dizilmiştir, kimisi cezaevinde ölmüştür, kimisi de zorlu süreci atlatabilmiştir.

1930'larda Maral İşan'ın Karmakşı bölgesindeki torunları için de o dönem kolay olmamıştır. 1932 yılın sonbaharında Karmakşı ilçesine bağlı Karaözek köyünde Maral İşan'ın torunları olduğu söylenen 12 kiři yargılanmıştır. Orada 10-15 hektarlık araziye ilkbaharda buğday tohumları ekilmediğinden buğday yetişmemiş ve bu nedenle Maral İşan torunları bunu Sovyet hükümetine karşı kasıtlı bir dūřmanlık yapmakla suçlanmıştır. Sonuç olarak Maral İşan'ın neslinden olan İşhak İşan, Amire İşan, Batyrhan İşan (Tobagabyl İşan'ın ođlu olabilir) ve Kairhan İşan dahil olmak

üzere 12 kişi hapse gönderilmiştir. İlginçtir ki, onlar hakkında şikayetçi olan ve onları bu duruma maruz bırakanlar aynı köyde yaşayan yakınları olmuştur (Öteuli, 2005, 89-90). Hatta Kalkay İşan soyundan olan Nurkoja'nın oğlu Abdihalyk İşan ise NKVD'ye kendi oğlu tarafından teslim edilmiştir. Sovyet politikasına karşı Kızılorda bölgesinde gerçekleşen ayaklanmalar ve ardından ülkede açlık ve kaos yaşandığı o dönemde, Kalybai İşan'ın oğlu Muhtar ise yargılanmadan ve soruşturulmadan 1932'de bir Sovyet askeri tarafından vurulmuştur. Maral İşan'ın torunu Tobagabyl İşan'ın oğlu Batyrhan İşan ise daha sonra 1937'de tekrar tutuklanıp mahkum edilmiştir ve 1943'te Nijny Tagil hapishanesinde ölmüştür (Maral Baba, 2021, 140, 144, 167).

Maral İşan'ın oğlu Esey'in oğlu Süleymen İşan ise 1888 yılında Karmakşı bölgesinde doğmuştur. Buhara'daki Kokaltaş Medresesini bitirmiştir. 1930'lu yıllardaki sürgün döneminde Süleymen İşan, Kızılorda bölgesinde yaşayan kuzeni Kazıbek İşan'ın yanına sığınmıştır. Kazıbek İşan, o bölgedeki bir köyde bir çiftlikte çalışmıştır. Ondan sonra oraya Süleymen İşan'ın kardeşleri Amit İşan, Kauys İşan ve Kulmahan İşan da sığınmıştır. Ancak 1937 yılının kışında Süleymen İşan tutuklanarak Kızılorda'da hapsedilmiştir. İlginçtir ki, o cezaevi müdürü Süleyman İşan'ın hapishaneden kaçmasını bizzat sağlamıştır. Böylelikle, Süleymen İşan cezaevinden sağ salım kurtularak yakınlarının yardımıyla Türkistan şehri tarafına gitmiş ve böylece Süleymen İşan idam cezasından kurtulmuştur (Öteuli, 2005, 91-93). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Süleymen İşan Kızılorda'ya dönmüştür. Fakat Kazıbek İşan'ın yakalanmaktan nasıl kurtulduğu belli değildir, muhtemelen orada kimse onun Maral İşan'ın soyundan olduğunu farkına varmamıştır. Aksi takdirde Maral İşan'ın soyundan olduğu da dahil olmak üzere, kendisinin bir *ışan* olduğu bilinseydi hapsedilirdi. Kazıbek İşan da kendisinin Maral İşan'ın soyundan geldiğini saklamış görünmektedir.

Junishan İşan ve Süleymen İşan gibi ünlü olan Maral İşan'ın bir diğer soyundan gelen Amit İşan (gerçek adı Abdülhamid) da 1930'larda baskı görmüştür. O da siyasi zulümden kaçarak ve saklanarak sonunda Tacik SSC'ye geçmiştir. Uzun süre Tacik SSC'de yaşamak zorunda kalan Amit İşan, kardeşi Süleymen İşan gibi daha sonra 1946'da memleketine dönmüştür. Gerçek adını gizleyerek Baigazy Tajibaev adı altında gelmiştir. Genel olarak Amit İşan'ın isminin Abdülhamid olması tesadüf değildir. Amit İşan'ın babası Kalkay İşan'ın oğlu Abdrahman Maksım, 1904'te Odessa üzerinden hacca gittiğinde Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid tarafından kabul edilmiştir. O görüşmede Sultan Abdülhamid, Abdrahman Maksım'a cübbe giydirmiştir. Abdrahman Maksım ülkesine geldikten sonra 1905 yılında bir oğlu olmuş ve oğluna Sultan Abdülhamid'in onuruna Abdülhamid adını vermiştir. Abdülhamid adlı o çocuk sonradan Amit olarak adlandırılmıştır. Sultan II. Abdülhamid'in hediye ettiği cübbe ise Amit İşan'ın torunlarının elinde hala durmaktadır (Maral Baba, 2021, 179-181).

Örneğini verdiğimiz *ışan*ların büyük bir kısmının 1930'lu yıllarda ne kadar acı çekseler de, hayatta kalma şansına sahip olduğu fark edilebilir. O dönemde ölenlerin ve kurşuna dizilenlerin sayısız olduğu düşünüldüğünde, hayatta kalabilen *ışan*ların çok şanslı olduğu söylenebilir. Ayrıca baskı görek çeşitli koşullarda ölen, kaybolan, kurşuna dizilen *ışan* ve *kojalar* da çok sayıdadır. Böylelikle onların hayatlarından Sovyet ateist politikasının topluma ne kadar zorluk getirdiğini görebiliriz.

2.5. Azler Baba

Sovyetlerin tasavvuf karşıtı politikası nedeniyle, sadece tek tek *ışanlar* ve *kojalar* değil, aynı zamanda ünlü *ışan*ların veya *kojaların* tüm ailesi ve torunları da baskı altına

alınmış ve toplumdan dışlanmıştır. Mesela, 1928 yılında Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan şehrinde bulunan torunlarının da mal ve mülküne el konulmuştur ve tüm haklarından mahrum bırakılmışlardır. Ardından baskı altına alınmış ve birçoğu da Sovyetler Birliğinden ayrılmak zorunda kalmıştır (Zholdassuly-Baizhanova, 2022, 198).

Bu *kojaların* biri de Ahmet Yesevi Türbesine 26 kilometre uzaklıktaki İkan adlı köyde doğan Yoldaş Ataşev'dir (1893-1968). Fakat Yoldaş Ataşev'i halk Azler Baba diye adlandırmıştır. Azler Baba'nın torunu Saidali Yuldaşev'e göre (KK1), Azler Baba Ahmet Yesevi'nin soyundandır. Daha doğrusu Hoca Ahmet Yesevi'nin kız kardeşi Gevher Şahnaz'ın soyundan gelmiştir. Gevher Şahnaz'dan Yusuf Ata adında bir evliya dünyaya gelmiştir. Zamanında Hoca Ahmet Yesevi Türbe ve camisinin yönetim ve işleyişi Ahmet Yesevi soyu yani *kojaların* eliyle yürütülmüştür. Böylelikle, Azler Baba'nın dedeleri zamanında Hoca Ahmet Yesevi Camii'nin reisliğini yapmıştır. Örneğin, Hoca Ahmet Yesevi Camii, 1800-1808 yıllında Azler Baba'nın atası Patşah Koja tarafından idare edilmişken, şehir Hokand Hanlığı tarafından işgal edildiğinde, bu camii 1808-1848'de Hokand Hanının emriyle dedesi Behbud Koja tarafından yönetilmiştir. 1848 yılında ise Hoca Ahmet Yesevi Camii'nin mütevellisi olarak dedesi Şaraf Koja tayin edilmiştir.

Böyle "asil" bir aileden gelen ve halk nezdinde ün ve itibar sahibi olan Azler Baba ve ailesi de Stalin'in din karşıtı politikasının kurbanı olmuştur. Azler Baba, 1928'de siyasi baskılar nedeniyle Güney Kazak SSC'nin Otrar ilçesindeki Sasıbulak hapisanesine hapsedilmiştir. Malına ve evine el konulmuştur. Ailesi de aynı yıl Otrar'a sürgüne gönderilmiştir. Azler Baba "*Hoca Ahmet Yesevi soyundan, koja, molla*" olmakla suçlanarak baskı görmüştür. NKVD'ye ihbar edenlerin yerel *kojalar* olması da çok ilginçtir ve bu da siyasi baskıların yoğun olduğu o dönemde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Çünkü o dönemde Sovyet yönetimince din adamlarının akrabalarına casusluk yaptırmak sıkça rastlanan bir uygulamaydı ve bazı *kojaların* devlete sadakatlerini kanıtlamak için diğer *kojaları* NKVD'ye ihbar ettikleri bilinmektedir. En ilginç olanı ise NKVD'nin Azler Baba'ya "*Eğer bize Hoca Ahmet Yesevi soyundan olmadığımı yazarsan seni serbest bırakırız*" teklifinde bulunmasıdır. Fakat Azler Baba, "*ecdadımın adını satmayacağım*" diyerek o teklifi reddetmiştir (KK1). Böylece baskı görerek 1935 yılında aynı bölgedeki Kokkiya adlı bir yere sürgüne gönderilmiştir. 1936'da ise köyü İkan'a dönebilmiştir. Ama şaşırtıcı bir şekilde, 1937-1938'deki kitlesel baskıdan sağ kurtulabilmiştir. Ancak Azler Baba'nın hapisten sonraki hayatı çok zor olmuştur. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, malına ve evine el konulmuştur.

3. Sovyetler Döneminde Yesevilige Karşı Propaganda

Sovyet döneminde *işan* ve *kojaların* sadece kendilerine değil, onların türbelerine de karşı bir mücadele yürütülmüştür. Ariflerin türbeleri halk tarafından kutsal kabul edilmiş ve çokça ziyaret edilmiştir. Bu durum ise Bolşevikler için büyük sorun oluşturmuştur denilebilir. Kazakistan'da böyle kutsal yerler arasında en büyüğü ve devletin özel denetimi altında olanı Hoca Ahmet Yesevi Türbesi olmuştur. Mesela, 1920'lerde NKVD çalışanları, Ahmet Yesevi Türbesi'ni ziyaret etmek için gelen 5.000 ila 8.000 Müslüman ile yaklaşık 200 *işan* hakkında Komünist Parti Merkez Komite'sine bilgi göndermiş ve *işanların* yerel halkın sadakası ile yaşadıklarını ve İslam'ın esaslarını halka yaydıklarını bildirmiştir (Antireligioznaya Politika Sovetskogo Gosudarstva, 2022, 272).

Ancak 1920'lerin sonundan itibaren Ahmet Yesevi Türbesi'ni ziyaret eden ziyaretçilerin sayısı giderek azalmıştır. Çünkü 1930'larda Ahmet Yesevi Türbesine de yönelik din karşıtı saldırılar ve kitlesel propaganda yapılmıştır. Hoca Ahmet Yesevi Türbesi'nin sembolü olan Tay Kazan, 1936'da Ermitaj Müzesine gönderilmiştir. Yesevi Türbesi ile ilgili el yazmaları ve çeşitli belgeler Sovyet döneminde yok edilmiştir ve onları koruyanlar baskı altına alınmıştır. Hatta devlet elinde olan Türkistan'daki Hoca Ahmet Yesevi Türbesi binasında ise 1939 yılında Din Karşıtı Müzesinin şubesini açma planı yapılmıştır. Böylece Sovyetler tarafından Türkistan kentinin, Orta Asya'daki her türlü "dini gericilik" yatağı olduğu varsayıldığı göz önüne alındığında, eski Hoca Ahmet Yesevi'nin oturduğu yer olarak Türkistan kentinde bir Din Karşıtı Müze düzenlemenin gerekli olduğu söylenmiştir (Zholdassuly-Baizhanova, 2022, 198-204). Ahmet Yesevi Türbesine yapılan ateist saldırı ondan sonra da devam etmiştir.

Ahmet Yesevi Türbesindeki halvethane de devletin kontrolü altında olmuş ve halvete girmek yasaklanmıştır. Arşiv belgesine göre, Ocak 1929'da Türkistan ilçesi Şehir Konseyi toplantısında, Şehir Konseyi Başkanı ve Komünist Parti üyesi Abdiraşman Ahmetov, halvetin hac ve ibadet için din adamlarına verilmesi konusunu gündeme getirmiştir (Antireligioznaya Politika Sovetskogo Gosudarstva, 2022, 93). Çünkü inananlar tarafından Şehir Konseyi'ne bu yönde bir dilekçe gönderilmiştir. Bu dilekçeyi Hoca Ahmet Yesevi Camii'nin görevlisi (Kazakça: şırakşı) Rozmet Seyidov halktan imza toplayarak Şehir Konseyi'ne teslim etmiştir. Dilekçede halvetin çok sayıda ziyaretçi taşıyarak demir yoluna gelir sağladığı için devlete çok faydalı olduğu belirtilmektedir. Ancak Şehir Konseyi toplantısında bu sorun çözülmemiştir. Ayrıca bu belgede aslında bu sorunun itici güçlerinin Şehir Konseyi Başkanı Abdiraşman Ahmetov, devlet memuru ve Komünist Parti üyesi Tuyak Tursunhojaev, *koja* boyunun "Arifler" soyunun temsilcisi Azizhan İşan ve etkili bir yerel *koja* Şirjan Ahmetov olduğu bildirilmiştir. Böylelikle, Abdiraşman Ahmetov ile Tuyak Tursunhojaev'in de *koja* boyundan olduğu için onların isteklerini yerine getirmek istediği ifade edilmiştir (Antireligioznaya Politika Sovetskogo Gosudarstva, 2022, 93-95). Görüldüğü gibi, bu iki şahıs, devlet memuru ve Komünist Partisi üyesi olmalarına rağmen, kendileri de *koja* soyundan olduğu için inananların ve *kojaların* bektelentilerini tatmin etmek istemiş ve bu nedenle meslektaşları onlar hakkında denetim organına şikayette bulunmuştur. Fakat daha sonra Abdiraşman Ahmetov ile Tuyak Tursunhojaev'in durumunun nasıl olduğuna dair şimdilik elimizde bir kaynak bulunmuyor ama partiden ihraç edilmiştir ve görevlerinden alınmıştır diye tahmin ediyoruz. Bu şekilde yüzyıllarca Ahmet Yesevi soyundan gelenlerin elinde bulunan Hoca Ahmet Yesevi Türbesi ve camisine el konularak, soyundan gelenler halk düşmanı olarak gösterilip toplumdaki dışlanmıştır.

Tasavvuf aleyhine propaganda yapıldığı da söylenmişti, en büyük propagandanın da Ahmet Yesevi ve Yesevi geleneği aleyhine yapıldığı bir gerçektir. Mesela, Kazak SSC'de şair ve yazarlar da Yesevi karşıtı propagandaya katılmışlar. Örneğin, bunlardan biri, Kazak şair ve yazar Askar Tokmagambetov (1905-1983) 1937'de büyük ölçekli bir "Azret Sultan" adlı dramasını yayınlamıştır (Karatayev-Nurtazin, 1971, 496). "Azret Sultan" oyununun prömiyeri 22 Şubat 1938'de Almatı'daki Kazak Akademik Dram Tiyatrosu'nda gerçekleşmiştir. Askar Tokmagambetov'un kızı Ayagoz Askarkızı'na göre,

"Bu dram 1938-1941 yılları arasında sahnelenmiş olabilir, savaş sonrası yıllarda sahnelendiğini hiç duymadım" şeklinde izah etmektedir" (KK2).

Bu oyunun sahnelendiği yıllarda Muhtar Avezov (1897-1961) bu oyun hakkında "Dini İfşa Eden Piyes" adlı bir yorum yazmıştır. İlginç olanı, Muhtar Avzov'un

kendisinin de *koja* soyundan olmasıdır. Muhtar Avezov bu piyes hakkında şöyle bir yorumda bulunmuştur:

“Kazak Devlet Akademik Tiyatrosu’nda uzun süredir sahnelenen Askar Tokmagambetov yoldaşın yazdığı “Azret Sultan” oyunu zamanımızın en büyük yeniliklerinden biridir. Bu, İslam dinini açık bir şekilde kınayan, önemli bir din karşıtı propaganda oyunudur.” (Avezov, 2014, 29-32)

Oyunun kendisi henüz bulunamadı ancak oyunun içeriğinin ve konularının neler olduğu hakkında Muhtar Avezov’un yorumundan bazı ipuçlarına ulaşılabilir. Oyun komedi tarzında yazılmış, oyunda Kalenderilik ve *işan*larla alay edilmiş, Kalenderilik sapık bir grup olarak gösterilmiştir. Ayrıca, Yesevi soyundan gelen bazı *kojalar*, mollalar ve *işanlar* ikiyüzlü, sahtekar olarak tasvir edilmiştir.

Ancak o dönemde Askar Tokmagambetov’un “Azret Sultan” oyununa karşı görüş yazan biri olmuş, o da Dilbilim Profesörü ve Türkolog Kudaibergen Jubanov’du (1899-1938). K. Jubanov, kendi yazısında Ahmet Yesevi’nin kim olduğu, soyu üzerinde durur ve “*Divan-ı Hikmet*”i Kazak halkının eski yazılı edebi mirası olarak değerlendirir. Jubanov, “*Divan-ı Hikmet*”in halkın hayatı için önemli olduğunu söyleyerek, dönemin ideolojisine uygun bir şekilde, Ahmet Yesevi mirasını Marksist dünya görüşü ile ilişkilendirerek Yesevi’yi İslam’a yönelik saldırılardan korumaya çalışmıştır.

Örneğin, Jubanov Ahmet Yesevi’nin şiirlerinde kadınların eşitliği konusuna değinildiğini göstermeye çalışmıştır ve Ahmet Yesevi’nin zengin değil fakir olduğunu söylemiştir. Ahmet Yesevi’nin, toplumsal eşitsizlikten rahatsız olarak, adalet için savaştığını, yetimlere ve yoksullara yardım etmeye çağırıldığını anlatmıştır (Jubanulı, 2013, 541-569). Bunları yazdıktan sonra Jubanov şunları söyler:

“Hoca Ahmet’in kendisinden sonra, farklı niyetli kişiler, “zavallı-gariban” adı altında onun mezarlığının etrafında toplanarak mezarlığını şeytani kuzgunların inine dönüştürmeye başlamış. Bundan hareketle bir yazar “Azret Sultan” adlı bir piyes kaleme almış ve Hoca Ahmet’i o karga grubunun lideri olarak göstermeye çalışmıştır. Elbette bu Hoca Ahmet hakkında doğru bir bilgi değildir. Hoca Ahmet’in eski fikirlerin peşine düştüğü ve ona inandığı bir gerçektir fakat genel olarak insanlık için, halkı için bir hayırsever insan olduğunu da hiç kimse inkar edemez. Hoca Ahmet, toplumun gelişimi konusunda yanılmış olsa da, insanlık için, halkı için ve takipçileri için hep mutluluk aramıştır.” (Jubanulı, 2013, 570).

Jubanov Hoca Ahmet Yesevi’nin düşünür, iyi kalpli ve cesur bir insan olduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde Jubanov ateist ideoloji koşullarında, Ahmet Yesevi’yi haklı çıkarmak için büyük çaba göstermiştir.

Kudaibergen Jubanov, bu yazılarında, o dönemde kötülen cehri zikri de haklı çıkarmaya çalışmıştır. Bunula ilgili Jubanov şöyle bir açıklama getirmektedir:

“Düne kadar Sufilerin zikirleri, Kazak ve Karakalpak halkları arasında yaygın olan şaman zikirlerine benziyordu. Aradaki fark, şamanların cin çağırması, hastaları iyileştirmesi ve para kazanmayı amaçlamasıdır. Hoca Ahmet’in hikmetlerinin konuşulduğu zikirde ise Allah sevgisini ifade etme, din eğitimi yoluyla toplumdaki sosyal ilişkileri ve insanların davranışlarını düzenleme niyeti vardır. Bu nedenle zamanında Hoca Ahmet’in halk arasındaki itibarı artmıştır...” (Jubanulı, 2013, 574-578).

Jubanov, “*Divan-ı Hikmet*”in dilini araştırmanın da önemli olduğunu anlatarak, Ahmet Yesevi’nin bir vatansever, Batı Türkistan’da Türkçe akliyyat yazan ilk

kişi olduğunu söylemiştir. Ancak, 1937-1938'deki kitlesel siyasi baskı yıllarında Kudaibergen Jubanov da "halk düşmanı" olmakla suçlanarak 25 Şubat 1938'de kurşuna dizilmiştir. "Halk düşmanı" olmakla suçlandığı için bilimsel çalışmaları onlarca yıl ihmal edilmiştir (Jubanulı, 2013, 3-6). Böylece Yesevilik aleyhindeki ateist propagandaya karşı bir cevap yazmaya çalışanlar da zulme uğramışlardır. Ahmet Yesevi'nin torunlarına, takipçilerine, türbesine ve onun cehri zikrine yönelik propaganda ve saldırılar süren o dönemde, K. Jubanov'un böyle bir görüşü ifade etmesi, bunun ardından cezalandırılmış olması da düşünülürse, büyük bir cesaret örneği olarak sayılabilir.

4. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin Yesevilik İle İlgili Konumu

1941'de Sovyet-Alman Savaşı başladıktan sonra Sovyet iktidarının dinle ilgili politikası değişmeye başlamıştır. Savaş sırasındaki siyasi koşullar nedeniyle Bolşevikler dine yönelik saldırıyı durdurmuştur. Böylelikle savaş yıllarında önceki baskılardan sağ kurtulabilen işanlar dini faaliyetlerine devam etmiştir. Savaş sırasındaki siyasi koşullar nedeniyle devlet onu fark etmemiş gibi yapmış ama her şeyi kontrol altında tutmuştur. Dini Kültür İşleri Konseyinin Güney Kazak SSC İlindeki Temsilcisi A. Yoldaşev'in 1947'deki raporunda şöyle denilmektedir:

"Bölgede dervişizm şekli yoktur, fakat müridizm ve işanizm vardır. *Örneğin: Atahoja Aikojaev, Koja* boyundan, 60-65 yaşında, *Çimkent şehrinde yaşıyor, babası ve dedesi işanlık yapmış ve şimdi Aikojaev da işanlık yapıyor. Onunla bağlantılı çok kimseler, yani müritleri vardır ve babası ile dedesinin müritleri de onunla bağlantılıdır. Aikojaev sistematik olarak köyleri dolaşarak müritlerine gider veya müritlerinin kendileri ona gelir. Aikojaev, müritlerinden koç, keçi ve diğer çiftlik hayvanları ve para alır. Şehir ölçeğinde Aikojaev, inananların daveti üzerine hasta olanların evlerini ziyaret eder, böylece Aikojaev hastayı iyileştirebilir."* (Kenes Ökimetinin Din Sayasaty, 2022, 122).

Böylece savaş yıllarında ve sonrasında bölgede biraz dinsel canlanma yaşanmıştır. Hatta Sovyetler, Ekim 1943'te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin kurulmasına izin vermiştir. Sonra Sovyetler savaş yıllarında adı geçen Diniye Nezareti'ni siyasi amaçlar için iyice kullanmıştır ve onun aracılığıyla Türkistan Müslümanlarını kontrolde tutmuştur (Zholdassuly, 2022, 71-77). Diniye Nezareti ve ona bağlı tüm kayıtlı camiler ve din adamları devletin sıkı kontrolünde tutulmuştur. Yavaş yavaş Sovyetler Diniye Nezareti'ni tasavvufa karşı propagandaya da dahil etmiştir. Artık tasavvufa yönelik Bolşeviklerin ateist saldırılarına ek olarak, inananların kendi dini dilinde de tasavvufa karşı fetvalar verilmiştir. Böylece Diniye Nezareti'ne göre, tasavvuf ve onunla ilgili tüm gelenekler İslam dışı sapkınlık olarak gösterilmiştir.

25 Mart 1952'de üyelerin ve tüm resmî camilerin imam-hatiplerinin katılımıyla yapılan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin toplantısında, Müftü Eşon Babahan tarafından tasavvufa karşı "*Sahte İşanizm ve Müridizmin, Büyücülük ve Şarlatanlığın Şeriata Aykırılığı Hakkında*" adlı özel bir fetva verilmiştir. Bu şekilde Sovyetler, dini otoritenin kaynağını, babadan oğula işanlık makamını devralan kişilerden tamamen arındırarak devletçe kontrol altında tutulan resmi din adamlarına geçirmek hedeflenmiştir. Adı geçen fetva, Diniye Nezareti'ne bağlı tüm camilere dağıtılmış ve imamlar camilerde Diniye Nezareti'nin tasavvufa karşı tutumunu inananlara aktarmıştır. Mart 1984'te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları

Diniye Nezareti tarafından tasavvufa karşı “*Sahte Şifacı, Falcı ve Pirlere Hakkında*” adlı bir fetva verilmiştir. Ayrıca, Diniye Nezareti tarafından tasavvuf karşıtı “*Pire Biat Etmeye (El Verme) İlgili Bazı Yanılgılar*” adlı da fetva yayınlanmıştır (Zholdassuly, 2022, 122, 191).

Sadece tasavvufa karşı değil, evliya türbelerine, kutsal mekanlara ve kutsal mekanlarda yapılan ayinlere karşı da fetvalar çıkarılmıştır. Örneğin, 20 Şubat 1952 tarihinde ve 1954 ve 1959 yılında Türkistan coğrafyasını en büyük ziyaret yerinden biri olan Kırgız SSC’nin Oş bölgesindeki Süleyman Dağı’nın (Süleyman’ın Tahtı) ziyaret edilmesine karşı üç defa fetva yayınlanarak camilere gönderilmiştir (Sartori-Babajanov, 2019, 121-129). 1953’ten sonraki girişimler Kruşçev döneminde yaşanan dine yönelik yeni baskıların parçasıydı. M28 Kasım 1958 tarihli Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi’nin “*Kutsal Yerlere Yapılan Ziyareti Sona Erdirmek İçin Alınacak Tedbirler Üzerine*” adlı kararından sonra kutsal yerlerin ziyaret edilmesine karşı mücadele yoğunlaşmıştır ve buna bağlı Diniye Nezareti’nin 23 Ocak 1959’da “*Kutsal Yerler Hakkında*” adlı bir fetvası kabul edilmiştir (Zholdassuly, 2022, 129). Fetvada, türbelere inanmanın ve onlara ibadet etmenin tamamen Kuran’a, peygamberin hadislerine, şeriata ve tüm müctehidlerin yorumlarına aykırı olduğu söylenmiştir. Böylece, Diniye Nezareti kutsal yerleri ve *işan*-evliyaların türbelerini ziyaret etmeye karşı da birkaç fetva yayınlamıştır. Bu arada dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise Sovyetlerin İslamı “hurafelerden” arındırarak rasyonel bir din haline getirmek gibi amacı olmamıştır. Sovyetler sadece ateist ideoloji için mücadele etmiş ve Diniye Nezareti de Bolşeviklerin lehine fetvalar yayınlamıştır.

Diniye Nezareti zikirlere karşı fetva verdiği gibi, Ahmet Yesevi gibi evliya ve *işanlar* hakkındaki ağızdan ağza geçen sözlü tasavvufi hikâyelere karşı da fetva vermiştir. Tasavvufi hikâyeler, velilerin kerametleri ve menkıbeler, uydurma efsane olarak etiketlenmiştir ve ona karşı propagandalar yürütülmüştür. Sovyet oryantalist bilim adamları da menkıbeler hakkında benzer bir değerlendirme yapmıştır (Sartori, 2019, 26-28). Böylece Sovyetler tasavvufa ve Yeseviliğe karşı verilen mücadelede sadece *işan* ve *kojalara* karşı güç kullanmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvufun kendisine, onun ayinlerine ve halkın hafızasındaki tasavvufi hikâyelere de yönelik propaganda yapmıştır. Hatta bu tasavvuf karşıtı eylemde Diniye Nezareti’nden kapsamlı bir şekilde yararlanmıştır. Böylelikle, “saf olmayan İslam”a karşı, daha doğrusu tasavvufa karşı saldırı, Diniye Nezareti’nin Müftüsü Ziyauddin Babahanov döneminde daha yoğunlaşmıştır. Diniye Nezareti’nin hiçbir özgürlüğü olmamıştır, tamamen devletin denetiminde olmuştur ve kendi görevlerini yerine getirmiştir.

Türkistan coğrafyasındaki Yesevilik ve *işanizme* yönelik saldırılara karşı tepkiler de olmuştur. Örneğin, 10-12 Ağustos 1953’te Kırgız SSC’nin Celal-Abad şehrinde, “*Saçlı İşanlar*” (*Volosatye İşany*) adlı sufi grubun Fergana vadisi, onun içinde özellikle Andican ilindeki anti-Sovyet faaliyetleriyle ilgili bir duruşma yapılmıştır. Bu grubun lideri Tursunbay İşan Madaripov olmuştur. T. Madaripov da 1931’de zengin, büyük toprak sahibi olmakla suçlanmış. 1936’da T. Madaripov’un hocası/piri Abdımatalib İşan Satyvaldiev ve bu “sapkın dini grubun” 32 üyesi tutuklanmıştır. 1941’de ise Tursunbay Madaripov, Andican’da insanları Sovyet ordusuna katılmamaya çağıran *kalpeler* yürüyüşünü düzenlemiştir. Hatta onun müritlerinden biri, Orta Asya Müslümanlarını birleştirecek olan bir Muslimabad devletinin kurulması çağrısında bulunmuştur. Tursunbay Madaripov, Kızıl Orduya katılmayı reddettiği için 1943’te 5 yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Ancak cezasını çektikten sonra da 1949’da eski faaliyetlerine devam etmiştir. Tursunbay Madaripov 1951’de Andican’daki bir toplantıda, takipçilerine o yıl yapılacak Sovyet seçimlerine karşı kampanya

yapma talimatını vermiştir. Nihayet, 1952 yılı Ağustos ve Kasım ayları arasında, o müritleriyle birlikte tutuklanmış ve 25 yıl hapis cezasına çarptırılmıştır (Tasar, 2018, 270-274). Stalin öldükten sonra 1955'te serbest bırakılmıştır, yine öğretilerini vaaz etmeye başlamıştır ve 1960'lı yıllarda Tursunbay Madaripov'un önderlik ettiği "Saçlı İşanlar" grubu yeniden mahkum edilmiştir (Abdulhatov, 2008, 230-231). "Saçlı İşanlar"ı Orta Asyalı çoğu bilim adamı Yeseviye tarikatına mensup bir grup olarak görmüşken, araştırmacı Eren Tasar ise yukarıdaki çalışmasında onların Kadiriye tarikatına mensup olduğunu kaydetmektedir (Tasar, 2018, 270-274).

Sovyet din karşıtı politikasında, sufiler "şarlatan" ve "dolandırıcı" olmakla suçlanarak onlara karşı propaganda yürütülmüştür. 1953'te Celal-Abad olayıyla ilgili olarak da benzer propagandalar yapılmıştır. Ayrıca, 1952 yılında Kırgız SSC'de "Lahçiler" olarak adlandırılan Yeseviye tarikatına mensup bir grup hakkında da söylentiler dolaşmıştır. Onlar hakkında zikir sırasında cinsel ilişkiye girdikleri ve pirlininin idrarını içtikleri söylentileri yayılmıştır (Tasar, 2018, 270-274). Bu söylentileri Dini Kültür İşleri Konseyinin yerel temsilcileri kasıtlı olarak yaymıştır. Sovyetlerin bu kadar sert tavrına ve Diniye Nezaret'i'nin tasavvufa karşı fetvalarına sebep olan şey, bu tarikatların o dönemdeki açık dini faaliyetleri ve anti-Sovyet eylemleriydi. Çünkü Tursunbay Madaripov'un müritleri köyleri ziyaret ederek cehri zikirler düzenlemiş, mevlid ve hikmet öğretme geleneğini yürütmüşlerdir. Bununla beraber, açıkça Sovyet karşıtı propaganda yapmışlardır. Onun protestolarına Türkistan şehrindeki müritleri de katılmıştır.

Yesevilik aleyhine propaganda kapsamlı bir şekilde yürütülmüştür ve ona karşı araştırmacılar da bilimsel ve edebi eserler yazmışlardır. Bu tür çalışmalara örnek verilecek olursa, mesela, Hoca Ahmet Yesevi Türbesi Müzesinde uzun yıllar görev yapan Orınbay Dastanov'un 1967'de yayımladığı "Aulieli Jerler Turalı Şındık" (Kutsal Mekânlar Hakkındaki Hakikat) adlı kitabında Yesevilik, ateist bir bakış açısıyla eleştirilmiştir. Dastanov, yaşamı boyunca Ahmet Yesevi'nin çok az takipçisi olduğunu, türbesinin daha sonra inşa edildiğini, onun hakkında efsanelerin de sonradan uydurulduğunu söyleyerek Yesevi'nin tasavvuf dahil olmak üzere halkı dine, dinin otoritesiyle değil, paranın gücüyle yönlendirdiğini iddia etmiştir. Dastanov şöyle demektedir:

"Hiç şüphe yok ki Hoca Ahmet, zengin olmasının yanı sıra, halkı din yoluna yönlendirmek için o dönemde memleketin yöneticilerinden yardım ve para almıştır." (Dastanov, 1967, 8).

Dastanov, *kojalar* ve Yesevi hakkındaki hikayeleri uydurma efsane olarak nitelendirerek, "Hoca Ahmet Yesevi'nin "evliyalığını" yücelten birçok efsane vardır. Bu çalışmamızda bu tür efsanelerden bazılarını odaklanacağız ve bunların yanlış ve uydurma olduğunu kanıtlamaya çalışacağız" (Dastanov, 1967, 5-11, 33-37) diye eklemektedir.

Ayrıca bu eserde, 1950'li yıllara kadar Ahmet Yesevi Türbesinde çeşitli dini kitapların bulunduğu bir kütüphanenin olduğu, onun yağmalandığı ve eskiden türbenin mescit odasında her perşembe günleri cehri zikrin de düzenlendiği yazılmıştır. Bununla beraber, Ahmet Yesevi Türbesinin içindeki kuyu odasındaki on metre derinliğindeki kuyudan çıkan su halk tarafından kutsal kabul edilmiştir ve zezem suyu olarak adlandırılmıştır. Dastanov, 1961 yılından itibaren bu kuyunun dibinin gömülü olduğunu ve böylece zezem suyunun sonsuza kadar yok edildiğini ve suyun bileşimini incelerken de onun normal sudan hiçbir fark olmadığını yazmıştır (Dastanov, 1967, 23-29). Bu veriden görüldüğü gibi, Sovyet döneminde Ahmet Yesevi

Türbesindeki kütüphane yok edilmiştir, cehri zikir ibadeti ise durdurulmuştur ve halk tarafından kutsal sayılan su kaynağı kapatılmıştır.

Dastanov'a göre, o yıllarda Ahmet Yesevi Türbesi'nin bir odasında bir ateist evi faaliyet göstermiştir. Türkistan İlçe Halk Tiyatrosunda ateist temalı “*Dua*”, “*Gülsim*”, “*Zehirli Hayat*” adlı oyunlar da sahnelenmiştir. Dastanov, o zaman Ahmet Yesevi'nin mirasçısı olduğunu iddia edenlerin olduğunu, onların ülkeyi dolaştıklarını, oruç günlerinde sadaka topladıklarını, çocuk sünneti yaptıklarını ve çok gelirleri olduğunu söylemiştir. Ayrıca Dastanov, bu tür verileri aktararak şöyle demiştir:

“Ancak uzun süredir “Küçük Mekke” olarak bilinen ve “Tümen Babın” merkezi olduğu söylenen Türkistan söz konusu olduğunda bu yeterli değildir. Bu yüzden gelecekte kesinlikle çok çalışmamız gerekecek.” (Dastanov, 1967, 61-63)

Orınbay Dastanov'un bu kitabı 13.000 adet basılarak dağıtılmıştır. Orınbay Dastanov'un ateist bakış açısıyla yazılmış başka eserleri de mevcuttur. Görüldüğü gibi, Sovyet döneminde tüm bölgeler dahil bizzat Türkistan şehrinde Yesevilige ve onun mirasına karşı kapsamlı ateist propaganda yürütülmüştür.

Orınbay Dastanov'un 1970 yılında yayınlanan “*Muragerler*” (Mirasçılar) adlı ateist propaganda amacıyla yazdığı hikayeleri (öyküleri) de vardır. Örneğin, o eserdeki “*Şamşidin Hafiz (Mücevvid) Hakkındaki Hikâye*” adlı öyküde (Dastanov, 1970, 3-13) Hazret Sultan (Yesevi) soyundan olan Şamşidin Hafiz ve onun tuttuğu oruç ile müritleri alay konusu edilir. Din, oruç ve namaz aleyhine ateist propaganda amacıyla yazılan bu hikayede Abibulla İşan'ın oğlu Şamşiddin Hafiz hırsız olarak tasvir edilmiştir. Yazar, “*Hazret Sultanda*” adlı hikayesinde (Dastanov, 1970, 14-22) ise Jünis Koja'yı Ahmet Yesevi soyundan gelen birisi olarak göstererek, Jünis Koja'nın kendisi ve onun Ahmet Yesevi ile ilgili anlattıkları hikayeleri alaycı bir dille eleştirmektedir. Jünis Koja'yı, Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret edenleri aldatmakla itham eder. Jünis Koja bir dolandırıcı, vurguncu olarak tasvir edilerek Ahmet Yesevi'nin halveti eleştiri konusu olur. Girilmesi yasak olan Ahmet Yesevi Türbesine, Jünis Koja'nın bekçiye para vererek girdiği ve halvette “*Ente'l-Hadi, Ente'l-Hak, Leyse'l-Hadi İlla Hu!*” (Rehber olan Sen'sin, Hakk olan Sen'sin. O'ndan başka rehber yoktur) diye zikir ettiği anlatılır. Hikayenin sonunda türbenin içinde özel bir kişi Jünis Koja'nın “yalanlarını ortaya çıkarır” ve ziyaretçiler için bir açıklama yapar. Dolayısıyla ziyaretçiler “kandırıldıklarını” anlarlar ve “gerçeği” görürler. Propagandacının “Küçük Mekke gerçeğinin sırrını” açıklaması sonucunda ziyaretçiler “evliya diye bir şey olmadığını” ve oraya boşuna geldiklerini anlarlar (Dastanov, 1970, 21-22).

Görüldüğü gibi, bu hikayeler, açıkça Ahmet Yesevi soyundan gelen *kojalara*, Yesevi ile ilgili hikayelere, Yesevi Türbesine, oradaki halvete ve cehri zikre karşı ateist amaçla yazılmıştır. Ayrıca, din, din adamları, namaz ve oruç da ateist propagandanın konusu olmuştur. Bu kitaptaki neredeyse tüm hikayelerin ana karakteri Jünis Koja'dır. Hikayelerde Hazret Sultan'ın torunları olarak tasvir edilen Jünis Koja ve *işan*-mollalar dolandırıcı, şifacı ve açgözlü olarak betimlenir. Öykülerde soylu bir aileden gelen Jünis Koja, ya bir çocuk sünnetçisi ya da Ahmet Yesevi hikmetlerinin anlatıcısı olarak eleştirilir. Bir hikâyede Jünis Koja, halkı Ahmet Yesevi soyundanım diye korkutur ve votka içer. Böylece son hikâyede “sahtekar” Jünis Koja tutuklanır (Dastanov, 1970, 23-54).

Bu hikayelerde sadece Yesevi'nin hikmetlerine değil, sünnet gibi bazı dini geleneklere ve halk şifacılarına da karşı propaganda yapılmış ve kitap 24.000 adet basılarak dağıtılmıştır. Böylelikle, Ahmet Yesevi karşıtı propaganda, onun türbesinin bulunduğu bölgede daha güçlü bir şekilde yürütülmüştür.

5. İşan ile Kojaların ve Torunlarının Sovyet Toplumuna Adapte Olması

Zor dönemleri atlarmakla kalmayıp hem siyasi şartlara uyum sağlayan, hem dini faaliyetlerini sürdüren ve dini öğretilerini yayabilen *işan*ların da sayıları az değildir. Bunlardan biri Türkistan bölgesinde yaşamış olan Abdal-Vahid İşan Mamatşukurov'dur (1881-1967). Kendisi dört "evliya"ya hizmet ederek onlardan irşad almıştır ve kendisi daha sonra Nakşibendiyye-Müceddidiyye-Hüseyniyye tarikatının şeyhi olmuştur. Hüseyniye tarikatı, Müceddidiyye'nin Türkistan ve Kuzey Maverainnehir'deki bir koludur. Hüseyniye adı, bu kolun kurucusu Hüseyin Halifenin (*kalpe*) (ö. 1833-1834) adından gelmektedir. Hüseyin Kalpe, Buhara Emirliği'ni yöneten Mangıt hanedanının (1757-1920) yöneticileriyle ilişkilerinde onlara sadık olarak devlet hayatının her alanında yalnızca şeriata güvenme eylemini her şekilde desteklemiştir. Abdal-Vahid İşan'ın hocası Muhammed Amin Kalpe'dir, Muhammad Amin'in hocası Muhammed Salih Kalpe'dir ve Muhammed Salih'in hocası ise Hüseyin Kalpe'dir (Babajanov, 1999, 98-99). Abdal-Vahid İşan şimdiki Tacikistan'da doğup büyümüştür. Ancak ataları, Kazak SSC'nin Güney bölgesindeki Sayram kasabasından taşınan Hoca Ahmet Yesevi'nin torunları/müritleri idi. 17 yaşında Türkistan şehrini ziyaret etmiş, orada dervişlerle sohbet etmiştir ve 40 gün çilede kalmıştır. 27 yaşında Tacik topraklarına geri dönmüştür, 1925'te Türkistan bölgesine taşınmış ve burada 1930'lardaki siyasi baskı döneminde üç kez tutuklanmıştır. Kontrolde ve baskı altında tutulmuş ve polis tarafından soruşturulmuştur ama polis onu uzun süre tutamamıştır. Ailesini, evini ve tüm mal varlığını kaybeden Abdal-Vahid İşan, on yıl boyunca Türkistan yakınlarındaki *Kuşı Ata* mezarlığında bir mağarada yaşamak zorunda kalmıştır. Ancak 1941'de Sovyet-Alman savaşı başlayınca önce yaşadığı Türkistan yakınlarındaki Orankay adlı köyüne dönme fırsatı bulmuştur ve orada kendisine bir mahzen yapmıştır. Abdal-Vahid İşan usta bir bahçivan da olmuştur. Böylelikle Stalin'in ölüminden sonra dini faaliyetlerini artırmıştır. Ortağı şamyrza Hafız ile toplum içinde cehri zikir düzenlemiş ve ikisi de kutup kabul edilmiştir. 1958'de dine yönelik siyasi baskı yeniden yoğunlaşmış ve Abdal-Vahid İşan'ın evi kontrol altına alınmıştır. Polisler evinin önünde nöbet tutmuştur. Böylelikle, 1964 yılında devletin emriyle evini ve bahçesini satmaya ve kolhoz parası ile geçinmeye mecbur edilmiştir. Abdal-Vahid İşan'ın evi yıkılmıştır ve 7 aylığına Özbek SSC'ne gitmiştir. 1 Mayıs 1965'te geri dönmüştür, ancak Orankay köyüne değil, komşu *Kuş Ata* köyüne yerleşmiştir. Halk onunun 17 gün içinde bir ev inşa etmesine yardım etmiştir (Muminov, 2014, 309, 330-333, 338-339). Kruşçev dönemindeki din karşıtı politika sırasında tasavvuf karşıtı propaganda yoğunlaşınca 1960 yılında Abdal-Vahid İşan hakkında "*Doroga İz Mraka*" (Karanlıktan Gelen Yol) adlı bir belgesel çekilmiş ve Kasım-Aralık 1960'ta bu yeni belgesel film televizyonda gösterilmiştir (KCMDA, 1711-fon, 1-liste, 82-dosya, s. 2). Böylece Abdal-Vahid İşan, Sovyetlerin mutasavvıflara ve *işan*lara yönelik baskısını ve kitlesel propagandasını yaşamış, fakat onlardan sağ salim kurtulmayı başarmıştır.

Sovyetlerin *işan*ları "dolandırıcı", "işsiz", "parazit" ve "tembel" diye adlandırarak onlara yönelik propagandanı güçlendirdiği dönemde yaşayan Abdal-Vahid İşan, Sovyet toplumuna uyum sağlayabilmiştir. Bahçivanlık yapması hakkında *Pravda* ve *İzvestiya* gibi gazetelerde yazılar yayınlanmıştır. Abdal-Vahid İşan, insanın ancak kendisi çalışarak kendi gücüyle, kendi işiyle geçinmesi gerektiğine inanmıştır. Başkalarının emeğine ve malına sahip olmaya karşı olmuştur. Bir müridi ona kavun ve bir köy görevlisi ise koyun getirdiğinde onları kabul etmemiştir (Muminov, 2014, 342-343). Onun soyundan gelenler de aynı ilkeyi katı bir biçimde gözetmiştir. Abdal-

Vahid İşan bu duruşundan dolayı kolhoz halkı ve siyasi liderleri tarafından büyük saygı görmüştür. Siyasi liderler ve parti temsilcileri ona sadece saygı duymakla kalmamış, aynı zamanda ona danışmıştır. Böylece Abdal-Vahid İşan, parti temsilcileri tarafından hem baskı hem de saygı görmüştür. O zaman Abdal-Vahid İşan, Tokta Kalpe ve Haydar Kalpe gibi Ahmet Yesevi soyundan gelen diğer birkaç din adamı sık sık bir araya toplanmışlardır ve bazen Yesevi Türbesine geceleri gizli bir şekilde ziyaret yapmışlardır. Ayrıca Abdal-Vahid İşan takipçilerini sık sık evine davet etmiş ve onlar Allah ve Yesevi adına yemin ederek Abdal-Vahid İşan'ın müridi olmuşlardır. Böylece halk Abdal-Vahid İşan'ı İşan Baba diye adlandırmaya başlamıştır. Araştırmacı A. Muminov, Abdal-Vahid İşan'ın Hüseyiniyye tarikatının Sovyet rejiminin ateist politikasına rağmen hayatta kalabilmesini; öğrencilerini siyasetten uzak tutması, öğrencileri seçerek az öğrenci kabul etmesi, öğrencilerine ruhani dersleri gizlice vermesi, zikir gizli yapması (hafı zikir) ve yıllık toplu dini törenlerini ancak devletin baskısı biraz azaldığında düzenlemesi ile açıklamıştır. Böylelikle Hüseyiniyye tarikatı bugün hala mevcuttur. Abdal-Vahid İşan'ın cemaati cehri zikre zikir-sultan adını vermiştir ve onu yılda iki veya üç defa kılmıştır. Ayrıca bu tarikatta cehri zikrin 1924-1970 yıllarında icra edildiğini belirtmekte de fayda var (Muminov, 2014, 343-347).

Kazak SSC'de devletin *işan*larla ilgili ateist politikası değişmemiştir. Ancak o zaman bile *işan*lar takip ettikleri marifet yolundan ayrılmamış ve o topluma da uyum sağlayarak farklı alanlarda çalışmışlardır, hatta vatanseverlik örneği göstermişlerdir. Örneğin, Jezkazgan bölgesinde mollalık yapan Balmagambet Balkybaiuly (1891-1967), cuma ve teravih namazlarında camiye sadaka olarak verilen parayı cepheye göndermiştir. Hem molla hem şair olan Balmagambet Balkybaiuly şiirlerinden görülebileceği gibi, Yesevilik yolunu izlemiştir ve halk onu "*Sarmolda*" (Sarı molla) olarak adlandırmıştır. 1944 yılında Sarmolda'nın girişimiyle Jezkazgan'da bir cami inşa edilmiştir ve kendisi orada mollalık yapmıştır. Caminin din üzerindeki baskının bir nebze de olsa azaldığı savaş yıllarında yapıldığı görülmektedir. Ancak *NKVD*, Sarmolda'yı kontrolde tutmayı, takip etmeyi unutmamıştır. Onun gibi Diniye Nezareti tarafından atanmayan, yani kayıtsız yerel mollalar Sarmolda hakkında Diniye Nezareti'ne şikayette bulunmuşlardır. Sarmolda, *NKVD* tarafından defalarca soruşturulmuştur, ancak bir defa yerel bölge komitesinin bir üyesi, Sarmolda'nın *NKVD* baskısından kurtulmasına yardım etmiştir. Çünkü Sarmolda soruşturma sırasında cepheye gönderdiği paranın makbuzlarını göstermiştir. Bununla birlikte, Rudnik'teki siyasi tutsaklar kampında ölen Kazakların cesetlerini alıp Müslüman usulüne göre defnetmiştir. Sarmolda, ünlü Ahmet İşan Orazaiuly'nın (1861-1926) müridi idi. Kızılorda bölgesinde yaşayan Ahmet İşan'ın tavsiyesi ile Kazakistan'ın güneyindeki Karnak ve şayan medreselerinde öğrenim gören Sarmolda, iyi derecede Arapça ve Farsça bilmekteydi. Böylece Kazak SSC'nin Türkistan bölgesinde eğitimini geliştiren Sarmolda 1931'de Jezkazgan'a dönmüştür. 1930'lardaki sürgün döneminde Jezkazgan'daki maden endüstrisinde sondaj işçisi olarak çalışmıştır. Kitaplarını gizlice okumuştur ve baskı sırasında toprağa gömmüştür (Balkybaiuly, Cilt 1, 2005, 6-48).

Sarmolda'nın şiirleri muhteva bakımından Ahmet Yesevi hikmetleriyle uyum içindedir ve eserlerinde Ahmet Yesevi övülmektedir. şiirinde kendisinin Ahmet Yesevi silsilesinden olduğunu şöyle anlatır: *Hoca Ahmet Yesevi / Silsilesi silsilem / Adını bilen tüm alem...* (Balkybaiuly, Cilt 1, 2005, 99). Eserlerinin tamamına yakını dini içeriklidir ve içinde salavat ve zikir ile ilgili şiirleri de bulunmaktadır. Özellikle eserlerinde cehri zikirden, nasıl yapılacağından ve manevi anlamından bahseder ve insanları cehri zikre teşvik eder (Balkybaiuly, Cilt 2, 2005, 135-136). Ayrıca hükümetten korkmadan dini

içerikli bu el yazmalarını çoğaltarak halka dağıtmıştır. Halk arasında itibarı yüksek olan Sarmolda'nın cenazesine komünistler de katılmışlardır.

Abdal-Vahid İşan ve Salmolda'nın hayatlarından da görüldüğü gibi, Sovyet döneminde *işanlar* baskılara rağmen topluma uyum sağlayarak atalarının geleneksel dini yolunu sürdürmüşlerdir. İşanlık ve Yesevilik yolunda devam etmekle kalmamış, elinden geldiğince talebe yetiştirmiş ve çeşitli alanlarda çalışarak toplumla uyum içinde yaşamışlardır. Hatta onlar vatansızlıklarını da ispatlamışlardır. Ancak, Tursunbay İşan gibi Sovyet iktidarını tanımayarak onunla mücadele edenler de olmuştur. Buradan da anlaşılmaktadır ki, *işanların* dini görüşleri aynı olsa da siyasi görüşleri ve kaderleri farklı olmuştur.

Siyasi baskılara maruz kalan *işan* ve *kojalara* torunlarının Sovyet toplumuyla tam anlamıyla kaynaşması o kadar kolay olmamıştır. Bir sonraki nesil ünlü bir *işan* veya *kojanın* soyundan geldiği için çeşitli engellerle karşılaşmıştır. Mesela, XIX. yüzyılda Kızılorda bölgesinde yaşayan Ahmet Yesevi soyundan sayılan ünlü din adamı Sayıpnazar Ahun Ötenuly'nın (1810-1873) oğlu Absadık İşan'ın torunu Abdilatif Abdikayimuly (1928 doğumlu), evliya ve *koja* soyundan olduğu için Sovyet döneminde baskıya uğramış, hatta eğitim gördüğü enstitüden atılmıştır. NKVD tarafından takip edilmiştir. Ancak daha sonra amacına ulaşabilmiş ve istediği okula ve üniversiteye girebilmiştir. Mezun olduktan sonra öğretmen olmuştur, hatta bir devlet çiftliğini (sovhoz) yönetmiştir. Anlaşılan o dönemde bile dindarlığını, namazını ihmal etmemiştir. Abdilatif Abdikayimuly'nin elinde muhafaza edilen şecerede *koja* soyundan olan Sayıpnazar Ahun'un Hazreti Ali'nin 42. nesli olduğu yazılmıştır. Sayıpnazar Ahun, zamanında Buhara'daki Kokaltaş medresesinde okumuştur ve İstanbul'u ve Mısır'ı ziyaret ederek Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca öğrenmiştir. Bu dillerde eserler yazmış ve Kızılorda bölgesine dönerek kendisinden 25 yaş büyük olan akrabası Kulboldy İşan'ın camisinde mollalık yapmıştır. Sonra kendisi de cami-medrese yaptırmış ve torunlarına bırakmıştır. Bir yandan şair olan Sayıpnazar Ahun'un "*Muhammed-Hanefiyye*", "*Hazreti Ali*" ve "*Hoca Ahmet Yesevi*" gibi birçok destanı ve eseri bulunmuştur. Abdilatif Abdikayimuly'na göre, Sovyet siyasi baskısı yıllarında Sayıpnazar Ahun'un torunları onun iki sandık kitabını toprağa gömmüşlerdir (Togjan, 2004, 9-11, 16-18). Sayıpnazar Ahun, "*Muhammed-Hanefiyye*" adlı destanında "*Dedem Sadyr Şeyh ve Kul Hoca Ahmet*" diyerek kendisinin Ahmet Yesevi soyundan olduğunu söyler (Togjan, 2004, 144). Bu şekilde siyasi baskı ve sürgün gören *kojalara* ve *işanların* çocukları da siyasi baskılarla toplumdan dışlanmışlardır. Fakat, Sayıpnazar Ahun'un torunları, siyasi baskılardan çok zarar görmelerine rağmen yok olmamıştır, yeni Sovyet toplumuna dahil olmuştur.

Diğer çocuklar Sovyet okuluna girebilirken, soyu Ahmet Yesevi'ye dayanan ve Azler Baba'nın oğlu olan Nurşitdin Yuldaşuly ilk ve ortaokula alınmamıştır. Dersleri okulun koridorundan dinlemiş, içeri girememiştir ve böylece oda dışında oturarak eğitim almıştır (KK1). Ancak bu şekilde okulu bitirdiğinde, babası bir *koja* ve molla olduğu için kendisine mezuniyet belgesi verilmemiştir. Bu olay Nurşitdin Yuldaşuly'nı bir suça itmiştir. Nurşitdin Yuldaşuly mezuniyet belgesi formunu okuldan çalmıştır ve kendisi doldürmüştür. Yanlış doldürülmüş belge ile Talgar'daki Ziraat Teknik Meslek Okuluna girmek için gitmiştir. Kabul komisyonu başkanı tarafından belgenin yasadışı olduğunu fark edilerek form teknik okul müdürüne götürülmüştür. Nurşitdin Yuldaşuly meslek okulu müdürüne olanları açıkça itiraf etikten sonra Nurşitdin Yuldaşuly deneme süresi ile okula kabul edilmiştir ve meslek okulundan birincilikle mezun olarak İkan köyüne dönmüştür. Makine Traktör İstasyonunda (MTS) başmühendis olarak çalışmıştır. Daha sonra Taşkent'teki beş yıllık Tarımsal Sulama Enstitüsü'nden

mezun olmuştur ve sonra çeşitli alanlarda yöneticilik yapmıştır. Saidali Yuldaşev şöyle demektedir:

“Babamın ölümünden sonra, babamın günlüğünden onun NKVD ve ardından Devlet Güvenlik Komitesi'nin (KGB) baskısı altında olduğunu okudum.” (KK1).

Örneğin, 1976 yılında Nurşitdin Yuldaşuly, ABD'ye turist olarak gitmek için başvurmuştur. Fakat KGB arşivinden babasının mahkumiyetine dair bir belge bulunmuştur ve kendisinin molla ve zengin bir adamın oğlu olması ve Hoca Ahmet Yesevi soyundan gelmesi sebebiyle yurtdışına çıkmasına izin verilmemiştir. Ancak Güney Kazak SSC bölgesinin Birinci Sekreteri Levintsov'un araya girerek kefil olmasıyla Nurşittin Yuldaşuly ABD'ye gidip gelmiştir (KK1).

Nurşittin Yuldaşuly 1978 yılında 51 yaşında vefat ettiğinde bir komünist olarak cenazesi takım elbise giydirilerek tabuta konulmuştur ve 47 kurumdan çiçek (çelenk) getirilerek bandoyla götürülmüştür. Sovyet cenaze geleneğine göre miting ve veda töreni düzenlenerek cenaze yürüyüşü ile mezarlığa götürülmüştür. Fakat sonra ailesi Nurşittin Yuldaşuly'nu gizlice Müslüman geleneğine göre yıkayarak kefene sarmıştır ve cenaze törenini gerçekleştirmiştir. Saidali Yuldaşev şöyle demektedir:

“Eski kitapları ve aile *şecerelerini* gizlice okuyorduk ve babam öldükten sonra annem babamın dolabındaki *şecereleri* bana verdi ve ben onları babamın ölümünden kırk yıl sonra yayınlatabildim.” (KK1).

Azler Baba ailesinin, oğlunun Sovyet ateist ideolojisi yüzünden mağdur olduğu, oğlunun ölene kadar kendisinin *koja* ve Ahmet Yesevi soyundan olduğunu söyleyemeden ve *şecerelerini* saklayarak kimseye göstermeden yaşadığı görülmektedir. Nurşittin Yuldaşuly, sırf kökeninden dolayı baskı ve zorluklar nedeniyle toplumdan dışlanmış olsa da, kendi gücü sayesinde hayattaki hedeflerine ulaşabilmiştir ve Sovyet eğitimi olarak o toplumun bir parçası olmuştur. Nurşittin Yuldaşuly gibi kökeninden dolayı sorun yaşayanlar azımsanamayacak sayıda.

Maral İşan'ın soyundan gelen Kauys İşan (1899-1970) da 1930'larda baskıdan saklandığı sıralarda kendisinin Maral İşan'ın soyundan geldiğini halka söyleyememiştir. Yakın akrabaları hariç halk kendisinin Maral İşan'ın soyundan geldiğini bilmemektedir. Kauys İşan'ın oğlu Smagul Kauysov şöyle anlatmaktadır:

“Zamanında Maral İşan'ın soyundan geldiğimizi söyleyemedik. Çünkü söylersen karşına *çıkıp duruyordu, çalışırken terfi ettirilmezdin, işanın torunları diye bizi bir kenara atıp duruyorlardı.*” (KK3).

Smagul Kauysov 1974'te Çimkent Pedagoji Enstitüsü Filoloji Fakültesi'nden mezun olarak Karmakşı'ya dönmüştür ve öğretmenlik yapmıştır. KGB'de çalışan yakın bir tanıdığı onu evine davet etmiştir. Orada kendisini KGB işe almak için ona söylemeden gıyaben hazırlık yaptığını öğrenmiştir. Ancak gereksinimlerini karşılamış olsa da Maral İşan'ın neslinden olduğu için KGB'ye kabul edilmemiştir (KK3). Bunun gibi birçok örnek verilebilir.

1928'de başlayan siyasi baskı, Kauys İşan'ın babası Asan İşan'ı da etkilemiştir. Asan İşan, Özbek SSC'ye kaçmak zorunda kalmıştır ve 1934'te orada vefat etmiştir. Daha sonra 1956-1958'de Amit İşan, Süleymen İşan ve Kauys İşan, Asan İşan'ın cenazesini getirmek için Özbek SSC'ye gitmişlerdir. Ama halk orada da mezarını ziyaret edenlerin çok olduğunu söyleyerek Asan İşan'ın kemiğinin götürülmesine karşı çıkmıştır. Bu yüzden kemiğini geri getirememişlerdir. Kauys İşan, sağlığı nedeniyle Sovyet-Alman savaşına alınmamıştır, fakat Araltuz'daki işçi kolonisine gönderilmiştir. Orada bir gözünü kaybederek koloniden kaçmış ve geldikten sonra

bir süre saklanarak yaşamıştır. Sonra mollalık yapmıştır ve şifacı olmuştur. Sık sık Maral İşan Türbesini ziyaret etmiştir ve bazen türbede cehri zikir yapmıştır. Kauys İşan gibi, Amit İşan ve Süleymen İşan da Sovyet döneminde dindar bir hayat tarzını sürdürmüştür, hatta mollalık yapmışlardır.

1947’de Kızılorda’da açılan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti’ne bağılı camiye Süleyman İşan’ın imam olarak atanması çok ilginçtir. Çünkü o cami Diniye Nezareti’ne bağılı olmuş ve Süleyman İşan bu kayıtlı camide 18 yıl kayıtlı imam olarak görev yaparak 1965 yılında emekli olmuştur (Öteuli, 2005, 92). Yukarıda da belirtildiğı gibi, Diniye Nezareti ne kadar tasavvufa ve *işanizme* karşı fetvalar vermiş ve bunlarla mücadele etmişse de, orada *işanlar* da görev yapmıştır. Süleyman İşan da bunun bir kanıtıdır. Diniye Nezareti’ne kayıtlı mollaların ve camilerin Diniye Nezareti ile devletin politikalarını yürüttüğü açıktır. Ancak Abdal-Vahid İşan, Sarmolda ve Kauys İşan gibi Diniye Nezareti’ne kayıtlı olmayan din adamları ise devlet tarafından “kayıtsız” diye adlandırılmıştır ve onların dini faaliyetleri devlet açısından yasadışı kabul edilmiştir. Devlet, kayıtdışı mollalar ve *işanlara* karşı mücadelede kayıtlı mollaları da kullanmıştır. Bu aynı zamanda Sovyet İşlamı’nın bir özelliğı idi. Diniye Nezareti’ne tabi olan Süleymen İşan: “*Tanrı’dan sonra Sovyet hükümetinin politikasını kabul etmek vacip*” demiştir.

Benzer bir örnek olarak Aikoja İşan soyundan gelen Jappar Maksım Seidahmetuly (1890-1973) da 1941’de savaşın başlamasından itibaren 32 yıl Kızılorda ili, Janakorgan ilçesinin merkezinde mollalık yapmıştır. Orada kayıtlı cami olmadığı için, kayıtsız bir molla olan Jappar Maksım, bağışlardan elde edilen paradan savaşa yardım için 20.000 ruble göndermiştir (Aşimuly, 2000, 143). Böylece 1930’larda siyasi olarak baskı altına alınan birçok *işan*, savaşın başlamasından sonra yasal ve yasa dışı olarak imamlık yapmıştır. Tursunbay İşan Madaripov gibi *işanlar* savaşa karşı kampanya yürütürken, Sarmolda ve Jappar Maksım gibi mutasavvıflar ise savaş için yardım göndermişlerdir ve laik yasalarına aykırı olmasına rağmen devlet de onların yardımlarını kabul etmiştir. Bu da *işanların* devlet siyasetine yönelik bakış açılarının birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Kazak SSC’de Bolşevikler tasavvufa, *işanlara* ve *kojalara* yönelik sert bir politika izlemiştir. Bolşeviklerin Yesevilik’e, *işanlara* ve *kojalara* yönelik bu sert tavrı devlet ateizmi politikasından kaynaklanmaktadır. Çünkü sosyalist ve ateist bir toplum yaratmaya çalışan Sovyetlerin önündeki en büyük engel din ve bununla bağlantılı olarak tasavvuf geleneğiydi ve varlıklı sınıf olarak tasnif edilen *işan* ve *koja* diye isimlendirilen mutasavvıflardı. Dolayısıyla, Bolşevikler, Kazak halkının yüzyıllardır gelenekleriyle iç içe geçmiş olan Yesevilik ve *işanlık* da dahil olmak üzere tasavvuf geleneğini yok etmeye çalışmışlardır. Böylece Kazak SSC’de, Yesevilik geleneğı de dahil olmak üzere tasavvufa karşı saldırı beş yönde gerçekleşmiştir:

Birincisi, *işanlara* karşı propagandadır. İşanlar sosyalist yapılanmanın düşmanı olarak ve bir düşman sınıf olarak gösterilmiştir ve din karşıtı propagandaya konu olmuştur. İşanlar ateist gazete ve kitaplarda “dolandırıcı”, “asalak”, “işsiz” olarak adlandırılıp yerilmiştir.

İkincisi, *işanların* kendilerine yönelik fiili saldırıdır. Önce *işanlar* cami ve medreseleri kapatılmış, tüm mallarına el koyulmuştur, ağır vergilere maruz bırakılmıştır ve haklarından mahrum bırakılarak hapse gönderilmiş veya kurşuna dizilmişlerdir.

Üçüncüsü, velilerin türbelerine, kutsal yerlere karşı saldırıdır. Bolşevikler, başta Ahmet Yesevi Türbesi olmak üzere ünlü mutasavvıf, *koja* ve *işan*ların türbelerinin inananlar tarafından ziyaret edilmesini engellemek amacıyla kapsamlı propaganda yürütmüşlerdir ve her türlü yöntemi kullanmışlardır.

Dördüncüsü, evliyalarla ilgili hikayelere ve hagiografilere yönelik saldırıdır. Devlet tarafından Ahmet Yesevi gibi Kazak bozkırlarında yaşayan velilerle ilgili kadim hikayelere karşı kampanya yürütülerek onlar ‘masal’ ve ‘uydurma’ olarak gösterilmiştir.

Beşincisi, tasavvuf ile ilgili ibadetlere yönelik saldırıdır. Cehri zikir ve salavat getirme gibi tasavvufa bağlı ibadetler şamanizm ile ilişkilendirilmiştir ve İslam dışı olarak gösterilmiştir.

Orta Asya ve Kazakistan’da Sovyetlerin bu tavrına fiili saldırıdan sağ kurtulabilen sufi ve *işan*ların tepkisi farklı olmuştur. Kazak SSC’nin güneyinde de müritleri bulunan Tursunbay İşan Madaripov gibi *işan*lar Sovyet siyasi rejimine karşı çıkarak sonuna kadar protesto ederken, Abdal-Vahid İşan Mamatşukurov gibi *işan*lar ise siyasi rejime karşı çıkmamış, topluma uyum sağlamış ve dini faaliyetlerini dikkat çekmeden sürdürmeye çalışmışlardır. Böylelikle, bölgedeki ortak tasavvuf geleneğinin temsilcileri olan *işan*lar Sovyet rejimi hakkında farklı görüşlere sahip olmuştur. Genel olarak o dönemde yaşayan *işan* ve *kojalar* Sovyet rejimine uyum açısından üç gruba ayrılabilir:

Birincisi, Sovyet iktidarını reddederek ona karşı çıkanlardır;

İkincisi, siyasi rejime karşı çıkmasalar bile dinsel faaliyetlerini gizlice sürdürenlerdir;

Üçüncüsü, Süleyman İşan gibi Sovyet hükümetini tanıyan ve bölgede iktidar tarafından oluşturulan Diniye Nezareti’nin üyesi olan *işan*lardır.

Ayrıca baskıya uğrayan *işan* ve *kojaların* çocukları da zorluklarla karşılaşmış toplumdaki dışlanmış ve çoğu *işan* veya *koja* soyundan geldiklerini gizleyerek yaşamak zorunda kalmışlardır. Nihayet, baskı gören *işan*ların çocuk ve torunlarının çoğu laik eğitim almıştır ve Sovyet toplumunun bir parçası olmuştur.

Böylece Sovyet döneminde saldırıya uğrayan Yesevilik de dahil olmak üzere tasavvufun çok zarar gördüğü ancak ayakta kalmayı başardığı söylenebilir. Fakat, 1980’li yıllara gelindiğinde Sovyetler Birliği’nin bir parçası olan modern, laik ve ateist Kazak SSC’de, *işan* geleneği ve *işan* teriminin ortadan kalktığı söylenebilir. Asırlardır devam eden Kazak bozkırındaki *kojalar* ve *işan*lar kurumu veya aristokrasi zümresi Sovyet döneminde ortadan kalkmıştır. Çünkü *işan*ların çocukları ve torunlarının çoğu atalarından kalan *işan* geleneğini devam ettirmemişlerdir ve devam etme imkanı bulamayınca laik eğitim alıp Sovyet sistemine adapte olmuşlardır. Ancak ata ve babalarından kalan geleneği devam ettirenler çok az olsa da olmuştur. Bununla birlikte halkın Ahmet Yesevi gibi evliyalarla ilgili hikayeleri ve Ahmet Yesevi Türbesi gibi kutsal yerlere saygı ve ziyaret etme geleneğini unutmaması nedeniyle de tasavvuf ve Yesevilik geleneği halkın hafızasından silinmemiştir.

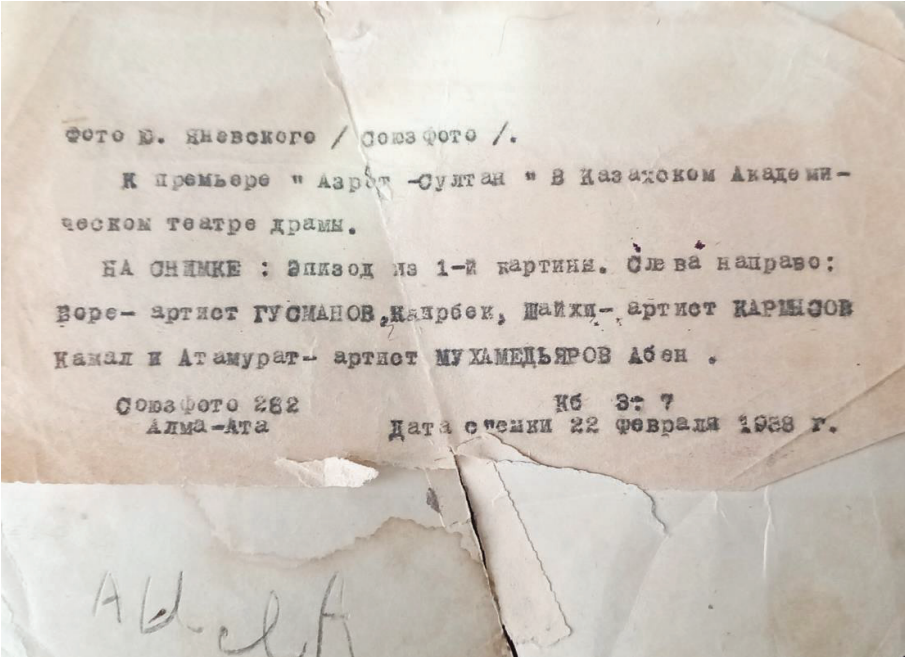
Kaynaklar

- Abashin, Sergei. N. “İşan”. İslam Na Territorii Byvşey Rossiyskoy İmperii Ansiklopedisi. Ed., S. M. Prozorov. 1/164-166, Moskova: Vostochnaya Literatura, 2006.
- Abdulhatov, N. “Yasaviya v Ferganskoy Doline v 1930-1950 Godah”. *Koja Ahmet Yasavi Murasi Men İliminin Zerttelu Maseleleri Attı Halıkaralık Konferentya Materialdarı (29 Eylöl – 1 Ekim 2008, Türkistan şehri)*. Almatı: Arys, 2008.
- Abylov, Tungysh-Zholdassuly, Talgat. “Altın Orda Devleti’nin İslamlaşmasında Yeseviyye ve Kübreviyye Tarikatlarının Rölü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velı Araştırma Dergisi*, 105 (Mart 2023), 301-312. <https://doi.org/10.34189/hbv.105.014>
- Antireligioznaya Politika Sovetskogo Gosudarstva i Repressii Protiv Duhovnstva v Kazahstane, Sbornik Dokumentov i Materialov (Yayınlanmış Arşiv Belgeleri)*. 14 Cilt. Astana: Litera-M, 2022.
- Aşımuly, Şaydarbek. *Syr Boyundagy Aulieler*. Almatı: Atamura, 2000.
- Avezov, Muhtar. Şıgarmalarının Elu Tomdık Tolık Jinagı, *Makalalar, Pesalar, 1935–1938*. 13 Cilt. Almatı: Daur ve Jibek Jolı, 2014.
- Babajanov, Bakhtiyar. “Husainiya”. İslam Na Territorii Byvşey Rossiyskoy İmperii Ansiklopedisi. Derleyici ve yönetici editör S. M. Prozorov. 2/98-99, Moskova: Vostochnaya Literatura, 1999.
- Balkybaiuly, Balmagambet. *Hadis-Nazım*. 1 Cilt. Derleyen K. İgisin. Almatı: Alaş, 2005.
- Balkybaiuly, Balmagambet. *Hadis-Nazım*. 2 Cilt. Derleyen K. İgisin. Almatı: Alaş, 2005.
- Burkitbaiuly, Syrlybai. *Maral İşanmyn Nur Şapagaty*. Kostanay: Kostanay Baspa Uii, 1998.
- Dastanov, Orınbay. “Aulieli” *Jerler Turalı Şındık*. Almatı: Kazakistan, 1967.
- Dastanov, Orınbay. *Muragerler*. Almatı: Jazuşı, 1970.
- Frank, Allen J. *Gulag Miracles: Sufis and Stalinist Repression in Kazakhstan*. Viyana: Austrian Academy of Sciences Press, 2019.
- Guseva, Yuliya. N. İşanizm Kak Sufiyskaya Traditsiya Sredney Volgi v XX veke: Formy, Smysly, Znaçeniye. Moskova: Medina, 2013.
- Jubanulı, Kudaibergen. *Kazak Dil Biliminin Maseleleri*. Derleyen G. Anes. Almatı: Abzal-Ay, 2013.
- KK1: Azler Baba’nın torunu Saidali Yuldaşev ile Türkistan şehrinde yapılan mülakatın sesli kaydı, 31.10.2022.
- KK2: Askar Tokmagambetov’un kızı Ayagoz Askarkızı ile Kızılorda şehrinde yapılan mülakatın kaydı, 22.09.2021.
- KK3: Maral İşan soyundan olan Smagul Kauysov ile Kızılorda İli, Karmakşı İlçesinde yapılan mülakatın sesli kaydı, 25.02.2023.
- Karatayev, M. vd. *Kazak Sovet Adebıyeti*. Almatı: Mektep, 1971.
- KCMDA (Kazakistan Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivi), 1711-fon, 1-liste, 82-dosya.
- Kenes Ökimetinin Din Sayasaty Jane Dini Sebeptermen Kugyndalgandarga Katysty Arhiv Kujattary, Kujattar Men Makalalar Jinagy* (Yayınlanmış Arşiv Belgeleri). Almatı: Arys, 2022.
- Keller, Shoshana. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*. London: Praeger Publishers, 2001.
- Koygeldiev, Mambet. K. *Stalinizm i Repressii v Kazahstane 1920–1940-h Godov*. Almatı: İskander, 2009.
- Maral Baba: Makalalar, Dereker, Arnaular, Anyz Angimeler*. Derleyen Abdulla Omar. Almatı: Poligrafkombinat, 2021.
- Muminov, Ashirbek. “Sacred Places in Central Asia: Attempts at their Historical and Theological Interpretation”. *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang*. Ed., Shinmen Yasushi, Sawada Minoru ve Waite Edmund. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 2013.
- Muminov, Ashirbek. “Kolkhoz Islam in the Southern Kazakhstan Region and Religious Leadership (through the Cases of Zhartı-Töbe and Oranghay since the 1950s)”. *Allah’s Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*. Ed., Christian Noack ve Stephane A. Dudoignon. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.
- Nurtaiuly, Saden. *İslam Jane Maral Baba: Tarihi Angime*. Almatı: Şartarap, 2004.

- Öteuli, Anis. J. *Kasiyetti Maral İşan*. Kızılorda: Tumar, 2005.
- Sartori, Paolo - Babajanov, Bakhtiyar. "Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 62 (2019), 108-165. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341476>
- Sartori, Paolo. "Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia". *Journal of Islamic Studies* 30/3 (September 2019), 1-40. <https://doi.org/10.1093/jis/etz001>
- Tasar, Eren. "Sufism on the Soviet Stage: Holy People and Places in Central Asia's Socio-Political Landscape after World War II". *Sufism in Central Asia: New Perspectives on Sufi Traditions, 15th-21st Centuries*. Ed., Devin DeWeese-Jo-Ann Gross. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Togjan, Tölepbergen. T. *Atalar Amanatı: Muzykalık-Etnografıyalık Jinak*. Almatı: Feyz JŞS, 2004.
- Zholdassuly, Talgat-Baizhanova, Gulnur. "Sovyetler'in Kutsal Yerlere Karşı Politikası: Ahmet Yesevi Türbesi Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 102 (Yaz 2022), 193-210. <https://doi.org/10.34189/hbv.102.009>
- Zholdassuly, Talgat. *Sovyetler'in İslam Siyaseti ve Orta Asya'da Dini İdare*. Leiden Hollanda: Sota Yayınları, 2022.

Ekler/Appendices

Ek: Kazak Akademik Tiyatrosu'ndaki "Azret Sultan" piyesinin prömiyeri (Fotoğrafın arka tarafında bu bilgilerle beraber, çekim tarihi 22 Şubat 1938, Almatı, "Soyuzfoto" diye yazılmıştır). Fotoğraf Ayagoz Askarkızı'nın özel arşivinden alınmıştır.



Extended Abstract

The study investigates the stance of the Kazakh Soviet Socialist Republic (formerly the Kazakh Autonomous Soviet Socialist Republic before 1936) on Sufism, encompassing Yassawism and Ishanism. The Soviet Union, founded as a secular state, implemented a stringent policy toward religion, with a particular emphasis on Islam. While the Soviet Constitution ostensibly granted freedom of religion, the dominance of atheist ideology driven by communist principles led to severe restrictions on the rights of believers. In the initial years of the Soviet era, Muslims faced comparatively less oppression than other religious groups. This was attributed to the Bolsheviks' strategic need for political backing from the Muslim populations residing in the Turkestan region, primarily inhabited by Turkic people, which resulted in a delayed implementation of their anti-Islamic policies. Therefore, they approached this matter with great caution. Subsequently, the Soviets adopted a stringent stance toward Islam, as well as Yassawism and Ishanism, representing the traditional Islam of the populace. While the state's atheist stance towards ishans and kojas remained constant, the religious policy of the state underwent frequent changes for political considerations. In general, Yassawism and Ishanism faced direct and tangible assaults twice: first during the repressive period spanning 1929-1941 and later from 1958-1964 throughout the Soviet era. Furthermore, the Ishans, perceived as part of the affluent class, experienced oppression as their properties were confiscated. Despite persistent attacks and propaganda against Sufism in various periods, the widespread oppression against ishans and kojas was comparatively less severe than during the two specified periods. The primary motive behind the Bolsheviks' efforts to eradicate Sufism was its perceived hindrance to the establishment of an atheist society. Islam, encompassing Yassawism and Ishanism, held significance not only as a matter of faith but also as a cultural aspect for the people. Sufi traditions, intricately intertwined with the customs and traditions of the populace, led the Bolsheviks to recognize that dismantling religion would require addressing the deeply rooted Sufi traditions of the community. Undoubtedly, the renowned sufi Hoja Ahmad Yasawi holds a distinctive position in the spiritual history of the Turkic people, and the propagation of Islam in the region is closely tied to Sufism. Particularly within the 'Altyn Orda' state, the government actively endorsed the Yasawi path, causing it to proliferate extensively in the region and exert influence across various domains. Subsequently, within the Kazakh Khanate state, the Yesevi path, the institution of kojas, and the revered spiritual leaders known as ishans held a distinct significance. Notably, the most prominent Sufi orders to emerge in the region, including Yeseviyye, Kubraviyye ve Nakşibendiyye, played a crucial role. Among these, Hoja Ahmad Yasawi, acknowledged as the progenitor of the Yeseviyye sect, is widely regarded as the founder of the Turkic Muslim mysticism tradition. Nevertheless, the Mausoleum of Hoja Ahmad Yasawi, standing as a paramount sanctuary amid the myriad sacred sites for the Kazakhs, holds a unique significance. This distinction is so profound that the city of Turkestan is often referred to as the spiritual capital. Within the Kazakh Soviet Socialist Republic, the descendants of Hoja Ahmad Yasawi, known as kojas, ishans within the clergy, adherents of the Yasawi path, and Sufi sheikhs faced distinctive pressures. Consequently, the state mounted multifaceted attacks on Yassawism and Ishanism, inflicting substantial damage upon them. The objective of this study is to examine and analyze the challenges and political pressures confronted by ishans, kojas, and their contemporaries primarily residing in the southern region of the Kazakh SSR during the Soviet period. The research extensively relies on firsthand sources, including archival documents, audio recordings of interviews with the offspring of Ishans and Kojas, and personal recollections. In instances where firsthand sources are inadequate, secondary sources are incorporated. The study systematically and chronologically delineates the Communist Party's actions towards Yassawism and ishans in the Kazakh SSR, providing insights into whether the Bolsheviks successfully achieved their ultimate objectives through these endeavors.

ÂDİLŞÂHİLER SULTANI YUSUF ÂDİLŞÂH'IN ŞİİLİK SİYASETİ

SHİ'İSM POLİCY OF YUSUF ADILSHAH SULTAN OF THE ADILSHAHİDS SULTANATE

CİHAN ORUÇ*

Sorumlu Yazar

Öz

Kaynaklar Yusuf'un menşei hakkında farklı görüşler belirtmesine rağmen, onun Türk kökenli bir Şii ve çocukluğunda Erdebil'e giderek Şeyh Safiyüddin'in müridi olduğu hususunda ortak noktada buluşurlar. Yusuf, bu ziyaretinde Hz. Hızır'ın kendisine saltanat bahşetmesi durumunda Şii mezhebini yaymaya söz vermişti. Çocukluğunda Bir süre Save'de yaşamış ve Şiilik esaslarına uygun bir eğitim almıştı. Daha sonra Kum, İsfahan ve Şiraz gibi Şiilik mezhebinin bilinen şehirlerinde bulunmuştu. O, Şiraz'dayken rüyasına giren Hızır'ın yönlendiresiyle Hindistan'a gitmiş ve Behmenî sarayına dâhil olmuştu. Çeşitli idari ve askeri görevlere atanan Yusuf, Bicapur valisiyken 1489 yılında burada kendi adına hutbe okutarak bağımsızlık elde etmiş ve Âdilşâhiler Sultanlığını kurmuştu. Ancak çok geçmeden Behmenîlerin kışkırtmasıyla, bazı yerel güçler Âdilşâhî topraklarına saldırmış ve bazı kaleleri ele geçirmişti. Yusuf, maiyetindekilere Şiiliğin manevi şahsiyetlerinin yardımıyla düşmana karşı başarılı olacaklarını söyleyerek onları cesaretlendirmişti. Zafer elde edildikten sonra ise bazı devlet adamlarıyla yaptığı toplantıda rüyasında Hızır'ın kendisine saltanat müjdesi ilettiği ve bunun gerçekleşmesi durumunda Şiiliği resmi mezhep ilan etmeye söz verdiğini dile getirmişti. Hatta yaşanan olumsuz hadiselerin sözünü tutmamış olmasından dolayı gerçekleştiğini belirtmişti. Bu yaklaşımıyla Şiiliği resmi mezhep olarak tanımak istemesini meşrulaştırmıştı. Yusuf, toplantıda bazı itirazlara rağmen bu hususta Allah'a da söz verdiğini ve onun kendisine bir devlet bahşettiğini vurgulamıştı. Şiiliği resmi olarak tanıma amacını, manevi gerekçelere dayandırmış ve bir süre sonra Şiiliği resmi mezhep ilan etmişti. Sünnilere ibadet özgürlüğü tanınmıştı. Aynı yıllarda İran'da Şiiliği resmi mezhep ilan eden Şah İsmail gibi açığına kaçmamıştı. Ancak nüfuzlu bazı Sünni emirlerin gücünü kırmış veya faaliyetlerini denetletmişti. Yusuf, Şiilik siyasetiyle ahalinin bir zamanlar mensubu oldukları Sünni Behmenîler ile bağıını koparmaya çalışmıştı. Bu çalışmada Yusuf'un erken yaşlarda Şiilik mezhebiyle tanışması, bu mezhebi benimsemesi ve sonrasında kurmuş olduğu devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi süresinde nasıl bir siyaset izlediği açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Âdilşâh, Âdilşâhiler Sultanlığı, Şiilik, Hızır.

Abstract

Although the sources express different opinions about Yusuf's origin, they agree that he was a Shiite of Turkish origin and went to Ardabil in her childhood and became a disciple of Sheikh Safiyuddin. On this visit, Yusuf promised to spread the Shiite sect if Khidr granted him sovereignty. He lived in Save for a while during his childhood and received an education in accordance with the principles of Shiism. He traveled to India with the guidance of Hadrat

Araştırma Makalesi / Künye: ORUÇ, Cihan. "Âdilşâhiler Sultanı Yusuf Âdilşâh'ın Şiilik Siyaseti". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 79-92. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1394308>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: coruc@artvin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3065-8607.

Khidr, who appeared in his dream while he was in Shiraz, and joined the Behmenid court. Yusuf, who was appointed to various administrative and military posts, while he was the governor of Bicapur, gained independence by having a khutbah read in his name here in 1489 and established the sultanate of the Adilshahids. However, soon, with the instigation of the Bahmenis, some local forces attacked the Adilshahi lands and captured some castles. Yusuf encouraged his entourage by telling them that they would be successful against the enemy with the help of the spiritual figures of Shiism. After the victory, in a meeting with some statesmen, he said that in his dream, Khidr had given him the good news of his sultanate and promised to declare Shiism as the official sect in case of its realization. He even stated that the negative events occurred because he did not keep his promise. With this approach, he legitimized his desire to recognize Shiism as the official sect. Yusuf emphasized that, despite some objections at the meeting, he had promised this to God on this matter and that he had granted him a state. He based his aim of officially recognizing Shiism on spiritual grounds, and after a while declared Shiism as the official sect. Sunnis were granted freedom of worship. He did not go to extremes like Shah Ismail, who declared Shiism as the official sect in Iran in the same years. However, he had broken the power of some influential Sunni emirs or had their activities controlled. With his Shi'ite policy, Yusuf tried to break the people's ties with the Sunni Behmanids to whom they had once belonged. In this study, it has been tried to reveal the politics of Yusuf during his early acquaintance with the Shiite sect, his adoption of this sect and his declaration of it as the official sect of the state he founded.

Keywords: Yusuf Adilshah, Adilshahid Sultanate, Shiism, Khidr.

Giriş

Moğolların İran ve Irak saldırıları neticesinde hilafet merkezi Bağdat'da güven ortamı kaybolmuştu. Bu gelişme, ahalinin başka yerlere, özellikle de Hindistan'a göç etmesiyle sonuçlanmıştı. Diğer taraftan Behmenî Sultanlığı'nın (1347-1527) Hindistan'da tarih sahnesine çıktığı devirlerde İran'da İlhanlı Devleti yıkılmıştı (1353). Siyasi birliğin akamete uğradığı İran ve Irak coğrafyasının dört bir tarafında Tavâif-i Mülûk olarak da bilinen parçalı siyasi yapılar ortaya çıkmıştı. Timurlu Devleti (1370-1507) kuruluncaya kadar merkezi güçlü bir devletin olmamasından kaynaklanan kargaşa ortamı, çok sayıda âlim ve tacirin İran ve Irak'tan farklı istikamete göç etmesine yol açmıştı. Bu kargaşa ortamından sonra Timurlu Devleti tarih sahnesine çıkmış ve yeni bir dönem başlamıştı. Ancak Emir Timur'un şiddetli saldırıları, göç dalgasının büyümesine yol açmıştı. Bütün bu süreçte, ahalinin göç etmek için tercih ettiği yerlerden biri de Hint yarımadası olmuştu. Behmenî Sultanlığı, Hindistan'ın Dekken bölgesinde kurulmuştu. Behmenî sultanları en başından itibaren İran, Irak, Mekke ve Medine seyitlerini himaye etmişlerdi. Bu anlayış, söz konusu şehirlerden ayrılma niyetinde olan ahalinin Dekken bölgesini kendilerine sığınmak olarak görmelerine ve kabileler halinde buraya göç etmelerine kapı aralamıştı (Masumi, h. 1384, 144).

Kurucularının İran menşeli olduğu iddia edilen Behmenî Sultanlığı, Delhi Sultanlığı'ndan ayrılarak bağımsız olmuştu. Hanedan mensupları, devletin kurulmasından sonra İranlıların ve seyitlerin Dekken'e gelmesini teşvik etmişlerdi. Sekizinci hükümdar Sultan Firuz, Goa ve Çaul'dan gemiler göndererek göçmenlerin gelmelerini hem hızlandırmış hem de kolaylaştırmıştı. Ekseriyetle Gariban veya Afakiler olarak bilinen bu göçmenler İran, Irak, Mekke ve Medine'den gelerek Dekkenlilerle birlikte yaşamaya başlamışlardı.¹ Bu göçlerle birlikte insan sayısında

1 Bahmenî Sultanlığı'nın tesisinin ilk senelerinden itibaren devletin ordusu farklı guruplardan oluşmaktaydı. Bu gruplar, sürekli birbiriyle rekabet halindedirlerdi. Bu guruplardan birincisi çoğu Şii, İranlı, Orta Asya'lı Türk ve Moğollardan ibaretti, diğer grup ise Sünnilerdi ve güney Hint'in Müslümanları ile

dikkate değer bir artış olmuştu. Çoğu Şii ve seyitlerden oluşan Afakiler bölgenin siyasi, içtimai ve ilmi meselelerinde önemli roller üstlenmişlerdi. Vezaret ve sadaret mansıbları (makam, rütbe) elde ederek sarayda önemli konumlara yükselmişlerdi. Göçmenlerin olumlu etkisi, Behmenî sultanlarının onlara özel bir ilgi göstermelerine sebep olmuştu. İran ve Arap coğrafyasından Dekken'e gelen göçmen seyitler, Behmenî devrinde Şiiliğin ilk tohumlarını atmışlardı. Bunun en önemli örneği ise Behmenî veziri Mahmud Gavan ve Yusuf Âdilşâh'tır. Her ikisi de Behmenî Sultanlığı'nda üst düzey mansablar almışlardı (Ağamiri, h. 1391, 581).

Tâceddin Fîrûz (1397-1422) ve kardeşi I. Şehâbeddin Ahmed (1422-1436) haricindeki Behmenî sultanları, Sünni mezhebin Hanefî ekolündendir. Ancak bu durum, onların Şii imamlarını önemsemedikleri anlamına gelmemektedir. Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin isimlerinin devletin önemli binalarının kitabelerinde yazılı olması, bunun bir kanıtıdır (Hollister, 1953, 106). Diğer taraftan İranlı tacir ve Süfilerin Dekken'de bulunması, İslam düşüncesinin bölgede yayılmasına ve İran kültürünün ilgi görmesine sebep olmuştu. İran ve Hicaz bölgelerinden yapılan göçlerle Dekken'e ne kadar Şii'nin geldiği hakkında bir rakam vermek mümkün değildir. Ancak bu göçler neticesinde bölgede Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere, bilhassa Hz. Ali'ye değer veriliyordu. Kısacası Dekken'e göç edenler, Ehl-i Beyt sevgisini buraya taşımış ve Dekken ahâlisinin Şii düşüncesinin etkisi altında kalmasına neden olmuşlardı (Khalidi, 2006, 104).

Behmenîlerin son dönem sultanları, genellikle dahili tartışmalarla meşgullerdi. Buna rağmen bazıları Şiilere ve seyitlere karşı özel ilgi göstermişlerdi. Sultan II. Mahmud Şah (1482-1518), vezir ve emirleriyle anlaşmazlık içine düşmüş, karşısına çıkan sorunları aşmak için Hz. Ali'nin yardımına sığınmıştı. Hatta bu hususta şiirler kaleme aldığı nakledilmektedir (Masumi, h. 1384, 145). Safevi hükümdarı Şah İsmail, 1515 senesinde bir elçisi vasıtasıyla Behmenî sultanına Şiiliği sembolize eden taç ve pahalı hediyeler yollamıştı. Safevi şahı, aslında açıkça Sultan Mahmud'u Şiiliğe davet etmişti. Ancak Behmenî sultanı, mutaassıp bir Sünni olan veziri Emir Kâsım Berid'in etkisi altındaydı. Vezirin tepkisinden çekinen Mahmud, Safevi şahının hediyelerine önem vermemişti (Tabâtabâî, 1936, 162). Yusuf henüz Dekken'de bağımsızlığını ilan etmeden önce bölgede Şiiliğin izlerinin olduğu görülmektedir. Hiç şüphesiz bu durum, Yusuf için avantaj sağlamış olmalıdır. Aksi takdirde Şiiliği resmi olarak kabul etmesi ve ahaliye benimsetmesi daha zor olacaktır. Nitekim onun Şiiliği resmi mezhep olarak ilan etmesi, tek başına bir şey ifade etmezdi. Ahâlinin de bu kutsal kabul etmesi ve inanç dünyasında özümsemesi gerekirdi. Bu çalışmada, Yusuf'un Şiilikle tanışması, akabinde ise onun devletini kurduktan sonra Şiiliği resmi olarak kabul etmesi sürecinde nasıl bir yol izlediği hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1. Yusuf'un Şiilikle Tanışması

Yusuf Âdilşâh, güney Hindistan'ın Dekken bölgesinde yaklaşık iki asır varlığını devam ettirmiş olan Âdilşâhîler Sultanlığı'nın (1489-1686) kurucusudur. Sultanlığın resmi vakayinameleri ile Hint-İslam tarihi üzerine yazılan vakayinameler onun Türk kökenli olduğu hususunda ittifak halindedirler (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 1; Fuzûnî Astarâbâdî, 14 b.; Shirazi, 25 a.; Haşim Han, 1925, 271). Ancak bu kaynaklarda onun atalarının kim olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Muhammed Kâsım Hindûşâh'ın *Tarih-i Firîşte* adlı eserinde Yusuf Âdilşâh'ın

Habeşi hizmetçilerden ibaretti. Birinci grup Garibeler (Garibanlar), Afakiler veya yabancılar, ikinci grup ise Dekkeniler olarak adlandırıldılar. Detaylı bilgi için Bknz. (Masumi, h. 1383, 68-74).

Osmanlı hükümdarı II. Murad'ın oğlu olduğu, babasının vefatından sonra tahta oturan kardeşi II. Mehmed'in talimatıyla öldürülmek üzereyken annesinin gayretleriyle Erdebil üzerinden Save'ye kaçırıldığı iddia edilmektedir (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 1-4).² Fuzunî Astarabâdî'nin *Fütühât-ı Âdilşâhî* adlı eserinde Yusuf'un Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu olduğu, hükümdarın vefatından sonra tahta çıkan kardeşi II. Selim'in onun öldürülmesini onaylaması üzerine annesinin çabalarıyla önce Erdebil'e, ardından da Save'ye kaçırıldığı öne sürülmektedir (Fuzunî Astarâbâdî, 8 a-10 b). Refiüddîn İbrâhîm b. Nüriddîn Tefvîk Şîrâzî'nin *Tezkiretü'l-mülûk* adlı eserinde ise onun kökeni Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'a dayandırılmaktadır. İddiaya göre Uzun Hasan, yeğeni Ahmed Bey'i Save'ye vali tayin etmişti. Ahmed Bey'den sonra yerine oğlu Mahmud getirilmişti. Yusuf, Mahmud Bey'in oğlu idi (Shirazi, 24 a-b). Kanaatimizce Âdilşâhiler Sultanlığı hizmetinde bulunan bu müellifler, devrin siyasi şartları ve kendilerini himaye eden dönemin sultanının meşruiyetini güçlendirmek maksadıyla devletin kurucusu Yusuf'un soyunu Osmanlı ve Akkoyunlu sultanlarına dayandırmışlardı. Hatta *Fütühât-ı Âdilşâhî* adlı eserde Yusuf'un Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu olduğu iddiası, tarihsel gerçeklikle hiçbir biçimde bağdaşmamaktadır. Nitekim Yusuf'un vefat yılı, sultanlık kaynaklarında 1510 olarak geçmektedir (Haşim Han, 1925, 280; Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 41). Ancak Kanuni Sultan Süleyman'ın öldüğü ve yerine oğlu II. Selim'in Osmanlı tahtına oturduğu yıl ise 1566'dır (Selânikî, 1999, 39). Yusuf'un kökeni üzerine yaptığımız bir araştırmada onun Şii mezhebine mensup sıradan bir Türk olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³

Yukarıdaki eserlerden *Tarih-i Firişte* ile *Fütühât-ı Âdilşâhî*'de Yusuf'un Osmanlı sarayından kaçırıldıktan sonra Erdebil'e götürüldüğü görülmektedir. Hacı Mahmud nezaretinde ülkesinden kaçan Yusuf, Erdebil'de bulunan Şeyh Safiyüddin'in türbesini ziyaret etmişti. Hatta Yusuf'un Şeyh Safi'nin müritlerinden olduğu ve daha sonra ise Save'ye gittiği aktarılmaktadır (Fuzunî Astarâbâdî, 9 a-10 b; Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 3). Hafî Han olarak da bilinen Haşim Han, Hint-İslam tarihini kaleme aldığı *Müntehabü'l Lübâb* adlı eserinde bu hususla ilgili Yusuf'un bu ziyaretinde Şeyh Safiyüddin'in müritleri arasına girdiğini aktarmaktadır. Ayrıca bu ziyaretinde Yusuf'un Hızır Hazretlerinin kendisine saltanat bahşetmesi durumunda Şii mezhebini yaymaya söz verdiğini bildirmektedir (Haşim Han, 1925, 275). Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Yusuf'un bir Osmanlı şehzadesi olduğunu iddiası, kanaatimizce doğru değildir. Dolayısıyla Osmanlı sarayından Erdebil'e götürüldüğü bilgisi de uydurmadır. Ancak bu durum, Yusuf'un Erdebil'e gitmediği anlamına gelmez. Yusuf, Osmanlı topraklarından olmasa da başka bir noktadan Şeyh Safiyüddin'in türbesini ziyaret etmek için Erdebil'e gitmiş olabilir. Bununla birlikte onun bu kutsal mekana hiçbir şekilde gitmediğini ispat edecek bilgiye sahip değiliz.

Yusuf, Save'de bulunduğu çocukluk döneminde Hacı İmadeddin Mahmud'un oğullarıyla mektebe gitmiş ve Şiilik esaslarına uygun bir eğitim almıştı (Ertaylan, 1953, 11). Yukarıda zikrettiğimiz söz konusu eserlerin verdiği bu bilgiler, Yusuf'un çocuk yaşta Şiilikle tanıştığı ve bu mezhebe karşı sempati beslediği yönünde ipuçları vermektedir. Burada ismini verdiğimiz üç eser ile Şîrâzî'nin *Tezkiretü'l-mülûk* adlı eserinde, Yusuf'un Save'den ayrılışı hususunda ortak bir görüş ileri sürülmektedir. Bu eserlerde Yusuf'un bazı şahıslarla yaşadığı kavga veya asayiş sorunu nedeniyle

2 Haşim Han, eserinde bu hususta neredeyse Hindûşâh ile aynı bilgileri vermektedir. Nitekim eserindeki bu bilgileri *Tarih-i Firişte*'den aldığı aktarmaktadır (Haşim Han, 1925, 267-268).

3 Yusuf'un soyu hakkında hazırlanan "Âdilşâhiler Sultanlığı'nın Kurucusu ve İlk Hükümdarı Yusuf Âdilşâh'in Kökeni Üzerine Yeni Bir Bakış Açısı" adlı çalışmamız yayım aşamasındadır.

şehirlerden ayrıldığı, daha sonra ise Kum, İsfahan ve Şiraz gibi şehirlere gittiği belirtilmektedir (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 4-6; Fuzûnî Astarâbâdî, 10 b-12 b; Shirazi, 24 b-25 a; Haşim Han, 1925, 269). Burada ismini verdiğimiz şehirler Şiiliğin yaygın olduğu yerlerdi. Kanaatimizce Yusuf, sırasıyla gittiği bu şehirlerde Şiilik mezhebi hakkında daha fazla bilgi ve tecrübeye sahip olmuştu.

Anadolu ve İran sahasında halk arasında sözlü olarak okunan ve dinlenen, İslami halk anlatıları olan Battalnâme, Ebû Müslimnâme, Hz. Ali cenknâmeleri gibi eserlerde kahramana yol gösteren, yardım eden, ona gayb âleminde görünen Hz. Muhammed, Hz. Ali, Cebrail ve Hızır gibi kutsallardı. Çeşitli kahramanların veya hükümdarların tahta çıkış süreçlerinde benzer motifler karşımıza çıkmaktadır. Burada da Yusuf'a yol gösteren Hızır, İslami halk anlatılarındaki motiflerle benzerlik taşıdığı görülmektedir (Hagen, 2009, 349-361). Âdilşâhiler devri hakkında malumat içeren vakayinamelerinde de benzer bir durum göze çarpmaktadır. Bu kaynaklara göre Yusuf, Şiraz civarında bulunduğu sırada Hızır onun rüyasına girmiş, ona yol göstererek Hindistan'a gitmesini söylemiş ve saltanat müjdesi vermişti. Yusuf da bu rüyadan sonra Hindistan'a doğru yola çıkmıştı (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 4; Fuzûnî Astarâbâdî, 14 a; Haşim Han, 1925, 269).

Âdilşâhiler devri hakkına bilgi veren vakayinameler, Yusuf'un gördüğü bu ilk rüyadan bahsederken Hızır'ın ona Şiilikle ilgili herhangi bir tavsiye verdiğinden bahsetmemektedirler. Ancak bu kaynaklar, ilerleyen yıllarda Âdilşâhiler Sultanlığı kurulduktan sonra Hızır'ın Yusuf'un rüyasına tekrar girdiği ve ona Şiiliği resmi mezhep olarak ilan etmesini söylediğini bildirmektedirler (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 33). Yusuf'un rüyasında Hızır'la ilk karşılaşmasının doğrudan Şiilikle ilgili bir işaret olduğunu söyleyemeyiz. Ancak sultanlık kurulduktan sonra Hızır'ın ona Şiiliği resmi mezhep ilan etmesini söylemesi, ilk rüyadan itibaren bu yol göstericiyi söz konusu mezhebin yayılmasına hizmet eden ilahi bir rehber konumuna taşımaktadır. Dolayısıyla Yusuf, Hızır ile karşılaştığı ilk rüyada Şiilik mezhebinin rehberiyle karşılaşmıştı. Ancak bu rüyaların gerçek olduğunu ispat edecek hiçbir delil bulunmamaktadır. Kaynakların efsanevi bir üslupla naklettiği bu bilgileri, Âdilşâhiler Hanedanı'nı yüceltmek ve siyasi meşruiyetini güçlendirmek amacıyla ortaya atılan bir iddia olarak görmekteyiz.

2. Yusuf Âdilşâh'in Şiilik Siyaseti

2.1. Âdilşâhiler Sultanlığı'nı Kurması ve Şiiliğin Emareleri

Yusuf Âdilşâh, Mahmud Gavan'ın yardımıyla Behmenî sarayına girmiş ve kısa süre zarfında çeşitli makamlara yükselmişti. O, ilk önce mirâhur⁴ makamına tayin edilmişti (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 8; Alevi, h. 1388, 93). Bir süre sonra mirâhurluk masraflarında çıkan anlaşmazlıklar nedeniyle bu vazifesinden ayrılarak Berar valisi ve Behmenîlerin büyük emirlerinden Nizâmülmülk Türk'ün himayesine girmişti. Behmenî topraklarındaki Türklerin ileri gelenlerinden olan Nizâmülmülk, ona "Âdilhan" unvanını ve beş yüzlük mansaba uygun görmüştü. Emir, Racputlarla giriştiği Herla Savaşı'nda ölmüştü. Yusuf, bu gelişme üzerine onun ordusunun komutanlığını üstelenmiş ve savaşı kazanmıştı. Çok sayıda fil ve diğer ganimetlerle başkent Bider'e geri dönmüştü. Bu başarısından ötürü binlik mansaba uygun görülmüştü. Büyük emirler arasına giren Yusuf, kısa sürede kalabalık bir maiyete

4 Mirâhur, saraya ve bilhassa sultana ait hayvanların bakımından sorumlu olan teşkilatın başındaki kişidir. Bknz. (Sabbâğ, 2020, 141-143).

sahip olmuştur. II. Muhammed Şah Behmenî (1463-1482) vefat edince Bider’de huzursuzluk baş göstermişti. Bunu fırsat bilen Yusuf, asker sayısını arttırmış, Türk ve Moğolların çoğuna çeşitli vaatlerde bulunmuş, onlara mansablar tevdi ederek maiyetine almıştı (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 8-9). Yusuf, bu devirde gerçekleşen fetihlerde bir komutan olarak Behmenîlerin ordusunda görev almıştı (Tabâtabâî, 1936, 119-120).

Yusuf, pek çok önemli görevi başarılı bir şekilde yerine getirmiş ve gün geçtikçe önemli şahsiyetlerden biri haline gelmişti. Mahmud Gavan’ın ülke idaresinde yaptığı düzenlemelerde Yusuf’u Devletabad subaşılığına tayin etmişti. Bu gelişme, Yusuf’u önemli devlet adamlarından bir yapmış, ancak onun yükselişini ve Mahmud Gavan’ın gücünü kısıkanların öfkelerini arttırmıştı. Yusuf, daha sonra Maratha liderlerine karşı kazandığı zaferler neticesinde Devletabad valiliğine yükselmişti. Behmenî Hanedanı’nın zayıflamasından istifade eden Yusuf, hakimiyet alanı içerisinde bağımsız bir tutum sergilemişti. O, Mahmud Gavan’ın vefatından (1481) sonra Bicapur valiliğine atanmıştı. Behmenî sultanı II. Muhammed Şah’tan sonra yerine geçen on iki yaşındaki oğlu II. Mahmud Şah (1482-1518), devleti idare edecek vasıfta değildi. Bu nedenle ülkede karışıklıklar baş göstermişti. Devlet adamları bu gidişata Yusuf’un son verebileceğini düşünerek onun etrafında toplanmışlardı (Taştan, 2020, 27-31).

Sultan Mahmud’un devlet erkani, casuslar aracılığıyla Yusuf’un bu faaliyetlerinden haberdar olmuşlardı. Yusuf, bu gelişme üzerine ailesinin yanı sıra Türk ve Garibanlar’dan oluşan maiyetiyle Bider’i terk ederek valisi olduğu Bicapur’a gitmişti. Akabinde Mahmud himayesinde olan civardaki kaleleri ele geçirmişti. Behivre Nehri’nden Bicapur’a ve Keşne Nehri’nden Raycur’a kadar olan bölgeyi hakimiyetine almıştı. Kendisine verilen “Âdilhan” unvanındaki “han” kelimesini “şah” kelimesi ile değiştirerek “Âdilşâh” unvanını almıştı. Yusuf’un kendisi için uygun gördüğü bu unvan, aynı zamanda onun hanedanının da adı olmuştu. Bu gelişmelerden sonra onun soyundan gelenlere “Âdilşâh” unvanıyla hitap edilmişti. Yusuf Âdilşâh, Bider’den ayrılırken onu terk eden Dekken emirleri, tekrar onun hizmetine girmişlerdi. O, 1489 yılında kendi adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilan etmişti (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 10; Haşim Han, 1925, 271).

2.2. Yusuf Âdilşâh’ın Şii Siyaseti

Yusuf, kendi adına hutbe okuttuğunda on iki imamın adının zikredilmediği görülmektedir. Behmenî Devleti’ne karşı bağımsızlığını ilan edebilecek güce erişmesine rağmen hutbede Şii imamların adını okutmaması dikkat çekicidir. Dolayısıyla üzerinde durulması gereken bir hadisedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Yusuf’a “Âdilhan” unvanı, Türklerin ileri gelenlerinden Nizâmülmülk Türk tarafından verilmişti. Yusuf, Nizâmülmülk’ün vefatından sonra bu unvanla önemli başarılar elde etmişti. Bider’den ayrılıp Bicapur’a gelirken de hatırı sayılır bir Türk nüfusu ona eşlik etmişti. Yusuf bağımsızlığını ilan etmeden önce genellikle Sünni hükümdarların kullandığı “han” unvanı yerine Şii Safevi şahlarının kullandığı “şah” unvanını kullanmayı tercih etmiş ve Yusuf Âdilşâh ismiyle bağımsızlığını ilan etmişti. Eğer unvanlar üzerinden yaptığımız çıkarım doğru ise, Nizâmülmülk Sünni mezhebini ve bu yüzden Yusuf’a “Âdilhan” unvanını vermişti. Türklerin önde gelenlerinden olması sebebiyle muhtemelen onun gibi bölgedeki pek çok Türk de Sünni idi. Dolayısıyla Yusuf ile Bicapur’a gelen Türkler de Sünni idi. Yusuf, kanaatimizce sultanlığın asli unsurunu teşkil eden bu Türk nüfusunun tepkisini

çekmemek ve desteğini yitirmemek için hutbede on iki imamın adının zikredilmesini istememiş, bunu zamana bırakmıştı.

Behmenî devlet adamı ve sultanlığın esas söz sahibi olan Kâsım Berid, Yusuf Âdilşâh'ın bağımsızlığını ilan etmesi üzerine Bicangar racası Temrac ile Goa Limanı ve Deryabar hakimi Bahadır Han Geylanî'yi Âdilşâhiler topraklarını ele geçirmeleri için tahrik etmişti (Ertaylan, 1953, 8). Temrac, 1493 senesinde Medkel ve Raycur kalelerini, Bahadır Han Geylanî ise Cam- Kehendi Kalesi'ni ele geçirmişti. Yusuf Âdilşâh, bu hadiseler karşısında umudunu yitiren maiyetine karşı "*Her işte masum imamların ve Şeyh Safî'nin ruhundan yardım istiyorum ve kesinlikle biz düşmanları yeneceğiz ve zafer kazanacağız.*" İfadelerini dile getirmişti. Akabinde ise düşmana karşı galip gelmesi halinde hutbede on iki imamın adını okutup Şii mezhebini kabul ettiğini duyuracağına söz vermişti (Hindüşâh Astarâbâdî, h. 1393, 10-11). Yusuf, kısa sürede ordusunu toparlamış, adım adım yardıma gelen askerlerinin sayısı on bini geçmişti. O, maiyetinin önünde ilerlemiş ve "*ya Ali ya medet*" diyerek saldırıya geçmişti (Haşim Han, 1925, 273-274). Yusuf, çok geçmeden Temrac'ı yenilgiye uğratmış ve onun elindeki kaleleri tekrar geri almıştı. Geylanî'nin elinde bulunan Cam-ı Kehendi Kalesi'nin zaptı için uğraşmamıştı. Türk ve Garibanlardan oluşan sekiz bin kişilik ordusuyla Kâsım Berid üzerine yürümüşü. İki taraf arasında vuku bulan mücadeleden sonra barış sağlanmıştı (Hindüşâh Astarâbâdî, h. 1393, 11-12).

Yusuf daha sonra Bicangar racası üzerine harekete geçtiği bir dönemde Keşne Nehri'nin kenarında eğlence meclisi kurulmuştu. Ancak burada hastalanmış ve iki ay yatalak kalmıştı. Hastalıktan kurtulduğunda yirmi bin hun⁵ parayı, alimler ve fazıllar ile Medine, Kerbela ve Necef şehirlerinden kendi ordusunda bulunan ulema ve seyitlerin arasında dağıttı. Yirmi bin hun meblağı da Dekken yolculuğunda kendisine eşlik etmiş olan Hâce Abdullah Herevi'ye vererek Save'de bir cami ve su kanalı yaptırması, artan parayı da yoksullara dağıtması talimatında bulundu. Yusuf, Kâsım Berid'i müttefiklerinden ayırmayı başarmıştı. 1494 yılının Kasım ayında Bahadır Han yenilmiş ve öldürülmüştü. Dört sene sonra ise Goa, Yusuf'un eline geçmişti. Bir mutaassıp Sünni olan Aynülmülk Kenanî buranın idaresine atanmıştı. Yusuf, 1500 yılına kadar Gülberge, Kelyani ve civardaki diğer bazı bölgeleri topraklarına katmıştı. Âdilşâhiler Sultanlığı'nın sınırları 1502-1503 senesinde doğu sahilleri taraftan Goa ve Dabul'a, doğu tarafından ise Naldrug ve Gülberge ve Kelyani'ye kadar genişlemişti. Sultanlık, bu gelişmelere bağlı olarak daha da güçlenmişti (Shirazi, 27 a-33 b; Rizvi, 1986, 263).

Âdilşâhiler Sultanlığı sınırlarının genişlediği bu yıllarda İran'da Safevi Devleti'nin temelleri atılmıştı. Şah İsmail, Akkoyunlu Devleti'ne son verdikten sonra 1502 senesinde Tebriz'e girerek tahta çıkmıştı. Akabinde ise Şiiliği resmi mezhep ilan ederek on iki imam adına hutbe okutmuştu (Rumlu Hasan, 2004, 74; Kızılbaz Tarihi, 2015, 13). Ayrıca üzerinde "*Ali veliyyullah*" yazan paralar bastırmıştı. Şah İsmail'e ahalinin ekseriyetinin Sünni olduğu ve bu kararından dolayı onları karşısına alacağı uyarısı yapılmıştı. Şah İsmail, bu uyarıdan sonra "*Beni bu iş için görevlendirdiler. Allah ve peygamber yanımdadır. Halk bana karşı çıkarsa kılıcımı çekeceğim ve Allah'a sığınarak kimseyi (karşı koyan) diri bırakmayacağım. Cuma günü on iki imam adına hutbe okutacağım*" ifadelerine yer verdi. Şah İsmail, daha sonra rüyasında Hz. Ali'nin kendisine "*Ey evlat endişe etme! Cuma günü Kızılbazlar silahlı ve teçhizatlı gelerek ahali arasında bulunsunlar. Hutbe okunduğu sırada halk arasından buna itiraz*

5 "Hun" Dekken bölgesinde yaygın olarak kullanılan bir tür altın paradır. Avrupalılar bu para için "pagoda" derlerdi. Bkz. (Bayur, 1987, 550).

edenleri öldürsünler. Bu tedbirlerle hutbe okutabilirsin” mesajını verdiğini bildirdi. Şah İsmail, on iki imam adına hutbe okuttuktan sonra Sünniliği yasakladı. Sünnilikten vazgeçmeyen çok sayıda insan katledildi (Âlem-ârâ-yı Şah İsmail, h. 1349, 60-61; Âlem-ârâ-yı Safevî, h. 1350, 63-64).

Şah İsmail, yukarıda da görüldüğü üzere, Safevi Devleti’ni kurduktan hemen sonra Şiiliği resmi mezhep ilan etmişti. Bu kararında karşısına çıkan engelleri ortadan kaldırmak için Allah ve peygamberin kendisini desteklediğini ve Hz. Ali’yi gördüğünü öne sürdüğü rüyayı gerekçe olarak sunmuştu. Şah İsmail, Allah ve peygamberin kendisine ne şekilde yardımcı olacağını, bunu neye dayanarak söylediğini net bir şekilde ortaya koymamıştır. Ayrıca Hz. Ali’nin rüyasında ona Şiiliği resmi mezhep ilan etmesini ve gerekirse bunun için şiddete başvurmasını söylediği iddiası, oldukça tartışmalıdır. Bu iddianın kesin olarak doğru olmadığını söyleyemesek de bir uydurma olduğu ihtimali oldukça yüksektir. Kanaatimizce Şah İsmail, elde ettiği siyasi başarıdan sonra çoğunluğu Sünni mezhebine mensup ahalinin yaşadığı bölgede Şiiliği resmi mezhep ilan etmek ve tepkileri ortadan kaldırmak maksadıyla kutsal değerlere başvurmuştu. Zira bu değerler, ona almış olduğu kararı meşrulaştırmasına imkân sağlıyordu. Bilindiği üzere Şah İsmail’in Şiiliği resmi mezhep kabul etmesinin temelinde dini gerekçelerden ziyade siyasi gerekçeler bulunmaktadır.

Şah İsmail’in tahta çıktıktan hemen sonra Şiiliği devletin resmi mezhebi ilan etmesi, belki de saltanatı devrinde aldığı en önemli kararlardan biri olmuştur. Zira bu karar, sonraki asırlarda Ortadoğu siyasetinin en güçlü ve vazgeçilmez araçlarından biri haline gelmiştir. Şah İsmail’in bu kararı, İslam dünyasının önemli bir Sünni cephesi ve en büyük devletlerinde olan Osmanlılarla doğrudan ilgiliydi. Safevi Şahı, bu kararıyla Osmanlı Devleti’nin İran istikametindeki askeri ve siyasi hedeflerini önlemeğe çalışmış, aynı zamanda bölgede bugün varlığını devam ettiren İran toplumunun oluşumunun en önemli adımlarından birini atmıştı. Diğer yandan Safevi Devleti kurulduğunda İran coğrafyasında yaşayan Sünni ahalinin varlığı, bölgeyi Osmanlı Devleti’nin doğrudan tehdidine açık hale getiriyordu. Bunun farkında olan Şah İsmail, Sünniliğin en önemli temsilcilerinden olan Osmanlılara karşı kendi bölgesinde gücünü arttırmak için Sünniliği yasaklamış, bir taraftan da düşmanlığı tırmandırmayı uygun görmüştü. Bu yüzden kutsal değerler üzerinden bir Osmanlı karşıtlığına ihtiyaç duymuş ve Şiiliği resmi mezhep ilan etmişti. İran’da bu gelişmeler olurken Hindistan’da da benzer hadiselerin cereyan ettiğini görüyoruz (Emecen, 2011, 88-92; Savaş, 2002, 17-19).

Uzun bir süredir Şiiliği sultanlığın resmi mezhebi ilan etmeyi planlayan Yusuf, 1502-1503 senesinde Mirza Cihangir Kumi, Haydar Bey gibi Şiilerin ileri gelenleriyle bir toplantı yaptı. Bu toplantıda Seyit Ahmet Herevi gibi Şii alimler de bulundular. Yusuf, orada bulunanlara karşı *“Hızır hazretleri rüyamda bana saltanat müjdesi verdiğinde eğer bu rüyam gerçek olursa ve Allah bana devlet kurmayı nasip ederse Şii mezhebini yaymaya çaba göstereceğime ve minberde on iki imamın adını okuyacağıma yemin etmişim. Ayrıca Temrac ve Bahadır Geylanî’nin saldırıları neticesinde neredeyse topraklarımı kaybetmek üzereydim. Bütün bunlar sözümü tutmadığım için oldu. Bu badireleri atlattıktan sonra Şii mezhebini resmi olarak ilan edeceğime söz vermişim. Şimdi sizler bu hususta ne düşünüyorsunuz?”* ifadelerini dile getirdi. Toplantıda bulunanların bazıları bunu sevinçle karşıladılar. Bazıları ise *“Sultan Mahmud Behmeni hala hayatta, onun Garip ve Türk kökenli emirlerinin yanı sıra Dekkeni ve Habeşi devlet adamlarının hepsi Hanefî mezhebindedir. “Ayrıca Melek Ahmet Nizamülmülk Bahri, Fethullah İmadülmülk ve Emir Berid, Sünni mezhebine bağlı kişilerdir. Böyle bir karar büyük ihtimalle kargaşa yaratacak ve bu*

kargaşayı yatıştırmak oldukça zor olacak” cevabını verdiler (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 33-34; Haşim Han, 1925, 275-276; Hollister, 1953, 113).

Yusuf Âdilşâh, yukarıda görüldüğü üzere, Şiiliği resmi mezhep ilan etmek için Şah İsmail’in kullandığı yöntemlerden istifade etmişti. Sünniliğin ahali arasında yaygın olduğunun farkında olan Yusuf, rüyasında Hızır hazretlerine siyasi ve askeri başarılar elde etmesi halinde Şii mezhebini yaymaya ve on iki imam adına hutbe okutmaya söz verdiğini ifade emektedir. Hatta yaşanan olumsuz gelişmeleri de sözünü tutmayışına dayandırmaktadır. Şah İsmail’in rüyası gibi bu rüyanın da gerçek olma ihtimali düşüktür. Yusuf’un Şiiliği resmi olarak kabul etmek için giriştiği meşruiyet arayışları Şah İsmail’in arayışlarıyla neredeyse örtüşmektedir. Yusuf, bu arayışları sırasında Şah İsmail’in rüyasından haberdar mıydı bilmiyoruz. Ancak haberdar olmasa bile onun da Şah İsmail gibi gördüğünü ileri sürdüğü rüyaya dayanarak Şiiliği resmi olarak ilan etme gayretleri tesadüfi değildir. Zira genellikle ilahi bir meşruiyete sahip olan ve hatta onun yeryüzündeki gölgesi olduğu iddiasını taşıyan Müslüman hükümdarların kutsal değerleri referans alarak bu türden adımlar atması, sıkça rast gelinen hadiselerdir.

Yusuf, toplantıdakilerin cevabına karşılık bu hususta Allah’a söz verdiğini, Allah’ın da kendisine bir devlet bahşettiğini ve sözüne sadık kalması durumunda onun tarafından her zaman korunacağını dile getirmişti. Bu görüşmeden kısa bir süre sonra Safevi hükümdarı Şah İsmail’in 1502 senesinde Şiiliği resmi mezhep olarak kabul ettiği ve hutbede on iki imamın adını okuttuğu haberleri gelmişti. Yusuf, bu haberi aldıktan sonra Bicapur’un Erg Cami’sinde ilk önce içinde Hz. Ali’nin isminin geçtiği ezanı okutmuştu. Akabinde ise on iki imam adına hutbe okutmuştu. Hindûşâh, Yusuf’un Hindistan’da on iki imam adına hutbe okutan ilk kişi olduğunu söylemektedir (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 34). Yusuf, diğer halifelerin isminin hutbede okunmasını yasakladı. Bu gelişmelere rağmen Şiiiler ve Sünniler, barış içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdi. Her mezhepten insan, arzu ettiği biçimde ibadetini yapmaya devam etmişti. Sünni mezhebenden olanlara küfredenler cezalandırılmışlardı. Yusuf, bu konuda bilgi toplamak amacıyla casuslar görevlendirmişti (Haşim Han, 1925, 279). Şiiliği sultanlığın resmi mezhebi ilan eden Yusuf’un bir taraftan da Sünni ahalinin ibadet özgürlüğünü ve manevi değerlerini koruma altına alması, kendisi açısından doğru bir siyasettir. Zira Şiiliğin kökleşmesi, büyük oranda diğer mezhepten insanların Şii yönetimi altında huzurlu bir hayat sürmeleriyle mümkündür.

Şiilik, sultanlığın resmi mezhebi olduktan sonra Derya Han, Fahrülmülk Türk, Maksüt Han, Cemşid Han Kurd, Cevher Han, Şahbaz Han, Bilal Habeşi, Şuceat Han, Şeref Han, Kemal Han Dekkenî gibi önde gelen emirler “*Halk padişahların dinine göredirler*” sözünden hareketle Şii mezhebini kabul etiler (Haşim Han, 1925, 276). Diğer taraftan Aynülmülk adıyla bilinen Miyan Muhammed, Ejder Han Geylanî, Ağa Cemşid Türk, Muhammed Sistanî ve Dilaver Han Habeşi gibi Hanefi mezhebine mensup emirler, Şiiliği kabul etmemekle birlikte Yusuf’un maiyetinden ayrılmaya niyetlendiler. Yusuf, bu şahıslara “*sizin dininiz size, benim dinim bana*” ayetini hatırlatarak bir tefrikaya sebebiyet vermelerini engellemeye çalıştığı görülmektedir. Aynülmülk’ün taraftarının fazla olduğunu gören Yusuf, 1503 senesinde onu sipahsalarlık’tan azletti. Ayrıca Bahadır Geylanî’den sonra Goa Limanı ve Deryabar hakimi olan Aynülmülk, buradan Bigri Pergenesi ile Ecre Belgovan’ın idaresine atandı. Yusuf, Aynülmülk’ün görev yerini değiştirerek onun Sünni taraftarlarıyla bağını koparmıştı. Ayrıca bu şekilde hem onun hem de Sünniliğin gücünü kırmıştı. Sünni emirlere kendi bölgelerinde dört halife adına hutbe okutmalarına müsaade eden Yusuf, bir taraftan da casusları vasıtasıyla onların faaliyetlerini yakından takip ediyordu (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 36-37; Haşim Han, 1925, 277-278).

Yusuf'un Şiiliği resmi olarak kabul etmesinin doğrudan onun inanç dünyası ile ilgili olup olmadığı sorusu akıllara gelmektedir. O, daha önce de ifade edildiği üzere, en başından itibaren söz konusu mezhebin yaygın olduğu önemli şehirlerde bulunmuş ve manevi etkisi altında kalmıştı. Bu yüzden Şiiliğin Dekken'de yayılmasını istemesi onun en doğal hakkıydı. Ancak unutulmamalıdır ki Yusuf, her şeyden önce bir asker ve devlet adamıydı. İnanç aidiyetleri hususundaki kararları, onun siyasi hedeflerinden bağımsız olamazdı. Kanaatimizce Şiiliği resmi olarak kabul etmesi de sadece itikadı değerleriyle ilgili değildi. İfade edildiği üzere, Behmeniler Sünni mezhebine mensuptu. Yusuf, aslında Bicapur merkezli sultanlığını kurduktan bir süre sonra Şiiliği resmi olarak kabul etmiş ve bir zamanlar parçası olduğu Behmenilere karşı tam manasıyla bağımsızlık vurgusu yapmıştı. Ayrıca bu kararıyla Âdilşâh ahalisinin daha önce tebaası olduğu Behmenî Devleti'yle bağımlı koparmak için önemli bir adım atmıştı. Nitekim güçlü bir bağımsızlık vurgusu ve gerektiğinde mücadele azmi, ahalinin ve bilhassa askerlerin söz konusu devlete duyduğu aidiyet hissini son bulmasıyla mümkündü.

Yusuf'un Şiiliği resmi olarak kabul etmesi sultanlık içinde rahatsızlıklara sebep olmuştu. Bununla birlikte Âdilşâhiler'i ortadan kaldırmak isteyen Behmeni Devleti'nin asıl söz sahibi ve Sünni mezhebinden Kâsım Berid ve 1490 senesinde Behmeni ordusunu yenerek Devletabad'da bağımsızlığını ilan Sünni mezhebinden Melik Ahmed Nizamşâh Bahri de Yusuf'un bu kararından rahatsız olmuştu. Kâsım Berid ve Nizamşâh Bahri, Âdilşâh topraklarını tehdit etmeye başladılar. Sultan Mahmud Behmeni ve Kâsım Berid, Kutbulmülk Hamedani, Fethullah İmadülmülk ve Hudavend Han Habeşi'den yardım istediler, ancak olumlu bir cevap alamadılar. Diğer yandan Şiiliğe meyilli olmasına rağmen Sultan Kulu Kutubşâh, Yusuf'a karşı Behmenî Devleti ile hareket etti. Çok geçmeden Nizamşâh Sultanlığı'nın da on iki bin süvariyle bu ittifaka dahil olduğunu görüyoruz (Hindüşâh Astarâbâdî, h. 1393, 37; Aydın, 2019, 67-68). İttifakı oluşturan Behmeniler ile diğer iki sultanlığın mezhep birliği olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla onları bir araya getiren temel sebebin Yusuf'un Şiilik siyasetinden ziyade Âdilşâhî topraklarını ele geçirme amacının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yusuf, doğrudan Sünni İttifak karşısında ciddi bir mücadeleye girişmekten çekindi. Ahmednagar bölgesindeki Bir tarafına yöneldi ve geçtiği yerleri tahrip etti. Bu durum karşısında öfkelen Nizamşâh Bahri, Behmenî ordusuyla birleşti. Dekken ittifak ordusu Yusuf'u takip etmeye başladı. Yusuf, Devletabad bölgesini yağmalayarak Berar'a girmeyi başardı (Rizvi, 1986, 265). Dekken ittifakına katılmayan Fethullah İmadülmülk, Yusuf'a "*Sultan ve Melek Ahmed, mezhebi konuları bahane ederek Bicapur ve Berar'ı zapt etmek istiyorlar. Bu yüzden onlara İmadülmülk'ün etkisiyle Şii mezhebinden vaz geçtiğini bildir. Ardından Burhanpur bölgesine çekil ve orada bekle. Fırsatını bulunca ben ve Kutbulmülk Hamedani beraber bu sorunu ortadan kaldıracacağız.*" haberini yolladı (Hindüşâh Astarâbâdî, h. 1393, 38). Bu teklifi kabul eden Yusuf, Bicapur'daki emirlerine hutbede on iki imam yerine dört halifenin isminin zikredilmesi talimatını yolladı. Akabinde sözde İmadülmülk ile mücadele etmiş gibi davranıp Burhanpur'a çekildi (Haşim Han, 1925, 278; Rizvi, 1986, 265).

Fethullah İmadülmülk akrabalarının biri vasıtasıyla Nizamşâh Bahri ve Kutbulmülk'e "*Emir Berid mezhep bahanesiyle Bicapur'u Yusuf Âdilşâh'im elinden almak istiyor. O, kontrolündeki beş altı fersah toprağı ile sultanın koruması altında. Behmeni hazinesini kullanarak kimsenin üstesinden gelemeyeceği işler yapıyor. Eğer Bicapur'u ele geçirirse evlatlarımızın Dekken'de yaşaması imkansız hale gelir. Bizler leşkeriyiz, başkalarının mezhebi ve milleti bizi ilgilendirmemeli. Kıyamet günü herkes yaptığının karşılığını alacaktır. Şii mezhebinden vazgeçen Yusuf, Bicapur'a ferman*

yollayarak tekrar dört halife adına hutbe okutulmasını emretti. Kurulan ittifaktan vaz geçip herkesin kendi bölgesine dönmesi en doğru seçenektir” mesajını yolladı. Nizamşâh Bahri ve Kutbulmülk, bu mesajdan sonra kendi topraklarına geri döndüler (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 39). Sultan ve Emir Berid, Bicapur’u almak için İmadülmülk’ten yardım istediler. İmadülmülk, birkaç gün cevap vermeyerek onları oyaladı. Diğer taraftan da Yusuf’a Bicapur’a geri dönmesini söyledi. Yusuf Bicapur’a geri dönerken İmadülmülk’le birleşti. Tehlikeyi hisseden Kâsım Berid, ağırlıklarını bırakıp Behmenî sultanıyla Bider’e kaçtı. Yusuf, üç ay sonra İmadülmülk’ten ayrılarak Bicapur’a doğru yola çıktı (Rizvi, 1986, 265).

Yusuf, Bicapur’a geldikten sonra hutbeyi tekrar on iki imam adına okuttu. Bu süreçte Yusuf’a desteklerini esirgemeyen Kemal Han Dekkeni, Derya Han ve Fahrülmülk Türk, Aynülmülk ve diğer ileri gelenlere iltifatta bulundu. Akabinde kendisi gibi on iki imam adına hutbe okutan Safevi şahı Şah İsmail’e Seyit Ahmet Herevi vasıtasıyla hediyeler gönderdi. Mektubunda, Şii mezhebinin yayılması için uğraştığını belirtmiş ve Şah İsmail’e karşı duyduğu dostluğu dile getirmişti (Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 40). Yusuf, bu zaferinden sonra ülkesinin batı sahillerini işgal eden Portekizlilerle meşgul oldu. Vasco Da Gama’nın askerleri 1498 yılında Kalikut sahillerine inmişti. Portekizliler, yedi yıl boyunca Malabar sahillerinde oldukça güçlenmişlerdi. General Afonso de Albuquerque 2 Mart 1510 tarihinde Goa’yı zapt etmişti (Taştan, 2020, 186-187). Aynı yılın mayıs ayında şehri geri alan Yusuf, yirmi yılı aşan bir saltanatın sonuna gelmişti. Karaciğer rahatsızlığı nedeniyle 616 (1510) yılında Bicapur’da vefat etmişti. Naaşı, vasiyeti doğrultusunda Gugi kasabasına götürüldü ve Şeyh Cüneyt adıyla meşhur olan Şii mezhebinin önde gelenlerinden Şeyh Celaleddin’in kabrinin yanında defnedildi (Haşim Han, 1925, 280; Hindûşâh Astarâbâdî, h. 1393, 41).

Yusuf Âdilşâh ve Şah İsmail, Şii mezhebini resmi olarak kabul etmiş olsalar da bu mezhebe dair politikaları birbirinden farklıdır. Şah İsmail, diğer mezhep mensuplarına karşı sert bir tavır aldı. Önemli görevlerde bulunan Sünnilere mezheplerini terk etmeleri veya mansıplarından vazgeçmeleri yönünde baskı yapmıştır. Ancak Yusuf’un böyle bir anlayışla hareket etmediği görülmektedir. Hatta mansıp sahiplerinin çoğu Sünni veya Hindu idiler. Âdilşâhiler Sultanlığında Şiiler, Sünniler, Afakiler ve Dekkeniler gücü ele geçirmek amacıyla birbirleriyle rekabet içerisindeydiler. Mezhep aidiyeti, ikinci veya üçüncü öneme sahipti. Belki de bunun nedeni, Dekken’de farklı mezheplerin bir arada bulunuyor olmasıydı. Bununla birlikte Âdilşâhiler, bölgesel bir sultanlıktı. Sünni mezhebinin Dekken’de yaygın olması Yusuf’un Safevi şahı gibi Şiiliği yaymak için Sünnilere baskı yapmasının önüne geçiyordu (Alevi, h. 1388, 97).

Sonuç

Âdilşâhiler Sultanlığının kurucusu Yusuf Âdilşâh hakkında bilgi veren vakayinameler, onun soyu hakkında farklı bilgiler aktarmaktadırlar. Ancak bu kaynaklar, Yusuf’un Türk ve çocukluktan itibaren Şiiliğe meyilli olduğu hususunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Bu kaynaklarda Yusuf’un erken yaşlarda Erdebil’de Şeyh Safiyüddin’in türbesini ziyaret etmek suretiyle onun müritleri arasına girdiği görülmektedir. Ayrıca Yusuf’un bu ziyaretinde Hızır Hazretlerinin kendisine saltanat bahşetmesi halinde Şii mezhebini yaymaya söz verdiği aktarılmaktadır. Bu bilgiler ışığında Yusuf’un Şiilik siyasetinin esas dayanağının kendisinin erken yaşta bu mezheple tanışması ve Hızır Hazretlerini kendisine rehber edinmiş olması sonucuna ulaşılmaktadır. İslami halk inançlarında kahraman bir yol gösterici veya bir rehber olan Hızır, Yusuf’un siyasi kariyerinde ve tasarruflarında aynı vasıflarla karşımıza

çıkılmaktadır. Nitekim Yusuf, başından geçen bazı olumsuz hadiseler nedeniyle ayrılmak zorunda kaldığı Save'ye tekrar dönmeyi düşündüğü sırada rüyasında gördüğü Hızır tarafından Hindistan'a gitmesi önerilmişti. Bu rüyayı dikkate alan Yusuf, Hindistan'a giderek Behmenî Sultanlığı hizmetine girmiş ve kendisine layık görülen "Âdilhan" unvanıyla önemli başarılar elde etmişti. Daha sonra ise "Âdilşâh" unvanını kullanan Yusuf, Âdilşâhiler Sultanlığı'nı kurmuştu.

Yusuf, devletini kurduğunda hemen on iki imam adına hutbe okutmamış ve Şiiliği resmi olarak kabul etmemişti. Ancak onun "Âdilşâh" unvanıyla bağımsızlığını ilan etmesi ve bu unvanın sultanlığa ad olması, sembolik de olsa Yusuf'un Şiiliğe dair bazı sembolleri öne çıkardığını işaret etmektedir. Zira "şâh" unvanı, ziyadesiyle Şii hükümdarların tercih ettiği bir unvandı. Yusuf, kanaatimizce en başından itibaren desteğini aldığı Sünni ahalinin tepkisini çekmek istememişti. Ancak Şiiliğin adım adım kabul görmesini ve kökleşmesini sağlayacak sürecin mimarı olmuştu. Yusuf, Temrac ile giriştiği bir savaşta ilk önce mağlup olmuştu. Bir süre sonra etrafındakileri on iki imam ve Şeyh Safi'nin yardımıyla düşmana galip gelecekleri yönünde kurduğu cümlelerle cesaretlendirmişti. Akabinde "ya Ali ya medet" nidalarıyla başlayan saldırı galibiyetle sonuçlanmıştı. Yusuf, bu yaklaşımıyla aslında on iki imam, Şeyh Safi ve Hz. Ali'yi elde ettiği bu zafere ortak etmişti. Diğer bir ifadeyle bu kutsal isimler, sultanlığın siyasi varlığının manevi koruyucuları konumuna taşınmıştı. Dolayısıyla Şiiliğin resmi mezhep olarak kabul edilmesinin meşru zemini inşa etmişti.

Yusuf, bu gelişmenin hemen ardından aynı maksatla Şii mezhebinin ileri gelenleriyle toplantı yapmıştı. Toplantıda daha önce kendisine verdiği, Hızır hazretlerinin rüyasında ona saltanat müjdesi ilettiği ve bu müjdenin gerçek olması halinde Şiiliği resmi mezhep ilan edeceği, sözü orada bulunanlara aktarmıştı. Yusuf, bu yaklaşımıyla Şiiliğin ilan edilmesi fikrinin doğrudan kendisinin kararı olmayıp, Hızır hazretlerinin saltanat müjdesinin gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan bir mecburiyet olduğu algısını oluşturmuştu. Ayrıca Temrac ile giriştiği savaşta alınan mağlubiyetin, bu sözü yerine getirmeyişi nedeniyle yaşandığını ifade etmişti. Yusuf, yukarıda da ifade edildiği üzere, Şiiliğin kutsal şahsiyetlerinin motivasyon ve cesaret kaynağı olarak kullanmasıyla Temrac'a karşı galibiyet elde etmişti. Kısacası, Yusuf'a göre Şiiliği resmi mezhep ilan edeceği yönünde verdiği sözü yerine getirmemiş olmasından dolayı yaşadığı mağlubiyet, yine bu mezhebin manevi önderlerinin ona ve askerlerine yardımıyla galibiyete dönüşmüştü. Toplantıda bulunanlar, Sünni-Hanefi mezhebine mensup devletin ileri gelenlerini ve ahalinin varlığını öne sürerek kaygılarını dile getirmişti. Bu sırada Safevi hükümdarı Şah İsmail, 1502 senesinde Şiiliği resmi mezhep ilan etmişti.

Yusuf, yaşanan bu gelişmeden aldığı cesaret ve izlediği bu mahir siyaset sayesinde Hızır ve Şiiliğinin manevi isimlerinin devletin varlığının temel unsuru olduğu yaklaşımıyla 1502 senesinde bu mezhebi resmi olarak ilan etmişti. Yusuf, bu kararından sonra Şiiliğin kökleşmesi için Sünni mezhebe mensup devlet adamlarının görev yerlerini değiştirmişti. Bu vesileyle hem onların nüfuzlarını kırmış hem de Sünni ahaliyle bağlarını koparmıştı. Kanaatimizce Yusuf, salt bir Şiilik mensubiyeti nedeniyle bu mezhebi resmi olarak kabul etmemişti. Kurduğu devleti Sünni Behenî Sultanlığı'nın bakiyesiydi. Bu hamlesiyle bölge ahalesinin Behmenîlerle hem manevi hem de siyasi bağını koparmak istemişti. Nitekim Yusuf'un Şiiliği resmen kabul etmesini bahane eden Behmenî idaresinin asıl söz sahibi Emir Berid, Nizamşâh ve Kutubşâh sultanlıklarının da desteğiyle Âdilşâh topraklarına yönelmişti. Berar'a çekilmek zorunda kalan Yusuf, bir süre hutbede on iki imam yerine dört halifenin isminin okutulmasını emretmişti. Yusuf, ittifakın dağılması ve tehlikenin son

bulmasıyla Bicapur'a dönerek yeniden on iki imamın isminin hutbede okunmasını sağlamıştı. Yaşanan bu hadise, Şiiliğinin ilanının itikadi bir mesele olmaktan öte siyasi olduğunu işaret etmektedir.

Kaynaklar

- Ağamiri, Zehra. "İlel-ü Evamil-i Resmîyet Yaftan-i Teşeyyu Der Bicapur". *Kitab-ı Mazdekdname*. C. 5. (*Yadbud-i Pencmin Salgerd-i Der-Guzeşt-i Mühendis Mazdek Kiyānfer*), Haz. Cemşid Kiyānfer, Pervin İstahri, 580-591. Tahran, h. 1391.
- Âlem-ârâ-yı Safevî*. Haz. Yedullâh Şükrî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân. h. 1350.
- Âlem-ârâ-yı Şah İsmail*. Haz. Asgar Muntazır Sahib. Tahran: Bungah-i Tercüme ve Neşr-i Kitab. h. 1349.
- Alevi, Mahmud Sadeghi. "Tesis-i Hükümet-i Âdilşâhiyan Der Dekken ve Siyasetha-yi Mezheb-i Yusuf Âdilşâh", *Endişe-yi Takrib*, Şumara 21, (h.1388), 91-99.
- Aydın, Barış. *Âdilşâhiler Hanlığı ve Yusuf Adil Han (1489/1689)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2019.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. C. II, Ankara: TTK Basımevi, 1987.
- Emecen. Feridun M., *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2011.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Âdilşâhiler: Hindistanda Bir Türk-İslam Devleti*. İstanbul: Sermet Matbaası, 1950.
- Fuzûnî Astarâbâdî. *Fütûhat Adilshahi*, British Museum. Add. Ms. 27, 251.
- Hagen, Gottfried. "Heroes and Saints in Anatolian Turkish Literature". *Oriente Moderno*, Nuova serie, Anno 89, Nr. 2, Studies on Islamic Legends, (2009), 349-361.
- Haşim Han. *Müntehabü'l Lübbâ: Der Ahval-i Selatin-i Memalik-i Dekken ve Gücerat ve Handis*. C. III, Haz. Encümen-i Asya-yı Bengal. Kalküta, 1925.
- Hollister, John Norman. *The Shia of India*. Bristol: Burleigh Press, 1953.
- Khalidi, Omar. *Muslims in the Deccan (A Historical Survey)*. New Delhi: Global Media Publications, 2006.
- Kızılbaşlar Tarihi (Tarih-i Kızılbaşan)*. Çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.
- Masumi, Muhsin. *Ferheng ve Temaddün-i İslam-i İran-i Dekken Der Devre-yi, Behmenîyan, Payanname-yi Makta-i Doktora Rişte-yi Ferheng ve Tamaddün-i Mîlel-i İslam-i, Danişgah-i Tahran*. h. 1383.
- Masumi, Muhsin. "Nuğustin Nişane-ha-yi Zuhur-i Teşeyyü der Dekken" *Fasılname-yi İlmi Pejuşî Ulum-i İnsani Danişgah-i El-Zehra*. Şumare 53. (h. 1384). 143-161.
- Muhammed Kâsım Hindüşâh Astarâbâdî. *Tarih-i Firişte (Ez Âdilşâhiyan ta Beridşâhiyan)*. c. III. Tashih. Muhammed Rıza Nesiri, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, h. 1393.
- Rafiuddin İbrahim Shirazi. *Tazkirat ul-Muluk*. British Museum. Add. Ms. 23, 883.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A Socio- Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India (7th to 16th century A.D.) with an analysis of early Shi'ism*, Vol I. Australia: Ma'rifat Publishing House, 1986.
- Rumlu Hasan. *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)*. Çev. Cevat Cevan. Ankara: Andıç Yayınları, 2004.
- Sabbâğ, Abbas. "Mîrâhur". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. XXX, 141-143. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Savaş, Salim. XVI. *Asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Seyyid Ali Tabâtabâî. *Tarih-i Burhan-ı Measir*. Haz. Meclis-i Mahtutat-ı Farisi-i Haydarabad-i Dekken. Matbaa-yı Camia-yı Dehli, 1936.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, C. I, Haz. Mehmet İpşirli, Ankara: TTK, 1999.

Taştan, Tuna Kağan. *Adilşahlar Devleti ve Portekiz Krallığı ile Olan İlişkileri (Kuruluşundan I. Ali Adil Şah'ın Ölümüne Kadar)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara, 2020.

Extended Abstract

The unrest caused by the Mongol invasion and the collapse of the Ilkhanid Empire in Iran and Iraq opened the door to migration towards India. The violent attacks of Emir Timur, who subsequently appeared on the stage of history, further increased this migration. In addition, the Behmenid sultans' patronage of the seyyids of Iran, Iraq, Mecca and Medina encouraged their migration to India. This situation caused the people who were dissatisfied with these cities to see the Dekken region of southern India as a refuge for themselves and migrated there in groups. These immigrants, generally known as Gariban or Afakis, came to southern India from Iran, Iraq, Mecca and Medina and began to live with the Dekkenites. These people, most of them Shiites and Sayyids, played an important role in the political, social and scientific affairs of Dekken. However, they had sown the first seeds of Shiism during the reign of the Behmenid Sultanate in the Dekken region. Behmanid vizier Mahmud Gavan and Yusuf Adilshah were prominent in this regard. Both of them held high office and important positions in the Behmenid Sultanate. Yusuf Ādilšāh was the founder of the Ādilšāhids Sultanate (1489-1686), which lasted for almost two centuries in the Dekken region.

The official chronicles on the history of the Sultanate, as well as the chronicles on Indo-Islamic history, contain similar information about his Turkish origin. However, these works give different information about who his ancestors were. The main sources of the period tell that Yusuf visited the tomb of Sheikh Safiy al-Din in Ardabil at an early age and became one of his disciples. It is also stated in the works that during this visit, Yusuf promised to spread the Shi'ite sect if Hadrat Khidr granted him sovereignty. Yusuf, at the suggestion of Hadrat Khidr, travelled to India and entered the service of the Behmenid Sultanate. He had achieved significant successes with the title of "Adilkhan". Later, Yusuf, who used the title of "Adilshah", founded the Adilshahids Sultanate. Yusuf, after establishing his state, did not immediately have a khutba in the name of the twelve imams and did not declare Shiism as the official sect. He did not want to provoke the reaction of the Sunni population, whose support he had received from the very beginning. However, he was the architect of the process that would lead to the gradual adoption and rooting of Shiism.

Yusuf was first defeated in a battle with Temraj, one of the local leaders. He then encouraged those around him, saying that they would defeat the enemy with the help of the twelve imams and Sheikh Safi. The cries of "ya Ali ya medet" during the attack opened the door to victory. With this behaviour, Yusuf had made the twelve imams, Sheikh Safiy al-Din and Hazrat Ali part of his victory. In other words, he regarded them as the spiritual defenders of the sultanate's existence. Therefore, it had built the legitimate basis for the declaration of Shiism as the official sect. Yusuf then held a meeting with the leaders of the Shiite sect. He told those present that he should declare Shi'ism as the official sect, referring to the promise he had previously made to Hadrat Khidr, who had appeared in his dream. He also claimed that the defeat in the struggle with Temraj was due to his failure to fulfil this promise. Yusuf had listened to the concerns of those present. In order to break the power of some Sunni statesmen, he changed their positions and broke their influence. Subsequently, he declared Shiism as the official sect. This development resulted in the alliance of other sultanates in the region against the Adilshahids. Yusuf, upon the advance of these sultanates, retreated to Berar for a while and had the name of the twelve imams removed from the khutbah. After the dissolution of the alliance, he returned to Bicapur, recited khutba in the name of the twelve imams and declared Shiism as the official sect.

SULTAN II. MAHMUD DÖNEMİNDE 1817-1834 YILLARINA AİT KEŞİF DEFTERLERİNE GÖRE KONYA MEVLÂNÂ KÜLLİYESİ'NİN TAMİR VE TERMİMİ

RESTORATION OF KONYA MEVLÂNÂ COMPLEX
ACCORDING TO THE REPAIR BOOK OF 1817-1834 DURING
THE PERIOD OF SULTAN MAHMUD II

HALİM KILIÇ*
GÖKHAN YURTOĞLU**

Sorumlu Yazar

Öz

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren tasavvufi zümreler ve ekoller toplumsal hayatın, ilim-kültür ortamının ve iktisadi ilişkilerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu ekoller arasında kökenleri ve teşekkülü Türkiye Selçuklu Devleti'nin çöküş devrelerine uzanan Mevlevîlik edebi gücü ve sultanlar, vezirler gibi nüfuzlu devlet adamları üzerindeki tesirleriyle ön plana çıkmıştır. Mevlevîliğin bütün yönleriyle tekamül ise Osmanlı Devleti idaresi altında gerçekleşmiştir. Ancak Osmanlı Devleti ve Konya Mevlânâ Külliyesi'nden Osmanlı coğrafyasının uçlarına kadar yayılan Mevlevîlerin münasebetleri değişen toplumsal ve siyasi koşullardan bağımsız, durağan ve yeknesak bir surette gelişmemiştir. Erken modern dönemde söz konusu münasebetlerin pek çok çatışma unsuru barındırdığı bilinmektedir. Tasavvufi zümrelerin Osmanlı merkezi ideolojisinin taşıyıcı unsurlarından biri olarak üstlendiği işlevin ortadan kalkması yahut bozulması durumunda merkezi otoritenin sağladığı muafiyetlerin, gelir kalemlerinin kesilmesi gibi uygulamalara başvurulduğu görülmektedir. Buradan hareketle, bilhassa muafiyetler ve Mevlevîlerin vakıflardan elde ettikleri gelirlerin idaresi, kontrolü Osmanlı bürokratları ile Mevlevî postnişinlerinin karşı karşıya geldiği başlıca çatışma alanlarıdır. Bu çalışmada, Sultan II. Mahmud dönemindeki Konya Mevlânâ Külliyesi'nin kapsamlı tamiri ve belli mekânların yeniden inşası süreci tamirât defterleri ve keşif defterleri üzerinden incelenmiştir. Mevlevîlere yönelik merkezi politikanın izleri bu tamir süreci bağlamında izah edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde merkezîyetçiliğin genişlemeye başladığı ve modern devlet imkânlarının ortaya çıktığı 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Mevlevîler örneğinde tasavvufî yapılara karşı Osmanlı merkezi otoritesinin bakış açısı bu çerçevede analiz edilmiştir. Ayrıca Osmanlı merkezi hükümetinin Mevlevîlere yönelik politikasının izahında, keşif ve tamirat defterleri haricindeki arşiv belgelerinden de istifade edilmiştir. Çelebi Efendilerin tayin-azil süreçlerini tanımlayan beratlar ve toplumsal konularda üstlendikleri arabuluculuk rollerine veya çeşitli hususlardaki yardım taleplerine dair arzuhaller de bu kapsamda incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Sultan II. Mahmud, Mevlevîlik, Konya Mevlânâ Külliyesi, Restorasyon.

Araştırma Makalesi / Künye: KILIÇ, Halim - YURTOĞLU, Gökhan. "Sultan II. Mahmud Döneminde 1817-1834 Yıllarına Ait Keşif Defterlerine Göre Konya Mevlânâ Külliyesi'nin Tamir ve Termimi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 93-113. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1387035>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, E-mail: halim.kilic@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1953-2600.

** Dr., E-mail: yurtoглу@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7143-9665.

Abstract

Since the founding of the Ottoman Empire, Sufi groups and schools have been an integral part of social life, literacy-cultural environment and economic relations. Among these schools, Mevlevîyeh, whose origins and formation date back to the late period of the Turkish Seljuk State, stands out with its literary power and influence on ascendant statesmen such as sultans and viziers. However, the relations between the Ottoman Empire and the Mevlevîs in Konya Mevlânâ Complex and spread from there to the ends of the Ottoman geography, did not develop in a stable and uniform manner, independent of changing social and political conditions. It is known that these relations in the early modern period contained many elements of conflict. In case the function undertaken by the Sufi groups as one of the carrier elements of the Ottoman central ideology was eliminated, practices such as cutting the exemptions and income items provided by the central authority were implemented. In this context, exemptions and the management and control of the income that Mevlevîs obtained from foundations were the main areas of conflict between Ottoman bureaucrats and Mevlevî sheikhs. In this study, the comprehensive restoration process of Konya Mevlânâ Complex and the reconstruction of certain spaces during the reign of Selim III, Mahmud II, when the centralist policies of the Ottoman Empire were carried out within the framework of a detailed plan and scheme, were examined through repair books and foundation records. The traces of the central policy towards Mevlevîs were explained in the context of the process in question. In addition, the appointment of Mevlevî sheikh, dismissal processes, and the spokesperson roles undertaken by Mevlevî sheikhs on social issues were explained in this context as historical data revealing the policy of the Ottoman central government towards Mevlevîs. In addition, archive documents other than the survey and repair books were also used to explain the Ottoman central government's policy towards the Mevlevîs. The charters describing the appointment-dismissal processes of Çelebi Efendi and the petitions regarding their mediation roles in social issues or their requests for assistance on various issues were also examined in this context.

Keywords: Ottoman State, Sultan Mahmud II, Mevlevîyeh, Konya Mevlânâ Complex, restoration.

Giriş

Konya Mevlânâ Külliyesi'nin ilk nüvesi, Mevlânâ adına Selçuklular devrinde 1232'de kurulan medrese ve onun babası Bahâeddîn Veled için inşa edilen türbedir. Mevlânâ'nın nüfuzu arttıkça söz konusu medrese yetersiz kalarak aynı bölgeye yeni yapılar ilave edilmiş ve külliye yapısı Selçuklu döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır(Konyalı, 2007, 419; Özönder, 1987, 16-17; Küçükdağ, 1996, 181). Ancak yapıların tam bir külliye kimliği kazanma süreci, 1273'te Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin vefatı ve burada onun türbesinin inşası sonrasında başlamıştır. XIII. yüzyılın son çeyreğinde hankâh statüsünde bir ziyaretgâh görünümündeki yapıların külliye niteliği elde etmesi, Sultan Veled'in Mevlevîliği tarikata dönüştürme sürecine paralel ilerlemiştir. Mevlevî Tarikatı'nın ortaya çıkışı ve Selçuklu ümerâsının vakıflar yoluyla sağladıkları maddi destekler sayesinde hankâhın fiziki yapısı geliştirilmiş ve Konya Mevlânâ Dergâhı çekirdek yapılarıyla XIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır(İbtidâ-nâme, 1976, V). Mevlânâ Dergâhı'nın gelişiminde, kuruluşun itibaren ümerânın ve üst düzey ricâlin desteği kritik rol oynamıştır. XIV. yüzyıl başlarında postnişin Ulu Arif Çelebi'nin gayretleriyle Batı Anadolu'da yeni teşekkül eden Türkmen kitlelere dayalı Eşrefoğulları, Aydınogulları, Menteseoğulları ve Germiyanogulları gibi gazi uc beyliklerinin desteği de elde edilmiştir. Böylece, Mevlevî Tarikatı, hem maddi güç kaynaklarını tahkim etmiş hem de yayılma alanını Batı Anadolu sahasına doğru genişletmiştir. Bu yeni kurulan ilişkiler yoluyla, Konya Mevlânâ Dergâhı'nın Batı Anadolu'daki kolları olan Mevlevîhâneler inşa edilmeye başlanmıştır(Ocak, 1996, 19-20). XIV. yüzyılda Konya ve çevresine hâkim olan Karamanoğulları, Mevlânâ

Dergâhı'na temel mimârî unsurları ve yeşil kubbe gibi mimârî alamet-i farikaları ilave ederek yapı grubuna külliye(Çobanoğlu, 2002, 542-544)¹ kimliğini kazandırmıştır. Ayrıca yine Karamanoğlu döneminde yapı çeşitli ve tafsilatlı tamirât görmüş, külliye mescidi, derviş hücreleri ve türbe yenilenmiştir(Özönder, 1987, 17).

Mevlevî Tarikatı'nın hâkim unsurlarla münasebeti, tarikatın nüfuz alanını tayin ettiği gibi Mevlânâ Külliyesi'nin fizikî gelişmesini ve maddi kaynaklarının hacmini de etkilemiştir. Bu bağlamda Mevlânâ'dan sonra postnişinler nüfuzlarını siyasi elitlerin desteğini almak için etkili surette kullanarak pek çok vakıftan aktarılan kaynaklarla Mevlânâ Dergâhı'nın fizikî imkânlarını genişletmiştir. Bu gelişme Mevlânâ Külliyesi'nin Konya Şehri'nin gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Devletlerin Konya Mevlânâ Külliyesi'nin çevresindeki Mevlevîleri vergiden muaf tutması bu bölgeye diğer yerleşim birimlerinden nüfus akmasına sebep olduğundan şehrin külliye bulduğu yöne doğru geliştiği görülmektedir(Yurtoğlu, 2022, 355-363). Dergâhı'nın tekâmül süreci ise Osmanlı Devleti idaresi altında vukuu bulmuştur. Konya ve çevresindeki Osmanlı hâkimiyeti II. Mehmed döneminde tesis edilmiş, Mevlevîlerle ve Mevlânâ Dergâhı ile sultan seviyesindeki ilk teması ise II. Bayezid kurmuştur. Buraya çeşitli köylerin gelirlerini vakfa dönüştürerek aktarmış ve Mevlânâ vakfına bağlanan köylere muafiyetler vererek tarikatın mâlî kaynaklarını geliştirmiştir(BOA, TT. 399, 3). Mimârî anlamda Mevlânâ Dergâhı'ndaki yapı kompleksinin eksiksiz bir külliye haline gelmesi ise Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinde gerçekleştirilmiştir. Türbe şadırvanı (VGMA, Ev. İDM, 59/22), semâhâne, medrese, imarethâne, türbe, derviş hücreleri, Matbâh-ı şerif, postnişin dairesi bu dönemde tamir, terim ve bazıları da müceddeden inşa edilerek Konya Mevlânâ Külliyesi bütün unsurlarıyla tekâmül ettirilmiştir(BOA, TT. 399, 3; Konyalı, 2007, 426; Yurtoğlu, 2022, 66-69; Peçevî, 1866, 426). Fizikî görünüm itibarıyla, Sultan III. Murad devrinde Konya Mevlânâ Külliyesi'ne medresenin de ilavesiyle yapı nihai halini almıştır. Konya Mevlânâ Külliyesi malî kaynaklar bakımından ise Sultan III. Mehmed döneminde en yüksek gelir seviyesine ulaşmıştır(TKGM, ED. 564, v. 2a; BOA, MAD.d., Defter Nu: 1381, s. 1a-8a.)². XVI. yüzyılın sonu itibarıyla Mevlevîlik, Osmanlı resmî ideolojisinin araçlarından biri olarak yükselirken fizikî ve mâlî imkânları da aynı derecede genişlemiştir(Yurtoğlu, 2023, 897-904). Ancak XVII. ve XVIII. yüzyılın bunalımlı sosyal ve iktisadi şartlarında Konya Mevlânâ Külliyesi ve evkâfî söz konusu gelir seviyesine bir daha ulaşamamış, vakıf ve diğer gelirlerde istikrarsızlık söz konusudur(Yurtoğlu, 2022, 223-226; Erdoğan, 1996, 48-49). Buna rağmen Çelebilerin saltanat makamıyla ve Bâbüâlî ile yakın münasebetleri sayesinde doğrudan tahsisat ve ihсанlar yoluyla külliye ve tarikatın maddi talepleri karşılanmıştır. Mevlevîliğin Osmanlı merkezi iktidarı karşısında konumlanmayışı ve başarılı bir surette yerel ilişki ağlarını sürdürmesi tarikatın nüfuz alanının daralmasını engellemiştir. XIX. yüzyılın başında Sultan III. Selim dönemi itibarıyla Mevlevîlik-Osmanlı merkezi iktidarı ilişkileri yeni bir boyut kazanmıştır. Mevlevîlerin İstanbul'daki fizikî görünürlüğü yeni açılan Mevlevîhâneler sayesinde artarken kültürel hayat üzerindeki etkileri de yükselmeye başlamıştır. Konya'daki

1 Cami, medrese veya türbe etrafında zaman içinde gelişen yapı toplulukları külliye yahut imaret olarak adlandırılmıştır. Vakıflar aracılığıyla gelişen külliye yapıları mimari unsurlar genel itibarıyla cami, imarethane, medrese, hamam, kütüphane, türbe, han gibi yapılarıdır. Konya Mevlana Külliyesi'nde ayrıca semahane, derviş hücreleri gibi yapılar da eklenmiştir. Osmanlı Devleti'nde, medrese etrafında yahut türbe etrafında gelişen külliye yapıları mevcuttur. Konya Mevlânâ Külliyesi ise türbe etrafında teşekkül etmiştir.

2 Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481) döneminde 26615 akçe olan Mevlânâ Vakfının gelirleri Sultan III. Mehmed döneminde 484494 akçeye yükselmiştir.

postnişinlerin sultan ve ricâl-i devletle ilişkileri de bu yeni dönemde gelişmiştir. Mevlevîlerin malî talepleri, Mevlânâ Külliyesi'nin fizikî imkânlarını genişletme yahut tamirât ihtiyaçları için Çelebi Efendilerin arzuhalleri, Sultan III. Selim ve II. Mahmud döneminde kısa sürede yanıt bulmuştur.

1. Sultan III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Mevlevîlik

Osmanlı modernleşme döneminin başlangıcını işaretleyen Sultan III. Selim ve onun reform yürütücüsü kadrosunun Mevlevî tekke muhitleriyle yakın münasebetleri planlı reform sürecinin basit bir dinîlik-din dışılık ikili değişkeni ile anlaşılamayacağını ortaya koyar. Bizatihi III. Selim'in Galata Mevlevîhânesi'ne desteği, dervişâna ve meşâyîhe ianeleri bilhassa Mevlevîlere reforma destek hususunda biçilen rolün kanıtıdır (Arıkan, 1993, 129-130; Toker, 2022, 266-267; Ösen, 2011, 293-295)³. Sultan Selim'in kişisel desteği Mevlevîhâne'nin ve Mevlevîlerin yönetici elit arasındaki popülerliğini doğrudan etkilemiştir. Sultan'ın akabinde Nizâm-ı Cedid programının ana yürütücülerinden Reisü'l-Küttâb Mustafa Raşid Efendi, Sultan II. Mahmud dönemi ricâlinden Halet Efendi gibi dönemin önde gelen politik simaları İstanbul Mevlevîhânelerine intisap etmiştir. Nizâm-ı Cedid döneminde, reformist kadroya yönelik muhalif söylemin dinî zeminini zayıflatmak ve II. Mahmud dönemi planlı reformunun toplumsal desteğini kuvvetlendirmek adına Mevlevîlik, yönetici elit tarafından kuvvetli bir suretle desteklenmiştir. Mevlevîlere ve Mevlevî tekkelerine yönelik merkezi hükümetin desteği ve bunları güçlendirme siyasetinin izleri, hazineden yapılan tahsisâtın Mevlevîliğin merkezi Konya Mevlânâ Âsîtanesi'nin fizikî kapasitesini genişleten teferruatlı mimârî projelere kadar çeşitli alanlarda müşâhede edilmektedir.

Sultan III. Selim döneminden itibaren Mevlevîlere yönelik devlet desteğindeki artış modernleşme politikalarında Mevlevîlerin üstlendiği yumuşatıcı rolün bir yansıması olsa gerektir. Daha saltanatının ilk yıllarında Osmanlı-Rusya-Avusturya harpleri sürdüğü esnada Sultan III. Selim, Konya Mevlânâ Âsîtanesi'ndeki Mevlevî dervişlerin ihtiyacı için beş yüz gurusluk yüz adet fındık altını ihsan olarak göndermiştir (BOA, TS.MA.e, 158/7)⁴. Sultan'ın haricinde hânedanın diğer üyeleri bilhassa Valide Sultan, Mevlevî dervişlere müteaddit ihsanlarda bulunmuştur (BOA, AE.SSLM.III, 417/23931)⁵. Merkezi hükümetin Mevlevîlere aktardığı kaynaklar ihsanlardan ibaret değildi. "Tıraş bahâ, şem-i revgan" gibi çeşitli adlar altında vakıf gelirleri haricinde cizye vergisi gibi doğrudan merkezi hazine gelirlerinden belirli bir miktar, Konya Mevlânâ Külliyesi'ne ve diğer Mevlevîhânelere senelik mutat gönderilmiştir (BOA, İE.EV., 44/5004; BOA, İE.EV., 576300; C.EV., 187/9314; BOA, C.EV., 374/18976)⁶.

3 Galata Mevlevîhâne'sini büyük oranda yeniden inşa ve ihya eden Sultan III. Selim, 1792'de buranın açılışına iştirak ederek çokça ihsanlarda bulunmuştur. Sultan III. Selim'in Mevlevî muhitleriyle münasebeti mimârî ve maddî katkıların ötesinde kültürel sahada da kendini göstermiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi onun gayretiyle Türk musikisi üzerine yoğunlaşarak klasik dinî Türk müziğini ve Mevlevî musiki geleneğini olgunlaştırmıştır. Mevlevîhânelerden yetişen kültür adamları, edebiyatçılar ve musikîşinasları destekleyen hükümdar, Mevlevîhâneleri yenileyerek hem de kültürel destekle Mevlevîliğin siyasi, toplumsal ve kültürel gücünün yükselmesini sağlamıştır.

4 Mevlânâ sülalesinden Şeyh Seyyid Hacı Mehmed'in Sultan'ın ihsanı üzerine gönderdiği teşekkür arzı.

5 Valide Sultan tarafından Çırağan Yalısı'nda Mevlevîhâne dervişlerine 2 kese akça verilmiştir.

6 1696'da 38546 akçe tıraş bahası ve şem-i revgan bedeli Konya gelirlerinden ayrılarak hücrenişin dervişlere gönderiliyordu. Konya cizye gelirlerinden ayrılmak üzere 1722'de 28912 akçe Konya gelirlerinden ödenirken ilave ihsanlarla toplamda 38544 akçe tayin edilmiştir. Konya Mevlânâ Külliyesi'ndeki dervişlere tıraş bahası, şem-i revgan ve mum bedeli adı altında mutat olarak yıllık 28912 akçe gönderildiği 1761'de vurgulanmış ancak bu bedelin yanı sıra Konya cizye gelirlerinden 200 gurus daha ilave ödeme

Mevlevî Tarikatı dervişanına merkezi hazineden mutad olarak bir nevi maaş bağlanması onların merkezi iktidarın politikalarına verdikleri desteğin maddi yönünü göstermesi bakımından önemlidir. İhsanlar ve söz konusu düzenli ödemeler haricinde ayrıca “taamiye”(C.EV., 13/604; C.EV., 296/15083; C.ML., 8/339)⁷ adıyla senelik bir tahsisat daha yapılırdı. Sultan III. Selim döneminde 1800’de, “ber vech-i ocaklık” olarak Karaman Cizye gelirinden 187,5 guruş, Konya cizye gelirlerinden ise 846 guruş, Mirabiya mukataa gelirinden 1247 guruş, Niş cizyesinden 1000 guruş, Konya Mevlânâ Âsitânesi postnişînine teslim edilmiştir. Ancak Çelebi Efendi Külliye’de derviş sayısının artışı dolayısıyla söz konusu meblağın yeterli olmadığını bildirmiştir. Bunun üzerine, Mısır seferinde olan Yusuf Ziya Paşa ve Osmanlı ordusunun zaferi için dua etmeleri şartıyla bizatihi Paşa’nın mutasarrıf olduğu Samsun mukataa gelirlerinden senelik 500 guruş ilave edilmesi Sultan III. Selim’in tensibiyle kararlaştırılmıştır(C. EV., 324/16455; Neumann, 1996,173)⁸.

Konya’da çelebilerin bilhassa Konya Mevlânâ Âsitânesi postnişînlerinin sosyal ve politik nüfuzu bir takım yerel çatışmaları da kaçınılmaz kılmıştır. 1801’de Postnişîn Çelebi Efendi’nin Konya ahalisinin Ordu-yu Hümâyûn’un ihtiyaçları için mübâya’adan müstesna tutulması talebine karşılık Çelebi Efendi’nin bu türden hususlara dair talepte bulunmamasını hükm eden ferman üzerine, Çelebi Efendi’nin faaliyetinden halihazırda rahatsız olan Hakim-i Sabık Mustafa Efendi ve Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşlarından Çelikpaşazâde İbrahim Bey’in bu fermânı fırsat bilerek, fermanda sadece Ordu-yu Hümâyûn’un mübâya’a hususuna dair bir ihtar söz konusuyken Çelebi Efendi’nin Konya üzerindeki bütün idarî ve sosyal tasarruflarını engelleme yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Karaman Valisi Alaeddin Paşa, konuya dair sadarete tahrirat göndererek Çelebi Efendi’nin, Konya ahalisinin himayesi için umur-ı beldeye nezaret ettiğini, Mustafa Efendi ve Çelikpaşazâde’nin uygulamaları nedeniyle bölgenin idaresinin ehil olmayan ellere geçtiğini, Konya ahalisinin iyiliği için Çelebi Efendi’den başka hiç kimsenin bölgede çabalamadığını bildirdikten sonra eskiden olduğu gibi Çelebi Efendi’nin Konya’nın idarî ve sosyal işlerinde sorumluluk sahibi olmasını ve umur-ı beldeye nezaret etmesini talep etmiştir(C.ZB. 15/728)⁹. Karaman valisinin talebinden anlaşılacağı üzere Konya Mevlânâ Âsitânesi postnişînlerinin merkezi hükümet ve ahali arasındaki arabulucu rolünün kökenleri klasik döneme uzanmaktadır. 19. yüzyılın ilk yarısı bu bakımdan söz konusu işlevin daha geniş çapta fonksiyonel hale getirilme süreci olarak da değerlendirilebilir. Ancak bilhassa Sultan III. Selim döneminin sonunda Konya Mevlânâ Külliyesi postnişînliği ile

yapılması kararlaştırılmıştır. 1766’da da Konya cizye gelirlerinden yıllık olarak aktarılan şem-i revgan ve tıraş bahası miktarı 38544,5 akçedir.

7 Sultan II. Mahmud döneminde de söz konusu tahsisatın ödenmesi aksatılmamış, “ber vech-i ocaklık” suretiyle ödemeler gerçekleştirilmiştir. 1809’da 1416,5 guruş, Karaman gelirlerinden 1825’te 6000 guruş, Konya cizyesi gelirlerinden olmak üzere 1830’da 28908 sağ akçe gönderilmiştir.

8 Sultan III. Selim’in Başmuhasebeci Mustafa Reşid Efendi’ye 500 guruşluk zam emri ise 5 Safer 1214/9 Temmuz 1799 tarihlidir. Sultan III. Selim Mevlevî dervişlerin isim-i Celal’den sonra Serdar-ı ekrem Yusuf Ziya Paşa’nın ismini anmalarını isteyerek sefere yönelik kamuoyu desteğini artırmayı hedeflemiştir. Sultan III. Selim’in 1768’den beri bilfiil harp içinde olan ve mâli müzayakanın sürekli hale geldiği bir ortamda Mevlevîlere yönelik maddi desteği artırması merkezi hükümetin toplumsal destek konusundaki ihtimamına işaret etmektedir. Nitekim bahsedilen dönemde derviş nüfusunun artışı askerlikten muafiyet arayan zümrelerin bir kısmının Mevlevîliğe dâhil olma yolunu seçtiklerini de akla getirmektedir. Buna rağmen Çelebi Efendi’nin toplumsal nüfuzu dikkate alınarak maddî talepleri karşılanmıştır. Bu kaynaklar “ber vech-i ocaklık” olarak doğrudan Çelebi Efendi kontrolüne verildiğinden dolayı dervişler hem dini hem de dünyevî işlerinde Çelebi Efendi’nin iradesine merbut kılınmıştır.

9 Karaman Valisi Abdurrahman Paşa, Çelebi Efendi’ye karşı Konya ahalisinden bazı “eşhas-ı erazil”in hasmane davranmaya Mustafa Efendi, Çelikpaşazâde’nin teşvikiyle cesaret ettiğini belirterek bunların Buldur’a gönderilmelerini de talep etmiştir.

münasebetler nitelik değiştirmiştir (Ösen, 2011, 48-61). III. Selim'in Mevlevî meşrep tabiatına rağmen Mevlevîliğin merkezinin bu dönemde netameli bir tutum takınması merkezi hükümetin tarikatlara yönelik politikasının yahut tarikatların siyasi ve sosyal pozisyonlarının dönemlik değerlendirilmesini zorunlu kılar (Neumann, 1996, 167-170). Sultan III. Selim ve Nizâm-ı Cedid projesine mutabık surette vazifesini icra eden Konya Mevlânâ Külliyesi postnişini Mehmed Çelebi, Nizâm-ı Cedid'e maddi kaynak yaratma amacıyla hayata geçirilen evkâflara yönelik düzenlemeler sonrasında gelirleri oldukça geniş Celâlîye Evkâfı üzerindeki kontrolünün zayıflaması tehlikesine karşın Konya ahalisini de kışkırtarak doğrudan merkezi hükümetin karşısına geçmiş ve nihayetinde Konya'dan çıkarılması dahi emredilmiştir (C.EV. 483/24425; BOA, HAT, 215/11835; BOA, HAT, 217/11953).¹⁰

Osmanlı merkezi hükümetinin 19. yüzyıldaki din politikalarının belirlenmesinde tasavvuf erbabının rolü, toplumsal taleplerin merkeze iletilmesi söz konusu olduğunda oldukça geniştir. Mevlevîlik gibi Osmanlı merkezi ideolojisiyle genel bir ifade ile çelişmeyen gruplar ahalinin sözcülüğünü üstlenerek 19. yüzyıl reformlarının uygulama safhası hakkında suistimalleri, ahali taleplerini merkeze iletme vazifesini üstlenmiştir. Konya Mevlâna Âsîtanesi'nin postnişininin sultan ve bürokrasi üzerindeki ağırlığı dikkate alındığında onun gönderdiği bir arzuhalin dikkat çekeceği açıktır. Nitekim 1828'te Konya mütesellimi ayandan Cemâleddin Efendi, ahalinin hakkındaki şikâyetlerini örtbas etmek ve bunların asılsız olduğu şayiası ortaya çıkarmak için "hüs-n-i halini" bildiren birtakım sahte mahzarlar merkeze göndererek azlini engellemeye çalışmıştır. Bu durum üzerine Âsîtâne postnişini Mehmed Said Efendi, ahalinin zulümden tâkati kalmadığını beyan ederek Cemâleddin Efendi'nin azlini istirham etmiştir (BOA, HAT, 541/26721-C). Başkaca şikâyet mektuplarıyla (BOA, HAT, 541/26721-E; BOA, HAT, 541/26721-D) birlikte Âsîtâne postnişininin beyanı, Bâbîâlî'nin karar alma süreçlerini hızlandırarak mütesellim azledilmiştir (HAT, 541/26721)¹¹. Söz konusu vaka, Âsîtâne postnişini örneğinde meşâyihin toplumsal rolünü, Bâbîâlî ve ahali arasında üstlendiği arabuluculuk rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Sultan II. Mahmud, bu çerçevede Mevlevîlerle yakın ilişkilerini sürdürerek reform sürecine dair toplumsal tepkilerin azaltılmasını ve yahut uygulama esnasında karşılaşılan suistimalleri bertaraf etmeyi hedeflemiştir. Sultan II. Mahmud dönemi, geçmiş reform dönemlerinin aksine

10 Nizâm-ı Cedid kadrosunun Mevlevîlere yönelik politikası tek bir çizgi takip etmez. 1790'da doğrudan Galata Mevlevîhânesi postnişininin arzuhali üzerine buraya Kütahya ve Karahisar'dan gelen üç dervişin "mugâyir-i rıza" ve "menafi-i âdab-ı tarikat" hareketleri dolayısıyla terbiye olunmaları için Konya'ya nefyedilmeleri kararlaştırılmıştır. Mehmed Çelebi'nin 1804'te Anadolu'da Nizâm-ı Cedid'in sorumlusu Abdurrahman Paşa'ya karşı tutumu ve onun Konya'ya girişini engellemek için ahaliyi kışkırtmasında maddi kaygılar yanı sıra bu türden vakaların da etkisi olmalıdır. Ocak 1804'te Karaman Beylerbeyi tayin olunan Abdurrahman Paşa ile Konya ahali arasında başlayan münaferet ve Paşa'nın Konya'dan çıkmak zorunda kalmasında Mehmed Çelebi'nin karşıt propagandasının etkin olduğu açıktır. Konya'daki "memleket-i ihtilalin" başında postnişininin isyancı gürhün arasında ve yanında olduğu izleniminin mahzurlu olacağı düşüncesiyle Mehmed Çelebi'ye Kapı Kethüdası tarafından gizli bir mektup gönderilerek Konya'dan çıkması, Karahisar'a veya Kütahya'ya geçmesinin irade-i seniyye iktzası olduğu bir başka ifadeyle Sultan III. Selim tarafından emredildiği bildirilmiştir. Ancak Abdurrahman Paşa'nın Nizâm-ı Cedid askeri kaydetmek ve mâli kaynakları düzenleme talimatıyla başladığı vazifesine karşı başlayan isyan içinde Çelebi'nin de dâhil olduğu anlaşılması hatta Mart 1804'te Konya'da ıslahî temin için arabulucu olarak gönderilen Kapıcıbaşı İsmail Efendi, Çelebi ve asiler tarafından alıkonmuştur. Sadrazam Yusuf Paşa takririnde, Çelebi'nin önceki emirlere karşı Çelebi Efendi'nin "beni koyuvermiyorlar" ifadesinin bahânededen ibaret olduğunu söylemiş, fitneyi sona erdirmek için arabuluculuğu talep edildiğinde ise "benim elimden gelmez" diyerek ihtilalcilere desteğini açığa çıkardığını ifade etmiştir. Söz konusu süreci Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyıldaki adem-i merkezileşme ve ayanlaşma döneminden ayrı düşünmek hatalı olacaktır. Çelebi Efendi'nin 1804-1805 hadiselerindeki rolü sade bir dinî otorite figürünün yanı sıra bir tür yerel güç olarak hareket ettiği söylenmelidir.

11 Mütesellim şikâyetler üzerine azledilmiş ve yerine Kapıcıbaşı Haşim Ağa tayin dair edilmiştir.

askerî ve mâlî düzenlemelerin ötesine geçerek sosyal alanı ve bürokrasiyi baştan aşağıya dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir ajandaya sahiptir. Doğrudan tebaanın tarz-ı hayatını değiştiren reformlara yönelik sosyal tepkiyi azaltmak için dinî söyleme ve dinsel grupların aracılığına önem verilmiştir.

1826'da yeniçeriliğin ilga edilmesinin ardından Bektâşilik yasaklanmış, Bektâşî tekkeleri tasfiye edilmiştir (Maden, 2020, 71-73). Bektâşîliğin ve Bektâşî tekkelerinin durumunu görüşmek üzere toplanan büyük Meşveret Meclisi'ne İstanbul'da bulunan Nakşibendî, Halvetî şeyhleri (BOA, HAT, 290/17351, Zilkade 1241/Temmuz 1826) ve Mevlevî postnişinleri de katılmıştır (Maden, 2020, 62-63). Mevlevîlik ve Mevlevîler reform siyasetinin ideolojik araçlarından biri olarak belirlenmiştir. Hatta kadim Bektâşî yapılarından fizikî bakımdan uygun olanları Mevlevî, Nakşibendî gibi Osmanlı merkezi hükümetinin resmi söylemini benimseyen gruplar arasında paylaştırılmıştır (BOA, HAT, 290/17351; C.ADL, 9/568)¹². Evkâf Nezareti ile tarikat vakıfları üzerinde kontrol tesis edilirken öte yandan çeşitli Nizâm-nâmelerle tarikat yapıları üzerinde merkezi denetim sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda icâzetnâme, kıyafet şekilleri bir intizâma raptedilmiştir (C.EV., 355/1814). Bu süreçte Mevlevî Tarikatı Sultan II. Mahmud reformlarına riayetle daha önce Bektâşîler tarafından üstlenen ordudaki vazifeleri dahi üstlenmişlerdir. Sultan II. Mahmud döneminde Konya Mevlânâ Külliyesi'nin mâlî ve mimârî bakımından gelişimi söz konusu sürecin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Osmanlı modernleşme dönemine dair Avrupa-merkezli perspektif, imparatorluğun muhakkak batılılaşması gerektiği aksi takdirde çökmeye mahkûm olduğu varsayımından beslenen Doğu Sorunu sloganı etrafında gelişmiştir. Avrupa kamuoyu ve devletleri için Osmanlı Devleti'nin batılılaşmasının ve liberalleşmesinin ölçütü komünal özerkliği genişleyen ve muhafaza edilen Hristiyan tebaanın Müslümanlarla tam bir eşitliğe sahip olmasıydı. Nitekim Sultan II. Mahmud'un yeniçeriliği ilgadan sonra hızlandırdığı 'geri dönülemez' reform süreci muhafazakâr kesimlerin çıkarlarının aleyhine yürütülen bir proje olarak modernleşme literatüründe tanımlanır. Ancak söz konusu açıklama modeli dinin Osmanlı politik ve sosyal hayatındaki ana konumunu göz ardı eder. Sultan III. Selim döneminden itibaren belirgin bir politika haline gelen yeni düzen ve reformun yürütücüsü Osmanlı bürokrasisi, değişime karşı yürütülen muhafazakâr muhalefeti görmezden gelmemiş, dinî söylemin ve alanın tamamen reform karşıtı gruplar tarafından deruhte edilmesinin önüne geçmeye çalışmıştır.

Osmanlı batılılaşma sürecini, aydın-kameralist (Hocaoğlu, 1997, 377-378)¹³ dar bir bürokrat zümrenin eseri olarak değerlendirmek döneme dair tek eksenli bakış açısına yol açar. Geleneksel anlamda Osmanlı Devleti, bilhassa 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren Avrupa devletler sisteminin ve hukukunun bir parçasıdır ve sulh muahedelerinde bu husus izah edilir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme pratikleri geleneksel bürokrasinin hakimiyeti altında başlamıştır. Osmanlı siyasî düşüncesinde kanun-ı kadim ve gelenekçilik öne çıkarılan anahtar kavramlardandır. Ancak 18.

12 İstanbul'da faal halde bulunan ve ayin-i cem icra eden Bektâşî tekkelerinin "icra-yı ahkâm-ı şeriye ve tanzim-i mesalih-i mülkiye" saikleriyle muhdes olanların yıkılması kadim olanlarında şeriat üzere nefis terbiyesi ve güzel ahlaklı insan yetiştirmeyi, terbiye etmeyi amaçlayan Nakşibendî ve Halvetî gibi tarikat erbâbına tahsisî dinî ricâlin ve meşâyihin yaptığı toplantıda kararlaştırılmış ve bu karara istinaden Üsküdar, Eyüp ve Boğaziçi'ndeki Bektâşî tekkeleri söz konusu tarikatlara devredilmiştir. Ayrıca Teke Sancağı'nda Elmalı Kazası'ndaki Abdal Musa Dergâhı ve Vakfî Mevlevî Şeyhi tarafından idare edilmiştir.

13 Kameralizm merkezi hükümeti savunan, devletin modernleşmesi için orta sınıfların güçlenmesini ve kapitalist ekonomi modelinin uygulanmasına taraftar olan, kamu reformunun ancak aydın üst düzey bürokrat zümre tarafından yürütülebileceğini savunan bir kamu bilimi kavramıdır.

yüzyıldan itibaren Osmanlı mülki, askerî ve dinî bürokrasisi Avrupa'nın değişen yüzünü tanımaya başlamış, askerî sahada ortaya çıkan büyük tehdidin farkında olarak ordu modernizasyonunu İslami düsturlarla harmanlayarak yürütmüştür. Genel kamu yararına sayılan, devletin ve toplumun hayrına görülen yenilikler kanun-ı kadimin dışında 'bid'at-ı hasene' kavramıyla formülleştirilerek din ve gelenekle aykırılıklar izale edilmiştir. Bu yaklaşım sayesinde askerî, teknik, idarî dönüşümlerin meşruiyeti sağlanmıştır. 19. yüzyılda ise söz konusu dönüşümler sosyal alana ve politik kurumlara sirayet ettiğinden dolayı nüfuz sahibi dinî gruplar da meşruiyet söylemini güçlendirme amacıyla araçsallaştırılmıştır. Ancak bu yaklaşım sade bir retorik yahut makyajlamadan kaynaklanmaz. Osmanlı bürokratik elitinin 18. yüzyıldan itibaren fark ettiği elzem değişim ihtiyacı, geniş toplum kesimleri ve muhafazakâr gruplar tarafından 19. yüzyılda hissedilmiştir. Modern devletin inşa edilmeye başlandığı bu dönemde devlet-tebaa ilişkileri de bir önceki yüzyıla göre bir yandan erozyona uğrarken öte yandan yeni bir bağ tanımlanması gerekmiştir. Devlete ve reform otoritesine sadakat, tanımlanan yeni devlet-tebaa bağının esasını oluşturmuştur (Gencer, 2008, 60-63). Mevlevîlik gibi tarikatlar bu yeni tanımlamada devlete ve reform sürecine bağlılığı güçlendirme sürecinde de kritik rol almıştır. Osmanlı merkezi hükümetinin Mevlevîlere yönelik politikasının niteliği, ilişkilerin gücü özellikle Konya Mevlânâ Külliyesi'nin genişletilmesi, fizikî ihtiyaçların giderilmesi için başlatılan büyük çaplı mimarî projeler üzerinden müşahade edilebilir. Bu bağlamda 1817 ve 1835 tarihli tamir ve termim projeleri merkezi hükümetin Mevlevî Tarikatı'na yönelik desteğinin büyük çaplı örnekleri olarak öne çıkar.

2. Konya Mevlânâ Külliyesi'nin Tamiri

Mevlevî Tarikatı postnişinlerinin külliyesinin tamir ve bakım ihtiyaçları doğrultusunda talepleri umumiyetle kabul görerek zaruri tamirler gerçekleştirilmiştir. Sultan I. Abdülhamid döneminde, postnişin Hacı Mehmed Çelebi(Gölpınarlı, 2006, 164-165), mevcut nüfuzunu genişletmek için Konya Mevlânâ Külliyesi'nin genişletilmesi, tamiri ve yeni bir medrese inşası için girişimlerde bulunurken(BOA, C.EV. 374/18952) öte taraftan Mevlevî Tarikatı'na yakınlık duyanların vazife alması için merkeze başvurmuştur(BOA, AE.SSLM.III, 163/9781). Onun teşebbüsü sayesinde 1784-1785'te türbe, hücreler, semâhâne ve mutfağın tamirâtı için Bozkır Madeni'nden 10000 kıyye kurşun ve 4500 guruş tahsis edilmiş, hatta bu tahsisat yeterli gelmeyince postnişinin arzusuyla 12500 kıyye kurşun, 5500 guruş daha ilaveten gönderilmiştir(BOA, C.EV., 374/18952; C.EV., 511/25829; C.EV., 511/25829)¹⁴. Toplamda tamirâta ödenen bedel ise 3505 guruşluk ilave tayinat ile 12500 guruşa ulaşmıştır(C.EV., 511/25829).¹⁵ Osmanlı Devleti'nin Rusya ve Avusturya ile uzun süreli savaşlar yürüttüğü dönemde askerî imalat için kritik önemde olan kurşunun bu oranda cömertçe sarf edilmesi Mevlevîliğin nüfuzunun boyutuna işaret eder.

14 İlve gönderilen kurşun türbe yanısıra Sultan Selim Câmîi'nin tamirinde de kullanılmıştır. Bozkır Madeni'nden gönderilen 12500 kıyye kurşunun nakliye bedeli olarak 300 guruş; kurşun üstadesi ücreti 2231 guruş; kurşunu yerine tefriş eden üstadın yevmiye ve taamiye bedeli 600 guruş; 200 adet hatab yük bedeli 200 guruş; kubbe-i hadraya 800 adet çini bedeli 200 guruş; kubbe-i hadra için ameliye bedeli 180 guruş; kafesler için demir tel bedeli 8 guruş; 600 adet cam bedeli 54,5 guruş; rençberlere ödenen yevmiye 615 guruş; neccârların/marangozların yevmiye bedeli 105 guruş; büyük ve küçük demir, kurşun çivi bedeli 228 guruş; kerpiç ve balçık 180 guruş; horasan ve kırıl u üstübi bedeli 94 guruş; süleğen, boya, zırnık ve çivit bedeli 40,5 guruş; aşı boyası 40 guruş; tahta ve hatıl ve avz bedeli 150 guruş; nef ve bezir yağı ve tutkal bedeli 38 guruş; nakkaş ustaların yevmiye bedelleri 40 guruş; kubbe-i hadranın alemine yıldız ve ameliye bedeli 124 guruş. Toplamda ise 5500 guruş harcanmıştır.

15 Son ilave türbe sanduka puşidelerinin yenilenmesi için kullanılmıştır.

18. yüzyılda İstanbul'da yürütülen büyük inşaat projeleri arasındaki Nuruosmaniye Câmii kubbeleri için 25000 kıyye kurşun harcanırken Konya Mevlânâ Külliyesi için harcanan 22500 kıyye kurşunun kıymetini açığa çıkarmaktadır (Neumann, 1996, 170).

Sultan III. Selim ve II. Mahmud döneminde Konya Mevlânâ Külliyesi'nin mimârî ihtiyaçları, Çelebi ve dervişlerin yıllık giderleri gibi hususlarda merkezi hükümetin ilgisi kuvvetlenerek devam etmiştir. Ancak, 1804-1805'te yaşanan Karaman Beylerbeyi Abdurrahman Paşa'ya karşı Konya'daki Nizâm-ı Cedid karşıtı ayaklanmalarda karşıt grupların arasında yer alan ve Karahisar'a sürgünü emredilen Çelebi Efendi dönemi, merkezi iktidarın sünnî tasavvuf ekolleriyle ilişkilerin değişmeyen bir çizgiye sahip olmadığını gösterir (BOA, HAT, 218/12010). Mevlevîlerin merkezi iktidarla ilişkisini yeniden düzenleyen ve yakınlaştıran ise onun yerine çocuk yaşta postnişin makamına oturtulan Said Hemdem Çelebi'dir (BOA, C.EV., 253/12818). İlk dönemlerinde Ferruh Çelebi'nin himayesinde vazifesini sürdürmesine karşılık Sultan II. Mahmud, Said Hemdem Çelebi'ye ve Mevlânâ soyundan gelen diğer dervişlere samur, sincap kürkleri ve bin kuruşluk bir inamat göndermiştir. Konya gelirlerinden Çelebilere yıllık tahsisat tayinleri de Sultan II. Mahmud'un Bektâşîliğin kapatılması sonrasında Mevlevî Tarikatı'na gösterdiği ihtimamı izah etmektedir (Seyyid Nasır vd, 2011, 289). Said Hemdem Çelebi'nin talebi üzerine Mevlânâ Külliyesi'nde oldukça kapsamlı iki büyük inşaat projesi de Sultan II. Mahmud döneminde yürütülmüştür. 1817'de ve 1835'te yürütülen tamir, terim ve inşa sonrasında Konya Mevlânâ Külliyesi'nin yapıları neredeyse baştan aşağıya yenilenmiştir.

II. Mahmud döneminde Hassa Baş Mimarlığı'nın külliyenin genişletilmesi, Çelebi Konağı'nın fizikî kapasitesinin artırılması için vazifelendirilmesi inşa faaliyetlerini hem fiziken hem de bütçe bakımından önceki dönemlere kıyasla oldukça büyütülmüştür. Bu hususta Sultan'ın yanı sıra Halet Efendi gibi nüfuzlu devlet adamlarının da öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1817'de Mevlânâ Külliyesi ve bitişindeki Sultan Selim Câmii'nin tamirâtı Hemdem Çelebi'nin talebiyle birlikte Halet Efendi tarafından gündeme getirilmiştir. Bu talep kabul gördükten sonra Hassa Baş Mimarı Ali Rıza Bey görevlendirilmiş, akabinde tamirât malzemelerinin nakliyesi ve işçi ücretleri için 10698 guruşluk tahsisat 28 Ağustos 1817'de Halet Efendi'nin vasıtasıyla Konya'ya gönderilmiştir (AE.SMHD.II, 91/7551). Bu tahsisat sürecinden önce Mevlânâ Külliyesi ve Sultan Selim Câmii tamirâtı 28 Haziran 1817'de başlamıştır. Tamirâtta çalışacak usta ve işçiler uzmanlık alanlarına göre gruplandırılmış, ayrıca müslüman usta ve işçilerin yanı sıra gayrimüslimler de inşaat ve tamirât işlerinde çalıştırılmıştır. Öncelikle Konya ve çevresinden gelen 11 müslüman usta ve işçi yanı sıra 11 zımmi neccâr (marangoz), 17 bıçkıcı usta ve işçi ile tamirâta başlanmıştır. Usta ve işçi sayısı tamirâtın ilerleyen aşamasında yeterli gelmediği için 16 usta ve amele daha inşaat ekibine dahil olmuştur. Yerel usta ve işçilerin haricinde Ağustos 1817'de İstanbul'dan 1 nakkaş, 1 kurşuncu ve 4 gayrimüslim usta Konya'ya gönderilmiştir. Nihayetinde Külliye'nin tamirâtında 61 işçi ve usta çalıştırılmıştır. İstanbul'dan gönderilen ustaların niteliği dikkate alındığında Külliye'nin bezeme ve süslemelerinin yenilenmesine ihtimam gösterildiği açıktır. Bilhassa İstanbul'dan nakkaş, kalemkar, boyacı, badanacı ve kurşuncu ustası yollanmıştır (EV.HMH.d., Nr. 8502). 28 Haziran 1817'de başlayan tamirât süreci 23 Kasım 1817'ye kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında işçi ve ustalara ödenen toplam yevmiye miktarı 17102 guruştur. Yevmiyeler ustalar için 5-6 guruş aralığındadır. İşçiler ise 3-4 guruş aralığında ücret almaktadır. İstanbul'dan gelen ustaların yevmiyelerinin Konya ve civardan gelenlere göre bir miktar yüksek olduğu da anlaşılmaktadır (EV.HMH.d. 8502). Söz konusu ücretler Osmanlı Devleti'ndeki satın alma gücü üzerine yapılan

çalışmaların ortaya koyduğu verilerle örtüşmektedir. Satın alma gücü bakımından vasıflı işçilerin ücretlerinin Avrupa'daki satın alma gücüne yakın seviyede olduğu bu bakımdan tespit edilmiştir(Pamuk, 2007, 178-180).

Mevlânâ Külliyesi'nin 1817 tamir, tecdid ve inşasında önemli bir diğer gider kalemi ise İstanbul, Kütahya ve Konya'dan getirilen inşaat malzemeleridir. Bu eşyalar arasında en büyük gider kalemini, 12457 guruş bedelle daha önce İstanbul'dan satın alınan kurşun, kürek ve boya oluşturmaktadır. Bunu Kütahya'dan 5500 guruşa satın alınan 10476 adet çini takip etmektedir. Diğer satın alınan ürünler ise kavak ve ceviz gibi tahta türleri, kireç, alçı, çivi, bezir yağı gibi yapı malzemeleri, boyaya sarı renk vermekte kullanılan asel gibi boya malzemelerinden ibarettir. Toplam inşaat eşyalarına sarf edilen bedel ise 46234 guruştur. Tamir ve inşa faaliyetinin sonunda kullanılmayan kereste, kurşun gibi malzemeler 3000 guruş bedelle satılarak toplam inşaat giderinden bu rakam düşülmüştür. Konya Mevlânâ Külliyesi'nin 1817 yılında yaklaşık yedi ay süren tamir, tecdid ve inşasında 17012 guruş usta ve işçi yevmiyesi olarak, 46334 guruş inşaat malzemeleri bedeli olarak harcanmıştır. Bunlara ilaveten inşa faaliyetiyle görevlendirilen Dergâh-ı Âli gediklilerinden Mimar Dede Mustafa Ağa'ya aylık 500 guruş maaş ile toplamda 3500 guruş ödenmiştir(C.EV, 554/28000). Dede Mustafa Ağa'nın yevmiyesi 16-17 guruşa tekabül ederek ustalardan 3 katı fazla ücret almıştır. Dede Mustafa Ağa'ya maaşı haricinde 2500 guruşluk bir harcırah da tayin edilmiştir. Bütün bu alım-satım ve ödemelerin nihayetinde Külliye'nin 1817 tarihli tamir, tecdid ve inşası 66336 guruş bedelle tamamlanmıştır(EV.HMH.d. 8502).

Karaman Valisi Mustafa Paşa, inşaatın tamamlanmasının ardından Konya'daki şeyh ve dervişlerin memnuniyetini bildirmiş, Halet Efendi'nin tamir ve termim konusundaki gayretini bilhassa İstanbul'a gönderdiği tahriratta vurgulamıştır(C.EV, 554/28000). Binâ Emîni tayin edilen Dede Mustafa Ağa'nın yaptığı keşfe göre tamir ve termimi yapılan mimârî unsurlar, Mevlânâ türbesinin kubbesi, derviş hücreleri, semâhâne ve Külliye mescididir. Dede Mustafa Ağa, inşa öncesinde hazırladığı keşif defterinde tespit ettiği bedelden 2238 guruş noksan bedelle tamir ve termimleri tamamlamıştır(C.EV, 554/28000). Bu bakımdan tamir ve termim keşif bedellerinin gerçekleştirilen inşa bedellerine yakın oranlarda tespit edildiği görülmektedir. Konya Mevlânâ Külliyesi'nin bitişiğindeki Sultan II. Selim Câmîi'nin son cemaat yeri de bu inşa faaliyeti esnasında 2040 guruş bedelle yenilenmiştir. Külliye'nin bir parçası olmamasına karşın II. Selim Câmîi tamiri bedeli de söz konusu inşa bütçesi içinde değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra binâ emîni ve mimar halifesinin toplam 5280 guruşluk harcırahı da ilave olduğunda 1817 senesindeki Konya Mevlânâ Külliyesi tamir ve termimi için sarf edilen meblağ 68574 guruş 49 paraya ulaşmıştır(C.EV, 554/28000). İnşa faaliyetinin sonunda Hemdem Çelebi'nin gönderdiği teşekkür arızasında kullandığı “cümlemiz da'avat-ı hayriye-yi hazret-i zıllullahi edayasına leyl ü nehhar müdavemet” ifadesi Sultan II. Mahmud'un Mevlevîlerden beklentisini onların da devletin reorganizasyon sürecinde desteğinin nedenlerini ortaya koymaktadır(C.EV, 554/28000).

Osmanlı bürokrasisinin “nice menâfi-i mânevîye” beklediği ve “kâffe-i umur-ı âliyyelerinde tevfiât-ı ilahîyeye muvaffak” olmayı beklediği bir diğer inşa projesi süreci 1834 Ocak ayı itibarıyla başlamıştır. Bu tarihte Çelebi Efendi'nin konağında çıkan yangın dolayısıyla hem konak hem de Mevlevîlere senelik gönderilen taamiyelere dair beratlar ve kayıtların yanması üzerine öncelikle taamiye hesapları yeniden gözden geçirilmiştir. 1834 senesi için 9000 guruşluk yıllık taamiyenin 6000 guruşunun bakiyye kaldığı görüldüğünden Konya cizyesinden elde edilen 10000 guruştan bu miktar düşülerek tahsisat yenilenmiştir. Kalan bedeller de merkezi hazine

gelirlerinden ayrılarak Çelebi Efendi'ye gönderilmiştir. Taamiye hesapları sonrasında ise Çelebi Efendi'nin konağının, Konya Mevlânâ Külliyesi'nde türbe, semâhâne, külliye hamamı ve külliye civarının baştan aşağıya yenilenmesi gündeme gelmiştir(BOA, C.ML., 15/658). Çelebi Konağı haricinde Mevlânâ sülalesinden Raşid Çelebi'nin de konağının yenilediği bu projede öncelikle keşif defteri hazırlanmıştır. Konya Valisi Ali Paşa'nın topladığı Çelebi Efendi ve şehrin ileri gelenlerinin de yer aldığı heyetin de katkısıyla Konya Mevlânâ Külliyesi ve Çelebi Efendi Konağı'nın inşaa faaliyetini değerlendiren geniş kapsamlı keşif defteri, Ebniye-i Hassa Müdürlüğü tarafından vazifelendirilen sınıf-ı sani hulefasından Mehmed Salih Efendi tarafından Eylül 1834'te yapılmıştır(BOA, EV.d. 9900). Bu keşfe göre tahminen 3 yük 28000 küsur gurusu ve 54000 küsur gurusu noksan meblağ tespit edilmiştir(BOA, EV.d. 9900; BOA, HAT, 556/27471-A). Tamiri planlanan yapılar ise türbe çinileri, kubbesi, iç kısımları, meydân-ı şerif, semâhâne bölümleri, matbâh-ı şerifin iç ve dış bölgesi, Çelebi Efendi konağı ve derviş hücreleridir(BOA, EV.d. 9900). Keşif tamamlandıktan sonra, inşaa işinin bitmesiyle nihai bir hesap defteri ortaya çıkmıştır. Buna göre türbe ve diğer yapılar için nakkaş ve taş ustalarının Kayseri'den ve İstanbul'dan mimar halifesi tarafından ustalar getirildiği anlaşılmaktadır. Bu deftere göre bütün proje için yapılan toplam harcama miktarı 277385 gurusu ulaşmıştır(BOA, HAT, 556/27471; Küçükdağ, 1996, 181-182). Karaman Valisi el-hacc Ali Paşa'nın emri ve idaresi altında bir başka keşif defteri daha hazırlanmıştır(BOA, C.EV., 271/13848). Bu keşif doğrudan doğruya Konya Mevlânâ Külliyesi'nin mütemmim cüzi olmamasına karşın eskiden beri bütün tamir projelerine dâhil edilen Sultan Selim Câmii kubbe, minare ve su yollarının, duvarlarının yenilenmesi ve tamine odaklanmaktadır. Buna göre 47066 gurusluk bir masraf tahmin edilmiştir(BOA, C.EV., 271/13848). Aralık 1835'te tamamlanan bütün inşaa ve tamirat sonrasında Çelebi Efendi'nin gönderdiği teşekkürnâmedeki "deavât-ı hayrîyye-i hazret-i zıllullahiye iştilal u muvazebet üzere" olduğu ifadesi bir klişe olarak neredeyse bütün tamir ve ihsanlar üzerine gönderilen tahriratta kullanılmaktadır(BOA, HAT, 692/33437).

Sonuç

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde merkezi iktidar ve tarikat ilişkileri modernleşme ve devlet reformunun gölgesinde şekillenmiştir. Sultan III. Selim'in başlattığı mâlî, idarî ve askerî merkezileşme sürecinde tarikatların bilhassa geniş toplum kesimleri üzerinde nüfuz sahibi Mevlevî Tarikatı'nın desteği önemli görülerek mâlî bakımdan tarikatlar güçlendirilirken inşaa faaliyetleri yoluyla fizikî görünümü de arttırılmıştır. Konya Mevlânâ Külliyesi de klasik mimârî formunu ve gelir kaynaklarının büyük kısmını Sultan II. Bayezid devri ile başlayan Sultan III. Murad devrinde büyük oranda tamamlanan inşaa ve vakıf faaliyeti sonunda kazanmıştır. Sultan III. Selim ve II. Mahmud döneminde ise Konya Mevlâna Külliyesi ve özellikle İstanbul'da teşkil edilmiş diğer Mevlevihanelere yönelik alakada artış gözlenmiştir. Sultan III. Murad devrinde klasik formunu kazanan ve XVIII. yüzyıl boyunca ihtiyaçlar çerçevesinde irili ufaklı çeşitli tamirata uğrayan Konya Mevlâna Külliyesi, III. Selim ve II. Mahmud döneminde, Halet Efendi gibi nüfuzlu Mevlevî devlet adamlarının da desteğiyle büyük çapta yenilenmiştir. Konya Mevlânâ Külliyesi'ne yıllık mutad gönderilen ihsanlar ve taamiye bedelleri ayrıca Mevlevî tarikatına yönelik malî desteğin göstergesidir. Nihayetinde Konya Mevlânâ Külliyesi'nde yapılan mimârî faaliyetler karşılıklı destek ilişkisinin bir yansımasıdır. Sultan III. Selim döneminde 1789-1790'da yürütülen inşaa faaliyetini, 1814 ve 1835 tamir ve termimleri takip etmiştir. Kayda değer meblağlara mal olan bu projeler, XIX. yüzyılda özellikle Sultan II. Mahmud döneminde Bektâşî

Tarikatı'nın yasaklanması sonrasında Mevlevîlere reform sürecinde biçilen rolün önemini ortaya koyar.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

- BOA, AE.SMHD.II, 91/7551, 15 Şevval 1232 (28 Ağustos 1817).
 BOA, AE.SSLM.III, 163/9781, 417/23931, Lef 7, 10 Rebiülahir 1213/21 Eylül 1798.
 BOA, C.EV., 253/12818, 554/28000 (11 Muharrem 1233/21 Kasım 1817), 271/13848 (27 Muharrem 1251/25 Mayıs 1835), 374/18952, 374/18976 (28 Safer 1180/5 Ağustos 1766), 511/25829 (25 Safer 1204/14 Kasım 1789), Lef 1, 511/25829 (25 Safer 1204/14 Kasım 1789).
 BOA, C.ML., 15/658 (23 Şaban 1249/5 Ocak 1834).
 BOA, EV.d., Nr: 9900 (11 Cemaziyelevvel 1250/15 Eylül 1834).
 BOA, EV.HMH.d., Nr. 8502 (5 Muharrem 1233/15 Kasım 1817).
 BOA, HAT, 215/11835 (29 Ramazan 1218/12 Ocak 1804), 217/11953 (8 Zilhicce 1218/20 Mart 1804), 218/12010 (2 Zilhicce 1218/14 Mart 1804), HAT, 290/17351 (Zilkade 1241/ Temmuz 1826), HAT, 290/17351 (29 Zilhicce 1241/4 Ağustos 1826), 541/26721-C (7 Muharrem 1244/20 Temmuz 1828), 541/26721-D (9 Muharrem 1244/22 Temmuz 1828), HAT, 541/26721-E (5 Muharrem 1244/18 Temmuz 1828), 556/27471 (15 Şaban 1251/6 Aralık 1835), 556/27471-A (18 Aralık 1835/27 Şaban 1251), 692/33437 (15 Şaban 1251/6 Aralık 1835), 541/26721 (Muharrem 1244/ Temmuz-Ağustos 1828).
 BOA, İE.EV., 44/5004 (5 Ramazan 1107/8 Nisan 1696), 576300 (22 Cemaziyelevvel 1134/10 Mart 1722).
 BOA, MAD.d., Defter Nr: 1381.
 BOA, TS.MA.e, 158/7 (17 Cemaziyelevvel 1204/2 Şubat 1790).
 BOA, TT Defter Nr: 399
 BOA, C.ADL, 9/568 (11 Zilhicce 1274/23 Temmuz 1858).
 BOA, C.EV. 483/24425 (11 Zilkade 1204/23 Temmuz 1790), 187/9314 (2 Muharrem 1175/3 Ağustos 1761), 324/16455 (24 Rebiülahir 1215/14 Eylül 1800), 355/1814 (29 Safer 1252/15 Haziran 1836), C.EV., 13/604 (28 Muharrem 1245/30 Temmuz 1829); C.EV., 296/15083 (30 Ramazan 1240/18 Mayıs 1825).
 BOA, C.ML., 8/309 (8 Rebiülahir 1224/23 Mayıs 1809)
 BOA, C.ZB., 15/728 (6 Rebiülevvel 1216/17 Temmuz 1801).

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi

TKGM, ED., Defter Nr: 564.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi

VGMA, Ev. İDM, Dosya No: 59, Gömlek No: 22.

Kronikler

Peçevî, İbrahim. *Peçevî Tarihi*. C. 1, Matbaa-yı Amire (İstanbul) 1866.

Seyyid Nasır Abdülbâki Dede ve Diğer Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhleri, *Defter-i Dervîşân-II Yenikapı Mevlevîhamesi Günlükleri*. Haz. Bayram Ali Kaya-Sezai Küçük. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

Veled, Sultan. *İbtidâ-nâme*. (Çev: Abdülbâki Gölpınarlı). Ankara: Güven Matbaası, 1976.

Telif-Tetkik Eserler

Arıkan, Sema. *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Ruznâme*. Ankara: TTK Yayınları, 1993.

- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Külliyeye". *DİA*, 26, 542-544, 2002.
- Erdoğan, Mehmet Akif. "Konya Mevlânâ Dergâhı'nın Mali Kaynakları ve İdaresi Üzerine Düşünceler ve Belgeler". *Belgeler*. 17(21), 41-70, 1996.
- Hocaoğlu, Durmuş. "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri". *Yeni Türkiye*. 3(18), 375-381, 1997.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Konya Tarihi*. Konya: Memleket Gazetesi Yayınları, 2007.
- Küçükdağ, Yusuf. "1251 H / 1835 M. Tarihli Mevlânâ Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 181-206, 1996.
- Maden, Fahri. *Bektâşi Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektâşiliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK Yayınları. 2020.
- Neumann, Christoph K. "19'uncu Yüzyıla Girerken Konya Mevlânâ Âsitanesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 167-179, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 17-22, 1996.
- Ösen, Serdar. *19. Yüzyıl Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevîlik*. Basılmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Özönder, Hasan. "Mevlânâ Türbe ve Külliyesinin Tâmir ve İlâveler Kronolojisi". *SÜSAMSD*, 2, 13-75, 1987.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Toker, Bilge İlhan. *Edebî Bir Muhit Olarak Tekkeler (15-19. Asır İstanbul Mevlevîhâneleri Örneği)*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Yurtoğlu, Gökhan. "Konya Mevlânâ Külliyesi'nin Osmanlı Dönemi Gelir Kalemleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 32, 891-906, 2023.
- Yurtoğlu, Gökhan. *Konya Mevlânâ Külliyesi*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Yurtoğlu, Gökhan. "Mevlânâ Külliyesi'nin Vergi Muâfiyetinin Konya Şehri'nin Nüfusuna ve Gelişmesine Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Dünyası Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. Mehmet Şahingöz'e Armağan*. (Ed. Necdet Hayta, Hamza Keleş, Cengiz Dönmez, Tuğba Belenli). Ankara: Berikan Yayınevi, 2022, 355-364.

Ekler**Ek-1: 1834 Tarihli Konya Mevlânâ Külliyesi'nin Keşif ve Tamirât Defteri¹⁶**

Tamir Edilen veya Yeniden İnşa Edilen Yerler	Bedeli Akçe¹⁷	Bedeli Guruş
Kubbe (çini-alem-tezhib)	924000	7700
Mevlânâ'nın Sandukası önündeki parmaklıklar	37800	315
Türbe, semâhâne ve mescid-i şerîf duvarları üzerindeki kafeslerin yenilenmesi ve boyası	27000	225
Türbe'nin dört duvarının badanası, ahşap döşeme tamiri, trabzan tevdîdi	65280	544
Mescid duvarlarının ve kubbelerinin badanası, müezzin mahfilinin tevdîdi	55200	460
Türbe, mescid ve semâhâne duvarlarına derz, pencere kafeslerinin tamiri ve minare gövdesinin badanası	132000	1100
Mescid, semâhâne, türbe ve şadırvan kurşun levhalarının yenilenmesi	1702800	14190
Türbe havlusundaki şadırvanın tevdid ve tamiri	1527040	12725,3
Türbe çevresindeki bahçe ve kabristanın tevdîdi	3492000	29100
Türbe kapılarının ve kitabelerin tevdîdi	60000	500
Sultan Veled Kabristanı'nın tevdîdi	351900	2932,5
Türbe kitabesinin tevdîdi	114000	950
TOPLAM	10593420	88278,5

16 BOA, EV.d., Nr: 9900, 11 Cemaziyevvel 1250/15 Eylül 1834

17 1 guruş = 120 akçe = 40 para.

Ek-1.2: Çelebi Efendi Konağı, Matbâh-ı Şerif ve Meydân-ı Şerif Keşif ve Tamirât Defteri

Tamir Edilen veya Yeniden İnşa Edilen Yerler	Bedeli Akçe¹⁸	Bedeli Guruş
Çelebi Efendi Konağı'nın duvar ve odalarının tecdîdi	196650	1638,75
Hücrenişîn tecdîdi	1755000	14625
Hücrelerin saçaklarının ve hücre çevresinin tamiri	954000	7950
Meydân-ı Şerif odasının tecdîdi	72000	600
Sektehânenin tecdîdi	40500	337,5
Kiler odasının tecdîdi	19500	162,5
Matbâh-ı Şerif'in tecdîdi	150000	1250
Meydân-ı Şerif yakınındaki bahçe duvarının tamiri ve havuz inşası	124800	1040
Meydân-ı Şerif yakınındaki bahçe duvarının ve Hazreti Mevlânâ'nın zevcesinin sandukasının tamiri	114300	952,5
Küllîye bahçesinin tamiri ve havuz inşası	178500	1487,5
Küllîye abdesthânelerinin tecdîdi	400500	3337,5
TOPLAM	4005750	33381,25
Çelebi Efendi Konağı çevresine yapılan ek yapılar	8389500	69912,5
Dahiliye dairesi içinde kargir binâ ve hamam inşası	3024000	27000
Hamam binâsı bitişinde tek odalı ahşap binâ	268800	2240
Ahşap binânın önüne kameriyeli havuz inşası	837400	6978,3
İnşa olunacak hamamın bitişinde ocak inşası	374400	3120
Haremlik ve selamlık bahçeleri muhafaza duvarlarının tamir ve tecdîdi	918750	7656,2
Çelebi Efendi Konağı yakınındaki Mahmud Efendi hânesine su terazisi inşası ve su yollarının tecdîdi	157500	1312,5

Ek-1.3: Türbe ve Külliye'ye Su Yolu İnşası

Tamir Edilen veya Yeniden İnşa Edilen Yerler	Bedeli Akçe¹⁹	Bedeli Guruş
Dudlu Han'dan Külliye'ye ulaşan içme suyu yolunun tamiri	6918240	57652,5

18 1 guruş = 120 akçe = 40 para.

19 1 guruş = 120 akçe = 40 para.

Ek-2: 1817 Tamir ve Termimi Hesap Defteri²⁰

Ek-2.1: Defter oldur ki Deraliyeden gelen ustaların ve nakkaşların binâ-yı şerîfe mübaşeret beyan olunur Ramazan-ı Şerîf'in 18. günü yevm-i Cuma bed'en mübaşeret.

Konya Mevlânâ Âsîtânesi Tamiri için Der-Aliyyeden Gönderilen Nakkaş ve Ustaların Listesi		
Nakkaş Mehmed Usta	Elmiya Usta	Tarus Usta
Andon Ayas Usta	Serkis Usta	Kurşuncu Hacı Usta

Ek-2.2: Defter oldur ki işbu 1232 senesi mah-ı Şaban-ı Şerîfî'nin 13. günü binâ-yı şerîfeye bed'en mübaşeret olundukda usta ve amelelerin defteridir.

Usta ve Amelelerin Listesi		Neccâr-ı Zimmiyân Ustaların Defteridir	
Neccâr Löker? Oğlu İsmail	Said Ahmed Usta	Köle oğlu Yorgi	Alkavi? Usta
Neccâr Mustafa	Mehmed Usta	Yordan Usta	Diğer Arslan
Salih Usta	Tuğrasuz? Oğlu	Yorki Usta	Diğer Yorgi
Hacı Ahmed Usta	Emirhak?	Arslan Usta	Pani Usta
Fazlı Usta	Diğer Tuğrasız	İstiraki Usta	İstahdoz? Usta
	Hüseyin Halife		Def'a Yorgi

Ek-2.3: Defter oldur ki 1232 senesi Şaban-ı Şerîfî'nin 13. günü yevm-i Cumartesi biçkıcı ustalarının ve amelelerinin bed'en mübaşeretleri kaydı 13 Şaban 1232

Biçkıcı Ustalarının ve Amelelerinin Defteridir			
Bişkıcı Çift?	Diya? Oğlu	Dede? Oğlu Ahmed	Osman
Amele Derviş İbrahim	Kasab Abid?	Kara Fakı	Derviş Mehmed
Emir Osman Amele	Çelebeci? Oğlu	Oturak oğlu	Zimmi Yıvan
Kabure? oğlu İbrahim	Boz Mehmed	Sarı oğlu	Artin
			Bedros Zimmi

Ek-2.4: Defter oldur ki sonradan gelen amelât-ı muktezi olub alınmışdır

İlaveten Alınan Amelelerin Lisesi			
Molla Mustafa	Tohumcu? Mehmed	Çil Mehmed	Kara Hasan
Çakıröz	Kahveci Mehmed	Ali OğluMolla Hasan	Duvarcı Osman
Sarac oğlu Ahmed	Kara Halil	Said Mehmed	Molla Ali
Diğer Sarı Oğlu	Emir Veli	Abdi Beşe?	Sarı Hoca

20 BOA, EV.HMH.d., Nr. 8502, 5 Muharrem 1233 (15 Kasım 1817).

Ek-2.5: Defter oldur ki 1232 senesi mâh-ı şerifinin 13. gününden üstad ve amelât ücret-i yevmiyeleri beyanıdır 20 Şaban 1232(5 Temmuz 187)

1232 Senesi Mâh-ı Şerifinin 13. Gününden Üstad ve Amelât Ücret-i Yevmiyeleri Listesi	
Konyalı neccâr ve bıçkıcı ve taşçı ustaları cumartesinden cumartesine kadar yevmiyeleri (31 gurus) fi 2 Şaban	434 guruş
Ve Konya Ameleleri Cumartesinden Cumartesine kadar (28 guruş) fi 12 Şaban	194 guruş
Def'a Konya ustaları Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 27 Şaban	434 guruş
Ve ameleleri Cumartesine kadar	194 guruş
Def'a Konya ustaları Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 5 Ramazan	434 guruş
Ve amelelerin Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 19 Ramazan	194 guruş
Cem'an	1884 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesine kadar fi 26 Ramazan	434 guruş
Ve ameleleri Cumartesine kadar	194 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri ıyd-i şerif tenzil 2 guruş fi 3 Şevval	310 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri Cumartesine kadar	110 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 10 Şevval	434 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri Cumartesine kadar (36 guruş)	378 guruş
Cem'an	3744 guruş
Deraliyyeden gelen ustalar nakkaş ve boyacı ve badanacılar ve kalemkâr iki haftalık yevmiyeleri	287 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesinden Cumartesine kadar yevmiyeleri (29 guruş) fi 17 Şevval	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri (36 guruş)	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların Cumartesine gelinceye	143.5 guruş
Konya ustalarının Cumartesine gelince yevmiyeleri fi 24 Şevval	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri Cumartesine kadar	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustalara Cumartesine kadar yevmiye	143.5 guruş
Cem'an	5886 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesinden Cumartesine kadar fi 2 Zilkaade	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesinden Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 9 Zilkaade	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5
Cem'an	7741 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesine kadar fi 16 Zilkaade	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri 143.5 Deraliyyeden gelen ustalarının yevmiyeleri	378 Guruş

Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesinden Cumartesiye kadar yevmiyeleri fi 23 Zilkaade	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Cem'an	9596 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesiye kadar fi Selh-i Zilkaade	406 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Def'a Koya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesine kadar (31 guruş) fi 7 Zilhicce	436 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Cem'an	11481 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesiye kadar fi 14 Zilhicce	436 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	143.5 guruş
Def'a Konya ustalarının Cumartesinden Cumartesine kadar yevmiyeleri fi 21 Zilhicce	436 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	110 guruş
Cem'an	13363(13362.5) guruş
Memşâya su yolcularına üstadiye 1 haftalık fi 28 Zilhicce	150 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesine kadar	336 guruş
Ve amelelerinin yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustaların yevmiyeleri	87.5 guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesine kadar fi 6 Muharrem	436 guruş
Ve ameleler yevmiyeleri	378 guruş
Deraliyyeden gelen ustalar yevmiyeleri	87.5 buçuk
Cem'an	15216(15215.5) guruş
Def'a Konya ustalarının yevmiyeleri Cumartesinden Cumartesiye kadar fi 13 Muharrem	436 guruş
Ve ameleler yevmiyeleri (25 guruş)	262.5 guruş
Der Aliye ustalarının yevmiyeleri	87.5 guruş
Kurşuncu Hacı Hüseyin Ustanın kurşun dolama 60 gün yevmiyesi be her yevm 5 guruş	300 guruş
Sultan Selim Câmii Şerîfinin kemerden yukarı mahiye? Badanasına? götürü verilen	800 guruş
Cem'an	17102(17101.5) guruş

Ek-2.6: Defter oldur ki ebniye-i şerif için der Aliye'den ve Kütahya'dan ve Konya gelen mübâya'a olunan eşya ve masruf beyandır

İstanbul, Kütahya ve Konya'dan Satın Alınan Eşya Listesi	
Deraliyyeden mukaddem gelen kurşun ve kürek ve boya e saire	12457.5 guruş
Kubbe-i şerif için Kütahya'dan gelen çini (10476 aded/birim fiyatı: 22 para)	5500 guruş
Konya'dan mübâya'a olunan süleğen (kıyye 50, üstadiye ücreti: 5 para) 60 kıyye 42 para câm-ı sagiri kıymet 40	580 guruş
Revgan-ı bezir kıyye 35, birim fiyatı: 30 para ---?	525 guruş
Badana için asel 200 kıyye birim fiyatı: 2 para	400 guruş
Kireç 26000 kıyye birim fiyatı: 3 para	1950 guruş
Alçı 22000 kıyye birim fiyatı: 10 para	5500 guruş
Cem'an	26912.5 guruş
Horasan kıyye 150	425 guruş
---? 500 kıyye birim fiyatı: 12 para	150 guruş
Kum küreği? 400 adet	150 guruş
Çarkuşe 70 adet birim fiyatı: 23 guruş	1610 guruş
Semâhâne için ceviz tahtalık ağaç 35 aded / birim fiyatı: 31 guruş	1071(1085) guruş
Kebir kiriş 45 aded / birim fiyatı: 19 guruş	855 guruş
Cem'an	31183 guruş
Desdek 50 aded / birim fiyatı 6 guruş	300 guruş
Matbâh-ı şerife taban tahtalığı ve şistelik kavak ağacı 7 aded / birim fiyatı: 20 guruş	140 guruş
Kebir tahta 2500 aded / birim fiyatı: 25 para	1562.5 guruş
Sagir tahta 1650 aded / birim fiyatı: 20 para	825 guruş
Cam sütun 950 aded / birim fiyatı 31 para	748.5 guruş
Dergâh-ı şerifin havalisine mübâya'a olunan hatıl parmaklık için 600 aded / birim fiyatı: 8 para	120 guruş
Cem'an	34879 guruş
Sultan Selim Câmi-i şerif için badanacıya kebir sütun 2 aded	150 guruş
Şadırvana lagün? Ve künk memşaya giden su yoluna künk dökken?	250 guruş
Ecnas-ı mismar 1000 kıyye birim fiyat: 3 guruş	3000 guruş
İskelelere kebir çivi 650 kıyye birim fiyatı: 22 guruş	1625 guruş
Urgan, badana kovası, torba, kazma, tuz vesairi	1200 guruş
Cedid ve muhika? Olan duvar üstadiyesi 18000 kıyye birim fiyatı: 3 para	1350 guruş
Mimar halifesi efendiye ve Deraliyyeden gelen ustalara bu tarafta ve ol tarafta verilen harc-ı rah	3780 guruş
Cem'an	46234 guruş
Üstadât ve amelât ücre-i yevmiyeleri nakl-i yekün	17102 guruş
Cem'an	63336 guruş
Füruht olunan baka kurşun ve toprak ve kereste-i tecemmülat ihraç	3000 guruş
Cem'an	60336
Ber-muceb-i suret kullarına tahsis buyrulan maaş	3500 guruş
Ber-muceb-i suret kullarına verilen harc-ı rah	2500 guruş
Cem'an	66336

Extended Abstract

The first core of the Konya Mevlânâ Complex is the madrasah built for Mevlânâ in 1232 during the Seljuk period and the tomb built for his father Bahâeddîn Veled. As Mevlânâ's influence increased, the madrasah in question became insufficient and new buildings were added to the same region and the social complex structure began to emerge during the Seljuk period. However, the process of the buildings gaining a complete social complex identity began after the death of Mevlânâ Celâleddîn Rûmî in 1273 and the construction of his tomb here. In the last quarter of the thirteenth century, the buildings that looked like shrines with hankah status gained the status of social complex, parallel to Sultan Veled's process of transforming Mevlevî order into a sect. Thanks to the emergence of the Mevlevî sect and the financial support provided by the powerful Seljuk ümerâ through foundations, the physical structure of the khankah was improved and Konya Mevlânâ Lodge emerged with its core structures at the end of the thirteenth century. The support of ümerâ and high-ranking dignitaries played a critical role in the development of Mevlânâ Lodge since its establishment. The Mevlevî sect, which gained the support of the veteran principalities such as Eşrefoğulları, Aydınoğulları, Menteşeoğulları and Germiyanogulları, based on the newly formed Turkmen masses in Western Anatolia, with the efforts of the Seljuk ümerâ and the postnişîn Ulu Arif Çelebi in the early fourteenth century, both strengthened its financial power resources and expanded its expansion area. It has expanded from the high-level urban segment to the veteran Turkmen groups. Thanks to these newly established relations, Mevlevî lodges, which are the branches of Konya Mevlânâ Dervish Lodge in Western Anatolia, began to be built. Karamanoğulları, who dominated Konya and its surroundings in the fourteenth century, added basic architectural elements and architectural hallmarks such as the green dome to the Mevlânâ Dervish Lodge and gave the building group its identity as a Social Complex. In addition, during the Karamanoğlu period, the building underwent various and detailed repairs, and the mosque complex, dervish cells, and tomb were renewed.

The position of the Mevlevî sect in the political spectrum and its relationship with the dominant elements determined the sphere of influence of the sect, as well as the physical development of the Mevlânâ Complex and the volume of its material resources. In this context, the Çelebis who were elected as postnişîn after Mevlânâ effectively used their cultural and social spheres of influence to get the support of political elites and expanded the physical facilities of Mevlânâ Dervish Lodge with the resources transferred from many foundations. The evolution of the Mevlevî sect and the dervish lodge took place under the administration of the Ottoman Empire. Ottoman rule in Konya and its surroundings was established during the reign of Mehmed the Conqueror, and the first contact at the sultan level with the Mevlevîs and Mevlânâ Lodge was established by Bayezid II. He transformed the incomes of various villages into foundations and transferred them here, and he improved the financial resources of the order by granting exemptions to the villages connected to the Mevlânâ foundation. In architectural terms, the building complex in Mevlânâ Dervish Lodge became a complete social complex during the reigns of Yavuz Sultan Selim, Suleiman the Magnificent and Selim II. The tomb fountain, semâhâne, madrasa, almshouse, mausoleum, dervish cells, Matbâh-ı şerif, post-nişîn office were repaired, completed and some of them were built from renovation in this period, and Konya Mevlânâ Complex was evolved with all its elements. While in terms of physical appearance, Konya Mevlânâ Complex took its final form with the opening of the madrasah during the reign of Sultan Murad III, in terms of financial resources, it reached its highest income level during the era of Sultan Mehmed III. As Mevlevî order rose as one of the carrier elements of the Ottoman official ideology by the end of the sixteenth century, its physical and financial possibilities expanded equally. But seventeen and eighteen. In the depressed social and economic conditions of the 19th century, Konya Mevlânâ Complex and foundations could not reach the said income level again, and foundation and other incomes decreased regularly. Despite this, thanks to the close relations of the Çelebis with the sultanate and the Sublime Porte, the financial demands of the social complex and the sect were met through direct allocations and grants. The fact that the Mevlevî order was not positioned against the Ottoman central power in terms of ideology and that it successfully maintained its relationship networks around the changing centers of power prevented the narrowing of the sect's political sphere of influence. At

the beginning of the nineteenth century, during the reign of Sultan Selim III, Mevlevî-Ottoman central power relations gained a new dimension. While the physical visibility of the Mevlevîs in Istanbul increased thanks to the newly opened Mevlevî lodges, their dominance over the cultural power also began to increase. The relations of the postnîshîns in Konya with the sultan and the dignitary also developed in this new period. The privilege of communicating directly with the sultanate for the financial needs of the Mevlevîs, expansion of the physical facilities of the Mevlânâ Complex or repair needs was granted to postnîshîns during the reign of Sultan Selim III and Mahmud II. The construction activity carried out in 1789-1790 during the reign of Sultan Selim III was followed by repairs and deadlines in 1814 and 1835. These projects, which cost significant amounts, reveal the importance of the role assigned to the Mevlevîs in the reform process after the Bektashi Order was banned in the nineteenth century, especially during the reign of Sultan Mahmud II.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE HAŞHAŞ (AFYON BİTKİSİ) KULLANIMI (11-14. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA) USE OF POPPY (OPIUM PLANT) IN TURKISH CULTURE (11-14. CENTURY IN ANATOLIA)

SELİM KAYA*

Sorumlu Yazar

Öz

Haşhaş, Orta Çağda gıda maddesi olarak tüketilmenin yanında tıbbi bir ilaç olarak uykuyu teşvik etmek, sindirime yardımcı olmak, öksürük, mide ve bağırsak rahatsızlıklarını gidermek amacıyla insanlara tavsiye edilmiştir. İlk Çağdan beri kullanılan haşhaşın tohumu, kabuğu veya sütü Orta Çağda medreseler, tekkeler, zaviyeler ve halk hekimliğinde; sakinleştirici, uyutucu, ağrı kesici, bayıltıcı ayrıca keyif verici özelliği sebebiyle kullanılmıştır. Daha çok gıda, ilaç ve akli gideren uyuşturucu özelliği ile bilinen haşhaşın zaman içinde organik gübre, enerji, ticarî ve sanai bir ürün ve sanat eserlerinde motif olarak kullanıldığı da görülmektedir. Çalışma önemli bir kültür ögesi olan haşhaşın Orta Çağda tarihi, tıbbi ve tasavvufi eserlerdeki ifadesi ve kullanım alanlarını konu edinmiştir. Haşhaşın tarihi süreçte Orta Çağda, özellikle de Anadolu'da neden ve nasıl kullanıldığını tespit etmek amaçlanmıştır. 11-14. yüzyılları kapsayan çalışmada, karma araştırma yöntemi, literatür taraması ve metin inceleme tekniği kullanılmıştır. Makale haşhaşın Anadolu yüzünde tarihi, tıbbi ve tasavvufi kaynaklarda ifadesini ve kullanım sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alan ilk çalışma olması nedeniyle önemlidir. Haşhaşın Orta Çağda halk hekimliğindeki yerine ve gelişim seyrine ışık tutan akademik çalışmaların azlığı sebebiyle, çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca uyuşturucuyla aklın işlevsizleşmesine ve zihnin körleşmesine yönelik Anadolu tıp tarihi ile ilgili çalışmalara ve Orta Çağ Türk tarihine yönelik araştırmalara bilimsel katkı sağlayacağı ümit edilmektedir. Türkler Anadolu'yu fethettikten sonra binlerce yıllık haşhaş kültürünü devam ettirmiş ve haşhaşı daha çok gıda ve ilaç olarak kullanmışlardır. Orta Çağ tarih, tıp ve tasavvuf kaynaklarında haşhaş farklı şekillerde, bir konuyu örneklendirmek, izah etmek, insan akıl ve ruh sağlığına olan zararlarını dile getirmek ya da ölçülü kullanılması şartıyla faydalarını belirtmek için zikredilmiştir. Haşhaşın gıda olarak kullanımı ciddi bir sorun oluşturmazken, afyunun, eczacılık ve tıp alanları dışında kullanımı sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Anahtar kelimeler: Orta Çağ, Haşhaş, Afyon (uyuşturucu), 11-14. yüzyıl, Anadolu, Tedavi.

Abstract

In addition to being consumed as a food product in the Middle Ages, the poppy was recommended to people as a medicinal drug to urge sleep, aid digestion, and relieve coughs and diseases related to the stomach and intestine. The poppy's seeds, tunic, and milk have been used since ancient times and in the Middle Ages, they were used in madrasahs, dervish lodges, zawiyahs, and folk medicine due to their sedative, analgesic, analgesic, stupefying and also recreational properties. It is seen that poppy, which is mostly known as a food, medicine, and mind-numbing feature, has been used as an organic fertilizer, energy, commercial and industrial

Araştırma Makalesi / Künye: KAYA, Selim. "Türk Kültüründe Haşhaş (Afyon Bitkisi) Kullanımı (11-14. Yüzyıl Anadolu'sunda)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 115-138. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1420367>.

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, E-mail: skaya@aku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0447-5017.

product, and as a motif in works of art over time. This study deals with the statement and usage areas of poppy which is an important cultural factor in historical, medical, and sufistic works in the Middle Ages. It is aimed to determine why and how poppy was used in the historical period in the Middle Ages, especially in Anatolia. In the study covering the 11-14. centuries, mixed research methods, literature review, and text analysis techniques were used. This article is important because it is the first study to address the statement of poppy in historical, medical, and Sufistic sources about and the reasons for its use with a holistic approach when considering the context of Anatolia. Few academic studies shed light on the position and development of poppy in folk medicine in the Middle Ages, so it is thought that this study will contribute to the literature. It is also hoped that it will contribute scientifically to studies on Anatolian medical history regarding the dysfunction of the mind and blinding of the mind due to drug use and research on Medieval Turkish history. After conquering Anatolia, the Turks continued the thousands-year-old poppy culture and used poppy mostly as food and medicine. The poppy was mentioned in different ways in historical, medical, and Sufistic sources about the Middle Ages. It was mentioned to exemplify and explain a subject, to express its harms to human mental and spiritual health, or its benefits were stated provided that it was used in moderation. While the use of poppy as food does not pose a problem, the use of opium poppy outside the fields of pharmacy and medicine causes physical, mental, and spiritual health problems.

Keywords: Middle Ages, Poppy, Opium Poppy (drug), 11-14. century, Anatolia, Treatment.

Giriş

1. Haşhaşın Mahiyeti, Kullanımı ve Kavramsal Çerçeve

1.1. Haşhaşın Tanımı ve Kullanım Alanları

Haşhaş; kapsüllerinden “efyûn (afyun)” elde edilen, tohumlarından yağ çıkarılan gelincikler familyasından otsu bir kültür bitkisidir (Devellioğlu, 2011, 388; TDK Sözlük 2023). Yaş hali için “sütlü bitki” de denilen haşhaş; *Lügât-ı Müşkilât-ı Ecza*¹ adlı tıp sözlüğünde (Derviş Siyâhî Lârendevî, 48a; Murad, 2009, 145) afyun bitkisi aklı gideren uyuşturucu ve keyf verici ot (papaver somniferum) olarak tanımlanmaktadır.

Haşhaşın yaprağından, çiçeğinden, tohumundan (tanelerinden), kapsülünden, sapından, kısaca her parçasından istifade edilmektedir. Yaprığından ilaç, kapsülünden afyun, tohumundan ezme ve yağ elde edilen haşhaşın atık madde olarak oluşan parçalarından da hem hayvan yemi olarak küspe, hem de yakıt üretilmektedir. Haşhaş; gıda, ilaç, tarımsal organik gübre, enerji üretimi, ticari ve sanai hatta stratejik ürün olarak özel ve farklı bir öneme sahip olduğu gibi sosyal yaşamın içinde pek çok nesnede motif olarak da kullanılmaktadır.

Arapçada kuru ot anlamına gelen “haşîş”, Anadolu halk dilinde “haşhaş” olarak söylenilmektedir. “Haşîşi / haşîşin” sözcüğü ile de haşhaş yiyenler içenler belirtilmektedir (Devellioğlu, 2011, 388). Bu sözcük zamanla hakaret ve aşağılamayı ama daha çok mutaassıpların aşırı inançlarıyla saldırgan tutumlarına² yönelik alaycı bir düşüncenin ifadesi olmuştur (Lewis, 1995, 10-11). Örneğin Suriye’deki Nizârî İsmailîler çok haşhaş kullandıkları ve fedâileri cinayet ve terör gibi kötü fiillerde buldukları için hakaret ifadesi olarak Haşhâşiler denilmiştir. (Öz, 1997, 418).

1 Çalışma konusu ile ilgili belge ve bilgi toplamakta iken yazma eserin ilgili sayfalarını benim için görüntüleyerek yararlanmamı sağlayan Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü’nde öğretim üyesi dostum Dr. İbrahim Murat Bozkurt’u (vefatı 13.12.2019) rahmetle yad ediyorum.

2 Konumuz haşhaş olduğu için çalışmamızda haşhâşilere değinilmemiştir. Haşhâşi zihniyeti ve mutaassıp Şii olan Nizârî İsmailî düşünce ile ilgili pek çok çalışma vardır. Bu konuda yazılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Özaydın, 1990, 72-88; Jamal, 1996; Öz, 1997, 418-419; Büyükkara, 1998, 9-36; Daftary, 2001; Daftary, 2005; Daftayr, 2006, 71-81; Öz, 2007, 200-201; Kaya, 2013, 43-64; Tan, 2015, 79- 95; Ekinci, 2016, 30-50; Halm, 2020; Arayancan, 2022, 79-94; Virani, 2023, 272-284.

1.2. Haşhaştan Üretilen Afyun

Dünyanın en eski tıbbî bitkilerinden biri olan haşhaş kapsüllerinin sütünden elde edilen ve “afyun” olarak isimlendirilen öz (drog); insan türünün bugüne kadar geliştirdiği ve aktif olarak kullandığı en eski ve etkili narkotik ilaçtır (Santella, 2007, 107; Erkal, 2007, 26). Afyunda; morfin, kodein, tebain, noskapin, papaverin başta olmak üzere yaklaşık 24 tane alkaloid bulunmaktadır (Arslan vd., 2008, 2-3; Erkal, 2016, 3). Haşhaş kapsülünün çizilmesi sonucu süt çıkmakta, bu özsu bir miktar bekletilince koyulaşmakta, buna da “afyun sakızı” denilmektedir. Afyun türevlerinin tamamının ana maddesi bu sakızdır (Köknel, 1998, 119). Morfin, eroin, kodein vd. türevlerin yani alkaloidlerin hepsi çeşitli kimyasal yöntemlerle bu afyun sakızından elde edilmektedir.

Afyun, bağımlılık yapan bir üründür. Alışkanlık haline gelmesi durumunda, kişinin kendi benliği dışında her şeye kayıtsız kalmasına, öfke ve üzüntü duygularından kaynaklı durgun bir öforiye (rahatlama ve keyf hissi, temelsiz ve abartılı zindelik) halinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (Booth, 1996, 17). “İnsanlar keyiflenmek için tütün, nargile, afyun ya da haşhaş çekerler. Bunların dozunu gitgide artırmak akılsızlığında bulunanlar bir süre sonra isteseler de bunları bırakamaz, bağımlı duruma gelirler” (Erkal, 2016, 14).

1.3. İlk Çağda Haşhaş Kullanımı

Anadolu’da haşhaş tarımının insanların yerleşik hayata geçtikleri dönemlere kadar gittiği öngörülmektedir. Haşhaş hakkında ilk yazılı bilgilere de M.Ö. ikinci binyıla ait Hitit tabletlerinde rastlanmıştır. Hititler bir tarım toplumu olduklarından bitkilerden tıbbî amaçlar için de faydalanmış; tohumlar, tomurcuklar, çiçekler ve tohum yağlarından droglar hazırlamışlardır. Bitkilerden elde ettikleri drogları ya hastaya içirmiş ya vücuduna sürmüş ya da banyo yaptırmışlardır. Reçetelerde kullandıkları bitkisel drogların botanik tanımı belirtilirken, tabletlerinde kayıtlı reçetelerde haşhaş da kullanılan bitkiler arasında yer almıştır (Baytop, 1997, 403; Kavalalı, 1999, 131-132). Muhtemelen uyku verici bir etkiye sahip olduğunu bildikleri haşhaşı, sakinleştirici olarak da kullandıkları düşünülmektedir.

M.Ö. dokuzuncu asırda *İlyada* ve *Odysseia* adlı destanların derleyicisi kabul edilen Homeros da, eserlerinde acı dindiren ilaç olarak muhtemelen afyun bitkisinden bahsetmiştir. *İlyada*’da Tanrı Paian, omzuna ok girdiği için canı yanan ve acılar içinde kıvranan birinin üzerine acı dindiren ilaçlar serpmiştir. *İlyada*’nın başka bir yerinde de Teukros tarafından okla vurulan Glaukos, Tanrı Apollon’a, “kolum ağrılarla sızlıyor, nolur, acılarımı dindir, güç ver Lykialıları savaşmaya kışkırtayım, kendim de çarpışayım” diye yakarmış, Apollon da dileğini kabul ederek Glaukos’un ağrılarını dindirmiş, yaradan akan kara kan kurumuştur (Homeros, 2017, 357-358). Acı dindiren ilaç bir ağrı kesicidir ve çok eski zamanlardan beri bilinen haşhaştan elde edilen afyun olsa gerektir.

Odysseia’da anlatıldığına göre de “Zeus’un kızı Helene içtikleri şaraba, kederi ve öfkeyi gideren bir ilaç atmıştı. Bu ilaç, tüm acıları unutturmakta idi. İçine katıldığı sağraktan şarap içen anası babası ölmüş olsa bile bütün bir gün gözyaşı dökmezdi. Kardeşi veya sevgili oğlunu gözünün önünde kesseler, nasıl can verdiklerini gözleriyle görse yine de üzülmezdi. Zeus kızının böyle “erdemli, iyi ilaçları” vardı. Bu ilaçları Thon’un eşi Mısırlı Polydamna vermiş, bunların bazıları şifalı, bazıları da zehirli idi” (Homeros, 2017, 60-61) şeklinde *Odysseia*’da zikredilen, üzüntüyü engelleyen, öfkeyi dindiren ve bütün acıları unutturan ilaç haşhaştan elde edilen afyun olsa gerektir.

Antik literatürde haşhaş bitkisine dair en eski referanslar M.Ö. sekizinci yüzyıldaki eserlerde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Kullanım alanlarının çeşitliliği ve insan vücudundaki etkileri dikkate alındığında haşhaşın antik eserlere farklı biçimlerde (haşhaş betimli iğneler yüzükler ve sikkeler, tanrıça tacı, elinde haşhaş tutan tanrıça) yansması şaşırtıcı değildir (Yanık, 2022, 33, 36-37). Bundan başka M.Ö. sekizinci yüzyılda Helen şiirinin büyük şairlerinden biri olan Hesiodos, muhtemelen haşhaş üretiminin çok olması sebebiyle “haşhaş şehri” ifadesini kullanarak afyun sözcüğünün ilk yazılı kaydını bırakmıştır. Ayrıca Yunan tanrıçası Demeter, haşhaş şehri ifadesinin anlam kazandığı Mekone kentindeki haşhaş meyvesini keşfetmiştir (Hesiodos, 2014, 535; Yanık, 2022, 37).

M.Ö. altıncı asırda yaşamış olan Zerdüşt'ün ortaya koyduğu öğretilere dayanan ilk dönem Mecûsîliğinde (Zerdüştilik) bitkiler ile tedavi yapıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Mecûsî kutsal kitabı *Avesta*'da

“Eğer bıçakla, otlarla ve kutsal söz ile iyileştiren hekimler bir arada bulunsa ve hepsi de hastayı iyileştirmeye talip olurlarsa, kutsal söz ile iyileştirenin hekimliğin uygulamasın. Çünkü kutsal söz ile iyileştiren bütün hekimlerin en iyisidir; iman edenlerin vücudundan hastalığı en iyi şekilde uzaklaştırır” (*Avesta*, 2012, 74)

denilmiştir. Mecûsîlerin kutsal kitabında bitkisel tedavinin zikredilmiş olması, bilindiğinin ve uygulandığının da açık bir ifadesidir.

M.Ö. dördüncü yüzyıl ortalarında Karistoslu Diokles, haşhaşı öfkeye karşı yatıştırıcı etkisi sebebiyle tavsiye etmiştir (Dormandy, 1963, 47, 76). “Tıbbın babası” olarak adlandırılan Hipokrat (M.Ö. 460-377), haşhaşın olgunlaşmamış, olgun ve pişmiş formlarda tıbbi ilaçlarda kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca haşhaşın tohumlarının besin özelliğine sahip olduğunu belirtmiş, haşhaş suyunu uyutucu, uyuşturucu ve kanamayı durdurucu bir unsur olarak tanımlamıştır. Herakleides (M.Ö. 340), haşhaş bitkisinin bazı Yunan adalarında ötenazi yürütmenin bir yolu olarak kullanıldığını, özellikle kadınların doğal ölümüne kadar kalan süreyi kısaltmak için haşhaş aldıklarını bildirmiştir (*Poppy*, 1999, 1). M.Ö. 800'lü yıllardan M.S. 476'lı yıllara (Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına) kadar yaklaşık on iki asır boyunca haşhaş bitkisi ve afyun “tanrıların armağanı” olarak görülmüştür (Dormandy, 1963, 17; Yanık, 2022, 38).

Romalılar haşhaşı güçlü bir uyku ve ölüm simgesi olarak görmüşlerdir. Uyku tanrısı Somnus, elinde bir demet haşhaş ve afyun boynuzu (çiftçilerin özsuyu toplamakta kullandığı kap) ile tasvir edilmiştir. Haşhaş, aynı zamanda Romalıların bereket tanrıçası Ceres'in gizemlerinden biri olarak görülmüştür. Ceres'in çok bilinen bir heykelinde elinde bir meşale ile haşhaşlar taşımaktadır. Haşhaş zaman içinde çok şöhret kazanmış, İmparatorluğu son dönemlerinde sikkelerde kullanılmıştır. Romalılar için Haşhaştan üretilen afyunda sadece ağrı kesici ve dini amaçlarla kullanılan bir madde değil aynı zamanda suikastlerde kullanılan bir zehirleme aracı olmuştur. Ayrıca intihar edenler tarafından da ölümüne gitmenin en keyifli yolu olarak görülmüş ve bu sebeple tercih edilmiştir. Hatta Hannibal'ın yüzüğündeki küçük bir bölmede bir miktar afyun bulundurduğu ve sonunda yaşamına yüzüğündeki bu afyun ile son verdiği ifade edilmiştir (Booth, 1996, 18).

Büyük Selçuklu Devleti zamanında haşhaş ve afyun kullanan tarikat görünümü Nizarî-İsmâîlîler, bilhassa Hasan Sabbah'ın Alamut'u işgalinden sonra gizli bir örgüt yapısında hareket ederek teşkilatlanmışlar, önemli devlet adamları ve kumandanlara suikastler düzenleyerek cinayetler işlemişler, ülkede estirdikleri terör havası ile halkı

tedirgin ve huzursuz etmişlerdir. Tarihteki dini inanç görünümlü terör örgütlerinden biri olarak da kayda geçen Haşîşler, kullandıkları haşhaş bitkisi sebebiyle bu ismi almışlardır. (İbnü'l-Esîr, 2022, 214-220, 255, 272-275, 316-318, 421; M.Şerefeddin, 1928, 22; Arayancan, 2022, 80-92).

Afyunun İslâm öncesi devirlerde, Mezopotamya ve Anadolu'da öksürük ve ağrı giderici ilâç, İslâm sonrası ise daha çok ilâçların yapımında ve cerrahi operasyonlarda veya psikiyatrik tedavide uyuşturucu olarak kullanılmıştır. İran, Hindistan ve Mısır'da tarımsal üretimi yapılan ve kullanılan haşhaş, Anadolu'da Türklerin hâkimiyetinden sonra özellikle Karahisar şehri ve çevresinde yaygın olarak yetiştirilmiştir. Muhtemelen haşhaşın yaygın üretimi sebebiyle türevi olan afyun sözcüğü Karahisar adına eklenmiş ve şehrin isminin Afyonkarahisar halini almasında etkili olmuştur (Baktır, 1988, 442-443).

1.4. Anadolu'da Haşhaş Konulu Çalışmalar

Anadolu'nun Eski Çağ döneminde haşhaş bitkisini ele alan bir doktora tezi hazırlanmıştır (Yanık, 2022). Anadolu'da Eski Çağda haşhaş kullanımı konusunda yapılmış çalışmalar olmakla birlikte Orta Çağdaki kullanımını detaylıca ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. *Anadolu Türk uygarlığında bitkiler (XIII-XV. yüzyıllar)* başlıklı doktora tezinde (Doğan, 2023, 369-370) yazar tespit ettiği altı yüz altmış altı bitki hakkında bilgi verirken haşhaş hakkında da iki sayfalık kısaca bilgi vermiştir. Bu tez başlığı ile uyumlu içeriğinde de görüldüğü üzere haşhaşa münhasır bir tez değildir.

Haşhaş ile ilgili yapılan çalışmalarda genellikle tarihi süreç ifade edilirken Orta Çağda haşhaş kullanımına da kısaca değinilmiştir. Mesela “afyonun tıp tarihindeki yeri ve halk arasında kullanılışı” (Demirhan, 1974, 1-6) başlıklı çalışmada daha çok haşhaşın genel özelliği ve kullanımından bahsedilmiş, toplamda altı sayfadan oluşan metinde doğal olarak Orta Çağ dönemi Anadolu ile ilgili çok kısa bilgi verilmiştir. “İslam sanatında haşhaş ve hint keneviri” (Yörükân, 1982, 463-484) başlıklı çalışmada Büyük Selçuklu, Türkiye Selçuklu ve Osmanlı devri çini, seramik, halı, mezar taşları ve minyatürlerinde haşhaş ve hint keneviri motifleri konu edilmiş, Orta Çağ dönemi ile ilgili iki sayfalık bazı bilgilere kısaca yer verilmiştir. “Tarihsel süreçte haşhaş (papaver somniferum L.) ve afyon” (Taşlıgil - Güven, 2018, 163-196) başlıklı makale, haşhaşın Türkiye'deki durumunun ziraat coğrafyası odağında analizinin yapıldığı çalışmadan üretilmiştir. Haşhaşın daha çok tarım ürünü özelliği ve ağırlıklı olarak İlk Çağ dönemi ile 16. yüzyıl sonrası üzerinde durulmuş, Orta Çağ dönemi ile ilgili birkaç satırlık bilgi verilmiştir. “Orta Çağ Anadolu'sunda kullanılan tıbbi bitkilerin X. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar tedarigi” (Salman, 2022, 291-319) başlıklı çalışmada haşhaştan afyun üretildiği ve Mısır'da yaygın olduğu ifade edilmekte, haşhaşın Anadolu'da kullanımı ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. “Haşhaş bitkisinin Anadolu kültüründeki yeri ve izleri” (Erol-Yanık, 2019, 202-212) başlıklı çalışmada ana kaynaklara değil araştırma eserlere dayanılarak, daha çok da Eski Çağ Anadolu'sunda haşhaş olmak üzere bir panorami sunulmuş ancak Orta Çağ Anadolu'sundan bir sayfadan biraz fazla bahsedilmiştir. “Divan şiirinde afyon ve esrar” (Erkal, 2007, 25-60) başlıklı çalışmada afyon ve esrar ile alakalı bilgiler verildikten sonra uyuşturucu olarak afyon ve esrarın Osmanlı toplumundaki kullanımının Divan Şiirine yansımaları üzerinde durulmuştur. *Osmanlı toplumunda ve edebiyatında afyon ve esrar* başlıklı kitabın (Erkal, 2016) birinci bölümünde Anadolu'da afyon üretimi, kullanımı ve ticareti ile ilgili bilgiler verildikten sonra divan şairlerinin konuya yaklaşımı, ifade şekli ile şiirlerin anlam dünyasında afyon ve esrar ile ilgili bilgiler verilmiştir. Eserin

ana teması Osmanlı dönemidir. *Haşhaştan Eroine Uyuşturucunun 6000 Yıllık Öyküsü* başlıklı kitapta (Booth, 1996), haşhaşın üretimi, afyun elde edilmesi, tarihi süreci, edebiyatta ve ekonomideki kullanımını işlenmiş, ancak Orta Çağ dönemi ile ilgili üç sayfa gibi oldukça kısa ve az bilgi verilmiştir.

Bizim bu makalemiz hem kaynak bakımından hem de konuya yaklaşım ve yorumlama bakımından daha önce yapılmış diğer çalışmalardan farklıdır ve onlarda olmayan bilgiler içermektedir. Yapılmış çalışmalarda kullanılan İbn Sînâ, İbn Battûta ve Mevlânâ'nın eserlerinden başka o çalışmalarda olmayan Ahmet Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'inden, Aksarayî'nin *Müsâmeretü'l-Ahbâr*'ından, Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın *Risâle*'sinden, Ömerî'nin, *Mesâlikü'l-Ebsâr*'ından, Eflâkî'nin *Âriflerin Menkıbeleri*'nden, Taceddin es-Sübki'nin *Muîdü'n-niâm*'ından, Bedreddin Zerkeşi'nin *Zehrü'l-Arîş*'inden, Kadı Burhâneddin'in *Divan*'ından, Bedreddin Aynî'nin *İkdü'l-Cümân*'ından, Mardânî'nin *Kitabü'l-Müntehab*, İbnü's-Serrâc'ın *Teşvîkü'l-Ervâh*, İshak b. Murad (Geredelî İshak)'ın *Edviye-i Müfredede*, Hekim Beşir Çelebi'nin *Mecmûatü'l-Fevâ'id*, Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa'nın *Müntehâb-ı Şifâ*, İbn Şerîf'in *Yâdigâr ve Kitâb-ı Ma'cûn* gibi yazma eserlerden de yararlanılmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi bazı araştırmalarda konumuz ile ilgili kısa bilgiler bulunmakla birlikte, Orta Çağ döneminde haşhaş konu edinen müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca gerek kaynaklardaki bilgilere ulaşım, gerek konuya yaklaşım ve yorum, gerekse sadece Orta Çağın belirli bir döneminde, 11-14. asırlarda, haşhaşın Anadolu'daki kullanımını ele almak bakımından, etrafını câmi ağyarını mâni bir çalışmanın olmaması sebebiyle böyle bu araştırmaya gerek duyulmuştur.

2. 11-14.Asırlarda Anadolu'da Haşhaş ve Afyun Kullanımı

Haşhaş, Anadolu'da eskiçağ ve antikçağda olduğu gibi Orta Çağda da değişik amaç ve gayelerle kullanılmıştır. Haşhaş ve afyun ile ilgili bilgiler veren ilim adamlarından biri, Orta Çağ bilim ve düşüncesinde görüşleri ve eserleri ile öne çıkmış tabib ve filozof İbn Sînâ'dır³. Etkisi oldukça geniş bir alana yayılan İbn Sînâ'nın görüşlerinin Türkistan coğrafyasında olduğu gibi Anadolu'da da ilgi gördüğünü, ilim erbabı arasında mütalaa ve müzakere edildiğini, eserlerinin, medreselerde okutulduğunu, tıbbî öneri ve açıklamalarından gerek dârü's-şifâlarda gerekse halk hekimliğinde faydalandığını düşünmemek safdillik olur kanaatindeyiz.

Nitekim Anadolu'da Konya, Kayseri ve Sivas gibi Selçuklu şehirlerinde bîmâristan veya dârüşşifâ denilen hastahaneler ve tıp eğitimi yapılan medreseler inşâ edilmiştir (Ünver, 1940, 50; Kaya, 2006, 196-197). Ancak Selçuklu toplumunda bilimsel tıptan başka halk hekimliği uygulamaları da görülmektedir. Dönemin dinî, ilmî ve içtimâî hayatı ile ilgili bilgilerin yer aldığı eserlerde, halk hekimliği uygulamalarını açık ve net olarak görmek mümkündür. Hiç şüphesiz o dönemin bilimsel tıbbî tedavi uygulamalarında kullanılan bazı bitkilerden dârüşşifâlarda olduğu gibi halk hekimliği alanında da yararlanılmıştır. Örneğin, uzun süre devam eden ateşli hastalıklarda

3 İbn Sînâ, zeki, akıllı ve bilgili olmakla birlikte hırçın ve yenilgiyi kabullenmeyen biri olarak tanımlanmaktadır. Buhara, Harizm, Gürgeç, Hemedan, Rey ve İsfahan şehirlerinde yaşayan, fikirleriyle ve tıp alanındaki uygulamaları ile şöhret kazanan İbn Sînâ'nın kelam ve felsefeye dair bazı görüşlerini Gazzâlî tenkit etmiştir. Fahreddin er-Râzî, *el-Kânûn fi'l-Tıbb*'ını şerh etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Nasîrüddin Tûsî ve daha pek çok ilim adamı, mutasavvıf ve filozof İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. İbn Sînâ'nın Batı'daki etkisi yaklaşık altı asır devam ettiği, hatta İlk Çağın en ünlü hekimleri Hipokrat ve Galen'den (Câlinûs) daha ileri seviyede olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Alper, 1999, 319-322; Terzioğlu, 1999, 321-336; Karlığa, 1999, 345-353; Çağrıncı, 1996, 489-505, 530-534; Yavuz, 1995, 89-95; Şirinov, 2012, 437-442; Kaya, 1999, 520-522.

sarımsak veya bal; vücut ateşinin artması durumunda sirke ve bal karışımı; soğuk alginliklerinde sarımsak, bal ve yoğurt karışımı; kabızlıkta mahmude; ishal durumunda sarı helile; bağırsak rahatsızlıklarında tiryâk-ı farûkî, uykusuzlukta haşhaş sütü; göz zafiyetini gidermek için çiğ şalgam; hava değişikliğinden kaynaklanan durumlarda sulandırılmış şerbetler (Bayat, 2016, 264) kullanılması insanlara önerilmiştir.

Araştırmacı Dols, ünlü hekim ve filozof Ebubekir er-Râzî'nin (ö. 925)⁴, haşhaşı direk çekilerek veya sıvı ile karıştırılarak, uykusuzluk çeken hastalara içirilmesini tavsiye ettiğini, haşhaşın sakinleştirici özelliğinin kronik dengesizlikleri dizginlediğini ve iyileştirdiğini bildiren bilgiler verdiğini belirtmektedir (Dols, 2013, 88).

Meşhur tabip Ali b. Abbas el-Mecûsî (ö. 995)⁵, *Kâmilü's-Sinâti't-Tıbbiyye (el-Kitâbü'l-Melekî)* başlıklı eserinin yarısını nazariyata, yarısını ise pratik tıp bilgilerine ayırmıştır. Pratik tıp bilgileri verirken antik dönem tıbbında çoğunlukla baştan ayağa yapılan tedaviyi anlatırken, baş ağrılarından başlayarak kafatasındaki hastalıkları işlediği ikinci kısım beşinci bölümde; melankoli tedavisi sürecinde kan alındıktan sonra haşhaş pişirilmiş arpa veya haşhaşla yapılmış içeceklerle hastanın bakımının yapılmasını, üç saat sonra hastaya haşhaş-menekşe karışımı içecek, diyet uygulaması ve koklaması için bazı çiçekler verilmesini önermiştir (Dols, 2013, 96-97; Erdemir, 1989, 379-380).

İbn Sînâ (ö. 1037), afyunu, soğuk zehirli bitkisel ilaçlar içinde zikretmiştir. Afyunun insan üzerindeki etkileri hakkında bilgi verirken,

“afyun içen kişinin el ve ayaklarında hissizlik hali ile kaşıntı ve üşüme ve dahi afyun kokusu olur. Afyun kullanan kişiye; gözlerde kararırma, baş dönmesi, hıçkırık, nefes darlığı, el ve ayaklarda hareket isteksizliği, ciltte, el, yüz ve dudaklarda sarılık, zorlanarak geçirme, hafif uyku ve dilde tutukluk hali görülür. Gözler içeri kaçmıştır, daha sonra çene kilitlenmesi, soğuk ter, nefes soğukluğu oluşur ve sonuçta kişi ölür. Ölüm sebebi kanın yoğunlaşması dolayısıyla hareket edememesi bir yerden bir yere bir yere çekilememesi, ruhun soğuması ve solunum aygıtlarındaki kasılmalarıdır. Afyun'dan iki dirhem içen iki günde ölür. Özellikle şarap ile içelirse onun tesiri daha ağır olur. Ancak şarabın miktarı çok fazla olursa ve vücut sıcaksa, şarabın şiddetinden afyunun etkisi daha hızlı olur” (İbn Sînâ, 2014, 434-435).

demiştir. Bu bilgiler afyunun, eczacılık ve tıp alanları dışında bilinçsizce kullanımının ne kadar kötü ve zararlı sonuçlar ortaya çıkarttığının açık bir ifadesi olmaktadır.

İbn Sînâ, afyunun fazla kullanımından kaynaklanan zararlarını gidermek için de tedavi olarak; ortak ilaçlardan kusturma esaslarına göre, önce yağ, su, tuz ve boraks verilmesini, daha sonra ballı sirke verilmesini, bundan sonra da ballı su içirilmesini, hatta güçlü boşaltıcılarla lavman yapılarak, ballı sirke ve pelin otu verilmesini

4 Ebubekir er-Râzî, hem kızamık ve çiçek hastalığının doğru teşhisini koyan hem de kimyayı tıp hizmetinde kullanan ilk hekimdir. Deney ve klinik semptomlardan hareketle tıp tarihine kazandırdığı yenilikler bakımından İbn Sînâ'dan çok ileri seviyededir. Döneminin ünlü bilim adamlarından Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olduğunu öğrenince, onu görmeden hastalığının nedeni ilkbaharda kokladığı güldür teşhisi koyabilecek kadar uzmandır. Râzî, hastalarını önce asistanlarına, sonra başasistana muayene ettirmiş eğer onlar teşhis etmekte zorlanırlarsa müdahil olmuştur. Hastanelerde hasta bilgi arşivin oluşmasını sağlamıştır. Ebubekir er-Râzî, iyi bir hekim olmasından başka Eflâton felsefesinin etkisinde kalarak deist düşünceyi temellendirmeye çalışan filozof olarak bilinmektedir. Bkz. Kaya, 2007, 479-485.

5 Mecûsî bir ailenin ferdi olması sebebiyle bu nisbeyle tanınmaktadır. Hekimi olduğu Şîî Büveyhî hükümdarı Adudüddölev'e (978-983) tıbbi konular içeren kitabını ithaf ettikten sonra meşhur olmuştur. Onun *Kâmilü's-sinâ'a'sı*, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ından önce tıp dünyasında dikkat çekmiş ve bu sebeple 13. yüzyıla kadar hem Avrupa'da hem de İslâm âleminde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bkz. Erdemir, 1989, 379-380.

önermiştir. Yine şarapla pelin otu hatta şeytantesi tiryaky veya has tarçının sirkeyle ve ballı sirkeyle verilebileceğini, ayrıca has kunduzhayasının, şarapla ve biber veya sedef otu ve tuzla verilebileceğini, aynı zamanda tatlı badem sirkeyle veya balla ve sarımsak ve ardiç ve de kına ile verilebileceğini söylemiştir. Tedavi için özel tiryak şurubu olarak da; şeytantesi, ardiç, kunduzhayası ve biberin her birinden eşit miktarlarda alınıp balla ve şerbetle macunu yapılması ve fındık miktarından ceviz miktarına kadar hastaya içirilmesini önermiştir. Ayrıca bir miskal şeytantesiyle onbeş dirhem güzel kokulu bitkilerden içilmesinin veya bir miktar eski şarap içilmesinin yada özellikle ince güzel kokulu bitkilerin sularının tarçınla da içilmesinin yararlı olacağını söylediği gibi tiryak olarak mitridatus da faydalı olur demiştir. Kükürtle veya benzerleri ile oluşan aksırmadan beyinde adeta fırtına meydana geleceğini, şüphesiz bu beyin sarsıntısının da afyunla oluşan zihin durgunluğuna iyi geleceğini zikretmiştir (İbn Sînâ, 2014, 435).

İbn Sînâ, afyun almış olan hastanın tedavisi yapılırken, saçını yolmak ve uyumasını engellemek gerektiğini belirtmiş, hastanın vücuduna kustus yağı, süsen yağı, kunduzhayası yağı ve misk gibi sıcak merhemler sürülmesinin de rahatlatacağını ifade etmiştir. Hastanın kaslarının sarsılması ve çok kaşınmaması için de, sıcak su dolu banyoya sokulmasını, ayrıca içyağı özellikle de ilik içeren çorbalar içirilmesini tavsiye etmiştir (İbn Sînâ, 2014, 435).

İbn Sînâ, afyunu, soğuk zehirli bitkisel ilaçlar içinde zikretmiş olmakla birlikte ağızda eriyen ilaçlar/pastiller hakkında bilgi verirken, haşhaş tabletinin içeriği ve faydası hakkında da bilgi vermiştir. “Kanama, yoğun ağrı, öksürük, göğüs ağrısı ve kaburgalardaki ağrı, göğüs zarı iltihabı için yararlıdır” dediği haşhaş tabletinin içindeki malzemeleri belirtmiştir. 1.75 gram sapları olmaksızın kırmızı gül yaprağı, yedi gram buğday nişastası, yedi gram geven zamkı, yedi gram haşhaş tohumu, 1.75 gram bambu, 1.75 gram safran ve yedi gram meyan kökü özünden oluşan drogları zikretmiştir. Bütün bu drogların öğütülmesini ve dövülmesini, sonra da musallah şarabı ile karıştırılmasını ve kudret helvası ve zufa otu lapasıyla alınmasını (İbn Sînâ, 2014, 95) önermiştir. Bu bilgilerden başka uyku verici ve sakinleştiricidir, yüze sürülünce de uykusuzluğu giderir demiştir (İbn Sînâ, 2014, 608).

Nûreddin Zengî tarafından 1154 yılında Dımaşk’da (Şam) yaptırılan Bimâristanda görev yapan tabib Muhazzebeddin, mânia hastalığına yakalanmış bir akıl hastasını, içinde haşhaş olan arpa suyu içirerek tedavi etmiştir (İnce, 2018, 83).

Ahmet Yesevî (ö. 1166)⁶ de hikmetinde haşhaşı kullanmış, âlemler aşk yolunda gözüne haşhaş taneleri gibi görmüştür.

“Allah Teâlâ âşıklara verdi aşkını,

Şükreden olup tutuşup yandım ben işte,

İki âlem gözlerime haşhaş tanesi,

Görünmedi yalnız Hakk’ı sevdim ben işte” (Ahmed Yesevî, 2017, 74) demiştir.

Ahmet Yesevî, haşhaşı, gıda veya tıbbî olarak değil, faydalı veya zararlı madde olarak değil ama teşbih olarak kullanmış, Allah aşkını bulanın gözünde Allah dışında her şeyin küçüldüğünü, koca âlemlerin bile küçük tohumlar halinde görüldüğünü,

6 Ahmet Yesevî, “pîr-i Türkistan” olarak da anılan mutasavvıf ve şâirdir. Yûsuf el-Hemedânî’den dersler almış, altmış üç yaşında tekkesinin avlusunda hazırladığı çilehânesinde ibadetle ve irşadla meşgul olmuştur. İslami esaslara bağlı olarak ehl-i sünnet inancını yaygınlaştırmak ve yerleştirmek için çalışmıştır. Bkz. Eraslan, 1989, 159-161.

Allah aşkının büyüklüğü ve güzelliği ile varlığın farklı bir boyut ve anlam kazandığını ifade etmiştir.

Anadolu’da haşhaş ve afyun kullanımı Haydariyye tarikatı mensupları arasında da görülmüştür. Haydariyye tarikatının Türk asıllı şeyhi Kutbeddin Haydar-ı Zâveî (ö. 1221 ?)⁷ ve müridleri, melâmiler (melâmetîler)de de görülen bazı tuhaf söz ve davranışlar dışında diğer Sünnî tarikatlara bağlı dervişlerle benzer bir yaşam sürmüşlerdir. Ancak Kutbeddin Haydar’ın kendisi değil ama ona nisbet edilen Haydariyye tarikatına mensup dervişlerden bazılarının sonraki dönemlerde afyun gibi uyuşturucular kullandıkları bilinmektedir (Yazıcı, 1998, 35).

Haşhaşın Anadolu’da kullanımına dair bilgiler Mevlevîler ile ilgili eserlerde; *Mesnevî*’de, *Risâle-i Sipehsâlâr*’da ve *Menâkıbü’l Ârifîn*’de de kaydedilmiştir. Haşhaş kullanımının mevcudiyeti, haşhaş ile ilgili sorulan sorular ve verilen cevaplarda, örneklendirmelerde ve yapılan teşbihlerde karşımıza çıkmaktadır.

Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr’a (ö. 1312?)⁸ göre Mevlânâ’nın (ö. 1273) müridi, Eflâkî’ye (ö. 1360) göre Mevlânâ’nın arkadaşı veya dostu olan ve İbn-i İsfefsâlâr diye de tanınan Çelebi Celâleddin, uykusunun çokluğundan ve başını daima ağır hissettiren müzmin başağrısından Mevlânâ’ya şikâyetinde bulunmuştur. Mevlânâ da haşhaşın usaresini (öz suyunu / sütünü) çıkarıp aç karnına içmesini tavsiye etmiştir (Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, 1977, 102; Eflâkî, 1973, 334, 403-404; Taneri, 1978, 83, 85; Uyumaz, 2013, 221). Eflâkî, Mevlânâ’nın haşhaşın hangi kısmının usaresinin yenilmesini tavsiye ettiğini belirtmediği eserin bir yerinde o günden sonra Çelebi Celâleddin’in başındaki ağırlıktan hiçbir sorun kalmadığını ve başının hafiflediğini belirtmiş (Eflâkî, 1973, 403-404), eserin başka bir yerinde de Çelebi Celâleddin’in tamamen uykusuz kaldığını, hatta uykusuzluğun şiddetinden dimağının bozulduğunu ve tekrar Mevlânâ’ya müracaat ettiğini belirtmiştir (Eflâkî, 1973, 334; Taneri, 1978, 83). Mevlânâ elini onun başına hafifçe ve belli noktalara sürmüş ve o, böylece bu hastalıktan da kurtulmuştur.

Bir gün bir sohbet meclisinde haşhaşın haram olup olmadığı konuşulmakta idi. Orada bulunanlardan Mevlânâ Şemseddin,

“bizim dostlarımız en âdi bir otcağızla bile neşeleniyorlar. O şeytanın hayalidir. Meleğin hayalinin bile bir değeri yok iken nerde kaldı ki şeytanın hayali olsun. Bizim dostlarımız temiz olan bu âlemden niçin helal zevk almasınlar da gidip insanları aptallaştıran haşhaştan zevk alsınlar”

dedi. Bu söz üzerine orada bulunanlardan biri:

“Kur’an-ı Kerim’de şarabın haram olduğuna dair âyet bulunduğu halde bu otcağızın haram olduğuna dair bir âyet bulunmamaktadır” dediğinde, Mevlânâ Şemseddin bu ifadeye cevaben: “Her âyetin inmesi için bir neden olmakta, ondan sonra âyet inmekte idi. Bu ot ise Hz. Peygamber hayatta iken kullanılmamaktaydı, yoksa içenlerin öldürülmesini emrederdi”

7 Kutbeddin Haydar-ı Zâveî, yalnız ayak dolaşması, kış mevsiminde buzlu sulara, yaz mevsiminde ateşe girmek gibi garip halleri sebebiyle “ukalâ-yı mecânîn” (delilerin akıllıları/ akıllı deliler)den bir meczub (deli) olarak da anılmıştır. Kutbeddin Haydar’ın halifelerinden Hacı Mübârek Haydar, Mevlânâ’nın dostlarından biri olmuştur. Bkz. Yazıcı, 1998, 24-25.

8 Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve etrafındakileri anlatan menâkıbnâmelerden *Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hudâvendigâr*’ın yazarıdır. Üç bölüm halindeki eserin ilk bölümü Mevlânâ’nın babası Sultânü’l-ulemâ Bahâeddin Veled’e, ikinci bölümü Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’ye, üçüncü bölümü de Mevlânâ’nın dostlarına ve çelebilere tahsis edilmiştir. Eserin özellikle ikinci kısmı bizzat görüp şahit olduğu olayları anlatması sebebiyle önemli bilgiler içermektedir. *Risâle-i Sipehsâlâr*, Ahmed Eflâkî’yi ve Lokmânî Dede’yi etkilemiştir. Bkz. Şimsökler, 2009, 260.

diyerek cevap vermiş (Eflâkî, 1973, 89; Taneri, 1978, 63) haşhaş hakkında ayet bulunmamasını o zamanlar kullanılmamış olması ile açıklamıştır.

Mevlânâ (ö. 1273), haşhaşın zararlı olduğunu değişik vesilelerle dile getirmiş, aile efradını ve müridlerini haşhaş kullanmaktan men etmiştir. Her fırsatta haşhaş kullanmanın zararlarını anlatmıştır. Allah, bir avuç haşhaşa da insanı bir müddet kendini unutturacak bir özellik vermiştir (Mevlânâ, 2015, 567) sözüyle, haşhaşın akli ve beyni uyuşturduğunu, insanı doğru düşünemez ve aklını kullanamaz hale getirdiğini belirtmiştir. Hatta Mevlânâ, şeytanı haşhaşa benzetmiştir. Şeytan ile haşhaşın aynı özelliğe sahip olduğunu teşbih ile anlatmış, İblis'e hitap ederken; “sen haşhaş gibisin, hep uyutmaktasın, şarap gibisin, akıl ve bilgiyi insandan alıp götürmekte sin” demiştir (Mevlânâ, 2015, 270). Şeytanın haşhaş ve şarap ile aynı işi yaptığını, haşhaşın insan üzerindeki etkisinin şeytanın etkisi gibi olduğunu vurgulamaktadır.

Mevlana genelde haşhaş'ın kötü etkilerinden bahsetmekle birlikte hekimlerin cerrahi müdahalelerinde acıyı dindirmek için hastalara afyon verildiğine de işaret eder. Mevlenna'nın bu ifadesi ise cerrahi müdahale esnasında hastanın uyutulması için yapılan günümüzdeki narkoz uygulamasını akla getirmektedir (Özbek, 2001, 52).

Mevlânâ, haşhaş kullanmamayı önemli bir ahlaki değer olarak görmüş ve insani bir özellik olarak ifade etmektedir. Mevlânâ, kötü ahlak sahibi kimseler arasında afyon kullanan uyuturucu müptelalarını da saymaktadır (Özbek, 2001, s. 50). Nitekim bir defasında oğlu Sultan Veled ile ilgili konuşurken onun güzel ahlak sahibi olduğunun bir göstergesi olarak haşhaş kullanmamasını zikretmiştir. Mevlânâ, oğlu Sultan Veled'i Şems-i Tebrîzî'ye mürid yaptığı zaman; “Bahaddin'im haşhaş yemez ve asla livata (homoseksüellik, eşcinsellik) yapmaz; çünkü bu iki şey, Yüce Allah tarafından çok kötülenmiştir” (Eflâkî, 1973, 89; Taneri, 1978, 64) demektedir. “Bu iki şey” ifadesiyle haşhaş kullanmayı, ahlaki bir çöküntü olan ve insanlık onurunu yok eden cinsî sapkınlık ile aynı noktada değerlendirmekte ve aynı kefeye koymaktadır.

Mevlânâ, Hz. Hud peygamberin sözünü dinlemeyenlere verilen cezayı anlatırken; “Hud (a.s) onlara; bu çizginin içinde sekiz gün sessiz kalıp dışarıdaki azabı seyredin” demişti. Gelen kasırga azabı insanları önce havaya savurmakta sonra taşlara çarpmakta, öyle ki bir kısmının etle kemiğini birbirinden ayırmakta, bir kısmını da havada birbirine vurmakta, kemikleri haşhaş gibi ufalanmakta idi diyerek (Mevlânâ, 2015, 943), azabın şiddetini haşhaş tohumları ile teşbih ederek anlatmaktadır.

Mevlânâ, haşhaştan bahsettiği gibi haşhaşın bir ürünü olan afyundan da bahsetmiştir. Tembellik yaparak çalışmayan bedavacı zihniyeti, afyon almış ve etkisinden kurtulamamış olarak ifade etmiştir. Bu hususu da örneklendirmiş, “bana zahmetsiz helal rızık ver” diyerek gece gündüz dua eden bir kişinin hikâyesi anlatılırken; “zahmetsiz ve ansız bir rızık dilerim, çünkü çaba adına, istemek dışında bir şeyim yok” diyerek sabah akşam, gece gündüz dua ederdi. İnsanlar onun dua esnasında ısrarla tekrarladığı dileğine gülerken, “bu aptal neler söylüyor böyle? Yoksa biri bu adama afyon mu verdi? Rızık kazanmanın yolu çalışmak çabalamaktır. Herkese bir istek ve meslek verilmiştir. Sebeplere müracaat ederek rızıkınızı arayınız” buyurulmuştur (Mevlânâ, 2015, 357) diyerek, insanın ancak emeğinin karşılığını alabileceğini, ancak afyon yutmuş birinin, akli ve mantığı işlemeceği için böyle bir talepte bulunabileceğini söylemektedir.

Mevlânâ, “düşmanların afyununu tadanların vay haline” sözüyle de düşmanın hile ve aldatmacalarını afyon gibi yutan kişilerin iflah olmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir (Mevlânâ, 2015, 187). Düşmanın verdiği baldaki zehiri fark etmeyenlerin rahat etmeyeceğini belirtmiş, âdetâ “ağuyu altın tas içre sunarlar, bal da onun suç

ortağı” sözünü düşmanın afyunu ile izah etmiştir. Eserinin başka bir yerinde de “Sıkıntıyı katmerleştirip artırıyor, afyunu akla ilaç kılıyorsunuz” (Mevlânâ, 2015, 486) diyerek, yanlışın yanlış ile çözülemeyeceğini, iki yanlıştan bir doğru çıkmayacağını veciz olarak ifade etmektedir.

Mevlânâ, Mecnun’ un Leyla’ya olan aşkını anlatılırken; “o aşk yüzünden bir başka çeşit afyun yutmadaydı” (Mevlânâ, 2015, 735) diyerek aşkın da afyun gibi akli esir aldığı ve aklın düşünemez hale geldiğini ifade etmiştir. Başka bir vesile ile de “bil ki her arzu ve istek, şarap ve afyun gibi akli perdelemekte kapatmaktadır, arzu ve istekler de akli sarhoş etmektedir, sarhoşluk veren sadece şarap değildir. Çok arzu edilen her şey kalple bağlantılı olarak gözü kör, kulağı sağır etmektedir. Mesela İblis şarap içmemekte idi ama o, kibir ve inadından sarhoştur” (Mevlânâ, 2015, 598) ifadeleriyle de kontrolsüz arzu ve isteklerin de afyun etkisi yapacağını ve insan hayatı için önemli bir sorun oluşturacağını belirtmektedir.

Muhammed b. el-Hatîb (İbnü’l-Hatîb), Kastamonu Emîri Muzafferüddin Yavlak Arslan’a (ö. 1292) ithaf ettiği *Fustâtu’l-Adâle* başlıklı eserinde; 13. yüzyılın ilk yarısında İran veya Irak üzerinden Anadolu’ya gelen Kalenderilerin esrar çekip afyun içtiklerini, dinden uzak yaşam felsefelerinin de gençlerin ilgisini çektiğini belirtmektedir.

“Cavlakiler yani Kalenderiler yeryüzünün en aşağılık mahlûklarıdır. Çünkü bunlar köpeklerle birlikte düşüp kalkmakta, Allah’a kulluk yapacakları yerde günah ile meşgul olmakta, ibadet edenleri aşağılamakta, ibadet etmemekle övünmekte ve esrar çekip afyun içmektedirler. Umerâ ve ulemânın ilgisizliği ve hamiyetsizliği sebebiyle de gençler bunların tuzağına kolayca düşmektedirler” (Turan, 1953, 555-556, 560-561; Ocak, 1992a, 61-85)

kaydıyla, Anadolu’da bazı heteredoks gruplara mensup insanlar arasında esrar ve afyun kullanımının yaygın ve gençlerin ilgisini çeken bir durum olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahlatlı Şeyh Taceddin Münteceb de, Meragalı Şeyh Kadı Zahireddin Muhammed’in bir seyahatinde, Şehrizur’da bir köyün mescidinde akşam namazını kıldığını, bir müddet sonra on Cavlakînin gelerek mescidin kapısını sağlamca kapattıklarını, kendisini fark etmediklerini, bir şeyler yiyerek esrar çektiklerini, sonra semaa (raksa) başladıklarını, “dostlar aramızda yabancı yoktur” diyerek, dilin açıkça söylemeyeceği, kalemin ayrıntılı anlatamayacağı şeyler yaptıktan sonra uykuya daldıklarını, bu sürede kendisini fark ederlerse hayatı tehlikeye girer endişesiyle çok korktuğunu, kendisini azap içerisinde muhafaza ettiğini, onlar uyuyunca da sessizce çıkıp Musul’a doğru gittiğini, o akşam onlarda gördüklerini ve onlar hakkında dostlarından işittiklerini yazmak istese bir cilt yazı olacağını, onlara karşı mücadele edenlere yardım etmenin en faziletli gaza olduğunu anlattığını ve her vesile ile müridlerine, Cavlakîlere yaşmamaları, onlarla konuşmamaları hatta selamlaşmamalarını; çünkü onların Allah’a ve ahirete inanmadıklarını ifade ettiğini belirtmektedir (Turan, 1953, 541).

İbnü’s-Serrâc, *Teşvîkü’l-Ervâh*’ında⁹ zikrettiğine göre âlimlerden Muhammed el-Buhârî, Şeyh Sarı Saltuk’u (ö. 1298) ve müridlerini haşhaş yemeleri sebebiyle tenkit etmekte idi. Şeyh Sarı Saltuk, bir miktar haşhaş ağzına alıp çiğnedikten sonra el-Buhârî’ye şeker niyetine yemesini önererek “biz bunu yiyoruz” demişti. Böylece el-Buhârî’nin şüphe ve tereddütü gitmiş ve Sarı Saltuk’a inanmıştır (İbnü’s-Serrâc,

⁹ *Teşvîkü’l-Ervâh*’a ulaşmamı sağlayan dostum İbrahim Murat Bozkurt’u rahmetle yad ediyorum.

181a; Sarıkaya vd., 2013, 86). Sarı Saltuk'un müridi olarak bilinen ve Moğol hanları tarafından çok sevilen Kalenderî şeyhlerinden Barak Baba (ö. 1307) da vecde gelebilmek için afyun kullanmıştır (Ocak, 1992, 61-62). Bu bilgiler Sarı Saltuk ve müridlerinin haşhaş kullanmakta bir sakınca görmediklerini ortaya koymaktadır.

Bektaşiler de haşhaş kullanmış, hatta haşhaşı öven eserler yazmışlardır. Son dönem Bektaşî babalarından Muhyiddin Abdal bir dörtlükte;

Muhyeddin haşhaşım

Ehl-i vahdetim hoşum

Tarikat fakrım oldu

Anın için traşım

ifadesiyle (Ergun, 1957, 153; Yörükân, 1982, 465) haşhaşın bazı Bektaşî meşreb insanlar tarafından da kullanıldığını dile getirmektedir.

Türkiye Selçuklu tarihi kaynaklarından *Müsâmeretü'l-aḥbâr*'ın müellifi Kerimüddin Aksarayî (ö. 1333), haşhaşı uyuşturucu özelliği ile zikretmiştir. Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı IV. Rükneddin Kılıç Arslan (1249-1254 / 1257-1266), Hülâgû Han'ın 1257 yılı sonrası Anadolu'da görevlendirdiği Moğol komutanlarından Nabşî Noyan'ı karşılamak için Kırşehir taraflarına gelmişti. Nabşî ile görüşmeden önce, Pervâne Muinüddin Süleyman ile Sultan IV. Kılıç Arslan arasında kötü bir tartışma yaşanmıştır. Pervâne'nin kendisine karşı takındığı tavır ve sözlerinden incinen IV. Kılıç Arslan; "ağabey (ici) sarhoş musun veya haşîş mi aldın?" (Aksarayî, 2000, 65) diye sormaktan kendini alamamıştır. Pervâne Muinüddin Süleyman'ın saygısızca ve haddini aşarak konuşmasını ancak sarhoşluktan veya haşhaş almış olmaktan kaynaklanmış olabileceğini düşünmüştür. Pervâne'nin ancak akli başında olmaması sebebiyle kötü konuşacağını, yoksa böyle davranmayacağını düşünmektedir.

Âlim, edib ve devlet adamı İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 1349), bizzat gidip gördüğü veya birilerinin anlattığı bilgilere dayanarak kaleme aldığı, pek çok olayı ifade ettiği, kara ve denizler ile ülkeler ve milletleri ele aldığı İslâm ülkelerinin tarihi coğrafyasına dair *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr* başlıklı eserinde, haşhaşın hastaları iyileştirmek amacıyla kullanıldığını ve sıkılarak afyun yapıldığını belirtmektedir (el-Ömerî, 1986, 129; Güler, 2017, 147).

Meşhur seyyah İbn Battûta (ö. 1369), Anadolu gezisinin sonlarında geldiği Sinop şehrinde, haşhaş yiyenler gördüğünü ve bu durumun olağan görülüp doğal karşılandığını, kimse tarafından yadırganmadığını eserinde şöylece zikretmiştir; Pervâne oğlu Gazi Çelebi'nin (1300-1322),

"uzun süre su altında kalabilen çok iyi bir yüzücü, aynı zamanda üstün niteliklere sahip bir komutan ve idareci imiş. Ama haşhaşa karşı zaafı olduğu ve çok fazla kullandığı bilinmekteymiş. Hatta fazla esrar kullanması sebebiyle öldüğünü söyleyenler de varmış. Yine anlatıldığına göre bir gün bu 'mereti' fazla almış ve ava çıkıp bir ceylanın peşine düşmüş. Hayvan sık ağaçlıklı bir yere girince arkasından hızla dalmış arkasından... Başını bir ağaca çarpmış ve vefat etmiş. Bu olay sonrası Candaroğlu Süleyman, Sinop'u ele geçirmiş, şehrin yönetimini vali statüsüyle Gazi Çelebi'nin oğlu İbrahim'e bırakmıştır. İbrahim Bey'in de babası gibi esrar kullandığı söylenilmektedir".

İbn Battûta'nın verdiği bu bilgilerden Pervâneoğullarının son beyi Gazi Çelebi'nin ve oğlu İbrahim'in haşhaş kullandıkları anlaşılmaktadır. Hâkimiyet alanı Sinop ve çevresi ile sınırlı olan Gazi Çelebi'nin haşhaştan üretilen afyunu fazla kullanması ölümüne sebep olmuştur. Oğlu İbrahim de afyun kullanmıştır.

Bu bilgi sonrası İbn Battûta, “hakikaten bütün Anadolu halkı haşhaş ve afyün kullanmakta hiçbir sakınca görmemektedir” sözüyle bir genelleme yapmaktadır. Daha sonra da görüp şahit olduğu bir olayı şöylece ifade etmektedir;

“Ben bir gün Sinop Camii’nin önünden geçerken, ordaki sedirlerde oturan insanların arasında komutanların da olduğunu gördüm. Hizmetkâr, kınaya benzeyen bir maddeyle içi dolu bir kabı önlerinde dolaştırıp durmakta idi; Orada bulunan komutanlar da bu kabın içindekinden kaşık kaşık yemekte idi. Yedikleri şeyin ne olduğunu bilmiyordum. Yanımda bulunanlara sordum, onlardan biri haşış olduğunu söyledi” (İbn Battûta, 2016, 443).

İbn Battûta’nın bu sözleri, 14. yüzyılın ilk çeyreğinde Sinop civarında haşhaş kullanımının ayıplanmayan olağan bir durum olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır ve bu durum Anadolu’nun bazı yörelerinde haşhaşın günlük hayatta kullanıldığını ve normal karşılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak İbn Battûta’nın belirttiği, “bütün Anadolu ahalisi bu maddeyi kullanmakta hiçbir sakınca görmemektedir” şeklindeki genellemesi doğru bir yaklaşım olmasa gerekir. İbn Battûta’nın bir şehirde gördüğü “yerel bir alışkanlık” olarak ifade edilebilecek bir durumu bütün Anadolu’ya teşmil etmektedir ki bu hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İbnü’s-Sübkî diye tanınan Taceddin es-Sübkî (ö. 1370), Kahire ve Dimaşk medreselerinde dersler vermiş, Emîr Alâeddin Ali b. Ali el-Mardîni’nin özel kâtipliği görevinde bulunmuştur. 14. yüzyılın ikinci yarısında hangâh ve zâviyelere gelen insanların pek çoğunun sahtekârlık, haşhaş kullanmak ve maddi menfaat için hangâh ve zâviyelerde kaldıklarını, bu sebeple işe yaramaz miskinler topluluğunun bu mekânlardan kovulması gerektiğini belirtmiştir. Valinin görevlerinden biri olarak da şarap ve haşhaş gibi yasaklanan yiyecek ve içeceklerin tüketilmesini önlemek için kullananların peşine düşmek olduğu zikredilmektedir (es-Sübkî Taceddin, 1908, 171-180; a.mlf. 1986, 173-184; a.mlf. 2019, 84).

Âlim, fakih Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 1392) esrar kullanımının fikhî hükmünü ele aldığı *Zehrü’l-Arifî fi Tahrîmi’l-Haşîş* başlıklı risâlesinde; esrar isimlerini, İslâm âleminde ortaya çıkışını, akıl ve beden sağlığı ile ahlâk ve sosyal yaşam üzerindeki olumsuz etkilerini anlatmıştır. Bedreddin ez-Zerkeşî bu eserinde, haşhaş bütün hastalıkların anası olarak belirtmiş ve haşhaşın zararlarıyla ilgili olarak; “aklı viran eder, vücudu uyuşturur, melekeleri azaltır, meniği kurutur, üreme yeteneğini kesintiye uğratar, hastalıklara yol açar, baras (*vitiligo*) bulaştırır, ağız kokusu yapar, dişleri çürütür, kaşları döker, kanı yakar, bağırsaklara zarar verir, nefes darlığına sebep olur” demiştir (ez-Zerkeşî, 1987, 13, 27; Dols, 2013, 143-144).

Âlim, şâir ve kendi adıyla kurulan devletin başkanı Kadı Burhâneddin (ö. 1398), kaleme aldığı *Divan*’ında haşhaş teşbih için kullanmaktadır.

Bir noktada koyan otuz iki dürr-i hoş-âb

Bin genci nihân eyleye haşhaşa gerekdir (Kadı Burhâneddin, 1980, 564/7).

Otuziki iyi inciyi bir arada tutmak, binlerce defneyi saklamak, haşhaşa mahsus bir özelliktir ifadesiyle, içindeki binlerce belki de milyonlarca haşhaş tanesi ile inci taneleri, hazinenin gizlenmesi ve saklanması ve görünmezliğini sağlayan kapsülü ile de edebi sanatlardan teşbih yapılmıştır. Haşhaş kapsülü binlerce tohumu içinde saklayan incilerden oluşan hazinenin sırların koruyucusu olarak ifade edilmektedir.

Pâlûde kıldı kirpüğüm ‘inebîden gözyaşını

Ben varlığımla şimdi uş helvaya haşhaş olmuşam (Kadı Burhâneddin, 1980,

757/4) beytiyle de haşhaşın gıda maddesi ve lezzet verici olarak helvaya katılabildiğini telmihen hatırlatma yapmaktadır. Kendisini topluma hizmete adanmış, insanlar arasına karışarak halktan biri gibi yaşamak gerektiğini, kişinin benliğinden ve egosundan uzaklaşarak, helvaya katılan haşhaş gibi olması gerektiğini belirtmektedir. Kişi duygu ve düşüncelerini toplumu oluşturan insanlarla aynılaştırdığı takdirde kendi öz benliğinden sıyrılarak diğer fertlere katkı sağlayacağı gibi kendisi de birlik ve beraberlik tadını almaktadır. Helva yapımına dahil olarak tadını ve lezzetini bırakan haşhaş gibi olmak için kendi benliğinden sıyrılmak ve aklının yanlışlarından kurtulmak gerektiğini belirtilmektedir.

Tarihçi, muhaddis ve edib Bedreddin el-Aynî (ö. 1451) *İkdü'l-Cümân* başlıklı eserinde¹⁰ Karamanoğlu II. Mehmet Bey'in (1402-1423) ölümünden bir müddet önce "ma'cûn-ı müteferriha" denilen bir macun kullandığını ifade etmektedir (el-Aynî, 19ab). Devellioğlu, ma'cûnün anlamlarından birinin uyuşturucu maddelerden süzme afyun, müteferrihin ise ferahlanan anlamında Arapça sıfat olduğunu (Devellioğlu, 2011, 643, 897) belirtmiştir. Bu durumda "ma'cûn-ı müteferriha" ile kastedilen muhtemelen haşhaştan yapılmış geçici ferahlık hissi veren afyun olsa gerektir.

XIV. yüzyılda yaşamış hekim İshak b. Murad (Geredeli İshak) da (ö. 14. yüzyıl sonu 15. yüzyıl başı), kendinden önce yaşamış olan pek çok hekimin eserlerinden yararlanarak derlediği bilgilere kendi tecrübelerini de ekleyerek *Edviye-i Müfred*e başlıklı¹¹ bir eser kaleme almıştır. Eserinde haşhaş, İbn Sînâ gibi soğuk bitkisel ilaç olarak zikretmiştir. İbn Sînâ, haşhaşın daha çok zararları üzerinde dururken ve zararlarını gidermek için yapılması gerekenleri anlatırken İshak b. Murad; "Haşhaş soğuktur, yaştır, öksürüğe faydalıdır, dimağdan inen balgamları giderir biraz bal katılıp iki dirhem yenilirse fayda ider, beş dirheme değin meni arttırır ve kabı (kabuğu) karnı bağlar geri açar ve tohumu uyku getirir ve çok yiyecek öykeni harab eder ıslahı sakızladur" (İshak b. Murad, 16a; Aydeniz, 2008, 63-64) diyerek haşhaşın hangi rahatsızlıklar için nasıl kullanılması gerektiğini açıklamaktadır.

Haşhaş ile ilgili olarak Aydınoğlu İsa Bey'in teşvikiyle tıp ilmiyle uğraşan tabib, âlim ve müfessir (Akpınar, 1996, 14/492-493) Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa da (ö. 1424 [?]), *Müntehâb-ı Şifâ* başlıklı eserinde¹² "Haşhaş ikinci derecede soğuktur öksürüğe ve nezleye müfiddür, uyku getirir ve dimağdan gelen balgamları keser, iki dirhem bala katıp yenilirse fayda eder, bes dirheme değin ol meniyi arttırur, haşhaşın kabı (kabuğu) karnı bağlar, gerü açar, çok yenilirse öykeni harap eder, ıslahı sakızladur" (Hacı Paşa, 22b; Önlere, 1981, 75) diyerek haşhaşla ilgili olarak İshak b. Murad'ın (Geredeli İshak) verdiği bilgilere benzer bilgiler vermiştir.

Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî (ö. 15. yüzyıl başı) de, Türkçe tıp kitabında haşhaş ile ilgili olarak, "soğuk, kuru özelliktedir, bazılarında göre soğukluğu çok, kuruluşu azdır, bu sebeple uyutucudur" demektedir (el-Mardânî, 2005, 457).

İshak b. Murad, öksürüğe yarayan otları (bitkileri) ve hayvansal ürünleri belirtirken; ebem gömeci, atsütü, isfinah, oğlanaşı, bademyağı, burçak, menekşe, turp, şırugan, sığırdili, kabak, katran, kavak yemişi, kelem, kesire, marul ile birlikte haşhaş da zikretmiştir (İshak b. Murad, 44b; Aydeniz, 2008, 131). Abdülvehhab b. Yusuf el-

10 *İkdü'l-Cümân*'ın 825-827/1421-1424 yılı olaylarının anlatıldığı bilgilere ulaşmamı sağlayan dostum İbrahim Murat Bozkurt'u rahmetle yad ediyorum

11 Yıllar önce araştırma konusu ile ilgili belge ve bilgi toplamakta iken Malatya'ya gittiğinde yazma eserden kopya getirerek yararlanmamı sağlayan dostum KSÜ İİBF Öğr. Üyesi Prof. Dr. Yücel Ayrıçay'ı (vefatı 14.12.2023) rahmetle yâd ediyorum.

12 *Müntehâb-ı Şifâ*'ya ulaşmamı sağlayan dostum Yücel Ayrıçay'ı rahmetle yad ediyorum.

Mardânî de, öksürük hakkında bilgi verilirken, öksürüğün rutubetten veya yübusetten (kuruluktan) olduğu, yübusetten meydana gelen öksürükte susama olmayacağı, hastanın soğuk rüzgârı içine çekerek rahatlayacağı, bu hastalığının tedavisinin; haşhaş şarabı, unnab, sebistan, benefşe ve badem yağı eklenmiş arpa suyu kullanmak olduğunu, haşhaşın soğuktan olan öksürüğü de sakinleştirdiğini zikretmiştir (el-Mardânî, 2005, 414, 457). Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa da, haşhaş “göğüse ve öykene müfiddür, öksürüğü giderur” dedikten sonra “öksürük ile ishal cem olsa, şarab-ı asel, şarab-ı rumman ve şarab-ı haşhaşdan yegrek yoktur” diyerek (Hacı Paşa, 22b, 69b; Önler, 1981, 75, 178) kişide öksürük ile birlikte ishal de varsa, bal suyu, nar suyu ve haşhaş suyundan daha üstün başka bir ilaç yoktur demektedir.

Kitâb-ı Ma'cûn başlıklı müellifi bilinmeyen yazma risalede¹³ de haşhaşın öksürüğe faydalı olduğunun çok tecrübe edildiği belirtilmiştir. “Şurb-ı haşhaş, öksürüğe ziyade mücerrebirdir. Haşhaş kabı (kabuğu) on beş dirhem, haşhaş tohumu on dirhem, bunları çömlekte kaynatasın daha sonra suyunu süzerek saf idesin sonra da yüz otuz dirhem pekmez veya bal ekleyeyip bu suyla şerbet idesin, kaynadasın, kaynıyorken yumurta katasın, bir tarafa koyasın çok iyi şarab olur” denilerek öksürük için haşhaşın diğer başka maddelerle birleştirilerek kullanılması tavsiye edilmektedir (*Kitâb-ı Ma'cûn*, 131b; Aytacı, 2019, 306-307).

İshak b. Murad, haşhaşın faydalarını belirtirken şunları zikretmiş; kulunç ağrısını giderir ve üç dirhemi kulunç şişmişse veya hayz bağlanmışsa açar, haşhaşla başı yıkasalar saç sakalı artırır ve güçlendirir ve dökülmekten korur. Haşhaşı şişlere yaku itseler dağıtır ve sinir ağrıların yatıştırır ki kaz ve ördek yağı ile sürseler ve ol yumuşatıcı ve pişirici ve dağıtıcıdır, anın tohumu ve dibi yaprağından daha üstündür ve ol eklemeleri hoş eder” diyerek haşhaşın pek çok faydasını dile getirmiştir (İshak b. Murad, 16a; Aydeniz, 2008, 63-64). Bundan başka İshak b. Murad, cima (cinsel ilişki) arzusunu getiren nesnelere; “anison, besbase, baldırıkara, bal, hardal, hurma, dar-ı fulful, demirdikeni, tilkitaşağı, zaferan, zencefil, zeytin, sarımsak, soğan, simsim, fıstık şeftali, şalgam ve tohumu” olarak belirtirken haşhaşı da listeye dahil etmiştir (İshak b. Murad, 45b; Aydeniz, 2008, 134).

İshak b. Murad, uykusuzluk illeti yaşayan kişinin idrarı kızıl ve nabızı tez ise ilacı odur ki; menekşe yağını, kabak yağını ve haşhaş yağını hastanın başına dürteler avrat sütü ile ve matbuh yedireler” ifadeleriyle haşhaş yağının uykusuzluğun tedavisi için kullanıldığını zikretmiştir (İshak b. Murad, 48b; Aydeniz, 2008, 140). Yine İshak b. Murad, nezle illetini anlatırken, “rutubet boşalmasından olduğunu, burundan akan su tiz ve duru ise kişinin yüzü ve gözü kızarırsa bunun ilacı kan aldirmek ve hacamat ettirmek ve şarab-ı haşhaş, ya şarap-ı benefşe ve şarab-ı limon içirmek gerektir, üç günden sonra hamama girmektir” diyerek haşhaş şarabının nezle tedavisinde kullanıldığını ifade etmiştir (İshak b. Murad, 50a; Aydeniz, 2008, 143). Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa da, “şarab- haşhaş ıssı göğüse ve göğüste nezleden hâsıl olan zahmete fayda eder” demiştir (Hacı Paşa, 72a; Önler, 1981, 183). Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî de, “haşhaş baştan inen nezleye çok faydalıdır” kaydıyla diğer müelliflerin zikrettiklerini teyit etmiştir (el-Mardânî, 2005, 457).

Hekim Beşir Çelebi (ö. 1451 sonrası) *Mecmûatü'l-Fevâ'id* adlı eserinde¹⁴ haşhaşı pek çok hastalık için hazırlanan macunlar içinde şifa vesilesi bitkilerden biri ve keyif otu olarak zikretmiştir. Haşhaşın sütünün, kabuğunun, tanelerinin, şurubunun,

13 Eser hakkında bilgi edinmemi ve metne ulaşmamı sağlayan ve tereddütlerimi gideren Kastamonu Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Eğilmez'e teşekkür ederim.

14 *Mecmûatü'l-Fevâ'id*'e ulaşmamı sağlayan dostum İbrahim Murat Bozkurt'u rahmetle yad ediyorum.

yağının veya merheminin kullanılmasını önermiştir. Hekim Beşir Çelebi tarafından *Mecmûatü'l-Fevâyid* de; göze sürme çekmek, göz çapağı, baş ağrısı, uykusuzluğu gidermek, nezle, kulak ağrısı, burun kanaması, öksürük, verem, hıçkırık, nikris, sedef, siyatik, mafsallık ağrıları, karıncalanma, bel ağrısı, soğuktan kaynaklı sancı, makat ağrısı ve şişliği, ishal ve kabızlık için (Hekim Beşir Çelebi, 5b, 6a, 9ab, 12a, 14b, 15b, 16ab, 17b, 19b, 22ab, 23a, 25b, 31a, 32a, 44a, 50a, 52b, 62a, 71b, 87b, 90a, 93b, 94a, 96b, 97ab, 99b, 100ab, 106b; Özdemir, 2018, 75-220) haşhaşın diğer başka bitkilerle birlikte macun, hap, şurup veya yağ şeklinde kullanılması önermektedir.

Hekim Beşir Çelebi, haşhaşın özelliğini ve diğer başka özelliklerini de şöylece belirtmiştir. Haşhaş soğuk ve kurudur, öksürüğü sakın eder ve uyku getirir ve dahi dimağdan inen balgamı arıtır ve erlik suyun artırır ve nezleyi bağlar (Hekim Beşir Çelebi, 78b; Özdemir, 2018, 183). “Haşhaş şurubu öksürüğe ve zatül cenb ve göğüs hastalığına ve uykusuzluğa fayda eder. Bunun için haşhaşı kabuğu ile kaynadalar havanda döveller ve dahi süzeler, şeker katalar kıvama getireler, hastaya vireler nafi ola” (Hekim Beşir Çelebi, 90a; Özdemir, 2018, 197-198) demektedir. Ayrıca haşhaş suyu göz ağrısına ve siroz kaynaklı nefes darlığına ve karın sancısına faydalıdır (Hekim Beşir Çelebi, 91b; Özdemir, 2018, 199) ifadesini kullanmaktadır.

Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî, “böbrek ağrısı olan hasta kan işerse semizotu suyundan başka kil-i ermeni, kardeşkanı, günlük, haşhaş ve semizotu tohumu içirilmesi” gerektiğini zikretmiştir (el-Mardânî, 2005, 429). Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa da, “nohutu çok yemek böbrekte taş eyler, ıslahı haşhaş iledir” demiş, eserinin başka bir yerinde de, “eğer böbrekte şiş olsa ve sıtma dahi tutsa ol taraftan ki ağrır, baselik damarından kan alalar ve şınhiyar tohumu suyu ve kabak çekirdeği suyu ve kavun çekirdeği suyu ve haşhaş lüâbını bal cûlabıyla vereler içe” ifadesiyle (Hacı Paşa 21b, 111b; Önlere, 1981, 73-74, 269) böbrek hastalığının tedavisinde haşhaşın önemli bir etken olduğunu belirtmektedir.

Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa, ishahin tedavisi için de,

“evvel taze gül suyu içireler ve hatmi kabıyla (kabuğuyla) haşhaş kabın (kabuğun) kaynatıp suyun dağılayıp soğutup içireler ki eğer kan dahi giderse sandal şarabı ve lisanül hamel şarabı ve encübar şarabı katıp vereler, bununla olmazsa geri kalan kabız nesnelere vereler ki soğuk ola, cülнар, mazu, sumak, gül, tebeşir, gil-i ermeni ve kavrulmuş katuna tohumu ve lisan-ül hamel ve haşhaş kabı (kabuğu) ve tohm-ı sandal ve döğülmüş habbül rumman ve ayva ve kadıntuzluğu ve elma ve armut ve turunç ve kuzukulağı tohumu ve yemiş-i mersin ve kafurdur”

diyerek (Hacı Paşa, 96a; Önlere, 1981, 232) ishahin tedavisini çok çeşitli olarak ele almış ve epeyce detaylı bilgi vermiş, hastalığın seyrine göre haşhaşın iki farklı şekilde kullanılmasını tavsiye etmiştir.

Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî, “boğma (havânik) boğuz düşünün şişmesi durumunda” tedavisinin hastanın “yiyeceğinin arpa suyu veya haşhaş sütüyle pişmiş mercimek müzevveresi olduğu” zikretmiş (el-Mardânî, 2005, 413) boğma hastalığının tedavisinde haşhaş kullanıldığını belirtmiştir. Yine Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî, zâtü'l-cenbî (karaciğer üstündeki zarda/diyafraqma veya bu zar içindeki kaslarda oluşan) hastalığının tedavisini anlatırken, “gıda olarak haşhaş ile karışmış arpa suyu” önermiştir (el-Mardânî, 2005, 416).

Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî, “niki (zahîr) hastalığı soğuktan değil de harareten kaynaklanıyorsa ilacının haşhaş kabuğu, hatmi ve gül tohumunun birlikte kaynatılarak kullanılması” olduğunu ifade etmiştir (el-Mardânî, 2005, 422). Yine Abdülvehhab b. Yusuf el-Mardânî, “mâlihulyâli (hult-ı mavdâvî / yaşam isteğinin

azalması, her şeye ilgisizlik, keder içinde olma) kişilerin kederli ve korkak olduklarını, ölmekten korktuklarını” ifade ettikten sonra, “kanın veya safranın yanmasından kaynaklanan mâlihulyânın tedavisinde benefşe yağı, kabak yağı ve haşhaş yağı beraber ya ayrı ayrı anne sütüyle karıştırıp başa bol bol dökülmesi gerektiğini” belirtmiştir (el-Mardânî, 2005, 402-403). Haşhaş kabuğu ve haşhaş yağının başka hastalıklarda olduğu gibi bu iki hastalığın tedavisinde de kullanıldığını ifade etmektedir.

Gençliğinden yaşlılığına kadar tıp ilmi ile uğraşan İbn Şerif (ö. 14. yüzyıl sonu), sağlığın korunması, hastalıkların sebepleri ve tedavi edilmesi konusunda derlediği ve tecrübe ettiği bilgileri kısa ve öz olarak anlattığı *Yâdigâr* adlı eserinde haşhaşın Anadolu’da pek çok rahatsızlıklarda; uykusuzluk, göz, kulak ve diş ağrılarında başka kulunç, nezle, öksürük, hemoroid, bağırsak ve mesane iltihabı, ishal, kadın hastalıkları, eklem ağrıları, menenjit ve dolama hastalıklarının tedavisi için (İbn Şerif, 2017, 81, 131, 134, 147, 158, 181, 211, 217, 234, 239, 243, 258, 278, 283, 308) kullanıldığını belirtmektedir.

Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 1430) tarafından kurulan Bayramiyye (Bayramî) tarikatının Aksaray’daki temsilcisi Yusuf Hakîkî Baba’nın *Divan*’ında bir beyitte;

“Bu din yolunda vir baş ger başın ola haşhaş

Döndürme yüz karındaş merdâne kıl şecâ ‘at” (Gümüş, 2016, 619)

İnanılan dinin yaşanması ve yaşatılması için eğer kişinin haşhaş taneleri kadar başı olsa gerektiğinde feda etmekten çekinmemesi gerektiği ifade edilirken haşhaş kapsülü içindeki milyonlarca taneye vurgu yapılmıştır. Sonra da kardeş olanların birbirinden yüz çevirmemesi, birbirine sırt dönmemesi ve din yolunda mert olan insana yakışır şekilde yiğitçe hareket etmesi gerektiği belirtilmiştir. Din söz konusu olduğunda kardeşler arasındaki her türlü sorunun sonlandırılması ve her bir ferdin kapsüldeki haşhaş tohumları adedinde başını vermekten geri durmaması tavsiye edilmiştir.

Haşhaş, sadece insanlardaki hastalıkların tedavisinde değil, hayvanlarda oluşan göz hastalıklarının tedavisinde de kullanılmaktadır. Yağ içerisinde ezilen haşhaş yaprakları, yük hayvanlarının gözlerinde oluşan beyaz benek hastalığının tedavisinde kullanılmaktadır (Pliny, 1938, 20, 76).

Selçuklu yapılarında; çini, seramik, bitki motifleri, insan ve hayvan figürleri görülmektedir. Türkiye Selçukluları haşhaşı, saraylarda ve halka hizmet veren mekânların iç ve dış kısımlarındaki bezemelerde ve mimari süslemelerde motif olarak kullanmıştır. Saraylara ait seramiklerde, çini, halı, kilim desenlerinde, minyatürlerde ve mezar taşlarında Anadolu insanının haşhaşa verdiği önemi gösteren örnekler bulmak mümkündür (Erol-Yanık, 2019, 202, 211). Özellikle dinî ve sivil yapılarda tamamlayıcı unsur olarak kullanılan hayat ağacı motifinde haşhaş ve nar gibi bitkiler ile aslan ve kuş figürleri ejder ile birlikte kompozisyonlarda yer almaktadır. Beyşehir Gölü kıyısında Anamas Dağı eteklerinde inşa olunan Kubad Abad Sarayı çinilerinde bulunan figürlü hayat ağacı motiflerinden bazılarında haşhaş, başka bitkilerle birlikte bezemelerin arasında motif olarak karşımıza çıkmaktadır (Kırtay, 2023, 133, 135, 142).

Sonuç

Tarih boyunca pek çok bitkinin yaprağından, çiçeğinden, sapından, suyundan, özünden çeşitli hastalıkların tedavisi için yararlanılmıştır. İçinde haşhaşın da yer aldığı bu bitkiler, uykuyu teşvik etmek, sindirime yardımcı olmak ve öksürük, mide ve bağırsak rahatsızlıklarını gidermek için yenilmiş içilmiştir. Sakinleştirici, uyutucu, ağrı kesici, bayıltıcı ayrıca keyif amaçlı olarak da en çok haşhaş ve sütü kullanılmıştır. Türkler Anadolu'yu fethettikten sonra binlerce senedir bilinen haşhaş kültürünü devralmış ve bu ürünü hem bir gıda maddesi, hem bir ilaç, de hem gelir getiren ticarî ürün olarak kullanmışlardır.

Orta Çağda Anadolu'da tasavvufi ekoller içinde de haşhaş kullananlar olduğu gibi, haşhaştan halk hekimliği alanında yararlanılmasını öneren ilim ve fikir adamları da olmuştur. Anadolu'da haşhaşın halk nezdinde bilindiği, ihtiyaç zamanında veya tavsiye üzerine kullanıldığı görülmüştür.

Ünlü hekim, âlim, filozof ve mutasavvıflar; Ebubekir er-Râzî, Ali b. Abbas el-Mecûsî, İbn Sînâ, Ahmet Yesevî, Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, Mevlânâ, Eflâkî, İbnü'l-Hatîb, İbnü's-Serrâc, Aksarayî, el-Ömerî, İbn Battûta, İbnü's-Sübkî, Zerkeşî, Kadî Burhâneddin, İshak b. Murad (Geredeli İshak), Hacı Paşa, Mardânî, Beşîr Çelebi ve İbn Şerîf eserlerinde haşhaştan bahsetmişlerdir.

Haşhaş ve afyun ile ilgili bilgiler veren hekim ve ilim adamlarından İbn Sînâ, zehirli bitkisel ilaçlardan biri olması sebebiyle haşhaşın eczacılık ve tıp alanları dışında bilinçsizce kullanımının kötü ve zararlı sonuçlara sebep olabileceğini belirtmiştir. Afyun kullanımının insan bedeninde oluşturacağı değişimi ifade etmiştir. Bununla beraber afyunun fazla kullanımından kaynaklanan zararlarını gidermek için yapılması gereken tedavi usulü de önermiştir. Çeşitli hatalıkların tedavisinde başka bitkiler içinde haşhaşın da yer aldığı bir drog da zikretmiştir. İbn Fazlullah el-Ömerî, haşhaşın ve afyunun hastaları iyileştirmek amacıyla kullanıldığını belirtmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî, haşhaşın pek çok zararını ifade ettikten sonra haşhaşı bütün hastalıkların anası olarak belirtmiştir. Ebubekir er-Râzî, Ali b. Abbas el-Mecûsî ve tabib Muhazzebeddin de haşhaşın sakınleştirici olarak melankoli, uykusuzluk ve mânia (duygudurum bozukluğu ve depresyon) rahatsızlığı olan hastalara diğer başka bitkilerle birlikte kullandırılmasını tavsiye etmişlerdir.

Ahmet Yesevî, Mevlânâ, Kadî Burhâneddin ve Yûsuf Hakîkî Baba, haşhaşı teşbih için kullanmışlardır. Ahmet Yesevî Allah aşkını bulanın gözünde maddi âlemdeki her şeyin haşhaş taneleri gibi küçüldüğünü, dünyevi meselelerin küçük haşhaş tohumları olarak görüneceğini ifade etmiştir. Mevlânâ, haşhaşı şeytana benzetmiş, insan üzerindeki etkisinin şeytanın etkisi gibi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Hz. Hud peygamberin kavminin Allah'a isyandan vazgeçmemesi sonrası kemiklerinin haşhaş gibi ufalandığını ifade etmiştir. Kadî Burhâneddin insanların toplum içine karışarak uyumlu bir yaşam sürmesini, helva içindeki haşhaş gibi olunmasını önermiştir. Bayramî tarikatının Aksaray'daki öncüsü Yûsuf Hakîkî Baba, inanılan dinin yaşanması ve yaşatılması için eğer kişinin haşhaş taneleri kadar başı olsa gerektiğinde feda etmekten çekinmemesi gerektiği ifade etmiştir.

Muhammed b. el-Hatîb 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelen Kalenderîlerin esrar çekip afyun içtiklerini, dinden uzak yaşam felsefelerinin gençleri olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Sarı Saltuk, herkesin içinde haşhaş yemiş, Kalenderî şeyhlerinden Barak Baba da vecde gelebilmek için afyun kullanmıştır. Haydarî şeyhi Kutbeddin Haydar-ı Zâveî'ye nisbet edilen tarikata mensup dervişlerden bazıları esrar gibi uyuşturucu maddeler kullanmışlardır. Bektaşîler ve bazı Bektaşî meşreb

insanlar da haşhaş kullanmış, hatta haşhaşı öven şiirler yazmışlardır. Taceddin es-Sübki 14. yüzyılın ikinci yarısında bazı insanların zaviyelere haşhaş kullanmak ve maddi menfaat elde etmek için geldiğini, işe yaramaz miskinler topluluğunun bu mekânlardan kovulması gerektiğini belirtmiş, hatta şarap ve haşhaş kullananların yakalanıp cezalandırılmasını valinin görevlerinden biri olarak belirtmiştir.

Mevlânâ, haşhaşın öz suyunu müzmin başağrısı için tedavi olarak önermekle birlikte haşhaşın zararlı olduğunu ifade etmiş, ilaçtan başka gaye ile kullanımını ailesine ve müridlerine yasaklamıştır. Allah, bir avuç haşhaşa da insanı bir müddet kendini unutturacak bir özellik vermiştir sözüyle, haşhaşın akli ve beyni uyuşturduğunu, insanı doğru düşünemez ve aklını kullanamaz hale getirdiğini belirtmiştir. Mevlânâ, haşhaş kullanmamayı önemli bir ahlaki değer olarak görmüş; tembellik yaparak çalışmayan bedavacı zihniyeti de, afyun olarak uyuşmuş insanlar olarak ifade etmiştir. Sonraki yıllarda bir Mevlevî sohbet meclisinde haşhaş hakkında ayet hadis bulunmamasının sebebi Hz. Peygamber döneminde kullanılmaması ile açıklanmıştır.

Kerimüddin Aksarayî, haşhaşı uyuşturucu özelliği ile zikretmiştir. Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı IV.Rükneddin Kılıç Arslan, Pervâne Muinüddin Süleyman'ın davranışına anlam veremediğinde, ona sarhoş musun yoksa haşhaş mı aldın diye sormaktan kendini alamamıştır. Seyyah İbn Battûta, Anadolu gezisi esnasında haşhaş yiyenler gördüğünü ve bu durumun olağan görülüp doğal karşılandığını ve kimse tarafından yadırganmadığını belirtmiştir. Bu durum 14. Yüzyılda Anadolu'nun bazı yörelerinde haşhaşın günlük hayatta kullanıldığını ve haşhaş yiyip içmenin normal karşılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Pervâneoğullarının son beyi Gazi Çeleb'nin afyunu fazla kullanması sebebiyle vefat ettiği rivayet olunmuştur. Bedreddin el-Aynî de, Karamanoğlu II. Mehmet Bey'in ma'cûn-ı müteferriha denilen bir macunu (afyunu) ferahlatıcı olarak kullandığını ifade etmiştir.

İshak b. Murad, Hacı Paşa, Mardânî, Hekim Beşir Çelebi ve İbn Şerif, çeşitli hastalıkların tedavisi için haşhaşın sütünün, kabuğunun, tanelerinin, şurubunun, yağının veya merheminin kullanılmasını önermiştir. Başta nezle, öksürük ve ishal rahatsızlığı olmak üzere olmak üzere haşhaşın türevlerinin uykusuzluğun ve kulunç ağrısının giderilmesinde, hayz bağlanmışsa açılmasında, saç sakalın artırılıp güçlendirilmesi ve dökülmekten korunmasında, vücuttaki şişlerin dağıtılmasında, hemoroid, bağırsak ve mesane iltihabında, sinir ağrılarının yatıştırılmasında, eklem, siyatik, makat, diş, göz, kulak ve baş ağrılarının giderilmesinde, siroz kaynaklı nefes darlığı, karın sancısı, böbrek, zâtü'l-cenb (karaciğer üstündeki zar/diyafagma), dolama, kadın hastalıkları ve mâlihulyânın (yaşam isteğinin azalması, her şeye ilgisizlik, keder içinde olma) tedavisinde ayrıca cima (cinsel ilişki) arzusunu ve erlik suyunu (meni) arttırmak için haşhaşın veya türevlerinin diğer başka bitkilerle birlikte macun, hap, şurup veya yağ şeklinde kullanılmasını önermişlerdir.

Haşhaş Anadolu'da gıda maddesi olarak tüketilmesinin yanında tıbbî bir ilaç olarak pek çok hastalığın tedavisi de için kullanılmıştır. 11-14. yüzyıllarda genellikle olumsuz etkisinin azalması amacıyla başka bitkilerle birlikte kullanımı tavsiye edilmiştir. Hekimler tarafından bizzat uygulandığı gibi halk hekimliği alanında da kullanılmıştır. Daha çok uykusuzluğu gidermek, sindirime yardımcı olmak ve öksürük, mide ve bağırsak rahatsızlıklarını önlemek için olmak üzere; diş, kulak, göz, baş ve eklem ağrılarında ağrı kesici olarak; idrar yolları, karaciğer, akciğer ve kadın hastalıklarında iltihap giderici olarak; ayrıca âdet söktürücü, cinsel istek ve sperm arttırıcı ve kilo aldırıcı olarak pek çok rahatsızlığın (böbrek hastalıkları, ishal vd.) tedavisinde yararlanılmış, başka bitkilerle birlikte kullanılması tavsiye edilmiştir.

Haşhaştan sadece insanlardaki rahatsızlıklar ve hastalıklarda değil, hayvanlarda ortaya çıkan göz hastalıklarının tedavisinde de yararlanılmıştır. Ayrıca Selçuklu yapılarında iç ve dış mekânların bezemelerinde ve mimari süslemelerde motif olarak kullanmıştır.

Kaynaklar

- Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet*. çev. Hayati Bice. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayını, 2017.
- Akçınar, Cemil. “Hacı Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/ 492-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aksarayî, Kerimüddin Mahmud. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 319-321. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Arayancan, Ayşe Atıcı. “Nizari İsmâililerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 102 (2022), 79-94.
- Arslan, Yusuf vd. “Afyon (Opium) Alkaloidleri ve Önemi”. *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 17/1-2 (2008), 63-73.
- Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. çev. F. Adsay, İ. Bingöl. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Aydeniz, Süleyman. *(İshak bin Murad) Edviye-i Müfredde: Metin İndeks Sözlük Dil İncelemesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Aynı Bedreddin. *İkdü'l-Cümân fi tarihi ehli'z-zaman*. Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi, 2911
- Aytaç, Aslı. “Kitab-ı Macûn Adlı Tıp Metninde Geçen Botanik ve Tıp Terimleri”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/4 (2019), 303-322.
- Baktır, Mustafa. “Afyon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/ 442-443.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2016.
- Baytop, Turhan. “Haşhaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 403. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bernáth, Jenő (ed.). *Poppy, The Genus Papaver*. Reading: Harwood Academic Publishers, 1998.
- Booth, Martin. *Haşhaştan Eroine Uyuşturucunun 6000 Yıllık Öyküsü*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Sabah Kitapları, 1996.
- Büyükkara, M. Ali. “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 9-36.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 489-505, 530-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Daftary, Farhad. *Muhâlif İslâmın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*. Çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. Çev. Erdal Toprak, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005.
- Daftayr, Farhad. “The “Order of the Assassins:” J. von Hammer and the orientalist misrepresentations of the Nizari Ismailis”, *Iranian Studies* 39/1 (2006), 71-81.
- Demir, Aydın. *Hekim Bereket Hulasa (1-50. Sayfalar) İnceleme Metin Sözlük*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demirhan, A. “Afyonun Tıp Tarihindeki Yeri ve Halk Arasında Kullanılışı”, *IV. Bilim Kongresi*. 1-6. Ankara 1973.
- Derviş Siyâhî Lârendevî. *Lügât-ı Müşkîlât-ı Eczâ*, Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1460/2, 1b-63a.
- Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2011.
- Doğan, Hüseyin. *Anadolu Türk Uygarlığında Bitkiler (XIII-XV. YY.)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dols, Michael Walters. *Mecnun: Orta Çağ İslam Toplumunda Deli*. çev. Didem Gamze Dinç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

- Dormandy, Thomas. *Opium: Reality's Dark Dream*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Ekinci, Abdullah. Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'ili, Karmati ve Nizari Gruplar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 30-50.
- Eraslan Kemal. "Ahmed Yesevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/ 159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ali b. Abbas el-Mecûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/ 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erkal, Abdülkadir. "Divan Şiirinde Afyon ve Esrar", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 33, (2007). 25-60.
- Erkal, Abdülkadir. *Osmanlı Toplumunda ve Edebiyatında Afyon ve Esrar*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2016.
- Erol, Ayşe Fatma - Yanık, Erman. "Haşhaş Bitkisinin Anadolu Kültüründeki Yeri ve İzleri". *Millî Folklor* 16/124 (2019), 202-212.
- Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr. *Mevlana ve Etrafındakiler Risale*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.
- Güler, Hatice. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr (Devlet-i Memâlikü'l-Ülâ Kısmı/1301-1349) Tercüme ve Tahlili*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gümüş, Kudret Safa. "Tasavvuf Çevresinde Ahlâk: Yûsuf Hakikî Baba Dîvânı Örneği", ISEM2016, 3rd International Symposium on Environment and Morality (3.Uluslararası Çevre ve Ahlâk Sempozyumu), 608-624. Alanya: 2016.
- Hacı (Celâleddin Hızır) Paşa. *Müntehâb-ı Şifâ*. Malatya: İl Kütüphanesi, 1196/2, 1b-158a.
- Halm, Heinz. *Haşhaşiler Gizli Bir Örgütün Tarihi*. Çev. Atilla Dirim, İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Hekim Bereket. *Kitabü'l Hülasa*. Konya: Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 12049, 1b-26a.
- Hekim Beşir Çelebi. *Mecmûatü'l-Fevâid*. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Tarihi Müzesi, 328/2, 1b-109a.
- Hesiodos. *İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Homeros, (2017). *Odysseia*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Homeros, (2018). *İlyada*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed et-Tancî. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: YKY Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *el-Kânûn fî'l-Tıbb*. çev. Esin Kahya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
- İbn Şerîf, Tabib. *Yâdigâr, 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı*, haz. Komisyon. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayını, 2017.
- İbnü'l-Esir el-Kâmil'de Selçuklular*, çev. notlar ve açıklamalar Abdülkerim Özaydın, Bilge Kültür Sanat Yayını, İstanbul 2022.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. *Teşvîkü'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 272, 1b-316a.
- İnce Fatma. "Orta Çağda İslam/Türk-İslam Tıbbının Parlak Bir Mümessili Nurettin Hastanesi". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/3 (2018), 69-90.
- İshak b. Murad (Geredeli İshak). *Edviye-i Müfreda*. Malatya: İl Kütüphanesi, 1196/1, 1b-77b.
- Jaeger, Werner. *Diokles von Karystos*. Berlin: De Gruyter, 1963.
- Jamal, Nadia Eboo. The continuity of the Nizari Ismaili da'wa, 1256-1350, *New York University The Department of Near Eastern Languages and Literatures Thesis* 1996.
- Kadı Burhâneddin. *Divan*. haz. Muharrem Ergin. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1980.
- Karlığa, Bekir. "İbn Sînâ Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 345-353. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kavalalı, Gülsel. "Hitit Döneminde Anadolu'da Kullanılan Bitkisel Droglar". *II.Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*. 131-132. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1999.

- Kaya Mahmut. "İbnü'l-Arabî Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Selim. *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah dönemi Selçuklu tarihi, (1192-1211)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Kaya, Pınar. "Sultan Sencer Devrinde (1118-1157) Bâtınîler ile Yapılan Mücadeleler", *Tarih Dergisi*, 58/2, İstanbul (2013), 43-64.
- Kırtay, Koza Kurt. "Türk Kültüründe Hayat Ağacı (Selvi Motifi) Bir Motif Olarak Çini ve Seramiklerde Kullanımı", *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2023), 129-143.
- Kitâb-ı Ma'cûn*, Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1297/6, 131b-137a.
- Köknel, Özcan. *Bağımlılık*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1998.
- Lewis, Bernard. *Haşîşiler, Orta Çağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*. Çev. Ali Aktan. İstanbul: Sebil Yayınları, 1995.
- Mardânî, Abdülvehhab b. Yusuf ibn-i Ahmed el-Mardânî. *Kitabü'l-Müntehab fi'l-Tıbb* (823/1420). İnceleme metin dizin sadeleştirme tıpkıbasım haz. Ali Haydar Bayat, İstanbul: Merkez Efendi Geleneksel Tıp Derneği Yayını, 2005.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kurlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını, 2015.
- Murad, Sibel. *Lügat-ı Müşkilât- Eczâ Dervîş Siyâhi Lârendevî (giriş inceleme metin dizinler)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009.
- M.Şerefeddin, "Batınîlik Tarihi", *DİFM*, VIII, Mart 1928.
- Nüzhet, Ergun Sadeddin. *Bektaşî Şâirleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1957.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik: Kalendariler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1992a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Barak Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/ 61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1992b.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr, Devletü'l-Memâlikü'l-Ülâ*. nşr. ve thk. Dorothea Kravulsky. VI.bab. Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmî li'l-Buhûs, 1986.
- Önler, Zafer. *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şîfa inceleme metin dizinler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Öz, Mustafa. "Haşîşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 418-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1990.
- Özbek Süleyman. "Türkiye Selçuklularında Kültürel Hayat (Mevlana'nın Fihî Ma Fih ve Mesnevî'sine göre)". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III/1, (2001), 41-58.
- Özdemir, Güllü. *Hekim Beşir Çelebi Mecmûatü'l-Fevâyid (giriş inceleme çeviri yazılı metin dizin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Pliny. *Natural History*. London: Harvard University Press, 1938.
- Salman, Özcan. "Orta Çağ Anadolu'sunda Kullanılan Tıbbî Bitkilerin X.yüzyıldan XII. yüzyıla Kadar Tedariği". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi USAD*, 16 (2022), 291-319.
- Santella, Thomas M. *Opium (Drugs: The Straight Facts)*. New York: Chelsea House Publishers, 2007.
- Sarıkaya M. Saffet vd. "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/32 (2013), 75-110.
- Sübkî Taceddin, *Muidü'n-niam ve Mübidü'n-nikam*, nşr. David W. Myhrman, London, 1908, Beyrut; Müessesetü'l-Kütübî's-Sakafiyeye, 1986. Tâceddin es-Sübkî, *Makam ve Meslek Ahlâkı, Mu'îdü'n-Ni'am*, haz. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şimşekler, Nuri. "Sipehsâlâr, Feridün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şirinov, Agil. "Nasîrüddin Tûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tan, Muzaffer. "İsmailî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015),

79- 95.

- Taneri Aydın. *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı (Menâkibü'l-Arifin'in Değerlendirilmesi)*. Konya: Bilge Yayınları, 1978.
- Taşlıgil, Nuran - Şahin, Güven. "Tarihsel Süreçte Haşhaş (Papaver somniferum L.) ve Afyon". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/34 (2018), 163-196.
- Terzioğlu, Arslan. "İbn Sînâ Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 322-336. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Turan, Osman. "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak I, Fustâtu'l-Adâle fi Kavâidi's-Saltana". *60.Doğum yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. 531-564. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953.
- Türk Dil Kurumu (TDK) Güncel Türkçe Sözlük Erişim 11 Ağustos 2023.
- Uyumaz, Emine. "XI.yüzyılın sonlarından XIV.yüzyılın Başlarına Kadar Anadolu'da Bilinen Hastalıklar ve Uygulanan Tedavi Yöntemlerine Dair". *Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan*. 211-224. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayını, 2013.
- Ünver A. Süheyl. *Selçuklu Tababeti XI-XIV. Asırlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940.
- Virani, Shafique N. "An Old Man, a Garden, and an Assembly of Assassins: Legends and Realities of the Nizari Ismaili Muslims", *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies* 61/2 (2023), 272-284.
- Yanık, Erman. *Eskiçağ Anadolu'su Tıp Tarihinde Haşhaş Bitkisi*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Tahsin. "Haydar, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazıcı, Tahsin. "Haydariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yörükkan (Karamağaralı) B. "İslam Sanatında Haşhaş ve Hint Keneviri". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 5 (1982), 463-484.
- Zerkeşi, Bedreddin. *Zehrü'l-Ariş fi Tahrîmi'l-Haşiş*. nşr. Seyyid Ahmed Ferec. Mansûre: y.y., 1987.

Extended Abstract

Poppy is such a plant that medicine is produced from its leaves, opium from its capsule, and paste and oil from its seeds. In addition, animal feed is obtained from its waste parts. Over time, the poppy has had special and different importance as food, medicine, agricultural organic fertilizer, energy production, commercial and industrial, and even strategic products. It has been used as a motif on many objects in social life. The poppy's seeds, tunic, and milk have been used since ancient times and in the Middle Ages, they were used in madrasahs, dervish lodges, zaviyahs, and folk medicine due to their sedative, analgesic, analgesic, stupefying and also recreational properties. It is seen that poppy, which is mostly known as a food, medicine, and mind-numbing feature, has been used as an organic fertilizer, energy, commercial and industrial product, and as a motif in works of art over time. This study deals with the statement and usage areas of poppy which is an important cultural factor in historical, medical, and sufistic works in the Middle Ages. It is aimed to determine why and how poppy was used in the historical period in the Middle Ages, especially in Anatolia. In the study covering the 11-14. centuries, mixed research methods, literature review, and text analysis techniques were used. This article is important because it is the first study to address the statement of poppy in historical, medical, and Sufistic sources about and the reasons for its use with a holistic approach when considering the context of Anatolia. Few academic studies shed light on the position and development of poppy in folk medicine in the Middle Ages, so it is thought that this study will contribute to the literature. It is also hoped that it will contribute scientifically to studies on Anatolian medical history regarding the dysfunction of the mind and blinding of the mind due to drug use and research on Medieval Turkish history. After conquering Anatolia, the Turks continued the thousands-year-old poppy culture and used poppy mostly as food and medicine. The poppy was mentioned in different ways in historical, medical, and Sufistic sources about the Middle Ages. It was mentioned to exemplify and explain a subject, to express its harms to human mental and spiritual health, or its benefits were stated provided that it was used in moderation. While the

use of poppy as food does not pose a problem, the use of opium poppy outside the fields of pharmacy and medicine causes physical, mental, and spiritual health problems. Just as there were people who used poppies in Sufi schools in Anatolia in the Middle Ages, there were also scientists and intellectuals who suggested using poppies in folk medicine. In the study, the works of scholars, intellectuals, travelers, and Sufis who talked about poppy in different ways and for different reasons were benefited. Among the works that benefited are the following works: The Canon of Medicine of Ibn Sina, *Divan al-Hikmah* of Ahmad Yasawi, the *Mathnawi* of Mawlânâ Djalâl al-Din al-Rumî, *Rumî and his Surroundings* of Faridun b. Ahmed-i Sipahsalar, *Menaqib al-Arifin* of Aflâkî, *Teşvikü'l-Ervah* of Ibn al-Sarrâdj, *Müsâmeretü'l-Ahbâr* of Aksarayî, *Masâlik al-Absâr* of Ibn Fadl Allâh al-Umarî, *the Seyahatname* of Ibn Battuta, *Muidü'n-niam* of Tadj al-Din al-Subkî, *Zehrü'l- Arîş fî tahrîmi'l-haşîş* of al-Zarkashî, *Divan* of Kadî Burhân al-Din, *Edviye-i Müfrefe* of Ishak b. Murad (Ishak of Gerece), *Kitabü'l-Müntehab fî'l-Tibb* of Abdulvahhab b. Yusuf al-Mardânî, *Mecmûatü'l-Fevâyid* of Beşir Celebi and *Müntehab-ı Şifâ* of Hadjdji (Celâleddin Hızır) Pasha, *Yâdigâr* of Ibn Sharîf and manuscripts titled *Kitâb-ı Ma'cûn*. Between the 11. and 14. centuries, people benefited from the leaves, flowers, seeds (grains), capsules, stems, in short, every part of the poppy. In addition to consuming the poppy as a food item, the extract (drug) obtained from the milk of its capsules and called "opium" has been used as a medicinal drug for the treatment of many diseases. Since it was known that the unconscious use of opium outside the fields of pharmacy and medicine would give bad and harmful results, it was generally recommended to use it together with other plants to reduce its negative effects between the 11. and 14. centuries. Opium, produced from poppy, was used by physicians for therapeutic purposes as well as in folk medicine. Between the XI. and XIV. centuries, poppy and its derivatives were mostly used to relieve insomnia, aid digestion, and prevent coughs and stomach and intestinal disorders. It is used as a pain reliever for tooth, ear, eye, head, and joint pain; as an anti-inflammatory in the urinary tract, liver, lung, and gynecological diseases; It has also been used in the treatment of many ailments and diseases as a menstrual stimulant, sexual desire and sperm enhancer and weight gainer. It is recommended to be eaten or drunk. The usage areas of poppy are discussed in historical, medical, and Sufistic sources about the Middle Ages (11-14. centuries). The use of poppy and its derivatives is recommended in medical books for the treatment of diseases. A thematic analysis of the poppy is made in the historical, medical, and Sufistic sources about the Middle Ages, specifically in Anatolia. The question of what are the benefits and harms of poppy and its derivatives is aimed at determining the course of its use between the 11-14. centuries. It has been understood that poppy was seen as a simile or a dishonor in the 11-14. centuries and described as something exciting and pleasurable it was one of the drugs used for sedative and therapeutic purposes. Poppy has been one of the drugs used in Anatolia for similes, insults, excitement, pleasure, or for sedatives and treatment.

ESKİ TÜRK YAZITLARINDA ALIN YAZISI VE BUNUN DİNİ ANLAMI ÜZERİNE NOTLAR

NOTES ON DESTINY IN OLD TURKIC INSCRIPTIONS AND ITS RELIGIOUS MEANING

MİHRİBAN AYDIN*

Sorumlu Yazar

Öz

Türklerin bilinen ilk yazılı metinleri, anıt taşları ile mezar taşları, kayalar ve çeşitli nesnelere üzerine yazılmış olup bunların sayısı bugün beş yüzü aşmıştır. Harflerin, 1893 yılında Vilhelm Thomsen tarafından çözüldüğü günden bu yana, eski Türk yazıtları üzerinde binlerce çalışma yapıldı. Bu çalışmaların bir bölümü doğrudan dilbilgisi konuları olmakla birlikte, önemli bir bölümü ise sosyal bilimlerin birçok alanı ile ilgilidir. Bu makalede, yazıtlar dönemi Türkçesinden, alın yazısı çerçevesinde elde edilen cümleler ve bu cümleleri meydana getiren söz varlığı üzerinde duruldu. Alın yazısının insan için ne anlam ifade ettiği gibi giriş bilgilerinden sonra yazıtlardan elde edilen cümlelere yer verildi. Türklerin özellikle mecaz anlamlı kelimeler kullanarak alın yazısından söz etmiş olması ve alın yazısı karşısındaki çaresizliğini dile getirmesi, yedi ve sekizinci yüzyıl Türkçesinin işlenmiş bir edebî dil olduğunun en önemli kanıtlarından biri olduğu belirtildi. Ayrıca makaleye konu olan verilerin yalnızca büyük kağıtlık yazıtlarından değil, beylerin ve halkın yazdığı metinlerden de elde edilmiş olması, alın yazısı, nasip, talih gibi metafizik konuların halk tarafından da bilindiği sonucuna ulaşılmaya çalışıldı. Tespit edilen cümlelerin bir başka önemli yanının, yedi ve sekizinci yüzyıl Türk dünyasının hangi inanç sistemine sahip olduğunun anlaşılabilceği konusunda önemli ipuçları sunabileceğine değinildi.

Anahtar kelimeler: Eski Türk Yazıtları. Eski Türkçe. Eski Türk dini. alın yazısı. kader.

Abstract

The first known written texts of the Turks were written on monument stones, tombstones, rocks and various objects, and today their number exceeds five hundred. Thousands of studies have been carried out on old Turkic inscriptions since the letters were deciphered by V. Thomsen in 1893. Some of these studies are directly related to grammar. Some of these studies are related to many fields of social sciences. In this article, we focused on the sentences obtained from the Turkic of the inscription period within the framework of destiny writing and the vocabulary that makes up these sentences. After the introductory information, such as what the destiny means to a person, sentences obtained from the inscriptions were included. It was stated that the fact that Turks talked about destiny, especially using figurative words, and expressed their helplessness in the face of destiny, was one of the most important proofs that seventh and eighth century Turkic was a developed literary language. The fact that the data subject to the article was obtained not only from the Khaganate inscriptions but also from the texts written by the *begs* and the people, it was tried to reach the conclusion that metaphysical issues such as destiny, fate and luck were also known by the people. It was mentioned that another important aspect of the identified sentences is that they can provide important clues about which belief system the Turkish world had in the seventh and eighth centuries.

Keywords: Old Turkic Inscription. Old Turkic. Old turkic religion. Fate. Destiny.

Araştırma Makalesi / Künye: AYDIN, Mihriban. "Eski Türk Yazıtlarında Alın Yazısı ve Bunun Dini Anlamı Üzerine Notlar". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 139-147. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1414720>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilimi Bölümü Öğretim Üyesi, İzmir/Türkiye. E-mail: mihriban.aydin@deu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0053-7214.

Giriş

Türklerin ilk yazılı belgeleri, bir tür oyma yazı olan Türk runik harfleri ile anıt taşları, mezar taşları, kayalar ve türlü nesnelere üzerine yazılmış metinler olup bugün Asya'nın türlü coğrafyalarında ele geçmiş ve sayısı beş yüzü aşmış durumdadır. Bu metinler üzerindeki çalışmalar, Vilhelm Thomsen'in 1893 yılında harfleri çözmesiyle başlamış ve o günden bu güne kadar büyük bir heyecanla devam etmiştir. Türklerin bilinen ilk yazılı belgeleri olması dolayısıyla, yalnızca Türkçenin eski dönemlerindeki ses, şekil, anlam ve cümle yapısıyla ilgili bilgiler vermesinin yanında, Türklerin yedi ve sekizinci yüzyıldaki sosyal hayatları, ekonomisi, inançları, sevinç ve hüznleri gibi birçok konuda temel başvuru kaynağı durumundadır. Bu nedenle özellikle sosyal bilimlerin türlü alanlarında çalışan araştırmacılar, Türklerle ilgili yaptığı çalışmalarda mutlaka bu metinleri kaynak olarak kullanır. Bu nedenle de üzerinde yapılmış çalışmaların sayısı artık binlerle ifade edilmektedir.

Türklerin yedi ve sekizinci yüzyıldaki inanç sistemleri hakkında fikir beyan edenlerin de temel başvuru kaynağı yine ilk Türkçe metinlerdir. Geleneksel dinlerinin Şamanizm ya da Gök Tanrı vb. adlandırmalarla kendine özgü bir inanç sistemi olduğunu öne sürenlerin de yararlandığı bu metinlerden birçok konu açıklığa kavuşmuştur. İslam sonrası metinlerinde kader, alın yazısı, yazgı gibi kelimelerle ifade edilen ve ilahî bir gücün insanın hayatını önceden yazdığı bilgisinin, eski Türk yazıtlarında da ele geçmiş olması, ilginç ve dikkate değerdir.

1. Alın Yazısı/Yazgı:

Alın yazısı Türk Dil Kurumunun Güncel Türkçe Sözlük'ünde *yazgı* maddesine gönderilir. *Yazgı* maddesinde ise; "Allah tarafından insanın başına gelmesi ezelden kararlaştırılmış olan şeyler; yazı (I), alın yazısı, baht, devran, kader, ezeli takdir, hayat (I), kader çizgisi, mukadderat, takdiriilahi, tecelli, fatalite" anlamları bulunur. Sözlük, *kader* kelimesini de yine *yazgı* maddesine gönderdiğine göre, *kader*, *yazgı* ve *alın yazısı*, anlamları aynı kelimeler olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Son dönem Osmanlı sözlüklerinde *alın yazısı* için verilen anlamlar ise şöyledir: Raif Necdet Kestelli'nin *Resimli Türkçe Kamus*'unda *yazgı* kelimesi bulunmaz. *Alın* kelimesinin iç maddesinde yer alan *alın yazısı* maddesinde 'mukadder, sernüvişt' (Kestelli, 2004, 11); *kader* maddesinde ise 'Hükm-i ilahî, kaza, talih' anlamları verilir (Kestelli, 2004, 228). Mehmet Bahaettin Toven'in *Yeni Türkçe Lügat*'inde *alın* maddesinin altında gösterilen *alın yazısı* 'talih, mukadderat' (Toven, 2004, 21); *kader* maddesinde ise, 'Olacak şeyi evvelden tanzim eden kuvvet; gayr-ı kâbil-i tağyir takdir-i Huda, mümteniü't-takallüp hükm-i ilâhî, kazâ-yı rabbânî, hikmet-i ilâhî, inâyet-i sübhâniyye, siyâset-i ilâhiyye; takdir, mukadder, makdur; kısmet, nasip. Kıymet-i zâtiyye, asliyye, cevheriyye. Miktar. İstîtât, takat, kudret, kuvvet, imkân, iktidar, vus" anlamları bulunur (Toven, 2004, 340). Buna göre; *yazgı*, yakın zamanlarda türetilmiş bir kelime iken *alın yazısı* Osmanlı'nın son dönem sözlüklerinde kendine yer bulur.

Alın yazısı, insanın hayatı boyunca başına gelecek olayların ilahî bir güç tarafından önceden tayin edilmesidir. Bu nedenle de insanlar ne yaşayacağını bilmediği için yaşanan olayların nasibinde olduğu kanısına varmaktadır. İslam öncesi Türklerde de durum pek farklı değildir. Türklerin, en azından ilk Türkçe metinlerin elde edildiği yedi ve sekizinci yüzyılda nasıl bir inanç sistemine sahip olduğu üzerinde türlü çıkarımlar yapılmıştır. Bu makalede Türklerin ilk yazılı belgeleri olan Türk runik harfli eski Türk yazıtlarından elde edilen ve *alın yazısı*na işaret eden cümleler, ardından da bu cümleleri oluşturan kelimelerin yapı ve anlam dünyası üzerinde durulacak; dolayısıyla

makalenin en temel amacı, Türklerin yedi ve sekizinci yüzyıldaki inanç sistemi, alın yazısı çerçevesi etrafında elde edilen bilgileri dikkatlere sunmak olacaktır.

2. Eski Türk Yazıtlarında Alın Yazısı

Eski Türk yazıtlarının en ünlüleri II. Türk Kağanlığı döneminde Bilge Kağan tarafından yazdırılan Köl Tegin, Bilge Kağan'ın oğlu Tengri Kağan tarafından yazdırılan Bilge Kağan ve Tonyukuk tarafından yazdırılan Tonyukuk Yazıtı'dır. Bu üç yazıttan başka II. Türk Kağanlığı döneminin ünlü yazıtlarından Ongi ve Küli Çor'u da anmak gerekir. Bu beş önemli yazıttan başka, Moğolistan, Güney Sibirya (Dağlık Altay, Tuva, Hakasya), Kırgızistan, Kazakistan ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde de yazıtlar bulunmaktadır. Bu çalışmada tüm yazıtlar incelenmiş ve alın yazısını işaret eden cümleler aşağıya çıkarılmıştır:

Bilge Kağan, kardeşi adına yazdırıp diktirdiği Köl Tegin Yazıtı'nda esasen hatirasını yad etmek adına, kardeşinin kahramanlıklarından söz eder. Önceki dönemlerle kendi döneminde yapılan işleri de anlatan Bilge Kağan, kardeşini az sayıda askerle gönderdiğini belirttiği cümlede adeta alın yazısına isyan eder: Köl Tegin Doğu 40: *Alp er biziñe tegmiş erti antag ödke ökünüp köl teginig az erin ertürü idtımız* "Kahraman askerler bize saldırmıştı. Orada (böyle bir) zamana hayıflanıp Köl Tegin'i az (sayıda) askerle gönderdik." (Aydın, 2017, 64). Ağabey Bilge Kağan, kardeşi Köl Tegin'i az sayıda askerle gönderdiğini anlattığı bu cümlede *ödke ökünmek* ifadesiyle "zamana hayıflandığımı" belirtir. Cümlede, kağanın kendisini suçlu gördüğünü anlatma isteğinin bulunduğu da öne sürülebilir.

Yine Bilge Kağan, kardeşinin ölümünü ve ölümün her insan için kaçınılmaz son olduğunu bilgeliliğine yakışır bir şekilde dile getirir. Yedi ve sekizinci yüzyıl Türklerinin, insanın ölümlü canlılar olduğunu bilmeleri ve bunu bir taş üzerine nakşetmeleri, sıradan bir olay olarak algılanmamalıdır. Yazan ve yazdıranın eğitim, kültür ve anlama düzeyini göstermesi bakımından çok değerli olmakla birlikte, asıl üzerinde durulması gereken konu, okuyanın da aynı şekilde eğitim, kültür ve anlama düzeyinin yüksek olması gerektiğidir. Köl Tegin Kuzey 10: *İnim köl tegin kergek boltı özüm sakıntım körür közüm körmez teg bilir biligim bilmez teg boltı özüm sakıntım öd teñri aysar kişi oğlı kop ölgeli törömiş* "Kardeşim Köl Tegin öldü. Kendi kendime düşüncelere daldım. Görür gözüm görmez gibi, bilir bilgim bilmez gibi oldu. Kendi kendime düşündüm: Zaman ve (ebedi) gök şöyle demiş: "İnsanoğlu hep ölümlü yaratılmış." (Aydın, 2017, 67). Bu etkileyici anlatımın en can alıcı noktasının *kişi oğlı kop ölgeli törömiş* "İnsanoğlu hep ölümlü yaratılmış." cümlesi olduğu konusunda kuşku bulunmamaktadır.

İnsan için en kaçınılmaz son, nefesin bitmesi, yani alın yazısının sona ermesidir. Bu nedenle Türkçenin ilk yazılı belgelerinde ölümü ifade eden çok sayıda kelime, deyim ve dolayısıyla cümle bulunmaktadır. Hayvanların ölümünü ayrı, düşman halkların ölümünü ayrı kelime ve deyimlerle ifade eden Türkler, kendi halkının liderlerini ve kendi ölümlerini daha farklı kelime ve deyimlerle anlatır. Bu çalışmada ölümü ifade eden kelimeler üzerinde durulmayacak olsa da yazıtlar döneminden elde edilen 'ölmek' anlamlı fiiller şöyle sıralanabilir: *Adrılmak, adrınmak, azmak, kapırçakka kirmek, kara bolmak, kergek bolmak, kışga kergek bolmak, ölmek, seçlinmek, uçmak, yaşı tegmek, yok bolmak, yoklamak*. Ölümü ifade eden fiil sayısının çokluğu, Türkçenin bugün olduğu gibi eski dönemlerde de ne kadar zengin olduğunu göstermekle birlikte, öte taraftan bu denli soğuk ve kabullenilmesi zor bir kavramı farklı yollarla anlatma çabası dikkat çekmektedir. Ölümü ifade eden fiiller içerisinde en çok tanığı olan

ölmek, düşman halkların askerleri ile halkın topyekün ölümünde kullanılsa da kendi halkına mensup insanlarla kağan ve bey gibi üst düzey yöneticilerin ölümünü ifade etmek için bu fiil tercih edilmemiştir. Konunun ayrıntısı için bk. (Aydın, 2023, 217-232).

Bilge Kağan, kağan olduktan sonra yaptığı icraatları anlattığı cümlede, Tanrı'nın lütfu sayesinde, talihi ve nasibi olduğu için ölmekte olan halkı yeniden ayağa kaldırdığını şöyle ifade eder: Köl Tegin Doğu 29: *Teñri yarlıkazu kutum bar üçün ülügüm bar üçün ölteçi bodunug tırgürü igitdim yalañ bodunug tonlug <kıltım> çıgañ bodunug bay kıltım* “(Ebedî) gök lütfettiği için, talihim olduğu için ölmek üzere olan halkı diriltip besledim. Sırtı açıkta olan halkı giydirdim, yoksul halkı zengin ettim.” (Aydın, 2017, 60). Bu cümlenin paraleli, Bilge Kağan adına yazdırılan ve diktirilen yazıtta birkaç kelime farkla aynıdır: Bilge Kağan Doğu 23: *Teñri yarlıkadok üçün kutum ülügüm bar üçün ölteçi bodunug tırgürü igit<d>im yalañ bodunug tonlug kıltım çıgañ bodunug bay kıltım* “(Ebedî) gök lütfettiği için, talihim (ve) kısmetim olduğu için ölmek üzere olan halkı diriltip besledim. Sırtı açıkta olan halkı giydirdim. Yoksul halkı zengin ettim.” (Aydın, 2017, 88).

Eski Türk yazıtları içerisinde alın yazısının en belirgin olarak ifade edildiği cümlelerden biri kuşkusuz Küli Çor Yazıtı'nın doğu yüzünün 11. satırından elde edilen cümlede bulunur: Küli Çor Doğu 11: <...> *süke tuso bolayın tedi ülügi ança ermiş erinç yağıka yalñus oplayu tegip opulu kirip özi kıska kerçek boltı* “<...>“orduya yararlı olayım.” dedi. (Hayattaki) nasibi bu kadar imiş elbette. Düşmana yalnız atak yapıp, saldırıp ileri atılarak girince kendisi öldü.” (Aydın, 2017, 138). Cümleden, Tarduşlara şad ünvanlı yönetici olarak atanmış Küli Çor'un ölümünün, askere yararlı olmak amacıyla düşmana tek başına atak yaparak saldırmasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Cümlenin en ilgi çekici yanı ise bu beklenmeyen ölümün tümüyle alın yazısına bağlanmış olmasıdır. Buna göre; cümlenin anlam bağlamı, *ülügi ança ermiş erinç* “(Hayattaki) nasibi bu kadar imiş elbette” cümlesine yüklenerek ölümün ancak alın yazısı ile gerçekleştiği vurgulanmış olmaktadır.

Uygur dönemi yazıtları içerisinde değerlendirilebileceği yönünde genel bir kanaat bulunan II. Karabalğasun Yazıtı'nın 6, 7, 8, 9 ve 10 satırlarında ise alın yazısı biraz daha farklı kelimelerle, ancak aynı anlam çerçevesinde ifade edilir. Satırlar şöyledir: (6) *Kök teñride* (7) *kutum yuyka* (8) *boltı yağız* (9) *yerde yolım* (10) *kıska boltı* “(6) mavi gökte (7) talihim yufka (8) oldu. Yağız (9) yerde (yeryüzünde) talihim (10) kısa oldu.” (Aydın, 2018, 89).

Yenisey yazıtlarından Altın-Köl I (E 28) Yazıtı'nın 8. satırında ise dört erkek kardeş oldukları ve kendilerini Erklig'in ayırdığı belirtilir: Altın-Köl I (E 28), 8: *Tört iniligü ertimiz bizni erklig adırtı* “Dört kardeş idik. Bizi güçlü (Tanrı) ayırdı, ne yazık!” (Aydın, 2019a, 104). Cümledeki *erklig* sözcüğü temel bir bakışla *erk* ismine +*lIG* ekinin eklenmesiyle kurulmuş bir sıfat olmalıdır ve ‘güçlü’ benzeri bir anlama ulaşılabilir. Bu tanık, Güney Sibirya mitolojilerine göre, yerin altında yaşadığı öne sürülen ve esasen kötülüğün timsali olan *Erlig* ile bir ve aynı olduğu önerilir (Aydın, 2022, 345).

Erklig kelimesi, yine temel anlamıyla iki tanıkla daha izlenebilmektedir: Bilge Kağan Kuzey 12: *Üze teñri erklig <...>* “Yukarıda (ebedî) gök güçlü <...>” (Aydın, 2017, 78) ve Höl Asgat A II/1: *Üze teñri erklig ermiş e* “yukarıda (ebedî) gök kudretli imiş.” (Ünal, 2015, 273-274). Bu iki örnek bir yana bırakıldığında Altın-Köl I Yazıtı'ndaki tanık, kardeşlerin bir veya birkaçının ölümüyle gerçekleşen ayrılık, yine alın yazısına bağlanmış olarak değerlendirilebilir. *Erlig* hakkında ayrıca bk. (İnan,

1986, 14-15); (Alekseyev, 2013, 109, 164 ve 283); (Lvova vd., 2013/III, 201) ve (Okutan Davletov, 2021, 77-79).

3. Değerlendirme

Eski Türk yazıtlarında alın yazısını doğrudan belirten herhangi bir kelime tespit edilememiş olsa da anlam bakımından en yakın olanı kuşkusuz *ülüg*dür. Kelimenin temel anlamının ‘bölüm, kısım, pay’; mecaz anlamının ise ‘talih, baht, şans’ olduğu yine yazıtlar dönemi Türkçesinden anlaşılmaktadır. Kelimenin geçtiği yerler şöyledir:

Temel anlam:

Tonyukuk I Batı 4, 4: *Ida taşda kalmışı kuwranıp yėti yüz boltı eki ülügi atlıg erti bir ülügi yadağ erti* “Yazıda yabanda kalanlar toplanıp yedi yüz (kişi) oldular. (Bunların) iki bölümü atlı idi, bir bölümü yaya idi.” (Aydın, 2019b, 176).

Mecaz anlam:

Köl Tegin Doğu 29: *Teñri yarlıkazu kutum bar üçün ülügüm bar üçün ölteçi bodunug tırgürü igit<d>im* “(Ebedî) gök lütfettiği için, talihim olduğu için ölmek üzere olan halkı diriltip besledim.” (Aydın, 2017, 60).

Bilge Kağan Doğu 23: *Anta késre teñri yarlıkadok üçün kutum ülügüm bar üçün ölteçi bodunug tırgürü igit<d>im* “Ondan sonra (ebedî) gök lütfettiği için, talihim (ve) kısmetim olduğu için ölmek üzere olan halkı diriltip besledim.” (Aydın, 2017, 88).

Külü Çor Doğu 11: *Süke tuso bolayın tedi ülügi ança ermiş erinç yagıka yalhus oplayı tegip opulu kirip özi kısğa kergek boltı* ““orduya yararlı olayım” dedi. (Hayattaki) nasibi bu kadar imiş elbette. Düşmana yalnız atak yapıp, saldırıp ileri atılarak girince kendisi öldü.” (Aydın, 2017, 138).

Talas XII/2: ... *ül(ü)g : (a)y türk ...* “...pay, ay Türk...” (Alimov, 2014, 130).

Bunlar içerisinde Talas XII/2’deki örneğin temel ya da mecaz anlamlı olduğunu bilmek mümkün değildir.

Ülügün üle- fiilinden yapılmış olduğu düşünülebilir; ancak yazıtlar dönemi Türkçesinde *üle-* fiili tespit edilmemiştir. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ise *ülüg* kelimesinden türemiş bazı tanıklar bulunmaktadır. Örneğin; *ülüg* ‘kut, saadet, pay, hisse’, *ülügle-* ‘taksim etmek, paylaşmak, bölmek’, *ülüglüg* ‘Kutlu, bahtlı, mutlu’, *ülüş* ‘hisse, pay, parça bölüm, kısım’ (Caferoğlu, 1993, 177). *üledеçi* ‘dağıtan’, *ülegü* ‘ayırma, dağıtım, tahsis etme, dağılım’, *ülegüçi* ‘dağıtan’, *ülemek* ‘dağıtma’, *üleş-* ‘paylaşmak, bölmek’, *ület-* ‘paylaştırmak’, *ülüş* ‘kısım, pay, misilleme, kura, hisse, bölüm’, *ülüşçek(i)ye* ‘küçük bir paya göre’, *ülüşk(i)ye* ‘küçük parça’, *ülüşlüg* ‘parçalı, bölümlü, ortak mülkiyetteki, ortak sahipli’, *ülüşsüz* ‘paysız, parçasız’ *ülüg* ‘mutluluk, baht, şans, pay, kısmet, kader, felek’, *ülügle-* ‘dağıtmak, bölmek’, *ülüglüg* ‘mutlu, mesut, kutsal, kutsanmış, kısmetli, kutlu, şanslı, karizmatik, mutluluklu’; ‘payı olan, hisseli’, *ülügsüz* ‘mutluluksuz, şanssız, talihsiz, karizmasız, kısmetsiz, kutsuz’ (Wilkens, 2021, 822 ve 824). Görüldüğü gibi, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde de kelimenin hem temel hem de mecaz anlamı sıkça kullanılmıştır. Özellikle *ülüglüg* ve *ülügsüz*, kelimenin mecaz anlamının belirgin örneklerinden olarak değer kazanmaktadır. Ayrıca krş. (Ögel, 2022, 231-234) ve (Kök - Eker, 2016, 51-52).

G. Clauson kelimenin ‘share, part: bölüm kısım’ anlamlı *üle-* fiilinden yapıldığını, ancak mecaz olarak ‘destiny, fate: talih, kader’ anlamıyla kullanıldığını belirtir. Kâşgarlı Mahmud’un Arapça ‘al-nasib’ anlamıyla verdiğini belirten Clauson, öteki

Karahanlı metinlerinde de hem temel hem de mecaz anlamla kullanıldığına dair tanıklar gösterir (Clauson, 1972, 142b). Ayrıca *Manichaica III*'teki *ülügüg kutlug bodun biz* 'talihli, nasibi olan halkız.' (Clauson, 1972, 144a) örneği, kelimenin mecaz anlam çerçevesini en iyi yansıtan kelimelerden olarak değerlendirilebilir. *Ülügen* tabanı olduğu düşünülen *üle-* fiili, Wilkens tarafından *üle-* ~ *ül(e)-* fiili 'dağıtmak, bölmek, bölüştürmek' anlamıyla verilir (Wilkens, 2021, 822); ancak ikinci alternatifteki *e*'nin parantez içerisine alınmış olması, kökün *ül-* olabileceğini de düşündürmektedir. *Üle-* fiili, bugün Türkiye Türkçesinde kök biçimle ele geçmemiş olsa da *üleş-* fiili, bu kökün varlığını kanıtlamaktadır. Krş. Güncel Türkçe Sözlük: *üleşmek* 'paylaşmak'. Eğer Eski Türkçe biçim *ülügen* kökü *üle-* ise, elde edilen türevin *üleg* olması bekleneneği için belki bir **ül* ismi ya da **ül-* fiili göz önüne alınabilir. Kelime *Dîvânü Lugâti'l-Türk*'te 'pay, hisse' temel anlamıyla tespit edilmiş (Ercilasun - Akkoyunlu, 2005, 34); *Kutadgu Bilig*'de ise 'hisse, nasip, pay, kısım' olarak temel ve mecaz anlam bir arada gösterilmiştir (Arat, 1979, 505). Ayrıca bk. (Kök, 2019, 269-294).

Buna göre; yazıtlar dönemi Türkçesinde *ülüg* kelimesinin 'nasip' anlamıyla en belirgin örneği Küli Çor Doğu 11'den elde edilmiş olmaktadır. Küli Çor Yazıtı'nda alın yazısı *ülüg* ile ifade edilmişken II. Karabalgasun Yazıtı'nda ise biraz daha farklı bir yolla anlatılmıştır. Buna göre; kahramanın *kutu* yani talihi mavi gökte yufka gibi ince, yağız yerde ise yolunun kısa kaldığı belirtilir. Alın yazısına ulaşmaya vesile olan kelimelerden *yuyka* ile *kutun* ince oluşu; *kısga* ile ise yolunun kısalığı anlatılmaya çalışılır. Aslında *yuyka* kelimesinin yazıtlar dönemi Türkçesindeki en ünlü tanığı, iki kez Tonyukuk Yazıtı'ndan elde edilmiştir: Tonyukuk I Güney 6: *Yuyka erkli topulgalı uçuz ermiş yinçge erklig üzgeli uçuz <ermiş> yuyka kalın bolsar topulguluk alp ermiş* "Yufka iken delinmesi kolaymış. İnce olanı koparmak kolaymış, yufka kalın olursa delinmesi zormuş." (Aydın, 2019b, 178). Tonyukuk, bu atasözünde *yuyka* kelimesi ile ince olan bir şeyin kolaylıkla delinebileceğinden, eğer yoğun olursa delinmesinin güç olduğundan söz ederek birlik olmayı öğütler. II. Karabalgasun Yazıtı'nda ise *kutunun* yani talihinin ince olduğunu, belki buradaki ince ile talihinin pek az olduğunu belirtmek istediği anlaşılmaktadır. Yeryüzünde ise yolunun kısa olması ise, bilinen 'yol' anlamının mecazlı kullanımı ile elde edilmiş olmalıdır. Clauson *yol* maddesinde 'road, way' anlamını verir; mecaz olarak 'streak, stripe' anlamlarını kazandığını belirtir (Clauson, 1972, 917 a-b). Yazıtlar döneminde *yol* kelimesinin anlam alanları ve sonraki dönemlerdeki kullanımı hakkında bk. (Kök, 2018, 1079-1089). Ayrıca yazıtlar dönemi Türkçesinde *yol* kelimesinin iki kez kişi adında kullanılması da kazanılan mecaz anlamla açıklanabilir görünmektedir: *Yol Apa* (Haya-Başı (E 24), 8 ve 13) (Aydın, 2019a, 94).

Sonuç

Türklerin ilk yazılı metinleri olması dolayısıyla Türk runik harfli eski Türk yazıtları, dil bilgisi çerçevesinde incelendiği gibi özellikle içeriği bakımından birçok bilim alanının mensuplarınınca da incelenmektedir. Bu metinlerden elde edilen her bulgu, Türklerin yedi ve sekizinci yüzyıldaki yaşamları hakkında ipucu verecek kadar değerlidir. Yedinci ve sekizinci yüzyıl Türk boylarının inançları konusunda çok sayıda çalışma yapılmış olmasına karşın, inanç sistemlerinin tam olarak nasıl olduğu konusunda tartışmalar sürüp gitmektedir. Bir kısım araştırmacılar Türk Şamanizmi gibi bir adla Şamanizmi, bir kısım araştırmacılar ise "Gök Tanrı" adıyla farklı bir inanç sistemini öne sürmektedir. Ancak metinlerden elde edilen sonuçlara göre, göğün kutsiyeti kesinlikle göz ardı edilemez. *Kutun* Tanrı tarafından verildiği ve *teyyri* kelimesinin de temel anlamının 'gök, gökyüzü' olduğu bilindiğine göre, insanların

hayat sınırlarını tayin eden sistemin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği açıktır. İnsanın, ne kadar süre ile yaşayacağı veya başka bir anlatım tarzı ile ne zaman öleceğini bilmesi mümkün olmadığı için, birçok dinde kader kavramı, yani bunu ilahî bir gücün tayin ettiği fikri ortaya çıkmaktadır. Türkler de ilk yazılı metinlerinde alın yazısı olarak adlandırmanın mümkün olduğu bu sisteme müdahalesi olmaması nedeniyle çok zaman durum, sineye çekilerek hüznle anlatılır.

Bu makalede ele alınan konu, yazıtlar dönemi Türkçesinde alın yazısının nasıl ifade edildiğidir. Gerek mezar taşına ve gerekse anıt yazıtlarına aktaran Türkler, alın yazısına boyun eğmekten başka çareleri olmadığını, kelimelere yüklenen tüm saflık ile anlatır. Özellikle beklenmeyen ya da erken olduğu düşünülen ölümler, ‘talih, şans, nasib’ ifade eden kelimeler marifetiyle metinlerde kendine yer bulur. Tüm bunlardan hareket ederek yedi ve sekizinci yüzyıl Türk dünyasının bireylerinin her şeyden habersiz, ilkel biçimde yaşamadığını; ilahi bir gücün, insanın yaşamını ve yaşam sınırını tayin ettiğini bildiği ortaya çıkar. Metafizik içerikli kelimelerin tercih edilmesi, Türklerin medeniyet değerleri bakımından oldukça ileri bir düzeyde olduğunu göstermekte; ayrıca alın yazısı çerçevesinde tespit edilen kelime, kelime grubu ve cümlelerden anlaşıldığına göre; kelimelerin hem temel hem de mecaz anlamlarının aynı dönem metinlerinde kullanılmış olması, Türkçenin yazıtlar döneminde işlenmiş bir edebî dil hüviyetinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

- Alekseyev N. A. “Türk Dilli Sibiryâ Halklarının Şamanizm’i”. Metin Ergun (Çev.), Konya: Kömen, 2013.
- Alimov, Rysbek. *Tanrı Dağı Yazıtları, Eski Türk Runik Yazıtları Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Kömen, 2014.
- Arat, Reşid R. *Kutadgu Bilig III, İndeks*. Neşre hazırlayanlar: Kemal Eraslan-Osman F. Sertkaya-Nuri Yüce, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1979.
- Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları, Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Aydın, Erhan. *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Aydın, Erhan. *Sibiryâ’da Türk İzleri, Yenisey Yazıtları*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019a.
- Aydın, Erhan. *Türklerin Bilge Atası Tonyukuk*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019b.
- Aydın, Erhan. “Eski Türk Yazıtlarının “Ölmek” Anamlı Sözcük Varlığı Üzerine Notlar”. *Doğumunun 80. Yılında Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. Ed. Leyla Karahan - Hüseyin Yıldız. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2023, 217-232.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun, 1993.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University, 1972.
- Ercilasun, Ahmet B. - Ziyat Akkoyunlu. *Dîvânü Lugâti’-Türk*. 2. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. 3. bs., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.
- Kestelli, Raif Necdet. *Resimli Türkçe Kamus*. Hzl. Recep Toparlı-Belgin Tezcan Aksu-Canan Selvi Kanoğlu-Seyfullah Türkmen. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004.
- Kök, Abdullah - Özge Eker. “Pir-i Türkistan’ın Tanıklığında Türkçe Deyimlerin Tarihi İzi.” *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, ed. Yılmaz Yeşil, c. III, Ankara, 2016, 35-54.
- Kök, Abdullah. *Türklerin Entelektüel Mirası Kutadgu Bilig, Devlet: Adalet, Kut, Töre*. İstanbul, 2019: Kesit, 269-294.
- Kök, Abdullah. “Orhun’dan Kaşgar’a “Yol”un Anlamı”. *Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun’dan Anadolu’ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, ed.

- Şaban Doğan - Melis Sezen Güneş, c. 2, İstanbul, 2018: Kesit, 1079-1089.
- Lvova, E. L. - Sagalayev, A. M. - Oktyabrskaya, I. V. - Usmanova, M. S. *Güney Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri İnsan ve Toplum*. Çev. Metin Ergun, Konya: Kömen, 2013.
- Okutan Davletov, Nükhet. *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.
- Ögel, Bahaeddin. *Türklerde Devlet Anlayışı-13. Yüzyıl Sonlarına Kadar*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022.
- Toven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. Hzl. Abdülkadir Hayber, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004.
- Türk Dil Kurumu: *Güncel Türkçe Sözlük*. (Erişim tarihi: 01.12.2023).
- Ünal, Orçun. "İlâhî-Ashete Yazıtı: Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma Denemesi". *Bilig* 73 (2015), 271-294.
- Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021.

Extended Abstract

The first written documents of the Turks are texts written on monument stones, tombstones, rocks and various objects with the Turkish runic letter system. The number of these texts, discovered in various geographies of Asia, exceeds five hundred today. Studies on ancient Turkish inscriptions began with Danish Turkologist V. Thomsen deciphering the letters in 1893, and have continued with unwavering excitement since then. The first known written documents of the Turks do not only provide information about the sounds, shapes, meanings and sentence structure of the old Turkish language. It is the main reference source on many subjects such as the social life, economy, beliefs, joys and sorrows of the Turks in the seventh and eighth centuries. For this reason, researchers working in various fields of social sciences always use these texts as sources in their studies about Turks. For this reason, the number of studies done on these texts is very high.

There are various opinions about the belief systems of the Turks in the seventh and eighth centuries. There are many people who claim to have a unique belief system called Shamanism or "Gök Tanrı". It is interesting and important that the knowledge that a divine power pre-writes a person's life, expressed in post-Islamic Turkish texts with words such as fate, destiny, destiny, was also found in old Turkic inscriptions. Destiny is the predetermination by God of the events that will happen to a person throughout his life. For this reason, people believe that the events they experience are due to their fate because they do not know what will happen to them. The situation is not much different for pre-Islamic Turks. There are various opinions about what kind of belief system the Turks had in the seventh and eighth centuries. In this article, the sentences indicating destiny obtained from the old Turkic inscriptions with Turkish runic letters, which are the first written documents of the Turks, are focused on, and then the structure and meaning of the words that make up these sentences are focused on. The main purpose of the article is to present the information obtained around the belief system and destiny framework of the Turks in the seventh and eighth centuries.

The most famous of the old Turkic inscriptions are Köl Tegin, written by Bilge Kağan; Bilge Kağan, written by Tengri Kağan, the son of Bilge Kağan; It is the Tonyukuk Inscription written by Tonyukuk. Apart from these three inscriptions, it is also necessary to mention Ongi and Küli Çor, two of the famous inscriptions of the Second Turk Khaganate period. Apart from these five important inscriptions, there are also inscriptions in Mongolia, Southern Siberia (Mountainous Altai, Tyva, Khakassia), Kyrgyzstan, Kazakhstan and the People's Republic of China.

In the introduction part of the article, the meaning of destiny for humans is emphasized. In the introduction part of the article, it was focused on what destiny means to a human being. In the first part, after giving sentences obtained from old Turkic inscriptions within the framework of destiny, various evaluations were made on it. Emphasis was placed on the sentences containing destiny in the inscriptions of Köl Tegin, Bilge Kağan, Küli Çor and the Karabalgasun II. In the

second part of the article, some words in the obtained sentences are mentioned. The situations of these words in both Old Turkic and post-Islamic Turkish texts were examined. It has been emphasized that some words do not exist in Turkish today. Especially the meaning events in the texts written in different religious circles in the Old Turkic period were mentioned; differences in meaning are pointed out.

In the conclusion of the article, it is stated that the Turks knew their destiny, according to the information obtained from the texts of the seventh and eighth centuries. It is understood that words expressing 'fortune, chance, fate' were used to describe sudden deaths. According to this; It has been stated that Turks do not live in a primitive way, unaware of everything; It is emphasized that a divine power knows that human life and its limits are determined. It has been mentioned that Turks are at an advanced level in terms of civilizational values, due to the preference for words with metaphysical content. It has been emphasized that the seventh and eighth century Turkic was a literary language.

SİMGESEL VE BİÇİMSSEL ÖZELLİKLERİ İLE TÜRK KÜLTÜR VE SANATINDA GEYİK FİĞÜRÜ

DEER FIGURE IN TURKISH CULTURE AND ART WITH ITS SYMBOLICAL AND STYLISH FEATURES

ÖKKEŞ HAKAN ÇETİN*

Sorumlu Yazar

NURŞEN ÖZKUL FINDIK**

MUHAMMET GÖRÜR***

Öz

Türk Kültüründe erken devirlerde özellikle totem olarak sanat eserlerinde de sıklıkla betimlenen geyik, bir kült imge olarak dikkati çekmektedir. Kültürümüzde yol gösterici, uğurlu ve kutsal bir ruh olarak kabul görmüştür. Özellikle süreklilik avlarında izi sürülen geyik, bu özelliği ile adeta yol gösterici bir kimliğe bürünmüşken, kırdığı boynuzlarının tekrar çıkmasıyla da yeniden doğuşun simgelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Göktürklerde Alp Bahadır'ın geyik donuna bürünerek geyiklerle birlikte öteki dünyaya seyahati, cenaze törenlerinde vurularak kurban edilmesi, benzer şekilde Anadolu kültüründe özellikle Bektaşilikte don değiştirme kavramlarıyla kutsallığı kabul edilmiş bir varlıktır. Geyikli baba efsanesindeki gibi tarikat ehillerine yoldaş tutulmuştur. Anadolu kültüründe de geyik benzer özellikleri ile daima sevilmiş ve benimsenmiş bir hayvandır. Ayrıca Türk edebiyatında doğal güzelliği, zor yakalanması, ürkekliği ve zarafetiyle ulaşılması zor sevgiyle de özdeşleştirilmiştir. Öte yandan Anadolu'da Bektaşilik başta olmak üzere bazı tarikatların önemli sembollerinden birisi olmuştur. Geyik donuna bürünerek hayvanın hızla yer değiştirmesi gibi bazı güçlerinin tarikat liderlerine geçtiğine inanılır. Bu rüüel, Orta Asya Şamanlarının geyik donuna bürünerek iki dünya arasında hızlı yolculuğuyla benzerlik göstermektedir. Yine geyiğin, Geyikli Baba efsanesinde olduğu gibi günlük hayatta veya savaş gibi zorluklarda tarikat ehline yoldaşlık ettiğine de inanılır. Geyikle ilgili Türk kültüründeki tüm bu değişim ve dönüşümler, Orta Asya'dan Anadolu'ya üretilen bütün sanat eserlerinde- geyiğe yüklenen tüm anlamları karşılayacak şekilde- imgeleşmiş ve betimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Geyik, Orta Asya, Anadolu, Velayetname, Geyikli Baba, Figürlü Süsleme.

Abstract

Deer, which was frequently depicted in works of art as a totem in early Turkish Culture, attracts attention as a cult image. It is accepted as a guiding, auspicious and holy spirit in our culture. While the deer has taken on a guiding identity with being tracked during long hunts, it

Araştırma Makalesi / Künye: ÇETİN, Ökkeş Hakan vd. "Simgesel ve Biçimsel Özellikleri ile Türk Kültür ve Sanatında Geyik Figürü". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 149-186. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.003>.

* Doç., Dr. Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, E-mail: hakan.cetin@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1651-2329.

** Prof. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, E-mail: nursen.ozkul@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0280-1226.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, E-mail: muhammet.gorur@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4163-3731.

has also been accepted as one of the symbols of rebirth with the regrowth of its broken antlers. Among the Göktürks, Alp Bahadır's journey to the other world with deers by disguising as one, it being shot and sacrificed in funeral ceremonies, and similarly, in Anatolian culture, especially in Bektashism, it is a being whose sanctity is accepted with the concepts of changing its disguise. As in the legend of the Geyikli Baba (Deer Father), deers were kept as companions for the members of the sect. In Anatolian culture, deer also has always been a loved and adopted animal with its similar characteristics. In addition, in Turkish literature, it is identified with the lover who is difficult to reach, with its natural beauty, elusiveness, timidity and elegance. On the other hand, it has become one of the important symbols of some sects in Anatolia, especially Bektashism. It is believed that some of the animal's powers, such as the ability to change places quickly by disguising as a deer, are passed on to the sect leaders. This ritual is similar to the rapid journey of Central Asian Shamans between two worlds by disguising as a deer. All these changes and transformations in Turkish culture regarding deer have been visualized and depicted in all works of art produced from Central Asia to Anatolia - in a way that meets all the meanings attributed to the deer.

Keywords: Turkish Culture, Deer, Central Asia, Anatolia, Velayetname, Deer Father, Figured Ornament.

Gördi ki bir avcı dâm kurmuş
Dâmına gazâller yüz urmuş
Ol dâma cefâ-yı çerh-i gaddâr
Bir âhunı eylemiş giriftâr
Fuzuli

Giriş

Eski Türk kültüründe çok önemli bir yere sahip olan geyik özellikle sürekliliklerinde izi takip edilen bir hayvan, cenaze törenlerinde kurban, ruhun öteki dünyaya yolculuğunda bir yol gösterici, bir kutsal ruh ve totem olarak kabul edilir. Yol gösteren alageyik gibi inanışlar Anadolu kültüründe de benzer şekilde yer alır. Aynı zamanda Geyikli Baba örneğinde olduğu gibi dervişlere eşlik eden bir hayvan ve postuna bürülünen (Don değiştirme) bir varlık olarak kutsiyeti de devam eder. Edebiyatımızda da geyik, Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisinde yer alan yukarıdaki beyitte söylendiği gibi kimi zaman bir aşığı gaddarca cefaya mahkûm eden kaçmaya hazır ürkeklikte, ele geçirilmesi zor, güzel ve yol gösterici bir ahuya benzetilmiştir (Çınar, 2018, 67).

Orta Çağ sanatında kimi zaman kudret ve gücü simgeleyen yırtıcı bir hayvanın alt etmeye çalıştığı hükmedilen/zayıf tarafı simgeler. Zamanla sanat eserlerinde artık yalnızca bir av hayvanı olarak betimlendiği görülür. Çoğunlukla tabiatın hareketli ve canlı yanını simgeleyen hayvanları arasında gösterilir. Bu çalışmada geyik imgesinin Türk kültür ve sanatındaki yeri, hem simgesel hem de biçimsel açıdan değerlendirilecektir. Türk kültüründe geyiğe yüklenen anlamlar ve sanatındaki yansımaları tartışılacak, Orta Asya Türklerinden başlayarak Anadolu'da günümüze kadar uzanan anlam, imge ve betim yolculuğu örneklerle ortaya konacaktır.

1. Erken Türk Kültür ve Sanatında Geyik

Geyik Türk kültüründe çok erken devirlerde bir hayvan-ata, tanrı veya tanrıça olarak karşımıza çıkmaktadır. Ak geyik tanrı sayılırdı. Tanrı olarak kabul edilmediği belirli dönemlerde de Gök Tanrısına beyaz geyik kurban edildiği anlaşılıyor. Al veya kahverengi geyikler ise yer unsuruna işaretle, olumsuz şeylerin simgesi kabul edilirdi

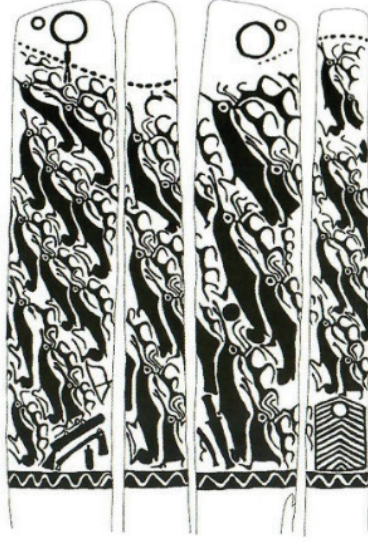
(Çoruhlu, 2007, 292). Beyaz geyik daha kutsal görülmüş, gök ile ilişkilendirilmiş ve dişi olarak kabul edilmiştir. Kızıl geyik ise yeryüzünün ruhudur. Ayrıca kutsal dağdaki ölümsüzlük otundan yediği ve böylece ölümsüz olduğuna inanılır. Boynuzları ise hayat ağacını sembolize etmektedir (Dalkesen, 2015, 62). İlahi hayvanlar, fantastik yaratıklar, yarı insan yarı hayvan varlıklar totemizmin ortaya çıkardığı inancın bir sonucudur. Herhangi bir hayvan bireyin veya ailenin totemi kabul edilebilir. Çoğu zaman hayvandaki güç ve yeteneklerin kendisine geçmesini isteyen insan bu hayvanın biçimini yaparak üzerinde taşımış bazen de at veya araba koşumlarını süslemiştir. Geyiğin Türk kültüründe bir süsleme unsuru olarak sık kullanımının nedenleri bunlardır (Diyarbakirli, 1972, 115-117). Genellikle iyilik getiren bir figürdür, efsanelerde zorlukların aşılmasına yardım eder, maddi ve manevi yol gösterici rolündedir. Merhameti ve koruyuculuğu ile ön plana çıkar. Ayrıca şamanı Tanrıya ulaştıran aracı hayvanlardan biridir. Şaman öte dünyalar arasındaki yaptığı yolculuklarda geyikten yardım alır. Şaman giysilerinin en önemli bölümünü de geyik postu veya boynuzunun kullanıldığı giysiler oluşturmaktadır. Şamanın koruyucu ruhu olarak görüldüğünden giysi, başlık ve davulunda kullanılmıştır (Çoruhlu, 2000, 142).

Moğol ve Tatarlarda geyik, yol gösterici olarak bilinmektedir. Geyiğin yol göstericiliği ile ilişkili olarak Hun ordularına bir dişi geyiğin yol gösterdiği de aktarılır. Kuman ve Moğol türeyiş destanlarında da geyik ata miti görülmektedir (Alsan vd., 2020, 217). İskitler ise geyiği tılsım hayvanı olarak kullanmışlardır. Orta ve İç Asya'da geyiğin sonsuzluğun veya ölümsüzlüğün bir sembolü olması, erken devirlerden itibaren görülmektedir. Göktürk devrinde de benzer şekilde ölümsüzlüğü simgelemektedir (Esin, 1978, 39). Telengit avcıları arpa unundan yaptıkları hamur ile geyik figürleri yaparak ormana bırakır ve orman ruhunun bunları canlandırarak geyik sürülerini çoğaltıp av hayvanlarını arttıracığına inanırlar. Yenisey kabileleri ise insanların yer altına ren geyiğine binerek gideceği inancını taşırlar. Buryatlar'da çocuğu olmayan kadınlar, çocuk sahibi olma dileğiyle geyiklerin boynuzlarına çaput bağlamaktadır (Çınar, 2016, 179-182).

Tarih öncesi Akdeniz Uygarlığında geyik bir hız sembolüdür. Bunun yanı sıra soyluların av hayvanı olarak ta bilinir. Asurlularda avlanma ve kurban ile ilişkilendirilir. Yunan Sanatı'nda ise Artemis'e kurban edilen av hayvanıdır (Brandt 2005: 140). Anadolu kültüründe de geyik kültü ile ilgili benzer inanışlarla karşılaşmaktayız. Kalkolitik Çağ'a tarihlenen Norşuntepe duvar resminde, Güvercinkayası ve Aslantepeler mühürlerinde geyik figürlerinin kült anlamları dışında, tabiatla bir av hayvanı olarak tasvir edildikleri görülür. Bu durum Erken Tunç Çağı Alacahöyük kral mezarlarında değişir. Buradaki geyik tasvirleri, geyik kültü ile ilişkilidir. Geyik tasvirli sistrumlar, güneş kursları ve metal heykelcikler, birer tanrı simgesidir. Hitit kültüründe de İskit kültürüne benzer şekilde geyik insanlara uğur getiren ve iyilik yapan bir varlık olarak görülür (Uzun, 2019, 80-81). Yakın Doğu uygarlıklarında da geyiğin özellikle av hayvanı olarak tasvir edildiği çok sayıda eser bulunur. Anadolu'da üretildiği düşünülen Sasani Dönemine ait gümüş yaldızlı bir tabakta bir kralın geyiğin sırtına atlayarak onu öldürmeye çalıştığı görülür (Windfuhr, 2006, 54, figure 8).

Yüzeysel kazıma ile şekillendirilen geyikli taşlar, bu inanışların taş yüzeyindeki yansımalarıdır. Kuş gagalı, iri gözlü, büyük boynuzları ile geyik tasvirleri, taş yüzeyine gökteki bir veya birkaç irili ufaklı daire motifine doğru uçar vaziyette diyagonal yerleştirilirler (Şekil 1). Geyiklerin gövdeleri birbirini örtmeyecek şekilde oyulmuştur. Bu daire motifleri güneş veya ay sembolü olarak yorumlanabilir. Geyiklerin yukarıya doğru yükselişi, Şamanist inançtaki 'uçan geyik' motifi ile ilişkilendirilir (Champouillon, 2012, 8). Bu geyikler, ölen savaşçının öbür dünyaya

olan yolculuğunda ona rehberlik eden, yol gösteren, koruyucu ve yardımcı bir ruhtur. Geyikli taşlar atalara adanmış kült alanlarında bulunur. Bu taşlar, güneşe adanmışlık veya boy ileri gelenlerinin yüksek statülerini işaret eden semboller olarak yorumlanırlar (Tabaldiev, 2006, 100).



Şekil 1: Geyikli taşlar. MÖ. 2000, Arhangay Bölgesi, Moğolistan (Champouillon, 2012: 8, Fig.2).

Erkek geyik tasvirli dikili taşlar, Doğu'da çok fazla olup Batı'da nadir rastlanır. Zira geyik figürünün boyutları Doğu'ya doğru daha da büyür. Yenisey, bugüne kadar bilinen en eski geyik tasvirli dikilitaşların merkezi konumundadır (Esin, 2003a, 224).

Geyik, Türk kültüründeki efsanelerde yol gösterici ve kahramanlara yardımcı olan önemli bir totem olarak yerini alır (Mülayim, 1994, 178). Bu efsanelerde yalnız geyikler insanlara yardımcı olmaz. İnsanlardan yardım dileyen geyikler de vardır. Bir anlatıya göre “Yavrusu yürüyemeyen bir geyik, bir yiğitten yardım diler. İlaç hazırlayarak anne geyiğe veren yiğidin yardımıyla, yavru geyik iyileşir. Sonrasında anne geyik bu yiğide türlü iyiliklerde bulunur.” (Ögel, 2010b, 104). İskitlerin ise Maoteis civarında sisler içinde kaybolmuşken, bir geyiği takip ederek kurtuldukları anlatılır (Yılmaz, 2014, 29).

Karışık kültürlerin izlerini taşıyan Orta Asya'da bir efsaneye göre Kutlu Dağ ve orada yaşayan efsanevi yaratıklar bulunur. Bu yer, gök ile yer arasındadır. Gök kapısı bulunan, ölümsüzlük otu ve türlü meyvelerin yetiştiği bu yerde, Taoucu ölümsüzler ve semavi ruhlar yaşar. Burayı adil hükümdarlar da ziyaret edebilir. Hükümdarlık simgesi olarak hepsi pullu, alacalı ve kanatlı kimi hayali kimi gerçek varlıklar burada birlikte yaşarlar. Kilin geyikte tek boynuzlu, geyik-ejder-at ve gergedan karışımı zoomorfik bir yaratıktır (Esin, 2003b, 200). Kilin, Çin kültüründe iyilik, servet, uzun ömür ve doğurganlıkla ilişkilendirilir (Bradlow, 2020, 6). Batının simgelerinden kaplanla birlikte anılan, kutlu dağda yaşayan efsanevi canlılar arasında tek boynuzlu at ile birlikte onun ilk doğal örneği geyikte bulunur. Bunlar hanedanın açık talihinin ve ölümsüzlüğünün bir işareti olarak değerlendirilir (Esin, 2004, 15). Geyik, Taocu

inançta da kutsaldır. Taoucu bir metin olan Liezi’de gerçekte ve rüyada görülen geyiklerin büyüdü olduklarına inanılır. Bu inanış şaşkırtıcı derecede Kuzey Çin’deki Moğollar arasında da benzerdir (Anderson and Raphals, 2006, 278).

Geyik boynuzlarının hayat ağacının dallarına olan benzerliği dolayısıyla özellikle kurban edilen atlara geyik boynuzlu maskeler takıldığı görülmektedir. Hayvan ana etrafında dönen sembolik bir inanç sisteminde geyik ana, hayat ağacı, ölüm ve yaşamın kaynağı olarak görülür (Jacobson, 1993, 47). Geyik boynuzunun hayat ağacına benzer gösteriminin en güzel örneklerinden biri Filippovka 1. Kurganında bulunan, MÖ. 4. yüzyıla tarihlendirilen bir geyik plakasıdır (Şekil 2). Altın, ahşap ve gümüşten yapılmış plaka, Ufa Arkeoloji Müzesi’ndedir.



Şekil 2: Geyik plakası, İskit, Fillippovka 1. No lu kurgan, Archeology and Ethnography Museum, Ufa.

<https://www.worldcat.org/title/golden-deer-of-eurasia-scythian-and-sarmatian-treasures-from-the-russian-steppes-the-state-hermitage-saint-petersburg-and-the-archaeological-museum-ufa/oclc/44174187>

Geyik boynuzlu başlıklar, ölen kişiye diğer dünyada bineklik yapacak atlara da takılır. Böylece atların artık öbür dünyaya ait oldukları da vurgulanmış olur (Çerezci, 2017, 41). Ayrıca geyik boynuzlarının her yıl kırılıp, tekrar çıkmaya başlaması da bir nevi yeniden doğuşla ilişkilendirilmiştir (Esin, 2003a, 230). MÖ.1.binde konar-göçer mezarlarındaki at koşum takımları, toka ve levhalarda, dağ tekisi ve geyik figürleri yaygın olarak kullanılmıştır. İskit Kurganlarında sığın geyik maskeli atlar bulunur (Şekil 3). Kağan için kurban edilen canlıların diğer âlemde canlandığı, gerçeküstü bir şekilde bürünerek ruhani bir özellik aldığına inanılır. Bu nedenle sigun geyik figürü, mezartaşlarında genellikle kuş gagalı veya kanatlı betimlenir (Çaycı, 1990, 28, 33).



Şekil 3: Geyik boynuzlu at maskesi, İskit, 1 no lu Pazırık Kurganı, MÖ. 5-3.yy. Hermitage Museum.

<https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmpazyryk.html>

Orta Asya'da geyiğe ayrı bir önem verilmiştir. Sürü lideri olan erkek geyik sürüsüne herhangi bir saldırı veya tehdit olduğunda yaptığı hareketlerle dikkatleri kendi üzerine çekerek, sürüsünü tehlikelerden korunmaktadır. Geyiğin kırılan boynuzunun yenilenmesi de yeniden doğuşu simgelemektedir. Geyik, insandan daha güçlü ve hızlı oluşuyla büyümlü bir görünüme sahip olmuş, bu yönüyle de insanların manevi dünyasında yer almıştır. Orta Asya'da genelde yol gösterici özelliğinden dolayı kutsal sayılan geyik, İslam dünyasında da simge değerini kaybetmeyecek, Bektaşiliğin önemli bir motifi olarak kullanılacaktır (Ocak, 1983, 155).

Pazırık mezarları, geyiğin erken devir Türk kültüründe atın kurban edilmesinden önce bir kurban hayvanı olarak seçildiğini açıkça gösterir. Özellikle rengeyiğin seçildiği anlaşılıyor (Roux, 2000, 187). Kuzey kutup bölgesindeki halklar ve Sibirya'nın orman halkları, atın giremediği coğrafyalar olduğu için kurban olarak boynuzlu bir hayvanı özellikle de rengeyiklerini seçmişlerdir (Roux, 2000, 204). Geyiğe tapınma özellikle Kuzey Başkurtların efsanelerinde görülür. Gayna Boyunda kutsal hayvan geyiktir. Anlatıya göre geyik, karanlık ve soğukta güneşi zaptederk insanlığa yeni yurt bulmalarında rehberlik etmiştir (Sagitov, 1983, 128).

Pazırık halısında olduğu gibi geyiklerin peşine düşen Türklerin bu hayvanla ilgili bazı inanış ve törenler geliştirdikleri anlaşılıyor. Hayvanın büyük bir saygınlıkla anılması avcı toplumlarda sıkça görülen hayvan totemciliğinin doğal bir sonucuuydu. Geyik avına çıkan avcılar öldürdükleri geyiklerden birini sürünün veya topluluğun ruhuna ya da toprakların koruyucu cinine kurban olarak adanmışlardır (Mülayim, 1999, 124). Ayrıca eski Türklerde bir inanışa göre ölümünden sonra yeniden canlanan sığın geyik, Türk atalarının ruhunu temsil eder (Tekçe, 1993, 114).

Göktürk inancına göre Hakanın sevgilisi, Deniz-İlahesi olan dişi bir geyiktir. Türklerde beyaz geyik bu nedenle kutsaldır. Orta Asya'da beyaz geyikler yaşardı. Kitan kitabelerine göre Çin İmparatoruna sundukları hediyeler arasında beyaz

geyikler de bulunur (Ögel, 2010a, 570). Göktürklerdeki beyaz renkli geyik biçiminde tasvir edilen Deniz İlahesi imgesi, tam manası ile Altay Türklerinin kadın yaratıcıları ile ilişkiliydi (Ögel, 2010a, 572- 573).

Uygurlardan kalma Bezeklik 12 no lu tapınaktaki bir duvar resminde, doğruluk çarkının hemen yanında ikişer geyik figürü, bulutların üzerindeki iki rüzgâr tanrısına bakar vaziyette resimlenmiştir (Şekil 4). Erkek ve dişi geyikler birer çift şeklinde karşılıklı yerleştirilmiştir. Tasvirin Buda'nın geyiklerle dolu bir ormanda verdiği ilk vaazı simgelediği de düşünülmektedir (Zeren, 2018, 319).



Şekil 4: Dharmachakra ile kült sahnesi, duvar resmi, 12 no lu Bezeklik mağarası, Uygur dönemi, Berlin Museum für Indische Kunst (Le Coq, 1913, Tafel 3c).

İslamiyet öncesi Türk kültüründe, gövdesinde uğur getirdiği düşünülen beneklerle tasvir edilmiş geyik figürleri görülür (Çoruhlu, 1995, 41). Benekli ve boynuzları hilal şeklinde olan geyikler ise Sogd sanatında 7. yüzyılda sıklıkla görülür. Sibirya'da Tunguz şamanları ava çıkarken uğur getirmesi için geyik donuna bürünürler (Çınar Kahraman, 2016, 189).

Divan-ı Lugat'it Türk'te, "ıwık" olarak geçen geyik sözcüğü, "keyik" biçiminde yaban hayvanını ve av hayvanını ifade etmek amacıyla da kullanılmıştır (Mandaloğlu, 2013, 385). Rivayetlerde geyiğin eskiden göklerde yaşadığı anlatılmaktadır. Bu hayvanın bildiğimiz geyiğe göre daha uzun boylu olduğu, altı ayağının bulunduğu söylenmektedir. Tunk Pox adlı bir kahraman bahsi geçen geyiği gökte yaşarken görmüş ve kovalamaya başlamıştır. Kovalamaca, geyiğin kaymasına ve iki ayağının kırılmasına sebep olmuştur. Bu esnada da toynakları gökte iz bırakarak Samanyolunu oluşturmuştur (Ögel, 2010a, 577).

Bir Oğuz destanı olan Kam Pürenin oğlu Bamsı Beyrek destanında da geyik meteforu kullanılır. Geyik burada yol gösterici, sevgiliye ulaştırandır. Bamsı Beyrek bir geyiği kovalar. Onu takip ederken yeşil bir çayırın üzerinde kırmızı bir otağ görür. Bu otağı sonrasında eşi olacak ela gözlü Banu Çiçek'tir. Banu Çiçek'in otağı önünde geyiği topuklarından vurur. Banu Çiçek buna sinirlenir ve avdan pay istetir. Bamsı Beyrek avcı olmadığını, bir beyin oğlu olduğunu ve geyiğin tamamını alabileceklerini söyler. Hikâye bu şekilde devam eder (Ergin, 1971, 59-60). Türk kültüründe hikâyelerin kahramanlarını değiştirerek benzer şekilde aktarıldığı görülür. Anadolu'da özellikle bayramlarda anlatılan bir Muhammediye'de Muhammed Hanefi önüne çıkan bir geyiği kovalar, geyik bir mağaradan içeri girer ve genç de onu takip eder. Mağaradan geçtikten sonra büyük bir düzlüğe çıkarak cennet gibi bahçelere

ulaşır ve Mine Hatun'la karşılaşır. Geyik, Bamsı Beyrek destanında olduğu gibi yine sevgiliye yol gösteren, sevgilileri kavuşturan bir imge olur. Benzer bir yol göstericilik ve geyik donuna bürünme, Kaygusuz Menkıbnamesinin başında da anlatılır (Taşğın-Taşğın, 2022, 151-178). Henüz Kaygusuz lakabını almamış Gaybi Bey okla yaraladığı bir ahuyu/geyiği izlerken Abdal Musa'nın dergâhına girer. Vurduğu avı isterken Abdal Musa'nın okunu tanıyıp tanımayacağı sorusu üzerine okunu geyiği yaraladığı noktada, Abdal Musa'nın kolunun altında okunu görür. Pişman olur ve özür diler. Geyik ona doğru yolu göstermiştir (Güzel, 1999, 90-92). Yine bir rivayete göre Hz. Hamza avda bir geyiğin peşine düşer, geyik Hamza'yı yaralanmış olan yeğeni Hz. Muhammed'in yanına götürür (Boztemir, 2013, 101). Bektaşî Menkıbelerinde geyik, donuna bürünen evliyaların kendisini vurmak isteyen avcıya yol göstererek onları doğru yola sokan bir yol gösterici varlıktır. Bu ritüelin temeli kuşkusuz Buda-geyik ilişkisinden gelişen evliya-geyik ilişkisidir ki bunun temelleri İslamiyet öncesine dayanmaktadır (Güngör-Aksoy, 2012, 254).

Ayrıca evliyaların geyik şekline büründüğü ya da hayvanı binek olarak kullandıkları öykülerde çok yaygındır. Kahramanların kendilerini saklayabilmek veya korumak için bir başka varlığa -hayvan, bitki veya farklı bir insana- dönüşmesi evrensel bir inanıştır (Ögel, 1995, 133). Zira Anadolu erenlerinden Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretleri'nin Anadolu sınırına geldiğinde kendisini nurdan elifi tac ile karşılayan meleklerin "Merhaba hoş geldin peygamber evladı" diyerek karşılamaları üzerine orada güzel bir güvercine dönüşmesinde olduğu gibi (Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, 2010, 209; Taşğın-Solmaz, 2012, 105-129). Yine Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Horasan diyarında Hoca Ahmed Yesevi ile turna donuna bürünerek uçtukları hatta erenlerin de turna donuna büründükleri hem Velayetname 'de hem de Turna mesnevisinde anlatılmaktadır (Taşğın-Atay, 86). Melikoff'a göre (2010, 272) ruh yeryüzünde farklı bedenlere bürünerek seyahat eder. Alevilikte de benzer bir şekilde ruhun ölümsüzlüğüne inanılarak bir don değiştirme ritüeli bulunur. Bir şeyhin kerametini ispat etmek için güvercin, doğan, ejderha, balık ve geyik kılığına girdiği de bilinir (Kuşca, 2014, 70; Taşğın-Atay, 2017, 115-126).

Anadolu Türk kültüründe geyik avlamak büyük bir uğursuzluk olarak görülmektedir. Bunun temelinde Hacı Bektaş-i Veli, Abdal Musa gibi ermişlerin geyik donuna girmesi yani geyik suretine bürünmesi de yatmaktadır (Şahin, 2014, 636). Yine Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde Hünkâr Hacı Bektaş, İbrahim Hacı isimli bir çoban ile karşılaşır. Kendisine uzatmasını istediği geyik derisinden yapılmış borkünü tek birleyip tekrar başına giydirir. İbrahim Hacı nasibini alır. Gözündeki perdeler kalkar. Velayet mertebesine ulaşır (Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, 2010, 227). İbrahim Hacı Hazretleri yaşamı boyunca Hünkâr'ın tek birlediği bu tacı başından çıkarmaz. Hatta müritlerine de Hünkâr'a duyduğu saygıdan dolayı geyik derisi tac giydirir (Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi, 2010, 229). Orta Asya Türklerinde yaralı geyik kaybolunca onun kaybolduğu yerde bir yaralı dervişin ortaya çıkacağına inanılır bu yine bir nevi geyik donuna bürünme ritüelidir (Ögel, 2010b, 135).

15. yüzyılda çok sayıda örneği üretilen ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli katkıları bulunan destanlardan biri Kirdecî Ali'ye ithaf edilen Geyik Destanı'dır (Biltekin, 2013, 1061). 14. ve 15. yüzyıl arasında Anadolu'da yaşamış Kirdecî Ali başta olmak üzere Kırşehirli İsa, Aksaraylı İsa ve Sadreddin gibi müellifler tarafından yazılan çok popüler destanlar arasında *Dasitan-ı Güvercin*, *Dasitan-ı Geyik*, *Dasitan-ı Ejderha* da bulunur. Bu destanlar gezgin dervişler olarak anılan fakih, meddah ve kıssahanlar tarafından Anadolu'nun her köşesinde anlatılarak,

İslami öğretiler Türkçe konuşan kitlelere aktarılmıştır (Sürücü, 2021, 132-133). Yine mevlit hikâyeleri arasında peygamberimizin mucizelerinden biri olan ayakları bağlı, gözlerinden yaşlar süzülen bir geyiğin dile gelip inanmayanlara onun peygamberliğini açıkladığı rivayette bulunur (Yeşildal, 2007, 19-20).

Orhan Gazi döneminin önemli dervişlerinden biri, Kalenderi bir yaşamı benimsediği anlaşılan Türkmen gazisi Geyikli Baba'dır. Geyikli Baba'nın metinde de belirtildiği gibi İnegöl civarında yaşadığı bilinmekle birlikte orada cami, türbe ve hamamdan oluşan bir de külliyesi yer almaktadır. Bu külliye ile ilgili de kapsamlı bir çalışma mevcuttur (Çerkez, 2017, 419-447). Bursa'nın fethi sonrası İnegöl civarındaki dağlarda geyikler ve yaban hayvanları ile gezen ve iç içe yaşayan, kendisini insanlardan tecrit eden bir derviştir. Yine yaygın bir inanışa göre ulu bir geyik üzerinde Bursa'nın fethine katılmıştır (Şahin, 2020, 104-105). Kendisi geyik postuna bürünerek dağlarda onlarla birlikte dolaşmaktaydı. Türk resim sanatında çok sayıda Geyikli Baba tasviri bulunur (Şekil 5). 19. yüzyılda dahi özellikle kıyafet albümlerinde ilgi çeken bir kimlik olarak, bir erkek geyiği boynuna bağladığı bir kayışla tutan elinde asası ile derviş tasvirleri yer alır.



Şekil 5: Derviş, Recueil des Diferents Costumes des Principaux Officiers et Magistrats de la Porte et des Peuples Sujets de l'Empire Ottoman, BNF 3220, 79, 1829-1906. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105073085/f154.item>

Geyik, daha çok Orta Asya'daki çok tanrılı inançlarla ve tasavvufu ilişkili bir motif ve daha öncede belirttiğimiz üzere yol gösterici özelliğinden dolayı kutsal bir hayvan olarak kabul edilir. İnsandan daha güçlü, hızlı ve üstün oluşu, bu hayvanın büyümlü güçleri üzerine toplamasına yol açmıştır. Geyik güçlü ve yırtıcı bir hayvan olmadığı için, insanların daha çok manevi dünyasında önemli bir yer tutmuştur. Geyiğin daha çok tinsel anlamda oldukça ayrıcalıklı bir simge olarak benimsenişi İslamiyet sonrasında da devam etmiş ve birçok tarikatın, özellikle Bektaşiliğin

önemli bir sembolü haline gelmiştir (Ocak, 1983, 155). Bu motif din adamlarının, özellikle de dervişlerin kutsal hayvanı özelliğini kazanmıştır. Nitekim bazı dervişlerin “Geyik donuna girme” olarak adlandırılan bir biçim değişikliğine zaman zaman başvurdukları sık görülen bir uygulamadır (Mülayim, 1984, 334-336).

Geyik boynuzları kutsal görüldüğü için Anadolu’da bugün dahi birçok evde duvarlara ve kapının üstüne asılır. Türbelerde ise iyileştirme amacıyla yine geyik boynuzları bulunur. Geyik boynuzu yenilenmeyi ve ölümsüzlüğü temsil eder. Hastaları boynuzla temas ettirerek iyileşeceklerine inanılır (Kumartaşlıoğlu, 2015, 138). 15. yüzyılın başlarında İspanyol Elçi Claviyo Semerkant seyahati sırasında Erzurum civarındaki bir köyde âşık adı verilen Müslümanları görür. Bu âşıkların hastaları iyileştirdiğini, saç ve sakallarını keserek, çıplak halde dolaştıklarını anlatır. Bunların evlerinin kapısına hilal motifi bulunan siyah bir bayrak astıklarından söz eder. Bayrağın altında ise geyik, koç ve teke boynuzları astıklarını, sokaklarda gezerken de boynuzları yanlarında taşıdıklarını anlatır (İnan, 1987, 476).

Türk sanatında çok eski çağlardan beri kaya ve duvar yüzeyleri ile seramik, çini, ahşap, maden, dokuma, taş ve minyatür/resim olarak yapılmış geyik tasvirleri bulunmaktadır.

İskit kültürüne ait kurganlarda çok sayıda geyik figürüne rastlanır. Bronz, gümüş veya altın geyik figürleri, belirgin biçim özellikleri taşır. Genellikle sığın geyiklerinki gibi uzun yüzlüdürler. Boynuzları ise dekoratif kıvrımlar halinde genellikle kalçasına kadar uzanmaktadır. Çoğu zaman ayaklarını karnına doğru çekerek oturur vaziyette, boyun yukarı doğru uzayarak hafif dış bükey kavis yapmış şekilde, yandan betimlenmişlerdir (Şekil 6, Şekil 7).



Şekil 6: Bronz geyik figürü, Tagar Kültürü, MÖ 8-7.yy., Hermitage Museum. <https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/?lng=tr>

Şekil 7: Geyik figürü, altın plaka, Kostromskaya, Kuban Bölgesi, MÖ. 7. yüzyıl ikinci yarısı, Hermitage Museum. <https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/?lng=tr>

Kostromskaya geyiğinin çok benzeri Kırım’daki Kul Oba Kurganı’nda da bulunmuştur. Geyiğin gövdesine bu kez aslan, tavşan ve grifon işlendiği görülür (Windfuhr, 2006, 57, figure 12).

Bacaklarını karnına çekmiş oturur vaziyette yapılmış geyik plakaların birçoğunda burun delikleri, kulak veya gövdelerinde açılmış damla biçimli boşluklara, turkuaz cam hamuru veya taş kakılır. Bunlar çok özel bir grubu oluşturmaktadır (Şekil 8). Bu teknikle bezenmiş dağ keçisi örnekleri ise daha çoktur (Şekil 9). Çin sanatında da benzer uygulamaların görüldüğü mezar buluntuları dikkati çeker. Savaşan Devletler

(M.Ö. 475- 221) dönemine ait bir dağ keçisi heykelciğinde de Türk sanatı örneklerinde görülen bu kakma tekniğinin bir benzerine rastlanır.



Plate 4

Made of silver covered with gold leaf, the mirror back at the left combines a Far Eastern shape with Greek, Near Eastern, and Scythian decorative themes. (Cat. no. 25)

The turquoise for the inlay of the ears of the reindeer shown above was available in Siberia and eastern Iran. (Cat. no. 29)

Stags and felines of symbolic significance were considered to be appropriate decorations for weapons. The positions of both animals on the plaques at the right are those endlessly repeated in Scythian works of art. (Cat. no. 26)



Plate 5 (overleaf)

Found in one of the two earliest Royal Scythian tombs, this extraordinary plaque was made in the late 7th or early 6th century B.C. Its tail and paws are made up of other small figures. The inlays of glass paste and stone are a minor part of the design, but the space for such colorful additions increases during the following centuries until it becomes a major element in the art of the Sarmatians and Huns. (Cat. no. 28)



Şekil 8: Geyik plaka, turkuaz kakmalı, altın, İskit, MÖ. 5.yy.

Şekil 9: Dağ keçisi figürü, döküm, altın üzerine turkuaz taş kakma, İskit, MÖ. 7-3.yy., Şilikti Baygetöbe Kurganı, Doğu Kazakistan.

Çin kültürüne ait bu dağ keçisi heykelciği, Orta Asya hayvan üslubunun belirgin özelliklerinden biri olan başını geriye doğru döner vaziyettedir (Şekil 10). Taşların yerleştirildiği yuvalarda İskit örneklerine benzer şekilde damla formundadır.



Şekil 10: Dağ keçisi heykelciği, bronz üzerine turkuaz kakma, Savaşan Devletler Dönemi (MÖ. 475-221).

Kalıba dökülerek hazırlanmış geyik plakalarda ön ve arka adaleler, kurganlardaki ahşap eserlerde gördüğümüz kavisli eğri kesim tekniği ile yontulmuş yüzeyleri hatırlatır. Kalıbı hazırlayan sanatçının hacim verme isteğiyle açıklayabileceğimiz bu yaratıcılık, erken devir Türk sanatına özgün büyük bir ustalığı işaret etmektedir.

Türkler, iki boyutlu bir eserde hareket etkisi yaratmak için yüzeyde ters yönlü eğriler, “S” ler, dalgalı çizgiler ve kıvrımları ritmik bir düzende kullanılmışlardır (Kuban, 1991, 60). Özellikle İskit hayvan üslubunda Avrasya bozkır halklarının inançlarının geyik, aslan ve kuşlarla kombine edilerek yansıtılan dekoratif bir sanat halini aldığı görülür (Wells, 2006, 20).

Güney Sibirya’da ele geçirilmiş geyik figürlerinin bazen ayakta durur vaziyette ve çoğunlukla bir tekerlek mili, biz veya çadır direğinin üst kısmına takılmak üzere ayaklarının “V” biçimi oluşturacak şekilde birleşik yapıldığı görülür (Şekil 11). Özellikle bizlerin uç kısımlarında da geyik figürleri yer alır (Şekil 12).



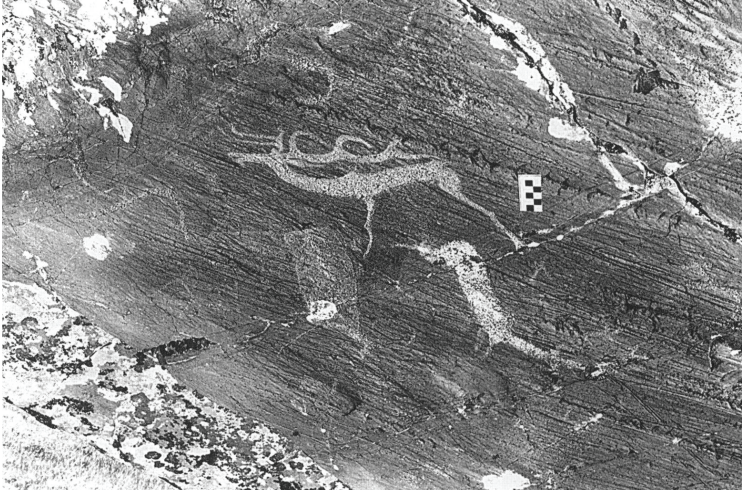
Şekil 11: Bronz geyik, töz, Ordos Bölgesi, MÖ.4-1.yy.



Şekil 12: Geyik figürlü biz, deri ve ahşap, Pazırık, MÖ. 5-3.yy., Hermitage Museum.

(Benjamin 2022, Figure 6)

Altay bölgesi kurgan buluntularında geyiğin boynuzları kancalar oluşturacak şekilde hayvanın sırtından kalçasına doğru abartılı bir şekilde uzatılır. Bu betimleme, Moğolistan coğrafyasındaki Bronz veya Erken Tunç Çağının göçer kültüre ait izler barındıran kaya yüzeyine yapılmış kazıma resimlerde de gördüğümüz ortak belleğin izlerini taşır. Tsagan Göl Kompleksi, Bayan Ölgüy’deki bir kaya resminde olduğu gibi (Şekil 13).



Şekil 13: Geyik petroglifi, Bronz veya Erken Tunç Çağı, Tsagan Göl Kompleksi, Bayan Ölgii, Moğolistan (Tepfer-Jacopson, 2001: 46, fig.9).

Bazı örneklerde uçları rumi şeklinde sonlanan geyik boynuzları olmasına rağmen, aslan başlı ve pençeli gerçeküstü bir yaratığa dönüşürler (Şekil 14). Aslında geyik boynuzlarının abartılı bir şekilde kalçaya doğru bitkisel bir form ile verilmesi, Çin kültüründe İlkbahar ve Sonbahar Dönemi (MÖ. 771-453) eserlerinden birinde sanat ve kültür etkileşiminin en güzel örneklerinden biri olarak benzer şekilde görülür (Şekil 15). Pazırık kurganlarında geyik boynuzlarının uç kısımlarının ve özellikle başının anka kuşu başı biçiminde sonlanamı da çok dikkat çekici bir örnektir (Şekil 16). Hermitage Müzesinde bulunan eser, deri ve ahşap oymadır. Kanatlı bir varlığın geyiği yutmaya çalıştığı görülür.



Şekil 14: Geyik boynuzlu gerçeküstü hayvan, deri, İskit, Tuyahta 1. Kurganı, Altay Dağları, MÖ. 6.yy.
(Benjamin 2022, Figure 14)



Şekil 15: Geyik heykelciği, altın, İlkbahar ve Sonbahar Dönemi, MÖ. 771-453, Guyuan Müzesi, Çin. <https://www.chinahighlights.com/travelguide/china-history/spring-and-autumn-period.htm>



Şekil 16: Boynuzları anka kuşu başlı geyik, deri, ahşap, İskit, Pazırık, Altay Dağları, MÖ. 5-3. yy. (Benjamin 2022, Figure 17)

Çin kültüründe özellikle Chou Döneminde Orta Asya kültürü etkili figürlere rastlanır. Eberhard'a göre (1947, 33-35) Chou'lar bir Türk topluluğuydu. Ailelerinde ataerkil bir düzen olup Gök dinine inanırlardı. Ancak Pazırık kurganlarındaki altın başta olmak üzere madenden yapılmış bu figürlerin yerini Çin kültüründe daha yaygın olan yeşim (Nefrite) bıraktığı görülür. Çin kültüründeki yeşim taşının kullanımı Yeşil Cennet inancı ile ilişkilidir. Metropolitan Müzesi'ndeki yeşim geyik Batı Zhou Hanedanlığı'na (MÖ. 1046-771) ait olup özellikle boynuzun bir kısmının rumi şeklinde sonlanması ile Altay örneklerine çok benzer (Şekil 17). Anadolu'nun çok öncesi Çin ve Türk kültürüne ait bu eserlerde geyiğe ait bir uzvun rumi formuyla verilmesi dikkat çekicidir. Ancak yüz ve vücut aktarımı burada çok daha simgesel olup Türk kültürüne ait örneklerdeki sigun geyiğin gerçek betimlemesinden farklılaştığı görülmektedir. Özellikle Chou ve Shang Dönemi Çin bronz kaplarında boğa ve dağ keçisi gibi yaygın olmamakla birlikte geyik boynuzlu Taotie'ler (Şeytanvari yaratık, dünyanın dört kötü yaratığından biri), Çin hayvan üslubunun bir parçasını teşkil ederler (Consten Erdberg, 1963, 205, Fig.11).



Şekil 17: Geyik figürü, yeşim (Nefrit), Batı Zhou Hanedanlığı (MÖ. 1046-771), MET 24.51.11

<https://www.metmuseum.org/>

Geyik boynuzlu, insan başlı, geyik gövdeli, kanatlı gerçeküstü varlıkların tasvirlerine Pazırık'ta rastlıyoruz (Şekil 18). Pazırık'taki at kavadralarının başlarına takılan geyik boynuzları ile birlikte bu keçe halı örneğinde olduğu gibi gerçeküstü bir yaratığın birleşimlerinde yine geyiğin uzuvlarının kullanılması, bu hayvana yüklenen kutsaliyetin açık bir ifadesi olmalıdır. Türk toylarında şamanlar özellikle sığınların postlarına bürünür, hatta boynuzlarını takar ve ayın danslarla devam eder. Nicolaes Witsen'in *Noord en Oost Tartarye, Amsterdam, MDCCV* adlı eserindeki bir gravürde geyik postuna bürünmüş ve geyik boynuzu takmış bir şaman, dans ederken görülür (Şekil 19). Dikkatli incelendiğinde dans eden şamanın geyiğin kulaklarının da olduğu baş uzuvlarının bir başlık gibi giydiği anlaşılır. Pazırık'taki keçe halıdaki insan başlı fantastik yaratıkta da boynuzun yanı sıra bu kulak ayrıntısı da benzer şekilde işlenmiştir.



Şekil 18: Geyik boynuzlu gerçeküstü varlık, keçe halı parçası, Pazırık 5 no lu kurgan, İskit, MÖ 252-238.



Şekil 19: Geyik postuna bürünmüş Şaman (Witsen, MDCCV)

Geyik, Altay coğrafyasında sadece gerçeküstü betimlemelerde var olmaz. Herkesin bildiği Pazırık Halısındaki Diyarbekirli'nin ifadesi ile İç Asya florasına has gerçek bir ren geyiği olarak ta tasvirlerir (Şekil 20) . Başka bir ifadeyle Altay Bölgesine has bir hayvan olarak tanımlanır (Dönmez, 2003, 11). İskitlerde olduğu gibi Pazırık kurganların hepsi aynı zamanda birer at mezarıdır. Pazırık halk sanatında geyik figürleri sıklıkla görülür. Yine de at kadar önemli bir yere sahip olmadıkları da ileri sürülür (Talbot Rice, 1965, 32).



Şekil 20: Sığın geyik, yün, Pazırık 5 no lu kurgan, İskit, MÖ. 5-3. yy., Hermitage Museum.

Geyiğin boynuzları ve yüzü Altay bölgesinde kurganlarda çıkan metal eserlerdeki sığınlardan biraz daha farklıdır. Boynuzlar daha çok bir ateş betimine benzer ve sırtın ortasına ya da kalçaya kadar uzanmaz. Gövdesi çoğu betimlemedeki gibi benekli olup, ön ve arka adaleleri Avrasya hayvan üslubunun tipik bir özelliği olarak, nokta ve virgül biçiminde gösterilmiştir. Gözler iridir. Halıdaki en geniş bordüründe dokunmuş kendilerini takip eden atlı avcılardan habersiz, otlar vaziyette gösterilmişlerdir.

Geyik heykelciklerinden bazıları boynuzsuzdur. Kulakları bir sarmaşığın yaprakları gibi gösterilmiştir. Özellikle yavru geyikler çok sevimli bir ifadeye sahip olup oldukça gerçekçidir (Şekil 21, Şekil 22).



Şekil 21: Geyik heykelciği, altın, İskit, MÖ. 5-3.yy.

Şekil 22: Yavru geyik heykelciği, altın, Batı Asya, İskit, MÖ. 5-3.yy.

İskit kültürüne ait gülümseyen altın geyik heykelciklerinin yüzyıllarca sonrasında yapılmış bir benzeri, Türklerdeki kültürel ve sanatsal devamlılığı göstermesi açısından önemli bir örnektir. Bilge Kağan Anıt Külliyesi kazısında bulunan heykelcik, gümüşten olup ayakta durur biçimdedir (Şekil 23). Ön ve arka adalelerindeki kazıma tekniği ile verilmiş rumilerden oluşan bitkisel motifler ve karın kısmındaki yay motifleri ile İskit sanatındaki adalelerin nokta ve virgüller şeklinde gösterimi ve yine karın kısmındaki yay motiflerinin çok daha estetik görümlü devamı niteliğindedir. Bu üslup benzerlikleri Filippovka altın geyiğinde olduğu gibi daha doğuda Altay Dağlarındaki erken tarihli Başadır ve Tuyahta Kurganları hatta onlarla çağdaş Pazırık kurganlarındaki hayvan figürlerine kadar uzanır. Genel süsleme özelliği kaburgaların yay şeklinde verilmesi ve özellikle adalelerin noktalarla gösterimi şeklindedir (Farkas, 2000, 6-7). Yalnız geyik heykelciğinin adalelerdeki kazıma tekniğiyle verilmiş Rumiler adeta bir kanat izlenimi vererek ona bir kutsaliyet kazandırır. Bu formda kanatlar yüzyıllar sonrası betimlenecek saz üslubundaki ejderlerin alevli kanatlarında benzer şekilde görülecektir.



Şekil 23: Geyik heykelciği, gümüş, Göktürk Kağanlığı, 8.yy., Moğolistan Ulusal Müzesi.

M. I. Artamonov İskit sanatındaki geyik figürünün tıpkı oturan kedi ve yırtıcı kuş figürleri gibi Yakın Doğu geleneğine yani Medler, Partlar ve Mezopotamya'nın eski halklarının sanatına dayandığını ve İskitlerin Kuzey İnan Platosundaki varlıkları süresince ödünç alındıklarını ileri sürer (Jacobson, 1993, 28). Benzer bir ilişkinin var olduğuna dair ısrarlı bir vurguyu V.V. Bobrov'da yapar. Bobrov özellikle Tagar Kültürü ve Sibirya İskit Kültüründeki geyik figürünün Yakın Doğu'dan türetildiğini, MÖ. 5. yüzyılda Orta Asya Sakalarının bir akını yoluyla Sibirya göçerlerine aktarıldığı öne sürer (Jacobson, 1993, 29). Yine Ishjams'ta göre (1994, 161) av hayvanına saldıran yırtıcı hayvan sahneleri Mezopotamya'dan Anadolu'ya oradan da tüm dünyaya yayılmış bir motiftir. Sakalar bu motifi Güney Sibirya'ya götürmüş oradan da Hsiung-nu yani Hunlulara geçmiştir. İnan kültürünün erken dönemlerinde geyik figürleri sıklıkla görülür. Özellikle Part İmparatorluğu (MÖ. 247- MS. 330) sanatına ait geyik gövdeli rytonlar dikkati çekmektedir. Hayvan gövdeli benzer rytonlar daha çok at ve koç gövdeli olarak İskit yöneticilerinin mezarlarında görülür. Bunlar muhtemelen Grek atölyelerinde İskit soylu sınıfı için üretilmiş eserlerdir. Med, Part ve Ahameniş sanatında da hayvan figürlerinin bulunduğu bir gerçektir. Ancak Orta Asya Türk sanatında hayvan mücadelesini konu eden bir grup eser vardır ki özgün özellikleri ile bu kültüre ait örneklerden ayrılır. Geyik, bu eserlerde kartal ve dağ aslanının avı olarak gösterilir (Şekil 24, Şekil 25). Hayvan mücadelesi Kuban, Minusink, Altay'ın kuzey ve doğusu ile Altay Dağları'ndaki İskit kurganlarında çok tekrarlanan bir betimlemedir (Sharkey, 2022, 6). Özellikle aslanın vücudunun gerçeküstü uzatılarak verilmesi ve av anının iyi bir gözlemlerle aktarılması, Bozkır insanının yaratıcılığı ve bu yaşama hâkimiyetinin bir yansımasıdır. Öte yandan bu hayvan mücadelesi sahnelerinde son derece stilize edilmiş modellerde figürlerin çoğunun sembolik anlamları varken bazılarının tamamen süs amaçlı yapılmış olduğu düşünülebilir (Kim, 200, 67).



Şekil 24: Kartal ve geyik mücadelesi, yün halı, keçе kaplı, orta kısımda (slaytta üst kısım) kapitone tekniği, fitilli ipek kordon uygulama, Hun Devri, MS. 1.yy., Noin Ula 6. Kurgan.



Şekil 25: Geyik ve aslan mücadelesi, deri, Pazırık, 1. Kurgan, Kazakistan, MÖ 5-3 yy. (Benjamin, 2022, Figure 11)

Kartal gibi yırtıcı bir kuşla geyiğın mücadelesi ne için konu edilmiştir. Bu, bozkır insanının sadece doğadaki bir anı betimlemesinden mi ibaretti. Yoksa istenen inanç veya kültün bir totem misali görselleştirilmesi miydi? Hayvan mücadelesindeki geyik figürü, hükümdar mezarını kutsarken gök tanrısının simgesi yırtıcı kuşa yedirilen bir kurban mı yoksa hükümdar ruhunu simgeleyen yırtıcı bir kuşun avladığı bir hayvan mıydı? (Esin, 2003b, 217). Geyik, bir panterin veya kartalın avladığı hayvan olarak resmedilerek bozkır sanatında yırtıcı hayvanların kurbanı olan bir figür halini alır (Jacobson, 1993, 52). Geyik sadece kartal ve aslan gibi gerçek avcıların avı olarak betimlenmemiştir. 2 no lu Pazırık Kurganında bulunan bir başlık süsünde olduğu gibi gerçeküstü bir yaratık olan grifonun ağızında da bir av hayvanı olarak gösterilmiştir (Şekil 26). Kurgan buluntularından açıkça anlaşılıyor ki avcı toplumların görsel ve bilinçaltındaki en önemli odak merkezi hayvan olup bunlar özellikle de güçlü, çevik ve yakalanması zor av hayvanlarıdır (Mülayim, 1994: 174). Geyikte bu avlardan biridir.



Şekil 26: Grifon ve geyik başı, ahşap, deri, Pazırık, 2. Kurgan, MÖ 4.-3. yy. (Benjamin 2022, Figure 13)

https://www.reddit.com/r/ArtefactPorn/comments/k04vwq/a_scythian_mans_headgear_and_illustration_showing/?rdt=56485

2. Türk ve İslam Sanatında Geyik Figürü

İslam ve Türk sanatında geyik figürünün yoğun bir şekilde kullanıldığı anlaşıyor. Özellikle maden, seramik ve çini sanatında geyik hem tek başına hem de yırtıcı bir hayvanla birlikte betimlenir. Urmiye Müzesi'ndeki Abbasi eseri lüster tabakta geyik, erken Türk sanatı örneklerine benzer şekilde hayvan mücadelesi sahnesinin bir ögesi olarak yazıtıldığı görülür (Şekil 27).



Şekil 27: Hayvan mücadelesi sahnesi, tabak, lüster, Abbasi Dönemi, 9-10. yüzyıl, Urmiye Müzesi (Yılmaz, 2016, Kat. 98).

Erken İslam döneminde geyiğin beneklerle tek başına tasvirlerinin yanı sıra av hayvanı olarak farklı şekillerde tasvir edildiği görülmektedir. Tabakta kartal pençelerini geyiğin sırtına geçirmiş vaziyette tasvir edilmiştir. Alttaki yazıtta “E’la aleyhi şekluhu vel ye’zi el yevme li talibihi” (Türkçesi: sahip olduğu yapı (fitrat- yaratılış) bakımından üstünlük sağladı ve bugün sahibini de izzetli yapacaktır.) yazar. Yazıttan da anlaşılacağı üzere kartal hâkim olan üstün taraf, geyik ise hâkimiyet kurulan zayıf tarafı simgelemektedir. Geyiğin gövdesi, Orta Asya Türk sanatı örneklerindeki gibi tabağın formuna da uydurularak kasıtlı bir deformasyonla uzatılmıştır. Gövde yine bu örneklerdeki gibi beneklidir. Toynakları ise bu örneklerden farklı olarak sanki bir kuşun pençeleri gibi üç dilimlidir. Boynuzlarda Orta Asya örneklerinden çok farklıdır. Çok şematik işlenmiştir.

12. yüzyıl, Büyük Selçuklu dönemine tarihlenen bronz bir aynada büyük boynuzlarıyla dikkat çeken geyik, kıvrım dallar arasında bütün gücüyle aslana av olmaktan kaçmaya çalışmaktadır (Şekil 28). Orta Asya Türk Sanatındaki mücadele anından farklı olarak bu eserde, İran’ın erken dönem kültürlerindeki tasvir geleneğine uygun olarak geyiğin avcı hayvanın av hayvanını takip anının bir parçası olarak betimlendiği görülür. Orta Çağ Türk Sanatında bu tür bordürler şeklinde ya da daha geniş yüzeylerde kıvrık dallardan oluşan bir zemin üzerinde farklı malzemelerin süslemesindeki av şahnelerinde geyik sıklıkla yer alır.



Şekil 28: Geyik figürlü ayna, bronz, 12.yy., Büyük Selçuklu Dönemi, İran (Ervaşar vd. 2013: I:161)



Şekil 29: Geyik figürlü tabak, lüster, Abbasi Dönemi, 9-10.yüzyıl (Morgan 1994, plate.27)

Bir lüster tabakta ise tam merkeze yerleştirilen geyik, gösterişli boynuzu ve rumi şeklinde sonlanan kuyruğuna ek olarak boynunu kolye gibi kuşatan ayrıca karın bölgesinde daha geniş alanda yer alan beneklerle bezelidir (Şekil 29). Tabak yüzeyi küçük noktalarla dolgulanarak geyiğin daha net vurgulanması sağlanmıştır.



Şekil 30: Aslan ve geyik figürlü tabak, lüster, kazıma, Büyük Selçuklu, 12. yüzyıl, İran, (Watson 2005: 256,Cat. Ia 5).

12. yüzyıl lüster tekniğinde yapılmış başka bir tabakta aslan ve geyiğin adeta bordür şeklinde ard arda dönüşümlü yerleştirilmesiyle oluşturulan av sahnesi yer alır (Şekil 30). Kazıma tekniğinde yapılmıştır. Buradaki çok stilize edilmiş geyiğin boynuzlarının palmet benzeri bir bitkisel formla aktarımı ise Orta Asya örneklerindeki Rumi biçimli boynuzlarla betimlenmiş geyik figürlerini anımsatır. Figürlerin dışındaki kısımlar yine eğik çizgilerle taranarak kontrast sağlanmış, figürler çok net vurgulanmıştır.

1215 tarihli Keşan üretimi türkuaz sırlı, ajur tekniğinde bezemeli maşrapanın boynunda ard arda dizilmiş geyikler adeta doğada gezinirken tasvir edilmiş gibi görünürken kabın gövdesindeki aslanlar ile av köpekleri aslında konunun hiç de öyle olmadığını anlatır gibiler (Şekil 31).



Şekil 31: Geyik, aslan, av köpeği ve sfenks figürlü maşrapa, turkuaz sırlı, ajurlu, Büyük Selçuklu Dönemi, 1215, Keşan (Eravşar vd. 2013, 1:147)

Bir av hayvanı ile gösterilen geyik figürlerinin dışında İslam Sanatı eserlerinde farklı hayvanların bulunduğu bir tabiatın içerisinde betimlenmiş geyiklerin yanı sıra tek başına veya çift gösterilmiş geyik figürleri de bulunur. Fatimi Dönemi'ne (909-1171) tarihlenen Kahire İslam Sanatları Müzesi'nde yer alan sırsız iki su testisinin boyun kısmına yerleştirilen süzgeçlerde küçük ceylanların ajur tekniğinde işlenmesi aslan, balık, fil gibi benzer süslemelerde ceylanın sıklıkla kullanıldığına işaret etmektedir (Şekil 32, Şekil 33).



Şekil 32: Geyik, sırsız süzgeç, Fatimi Dönemi, Kahire İslam Sanatları Müzesi (Kayın 2017, Fot:11).



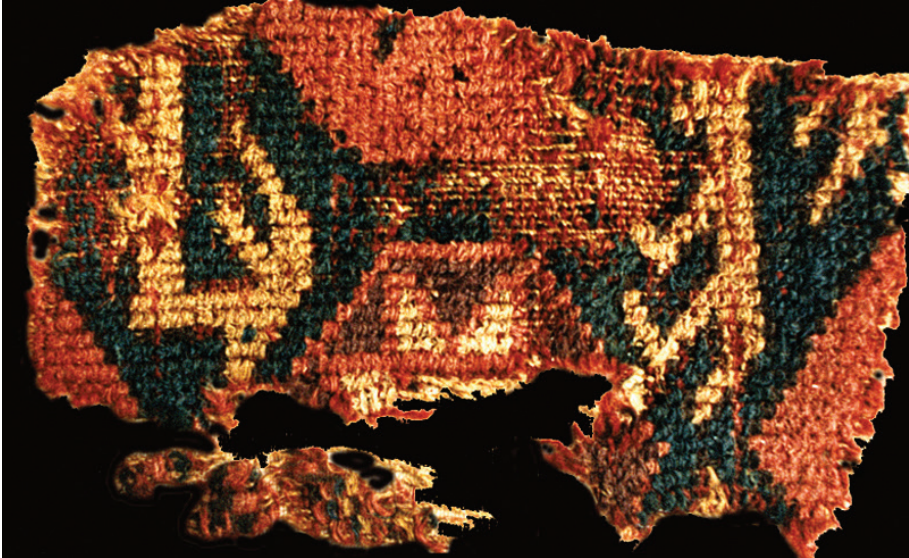
Şekil 33: Geyik, sırsız süzgeç, Fatimi Dönemi, Kahire İslam Sanatları Müzesi (Kayın 2017, Fot:12).

13.yüzyıl sonu-14.yüzyıla tarihlenen Sultanabad üretimi sıraltı boyama tekniğindeki tabakta ağaçlar arasında koşan geyikler kabın merkezinde yer almıştır (Şekil 34). Geyikler yine benekli betimlenmiştir.



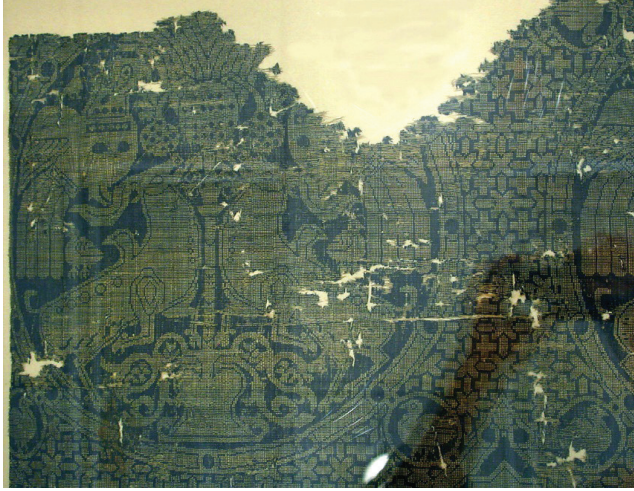
Şekil 34: Geyikler, tabak, sıraltı boyama, Büyük Selçuklu Dönemi, 13. yüzyılın sonu- 14. yüzyıl, Sultanabad (Watson 2005: 380, Cat.Q.7).

Fustat'ta bulunan ve muhtemelen Anadolu'da dokunularak buraya ihraç edilen bir halı parçasındaki geyik figüründe bedeninin simetrik düğüm tekniğinin de etkisiyle keskin hatlarla verildiği görülür. Yine bir kuş ayağı betimlemesi gibi karnın ortasından ters V biçimi, iki bacaklı betimlenmiştir (Şekil 35). 14 yüzyıl-15. yüzyıl başlarına tarihlenen halı parçası, 21x11.5 cm. gibi çok küçük boyutlu olup Stockholm National Museum of Fine Arts'da dır.



Şekil 35: Geyik, halı parçası, simetrik dokuma, 14. yüzyıl-15. yüzyıl başları, Fustat, Stockholm National Museum of Fine Arts.

Orta Çağ Türk sanatındaki en güzel geyik betimlemelerinden biri 11-12. yüzyıl Selçuklu Dönemine ait bir ipek dokuma parçasında bulunur (Şekil 36). Geyiğin benekli gövdesi, ön adalenin dairesel verilmesi ve küçük kanatları ile Orta Asya Türk Sanatı izleri taşımakla birlikte merkezdeki bir ağaç/bitkinin her iki yanına simetrik yerleştirimi ile Frig kaplarındaki keçileri hatırlatmaktadır. Kısa kuyruğu ve toynaklarıyla Yakın Doğu Coğrafyasına ait bir geyik betimlenmiştir. Bu tür kompozisyona sahip kumaşlar İran Büyük Selçuklu Coğrafyasında tekstil ticareti için beğenilerek üretilmiştir. Avrupa da dahi taklitlerinin yapıldığı bilinmektedir.



Şekil 36: Hayat ağacı etrafında kanatlı geyik ve kuş, ipek kumaş parçası, Büyük Selçuklu Dönemi, 11-12. yüzyıl, İran. <https://www.metmuseum.org/>

Aynı dönemde Anadolu Selçuklu çini ve seramiklerinde geyik sınırlıda olsa yer almıştır. Ağacı anımsatan boynuzuyla baş kısmının sağlam ele geçtiği sekiz kollu yıldız çini parçası sıraltı boyama tekniğindedir (Şekil 37). Geyik küçük yüzü ile Orta Asya Türk Sanatındaki uzun yüzlü sığın geyiklerden farklılaşır. Geyiklerin Anadolu coğrafyasına ait olduğu açıkça görülür.



Şekil 37: Geyik figürü, yıldız çini, sıraltı boyama, Anadolu Selçuklu Dönemi, Antalya Müzesi (Arik 2017, Res.94)

Ortaçağ Anadolu mimarisinde özellikle de taş süslemede “geyik” figürünün diğer figürlere göre daha az kullanıldığı görülür. Mimaride bugün için bilinen beş örnekten ikisi Diyarbakır, iki örnek Tokat ve bir örnekte Denizli’de karşımıza çıkmaktadır. Diyarbakır’dakileri Büyük Selçuklu (1088-1089) ve Meliḫşah (Nur) (1089-1090) Burcları, Tokattakileri Niksar Çöreği Büyük Tekkesi (14. yüzyıl) (Gündoğdu, 1979, 254; Şener Boy, 2021, 54) ve Tokat Şeyh Mekkun Zaviyesi (Karamağaralı, 1992, 18), Denizli örneğini ise Goncalı Ak Han (1253-1254) oluşturmaktadır (Durukan, 1993, 143; Beyazıt, 2006, 67).

Mimari dışında taş üzerinde geyik figürleri Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi’ndeki taş levha (Gündoğdu, 1979, 279-280) ile Afyon ve Seyidgazi’deki mezartaşları (Karamağaralı, 1992, 7-9, 18) üzerinde karşımıza çıkmaktadır.

Diyarbakır Büyük Selçuklu (1088-1089) Burcu ve Meliḫşah (Nur) Burcu’nda (1089-1090) dik eksenleri kitabelerinin kapladığı alan içinde, başları neredeyse birbirine değecek biçimde birbirlerine dönük olarak yerleştirilmiş antilop cinsinden birer ceylan/gazel kabartması bulunur (Şekil 38, Şekil 39). Başları ve gövdeleri yandan verilen ceylan kabartmalarının önden betimlenen boynuzları kıvrımlı olarak aşağıya uzatılmış, arkada kalanları oldukça düz, kabarık bir hatla belirtilmiştir. Kalça ve ön bacak adaleleri belirtilen ceylanlar, hafifçe kırdıkları arka ayakları ve göğüslerine doğru çektikleri ön ayaklarıyla oldukça rahat bir pozisyonda tasvir edilmişlerdir (Parla, 2014, 870).



Şekil 38: Geyik/ceylan kabartması, Büyük Selçuklu Burcu, Diyarbakır (Parla 2014).



Şekil 39: Geyik/ceylan kabartması, Meliḫşah Burcu, Diyarbakır (Parla 2014).

Büyük Selçuklu Burcu’ndaki ceylan kabartmaları, kitabenin ilk satırı ile ikinci satırı arasındaki düz taş sırasında yer alır. Ceylanların bulunduğu taş sırası ayrıca, iki yandan çapraz üstlerinde aslan kabartması bulunan birer doğan kabartmasıyla sınırlanmıştır.

Meliḫşah Burcu’ndaki ceylan kabartmaları ise kitabenin dördüncü ve en alttaki beşinci satırı arasındaki düz taş sırası üzerindedir. Burada da ceylanların bulunduğu taş sırası, kanatları açık birer doğan kabartmasıyla sınırlanmıştır. Farklı olarak doğan kabartmalarının, altlarında birer çıplak kadın figürü bulunur. İki burçta da yüzleri dik eksene ve ceylan figürlerine dönük olan doğan figürlerinin gövde ve başları yandan verilmiş, kanat ve kuyruk tüyleri kabaca belirtilmiştir. Doğan figürleri, aralarına aldıkları ortadaki ceylan figürlerini bekler ve korur durumdadırlar (Parla, 2014, 871).

Anadolu Selçuklu Sultanı 2. İzzeddin Keykavus devrine (1238-1278) ait Denizli Ak Han’ın taç kapısında, batıda alttan ikinci kare çerçevede bitkisel zemin üzerinde oldukça tahrip olmuş geyik figürü görülmektedir (Şekil 40) (Erdman, 1961, Abb 94, 96; Erdman-Hanna, 1976, 161-162) . Tahribat nedeniyle sadece geyiğin koşar

vaziyette olduğu, koşma etkisinin dizlerden kırık ön ayakların havada, arka ayakların da dizlerden kırık ve kısmen havada gösterilerek verildiği söylenebilir. Başu yukarda, boynuzlarının ise sırta doğru olduğu, kuyruğunda yukarı doğru dönerek sırtın üzerinde sonlandığı görülmektedir. Tahribat nedeniyle ayrıntılar tam olarak anlaşılammaktadır. Öte yandan Denizli Ak Han'daki geyik figürünü tasavvufi inançlarla açıklamak, yapının konumu ve özellikleri dikkate alındığında pek mümkün görülmemektedir. Belki de simgesel tasvir kapsamında yüz yıllardan beri kutsal niteliğiyle çeşitli çevrelerde benimsenmiş bir hayvan figürü, bilinçli olarak bu yapının süslemesi arasına yerleştirilmek istenmiş olabilir (Durukan, 1993, 149-150).



Şekil 40: Geyik kabartması, Denizli Ak Han taş kapının batı kısmı, 2. İzzeddin Keykavus devri (1238-1278).

14. yüzyıla tarihlene Niksar Çöreği Büyük Camisi (Çöreği Büyük Tekkesi) (Gierliche, 1996, 182-183) taş kapısı üzerindeki yedi sıra mukarnaslı kavsarada, kavsaranın içindeki kitabe panosunun üzerinde ortada mukarnasların altında yer alan oldukça büyük boyutta işlenmiş geyik figürü; oturur vaziyette ve başını geriye çevirmiş olarak betimlenmiştir (Şekil 41, Şekil 41a). Boynuzu ise yine bitkisel bir formla verilmiştir. Bilici (1983, 24) palmet olarak tanımlamaktadır.



Şekil 41: Taş kapı kavsarası, Niksar Çöreği Büyük Camisi (Tekkesi).



Şekil 41a: Geyik kabartması, Niksar Çöreği Büyük Camisi (Tekkesi).

Geyik figürü, Avrasya hayvan üslubuna uygun biçimde betimlenmiştir. Ön ve arka ayaklarının vücudun altına alınması, başının geriye döndürülerek gövdenin üzerinde yer alması ile oluşturulan kapalı kompozisyon özelliği Orta Asya etkilerinin, bölge ve zaman farkına rağmen devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca taşkapı da tek başına ve bu kadar büyük başka bir örneğin olmaması da bu betimlemeyi farklı kılmaktadır (Gündoğdu, 1979, 421-422).

Tokat Şeyh Mecnun (Açıkbaş) Zaviyesinin (14.-15. yüzyıl) duvarında bugün tamamen sıva altında kalmış, sıva/alçı üzerine kazıma tekniği ile yapılmış insan, iki geyik resmi ve Hz. Ali'nin yazısından oluşan betimleme (Karamağaralı, 1987, 419-20; 1992, 18, Resim 74) farklı bir örnektir (Şekil 42).



Şekil 42: Geyik figürleri, Tokat Şeyh Mecnun Zaviyesi, kazıma (Karamağaralı, 1992).

Çizimde iki geyiğin ortasında bir insan figürü görülmektedir. Geyiklerin her ikisi de yandan gösterilirken, ortadaki insan figürü önden betimlenmiştir. Ön düzlemdeki geyikler büyük, arkadaki insan ise daha küçük gösterilmiştir. Geyiklerin ön ve arka ayaklarının biri dizlerden kırık havada hareket halindedir. Kuyruklar çizgi şeklinde olup göğüs ve boyun kısımları diğer bölümlere göre daha iri gösterilmiştir. Başları sığın geyiklere benzer şekilde uzun ve iridir. Boynuzlar ise bir çam ağacının dalları gibi çizgiler hainde verilmiştir. Hareket halindeki geyikleri biri kısa diğeri uzun birer ip ile zapt etmeye çalışır görünümdeki insan figürünün gövdesi ise Orta Asya'daki kaya üzerine yapılan kazımalarda da rastladığımız şaman figürlerine benzer şekilde kaburga benzeri gibi taranmıştır. Eşkenar dörtgen biçimindeki başı küçük bir ağız, gözler ve kaşlar şeklinde betimlenmiştir.

Konya İnce Minareli Medrese'de bulunan taş üzerine oyularak yapılmış geyik figürlü bir mimari plastik parça ise geyiklerin özellikle boynuz betimlemeleri ve etraflarını saran bitkisel formu adeta ısırın görünümleri ile Orta Asya örnekleriyle ilişkilendirilebilir. Geyiklerin tekeyi de andıran bedenleri ve koşarken gösterimleri ustaca işlenmiştir. Ancak özellikle boynuzlarının rumi şeklindeki kıvrımları gerçekten Orta Asya kurgan buluntularındaki örneklerle hatta Zhou Hanedanlığı'na ait yeşim bir geyik figürü ile çok benzerdir (Şekil 43, Şekil 14, Şekil 17).



Şekil 43: Geyik figürleri, taş levha, oyma, Konya İnce Minareli Medrese.

Taş levhada, alt ve üstten üç çizgili birer silme ile sınırlandırılan alan içinde, silmelerden çıkan üçlü çizgilerin ana akslar üzerinde dört yönde birbirine geçerek düğüm oluşturduğu daire çerçeveler içinde üstte birer grifon, altta ise birer geyik betimlemesi görülmektedir. Madalyonlar arasında kalan alt ve üstteki üçgen boşluklara ortadaki iki ruminin yan yana gelmesiyle oluşan palmate çerçeve oluşturan çapraz rumilerden oluşan bitkisel bezeme, ortadaki eşkenar boşluklara da kıvrık dal ve rumilerden oluşan bitkisel zemin üzerinde kuş figürleri yerleştirilmiştir. Geyik figürleri her ikisinde de ön ve arka ayaklar dizden kırılarak hareket halinde gösterilmiştir. Ön ayakları biraz daha havada gösterilerek hareket vurgulanmıştır. Kısa kuyruk yukarı doğru kalkık gösterilmiştir. Geyik figürü uzun boyunlu, küçük kafalı, badem gözlü ve sivri, iki kulaklı betimlenmiştir. Kulakların arasından dış bükey bir kavisle sırta doğru dönen, uç kısmı rumi şeklinde sonlanan kıvrık boynuzlar dikkati çekmektedir. Her iki geyiğin de ağzından aşağıya doğru yine rumi biçimindeki bu dallar sarmaktadır. Geyik figürleri tamamen yandan gösterilmiştir. Geyiklerin gövdeleri, eklem yerleri, ayak bilekleri, boyun, baş ve kulaklarında eğri kesim tekniği benzeri yuvarlak hatlar vurgulanmıştır.

Selçuklu çağına tarihlenen mimari plastik örneklerden biri de yine Konya İnce Minareli Medrese’de bulunan bir taş levhadır (Şekil 44). Yatay dikdörtgen levhanın sağ üst köşesi kırılmıştır. Orta Asya Türk sanatındaki hayvan mücadelesi sahnesini anımsatan kompozisyonda yırtıcı hayvan geyik figürünün hemen üstünde gösterilmiştir. Geyik figürü yine hayvan üslubunun bir özelliği olarak başını avcı hayvana doğru çevirmiştir. Uzun boyunlu, küçük kafalıdır. Arka adaleler özellikle yuvarlak hatlarla belirgin aktarılmıştır. Boynuzları oldukça küçük betimlenmiştir. Afyon, İhsaniye’de bulunmuş geyik tasvirli başka taş blokta geyik figürü çok daha keskin hatlarla, oldukça kaba işlenmiştir (Şekil 45). Yüzeysel oymada geyik çok statik görünümündedir. Alıştığımız koşar vaziyette verilmemiştir. Boynuzlarda çok şematik aktarılmıştır. Hilal kavisli boynuz dikkati çekmektedir. Yüz küçük boynu ise uzundur.



Şekil 44: Geyik ve aslan mücadelesi, taş levha, Konya İnce Minareli Medrese.



Şekil 45: Geyik figürü, taş levha, Afyon, İhsaniye.

Orta Çağ Anadolu sanatında görülen geyik figürlerinin özellikle tarikat yapıları olan tekke ve zaviyeler ile mezar taşlarında karşımıza çıkması, geyiğin tarikatlar tarafından sevilen ve saygı duyulan bir figür olduğunu göstermektedir.

Antalya civarındaki Tahtacılar ailelerine ait olan bir nefeste “Sana derim sana geyik erenleri” denilmekte ve geyik “erenler “ olarak takdis edilmekte (Atabeyli, 1940, 226); Afyonda türbelere ve yatır mezarlarına geyik boynuzu konulmakta ve genellikle mezar üzerine konulan geyik boynuzlarından şifa umulmaktadır (Tanyu, 1966, 155-158). Tarikat efsanelerinde de geyik çok önemli bir yer teşkil eder. Baba İlyas’ın müritlerinden olup Seyyid Elvan Tarikatına mensup olan “ Geyikli Sultan Baba geyücüklerle müşabehet eder” idi. Geyikli Baba, rivayete göre, Bursa fethedilirken

bir geyik üzerine binerek ordunun önünde savaşmıştır. Bir nevi geyiğin önderliği ve yol göstericiliği burada da açıkça görülmektedir.

Mülayim (1999, 157) Çöreği Büyük Tekkesi taçkapısı üzerinde yer alan geyik figürünün basit bir düşünceden ibaret olmadığını, erken devirlerde bölgeye yerleşmiş olan bir tarikatın karargâhı olabileceğini ancak zamanla ihtiyaçları karşılayamayınca yeni bir yapı yaptırıldığını ifade ederek ilk yapının zaviye olarak inşa edilme ihtimalinin güçlü olduğunu bildirmiştir. E. Şener Boy (2021, 54) geyik figürünün mukarnas içerisinde kapladığı hacim ile özellikle figürün cephede ön plana çıkarılmak istenmiş olduğunu söylemektedir. Figürün yeri ve boyutlarını düşündüğümüzde bu görüş oldukça isabetli görünmektedir.

Niksar'daki Çöreği Büyük Tekkesi'nin kapısındaki geyik kabartması, Tokat Şeyh Mekkun Zaviyesinin duvarında bugün tamamen sıva altında kalmış olan kazıma geyik resmi; Afyon civarında İhsaniye'de bulunan bir lahit parçası üzerinde ki geyik figürü, Seyidgazi'deki mezar taşı üzerindeki geyik figürü, geyiğin tarikatlarca kutsal bir hayvan olarak benimsendiği görüşünü desteklemektedir.

Osmanlı Sanatı örneklerinde de geyik figürünün benzer şekilde genellikle bir av hayvanı olarak betimlendiği görülmektedir. Londra'da özel bir koleksiyonda yer alan matara 1545'lerde üretilmiştir. Mavi beyaz teknikte İznik atölyelerinde üretilen matara da diğer Osmanlı seramiklerinde görüleceği gibi çiçek ve yapraklarla bitkilerden oluşan doğa içinde ürkek duran tavşanlar, koşan av köpekleri ile ceylanlarla av ortamı tasvir edilmiştir (Şekil 46).



Şekil 46: Geyik, tavşan ve av köpekleri, matara, mavi beyaz, 1545 civarı, Osmanlı, İznik, Londra Özel Koleksiyon (Atasoy ve Raby 1989, kat.374).

Osmanlı tarihi konulu yazmalarda özellikle padişah ve şehzadelerin okçuluk hünerlerini gösteren av konulu tasvirlerde, geyik en çok betimlenen av hayvanlarından biridir. Hükümdarların hünerlerinin eserlere işlenmesi aslında örneklerini Yakın Doğu'da da gördüğümüz eski bir gelenektir. Bu hünerler arasında yaban hayvanını avlamak ta vardır. Bazen ok ve yayla avlamak ta yeterli değildir. 4. yüzyıla ait Anadolu'da yapıldığı düşünülen gümüş yaldızlı bir Sasani tabağında, kralın erkek geyiğin sırtına atlayarak, boynuzlarından tuttuğu ve boğazladığı görülür (Şekil 47).



Şekil 47: Kralın geyik avı, yıldızlı gümüş tabak, Sasani Dönemi, Anadolu?, 4.yüzyıl, British Museum BM.124091 https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1908-1118-1

Osmanlı hanedanı av sahnelerinde ise geyikler genellikle benekli tasvir edilirler. TSM. H.1517 numaralı 1558 tarihli Süleymannâme yazmasında Sultan Süleyman'ın av sahnesinde de geyikler bulunur (Şekil 48). Geyiklerin avcılardan kurtulmak için sağa sola kaçıştıkları görülür. 1515-1520 tarihli bir el yazmasında benzer bir av sahnesi (Divan-ı Selimi, İÜK F 1330, 00591) resimlenmiştir (Şekil 49). Bu tasvirlerin çoğunluğunda geyik artık kutsal bir varlıktan ziyade, bir av hayvanı olarak betimlenmiştir.



Şekil 48: Sultan Süleyman avlanıyor, Süleymannâme, TSM H.1517, 1558.



Şekil 49: 1. Selim avda, Divan-ı Selim, İÜK. F 1330-00591.

Osmanlı nakkaşları tarafından geyik figürünün sadece av hayvanı olarak görülmediği, tabiatın güzelliklerinden biri olarak benimsendiği de TSM H. 1523,18b-19a numaralı, 1584 tarihli Hünernâme I. cildindeki çift sayfa minyatürde

betimlenen Topkapı Sarayı tasvirinde avluda sanki doğada geziyormuşçasına rahat bir şekilde aktarılan ceylan çizimlerinden de anlaşılmaktadır (Şekil 50).



Şekil 50: Topkapı Sarayı, Hünernâme I, TSM H.1523, 18b-19a, 1584.

Kalender Paşa tarafından Osmanlı nakkaşlarının yanı sıra bazı Safevi nakkaşlarından eserlerden derlenerek hazırlandığı anlaşılan (Mahir, 2004, 103) Falname yazmasında ise geyik, Süleyman peygamber ve Belkis'in tahtının etrafında ejder, anka kuşu, kilin ve siren gibi gerçeküstü yaratıklarla, aslan, fil, gergedan, horoz, kaplan, baykuş, tavus kuşu, papağan, şahin, karga, maymun, tavşan, sülün, balıkçıl, dağ keçisi, inek, at, katır, kar leoparı ve köpek gibi gerçek hayvanların arasında betimlenmiştir. Sırtı benekli geyik, tahtın karşısında daha küçük bir tahtta oturan muhtemelen Peygamberin Veziri Asaf'ın ayaklarının yakınında konumlanmıştır. TSM H.1703, y.7b numaralı tasvirde geyik, bedeninde verilen renk tonlamalarıyla oldukça gerçekçi aktarılmıştır (Şekil 51, Şekil 51a). Doğasında olan ürkeklikle her an ayağa kalkacakmışçasına çok başarılı resimlendiği görülür.



Şekil 51: Hz. Süleyman ve Belkis tahtta oturuyorlar, Kalender Paşa, Falname, TSM H.1703, 7b, 17. yüzyıl



Şekil 51a: Geyik ayrıntı, Falname, TSM H.1703, 7b, 17. yüzyıl başları.

1585 tarihli Metropolitan Museum'da bulunan vazo İznik üretimi olup, sıraltı çok renkli boyama tekniğinde bezenmiştir. Geyikler, aslan, kuş, zümrüdü anka ve tavşanlar ile zemindeki yeşil renkli zemin üzerinde çiçekler ve yapraklarla doğada yine bir av ortamının parçası olarak yansıtılmaktadır (Şekil 52).

16. yüzyılın son çeyreğine ait Metropolitan Museum'da bulunan başka bir İznik ibriğinde yine çeşitli hayvanların bulunduğu bir doğada betimlendiğini görüyoruz (Şekil 53). Geyik kabın yüzeyindeki hareketli aktarımın en önemli parçalarından biri olarak koşarken gösterilmiştir. Arkaya doğru bakarak av hayvanlarını kontrol ettiği görülür. İyi bir gözlemlerle doğadaki davranışıyla betimlenmiştir. Geyiğin vücudunda ne bir benek ne de bir adale çizgisi verilmediği görülmektedir. Oysa yırtıcı hayvanın vücut çizgileri şematik te olsa çizilmiştir.



Şekil 52: Geyik, tavşan, tavus kuşu, aslan, vazo, sıraltı çok renkli boyama, 1585, İznik, New York Metropolitan Müzesi (Atasoy ve Raby 1989, kat.771).



Şekil 53: Geyik, tavşan, maymun ve aslanlı ibrik, sıraltı çok renkli boyama, 16. yüzyıl son çeyreği, İznik, New York Metropolitan Müzesi, 56.141.

<https://www.metmuseum.org/>

17-18. yüzyıllarda İznik üretimi gerilemiş, son dönemlerde daha sade, daha basit kompozisyonlar seramiklerde görmeye başlar (Şekil 54). Motifler, buradaki çiçeklerde olduğu gibi irilemiştir. Seyrek yerleştirilmiş çiçeklerin arasında merkezde, 16. yüzyıl av sahnelerinden farklı olarak sakin, huzurlu bir ortamda betimlenen geyik düzenlemesiyle Orta Çağ kompozisyonlarına dönüş görülür.



Şekil 54: Geyikli tabak, 17-18. yüzyıl, İznik, Paris Louvre Müzesi.

<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010330817>

İster hayvan ata ister bir av hayvanı olsun geyik figürü, Türk sanatında koç, aslan, boğa ve kartal gibi figürlerle birlikte sıklıkla kullanılmıştır. Türklerin tüm çevre kültürleri dahi etkileyen sanatında en büyük üç olgu yaratıcılığı, özgünlüğü ve devamlılığıdır. Orta Asya'da sanat eserlerinde gördüğümüz geyik figürü, aynı beğeni ve yoğunlukla günümüz Anadolu'sundaki Ankara, Tokat ve Kastamonu başta olmak üzere yazmacılıkta da kullanılmaktadır (Çatalkaya Gök, 2019, 388).

Zira Orta Asya'daki çadırların duvarına asılan benzerleri gibi Anadolu'da evlerin duvarlarına -olumlu anlamlar yüklenerek- asılan geyikli halılar da hem kullanım biçimi hem de inanç kültü açısından bu geleneğin bir uzantısı olarak görülmelidir. Yine evlerin cephelerine özellikle de kapıların ve pencerelerin üst kısımlarına asılan geyik boynuzları hatta bazı örneklerde adeta bir heykel gibi tüm vücudunun asılması da hep uzak kökenden gelen geyik kutsaliyeti ile ilgili geleneklerin birer yansımasıdır. İskilip'te Yeni Valibey Mahallesi, Yenicami Caddesi, No: 73'teki tarihi bir evin batı cephe alınlığındaki ahşaptan yapılmış yüksek kabartma geyik figürü, bu geleneğin yansıtıldığı çok özel örneklerden biridir (Şekil 55). Yüzeyden oldukça taşkın olarak yapılan geyik, ayakta ve hareket halinde gösterilmiş, ayaklar dizlerden hafif kırık ve ön ayaklar hafif hava da betimlenmiştir. İnce kuyruğu aşağı doğru sarkan figürün uzun boynu ve kafası heykel şeklinde cepheden tamamen bağımsızdır. Gövde ve ayaklar yandan boyun, baş ve boynuzları önden verilmiştir. Ağzı, gözleri, sivri kulakları ve bunların arasından çıkan ve iki yana doğru devam ederek üst kısımlarında ikiye ayrılan boynuzlar görülmektedir.



Şekil 55: Geyik figürü, Yeni Valibey Mahallesi, Yenicami Caddesi, No: 73.

Yine İskilip'te Yeni Valibey Mahallesi, Kopkop Sokak, No: 24-26'daki evde ise geyik kafatası ve geyik boynuzları bu sefer iç mekânda sofadaki askıya asılı şekildedir. İskilip Ekizoğlu Mahallesi, Kadir Efendi Sokak, No: 2'de ise giriş cephesindeki üçgen alınlığın altındaki saçakta, geyik boynuzları yer almaktadır (Koşan, 2019, 136).

Geleneksel Türk evlerinin saçaklarından sarkan geyik boynuzları, uğur getirmesi için asılmıştır (Günay, 1998, 323). Örneğin; Çorum İskilip'teki bazı evlerde geyik boynuzları kafatasıyla birlikte sofa içerisine asılır. Saçak üzerine yerleştirilenler de vardır. Benzer uygulamalar Kastamonu (Kamarlı, 2008, 70), Safranbolu (Günay, 1998, 332), Sivas (Şenol, 2007, 70), Elazığ (Karakaş, 2008, 134) ve Çorum evlerinde de görülür.

Sonuç

Avcılıktan hayvancılığa geçişte, toplulukların temel geçim kaynaklarının başında gelen geyiğe duyulan ihtiyacın azalması ve diğer hayvanların geyiğin yerini almaya başlamasıyla sosyal ve ekonomik değişimin doğal bir sonucu olarak geyiğe atfedilen anlamlar değişiklik gösterir. Geyik zaman içinde gücünü diğer hayvanlarla paylaşmakla kalmaz, askeri yayılcı devlet yapısının hâkim olduğu Türk toplumlarında bir av hayvanına dönüşerek, yırtıcı hayvanların geyikten üstün görülmeye başlandığı bir anlayışa bırakır. Geyik zamanla maddi ve manevi açıdan Orta Asya Türk kültüründeki gibi yaşamın temel öğelerinden biri olmaktan çıkar. Günümüzde av hayvanı olarak da sofralarda eskisi gibi yer almaz. Hatta bugünlerde belirli bölgelerde insan kontrolüyle soyunun tükenmemesi için korunan bir canlıya dönüşmüştür.

Özellikle Erken Dönem Türk Kültüründeki geyik tasvirlerinde geyik tek başına veya yırtıcı bir hayvanla mücadele ederken betimlenmiştir. Yırtıcı hayvan kartal, grifon veya aslan olarak değişkenlik göstermektedir. Geyik figürü ise daima yırtıcının saldırısından kurtulmaya çalışırken çoğu zaman onunla göz teması halinde tasvir edilmiştir. Arka ayakları deforme edilmiş şekildedir. Çırpınır bir izlenim yaratırken av anının tüm heyecanı ve devinim arkaik bir ustalıklı aktarılmıştır. Gövdeler kasıtlı şekilde uzatılır ve kompozisyon bir yay formu ile verilir. Geyik figürünün başı çoğunlukla sırtına doğru dönüktür. Vücudu ise tipik şekillerle betimlenir. Çoğunlukla ön ve arka adaleler nokta ve virgüllerle betimlenir. Kaburgalar da yaylarla verilir. Geyiğin başı ise yüz uzun, iri gözlü, sivri kulaklı, boynuzları ise geniş, uzun ve bol kıvrımlıdır. Tipik bir Sibiryaya geyiği başka bir deyişle sığın geyiktir. Göğüs geniştir. Kuyruk ise gövdeye oranla oldukça küçüktür.

Orta Çağ Anadolu'sunda ise hem yırtıcı bir hayvanla mücadele halinde hem de yine tek olarak betimlendiği görülmektedir. İç Asya'daki sığın geyik türünden ceylana doğru değişiklik göstererek küçük yüzlü, küçük gövdeli, daha kısa ve ince boynuzlarıyla farklılaştığı görülür. Gösterim biçimi olarak Orta Asya örneklerini çağrıştıran şekilde başı arkaya doğru dönük ve hareket halinde betimlenir. Gövdenin ise şematik nokta ve virgüller yerine hayvanın doğal görünümüne yakın bir gerçeklikle tasvir edildiği görülmektedir.

Anadolu kültüründe geyik tıpkı Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin güvercine dönüşerek, bir doğan tarafından yakalanmak üzereyken tekrar insana dönüşmesi örneğindeki gibi suretine bürülünen bir kutsal hayvandır.

Geyiğin Türk kültüründeki değişkenlik gösteren evrimi, her dönem sanatında da aynı paralellikle karşılığını bulmuştur. Ancak Anadolu halk kültürü geyiğin özellikle tarikatlarla özdeşleşen kutsal, uğurlu, yol gösterici ve yoldaş kimliğini daima benimsemiş, sözlü, yazılı ve görsel kültüründe onu betimlemekten vazgeçmemiştir.

Kaynaklar

- Alsan, Ş. Senay-Akın, Sinem. "Türk Kültür ve Sanatında Geyik Sembolizmi". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 45 (2020), 215-226.
- Anderson, N.-Raphals, Lisa. "Daoism and Animals", *A Communion of Subjects Animal in Religion, Science and Ethics*, (2006), 275-290, New York: Columbia University Press.
- Arık, Rüçhan. *Selçuklu Sarayları ve Köşkleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınları, 2017.
- Atabeyli, Naci Kum. "Antalya Tahtacılarına Dair Notlar". *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnogرافya Dergisi*, 4 (1940), 217-226, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Atasoy, Nurhan-Raby, Julian. *İznik Seramikleri*. Singapur: Alexandria Press and Türk Ekonomi Bankası, 1989.

- Beyazıt, Mustafa. "Akhan Bezemelerinin Orta Asya Kültürü ile Bağlantısı". *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri. Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bilici, Kenan. "Anadolu Türk Tezyinatında Hayvan Üslubu (Erken Devir Örnekleri Üzerine Bir Deneme)". *Arkeoloji Sanat Tarihi Dergisi*, III (1984), 19-27, İzmir.
- Biltekin, Halit. "Kirdecı Ali ve Destan-ı Ömer İbni Hattab Adlı Küçük Mesnevisi", *Turkish Studies*, 81/1 (2013), 1061-1069.
- Boztemir, Emine. *Alevi Bektaşî Şiirinde Mitolojik Ögeler (20.yy. Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- Bradlow, Robert. The Depiction of Animals in Yuan Dynasty Blue and White Porcelain in British Museums, May 8, 2020.
- Brandt, Olof. "Deer, Lambs and Water in the Lateran Baptistery". *RAC*, LXXXI, (2005), 131-156.
- Champouillon, Luke. *Varieties of Deer Imagery: Gender and Cosmology in Prehistoric Belief Systems of Central Asia and South Siberia*. Honor Senior Thesis, East Tennessee State University, 2012.
- Consten Erdberg, Eleanor. "The Deer in Early Chinese Art". *Artibus Asiae*, 26 (1963), 191-206.
- Çatalkaya Gök, Ebru. "Türk Tekstil Sanatında Görülen Geyik Figürü". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 12 /26 (2019), 379-393.
- Çaycı, M. Abdulhaluk. *Türk Milli Kültüründe Hayvan Motifleri -I- (Koyun ve Keçi Etrafında Oluşan Gelenekler)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Çerezci, Özlem. *İç Asya Kurganlarından Çıkarılan At Başlıklarına İnanışlar ve Sembolizm Açısından Bakış. Altay Communities Religion and Belief Rituals*, İstanbul: Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği Yayını, 2017.
- Çerkez, Murat, "Kestel Baba Sultan Külliyesi", Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu (14-15-16 Ekim 2016), Bildiriler, 2 (2017), 419-447, İstanbul.
- Çınar, Bekir. "Türk Mitolojisindeki Geyiğin Divan Şiirinde Ahuya Dönüşmesi", *TÜBAR*, XLIII (2018), 67-85.
- Çınar Kahraman, Aslı. "Bozkır Kültür Çevresinde Geyik İnancı ve Geyik Kurbanı". *Tarih ve Gelecek*. 2 /1 (2016), 178-189.
- Çınar Kahraman, Aslı. "Bozkır Kültür Çevresinde Geyikli Taşlar". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*. 9 (2017), 76-81.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türk Sanatı'nda Görülen Geyik Figürlerinin Sembolizmi". *Toplumsal Tarih*. 3 /18 (1995), 33-42.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Çoruhlu, Yaşar. *Erken Devir Türk Sanatı, İç Asya'da Türk Sanatının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Dalkesen, Nilgün. "Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Kültüründe Geyik Kültürü". *Millî Folklor*. 106 (2015), 59-67.
- Diyarbakirli, Nejat. *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları, 1972.
- Dönmez, Şevket. "Pazırık 5. Kurgan Halılarının Işığında Geç Demir Çağı Anadolu- Orta Asya Kültürel İlişkileri Üzerine Yeni Gözlemler". *Sanat Tarihi Yıllığı*. 16 (2003), 9-28.
- Dursun, Açelya. *Orta Asya'dan Doğu Avrupa'ya Erken Devir Türk Sanatında Geyik Figürleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2022
- Durukan, Aynur. "Ak Han'ın Süsleme Programı". *Sanat tarihinde İkonografik Araştırmalar*. Günel İnal'a Armağan. 143-160, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Eberhard, Wolfram. *Çin Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947.
- Eraşar, Osman-Karpuz Haşim. *Büyük Selçuklu Mirası Müzeler*. Cilt I-II, İstanbul 2013.
- Erdmann, Kurt. *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, I, Berlin 1961.
- Erdmann, Kurt-Erdmann, Hanna. *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, II-III, Berlin 1976.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1971.
- Esin, Emel. *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

- Esin, Emel. "Bengü-Taş Geyik Tasvirli Türk Dikilitaşları Üzerine Bir Deneme". *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. 223-249, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003a.
- Esin, Emel. "Sigunlar Begi Kök Türk Kağan Damgası Hakkında". *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. 192-222, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003b.
- Esin, Emel. "Altun Yış (Altın Dağ) Türk Kültüründe ve Kök Türk Devri Sanatında Maden Unsuruyla Bağlantılı Dağ". *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. 11-24, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Farkas, Ann. "Filippovka and the Art of the Steppes", *The Golden Deer Eurasia, Scythian and Sarmatian Treasures from the Russia Steppes*. 3-17, Yale University Press, 2000.
- Fitzhugh, William-Bayarsaikhan, Jamsranjav- Marsh, K. Peter. *The Deer Stone Project Anthropological Studies in Northern Mongolia*, 2002.
- Gierliche, Joachim. *Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Mesopotamien*, İstanbul, 1996.
- Günay, Reha. *Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Gündoğdu, Hamza. *Türk Mimarisinde Figürlü Taş Plastik*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul, 1979.
- Güngör, Özcan-Aksoy, Erdal. "Sosyolojik Açından Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*. 62 (2012), 249-270.
- Güzel, Abdurrahman. *Abdal Mûsâ Velayetnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*, Haz. Hamiye Duran, Dursun Gümüsoğlu, Ankara, 2010.
- İnan, Abdülkadir. "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları". *Makaleler ve İncelemeler*. 462- 479, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Ishjants, N. "Nomads in Eastern Central Asia". *History of Civilizations of Central Asia*. Ed. Jonos Harmatta, Unesco Publishing, 1994.
- Jacobson, Esther. *The Deer Goddess of Ancient Siberia a Study in the Ecology of Belief*. E.J. Brill, Leiden, 1993.
- Kamarlı, Elvan. *Kastamonu Tarihi Dokusunda Yer Alan Geleneksel Konut Yapılarının Cephe Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2008.
- Karakaş, Servet. *Elazığ Geleneksel Konut Kültürü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Konya, 2008.
- Karamağaralı, Beyhan. "Şeyh Meknun Türbesindeki Sığraffitolar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2 -6 Temmuz 1986 Tokat*, 419-426, Ankara 1987.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Kayın, Ayben-Behzad Ismaeel, Alzahraa. "Fatimi Dönemi Figürlü Seramik Süzgeçlerinden Örnekler Examples From The Figurative Ceramic Filters In Fatimid Period", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*. 10/52 (2017), 535-549.
- Kim, J.M. "A Study on the Art Style of Animal Fight in Scythian Ornaments". *Journal of Fashion Business*. 4/3 (2000), 67-78.
- Koşan, Doğan. İskilip Şehri Ev Mimarisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.
- Kuban, Doğan. *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri (Anadolu'dan Önce Türklerin Sanat Ortaklıkları)*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Kumartaşoğlu, Satı. "Geyik Boynuzlarının Yatırlarda Şifa İçin Kullanımı", *Milli Folklor*. 27/107 (2015), 137-148.
- Kuşca, Sibel. Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2014.
- Mahir, Banu. *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Mandaloğlu, Mehmet. "Türk Mitolojisinden Anadolu'ya Taşınan Kültür: Geyik Motifi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6/27 (2013), 383-391.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 2010.

- Morgan, Peter. "Abbasid Opaque White-Glazed Wares". *Cobalt and Lustre The First Centuries of Islamic Pottery*, 36-46, New York, 1994.
- Mülayim, Selçuk. "Anadolu'da Hayvan Üslubunun Bir Örneği". *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*. 325-345, 1984.
- Mülayim, Selçuk. "Kuzeyde Geyik Kültü ve Hayvan Üslubunun Doğuşu", *Sanat Tarihi Dergisi*. 7/7 (1994), 163-184.
- Mülayim, Selçuk. *Değişimin Tanıkları Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi* (Birinci Baskı). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaş Menakıbnamelerinin de İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010a.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010b.
- Parla, Canan. "Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah'ın Diyarbakır'da Yaptırdığı Zafer Anıtı İki Burca İkonografik Yaklaşım". *Turkish Studies*. 9/10 (2014), 867-884.
- Roux, Jean Paul. *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000.
- Sagitov, Muhtar. "Başkurt Folklorunda Hayvanlara Tapınma", *Türk Dili Araştırma Yıllığı-Belleten*. 30 /31 (1983), 125-132.
- Sharkey, Benjamin. "Predators and Prey: Cosmological Perspectivism in Scythian Animal Style Art". *Arts*. 11/ 120 (2022), 1-39. <https://www.mdpi.com/2076-0752/11/6/120>
- Sürücü, Betül. "Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida". *Nesir*. 1 (2021), 129-160.
- Şahin, Haşim. *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dini Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Şener Boy, Emel. *Niksar'da Türk Devri Mimari Eserleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021.
- Şenol, Seda. *Anadolu Türk Konut Mimarisinde Divriği Evleri*, Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Yayın No:40, 2007.
- Tabaldiev, K. "Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Sanatı ve Kültürü". *Prof. Dr. Nejat Diyarbekirli'ye Armağan*. 99-102, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2006.
- Talbot Rice, Tamara. *Ancient Art of Central Asia*, New York: Thames and Hudson, 1965.
- Tanyu, Hikmet. *Ankara Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara, 1966.
- Taşgın, Ahmet-Bünyamin Solmaz, "Hacı Bektaş Ve Hacı Toğrul Karşılılaşması: Güvercin Ve Doğan Donuna Bürünme", *Turkish Studies*, 7/1 (2012), 105-129.
- Taşgın Ahmet-Atay Öner. "Hacı Bektaş Veli Velayetnamesini Yeniden Okumak: Macar Turul'u ile Gül Baba'nın Tuğrul'u", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, 30 (2017), 115-126.
- Taşgın, Ahmet-Atay, Öner. "Hazreti Şah'ın Avazı Turna Derler Bir Kuştur": Hacı Bektaş Velayetnamesi'nde Turna ve Turna İlahisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 92 (2019), 83-100. <http://doi.org/10.34189/hbv.92.005>
- Ahmet Taşgın-Hakkı Taşgın, "Klasik Metinlerin İzinde İki Sultan İki Taht: Vilayetname-i Kaygusuz Sultan Abdal Musa Sultan'ın Kaygusuz Abdal Sultan'ı İrşadı", *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli*, Editörler Ahmet Taşgın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşgın, Leiden: Sota Yayınları, 2022, ss. 151-178.
- Tekçe, E. Fuat. *Pazırık Altaylar'dan Bir Halının Öyküsü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Tepfer-Jacopson, Esther. "Stylized Deer and Deer Stones of the Mongolian Altai". *Bulletin of the Asia Institute*. 15 (2001), 31-56.
- Uzun, Nihal. *Başlangıcından M.Ö. II. Bin Yılı Sonuna Kadar Anadolu'da Geyik Tasvirleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın, 2019.
- Watson, Oliver. *Ceramics from Islamic Lands*. Unites States of America: Thames & Hudson, 2005.
- Wells S. Peter. "Mobility, Art, and Identity in Early Iron Age Europe and Asia", *The Golden Deer of Eurasia Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*, Ed. J. Aruz, A. Farkas and E. Valtz Fino, 18-23, The Metropolitan Museum of Art, New York.

Windfuhr Gernot. "The Stags of Filippovka: Mithraic Coding on the Southern Ural Steppes", *The Golden Deer of Eurasia Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*, Ed. J. Aruz, A. Farkas and E. Valtz Fino, 46-81, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2006.

Witsen, Nicolaas. *Noord en Oost Tartarye*. Amsterdam, MDCCV.

Yeşildağ, Yılmaz Ünsal. *Anadolu Folklorunda Geyik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Yılmaz, Anil. *İskit Sanatı*. İstanbul Üniversitesi: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2014.

Yılmaz, Güler. *Urmiye Müzesi'nde Bulunan İslam Dönemine Ait Sırlı Seramikler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı, 2016.

Zeren, Münevver Ebru. "Turfan Uyghur's Contributions to Mahayana Buddhist Material Culture and Art Renaissance". *Sanat Tarihi Dergisi*. 27/2 (2018), 303-329.

<https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/?lng=tr>

<https://www.metmuseum.org/>

<http://en.nationalmuseum.mn/>

<https://www.nationalmuseum.se/en>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105073085/f154.item>

<https://www.worldcat.org/title/golden-deer-of-eurasia-scythian-and-sarmatian-treasures-from-the-russian-steppes-the-state-hermitage-saint-petersburg-and-the-archaeological-museum-ufa/oclc/44174187>

Extended Abstract

Deer, which was frequently depicted in works of art as a totem in early Turkish Culture, attracts attention as a cult image. It is accepted as a guiding, auspicious and holy spirit in our culture. While the deer has taken on a guiding identity with being tracked during long hunts, it has also been accepted as one of the symbols of rebirth with the regrowth of its broken antlers. Among the Göktürks, Alp Bahadır's journey to the other world with deers by disguising as one, it being shot and sacrificed in funeral ceremonies, and similarly, in Anatolian culture, especially in Bektashism, it is a being whose sanctity is accepted with the concepts of changing its disguise. As in the legend of the Geyikli Baba (Deer Father), deers were kept as companions for the members of the sect. In Anatolian culture, deer also has always been a loved and adopted animal with its similar characteristics. In addition, in Turkish literature, it is identified with the lover who is difficult to reach, with its natural beauty, elusiveness, timidity and elegance. On the other hand, it has become one of the important symbols of some sects in Anatolia, especially Bektashism. It is believed that some of the animal's powers, such as the ability to change places quickly by disguising as a deer, are passed on to the sect leaders. This ritual is similar to the rapid journey of Central Asian Shamans between two worlds by disguising as a deer. All these changes and transformations in Turkish culture regarding deer have been visualized and depicted in all works of art produced from Central Asia to Anatolia - in a way that meets all the meanings attributed to the deer.

In the transition from hunting to stock breeding, and the need for deer as one of the main sources of livelihood of communities, decreases and other animals begin to replace it, the meanings attributed to deer change as a natural result of social and economic change. Over time, the deer not only shares its power with other animals, but also turns into a hunting animal in Turkish societies where the military expansionist state structure dominates, giving way to an understanding in which predatory animals begin to be seen as superior to deer. Over time, deer ceases to be one of the basic elements of life, materially and spiritually, as in the Central Asian Turkish culture. Nowadays, it is not included on the tables as a game animal as it used to be. In fact, in present day, it has become a protected creature in certain regions to prevent extinction due to human control.

In the portrayals of deer in Early Turkish Culture, it is depicted alone or fighting against a predatory animal. The predator varies from eagle, griffin, or lion. The deer figure is always depicted in eye contact with the predator while trying to escape its attack. Its hind legs are

deformed. While creating a frantic impression, all the excitement and movement of the hunting moment is conveyed with an archaic mastery. The trunks are deliberately elongated, and the composition is given an arc form. The head of the deer is mostly turned towards its back. His body is depicted with typical shapes. Mostly, the anterior and posterior muscles are described with periods and commas. The ribs are also given with springs. The deer's head has a long face, big eyes, pointed ears, and its antlers are wide, long, and curved. It is a typical Siberian deer, in other words, a moose. The chest is broad. The tail is quite small compared to the body.

In Medieval Anatolia, it is depicted both in a fight with a predatory animal and as a single figure. It varies from the deer species in Central Asia to the gazelle, differing with its small face, small body, and shorter and thinner horns. In terms of representation, it is depicted with its head turned backwards and in motion, reminiscent of Central Asian examples.

On the other hand, the body is depicted with a reality close to the natural appearance of the animal, instead of schematic dots and commas.

In Anatolian culture, the deer is a sacred animal to be disguised as, just like Hünkar Hacı Bektaş Veli, who turns into a pigeon and turns back into a human when he is about to be caught by a falcon.

The varying evolution of the deer in Turkish culture has found the same parallelism in the art of every period. However, Anatolian folk culture has always adopted the sacred, auspicious, guiding and companion identity of the deer, especially identified with sects, and has not stopped depicting it in its oral, written, and visual culture.

KERBELÂ MERSİYELERİNİN TÜRK TOPLUMUNA YANSIYAN BİR ÖRNEĞİ: ŞEYH GÂLİB'İN BİR KITASINA İLAVE OLARAK YAZILMIŞ BİR KERBELÂ MERSİYESİ

AN EXAMPLE OF KARBALA DIRGES REFLECTED ON
TURKISH SOCIETY: A KARBALA DIRGE WRITTEN AS AN
ADDITION TO A VERSE OF SHEIKH GALIB

MUTLU MUHAMMET AKTAŞ*

Sorumlu Yazar

Öz

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi hadisesi İslam toplumunda derin bir hüznü ifade eder. Bu elim hadiseye duyulan acıyı, kalplerde bıraktığı yarayı anlatmak, Hz. Hüseyin'e ve ailesine yapılanlara dair matemî yaşatmak maksadıyla Kerbelâ mersiyesi kaleme alınmıştır. Yüzyıllar boyunca şehit edildiği muharrem ayında ve aşure gününde başta Alevilik olmak üzere Türk toplumunun her kesiminde birçok ritüelle birlikte okunması gelenek hâline gelmiştir. Hatta tekkelerde bu husus âdeta zaruri sayılmıştır. Buna bağlı olarak klasik Türk edebiyatında da Kerbelâ mersiyelerinin yazılması şairlerce giderek revaç bulmuştur. Yüzyıllar içinde önemli şairler tarafından Kerbelâ mersiyesi yazılmıştır. Bu çalışmada da klasik Türk edebiyatının önemli şairlerinden Şeyh Gâlib'in bir kıtasına ilave olarak yazılan bir Kerbelâ mersiyesi ele alınmıştır. Mersiye Milli Kütüphanedeki bir mecmuâda yer almaktadır. "*Şeyh Gâlib Kuddise Sırrıhu 'l-Vâhib Hazretlerinin Kit 'a-i Ra 'nâsına On Birer Beyt İlâvesiyle Mersiyyedir*" başlığını taşımaktadır. Şeyh Gâlib *Divan*'ında yer almayan mersiye'nin kim tarafından oluşturulduğu belli değildir. Manzumenin başlığı, içeriği ve şairin üslup özellikleri gibi hususiyetler kime ait olduğunu tam olarak ortaya koymamaktadır. Bununla birlikte Şeyh Gâlib'in kıtasına ilave olarak oluşturulması klasik Türk şiirinde tazmin örneğini akla getirmektedir. Bu çalışma öncelikli olarak Türk toplumunda Hz. Hüseyin'e duyulan sevgi ve hürmetin bütün kesimlere nasıl aktetiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca tür için istisnai örnekler arasında sayılabilecek bu mersiye'nin tanıtılması, onun aracılığıyla Kerbelâ mersiyelerinin şekil ve muhteva hususiyetleri ile ilgili bilgi verilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Kerbelâ Mersiyesi, Şeyh Gâlib, mecmuâ, Türk kültürü, Hz. Hüseyin

Abstract

The incident of Hz. Hussein's martyrdom in Karbala expresses deep sadness in the Islamic society. Expressing the sadness felt about this sad event and the impact it left on the hearts of Karbala dirges were written to mourn what was done to Hz. Hussein and his family. For centuries, it has become a tradition to recite it along with many rituals in all segments of Turkish

İnceleme Makalesi / Künye: AKTAŞ, Mutlu Muhammet. "Kerbelâ Mersiyelerinin Türk Toplumuna Yansıyan Bir Örneği: Şeyh Gâlib'in Bir Kıtasına İlave Olarak Yazılmış Bir Kerbelâ Mersiyesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 187-200. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1368446>.

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ordu, E-mail: mutlumaktas@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1145-3342.

society, especially Encyclopaedia of Islam, in the month of Muharram when he was martyred and on the day of Ashura. In fact, this has become mandatory in all lodges. Accordingly, the writing of Karbala dirges has become increasingly popular among poets in classical Turkish literature. Karbala dirges have been written by important poets over the centuries. In this study, a Karbala dirge written in addition to a poem by Sheikh Galib, one of the important poets of classical Turkish literature, will be discussed. The dirge is included in a poem collection in the National Library. It is titled “Elegy to the Continent of His Holiness Sheikh Galib Kuddise Sirrihu’l-Vâhib with the Addition of Eleven Couples”. It is not clear who composed the dirge, which is not included in Sheikh Galib’s Divan. Characteristics such as the title of the poem, its content and the stylistic characteristics of the poet do not fully reveal who it belongs to. However, its creation as an addition to Sheikh Galib’s stanza brings to mind an example of compensation in classical Turkish poetry. This study was primarily aimed to identify how the love and respect for Hz. Hussein in Turkish society was reflected in all segments of society. In addition, it was aimed to introduce this elegy, which could be considered among the exceptional examples of the genre, and to provide information about the form and content characteristics of Karbala dirges.

Keywords: Karbala Dirges, Sheikh Galib, poem collection, Turkish culture, Hz. Hussein

Giriş

Dünyanın geçiciliği ya da ölüm gerçeği insanoğlunun varoluşundan bu yana duygu ve düşünce dünyasına girmiş bir olgudur. Bu nedenle bireyden başlayarak gelenek ve görenekten, dinî inanışlara kadar toplumla ilgili pek çok alanda kendini hissettirmiştir. Doğal olarak edebiyatın da duygu ve düşünceyi en etkili şekilde anlatma vasfından hareketle ölümlerle ilgili unsurlardan etkilenmesi, kendisi için edebî bir malzeme hâline getirmesi kaçınılmaz bir durumdur. Öyle ki kaynaklar insanoğlunun ilk söylediği şiirin mersiye olduğunu, en eski mersiye de Kâbil’in Habîl’i öldürmesi üzerine Hz. Âdem tarafından söylendiğini kaydeder (Koç, 2019, 127). Bu açıdan bakıldığında edebiyatın temellerinin atılmasında ölüm gerçeği ve onu anlatan mersiye türünün önemi yadsınamaz. Ancak klasik Türk edebiyatının doğuşunda ve gelişiminde mersiye türüne böyle bir misyon yüklemek zordur. Bununla birlikte gelenek için önemini ortaya konulmasının gerekliliği de açıktır.

Klasik Türk edebiyatında bilhassa ölmüş bir kişi (Özön, 1971, 431; Canım, 2012, 127) hakkında duyulan üzüntü ve acıyı anlatmak için yazılan şiirlere (Dilçin, 2016, 259) mersiye denir. Eski Türk şiirinin en zengin örneklerini verdiği “sagu söyleme geleneği” İslamiyet’ten sonra klasik Türk edebiyatında “mersiye yazma geleneği” olarak devam etmiştir (Koç Keskin, 2016, 371). Padişahların, şehzadelerin, vezirlerin, devlet adamlarının, şeyhlerin, aile efradının birinin ya da diğer önemli kişilerin hatta hayvanların ölümü veya kaybedilen şehirler için birçok mersiye kaleme alınmıştır (Koç, 2019, 127).

Mersiye denilince akla gelen önemli hususlar arasında Kerbelâ ve Kerbelâ mersiyesi yer almaktadır. Kerbelâ, Türk edebiyatının her alanında, dinî-tasavvufî edebiyattan divan, halk ve âşık edebiyatına kadar, Hz. Hüseyin ve onunla birlikte ailesi ve yakınlarının şehit edildiği bir yer olarak görülmüş ve kutsiyet atfedilmiştir (Esir, 2012, 45). Özellikle Alevi-Bektaşî edebiyatında Hz. Hüseyin’e duyulan sevgiyi ve onun şehadeti dolayısıyla yaşanan ıstırapı anlatan şiirlere de mersiye ya da Kerbelâ mersiyesi denilmiştir. Hatta çoğu zaman mersiye denilince akla ilk gelen ve kastedilen İslam âleminin büyük facialarından biri olarak kabul edilen Hz. Hüseyin’in şehit edilmesini konu alan Kerbelâ mersiyesi olmuştur (Erdoğan, 2009, 54).

Klasik Türk edebiyatında Kerbelâ konulu eserler; manzum, mensur ve nazım-nesir karışık olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu türde verilmiş eserlerin genel adı “Maktel-i Hüseyin”dir (Şahin, 2011, 240; Arslan ve Aksoyak, 1996, 49-50). Kerbelâ mersiyeleri içinde en tanınmışları arasında Fuzûlî ve Kâzım Paşa gibi şairlerin Kerbelâ olayını ele alarak Hz. Hüseyin için yazdığı mersiyeler (Dilçin, 2016, 259) gösterilebilir.

Klasik Türk edebiyatında genel manada yüzyıllara göre mersiyelerde bir düşüş yaşanırken Kerbelâ mersiyelerinde durum farklıdır. XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu mersiyelerin sayıları artarak devam eder. XIX. yüzyılda ise Kerbelâ mersiyelerinin sayısında beklenmedik bir artış görülür (Çakır, 2012, 706; Çiftçi, 2008, 16). Türe duyulan ilgi, 10 Muharrem’in matem günü olarak anılmaya başlaması, bu tarihte yeni bir mersiye yazma geleneğinin yaygınlaşması hatta Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla oluşan tasavvufî değişimin edebiyatı da etkilemesiyle XIX. yüzyılda da devam etmiş; aralarında Şeref Hanım, Osman Nevres, Yenişehirli Avnî, Mûsâ Kâzım Paşa ve Osman Şems Efendi gibi şairlerin bulunduğu isimler, Kerbelâ mersiyeleriyle tanınmışlardır (Çağlayan, 1997, 270 XIV, 40, 46; Uzun, 2006, 9; Arslan ve Erdoğan, 2009, 50-51; Yılmaz, 2016, 384-385, 389-390, 631; Alp, 2020, 63; Kaya, 2022, 269).

Çalışmaya konu olan manzume de Kerbelâ mersiyesidir ve Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu içindeki bir mecmuâda yer almaktadır. Şeyh Gâlib’in bir kıtasına ilave edilen beyitlerle oluşturulmuştur. Manzumeye beyitlerin Şeyh Gâlib mi yoksa başka bir şair tarafından mı eklendiği hususunda mecmuâda bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Şeyh Gâlib *Divan*’ında yer almadığı gibi şairle ilgili mevcut herhangi bir çalışmada da rastlanmamıştır. Bu nedenle kime ait olduğu ile ilgili bir neticeye varılamamaktadır.

Mersiyeyi önemli yapan özellikleri arasında çıkış noktası olan kıtanın -Gâlib *Divan*’ında belirttiği üzere- bir aşure günü yapılan ve Mevlevîlere has bir musiki töreni olan “ayîn-i şerîf”te söylenmiş olmasıdır. Bu durum muharrem ayında mersiye okuma geleneğinin Türk kültüründe ne kadar benimsendiğini ve çeşitli toplum kesimlerine yayıldığını göstermektedir. Bu nedenle çalışmaya konu olan mersiye incelenirken bu hususun üzerinde durulması ve vurgulanması zaruret arz etmektedir.

Çalışmada tümdengelim yöntemi kullanılarak öncelikle Türk toplumunda muharrem ayında ve aşure gününde Kerbelâ mersiyesi okumanın yeri üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte manzume muhteva ve şekil yönünden incelenecektir. Mecmuâ hakkında bilgi verildikten sonra mersiyenin çeviri yazılı hâli ve mecmuâda yer alan metni sunulacaktır.

1. Muharrem Ayı ve Aşure Gününde Kerbelâ Mersiyesi Okuma Geleneği

İslam toplumunda muharrem ayı ibadetin yanında matemî de ifade eder. Bu manada ayın bilhassa matem ve hüzün yönünü ortaya koyması bakımından Kerbelâ mersiyelerinin yazılıp okunması olağan bir durumdur. Üstelik bunun bir gelenek hâline gelerek toplumun her kesimine yayılması kaçınılmazdır.

Türk toplumunda özellikle Alevilikte muharrem ayı önemli bir yere sahip olup bir yas ve oruç ayı olarak ele alınır. Tutulan yasin ve orucun merkezinde meşum Kerbelâ hadisesi vardır. Bu oruç, 10 Muharrem 680 yılında Kerbelâ’da şehit edilen İmam Hüseyin ve yanındakilerin yasını tutmak içindir (Ünlü, 2020, 39; Alpaslan, 2012, 257; Yaman, 2007, 222). Bu günlerde su içilmez, düğün eğlence yapılmaz, eğlence yerlerine gidilmez, hayvan kesilmez, çamaşır değiştirilmez, saç sakal kesilmez, gönül kırılmaz. Gerçekleşen facia her yıl canlandırılır. Ehlibeyt için ağıtlar, mersiyeler

söylenir, matem tutulur (Aytaş, 2010: 2). Bununla birlikte mateme girdikten sonra Fuzûlî'nin *Hadîkâtü's-sü'edâ* adlı eserinden “Hz. Hüseyin'in Kerbelâ Olayı” bölümü (azar azar), şehâdet zamanı olan onuncu gün ise *Hadîkâ*'nın “Şehâdet” bahsi (Özlu, 2011, 200; Noyan, 1984, 87) kısmından okunur. Hatta bugünlerde Kerbelâ Olayı'nı anlatan muharremiye denilen bestelenmiş mersiyeler de (Yöre, 2011, 230; Uzun, 2006, 8; Aktaş, 2006, 40) seslendirilir.

Alevi topluluklar açısından muharrem ayıyla birlikte aşure günün de önemi büyüktür. Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin sağ kurtulduğu için aşure günü aynı zamanda mutluluk günüdür. Bu nedenle çorba tatlı olur. Muharrem ayında Aleviler bir araya gelerek birlikte mersiyeler, şiirler, deyişler söyler ve Alevi önderlerinin kahramanlık öykülerini söyleşirler (Ünlü, 2020, 36). Bu yönden değerlendirildiğinde Alevilikte bilhassa muharrem ayı ve aşure günü içinde birçok önemli ritüelin yanında akşamları Kerbelâ mersiyesi okuma geleneğinin de mutlaka var olduğu görülmektedir.

Aleviliğin yanında özellikle Osmanlı döneminde hem devlet yönetimi hem de toplum nezdinde muharrem ayı içinde aşure günü bir bayram havası içerisinde kutlanmıştır. Törenlerde devlet ve padişah için yapılan dualar yanında İmam Hüseyin ve diğer şehitler için mersiyeler okunmuş, aşure pişirilerek zengin-fakir herkese aynı tatlıdan ikram edilmiş ve âdeta sosyal statülerin bir öneminin olmadığı vurgusu yapılmıştır (Özlu, 2011, 204). Bunun yanında muharrem ayı ve aşure gününe ait birçok hususiyet toplumun diğer kesimlerinde olduğu gibi o dönem faaliyet gösteren tekkelere¹ de aksetmiştir. Başta Bektaşî olmak üzere tarikatlar birçok geleneği özümsemiştir. Özellikle aşure günü Hz. Hüseyin'i anmak amacıyla dua/mersiye okuma ve matem gününü hatırlatma vesilesiyle yâd edilmiştir (Polat, 2019, 464).

Mevlevî tekkelerinde muharrem ayındaki bir mukabele gününde aşure kaynatılmıştır. Aşure gecesi Fuzûlî'nin *Hâdîkat-üs-süedâ*'sından parçalar, mersiyeler okunmuştur (Özlu, 2011, 201). Öyle ki muharrem ayında icra edilen aşure törenlerinde, bütün tarikatlarda Kerbelâ mersiyesi okuma gelenek (Turan ve Akgül, 2013, 32; And, 2002, 194; Özmen, 1998, 521) hâline gelmiştir. Tarikatlara mensup şairler mensup oldukları tekkeye karşı mersiye yazma zorunluluğunu hissetmişlerdir. Mersiye yazmak, şairlere Hz. Ali'ye ve Âl-i abâya olan sevgilerini gösterme imkânı sağlamıştır (Ekici, 2022, 32).

Yukarıda da zikredildiği üzere bilhassa Osmanlı devletinin yönetim kademesinden, toplumun çeşitli kesimlerine, tekkelere kadar muharrem ayı içinde ve aşure gününde Kerbelâ mersiyeleri okunması âdeta elzem hâle gelmiştir. Bu durumla ilişkili olarak birçok şair tarafından Kerbelâ mersiyeleri yazılmıştır. Bu da yüzyıllar boyunca Kerbelâ mersiyesi okuma geleneğini giderek güçlü kılmıştır.

2. Şeyh Gâlib'e Ait Bir Kıta ve Kerbelâ Mersiyesi

Kendisi de bir Mevlevî şeyhi olan Gâlib, Mevlevî şairlerinin hâl tercümelerini kısaca yazmış ve bazı şiirlerinden seçmeler meydana getirmiştir. Müsvedde halindeki bu eserin tertip, tasnif ve ikmâlî için Esrar Dede'ye verdiği bildirilmektedir. Esrar Dede bu müsvedde üzerinde çalışarak *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye* adlı eserini

1 Osmanlı kültüründe ve tekkelerde aşure geleneği hakkında ayrıntılı bilgi için Polat, Kadim. “Aşure Geleneğinin Tarihsel Arka Planı ve Osmanlı Kültür Dünyasına Yansımaları”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3/4, (2019), 457-474.; Özlu, Zeynel. “Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, (2011), 191-212.

meydana getirmiştir (Okçu, 2018, 8). Mevlevîlik için bu kadar önemli bir esere önyak olup katkı sunan bir şairin -üstelik bir şeyh sıfatıyla- Hz. Ali'ye olan sevgisini *Divan*'ında ifade etmekten ve Hz. Hüseyin'in şehitliğine duyduğu hüznü anlatmaktan geri kalmayacağı açıktır. Bu bağlamda *Divan*'ında yer alan “*Müseddes-i Ahar-ı Turki*” başlıklı manzumesinde (Okçu, 2018, 141; Kalkışım, 1992, 258-259) geçen “Biz Şâh-ı velâyet kuluyuz hem Aleviyiz”, “Evlâd-ı Hüseyin'in kul kurbânıyız el-hak” mısralarında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e olan sevgisini açıkça belirtmiştir. Aynı manzumede yer alan “Avân-ı Yezîd'in hele hasmânıyız el-hak” mısraında olduğu gibi Kerbelâ hadisesinde Hz. Hüseyin'e yapılanlara karşı olduğunu ve Yezîd'e arka çıkanlara öfke duyduğunu bilhassa vurgulamıştır.

Çalışmaya konu olan Kerbelâ mersiyesinin temelini de Şeyh Gâlib'e ait bir kıta oluşturmaktadır. Kıta, Gâlib *Divan*'ında “*Kıt'alar*” başlığı altında yer almaktadır. “*Yevm-i Âşûrede Koca Mustafâ Paşa Câmiinde âyin-i şerif icrâ olunur iken Bârânın kesretle nüzûli akmasında dışarı hurûclarında söylenen rubâidîr*” (Okçu, 2018, 424; Kalkışım, 1992, 530) başlığını taşımaktadır. Mersiye meydana getirilirken kıtanın ilk iki mısraı ve son iki mısraına on birer beyit ilave edilmiştir. Böylece iki bentli, 24 beyitli bir manzume ortaya çıkarılmıştır. Kıtanın beyitler eklenmemiş hâli şu şekildedir:

Bulandı yevm-i âşûrâda çarhın tab-ı nâ-şâdı
Zemîn ü âsûmân bu hüzn ile deryâ-yı Nîl oldu
Semâvât ehlinin gözyaşındır bârân zann etme
Şehîd-i Kerbelânın rûh-ı pâkiyün sebil oldu
 (Okçu, 2018, 424; Kalkışım, 1992, 530)

Başlıkta da ifade edildiği şekilde kıtanın aşure gününde âyin-i şerifte² söylendiği belirtilmektedir. Âyin-i şerifin Mevlevîliğe ait bir hususiyet olması ve aşure gününde okunması Kerbelâ hadisesini anma ve matemi yaşama hususunda Şeyh Gâlib ve Mevlevîliğin bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir.

Mersiye'nin kime ait olduğu ile ilgili olarak kesin bir hüküm vermek oldukça zordur. Çünkü “*Şeyh Gâlib Kuddise Sırrıhu'l-Vâhib Hazretlerinin Kıt'a-i Ra'nâsına On Birer Beyt İlâvesiyle Mersiyyedir*” şeklindeki başlık kime ait olduğunu ortaya koymamaktadır. Mersiye'nin hangi şairin olabileceği ile ilgili manzumedeki tek ipucu ikinci bentte Şeyh Gâlib'in kıtasından alıntılanmış mısralardan önceki beyitte geçen “ey Sâlim” ifadesidir. Çünkü bu ifade tecrit sanatını hatırlatmakta “Sâlim” ifadesinin şairin mahlası olabileceğini düşündürmektedir. Bundan hareketle Şeyh Gâlib'in çağdaşı ve sonrası yaşamış Sâlim mahlaslı bazı şairlerden eserlerine ulaşılabilenler incelenmiştir. Bu şairlerden Mirzâ-zâde Mehmed (Emin) Efendi'nin *Divan*'ında (Güfta, 1995), Seyyid Mustafa Sâlim Efendi'nin *Husrev ü Şîrin*'inde (Ayan, 2010), XIX. yüzyılda yaşamış Mevlevî şairlerden Üsküdarlı Süleymân Sâlim'in *Divançe*'sinde (Duman, 2020, 207-234) çalışmaya konu olan mersiye rastlanmamıştır. Aynı zamanda Sâlim mahlası kullanmamasına rağmen üslup olarak çalışmaya konu olan mersiye benzer

2 “Âyin-i Şerif, Mevlevî tarikatında “mukâbele” denen semâ” töreni sırasında okunup çalınan mûsikî eseridir. Bu eser, Türk mûsikîsinin en büyük formlarından biridir. Âyin-i Şerif"lerin güftesi, genellikle Mevlânâ'nın şiirlerinden seçilir ve dolayısıyla Farsça"dır.” Bkz. Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. C. 1. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1990. ; Akpınar, Hüseyin. “Mevlevî Mûsikîsi ve Şanhurfa Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/18, (2007), 234.

özelliklere sahip olabileceği düşünülen Muâllim Feyzî'nin *Mâtem-nâme ve Vâveylâ* (Çiftçi, 2012) adlı eserlerine bakılmış ancak mersiyeyle rastlanmamıştır.

Bütün bunların yanında düşük bir ihtimal de olsa diğer olasılıkların da belirtilmesinde yarar vardır. Bunlardan birincisi yukarıda da zikredilen "*Müseddes-i Ahar-ı Türkî*" başlıklı Şeyh Gâlib *Divan*'ında yer alan manzumenin mecmuâda çalışmaya konu olan mersiyeden sonra yer alması, müstensih tarafından Şeyh Gâlib'e ait şiirlerin bir arada verildiği düşüncesini uyandırmaktadır. İkinci olasılık ise kıtanın ayın-i şerifte okunduktan sonra bir Mevlevî dervişi olan başka bir şair tarafından kaleme alındığıdır.

3. Mersiyenin Nazım Şekli

Klasik Türk edebiyatında mersiyelerin terkîb-i bent biçimiyle yazılması bir gelenek hâline gelmiştir (Dilçin, 2016, 259). Daha sonra sırasıyla kaside, tercî-i bent, murabba, müseddes, gazel, kıt'a, muaşşer, muhammes gibi nazım şekilleri kullanılmıştır (Şenödeyici vd., 2015, 106). Bununla birlikte Kerbelâ mersiyeleri hakkında doktora tezi hazırlayan Bünyamin Çağlayan'ın tasnifine göre Kerbelâ mersiyelerinde durum farklıdır ve kullanılan nazım şekilleri tercih edilmelerine göre gazel, müseddes, kaside, muhammes, terkîb-i bent, murabba, tercî-i bent... şeklinde sıralanmaktadır (Çağlayan, 1997, 46).

Çalışmaya konu olan mersiye, ilave edilen beyitlerle birlikte 12'ser mısralık iki bentten oluşmaktadır ve ilk 11 beyti mukaffa (aa bb...) son beyitleri müfret (xa) şeklindedir. Bilhassa bentlerden oluşması ve beyit sayıları akla terkîb-i bent veya tercî-i bent nazım şekillerini getirirse de kafiye örgülerine ve bent sayılarına bakıldığında bunun mümkün olduğu söylenemez. Çünkü terkîb-i bentler 8-20 mısralık bentlerin birleşmesiyle oluşur ve genellikle 5-7 bent arasında değişmekle birlikte Nâbî ve Leylâ Hanım'da olduğu gibi 3 ve 4 bende kadar inen, Bağdatlı Rûhî ve Esrâr Dede gibi 17 bende çıkanlar da vardır (İpekten, 2012, 115). Tercî-i bentlerin de terkîb-i bentten ayrılığı nokta vasıta beyitlerinin her bendin sonunda tekrar edilmesi (Alıcı, 2016, 147) şeklinde olduğu göz önüne alındığında bu iki nazım şekliyle yazıldığı da iddia edilemez. Ayrıca mecmuânın müstensihinin de nazım şekline ait herhangi bir ifadeye yer vermemesi manzumenin nazım şekli hakkında tam bir neticeye varılmasını engellemektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki mersiyenin yanında Şeyh Gâlib'den alıntılanan manzumenin nazım şekli hakkında da tereddüt söz konusudur. Çünkü Gâlib *Divan*'nda "*Kıt'alar*" bölümünde yer almasına karşın başlığında rubai olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda mecmuâda da kıta olduğu ifade edilmiştir. Bilindiği üzere asıl rubailer aaxa şeklinde bazıları ise nadir olarak xaxa kafiye örgüsüyle kaleme alınmaktadır (İpekten, 2012, 118). Bu durum her ne kadar rubai olma ihtimalini ortaya koysa da üslup, vezin gibi hususiyetler kıta özelliğini daha baskın hâle getirmiştir. Bu nedenle açıklamalarda manzumeden kıta olarak söz edilmiştir.

Manzumenin nazım şekli ile ilgili olarak verilebilecek en kesin hüküm ise manzumenin bir tazmin örneği olduğudur. Bu durum başlıkta da belirtilen "ilave" ifadesi ile de vurgulanmıştır. Çünkü tazmin; sevilen, beğenilen meşhur bir şiir parçasına -ki bu parça müstakil bir mısra veya beyit olabileceği gibi herhangi bir nazım biçiminden alınmış bir mısra, bir beyit veya iki beyit de olabilir- aynı vezin, kafiye, konu ve üslupta eklemeler yaparak musammat hâline (Çaycıoğlu, 2022, 285) getirilmesidir. Bu bakımdan çalışmaya konu manzume Şeyh Gâlib'in beyitlerinin alıntılı olduğu bir tazmin örneğidir ve iki bentlik bir musammat olarak düşünülebilir.

4. Mersiyenin Muhtevası

Klasik Türk edebiyatında yazılmış mersiyelerin muhtevasına bakıldığında dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayın tasviri ve dua, temenni olmak üzere başlıca beş bölümden meydana geldiği görülür (Aydın, 2019, 243; İsen, 1994, 22). Çalışmaya konu olan mersiyede ise muhtevaya göre böyle bir bölüm sınıflandırmasına ve sıralamasına gidilmemiştir. Bu nedenle manzumenin muhteva hususiyetleri için öncelikle bentlerde işlenen konuların genel değerlendirmesi yapıp sonra beyit sıralaması esas alınarak anlatma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda mersiyenin ilk bendinde genel manada bir yas ve ondan kaynaklı hüznün hâkim olduğu söylenebilir. Hz. Hüseyin ve ailesine karşı duyulan sevgi, kendisine ve Hz. Peygamber soyundan gelenlere yapılan haksızlıklar, olanlara karşı seyirci kalanlar ile birlikte feleğe ve Yezîd'e karşı sitem işlenir.

Manzumenin birinci bendinin ilk üç beytinde bir yas havası hâkimdir. Şair, mersiyeye Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesine hatırlatmada bulunarak başlamıştır. Bilhassa muharrem ayının gelişi ile gönüllerin matem yerine döndüğünü ifade etmiştir. Böylece bu olayın etkisiyle ayın ibadetle birlikte bir yası da anlattığını vurgulamıştır. Şair bununla birlikte matem anlatmak için özellikle gam, keder, kerb gibi hüznün ifadelerini sıklıkla kullanmıştır. Aynı zamanda bunları inlemek, zâr u giryân etmek gibi ifadelerle desteklemiştir.

İlk bendin dördüncü beytinde feleğe sitem vardır. Şair, Hz. Hüseyin'in vefatını anlatırken onun için "nahl-i şimşâd" ifadesini kullanmıştır. Feleğin sam yelinin eserek dinin rehberi ve yol göstericisini soldurduğu belirtilmiştir.

Beş ile yedinci beyitler arasında Hz. Hüseyin'e övgünün yanında kendisine yapılan haksızlıklara duyulan öfke hâkimdir. Şair, Hz. Hüseyin için "Hüseyin-i müctebâ" tabirini kullanarak onun seçilmiş bir kişi olduğunu bu nedenle Allah'ın emirlerine en mükemmel şekilde uyduğunu belirtmiştir. Hz. Hüseyin'in düşmanlarından dünyada görmediği fesat kalmadığını, sonunda ise ailesi ile birlikte evlatlarının ayaklar altında kaldığını belirtmektedir. Yedinci beyitte ise "iffet mülkünün şahı" olarak tabir ettiği Hz. Hüseyin'in perişan hâline bütün Şam ve Bağdat halkının uzaktan bakarak seyirci kaldığını, yardımına gitmediğini özellikle belirtmektedir. Böylelikle sadece zulmedenlere değil, yapılanlara göz yumanlara, yardımına yetişmeyenlere de sitem etmektedir.

Sekizinci beyitte Hz. Hüseyin'i destekleyenler için yiğit, cesur anlamına gelen "dilâver" ifadesi kullanılarak methedilmişlerdir. Hz. Hüseyin'in vefatından sonra gidecekleri başka bir yer olmadığı, feryat ve figanlarını artırıp yapılanlara lanet ettikleri belirtilmektedir.

Dokuz ve onuncu beyitlerde ismi doğrudan zikredilmese de Yezîd'e karşı büyük bir sitem vardır. Hz. Hüseyin'in Hz. Peygamber'in torunu olması münasebetiyle olsa gerek ailesi için "hânedân" ifadesi kullanılmış ve Yezîd'in Hz. Peygamber soyundan gelen hanedanına adaletsiz davranıp zulmettiği ifade edilmiştir. Aynı zamanda bu tutumu ve yaptıklarının kendisi için bir alışkanlık olduğu söylenmiştir. Hileleri ile birlikte dinin köşkü ve binasının harap olduğu da vurgulanmıştır. Şair, bütün bu yaptıklarından dolayı Yezîd için köpek, mel'un ve kâfir oğlu kâfir gibi ifadeler kullanmıştır.

On birinci beyitte muharrem ayı ve aşure günü gibi kutsiyeti olan zamanların hüznü ve ıstıraba dönüşme nedenleri sorgulamakta bu husustaki hoşnutsuzluk ifade edilmektedir. Şaire göre ayın hüznü ve ıstırapla anılmasının başlıca sebebi Yezîd'dir. Ondan dolayı neşe sayfası bozulmuş, sefanın ise adı kalmıştır.

İlk bendin son beytinin Şeyh Gâlib'e ait olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur. *Divan*'da yer alan başlıkta ifade edildiği şekliyle aşure gününde yağın yağmura nispetle söylenmiştir. Ayrıca Şeyh Gâlib *Divan*'ında yer alan kıtanın -mecmuâda ifade edildiği şekliyle "kita-i rana"nın- ilk iki mısraıdır. Şair, aşure gününde feleğin hüznü seven karakterinin bu güne bulandığını, âdeta onun güzelliklerini gölgelediğini anlatmak istemiştir. Bu üzüntü ile yeryüzü ile asmanın derya ve Nil'e döndüğünü belirtmektedir.

Şair, ikinci bentte kıtanın son mısraında yer alan "zannetme" ifadesini redif olarak kullanmıştır. Böylece okuyucuyu âdeta bir uyanışa davet etmekle birlikte söylediklerine dikkat kesilmelerini istemektedir. Hüznü yaşarken Kerbelâ hadisesi ile ilgili yapılan adaletsizlikleri unutturmamayı amaçlamıştır. Ayrıca şekilde görünenlerin ardında farklı gerçeklerin bulunduğunu hissettirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte bendin genelinde matem ile birlikte felekten, Yezîd ve yolundan gidenlerden şikâyet, Hz. Hüseyin'e övgü ve ilk bentten farklı olarak Süfyânîlere yönelik eleştirisi vardır.

İkinci bendin ilk üç beytinde de ayın matem yönü üzerinde durulmuştur. Kerbelâ hadisesinin dermanı mümkün olmayan, iyileşmesi olanaksız bir yara; sönmeyecek bir yangın olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Nuh Tufanı'ndan bile büyük bir bela olduğu söylenmiştir. Üçüncü beyitte ise felekten şikâyet vardır. Burada şair, adaleti bir bina olarak tasavvur eder ve onun artık yıkıldığını bu nedenle mamur olduğunu sanmamak gerektiğini söyler. Ancak beytin ikinci mısraında feleğin zulmünün sonsuz olmayacağını da özellikle ifade ederek âdeta umutsuz olmamak gerektiğini vurgular.

Dört ve beşinci beyitlerde Yezîd'in yolundan gidenlere, destekleyenlere ve aynı süleleden gelenlere karşı doğrudan eleştiriler yöneltilmektedir. Şair, bilhassa Süfyân diyerek belirttiği bu kişilerin oluşturduğu kavmin yaptıklarının boş inanış olduğunu, imanla alakalarının olmadığını belirtir. Ellerinde tespih bulunmasının onları ümmetin irfan sahibi kişileri yapmayacağını söyleyerek bu hususta onlara bakıp da yanılığa düşülmemesi gerektiğini ima eder. Beyitlerde bu kişilerin -doğal olarak mersiyede anılmaları itibarıyla Yezîd'in yolundan gidenlerin- temiz bir kişiliğe sahip olmayıp ikiyüzlü oldukları bu nedenle iman sahibi olarak düşünülmemesi gerektiği anlatılır.

Altıncı beyitte Süfyânîlerin tenkidinin yerine Hz. Hüseyin'in kendisi, ailesi ve onu destekleyenler için övgüde bulunmaktadır. Bu bağlamda şair, Hz. Peygamber'in soyundan gelen bu kişiler için cesur, yiğit anlamına gelen "dilâver" tabirini kullanır. Onların cahil kişiler olarak düşünülmemesi gerektiğini de özellikle vurgular. Hz. Peygamber'in yolundan gidip can veren âşıklar oldukları, bundan dolayı sadece kendinden geçercesine seven divaneler olamayacaklarını da özellikle dile getirir.

Sekizinci beyitte de "ehl-i garaz" denilerek yine Süfyânîlere yönelik ağır eleştiriler mevcuttur. Şair, onları gönlü boş kişiler şeklinde tarif eder ve karakter yönünden eşek huylu olduklarını söyler. Bunun yanında şair dokuzuncu beyitte Hz. Hüseyin'den bahsetmektedir. Toprak olmakla Hakk'a ulaşmanın farklı olmadığını belirtilerek Hakk'ın makamında yerini vurgulamak istemiştir. Aynı zamanda Hz. Hüseyin'in peygamber soyundan geldiğini başka bir hakan zannetmemek gerektiğini söylemektedir. On ve on birinci beyitlerde Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit olması ile ilgili hüznün Müslümanlar içindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Artık bugünde ferahın haram olduğu sanki kıyametin koptuğu ifade edilmiştir. Dünyanın artık mutluluk içinde olabileceğini zannetmemek gerektiği anlatılmıştır.

İkinci bendin son beyti de ilk bendin son beyti gibi Şeyh Gâlib *Divan*'ında mevcuttur. Beyitte aşure gününde yağın yağmurun aslında semâvât ehlinin gözyaşları olduğu belirtilmiştir. "Şehîd-i Kerbelâ" diye tabir edilen Hz. Hüseyin'in temiz ruhu

için aktığı vurgulanmıştır. Ayrıca beyitte geçen sebîl kelimesinin hayrat, parasız olarak dağıtılan su (Devellioğlu, 2008, 925) anlamı da beyte farklı bir anlam katmıştır. Şair, yağın yağmuru sebîle eşdeğer olarak kullanarak âdeta aşure günü insanlar için hayır amacıyla dağıtılan suya eşdeğer olduğunu belirtmek istenmiştir.

5. Mesnevinin Yer Aldığı Mecmuâ

Mecmû'a-i Eş'âr, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2533, 819.1008 tasnif numarası ile kayıtlıdır. Rikâ yazısı ile kaleme alınmıştır. 67 varaktan oluşmaktadır. Satır sayısı değişiklik göstermektedir. Kağıt ölçüleri 185x127 mm'dir. Sarı samanlı cedîd kağıt üzerine yazılmıştır. Yaprakları rutubet lekeli. İçinde Farsça ve Türkçe şiirler bulunmaktadır. Ârif, Ahmed Hamdî, Dertli, Feyzî, Fuzûlî, Giritli Sırrî Paşa, Hâkî, Hasîb, Kaygusuz Abdal, Kâzım, Memdûh, Hüseyin Lâmekanî, Kemterî, Mevlânâ, Naîlî, Nigâhî, Nakşî Dede, Nesîmî, Harâbî, Sâdî, Safvet, Şems-i Tebrîzî, Şeyh Nazîf Mevlevî, Üsküdarlı Sâlim, Üsküdarlı Süleymân, Üsküdarlı Şeyh Rızâ, Üsküdarlı Talat, Şâhidî. Şirazî Hafız, Şem'î, Pertev Paşa, Turabî, Zaifî, Zihnî mecmuâda manzumeleri bulunan şairler arasındadır. Bununla birlikte 1286/1870 tarihli iki ayrı Kerbelâ mersiyesi ile müellifi belli olmayan beyitler ve şiirler de bulunmaktadır.

6. Metin Neşrinde Dikkat Edilen Hususlar

Metin tamiri gerektiren yerler köşeli ayraç “[]” ile gösterilmiştir. Okunması ile ilgili şüphe uyandıran yerler soru işareti (?) ile belirtilmiştir. Bununla birlikte müstensih tarafından imlası kusurlu olarak yazılan hüzün (hüzn), Hâkık (Hâkık), dilâvârân (dilâverân) kelimeler ayraç içindeki şekilleriyle transkribe edilmiş olup çeviri yazılı metin üzerinde gösterilmemiştir. Bununla birlikte çeviri yazının tamamında İsmail Ünver'in çeviri yazıda yazım birliğine dair önerileri (Ünver, 2018, 51-83) dikkate alınarak Arapça ve Farsça kelime ve eklerin neşri yapılmıştır.

Sonuç

Türk edebiyatında mersiye yaygın olarak kullanılmıştır. Klasik Türk edebiyatına mensup şairler; birçok devlet adamından, şeyhlere, aile fertlerine hatta ölen hayvanlardan, kaybedilen şehirlere kadar mersiyeler kaleme almışlardır. Ancak bütün bu mersiyeler içinde âdeta farklı bir tür niteliği kazanan Kerbelâ mersiyelerinin özel bir yeri vardır. Çünkü bu mersiyelerde Hz. Peygamber'in torunu ve Hz. Ali'nin oğlu olan Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilişi anlatılır. Bundan yola çıkarak bilhassa muharrem ayı ve aşure günlerinde bu elim olaya duyulan hüzn ve matemi belirtmek için okunarak Türk toplumunda bir geleneğin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Muharrem ayı içinde ve aşure gününde başta Ailevi toplumunda olmak üzere oruç ve birçok ritüelin yanında Kerbelâ mersiyeleri -bilhassa Fuzûlî'nin *Hâdikat-üs-süedâ*'sından parçalar- okumak bir gelenek hâline gelmiştir. Bunun yanında devlet yönetiminden, tekkelere toplumun birçok kesimi tarafından yapılan törenlerde Kerbelâ mersiyeleri okunmuştur. Aynı şekilde başta Bektaşilik olmak üzere bütün tekkelerde bu türe ait manzumeler yazmak zaman içinde âdeta zorunluluk olmuştur. Çalışmaya konu olan Kerbelâ mersiyesinin temelini oluşturan Şeyh Gâlib'in yazdığı kıta da aşure gününde yapılan ayîn-i şerîfte söylenmiştir. Bu açıdan Kerbelâ mersiyelerinin muharrem ayında ve aşure gününde Mevlevî tekkelerinde de okunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Çalışmaya konu olan mersiye 24 beyitten meydana gelmiştir. Gâlib'in iki beyitlik kıtasına ilave edilen beyitlerle oluşturulmuştur. Nazım şekli olarak diğer mersiyelerden farklı olan özelliği, iki bentten oluşan bir musammat olmasının ötesinde bir tazmin niteliği taşımasıdır. Bu bakımdan Kerbelâ mersiyeleri içinde tazmin şeklinde kaleme alınması yönünden istisnai örnekler içinde yer almaktadır.

Mersiye muhteva yönünden değerlendirildiğinde de klasik Türk edebiyatında yazılmış mersiyelerden farklı özellikler taşımaktadır. Çünkü birçok mersiye dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayın tasviri ve dua, temenni gibi bölümlerden oluşurken çalışmaya konu olan mersiyede böyle bir konu sınıflandırması yoktur. Bununla birlikte mersiyenin tamamına aksetmiş bir yas ve hüznün okuyucuya etkili bir şekilde hissettirildiği söylenebilir. Şair, Hz. Hüseyin ve ailesine karşı duyduğu sevgi ve hürmeti mısralarında sıklıkla dile getirir. Hz. Hüseyin için Hüseyin-i mütebâ, nahl-i şimşâd, iffet mülkünün şahı, Kerbelâ şâhı gibi ifadeler kullanır. Bununla birlikte kendisine ve Hz. Peygamber soyundan gelenlere yapılan haksızlıklara, olanlara karşı seyirci kalanlara ve Yezîd'e karşı sitem ve öfkeyi de güçlü bir şekilde hissettirir.

Şeyh Gâlib'in kıtasından iki bentlik mersiye meydana getiren şairin kim olduğu belli değildir. İkinci bendin on birinci beytinde “ey Sâlim” ifadesi Sâlim mahlashı şairleri işaret etse de tam olarak manzumenin müellifini tespit etmeye yetmemektedir. Aynı zamanda mersiyenin dil ve üslubu da bu hususta sonuca varılmasına katkı sağlamamaktadır.

Netice olarak Kerbelâ mersiyesi yazma ve okuma geleneği Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Bunda Hz. Hüseyin sevgisinin yanında muharrem ayı ve aşure gününde Kerbelâ hadisesini anma kültürünün etkisi kaçınılmazdır. Bu çalışmada incelenen mersiye de bu kültürün ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Birçok yönden değerlendirildiğinde alan için istisnai nitelikleri barındırması bakımından kıymetlidir.

Kaynaklar

- Akpınar, Hüseyin. “Mevlevî Müsikîsi ve Şanlıurfa Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/18, (2007), 234.
- Aktaş, Hacer. *Osmanlı'da Mübarek Gün ve Gecelerde Dinî Musiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Alıcı, Lütfi. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Alp, Gökhan. “Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası, Eksiklikler-Tespitler Literatür”, *International Journal of Filologia (IJOF)*, 3/4, (2020), 56-89.
- Alpaslan, H. Hüseyin. *Anadolu'daki Alevilik ve Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012.
- Arslan, Mehmet, ve İ. Hakkı Aksoyak. “Gelibolulu Mustafâ Âlî'nin Kerbelâ Mersiyelerini Muhtevî Bir Risâlesi: “Subhatü'l-Abdâl”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 2, (1996), 49-67.
- And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Arslan, Mehmet, ve Mehtap Erdoğan. *Kerbelâ Mersiyeleri*. Tunceli: Tunceli Üniversitesi Alevilik Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2009.
- Ayan, Elif. *Sâlim Efendi'nin Husrev ü Şîrin Mesnevisi ve Türk Edebiyatında Husrev ü Şîrin Mesnevileri*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aydın, Haluk. “Remzi'nin Kerbelâ Mersiyesi”, *The Journal of Turk-Islam World Social Studies*, 2, 13/13, (2019), 39-254.
- Aytaş, Gıyasettin. “Aşurenin Alevilik ve Bektaşilik Anlayışı İçindeki Yeri ve Önemi”, *NTV Tarih*, 1/1, (2010), 2.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çağlayan, Bünyamin. *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Çakır, Mümine. “Kadîmî'nin Kerbelâ Mersiyeleri”, *Electronic Turkish Studies*, 7/1, (2012), 706.

Çaycıoğlu, Melike Kübra. “Klasik Türk Şiirinde Beşer Mısraklı Bentlerden Teşekkül Etmış Nazımların Tanım, Biçim ve Kapsamı Üzerine.”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 37, (2022). 273-298.

Çiftçi, Cemil. *Muallim Feyzî Mâtem-nâme ve Vâveylâ*. İstanbul: Kevser Yayınları. 2012.

Çiftçi, Cemil. *Divan Şiirinde Kerbelâ Ağıtları*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2008.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

Duman, Filiz. “Üsküdarlı Süleyman Sâlim Bey ve *Divânçe’si*”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, (2020), 239-252.

Ekici, Ayşegül. “XIX. Yüzyıl Şairlerinden Nihanî ve Kerbelâ Mersiyeleri”, *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 18, (2022), 29-61.

Erdoğan, Mehtap. “Sivaslı Ali Şâdi ve Kerbelâ Mersiyelerini İhtiva Eden Sirişki-mâtem Adlı Eseri”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, (2009). 54-72.

Esir, H. Ali. “Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbelâ Vakası”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2012), 43-64.

Güfta, Hüseyin. *Sâlim (Mirzâ-zâde) Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

İsen, Mustafa. *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.

Kalkışım, M. Muhsin. *Şeyh Gâlib Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Kaya, B. Ali. “Osman Nevres’in Kerbelâ Mersiyeleri I: Mersiye-i Hazret-i Hüseyin”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 28/28, (2022), 267-295.

Koç, Hamza. *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler (Nazım Şekilleri, Edebî Türler, Aruz ve Edebî Sanatlar)*. Çorum: Kut Yayınları, 2019.

Koç Keskin, Neslihan. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Noyan, Bedri. “Bektâşi ve Alevilerde Muharrem Ayini Aşure ve Matem Erkanı.”, *Halk Kültürü*, İstanbul: Gümüş Basımevi Yayınları, 1984.

Polat, Kadim. “Aşure Geleneğinin Tarihsel Arka Planı ve Osmanlı Kültür Dünyasına Yansımaları”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3/4, (2019), 457-474.

Turan Selami, ve Ahmet Akgül “Sâfi’nin Kerbelâ Mersiyesi Üzerine Bir Tahlil”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64, (2013), 31-42.

Okçu, Naci. *Şeyh Gâlib Divânı*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf> (09.08.2023).

Özlü, Zeynel. “Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, (2011), 191-212.

Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi-2 (16. Yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Özön, M. Nihat. *Resimli Büyük Türk Dili Sözlüğü*. İstanbul: Arkın Kitabevi Yayınları, 1971.

Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Müzikisi Ansiklopedisi*. C.1. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1990.

Şahin, Gülay. “Zekî Divanı ve Divan’daki Kerbelâ Mersiyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, (2011), 239-252.

Şenödeyici, Özer vd. *Osmanlı Edebi Metinlerini Anlama Kılavuzu*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.

Uzun, M. İsmet. “Muharremiyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 31. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Ünlü, İhsan. “Muharrem Matemî/Orucu, Aşure Günü ve Erzincan’da Aşure Etkinlikleri”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/2, 2020, 31-51.

Ünver, İsmail. “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Türkojoloji Dergisi*, 11/1, (2008), 51-83

Yaman, Ali. *Alevilik/Kızılbaşlık Tarihi*. Ankara: Nokta Kitap Yayınları, 2007.

Yılmaz, Müslüm. *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yöre, Seyit. “Alevi-Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (2011), 230.

Ekler**Ek 1: Metnin Transkripsiyonlu Yazı Çevrimi****Metin****Şeyh Gâlib Kıddise Sırrıhu'l-Vâhib Hazretlerinin Kıt'a-ı Ra'nâsına
On Birer Beyt 'İlâvesiyle Merşiyedir****43b****I. BENT**

Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

1 *Yine yaqdı Muħarrem her derün-ı mâtem-âbâdı
Yine oldı füzün ehl-i dilâniñ âh-ı ğam-zâdı*

2 *Yine ğamlarla toldı 'aşıkâniñ hâne-i yâdı
Yine ğerd-i kederle oldı pür-âyine-i şâdı*

3 *Bu bir gündür ki sîne kerb ider aqıtâb ü evtâdı
Bu bir gündür ki eyler zâr u ğiryân cümle efrâdı*

4 *Bu bir gündür ki bād-ı sem esüp bir naħl-i şimşâdı
Felek şoldurdu âħir dîne ol ki reh-ber ü hâdı*

5 *Hüseyn-i müctebâ kim emriniñ şâhân-ı münkâdı
Ser ü şân-ı semâniñ nâmi iken zıkr ü evrâdı*

6 *Cihânda qalmadı bir görmedik a'dâdan ifsâdı
Ayaq altında qaldı eñ nihâye âl ü evlâdı*

7 *Uzakdan baqıldır bu hâle halk-ı Şâm u Bagdâdı
O şâh-ı mülk-i 'iffet göremedi bir gün imdâdı*

8 *Bu mevsimde dilâverâna yokdur başqa bir vâdı
Yezîde la'net eyler arturup eğğân u feryâdı*

9 *O itdi hânedâna bunca zulm ü bunca bî-dâdı
O kâfir oğlı kâfir mâ-cerâniñ buydı mu'tâdı*

10 *Harâb oldı anıñ mekriyle dîniñ kaşr ü bünyâdı
Köpek mel'ün bu yolda yakın itdi dîv ü Şeddâdı*

11 *Bu eyyâm oldı hüzn ü iztirâba bâ'is ü bâdı
Bozuldu nüshâ-i şâdı şafâniñ kaldı bir adı*

12 *Bulandı yevm-i 'âşürâda çarħıñ tab'-ı nâ-şâdı
Zemîn ü âsumân bu hüzn ile deryâ vü Nîl oldı*

II. BENT**44a**

1 *Bu bir gündür ki dığer-hâl ile yeksân zann itme
Oñulmaz yâradır bu kâbil-i dermân zann itme*

2 *Bu bir sevdâ ki yokdur çâresi âsân zann itme
Belâ-yı Kerbelâdır vak'a-i tıfân zann itme*

3 *Yıkılmışdır binâ-yı 'adli âbâdân zann itme
Ta'addiyât-ı çarħ-ı dün var pâyân zann itme*

4 *Bu bâbda Sufiyâni şâhib-i iz'ân zann itme
O kavmiñ zu'muni sen dâhil-i imân zann itme*

5 *Elinde sübhâ kim var ümmet-i 'irfân zann itme
Riyâgerdir o nâ-pâkî zevi'l-îmân zann itme*

6 Dilāverān-ı āl-i Aḫmedi nā-dān ḫann itme
Bu yolda cān virir ‘uşşāk-ı şeydā-ḫān ḫann itme

7 Dilā kavliñde şādık ol sözüm nihān ḫann itme
Maḫabbetde şebāt it ‘ahdiñi noḫşān ḫann itme

8 Ne dir ise disün ehl-i garaḫ her ān ḫann itme
Tehī-dil ḫar-meniş ol kimseyi insān ḫann itme

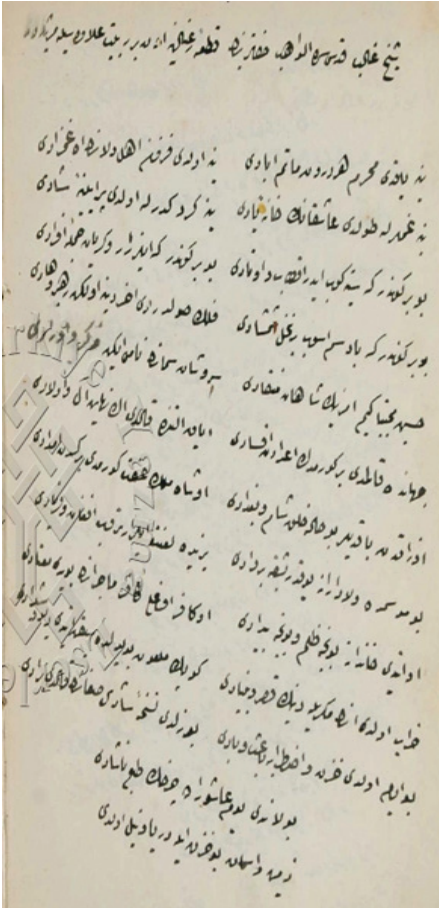
9 Olan gāltide-ḫāk ü Ḥaḫḫ başka cān ḫann itme
Peyāmber-zādedir anı diğer ḫākān ḫann itme

10 Bu mevsimde Müselmāna feraḫ şāyān ḫann itme
Kelām emīn (?) dāne bakma ḫaḫ-güyān ḫann itme

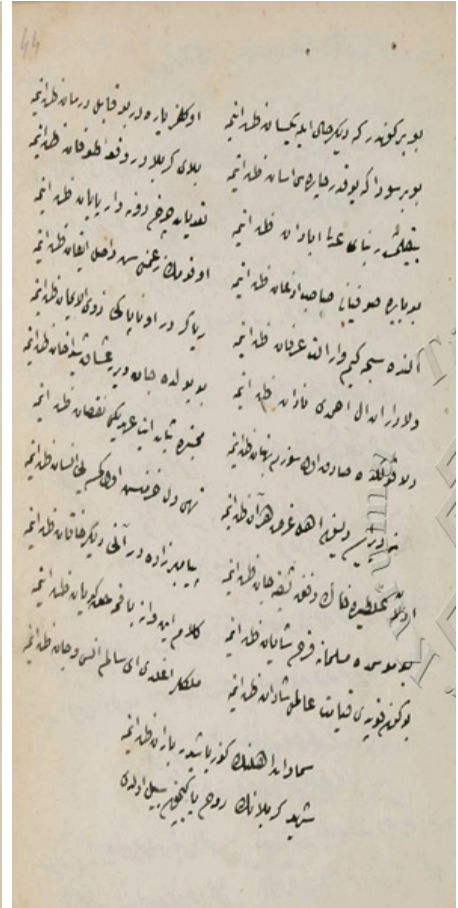
11 Bugün ḫopdı kıyāmet ‘ālemi şādān ḫann itme
Melekler aḫladı ey Sālim ins ü cān ḫann itme

12 Semāvāt ehliniñ gözyaşıdır bārān ḫann itme
Şehīd-i Kerbelāniñ rüh-i pākiyçün sebīl oldı

Ek 2: Mersiyeinin El Yazması



43b numaralı varak



44a numaralı varak

Extended Abstract

The transience of the world or the reality of death has emerged as a phenomenon that has entered the world of emotions and thoughts since the existence of human beings. For this reason, it has made itself felt in many areas related to society, starting from the individual, from customs and traditions to religious beliefs. Naturally, it is inevitable for literature to be influenced by elements related to death, considering its ability to express feelings and thoughts in the most effective way, and to turn it into a literary material for itself. Based on this, the first products of literature were poems describing death.

Classical Turkish literature also did not refrain from explaining the reality of death. Thus, many poems in the elegy genre were written. Especially poets belonging to the classical Turkish poetry tradition wrote many poems in the elegy genre. However, among all the elegies, the Karbala elegies have a special place. In fact, when it comes to elegies, the first thing that comes to mind is the Karbala elegies. Because in these elegies, the martyrdom of Hazrat Hussein, the grandson of the Prophet Muhammad and the son of Hazrat Ali, in Karbala is told. Especially in the month of Muharram and Ashura, it is read to express the sadness and mourning felt for this painful event, which has increased the importance of this genre. Based on this, writing and reciting the Karbala elegy has become a tradition in Turkish society over the centuries. Accordingly, writing Karbala elegies has become increasingly popular among poets in classical Turkish literature. It has continued to spread to all areas of society.

It has become a tradition to read Karbala elegies in addition to fasting and many rituals, especially in the Encyclopedia of Islam community, during the month of Muharram and on the day of Ashura. In addition, it has reflected in a wide area, from the state administration to the lodges and to a large segment of the society. Over time, writing such poems has become a necessity in all lodges, especially Bektashism. The stanza written by Sheikh Galib, which forms the basis of the Karbala elegy, which is the subject of the study, was sung at the ceremony called *ayin-i şerif* held on the day of Ashura. In this respect, it is clearly seen that Karbala elegies are also read in Mevlevi lodges in the month of Muharram and on the day of Ashura.

This study was written as a manifestation of the tradition of writing and reading Karbala elegy. The elegy is included in a magazine in the National Library. It is titled "Elegy to the Continent of His Holiness Sheikh Galib Kuddise Sırrıhu'l-Vâhib with the Addition of Eleven Couples". Elegy is not included in Sheikh Galib's Divan, and it is not clear by whom and when it was created. Characteristics such as the title of the poem, its content and the stylistic characteristics of the poet do not fully reveal who it belongs to. Although the phrase "Oh! Salim" in the eleventh couplet of the second paragraph indicates poets with the pseudonym Salim, it is not enough to lead us exactly to the author of the poem. At the same time, the language and style of the elegy do not contribute to reaching a conclusion on this issue.

When evaluated in terms of content, the elegy has different characteristics from the elegies written in classical Turkish literature. Because while many elegies consist of sections such as the transience, brutality and cruelty of the world, reproach to fate, mourning, praise, description of the event and prayers and wishes, there is no such classification of topics in the elegy that is the subject of the study. However, it can be said that the reader is effectively made to feel the mourning and sadness reflected throughout the elegy. The poet often expressed the love and respect he felt for Hazrat Hussein and his family in his verses. He criticized Yazid and those who gathered around him and those who remained silent about the oppression. He referred to them with negative adjectives in many places.

The elegy that is the subject of the study differs from other elegies in terms of its verse form. Although it is common for elegies to be written in the *terkib-i bent* form in classical Turkish literature, *ghazals* come first in Karbala elegies. However, the elegy that is the subject of the study was not written in these two verse forms. However, it can be said that it is a *musammat* consisting of two clauses. Moreover, it is a compensation. In this respect, it is among the exceptional examples in terms of being written in the form of compensation among the Karbala elegies.

In light of all this, the tradition of writing and reading Karbala elegy has an important place in Turkish society. In addition to the love of Hazrat Hussein, the influence of the culture of commemorating the incident of Karbala in the month of Muharram and on the day of Ashura is inevitable. The elegy examined in this study also emerged as a product of this culture. It is valuable in terms of having exceptional qualities for the field when evaluated in many aspects such as its content, the fact that the stanza, which is its starting point, was written by Sheikh Galib, and the fact that it is an example of compensation.

DİYARBAKIRLI AZMÎ'NİN *HAKİKATNÂME* ADLI MESNEVÎ'Sİ

MATHNAWI NAMED *HAKIKATNAME* WRITTEN BY AZMÎ
FROM DIYARBAKIR

SEYİT YAVUZ*

Sorumlu Yazar

Öz

Sözlükte “ikili, ikişer” anlamına gelen mesnevi, her mısrası birbiriyle kafiyelenmiş nazım şekillerindedir. Mesneviler, günümüzde yazılan roman veya hikâyelerin klasik Türk edebiyatındaki karşılığı olarak değerlendirilebilecek eserlerdir. İkili aşk hikâyelerinin, bazı dinî-tasavvufî hikâyelerin, mevlid, sûrnâme ve şehrengizler türündeki eserlerin birçoğu mesnevi nazım şekli kullanılarak yazılmıştır. Edebiyat tarihimizde varlığı bilinen fakat henüz ulaşılamayan eserler olduğu gibi bazı eserler de biyografik kaynaklarda dile getirilmemiştir. Türk edebiyatında kaleme alınmış ve bugüne kadar varlığı bilinmeyen bu eserlerden biri de Diyarbakırlı Azmî tarafından kaleme alınan ve dinî-tasavvufî hususiyetler gösteren *Hakikatnâme* isimli mesnevidir. Mesnevinin hangi tarihte kaleme alındığı bilinmese de Diyarbakırlı Azmî'nin hayatına dair bilgilere dayanarak şairin yurt dışında bulunduğu tarihlerde yazılmış olabileceği ileri sürülebilir. Eserin bugün tespit edebildiğimiz tek nüshası, Medine Melik Abdülaziz Kütüphanesinde Mektebetü Ömer Hamedân bölümünde bulunan bir mecmuanın içinde iki varak şeklindedir.

Bu çalışmada öncelikle Diyarbakırlı Azmî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından *Hakikatnâme* isimli mesnevi şekil ve içerik yönüyle ele alınacaktır. Mesnevinin konusu, yazılış sebebi ve üslubuna dair bilgiler aktarıldıktan sonra transkripsiyonlu metnine yer verilecektir. Metin neşri usullerine göre hazırlanan çeviri yazılı metin yüz yedi beyitten oluşmaktadır. Bu sebeple mezkûr eser, klasik Türk edebiyatında kaleme alınmış dinî-tasavvufî kısa mesneviler arasında sınıflandırılabilir. Bu çalışma, Türk edebiyatı tarihine küçük bir katkı sağlamak amacıyla ele alınmıştır. Ayrıca Diyarbakırlı Azmî'nin bilinmeyen *Hakikatnâme* adlı mesnevisinin edebiyat tarihi araştırmacılarına ve şairin biyografisine katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Türk Mesnevi Edebiyatı, 19. yüzyıl, Diyarbakırlı Azmî, *Hakikatnâme*.

Abstract

Mathnawi, which means “double, two by two” in the dictionary, is one of the verse forms in which each line rhymes with each other. Mathnawis are works that can be considered as the equivalent of today's novels or stories in classical Turkish literature. Many of the dual love stories, some religious—sufistic stories and works such as mawlid, surname and shehreiz were written using the mathnawi verse form. In our literary history, there are works whose existence is known but not yet accessible, and some works have never been mentioned in biographical sources. One of these works written in Turkish literature, whose existence hasn't

İnceleme Makalesi / Künye: YAVUZ, Seyit. “Diyarbakırlı Azmî'nin *Hakikatnâme* Adlı Mesnevi'si”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 201-218. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1401269>.

* Dr. Öğr. Üyesi., Erzurum Teknik Üniversitesi, seyityavuz0@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5797-5963.

been known until today, is the mathnawi named *Hakikatname*, written by Diyarbakırlı Azmi and reflecting religious-sufistic characteristics. Although it is not known when the mathnawi was written, based on the information about the life of Azmi from Diyarbakır, it can be claimed that it was written during the poet's stay abroad. The only copy of the work that we can determine today is in the form of two leaves in a journal in the Mektebetü Ömer Hamedan section of the Medina Melik Abdülaziz Library.

In this study, firstly brief information will be given about the life of Azmi from Diyarbakır, and then the mathnawi named *Hakikatname* will be discussed in terms of form and content. After giving information about the subject of the mathnawi, the reason for its writing and its style, its transcribed text will be given. The transcription text prepared according to the text publication procedures, consists of one hundred seven couplets. For this reason, the work can be classified among the religious-mystical short mathnawis written in classical Turkish literature. This study was undertaken to make a little contribution to the history of Turkish literature. In addition, Diyarbakırlı Azmi's unknown mathnawi named *Hakikatname* is expected to contribute to literary history researchers and the biography of Azmi.

Keywords: Classical Turkish Literature, Turkish Mathnawi Literature, Nineteenth Century, Azmi from Diyarbakır, *Hakikatname*.

Giriş

Arapça bir kelime olan ve “s-n-y (ث-ن-ى) üçlü kökünden türeyen mesnevi, Türk edebiyatına İran edebiyatından geçmiş bir nazım şeklidir. İran edebiyatında bilhassa Firdevsî'den başlayarak Ferîdüddîn Attâr, Nizâmî-i Gencevî, Sa'dî-i Şirâzî ve Molla Abdurrahmân Câmî, yazdıkları mesnevilerle ön plana çıkmış ve birçok Türk şairi üzerinde de etkili olmuşlardır. (Ünver, 1986, 430). Türk edebiyatında XI. yüzyılda Yusuf Has Hâcib tarafından yazılmış ilk mesnevi olan *Kutadgu Bilig* ile başlamak üzere XX. yüzyıla kadar kaleme alınmış kısa veya uzun, farklı konularda birçok mesnevi bulunmaktadır. Bu tür mesnevilerden bilhassa *Leylâ ve Mecnûn*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Yûsuf u Züleyhâ* gibi ikili aşk hikâyeleri; *Hayriyye*, *Lutfiyye*, *Pendnâme* gibi ahlâkî mesneviler; mevlid, *Muhammediye*, *Mi'râciye* ve benzeri dinî mesneviler; *Tuhfe-i Şâhidî*, *Tuhfe-i Vehbî* gibi eğitim-öğretimin sürdürüldüğü mekânlarda kullanılan manzum sözlükler mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış ve onlarca kez istinsah edilmiş mesneviler arasındadır. Bu eserlerin birçok müstensih tarafından istinsah edilmiş olması, toplumun bu eserlere ne kadar rağbet ettiğini göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Mesnevi nazım şeklinin her beytinin kendi arasında kafiyelenişi, diğer türlere nazaran şairleri fazla zorlamamış; kafiye bulma noktasındaki kolaylık hacmi binlerce beyte ulaşan mesnevilerin yazılmasını sağlamıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden başlamak üzere toplumda rağbet görmüş mesnevileri ezberleyip okuyan kimseler için mesnevi-hân, muhammediye-hân tabirleri kullanılmış; hatta bu gelenek Mehmet Âkif Ersoy'un *Safahat* isimli eserine kadar süregelmiş, *Safahat*'ı ezberleyenler için de safahat-hân ifadesi tercih edilir olmuştur. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eserlerde zamanla muayyen bir tertip ve kompozisyon oluşmuş; türün edebiyatımızda yaygınlık kazanmasıyla beraber besmele, hamdele, salvele, tevhid, münâcât, na't, sebep-i te'lif ve hâtıme bölümleri de birçok mesnevide müşterek şekilde bulunur hâle gelmiştir. Ayrıca mensur bir şekilde yazılmış bazı hikâyelerin de çerçeve olay ve kahramanlar korunarak mesnevi nazım şekli ile nazma çekildiği de kaynaklarda zikredilen bilgiler arasındadır.

1. Diyarbakırlı Azmi'nin Hayatı

Hangi tarihte doğduğu hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan ve tam ismi Ahmet

Azmî olan şairin 18. yüzyılın ikinci yarısı veya son çeyreğinde doğmuş olabileceği tahmin edilebilir. Hâfız Ahmed el-Âmidî nisbesiyle meşhur olan ve Diyarbakır'da dünyaya gelen şair, H. 1247/M. 1831 tarihinde doğduğu şehir olan Diyarbakır'da vefat etmiştir. (Tuman, 1949, 666). Hayatının farklı dönemlerinde Diyarbakır'a yakın coğrafyalardan Bitlis ve Erzurum ile İstanbul'a gitmiş; ayrıca Şam, Hicaz, Irak şehirlerini içine alan Arap coğrafyasında da bulunmuştur. (Erdoğan, 2012, 88). Biyografik eserlerde hakkındaki bilgiler birbirinin tekrarı ve kısıtlı olan Azmî, şiirde daha çok hikemî tarzın temsilcisi olan Nâbî'den ve hemşehrisi olan bazı şairlerden etkilenmiştir. Şairin bilinen eserleri *Dîvân*, *Miftâhü'l-Ma'ânî* ve bu çalışmanın konusu olan *Hakikatnâme*'dir. Şairin kaleme aldığı mesnevide geçen "Mürşid-i Hindî fakîrullâh için / Terbiye idüp hakîri gün-be-gün" ve "Bu fakîri asrının ol nâdiri / İtdî mezûn-ı tarik-i Kâdirî" beyitlerinden hareketle kâdirî tarikatına mensup ve Hintli bir mürşidinin olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hakikatnâme

Diyarbakırlı Azmî tarafından 19. yüzyılda yazılmış olan ve 107 beyitten müteşekkil eser, Türk edebiyatındaki diğer birçok mesnevide tatbik edildiği üzere aruzun kısa kalıplarından *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla remel bahrinde kaleme alınmıştır. Eserin nüsha tavsifi, isimlendirilmesi, sebep-i te'lif bölümü, konusu ve üslûbuna dair aşağıdaki bilgileri ifade etmek mümkündür.

2.1. Nüsha Tavsifi

Eser, Medine'de Melik Abdülaziz Kütüphanesi Mektebetü Ömer Hamedân bölümündeki AB018326-12 demirbaş numaralı 126 varaklık bir mecmuanın 65a ve 65b sayfalarında yer almaktadır. 15x22 ölçülerinde 26 satır hâlinde tertip edilmiştir. Eserin başı ve sonu şöyledir:

Baş: Risâle-i Hakikatnâme li-Azmî eş-şehîr be-Hâfız Ahmed el-Âmidî
Besmeleyle hâme kıldı ibtidâ
Muhkem-i tenzîle kıldı iktidâ

Son: Anlamaz ilm-i ledünnî nidügin
Nice fehm itsün senün bu didügin

Yer yer rika karakterleri de gösteren şikeste nesih hatla ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserdeki *sebeb-i tanzîm*, *mesnevi*, *tetimme*, *hâtîme*, *tenbih*, *fâ'ide* ve *temmet* şeklindeki bazı başlıkların yazılışında ve mısraları birbirinden ayırmada sürh mürekkep kullanılmıştır. İstinsah veya müstensih kaydı bulunmamaktadır.¹ Fakat aynı mecmua içinde yer alan ve müellifi bilinmeyen kırk hadîs türündeki bir eserin 70a varağındaki temmet kaydında "temmetü'l-kitâb biavillâhi melikü'l-Vehhâb sene semân u hamsîn ve mieteyn bade'l-elf" ibareleri yer almaktadır. Buradaki temmet kaydına göre kırk hadîs türündeki eser H. 1258 tarihinde istinsah edilmiştir. Mecmuada yer alan yazı karakterlerinin aynı olması, *Hakikatnâme* ile kırk hadîs türündeki eserin birbiri ardınca gelmeleri ve Diyarbakırlı Azmî'nin de bu tarihe yakın bir zamanda vefat etmesi, *Hakikatnâme*'nin aşağı yukarı H. 1250'li yıllarda istinsah edilmiş olabileceği fikrini düşündürmektedir.

¹ Eserin nüsha tavsifi yapılırken <https://dar.kawla.gov.sa/en/node/7385> uzantılı çevrimiçi katalogdan da istifade edilmiştir. Çevrimiçi katalogda mesnevinin son beyti derkenardaki birkaç beyit gözden kaçırıldığı için hatalı kaydedilmiştir.

2.2. İsimlendirilmesi

Klasik Türk edebiyatı şairleri kaleme aldıkları mesnevilerin bir yerinde eserin ismini zikrederek ne isim koyduklarını veya eserlerinin nasıl anılması gerektiğini bildirirler. Azmî de eserinin 29, 30 ve 31. beyitleri arasında mesnevisini sözleriyle hayat veren kâmil bir şeyhe benzeter ve tasavvuf yolundaki yolcular için de yol gösterici olduğunu ifade eder. Ardından Allâh'ın yardımıyla eserini tamamladığını ve ismini de *Hakikatnâme* koyduğunu şu sözlerle dile getirir:

Râh-ı Hakk'ın oldun ise reh-revi
Sana mürşid irişüp bu mesnevi

Şeyh-i kâmilidir bu nazm-ı cân-fezâ
Budur erbâb-ı sülûka reh-nümâ

Avn-i Hak'la buldı çün hüsn-i hitâm
Söyledim ana *Hakikat-nâme* nâm

2.3. Sebeb-i Te'lif Bölümü

Türk edebiyatında yazılmış mesnevilerde geleneksel olarak yer verilen bölümlerden biri de eserlerin neden kaleme alındığını ifade eden ve genellikle *sebeb-i tanzîm*, *sebeb-i te'lif*, *sebeb-i tertîb*, *sebeb-i nazm-ı kitâb*, *sebeb-i tahrîr*, *sebeb-i risâle* ve benzeri sözlerle anılan bölümlerdir. Bu bölümde şairler kendilerini mesnevi yazmaya yönelten farklı sebepleri dile getirirler. Bu sebepler arasında kimi zaman bir mecliste bulunan dostların istek ve ısrarları, kimi zaman aynı konuda daha önce yazılmış mesnevilerden üstün bir eser yazılamayacağı iddiası, kimi zaman hâtiften gelen bir ses, kimi zaman bir rüya, kimi zaman da padişah başta olmak üzere devlet ricalinden bir kimseden himâye sağlamak amacıyla eser yazılması hususları yer alır. (Kartal, 2014, 137-138).

Diyarbakırlı Azmî'nin *Hakikatnâmesi* de diğer birçok mesnevide olduğu gibi öldükten sonra geride bir yâdigâr bırakma arzu ve isteğiyle kaleme alınmıştır. Şair sebeb-i te'lif bölümünde feleğin vefa göstermeyeceğini ve bir gün bu dünyadan göçeceğini, bu sebeple de ardında âleme faydası dokunacak ve insanlara yol gösterecek bir eser yazmak istediğini ifade etmektedir. Böyle bir mesnevinin daha önce görülmediğini, bu mesneviyi görüp okuyanların ise memnun ve mutlu olacaklarını, Allâh'a daha da yaklaşacaklarını dile getirir. Hatta şairin düşüncelerine göre mesnevisi hakikat yolunu gösteren bir mürşit mahiyetindedir. Sebeb-i te'lif bölümünde yer alan ilgili beyitler şunlardır:

Bilürem itmez vefâ devr-i felek
Bu fenâdan âkıbet gitsem gerek

Bir eser lâzım cihânda âdeme
Nef'i anın âid ola âleme

Hem garaz budur ki bu nakş-ı nigâr
Ehl-i irfâna ola bir yâdigâr

Nazm idem bir mesnevi-yi bî-nazîr
Kim nazîrin görmemiş mîr ü vezîr

Her kimin manzûrı olsa şâd ola
Hakk'a toğrı yol bulup irşâd ola

Bâis-i kurbet ola sâliklere
Bâdi-i vuslat ola tâliblere

2.4. Konusu

Eserin asıl konusu hakikat yolunu arayan kimselere doğru yolu göstermek ve bunun için ne yapılması gerektiğini anlatmaktır. Eserin isminin *Hakikatnâme* koyulması da bu anlamda oldukça dikkat çekicidir. Şair bu eserin bir dua gibi sabah akşam okunmasını, bu vesileyle de Hakk'a yaklaşılabacağını bildirir. Okuyanların gafflet uykusundan uyanmaları, eşref-i mahlûk olan insanın aslını arayıp bulması ve aslından haberdar olması gerektiği bildirilir:

Gel beni gûş it ki âgâh olasin
Nice bir gaffletle gümrah olasin

Gel sana aslın nedir vasf ideyim
Evliyâ esrârını keşf ideyim

Sırr-ı mektûmı sana mefhûm idem
Kendüne mâhiyyetin ma'lûm idem

Vatan-ı aslısinden kopup dünyaya gelen insanoğlunun dünyada çeşitli lezzetlere dalıp hakikatten uzaklaştığı, dünya nimetlerinin sarhoşluğuna kapıldığı ve geldiği yeri, geliş sebebini unuttuğu Azmî tarafından şu sözlerle dile getirilir:

Aldamışdır bu denî dünyâ seni
Yâd kılmazsın kadimî meskeni

Lezzet-i dünyâ seni mest eylemiş
Hâkden hem kadrini pest eylemiş

İnsanoğlunun dünyevî makam ve mevkilerden ötürü gururlanmaması, bayağılaşmaması gerektiği; dünyaya önce Allâh'ı bilip tanınması sonra da kendisini anlaması için geldiği belirtilir. Dünyanın güzelliklerine, nimetlerine aldanarak yiyip içmekten ibaret olduğunu düşünenlerin ise sonunun pişmanlık olduğu şu beyitlerle aktarılır:

Aldanup cânım cihânın câhına
Sen seni itme mezellet çâhına

Câh için cânâ cihâna gelmedin
Geldin Allâh'ı bilesin bilmedin

Hak seni halk itdi kendin bilesin
Sanma yatup yiyüp içüp yilesin

Dervişliğin hırka ve tâc ile olmayacağı; zâhirde bu kimselerin derviş gibi görünmelerinin yanıltıcı olacağı belirtilir. Gerçek dervişler Allâh'a olan aşk ve muhabbetleri ile sarhoş olmuş kimselerdir. Bu sebeple zâhirde tâc, hırka, tesbîh ile

dervîş görünen câhil kimselere tâbî olunmaması gerektiği anlatılır:

Hırka tâc insânî dervîş eylemez
Anı dâna-yı pes ü pîş eylemez

Oldurur dervîş ola aşk ile mest
Atlas u dîbâ içinde hor u pest

Sûretâ dervîşlik tezvîrdür
Ez berâ-yı ıyş bir taklîddür

Öyle nâdâna sen itme iktidâ
Öyle görür ki olur mı pîşvâ

Şair bu ifadelerden sonra *fâ'ide* başlıklı altı beyitlik bölümde, dervîşlerle alakalı sözlerinin meclislerinin dışında olduğunu belirterek kendi tarikat çevresinde yanlış anlaşılma endişesinden de kaçınmak ister gibidir. *Tetimme* başlıklı bölüme iki dünyada mutluluğa erişebilmek için tevhîd/birlik sırrına sahip olmak gerektiği yönündeki dua ile başlar. Bu bölümde şair eserini bir gül bahçesine benzetir. Fakat münkirlerin gözünde bu bahçenin gülleri onları rahatsız eden bir diken gibidir. Mesnevîde dile getirilen sözlerin aslında öteden beri Abdülkâdir-i Geylânî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, İbn-i Fârız gibi meşhur mutasavvıfların sözleri gibi doğru olduğu ifade edilir:

Âşinâ-yı sırr-ı tevhîd olasin
İki dünyâda saâdet bulasin

Bu *Hakikatnâme* bir gülzârdır
Gülleri münkir gözünde hârdır

Bu me'ânî kim beyân itdim sana
Cümlesi kavî-i kibâr-ı evliyâ

Kutb-ı Ceylânî Cüneyd ü Bâyezîd
Cümlesi didi budur kavî-i sedîd

Azmî eserinin *hâtîme* bölümünde âriflere yakışır bir şekilde bazı sırları keşfederek anlattığını, nasihatlerini dinleyenlerin bu sırlardan haberdar olacağını aktarır. Allâh'ın bu yolda yürümek isteyenlere basîret lutfetmesini diler ve ledün ilminden haberdar olmayanların, sözlerini fehmedemeyeceğini bildirerek eserini sonlandırır:

Azmiyâ bu mesnevi kim söyledin
Ârifâne keşf-i esrâr eyledin

Gûş iden bu pendimi âgâh olur
Nefsini hem ârif-i billâh olur

Vire lutfundan o Vehhâb-ı muhîb
Cümleye çeşm-i basîretten nasîb

Anlamaz ilm-i ledünnî nidügin
Nice fehm itsün senün bu didügin

2.5. Üslûbu

Azmî'nin *Hakikatnâme* adlı eserinin insanları doğru yola sevk etmek için yazıldığı yukarıda zikredilmişti. Bu sebeple olsa gerektir ki mesnevîde oldukça sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Şair, tasavvufî birlikte sıklıkla anılan *keşf*, *sır/esrâr*, *hakikat*, *feyz*, *irfân* gibi bazı tabirleri de mesnevisinde yer yer kullanmıştır. Bu sebeple şairin sûfiyâne bir üslup kullandığını dile getirmek mümkündür. Mesnevinin 99. beytinde yer alan şu ifadeler şairin âriflere yakışır bir üslup kullandığını göstermesi bakımından da zikredilmelidir:

Azmiyâ bu mesnevi kim söyledin

Ârifâne keşf-i esrâr eyledin

Diyarbakırlı Azmî, divan şiirinin son dönemlerinde yaşamış olsa da bu mesnevîde klasik üzlubu devam ettirmiştir. Şairin ikinci tekil şahsa seslenerek emir kipinde kurduğu cümleler, Türk edebiyatında nasihatname veya pendname türündeki eserlerde sıklıkla kullanılan bir cümle yapısıdır. Bu anlamda *Hakikatnâme* adlı mesnevinin aynı zamanda nasihatnamelerdeki üslup hususiyetlerini de yansıttığı ifade edilmelidir.

2.6. Transkripsiyonlu Metin

[65a] *Risâle-i Hakikatnâme li-'Azmi' Eş-Şehîr be-Hâfîz Ahmed el-Âmidî*
Fâilâtün fâilâtün fâilün

1 Besmeyleyle hâme kıldı ibtidâ

Muħkem-i tenzîle kıldı iktidâ

Ba' de ħamdullâh rabbi'l-âlemin

Fâtır-ı seb' a semâvât u zemîn

Pes şalât ile selâm-ı zâkiyât

Kim virür insâna âteşden necât

Olsun ol ħatm-i rusûl şâh-ı cihân

Faħr-i 'âlem üzre her ân u zamân

5 Hem dahı aşhâb u âle bi't-tamâm

Rûz [u] şeb olsun şalât ile selâm

Beyân-ı Sebeb-i Tanzîm-i Risâle²

Ba' deẓâ ey 'ârif-i dîn-dâverim

Ṭâlib-i 'irfân u dâniş-perverim

Eyledim çünkü edâ-yı mâ-veceb

Söyleyem diñle nedir nazma sebeb

Çünkü yokdur bu cihân içre şebât

Tende cânım müste'âr oldı ħayât

Bilürem itmez vefâ devr-i felek

Bu fenâdan 'âkıbet gitsem gerek

2 Derkenara sürh mürekkeple "sebeb-i tanôim" ibaresi kaydedilmiştir.

10 Bir eſer lâzım cihânda âdeme
Nef i anıñ ‘ â ’id ola ‘ âleme

Hem ğaraż budur ki bu naqſ-ı nigâr
Ehl-i ‘ irfâna ola bir yâdigâr

Bâdir oldı çünki tevfiķ-i Hudâ
Ŗeyh-i kâmil buldum itdim iķtidâ

Mürſid-i Hindî faķırullâh için
Terbiye idüp haķır[i] gün-be-gün

Gördi ol dem reh-rev-i râh-ı sedâd
Zâhir oldı bende âſâr-ı reſâd

15 Fehm kıldı rütbe-i ‘ irfânımı
Bildı bildim kim dürür cânânımı

Bu faķiri ‘ aşrınıñ ol nâdiri
İtdi me’zûn-ı tariķ-i Kâdiri

Gördi istiķkâkım ol ‘ âlî-himem
Destime virdi hîlâfet-nâme hem

Hâķ Te’âlâ çün ‘ inâyet eyledi
Râh-ı ‘ irfâna hidâyet eyledi

Dilerem ben de be-feyz-i Gird-gâr
Bu cihânda koyayım bir yâdigâr

20 Nazm idem³ bir meſnevi-yi bi-nazîr
Kim nazîrin görmemiş mîr ü vezîr

Her kimiñ manzûrı olsa ſâd ola
Hâķķ’a toĝrı yol bulup irſâd ola

Bâ’ iş-i ķurbet ola sâliklere
Bâdi-i vuſlat ola tâlîblere

Maṭlabıñ irſâd ise ey cân-ı men
Rûz [u] ſeb elden bu nazmı koyma sen

Virdiñ olsa rûz [u] ſeb bu meſnevi
Zâhir olur send[e] feyz-i ma’ nevi

25 Bu seni iki cihâna ſâh ider
Bu seni Allâh’dan âĝâh ider

3 Metinde “naôm eyledim” yazmaktadır. Vezin gereĝi yukarıdaki ſekilde okunmuſtur.

Vādi-i cehle düşüp olma saķım
Pîş-gāhında şırāt-ı müstaķım

Gezme mürşid arayıp şahrāları
İtme bî-cā cüst u cū pehnāları

Feyz-i Haķ saña teveccüh eyledi
Kim ķalem bu meşneviyi söyledi

Rāh-ı Haķķ'ın olduñ ise reh-revi
Saña mürşid irişüp bu meşnevi

30 Şeyh-i kāmildir bu nazm-ı cān-fezā
Budur erbāb-ı sülūka reh-nümā

‘Avn-i Haķ’la buldı cün hüsni hitām
Söyledim aña Haķīķat-nāme nām

Ey dil-i h’ābid[e] gel bî-dār ol
Nice bir dīvānelik hüşyār ol

Sensin⁴ ey dil maḥzen-i genc-i nihān
Hāver-i ḥurşid-i cān cān-ı cihān

Haķ seni gör nice teşrīf eyledi
Kim *nefaḥtu fīhi min rūḥi*⁵ didi

35 Yoğiken var eyleyen bu ‘ālemi
İtdi mescūd-ı melā’ik Ādem’i

Bu cihān cün ten sen aña cānsın
‘Arş-ı Raḥmān menzil-i cānānsın

Ḳudret-i Ḳādir seni gör neylemiş
Berzaḥ-ı imkān u vācib eylemiş

Mecma‘ u’l-baḥreyn sensin ey gönül
Eşref-i dāreyn sensin ey gönül

Bu saña lāyıķ mı ey rüşen güher
Olasın pîş ü pesinden bî-ḥaber

40 Bilür iseñ mebde’in ey bî-zarar
Ne me‘ād u merci‘ in ey derd-mend⁶

4 Metinde bazı kelimelerde nazal n (ñ) harflerinin imlasında hatalar göze çarpmaktadır. Bu hatalı imlalar tespit edilerek olması gereken doğru şekilleri ile transkribe edilmiştir.

5 “...O’na rûhumdan üflediğim vakit.” Hicr/29.


6 Bu beyitte mısra sonlarındaki “bî-zarar” ve “derd-mend” kelimeleri mesnevi nazım şeklinin kafiyeye düzenine uymamaktadır.

Gel beni gūş it ki āgāh olasın
Nice bir ğafletle güm-rāh olasın

Gel saña aşlñ nedir vaşf ideyim
Evliyā esrārını keşf ideyim

Sırr-ı mektūmı saña mefhūm idem
Kendüñe māhiyyetiñ ma‘lūm idem

Vākıf olunca bu sırra bī-gümān
Zerre-veş olmaz gözünde bu cihān

45 Bir nümūd u  zātñ seniñ
Sen saña gel yok mı idrākiñ seniñ

Bir bileydiñ ey gönül sen noldıĝıñ
Ne sa‘ādetden girüye ħaldıĝıñ

Vākıf olsaydıñ bu sırr-ı bī-nevā
Ölmediñ evvel ölüdüñ bi’r-rızā

Yok mıdır idrākiñ ey nūr-ı başar
Aşlñı gūş [eyle] benden bī-ħaber

Murĝ-ı bāĝ-ı lā-mekānsıñ rüh-ı pāk
Sen seni zann itme ey dil cism-i ħāk

50 Çār ‘unşurdan mürekkeb bu beden
Bir ħafeşdir cāna üç günlük bu ten

Cāy-ı pervāzıñ seniñ ey murĝ-ı cān
Bir zamān olurdu rüşd-i lā-mekān

[65a] Bezm-i ‘aşĝ içre ħarīfiñ tūṭiyān
Şekkeristān-ı ħudūs hem aşıyān

Hem-zebān idiñ şeker-ħāyān ile
Maħrem idiñ meclis-i cānān ile

Ayrılıp aşlından ey dürr-i yetīm
Ĥāṭırından çıktı me’vā-yı ħadīm

55 Olalı mesken saña deyr-i kühen
Yādñna gelmez gönül eski vaṭan

Ĝurbeti sevdiñ der-āĝūş eylediñ
Menzil-i aşlñ ferāmūş eylediñ

Aldamışdır bu deni dünyā seni
Yād ħılmazsın ħadīmī meskeni

Lezzet-i dünyâ seni mest eylemiş
Hâkden hem kıdriñi pest eylemiş

Âşinâyı ter[k] idüp ey bî-vefâ
Olma sen bigânelerle âşinâ

60 Çekdiñ erbâb-ı vefâdan dâmeni
Gülşene tercih kıldıñ külheni

Murğ-ı kıdsiseñ gönül pervâz kııl
Aşlıñ ara bâl-i himmet bâz kııl

Tuñi-i şirîn-zebânsıñ tâ-be-çend
Zâğlar habsinde olmağ pây-bend

Aldanup cânım cihânıñ câhına
Sen seni itme mezellet çâhına

Câh için cânâ cihâna gelmediñ
Geldiñ Allâh'ı bilesin bilmediñ

65 Hâğ seni halk itdi kendin bilesiñ
Şanma yatup yiyüp içüp [yilesiñ]

Âhır encâmı nedâmetdir meded
Cümle fânî bâki Allâh ehad

Zıll-ı zâ'ildir cihân-ı bî-vefâ
'Âkıbet râci' olursuñ aşlına

İşte geldi vaqt ey hâkî-beden
Mesken ola saña evvelki vağan

Menzil-i aşla çeküp hep rahıtıñı
Viresiñ târâca tâc u tahtıñı

70 Bulasıñ yol külbe-i nâ-bûduña
Tutasıñ yüz kıble-i maşşûduña

Şöyle yek reng olasıñ cânân ile
İmtizâc-ı kaatre çün 'ummân ile

Olasın fânî beğâsında müdâm
Zinde-i câvid olasıñ ve's-selâm

Tenbîh

El virür çok söyleme ey kilik-i ter
‘Aklıñı başından aldılar meger

Bu revîş ‘ayn-ı cünûniyyet dürür
Keşf-i esrâr bu beyt dürür⁷

75 Pend itmekse muradın eyledin
Lâzımı miqdâr sözler söyledin

Mazhar-ı tevfiğ olan dervîş olur
‘Aşk-ı Rabbânî ile dil-rîş olur

Lîk dervîş olma da âsân degil
Şüreti dervîş olanlar degil⁸

Hırka tâc insânı dervîş eylemez
Anı dâna-yı pes ü piş eylemez

Oldurur dervîş ola ‘aşk ile mest
Aflas u dîbâ içinde [h̄or u pest]

80 Şüretâ dervîşlik tezvîrdür
Ez berây-ı ‘ıyş bir taqlıddür

Öyle nādāna sen itme iktidā
Öyle görür ki olur mı pişvā

Kendi kendin bilmeyen bî-çâreler
Ehl-i derde nice eyler çâreler

Öyle nā-binā özünden bî-ħaber
Ġayrının sırrın nice tahtîr ider

Sîretâ dervîş olan şâhib-nazar
Kimseye hergiz tekâpū mı ider

85 İster iseñ olasın şâhib-kemâl
Sîretâ dervîş olup ol ehl-i ħâl

Fâ’ide

Sözlerim daħl-i meşâyih anlama
Didüğüm gibi degilse diñleme

Ġamı ol hādî-i reh-dân-ı Ġudâ
Şâhib-i kudsi-nefes feyz-âşinā

7 Beyit eksik olduğu için vezin aksamaktadır.

8 Beyit eksik olduğu için vezin aksamaktadır.

Ḳanı ol pîr-i kerâmet-ihtivâ
Ḥâk-i pâyine anîñ cânım fedâ

Ḳanı ol şeyḥ-i velâyet iriser
İdem ednâ müyına cânım nişâr

90 Ḥâk-i râhın tütüyâ kııl çeşmiñe
Dâmeni şâyed geçerse destîne

Ḥıdmetin kııl ol aña kemter gûlâm
Feyz alup tâ olasın merd-i tamâm

Âşinâ-yı sırr-ı tevḥîd olasın
İki dünyâda sa‘ âdet bulasın

Tetimme

Bu Ḥaḳîḳat-nâme bir gûlzârdır
Gülleri münkir gözünde ḥârdır

Neylesün inkâr iden ehl-i ‘inâd
Eylemiş ḥizlânını ḥâlîḳ murâd

95 Bu me‘ânî kim beyân itdim saña
Cümlesi ḳavl-i kibâr-ı evliyâ

Ḳutb-ı Ceylânî Cüneyd ü Bâyezîd
Cümlesi didi budur ḳavl-i sedîd

İbn Fâriḫ böyle taḥḳîḳ eylemiş
Şâhib-i *Gülşen* daḥı böyle dimiş

Mazhar-ı tevḫîḳ olanlar baḥtiyâr⁹
Cân ile olur bu gûlzâra hezâr

Ḥâtıme

‘Azmiyâ bu meşnevî kim söylediñ
‘Ârifâne keşf-i esrâr eylediñ

100 Mürşid-i kâmil dedir çıḳa bu pend
Güş iden ‘ârif olursa hüş-mend

Güş iden bu pendimi âgâh olur
Nefsini hem ‘ârif-i billâh olur

Lîḳ şimdi başkadır ehl-i cihân
Yoḳ durur râh-ı Ḥudâya reh-revân

9 Metinde “baḳı yâd” yazılıdır fakat kafiyeden dolayı yukarıdaki şekilde okunmuştur.

Hep esîr-i zîver ü dil-bend-i zer
Ma' rifetden bî-ḥaber çün gāv u ḥar

Vire luḫfundan o Vehhâb-ı muḫîb
Cümleye çeşm-i başîretten naşîb

105 Ḥaḫ buyurmuş ḥaḫlarında fi'l-meşel
Cümlesi en'âm-veş bel hum eḫal10

Ḥâme bunda itdi ḥatm [ile] kelâm
Sa' yini meşkür ide Rabbi'l-enâm

107 Añlamaz 'ilm-i ledünnî nidügin
Nice fehm itsün senüñ bu didügin **Temmet**

Sonuç

Diyarbakırlı Azmî'nin 19. yüzyılda kaleme aldığı öngörülen, günümüze kadar biyografik kaynaklar ve edebiyat tarihlerinde hakkında bilgi bulunmayan *Hakikatnâme* adlı mesnevi, bu çalışma ile gün yüzüne çıkarılmış, kültür ve edebiyat tarihimize yeni bir halka eklenmiştir. Çalışmada Diyarbakırlı Azmî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, ardından mezkûr mesnevinin isimlendirilmesi, sebab-i te'lif bölümü, konusu, şekil ve içerik hususiyetleri eserden örneklerle ele alınmış ve incelenmiştir. Mesnevinin bugün bilinen ve Medîne'deki Melik Abdülaziz Kütüphanesi Mektebetü Ömer Hamedân bölümünde yer alan metni ilmî usullerle Latin harflerine aktararak transkribe edilmiştir. Günümüzde edebiyat tarihi araştırmacılarının çalışılacak Arap harfli metin bulma noktasında zorluk çektiklerine dair yaygın bir kanaat vardır. Fakat bu ve buna benzer yeni metinler bir kez daha göstermiştir ki kütüphanelerde çalışılmayı, incelenmeyi bekleyen kültür, sanat ve edebiyat tarihimize dair eserler hâlâ mevcuttur. Bu sebeple yurt içinde ve bilhassa yurt dışında bulunan kütüphanelerin kataloglarının titizlikle incelenmesi, henüz gün görmemiş yeni isimlerin ve eserlerin ortaya çıkmasına vesile olacaktır. Bu noktada edebiyat tarihi araştırmacılarına düşen görev, Türk kültürünü, tarihini, edebiyatını yansıtan eserleri tespit ederek ilmî birer neşrini yapmak ve bu eserleri bilim âleminin istifadesine sunmaktır. Bu çalışmanın da benzer bir gayretin neticesinde ortaya çıktığı ifade edilmelidir.

10 "... hatta (onlar) daha sapkındırlar." Furkan/44.

Kaynaklar

- Adak, Abdurrahman. *Diyarbakırlı Şairler*. İstanbul: Kent Işıkları Yay., 2012.
- Ali Emîrî. *Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid*. (Haz. Galip Güner-Nurhan Güler). Ankara: Anıl Matbaa ve Cilt Evi, 2003.
- Ayan, Gönül. "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı "Yusuf u Züleyha" Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler". *Turkish Studies*, 4/3, s. 227-272, 2009.
- Duymaz, Mehmet. *Diyarbakırlı Azmî ve Divançesi (İnceleme-Metin-İndeks)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Erdoğan, Mehtap. "Rüya Tabirine Dair Bir Manzume: Diyarbakırlı Azmî'nin Miftâhu'l-Ma'ânî'si". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 5/21, s. 87-105, 2012.
- Kartal, Ahmet. *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay., 2014.
- Kavruk, Hasan. *Türkçe Mesnevilerde Sebeb-i Telif (Eser Yazma Sebebi)*. Malatya: Özserhat Yayıncılık, 2003.
- Korkusuz, M. Şefik. *Osmanlı Dönemi Diyarbekir Şairleri*. İstanbul: Nurefşan Yay., 2016.
- Kütük, Rifat; Turan, Lokman. "Mesnevilerin Sebeb-i Te'lif ve Hâtîme Bölümlerini Türk Edebiyatı Tarihi Kaynağı Olarak Okumak". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI Mesnevi: Hikâyenin Şiiri* (Haz. Hatice Aynur vd.). İstanbul: Turkuaz Yay., s. 221-240, 2011.
- Önal, Sevdâ. "Sebeb-i Teliflerdeki Ortak ve Farklı Temalar". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, 2007, s. 105-124.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâ'îlî-Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri* (Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı). Ankara: Bizim Büro Yay., 1949.
- Ünver, İsmail. "Mesnevî", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*. S. 415-416-417/ Temmuz-Ağustos-Eylül, 1986, s. 430-431.
- <https://dar.kawla.gov.sa/en/node/7385> (Erişim, 12.11.2023)
- <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/azmi-ahmed-diyarbakirli> (Erişim, 14.11.2023).

رسالة حقیقت نامہ لفظی الشہرہ حافظ احمد الہادی الفصح قریب یکون ان شاء اللہ تعالیٰ

سئل علیہ صامد قلدی ابتدا حکم تنزیلہ قلدی اقتلا بعد محمد اللہ رب العالمین فاطمہ سبع مہون وزمین بہ
 بس صلوة ایلہ سلامہ زاکیات کیم ویرد انساہ اشرفہ اولسون اول ختم رشہ ہا فخر عالم اوزر ہوران وزمان
 ہدی اصحاب والبا تمام روزی شب اولسون صلوة اللیلک بیان کسب تنظیم رسالہ تنظیم
 بعد ای عارف دین وادرم طالب عرفان و دانش پرورم ایلم چونکہ ادا واجبہ سویلم دکلمہ نذر نظلمہ کسب
 چونکہ بودہ ہوا ہا ہجرت ہا تنہ جانم مستعار اولدی صلیلم بیلوم انمزد اولدو فلک ہونفادہ عاقبت کسم کرک
 بران لزم جہانک آدمہ نفعی اللہ عائد اول عالمہ مع غرض بودکہ بونقش نظر اہل عرفانہ اولہ بر یاد کارہ
 اولدو چونکہ توفیق خدا شیخ کمال بولدم ایتمہ اقتلا فر شدم ہندی فقیر لاجبہ تربیہ ایوب حقیقہ کون بکون
 کوردی اولدم شعور و راہ سداد ظاہر اولدی بندہ آثار شاد فہام قلدی رتبہ عرفانی بیلدی بیلدی کچدر جہاننی
 بوقیری عصیان اولناری ایتمہ ہا دون طریق قادری کوردی احتیقا تم اول عالی ہم دستہ ویردی خلافت ناولہ ہم
 قلدی چون غنایت ایلدی راہ عرفانہ ہدایت ایلدی دلدیم بندہ بغیض کرد کار ہوجہانہ قویہ ہم بر یاد کار
 نظم ایلم ہر مشنوی بی نظیر کیم نظریہ کورمش میر ویز ہر کیمک منظوری اور شاد اہل حقیقہ طفری یون بولوب ارشاد
 یافت ہوت اولسا کلمہ بادی وصلت اولدو طالب بلکہ مطلق ارشاد ای جاہ ہا روز شب اللہ بونظمی قویہ ہم
 ورتان اولہ روز شب مشنوی ظاہر اولدو رشہ فیض معنوی ہوسنی ایک جہانہ شاہ ایرہ ہوسنی الفہدہ اکاہ ایرہ
 وارہ ہماہد و شوب اولہ سقیم ہیشکا معندہ صراط مستقیم کردوشند ار ایوب صحارلی تمہیجا جست و جہم ہناری
 کیم حق سکا توجہ ایلدی کیم قلم ہوشنوی سویلدی راہ حقن اولدو ابرہو ہا سکا رشہ ایر شوب ہوشنوی
 شیخ کمالدر بونظم جا فقرا ہودر ارباب سلوک رخصما ہعون حقلہ بولدی جہم ہر حقہ سویلم اکا حقیقت ناولہ ہم
 اول ضو ایلد کل بیدار اول نیچہ بر دیوانہ ہشتیار اول سنک ای دلخیز کنج شہادت خادو رضو رشہ جہان جہان
 ہوشنوی کورخہ شریف ایلدی کیم نغمت قیلہ من روحی دیدی یو عینک و ارا لیلین یو عالمی ایتمہ سچو دلائل ادنی
 ہوجہان ہون سن اکا جہانک معش رحمان منزل جہانک ہقدرہ قادری کور نیلشتہ ہر رخ امکان و واجب الہیشتہ
 ہوشنوی سنک ای کوکل اشرف دارین سنک ای کوکل ہوسکا لدیقی ای روشن کوسرہ اولہ سن ہیشہ و بسکدن بی خبر
 ہوسک عبدال ای ہوشنور نہ عہاد و ہر صلہ ای در ہند کلوی کوشہ اینک اکا اولدسک نیچہ ہر غفلتہ مکراہ اولدسین
 سکا صلک ندر وصف ایتم اولیا اسرارنی کشا ایریم سر مکتوبی سکا فہم ایتم کندو کا ماہیتک معلوم ایتم
 نفا اونجہ ہوشنوی کمان ذرہ کوش اولماز کوزنہ ہوجہا ہ ہر نمود و عید ذلک سنک سس کمال یوقی اور کاک سنک
 بیلدک ای کوکل ہوسنزلہ نظر نہ سعادت نہ کیرہ بقالہ بیلدہ واقفا اولسیدک بوترقی نفا اولدک اول اولور در بالرضا
 لیلہ اولدک ای نذر نصیر اصلکی کوشہ ہند بی خبر ہر باغ لاکاتک ریح ہا ہ سسکنی ظنہ انہ ای دل جہم خزان
 ہوشنور ہر کیم بولدن ہوقصد رجائہ اوچ کونلا ہوشنوی جای ہر ازک سنک ای حق جان ہر زمان اولوروی رشہ لاکان

Extended Abstract

Mathnawi, which means “two, two-by-two” in the dictionary, is one of the verse forms in which each verse rhymes with each other. The first work written using this verse form in Turkish literature is *Kutadgu Bilig*, which belongs to Yusuf Has Hacip and has written in the eleventh century. After this period, the number of works in the mathnawi genre continued to increase and were written in many genres, containing religious-sufic, epic, moral-instructive, political and humorous. Mathnawis are texts that can be considered as the equivalent of contemporary novel or story-type narrative works in classical Turkish literature.

The biographical works such as tezkire and bibliographies written in different centuries in the history of Turkish literature are the first reference books that provides us with a source for existence of a work. In biographical works, the works written by people about whom information is given are often mentioned briefly or in detail. Apart from the works that we can obtain information about through biographical works or tradition, there are some works that haven't been mentioned in any source for different reasons and have come to light by chance.

One of these works, which was written in the history of Turkish literature and whose existence is unknown until today, is the mathnawi named *Hakikatname*, which was written by Azmi from Diyarbakır and shows religious-sufic characteristics. There is information about Azmi from Diyarbakır in various sources, both about his life and his works. However, his work *Hakikatname*, isn't mentioned in any of the sources that provide information about him. Although it isn't known when the mathnawi was written, based on the information about his life of Azmi from Diyarbakır, it can be suggested that it many have been written when the poet was abroad. The only copy of the work that we have been able to identify today is in the form of two papers in a journal in the Mektebetu Omar Hamedan section of the Madinah Melik Abdülaziz Library. The reason for writing the work is that the poet wanted to leave a memento that would remind people of him after his death. According to the poet's statements, those who read this work will find the right path and thus get closer to Heaven.

In this study, firstly, information about the mathnawi genre will be given and some evaluations and determinations about its place in Turkish literature will be presented. Then, the information in biographical sources about the life of Azmi from Diyarbakır will be given briefly, and then mathnawi named *Hakikatname*, will be discussed in terms of form and content. After discussing the subject of mathnawi, the reason for its writing and style, the transcribed text of the work, which was created with scientific methods, will be given. The transcribed text, prepared according to the methods of the text publication consists of one hundred and seven couplets in total. For this reason, the afore-mentioned work can be classified among the religious-sufic short mathnawis written in classical Turkish literature. One of the important tasks of those working on history of Turkish literature is to bring to light the works that are waiting to be found somewhere. The most important way to do this is to scan various libraries in Turkey and abroad and to identify the works related to Turkish history, culture, and literature in these libraries. Today, even though many researchers have negative opinions about finding subjects and works to be studied, it is estimated that there are hundreds of works waiting to be studied in many libraries. As a result of a similar endeavor, this study aims to make a little contribution to the history of Turkish culture and literature.

ÂŞIK VEYSEL'İN MEVLÂNÂ VE HACI BEKTAŞ'A YAZDIĞI İKİ ŞİİRİ BAĞLAMINDA TÜRBE ZİYARETİ MAUSOLEUM VISITATION IN THE CONTEXT OF TWO POEMS WRITTEN BY ÂŞIK VEYSEL TO MEVLÂNÂ AND HACI BEKTAŞ

OĞUZHAN AYDIN*

Sorumlu Yazar

Öz

Anadolu'nun tarihinde, insanların mekânlarla kurduğu ilişki önemli bir rol oynamıştır. Kutsal kabul edilen mekânları ziyaret eden kimseler, ruhi bakımdan rahatladıkları gibi o coğrafyanın havasını teneffüs ederek, türbenin mekâna kattığı değeri idrak ederler. Anadolu'nun İslam'la tanışmasında ve necip Türk milletinin bölgeyi ihya etmesinde, gazi erenlerin ve Ahi pirlere ile tasavvuf önderlerinin rolü büyüktür. Mevlânâ ve Hacı Bektaş Veli gibi öncü rehberler, bu toprakları irfanla mayalamış ve insanlara rehberlik etmişlerdir. Halk, bu zatların medfun bulunduğu mekân ve makamlara ziyaretlerde bulunarak vefa ve minnet borçlarını ödemeye çalışır. Türbeler, yatırlar ve ziyaret yerleri, Anadolu halkı için kutsal mekânlar haline gelmiştir. İnsanlar, bu mekânlara giderek dualar ederler ve Allah'a kurbanlar adarlar. Âşıklar ve şairler duyguların tercümanı olduğu için, bu türbelere ziyaretleri şiirlerinde dillendirmişlerdir. Âşık Veysel'in makalemize konu olan iki şiiri, bu kutsal mekânların ve orada medfun bulunan zatların önemini vurgular. Mevlânâ'nın Allah'a olan derin muhabbeti ve ilahi aşkı, onun insanların gönlüne taht kurmasına vesile olmuştur. Hacı Bektaş türbesi de duaların yapıldığı, adakların adandığı ve çeşitli ritüellerin icra edildiği bir ziyaretgâhtır. Çalışmamız, Âşık Veysel'in bağlı bulunduğu Bektaşî geleneğin de bazı örneklerini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili ve Edebiyatı, Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli, Âşık Veysel, Şiir, Alevî-Bektaşî, Ziyaret.

Abstract:

In the history of Anatolia, people's relationship with places has played an important role. People who visit places that are considered sacred not only relax spiritually, but also inhale the air of that geography and realize the value that the tomb adds to the place. In the introduction of Islam to Anatolia and the revitalization of the region by the Turkish nation, the role of veteran heroes, Ahi leaders and Sufi leaders is great. Pioneering guides such as Mevlana and Hacı Bektaş Veli fermented these lands with wisdom and guided people. The people try to pay their debt of loyalty and gratitude by visiting the places and authorities where these people are buried. Tombs, mansions, and places of pilgrimage have become sacred places for the people of Anatolia. People go to these places to pray and offer sacrifices to God. Since minstrels and poets are the interpreters of emotions, they have expressed the visits to these shrines in their poems. Âşık Veysel's two poems, which are the subject of this article, emphasize the importance of these holy places and the dignitaries buried there. Mevlânâ's deep affection for Allah and his divine love led him to establish a throne in people's hearts. Hacı Bektaş tomb is also a place of pilgrimage where prayers are made, offerings are made, and various rituals are performed. Our study also includes some examples of the Bektashi tradition to which Âşık Veysel belonged.

Keywords: Turkish Language and Literature, Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli, Âşık Veysel, Poetry, Alevî-Bektaşî, Visit.

Araştırma Makalesi / Künye: AYDIN, Oğuzhan. "Âşık Veysel'in Mevlânâ ve Hacı Bektaş'a Yazdığı İki Şiiri Bağlamında Türbe Ziyareti". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 219-232. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1437274>.

* Doç. Dr. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, E-mail: oaydin@ybu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0034-1396.

Giriş

İnsanlık tarihinin önem verdiği hususlardan biri, mekân kavramıdır. İnsanın, mekânla kurduğu irtibat sonucunda o mekândan etkilenmesi veya onu zihninde anlamlı kılarak mekâmı etkilemesi tabiatı gereğidir. Kişi, bir mekânda iç dünyasında kendini aşkın bir varlığa daha yakın hissettiğinde, dini duyguları daha etkin hayatında anlamlandırır, o mekân diğerlerinden farklı bir nitelik kazanır. Bazı kutsallık atfedilen mekânlar, insanlarda ruhsal bir rahatlama ve soludukları coğrafyanın önemini araştırma etkisi oluşturur.

Türbelerin, yatırların ve bazı mezarların ziyaretindeki bazı ritüeller, çeşitli dinlerde ortak olan, kutsal arama ve ondan yardım bekleme duygusuna dayanan uygulamalardır. Tarihin bütün devirlerinde farklı medeniyetlerin hüküm sürdüğü Anadolu'nun İslamlaşmasında, alplerin, erenlerin, velilerin ve Ahi şeyhlerinin önemli rolü olmuştur. Bu ulu şahsiyetler, Anadolu'yu fethetmiş ve vatan haline getirmişlerdir. Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Hacı Bektaş Velî (ö. 669/1271) gibi büyük şahsiyetler, bu topraklara irfan mayasını çalmış, gönüllere manevi etkilerde bulunmuş ve insanlara rehberlik etmişlerdir. Halk, bu ermiş zatların makam ve mekânlarına ziyaretlerde bulunarak vefa ve minnet borçlarını ödemeye çalışır. Ziyaret kavramı, bir eylemi ifade eder ve bu eylemi gerçekleştiren öğeler suje (ziyaret edenler) ve obje (ziyaret edilen mekân veya türbe) olarak ortaya çıkar (Yılmaz, 2016, 532).

Dinimiz ve geleneklerimizde, büyüklerimize olan hürmet ve muhabbet her zaman öncelikli bir değer olmuştur. Özellikle keramet sahibi, olağanüstü yeteneklere sahip kişilere duyulan inanç ve sevgi, toplumumuzda özel bir önem taşır. Bu müstesna kişilerin vefat etmelerinin ardından inşa edilen türbeler, yatırlar ve ziyaret yerleri, insanlar için kutsal mekânlar haline gelmiştir. Anadolu insanı, asırlardır bu ulu kişilere derin bir saygı ve muhabbet beslemiş, onların mezarlarını mübarek bir yer olarak kabul etmiştir. Türbeler, yatırlar ve ziyaret yerleri, Anadolu halkı için büyük bir anlam taşır. İnsanlar, bu kutsal mekânlara giderek dualar ederler ve Allah'a kurbanlar adarlar. Duaları kabul olduğunda, bu mekânlara gelip adaklarını yerine getirme geleneği devam eder. Ayrıca, dualarının kabul olması için farklı uygulamalar ve ritüeller de gerçekleştirirler. Bu türbeler, yatırlar ve ziyaret yerleri çevresindeki uygulamalar yıllarca sürmüş ve günümüze kadar da ulaşmıştır (Çotulay, 2020, 149).

Âşık Veysel (ö. 1973)'in, Konya'da bulunan, saygın bir mekân olan, yıllardır Anadolu halkının ziyaret ettiği Mevlânâ Türbesi ile Nevşehir Hacıbektaş ilçesinde bulunan Hacı Bektaş Velî'nin kabrinin bulunduğu mekânı ziyareti esnasında yazdığı iki şiir bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Özellikle Hacı Bektaş Velî türbesi; halkın adaklar adadığı ve çeşitli ritüeller gerçekleştirdiği bir ziyaretgâhtır. Çalışmamızda, Âşık Veysel'in bağlı bulunduğu Bektaşî yolu ve türbe çevresinde gerçekleştirilen uygulamalardan bazı örnekleri de kapsamaktadır. Âşık Veysel'in doğup büyüdüğü çevre ve üzerinde etkisi olan âşıklar, Emlak yöresinin Alevî-Bektaşî geleneğinin mensuplarıdır. Bu ocaklardan gönül eğitimi almıştır (Coşkun, 2020, 528).

1. İslam Dinine Göre Kabir Ziyaretinin Usulü

Türbe ve mezar ziyaretleri, insanlara ölümü hatırlatarak tefekküre sevk etme, dünyanın geçiciliğini ve ebediyetin önemini hatırlatma, dünya hırsını azaltma ve ahiret bilinciyle yaşamaya yönlendirme amacıyla tavsiye edilmiştir. İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda kabirlere tapılıyor ve putlara secde ediliyordu. İslam'ın ilk yıllarında, bu cahiliye adetlerini ortadan kaldırmak amacıyla kabir ziyaretlerine tahdit konulmuştur. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), insanlar İslam'ı anlamadan ve

ahiret bilinci oluşmadan önce kabir ziyaretini yasaklamıştır. Ancak, İslam'ın temel öğretileri benimsendikten ve cahiliye adetlerinden vazgeçildikten sonra, Sevgili Peygamberimiz mü'minlerin kabirleri ziyaret etmesine müsaade buyurmuş hatta teşvik etmiş ve *"Bu, dünya bağıdır, ahireti hatırlatır."* (Canan, 1993, 17/135) diyerek bu yasağı kaldırmıştır.

Tarih boyunca, toplumlar tarafından ulu kabul edilen kişilerin mezarlarını ziyaret etmek, insanlar arasında kökleşmiş bir gelenek haline gelmiştir. Özellikle Anadolu halkı, büyük saygı duydukları kişilerin mezarlarını ziyaret ederek, Allah'a yönelmiş, dileklerde bulunmuş ve yaptıkları duaların kabul olduğuna inanmışlardır. Bu isteklerini gerçekleştirmek amacıyla çeşitli ritüeller icra etmişlerdir. Toplumu oluşturan temel yapı, o topluma ait gelenekler, görenekler ve inanç unsurudur. Bu gelenekler ve görenekler, insanların inanç sistemlerinin önemli bir parçasını oluşturur (Çotulay, 2020, 150).

Anadolu halkı arasında, insanların dilek türüne bağlı olarak farklı yatırların himmetine sığınıldığı ifade edilmektedir. Halkın Müslümanlığı, günümüzde bile dua ederken çeşitli ulu kişilerin isimlerini anma eğilimini sürdürmektedir. Ziyaret edilen yatırların yanı sıra dua metinlerinde bu manevi şahsiyetlerin isimlerinin zikredilmesi, maddi ve manevi çeşitli sebeplerle onlardan güç alınmak istendiğini gösterir (Kük, 2021, 26).

2. Anadolu'da Türbe Ziyareti

Toplum tarafından saygı gören ve Yüce Yaratıcı tarafından sevilen, dünyasını değiştirmiş kişilerin vasıtasıyla Tanrı ile birey arasında yakınlık kurulan ve kutlu olarak kabul edilen mekânlara türbe denir. İnsanlar genellikle geçiş dönemlerinde veya önemli olayların öncesinde bu mekânları ziyaret ederler. Türbe ziyaretlerinin amacı sağlık, huzur, bereket, iş bulma, çocuk sahibi olma, güvenlik, kötülükten korunma, kötü alışkanlıklardan kurtulma, dileklerin gerçekleşmesi, başarı elde etme, maddi ve manevi refaha kavuşma, küslükleri sona erdirmeye gibi birçok niyete mebnidir. Türk toplumundaki türbe kültürü, Anadolu'nun yerleşim alanı haline gelmesinden itibaren toplumun bu topraklara duygusal bir bağ geliştirmesinin dini bir yansımasıdır. Camiler gibi, türbeler de Türkiye'nin hafıza mekânlarıdır. Bu mekânlar aracılığıyla Türk toplumu tarihine tanıklık eder, geçmişi canlandırır ve anlamlandırır. İnsanlar bu mekânlar sayesinde süreklilik duygusu yaşarlar; geçmişle şimdiki zaman arasında bağ kurarlar. Tasavvuf çevrelerinde uluların ruhaniyetlerini vesile edinme uygulaması, tarikatların 12. yüzyıldan sonra oluşmaya başladığı dönemde ortaya çıkmış ve zamanla yaygınlaşmıştır. Ayrıca, İslam dininin tasavvuf yoluyla benimsenmesi de bu uygulamanın yayılmasını kolaylaştırmıştır. Türk toplumunda türbelere olan ilgiyi destekleyen bir diğer etken de İslam inancında bedenlerin fani, ancak ruhların kalıcı olduğuna dair inançtır.

1925 yılında kanunla Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılması; bilimsel, ekonomik, sosyal ve siyasi gelişmelere rağmen, türbelere olan ilgiyi azalmamıştır. Türbeler, değişen yaşam koşullarında bile insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamıştır. Türk toplumu için türbe, tapınma yeri değil, Allah tarafından sevilen kişilerin ruhunu aracı kılma veya sadece ziyaret etme amacı taşır. Türbelerin bulunduğu fiziksel alanın manevi koruyucuları olduğuna dair inanç da türbelere olan ilgiyi sürdüren etkenlerden biridir. Örneğin, İstanbul Boğazı'nın koruyucuları olarak Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628), Yahya Efendi (ö. 978/1571), Yûşâ Hazretleri ve Telli Baba türbeleri bilinir. Hacı Bayram Veli (ö. 833/1430)'nin Ankara'nın, Seyyid Burhaneddin (ö.

639/1241)'in Kayseri'nin, Hacı Bektaş Veli'nin Nevşehir'in, Mevlânâ'nın Konya'nın Şeyh Hamid-i Veli (ö. 815/1412)'nin Malatya'nın manevi koruyucuları olduğuna inanılır. Bu nedenlerle, türbe ziyaretleri devam etmektedir (Baysal, 2023, 81).

3. Mevlânâ Türbesi'ni Ziyaret

Mevlâna Türbesini ziyarette ve diğer türbelerin ziyaretlerinde belirli adab ve erkân bulunmaktadır. Ziyaret öncesinde abdest alınıp iki rekât namaz kılınmalı, sonra ziyaret edilecek zâtın ruhuna dua edilmelidir. Kabir ziyaretlerinde Fatıha sûresi, Mülk ve Nebe sureleri, zaman genişse Yasin sûresi ile İhlâs, Felak ve Nas sûreleri de okunabilir. İslam dini mezarlık alanlarının temiz, kabirlerin de gayet sade, gösterişsiz ve tabii hale yakın olarak mütevazı bir şekilde tanzim edilmesini esas kabul eder. Zaman içinde kabir ziyaretlerinin yanlış anlaşılması ve bazı cahiliye adetlerinin tekrar ortaya çıkmasıyla, türbelerde yanlış davranışlar sergilenmeye başlanmıştır. Mum yakma, bez bağlama, dilekler için resim çizme gibi İslam'a uygun olmayan uygulamalardan kaçınılmalıdır. Türbe ziyaretlerinde Allah'a yapılan duaların samimiyetle yapılması önemlidir. Dua, kişinin kalbindeki samimiyetle Allah'a yönelmesi ölçüsünde makbul olur. Türbeler, sadece Allah'a yakınlaşma ve samimi dualar için bir vesile olarak kabul edilmelidir (Yılmaz, 2009, 15-16).

Kutsal kabul edilen türbelerde çeşitli ritüel davranışlar sergilenmektedir. Genellikle türbeler, perşembe ve cuma günleri, kandil günleri, arife ve bayram günleri ziyaret edilir, ancak mevsim veya türbenin bulunduğu yer gibi faktörlere göre bu durum değişebilir. Örneğin, şehir merkezinde bulunan bir türbe, cumartesi veya pazar günleri daha fazla ziyaretçi çekebilir. Türbe ziyaretlerinde belirli adımlar izlenir: Türbeye girerken başörtüsü takmak, sağ ayakla içeri girmek, eşığe basmamak, türbeden yüzü dönük çıkmamak gibi. Ayrıca, sessiz olmak, aşırı davranışlardan kaçınmak ve genellikle gül kokusu sürünmek gibi adetler vardır. Türbenin içinde veya avlusunda bir mescit varsa, vakit namazını kılmak veya iki rekât namaz kılmak da yaygındır. Ayrıca, türbedeki ulu kişiler için veya kişinin isteğine göre dua etmek de sıkça yapılır. Türbelerde kurban kesmek de bir ritüel olabilir, ancak günümüzde Mevlânâ Türbesi başta olmak üzere bazı türbelerde bu uygulama gerçekleştirilmemektedir. Bunun yerine, adak niteliğinde türbede lokum, şeker gibi yiyecekler dağıtılmaktadır. Mevlânâ Türbesi'nde görülen ritüeller arasında, bez bağlama, mum yakma, türbe etrafında üç, beş, yedi defa dönme, uyuma veya türbeye kişisel eşya bırakma gibi hurafe adımlar yer almamaktadır (Baysal, 2023, 82).

3.1. Âşık Veysel'in Mevlânâ'yı Ziyaret Şiiri

Mevlânâ'yı Ziyaret
Ziyaretim Mevlânâ'yı
Kabul et Allah aşkına
Bu fakiri divaneyi
Kabul et Allah aşkına
Eşiğine yüzüm sürem
El bağlayıp divan duram
Büyük lütfun eyle kerem
Kabul et Allah aşkına
Mevlânâ Mevlâ'nın kulu
Doğru hakka gider yolu
Deryası irahmet dolu

Kabul et Allah aşkına
Yalvarırım akşam sabah
Kul olanda olur günah
Merhamet et halime bak
Affeyle Allah aşkına
Sana sundum arzuhalim
Size ayan benim halim
İrahmeti bol sultanım
Kabul et Allah aşkına
Veysel adım budalayım
Size yalvarırım daim
Türk oğluyum Türk'tür soyum
Kabul et Allah aşkına (Bâkiler, 1989,168)

Veysel'in şiirinin her dörtlüğünde özenle tekrar ettiği “*Kabul et Allah aşkına*” ifadesi ilahi huzura bir muhabbetname sunumu gibidir.

Aşk, terim olarak sevginin ileri dereceye ulaşmış boyutudur. Maddi ve manevi olmak üzere iki temel aşk türü vardır. Maddi aşk, dünyevi zevklere yönelik arzudur; manevi aşk ise Allah’a duyulan sevgi ve muhabbettir. Aşkın gerçek kaynağı, aslında Hakk’a, yani Allah’a duyulan aşktır (Cebecioğlu, 2014, 54-55).

Mutasavvıfların perspektifine göre, aşk evrenin canıdır. Evrendeki her şey, aşkla meydana gelmiş ve aşkla varlığını sürdürmektedir. İbn Arabî (ö. 638/1240), aşkın çeşitlerini incelediğinde, aşkı “rûhânî sevgi” olarak tanımlar. Bu sevgi, sadece yaratıcıya duyulan sevgi için var olan her şeyi içerir. Âşığın kendi isteklerini aşarak, mâşuğun iradesine boyun eğdiğini ve bu şekilde O’na teslim olduğunu ifade eder. İbn Arabî, güzellik adına görünen her şeyin mâşuktan türediğini ve âşık ile mâşuğun aslında bir olduğunu vurgular, bu da Vahdet-i vücûd anlayışının bir yansımasıdır (Alhan, 2023, 65-66).

Mevlânâ Celaleddin-i Rumî’nin ifade ettiği mistik estetikte, daima aşkın üstünlüğü vurgulanmıştır. Mevlânâ’nın şiirlerinde gökyüzündeki gezegenlerin dönüşünü aşka bağladığı bilinmektedir. Aşkın kaynağından biri olan güzellik kavramı, Mevlânâ’ya göre Allah’ın sonsuz güzelliğine işaret etmektedir. Çünkü Allah, kendi varlığının en güzel isimlerine sahiptir. O’nun güzellikleri sonsuzdur ve ebedidir. Diğer tüm sevilen varlıklar ise ölümlüdür. Bu nedenle, kalplerin gerçek huzura ve tatmine ancak Allah’ı anmak ve hatırlamakla ulaşabileceğine inanılır. İnsan, dünyevi ayrılıkların getirdiği hüznü yaşar. Ancak ilahi aşk, insan ile Allah arasındaki bu ayrılığı ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu yüzden Mevlânâ, eserlerinde sık sık aşktan bahsederek, ayrılık acısından yakınır (Yargıcı, 2007, 111).

Aşkın gerçek sahibi Allah’tır, ancak bu aşkın yansımaları erkek ve dişi arasında da bulunabilir. Allah’a duyulan aşkın özü ise mükemmeldir ve her türlü eksiklikten münezzehtir. Zâhirde ortaya çıkan diğer aşklar zamanla kaybolabilir ve unutulabilir, ancak Allah’a duyulan aşkın özü asla yok olmaz. Aşk meydana geldiğinde, çokluk birliğe döner ve Allah’ın güzelliğini görmek amacıyla ortaya çıkarılan aşk, sen ve beni birleştirir. Bu, çokluktan başlayan her şeyin aslına dönerek Allah’ta birleştiği bir süreçtir. Mevlânâ, aşk kavramını tasavvuf boyutunda ele alarak odak noktasını ilahi aşka yönlendirmiştir. İnsanın Allah ile olan birliğinin aşk aracılığıyla gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Mevlânâ, aşkın Allah’ın özünden gelen bir özellik olduğunu savunur ve insanın mecazi aşk üzerinden bile hakiki aşka ulaşabileceğini ifade eder. Hakiki aşkın

kâmil bir mertebe kazandığını ve buradan tüm evrene yayılarak güzellikte durduğunu belirtir. Aşk mertebesinde olan kişi, artık sadece Hak adına yaşar ve hareket eder, birliği ve varlığıyla tüm evrene aşkla bakar (Gölpınarlı, 2014, 45-46).

Beşinci dörtlükte “*Sana sundum arzuhalim*” derken sanki huzuruna arz ettiği hususu yüce kata ulaştırması için vesile talebinde bulunmaktadır.

Teveşül, sözlük anmalı itibariyle yaklaşmayı, sarılmayı, başvurmayı, sebep aramayı kasıt için kullanılır. Ayrıca maksada ulaşabilmek için bir şeyi vasıta kılmak anlamlarını içerir. Dini terim olarak teveşül; insanın bir istediğinin, işinin veya arzusunun yerine gelebilmesi maksadıyla ilmî, amelî, ahlakî yönden gayret etmesini veya bazı kimselere teveşül eyleyerek aracı kılmasını ifade eder (Karaman, 2006, 659).

Bir ayette şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaşılmaya yol (vesile) arayın ve O’nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz*” (Maide, 5/35). İnanç sahipleri, bu ayette geçen “vesile” kapsamında, Allah’a daha yakın olduklarına kanaat getirdikleri, muhabbet duyup saygı ve sevgi besledikleri büyük zat-ı muhteremlerin türbelerini ziyaret etmekle, bu mekânların vesilesiyle Allah’a yaklaşabileceklerine inanmışlardır. Bu nedenle, bu tür mekânlar, insanlarımız tarafından ziyaret edilen ve saygı gösterilen yerler haline gelmiştir.

Son dörtlükteki “*Türk oğluyum Türk’tür soyum*” vurgusu gayet dikkat çekici olduğu için izah etmekte fayda vardır. Mevlânâ “Türk sağ oldukça mutlaka kendisine bir otağ bulur, hele Hak kapısının azizi olursa.” (Köroğlu, 2014, 41) diyor.

Tarih boyunca, “Türk” kelimesine çeşitli anlamlar yüklenmiştir ve bu anlamlandırmalar Gök Türk devrine değin uzanmaktadır. Örneğin, Gök Türk dönemine ait Çin kaynaklarından biri olan Sui-Şu’ya göre, “Tu-kie” kelimesi Türk dilinde miğfer demektir. Türklerin, bu ismi Altay sınırları içinde yakın buldukları dağın miğfer şeklinde olmasından almaları muhtemeldir. Farsça “targ” ve bazı lehçelerdeki “tulga”, “tolga”, “dugulga”, “duluga”, “dulga” gibi kelimelerle de Türk kelimesi “miğfer” anlamına gelmiş olabilir. Bu adlandırmanın, Türklerin silah imalinde tanınmış olmaları ve yaptıkları demir başlıkları ya da miğferleri başlarında taşımaları nedeniyle ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Yecüc ve Mecüc, Hz. Nuh’un soyundan gelen Yafes’in torunlarıdır (Erdoğan vd., 2021, 40). Ayrıca, İslam kaynaklarında Türklerin Yecüc-Mecüc seddinin arkasında “terk edilmiş” bulunmalarından dolayı bu adı aldıkları belirtilmiştir. Nuh’un oğlu Yafes’e ait arazinin “Türk diyarı” olarak adlandırılmasının nedeni, bu bölgenin insan olmaksızın “terk edilmiş” durumda bulunması olarak açıklanmıştır. Buna ek olarak, 11. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud’un İslam kaynaklarına dayanarak Türk adının Nuh’un oğlunun adı olduğunu belirttiği ifade edilmektedir. Tanrı’nın bu adı Nuh’un oğlu Türk’ün soyundan gelenlere verdiği vurgulanmaktadır. “Türk” kelimesinin bir kişiyi değil, o kişinin soyundan gelenleri kast ettiği ve bu adın Tanrı tarafından “olgunluk çağı” anlamına geldiği ifade edilmektedir (Durmuş, 2017, 40).

Ziya Gökalp (ö. 1924)’e göre ise “Türk” kelimesi “törelî” yani “adaletli, gelenekli” anlamına gelir. Gökalp, *Türk Töresi* adlı eserinde bu konuyu daha temkinli bir şekilde analiz eder. Töre kelimesinin Türk kelimesiyle aynı kökten geldiğini belirten Gökalp, Türk kelimesinin “Törelî” veya “töresi olan-töre sahibi” anlamına gelebileceğini savunur (Ergun, 2014, 36).

Türklerin tarihsel kimliği, özellikle Müslüman olma süreci üzerinden belirlenmiştir. Bu süreç, Türklerin tanınması ve tanımlanmasında kullanılan birçok unsuru değiştirmiş, ortadan kaldırmış veya yeni unsurların tanınma ve tanımlama sürecine dâhil olmasına

sebepe olmuştur. Bu tarihsel evrim, Türklerin kimliğinin önemli bir parçasını oluşturur. İslamlaşma süreci, Türklerin önceki kimlik unsurlarını dönüştürerek, onları İslam medeniyetiyle bütünleştirmiştir. Bu dönüşüm, dil, kültür, siyaset ve diğer pek çok alanda etkili olmuş, Türklerin kimlik yapısını şekillendirmiştir. Osmanlı dönemi, İslami kodları bünyesinde barındırmanın yanı sıra, çok sayıda ve farklı etnik yapının bir arada varlığını sürdürdüğü bir dönemdir. Osmanlı Devleti, çeşitli coğrafyalardan gelen farklı etnik grupları bünyesinde toplamış ve bu grupların kendi kültürel özelliklerini korumalarına izin vermiştir. Bu durum, Osmanlı döneminin zenginliğini oluşturan önemli bir unsurdur. Bu tarihi süreçler, Türk kimliğinin evrimini etkileyen önemli kilometre taşlarıdır. Müslüman olma ve Osmanlı dönemi, Türklerin kimliğini şekillendiren, zenginleştiren ve çeşitlendiren unsurlardır. Mevlâna bu aziz milletin İslam'la kazandığı ruhu tarif için şöyle der: “Türkmen'in, kapısında bir köpeği olsa, o köpek, onun kapısına yüzünü, başını koyup yatsa, evin çocukları, kuyruğunu bile çekseler aldırılmaz, onların ellerinde oyuncak olur. Fakat yoldan bir yabancı geçse erkek aslan gibi ona saldırır. Çünkü 'Kafirlerle şiddetlidir', dosta gül gibidir, düşmana diken gibi. Türkmen, ona tutmaç suyu bile verse o, buna razı olur, bekçiliğini yapar” (Köroğlu, 2014, 41).

10. asırdan sonra, “Türk” adının yanında “Türkmen” adı da kullanılmıştır. Türkmen adının ortaya çıkmasıyla birlikte, Oğuzlara “Müslüman Türk” anlamında “Türkmen” denilmeye başlanmıştır (Durmuş, 2017, 44).

Ziya Gökalp, Türklerin Müslüman olduktan sonra dil konusundaki değişimlere dikkat çekerken şu ifadeyi kullanarak, “Türk dili de Türk kavmi gibi İslam medeniyet kuşağına girdikten sonra, harfleri ve terimleri ile de İslamlaşmıştır.” (Gökalp, 2010, 127) der. Gökalp'in bu cümlesi, Türklerin İslam ile birlikte bir değişime uğradığını ve İslamlaştığını vurgular.

Kafesoğlu, Türklerin savaşçı bir millet olduğunu ve Müslüman olduktan sonra da bu tanımın değişmediğini ifade eder. Bu bağlamda, Kafesoğlu, Türklerin fetihler yapmaya devam ettiğini ve savaşa olan eğilimlerinin Müslümanlıkla çatışmadığını, aksine İslam'ın “cihad” anlayışının Türklerin fetih felsefesine uygun düştüğünü belirtir. Kafesoğlu'nun bu tespitine göre, özellikle savaşçı bir millet olan Türkler, İslam'ı benimsemeleriyle birlikte Müslüman toplulukların güçlenmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Kara-Hanlılar döneminde, İslam'ı yaymak için çaba sarf eden Türkler, fetih anlayışlarını sürdürmüş ve Müslümanlıkla bu savaşçı karakterlerini uyumlu bir şekilde birleştirmişlerdir (Kafesoğlu, 2007, 376). Kafesoğlu'na göre, İslam Türk kavramına zarar vermemiş, aksine Türklerin savaşçı ruhunu desteklemiştir. Bu nedenle, İslam'ın kabulü Türk kimliğine zarar değil fayda sağlamıştır (Ergun, 2014, 39-40).

4. Alevî-Bektaşî Geleneğinde Ziyaret

Alevî-Bektaşî geleneğinde “ziyaret” adı verilen uygulama, kişinin kutsal kabul edilen bir zat veyahut mekânla kalbi yakınlık kurmak amacıyla belirli kurallar ve bazı dini uygulamalarla sıkça gerçekleştirdiği bir ziyaret kültürünü ifade eder. Bu ziyaretler genellikle türbeler, yatırlar, ocaklar, tekke gibi kutsal mekânları kapsar ve bu mekânlarda unvanlarına veli, pir, baba, dede denilen ulu, maneviyatı yüce şahsiyetlerin yattığına inanılır. Ocaklar; dini anlamda karizmatik kimliğe sahip şahsiyetlerin, Allah'a kendi varlıklarını feda ederek olağanüstü nitelikler kazandığı yerlerdir. İnsanlar, kendilerini o mekânda aşkın bir varlığa daha yakın hissederlerse, o mekânı diğerlerinden farklı ve kutsal kabul ederler. Ziyaretler genellikle belirli kurallara göre düzenlenir ve

ziyaret öncesi, esnası ve sonrasında çeşitli ritüeller gerçekleştirilir. Keramet sahibi kabul edilen şahsiyetlerin ziyaretlerine gidilerek, onların hürmetine Allah'tan çeşitli dileklerde bulunmak adettendir. Her kutsal mekânın kendi tipolojisine bağlı olarak uyulması gereken kuralları ve gerçekleştirilmesi gereken ritüelleri vardır. Bu ritüeller arasında, mekândaki nesnelere dokunmak, öpmek, çevresinde dolaşmak, su içmek, elini yüzünü yıkamak gibi eylemler bulunur (Akın, 2022, 26).

Sulucakarahöyük'te bulunan Hacı Bektaş Velî ziyaretgâhı, Anadolu'daki kadim Bektaşî tekkesi olarak bilinmekte ve Bektaşîler tarafından manevi yönden kutsal bir yer olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple, diğer bölgelerdeki Bektaşî tekkeslerinin mensupları burayı ziyaret etmeyi, inançlarını ve manevi merbutiyetlerinin en yüksek noktada ifade etmenin bir yolu olarak görmüşlerdir. Hacı Bektaş Velî'nin vefatıyla, müridi Abdal Musa'nın ziyareti, Hacı Bektaş Velî'nin mezarının ziyaretgâh haline dönüşmesine yol açılmasına başlangıç teşkil etmiştir. Bu ziyaretgâh sadece Bektaşîlerce değil, değişik inanç sahibi, farklı milletlerin ve meslek gruplarının mensupları da ziyaret edilmiştir. Müritlerinden Abdal Musa'nın ilk ziyaretinden sonra, diğer müritlerin ve bazı ileri gelen Bektaşîlerin Hacı Bektaş Velî'nin mezarını ziyaret etmesi, türbenin ve çevresinin bir ziyaretgâh haline gelmesini hızlandırmıştır. Bu durumdan etkilenen Sultan I. Murat (ö. 791/1389), Pir Hacı Bektaş'ın mezarı üstüne türbe inşa ettirmiştir. Daha sonra Sultan II. Murat (ö. 855/1451) ve Sultan II. Beyazıt (ö. 918/1512) da türbeyi ziyaret ederek çeşitli düzenlemeler yapmışlardır. Osmanlı padişahları zamanında Bektaşîliğe gösterilen ilgi ve hediye gönderme geleneği hiç aksatılmamıştır. Bektaşîler, zamanla tekkeyi kutsal bir mekân olarak görmüş ve dileklerinin kabulü için tekkeye adak, çerağ, nezir gibi sadaka ve hediyeler sunmuşlardır. Bu sadaka ve hediyeler, tekkenin gelirleri arasında önemli bir yer tutmuştur. (Kızılkaya, 2019,16) Günümüzde Hacı Bektaş Velî türbesi, Anadolu'da ziyaret edilen önemli mekânlardan biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bektaşîler, türbe ve yatırları ziyaret ederken genellikle belirli bir ritüel ve geleneksel uygulamaları takip ederler. Bu ziyaret fenomeni hem dini hem de kültürel öneme sahiptir ve genellikle manevi bir deneyim olarak yaşanır. Bektaşî geleneğinde türbe ve yatırlar, önemli dini ve manevi şahsiyetlerin huzurlarıdır. Buralar ziyaret edilerek saygı ve hürmet gösterilir. Bektaşî ziyaretlerinde şu adımlar sıklıkla izlenir:

Hazırlık: Ziyaretçiler genellikle ziyaretleri için özel bir gün seçerler ve bu ziyaret için hazırlıklı olurlar. Bunlar arasında temiz ve düzenli kıyafetler giymek, dua ve zikir için hazır olmak gibi adımlar vardır.

Ziyaret: Ziyaretçiler, türbe veya yatıra geldiklerinde genellikle önce dışarıdan türbeyi veya yatırı dolaşırlar. Bu, saygı ve hürmet göstermenin bir yolu olarak kabul edilir.

İçeri Girme: Ziyaretçiler daha sonra içeri girerken başlarını örter ve ayakkabılarını çıkarırlar. Türbe veya yatır içinde sessizlik ve saygı hâkimdir. Eşiklik ve kapı öpülerek içeri girilir.

Dua ve Zikir: Ziyaretçiler, türbe veya yatır içinde dua ederler, zikir yaparlar ve manevi anlamda bağ kurmak için zaman ayırırlar. Bu, manevi huzur bulmanın ve dileklerini iletmek için bulunmaz bir fırsattır. Dua eder, İhlas suresi ve Fatiha okurlar.

Sadaka ve Adak: Bazı ziyaretçiler, dileklerinin kabul edilmesi veya şükranlarını sunmak amacıyla türbe veya yatırlara sadaka veya adak sunabilirler. Bu, manevi bir bağ kurmanın ve destek aramanın bir yoludur.

Ayrılma: Ziyaret tamamlandıktan sonra, ziyaretçiler sessizce türbe veya yatırdan ayrılırlar. Ayrılırken geride kalanlara ve manevi huzura hürmetlerini sunmak için

yüzleri türbeye dönük olur, arkalarını dönmezler. Çıkarken de eşik ve kapıyı öperler.

Bektaşiler için türbe ve yatırları ziyaret etmek, manevi bir deneyimdir ve genellikle topluluklar halinde gerçekleştirilir. Bu ziyaretlerin esası huzur arayışı, dileklerin ifade edilmesi ve manevi şahsiyetlere hürmet etmenin bir yolu olarak görülür (K1, Kişisel Görüşme, 20 Aralık 2023).

4.1. Âşık Veysel'in Hacı Bektaş Şiiri

Hacı Bektaş
Medet mürvet deyip kapına geldim
 İsteğim dileğim ver Hacı Bektaş
 İndim eşliğine yüzümü sürdüm
Kusurum günahım var Hacı Bektaş
Kul olanın elbet olur kusuru
Nesli Peygambersin cihanın nuru
Ali'sin Veli'sin Pirlerin Piri
Kalma kusurlara Pir Hacı Bektaş
Horasan'dan ayakbastın Uruma
Mucizeler şahit oldu pirime
Bak şu vaziyete bak şu duruma
Eşin yok cihanda bir Hacı Bektaş
Geçmem dedin duvarımda sinekten
Yalan sadır olmaz ervah-ı paktan
Sana inanmışım ervahtan kökten
Sana inanmayan kör Hacı Bektaş
Sana yalvarıyor Veysel biçare
Yine senden olur her derde çare
Bir arzuhal sundum gâni Hünkâra
Keremin ihsanın bol Hacı Bektaş (Kaya, 2011, 149)

Şiirdeki “*Kapına geldim*” ve “*eşliğine yüzümü sürdüm*” ifadeleri Âşık Veysel'in beslendiği inanç sisteminin gereğidir. Alevî-Bektaşî inanç ve kültüründe, pek çok kavrama kutsallık atfedilmiştir, ancak en önemli iki kavram kapı ve eşik olarak belirtilebilir. Bu kavramların kökeni, Türklerin kadim gelenekleriyle ve irfanlarıyla sentezlenmiştir. Bu nedenle, öncelikle kapı kültürünün ardından eşik kavramının Orta Asya Türk inancıyla nasıl bağlantılı olduğunun ve benzerliklerinin ortaya konması gerekmektedir.

Alevî-Bektaşî yolunda büyük bir sembol olan kapı ve eşik kavramı, inancın ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Bu kavramlar, kapı aracılığıyla ilim ve hikmetin bulunduğu bir şehre ulaşma ve bu kapıya saygı ve niyazla gelerek içeri girmenin gerekliliğini ifade eder. Hz. Peygamber'in, “*Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.*” hadisiyle belirttiği gibi, ilim taliplerinin, Hz. Ali (ö. 40-661)'ye ulaşmaları gerektiğine vurgu yapar. Hz. Ali'nin kapısından geçerek ilim şehrine ulaşanların, ahireti kazanacaklarına inanırlar (Boz, 2023, 165). Alevî-Bektaşî inancında, kapı ve eşik Hakk'a kavuşma yolunda, dünyevi farklılıkları, zahirden başlayın, batına ulaşmanın ve ruhi bir manevi seferin aşamalarını simgeler. Kapı ve eşik, mistik bir tarika revan olan ve ilgili merhaleleri geçmeye hazır olan kişinin sabır içerisinde beklemeyi bilip ve inancının gereklerini yerine getirmeye başladığı ilk adımdır. Bu simgeler, Alevî-Bektaşî inançlarının derinliği içinde, manevi yolda ilerlemenin ve Tanrı'ya ulaşmanın başlangıcını temsil ederler (Boz, 2023, 167-170).

“*Nesli Peygambersin cihanın nuru*” mısraı soy, yani nesep bağının önemine vurgudur. Hacı Bektaş’ın soyunun Hz. Ali’ye dayanması, Bektaşîler için son derece büyük bir öneme sahiptir. Örneğin, *Velâyet-nâme*’de anlatılan bir keramette, Hacı Bektaş’ın hocası Lokman Perende, ders vermek üzere girdiği bir anda Hünkâr Hacı Bektaş’ın her iki tarafında iki aydınlatıcı zatın oturduğunu fark eder. Ancak bu zatlar, Lokman Perende’nin içeri girmesiyle birlikte kaybolurlar. Lokman Perende, bu ulu şahsiyetlerin kim olduklarını sormak için Hacı Bektaş’a yönelir. O ise cevaben, “Sağımda oturan, iki cihan güneşi ceddîm Muhammed Mustafa idi. Solumda oturan Tanrı Arslanı, müminlerin emiri Hz. Ali idi. Biri gelip zahir bilgisinden, öbürü bâtin bilgisinden bahsederler ve bana Kur’an-ı öğretirler.” şeklinde yanıtlar. (Fığlalı, 1996, 319) Bu ifade, Hacı Bektaş’ın şeceresinin büyük İslam peygamberi Hz. Muhammed ve onun damadı Hz. Ali’ye dayandığını vurgular. Hacı Bektaş, sağında Hz. Muhammed, solunda ise Hz. Ali’nin nurani varlıklarını görmesi, onun manevî bir bilgi alışverişi içinde olduğunu ve bu soyun ışığında hem zahîrî hem de bâtinî ilimlere yönlendirildiğini simgeler. Bu keramet, Bektaşî geleneğindeki soy bağının kutsallığını ve Hz. Ali’nin öğretilerine olan bağlılığın önemini vurgular.

“*Bir arzuhal sundum gâni Hünkâr’a*” dizesi huzurdaki duayı, arzuhalî dillendirmesi, halinin tercümanıdır. Tercüman, Alevî-Bektaşî inanç sistemine özgü bir ritüel terimidir. Arapça kökenli olan “tercüman” kelimesi, Türkçe’de bazı ağızlarda “terceman” şeklinde de kullanılmaktadır. Ritüel boyutuyla ele alındığında, tercümanın anlamı Cem Dilçin tarafından şu şekilde tanımlanır: “Bektaşîlerin; sofrâ, çırağ ve diğer işlerde okudukları dualar ve yaklak sözler” (Dilçin, 2009, 219).

Tercüman, ayinlerde tarikatın erkânına dair okunan dualardır. Tercümanın belirli işler sırasında okunan mürettep duaların adlandırılmış halidir. Bektaşîler ile Mevlevîler arasında ortak bir kullanım içerdiği zaman zaman görülür (Gölpınarlı, 1963, 44). Bu duaların genellikle bir şeyin üzerine yazılıp asılmak suretiyle dergâhta bulundurulduğunu ifade edilir (Eyüboğlu, 2010, 182-183). Bazı yerlerde gülbank ile tercüman terimlerinin aynı anlamda kullanılır. Tercüman’ın, “merasimin başlangıcında okunan ve hizmetin taabbudî mahiyetini gösteren bir tabirdir.” Gülbankın ise dua etmek, hayır dilemek amacı taşıdığını ve tercümana göre daha özel dualar olduğunu belirtilir (Yörükân, 2015, 247, 336, 435). Tercüman, gülbanktan farklı olarak günlük hayatta herhangi bir sebep ve temsil gücü olmayan kişiler tarafından söylenebilen dualardır. Tercümanlar genellikle Türkçe olup, özellikle manzum olanlarının bir kısmının müellifi bellidir. Gülbankların ise belirli bir merasim sırasında ve belirli bir adap içerisinde şeyh, baba veya dede gibi kişiler tarafından çekildiği ifade edilir (Uzun, 1996, 233). Tercüman, “Mevlevî ve Bektaşîlerde bir iş esnasında okunan dua, övgü” olarak tanımlanmakla birlikte, tasavvufî anlamda; Mevlevî ve Bektaşî geleneğinde belirli işler yapılırken belli bir ses tonuyla okunan manzum ibareler ve dualar olarak açıklanır. (Kük,2021, 98).

Mezar ve türbe ziyaretinde okunacak tercüman:

“*Bism-i Şah...*”

Esselâmü aleyküm ey erenler; can gözü ile daim Hakk ı görenler.

Bu dünya varlığını terk edenler. Bismillahirrahmânirrahim, beni Müslüman olarak ve sâlih kimse hükmü ile öldür. Ber cemâl-i Muhammed Ali, kemâl-i İmam Hasan ve İmam Hüseyin ala râ salavat...”

Mezara varıldığında veya türbeye girildiğinde ayakucunda okunacak tercüman:

“Bism-i Şah... Allah, Allah..
 Cemâlidir senin nûr -i ilâhî
 Yüzündür âlemin mihr ile mâhî
 Ayağın bastığı ey mazhar-ı Hak
 Erenler başının Tâc-ü Külâhî
 Niyaz olsun sana dünya-ü Ukbâ
 Ki sensin cümlelerin hâcetpenâhî” (Sunar, 1975,179)

Sonuç

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde, Horasan Erenleri veya diğer bir deyişle Alperenlerin, gazi velîlerin rolü büyük bir önem taşır. Çünkü bu kahramanlar sadece Anadolu'yu fethetmekle kalmamış, aynı zamanda burayı bir vatan haline getirerek yerleşim birimleri oluşturmuşlardır. Bu manevi fetihler, gönül kapılarını açmış, insanları Allah'a yönlendirmiş, iman ve bilginin yüksek seviyeye ulaşmasına vesile olmuşlardır. Cemiyet ruhunu tesis edip, manevi yönden derin etkiler bırakmışlardır. İnanç tohumlarını ettikleri gönül sahipleri, fikirden aksiyona geçen irfan hareketinin öncüleri olmuşlardır. Anadolu halkı, bu kahramanları vatanlarını kutsallaştıran ve yaşamlarını onlarla paylaşmak isteyen insanlar olarak görmüştür. Ayrıca, bu kahramanlara birer mekân tahsis edilerek onlara vefa borçlarını yerine getirilmeye çalışılmıştır. Türk-İslâm kahramanlarının mezar ve makamlarını ziyaret etmenin yanı sıra, önceki kültürlerden gelen bazı kutsal mekânlara da rastlanmaktadır. Ancak Anadolu insanı, bu mekânları da efsane ve menkıbelerle kendi kültürüne dahil etmiş ve onlara kendi dinî ve kültürel renklerini vermiştir. Âşık Veysel'de gerek Mevlânâ Hazretleri'nin gerekse Hacı Bektaş Velî'nin kabrini bu minval üzere ziyaret etmiş ve o ziyaretleri vesilesiyle iki ayrı şiir kaleme almıştır. “Horasan'dan ayak bastın Uruma” dizesiyle, ulu Hünkâr'ın diyar-ı Rum olarak adlandırılan Anadolu'ya gelişinin irşat için olduğuna işaret etmiştir.

Ziyaret yerleri, sadece belirli kişilerin mezarları, türbeleri veya onlara ithaf edilen makamlar değil, aynı zamanda bazı taşlar, ağaçlar, kaynaklar, göller, kayalar ve dağlar gibi mekânlar da ziyaret yeri kategorisine dâhil edilir. Bu yerler, kendilerinde manevi güç, feyiz veya bereket bulunduğuna inanılan ve çeşitli efsaneler, hikâyeler, kerametler ve mertebelerle atfedilen yerlerdir. Fenomenolojik olarak bakıldığında, ziyaret fenomeni, insanların bu mekânlara çeken şeyin, bu yerlerde bulunduğuna inanılan manevi güç, feyiz ve bereket olduğunu ifade eder. Bu mekânlara yapılan ziyaretler, kutsal olarak kabul edilen bir tür tezahür ve yaşanış biçimi olarak görülebilir. Bu yerlere gösterilen ilgi, tapınma eylemi değil, kutsalın tezahürü olmalarından kaynaklanır, bu yüzden kutsal nesneyle temas eden kişinin, kendisini asil güçle ilişkilendirme psikolojisiyle yakından alakalıdır. Âşık Veysel'de arzuhalini bu iki velinin huzuruna sunarken, yönelişi Allah'adır. Mevlânâ ve Hacı Bektaş Velî'ye tevessül etmiş, onları vesile kılmıştır.

Anadolu'da ziyaret fenomeni, uzun bir tarihî süreç boyunca dinî, tasavvufî ve geleneksel unsurların etkisi altında şekillenmiştir. “Mevlânâ Türbesini Ziyaret” şiirinde; gerçekleştirdiği bu ziyarette Mevlânâ'nın huzuruna vardığını, ancak manevî olarak da huzura kabul edilmesini “Allah Aşkına” diyerek ısrarla belirtmiş ve Allah'a yönelişini öncelikle dile getirmiştir. Mevlânâ'nın manevi feyz açısından zenginliğini, kendinin kusurlu ve fakir bir kimse oluşunu dile getirerek, aşktan divane olmuşlara olan alakası sebebiyle kendini de kabul etmesini dilemiştir. Eşiğe yüz süren, el bağlayıp divan duran birine ihسانlarda bulunmanın büyüklerin âdeti olduğundan himmet talebinde bulunmuştur. Mevlânâ'nın yüce Mevlâ'nın sevgili bir kulu olması,

doğruluğa önem vermesi hasebiyle, merhamet deryasının dalgıçı olduğuna binaen ilahi rahmete vesile olma talebinde bulunmuştur. Aslında dileklerde taleplerde yöneliş Allah'adır. Veysel'de öyle yapmış, ziyaret ettiği velinin hürmetine Allah'a yalvarmalarının kabul olmasını, günahlarının bağışlanmasını ve merhamet edilmesini Allah Teâlâ'dan talep etmiştir. Mevlânâ'ya sunduğu arzuhalini Allah'a ulaşmasında sebep olmasını dileyerek, engin hoşgörüsünün affına vesile olacağı kanaatini dile getirmiştir. Veysel ismini tapşırıldığı son dörtlükte, acziyetini ve mütevazılığını ifade ederken genellikle Bektaşî kültüründe kullanılan "budala" vurgusuyla duaya ihtiyacı olduğunu belirtirken, Türk evladı olmasını da beyan ederek, millet olarak gücü dile getirmiş, sadece Allah'ın karşısında acizliği şiir lisanıyla beyan etmiştir.

"Hacı Bektaş" şiirinde ise onun yüceliğinden imdat isteyerek, kapısına geldiği bir sail gibi dilekte bulunmuş, saygı göstergesi olarak eşiğine yüz sürdüğünü bildirerek; kusurlu, günahkâr bir kul olduğunu dile getirmiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in neslinin dünyayı ve ahireti aydınlatan nur olduğuna vurgu yaparak Hz. Ali neslinden olanların huzuruna çıkmanın önemine işaret etmiştir. Seyyidlerin, yüce pirlerin huzuruna eksiklerle çıktığını, kusurlarının hoş görülmesini talep etmiştir. Horasan'dan Rum diyarı olarak adlandırılan Anadolu'ya insanlara rehberlik etmek için geldiğini, ilahi ikramlara nail olduğunu, makamını yüceliğini dillendirmiştir. Hacı Bektaş'ın bağlılarına çok önem verdiğini "*Geçmem dedin duvarımda sinekten*" dizesinde dile getirmiştir. Sinek kadar değerimiz varsa bize de sahip çık, bizden de vazgeçme diye yalvarmıştır. Âşık Veysel, temiz ruhlardan yalan söz çıkmayacağını, imanın ve sevginin ezelden olduğunu açıkça söylerken, Hacı Bektaş Velî'yi inanmayanların gönül gözlerinin kör olduğunu, gerçekleri göremediklerini bildirmiştir. Şiirini tamamlarken Veysel ismini "biçare" olarak tapşırmıştır. Huzurunda yalvardığını, derdine çare sunulmasını, sultanlar sultanına arzuhal sunduğunu isteklerinin onun hürmetine kabul olmasını arz etmiştir. Her iki şiirde de yukarıda arz ettiğimiz ziyaret fenomeninin usulleri gerçekleşmiştir.

Kaynaklar

- Akın, Erdem. "Kutsal'dan "Kurgu"ya: Alevi-Bektaşî Ziyaret Kültürünün Talip Apaydın Romanlarına Yansıması", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 26 (2022), 106-134.
- Alhan, Saffet Nur. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Öğretisinin Topluma Yansıması*, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bâkiler, Yavuz Bülent. Âşık Veysel. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Baysal, Büşra. "Kent Folkloru ve Kültürel Mekân: Mevlânâ Türbesi ve Müzesi Örneği", *Kuramsal Yaklaşımlar Işığında Kent Folkloru*, (Edt. Erkan Aslan), İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023.
- Boz, Murat. "Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İnancında Kapı-Eşik Kavramı", *Edeb Erkan* 3 (2023), 157-171.
- Canan, İbrahim. Hadis Ans. (Kütüb-i Sitte), C.1-17, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1993.
- Cebecioglu, Ethem. "Aşk". *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları, 2014.
- Coşkun, Hasan. "Âşık Veysel'in Türkülerinde Alevi Ve Bektaşî Kültürünün İzleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96 (2020), 513-530.
- Çotulay, Gül Aynur. "Hamza Baba Türbesi Etrafında Uygulanan Ritüeller ve Bektaşîlik Geleneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 94 (2020), 149-160.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Kaya, Doğan. Âşık Veysel. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Durmuş, İlhami. "Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı", *Akademik Bakış* 20 (2017), 37-47.
- Erdoğan, Mustafa vd. *Mir'âtü'l-Kâ'inât (Kâ'inatın aynası) Hüsameddin Bursevî*. Ankara:

- Sonçağ Yayıncılık, 2021.
- Ergün, Ragıp. *Milli ve Siyasi Bir Kimlik: Türk*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Fiğlalı, Ethem Ruhî. “Hünkâr Hacı Bektaş Velî (Hayatı ve Eserleri)”, *Erdem Dergisi* 8/23 (1996), 317-336.
- Gökâl, Ziya. *Kültür ve Medeniyet Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Konya: Gençlik Kitapevi Yayınları, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdab ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat A.Ş., 2007.
- Karaman, Fikret. “Teveşül”. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006.
- Kızılkaya, Oktay. “Hacı Bektaş Velî Tekkesi’nin Ziyaretgâh Olma Süreci ve XIX. Yüzyılda Yapılan İnşaatlar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 92 (2019), 11-28.
- Koroğlu, Uğur. *Mevlânâ’nın Mesnevîsi’nde İnsan Tipleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2014.
- Kük, Didem Gülçin Erdem. *Alevi-Bektaşî Gülbankları -Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım-*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sunar, Cavit. *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Uzun, Mustafa. “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1 (1996), 69-84.
- Yargıcı, Atilla. “Mevlânâ’nın Allah Sevgisi (Aşk) ile İlgili Şiirlerinin Kur’an Açısından Değerlendirilmesi”, *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 18 (2007), 109-117.
- Yıldız, Harun. “Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 42 (2007), 93-112.
- Yılmaz, Emre. “Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği” *Mediterranean Journal of Humanities*, VI/2 (2016), 531-552.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Alevi-Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.

Extended Abstract

The phenomenon of visitation in Anatolia has been shaped under the influence of religious, mystical and traditional elements throughout a long historical process. In the poem “Visiting Mevlana Tomb”; During this visit, he insisted that he was in the presence of Mevlana, but that he should also be accepted into the presence spiritually by saying “For the sake of God” and expressed his orientation towards God first. He expressed Mevlana’s richness in terms of spiritual blessings and that he was a flawed and poor person, and wished for him to accept himself because of his interest in those who were crazy about love. He asked for help, as it is the custom of elders to bestow favors on someone who faces the threshold, folds his hands and stands on the couch. Since Mevlana is a beloved servant of the Almighty Mevla and attaches importance to truth, he requested to be the means of divine mercy as he is a diver of the sea of mercy. In fact, the direction in wishes and demands is to Allah. Veysel did the same, and for the sake of the saint he visited, he asked Allah to accept his prayers, forgive his sins, and show mercy. Wishing that the wish he presented to Mevlana would lead him to reach God, he expressed the opinion that his immense tolerance would lead to his forgiveness. In the last stanza, where he worships the name Veysel, while expressing his helplessness and modesty, he states that he needs prayer with the emphasis of “idiot”, which is generally used in Bektashi culture, and by declaring that he is a Turkish child, he expresses the power as a nation, and only declares his helplessness in the face of Allah in the language of poetry. In his poem “Hacı Bektaş”, he asked for help from his greatness, made a wish like a sailor who came to his door, and stated that he faced his threshold as a sign of respect; He stated that he was a flawed, sinful servant. Emphasizing that the descendants of our Prophet (pbuh) are the light that illuminates the world and the hereafter, Hz. He pointed out the importance of appearing in the presence of Ali’s descendants. He said that the sayyids appeared before the noble masters with their shortcomings and demanded that their shortcomings be tolerated. He stated that he came from

Khorasan to Anatolia, which is called the land of Greeks, to guide people, that he received divine blessings, and that he was exalted in his position. He expressed that Hacı Bektaş gave great importance to his followers in the line “You said you wouldn’t pass a fly on my wall”. He begged, “If we are worth as much as a fly, take care of us and don’t give up on us.” While Âşık Veysel clearly stated that there will be no false words from pure souls and that faith and love are eternal, Hacı Bektaş Veli stated that the eyes of the hearts of non-believers are blind and they cannot see the truth. While completing his poem, he referred to the name Veysel as “miserable”. He requested that he beg in his presence, that a solution be offered to his problem, and that his requests would be accepted for the sultan’s sake. In both poems, the procedures of the visiting phenomenon we have presented above are realized.

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞME BAĞLAMINDA TUNCELİ ALEVİ OCAKLARINDA AİLE*

FAMILY IN TUNCELİ ALEVİ OCAKS IN THE CONTEXT OF SOCIO-CULTURAL CHANGE

PINAR BAYKAN**

Sorumlu Yazar

PELİN ÖNDER EROL***

Öz

Tunceli’de var olan ve halen aktif biçimde devam eden yedi ana Alevi ocağının aile yapısına odaklanan bu çalışmanın amacı, yedi ocağa mensup Alevi dedeleri ve aile üyelerinin aile yapılarını anlama, aile kurumunun ocaklarda ne gibi karşılıklar bulduğunu öğrenme ve böylece toplumsal değişim sürecinde ailede ne gibi bir farklılaşmanın olduğunu gün yüzüne çıkartmaktır. Alan araştırması dâhilinde Alevi dedeleri ve aile üyeleri ile mülakatlar yapılmıştır. Veriler, içerik analizi tekniğine tabi tutularak çözümlenmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerden edilen bulgular hem Alevi dedeleri hem de aile üyelerinin, gerek buldukları coğrafyada yaşayan Alevi toplumunun gerekse genel olarak tüm Alevi toplumunun aile yapılarının değişime uğradığına işaret etmektedir. Bu değişimi Alevi dedeleri, eskisi gibi Alevi inancına olan bağlılığın kalmadığına ve kentlere olan yoğun göçle birlikte Alevilikte uygulanan ritüellerde, gelenek ve göreneklerde çözümlerin olmasına bağlarken, aile üyeleri bu durumu genç kuşağın değişime çabuk adapte olmasına, zamanın ve mekânın gerekliliklerine ayak uydurabilmesine bağlamışlardır. Toplumsal değişim ile birlikte kendine has aile yapısına sahip olan Alevi toplumun farklı kültürlerle iç içe girerek Alevi ailesinin bu değişimden etkilendiğini ve bu bağlamda değişim ve dönüşümlere direnç göstermedikleri bulgusuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Tunceli, Ocak, Aile, Değişim, Aile Yapısı.

Abstract

The study focused on understanding the family structure of the seven main Alevi *ocaks* in Tunceli, which are still active. The aim of the study is to understand the family structures of Alevi Alevi *dedes* (spiritual leaders) and family members belonging to these seven *ocaks*, to learn what kind of correspondence the family institution finds in the *ocaks*, and thus to reveal what kind of differentiation there is in the family in the process of social change. As part of the field study, interviews were conducted with Alevi *dedes* and family members in Tunceli and Elazığ. The data were analyzed by subjecting the content analysis technique. With the findings obtained, it has been tried to shed light on the family structures of the people and the

Araştırma Makalesi / Künye: BAYKAN, Pınar - ÖNDER EROL, Pelin. “Sosyo-Kültürel Değişim Bağlamında Tunceli Alevi Ocaklarında Aile”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 233-256. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1392845>.

* Bu çalışma ilk yazarın 2019 yılında Ege Üniversitesi SBE tarafından kabul edilen “Alevi Ocaklarında Aile: Tunceli Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Arş. Gör., Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bölümü, Tunceli, Türkiye / E-mail: pinarbaykan@munzur.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4545-794X.

*** Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye, E-mail: pelin.onder.erol@ege.edu.tr/ ORCID ID: 0000-0003-3660-4618.

dedes living in the region, the socio-cultural changes in the family and what kind of responses they find in the family. According to the general result obtained from the study themes, both Alevi *dedes* and family members stated that the family structures of both the Alevi community living in their geography and the entire Alevi society in general have undergone changes. While the Alevi *dedes* attributed this change to the fact that the loyalty to the Alevi belief as before, and that there was a disintegration in the rituals, traditions and customs practiced in Alevism with the intense migration to the cities, family members attributed this situation to the young generation's rapid adaptation to the change and to the requirements of the time and place. The people who participated in the interview said that they were affected by the change by intertwining with different cultures as a result of these changes and that they agreed on not being able to resist the changes and transformations experienced on a social basis.

Keywords: Alevi, Tunceli, *Ocak*, Family, Change, Family Structure.

Giriş

Sosyoloji literatüründe aile, üzerinde en çok durulan başlıca kurumlardan birisidir. Aile, bireyin dünyaya gözünü açtığı andan itibaren ona hayatını sürdürebilmesi için gerekli bakım ve desteğin sunulduğu sosyal bir ortamdır (Bayer, 2013: 102). Geçmişten bu yana ailenin yapısında, işlevlerinde sürekli değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler aynı coğrafyanın iki ayrı noktasında bile görülebilmektedir. Farklı toplumsal değerler bu farklılıkların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Süreç içerisinde yaşanan değişimler; değerleri, normları, inanç biçimlerini ve yaşayış şekillerini etkilemiştir. Bu dönüşümlerden en çok etkilenenler ise toplumsal kurumlar olmuştur. Yapılan çalışmanın ana konusunu oluşturan aile kurumu da bu değişimin etkilerinin görüldüğü kurumlardan biridir. Şahbudak'ın da ifade ettiği gibi toplumsal değişime aileyi değiştirmekte ve aile yapısında dönüşüme yol açarak ebeveynlik ilişkilerinden, aile içi ilişkilere ve bireyler arası toplumsal ilişkilere kadar birçok noktada değişimi gözler önüne sermektedir (2016: 91). Buradan hareketle çalışmamızda merkezi Tunceli'de bulunan yedi ana Alevi Ocağı'nda aile kurumunda yaşanan değişimler gözlemlenmek istenmiştir. Böylece, bu ocaklara mensup Alevi dedelerine ve ocaklara talip aile üyelerine, aile yapılarını anlamak için aile içi ilişkileri, ailede kadının ve çocuğun yeri, komşuluk ve akrabalık ilişkileri ve son olarak ailelerinde yaşamış oldukları değişimleri irdelemesi beklenen sorular sorulmuştur. Araştırmanın amacı, Tunceli'de yedi farklı Alevi ocağına mensup Alevi dedeleri ve aile üyeleri ile yapılan derinlemesine görüşmeler yoluyla Alevi ocaklarında aile yapılarını anlamak, aile kurumunun ocaklarda ne gibi karşılıklar bulduğunu belirlemek ve böylece toplumsal değişim sürecinde Alevi ailesinde ne gibi farklılaşmaların olduğunu ortaya çıkarmaktır.

1. Aile ve Aile Kurumu Üzerine

Aile kurumunun toplumsal örgütlenmenin temel yapıtaşlarından biri olduğu bir gerçektir. Aile, çok çeşitli açılardan ele alınabilecek sosyal bir kurumdur.

Aile, sosyal hayatımızın devamlılığını sağlamak için toplumsal değer ve davranış kalıplarının bireylere aktarılmasına yardımcı olan, kültürel, demografik ve hukuki nitelikleri bakımından toplumda önem arz eden sosyal bir kurumdur (Aktaş, 2015: 419). Geçmişten günümüze kadar toplum nasıl değişikliklere uğramışsa, aile kurumu da yapısı ve işleyişi bakımından büyük değişiklikler göstermiştir. Bu nedenle ailenin evrensel açıdan geçerli olabilecek bir tanımını yapmak güçtür, fakat çok daha genel bir tanım yapılabilir:

“Aile, biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün devamını sağlayan, toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallara bağlandığı, o güne dek toplumda oluşturulmuş özdeksel ve tinsel zenginlikleri kuşaktan kuşağa aktaran, biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb. yönleri bulunan toplumsal bir birimdir” (Sayın, 1990: 2).

Kavramsal olarak ele alınacak olan bir diğer kavram ise evliliğdir. Giddens evliliği, iki yetişkin bireyin toplumsal olarak kabul edilmiş ve onaylanmış cinsel birleşimi olarak tanımlamaktadır (Giddens, 2012: 247). Bireylerin kadın ve erkek rollerine ek olarak evlilik bağıyla karı koca rolleri de eklenmekte ve ailenin ilk aşaması bu şekilde oluşmaktadır. Çocukların dünyaya gelmesiyle de aile birliği farklı bir boyuta taşınmaktadır. Aile kurumu içinde var olan bir diğer önemli olgu ise akrabalıktır. Ailenin toplumsallığa vurgu yapan en belirgin olgularından olan akrabalık, evlilikle başlayan sosyal ilişkiler sistemi olarak tanımlanabilir (Aydın, 1997: 52). Anne-çocuk, kız-erkek kardeşler arasında var olan bağlar akrabalığın temelini oluşturan biyolojik bağlardan kaynaklıdır. Evlilikle ortaya çıkan kadın erkek arasındaki ilişki ise sosyal içeriklidir. Bu sayede akrabalığın ortaya çıkmasında iki önemli etken belirleyici olmuştur, bunlardan ilki kan bağı, ikincisi ise toplumsal anlaşma bağıdır (Sayın, 1990: 95).

Her bilim, olguları kuramlar çerçevesinde ele alır. Aile kurumunu da açıklayan kuramsal yaklaşımlar vardır. Aileye ilişkin kuramsal yaklaşımları birçok başlıkta ele almak mümkündür. Ancak bu yaklaşımlar arasından, çalışmamızın konusu gereği en açıklayıcı olduğu düşünülen kuram, “sistem yaklaşımı” olmuştur. Bu sebeple, çalışmanın uygulamalı kısmında edinilen bilgiler, sistem yaklaşımı çerçevesinde yorumlanmıştır

Aile sistemleri yaklaşımı, aileyi uyum, denge, değişme niteliklerine sahip açık bir sistem olarak ele almaktadır (İçli, 1997: 63). Bu yaklaşımın iki temel çıkış noktası vardır. Bunlardan ilki aile, bir sistemdir. İkincisi ise ailevi sistem, bütün sistemler gibi var olmak için aynı kurallara dayalı olarak çalışmaktadır (Canatan, 2013: 47). Aile sistemleri kuramının ilk varsayımı “bütünlük ve düzen”, ikinci varsayımı “hiyerarşik yapı”, ve son varsayımı “homeostasis” ilkesidir diyebiliriz. Bütünlük ve düzen varsayımına göre bütün, parçalarının toplamından büyüktür. Tüm parçaların birleştirilmesiyle bütünün özellikleri anlaşılabilir. Dolayısıyla ailede var olan her bir üye birbirine bağlıdır ve birbirini sürekli, karşılıklı olarak etkileyen karmaşık bir bütünün içindedir. Hiyerarşik yapı ilkesine göre ise, sistem kendi başına birer sistem olan alt sistemlerden oluşmaktadır. Ailenin kendi içinde eş, kardeş, ebeveyn gibi alt sistemlerden oluşması ise buna örnek gösterilebilir. Son varsayım olan “homeostasis” a göre, sistem, bütünlüğünü devam ettirebilmek amacıyla, değişen çevresel koşullara göre kendisini düzenlemektedir. Her ailenin amacı, aile bireylerini koruma, geliştirme, sürekliliğini sağlama olduğu için aile bu şekilde hareket eder ve çevreyle olan etkileşimini ve dengesini bu yönde kurar (Akgün, 2013: 88).

Aile sistemleri yaklaşımı genel olarak, içsel ve dışsal isteklere uyum sağlayabilmek amacıyla, içsel yapısında bazı değişiklikler yapma ve kendini yeniden düzenleyebilme yetisine sahiptir. Bu sebepten dolayı bu yetiye “uyum sağlayıcı kendini düzenleme kapasitesi” adı verilmektedir. Uyum sağlayıcı olarak isimlendirilen terim, sistemin yeni durumlarla karşı karşıya gelindiğinde, işlevselliğini devam ettirebileceği en iyi değişim yönünü belirtmektedir. Aile açısından bakıldığında bu beceri, aile sistemi içinde var olan örüntülerin değişimini ifade etmektedir. Alt-sistemlerde meydana gelen bütün bu değişimler, diğer alt-sistemlerde de değişimin oluşmasına neden olacak ve bu değişimler de aileyi çok yönlü bir şekilde etkileyecektir (Akgün, 2013: 88).

Diğer tüm toplumlarda olduğu gibi Alevi toplumunda da yaşanan niteliksel değişimler bu çalışmada sistem yaklaşımına başvurulmasını ve ailedeki değişimlerin onun varsayımlarıyla açıklanmasını mümkün kılmıştır. Aile, bütünlüğünü sürdürebilmek amacıyla sosyal hayatta yaşanan değişimlere ayak uydurmak zorundadır. Bu sebeple aile sistemleri yaklaşımı Alevi toplumunda gelenekselden moderne doğru evrilen süreçte yaşanan değişimleri anlamaya yardımcı olacaktır. Tam da bu noktada günümüz modern toplumlarında sanayileşme süreciyle başlayan ve sonrasında hız kazanan ekonomik, teknolojik, sosyo-kültürel değişmelerin toplumdaki diğer kurumlar gibi aile kurumunu da etkilemekte olduğunu söylemek mümkündür.

Modernliğe geçiş aşamasıyla birlikte ailenin kompozisyonu, aile içi roller, ilişkiler, içten dışa doğru değişim gösteren işlevler hızla farklılaşmaya başlamıştır. Geleneksel aile hayatından modern aile hayatına doğru devam eden aktarılışın sosyal ve ekonomik düzeyde ortaya çıkardığı göstergeler, ailenin de kurumsal açıdan yeni bir şekil almasını hızlandırmıştır (Subaşı, 2014: 106). Aile kurumu ile ilgili değişim ve dönüşümler göz önüne alındığında, bu değişimlerin tek bir faktörle açıklanması neredeyse olanaksızdır. Birbiriyle ilintili ve sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olan birden çok faktör vardır. Bunlar arasında kadınların eğitim ve istihdam seviyelerindeki yükselme, teknoloji ve bilimdeki ilerlemeler, göç, aile içinde değişen rol ve değerler, küreselleşme ile yaşanan değişimler ve son olarak tüketim kültürü sayılabilir (Baykan, 2019: 26). Kadının çalışma hayatına girmesi, bir meslek edinmesi ve bu sayede ev ekonomisine katkıda bulunması ile erkeğin gerisinde kalmaktan kurtulması, sorumlulukları paylaşması gibi değişimler aileyi etkileyen bütün faktörlerin başında gelmektedir.

Gerek teknolojik gelişmeler gerekse bilimdeki ilerlemeler, toplumsal değişmeye neden olan başat faktörler arasında kabul edilmektedir Tüm bu gelişmelerle birlikte tüketim, çalışma şartları, eğitim, beşerî ilişkiler, fikirler, değerler gibi birden fazla noktada değişim ve dönüşümler gözlenmektedir (Turan, 2012: 239). Bir başka önemli etmen ise, göç faktörüdür. Göç, nüfus artışı ve büyüklüğü; aile yapılarını etkileyen en temel demografik değişkenlerden biri olarak kabul edilmektedir (Çaki, 2016: 284). Göç edilen bölgenin adet, gelenek, görenek, değer yargıları, yaşayış şekillerini benimsemek, bunlara uyumlanmaya çalışmak, zaman zaman toplumsal içerilme veya dışlanma tecrübe etmek toplumsal değişmeye zemin hazırlayabilmektedir.

Günümüzde yaygınlaşan teknolojik ve bilimsel ilerlemeler de, ailede bireylerin tutumlarını, davranışlarını, inançlarını ve aynı zamanda bilgilerini de etkilemektedir. Örneğin güvenli doğum kontrol yöntemlerinin var olması, bireylerin ebeveynlik tutumlarını kökten değiştirmiştir (Cliquet 2003'ten aktaran Çaki, 2016:287). Bireylerin toplum ve aile içindeki rol ve statülerinde değişmeler yaşanmaya başlamıştır.

2. Alevilikte Aile Kurumu

Alevi toplumunda aile kurumu, diğer tüm kurumlara oranla Aleviliğin inanç esaslarının toplumda uygulanması ve bireylere iletilmesi noktasında çok daha etkilidir. Bunun sebebi Yaman'ın da açıklamaya çalıştığı gibi, bireyin aile kurmakla birlikte toplum içinde elde etmiş olduğu kazanımlardaki artışta kendini göstermektedir. Alevi inanç esaslarının yer aldığı "buyruk"lara göre de bekar bir kişi, inanç bakımından eksiktir ve bu eksiklik ancak evlenip aile kurmakla tamamlanabilir (Yaman, 2001: 68). Alevi ailesi, yapı ve kuruluşu bakımından diğer toplumlarla kıyaslandığında görece farklılıkları bünyesinde taşımaktadır. Alevilerin uzun yıllar boyunca konar-göçer topluluklar halinde yaşadıkları ve böylece şehir hayatından (en azından belli bir

bölümünden) uzak kaldıkları göz önünde bulundurulursa; sıkı bir şekilde örgütlenmiş, yerleşik ritüelleri olan, bu örgütlenmiş yapı içerisinde kadınlara her daim değer veren bir geleneğe sahip oldukları dile getirilmektedir. Buradan hareketle kadını özel alana hapseden bir aile yapısının söz konusu olamayacağı da açıktır. Alevi geleneğinde yer alan birey; ister kadın ister erkek olsun, belli sınırlamalar nedeniyle soyut, ideal modeller değil; gerçekten de somut olarak toplumda var olan kadın ya da erkeklerdir.

Alevi toplumuna resmi düzeyde katılımın en başat şartlarından biri hiç kuşkusuz evlilik ilişkisi içine girip, aile kurmaktır. Bu toplumda evlilik ilişkisinin bu denli önemli olmasının temel nedeni, tamamen evliliğin kendisinden değil, evliliğe bağlı bazı koşullardan kaynaklanmaktadır. Birey bekar kaldığı sürece, toplumda resmi üyeliğe yükselebilmek için gerekli bazı koşulları yerine getiremeyecektir. Bu sebeple evlilik toplum üyeliği bakımından temel koşul sayılmaktadır (Yalçınkaya, 1996: 60-61).

Alevi toplumunda evlilik kurumunun kendine has birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu noktada en dikkat çeken buyruk, cemaat endogamisidir. Aleviler yüzyıllar boyunca inanç esaslarındaki kurallar gereği içten evlilikler (endogami) yani bu bağlamda aynı inançtan olanlarla evlilik yapmışlardır. Çünkü endogamiye karşı gelmek, cemaatten ihraç edilmeyi zorunlu kılmaktadır. Burada amaç Aleviliği her bakımdan korumayı öncelemektedir. Bu uygulama Aleviliğin geleneksel soy ağacının korunmasına yöneliktir ve bu duruma karşı gelmeler sosyal hayattan dışlanmayla, yani düşkünlükle cezalandırılmaktadır (Subaşı, 2003: 192).

Alevi toplumunda geleneksel aile kurumunda öne çıkan bir başka özellik ise monogami yani tek eşli evliliktir. Çok az sayıda poligami yani çok eşli evliliğe örnekler mevcuttur ancak bunun sebebi olarak kısırlık veya erkek çocuk arama örnek gösterilebilir (Yaman, 2011: 167).

Alevi toplumunda kadın-erkek ayrımcılığına rastlanmaz. Alevi meclisinde kadın-erkek diye bir kavram yoktur. Her iki cinsiyet için de “can” ifadesi kullanılmaktadır. Ailede olduğu gibi toplumun her alanında kadın-erkek aynı statüdedir (Şener, 2004: 166). Alevi inancında kadın, herhangi bir sınırlamaya maruz kalmaksızın, erkeklerle birlikte toplumsal yaşamın her alanında yerini almaktadır (Yalçınkaya, 1996: 62). Örneğin; cem evlerine, nasip alma törenlerine, muhabbet toplantılarında ve diğer tüm dinsel törenlere erkeklerle aynı koşullarda katılırlar. “Dede”, toplumda ne kadar saygınsa dedenin eşi de o ölçüde saygındır. Ona da “ana” denmektedir. Nitekim Hacı Bektaş Veli Alevilikte kadın-erkek anlayışını şu şekilde ifade etmiştir:

“Erkek dişi sorulmaz, muhabbetin dilinde

Hakk’ın yarattığı her şey yerli yerinde

Bizim nazarımızda kadın-erkek farkı yok

Noksanlıkla eksiklik senin görüşlerinde.” (akt Şener, 2004: 166-167).

Alevi inancında ailelerde çocuklar arasında ayırım yapılmaz. Çocuklara verilen değer; düğün, doğum, bebeklik dönemlerinden başlamaktadır. “Eline, diline, beline” düsturu her cinsiyetteki çocuğu eğitirken verilmektedir. Alevilik inancına göre Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın çocukları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in sahip olduğu tüm olağanüstü özelliklere onun soyundan gelen çocuklarında da sahip olduğuna inanılır. Ayrıca Alevilikte çok önemli bir yere sahip olan Hızır’ın hikâyesi küçük yaşlarda çocuklara anlatılmakta, onlara insanlara yardım ettikçe kendilerinin de Hızır olabileceği düşüncesi kavratılmaya çalışılmaktadır. Hızır kavramıyla çocuklara paylaşma, yardımlaşma ve dayanışma gibi kavramlar öğretilmektedir. Çocuklara

cem ayinlerinde yapılan belli ritüeller öğretilmekte, Hacı Bektaş ve diğer ulular anlatılmaktadır. Böylece erken yaşta kendi kültürleri hakkında telkinler verilmektedir (Yalçın, 2016: 86-88).

1950'lerden sonra kitlesel coğrafi hareketliliğe neden olan sanayileşme, Türkiye'de hem sosyal hem de kültürel açıdan önemli değişikliklere sebep olmuştur. Aile içinde kadın ve erkeğin kalıplaşmış rolleri değişmiştir. Daha çok kırsalla ilişkilendirilen ataerkil aile düzeni yerini, cinsiyetler arası daha fazla eşitlik ve iş bölümüne bırakmıştır. Alevi ailesinin kırsal alandaki rolleri de kente olan göçle birlikte zaman içinde değişikliklere uğramıştır.

Kentleşme ve göç, Alevilik olgusunu her açıdan özellikle de sosyo-kültürel yapısı bakımından radikal bir şekilde değiştirmiştir. Bu süreç, Alevilik sisteminin gelişimini belirleyen iki önemli faktörü etkisiz hale getirmiştir. Bunlardan ilki Alevilerin kapalı toplum modelinin kent ortamında doğal olarak çözülmeye uğraması, ikinci faktör ise geleneksel toplumsal-dinsel sisteminin doğal kültürel muhitinin temel niteliği olarak görülen kırsallığın yerini kentselliğe bırakmasıdır (Yıldırım, 2018: 82). Alevi toplumuna genel olarak bakıldığında bir takım kuralların esnediğinden bahsedilmektedir. Bunlar arasından en uzun süre sürdürülen kural olan içten evlenme, halen süregelmektedir. Yine de bu kuralın da yavaş yavaş çözülmeye başladığı görülmektedir. Çözülmeye başlayıp bağlayıcılığını yitiren diğer bir kural ise, Alevi toplumundaki kimselerin kendi dışından olan kişilerle toplumsal ve ekonomik ilişkiler içine girme yasağı olmuştur (Subaşı, 2010:211). Yine bu değişimlerle birlikte görülen bir başka çözüme ise, önceden izin verilmeyen dede ve talipler arası evliliklere ve Alevi-Sünni evliliklerine izin verilmeye başlanması olmuştur. Geleneksel yapıdaki değişmez, kesin kurallar yumuşamış ve önemini yitirmeye başlamıştır.

3.Alevilikte Toplumsal Kurumlar

3.1. Dedelik Kurumu

Alevilikte sosyal hiyerarşinin en tepe noktasında bulunan Dedelik kurumu, Aleviliğin omurgasını meydana getiren bir kurumdur. Alevi geleneğinin yüzyıllar boyunca gelişmesi ve devam ettirilmesi dedeler (*pirler*) vasıtasıyla olmuştur. İnanç ve kültürün taşıyıcısı konumunda olan dedeler gerek nefeslerle gerek yürüttükleri cemlerle, gerekse de sorumlu oldukları taliplerine yön verme hususunda önemli roller üstlenmişlerdir (Altıntaş, 2005: 102).

Alevi dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerindeki "ocak"lara mensuptur. Buradan hareketle kendilerine "ocakzâde" de denilmektedir. Ocakzâde dedeler peygamber soyundan gelirler ve "evlad-ı resul" olarak kabul edilip "seyit" olarak anılırlar. Ocakzâde dedeler arasında "El ele el Hakka" diye ifade edilen "Mürşid-Pir-Rehber" şeklinde bir iş bölümüne gidilmiştir (Yaman, 2001: 48).

Alevilik inancında pirin de piri olmak zorundadır. Bu durum şöyle açıklanabilir: Bir derviş, her ne kadar keramet sahibi olsa da en üst değildir. Herkes eşittir ve birbirine muhtaçtır. Kişinin bu yolda kendisine eşlik edecek sadık bir dosta ihtiyacı vardır. Yalnızlık Allah'a mahsustur ve hiç kimse yalnız yaşayamaz. Pirin piri, talibe mürşid gelir. Ancak mürşid hiçbir zaman en üst makam değildir. Çünkü mürşid de pir seçmek zorundadır (Taş, 2022: 481).

Yaman'a göre, Aleviliğin temel ilkelerinin yazılı olduğu buyruk kitaplarından ve yapılan araştırmalardan, dedelerin bazı işlevlere sahip oldukları ifade edilebilir. Bu işlevler; sosyal ve dinsel açıdan topluma önderlik etmek, yaşantısıyla örnek olmak,

toplumu aydınlatıp bilgilendirmek, toplumda birlik ve dayanışmayı sağlamak, toplumsal-dinsel törenleri (cem, cenaze ve evlenme vb.) yönetmek, adaletin işleyişini sağlamak ve suçluları düşkün ilan etmek, Alevi inancındaki gelenek ve ritüelleri uygulayıp bunları aktarmak, manevi güçlerinin olması sebebiyle hem madden hem de manen sorunu olan hastaların başvuru yerleri olmaktadır (Yaman, 2001: 50). Son elli yıla odaklanıldığında ise bütün toplumsal kurumlar gibi Alevi inancında var olan toplumsal kurumlarda da bir takım değişim ve dönüşümler olduğu görülmektedir. Aleviliğin bel kemiği olarak görülen dedelik kurumu da benzer biçimde bu süreçten etkilenmiştir.

Dedelik kurumunda meydana gelen çözülmenin en genel sebebi olarak, Cumhuriyet sonrası meydana gelen sosyo-ekonomik dönüşümler gösterilebilir. Dedelik kurumunu etkileyen sosyo-ekonomik etkenler, Aleviler arasında düşünsel değişimlere de sebep olmuştur. Yaşanan yoğun göç, kırsalda sosyal yapının çözülmesine sebebiyet vermiş ve bu çözümler dede-talip arasındaki ilişkilerin kopmasına neden olmuştur (Yaman, 2001: 51). Kırdan görülen çözülmeye benzer biçimde kentte de bir başka deyişle toplumun tüm düzeyinde Aleviliğin belli başlı kurumlarında dönüşüm gerçekleşmeye başlamıştır.

3.2. Müsahiplik ve Kirvelik Kurumu

Melikoff (2011: 84), “Müsahip” ya da “Ahiret Kardeşliği”ni; aralarında kan bağı bulunmayan iki insanın, birinin diğerinin müsahibi kabul edildiği inanç kardeşliği olarak tanımlamaktadır. Türkiye’de Alevi nüfusunun en yoğun olduğu kentlerden biri olan Tunceli’de, birbirine müsahip olan erkeklerden her biri, müsahibinin ailesini kendi ailesi gibi görüp, müsahibinin annesine “analık”, babasına ise “babalık” şeklinde hitap edip, kendi ailesine olduğu gibi müsahip olduğu kişiyi ailesine de derin bir saygı beslemek zorundadır.

Müsahip olan her iki tarafın da uyması gereken birtakım zorunlu şartlar bulunmaktadır. Bu zorunlu şartlara örnek verilecek olunursa, kan bağı ile birbirlerine bağlı olan kardeşlikte aileler ayrı evlerde oturduklarından birbirlerinden toplumsal olarak sorumlu olmamaktadırlar. İnancın getirmiş olduğu bu kardeşlik, toplumsal sorumluluk ve paylaşım açısından öz kardeşlikten daha kapsayıcı ve sorumluluk gerektiren bir işleve sahiptir (Şener, 2004: 152). Böylece bu paylaşım ve sorumluluk bilincinin oluşması, o toplumda birlik, kardeşlik, paylaşım bilinci gibi özelliklerin bir araya toplandığı toplumsal bir yapı oluşmaktadır. Modernleşme, kentleşme, sosyo-ekonomik değişimlerin müsahiplik kurumu üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Genç kuşaklar arasında müsahiplik geleneğinin eskiye nazaran azalmaya başladığını hatta bazı yerlerde tamamen yok olduğunu söylemek mümkündür (Yaman, 2001: 59).

Alevilik inancında müsahiplik kadar önem arz eden bir başka kurum da kirvelik kurumudur. Sosyal dayanışma açısından önemli kurumlardan biri olan kirvelik, Alevi toplumunda halen geçerliliğini koruyan ve uygulamada olan bir kurumdur. Kana dayalı olmayan bu akrabalık şekli, kişilerin kendi aralarında yapmış oldukları sözleşmeye bağlıdır. Dostluklarını pekiştirmek amacıyla kişiler arasında kurulan akrabalık biçimidir. Bu şekilde kurulan sözleşme dayalı akrabalıklar ile kişiler arasında yüksek derecede karşılıklı görev duygusu oluşmaktadır. Ayrıca biyolojik açıdan oluşan akrabalığa oranla kişiler arasında her konuda destek ve güç sağlanmaktadır (Tezcan, 1992: 117). Alevilikte var olan diğer kurumlar gibi kirvelik kurumu da kendi bünyesinde değişimler yaşamıştır. Kolukırık ve Saraç’a (2010: 231) göre toplu sünnet törenleri ile kirvelik yalnızca tören süresi boyunca işlevini yerine getirtilmesi durumu kirvelik

kurumunu bireyselleştirip kirvenin ailesini bu sürece dahil etmemiştir. Böylece aileler arasında bahsedilen akrabalık bağı oluşmamaktadır. Ekonomik yetersizlikler, toplu sünnet törenlerinin tercih edilmesi gibi durumlar kirvelik kurumunun uygulamalarını da değiştirmiştir.

3.3. Cem Kurumu

Alevilikteki bir diğer toplumsal kurum ise “Cem”dir. Cem, “toplama”, “topluluk” anlamına gelmektedir. Temel geleneksel görüşe göre cem kurumu, Hz. Muhammed ve Hz. Ali zamanında yaşandığı varsayılan ve Hz. Muhammed’in Mirac’ı sonrası yapılan “Kırklar Cemi”ne dayanmaktadır. Bu bilgidен hareketle cem ibadetinin temeli Kırklar Cemi’nde atıldığı değerlendirilir (Yaman, 2001: 60).

Biçimsel açıdan bakıldığında cemler on iki hizmetin yerine getirilmesinden meydana gelmektedir. Her hizmet sahibi cemde üstlenmiş olduğu görevi neyse onu yerine getirir. Perşembeyi cumaya bağlayan gece gerçekleşen cemlerde hizmet sahiplerinin görevleri şu şekildedir: dede, cemi yönetir; rehber, görgüsü yapılarına yardımcı olur; gözcü, cemde düzeni sağlar; çereâğı, mum yakar; zakir, saz çalır türkü söyler; süpürgeci, süpürge çalma görevini yerine getirir; sakka, su dağıtır; sofracı, kurban ve yemek dağıtma işlerine bakar; pervaneci, gelen gidenle ilgilenir; peyik, cemin yapılacağı zamanı millete haber verir; iznikçi, cemevinin temizliği ile ilgilenir ve son olarak kapıcı, cemevinin kapısında bekler (Yaman, 2001: 63-64). Yüzyıllar boyunca Alevi toplumu üzerinde toplumsal bir kontrol mekanizması olan ve cemin hukuki boyutunu meydana getiren düşkünlük kurumunun, özellikle geleneksel Alevilikte yaptırım gücünün fazlaca yüksek olduğu ifade edilebilir. Düşkün, her yıl düzenli olarak yapılması gereken görgü ceminde, sorgudan geçemeyen kişiye denmektedir. Düşkün ilan edilen kişinin suçu, toplumsal nitelikteki suçlar olarak görülmektedir (Yıldırım, 2018: 272). Geçmişten günümüze kırdan kente yoğun göçlerin yaşanmasıyla, diğer Alevi kurumlarında meydana gelen belli başlı çözümler cem kurumunda da yaşanmıştır. Cem kurumu eskiye oranla işlevlerinde farklı boyutlar kazanmıştır. Daha dar işlevlere sahip olan cem gitgide hukuksal boyutunu da devre dışı bırakmıştır. Ama halen kentlerde inançsal boyutunu devam ettirdiği ifade edilmektedir (Yaman, 2001: 65-66).

4. Tunceli’de Bulunan Alevi Ocakları ve İşleyişi

Ocak, kelime anlamı olarak ateş yakılan yer, aile, kurum, teşkilat anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Alevi toplumunda dedelerin geldikleri soy olarak tanımlanmaktadır. Ocak tabirinin kullandığı bir diğer alan ise, herhangi bir hastalığı okumaya izinli ve kendisinde bulunan bu izni babadan oğula aktaran kişilerdir (Arslanoğlu, 2001: 37). Ocaklar, dini kurumlar olarak Anadolu ve Balkanlar’da bir ağ biçiminde teşkilatlanmışlardır ve yüzyıllar boyunca sürdürülerek günümüze kadar ulaşmıştır. Temeli inanç olan ocaklar, sosyal hayata yönelik geniş bir işlev yelpazesi oluşturmuşlardır. Din kurumunun yanı sıra ahlâk, hukuk, siyaset ve iktisat gibi kurumsal alanlarda da pek çok önemli işlevleri vardır. Özellikle kentlere oranla kırsal alanda daha fazla etkili olan ocaklar, modernleşme ve kentleşme sürecine paralel olarak işlev kaybına uğramıştır (Canbay-Tatar ve Tatar 2014: 61).

Türkiye’de Alevi nüfusunun en yoğun olduğu kentlerimizden olan Tunceli’ye Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin soyundan gelip seyit olarak adlandırılan birçok kişi yerleşmiştir. Bundan dolayı Tunceli’de çok sayıda seyit bulunmaktadır. Seyitlerin mensubu olduğu çok fazla ocak vardır. Bu ocakların birçoğunun merkezi Tunceli’de

bulunurken, bazı ocakların sadece uzantıları burada bulunmaktadır. Merkezi Tunceli’de bulunan ocaklar; Ağuiçen Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Delil Bircan (Berhucan) Ocağı, Seyit Cemal (Derviş Cemal) Ocağı, Kureyşan Ocağı, Sarı Saltık Ocağı, Seyit Seyfeddin (Pir-i Sevdin) Ocağı ve Şeyh Çoban Ocağıdır.

Ağuiçen ocağı, Aleviliğin ilk evre ocakları arasında yer alır ve “Mürşid Ocağı” olarak da adlandırılmaktadır (Akin, 2014: 19). Ocağın kurucusu olan Seyit Temiz olan Ağuiçen, Seyit Lokman Perende’nin torunudur. 1221 veya 1222 yıllarında Erdebil’de vefat etmiştir. Seyit Lokman Perende vefat ettikten sonra çocukları Seyit Muhammet ve Seyit Mahmut Anadolu’ya göç etmişlerdir (Saltık, 2009: 142). Ocağın merkezi olarak üç yerleşim yeri öne çıkmıştır. Bunlar; Elazığ’ın merkezine bağlı Sün köyü, Tunceli’nin Hozat ilçesine bağlı Bargını köyü ve Malatya’nın Arguvan ilçesine bağlı Mineyik köyü (Aksüt, 2012: 239). Ağuiçen Ocağı’nın Anadolu’nun belli başlı bölgelerine yayılmış olması, Alevi ocaklarının genel olarak farklı sebeplerden dolayı yapmış oldukları göçlerin de etkisiyle dağılmalar göstermiştir. Ocaklardaki seyit ve pirlerin farklı kerametler göstermeleri, Alevi toplumu tarafından o kişilerin kabir ziyaretleri yapmalarına, mum yakıp dualar etmelerine zemin hazırlamıştır.

Baba Mansur Ocağı, Doğu Anadolu bölgesindeki diğer Alevi ocaklarının arasında önemli bir konuma sahiptir. Ocağın kurucusu olan Baba Mansur’un Horasan’dan geldiği yönünde birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır (Gülten, 2012: 141). Tunceli’de bulunan ocakların çoğu, 13. yüzyılın başında buraya göç eden Kureyş aşiretine dayanmaktadır. Ancak bunlar hangi atadan geliyorlarsa onun ismini kullanmışlar, Kureyş aşiretinin ismini kullanmamışlardır. Örneğin Baba Mansur da Kureyş aşiretinin bir üyesiydi. Fakat bugün bu soydan gelenlere Kureyşliler değil, Baba Mansurlular denmektedir (Taş, 2018a: 232). Kureyş’in oğlu Haydar, Baba Mansur ve Seyyid Savun/Sabun ile yaşadığı bazı mucizevi rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde bu üç dervişin nasıl birbirlerinin Pirleri ve Mürşidleri oldukları anlatılmaktadır. O tarihlerden bugüne Kureyşanlıların pirleri Baba Mansurlular, Baba Mansurluların pirleri Seyyidanlar, Seyyidanların pirleri de Kureyşanlılar olarak kabul edilmiştir. Bu üç veli aynı zamanda birbirine Mürşit (pirin piri) de gelmektedir. Yani Kureyş’in mürşidi Seyyid Savun, Seyyid Savun’un mürşidi Baba Mansur, Baba Mansur’un mürşidi de Kureyş’tir. Bu durumun asıl sebebi herkesin birbirine muhtaç olduğu, kimsenin yalnız yaşayamayacağı ve herkesin eşit olduğu gerçeğine dayanmaktadır (Taş, 2019: 3252).

13. asrın başında Kirmanşah’tan Dersim yöresine gelen Kureyş aşiretinin üç üyesi; Seyyid Mahmud-ı Kebir (Kureyş), Baba Mansur ve Seyyid Savun birbirlerini pir olarak seçerler. Kureyş Baba Mansur’u, Baba Mansur Seyyid Savun’u, Seyyid Savun da Kureyş’i pir olarak seçer. Böylece bu üç veli birbirlerine hem pir hem de mürşid gelmişlerdir. Baba Mansur Kureyş’in piri iken, Kureyş de Baba Mansur’un mürşidi olmuştur (Taş 2022: 481). Baba Mansur ocağında Ocak içi örgütlenmede rol sahibi olan aileler, tarihsel merkezlerinde ve merkeze yakın çevrede ikamet etmeyi devam ettirmişlerdir. Örneğin ocak içi örgütlenmede önemli bir konumda olan Seyit Kasım evlatları önemli ölçüde atalarının yerleşim yeri Muhundu-Lödek’te konumlanmışlardır. Bir diğer önemli grup olan Seyit İbrahimler de Muhundu’ya bağlı Şöbek ve Kurkirik köylerinde oturmaktadırlar. Aralarında en fazla dağılım gösteren Seyit Mahmut’un torunları ise, talipleri en fazla olanlardır. Elazığ’ın ilçesi Karakoçan’a bağlı Seymahmudan köyünden dağılan bu kolun alt grupları Pülümür, Varto, Zara, Erzincan, Ovacık, Kemah, Refahiye, Hınıs gibi geniş bir alanda yaşamaktadırlar (Gezik, 2013: 28).

Delil Bircan ocağının kurucusu olan Delil Bircan'ın İmam Zeynel Abidin'in oğlu Seyit Zeyd'in kolundan geldiği söylenmektedir. Sözlü anlatılara göre Delil Bircan, kardeşi Cemal Abdal'la birlikte Anadolu'ya gelip, ilk olarak Elazığ'a bağlı Karakoçan'ın Delikan köyüne yerleşmiştir. Cemal Abdal, daha sonra Tunceli'ye gelip bugünkü Demirkapı yakınlarındaki Venk köyüne yerleşmiştir. Bu ocağa bağlı birçok aşiret bulunmaktadır. Bağlı olan bu aşiretlerin bir kısmı halen Tunceli, Erzincan, Bingöl sınırları içinde yaşamaktadır. İsimleri bilinmeyen birçok aşiretle birlikte, çoğu Anadolu'daki farklı aşiretlerle bütünleşmişlerdir (Saltık, 2009: 153-154). Delil Bircan ocağına bağlı kişiler, yoğun biçimde Tunceli merkezde ve Tunceli'nin Pertek ilçesinde ikamet etmektedirler.

Seyit Cemal (Derviş Cemal) ocağı ise, en fazla Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaygındır ve orada etkinliğini korumaktadır. Bu ocağa bağlı olan talipler yoğun olarak Tunceli, Eskişehir, Kütahya, Erzincan, Erzurum ve Adıyaman'da bulunmaktadır. Diğer tüm ocaklar gibi Derviş Cemal ocağının da Horasan'dan geldiği söylenir. Aleviliğin eski ocaklarından kabul edilen Derviş Cemal ocağı aynı zamanda bir pir ocağıdır (Rençber, 2014: 612). Seyit Cemal'in evlatları yoğun olarak Tunceli'nin Hozat ve Pertek ilçesinde otururken, bu ocağın diğer kolları halen Eskişehir'in Doğançayır beldesinde de var olmaktadır ve oradaki taliplerine dedelik yapmaktadırlar (Saltık, 2009: 161).

Kureyşan ocağı, Seyit Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) soyu, 7. İmam Musa-i Kazım aracılığı ile Ehl-i Beyt soyuna dayanmaktadır ve kendilerinin peygamber soyundan geldiklerine inanırlar. Bunun ispatı da Alaeddin Keykubad'ın, Kureyş'i yanan fırında ateşle sınaması ve daha sonra elinde bulunan ve peygamber döneminde yazılan şecereye mühür basarak, Kureyş'in seyyidliğini kabul etmiş olmasıdır (Taş, 2018a: 231). Seyyid Mahmud-ı Kebir, 13. asrın başında, kimi rivayetlere göre Horasan, kimine göre de Kirmanşah'tan gelen ve ismi Kureyş olan aşiretin bir mensubudur. Bu aşiret üyeleri, o dönemde buldukları yörede çeşitli sıkıntılara maruz bırakıldıkları için, buradan göç edip Anadolu'ya gelmişlerdir. İlk olarak Tunceli/Mazgirt civarına yerleşmişlerdir. Oldukça kalabalık olan bu aşiretin bir bölümü Anadolu içlerine yayılırken, bir kısmı da bu yörede kamıştır. Tunceli/Mazgirt yöresine yerleşen aşiret üyelerinden bir kısmı da, bir süre sonra Kureyş adındaki derviş ile beraber Nazımiye'ye göç etmişlerdir (Taş, 2018b: 196). Tunceli'de en çok ziyaret edilen mekân olan Düzgün Baba ziyareti ve bu yörede bu ziyaretle ilgili anlatılan efsaneler hakkındaki bilgiler kendisinin de bağlı bulunduğu Kureyşan Ocağı şeceresinden öğrenilmektedir. Ziyaretin toplum üzerinde yoğun bir etkisi bulunmaktadır (Aktaran Bulut, 2014: 644).

Sarı Saltuk ocağının kurucusu olan Sarı Saltuk'un -tarihi net olmamakla birlikte- 1198 yılında Erzurum'da doğduğu rivayet edilmektedir. Erzurum Saltuk beyi Melik Şah Saltuk'un oğlu olup, asıl adı Şerif Hızır'dır (Saltık, 2009: 171). Anadolu ereni olan Sarı Saltuk'un sosyal çevresi ile ilişkilerinde gözlemlenen davranış şekillerinin, onun sosyal çevresinde ve kendisine bağlı olan kişilerce bir toplumsal karaktere evrildiği söylenebilir. Sarı Saltık'ta gözlemlenen iki davranış şekli, onun köken ve inanç ayırımı yapmaksızın insanlara karşı hoşgörülü davranması ve fakir, muhtaç insanlara yardımcı olabilmek için devamlı bir çaba içinde olmasıdır (Taşdelen, 2015: 20). Günümüzde halen Tunceli'de Sarı Saltuk Ocağı hizmetlerini sürdürmektedir. Torunu Seyit Nesimi'nin pabucu da şifa dağıtıcı özelliği sebebiyle önemli sayılmaktadır. Son olarak Şeyh Çoban Ocağı'nın merkezi ve türbesi Mazgirt'te olan ocağın bir kolu Çorum'un Alaca ilçesinin Büyükkışlak köyündedir. Ocağın talipleri Çorum, Sivas, Tunceli ve Elazığ'da yaşamaktadırlar. Pilvenk ve Kavli aşiretlerinin bir bölümü bu

ocağın talibidir. Ayrıca Şeyh Çoban ile Tunceli’de ocağı bulunan Sarı Saltuk’un müsahip olduğu söylenmektedir (Aksüt, 2012: 302).

5. Çalışmanın Metodolojisi

Bu çalışma, Alevi toplumunda aile yapısının kendine has özelliklerinin, küresel ölçekte yaşanan endüstrileşme olgusu ve beraberinde gelen kentleşme süreciyle ne gibi değişimler gösterdiğini sosyolojik olarak inceleme fikriyle ortaya çıkmıştır. Çalışmada Tunceli ilinin seçilme amacı, Alevi nüfusunun yoğun olarak burada yaşıyor olması ve yedi farklı Alevi ocağının merkezi konumunda bulunması olmuştur. Gelenekselden moderne dönüşüme dair dedeler ve aile üyeleriyle yapılan derinlemesine görüşmeler yoluyla Alevi toplumunda aile yapısını ve dönüşümü çözümlemek hedeflenmiştir. Çalışmada derinlemesine görüşmeler Tunceli’de bulunan Alevi ocaklarına bağlı olan ailelerle yapılmış olup, bu görüşmeler yedi ayrı ocak temel alınarak gerçekleştirilmiştir.

Nitel araştırmalarda araştırma desenleri, tutarlılık ve amaca uygunluk açısından araştırmaya rehberlik etmektedir. Araştırma desenleri, veri toplama ve analiz tekniklerini belirlemede araştırmacıya yön gösterir (Yıldırım, 2016: 70). Ele alınan konunun Alevi ocaklarına mensup dedelerin ve ailelerin, aile yapısı, aile yapısının özellikleri ve geçirdiği değişimi anlama amacı taşıması aile bireylerinin ve dedelerin bilgilerine başvurmayı gerektirmiştir. Böylece çalışmada nitel araştırma yöntemi, araştırma deseni olarak ise olgubilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Bir araştırma deseni olarak fenomenolojik sosyoloji, görüşülen kişilerin yaşanmış deneyimleri yoluyla sosyolojik bir olgu/olayın çözümlenmesini mümkün kılmaktadır.

Araştırmanın çalışma grupları Tunceli’den seçilmiştir. Bunun nedeni, Tunceli’deki Alevi nüfusunun yoğun olması, ocakların merkezinin Tunceli’de olması, bu nedenle ocaklara mensup dedelere, taliplere ve aile bireylerine erişimin kolay olmasıdır. Ayrıca araştırmacının bu ilde bulunması, elverişlilik ilkesi temelinde finansla ve zamansal kaynakların efektif kullanımını sağlamıştır.

Çalışma kapsamında dedeler ve ailelerin kapsama dahil edilmesinde kriterler aşağıdaki gibidir:

- Dedelerin, merkezi Tunceli’de ve halen aktif olan ocaklardan olması,
- Aile üyelerinin evli olmaları ve Alevi olup bir ocağın talibi olmuş olmaları,
- Hem dedelerin hem de aile üyelerinin Tuncelili olmaları gerekmektedir.

Çalışmada amaçlı örnekleme tekniklerinden biri olan kartopu örnekleme tercih edilmiştir. Kartopu örnekleme, rastlantısal olmayan bir örnekleme türüdür. Bu yöntem ile kaynak kişilerden hareketle diğer kişilere gidilerek belirli bir yönelme ile zincirleme bir şekilde görüşme söz konusudur (Kümbetoğlu, 2015: 99). Çalışma gruplarını, merkezi Tunceli’de bulunan Alevi ocaklarına mensup dedeler ve bu ocaklara talip olan aile üyeleri oluşturmaktadır. Katılımcılar Tunceli merkez ve Elâzığ olmak üzere iki farklı ilden seçilmiştir. Elâzığ’dan seçilme nedeni çalışma kapsamında görüşme yapılması gereken ocaklara bağlı bazı dedelerin sosyo-ekonomik sebeplerden dolayı daha evvel Tunceli’den Elâzığ’a göç edip artık Elâzığ il sınırları içinde yaşıyor olmalarıdır.

Araştırmada nitel veri toplama tekniklerinden derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuştur. Derinlemesine görüşme; nitel araştırmalarda en yaygın kullanılan veri toplama tekniklerinden birisidir. Bu teknik; katılımcıların deneyimleri, tutumları, görüşleri, duyguları ve inançlarıyla ilgili bilgi elde etmede çok etkilidir (Yıldırım & Şimşek, 2016: 129). Araştırmada toplam 13 kişiyle derinlemesine görüşmeler

yapılmıştır. Derinlemesine görüşmeler yoluyla merkezi Tunceli’de bulunan Alevi ocaklarına mensup aile üyeleri ve Alevi dedelerinin konu hakkında düşüncelerine dair detaylı bilgiler elde edilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmanın analiz aşamasında derinlemesine görüşmelerle toplanan verilerin farklı bölümlerinde benzer anlamları olan veriler bir araya toplanıp aynı kodlarla adlandırılmış ve ilişkilendirilmiştir. Çalışmanın içeriğine dair kodlar, elde edilen verilere dayanarak iki ana tema ve ilk temaya ait üç alt tema ve ikinci ana temaya ait bir alt tema oluşturulmuştur. Araştırma soruları oluşturulurken dikkat edilen husus, araştırma sorularının çalışmanın konusuna ve amacına uygun olarak belirlemek olmuştur. Çalışmanın cevap aradığı araştırma soruları aşağıdaki gibidir:

1. Mensup olunan Alevi ocağının aile kurumuna bakış açısı nasıldır?

2. Yoğun yurtdışı göçü aile kurumunu nasıl etkilemiştir?

3. Değişime etki eden modernleşme, sanayileşme gibi faktörlerin geleneksel (geniş) aile yapısını modern (çekirdek) aileye dönüştürmesi Tunceli’de bulunan ocakları nasıl etkilemiştir?

3.a. Alevilikteki toplumsal kurumların başında gelen aile, müshiplik ve kirvelik kurumlarında değişim var mıdır? Var ise nasıl bir değişim vardır? Değişim yoğun biçimde görülmüş müdür?

3.b. Eğer değişim varsa gelenek-görenek ve adetler de bu değişimden etkilenmiş midir?

4. Aileyle ilişkiler nasıldır?

4.a. Ailede eşler arası ilişki nasıldır?

4.b. Ailede çocuklarla ilişki nasıldır?

4.c. Aile ve akraba ilişkileri nasıldır?

4.d. Aile ve komşularla ilişki nasıldır?

Katılımcılar iki gruptan oluşmaktadır. İlk grubu Alevi dedeleri ikinci grubu ise aile üyeleri oluşturmaktadır. Toplam 13 katılımcıdan 6’sı Alevi ocağına talip aile üyeleri; kalan 7 katılımcı ise Alevi ocaklarına bağlı dedelerdir. Katılımcıların doğrudan ifadelerinin paylaşıldığı paragrafların sonunda anonimite gereği katılımcıların kısaltma biçiminde kodları yer almaktadır. Kısaltmalar şu şekildedir: Katılımcılar (K), Dedeler (D), Aile üyeleri (A), katılımcıların cinsiyeti K veya E ve yaş, şehir şeklinde kısaltılmış olup 1’den 13’e kadar sıralanmıştır. Böylece dedeler, K1-D, YAŞ, ŞEHİR- K7-D, YAŞ, ŞEHİR; aile üyeleri ise K8-A-K/E, YAŞ, ŞEHİR- K13-A-K/E, YAŞ, ŞEHİR arasında birer kod ile ifade edilmektedirler.

Görüşme yapılan dedelerin yaşları 29 ile 66 arasında; aile üyelerinin yaşları ise 41 ile 64 arasında değişmektedir. Katılımcıların ikamet ettiği şehirler ise Tunceli ve Elazığ’dır. Katılımcıların mensup veya talip olduğu ocaklar; Ağuıçen Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Delil Bircan (Berhucan) Ocağı, Seyit Cemal (Derviş Cemal) Ocağı, Kureyşan Ocağı, Sarı Saltık Ocağı, Şeyh Çoban Ocağıdır.

6. Çalışma Bulgularının Değerlendirilmesi

Araştırma bulgularına, fenomenolojik yöntem deseni temelinde verilerin içerik analizi yoluyla çözümlenmesi sonucu ulaşılmıştır. Yine bu bölümde bulgular, çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan sistem yaklaşımı açısından değerlendirilmiştir.

Veri toplanan kaynak kişiler olarak örneklem grubuna dair demografik bilgiler Tablo 1 ve Tablo 2’de paylaşılmaktadır.

Tablo 1: Merkezi Tunceli’de Bulunan Alevi Ocaklarına Mensup ve Araştırmaya Katılan Dedeler Hakkında Genel Bilgiler

Kişiler	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Medeni Hali	Yaşanılan Yer	Mensup Olunan Ocağ
K1,D	43	Erkek	Yüksek Lisans	Evli	Tunceli/ Merkez	Sarı Saltık Ocağı
K2,D	55	Erkek	Ortaokul	Evli	Tunceli/ Merkez	Baba Mansur Ocağı
K3,D	66	Erkek	Ortaokul	Evli	Elâzığ/ Merkez	Şeyh Çoban Ocağı
K4,D	62	Erkek	Lise Mezunu	Evli	Tunceli/ Merkez	Kureyşan Ocağı
K5,D	29	Erkek	Önlisans	Bekar	Tunceli/ Merkez	Derviş Cemal Ocağı
K6,D	41	Erkek	Ortaokul	Evli	Tunceli/ Merkez	Ağuiçen Ocağı
K7,D	60	Erkek	Ortaokul	Evli	Elazığ/ Merkez	Şeyh Delil Berhican Ocağı

Tablo 2: Merkezi Tunceli’de Bulunan Alevi Ocaklarına Talip ve Araştırmaya Katılan Aile Üyeleri Hakkında Genel Bilgiler

Kişiler	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Medeni Hali	Yaşanılan Yer	Talip Olunan Ocağ
K8,A,K	41	Kadın	Lisans	Evli	Tunceli/ Merkez	Derviş Cemal Ocağı
K9,A,E	64	Erkek	Ortaokul	Evli	Tunceli/ Merkez	Şeyh Çoban Ocağı
K10,A,E	47	Erkek	Lisans	Evli	Tunceli/ Merkez	Baba Mansur Ocağı
K11,A,K	44	Kadın	Lisans	Evli	Tunceli/ Merkez	Sarı Saltık Ocağı
K12,A,E	58	Erkek	Lisans	Evli	Tunceli/ Merkez	Kureyşan Ocağı

Bulgulardan ortaya çıkan temalar ise aşağıdaki gibidir:

1. Tunceli'deki Alevi Ocaklarının Aile Kurumuna Bakışı

1.1. Tunceli Alevi Toplumunda Aile, Kadın ve Çocuğun Yeri

1.2. Örnek Bir Kadın Kültü: "Ana Fatma"

1.3. Tunceli Alevi Toplumunda Aile-Sosyal İlişkiler

2. Tunceli Alevi Toplumunda Aile Kurumu ve Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe Geçişle Birlikte Yaşanan Değişimler

2.1. Tunceli'de Müsahiplik ve Kirvelik Kurumu ve Yaşanan Değişimler

Tema 1: Tunceli'deki Alevi Ocaklarının Aile Kurumuna Bakışı

Bu tema altında Alevi ocaklarının aile kurumuna bakışı, ailede kadının konumu, aile içi ilişkiler, akrabalık ve komşuluk ilişkileri ile ilgili sorular yöneltilmiş olup verilen cevaplar doğrultusunda elde edilen veriler birinci temanın alt temalarında ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tema 1.1: Tunceli Alevi Toplumunda Aile, Kadın ve Çocuğun Yeri

Merkezi Tunceli'de bulunan Alevi ocaklarına mensup veya talip olan Alevi dedeleri ve aile üyelerine görüşme kapsamında sorulan sorularda birbirlerine benzer yanıtlar alınmıştır

"Aile toplumun bireyden sonraki en küçük sosyolojik yapısıdır. Aileden beklenen de budur. Hacı Bektaş Veli 'incinsen de incitme' daha ne desin, yaratılanı sev yaratandan ötürü. Bu bizim ailemizde de temel aldığımız nasihattir. Sarı Saltuk Türk-İslam tasavvuf inancını gittiği yerlere yayan, bir zattır ve gittiği yerde hem aile kurumu hem de diğer kurumlar için düstur edinilebilecek öğretileri yaymıştır." (K1,D,43,Tunceli).

"Baba Mansur ocağı aileye çok önem verir. Bütün Anadolu Alevi ocaklarında olduğu gibi. Alevilik inancında aile çok önemli ve kutsal bir müessesedir" (K2,D,55,Tunceli).

Çalışmaya katılan aile üyeleri de aile konusunda Alevi dedelerinin anlattıklarını destekleyecek nitelikte ifadelerde bulunmuşlardır:

"Ben aile kurmanın çok değerli olduğunu düşünenlerdenim. Biz ailede çocuğa aile içi bağlara, çok önem veririz. Sahiplenme vardır bizde. Çünkü Aleviliğin kodları buna müsait. Çünkü eğitim ve görgü ailede başlar." (K8,A,K,41,Tunceli). *Aile kurmak şarttır bizde. Bekar kalmayı sevmeyiz yolumuz gereği. Ailede edep de önemlidir. Bunu anne baba çocuğuna öğretmelidir ve bu şarttır"* (K9,A,E,64,Tunceli).

"Bence aile insanın tamamlayıcısıdır. Alevilikte de eksiklik olarak görülür zaten. Bekar kişi inançsal ve toplumsal olarak eksiktir" (K10,A,E,47,Tunceli).

Çalışma kapsamında ele alınan herhangi bir ocağa mensup veya talip olan katılımcılar tarafından kullanılan *kutsal, değerli, koruyucu, tamamlayıcı, bütünleştirici, istikrar ve düzeni sağlayıcı bir kurum* gibi ifadeler ailenin Alevi toplumunda çok önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Böylece çalışma, aile kurumunun aile üyelerini koruma, geliştirme, sürekliliği sağlama gibi özelliklerinin olduğunu ve bu yönde hareket edip çevreyle olan etkileşimini ve dengesini kurduğuna dair (Akgün, 2013: 88) sistem kuramının temel argümanı ile örtüşmektedir.

"Hz. Ali ne kadar Hz. Fatma'ya değer veriyorsa Hz. Fatma da Hz. Ali'ye o kadar değer veriyordur. Bizim Aleviliğin güzel bir yanı şu biz aileye kadınlara çok değer veririz (...) Bizde Alevilikte kadına danışılır" (K4,D,62,Tunceli).

“Alevilik dört kapı kırk makamdan geçer. Bu farklı kapı, farklı makam içine giriyor. Ama genel anlamda cemde ayırım yok. Can kavramı bizi birleştirir. Yüzyıllar öncesinden cinsiyet kavramının ortadan kalktığını gösteriyor” (K5,D,29,Tunceli).

Edelerin ifadelerinin geneline bakacak olursak, toplumdaki her bireyi “can” olarak ifade etmeleri aslında cinsiyetler üstü bir anlayışın var olduğunu göstermektedir. Özellikle cemlerde kadının konumu, cinsiyeti ve diğer ayırt edilebilecek bütün özelliklerinin kapının dışında kalması ve dedenin olmadığı zamanlarda eşinin cemde görevi üstlenmesi durumu, açıkça kadın ve erkeğin her noktada eşit olduğunu göstermektedir. Çalışmaya katılan aile üyeleri de Alevi dedelerinin anlattıklarını destekleyecek nitelikte ifadelerde bulunmuşlardır:

“Alevilik kültüründe ‘can’ diye bir kavram vardır yani kadın erkek birdir. Bu Alevilik felsefesinde önemli bir kavramdır. Bunu yaşatırsak eğer, kadının konumu sadece ailede değil her yerde çok güzel bir noktada olacaktır” (K10,A,E,47,Tunceli).

“Bizim ailemizde aile içi kararlarda illa ki kadına danışılır. Hatta benim babam hatırlıyorum anneme danışmadan iş yapmazdı. Aynı şekilde eşim de öyle. Alevilikte de durum böyledir. Kadın erkek ayrı değildir bir candır” (K11,A,K,44,Tunceli).

Aile içinde kadının ve çocuğun kararlarının önemli görülmesi ve alınan kararların birbirini etkilemesi durumu, sistem kuramının bütünlük ve düzen varsayımında ifade edilen, ailede her bir bireyin birbirine bağlı oluşu ve birbirini devamlı ve karşılıklı olarak etkilemesi ve bir bütün oluşu ile de örtüşmektedir (Akgün, 2013: 88).

Tema 1.2: Örnek Bir Kadın Kültü: “Ana Fatma”

Alevi inancında Hz. Ali’nin eşi Hz. Fatma’ya duyulan sevgi ve hürmetin altında yatan gerekçe yine budur. Bir bakıma kadınlar Hz. Fatma’nın yaşayan birer temsilcisi olarak görülmektedir (Bahadır, 2004: 13). Ana Fatma ziyareti, Tunceli-Ovacık yolu istikametinde, Alevilerin ziyaret alanlarından birisidir. Çalışma boyunca yapılan Ana Fatma ziyareti ve buradaki izlenimler sonucunda, Alevi inancına mensup kimselerin buraya gelip dilek diledikleri, mum yakıp dua ettikleri gözlemlenmiştir. Hz. Fatma’nın her zaman ondan dilek dileyenlere dileklerini, nasip almak isteyenlere nasiplerini vereceği inancı mevcuttur.

Bu tema özelinde Alevi dedelerine birtakım sorular yöneltilmiştir. Bu sorular; Ana Fatma ziyaretinin Alevilik inancındaki önemi, Alevilik inancında kadınların “Hz. Fatma’nın yaşayan temsilcileri” olarak görülmesi hakkındaki düşünceleri ile ilgilidir. Dedelerin konuya ilişkin ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Ana Fatma ehlibeytin tek kadın mensubudur. İslam dinine baktığımızda Hz. peygamberin abasının altındaki o beş kişilik ehlibeytin tek kadın mensubudur. Hz. Peygamberin kızı olması, Hz. Ali’nin eşi olması, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in anneleri olması vesilesiyle. Aslında Aleviliğin batını manada inancında, özsel inancında şu vardır. Aslında Aleviliğin bütün kutsalları Ana Fatma’da mevcuttur” (K1,D,43,Tunceli).

“Cennet annelerin ayakları altındadır. Cemlerde Fatma Ana darı vardır. Ana Fatma hakkı için denildiğinde ona itimat edilir. Biz Aleviler, Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın aileye verdiği değeri örnek alıyoruz. Aralarındaki saygı, tevekkül bizler için rehberdir ve mertlik, cömertlik noktasında ise örnektir” (K2,D,55,Tunceli).

“Hz. Fatma’nın saygısını ömür boyu taşıyacak ve gelecek nesillere de bunu bu şekilde öğreteceğiz, ben buna inanıyorum. Bu inançla da aile içinde çocuklarımıza

küçüklükten itibaren bu sevgiyi aşıyoruz. Hz. Ali'nin Hz. Fatma'ya gösterdiği saygı ve sevgiyi ailemizde yaşatmaya çalışıyoruz” (K3,D,66,Elazığ).

Aile içi ilişkilerde ve çocuk yetiştirme konusunda rol model olarak Hz. Fatma'nın örnek alındığı; onun Hz. Ali ve çocukları ile ilişkisinin, Alevi toplumuna rehberlik ettiği anlaşılmaktadır. Dedelerin ifadelerinde dikkat çeken bir diğer nokta, Ana Fatma'nın ismi zikredilmeden edilen duaların eksik oluşuna dair vurgulardır. “Fatma Ana hakkı” denildiği zaman sadece ona itimat edildiğini söylemektedirler. Bu, Alevi toplumunun, ataerkil düzen içinde kadına verilen değer ve ona atfedilen kutsallığın devamını sağlamaya çalıştıklarını göstermektedir.

Tema 1.3: Tunceli Alevi Toplumunda Aile-Sosyal İlişkiler

Bu tema başlığı altında katılımcılara, aile içi ilişkileri, akrabalık ve komşuluk ilişkileri konusunda sorular yöneltilmiştir. Sorulan bu sorulara genel itibarıyla verilen yanıtlar, akrabalık ilişkilerinin giderek zayıfladığı hatta bazı ailelerde koptuğunu göstermektedir.

“Köyde yaşadığımız dönemde akrabalarla iyiydik. Ne zaman ki işe başladık şehre göçtük o zaman bağlar da koptu. Herkes kendi ekmek derdine düştü, birlik bozuldu. Tabi ki bu görüşmemek için sebep değil ama öyle oldu hayırlısı diyelim ne yapalım” (K12,A,E,58,Tunceli).

“Geçimimizi ben tek çalışarak sağlıyoruz. Eşim ev hanımı olduğu için genellikle evde oluyor ve çocukların bakımıyla o ilgileniyor. Doğrusunu söylemek gerekirse evde çocuklarla ilgilendiğim söylenemez. Akrabalık ilişkilerimiz çok sıkı olmasa da burada komşularla vakit geçirebiliyoruz hiç değilse onlar daha sıcakkanlılar bize karşı. Öğretmen arkadaşlarım da komşum olduğu için evlerimize gidip geliyoruz sürekli” (K11,A,K,44,Tunceli).

“Tabi eskisi gibi akrabalık, komşuluk kalmadı. Bizim küçüklüğümüzde durum böyle değildi. Zaten şimdi hastalıklarım var gidip gelemiyorum pek. Hanım da rahatsız oda gidemiyor köye. Ekonomik olarak da zor gidip gelmek” (K9,A,E,64,Tunceli).

Bazı aile bireylerinin buna sebep olarak gösterdikleri etmenler köyden kente iç göç olurken; bazıları ekonomik koşullar ve iş yoğunluğu olmuştur. Fakat komşuluk ilişkileri, akrabalık ilişkilerine oranla dinamizmini korumaktadır. Sayın'ın sistem kuramına ilişkin olarak öne sürdüğü gibi aile, varlığını devam ettirebilmek için, kendi üyelerine olduğu kadar diğer ajanların istemlerini karşılayan, görev yerine getiren bir gruptur (1990: 33-34). Dolayısıyla ailenin fiziksel olarak hemen orada/yakınında bulunan komşu aileler ve aile üyeleri ile ilişkilerinin sürdürülmesi ve onlara karşı sorumlulukların yerine getirilmesi ailenin devamlılığı açısından anlamlıdır. Bu durum aynı zamanda Parsonsçı (2022) sistem kuramında toplumsal değişme döneminde dahi bir zorunluluk olarak gizil kodların sürekliliği (latency) bağlamında okunabilir.

Tema 2: Tunceli Alevi Toplumunda Aile Kurumu ve Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe Geçişle Birlikte Yaşanan Değişimler

Çalışmada katılımcılara geleneksel Alevilikte aile kurumundan beklenenler, geleneksel aile yapısından modern aileye geçişle birlikte evlilik biçimlerinde herhangi bir değişim olup olmadığı, eğer bir değişim varsa nasıl bir değişim olduğu, kentleşmeyle geleneksel yapının çözülmeye başlamasının müsahiplik ve kirvelik kurumunu nasıl etkilediği, bu kurumların gereklilikleri yerine getirip getirmediği ile ilgili aile ve diğer toplumsal kurumların geçirdikleri değişimi ele alan sorular

yöneltmiştir. Görüşmeye katılan dedelerden bazıları Alevi ailesinde olması gerekeni, aile üyelerinden beklenenleri ve bir karşılaştırma yaptıklarında ortaya çıkan değişimleri şöyle ifade etmişlerdir:

“Ben kendi ailem içinde oğluma diyorum: ben senden yüzde yüz dindar, itikatlı, Müslümanlığı, Aleviliği benimseyen bir birey olmanı istemiyorum. Ha bunlar kültürün devamı için önemli bunlar da olsun ama önemli olan eline-diline-beline sahip olsun bir kere. Mesela bakın Tunceli’ye çocuk istismarının, kadına şiddetin, tecavüzün en az olduğu ildir. Çünkü bazı şeyler genetik kodlara işlemiştir. Her ne kadar Aleviliğin ritüelleri eskisi gibi uygulanmasa da bu inancın bilinci yerleşmiş bir kere kodlara” (K1,D,43,Tunceli).

“Bizim ailedeki bireylerden beklediğimiz temel şey sevgi, saygı. Bu kaybedildi mi her şey değişir, gider. Şu an var mı bunlar yok, yavaş yavaş yok oluyor. Bu durum da bizi endişelendiriyor doğrusu” (K4,D,62,Tunceli).

Alevi dedeleri geleneksel Alevilikteki aile yapısındaki gelenek ve göreneklerin artık yavaş yavaş yok olduğunu, şimdiki ailelerin daha modern olduklarını ifade etmişlerdir. Aile üyelerinin sorulan sorulara verdikleri yanıtlar da dedelerin bu söylemlerini destekler niteliktedir:

“Biz rahat ve özgür büyüdük. Biz zaten pek gelenek adet falan bilmediğimiz için kendi çekirdek aileme de bunu taşıyamadım. Mesela yeni evlenince yapılan adetler, inançlar bizde hiç olmadı. Belki de bize gelene kadar çok değişmeler oldu. Bizim ailede hep bireyin kendi kararlarına saygı duymak olduğu için baskı olmadı.”” (K8,A,K,41,Tunceli).

“Köy yerinde adetler falan çok işletiliyordu ve o zamanlar insanlar bunlara uyuyordu. Ama şimdi günümüzde yok denecek kadar az. Ben de kendi ailemde eski adetleri yaşatmıyorum. Kendi çekirdek aileme baktıyorum, eski ailelerle pek alakası yok, modernleşme dedikleri şey bu olsa gerek” (K11,A,K,44,Tunceli).

Görüşmeye katılanların ifadelerinden de hareketle değişime etki eden modernleşme, göç, kentleşme gibi parametrelerin Alevi toplumu içinde de kendine yer bulduğu anlaşılmaktadır. Katılımcılar; kentte yaşamaya başlamalarıyla, geleneksellikten kopmaların meydana geldiğini ve geleneklerinin zamanla unutulduğunu söylemişlerdir. Farklı sebeplerle Tunceli’den yurtdışına yapılan göçlerle birlikte ailede yaşanan inanca ve kültüre ilişkin dönüşümleri, dedeler şöyle dile getirmişlerdir:

“Buradan yapılan göçün en büyük sebebi işsizliktir yani ekonomik sebep yüzde doksandır. Diğer sebep eğitimidir. Bu sebeplerle yapılan göçler aile içinde elbette ki kültürel değişimler yaşatmaktadır. Tabi ki bu değişimler iyi yönde de olmaktadır, kötü yönde de. Eğer Alevi bir kimse yolu, erkânı biliyorsa bu onun karakterine işlemişse değişimden az etkilenir. İnançsal olarak kendini muhafaza edebilir. Yurtdışına gitme sebebi belki de kendi inancını daha rahat yaşama isteğidir onu bilemeyiz” (K2,D,55,Tunceli).

“Bu toplumdaki kopup giden insan ister istemez sosyolojik olarak gittiği bölgenin yapısına uyum sağlıyor. Buradaki normlarını, değerlerini, geleneklerini unutuyor. Kişiler gittikleri coğrafyadan ciddi anlamda etkilenir ve kendi kişiliğini ona göre şekillendirir” (K1,D,43,Tunceli).

Aile üyeleri de bu konuda dedelerle hemfikirdirler ve görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Bizim de yurt dışında akrabalarımız var ve kendi ailemle onların ailesini karşılaştırdınca çok farklılıklar görüyorum. Biz yine ülkemizde Alevilik inancıyla ilgili

çoğu şeyin farkındayız. Her ne kadar çok uygulayamasak da. Ama onlar tamamıyla oranın kültürüyle yoğrulmuşlar. Bize oranla öze bağlılık pek kalmamış” (K11, A, K,44,Tunceli).

“Yurtdışına gidenler çabuk kapılıyor oranın hengamesine. Kendini korumaya çalışanlar var elbette ama öyle çok değil. Oranın kültürel şartları kolay gelirse, hele ki sorumluluk gerektirmeyecek şeylerse çabuk adapte oluyor insanımız” (K10,A,E,47,Tunceli).

Katılımcıların yaşları dikkate alındığında; belli bir yaşın üstündeki insanların ailesini daha çok korumaya çalıştığı; inançlarını, değerlerini muhafaza etme yönünde oldukları görülürken; genç neslin değişime çok daha açık olduğu görülmektedir. Bunun sebeplerinden biri olarak Aleviliğin geleneksel kodlarını ve içinde barındırdığı ritüellerini daha genç bireylerin henüz içselleştirmemiş veya toplumsal değişmeye koşut olarak içselleştirebilme olasılıkları düşüktür denebilir.

Katılımcılara aile kurumu ve geleneksel alevilikten modern aleviliğe geçişle birlikte yaşanan değişimler teması altında sorulan sorulardan bazıları ise geleneksel aile yapısından modern aile yapısına geçişle birlikte evlilik biçimlerinde herhangi bir değişim olup olmadığı; eğer olduysa nasıl bir değişim olduğudur. Görüşülen dedeler, yüzyıllardır kapalı toplum yapılarından dolayı Alevilerin içten evlilik (endogami) yaptıklarını şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Şunu çok net söyleyebilirim. Alevi toplumu yedi yüzyıl kendi içerisinde olup dışa açılmamıştır. Aleviler yüzyıllarca kendi coğrafyasında yaşamış, kendi inanç sistemine uygun kişilerle evlilik yapmıştır. Günümüz şartlarında bunlar biraz esnedi tabi. Artık eskisi gibi değil” (K5,D,29,Tunceli).

“1930'lara kadar iç evlilik vardı. Dış köylerdeki taliptir, talip evlattır. Talip taliple, pir pirle evlenirdi. Son otuz yıldır dışarıdan kız alıp vermeler mevcut”(K6,D,41,Tunceli).

Yaşanan toplumsal değişimler sonucunda evlilik kararının bireye verildiğini ve öncelikle eşlerin birbirlerini tanımaya başlayıp evliliğe öyle karar verdiklerini aile üyeleri şöyle ifade etmişlerdir:

“Önceden köylerde nadiren ailenin uygun gördükleriyle evlenilirmiş büyüklerimiz öyle söylerdi. Şimdilerde iki taraf da okey verdi mi aileye saygı duymak düşer. Kaçarak evlenme tarzı şeyler ben hiç duymadım bizim buralarda. Genelde tanışıp karar verilir” (K11,A,K,44,Tunceli).

“Geleneksel ailede ananeler, kültürler biraz daha yaşatılıyordu. Çekirdek aileye geçince bireylerin kendi başlarına karar almaları çiftlerin değer yargıları dışında farklı tarzlarda gerek düğünler olsun gerek aile yaşamlarındaki farklılaşmalar karar almada değişiklikler yaşanmasına sebep olmuştur ”(K10,A,E,47,Tunceli).

Cemaat endogamisinin yaygın olarak görüldüğü geleneksel dönemde kadın ve erkeğin evlenmeden evvel bir araya gelip konuşmaları saygısızlık olarak görülürken değişim dinamikleriyle birlikte bu durum farklılık göstermiştir. Alevi toplumunda dikkat çeken bir diğer nokta çok eşliliğin (poligami) hiçbir zaman benimsenmemiş olup tek eşlilik (monogami) pratiğinin sürdürülüyor olmasıdır.

“Çok eşli evlilikler bizde uygun görülmez çünkü biz kadına yani insana çok önem veririz. Bizim Ağuiçen soyunda kadın, cinsiyetinden ötürü farklılaştırılmaz. Çok eşli evlilikler kadını ikinci plana atmaktadır ve değersizleştirir. Çok eşlilik bazı durumlarda düşkünlük sebebi bile kabul edilmekteydi”(K6,D,41,Tunceli).

“Çok eşlilikler insanı zor durumda bırakır. Eğer sen çok eşliliğe sıcak bakıp çok eşli bir hayat sürersen yol ehli değilsin demektir” (K7,D,60,Elazığ).

Alevi toplumunda evlilik çağına gelmiş bir birey, inanç noktasında tamamlanabilmek için evlenmekle yükümlüdür. İçten evliliklerin gerçekleşmesi zamanla değişime uğramıştır ve dışarıdan kız alıp-vermelerle birlikte dedelerin evliliklerinde dahi değişimler görülmüştür. Alevi inancında evlilik önemlidir ancak bunu devam ettirebilmek daha önemlidir. Evlenirken verilen sözlerin, yol ehli olmanın şartı, o evliliği devam ettirebilmekten geçmektedir. Bu sebepten boşanma hiçbir şekilde hoş karşılanmamaktadır. Boşanmaya geleneksel Alevilikte çok sert bir şekilde karşı çıktığını ama şimdilerde boşanma konusunda esnekliklerin olduğunu Alevi dedeleri ve aile üyeleri şu şekilde ifade etmektedirler:

“Boşanma önceden hoş görülüyordu. Hala daha dedeler sıcak bakmazlar. Eskiden dedeler barıştırma konusunda görev üstlenirlermiş, araya girerlermiş. Ama şimdi girmezler çünkü dedelik kurumu da değişime uğradı. Ama şimdi genç kuşak üzerinde bizim dedelerin de pek bir hükmü kalmadı. Bu yüzden boşanmada artışlar oldu. Mesela barıştırmak için cemler falan yapılabilir ama yapılmıyor işte” (K10,A,E,47,Tunceli).

Dedelerin boşanma konusundaki görüşleri, aile üyeleri ile paralellik taşımaktadır. Dedeler boşanmanın düşkünlük sebeplerinden biri olduğunu ve bu konunun önemini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Bizde boşanma yoktur, düşkün olursun. Benim çocuk anlaşmazlık içinde mesela ayrılrsa bile sıcak bakmayız çünkü ikrar verdik. Bir kadın boşansa bile biz onun kapı dışarı edilmesine müsaade etmeyiz ve himayemiz altına alırız. Çünkü yolumuz çok incedir ve kılıçtan keskindir. Şu an etrafta boşananlar düşkün ilan edilmiyor çünkü yola inanç genç nesilde eski nesle oranla daha az” (K3,D,66,Elazığ).

“Bizde kesinlikle boşanma yok, önceleri boşananı düşkün ilan ederdik. Şimdi önüne geçemiyorsun o ayrı. İnanç da sıfırlanmış, inanç bitmiş yani. Ama eskiden dedenin haberi olmadan kimse boşanamazdı. Demek istediğim bu eskilerde kaldı aileye sevgi, aileyi koruma, devam ettirme. Şimdi maalesef yok” (K4,D,62,Tunceli).

Boşanma konusundaki genel görüş; Alevilik inancının boşanma yaşayışının genç kuşakta zayıflamaya başlamış olması, dedelik kurumunun ve düşkünlük kurumunun eskisi gibi fonksiyonlarını yerine getirememesi ve böylece eşler arasında arabuluculukların yapılamaması gibi sebeplerden dolayı boşanmaların artış gösterdiği. Boşananlar önceden düşkün ilan edilirken modern Alevi toplumundaki gelişmeler bu kuralın da esnemesine yol açmış gibi gözükmektedir. Çalışmaya katılan hem dedeler hem de aile üyeleri zamanla dönüşen toplumsal normlar ve yaşam şekillerinde yaşanan değişimlerin geleneksel Alevilikte hâkim olan boşanmaya karşı yasaklayıcı tutumu esnetip yumuşattığı konusunda hem fikir olmuşlardır.

Tema 2.1: Tunceli’de Müsahiplik ve Kirvelik Kurumu ve Yaşanan Değişimler

Katılımcıların müsahiplik ve kirvelik için boşaldığına dair ortak bir fikirde buluştukları söylenebilir. Görüşmeye katılanların müsahiplik ve kirvelik kurumunda yaşanan değişimler ile ilgili anlatıları aşağıda örneklendirilmiştir:

“Evet müsahibim ve kirvem var. Ama yerine getirilmiyor, içi boşaldı. İnançsal yönden çok eksiklikler var. Şimdi akrabalarım diğer eşe dosta bakıyorum eskilerin verdiği değer ve önem verilmiyor. Biz çok görüşemiyoruz müsahibimle araya soğukluk girmiş” (K12,A,E,58,Tunceli).

“Müsaahiplik var evet kirvelik de aynı şekilde. Ama biz şu an onlarla çok haşır neşir değiliz. Kötülüğümüz de yok birbirimize ama o İstanbul’da ben burada, uzağız. El gibi olduk birbirimize” (K9,A,E,64,Tunceli).

Görüşülen aile üyelerinin ifadelerinin dedelerin ifadeleriyle benzerlik taşıdığı görülmektedir.

“Müsaahiplik bizde ikrarlık olduğu için çok önemlidir. Ama şimdi bizde yapılan müsaahipliklere bakıyorum çok yapmacık. Neden yapmacık? İlki canın müsaahip olabilmesi için eşi varsa eşyle yoksa kendisi gelir. Pir ve rehberin olduğu yere gelirler. Bu iki can müsaahip olur der, cemde olur karar verilir. Bizim yolumuz öyle ağır bir yoldur ki malı, mülkü, parası her şey ortak. Mesela birinin hanımı ölüyor diğer müsaahip ona bakmak, beslemek mecburiyetindedir. Mesela kardeş kardeşin çocuğuyla evlenebilir ama müsaahipler evlendiremiyor” (K4,D,62,Tunceli).

“Evli kişiler arasında olması gereken bir kurumdur. Müsaahipliği sürdürsen de sürdürmesen de öyle bir kurum vardır. Tabi bu süreçte işlevsellik konusunda zayıflıklar var. Bu geleneği kentte sürdürmek köylere oranla daha zor” (K2,D,55,Tunceli).

Müsaahiplik ve kirveliliğin, inanç öğeleri temelinde ortaya çıkan ve koşulları dikkate alındığında öz kardeşlikten daha güçlü bağlar üzerine kurulu olmasının Aleviliğin erkânlarından biri olduğu ifade edilebilir. Yine de derinlemesine görüşmelerde; Alevi toplumunda önemli bir yeri olan müsaahiplik ve kirvelik kurumunun şartlarının ağırlığı, bireye yüklediği sorumluluklar ve modernleşme ile gelen çok yönlü değişimler neticesinde çözülmeye uğradığı sıklıkla vurgulanmıştır.

Katılımcıların anlatıları çerçevesinde elde edilen bulgulara sistem yaklaşımı açısından bakıldığında; toplumun, içsel ve dışsal isteklere uyum sağlayabilmek amacıyla, içsel yapıda bazı değişiklikler yapıp kendini yeniden düzenleyebilme yetisine sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu yetiye “uyum sağlayıcı, kendini düzenleme kapasitesi” adı verilmektedir. Uyum sağlayıcı olarak adlandırılan bu durum, sistemin yeni durumlarla karşılaştığında, işlevselliğini devam ettirebileceği en iyi değişim yönüne işaret etmektedir. Aile açısından bakıldığında bu beceri, aile sistemi içinde var olan örüntülerin değişimini ifade etmektedir. Alt sistemlerde meydana gelen tüm değişimler, diğer alt sistemlerde de değişimin oluşmasına sebebiyet vermekte ve bu değişimler de aileyi çok boyutlu etkilemektedir (Akgün, 2013: 88).

Sonuç

Bu çalışmada, Alevi dedeleri ve aile bireyleri ile görüşmeler yapılarak merkezi Tunceli’de bulunan ve halen aktif olan Alevi ocaklarında; ailenin önemi, aile yapılarında yaşanan değişimler ve bunların ocaklarda ne gibi karşılıklar bulduğu sorgulanmıştır. Buradaki temel amaç, Alevi dedeleri ve aile üyelerinin, ailenin geçmişten günümüze kadar geçirmiş olduğu değişimler ile ilgili fikirlerinin ortaya çıkartılmasını sağlamak olmuştur. Buradan hareketle yapılan derinlemesine görüşmelerde hem Alevi dedeleri hem de aile üyeleri aile kurumunun, toplumsal hayatta yaşanan değişimlerden etkilendiği noktasında hem fikir olmuşlardır.

Bu çalışmada aileyi açıklamada yararlanılan kuramsal yaklaşımlardan biri olan sistem yaklaşımı esas alınmıştır. Bu tercih, sistem yaklaşımının aileyi uyum, denge, birlik içinde ve değişime açık bir yapı olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Katılımcıların derinlemesine görüşmelerde kullandıkları ifadelerin bu kuram ışığında analiz edilip yorumlanması sonucu ulaşılan araştırma bulgularının genel olarak sistem yaklaşımının argümanlarını destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

Alevi dedeleri ve aile bireyleriyle yapılan görüşmeler yoluyla Alevi toplumunda kadının ve çocuğun yerinin çok önemli olduğu görülmüştür. Kadına verilen önemin Hz. Fatma'dan geldiğini; çocuklara verilen değer ise Hz. Fatma ve Hz. Ali'nin kendi çocuklarına verdikleri değerden referansla örnek alındığını ve örnek aile olarak yine onların ailesinin örnek alındığı anlaşılmaktadır. Cemlerde cinsiyetin ve statünün kapının dışında kalıyor olması, kadın ve erkeğin birlikte ceme katılabilmesi durumu da aslında Alevi toplumunda cinsiyetler üstü bir yapının olduğunu göstermektedir. Her toplumsal kurumda olduğu gibi aile kurumunda da değişim ve dönüşümler mevcuttur ve bunlara birden çok faktör etki etmektedir. Kadınların çalışma hayatına girmesi, teknolojiye görülen ilerlemeler, tüketim kültürünün hakimiyet alanının genişlemesi, aile içinde yaşanan değişimlere etki eden etmenler olarak gösterilebilirler. Evlilikten boşanmaya, çocuk sayısından eş seçimine, geniş aileden çekirdek aileye kadar her alandaki değişimler genellikle geçmişteki katı kodların yerini esnek kodlara bırakması biçiminde tezahür etmektedir.

Yaşanan bu toplumsal değişimler her kültürde değişik biçimlerde görülmüştür. Yüzyıllar boyunca kapalı toplum özelliği gösteren Alevi toplumunda da buna paralel değişimler mevcuttur. Araştırmanın bulguları, hem Alevi dedeleri hem de aile üyelerinin, Aleviliğin tüm toplumsal kurumlarında gözle görülür değişimlerin yaşandığını hatta inançlarının, kültürlerinin, ibadetlerinin yoğun bir şekilde bundan etkilendiğini ifade ettiklerini içermektedir.

Köyden kente doğru yaşanan iç göçler her noktada değişimi beraberinde getirmiştir. Köydeki homojen toplum yapısı yerini kentlerde farklı etnik gruplarla, farklı mezheplerle, farklı kültürlerle bir arada yaşamaya bırakmıştır ve bu durum her konuda değişimi beraberinde getirmiştir. Alevilikte mevcut olan müsaheplik, kirvelik ve düşkünlük kurumu gibi pek çok kurum içerik olarak değişmiş hatta katılımcıların ifadelerinde de yer bulduğu üzere bu kurumların "içleri boşalmıştır". Görüşmeye katılan iki ayrı grup tarafından varılan ortak noktalardan birisi de kapalı toplum yapılarını muhafaza etmek için yüzyıllardır içten evlilik (bu bağlamda aynı inançtan kişilerle evlilik) yapan Alevi toplumunun artık dışarıdan evlilikler gerçekleştirdiğidir. Endogamik yapısını kısmen korumakla birlikte modernleşmenin etkisiyle egzogamiye eskisinden biraz daha hoşgörülü yaklaşıldığı ifade edilebilir. Böylece geleneksel Alevilikte katı bir kod olarak benimsenen endogamiye uymayanların düşkün ilan edilme cezası da günümüzde geçerliliğini yitirmiştir.

Alevi toplumunda, aile içinde gücün eşler arasında görece eşit dağıldığı ve karar alma süreçlerinde kadının etkin rol oynadığı bir aile yapısı söz konusudur. Aile içinde otorite hiyerarşisi bakımından ise kadın ve erkeğin yine görece eşit olduğu bir yapıdan söz etmek mümkündür. Özetle, kırsal yaşamdaki homojen toplum yapısı yerini kentlerde farklı etnik gruplarla, farklı mezheplerle, farklı kültürlerle birlikte yaşamaya bırakmıştır ve bu durum Alevi toplumda aile yapısında olduğu gibi her konuda dönüşümü beraberinde getirmiştir.

Kaynaklar / References

- Akün, Ebru. "Yapısal Aile Sistemleri Kuramı Bağlamında Ergenlik Döneminde Aile Yapısı ve Ergenlik Dönemi Sorunları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53/1, 2013, 85-116.
- Akın, Bülent. "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihi Belge: Ağuışen Ocağı Şeceresi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/70, 2014, 15-38.
- Aksüt, Hamza. *Aleviler*. Ankara: Yurt Kitap Yayınevi, 2012.
- Aktaş, Gül. "Türkiye'de Aile Sosyolojisine Genel Bir Bakış". *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 52/2, 2015, 419-441.
- Altıntaş, Ramazan. "Alevi-Bektaş Geleneğinde Dedelik Kurumu". *SDÜ Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu Bildiriler ve Müzakereler I*, 2005, 101-107.
- Arslanoğlu, İbrahim. "Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/20, 2001, 33-134.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. Konya: Vadi Yayınları, 1997.
- Baykan, Pınar. *Alevi Ocaklarında Aile: Tunceli Örneği*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, 2013, 102-129.
- Bulut, Kadir. "Alevilikte Ocak Sisteminin Ailesel Yapılanmasındaki Kerametsel Boyutu: Düzgün Baba Örneği." *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 3-5 Ekim 2013 Bingöl*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, 636-650.
- Canatan, Kadir. "Aile Sosyolojisi: Bilimsel ve Kuramsal Çerçeve." *Aile Sosyolojisi*. Ed. Kadir Canatan vd. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013, 31-48.
- Canbay Tatar, Hüsnüye- Tatar, Taner. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ocaklar ve İşlevleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 0/69, 2014, 61-80.
- Çaki, Fahri. "Dünyada Aile Politikaları ve Ailenin Geleceği." *Aile Sosyolojisi*. Ed. Nazmi Avcı vd. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016, 275-308.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. "Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20/78, 2014, 9-28.
- Gezik, Erdal. "Rayberler, Pirlar ve Mürşidler, (Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular)". *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*. Ed. Erdal Gezik-Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları, 2013, 11-77.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gülten, Sadullah. "Baba Mansur'dan Şeyh Harun'a: Bir Alevi Ocağının Tarihsel Kökenine Dair Bazı Gözlemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/63, 201, 139-150.
- İçli, Gönül. "Aile Araştırmalarında Yöntem ve Yaklaşım", *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/3, 1997, 59-68.
- Kolukırık, Suat vd. "Farklı Dini Gruplarda Kirvelik Geleneği: Sanal Akrabalığın Dönüşümü Üzerine Bir Araştırma", *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 2/1, 2010, 217-232.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2015.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Parsons, Talcott. *Toplumsal Eylemin Yapısı*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Rençber, Fevzi. "Alevi Geleneğinde "Cemevinin" Tarihsel Kökeni", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 2012.
- Rençber, Fevzi. "Adıyaman Yöresi Alevi Ocakları.", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 3-5 Ekim 2013 Bingöl*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, 606-617.
- Saltık, Veli. *Tunceli'de Aşiret-Oymak-Ocaklar*. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık, 2009.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi-Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- Subaşı, Necdet. "Anadolu Aleviliği Üzerine", *Bilimname I*, 2003, 175-195.
- Subaşı, Necdet. *Alevi Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

- Subaşı, Necdet. "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Aile Sosyoloji Yazıları*. Ed. Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitapınar Yayınları, 2014, 106.
- Şahbudak, Ercan. "Aileye Yönelik Yaklaşım ve Yöntemler". *Aile Sosyolojisi*. Ed. Nazmi Avcı vd, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016, 47-69.
- Şener, Cemal. *Alevilik Olayı*. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Taş, Kibar. "Kureyşan Aşireti'nin/Ocağı'nın 16. Asırdaki Kureyş Cemaati ile Tarihsel Bağlamdaki Yakınlığı", *OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, 0/43, 2018, 229- 246.
- Taş, Kibar. "Yazılı ve Sözlü Kaynaklar Işığında Kureyşan Ocağı'nın Gelenek ve Görenekleri", *Sosyal Bilimler Dergisi/The Journal of Social Science*, 5/32, 2018, 195-209.
- Taş, Kibar. "Seyyid Mahmud-I Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/ Gevr ile Tarihi Bağ", *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 6/43, 2019, 3248-3260.
- Taş, Kibar. "Aleviliğin Tanımı ve Temel İbadetleri (Kureyşan Ocağı Özelinde)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 104, 2022, 471-490.
- Taşdelen, Musa. *Sarı Saltık Algısı*. İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Yayınevi, 2015.
- Tezcan, Mahmut. "Tasavvuri Akralalık ve Ülkemizdeki Uygulama." *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/1, 1992, 117-130.
- Turan, Feryal. "Aile ve Değişme". *Aile Sosyolojisi*. Ed. Aytül Kasapoğlu vd. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, 237-253.
- Yalçın, Hatice. "Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/79, 2016, 79-94.
- Yalçınkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.
- Yaman, Ali. *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. Bolu: Nokta Kitap, 2011.
- Yazıcı, Mehmet. "Aleviliği Günümüze Taşıyan Ana Unsurlar: Müsahiplik Geleneği", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 3-5 Ekim 2013 Bingöl*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, 730-749.
- Yıldırım, Ali vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Extended Abstract

In sociology, family is one of the most emphasized institutions. Family is the first and most important means of socialization required for the biological human being to transform into a social individual. There have been constant changes in the structure, functions and dynamics of the family throughout the history. Different forms of production lead to different socio-cultural values, and different socio-cultural values lead to the emergence of different family structures. Structural differentiation process has affected values, norms, beliefs and ways of living. Those most affected by these transformations were social institutions. The family institution, which is the main subject of this study, is one of the institutions where the effects of this change are seen. The study was based on the system approach, which is one of the important theoretical perspectives in putting shed on light the issues discussed in family sociology. Accordingly, society and family are systems that are in mutual relationship with each other.

In the study, which aims to understand the family structures of Alevi *dedes* and family members, to know what kind of responses the family institution finds in the *ocaks*, and thus to reveal what kind of differentiation there is in the family in the process of social change, we observe the changes in the family institution in seven main Alevi *ocaks*, the centres of which are located in Tunceli. In this context, in-depth-interviews were conducted with Alevi *dedes* and family members during the field research. Thus, Alevi *dedes* belonging to these *ocaks* and family members who are *talips* of these *ocaks* were asked questions that were expected to examine the relationships within the family, the status of women and children in the family,

neighborhood and kinship relations, and finally the changes they had experienced in their families, in order to understand their family structure as a whole. The aim of the research is to understand the family structures in Alevi *ocaks* through in-depth interviews with Alevi *dedes* and family members belonging to seven different Alevi *ocaks* in Tunceli. It is to determine what kind of responses the family institution finds in the *ocaks*, and thus to reveal what kind of differences there are in the Alevi family in the process of social change.

The criteria for including *dedes* and families as informants within the scope of the study are as follows: The *dedes* must be from the *ocaks* that are still active in Tunceli [*Ağuiçen Ocağı*, *Baba Mansur Ocağı*, *Delil Bircan (Berhucan) Ocağı*, *Seyit Cemal (Derviş Cemal) Ocağı*, *Kureysan Ocağı*, *Sarı Saltuk Ocağı*, *Şeyh Çoban Ocağı*], family members must be married and be Alevi and have been *talips* to any *ocak*, both *dedes* and family members must be from Tunceli.

Snowball sampling, one of the purposeful sampling techniques, was preferred in the study. In-depth interviews were conducted with a total of 13 people in the research. Through in-depth interviews, it was aimed to obtain detailed information about the thoughts of family members and Alevi *dedes* of Alevi *ocaks* located in Tunceli on the subject matter. During the analysis phase of the study, data with similar meanings in different parts of the data collected through in-depth interviews were collected together, named and associated with the same codes. The codes regarding the content of the study were created based on the data obtained. Two main themes, three sub-themes belonging to the first theme and one sub-theme belonging to the second main theme were revealed. The crucial point to consider when creating research questions was to determine the research questions in accordance with the subject and purpose of the study. The main research questions that the study seeks to answer are as follows:

1. What is the perspective of the Alevi community to which you belong to the family institution?
2. How did intense international migration affect the family institution?
3. How did the transformation of the traditional (extended) family structure into a modern (nuclear) family by factors such as modernization and industrialization affect the *ocaks* in Tunceli?
4. How are the relations with the family?

The data obtained from in-depth interviews were analyzed by subjecting them to the content analysis technique. The research findings were reached on the basis of the phenomenological method of the data obtained.

Findings from the interviews with the participants indicate that the family structures of both Alevi *dedes* and family members, both the Alevi community living in their geography and the entire Alevi society in general have changed. While Alevi *dedes* attributed this change to the fact that there was no longer any loyalty to the Alevi faith as before and that there was a disintegration in the rituals, traditions and customs practiced in Alevism with intense migration to cities, family members attributed this situation to the young generation's ability to quickly adapt to change and keep up with the requirements of time and place. It has been found that the Alevi community, which has its own family structure along with social change, has become intertwined with different cultures and the Alevi family has been affected by this change and that they do not resist changes and transformations in this context.

İNANÇ TURİZMİ BAĞLAMINDA SARATLI HALKININ HACI BEKTAŞ VELİ YILI FARKINDALIĞI

AWARENESS OF THE HAJI BEKTASH VELI YEAR OF THE PEOPLE OF SARATLI IN THE PERSPECTIVE OF FAITH TOURISM

YAVUZ SELİM DENİZ*

Sorumlu Yazar

HAKKI ÇILGINOĞLU**

MUHARREM AVCI***

Öz

Anma ve Kutlama Programları UNESCO tarafından düzenlenen uluslararası programlardan biridir. Bu programın düzenlenme amacı kültürlerarası ilişkileri geliştirmek, hoşgörüyü arttırmak, programa dâhil edilen kişileri dünyaya tanıtmaktır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin vefatının 750'nci Yıldönümüne tekabül eden 2021 yılı UNESCO tarafından Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı ilan edilmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin doğa ve insan sevgisi Anma ve Kutlama Programlarına alınmasında önemli ölçütlerden biridir. Bu araştırmada Alevi-Bektaşî kültürüne mensup olan Aksaray ili Saratlı Kasabası evreninde, nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak 30 kişi ile görüşmeler yapılmıştır. Veriler betimsel analiz yöntemi ile yorumlanmıştır. Araştırmanın kapsam ve amacı itibarıyla katılımcılara yöneltilen sorular farklı başlıklar altında toplanmış, 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına ilişkin farkındalıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sonucuna göre katılımcıların UNESCO 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına dair farkındalıklarının yüksek olduğu tespit edilirken, Anma Yılına yönelik yapılan reklam ve tanıtım faaliyetlerinin yetersiz kaldığı ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: UNESCO, Anma ve Kutlama Programları, Hacı Bektaş-ı Veli, İnanç Turizmi, Aksaray.

Abstract

Commemoration and Anniversaries Programs are one of the international programs organised by UNESCO. The aim of organising this program is to develop intercultural relations, introduce the people included in the program to the world. The respect of universe is one of the important criteria for the inclusion of Haji Bektash Veli in the UNESCO Programs. In this research, 30 people were interviewed using semi-structured interview techniques in the population of Saratlı Town of Aksaray province, data was interpreted by a descriptive analysis method. According to the purpose the research, the questions posed to the participants were collected under separate headings, an attempt was made to determine their awareness of the 2021 Haji Bektash Veli Anniversary Year. The opinions of UNESCO on why 2021 was declared the Year of Haji Bektash Veli, the level and adequacy of the introduction of the Haji Bektash

Araştırma Makalesi / Künye: DENİZ, Yavuz Selim vd. "İnanç Turizmi Bağlamında Saratlı Halkının Hacı Bektaş Veli Yılı Farkındalığı". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 257-270. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1290502>.

* Bilim Uzmanı, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, E-mail: yavuz9500@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1452-0408.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Turizm Fakültesi, E-mail: hcilginoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6787-3397.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Turizm Fakültesi, E-mail: mavci@kastamonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0264-1181.

Veli Year were taken. According to the results of the research, while it was determined that their awareness of the UNESCO 2021 Haji Bektash Veli Year was high, it was revealed that the advertising activities for the Commemoration Year were insufficient.

Keywords: UNESCO, Commemorations and Anniversaries Programs, Haji Bektash Veli, Faith Tourism, Aksaray.

Giriş

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün (UNESCO) uluslararası programlarından biri olan Anma ve Kutlama Yıldönümleri kapsamında, 2021 yılında 3 önemli Türk büyüğünün¹ ölüm ve doğum yıldönümlerinde anılması yönünde karar alınmıştır. Anma Programlarının düzenlenme amacı, toplumda öne çıkan ve diğer toplumların da ortak değeri olan kişilerin anılarını yaşatarak, ülkeler ve milletler arası yakınlaşmayı sağlamaktır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin vefatının 750'nci yıldönümü münasebetiyle Azerbaycan, İran, Kuzey Makedonya ve Romanya'nın desteği ile Türkiye ve tüm dünyada anma programlarının yapılması doğrultusunda görüş birliğine varılmıştır (UNESCO, 2023).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'da sağladığı hoşgörü ortamı, birlik ve beraberlik çağrısının yankılarının günümüzde halâ devam ediyor olması, UNESCO'nun Anma ve Kutlama Programlarına alınmasında büyük etkiye sahiptir. Bu araştırmada Aksaray iline bağlı Saratlı Kasabasında yaşayan halkın UNESCO 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına ilişkin farkındalıkları, Anma Yılı'nın Türkiye'de duyurulma ve tanıtılma yeterliliğine ilişkin görüşleri alınmıştır. *Literatür* ve görüşme verileri, Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına dair toplumsal farkındalık oluşturabilmek gayesi ile inanç ve kültür öğeleri ile harmanlanarak yorumlanmıştır.

1. İnanç Turizmi

İnanç, bireylerin yaşamını, davranışlarını ve hayatta izleyeceği yolları işaret eden kimi ipuçları içeren içgüdü olarak tanımlanmaktadır. İnanç, ahlak, gelenek ve görenek ile birleşerek nesilden nesile aktararak toplumun yapısını oluşturmaktadır (Turan, 2017, 119-120). İnanç turizmi, olağan turizm getirisi olarak bilinen ekonomik fayda dışında, manevi faydası olan bir turizm çeşididir. İnanç turizmi, eski çağlardan bu yana süregelen en eski turizm çeşididir denilebilir. Buna göre, inanç turizmi amaçlı ilk seyahatler Yahudi, Hristiyan ve Müslüman toplumlarının ortak kutsal beldesi olan Kudüs'e yapılmıştır (Besant ve Palmer, 2022, 25).

İnanç turizmi, dinlerin kutsallık atfettiği mekânları ziyaret etmek, bu esnada konaklama, yiyecek içecek hareketlerine katılmak suretiyle gelişen bir turizm çeşididir (Kervankıran, Eryılmaz, 2017: 277). Ancak inanç turizmi yalnızca yeme-içme ve gezme hareketlerinden ibaret görülmemelidir. İzudin ve ark. (2022, 37) göre, din ve kültür tabanlı olmak kaydı ile gelenekleri ile canlı kalmayı başaramış toplumların kutsallık atfettiği mekânları ziyaret etmek inanç turizmi kapsamında değerlendirilmektedir. Bireylerin inanç güdüsü ile yaptıkları tüm seyahatler, dini çerçevede düzenlenen festivaller, etkinlikler, anma programları inanç turizminin türlerini oluşturmaktadır. İnsanları inanç turizmine yönlendiren diğer etmenler; dini rivayet ve hadiselerin gerçekleştiği yerler, dini törenler, ibadetlerdir.

1 Bu kişiler arasında Ahi Evran-ı Veli ve Yunus Emre bulunmaktadır. Ahi Evran-ı Veli'nin 850'nci doğum, Yunus Emre'nin vefatının 700'üncü yıldönümü dolayısıyla Türkiye, Azerbaycan, Bosna-Hersek, Kuzey Makedonya, Özbekistan, İran ve tüm dünyada anılması kararlaştırılmıştır.

İnanç ve kültür merkezlerinin ziyaret edilmesi ile birlikte kültürlerarası deneyim elde edilmesinin amaçlandığı inanç turizminde, farklı din ve kültürlerle yönelik hoşgörü ve *empati* duyguları da geliştirilmektedir (Moscarelli vd., 2020, 5). Din amaçlı ziyaretler, bir nevi kutsanarak, ruhî açıdan aydınlanma sağlamaktadır. Bununla birlikte dünyevi ayrılıklardan sıyrılıp, yaratıcıya ve yaratılanlara karşı bir farkındalığa sahip olmayı sağlayan bir araçtır (Şeriati, 2007, 14).

Son yıllarda, *klasik* turizmin yan dallarını oluşturan *alternatif* turizm çeşitleri içerisinde, inanç turizminin yükselişe geçtiği görülmektedir (Ungureanu, 2023, 583). Günümüzde teknolojinin ve sosyal medyanın sağladığı erişim kolaylığı, dünya üzerindeki turizm *destinasyonlarının* kısa yoldan tanınmasının yolunu açmıştır (Çelenk, 2022, 137). Böylece farklı dinleri ve kültürleri tanımak, dinî gereklilikleri yerine getirmek isteyen bireyler için çekim merkezlerinin sayısı arttırılmaktadır (Gaitanos, 2023, 16).

Dünyada farklı dinlere ait birçok inanç turizmi merkezi bulunmaktadır. Gündüz'den (2020, 73) edinilen bilgiye göre, dünyanın ünlü inanç turizmi merkezleri; Mekke, San Vitale *Bazilikası*, Cennet Tapınağı, Bahai Bahçeleri, Vatikan, Wat Rong, Khun, Aziz Basil *Katedrali*, Paro Taktsang ve Kudüs'tür. Türkiye'de ziyaret edilebilecek inanç turizmi merkezleri; Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı ve Müzesi, Ahi Evran Camii ve Türbesi, Aziz Nikolas Kilisesi, Deyrulzafaran Manastırı, Eyüp Sultan Türbesi, Göbeklitepe, Mevlana Müzesi, Sümela Manastırı'dır (Temizkan vd., 2020, 188-189).

2. UNESCO'nun Anma ve Kutlama Programları

UNESCO din, dil, kültür ayrımı gözetmeksizin tüm insanlık için gerekli olan sevgi ve barışı teşvik etmek ve yaymak amacı gütmektedir (Timur, 2000, 255). Bu amaç doğrultusunda her ülkenin sınırları içerisinde tarihi önem taşıyan yapılar, toplumların geçmişten günümüze getirdiği gelenek ve görenekleri kayıt altına alınarak, üye ülkelerin Milli Komisyonları tarafından her 2 yılda bir UNESCO Genel Sekreterliğine sunulmaktadır. Söz konusu öneriler uzmanlar tarafından somut ya da somut olmayan kültürel miras niteliğine göre düzenlendikten sonra uluslararası çapta düzenlenen programlara dâhil edilmektedir. Bu programlara 10 Yıl, Hafta ve Gün Programı (Teknoloji ve Bilim), Öğrenen Şehirler Ağı (Sosyal İletişim), Yaratıcı Şehirler Ağı (Gastronomi, Zanaat, Müzik, Tasarım), Dünya Kitap Başkenti, Anma ve Kutlama Programları örnek verilebilir.

UNESCO Anma ve Kutlama Programları genel direktörlüğün gözetiminde süregelen önemli bir süreçtir. Bu programın amacı ülkelerin önemli kişilerini dünyaya tanıtmak, farklı kültürlerle yönelik farkındalığı arttırmak, konu üzerinde yapılacak bildiri, kitap, makale gibi çalışmalar vasıtasıyla kültürlerarası etkileşimi ve anlayışı sağlamaktır (Tocatlian, 1995, 149).

Anma ve Kutlama Programlarının etkisi konusunda en dikkat çekici sonuca Yılmaz'ın (2012, 226) yaptığı derleme makalesinde ulaşılmıştır. Mevlana'nın doğumunun 800'üncü yıldönümü dolayısıyla 2007 yılı Mevlana Celeddin-i Rumi Anma Yılı ilan edilmiştir. Söz konusu araştırmanın bulgularında Türkiye ve dünyada Mevlana Yılı içerikli 167 bilimsel faaliyet tespit edilmiştir. Bu sayının 127'si dergi yayınları iken, kalanını kitap, tez, bildiri gibi bilimsel yayınlar oluşturmuştur. Anma Yılı kapsamında gerçekleştirilen bütün bilimsel faaliyetler neticesinde Mevlana'nın var olan eserlerinin yanı sıra, farklı eserlerine de ulaşılrken, Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Konya Valiliğinin ortak çalışmaları sonucunda Mevlana Müzesinde iç ve dış mekân iyileştirmesine gidilmiştir. Sonuç olarak hem akademik çalışmaların

sayısı artmış hem de bir inanç turizmi merkezi olarak Mevlana Müzesi son şeklini almıştır.

Türkiye’de 1981-2023 yılları arasında Doğum ve Ölüm Yıldönümleri kapsamında UNESCO tarafından 33 yıldönümü kabul edilmiştir. Anma Programlarına dâhil edilen ilk yıl dönümü 1981 yılında Mustafa Kemal Atatürk’ün doğumunun 100. yılı (1981), en son kabul edilen yıl dönümü ise 2023 yılında Aşık Veysel’in vefatının 50. yılıdır.

UNESCO’nun 2-27 Kasım 2019 tarihinde gerçekleştirilen 40’ıncı konferansında, Hacı Bektaş-ı Veli’nin 750’nci ölüm yıldönümü olan 2021 yılı Türkiye, Azerbaycan, İran, Kuzey Makedonya ve Romanya’nın desteği ile ulusal ve uluslararası çapta Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı ilan edilmiştir (UNESCO, 2022).

2.1. Aksaray İlinin Tarihi ve Turizm Değerleri

Aksaray², tarihte Kapadokya olarak bilinen kutsal bölgenin batısında kurulmuş antik bir şehirdir (Özkan, 1994, 160). Bölgede yapılan araştırmalar ilin geçmişte Asur, Mısır, Hitit, Lidya, Pers, Antik Makedonya Krallığı, Antik Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı Devleti’nin egemenliği altına girdiğini, tarihi kalıntının en çok Antik Roma ve Bizans çağından kaldığını göstermektedir (Deniz, 2017, 227). Buna ilaveten Anadolu Selçuklu Döneminde gerçekleşen Moğol istilasında en fazla tahribata uğrayan yerleşim yerlerinden biridir (Deniz, 2001, 226).

Aksaray Osmanlı Devleti’nin topraklarına katıldığında tarihler 1570’lerin sonunu göstermektedir (Konyalı, 1974, 468-469) ve bu dönemde Osmanlı İdaresi tarafından bir sancak (idari bölge) olmaktan ziyade kaza (ilçe) olarak kullanılmış, cumhuriyetin ilk yıllarında vilayet statüsü almıştır (Can, 2022, 130). Aksaray, siyasal ve idari öneminin yanı sıra Kapadokya çevresindeki yerleşim yerleri içerisinde kültür, inanç ve tabiat turizmi potansiyeli en yüksek illerden biridir (Temel ve Saçık, 2014, 118).

Tablo 1’de gösterildiği üzere Aksaray ilinde 31 kültür ve inanç turizmi destinasyonu (varış noktası) tespit edilmiştir. Tablo 1.1’de ise Aksaray ilinde tespit edilen alternatif turizm çeşitleri verilmiştir. İlgili tablolar incelendiğinde arkeoloji, sanat tarihi, antropoloji, kültür turizmi gibi disiplinler açısından önem arz eden eski yerleşim yerinin Aşıklıhöyük³ olduğu görülmektedir.

2 Aksaray adı Selçuklular döneminde aynı adla anılırken Karamanoğulları ve Osmanlı Döneminde Aksara olarak tanınmıştır (Deniz, 1998, 90).

3 Aşıklıhöyük kazıları 1989 yılında Prof. Dr. Ufuk ESİN tarafından başlatılmıştır. Yüzey araştırması sonrası başlayan kazılarla birlikte Aşıklıhöyük halkının yaşam tarzı, evleri, kullandıkları eşyalara kadar veri elde edilmiştir. Bu verilere göre Aşıklıhöyük yerleşik hayata geçişin temellerinin atıldığı ilk yerleşim yeridir. Fransız antropolog Lévi-Strauss’a göre Aşıklıhöyük’te yapılan evlerin biçimi insanların toplum içerisindeki statüsünü ifade etmektedir. Ayrıca Aşıklıhöyük’ü önemli kılan keşif, avcı toplayıcılıktan neolitik tarım dönemine geçişin merkezi olduğunun ortaya çıkarılması ve tarihte ilk beyin ameliyatının gerçekleştirilmiş olmasıdır. Cerrahi operasyonun gerçekleştirildiği kafatası günümüzde Aksaray Müzesinde sergilenmektedir (Buitenhuis, 1997, 655).

Tablo 1: Aksaray İlindeki Kültür ve İnanç Destinasyonları

Destinasyon Adı	İnanç Destinasyonu	Kültür Destinasyonu	İnşa Tarihi	İnşa Dönemi	Bulunduğu Yer
Ala Kilise	*		10-11. yy	Bizans	Belisırma
Antik Nora (Mokissos) Kenti		*	M.Ö. 3. yy	Antik Dönem	Helvadere
Acemhöyük		*	M.Ö. 3000	Asur Ticaret Kolonileri	Yeşilova
Aşıklıhöyük		*	M.Ö. 8200	Avcı-Toplayıcı Dönem	Kızılkaya
Aya Gregorius Theologos Kilisesi	*		3-4. yy	Bizans	Güzelyurt
Ağaçaltı Kilisesi	*		9-10. yy	Bizans	Ihlara
Bahattin Samanlığı Kilisesi	*		10. yy	*	Belisırma
Çanlı Kilise	*		11.ci yy	Bizans	Akhisar
Direkli Kilise	*		9. yy	Yunan	Belisırma
Eğri Taş Kilisesi	*		10. yy	Bizans	Ihlara
Ervah Kabristanlığı	*		12.yy	Selçuklu Dönemi	Merkez
Güvercinkayası Höyüğü		*	M.Ö 5.yy	Orta Kalkolitik Dönem	Çatalısu
Karagedik Kilisesi	*		10-11. yy	Geç Bizans Dönemi	Ihlara
Kokar Kilisesi	*		9. yy	Bizans Dönemi	Ihlara
Kırkdamaltı Kilisesi	*		12.yy	II. Mesud Dönemi	Ihlara
Kızıl Kilise	*		5-6. yy	Erken Bizans	Sivrihisar
Malik Mahmud Gazi Hangâhı		*	12.yy	Selçuklu	Merkez
Pürenliseki Kilisesi	*		10.yy	Bizans	Ihlara
Selime Katedrali	*		8.yy	Bizans	Selime
Somuncu Baba Türbesi	*		14.yy	Osmanlı	Merkez
Sümbüllü Kilisesi	*		M.S.?	*	Ihlara
Yüksek Kilise	*		4.yy	Bizans	Güzelyurt
Yılanlı Kilise	*		9.yy	Bizans	Ihlara
Zinciriye Medresesi		*	13.yy	Karamanoğlu Beyliği	Merkez

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Aksaray İl Kültür Turizm Müdürlüğü, 2022; veriler yazarlar tarafından derlenerek oluşturulmuştur.

Aksaray'daki tarih öncesi yerleşim yerlerinden bir diğeri Acemhöyük'tür. Asurlar, Tunç Çağı'nın Mezopotamya'sındaki en gelişmiş millet olan Sümerlerin başkenti Ur ve çevresindeki topluluklar ile ticaret amacıyla İç Anadolu'ya yerleşmişler (Acemhöyük bu yerleşim yerlerinden biridir) yazı ve haberleşme alanında çağ atlamışlardır (Michel, 2003, 52).

Acemhöyük kazıları 1989'dan beri Prof. Dr. Aliye ÖZTAN tarafından yürütülmektedir (Tuna vd., 2021). 1960 yılında İngiliz arkeolog James Melleart'ın başlattığı Çatalhöyük kazısı ile başlayan süreç, İç Anadolu Bölgesi'nde yapılan kazılarda çıkarılan heykel, çanak ve çömlekler vb. tarihi eserler, kültür ve inanç turizmine katkı sağlamış, bu kaynağın önemli bir paydaşı da Aksaray olmuştur (Melleart, 1962, 135).

Tablo 1.1: Aksaray İlindeki Diğer Alternatif Turizm *Destinasyonları*

<i>Destinasyonlar</i>	<i>Tarih</i>	<i>Kültür Turizmi</i>	<i>İnanç Turizmi</i>	<i>Tabiat Turizmi</i>	<i>Termal Turizm</i>	<i>Festival Turizmi</i>
Bezirhane	M.S. 1200	*	*			
Doğala Han	M.S. 1250	*				
Sultanhanı	M.S. 1229	*				
Gelveri Evleri	1923	*	*			
Ihlara Vadisi	Doğal			*		
Ziga Kaplıcaları	Doğal			*	*	
Bozkurt Düzlüğü	Doğal			*		*
Narlıgöl	Doğal	*		*		
Gazi Emir Yeraltı Şehri	Antik Hitit	*	*			
Ağzıkarahan	1240	*				
Aziz Mercurius Yeraltı Şehri	M.S. 250	*	*			
Kırkgöz Yeraltı Şehri	M.S.?					
Bekâr Sultan Türbesi	1075	*	*			
Saratlı Kültür, Sanat Turizm Festivali	2007	*	*			*

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Aksaray İl Kültür Turizm Müdürlüğü, 2022; veriler yazarlar tarafından derlenerek oluşturulmuştur.

2.2. Saratlı Kasabasının Kültür ve İnanç Turizmi Değerleri

Saratlı Kasabası Aksaray ilinin Gülağaç ilçesine bağlı 2000 nüfuslu bir yerleşim yeridir. Aksaray-Nevşehir karayolu üzerine kurulmuştur ve Nevşehir iline 50 km mesafededir. Günümüzde kasaba halkının Alevi-Bektaşî kültürü ile yaşadığı bilinmektedir. Yerleşkenin adının kaynağı da mistik bir olaydan gelmektedir. Rivayete göre kasaba kurulmadan önce bölgeye sürekli sarı atın üstünde bir insan gelip gitmiştir. Bu kişiyi görenler “*Sarı Atlı geldi!*” diye bağıarak ve sevinç çılgınlıkları atmıştır. O günden sonra bu bölge kısaca Sar-atlı olarak anılmıştır (Saratlı Bez Bebekleri, 10 Aralık 2022).

Saratlı bölgesi üzerinde yapılan araştırmalar bölge tarihinin en erken Bizans dönemine uzandığını ortaya koymuştur. Kasabada öne çıkan 3 kültür ve inanç turizmi değeri tespit edilmiştir. Bunlar Yunus Emre Evi olarak da bilinen Dede Damı, Kırkgöz Yeraltı Şehri ve Aziz Mercurius Yeraltı Şehridir.

2.2.1. Yunus Emre Evi

Kasabanın ileri gelenlerinin rivayet ettiğine göre, filozof ve sufi Yunus Emre, Taptuk Emre'den tasavvuf dersleri alırken bir müddet Aksaray'da konaklamıştır. Bu sırada Saratlı yerleşkesinin kurulduğu alanda bir evde inzivaya çekilmiştir. Halk arasında Dede Damı ya da Zeynel Abidin Çilehanesi olarak da bilinen yapının mağara formunda, Kırkgöz Yeraltı Şehri ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Bir başka rivayete göre Ehlibleyt' in 5'inci İmamı Zeynel Abidin bu evde çilesini doldurmuştur. Bugün Aksaray sakinlerinin dahi bu evin varlığından haberdar olmadığı; yapının yardımsever kimselerce restore edildiği bilgisine ulaşılmıştır (Anonim, 2022). Şekil 1'de söz konusu yapının dışından bir görünüşü verilmiştir.



Şekil 1: Yunus Emre Evinin Dışarıdan Bir Görünüşü.

2.2.2. Kırkgöz Yeraltı Şehri

Yapı, 640 m² alana yayılmış ve 3 kattan inşa edilmiştir. Banyo, tuvalet, mutfak, şarap mahzeni gibi yaşam alanlarına ayrılan 8, diğer odalarla birlikte toplam 21 oda tespit edilebilmiştir. Bölgeye yakın diğer yeraltı şehirleri ile kıyaslandığında alan olarak küçük olduğu saptanmıştır (Yamaç vd., 2014, 40). Ancak 800 m uzağındaki Aziz Mercurius Yeraltı Şehri ile tünel bağlantısının olabileceği varsayıldığında kapsadığı alanın oldukça geniş olabileceği düşünülmektedir (Kırkgöz Yeraltı Şehri, 2022). Kırkgöz Yeraltı Şehrinin bir diğer özelliği de havalandırma sisteminin bulunmasıdır (Gümüş, 2014, 26).

2.2.3. Aziz Mercurius Yeraltı Şehri

Yapı, adını İmparator Decius döneminde yaşamış Romalı komutan ve aynı zamanda ilk Hristiyan şehitlerinden Kapadokyalı Mercurius'tan almıştır (Aziz Mercurius Yeraltı Şehri, 2022). Kimi kaynaklarda Aziz Mercurius'un doğum yeri Eskentos (Antalya-Kaş) olarak geçse de 6.yy'da Kapadokya Sezariyesi' nin Mercurius' u aziz ilan etmesi ile Kapadokya doğumlu olduğu rivayeti gerçekliğe

kavuşmuştur (Binon, 1938, 207). Yeraltı şehrinde yapılan kazılarda 20'nin üzerinde mezar bulunmuştur. Kilisenin altında Aziz Mercurius'a ait olduğu düşünülen başsız bir iskelet bulunmuştur (Kırmızıoğlu ve Erol, 2017, 860).

Aziz Mercurius Yeraltı Şehrinde yapılan kazılarda 7 kat ortaya çıkarılmış 3 katı turizme açılmıştır. Ayrıca yeraltı şehrinde bir kilise de bulunmaktadır. Boyutu itibarıyla katedrale benzeyen yapı bölgedeki diğer yeraltı şehirlerinden ayrılmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

3.1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı UNESCO'nun uluslararası çapta düzenlediği Anma ve Kutlama Programlarının yerel halk düzeyindeki farkındalığını ortaya çıkarmaktır. Çalışmada görüşme türlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmış, veriler yüz yüze toplanmıştır. Görüşme tekniği çoklu disiplin araştırmalarında kullanılmakta olup; katılımcıların duygu durumlarına ve anlık düşüncelerine erişme kolaylığı sağlamaktadır (Sholokhova, vd., 2022, 2-3). Bu araştırma inanç turizmi, kültür turizmi, kültürlerarası ilişkiler, toplum bilimi ve psikoloji alanları ile ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, araştırmanın literatüre ciddi katkılar sağlayacağına inanılmaktadır.

Araştırmanın evreni Aksaray Saratlı Kasabasıdır. Kolay ulaşılabilir durum örnekleme yöntemiyle seçilen 30 kişi ile görüşülmüştür. Veriler 17-28 Ocak 2022 tarihleri arasında yüz yüze toplanmış, her katılımcı ile 5 dakika görüşülmüş, katılımcı görüşleri el ile not alınıp kaydedilmiştir. Katılımcılara; cinsiyet, yaş, eğitim ve statü içeriklerinin yer aldığı demografik ölçek hariç toplam 4 soru yönetilmiştir. Katılımcıların verdiği bilgiler etik kurallar göz önünde bulundurularak her kişi 1'inci Katılımcı (K1) 2'nci katılımcı (K2), 12'nci katılımcı (K12), 13'üncü katılımcı (K13) olarak kodlanmış, cevaplar hikâyeleştirme ve doğrudan anlatım yolu ile aktarılmıştır.

Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesinin inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesi göz önünde bulundurularak, katılımcıların müzeyi ziyaret sıklıkları, 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına dair farkındalıkları, Anma Yılına yönelik Türkiye'de yapılan reklam ve tanıtım faaliyetlerinin yeterlilik düzeylerine dair düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

4. Bulgular

4.1. Katılımcıların Demografik Verileri

Tablo 2' ye göre katılımcılardan 10'u kadın, 20'si erkek, 2'si 18-39, 14'ü 40-59, 14'ü ise 60 yaş ve üzeridir. Eğitim durumları şöyledir; 4'ü okur-yazar olmadığını belirtmiş iken, 19'u ilkökul, 3'ü ortaokul, 2'si lisans, 1'i ön lisans ve 1'i lisans mezunudur. Katılımcıların 5'i öğrenci, 10'u serbest meslek erbabı, 8'i ev hanımı, 2'si esnaf ve özel sektör çalışanı, 4'ü emekli, 1'i ise devlet memurudur.

Tablo 2: Katılımcıların Demografik Verileri

Değişken		f	%	Değişken		f	%
Cinsiyet	Kadın	10	66,7	Yaş	18-39	2	6,6
	Erkek	20	33,3		40-59	14	46,6
					60 ve üzeri	14	46,7
Değişken		f	%	Değişken		f	%
Eğitim	Okur/Yazar Değil	4	13,3	Statü	Öğrenci	5	16,6
	İlkokul	19	63,3		Serbest Meslek	10	33,3
	Ortaokul	3	10		Ev Hanımı	8	26,7
	Lise	2	6,7		Esnaf	2	6,6
	Ön lisans	1	3,3		Emekli	4	13,3
	Lisans	1	3,3	Devlet Memuru	1	3,3	

4.2. Katılımcıların Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı Farkındalığı

Soru 1. Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesini Kaç Defa Ziyaret Ettiniz?

Saratlı katılımcılarına yöneltilen “Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesini kaç kere ziyaret ettiniz?” sorusunun neticesinin verildiği Tablo 3’e göre 10 katılımcı 1-10, 4 katılımcı 15-30, 6 katılımcı 30-50 kez, 9 katılımcı da düzenli aralıklarla ziyaret ettiğini belirtmiştir.

Tablo 3: Katılımcıların Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesini Ziyaret Sıklığı

Soru 1	Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesini Kaç Defa Ziyaret Ettiniz?		
	Görüşler	Toplam	Katılımcı No
A	1 ila 10 arası	10	K1,K2,K9,K14,K15,K17,K18,K20,K23,K25.
B	15 ila 30 arası	4	K4,K11,K13,K28.
C	30 ila 50 arası	6	K5,K19,K21,K26,K27,K29.
D	Düzenli aralıklarla	9	K3,K6,K7,K10,K12,K16,K22,K24,K30
E	Kararsız/Cevapsız	1	-

Soru 2. Sizce Hacı Bektaş-ı Veli Kimdir? Neden UNESCO’nun Dikkatini Çekmiş Olabilir?

Tablo 4’ de verilenlere göre “K2, K3, K5, K8, K10, K12, K18, K19, K20, K22, K26, K27, K29, K30” Hacı Bektaş-ı Veli’ye dair “hoşgörü adalet sağladı, kadın-erkek eşitliği sağladı, Anadolu’yu Türkleştirdi.” cevaplarını vermiştir.

“K4, K9, K11, K13, K15, K17, K21, K23, K24” Hacı Bektaş-ı Veli’yi “geleneksel olarak tanıyorum, eline, diline, beline sahip ol sözüyle tanıyorum.”, “K1, K6, K7, K14, K16, K25” ise “kitaplardan okuduğum kadarıyla biliyorum, büyüklerimden duyduğum kadarıyla tanıyorum” cevaplarını vermiştir.

Tablo 4: Katılımcılara Göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anma ve Kutlama Programlarına Alınmasının Nedenleri

Soru 2	Sizce Hacı Bektaş-ı Veli Kimdir? Neden UNESCO'nun Dikkatini Çekmiş Olabilir		
	Görüşler	Toplam	Katılımcı No
A	Hoşgörü adalet sağladı, Kadın-erkek eşitliği sağladığı, Anadolu'yu Türkleştirdiği için.	13	K2,K3,K5,K8,K10,K12,K18,K19,K20,K22,K26,K27,K29,K30
B	Geleneksel olarak tanıyorum, Eline, diline, beline sahip ol sözü ile öne çıkmıştır.	9	K4, K9,K11,K13,K15, K17,K21,K23,K24
C	Kitaplardan okuduğum kadarıyla biliyorum, Büyükerimden duyduğum kadarıyla tanıyorum.	6	K1,K6, K7, K14, K16, K25
D	Kararsız/Cevapsız	2	-

Soru 3. 2021 Yılı'nın UNESCO Tarafından Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı İlan Edildiğini Biliyor Musunuz?

Tablo 5' de verilen bilgilere göre katılımcıların 25'i, 2021'in Hacı Bektaş-ı Veli Yılı ilan edildiğinin bilincinde olduğunu, 3'ü bilgisi olmadığını belirtmiş iken 2 katılımcı çekimser kalmıştır. Konuya ilişkin farkındalığı olduğuna dair cevap veren katılımcılar, özellikle Saratlı Belediyesinin Hacıbektaş Kaymakamlığı ile *koordineli* çalışarak, Saratlı ve diğer Alevi-Bektaşî kasabalarındaki halkı bilinçlendirdiğini ifade etmiştir.

Tablo 5: Katılımcıların UNESCO 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına Dair Farkındalıkları

Soru 3	Katılımcıların UNESCO 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına Dair Farkındalıkları		
	Görüşler	Toplam	Katılımcı No
	<i>Bilgim Var</i>	25	K11,K12, K3,K5,K10,K15,K18,K8,K16,K17,K22 ,K26,K27,K30 K1,K6,K13,K14,K20,K21,K23,K24,K25,K28,K29
	<i>Kısmen Bilgim Var</i>	3	K2,K4,K7
	<i>Yeterli Bilgim Yok</i>	1	K9, K19

Soru 4. Sizce 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı ile İlgili Yeterli Tanıtım Yapıldı mı?

Tablo 6 incelendiğinde “K10, K15, K18, K20” 2021 yılı boyunca Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı'nın ülke genelinde yeterli düzeyde tanıtıldığını düşünmektedir. “K1, K2, K3, K5, K7, K12, K14, K19, K21, K22, K24, K25”, “eğer tanıtılırsa sevgi öne çıkarılmalıdır, gerekli tanıtım yapılıyor ancak daha da artırılmalıdır.” cevabını vermiştir.

“K4, K6, K8, K9, K11, K13, K16, K17, K23, K26, K27, K28, K29, K30” kesinlikle tanıtım yapılmadığını düşünürken “son zamanlarda Aleviliğe karşı saygınlık yitmiş durumdadır, reklam ve tanıtım genele yayılmıyor, ciddi eksiklikler var, reklamlar yalnızca cemveleri üzerinden yapılıyor.” yorumunu yapmıştır.

Tablo 6: Katılımcılara Göre 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı'nın Türkiye'de Tanıtım Yeterliliği

Soru 4	Sizce 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı ile İlgili Yeterli Tanıtım Yapıldı mı?		
	Görüşler	Toplam	Katılımcı No
<i>Evet</i>	Yeterlidir, tanıtımlar gerektiği gibi yapılmaktadır.	4	<i>K10,K15,K18,K20</i>
<i>Kısmen</i>	Eğer tanıtılırsa sevgi öne çıkarılmalıdır, Gereklili tanıtım yapılıyor ancak daha da artırılmalıdır.	12	<i>K1,K2,K3,K5,K7,K12, K14,K19,K21,K22,K24,K25</i>
<i>Yeterli Değil</i>	Son zamanlarda Aleviliğe karşı saygınlık yitmiş durumdadır, Reklam ve tanıtım genele yayılmıyor, Ciddi eksiklikler var, Reklamlar yalnızca cemevleri üzerinden yapılıyor.	14	<i>K4,K6,K8,K9,K11,K13, K16,K17,K23,K26,K27, K28,K29,K30</i>

Sonuç

Anma ve Kutlama Yıldönümleri UNESCO ve üye ülkelerin iş birliği ile gerçekleştirilen uluslararası bir programdır. Bu programın amacı, yaşadığı toplumu ve diğer toplumları derinden etkilemiş kişileri doğum veya ölüm yıldönümlerinde anmak, ortak paydaya sahip olan ülkelerin ve milletlerin yakınlaşmasını sağlamaktır. UNESCO'nun 40'ıncı genel konferansında alınan karar ile birlikte Hacı Bektaş-ı Veli'nin 750'nci ölüm yıldönümü olan 2021 yılı Türkiye, Azerbaycan, İran, Kuzey Makedonya ve Romanya'nın desteği ile Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı ilan edilmiştir. Bu çalışmada Aksaray iline bağlı Saratlı Kasabasında yaşayan halkın UNESCO 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına ilişkin görüşleri alınmıştır.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar incelendiğinde katılımcıların 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına dair farkındalığının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Bu farkındalığın oluşmasında Saratlı Kasabasının Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Müzesine yakın olması, Hacıbektaş ilçe halkı ve kasaba sakinlerinin etkileşimde bulunması bir etken olarak görülebilir. En önemli etkenin Saratlı Belediyesinin Anma Yılına dair tanıtım ve bilinçlendirme çabası olduğu düşünülmektedir. Halkın Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhını sık sık ziyaret etmesi ise Hacı Bektaş Yılına dair farkındalığın oluşmasında diğer etken olabilir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin UNESCO Anma ve Kutlama Programlarına dâhil edilme nedenlerine yönelik katılımcı görüşlerinin çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre; Hacı Bektaş-ı Veli öncülüğünde Anadolu'nun Türkleştirilmesi ile birlikte toplumda hukuk ve cinsiyet eşitliği sağlanmış; sevgi, saygı ve hoşgörü gelişmiştir. Bu konudaki diğer görüşler Hacı Bektaş Veli'nin yüzyıllar önce sosyal adaletin ve toplumsal huzurun önemine dikkat çekmesi, bu yönde nasihat ve dersler vererek farkındalık kazandırmasıdır.

Katılımcıların verdiği cevaplar doğrultusunda Türkiye'de Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı'nın yeteri kadar tanıtılmadığı sonucuna varılmıştır. Toplum içerisinde bahsi geçen kimi kavramlar, bireysel farklılık ön plana çıktığında yanlış anlamalara yol açabilmektedir (Duman, 2016, 19). Hâlbuki Hacı Bektaş-ı Veli'nin düşüncesine göre her insan yaratıcıdan bir parçadır (Öz, 2008).

İnanç Turizmi Bağlamında Saratlı Halkının Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılı Farkındalığının Değerlendirilmesi adlı araştırmanın sonucuna göre şu öneriler verilebilir:

Saratlı Kasabası kültür ve inanç turizmi açısından önemli kaynaklara sahiptir. Bu kaynakların en doğru şekilde kullanılabilmesi için öncelikle kasabanın alt yapı problemlerinin giderilmesi gerekmektedir. Turistlerin ziyaretlerini sağlıklı bir biçimde sonlandırması adına kasabanın imajı iyileştirilmeli, elektrik, kanalizasyon, su ve asfalt çalışmaları nihayete erdirilmeli, Saratlı Belediyesine gerekli destek verilmelidir. Çılgınoğlu ve Çam (2020, 85) Kastamonu örneğinde yaptıkları araştırmada, düzgün imaja sahip turistik destinasyonların daha akılda kalıcı olduğunu ortaya çıkarmışlardır.

Kasabada bulunan cemevi bir an önce ibadete açılmalıdır. Her hafta cem ibadeti yerine getirilmelidir. Böylelikle, kasabanın kültür ve inanç turizmi imajının güçlendirilmesi ile güçlü bir turist çekim merkezi haline geleceği, inanç turizmi kapsamında güçlü bir destinasyon olacağı, başta Aksaray halkı olmak üzere, toplumun Alevi-Bektaşî inancına bakışını değiştirerek kasaba sakinlerinin içsel motivasyonunu arttıracığı tespit edilmiştir. Kasabada cemevinin açılabilmesi için Aksaray Belediyesi ve Saratlı Belediyesine büyük sorumluluklar düşmektedir.

Kasaba halkının 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Anma Yılına dair farkındalığının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bu farkındalığın oluşmasında temel etken olan Alevi-Bektaşî kültüründe insana, bilime ve ilime verilen değerın etkisi yadsınmamalıdır.

Katılımcıların verdikleri birlik ve beraberlik vurgulu cevaplar, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ceylan ve aslan felsefesinin bir sonucu olarak görülebilir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatı ve öğretileri, birlik ve beraberlik çatısı altında birleştirilerek anlatılmalıdır. Bu bilgiler tasavvufi terimlerin yanı sıra yalın bir dille anlatılmalıdır. Böylelikle UNESCO Anma ve Kutlama Programlarının evrensel düzeyde barışı sağlama amacı gerçekleştirilebilir.

Uluslararası düzeyde büyük bir etkiye sahip olan UNESCO'nun Hacı Bektaş-ı Veli gibi bir Türk büyüğünü Anma ve Kutlama Programlarına dâhil etmesi başta Türkiye olmak üzere diğer ülkelerin vatandaşları arasında yakınlaşma sağlama potansiyeline sahiptir. Ancak Alevi-Bektaşî inancına yönelik bir takım kalıplaşmış düşüncelerin birlik ve beraberliğin oluşmasını engellemesi üzücü bir durumdur.

Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu'nun 4 manevi direğinden biri olarak tanımlanmasına karşın, yıllar boyu süregelen yanlış anlaşılımların, bu denli ulu şahsiyetin önüne geçmesi, vicdanın sorgulaması gereken bir konudur. Bu tür engellerin aşılabilmesi için Z ve Alfa kuşağı olarak tabir edilen neslin, Türk kültür ve medeniyetini doğru tanınması sağlanmalı, ön yargıların geleceğe taşınması mümkün olduğunca engellenmelidir.

Kaynaklar

- Aksaray Ansiklopedisi. *Saratlı Bez Bebekleri*. Erişim: 10 Aralık 2022. <http://esehir.aksaray.edu.tr/2021/03/24/bez-bebek/>
- Besant, Walter- Palmer, Edward, Henry. *Jerusalem, The City of Herod and Saladin*. London: DigiCat, 2022.
- Buitenhuis, Hjlke. "Asikli Höyük: A Protodomestication Site.", *In Proceedings of the 7 ICAZ Conference*. (Konstanz, 1 July 1994), *Proceeding Book*, Germany: 1994.
- Can, Ayşegül. "Vilayet Aksaray ile Kaza Aksaray'ın Siyasi ve İktisadi Açından Bir Değerlendirmesi (1921-1989)". *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi* 35 (2022), 129-146. <https://doi.org/10.18092/ulikidince.1034095>
- Çam, Oğuz- Çılgınoğlu, Hakkı. "Kastamonu İli Turizm Potansiyeli ve İnanç Turizminin Şehirdeki Yeri ve Önemi". *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2020), 76-90. <https://doi.org/10.37847/ttdad.740123>
- Çelenk, Serdar. *Herşey Dahil Türkiye Hariç*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2022.

- Deniz, Bekir. "Aksaray Kalesi". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 225-257.
- Deniz, Bekir. "Susadı Köyü (Aksaray) Hacı Bektaş Zaviyesi". *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi* (Konya, 11-13 Ekim 2000) *Bildiriler Kitabı*, Konya: 2001.
- Deniz, Bekir. "Geçmişte ve Günümüzde Aksaray Halıları - I (Eski Aksaray Halıları)". *Arış Dergisi* 4 (1998), 90-103. <https://doi.org/10.34242/akmbaris.2019.116>
- Duman, Sevil. "Üniversite Öğrencilerinde Öznel İyi Oluş ve Benlik Saygısının Stresle Başa Çıkma Tarzlarıyla İlişkinin İncelenmesi". İstanbul: Beykent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gaitanos, Georgios. "Religious Tourism and Religious Tolerance: Some Theoretical Perspectives". *Theology & Culture*, 6 (2023), 11-20.
- Hamzakadı, Mehmet. "Aksaray'ın Tarihi ve Turistik Durumları". *Aksaray Öğretmenler Derneği, Aksaray Özel Sayısı*, (1965).
- Hassan, Tahani vd. "Sociodemographic Relationships of Motivations, Satisfaction, and Loyalty in Religious Tourism: A Study of the Pilgrimage to the City Mecca". *Plos One*, 18/3 (2023), e0283720. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0283720>
- Izudin, Ahmad vd. "Developing Halal Tourism: The Case of Bongo Village, Gorontalo, Indonesia". *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 10/1 (2022), 35-45.
- Kervankıran, İsmail- Eryılmaz, Adile, Gül. "İnanç Turizmine Yönelik Ziyaretçi Algılarının Demografik Farklılıklar Açısından İncelenmesi: Konya Mevlâna Müzesi Örneği". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 0/59, (2017), 276-296.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1975.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Saratlı Kırkgöz Yeraltı Şehri*. Erişim: 12 Aralık 2022. <https://muze.gov.tr/muzedetay?SectionId=AKS01&DistId=MRK>.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Aziz Mercurius Yeraltı Şehri*. Erişim: 10 Aralık 2022. <http://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/aksaray/gezilecek/yer/aziz-mercurius-yeralti-sehri>.
- Michel, Cécile. *Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Assur, Kültepe/Kanis, Acemhöyük, Alishar and Bogazköy*. Belgium: Peeters Publishing, 2003.
- Melleart, James. "Excavations at Çatal Hüyük, 1962: Second Preliminary Report". *Anatolian Studies*, 13, (1962), 43-103.
- Moscarella Rossella vd. "Who is Interested in Developing the way of Saint James? The Pilgrimage from Faith to Tourism". *Religions*, 11/1 (2020), 11-24.
- Özkan, Süleyman. "Karaman İli Arkeoloji Araştırmalarına Toplu Bir Bakış". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (1994), 159-172.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2016.
- Sholokhova, Svetlana vd. "Exploring Phenomenological Interviews: Questions, Lessons Learned and Perspectives". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 21 (2022), 1-7. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09799-y>
- Şeriati, Ali. *Hac*. Bursa: Feer Yayınları, 2007.
- Temizkan, Rahman vd. *Alternatif Turizm (Turizmin 41 Türü)*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2020.
- Timur, Serim. "Changing Trends and Major Issues in International Migration: An Overview of UNESCO Programmes". *International Social Science Journal*, 52 (2000), 255-268.
- Tocatlian, Jacques. "UNESCO and the Information Superhighway". *Information Development*, 11 (1995), 146-151. <https://doi.org/10.1177/026666699509110307>
- Tuna, Yusuf vd. "Konya Havzası Metalik Çanak Çömleği: Erken Tunç Çağı'nda Özel Bir Çanak Çömlek Grubunun Tipolojik, Teknolojik ve Kronolojik Yönden İncelenmesi". *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 30 (2022), 31-54. <https://doi.org/10.22520/tubaar2022.30.002>
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Yamaç, Ali vd. "St. Mercurius Underground City of Saratlı (Aksaray-Turkey)", *Journal of Speleology in Artificial Cavities*, 2 (2015), 37-46.
- Yılmaz, Arzu. "2007 UNESCO Mevlânâ'yı Anma Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik ile İlgili Yayınlanmış Türkçe Eserler Bibliyografyası". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012), 225-240.

Extended Abstract

When the results obtained from the research are examined, it is seen that the participants' awareness of the 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Commemoration Year is quite high. The fact that Saratlı Town is close to the Hacı Bektaş-ı Veli Dervish Lodge Museum and the interaction between Hacıbektaş district people and town residents can be seen as a factor in the formation of this awareness. It is thought that the most important factor is Saratlı Municipality's efforts to promote and raise awareness about the Commemoration Year. The fact that people frequently visit Hacı Bektaş-ı Veli Dervish Lodge may be another factor in raising awareness about the Hacı Bektaş Year.

It has been determined that the participants' opinions regarding the reasons for Hacı Bektaş-ı Veli's inclusion in the UNESCO Commemoration and Celebration Programs vary. According to this; With the Turkification of Anatolia under the leadership of Hacı Bektaş-ı Veli, legal and gender equality was achieved in society; love, respect and tolerance have developed. Other opinions on this subject are that Hacı Bektaş Veli drew attention to the importance of social justice and social peace centuries ago and raised awareness by giving advice and lessons in this direction.

Based on the answers given by the participants, it was concluded that the Hacı Bektaş-ı Veli Commemoration Year was not sufficiently promoted in Turkey. Some concepts mentioned in society can lead to misunderstandings when individual differences come to the fore.

According to the results of the research titled "Evaluation of the Awareness of the People of Saratlı about the Hacı Bektaş-ı Veli Commemoration Year in the Context of Religious Tourism", the following suggestions can be given:

Saratlı Town has important resources in terms of culture and religious tourism. In order for these resources to be used in the most appropriate way, the town's infrastructure problems must first be resolved. In order for tourists to end their visits in a healthy way, the image of the town should be improved, electricity, sewerage, water and asphalt works should be completed and Saratlı Municipality should be given the necessary support. In their research on the Kastamonu sample, Çilginoğlu and Çam (2020, 85) revealed that tourist destinations with a good image are more memorable.

The cemevi in the town should be opened for worship as soon as possible. Cem worship must be performed every week. Thus, it has been determined that by strengthening the image of culture and faith tourism, the town will become a strong tourist attraction center, will be a strong destination within the scope of faith tourism, and will increase the internal motivation of the town residents by changing the society's perspective on the Alevi-Bektashi faith, especially the people of Aksaray. Aksaray Municipality and Saratlı Municipality have great responsibilities in order to open a cemevi in the town.

It was concluded that the townspeople's awareness of the 2021 Hacı Bektaş-ı Veli Commemoration Year is high. The impact of the value given to humans, science and knowledge in the Alevi-Bektashi culture, which is the main factor in the formation of this awareness, should not be denied.

The answers given by the participants, emphasizing unity and solidarity, can be seen as a result of Hacı Bektaş-ı Veli's gazelle and lion philosophy. Hacı Bektaş-ı Veli's life and teachings should be brought together and explained under the umbrella of unity and solidarity. This information should be explained in plain language as well as in Sufi terms. In this way, the aim of UNESCO Commemoration and Celebration Programs to ensure peace at the universal level can be achieved.

Having a great influence at the international level, UNESCO's inclusion of a Turkish elder like Hacı Bektaş-ı Veli in its Commemoration and Celebration Programs has the potential to bring rapprochement between the citizens of other countries, especially Turkey. However, it is a sad situation that some stereotyped thoughts about the Alevi-Bektashi faith prevent the formation of unity and solidarity.

Although Hacı Bektaş-ı Veli is defined as one of the four spiritual pillars of Anatolia, the fact that the misunderstandings that have been going on for years have prevented such a great personality is an issue that conscience should question. In order to overcome such obstacles, the generation called Generation Z and Alpha should be ensured to know Turkish culture and civilization correctly, and prejudices should be prevented as much as possible from being carried into the future.

KOSOVA'NIN GILAN İLİNDE TEKKE VE TÜRBE GELENEĞİNİN İZLERİ

TRADITIONS OF DERVISH LODGES AND TOMBS IN KOSOVO'S
GILAN PROVINCE

ESİN HÜDAVERDİ*

Sorumlu Yazar

NEBAHAT SÜLÇEVSİ**

Öz

Bu makale çerçevesinde Gilan ili ve çevresinde inşa edilmiş olan tekkeler ve türbeler konu edilecektir. Bu kapsamda, öncelikle yayımlanmış kaynaklarla ve beraberinde anket ve mülakat neticesinde elde edilen verilerle bölgede günümüze ulaşabilen tekkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler neticesinde varlığına dair belge ve bilgiler bulunan tekkelerden bazılarının günümüze orijinal haliyle ulaşabildiği, bazılarının ise yeniden inşa edildiği tespit edilmiştir. Binaların fiziksel durumlarına dair bilgiler verildikten sonra, bu tekkelerin tarikatlar arasındaki dağılımı incelenerek aynı zamanda ziyaret sırasında gerçekleştirilen ritüellerin tespiti, ziyaret amaçları, ziyaret zamanları ve menkıbelerin derlenmesi bu çalışmanın ana hatlarını oluşturmaktadır. Türbe, tekke gibi çeşitli adlarla anılan kutsal mekânlar ve kutsal ziyaret yerleri birer maddi kültür unsuru olmanın yanında kültürel bir mirastır. 17. yüzyılda Kosova'yı ziyaret eden Evliya Çelebi, Bektaşî tekkelerinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Bazı kaynaklar ise Halvetîlik'in Kosova'da en yaygın tarikatlardan biri olduğunu göstermektedir. Kosova'da Mevlevîlik, Bektaşîlik, Kâdirîlik, Sâ'dîlik, Rûfâilîk, Halvetîlik ve Melamîlik gibi birçok tarikat bulunmaktadır. Gilan'da ise daha çok Sâ'dî, Halvetî ve Rûfâî tarikatları gelişme göstermiştir. Yapılan araştırma neticesinde Gilan ve yöresinde on bir türbe ve farklı tarikatlara bağlı yedi tekke tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gilan, Tekke, Türbe, Tarikat, Ritüel.

Abstract

Within the framework of this article, the lodges and tombs built in and around the province of Gilan will be discussed. In this context, it has been tried to determine the lodges that have survived to the present day in the region, primarily with the published sources and the data obtained as a result of the survey and interview. As a result of the data obtained, it has been determined that some of the lodges, which have documents and information about their existence, have survived to the present day in their original form, and some have been rebuilt. After giving information about the physical conditions of the buildings, the distribution of these dervish lodges among the sects, as well as the determination of the rituals performed during the visit, the purposes of the visit, the times of the visit and the compilation of the legends constitute the main lines of this study. Dervish lodges and tombs of visit, which are called by various names such as mausoleums, tombs, tombs, are not only material culture elements, but also cultural heritage. Evliyâ Çelebi, who visited Kosovo in the 17th century, states that there were Bektashi lodges. Some sources indicate that the Khalwati order is one of the most widespread sects in Kosovo. There are many sects in Kosovo such as Mevlevi, Bektashi, Kadiri, Sa'di, Rifai, Halveti and Melami. In Gjilan, mostly Sa'di, Halvet and Rifai sects developed. However, according to some sources, there are traces of the Kadiri sect in Gjilan. During our research, we determined that there are 7 lodges belonging to different sects, three in Gjilan and one each

Araştırma Makalesi / Künye: HÜDAVERDİ, Esin - SÜLÇEVSİ, Nebahat. "Kosova'nın Gilan İlinde Tekke Ve Türbe Geleliğinin İzleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 271-288. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.007>.

* Dr. Öğretim Üyesi, Priştine Üniversitesi, E-mail: esin.hudaverdi@uni-pr.edu, ORCID ID: 0000-0002-0553-6862.

** Dr. Öğretim Üyesi, Priştine Üniversitesi, E-mail: nebahat.safiqi@uni-pr.edu, ORCID ID: 0000-0002-9578-6346.

in Topolniçe, Kitka, Dajniça, Rogoçica, Marevc, Cürişevc, Novobırda and Budriga villages, a total of eleven tombs.

Keywords: Gjilan, Dervish Lodges, Tomb, Sect. Ritual.

Giriş

Tarihi dokusu, coğrafi konumu ve etnik çeşitliliğiyle Gilan, Kosova'nın yedi büyük şehirlerinden biridir. Hem tarihi hem de kültürel zenginliğiyle bu şehir Kosova'nın sosyal ve kültürel mozağini yansıtan bir ayna gibidir.

Gilan, Kosova'nın güneydoğusunda bulunmaktadır. Gilan bölgesi 385 kilometre karelik bir alana yayılır. Deniz seviyesinden yüksekliği 501 ila 590 metredir. Gilan'ın toplam nüfusu 90 bin kişiden oluşur. Bunların 84 bin 575'i Arnavut, 3 bin 650'si Sırp ve bin 250'si Türk'tür.

Gilan şehrinin kuruluş tarihine ilişkin kesin bilgi olmamakla birlikte, yöre halkına dayanarak 1750'lerde kurulduğu bilgisine yer verilmektedir. Şehrin adına ilişkin de kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bunun yerine yöre halkınca dile dökülen rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre, Gilan adı, kasabanın kurucusu olduğu sanılan ve Cinişi Kabilesinden gelen Ceylan'ın adından türetilmiştir. Gilan, yerli halkın verdiği bilgilere göre, çamurlu bir alanın kurutulmasıyla oluşan küçük bir köydür. Zamanla genişler, gelişerek şehirleşir, bugünkü halini alır (Adiller-Mustafa, 2011, 60).

1.Gilan ve Çevresinde Tekke ve Türbeler

Müslüman olan Türk milleti İslamiyet'in kabulünden sonra da İslam öncesinde kutsal olduğuna inandığı uygulamaları İslami inanca uygun hâle getirerek yaşamaya devam etmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri, ata mezarlarını ziyaret geleneğidir. Ata mezarını ziyaret etme anlayışı İslamiyet'le birlikte türbe ve yatır ziyaretlerine dönüşmüştür. İslam dininin katı kurallarına ve yasaklarına rağmen atalar kültürünün İslami bir şekli olan veli kültü ve bunun neticesinde ortaya çıkan türbe ve yatır inancı, halk arasında oldukça fazla rağbet gören, etrafında çeşitli anlatılar, inançlar ve uygulamalar barındıran kutsal mekânlar hâline dönüşmüştür (Kaplan, 2021, 2).

İslamiyet'in Balkanlar'da tanınması ve kabulü tarikatlar ve tekkeler aracılığıyla olmuştur. Balkanlar'da İslamiyet, Osmanlı Devleti'nden önce 13. yüzyıldan itibaren görülmeye başlar (Karaaslan, 2020, 108). Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışını, 13. yüzyılın ikinci yarısında Orta-Anadolu'daki gelişmeler ve Batı-Anadolu'da Bizans toprakları üzerinde Gazi-Türkmen beyliklerinin kuruluşu süreci içinde incelemek gerekir. Bu sürecin birincisi bir demografik devrim, Oğuzların, yani Türkmenlerin Anadolu'ya sürekli yoğun göçleri ve Selçuklu saltanatının kuruluşu, ikincisi ise Moğol istilâsı altında Türk-İslâm gazâ hareketinin yeni bir ivme kazanması gibi temel etkenler belirlemiştir (İnalçık, 2017, 7). Sarı Saltuk'un liderliğinde Türkmenlerden 40 kadar Türkmen obası, Bizans topraklarına katılmış ve Bizans imparatoru tarafından Dobruca'ya yerleşmelerine izin verilmiştir (İnalçık, 2017, 9). Sarı Saltuk kaynaklarda "mücahid-gazi, gazi-derviş, alp-eren, mübarek zat, ermiş" gibi sıfatlarla anılan Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerince farklı yönleriyle benimsenmiş önemli bir isimdir. Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslamlaşmasında etkin rol oynamasına rağmen hayatından daha çok menâkıbnâme türündeki eserlerde bahsedildiğinden tarihî kimliğini tespit etmek güçtür (Kiel, 2009, 147). Onun ölümünden çok sonra, Sarı Saltık Dede Yarımada'nın İslamlaştırılmasının simgesi olmuştur. Onun adı özellikle Bektaşî tarikatı tarafından kullanılmıştır. Bölgede onun Dobruca'da Babadağı'nda

bulunan mezarının dışında, Doğu Trakya'da (Babaeski'de ve Edirne'de), Romanya'da (Büzo'de), Bulgaristan'da (Kaliakra'da), Yunanistan'da (Korfu adasında), Arnavutluk'ta (Kruja'da ve Kosova sınırı yakınında Has'ta), Makedonya'da (Ohri gölü kıyısındaki Sveti Naum Manastırı'nda), Hersek'te (Blagaj'da) çok sayıda mezarı bilinmektedir. Bu arada onun Anadolu'da da mezarları mevcuttur (Aydiñçe, 2015, 77).

Türk dervişlerin Balkanlar'a Osmanlıdan önce geldiğini ortaya koyan kaynaklar tekkelerin de Osmanlı öncesi kurulduğunu göstermektedir. Manastır şehrinde Sungur Çavuş Bey'in vakıfnamesinde Sungur Çavuş Beyin 1 cami, 1 medrese, 25 dükkân, 1 han, biri cami diğeri zaviye karşısında olmak üzere 2 arsa, 1 zaviye, 7 su değirmeni ve 1 üzüm bağı vakfettiği aktarılmıştır (Kaleşi, 1961, 56). Başka bir kaynak ise Prizren'de Kukli Mehmed Bey tarafından Musalla semti civarında iki cami ile bir tekkenin yaptırıldığı, camilerden birinin 941/1534-1535'te inşa edildiği belirtilmektedir (Özergin, vd., 1968, 81).

Balkanlar'a XIII. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlayan Türk tasavvuf anlayışının XVIII. ve XIX. yüzyılda tesir ve yaygınlığının önceki yüzyıllara göre arttığına, değişik yerlerde inşa edilen tekkelerle bağların geniş kitlelere ulaştığına ve mürit halkalarının genişlediğine şahit olmaktayız (İzeti, 2013, 146).

Bilindiği gibi her tarikatın temelinde İslâm'ı yaymak ve insan nefsinin terbiye etmek bulunmaktadır. Balkanlar'da İslâmiyet'in ilk tohumlarının tarikatlar tarafından atılması, tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas almalarından kaynaklanır (Aydiñçe, 2015, 75-7; Bal, 2021, 10).

Bektaşilik, Balkanlara iki şekilde yerleşmiştir. Birincisi, XIII. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti bu bölgelere henüz gelmeden gezici dervişler eliyle olmuştur. Bu yerleşmede boş ve tenha araziler tercih edilmiş, oralara tekke ve zaviyeler kurulmuştur. Bu yerleşmenin gerçek kahramanı Sarı Saltuk'tur (Çibik-Umaroğulları, 2017, 460).

Bektaşiliğin Balkanlarda yayılmasındaki ikinci şekil ise Osmanlı Devleti'nin fetih ve iskan politikalarıyla ve Yeniçeri-Bektaşî birlikteliği ile gerçekleşmiştir (Çibik-Umaroğulları, 2017, 460).

Tarikatlerin millî unsur ve karektere göre bu dağılım şeklinin tesadüfi olmadığı kanaatindeyiz. Bu halk topluluklarının tarikatleri seçmelerinde millî değerler, örf, âdet ve gelenek gibi kültür birikimleri önemli derecede rol oynamışlardır. Aynı zamanda bu halk topluluklarının Osmanlı idare sisteminde üstlendikleri görevlerin de, tarikat seçmelerine tesir ettiği görülmüştür (İbrahimgil, 1994,296). Yugoslavya'da tarikatlerin coğrafi bölgelere göre dağılımı biraz önce bahsettiğimiz millî unsurların yerleşim bölgelerine göre farklılık göstermek tedir. Bosna-Hersek'te Boşnak'ların yaşadığı bölgede Mevlevî, Nakşibendi ve Halvetî tarikatının yaygın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu bölgede inşa edilen tekkelerin çoğunluğu bu tarikatlere aittir. Çoğunlukta Arnavut'ların ve Türk'lerin yaşadığı Kosova bölgesinde Bektaşî ve Halvetî tarikatının Ticani, Sâ'dî, Sinani ve Hayatî şubelerine ait tekkeler yaygındır. Türklerin, Arnavutların ve Pomakların yaşadığı Makedonya bölgesinde ise; Halvetî tarikatının Hayatî kolu, Bektaşî ve Rufâî tarikatleri yaygın bir şekilde bulunmaktadır (İbrahimgil, 1994, 296). Osmanlı döneminde eski Yugoslavya topraklarında yayılan ve faaliyet gösteren tarikat ve tekkelerin sayısı hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Evkaf kayıtlarından, vakfiyelerden, tekke yapılarının kalıntılarında müslümanların yaşadığı hemen hemen her köy ve kasabada bir tekkenin var olduğu anlaşılmaktadır (İbrahimgil, 1994, 296).

Osmanlı döneminde Türk ve İslam dünyasının en yaygın tarikatlarının başında gelen Halvetî Tarikatı, İslam dünyasında ve özellikle Osmanlı coğrafyasında ve Balkanlarda toplum içerisinde çok önemli maddi-manevi hizmetleri ile oldukça kalabalık bir taraftara sahipti. Bu yüzden Halvetî Tarikatı için “Türk Tarikatı” nitelendirilmesinin yanında, nitelik ve nicelik bakımından da Osmanlı Devleti ve toplumunu, en derinden etkileyen tarikat olarak da kabul edilmektedir (Berkli 2014, 63).

Osmanlı devletinin Kosova topraklarına girmesiyle, İslam devleti camiasının güçlü bir devleti olarak gelişeceğinden, dolayısıyla cami, tekke, türbe, mektep ve medreselerin inşaat edilmesi Osmanlı devletinin askerî-ekonomik sistemine uygun olacaktı (Rexhepagiqi, 1999, 89). Sülçevsi'nin (2023) Rexhepagiqi (1999) ve Vırmiça'dan (2010) naklen verdiği bilgiye göre Kosova'da tespit edilmiş olan en eski tekkeler 1450 tarihli İzveçan tekkesi ile 1485 tarihli Yanova tekkesidir. Raif Vırmiça tarafından kaleme alınmış ve Kosova'daki tekke ile türbelerin tespit edildiği kitapta ise bir kısmı artık olmasa bile, toplamda 103 tekkenin adı belirtilmiş, birçoğu hakkında da önemli bilgilere yer verilmiştir (Sülçevsi, 2023, 303). Bir diğer kaynağa göre de 1530'lerden başlamak üzere Halvetî, Melamî, Bektaşî ve Nakşibendî vb. gibi çok çeşitli gruplara ait tekke sayısı 131 olarak tespit edilirken, yine XVI. yüzyıla kadar giden 129 adet türbeden bahsedilmektedir. Bu tekke ve türbelerin sayıları İslamlaşmanın boyutunu hem yatay hem de dikey düzlemde bize anlatmaktadır (Aslan, 2011, 171-172).

İslam dünyasında derviş tarikatının çeşitli mezheplerine gönül vermiş çok sayıda insan vardır. Dervişlerin tarik dediği on iki mezhep veya tarikat vardır. Bu mezhep veya tarikatlar şunlardır: Kâdirî, Rifâî, Desûkî, Bedevî, Sa'dî, Nakşibendî, Mevlevî, Halvetî, Sinânî, Celvetî, Şehzelî ve Bektaşî. On üçüncü sırada ise, dervişlerin mezheplerine veya tarikatlarına ait olmayan diğer Müslümanlardan oluşur (Halimi, 2011, 101).

Evliya Çelebi, “Bu Mitroviçe Kalesi'ne bir ok menzili uzaklıkta, Mustafa Baba ziyareti: Tekkesinde Bektaşî fukarası var, bazı gelen giden yolcular konar. Bu tekkeye bitişik” (Kahraman, 2010, 754) sözleriyle, Kosova bölgesinde de çok yoğun olmamakla birlikte XVII. yüzyılda Bektaşîliğin faaliyette olduğunu, Mitroviçe gelen ve gideninin konakladığı Mustafa Baba türbesinin varlığından bahsetmektedir. Çelebi, devamında Kaçanik Kalesi'nden de bahsederken “*Ve bir Bektaşî dervişleri tekkesi var*” sözleriyle Kaçanik'te de ismini zikretmediği de bir Bektaşî tekkesinin varlığından bahsediyor. (Kahraman, 2010, 763).

Ayrıca Dubniça kasabasının özelliklerinden bahsederken kasabada bulunan iki tekkeden bir tanesinin Bektaşî tarikatına mensup Âl-i Abâ tekkesinin olduğunu ve tekke şeyhinin Hüsâm Dede isminde bir evliyanın olduğunu söylemektedir. (Kahraman, 2010, 787).

XVIII. yüzyılın sonlarında Baba Receb isminde Arnavutluk'tan gelen bir Bektaşî babası Priştine Piri Nazır Camii avlusunda bir Bektaşî tekkesi yaptırmış. Prizren şehrinde 1890 yılında Hacı Adem Vechi Baba bir Bektaşî tekkesi kurmuş. XIX. yüzyılın ortalarında Sâ'dî Tarikatından olan Yakova'lı Şeyh Şemseddin Baba Bektaşî Tarikatına geçmiş ve bir Bektaşî tekkesi kurmuştur (İzeti, 2013, 284).

Kosova'nın değişik bölgelerinde de Vuçitırın Mehmet Baba, İştimlye Hasan Baba, Zveçan Haydar Baba gibi Bektaşî tarikatına ait sekiz tekke tespit edilmiştir. Ancak günümüzde Sadeve Yakova bölgesinde Bektaşî tarikatına ait bir tekke mevcuttur (Vırmiça, 2010, 165).

Bu toplulukların müritlerinin amacı, iyi bir mümin, dindar ve Allah'ı seven kişiler olmaktır. Bu on iki mezhepten herhangi birine giren kişiye derviş denir. Onlara göre derviş olmak, herhangi bir emrine uymak, yüksek, övülmeye değer bir fazilettir, çünkü dindar olmak ve Allah'ı hoşnut etmek demektir (Halimi, 2011, 101).

Üsküp Ulema Meclisi'nin 1838-1939 tarihli verilerinden, Gilan kazasının tamamında, 6'sı 1912'ye kadar ve biri bu yıldan sonra inşa edilen ve farklı tarikatlara ait olan 7 tekkenin olduğunu görmekteyiz. Sa'dî tarikatına ait 3 tekke, Bektaşî tarikatı 2 tekke, Rifâî tarikatı 1 tekke ve Kâdirî tarikatı 1 tekke. Tekkelerden ikisi vakfa aitti, beş tanesi ise özel tekke olarak bilinir. Dört tekkede sadece zikir ritüeli yapılıyordu, diğer üç tekkelerde ise ne namaz ne de zikir yapılırdı. Dört tanesinde sadece Şeyh vardı, üçünde ise Şeyh yoktu. Tekkelerin hepsi kalitesiz ve zayıf malzemelerden inşa edilmişti. Bazı verilere göre, geçen yüzyılın 60'lı yıllarından sonra Gilan'daki mezhepler Sa'dî dışında çalışmadı (Selmani, 2015, 140).

1.1. Hamdişeyhler Tekke ve Türbesi

Gilan'da, Arap mahallesindeki İktisat Lisesi'nin önünde Halvetî tekke ve türbesi bulunmaktadır. Bu bina 1815 yılında Debre'den gelen Arapoğlu tarafından inşa edilmiştir. Bu tarikatın şeyhleri aynı zamanda camide müderrislik görevinde bulunmuşlar. Arapoğlu, bölgedeki Atik camisinin ilk müderrisi olarak da bilinmektedir. Bu tarikata ait olan şeyhler ölümlerinden sonra bu caminin avlusunda defnedilmişler. Arapoğlu, 1865 yılına kadar yaşamış. Ondan sonra, yerine oğlu Seyid, şeyh ve müderris olarak devam etmiş. Şeyh Seyid'den sonra şeyh rolünü Şeyh Emrullah üstlenmiş. Emrullah'ın oğlu Ali, babasının yolundan gitmemeyi tercih etmiş. Hamdişeyhler'in şehre gelip Emrullah ve Ali'den evi satın almalarıyla Halvetî tarikatı geleneği devam etmiş. 1912'den sonra bu tekke, Hamdişeyhler tekkesi ve türbesi olarak bilinir. Tekke 1921'den sonra yıkılmış (Fotoğraf 1).



Fotoğraf 1. Hamdiseyh Tekkesi

Günümüzde ise Halvetî Tekkesinin bulunduğu yerde, Halvetî Tekkesine ait olduğu bilinen iki türbe bulunmaktadır. Gilan Teknik Ortaokulunun yanındaki Ramiz Hamdi bahçesinde bulunan türbede ikisi içinde diğeri dışında olmak üzere üç sanduka

bulunmakta. İÇteki sandukalar Şeyh Salihu ve Şeyh İbrahim'e aittir. Her ikisinin de Anadolu'dan geldikleri ve Gilan'daki Halvetî Tarikatı'nın şeyhleri oldukları vurgulanmaktadır (Vırmiça, 2010, 53). Türbenin yanındaki kabirde de Gilanlı Şeyh Ömer'in medfun olduğu biliniyor (Türk, 2015,435; İzeti, 2013, 212).

Türbede bir testi ve bir büyük teşpih bulunmaktadır. Ziyaretçilerin bu türbeye her türlü hastalık için geldiklerini, türbeye ayakkabısız girilerek adağın yapılmasından sonra sandukalara arka çevirmemek üzere geri geri yürüyerek çıkılmasının şart olduğu bilinmektedir (Vırmiça, 2010, 54).

Diğer türbe ile ilgili ise kaynak şahıslarımızdan ve diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgiler doğrultusunda tekke etrafında birçok anlatma mevcuttur. Muhacer mahallesinde bulunan türbe de Halvetî türbesidir. 1931'de Muhovci'den gelen Şeyh Ramiz'in yattığına dair anlatımlar vardır. Şeyh Ramiz Halvetî tarikatına mensup şeyhlerden biridir. Ağır bir hastalık sonucu burnu kesildiği için o Burunsuz Baba olarak da bilinir.

Türbeye ziyaretçilerin Hidrellez gününde geldiklerini bildiren kaynak şahıslarımız, türbenin her türlü hastalıklardan şifa bulunmasında faydalı olduğunu da ileri sürmektedirler. Adaklar mum yakarak, para ve eşya bağışında bulunarak gerçekleştirilmiştir (Vırmiça, 2010, 54).

1.2. Topolniçe Halvetî Tekke ve Türbesi

Bahse konu tekke ve türbe Gilan'a yirmi kilometre mesafede olan Topolniçe köyünde bulunmaktadır. 18. yüzyılın sonlarına doğru kurulduğu düşünülmektedir. Halvetî tarikatının dinî törenlerinin icrası için hizmet vermiş bir tekkedir.

Tekke tek katlı, iki oda ve yarı açık bir salondan ibarettir. Birinci oda zikir ritüelinden sonra oturma ve sohbetler için, ikinci oda veya semahane (Mevlevi tekkelerinde dervişlerin sema yaptıkları özel bölüm) diye bilinen oda döşeli, içinde birkaç farklı fotoğraf bulunan, iki sanduka ve dervişlere çeşitli işlerde hizmet eden üç kılıç, bir çift kelepçe, bir bayrak vb. aletler ile düzenlenmiş bir odadır.



Fotoğraf 2. Topolniçe Halvetî Tekkesi (eski hali)

Tekkenin söz konusu eski binası inşaatı taş, kerpiç, ahşap ve çamurdan yapılmıştır. Dört eğimli bir çatıya sahiptir ve kiremitle örtülüdür. Tekke, 1999 Kosova Savaşı'ndan sonra restore edilmiştir (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3. Topolniçe Halveti Tekkesi (yeni hali)

Kaynak şahıslarımızdan ve diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgiler doğrultusunda tekke etrafında birçok anlatma mevcuttur. Bu anlatmalardan biri:

“Tekke, Kameniča yolunun sağ tarafında bulunan Topolniçe köyünde de bulunmaktadır. Tekkenin inşaatı taş, kerpiç, ahşap ve çamurdan yapılmıştır. Dört eğimli bir çatıya sahiptir ve kiremitle örtülüdür. Avlu, 1999 Kosova Savaşı'ndan sonra yenilenmiş bir taş duvarla çevrilidir. Şeyhin Topolniçe'deki yerleşimi bir efsane olarak anlatılmaktadır. Bu tekkenin ilk Şeyhi Şeyh Zeynel, efsaneye göre bu köye ilk geldiğinde halk tarafından hiç sevilmemiş hatta köyden uzaklaştırılmıştır. Böylece yağmurun köyü yok etmesi için dua etmiş ve öyle de olmuştu. Köy halkı onun geri dönüp yağmuru durdurması için yalvarmış.” (KK, 8).

Kesin kuruluş tarihi bilinmemekle birlikte Topolniçe köyünde Halveti tarikatına olan türbe de Şeyh Zeynel, Şeyh Rrusta, Şeyh İbrahim, Şeyh Ali, Şeyh İsmail, Şeyh Abdül ve bir yabancıнын sandukaları bulunmaktadır. Çok fazla ziyaretçisi olmamakla birlikte hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır.

1.3. Rogaçiçe Halveti Türbesi

Halveti türbesi olarak bilinen diğer bir türbe de Gilan yakınlarında Rogaçiçe köyünde bulunmaktadır. Türbe, köyde yaşayan Kallaba ailesi tarafından yönetilmektedir. Bakımı, temizliği aile üyeleri tarafından yapılmakta ve ziyaretçiler karşılanmaktadır.

Türbeyi ziyarete gelen insanların en önemli uygulamaları dileklerinin kabul olması için mum yakmalarıdır. Türbenin ziyaret maksatları arasında; çocuk sahibi olmak.

Halk arasında türbe mucizeleriyle tanınmış, en çok evlat sahibi olamayan kadınlar ziyaret ederlermiş. Kadınlar türbeye geldiklerinde üç defa türbeyi çevreler, dualar okur ve ondan sonra orada bulunan testiden su içer ve yüzünü yıkar. Adaklarını yaptıktan sonra, kabir yanında kısa ir süre de yatarlar. Yaşlılar bugüne kadar buraya gelen çoğu

kadının şifa bulduğunu söyler. Bu sebepten türbe mucizeleriyle tanınmıştır (Vırmiça, 2010, 356; İzeti, 213, 2013).

Türbe herhangi bir zamana bağlı kalınmadan ziyaret edildiği gibi yöre halkı tarafından daha çok bayram arifelerinde, bayramlarda, kandillerde ve diğer dinî günlerde ziyaret edilmektedir.

Hidrellez gününde türbeye gelen ziyaretçi sayısının yaklaşık 6000 kişiye ulaştığı bilinmektedir.

Kosova'nın değişik bölgelerinde yüz binlerce insan Hidrellez gününde, bugünü ve geleceği için dua etmek sebebiyle türbeleri ziyaret ettiği bilinir. Gençler bugünü bir kutlama günü olarak, kendi aralarında tanışıp kaynaşmak için bir fırsat olarak kabul ederken, yaşlılar türbede ailelerinin refahı için, hastalıkların iyileştirilmesi için ve aynı zamanda rızık için dua etmeyi tercih eder.



Fotoğraf 4. Rogaçiçe Halvetî Türbesi

Bu türbenin içinde ayrıca, halk arasında “dilek ağacı» olarak bilinen, kısa bir dal veya yaprak almanın aşkta şans getirdiğine inanılan çok yıllık büyük bir meşe vardır. Ağaca çaput (bez) bağlama eski zamanlardan süre gelen bir uygulama olarak dikkat çekmektedir.

Rogoçitsa türbesinin tam olarak ne zaman inşa edildiği bilinmemekle birlikte, Türbede yatan metfunların gerçek adı da bilinmemektedir. Savaşta öldürülen şeyhin efsanesinin 18. yüzyıla kadar dayandığına dair menkıbeler vardır. Dilden dile yayılan bu öykülere göre, türbenin olduğu yerde iki askerin karşılaştığı, birinin başı diğerinin ise gözlerinin olmadığı yönündedir. Başı olmayan asker diğer askere ‘Ey kör olan nereye gidiyorsun’ demiş diğeri ise ‘Ey başsız olan nereye gidiyorsun’ diye seslendikten sonra ikisi de orada şehit düşmüşler. Diğer bir menkıbe ise Bağdat’tan gelen bir şehit ile ilgili anlatılmıştır: Bir savaş esnasında başı kesilmiş, kellesini koltuğu altına alan asker Rogaçiçe köyünde düşüp kalmış. Onun düştüğü yerde de türbe yapılmış. Aynı menkıbeye göre şehit her gece abdest alıp namaz kıldığı için köy halkı türbede sürekli bir ibrik su ve bir havlu bırakı

1.4. Novabırda Mehmet Dede Türbesi

Gilan iline bağlı Novabırda köyünde kalenin yanında bulunan bu türbe Mehmet Dede Türbesi olarak bilinmektedir. Nobırda'nın camisi gibi kasabanın merkezinde bulunmaktadır ve Nobırda'nın en eski eserlerinden biri sayılmaktadır. Kare şeklindeki türbe 4x4 boyutunda duvarlarla sarılı olduğu duvar kalıntılarında anlaşılmaktadır (Vırmiça, 2010, 356).

2002 yıllarında türbenin bacakılığını yapan Cemal Nobırda, gelen ziyaretçilerin daha fazla çocuklarına şifa bulmak için ziyaret ettiğine inandıklarını anlatır. Ziyaretçilerin dua okuduktan sonra türbeden aldıkları toprak ile muska yapıp hastalara götürdüklerini de belirtmektedir (Vırmiça, 2010, 357).

Türbe hakkındaki anlatımlar köy de konuşulan bilinmeyen adam ile ilgili oluşan menkıbelerden ibarettir.



Fotoğraf 5. Rogaçiçe Halvetî Türbesi



Fotoğraf 6. Mehmet Dede Türbesi İç Görünümü

Menkıbelerden bir tanesine göre türbenin bulunduğu yerde bir gün bu köyün halkı kupa oyunu oynarken, oyunun sonunda hiç kimsenin tanımadığı bir adam çıkmış. Onlara göre bu oyunun sonunda kaybeden herkesin birlikte yiyebileceği helvayı hazırlamaları gerekiyormuş. Helvayı getirdiklerinde o tanımadıkları adam ortadan kaybolmuş. Bu adamın kaldığı yerde sadece ayakkabıları ve yemenileri kalmış. Orada bulunanlar şaşkınlıklarını dile getirmişler ve o kişinin bir Peygamber veya bir Tanrı misafiri olduğu sonucuna varmışlar ve onun için bir türbe inşa etmeye karar vermişler (Halimi, 2011, 110-111).

Bir diğer menkıbe ise, kış gecesi türbe yakınlarındaki bir evde bir araya gelen köy halkı fincancık oynuyormuş. Aralarında ihtiyar ve çok fakir bir adam varmış adı da Mehmet Dede imiş. Oyunu kaybedenler oyun sonrası pişirilecek helvanın masrafını ödeyeceklermiş. Oyunu kaybeden Mehmet Dede'nin olduğu grup kaybedince Mehmet Dede parası olmadığı için çok üzülmüş. Dışarıya çıkmak için izin istemiş, çıkarken oyun oynadıkları tepsiyi de yanında götürmüş. Dışarıda çok fazla kar yağıyormuş. Yapmış olduğu dua ile tepsiyi kar toplarıyla doldurmuş. İçeri girerken kartoplarını helvaya dönüştürmüş. Oyun oynadığı arkadaşlarına dönerek buyurun helvanız demiş. Ondan sonra bir şey söylemeden tekrar dışarıya çıkmış ve bir daha da Mehmet Dede'yi gören olmamış. Sadece türbe önünde terliklerini görmüşler (Vırıçça, 2010, 359).

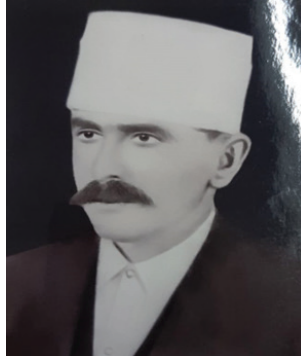
1.5. Sâ'di Tekke ve Türbesi

Gilan şehri ve çevre illerde en çok hâkim olan ve henüz izleri kaybolmamış tek tarikat Sâ'di tarikatıdır. Gilan şehrinde bu tarikata ait olan Gilan Sâ'di Tekkesi Muhacir Mahallesi'nde bulunuyor. Tekke'nin, Leskofça'dan gelen Muhacir Şeyh İslami tarafından 1898-1899 yılları arasında inşa edildiği bilinmektedir (İzeti, 2013, 272; Şahsivari, 2017, 42).



Fotoğraf 7. Şeyh Ali Haydar

Yaklaşık iki yüz seksen yıldır varlığını sürdüren tekke semahane, meydan odası ve kahve ocağından oluşmaktadır. Ayrıca semahanenin davarlarında Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in kabir resimleri vardır (2013, 272). İkinci Dünya Savaşı'nda hasar gördüğü için 1954'ten sonra duvarları ve çatısı onarılmıştır. 1993 yılında ise Şeyh Tevfik'in (Fotoğraf 7) oğlu Ali Haydar (Fotoğraf 8) tekkenin daha detaylı bir şekilde tadilatını yaptırmıştır. Yeni bir çatı ve tekkenin iki odasını birleştirerek, duvarları, giriş kapısını yenilemiş. Ayrıca, özel ve el yapımı ahşap bir tavanı, Arapça yazıtlar ve çeşitli süslemeleri dikkat çekmektedir.



Fotoğraf 8. Şeyh Tevfik

Gilan Sâ'di tekkesinin şeyhleri ile ilgili araştırmalarımızda Şeyh Tevfik ve Şeyh Ali Haydar hakkında bilgilere ulaştık. Ayrıca yaptığımız araştırmalar sonucu tekkenin 1999 yılında yanmasıyla birlikte içeride bulunan tüm kitapların ve belgelerin yakıldığını tespit etmiş bulunuyoruz.

Şeyh Tevfik 1912'de doğdu. İlkokulu ve medrese eğitimini Gilan'da tamamladı. Anadili Arnavutça olan Şeyh, iyi derecede Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça biliyordu. Hilafetnameyi Nesalca köyündeki Şeyh Hüseyin Nesalca'dan aldı. Şeyh Tevfik sadece manevi-dini bir lider değildi, aynı zamanda seçkin bir vatanseverdi, bu nedenle defalarca tutuklanarak mahpusa düştü. 25 Nisan 1975 tarihinde Gilan'da vefat eden Şeyh Tevfik, tekkenin yanındaki türbede defnedilmiştir. Şunu da belirtmekte fayda var ki, vefatından altı ay önce kabrini kendi eliyle hazırlamış ve öleceği günü de tahmin etmiştir.

Şeyh Tevfik'ten sonra Sadî tekkesinin hizmetkârı Şeyh Ali Haydar Shehu'dur. Şeyh 15 Mart 1944 yılında Gilan'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Gilan'da tamamladıktan sonra Arnavut Dili ve Edebiyatı yanı sıra sanat alanlarında da eğitimine Priştine'de devam etti. Babası Şeyh Tevfik tarafından şeyhliğe aday gösterildi. İyi bir hattattı. Anadili Arnavutça olan Şeyh, iyi derecede Osmanlı Türkçesi, Arapça, Farsça ve Fransızca biliyordu. Şeyh Ali Haydar Shehu, 18 Şubat 2006 tarihinde Gilan'da vefat etti.

Tekke 1999 yılının Ekim ayında bilinmeyen bir sebepten yanmış ve kısa bir süre sonra Kosova Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından yeniden restore edilmiştir.



Fotoğraf 9. Sa'di Tekkesi (eski hali)

Tekke'nin şimdiki Şeyhi Şeyh Muhammed Shehu'dur. Eşi Rufiye Shehu tekkenin ve türbenin bakımını yapıyor, misafirleri karşılıyor ve hizmet ediyor. Tekke hala faaliyette ve hala birçok ziyaretçi tarafından ziyaret edilmeye devam ediliyor.

Türbede Şeyh Rahim, Şeyh Emin, Mürid Yusuf ve Mürid Mustafa şeyhlerine ait olduğu bilinen dört sanduka bulunmaktadır. Türbe dışındaki hazirede ise Derviş İsmail, Derviş Haydar ve bir çocuğun kabri bulunmaktadır.



Fotoğraf 10. Sâ'di Tekkesi (yeni hali)

Tekkede teberler, kudümler, iğne şeklinde tığlar, mızrak, zikir yapmak için tespihler ve tasavvuf kitaplarından oluşan bir kütüphane ve Arapça metinlerle dolu bir kitaplık bulunmaktadır.

1.6. Nasalca Köyünde Sâ'di Tekkesi



Fotoğraf 11. Şeyh Hayrullah

Gilan çevre köylerinde Sâ'di tarikatına ait diğer bir tekke de Nasalca köyünün tekkesidir. Tekkeye ait herhangi bir kitabe bulunmadığından kesin inşa tarihi de bilinmemektedir. Kaynaklardan edinilen verilere göre tekke üç yüz yaşındadır ve köy camisinden yaklaşık elli-altmış yıl önce yapılmıştır.

Bu tekkenin ilk kurucusu, aslen Kosova Lap yöresinden olan Şeyh Hüseyin-Prishtina'dır. Şeyh Hüseyin, Koca Dede lakabıyla tanınır. Ondan sonra Şeyh Ali Vranja, ardından Şeyh Hüseyin Nasalca ve son olarak 16 Kasım 2021 tarihinde

hayatını kaybeden oğlu Şeyh Hayrullah Shehu gerek dini yönden tekke ve tarikata gerekse millî yönden katkıları son derece büyük olmuştur.

Gilan ve çevresinde Şeyh iki şekilde atanır: miras şeklinde ve hak edilmiş bir rütbe şeklinde. Söz konusu tekkede, kurucu Şeyh Hüseyin Prishtina'dan başlayarak tüm şeyhlerin eğitimi olduğu bilinmektedir. Şeyh Hüseyin Prishtina Kadı, diğer şeyhler farklı okullarda eğitimlerini tamamlayıp, İlahiyat öğretmeni olarak da görev de bulunmuşlardır.

Son Şeyh Hayrullah (Fotoğraf 11) ise, otuz beş yıl boyunca Arnavut dili ve edebiyatı öğretmeni mesleğini icra etmiş.

Bir şeyhin görevleri, mütevazı olmak, bilge olmak, herkese yakın olmak, dini görevleri İslami kurallara göre yürütmek, ibadetleri veya dini törenleri yapmak gibi yorumlayan şeyhlerden biridir.

Gilan ve çevre iller yanı sıra köylerde de Sâ'di uygulamalar ve ritüeller gelişmiştir. Halk tarafından bireysel olarak herhangi bir zamana bağlı olmaksızın ziyaret edilebilmektedirler. Ziyaret sebepleri tekke ve türbede yapılan ziyaretlerin edilen duaların kabul edildiğine inanılması. Askere giden gençlerin sağ salım dönmeleri, hastalıklara şifa bulmak, yaşamlarının geri kalanının bereketli geçmesi, çocuk sahibi olamayan kadınların ziyaretleri vs.

Kaynak şahsımız türbe ve tekke etrafında gelişen uygulamalar ve ritüelleri şöyle anlatıyor:

“Gilan Sâ'di tekkesine ve türbesine bakıyorum ve temizliyorum. Şu andaki Şeyh'in eşiyim. Ben tekke ve türbeyi ayda bir kere temizler, muamları Muharrem ayının on günü dışında her gece akşam namazından hemen sonra yakarım. Ziyaret sebepleri hemen hemen diğer türbelerle aynıdır. Türbe toplu olarak çok fazla ziyaret edilmemektedir. Hıdrellez günü ise diğer günlere nazaran çok ziyaretçi gelir. Tekkede ve türbede dua etmenin onlara şans getireceğine inanarak gelirler. Ziyaret sırasında öncelikle içeri girerken sağ elini göğüsün üstünde koyarak içeriye girmeleri gerekir. Sonra üç kere sanduka etrafında dönmeleri, tespihlerden üç kere geçmeleri, yüzlerini sanduka yanında bulunan su ile yıkamaları, tersten yürüyerek sağ elini göğüsün üstünde koyarak dışarı çıkmaları ve en son da türbenin üstünde bulunan kiremidi çevirmeleri ziyaret süresince yaptıkları başlıca uygulamalardır. Böylece dua eden kişinin dileği Allah'ın izniyle gerçekleşir.” (KK, 6).

Gilan ve Nasalca köyünde bulunan Sâ'di tekkelerinde zikir perşembe ve pazar günlerinde gerçekleşmektedir. Genelde akşam namazından sonra hemen zikir için hazırlıklara başlamaktadırlar. Tekkeye gelenlere zikri başlamadan önce çay ikramında bulunulur.

Perşembe ve pazar günlerinde yapılan zikir, genellikle şeyh başta olmak üzere halka şeklinde oturarak yapılır. Başlarını sağ ve sola çevirerek zikri okurlar.

Genellikle elli-altmış kişi civarında katılım olur. Son zamanlarda ziyaretçi sayısında düşüş olması ilginç azalmasına yorumlanır.

Tekkeye Muharrem Ayı, Nevruz Bayramı, Kadir Gecesi gibi özel günlerde zikir için gelen kişilerin zikir esnasında kendilerini zikre kaptırarak ruhen dünyadan ayrılırlar ve ruhların geri döndürülmesi için şeyhin kendi tükürüğüyle onların yanak kısmını ıslatıp iğne ile deler. Böylece ruhları geri getirilmiş olur. Şeyhin yanakları delmesi esnasında çoğu zaman herhangi bir yara oluşmaz. Ancak bazı kişilerde hafif kanama olduğu görülmüştür.

Şeyh zikir Fatiha Suresi'ni okuyarak başlar. Evrâd-ı Şerif yapılır; İhlas, Felek ve Nas sureleri ile Bakara Suresi'nden Elif-Lam-Mim okunur. Bundan sonra Kelime-i Tevhit ve Fatiha Suresi'nin okunmasıyla dua yapılır. Daha sonra şeyh ve dervişler ayağa kalkarak zikre başlarlar. Zikir sırasında La İlahe İllallah, Hu, Hayy, Allah, Daim, Kayyum gibi Allah'ın isimleri anılır. Zil, def, kudüm vb. müzik aletleri kullanılır. Zikir esnasında ilahiler de okunur.

2. Tekke Mutfağı ve Yeme İçme Kültürü

Tekkelerin, tekkede barınanların yanı sıra çeşitli vesilelerle haftalık ayinler, kandil geceleri, aşure cemiyetleri gibi zamanlarda tekkede yemek yiyenler, misafirler ve yoksullar için yemek pişirilen mekânlar olduğunu belirtmek gerekir. Önemli günlerde hazırlanan yemekler de özeldir ve daha fazla özen gösterilerek hazırlanır. Bunlardan biri Hicri Yılbaşı olarak kabul edilen Muharrem ayı aşure günüdür. Dokuz gün oruç tutulur. Muharrem ayı Ramazan ayından farklıdır. Bu ay Kerbela Şehitleri ile dayanışma içindedir. O zamanda, o şehitlerin ne gibi yiyecekler yiyebildiklerini bilmemiz gerekiyor. Bolluk olmadığı ve içecekleri suyu bile zor bulduklarını düşünerek dokuz gün oruç tutar yemeklerden uzak durmaya çalışılır. Ayrıca yenilen öğünlerin de hafif olmasına dikkat edilir. Biber, peynir, ayran, kahve ile bulanık su gibi... Onuncu günde ise aşure günüdür ve en özel yemek buğday yemeğidir. (Fotoğraf 12)

Kaynak kişimizin ise anlatımları şöyle:

“Muharrem ayında dokuz gün oruç tutuyoruz ve o dokuz gün içinde su tüketmiyoruz. Daha çok ayran içiyoruz. Yirmi dört saatte bir yemek yiyoruz. Yağlı yemekler, et, tatlılar kesinlikle tercih etmeyiz. Yediğimiz meyvelerin çok tatlı olmamasına dikkat ederiz. Yemeklere gelince kuru fasulye yemeği hazırlarız. Fakat çok haşlamayız. Hazırlarken içine bir kuru soğan koyarız kısa süre soba üzerinde haşlarız.



Fotoğraf 12. : Aşure Geleneği

Onuncu günde aşure gününü kutlarız, o gün için de özel yemek olarak buğdayı haşlıyoruz. Ayrıca altı tane kurban kesilir.

Bütün tekkelerde olduğu gibi biz de aşure günü için kurbanlar kesilir. Bir kısmı o gün zikir için gelen dervişler ve misafirler için, bir kısmı onların ailelerine ve bir kısmı da fakir ailelere dağıtılır.” (KK, 3; KK, 6).

3. Şeyh Kıyafetleri

Tasavvuf kültürünün kadim bir geleneğe sahip olması, tören ve pratiklerde giyilmek üzere zengin bir kıyafet kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Giyilen kıyafetler; kıyafeti giyenin konumunu, aidiyetini, törenin türünü belirleme açısından çeşitli işlevlere sahip olduğu için önemli maddi kültür unsurlarıdır. Tasavvuf geleneğinde yaygın bir şekilde görülen şeyh kıyafetleri; tac, hırka, haydarî, tennure, destegül, kemer, rida ve tığ bend olarak ifade edilebilir.



Fotoğraf 13. Yün Hırka

Yüzyıllarca giyilen giysilerin yün olması ayrı bir özellik taşımaktadır. Giysinin yünden yapılmış olmasının sebebi ise yünün dindarlığı ve açıklıkla mücadeleyi sembolize etmesidir.

Gilan bölgesinde kaynak kişilerimizin anlatımlarına göre, Şeyhlerin kıyafetleri genellikle benzerdir sadece renkleri farklı olabilir o da tarikatları ayırt etmek içindir.

Örneğin, ilk önce haydariye (yelek) giyilir, (Fotoğraf 14) ondan sonra üstüne hırka ve teslim taşı denen kolye boynuna takılır. Başında da tacı (Fotoğraf 15) olmalıdır. Teslim Taşı kolyesi daha çok önemli günlerde ve zikir ritüellerinde takılır. Bu taşı sadece şeyhler takabilir. On iki çıkığı var ve bu on iki Peygamber demektir. Allah'a teslim olmak amacıyla takılır.



Fotoğraf 14. Haydariye Yelek



Fotoğraf 15. Tac

Sonuç

Kosova'da temsil edilen tasavvuf akımları Mevlevilik, Bektaşilik, Kâdirilik, Sâ'dilik, Rufaîlik, Halvetilik ve Melamiliktir.

Gilan'da ise daha çok Sâ'di, Halvetî ve Rufaî tarikatlarına mensup tekke ve türbeler mevcut olup faaliyet göstermiştir.

Sâ'di tarikatı Kosova'nın genelinde yaygınlık göstermiştir. 1875-1880 yıllarında Sırbistan'dan kaçıp Gilan şehrine gelen muhacirlerden Şeyh İslami ilk Sâ'di tekkesini kurmuştur.

Gilan kazasının tamamında, 6'sı 1912'ye kadar ve biri bu yıldan sonra inşa edilen ve farklı tarikatlara ait olan 7 tekkenin olduğunu görmekteyiz. Sa'dî tarikatına ait 3 tekke, Bektaşî tarikatı 2 tekke, Rifâî tarikatı 1 tekke ve Kâdirî tarikatı 1 tekke; Gilan'da üç. Topolniçe, Kitka, Dajniça, Rogoçica, Marevc, Cürişevc, Novobırda ve Budriga köylerinde de birer tane olmak üzere toplam on bir türbenin var olduğunu tespit ettik. Tespit edilen bu türbe ve tekkelerin ayakta kalan ve arşivlerden elde edilen fotoğraflara çalışmamızda yer verilmiştir.

Gilan ili ve çevre köylerde tekke ve özellikle türbeler hakkında farklı ve ilginç menkıbeler bulunduğunu tespit ettik. Eski zamanlarda, daha yoğun olduğu ve anlatıldığı düşüncesindeyiz. Maalesef günümüz şartlarında menkıbelerin, çalışmamızda anlattığımız kadarına ulaşmış bulunmaktayız. Menkıbeler anlatıldığı halde bazıları unutulmaya yüz tutmuş bulunmakla birlikte çoğunluğunun şifahi olarak halk arasında anlatıldığı görülmüştür.

Ziyaretçiler açısından değerlendirildiğinde türbe ve yatırları, kadın-erkek, yaşlı-genç, zengin-fakir kısaca toplumun her tabakasından insanların ziyaret ettiği görülmüştür. Bu insanların buldukları sınıflar farklı olsa da ziyaret amaçları ortaktır. Zira bu kutsal mekânlarda halk, dert ve sıkıntılarını paylaşmakla beraber çeşitli hastalık ve dertlere derman ararlarmış. İnsanlar korkuyla karışık bir bağlılıkla içeri girip ve çeşitli hediyeler getirerek sağlık ve şifa için sayısız eylemde bulunurlarmış. Hıdrellez ve dini bayramlar da türbeleri ziyaretler daha yoğun olmakla beraber ziyaretçiler türbelere kurbanlar, para, havlu, tavuk gibi çeşitli hediyeler getirmeleri dikkat çekmektedir. Tespit edilen türbe ve ziyaret yerlerinin çoğunda kimlerin yattığı meçhuldür. Ancak buna rağmen halk samimi bir inançla buradaki metfunlara saygı göstermekte ve yatırım çevresinde çeşitli uygulamalarda bulunmaktadır. Pek çok inanç ve ritüel günümüzde de dikkat çekmektedir. Matem ayının dokuzuncu gününde yedikleri yiyecekler, şeyh ve dervişlerin giydikleri kıyafetler ve cenaze törenleri hakkında kayda değer inanış ve uygulamalar mevcuttur.

Kaynaklar

- Adiller, Selda-Mustafa, Celal. "Gilan Türklerinde, Türkçe Eğitimine İlişkin Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 01 (2016), 58-68.
- Aslan, Halide. "Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 165-88.
- Aydınççe, Nehri. "Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetîliğe Genel Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2015), 75-90.
- Bal, Mikail Türker. *Kosova'da Kâdirilik*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Berkli, Yunus. "Kosova Halveti Osman Baba Tekkesinde Bulunan Figür ve Sembollerin Türk Sanatı ve Kültürü İçerisindeki Anlam ve Önemi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2014), 61-88.
- Çibik Hatipler, Tuba-Umaroğulları, Filiz. "Balkanlarda ve Bektaşî Tekkeleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 458-481.
- Halimi, Kadri. *Studime Etnologjike*. Prishtinë, 2011.
- İbrahimgil, Mehmet Z.-Konuk, Neval. *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. I. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 59. Baskı, 2017.
- İzeti, Metin. *Balkanlar'da Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Kahraman, Seyit Ali. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Kaleşi, Hasan. "Najstarija vakufnama u Jugoslaviji". *Prilozi za orijentalnu filologiju* 10 (1961), 55-73
- Kaplan, Haktan. *Bolu ve Düzce Halk Kültüründe Türbeler ve Ziyaret Yerleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karaaslan, Muzaffer. "Kosova'daki İki Rifai Tekkesinden İmgeler". *Sanat Tarihi Yıllığı - Journal of Art History* 29 (2020), 107-127.
- Kiel, Machiel. "Sarı Saltuk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sari-saltuk>
- Özergin, Kemal-Kaleşi, Hasan-Eren, İsmail. "Prizren Kitabeleri". *Vakıflar Dergisi*, 7 (1968), 75-96
- Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, Sanxhak e në rajonet tjera përreth, në të kaluarën dhe sot*. Pejë: Dukagjini, 1999.
- Selmani, Aliriza. *Gjilani Qendra Anamoravë*. Gjilan: Drita e Jetës, 2015.
- Şahsivari, Beyza. *Balkanlar'da Dini Şahsiyetler İlgili Menkıbeler (Makedonya-Kosova Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sülçevsi, Nebahat-Sülçevsi, İsa. "Pristine Kâdirî Tekkesi Şeyhi Mehmet Sezâî'ye Ait Bir Cönk". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 107 (Eylül 2023), 301-322. <https://doi.org/10.60163/hbv.107.015>
- Türk, İdris. "Kosova ve Makedonya'da Halvetilik". *International Journal of Science Culture and Sport (Int.JSCS)* 3 (2015), 429-441.
- Vırmaça, Raif. *Kosova Tekkeleri; Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*. İstanbul: Sufi Kitabevi Yayınları, 2010.
- İnternet Kaynakları
<https://www.teknikelektrik.com/haber/gilan-gulhan-kosova-11394>
 Kosova İstatistik Kurumu Resmi İnternet Sitesi, <https://ask.rks-gov.net/ENG/pop>

Kaynak Kişiler

- KK1 Afrim Agushi, Üniversite Mezunu, yaş: 54
 KK2: Drilon Ramabaja, Üniversite Mezunu, yaş: 34
 KK3:Flora Mustafa, Lise Mezunu, yaş: 59
 KK4: Hysein Shehu, Lise Mezunu, yaş: 49
 KK5: Muhamed Shehu, Lise Mezunu, yaş: 69
 KK6: Rufije Shehu, İlköğretim Mezunu, yaş: 65
 KK7: Sadri Ramabaja, Lise Mezunu, yaş: 54
 KK8: Şevçet Mehmet, Üniversite Mezunu, yaş: 67
 KK9: Cevdet Kallaba, Üniversite Mezunu, yaş: 69

Extended Abstract

Gjilan, with its historical texture, geographical location and ethnic diversity, is one of the seven major cities of Kosovo. This city, with its historical and cultural richness, is like a mirror reflecting the social and cultural mosaic of Kosovo. Although there is no exact information on the date of the foundation of the city of Gilan, it is known that it was founded in the 1750s based on the local people. The Turkish nation, which became Muslim, continued to live after the adoption of Islam by adapting the practices that it believed to be sacred before Islam to the Islamic belief. One of the best examples of this is the tradition of visiting ancestral graves. The concept of visiting ancestral graves has transformed into visiting tombs and tombs with Islam. As it is known, the basis of every *tariqa* is to spread Islam and to discipline the human soul. The sources revealing that Turkish dervishes came to the Balkans before the Ottomans show that *tekkes* were also established before the Ottomans. We witness that the influence and prevalence of Turkish Sufism, which started to settle in the Balkans from the XIIIth century onwards, increased in the XVIIIth and XIXth centuries compared to the previous centuries, and that the ties with the lodges built in different places reached large masses and the circle of disciples expanded.

This article focuses on the dervish lodges and tombs built in and around the province of Gilan. In this context, first of all, it was tried to identify the surviving *tekkes* in the region with published sources and the data obtained as a result of questionnaires and interviews. As a result of the data obtained, it has been determined that some of the *tekkes*, whose existence is documented and known, have survived to the present day in their original form, while others have been rebuilt. After providing information on the physical conditions of the buildings, the main outlines of this study are the distribution of these *tekkes* among the orders, the determination of the rituals performed during the visits, the purposes of the visits, the visiting times and the compilation of the *menkıbes*. Sacred places and holy places of pilgrimage, which are known by various names such as tombs and *tekkes*, are not only elements of material culture but also a cultural heritage. *Evliya Çelebi*, who visited Kosovo in the 17th century, states that there are *Bektashi* lodges. Some sources indicate that *Halvetic*ism is one of the most widespread orders in Kosovo. There are many orders in Kosovo such as *Mevlevi*, *Bektashi*, *Kâdirî*, *Sâ'dî*, *Rufâî*, *Halvetî* and *Melamî*.

The oldest identified *tekkes* in Kosovo are *Izveçan tekke* dated 1450 and *Yanova tekke* dated 1485. Even if some of the *tekkes* and tombs in Kosovo no longer exist, some sources mention the names of 103 *tekkes* in total and provide important information about many of them. According to another source, starting from the 1530s, the number of *tekkes* belonging to various groups such as *Halvetî*, *Melamî*, *Bektashi* and *Naqshbandî* etc. is determined as 131, while 129 tombs dating back to the 16th century are mentioned. The number of these *tekkes* and tombs tells us the extent of Islamization both horizontally and vertically.

Sâ'dî, *Halvetî* and *Rufâî* sects have mostly developed in Gilan. As a result of the research, eleven tombs and seven lodges belonging to different orders were identified in Gilan and its region. From the data of the *Skopje Ulema Assembly* dated 1838-1939, we see that there were 7 lodges belonging to different orders in the entire Gilan *kaza*, 6 of which were built until 1912 and one after that year. There were 3 lodges belonging to the *Sa'dî* sect, 2 lodges belonging to the *Bektashi* sect, 1 lodge belonging to the *Rifâî* sect and 1 lodge belonging to the *Kâdirî* sect. Two of the *tekkes* belonged to foundations, while five are known as private *tekkes*. In four of the *tekkes* only the *dhikr* ritual was performed, in the other three neither prayer nor *dhikr* was performed. In four of them there was only a sheikh and in three there was no sheikh. All of them were built with low quality and bad materials.

According to some data, after the 60s of the last century, the sects in Gilan did not work except for *Sa'dî*. *Sheikh Islami*, one of the immigrants who came to the city of Gilan, founded the first *Sa'dî* *tekke*. We have found out that there are different and interesting stories about dervish lodges and especially about tombs in the province of Gjilan and the surrounding villages. Unfortunately, in today's conditions, we have reached only as much of the stories as we have told in our study. Although some of them have been forgotten, it has been observed that the majority of them are told verbally among the people.

When evaluated in terms of visitors, it was seen that people from all strata of society visited the tombs and tombs, men and women, old and young, rich and poor. Although the classes of these people are different, the purpose of their visits is common.

ÂŞIK ŞEMSI'NİN BİLİNMEYEN İKİ KİTABINA DAİR FARUK EDİZ'İN TÜRK AKDENİZ'DEKİ YAZILARI

FARUK EDİZ'S ARTICLES IN THE MAGAZINE OF TURKISH MEDITERRANEAN ON THE TWO UNKNOWN BOOKS OF ASIK SEMSI

NURSEL KÖKSAL GÜLCÜ*

Sorumlu Yazar

Öz

Atatürk'ün eğitim ve kültür politikalarında, halka inmek ve halkın her yönden aydınlanarak gelişmesi ve içerisinde yaşadığı zenginliği açığa çıkaracak vasıtalar önemli görülmüştür. Bununla ilgili çalışmalara büyük önem veren Atatürk, 1932 yılında yurdun dört bir yanında halkevleri açmıştır. Halkevleri, basın yayın şubeleri aracılığıyla dergiler çıkarmaya özen göstermiş ve yapılan çalışmalar halkevlerinin bu dergilerinde yayınlanmıştır. Antalya Halkevi de Türk Akdeniz isminde 1937 yılında bir dergi çıkarmıştır. Türk Akdeniz Dergisi'nde yapılmış olduğumuz Antalya folkloru ile ilgili araştırma neticesinde; Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz'in "Âşık Şemsi ve İki Kitabı" başlıklı yazısı dikkatimizi çekmiştir. F. Ediz'in, Korkuteli'nde Âşık Şemsi'nin oğlu tarafından muhafaza edilen ve kendi kişisel çabaları ile ve daha önce hiç tetkik edilmemiş olduğunu belirttiği ve Âşık Şemsi'nin hayatı hakkında bilgiler verdiği ve iki kitabının etüdünü yaptığı yazısını inceledikten sonra Anadolu aşıklık geleneği içerisinde 19. yüzyılda yaşamış bir Burdurlu Âşık Şemsi olup olmadığı ile ilgili yapmış olduğumuz literatür araştırması neticesinde; kaynaklarda Burdurlu Âşık Şemsi ile ilgili bir bilgiye rastlamamış olmamız merakımızı daha da artırmıştır. Bu çalışma; Türk Akdeniz Dergisi'nin birçok sayısının incelenmesi ile ulaşılabildiğimiz, Burdurlu Âşık Şemsi'nin hayatı ve bugün bilinmeyen iki kitabı hakkındaki bilgi ve içerikleri Faruk Ediz'in Türk Akdeniz Dergisi'nde yapmış olduğu etüt çerçevesinde içerik analizi yöntemiyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın sonunda, Burdurlu Âşık Şemsi hakkında birçok bilgiye ulaşılarak, Âşık Şemsi'nin, 19. yüzyıl aşıklık geleneği içerisinde kitaplarıyla birlikte tanınması sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antalya Halkevi, Türk Akdeniz Dergisi, Âşık Şemsi, Faruk Ediz.

Abstract

In his education and cultural policies, Atatürk attached pretty much attention to reaching people, enlightening them, and revealing the means of welfare. In this sense, he pioneered the establishment of People's Houses (Community Centers) across the country in 1932. These institutions published magazines, hosting scientific and cultural articles, through the press branch. Antalya People's Center also published a magazine called Turkish Mediterranean in 1937. While exploring the issues of the magazine, we noticed an article titled "Asik Semsî and His Two Books" by Faruk Ediz, a literature teacher. After investigating Ediz's article on Semsî's two books assumed to give information about the author's life, to be preserved by his son in Korkuteli, and to be never examined before, we immediately engaged in a literature review to be able to determine whether there was someone called Asik Semsî in Burdur who lived in the 19th century. We further evaluated the issues of the magazine and came to realize that Ediz provided remarkable information about Asik Semsî and his two books despite not being in order and

İnceleme Makalesi / Künye: KÖKSAL GÜLCÜ, Nursel. "Âşık Şemsi'nin Bilinmeyen İki Kitabına Dair Faruk Ediz'in Türk Akdeniz'deki Yazıları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 289-310. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.006>.

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, E-mail: nur.gulcu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4488-0252.

exhibited some of his poems as footnotes in the articles. Therefore, the present study attempts to uncover the life and the mentioned two books of Asik Semsî from Burdur in the framework of Ediz's study in the Magazine of Turkish Mediterranean by content analysis method. At the end of the study, a lot of information will be obtained about Âşık Şemsî from Burdur, and Âşık Şemsî will be recognized with his books within the 19th century minstrel tradition.

Keywords: Antalya People House, Turkish Mediteranean Magazine, Asik Semsî, Faruk Ediz.

Giriş

Cumhuriyet'in ilanından sonra Atatürk'ün "halkçılık" politikasının bir sonucu olarak halka inmek ve halkın içinde barındırdığı kültürel zenginliği de ortaya çıkarmak fikri vardır: Bu noktada halkçılığa verilen önemin bir sonucu olarak 1932 yılında kurulan halkevlerinin ve halkevlerinin basın – yayın şubelerinin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Antalya Halkevi Basın Yayın Şubesi, 1937 yılında Türk Akdeniz Dergisi'ni çıkararak Antalya'nın her yönden tanıtılmasına ve Antalya'nın kültür ve folklor değerlerine ilişkin derleme ve önemli şahsiyetlerin tanıtımlarını yapmıştır.

Antalya'nın kültürel zenginliğinin tanıtılmasında Türk Akdeniz Dergisi önemli bir yere sahiptir. Türk Akdeniz Dergisi, Antalya tarihi ve kültürüne ait halk arasında yaşayan birçok "mit"lere ait derlemeleri, Antalya ve çevresinde yaşayan önemli şair, yazar ve şahsiyetlerin tanıtılmasına büyük önem vermiş ve Antalya kültür ve folklor zenginliğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu yazılar içerisinde, Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz'in,¹ II. Dünya Savaşı'nın getirmiş olduğu çok zor şartlar altında yayın yapan bir dergide çalışmalarını yayınlamıştır. Bu çalışmalarında Âşık Şemsî hakkında bilgi vererek, Âşık Şemsî'ye ait iki kitabının etüdünü yapmıştır. F. Ediz'in yazıları, Âşık Şemsî gibi bir âşığı tanımamıza ve bugün bilinmeyen iki kitabından haberdar olmamızı sağlamıştır. Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz kitapları bir tesadüf eseri olarak ele geçirdiğini ve o zamana kadar hiç tetkik edilmemiş olduğunu ve Korkuteli'nde kalabildiği kısa zaman içerisinde etüt ettiğini belirtmektedir² "Âşık Şemsî ve İki Kitabı" başlıklı ilgili yazısına Türk Akdeniz Dergisi'nde tesadüf ettik. Ardından Âşık Şemsî ile ilgili yapmış olduğumuz araştırmalarda ve başvurduğumuz kaynaklarda; XIX. yüzyıl âşıklık geleneği içerisinde Âşık Şemsî ile ilgili farklı bilgilere ulaştık. F. Ediz'in bahsettiği 19. yüzyılda yaşamış Burdurlu Âşık Şemsî'nin ne kendisi hakkında bir malumat ne de iki kitabı hakkında herhangi bir yerde bir bilgi yer almamaktadır. Saadeddin Nüzhet Ergun'un, 1930 yılında yayınladığı ve tekrar 1944 yılında eklemeler yaptığı "*Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*" başlıklı kitabında 19. yüzyıl âşıkları içerisinde Âşık Şemsî olarak bir âşığa yer verilmemektedir (Ergun, 2017, 5-6). Ergun'un 16. yüzyıl âşıkları içerisinde yer verdiği Âşık Şemsî'nin de 16. yüzyılda yaşadığı belirtilmektedir (Ergun, 2017, 123-124). İsmail Özmen'in "*19. Yüzyıl Alevi- Bektaşî Şiirleri Antolojisi*" kitabında "Şemsî Baba" isimli bir âşığa yer verilmiştir. İ. Özmen, "Şemsî Baba" isimli aşıkla ilgili şu bilgileri vermiştir: "19. Yüzyılın son yarısında yetişen bir Bektaşî ozanıdır. İzmir'de doğdu, İzmir Bektaşî tekkesi postnişliğini yaptı ve tahminen 1310 (M. 1892) tarihlerinde vefat etti" demektedir. İ. Özmen, İstanbul

1 Edebiyat Öğretmeni olan Faruk Ediz Mersin Ortaokulu Yar direktörüdür (Bugünkü anlamda ortaokul müdür yardımcısı) (Ediz, 1937, 22).

2 Faruk Ediz'in Türk Akdeniz Dergisi'nde yapmış olduğu etüt yazısı ile haberdar olduğumuz Âşık Şemsî'nin bu iki kitabı ile ilgili Korkuteli'nde imkanlar ölçüsünde yapmış olduğumuz araştırma neticesinde maalesef bu kitapların akıbeti bilinmemektedir. F. Ediz'in Âşık Şemsî'nin oğlu olarak belirttiği ve kitapları muhafaza eden kişi Mustafa Güneş ile ilgili bilgilere nüfus kayıt bilgilerinden ulaşılarak ailenin Korkuteli'nde yaşamaya devam edip etmediği ve kitapların daha sonra kimler tarafından muhafaza edildiği ve kitapların akıbetinin ne olduğu öğrenilebilir kanaatindeyiz. Zira Korkuteli'nde bu konuyu aydınlatılabilecek bir kişi yapmış olduğumuz araştırma neticesinde bulunamamıştır.

Konservatuarı tarafından yayınlanan “Bektaşî Nefesleri” nin ikinci cildinde Hüseyini makamındaki bir bestesinin notası bulunduğunu fakat bu ünlü manzumenin Sivashî Şemsi’ye ait olduğunu belirtmektedir. İ. Özmen, Abdülbaki Gölpınarlı’nın bu eser için verdiği notlarda tamamıyla yanlış olarak bu manzumeyi XIX. yüzyıl bektâşîlerinden birine mal ettiğini iddia etmektedir. İ. Özmen; Saadettin Nüzhet Bey’in de Tırhala civarında yaşamış İzmir Bektaşî Tekkesi postnişini bir Şemsi Baba olduğunu ve 1310 tarihinde öldüğünü ve bu nefesin hangisi tarafından söylendiğinin meçhul olduğunu bu durumun kanıtlanmadığını belirtmektedir (Özmen, 1995, 307). A. Gölpınarlı’nın “Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisinde ve “Alevî Bektaşî Nefesleri” isimli eserlerinde yapmış olduğumuz incelemelerde de Âşık Şemsi ile ilgili herhangi bir bilgi veya bir şiir yer almamaktadır (Gölpınarlı, 2023; Gölpınarlı, 1963). Âşık Şemsi ve iki kitabı ile ilgili günümüzde herhangi bir bilgiye ulaşamamış olmamız bu yazıların kıymetini artırmaktadır.

Bu çalışma; Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz’in, Türk Akdeniz Dergisi’nde Âşık Şemsi ve iki kitabı ile ilgili yapmış olduğu etüt yazıları incelenerek, Âşık Şemsi’yi yakından tanımayı amaçlamaktadır. Literatür taraması ile dönemin önemli kaynakları, arşiv belgeleri ve gazetelerden yararlanılarak, Türk Akdeniz Dergisi’nde Âşık Şemsi ile ilgili etütlerin yapıldığı sayılar tespit edilecek ve içerik analizi yöntemiyle incelenecektir. Çalışmanın sonunda, Antalya Halkevi’nin yayın organı olarak 1937 yılında yayın hayatına başlayan Türk Akdeniz Dergisi’nin, II. Dünya Savaşı gölgesinde çıkmasına rağmen Antalya’da yerli şair ve yazarların tanıtılmasına ve kaybolmaya yüz tutmuş eserlerinin yerli etütlerle tanıtımlarını yaparak unutulmanın önüne geçmeye çalıştığı görülmektedir. F. Ediz’in Korkuteli’nde Âşık Şemsi’nin ailesiyle görüşmesinden ve Türk Akdeniz Dergisi’nde yapmış olduğu Âşık Şemsi’ye ait kitapların etüdü çerçevesinde verdiği bilgiler ışığında, Âşık Şemsi’nin Anadolu âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olarak iki kitabı olduğu ve ailesi tarafından muhafaza edilen bu kitaplar ile Âşık Şemsi’nin hayatı, ait olduğu gelenek, iki kitabının içeriği hakkında birçok bilgi ve bazı şiirlerine ulaşılmıştır

1. Antalya Halkevi ve Türk Akdeniz Dergisi

Cumhuriyetin kurulmasından itibaren folklorik çalışmalara ve halka ait derlemelere çok büyük önem verilmiştir. Bu dönemde Halk Edebiyatı, milli şuurun kaynağı olarak görülmüştür. Ziya Gökalp³ ve bir tarihçi olmasına rağmen folklorik çalışmalara büyük önem veren Fuat Köprülü, Türk folkloru ile ilgili kitaplar ve makaleler yayınlamışlardır. Milli Eğitim Bakanı Mustafa Necati döneminde, 1927 yılında kurulan Halk Bilgisi Derneği de folklor araştırmalarına verdiği destek ile araştırmacılara folklor araştırmalarındaki temel prensipleri göstermeye çalışmıştır. Halk Bilgisi Derneği’nin kapatılması ile bu görevi halkevleri üstlenmiştir (Başgöz, 2011, 1540-1542).

Atatürk, Cumhuriyetin ilanından sonra yapılan inkılapların halka anlatılması, 19 Şubat 1932 yılında yurdun dört bir yanında Halkevleri açmıştır (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 10 Kasım 1936: 1, Akşam 1932: 1). Halkevleri kültürel kalkınmayı gerçekleştirmek ve üstlendikleri görevleri yerine getirebilmek için toplumun gereksinim duyduğu her alanda faaliyet göstermiştir (CHF Halkevleri Talimatnamesi, 1932, 3-4). 1932 Yılında açılan Antalya Halkevi, ikinci grup halkevleri içerisinde birinci sırada 24 Haziran 1932 tarihinde açılmıştır (Resmi Antalya, 1932, 1; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 23 Şubat 1936: 1). Antalya Halkevi’nin ilk başkanı Hüsnü Bey’dir. Antalya Halkevi açılışından kısa süre sonra 27 Haziran 1932 tarihinde Cumhuriyet Halk Par-

3 Ziya Gökalp, “Türkçülüğün Esasları” isimli eserinde; aydınların halkın düşüncesi ve duyularını anlamak için halkın şiirinin ve müziğinin dinlenmesi gerektiğini belirtmiştir bk. (Gökalp, 2018).

tisi'nin göndermiş olduğu talimatname doğrultusunda şubeler teşkil ederek şubelere üyeler seçmiştir. Bu şubeler, Dil- Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil, Sosyal Yardım ve Dayanışma, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Kütüphane ve Neşriyat, Köycülük, Spor, Müze ve Sergi şubelerinden oluşmaktadır (Antalya, 25 Ocak 1921). Antalya Halkevi de Atatürk'ün belirttiği hedefler doğrultusunda imkanları ölçüsünde açmış olduğu şubeler aracılığıyla çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar içerisinde kendi bölgesine ait tarihi araştırmalar, dil ve folklor ve yerli etütler ile ilgili çalışmalar da önemli bir yer tutmaktaydı. Antalya Halkevi bu çalışmalarını dil, tarih ve edebiyat ve kütüphane ve yayın şubeleri aracılığıyla gerçekleştirmiştir (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 1932, 1). Antalya Halkevi, yapmış olduğu faaliyetleri bir yayın organı aracılığıyla duyurmak, halkın kültürlenmesine yardımcı olmak ve bölgede yaşayan birçok yetenekli yazar ve şairin yazı yazmasına imkân vererek kültürel zenginliklerin ortaya çıkarılması amacıyla bir dergi çıkarmak için 11.9.1936 tarihli toplantısında karar almıştır. Bununla ilgili gerekli izinlerin alınması için Genel Sekreterlik'e yazı yazılarak izin istenmiş ve gerekli izin verildikten sonra ilk sayısını Şubat 1937'de çıkarmıştır (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 2 Ekim 1936, 1). Türk Akdeniz Dergisi iki ayda bir yayın yapma kararıyla yayın hayatına başlamıştır. Adını Atatürk'ün "*Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir ileri*" sözünden alarak hem coğrafi hem de tarihi bir seçim yapmıştır. Türk Akdeniz Dergisi'nin ilk yayın müdürü Muammer Lütfi Bahşi'dir (Bahşi, 1937/1, 1). Yayın Müdürü Muammer Lütfi Bahşi, Türk Akdeniz Dergisi'nin yayın hayatında, Antalya'nın tarihi, coğrafi, kültürel ve folklor unsurlarını tanıtmakla birlikte özellikle yerli etüt vesikalarını göz önünde tuttuklarını "*beynelminel* kültür hareketlerine sıkı alaka ile bağlanan eserlerin kitapsaraylarını süslediğini ancak yerel kanunların dışına çıkma cüret ve cesaretinde bulunmadıklarını" ifade etmiştir (Bahşi 1937/2, 33-34).

Her iki ayda bir sayısı yayınlanan Türk Akdeniz Dergisi, dördüncü yılını doldururken 19. sayısında "Dördüncü Yıla Girerken" başlıklı bir yazıyla yaptığı ve yapmak istediklerini şu şekilde özetlemiştir;

"Dergimiz bu sayısı ile dördüncü yaşına ayak basıyor. Türk Akdeniz Dergisi geçen üç yıl içinde kendisini yaşatanları minnet ve şükranla anmayı derin bir borç bilir. Üç yıl yurdun kültürüne hizmet eden ve Antalya bölgesinin tarihsel, yerel incelemelerine yol açan, memleket folkloru için denemeler yapan dergimiz bundan sonraki yıllarda da bu vazifesine daha geniş adımlarla devam etmek azmindedir.

Şurası kat'i olarak bilinsin ki Türk Akdeniz bu çalışmalar ile ilim yapacak felsefe yaratacak değildir. Çevresinin Dil, Edebiyat, Tarih, Tarım ve Tecim varlıklarını Türk Yurdunun diğer illerine tanıtacak âlimlerimiz için değerli dokümanlar hazırlayacak ve Antalya Halkevinin hareket ve faaliyetlerini canlandıracaktır" (Türk Akdeniz, 1940, 1)

Dergisi yayın yapabilmek için Genel Sekreterlik'ten zaman zaman kâğıt konusunda yardım talebinde bulunmuştur (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 1942, 1). Antalya Gazetesi'nde Türk Akdeniz Dergisi'nin yeniden yayın yapacağı ile ilgili haberler yapılmakla birlikte (Antalya, 1942, 1) 1944 yılına kadar yayın yapabilmemiş ve bütçe kısıtlılığı, yazarların Antalya'dan ayrılmaları ve diğer sebeplerle bir daha yayın hayatına devam edememiştir (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 1946, 1). Türk Akdeniz Dergisi yayın yapabildiği sayılarda da Antalya ve çevresini ve Antalya'da yaşamış önemli kişi ve eserlerin araştırılmasına ve bu kültürel birikimin unutulmamasına kaybolmasının önüne geçebilmek adına dergide bu çalışmalara ve yerli etütlere yer vermiştir. Bu şahsiyetlerden biri de Anadolu âşıklık geleneğinden gelen Âşık Şemsi'dir. Türk Akdeniz Dergisi'nde Âşık Şemsi ve iki kitabı hakkında yapılan etütler ile Âşık Şemsi'yi yakından tanımamızı sağlayan Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz, bize; Âşık Şemsi, eserleri ve ait olduğu gelenek hakkında çok önemli bilgiler vermektedir. Âşık Şemsi

ve iki kitabını yakından tanımadan önce Anadolu âşıklık geleneği hakkında kısa bir bilgi vermek gerekir.

2. Anadolu Âşıklık Geleneği

Âşıklık, Türk kültürünün ortaya çıkışından günümüze kadar var olan bir gelenektir. Âşıklar yaşadıkları dönemin sosyal olaylarını saz eşliğinde sözleri ile ifade eden şairlerdir. Âşıkların kökü İslamiyet öncesi ozanlara kadar dayanmaktadır. Selçuklu ordularında 9. ve 12. yüzyıllarda ozanlar kopuz denen müzik aletlerini çalarak ve epik şiirler söyleyerek askeri eğlendirirdi (Erman, 2001, 30). Türklerin İslamiyet'i kabulü ve Fars- Arap kültürleriyle tanışmaları ve bozkır medeniyetinden yerleşik medeniyete geçmeleri edebiyat alanında da değişikliklere neden oldu. Oğuzların Anadolu'ya göçleriyle birlikte Ozan- Baksı geleneği temeli üzerine bina edilip Türkiye sahasının merkez alındığı bir edebiyat geleneği teşekkül etmiştir (Çetin, 2019). Orta Asya da ozan olarak anılan saz şairleri, toplumda meydana gelen ihtiyaç değişimleri ile birlikte de bazı görevlerini bırakırken şair ve çalgıcı görevlerine devam etmişlerdir (Eke, 2010). Osmanlı Devleti döneminde yetişen saz şairleri ve bilhassa vücuda getirdikleri ve kısaca Âşık tarzı, Âşık Edebiyatı olarak nitelendirdiğimiz belli kaidelere, kalıplara, belli ideolojiye bağlı oldukça zengin şiir tarzıdır (Çetin, 2019).

Âşıklık geleneği ve gelenek temsilcileri ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda gerek geleneğin ve gerekse gelenek temsilcilerinin çok farklı temsilcilerinin çok farklı isimler ve hususiyetlerle adlandırıldıkları ve değerlendirdikleri bilinmektedir. Âşıklık geleneği temsilcileri “âşık, badeli âşık, Hak âşığı, Hak şâiri, çöğür şâiri, halk şâiri, kalem şâiri, meydan şâiri, ozan, halk ozanı, saz şâiri, sazlı ozan” gibi isimler alabilmektedir. Âşıklık vasıflarına haiz bir kişide bulunması gereken temel özelliklerle ilgili muhtelif görüş ve kanaatlar söz konusu olmakla birlikte bir âşıktaki bulunması gereken özellikler şunlardır:

- İrticalen söyleme kabiliyetine sahip olmak
- Saz çalmasını bilmek
- Atışma yapabilmek
- Bade içtiği iddiasında bulunmak

Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı sahası üzerinde çalışan bilim adamlarının âşık ve âşık tarzı şiir ile ilgili ortaya koydukları görüşle birlikte âşıkların da kendilerini nasıl tanımladıkları da önemlidir (Özarlan, 2001, 52-53).

Âşıklar, genel olarak gezginci ve yerel âşıklar olmak üzere iki ana grupta toplanmaktadır. Gezginci âşıklar⁴ hemen hemen yılın her mevsiminde bütün köy ve kasabaları dolaşarak sanatlarını ortaya koyarlar. Yerel âşıklar ise yalnızca buldukları yöre çerçevesinde sanatlarını icra ederler. Gezginci âşıkların büyük çoğunluğu okuma yazma bilmediklerinden yazamamışlardır, fakat şiirleri yakınlarındaki okuryazar kişiler tarafından çoğunlukla yazılmıştır. Büyük şehirlerde yaşayan âşıklar ise şiirlerini söylemek yerine düşünerek yazarlar. Bu durum âşıkların yaşam tarzını etkilediği gibi şiirlerindeki temayı da yakından etkilemiştir. Bu tür âşıklara “Kalem Şuarası”⁵ adı da verilmektedir (Duygulu, 2019). Âşıkların toplandıkları ortamlarda genellikle

4 Gezginci âşıklar gittikleri hemen hemen her yerde oranın belli başlı kahvecileri yanlarını alır. Bunlar içerisinde müşterisi en bol ve en kazancı yolunda olan kahvesi âşıklarına kavuşmuş olur. Âşıkların sazları göze çarpan en yüksekçe yere asılır. 2-3 gün dinlendikten sonra âşıkların geldiği halka bildirilir. Âşıklar el üstünde tutularak büyük saygı görürler. Âşıkların geldiği üçüncü gün tellal çağırılmak adettir (Ediz, 1938, 29).

5 “Kalem şuarası” Oldukça okuryazar olup, hece ve aruz ölçüleriyle koşuk yazan ama saz çalmayan ozanlara, âşıklara verilen ad. bk. TDK Sözlüğü, 2022.

saz eşliğinde seslendirdikleri belirli türler bulunmaktadır. Bu türler saz eşliğinde ve çoğunlukla dörtlükler halinde söylenirler. Âşıklar sazlarını ele aldıktan sonra tek tek mısralarla karşılıklı söyleşmeler yaparlar, bu küçük alıp vermeler, sonunda kıtalarla yer değiştirir daha sonra uzun divanlar alınır. Daha sonra muhabbette bulunan kentin ileri gelenleri, zenginleri için methiyeler (tanışma ve karşılama) söylenir⁶ (Ediz 1938, 29). Âşıkların kendilerini dinleyenleri heyecanlandırmak için birbirlerini yermek için söyledikleri ve mizahi tarzdaki sözlere de taşlama denir (Yaşar, 2018). Saz şairleri çözümlü muayyen bilgileri gerektiren manzum bilmeceler de yazmışlardır. Bu manzum bilmecelere muamma (askı asmak) denir (Cevriye, 2011). Muamma, “belli kurallara uyarak bir insan adı çıkacak biçimde düzenlenmiş bilmecedir çözümü de belli kurallara göre yapılır”⁷ (Dilçin, 1997, 489). Âşık repertuarının en bilinen ve yaygın olan türleri, Muamma (askı), Varsağı, Taşlama, Kalenderi, Selis, Deyiş, Destan, Divan, Koşma, Tekellüm, Mani, Türkü, Semai, Satranç ve Vezni-Aher’dir. Âşıklar ait oldukları dini ve mezhebi özelliklere göre eserler ortaya koymuşlardır ve bu durum âşıkların repertuarını da şekillendirmiştir. Örneğin; Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde yer alan âşıklar “Atışma” yapmazlar. Alevi-Bektaşî edebiyatı ve müziği içerisinde yer alan Deyiş, Nefes, Duvaz, Kalenderi, Semah, Nevruziye, Mersiye (Kerbela için) gibi türlerine bu âşıklarda çoğunlukla rastlanmaktadır (Duygulu, 2019).

Mersin Ortaokulu’nda müdür yardımcısı olan ve Türk Akdeniz Dergisi’nde şiir ve yazılar yayınlayan Edebiyat Öğretmeni F. Ediz, Türk Akdeniz Dergisi’nin 4. ve 7. sayılarında Âşık Şemsi ve iki kitabı hakkında etüt niteliğinde iki yazı yazmıştır. Bu etüt yazıları ile Âşık Şemsi ve iki kitabını tanıtarak Anadolu âşıklık geleneği içerisinde Âşık Şemsi’yi tanımamıza yardımcı olmaya çalışmıştır. F. Ediz, Türk Akdeniz Dergisi’nin 4. sayısında; Âşık Şemsi’nin hayatı, mahlas alması, âşıklık geleneği içerisinde hangi özelliklere sahip olduğu, şiirlerinde öne çıkan dini ve mezhebi etkiler ve ortaya koyduğu şiirlerin türlerinin tespitiyle beraber şiirlerin şekil ve biçim yönünden incelemesini yapmıştır (Ediz, 1937, 22-24). Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz, Türk Akdeniz Dergisi’nin 7. sayısında “Eski Saz Sohbetleri” başlıklı bir yazı daha yazmıştır. Bu yazısında da eski saz sohbetleri hakkında uzunca bilgi veren F. Ediz, âşıkların geldikleri şehirde nasıl karşılandıkları, nasıl ağırlandıkları, âşıkların geldiğinin halka nasıl duyurulduğu ve âşıkların kaçınıcı gün saz çalmaya başladıkları, ilk günler neler söyledikleri ve muamma asma geleneği ve çözümünün nasıl yapıldığı uzunca anlatılmaktadır. Bu yazının sonunda F. Ediz, tekrardan Âşık Şemsi ile ilgili bilgiler vermiştir. Âşık Şemsi’nin bu saz sohbetlerine bir ömür verdiği bilgisiyile birlikte Âşık Şemsi’nin ikinci kitabının sonundaki bir muammanın çözümüne ve Âşık Şemsi’ye ait birkaç şiir daha eklemiştir (Ediz, 1938, 29-31). Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz’in Türk Akdeniz Dergisi’nin farklı sayılarında Âşık Şemsi’nin iki kitabı ile ilgili yapmış olduğu etütlerden düzenleyerek elde ettiğimiz bilgileri belli başlıklar altında verecek olursak şu şekildedir:

6 Eski saz sohbetleri halk edebiyatımızda önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu sohbetler saz ve şiirle nükteli, kinayeli söyleşmeler ve çoğunlukla da münakaşalı şekilde, yüzlerce meraklı dinleyiciye dedikodusuz, hoş ve heyecanlı bir edebi hava içerisinde gerçekleşmekteydi. (Ediz, 1938, 29).

7 Şairler tarafından hazırlanmış olan bir muamma âşıkların ağırlayan kahvenin münasip bir yerine asılır, kahveciden başka kimsenin bilmediği muammanın çözülüş biçimini gösterir diğer kâğıt da bir çekmeceye kitletir. Öncelikle kahve sahibi olmak üzere muammanın yanındaki tutkallı levhaya bir altın veya meciydiye koyar ve saz şairleri sazlarını ele alarak birbirini karşılıklı söyleşmelerle imtihan ederler (Ediz, 1938, 29).

3. Âşık Şemsi'nin Ailesi, Yetiştığı Ortam ve Mahlas Alması

F. Ediz'in Âşık Şemsi ile ilgili Türk Akdeniz Dergisi'nde vermiş olduğu bilgide Âşık Şemsi'nin Burdurlu olduğunu ifade etmiştir. F. Ediz'in vermiş olduğu bu bilgi çerçevesinde Burdurlu âşık ve ozanlar içerisinde Âşık Şemsi olarak bir âşığın olup olmadığı ile ilgili yapmış olduğumuz araştırma ve kaynak taraması neticesinde, "Şemsi Baba" olarak saz çalıp, doğaçlama şiir söyleyen ve muammalar asan bir ozana yer verildiğini Burdur tanıtımı ile ilgili kaynaklarda tesadüf ettik. Bir cümleden ibaret olan bu bilgilerde Şemsi Baba'nın kaç yılında doğduğu nerde öldüğü gibi bilgiler olmamakla beraber aynı zamanda Şemsi Baba doğaçlama şiir söyleyen bir ozan olarak belirtilmektedir (Kayacan, 2009, 283). Verilen bilgilerin yetersizliği nedeniyle Burdurlu Âşık Şemsi ile ilgili günümüzde yeterince bilgiye ulaşmak mümkün değildir. F. Ediz'in Âşık Şemsi'nin günümüzde yeterince tanınmamasını Âşık Şemsi'nin kitabının sonuna koyduğu bir muamma ile açıklamaya çalıştığımızı görmekteyiz. Günümüzde Âşık Şemsi ile ilgili yeterince bilgi olmaması ve bazı ihtilafli bilgiler nedeniyle Âşık Şemsi'nin hayatı, yetiştiği ortam ve diğer bilgileri F. Ediz'in Türk Akdeniz Dergisi'nde yapmış olduğu etüt ile öğrenmiş bulunmaktayız. F. Ediz, Âşık Şemsi'nin ailesi, hayatı ve mahlas alması ile ilgili bilgileri Âşık Şemsi'nin Korkuteli'nde oturan oğlu Mustafa Güneş ile yapmış olduğu görüşme neticesinde elde ettiğini belirtmiştir. F. Ediz, Mustafa Güneş ile görüşmesinden, Âşık Şemsi'nin ailesi, hayatı ve mahlas alması ile ilgili edindiği bilgileri şu şekilde vermektedir: Âşık Şemsi Hicri 1313 yılında Burdur'da doğmuştur. 54 yaşında da (Miladi 1894) yine Burdur'da vefat etmiştir. Babası tüccar Mehmet isimli bir kişidir. Annesinin ismi verilmemiştir. Âşık Şemsi'ye annesi küçükken bir keman yaptırmış ve küçük yaşta keman çalmaya başlamıştır. Keman çalmayı nasıl öğrendiği ve ustasının olup olmadığı ile ilgili bilgi olmamakla beraber Şemsi'nin oldukça iyi keman çaldığı ve Denizlili şair Saydi tarafından dinlendikten sonra güzel keman çalması beğenilerek yanına alındığı bilinmektedir. Bundan sonra Saydi'nin rehberliğinde ilerlemeye başlayan Âşık Şemsi, 16 yaşında şiir söylemeye başlamıştır. Âşık Şemsi herhangi bir iş ile uğraşmamış, seyahati çok sevdiğinden âşıklığına seyyahlığı da katarak ömrünü seyyah âşık olarak geçirmiştir. En çok İstanbul, Girit ve Kıbrıs taraflarına gitmiştir. Âşık Şemsi kemani mükemmel çalmakla beraber, saz çalmayı da çok iyi bilmekteymiş.⁸ Âşık Şemsi'nin hocası Saydi, Şemsi'nin çok şehvetli bir genç olmasından dolayı kendisine Şehvi mahlasını vermiştir. Âşık Şemsi bu mahlası şiirlerinde "şehvi" şeklinde kullanmıştır. Âşık Şemsi şiirlerinde uzun süre bu mahlası kullanmış,⁹ Saydi'nin ölümünden sonra bu mahlası kullanmayı bırakmış ve "Şemsi" mahlasını kullanmaya başlamıştır¹⁰ (Ediz, 1937, 22).

3.1. Âşık Şemsi'nin Şiir Söylemede Öne Çıkan Özellikleri

F. Ediz, Âşık Şemsi'nin oğlu Mustafa Güneş ile görüşmesinden elde ettiği bilgiler çerçevesinde; Âşık Şemsi'nin İstanbul ve Antalya'ya giderek muammalar astığını, Âşık Şemsi'nin Antalya'da birçok eşi dostu olması nedeniyle Antalya'ya sık sık geldiğini, Antalya'daki toplantılarda muammalar asıp, saz çalıp söylediğini, Antalya'da âşıkları misafir eden kahvehanede Âşık Şemsi'nin muammalarını bilenlerin olduğunu

8 Faruk Ediz, Âşık Şemsi'nin sazının oğlunda olduğunu belirtmektedir (Ediz, 1937, 22).

9 Mahlas, şairin belli bir yaşa gelmesi ve şiir söyleme yeteneğine gelmesiyle beraber çevre, mizaç, psikoloji gibi faktörlerin de etkisiyle bilinçli bir şekilde seçtiği ve şiirlerinde kullandığı isimdir. Edebiyatımızda mahlas kullanımı İran edebiyatının etkisiyle ortaya çıkmış ve ilk olarak Şeyhî tarafından kullanılmıştır (İsen, 1989, 82).

10 Âşık Şemsi ilk kitabında "Şehvi" mahlasını kullanırken ikinci kitabında bu mahlası kullanmamış, "Şemsi" mahlasını kullanmıştır (Ediz, 1937, 24).

ve Antalya için destanlar söylediğini ve bu destanları da yine Antalya’da ezbere bilenlerin olduğunu belirtmektedir (Ediz 1937, 22).

F. Ediz, Âşık Şemsi’nin şiir söylemede öne çıkan özelliklerini de yine Mustafa Güneş’ten aldığı bilgi çerçevesinde vermektedir ve bu bilgilere göre Âşık Şemsi’nin şiir söylemede öne çıkan özellikleri şu şekildedir: Âşıklar söylemeğe (Yar) diye başladıkları halde Şemsi, (Habib), (Tabib) veya (Dost) diye başlamış. Kalın ve gür sesli olan Âşık Şemsi özellikle medihde ve hicivde oldukça mahirmiş. Bir gün Ahmet isimli bir âşığın kendisini (Yırtıcı bir Aslan) a benzetmesine mukabil sevdiklerine karşı oldukça alçak gönüllü ve methetmede açık elli olan Âşık Şemsi, Âşık Ahmet’i şu şekilde methetmiştir:

Hamdelillah vasıl olduk enveri
Eset Ahmet gönüllerin serveri
Saydiya maden’i irfanıyım
Başka bir şairin kendisine:
Başında Külâhı
Belinde Silâhı
Davazlı Oğluna
Benzer baba Şemsi
Demesine karşılık da Âşık Şemsi şaire şu cevabı vermiştir:
Şemsi ye başında araki giyer
Silâhın ettiği binleri değer
Seni mahalde bulursam eğer
Gösteririm sana yolu erkânı.

3.2. Âşık Şemsi’nin İki Kitabı ile İlgili Bilgiler

Öncelikle F. Ediz’in Türk Akdeniz Dergisi’nde yazmış olduğu Âşık Şemsi’ye ait yazılarıyla varlığından haberdar olduğumuz Âşık Şemsi’ye ait iki kitaba günümüzde ulaşmak için bir araştırma yaptığımızı ve bu araştırma neticesinde bugün Korkuteli’nde ne Âşık Şemsi’nin ailesi hakkında ne de iki kitabı hakkında bilgi olmadığını belirtmek isteriz. Korkuteli’nde bu konuyu aydınlatacak bir kişi de maalesef bulunmamıştır. Âşık Şemsi’nin iki kitabının el yazması koleksiyonlarda ve kitaplıklarda olabileceği ihtimaline karşı Ali Rıza Öge’nin Atatürk Kitaplığı’na baktık. Maalesef Atatürk Kitaplığı’nda bu kitaplarla ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Bu kitapların akıbeti ile ilgili çok derin bir araştırma yapılması gerekmektedir ve bu kişisel bir çabanın ötesine geçmektedir. Bu nedenle F. Ediz’in yapmış olduğu iki kitapla ilgili etüdü önemli görmekteyiz. Bu bilgiler ile kitapların akıbeti konusuna da merak uyanacağı kanaatindeyiz. F. Ediz’in Korkuteli’nde Âşık Şemsi’nin oğlunun evinde kalarak ve ailesinden izin alarak Âşık Şemsi’ye ait kitapların etütlerinden elde ettiğimiz bilgiler şu şekildedir: F. Ediz, Âşık Şemsi’nin oğlu Mustafa Güneş’in verdiği bilgiye göre Âşık Şemsi’nin çok yazan hatta gece dahi kalkıp yazdığını belirttiikten sonra kendisi de iki kitabın da bu durumu açıkça ortaya koyduğunu ifade etmiştir. F. Ediz’in Âşık Şemsi’nin kitapları ile ilgili yapmış olduğu etütlerde şu bilgiler bulunmaktadır: kitaplardan biri: 13x23.5 boyunda 406 sayfadır. Sayfa numaraları 119’dan 300’e atlıyor. Aralarında yaprak çıkmış değil, bu durumdan sayfa numaralarının yanlış konduğu anlaşılmaktadır. Kitabın sonunda sayfa numarasını takip eden ve 526’ya kadar devam eden bir ek bulunmaktadır. Ek kısmının başından 24 sayfa noksan olduğu gibi sonu da noksandır. Kitap adi ciltlidir. Yazı sülüs kırmasıyla rık’a karşıığı bir tarzda ve fazla düzgün değildir. Yazının kendi yazısı olduğunu oğlunun verdiği ifadeden öğrendiğimiz gibi her iki kitabında da bir mısra bile yabancı bir yazıya rastlanmamaktadır. İmla

bozuktur. Farişi izafet terkiplerinde izafet eserleri (ye) ile yazılmıştır; birçok Arapça, Acemce kelimelerle harf hareket kullanılmıştır; bazı harflerde de hatalar yapılmıştır.

Kitabın asıl metni:

Nuri Bismillah ile hamd üzere inşa iptida

Sırrı esrar içre tahrir oldu icra i iptal

Matla'lı bir manzume ile başlıyor ve:

Bir muamma söyledim rah içre azım izi yok

Hem südü oldu helâl lâhmi haram tilmizi yok

Muamması ile bitiyor.

F. Ediz'in kitapla ilgili etüdü şu şekilde devam etmektedir: Kitabın altında (1282, 1300) tarihleri yazılı. Bu tarihlerden anlaşılıyor ki şair bu kitapta, bu iki yıl arasında yazdıklarını toplamıştır. İlave kısmında birçok manzumenin altında (1307) tarihi bulunmakta. Kitabın esas kısmında 384, ilave kısmında 15 olmak üzere 489 parçayı ihtiva etmektedir. Bunların büyük kısmını münacat, tevhit ve naatlarla gazeller, nefesler ve koşmalar teşkil etmektedir. Bunlardan başka mesnevi, müsammat tarzında birkaç manzume ile iki destan ve bir şadırvan için yazılmış beş beyitlik bir tarih bulunmakta ve kitaba alfabetik olarak alınmışsa da baştan sona tek bir alfabe sırası ile gitmemektedir. Baştan maada sayfa 30'da 337'de, 366'da olmak üzere üç yerde tekrar (Elif) ten başlıyor. İlave kısmında hiç tasnif bulunmamaktadır. Kitap malum divan tertibine uymuyor. Münacat, tevhit, naat, gazel, müsemmat, hatta nefes, koşma, divan, sadece kafiyelerinin son harfleri gözetilerek gelişi güzel konmuştur (Ediz, 1937, 23-24).

Faruk Ediz'in Âşık Şemsi'nin diğer kitabı ile ilgili etütleri de şu şekildedir: Kitap 15x 22 boyunda 204 sayfa ve meşin kaplı. Diğer kitaba göre biraz düzgünce olmakla birlikte imla ve tasnif aynı yapılmıştır. Bir yerinde 1292, sonunda 1294 tarihleri bulunmakta. Bu kitabında şair hep (Şehvi) kullanılmış hiç (Şemsi) yok. Buradaki parçaların çoğu mahlasları değiştirilerek ve mühim tashihler yapılarak daha sonra yazılan diğer kitaba alınmış. Âşık Şemsi'nin yaşı ilerledikten sonra ve bilgisini arttırdıktan sonra eski yazıları üzerinde yeniden düzenlemeler yaptığını göstermektedir. Âşık Şemsi'nin bu kitabı (Şehvi) zamanları hakkında çok önemli bilgiler vermektedir. Özellikle sanat hayatındaki olgunluk merhalelerini takip etmesi açısından oldukça değer taşımaktadır.

Kullandığı vezinlerde şu şekildedir: En fazla remel bahrinden (Failatün failatün failatün failün) vezniyle hezeç bahrinden (Mefailün, mefailün, mefailün, failün) ile de manzumeler vardır. İki müsammat(müstef'ilatün, müstef'ilatün, müstef'ilatün, müstef'ilatün) bir müsemmat da (müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün, müstef'ilün) vezinleriyle yazılmıştır. Âşık Şemsi hece ile yazdıklarının hepsini 11'li hece ölçüsü ile yazmıştır.

F. Ediz, Âşık Şemsi'nin şiirlerinde Divan Edebiyatı'nın meşhur sanatlarını da ihmal etmediğini fakat bu sanatları kullanırken bazı sıhatsızlıkların de bulunduğunu belirttiikten sonra şiirlerde bariz bir miskinliğin göze çarptığını ifade etmiştir (Ediz, 1937, 23-24).

3.3.1. Âşık Şemsi'nin Şiirlerindeki Tarikat Etkileri

F. Ediz, Âşık Şemsi'nin şiirlerindeki tarikat etkilerini, Âşık Şemsi'nin kitaplarından yapmış olduğu bazı tespit ve çıkarımlarla yapmıştır. Bu tespitler şu şekildedir: Birçok tarikatın adını anan Âşık Şemsi, daha çok Mevlevî ve Nakşibendî'yi zikretmekte fakat özellikle Hacı Bektaşî Veli'yi çok tekrarlamakta ve üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Özellikle Âli Aba hakkında başlı başına bir mecmua teşkil edecek kadar

şiiirleri bulunmaktadır.¹¹ Bunlardan başka (Allah, Muhammet, Ali, Haydar, Hüseyin) hep bir arada ve sık sık kullanması ve kelimelerin ebcet karşılığı olan adetleri kitabının, birçok yerlerinden başka bilhassa başına ve sonuna ayrı bir ehemmiyetle koymasına birkaç muammasında bu adetleri anahtar olarak vermesi, bir takım malûm kelime ve tabirlerin de mevcudiyeti nedeniyle kendisinin Hacı Bektaşî Veli'nin tarikatına intisabı olduğunu güçlendirmektedir (Ediz, 1937, 24).

F. Ediz'in örnek olarak verdiği Âşık Şemsi'nin şiiirlerinden, şeriat, tarikat ve hakikate ilişkin dörtlüğünün bulunduğu şiiirinin, aynı zamanda 19. yüzyıl âşıklık geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Âşık Dertli'nin bir şiiirinin son mısrasındaki “olsak ta bir olmasak ta bir” sözleriyle aynı olduğu da dikkatimizi çekmiştir.

Seyyah-ı alemde olmuşuz âşık
Mağrur olsak ta bir olmasak ta bir
Erbab-ı gönülde muhib-bi sadık
Mesrur olsak ta bir olmasak ta bir
Akıl ile fikrimiz şeriat olsun
Dil ile zikrimiz tarikat olsun
Demadem hâlimiz hakikat olsun
Pür-nur olsak ta bir olmasak ta bir
Ervahımız gezer âsüman içre
Gönüllerde pinhan hem nihan içre
Şems-i münevver yek cihan içre
Meşhur olsak ta bir olmasak ta

3.4. Âşık Şemsi'nin Kitabının Sonundaki Muammanın Çözümü

Âşık Şemsi'nin ikinci kitabının matlalı bir manzume ile başladığını ve bir muamma ile bittiğini birinci kitabın tetkiki sırasında belirten F. Ediz, bu muamma ile tekrardan Türk Akdeniz Dergisi'nin 7. sayısında meşgul olmuştur. F. Ediz'in tekrardan Korkuteli'ne gidip gitmediği ile ilgili bir çıkarımda bulunamadığımız bu sayıdaki Âşık Şemsi ile ilgili yazısında, öncelikle Antalyalı bir ihtiyardan dinlediği eski saz sohbetleri hakkında tatlı bir hatıraya yer vermeden geçemediğini ve bu hatıradan sonra tekrar Âşık Şemsi'ye dönmek istediğini belirtmiştir. Özellikle eski saz sohbetleri içerisinde muamma asma geleneği üzerinde durmuş ve Âşık Şemsi'nin Antalya'ya gelerek, Antalya'nın dört mevsim bahar olan güzelliği ve sıcaklığı karşısında içli şiiirler söylediğini, özlü muammalar astığını ve çözdüğünü ve kitabın sonuna koyduğu muamması ile kendisinin de üzerinde durduğunu ve kitabın bir yerinde bir işarete veya bir anahtara rastlamayınca da merakının büsbütün arttığını belirtmiştir. F. Ediz, muammanın çözümü ile ilgili ortaya koyduğu yaklaşımı şu şekilde anlatmıştır:

“Bir nokta üzerinde oğlu Mustafa Güneş'le konuştuktan sonra netice meydana çıktı: Yolda gider izi yok: Güneş. Sütü helâl, eti haram: İnsan. “Tılmızı” yok sözüne gelince: İşte oğlundan öğrenmek istediğim cihet bu idi kendisine babasının bir yetiştirmesinin olup olmadığını sormak için gelenleri “Sonra bana inkisar” edersiniz” sözüyle kabul etmezmiş. Mesleğinden hoşnut olmadığını her vakit açar ve: “Ah Şu gurbet gezdirmesi olmasa!” der hayıflanırmış. Muammanın bu şekilde çözüldüğünü belirten F. Ediz, Güneş; insan kelimelerinin münasebetinden “Şemsi” adının çıktığını,

11 ÂL: Bir kimsenin soyuna, kabilesine, hanedanına veya temsil ettiği fikirlere bağlı zümreler için kullanılan bir tabir. ÂL-İ ABÂ: Hz. Peygamberi ve yakın akrabasından belli kişileri ifade eden, daha çok Fars ve Türk edebiyatında kullanılan bir tabir. Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde ÂL-İ ÂBA maddesinde; “Hazret'i Peygamber ile kızı Fatime, damadı Ali ve torunları Hasan ve Hüseyin'den mürekkep aile efradı hakkında kullanılan bir tabirdir” şeklinde açıklamaktadır (Pakalın, 1993).

çırağının olmaması nedeniyle de “Tilmizi” yok ile de ismin doğrudan doğruya kendi adını gösterdiğini ve kitabın sonunda olmasından bu ipucunu elde etmekle de haksız olmadığını ve Âşık Şemsi'nin kitabın sonunda bu şekilde kendi imzasını attığını da söyleyerek muammanın çözümünü bitirmiştir.

Muammanın çözümünden sonra F. Ediz, Âşık Şemsi'nin el yazma kitabından her vakit zevkle okunabilecek bir iki şiirini alabildiğini belirtmiş ve bu şiirleri yazının sonuna eklemiştir (Ediz, 1938, 31). F. Ediz, Türk Akdeniz Dergisi'nin 4.sayısında “âşığın bir birkaç şiirini okuyalım” notuyla yazısının sonuna eklediği şiirlerden başka 7. sayı da yine Âşık Şemsi'nin şiirlerinden birkaç tane eklemiştir. Âşık Şemsi'nin el yazması olan bu kitaplarının günümüzde akıbetleri maalesef bilinmemektedir. Bu nedenle bu şiirlerin en azından birkaçının günümüze ulaşmasını oldukça önemli görmekteyiz.

3.6. Âşık Şemsi'nin Hece ve Aruz Ölçüsüyle Yazdığı Şiirlerden Örnekler:

Çıkup kürsü-i taht üzre nasihatler satar vâiz
Kabahatlı olan eçhellere çok taş atar vâiz
Zekâtı fitresi çok az gelürse vakt-i âharda
Yine iydin mübarek görmiyüp matem tutar vâiz
Ne emrolduysa söyler demişler gerçi âlimler
Bihamdillâh o nutkundan cevahirler saçar vâiz
Eğer paslandı ise parlayup ol kalb-i mir'atın
Merak-ı matem in anda lisan ile açar vâiz

Bâykuş veş gönlüme pek hoş gelir vîraneler
Bülbül-i şeyda gibi vasloлмаға gülşaneler
Destini bûsaylesem her rüz- û şep aklımdadır
Himmet eyler her demedam âşika merdaneler
Sâkiye peymanе sun dest-i münevverden müdam
Ehli aşka fetholuptur sâkin-i meyhaneler
Ülfitimle akl-ü aynı azm-ü reftarın görüp
İmtizaç eyler gönülde gözleri mestaneler
Emr-i mevlâ'dan demadem Şemsiya eyler zuhur
Hamd-e lillah-i hakikat canıma cananeler

Hayli zaman oldu yolun gözlerim
Gelindi ey taze civanım sen gel
Gizli muhabbetin candan özlerim
Gelindi ey hokka- dehanım sen gel
Mecnun Leylâsını her an bulunca
Aşuk ma'sukuna vasıl olunca
Men bir andelibim sen de bir gonca
Gelindi ey lebi mercanım sen gel
İltifat-ı aynım naz eyleyerek
Kasavet gönlümü saz eyleyerek
Ruhsat-ı münevver raz eyleyerek
Gelindi ey lûtfi lisanım sen gel
Nazar kıldım serde gîsûler siyah
Çeşm-i mestan üzre ebrûler siyah
Şemsiya veçhinde hindûlar siyah
Gelindi ey nazlı civanım sen gel

Sonuç

Cumhuriyet'in ilanından itibaren kültürel ve folklorik çalışmalara büyük önem verilmiştir. Atatürk'ün halkçılık politikasının bir sonucu olarak halka inmek ve halkın içerisinde barındırdığı kültürel değerleri açığa çıkarmak ve yapılan inkılapların halk tarafından anlaşılması ve benimsenmesi için 1932 yılında halkevleri kurulmuştur. Halkevleri birçok alanda çalışmalar yürütmüş ve halkın bu çalışmalara dahil olması için çok büyük çaba sarfetmiştir. 1932 yılında açılan Antalya Halkevi de açıldığı tarihten itibaren çok önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar içerisinde kendi bölgesine ait tarihi araştırmalar, dil ve folklor ve yerli etütler ile ilgili çalışmalar da önemli bir yer tutmaktadır. Antalya Halkevi yapmış olduğu faaliyetleri bir yayın organını aracılığıyla duyurmak, halkın kültürlenmesine yardımcı olmak ve bölgede yaşayan birçok yetenekli yazar ve şairin yazı yazmasına imkân vererek kültürel zenginliklerin ortaya çıkarılması amacıyla Türk Akdeniz isminde bir dergi çıkarmıştır. Antalya Halkevi Basın- Yayın Şubesi'nin çıkarmış olduğu Türk Akdeniz Dergisi yayın hayatına başladığı yıllarda II. Dünya Savaşı'nın bütün dünyayı etkisi altına alan ekonomik sıkıntıları nedeniyle yayın hayatını zorlu şartlarda gerçekleştirmiştir. Bütün bu sıkıntılara rağmen yerli yazar ve şairlerin yazılarına yer vermesi, Antalya folkloru ile ilgili derlemelere büyük önem vermesi, dergide bu yazılara yer vererek Antalya'nın zengin folklorik unsurlarını açığa çıkarırken aynı zamanda kaybolmanın önüne geçmeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle yerli etüt çalışmaları ile açığa çıkarılmamış eserlerin tanıtımını yaparak bu eserlerin tanınmasını sağlamıştır. Türk Akdeniz Dergisi'nin bu teşviki sayesinde birçok şair ve yazar dergi de yazılar yazabilmiştir. Bu yazılar içerisinde Antalya folkloru ile ilgili çalışmaları araştırırken tesadüf ettiğimiz, Edebiyat Öğretmeni Faruk Ediz'in, uzun yıllar Korkuteli'nde muhafaza edilen ve daha önce hiç tetkik edilmemiş olan ve adeta varlığı unutulmuş Âşık Şemsi'ye ait iki kitabı ile ilgili etütleri bize çok kıymetli bilgiler vermiştir. F. Ediz'in Âşık Şemsi ilgili vermiş olduğu bilgiler ile, 19. Yüzyılda yaşamış bu çok kıymetli âşık hakkında bilgi sahibi olmamızı ve bugün verilen birçok ihtilafı bilgiyi ortadan kaldırmıştır. Âşık Şemsi'nin kendi el yazması kitabının etüdü ile de böylesine kıymetli iki eserin neler ihtiva ettiği öğrenilebilmiştir. Kitap etütleri Âşık Şemsi'nin şiir yazmada öne çıkan özellikleri, şiirlerinin özellikleri, ait olduğu gelenek ve şiirlerin ölçü ve kalıpları gibi bilgiler vermekle birlikte Âşık Şemsi'nin kaç parça eseri olduğunu ve kitabın sonuna koyduğu muamma ile de geleneğinin neden devam etmediğini öğrenmemizi sağlamıştır. Sonuç olarak; Türk Akdeniz Dergisi'nin çok zor şartlar yayın yaparken bu tarz etütlere imkanlar vermesiyle, adeta varlığı unutulacak olan Âşık Şemsi gibi çok değerli bir âşığı, ait olduğu geleneği ve çok kıymetli iki kitabını tanımamızı sağlamıştır.

Kaynaklar

- “Halkevi Seçimleri”, 25 Ocak 1941, Antalya Gazetesi.
- “Türk Akdeniz Dergisi”, 17 Kasım 1942, *Antalya Gazetesi*.
- “Halkevlerimiz Açılıyor”, 19 Şubat 1932, *Akşam Gazetesi*.
- Alçıtepe, Galip, *Antalya’da İki Öncü Dergi Çağlayan ve Türk Akdeniz*. Antalya: AKMED Yayınları, 2005.
- Artun, Erman, “*Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*” Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Bahşi, Muammer Lütfi, “Türk Akdeniz Niçin Çıkıyor”. *Türk Akdeniz*. 1/1(1937), 1.
- “Türk Akdeniz Ne Yapmak İstiyor”. *Türk Akdeniz*. 6/1(1937), 33-34.
- Başgöz, İlhan. Çev. Uğurlu, Serdar, “Türkiye’de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik” *Turkish Studies*. 6/3(2011), 1540-1542.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*. 490.100/3.14.6, (10 Kasım 1936).
- 490.100/3.14.6, (23 Şubat 1936).
- 490.100/971.754, (27 Haziran 1932).
- 490.100/824.258.1, (2 Ekim 1936).
- 490.100/824.258.1, (3 Eylül 1940).
- 490.100/834.258.1, (24 Nisan 1942).
- 490.100/834.258.1, (29 Ocak 1946).
- CHF Halkevleri Talimatnamesi*. Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1932.
- Çetin, İsmet, “*Âşık Edebiyatı*” *Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Nobel Yayınları, 2019, 131-140.
- Duygulu, Melih, Anadolu’da Âşıklık Geleneği ve Âşıklarda Müzik. Erişim 16 Kasım 2019.
<http://www.turkishmusicportal.org/tr/turk-muzigi-turleri/turk-halk-muzigi-anadoludaasiklik-geleneği-ve-asiklarda-muzik>
- Dilçin, Cem, “Fuzulî”nin Nesib Bölümü,, Lugaz” Olan Bir Kasidesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 39(1999).
- Ediz, Faruk, “*Âşık Şemsi ve İki Kitabı*”, *Türk Akdeniz Dergisi*, 4/1(1937), 22-25.
- “Eski Saz Sohbetleri”, *Türk Akdeniz Dergisi*, 7/2(1938), 29-31
- Eke, Metin, Geçmişte Yapılan Âşık Atışmalarının Günümüzdeki Görünümü, *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, Yıl 2, 1(2010).
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şair ve Nefesleri*, yayına hazırlayan: A Âsude Sosyal Doğan, Ankara: Çolpan Yayınları, 2017.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “*Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*” İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2023.
- “*Alevî Bektaşî Nefesleri*” İstanbul: Remzi Yayınevi, 1963.
- Gökalp, Ziya. *Türkçüğün Esasları*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2018.
- Gönenç, Cevriye S, “*Âşık Tarzı Türk Şiirinde Muamma ve Lugaz*” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı İstanbul, 2011.
- “Halkevlerimiz Açılıyor”, 3 Haziran 1932, *Resmî Antalya Gazetesi*
- “Dördüncü Yılına Girerken”, *Türk Akdeniz Dergisi* 19/4(1940), 1.
- Kayacan, İsa, Burdur Destanı “Bensiz Olmaz”, Burdur: Burdur Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2009.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993
- İsen, Mustafa, “Divan Edebiyatında Mahlasdaş Şairler”. *Millî Eğitim Dergisi*, Şubat (1989), 82.
- Özmen, İsmail, “*Alevî- Bektaşî Şiirleri Antolojisi*” Cilt: IV (19. Yüzyıl) Ankara: Saypa Yayın Dağıtım, 1995.
- Özarslan, Metin, “*Erzurum Âşıklık Geleneği*” Ankara: Akçağ Yayınları, 2001
- Yaşar, Servet, *Emirdağlı Gurbetçi Bir Ozan Fakî Eder*; Ankara: Afyonkarahisar Belediyesi Kültür Yayınevi, 2018.

Türk Akdeniz

İki ayda bir çıkar Antalya Halkevi -Dergisi

Genel Direktör
Muammer BAŞŞI
SAYI : 4

Ağustos 1937

Yazı işleri Direktörü
Kemal KAYA
CİLT : 1

ALANYA TARİHİ HAKKINDA

İki ayda bir:

MUAMMER LUTFI

İlk sayımızda Antalya mülhakatı üzerinde etüdler yapmanın maksatlarımız arasında bulunduğunu söylemiştik. Şimdiye kadarki neşriyatımızda Alanyadaki (Alara kervansarayı), (Altı yüz yıl önce Alanya), (Elmalı medhiyesi), (Kalkandan Finikeye ve Finikeden Antalyaya kadar sahil coğrafyası) gibi yazılarımız bu etüdlere birer mevzu temas etmekte idi. (İbni batuta) seyahatnamesinin Alanya kısmını gören okuyucularımızdan bazıları (Alanya) tarihine ait vesikaları biraz da terkip edilmiş olarak okumak istediklerini söylediler. Bu pek yerinde bulunan arzuyu yerine getirmek daha ziyade ihtisas işidir. Antalya tarihi üzerinde pek değerli eserler veren yazarlarımızdan üstad Fikri Erten'e baş vurduk: Dergimize bu mevzuda bir tetkik makalesi yazmayı vadettiler. Ancak bu sayıya yetiştiremedikleri için Şimdilik muhtasaran topladığımız notlarla okuyucularımızın isteklerine cevap veriyoruz :

NOT :

1 -- 1322 senesi maliyesine mahsus Konya vilâyeti salnamesinden hulâsa edilip tarihi osmanî mecmua-

sının 1 Ağustos 1330 tarihli ve 27 numaralı sayısında (Halil Edhem) in makalesinden :

Alanya kasabası Antalya körfezinin sahili şarkısında vaki olup teke sancağının bir kasabasıdır. [1] Ezminei atıkada ismi (Korakeziyon) idi . Kasaba muhammesüşşekil bir tepe üzerinde mebni olup etrafı sarp olmakla beraber bir sur ile muhattır ve üst tarafındaki tepe müstevidir. Burası da ayrıca bir sur ile ayrılıp iç kaleyi teşkil eder ve müteaddit su sahrançlarını muhtevidir. Kaleleri harap bir haldedir. Kale tefarruatından olarak ve lebi deryada müsemmenüşşekil ve gayet metin bir burç mevcuttur ki (Kızıl kale)namile maruftur. Burası dabilen iki tabaka üzerine mebni ve yirmi dört metre kutrunda ve tahminen elli metre irtifaındadır. Alanya kalesinin şarkı şimali cihetlerine küşade iki kapısı vardır. Bu günkü Alanyanın selçukiler zamanında bina edilmiş olduğu rivayet olunur .

NOT :

2 -- İbni bibinin muhtasar selçuk-

[1] Bugün Antalya vilâyetine bağlı bir kasa merkezidir.

ANTALYA FOLKLORU

Âşık Şemsi ve iki kitabı

FARUK EDİZ
Öğretmen

Burdur'lu Âşık Şemsi'nin oğlu Mustafa Güneş, uzun yıllardan beri korkudeli'de oturmaktadır. Ağken kendisinin de Antalya ile ilgisi bulunduğunu açık olan Âşık'ın bahsedilen iki kitabı da korkudeli'de elde edildiği cihetle hakkındaki bu yazıyı yerli bir etüt olarak dergimize koyuyoruz.

Âşık Mehmet Şemsi, Burdur'da doğmuş, yine orada 54 yaşında iken ölmüştür (1313 H. - 1894 M.) Babası tüccardan Mehmet adlı bir zattır. Şemsi seyahati çok severdi. Ayrıca bir sanat tutmuş, aşıklığına kattığı seyahatlığı ile ömrünü geçirmiştir. İstanbul'a Girit'e, Kıbrıs, diğer taraflara gitmişti.

Küçükken, annesi, Mehmet Şemsi'ye bir keman yaptırmış. Bir gün çalarken Denizlili şair Saydi kendisini dinlemiş ve güzel çaldığını görerek beğenmiş, yanına almış. Şemsi böylece Saydi'nin rehberliği altında ilerlemiştir. 16 yaşında şiir söylemeğe başlamıştı.

Şemsi, çok şehvetli bir genç olduğu için, üstadı Saydi, kendisine (Şehvi) (1) mahlasını vermişti. Şemsi ilk şiirlerini de ve uzun müddet bu mahlâsı Saydi'nin ölümünden sonra bırakmıştır.

Şemsi, İstanbul'da muamma asmış âşıklardandır. Âşıklar söylemeğe Yar) diye başladıkları halde o, (Habip), (Tabip) veya (Dost) diye başlamış. Kalın ve gür sesli

(1) Şemsi, bu kelimeyi şiirlerinde hep [Şevi] olarak kullanıyor.

imiş. Kemanı daha mükemmel çalmakla beraber sazı da iyi bilirmiş. Sazı el'an oğlundadır.

Âşık şemsi, medihde ve hicivde de mahirmiş. Bir gün Ahmet a-llı bir âşıkın kendisini (Yırtıcı bir aslan) a benzetmesine mukabil onu şöyle methetmişti :

Gündüz şemsi enver gece kameri
Hamdelillâh vasıl olduk enveri
Eset Ahmet gönüllerin serveri
Saydiya maden'i irfanıyım ben
Sevdiğine karşı alçak gönüllü ve
onu methü senada açık elli olan
Şemsi, kendisine :

Başında külâhı
Belinde silâhı
Davazlı oğluna
Benzer baba Şemsi

Diyen bir şaire de hemen şu cevabı vermiş :

Şemsi ye başında araki giyer
Silâhın ettiği binlere değer
Seni bir mahalde bulursam eğer
Gösteririm sana yolu erkânı

Şemsi, bir çok (İhvan) ı buluduğu için, Antalya'ya sık sık gelir, gidermiş. Antalya'daki toplantılarda da

(2) Yazılısı bulunmadığını öğrendiğim bu desanatrîbilenlerden eleğerebilmek için araştırmaklıyım.

ANTALYA FOLKLORU

uyumuyor . Münacat, tevhit, naat gazel, müsemmat, hatta nefes koşma, divan, sadece kafiyelerinin son harfleri gözetilerek geliş güzel konmuştur .

Diğer kitap : 15X22 boyunda . 204 sahife . Meşin kaplı . Yazı öbür kitabındaki gibi, yalnız biraz düzgünce . İmlâ aynı . Tasnif te öyle . Bir yerinde 1292, sonunda 1294 tarihleri var . Mahlâs olarak hep (Şehvei) kullanılır, hiç (Şemsi) yok . Buradaki parçaların çoğu daha sonra yazılan öteki kitaba alınmıştır, mahlâsları değiştirilerek ve bilhassa bir hayli mühim tashihler yapılarak . . . Görülüyor ki, Şair yaşı ilerledikten ve bilgisi arttıktan sonra eski yazıları üzerinde işlenmiştir .

Şemsi'nin (Şehvi) lik zamanına ait olan bu kitabı, onun san'at hayatındaki olgunluk merhalelerini takiben yardım etmesi bakımından ayrı bir değer alıyor .

Şair Şemsi, şiirlerinde Divan Edebiyatının meşhur san'atlerini de ihmal etmiyor . Bununla beraber düştüğü

bazı sıhhsızlıklar da yok değil .

Şemsi'nin yazılarında bariz bir miskinlik göze çarpıyor . Şiirlerine birçok tariketlerin adını alan Şemsi, daha fazla Mevlâ ile Nakşibendi'yi zikretmekte' fakat bilhassa (Hacı Bektaş Veli) yi çok tekrarlamakta ve üzerinde ehemmiyetle durmaktadır . Filhakika Âli Aba hakkında başlı başına bir mecmua teşkil edecek kadar şiirleri var . Bunlardan başka (Allah, Muhammet, Ali, Hasan. Hüseyin) i hep bir arada ve sıklık kullanması' bu kelimelerin Ebcet'te karşılığı olan adetleri kitabının, bir çok yerlerinden maada, bilhassa başına ve sonuna ayrı bir ehemmiyetle koyması bir kaç muammasında bu adetleri anahtar olarak vermesi, bir takım malûm kelime ve tabirlerin de mevcudiyeti bu inzimam ederek kendisinin Bektaş Veli'nin tarikatına intisabı olduğu kanaatini kuvvetlendiriyor .

Bize hayatı ve şahsiyeti hakkında, biraz olsun fikir verebildiğini sandığım şu satırlardan sonra âşık'ın bir kaç şiirini okuyalım :

Bâykuş veş gönlüme pek hoş gelir vîraneler
Bülbül-i şeyda gibi vaslolmağa gülşaneler
Destini bûseyleşem her rüz-û şep aklımdadır
Himmet eyler her demadem âşka merdaneler
Sâkiya peymane sun dest-i münevverden müdam
Ehli âşka fetholuptur sâkin-i meyhaneler
Ülfetimle akl-ü aynı azm-ü reftarın görüp
İmtizaç eyler gönülde gözleri mestaneler
Emr-i mevlâ'dan demadem Şemsiya eyler zuhur
Hamd-e lillâh-i hakikat canıma cananeler

ANTALYA FOLKLORU

Çıkup kürsü-i taht üzere nasihatler satar vâiz
 Kabahatlı olan çehellere çok taş atar vâiz
 Zekâtı fitresi çok az gelürse vakt-i âharda
 Yine ydin mübarek görmiyüp matem tutar vâiz
 Ne emrolduyse söyler demişler gerçi âlimler
 Bihamdillâh o nutkundan cevahirler saçar vâiz
 Eger paslandı ise parlayup ol kalb-i mir' ıtın
 Merak-ı matem in anda lisan ile açar vaiz
 Mahabbet bezmine girmez cihan içre muzahirler
 Münevvar Şemsiya bildim riyalardan kaçır vâiz

Hayli zaman oldu yolun gözlerim
 Gelindi ey taze civanım sen gel
 Gizli mahabbetin candan özlerim
 Gelindi ey hokka- dehanım sen gel
 Mecnun Leylâsını her an bulunca
 Aşuk ma'şukuna vasil olunca
 Men bir andelibim sen de bir gonca
 Gelindi ey lebi mercanım sen gel
 İltifat-ı aynım naz eyleyerek
 Kasavet gönlümü şaz eyleyerek
 Ruhsar-ı münevver raz eyleyerek
 Gelindi ey lütfi- lisanım sen gel
 Nazar kıldım serde gisûler siyah
 Çeşm-i mestan üzere ebrûler siyah
 Şemsiya veçhinde hindûlar siyah
 Gelindi ey nazlı civanım sen gel

Seyyah-ı alemde olmuşuz âşık
 Mağrur olsak ta bir olmasak ta bir
 Erbab-ı gönülde muhib-bi sadık
 Mesrur olsak ta bir olmasak ta bir
 Akıl ile fikrimiz şeriat olsun
 Dil ile zikrimiz tarikat olsun
 Demadem hâlimiz hakikat olsun
 Pür-nur olsak ta bir olmasak ta bir

Ervahımız gezer âsüman içre
 Gönüllerde pinhan hem nihan içre
 Şems-i münevver yek cihan içre
 Meşhur olsak ta bir olmasakta bir

Şemsi'nin yanına almak imkânını bulamadığım eserlerini Korkudeli'de kaldığım kısa bir müddet zarfında ancak bu kadar etüt edebildim . Şimdiye kadar hiç tetkik edilmemiş olan bu değerli Âşık'a bir fırsatta yine dönmeği isterim .

TÜRKAKDENİZ

ANTALYA (HALKEVİ) DERGİSİ

İki Ayda Bir Çıkar

M A R T - 1938

Sayı : 7

Cilt : 2

İki ayda bir :

Antalya Buğdayları

M. Ş. EKİM

Ziraat Müdürü V.

Yeşil Yurdumuzun merkez köyle-ri ile bütün İlçelerinde buğday zira- atı hayli inkişaf ederek lâıyk olduğu mevkii kazanmış .

Satılı mesahası İsviçre kadar ge- niş olan bu verim- li yurt, en kurak senelerde bile ken- di mahsulü ile , sekenesinin zahire ihtiyacını tatmin edegelmiş ve hiç bir zaman hariçten, hatta komşu Vilâ- yetlerden buğday ithalâtı yapmamış- tır . Şundan anla-

şılıyor ki, Antalya Vilâyetinin buğ- day istihsalâtı daima ihtiyacından fazladır; her sene ecnebi memleket- lere buğday ihraç eder . Antalya buğdayları yüksek evsafi ile temayüz etmiş olup yakın zamanlarda Avrupa

piyasalarında bile kendine yer temin etmiştir .

Vilâyetimizin toprak teşekkülâtı,

coğrafiğ ve ikli- miğ vaziyeti en iyi evsafa buğday ye- tiştirilmesine çok müsaittir. Bilhassa cenup güneşine karşı çok açık olan sahil kazalarımız - da yumuşak buğ- daylar ve yayla kazalarımızda sert buğdaylar yük- sek glütene malik buğday tipleridir. Antalya'nın bir çok yerlerinde iklim

ve ekonomi şartları ile çiftçimizin içtimaîğ seviyesi buğday ziraatinin daha ziyade inkişafına yarayacak bir şekilde olduğu şükranla görül- mektedir. Köylü olsun, şehirli olsun her çiftçi fennin tarifâtı dahilinde

İkinci Yıla Girerken

Dergimiz bu sayısını ile ikinci yılına giriyor ve ikinci cildine başlıyor. Değerli ilgilerini gördüğümüz sayın okurlarımıza, faydalı tenkitleri ve takdirleri ile bizi şevklendiren ÜLKÜ dergisine teşekkür- lerimizi sunarız.

Çalışma yelumuz, ilk sayımızda açık- ca gösterilmişti. Dergi, şimdiye kadar şaşmadığı bu yolda yürümeğe devam edecektir. Bundan başka bu yılki prog- ramına köy etüdlerini de eklemiş; belli bir çerçeve içinde köylerimizi tanımağa ve tanımağa başlamıştır.

Antalya'nın, her alanda, dünkü ve bugünkü yaşayışlarına ve eserlerine ait faydalı her türlü yazılara ve resimlere sayfalarımız açıktır.

F O L K L O R

Eski Saz sohbetleri

— Âşık Şemsi'yi okurken —

Faruk EDİZ

Mersin Ortaokul Yardirektörü

Eski saz sohbetleri, halk edebiyatımızın değerli yapraklarından birini teşkil eder. Bu, saz ve şüirle nükteli, kinayeli söyleşmeler, çok kez münakaşalı bir hal alır ve şairler, buldukları yeri tıklım tıklım dolduran yüzlerce meraklı dinleyiciye edebiğ bir hava içinde dedikodusuz, hoş ve heyecanlı saatler yaşatırlar.

Saz sohbetleri eskiden dört arkadaşın gezerler. Çıktıkları bir iskelede veya uğradıkları bir kentte hemen oranın belli başlı kahvecileri yanlarını alır. Her biri onları kendi kahvesine götürmeğe çalışır. Bu, şairler için kaçırılmaz bir fırsattır. Kendilerini ağır satarlar. Henüz bir karar vermemiş görünürler. Sonunda en müşterisi bol, en kazancı yolunda kahveci âşıklara kavuşmuş bulunur. Dört arkadaş kahvenin en baş sedirinde yer alırken, dört saz da en göze çarpan bir duvarın yüksekçe bir yerine asılır.

İlk üç gün, âşıkların dinlenme hakkıdır. Bu üç gün içinde indikleri kahvenin konuklarıdır. Orada yer, içer; orada istirahat ederler. Gördükleri saygı sonsuzdur; el üstünde tutulurlar.

Bu arada âşıkların geldiğini halka bildirmek gerektir. Fakat, bu işte de acele edilmez; ağır davranılır. Ancak üçüncü gün tellâl çağırarak âdettir.

Ve o akşam yatsıdan sonra büyük bir akın kahveyi doldurur. Muhabbeti açma töreni şöyle yapılır: Şâirler tarafından hazırlanmış olan bir muamıma, kahvenin münasip bir yerine asılır. Kahve başka kimsenin bilmediği bir çözümlüş biçimini gösterir bir kâğıt ta bir çekmeceye kilitlenir. Önce kahve sahibi muammanın yanındaki tutkallı levhaya - kudretine göre - bir altın veya bir gümüş mecdiye koyar. Artık şâirlerin sazlarını ele alma zamanı gelmiştir. Yavaş yavaş, tek tek, mısralarla karşılıklı söyleşmeler başlar. Bu küçük alıp vermeler, sonunda beyitler, kıtalarla yer değiştirir. Daha sonra uzun divanlar alınır. Bu divan, ya âşıkın kendisinin, yahut ta usta malı olur.

Bu, böyle üç gece sürer. Bu üç gece içinde yalnız karşılıklı şiirler okunur, o kadar... Dördüncü gece, muhabbette bulunan kentlin ileri gelenleri, zenginleri için methiyeler

FOLKLOR

Onun, kitabının sonuna koyduğu şu muamması üzerinde ben de durdum:

Bir muamma söyledim rah içre âzîm izi yok
Hem südü oldu helâl lâhmı haram tilmizi yok

Bu muammanın hal tarzına dair kitabın bir yerinde bir işarete veya bir anahtara raslamayınca büsbütün merakım arttı . Kitabın sonuna konuluşu beni düşündürdü . Bir nokta üzerinde oğlu Mustafa Güneşle konuştuktan sonra netice meydana çıktı : Yolda gider izi yok: Güneş . Sütü helâl, eti haram : İnsan “ Tilmizi yok „ sözüne gelince : İşte oğlundan öğrenmek istediğim cihet bu idi . Kendisine, babasının bir yetiştirilmesi olup olmadığını sormuştum . Filhakika Şemsi'nin, hiç çırağı yokmuş . Kendisine intisap için gelenleri “ Sonra bana inkisar edersiniz! „ sözüyle kabul etmezmiş. Mesleğinden hoşnut olmadığını her zaman açar ve : “ Ah şu gurbet gezdirmesi olmasa ! „ der, hayıflanmış .

Bu suretle muamma çözülmüş oldu : Güneş; İnsan kelimelerinin münasebetinden “ Şemsi „ adı çıktı . Çırağı olmıyan âşık, “ Tilmizi yok „ sözü ile de bu ismin doğrudan doğruya kendi adı olduğunu gösteriyordu. Muammanın kitabın sonunda olmasından bir ipucu elde etmekte haksız değilmişim, meğer şair, bu muamma ile kitabına imzasını da atmışmış .

*
* *

Güzel bir tesadüfün elime geçirdiğini geçenki yazımda da söylediğim şair Şemsi'nin yazma kitabından her vakit zevkle okunabilecek bir, iki şiir daha alıyorum :

Bazı demde baykuşa viran eder aşk âdemi
Bazı demde hâk ile yeksan eder aşk âdemi
Âşıkın maşuku vardır maşukun âşığı var
Bazı demde sır ile sultan eder aşk âdemi
Gösterüp gül rengini şebnem açup hak goncasın
Bazı demde bülbüle gülşan (!) eder aşk âdemi
Gördüğü demde yakar aşk ateşi pervaneyi
Bazı demde ateşi suzan eder aşk âdemi
Arifi billâh olan irfanı mahrem madeni
Bazı demde Şemaiya irfan eder(!) aşk ademi

Gönül sefinesi girdabı gamdan
Lenger etmiş badin havasın bekler
Mecnun bağı olan gühu âitemden
Baştan aşığıya Leyla'sın bekler
Şimdi bir bilirlir altınla pulu
Şap ile şekeri har ile gülü
Siyah zağla farketmezler bülbülü
Serçeler ankanın yuvasını bekler
Ne hikmet bir yerden olmadı himmet
Açılmadı gitti babı mürüvvet
Herkes muradına erdi selâmet
Şemaiya hak babın rızasını bekler

Gönül ister iken bir tahtı mamur
Vardı baykuş gibi virana düştü
Her güzden olayım der iken meşur
Gama tebdil oldu efgana düştü

Çekti gam askerın açtı bir sancak
Bütün derdü elem hep oldu ilhak
Vücudüm sarayın eyledi ihrak
Tutuştı ateşi hierana düştü

Demadem çekerim bir aşku seuda
Cedidi bir dahi olundu peyda
Biçare derdimend âşık Şemsiya
Söylendi dillerde lisanı düştü

*
* *

Geniş ve yaşlı bir folkloru bulunduğu inandığım Antalya'dan bir gün ayrı oluşum, ne yazık ki, bana, kıymetli arkadaşlarımla bu alandaki çalışmalarına daha yakından katılmak imkânını vermemektedir. “ Türkak - denizin „ in dolgun ve olgun sayfalarına uzattığım bu değersiz yazıyı . o üzüntünün bir tesellisi olarak görüyorum

Extended Abstract

In Atatürk's educational and cultural policies, it was considered important to reach out to the people, to enlighten and develop the people in every way, and to provide them with the means to reveal the richness of their lives. Atatürk, who attached great importance to the studies related to this, opened halkevleri all over the country in 1932. The People's Houses took care to publish journals through their press and broadcasting branches, and the work carried out was published in these journals of the People's Houses. Antalya People's House also published a magazine called *Türk Akdeniz* in 1937. *Türk Akdeniz Magazine* has an important place in the promotion of Antalya's cultural richness. *Türk Akdeniz Magazine* gave great importance to the compilation of many "myths" about the history and culture of Antalya, the introduction of important poets, writers and personalities living in and around Antalya, and tried to reveal the richness of In Atatürk's educational and cultural policies, it was considered important to reach out to the people, to Antalya's culture and folklore. Among these writings, Literature Teacher Faruk Ediz published his works in a magazine published under very difficult conditions brought about by World War II. In these works, he gave information about Âşık Şemsi and made a study of two books of Âşık Şemsi. F. Ediz's writings helped us to get to know a minstrel like Âşık Şemsi and to be aware of his two books that are unknown today. Literature teacher Faruk Ediz states that he obtained the books by chance and that they had never been examined until then and that he studied them in the short time he was able to stay in Korkuteli. After analyzing F. Ediz's article, which was kept by the son of Âşık Şemsi in Korkuteli and which he stated that it had never been examined before with his own personal efforts and with his own personal efforts, and in which he gave information about the life of Âşık Şemsi and made a study of two of his books, I realized that there was a Burdurese minstrel who lived in the Anatolian minstrel tradition in the 19th century. As a result of the literature research we have done about whether there is a Burdurlu Âşık Şemsi who lived in the 19th century in the Anatolian minstrel tradition; the fact that we did not find any information about Burdurlu Âşık Şemsi in the sources increased our curiosity even more. In the researches we have done on Âşık Şemsi and in the sources we have consulted; we have reached different information about Âşık Şemsi in the XIXth century minstrel tradition. There is no information about the 19th century Burdurlu Âşık Şemsi mentioned by F. Ediz, nor is there any information about him or his two books anywhere. Saadeddin Nüzhet Ergun's book titled "Bektashi Poets and Breaths", which he published in 1930 and added to in 1944, does not include a minstrel named Âşık Şemsi among the minstrels of the 19th century. It is stated that Âşık Şemsi, whom Ergun included among the 16th century minstrels, also lived in the 16th century. İsmail Özmen's book "Anthology of 19th Century Alevi-Bektashi Poems" includes a minstrel named «Şemsi Baba». İ. Özmen gave the following information about the minstrel named «Şemsi Baba»: «He is a Bektashi minstrel who grew up in the last half of the 19th century. He was born in Izmir, served as the postmaster of Izmir Bektashi tekke and died in 1310 (M. 1892)". İ. Özmen states that in the second volume of "Bektashi Nefesleri" published by the Istanbul Conservatory, there is a note of his composition in Hüseyinî makam, but this famous verse belongs to Sivaslı Şemsi. İ. Özmen claims that Abdül-baki Gölpinarlı, in his notes for this work, attributes this verse to a nineteenth century Bektashi, which is completely wrong. İ. Özmen states that Saadetin Nüzhet Bey was a Şemsi Baba who lived in the vicinity of Tarhala and was a postniş of the Izmir Bektashi Tekke, and that he died in 1310, and that it is unknown by whom this breath was sung, and that this situation cannot be proven. In the examinations we have made in A. Gölpinarlı's "Turkish Sufi Poetry Anthology" and "Alevi Bektashi Nefesleri", there is no information or a poem about Âşık Şemsi. This study aims to reveal the information and contents about the life of Âşık Şemsi of Burdurlu and his two books, which are unknown today, which we can reach by examining many issues of the Turkish Mediterranean Journal, within the framework of the study conducted by Faruk Ediz in the Turkish Mediterranean Journal by content analysis method.

Literature Teacher Faruk Ediz's studies on the two books of Âşık Şemsi, which have been kept in Korkuteli for many years and have never been examined before and almost forgotten to exist, have given us very valuable information. With the information given by F. Ediz about Âşık Şemsi, he has enabled us to have information about this very valuable minstrel who lived

in the 19th century and has eliminated many controversial information given today. With the study of Âşık Şemsi's own manuscript book, it was possible to learn what these two valuable works contain. The book studies provide information such as the prominent features of Âşık Şemsi in writing poetry, the characteristics of his poems, the tradition to which he belonged, and the meters and patterns of the poems, as well as how many pieces of work Âşık Şemsi had and why his tradition did not continue with the enigma he put at the end of the book. As a result; Turkish Mediterranean Journal, while publishing under very difficult conditions, by giving opportunities to such studies, has enabled us to recognize a very valuable minstrel like Âşık Şemsi, whose existence would almost be forgotten, the tradition to which he belongs and his two very valuable books.

DÎVÂN-I HİKMET'İN KÖKŞETAV NÜSHASINDA {-UbAn} EKI {-UbAn} SUFFIX IN KOKSHETAU COPY OF DÎVÂN-I HİKMET

ABDULKADİR ÖZTÜRK*

Öz

Türk tasavvuf edebiyatının kurucusu, Türk dünyasının ortak değeri mutasavvıf ve şair Ahmet Yesevî'nin hikmetli sözlerini içeren eseri *Dîvân-ı Hikmet*, Türk dil tarihi ve Türk edebiyatı için önemli bir hazinedir. Barındırdığı leğüstik malzemeler ile Türk dili tarihine ışık tutarken, muhteviyat ve üslup bağlamında ise Türk Tasavvuf Edebiyatı'nın ilk örneği olma özelliğine sahiptir. Türkistan'dan Anadolu'ya Yesevî erenleri ile tasavvuf iklimi ve Türk kültürü yayılırken, yine Yesevî'nin mirası *Dîvân-ı Hikmet* çağlar aşarak bu kültür birikimini Türk dünyasının nesillerine aktarmaya devam etmektedir. Tasavvuf alanında bir edebiyatın doğuşuna kaynaklık eden bu eser, İslâm ile müşerref olan Türklere de yol gösterici olmaktadır.

Anadolu Türklüğü, Dede Korkut anlatılarıyla millî şuurunu, örf ve âdetlerini, kahramanlık destanlarını vb. yurt tuttuğu Anadolu coğrafyasında sözlü gelenek vasıtasıyla aktarırken, Hoca Ahmet Yesevî'nin Türkistan'dan yaktığı “Türkleşme ve İslâmlaşma” ışığı, onun manevî yoldaşları ve mirasçıları olan Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Abdal Musa, Baba Mansur, Haydar Sultan, Hubyar Sultan gibi erenler ve pirlere ulaştırılmıştır. Anadolu'da Türklüğün ve İslâm'ın kalıcılığı bu sayede gerçekleşmiştir. Aynı zamanda bu önemli şahsiyetler ve de başkaca mutasavvıf, şair ve ediplerce Anadolu'da yazılı bir Oğuz dilinin teşekkülü söz konusudur.

Oğuzlar, eski devirlerden itibaren tarih sahnesinde yerini alan, 10-11. asırlarla birlikte geniş coğrafyalara yayılan, kurdukları Selçuklu ve Osmanlı devletleriyle Türk ve İslâm tarihine damga vuran bir Türk boyudur. 13. asra değin sözlü gelenek ile dilini canlı tutan Oğuzlar, bu asırla birlikte Anadolu'da tarihî Türk dilinin yeni bir yazı dilini meydana getirmişlerdir. Batı Türk yazı dili olarak adlandırdığımız ve Köktürk, Eski Uygur, Karahanlı, Harezmi, Çağatay Türkçeleri istikametinde ilerleme kaydeden Doğu Türk yazı dilinden kendine özgü dilsel özellikleriyle ayrılan yeni bir yazı dili kolu bu süreçte ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, Doğu Türk yazı dilinin bir eseri olan *Dîvân-ı Hikmet*'te geçen {-UbAn} zarf-fiil eki ele alınacaktır. Ayrıca bu ekin Batı Türk yazı dilinin ilk evresi olan Eski Oğuz Türkçesinin metinleri ile paralelligi değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Tasavvuf Edebiyatı, Hoca Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Kökşetav Nüshası, {-UbAn} zarf-fiil eki

Abstract

Dîvân-ı Hikmet, the work of Sufi and poet Ahmet Yesevî, the founder of Turkish Sufi literature and a common value of the Turkish world, is an important treasure for Turkish language history and Turkish literature. *Dîvân-ı Hikmet* sheds light on the history of the Turkish language with the linguistic materials it contains and it is the first example of Turkish Sufi Literature in

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZTÜRK, Abdulkadir. “Dîvân-ı Hikmet’in Kökşetav Nüshasında {-Uban} Eki”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 311-326. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1417717>.

* Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi / Ordu Üniversitesi, E-mail: ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz, akadirozturk@odu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3077-458X.

terms of content and style. While the environment of Sufism and Turkish culture spread from Turkestan to Anatolia with Yesevi successors, his legacy, *Dîvân-ı Hikmet*, continues to transfer this cultural accumulation to the generations of the Turkish world through ages. This work, which was the source of the birth of a literature in the field of Sufism, also guides the Turks who are honored with Islam. National consciousness, customs and traditions, heroic epics, etc. conveyed through the narratives of Dede Korkut and it had spread through oral tradition in Anatolia. The light of “Turkification and Islamization” that Hoca Ahmet Yesevî lit in Turkestan was conveyed to the hearts of followers and successors such as Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Abdal Musa, Baba Mansur, Haydar Sultan, Hubyar Sultan, who were his spiritual companions and heirs. This is how the permanence of Turkishness and Islam in Anatolia was realized. At the same time, there is the formation of a written Oghuz language in Anatolia by these important figures and other mystics, poets and literary figures.

Oghuzs, who took their place on the stage of history since ancient times, lived in the 10th-11th centuries. It is a Turkish tribe that spread to wide geographies over the centuries and left its mark on Turkish and Islamic history with the Seljuk and Ottoman states. The Oghuz people, who kept their language alive through oral tradition until the 13th century, created a new written language of the historical Turkish language in Anatolia. A new branch of written language, which we call the Western Turkish written language, and which differs from the Eastern Turkish written language, which has progressed in the direction of Kokturk, Old Uyghur, Karakhanid, Khwarezm and Chagatai Turkish, with its unique linguistic features, has emerged in this process.

In this study, the gerund suffix {-UbAn} used in *Dîvân-ı Hikmet*, a work of the Eastern Turkish written language, will be discussed. In addition, the parallelism of this suffix with the texts of Old Oghuz Turkish, the first phase of the Western Turkish written language, will be evaluated.

Keywords: Turkish Sufi Literature, Hoca Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Kokshetau Copy, {-UbAn} gerund suffix.

Giriş

Kökleri Türk yazı dilinin ilk ürünlerini verdiği 7. asırdan çok daha eskilere dayanan Türk sözlü kültür geleneği, Köktürkler döneminden sonra Uygurların Maniheizt ve Budist inançlar çerçevesinde oluşturduğu dinî metinlerle farklı bir kültür dairesinin içinde gelişme göstermiştir. Eski Türklerin edebiyatında görülmeye başlayan bu etki, Eski Uygur sahasındaki Huastuanıft, Sekiz Yükmeç, Altun Yaruk, Kuan Şi İm Pusar¹, Maitrisimit gibi dinî içerikli ve çeviri mahiyetli eserler sayesinde, dinî merkezli Maniheizt ve Budist Uygur edebiyatlarının oluşmasına da zemin hazırlamıştır². 10-11. asırlar Türklerin kitlesel olarak İslâmiyet’i benimsemelerine ve dolayısıyla bu iklimde yeni bir edebiyatın oluşmasına da tanıklık etmiştir. Karahanlı Türkçesi dönemi ile başlayan süreçte hem Türk yazı dili hem de Türk edebiyatı Arap ve Fars kültürleri etkisinde bir gelişim göstermiş ve sonraki asırlarda da bu etki alanı artarak devam etmiştir.

Türkçenin tarihî süreçte ilişkide bulunduğu dillerle temasında “din” önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkler, İslâmiyet’i kabul ederek yabancı oldukları bir dinî muhite girmişlerdir. Kabul ettikleri dinin kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerim’i tercüme ederken İslâmî terimleri -Uygurların Maniheizt ve Budist muhitte yaptıkları gibi- Türkçeye uyarlamışlardır. Uyarlama yoluyla Türkçeye geçen pek çok kelimenin kaynak dil olan Arapçadan ve aracı dil olan Farsçadan kopyalandığı görülmüştür (Şimşek, 2020, 102-103).

Kutadgu Bilig, *Dîvânü Lugâti’l-Türk*, *Atebetü’l-Hakâyık* ve *Dîvân-ı Hikmet* eserleriyle İslâmî Türk edebiyatının ilk örnekleri verilmiştir. Özellikle *Atebetü’l-Hakâyık* ve *Dîvân-ı Hikmet*, ilk dönem İslâmî Türk edebiyatı içinde dinî muhteviyat temelinde meydana getirilen eserler olup ahlak, alçak gönüllülük, iyilik, dünya ve ahiret hayatı, ibadetin temel esasları gibi işlediği konularla Türklerin Müslüman olma sürecine önemli katkılar sunmuşlardır. Bu dönemde Türkler arasında dinî-tasavvufî yaşam felsefesinin oluşması ve yayılmasında Ahmet Yesevî’nin özel bir yeri vardır.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî, onunla anılan Türkistan coğrafyası ile sınırlı kalmayıp düşünceleri ve hikmetleriyle bütün Türk dünyasının ortak bir değeri olarak Müslüman Türkleri manevi bir derinlikte etkilemiştir. 11. asır ve sonrasında Oğuz/ Türkmen boylarının Hazar Denizi’nin batısını, Anadolu başta olmak üzere Azerbaycan, Suriye ve Irak gibi bölgeleri yurt tutmaları, bu coğrafyalarda Türklük ve İslâm’ın yerleşmesine ve yayılmasına olanak sunmuştur. Bu coğrafyada Türklük ve İslâm’ın kalıcı olarak yer edinmesinde Hoca Ahmet Yesevî önemli rol oynamıştır. Yesevî’nin ocağında yakılan ateş onun talebeleri aracılığıyla Türkistan’dan Anadolu’ya ulaşmış ve onun hikmetleri de Türklerin manevi hayatına kaynaklık etmiştir. Ahmet Yesevî tasavvufî düşüncelerini, döneminin ve coğrafyanın müşterek Türkçesiyle anlatarak, “hikmet” adını verdiği şiirlerinde nazım şekillerini ustaca kullanarak Türk Tasavvuf Edebiyatı’nın kurucusu olarak aynı zamanda Türk edebiyat tarihinde de yerini almıştır. Ahmet Yesevî’nin Türk edebiyatında tarihten günümüze değin iz bırakmasında ve

1 Dil, din ve edebiyat ilişkisi dikkate alındığında Türk kültüründeki Hızır kavramıyla örtüşen yönleri olması bakımından Kuan Şi İm Pusar’ın ayrı bir öneme de sahip olduğu (Yıldız, 2019, 59-77) söylenebilir.

2 Eski Türkçenin evrelerinin oluşmasında temelde alfabe, inanç ve coğrafya şeklinde üç faktör etkili olsa da, araştırmacılar genellikle üçüncü faktörü dışarıda bırakarak bu evreleri belirleme yoluna gitmişlerdir. 6.-13. asırlar arasında Köktürklerin Gök Tanrı inancına sahip olmaları, Eski Uygurların çeşitli zamanlarda Maniheizm, Budizm, Nesturilik inançlarını benimsemeleri ve Karahanlıların İslâmiyet’i kabulü bir yana bırakılırsa Köktürk, Eski Uygur ve Karahanlı yazı dillerinde birden fazla alfabeyle metinler oluşturulduğu görülmektedir (Yıldız, 2020, 1).

geniş bir etki alanı oluşturmada millî hassasiyetini ön planda tutmasının rolü de yadsınmaz:

Seçtiği vezinlerde o devrin müşterek zevkine uyarak, şahsî yeniliklerden tamamıyla çekinen Ahmet Yesevî, kâfiye hususunda, Arap ve Acemlere bağlı olmayarak, millî edebiyat ananesine tamamen sadık kalmış ve “kâfiye” yerine halk edebiyatını taklitle daha çok “yarım kâfiyeler” kullandığı gibi, onları da ekseriya fiillerin çekimlerinden vücuda getirmiş ve eski redif usulüne de ekseriyetle bağlı kalmıştır. Eski kavmî edebiyat ananelerine riayet merakı nazım şeklinde de tamamıyla kendini göstermiştir. Çok az ve iptidai olan nazım şekliyle, yabancı tesirlerden tamamıyla sıyrılmış ve millîdir. Her bend sonundaki mısraların ya aynen ya kâfiye bakımından tekrarı, onun, sonraları gelişme devirlerine ait eser gibi tek başına okunmak maksadıyla değil, dinî toplantılarda umumî surette inşâd olunmak için yazıldığını göstermektedir (Köprülü, 1976, 148-149).

Ahmet Yesevî'nin temellerini attığı tasavvuf edebiyatı; ilahi, nefes, nutuk, devriye ve şathiye gibi nazım biçimleriyle Anadolu'da gelişme ve ilerleme kaydetmiştir. Bu gelenek, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Baba Mansur, Kaygusuz Abdal, Abdal Musa, Hacı Bayram-ı Veli, Hubyar Sultan ve Pir Sultan Abdal gibi erenler ve pirlere ile Anadolu coğrafyasında asırlar boyu devam ettirilmiştir.

Bu çalışmada Türk Tasavvuf Edebiyatı'nın ilk örneklerinden sayılan, Ahmet Yesevî hikmetlerinden ve ona sonradan yapılan eklemelerden müteşekkil *Dîvân-ı Hikmet* eserinde örneklenen {-UbAn} eki üzerinde durulacaktır. Konu, *Dîvân-ı Hikmet*'in Kökşetav nüshası esasında irdelenecektir. Tarihî Türk yazı dillerinde özellikle ve çoğunlukla Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde {-UbAn}, {-(y)UbAn} biçimleriyle tanıklanan bu zarf-fiil ekinin Orta Asya'nın müşterek yazı dilindeki paralellikleri Yesevî'nin hikmetleri aracılığıyla örneklendirilecektir.

1. Dîvân-ı Hikmet ve Nüshaları

Hoca Ahmet Yesevî ve eseri *Dîvân-ı Hikmet*'in asırlar boyu Türk coğrafyalarında ortak bir değere ve Yesevîlik ile Türk tasavvuf hayatında önemli bir yere sahip olması, onun soyağacı silsilesine bakılarak manevî ikliminin kaynağını görmekle mümkün olacaktır. Nesebnâme Risalesi'nde Ahmet Yesevî'nin soy kütüğü net olarak ortaya konulmuştur. Bu şecereye ve yine bir başka eser olan *Menbâ'ul Ebhâr* kitabına göre Yesevî'nin şeceresi Hz. Ali'nin oğlu İmam Muhammedü'l-Hanefî b. Aliyyü'l-Murtaza'ya kadar³ ulaşmaktadır (Bice, 2019, 12-13).

Türk dili tarihi içinde özellikle İslâmî Türk edebiyatının ilk örnekleri arasında yer alıp tasavvuf edebiyatının başlıca temel eserleri arasında karşımıza çıkan *Dîvân-ı Hikmet*, Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinden oluşmaktadır. Eser, dinî-tasavvufî bir muhtevasıyla barındırmaktadır:

Hikmetlerde öğretici ve ibret verici bir tarzda; Allah'ın birliği, mutlak irade ve kudreti, Hz. Peygamber'in hayatı, mucizeleri, İslam esasları, ibadetler, dünya halinden şikâyet, kıyamet gününe ve ahirete hazırlık, cennet-cehennem, dervişlik ve dervişliğin faziletleri gibi ahlâkî-dinî neticeler veren konular işlenmiştir. Bunun yanı sıra hikmetler, Orta

3 Yesevî'nin soyağacıyla ilgili bilgilerden hareketle onun yedinci göbekten dedesi İshak Baba, on dördüncü göbekten Muhammed Hanefî ve Hz. Ali de on beşinci göbekten dedesi olduğu görüşü hâkimdir (Jarmuhamedul, 1993, 9; Utebekov, 2022, 3).

Asya'da halk arasında çok sevilen ve eskiden beri kullanılan yedili ve on ikili hece vezninde yazılmışlardır ki, bu da onların Türk Edebiyatından gelmiş millî unsurunu oluşturur (Yazıcı, 1993, 381).

Yesevî hikmetleri, onun halifeleri ve talebeleri aracılığıyla dilden dile söyleneleşmiş ve sözlü gelenek içinde hafızalara kaydedilmiştir. Hikmetlerin ne zaman kaleme alındığı konusu günümüzde halen aydınlatılabilmemiş değildir. Bunun yanı sıra Yesevî hayatta iken hikmetlerinin yazılı olarak kayıt altına alınıp alınmadığı bilinmemektedir. O dönemden elimize ulaşan bir nüsha olmaması, Dîvân-ı Hikmet adıyla yazıya geçirilen en eski nüshalarının ise çoğunlukla 17. asra tarihlendirilmesi bu soruları cevapsız bırakmaktadır. Ancak bilinen gerçek şudur ki hikmetler, unutulmadan veya kaybolmadan asırlar boyu Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada kendini ama sözlü gelenek⁴ içinde ama nüshaları aracılığıyla muhafaza edebilmiştir:

Orta Asya sûfi şeyhi ve İslâmiyet'in Orta Asya'da gelişmesinde önemli rolü olan Ahmet Yesevî'nin öğretileri, hikmetleri aracılığıyla önce Orta Asya'ya yayılmış sonra da İran ve Anadolu'ya ulaşmıştır. Onun tasavvuf tarikinin bu coğrafyalara hızla yayılmasında kişiliğinin yanı sıra şiirleri aracılığıyla ilettiği mesajın sade ve kolay anlaşılır olmasının da rolü vardır. Aruzla değil hece vezniyle yazılmış şiirleriyle Yesevî, tasavvufî halk edebiyatının temelini kurmuştur. Hikmet adı verilen şiirlerin hepsinin Yesevî'ye ait olup olmadığı ise belli değildir (Azmun, 1994, V-VII).

Hoca Ahmet Yesevî'nin Anadolu'daki izlerine bakılacak olursa hem tasavvufî anlayışının hem de tasavvufî edebiyat geleneğinin nasıl bir etki alanı oluşturduğu görülecektir. Hikmetlerle Yunus Emre şiirlerinde görülen sanat unsurları ve tasavvufî muhteva açısından önemli benzerlikleri tespit etmek mümkündür (Yılmaz, 1993, 18-19). Yesevî'nin Hacı Bektaş-ı Veli, Abdal Musa, Piri Baba ve Seyyid Kalender Veli gibi pirlere arasındaki bağa velayetnamelerde rastlanmaktadır (Kardaş, 2018, 17-35). Yesevî, Alevi-Bektaşî şiirinde de yerini almıştır. Pir Sultan, Didârî, Miâdî, Abdal Dede, Teslim Abdal gibi pek çok Alevi-Bektaşî ereni, Yesevî'yi şiirlerinde büyük bir saygı ile anmıştır. Yesevî izinde ve Yunus Emre geleneğinde yine Kaygusuz Abdal'ın şiirlerini de görebilmekteyiz (Özdemir, 2021, 1090-1094).

Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Yesevî hikmetleri, Türk tasavvuf hayatına yön vermiş, kendinden sonra ortaya çıkan tasavvufî geleneklere ve bu temelde meydana getirilen edebiyata da kaynaklık etmiştir. Öyle ki Anadolu merkezli 13. asır ve devamında gelişen tasavvuf edebiyatında Yesevî'nin tasavvufî öğretileri sözlü gelenekte ve Dîvân-ı Hikmet aracılığıyla kayıt altına alınan Yesevî'nin hikmetleri yazılı edebiyatta yerini almıştır.

Dîvân-ı Hikmet dil bakımından değilse bile edebî bakımdan Karahanlı devrine ve 12. asra ait kabul edilmektedir (Yıldız, 2011, 41). Eserin en eski nüshalarının 16. veya 17. asırlara ait olduğu düşünülmektedir (Eraslan, 1991, 40; Azmun, 1994, 58; Tulum, 2019, 12). Mısır nüshası istinsah tarihi H. 1061/M.1650 ve istinsah kaydında belirtilen

4 Sözlü gelenek, yazılı ürünlerin olmadığı veya yaygınlaşmadığı dönemde inanç, sanat, dil, edebiyat ve diğer tüm kültürel unsurları barındıran ve aktaran toplumsal sistemdir. Sözlü anlatı, edebî yönü olsun veya olmasın toplumsal yapı içindeki bireyin tutum veya davranış şekillerini, kural veya inançlarını içeren bütünsel bir yapıdır. Destanlar, efsaneler, halk hikâyeleri vd. edebiyatı şekillendiren kaynaklardır. Nihayetinde dinî-tasavvufî gelenekte de öğretinin aktarımında öncelik sözlü gelenektedir. Bilinen odur ki Yesevî'nin hikmetleri asırlar boyu sözlü gelenekte var olmuş ve daha sonraki asırlarda yazıya geçirilmiştir (Bayındır, 2021, 10).

nüşhanın yazıcısının Mirzâ ‘Abdu’l-kâdir-i Hokandî olduğu bilgisi ile müstensihî belli ve şimdîye kadar bilinen en eski tarihli yazma nüshadır (Tulum, 2019, 13-21).

Divân-ı Hikmet’in 17-19. asırları arasında yazılmış veya basılmış onlarca nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar, günümüzde Türkiye, Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Tataristan, Rusya, İran, Mısır, Afganistan, Hindistan, Macaristan, Fransa, İngiltere, İtalya gibi ülkelerin kütüphane ve müzelerinde muhafaza edilmektedir (Utebekov, 2022, 18). Bununla birlikte halen gün yüzüne çıkmamış yine pek çok yazma ve basma nüshasının olduğu da eser üzerine yapılan çalışmalarda hemen hemen her araştırmacı tarafından dile getirilmektedir.

Bu çalışmaya kaynaklık eden Divân-ı Hikmet’in Kökşetav nüshası, Kazakistan’ın Akmola Eyaletine bağlı Kökşetav şehrindeki Kökşetav Edebiyat ve Sanat Müzesinin Temel Kitaplar Bölümünde 639 numaralı kayıt ile muhafaza edilmektedir. 176 sayfadan oluşan bu nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Sayfalarında 9 ile 12 arasında mısra barındıran bu eserde 57 hikmet (360 kıta, 228 beyit) bulunmaktadır (Utebekov-Akar, 2020, 330).

2. {-UbAn} Eki

Köktürkçede ve Eski Uygur Maniheizt metinlerinde yaygın, Eski Uygur Budist metinlerde ise seyrek rastlanan {-pAn} eki, {-p} zarf-fiil ekinin {-An} eki ile genişletilmiş şekliyle teşekkül etmiştir. Ayrıca Maniheizt Uygur metinlerinde ekin {-pAnIn} şeklinde ikinci kez genişletilmiş biçimi de bulunmaktadır (Korkmaz, 1984, 158).

A. von Gabain, K. Menges, J. Eckmann, O. Pritsak, M. Mansuroğlu, Ş. Tekin, M. Ergin, T. Tekin, Z. Korkmaz, P. Zieme gibi araştırmacılar {-pAn} ekinin genişleme yoluyla meydana geldiğini belirtirler. Çalışmalarda görülür ki bu morfemin kökeni {-p} zarf-fiil ekine dayanmaktadır. Ancak araştırmacılar, ekin genişleme esnasında ortaya çıkan {-An} biçimbirimi konusunda fikir birliğinde değildir. {-An} biçimbirimi, W. Bang ve C. Brockelmann’a göre vasıta hâli ekidir. Z. Korkmaz’a göre {-An}, ikinci bir zarf-fiil ekidir ve dolayısıyla bu iki zarf-fiil ekinin kaynaşmasıyla meydana gelen {-pAn}, kuvvetlendirilmiş bir zarf-fiil eki durumundadır. O. F. Sertkaya ve L. Karahan da {-An} ekinin pekiştirme işlevli bir ek olduğu görüşündedirler⁵.

{-p} zarf-fiil ekinden gelişen bu ek Eski Türkçe döneminden itibaren tarihî ve çağdaş metinlerde, fonetik ya da morfolojik birtakım gelişmelere bağlı olarak {-pAn}, {-IpAn}, {-UpAn}, {-bAn}, {-IbAn}, {-UbAn}, {-UbAnI}, {-UbAnIn} gibi biçimleriyle tanıklanmaktadır.

kelipen, sülepen, olurupan vs. şeklinde Köktürk yazıtlarında; *kopupan, körüpen, barıpan, taşıkıpan, külişüpen* vb. kullanımlarıyla Eski Uygur sahası metinlerinde; *ugrapan, yarıpan, keğipen* gibi biçimleriyle Divânu Lugâti’t-Türk’te görülen bu ek, sonraki dönem Türk yazı dillerinde de örneğin Harezmi Türkçesi metinlerinde *okıpan, tutupan*; Çağatay sahasında yalnızca manzum metinlerde *tıpen, efgâr eylepen* gibi kullanımlarla örneklenmektedir (Sertkaya, 1989, 341-346).

Gerek Bengü taşlarda gerekse Eski Anadolu Türkçesinde bolca kullanılan -(U)pAn /-(y)UbAn zarf-fiil eki de, hiç şüphesiz, Z. Korkmaz’ın belirttiği gibi, Oğuzca bir unsurdur. Seyrek olarak Harezmi Türkçesinde de görülen -(y)UbAn ekinin, Osman Nedim Tuna, Harezmi Türkçesindeki Oğuzca unsurlardan biri olarak değerlendirmektedir (Gülsevin, 1998).

⁵ Ayrıca konu için bkz. (Korkmaz, 1984); (Sertkaya, 1989); (Kırmızıgül, 2021).

Z. Korkmaz, O. N. Tuna ve G. Gülsevin, Z. Kaymaz⁶ -(U)pAn /-(y)UbAn zarf-fiil ekini, Oğuzca bir unsur olarak değerlendirmektedir. Metinler incelendiğinde Oğuz Türkçesinin tarihî dönemlerinde ekin yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu görülmekte ve bunun yanı sıra halen Azerbaycan Türkçesi ağızlarında da tespit edilebilmektedir⁷.

13. asırla birlikte bir yazı dili kimliğini kazanan Oğuz Türkçesi, “Eski Anadolu Türkçesi”, “Osmanlı Türkçesi” ve “Klasik Azerbaycan Türkçesi” kollarıyla, çağdaş yazı dillerini meydana getirdiği 19-20. asırlara değin lengüistik gelişmeler göstererek ilerlemiş ve zamanla da her çağdaş kolu kendi istikametinde standartlaşarak günümüz kullanım alanını oluşturmuştur. Kendine özgü dil unsurlarıyla diğer Türk yazı dillerinden ayrılmış ve nasıl ki o diğer yazı dillerinin izlerini bünyesinde barındırabilmiş, kendi karakteristik dil özelliklerini de o yazı dillerine aktarabilmiştir. Tarihî yazı dillerinde tanıklanan {-UbAn} zarf-fiil eki, Anadolu sahasında {- (y) UbAn} ve {- (y) UbAn (In)} biçimlerinde gelişim göstererek Oğuzcaya özgü bir unsur hâle dönüşmüştür. İlk olarak Köktürk yazılı metinlerde kullanımı tespit edilen bu ekin köken itibarıyla Oğuzca bir morfem olduğu görüşü de çalışmalarda ifade edilmesinin yanında yazı dilleri arasındaki paralelliklere örneklik teşkil eden bir unsur olarak değerlendirilebilir. Oğuz Türkçesinin tarihî dönem metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan ve özellikle manzum eserlerde aruz veznine uygun düşmesiyle dikkat çeken {-UbAn}, {- (y) UbAn} eki Anadolu ve Azerbaycan sahası şair ve ozanların diliyle eserlere yansımıştır.

Tarama Sözlüğü’nde {- (y) UbAn} ekinin 13-19. asırlar arasındaki kullanım örneklerine yer verilmektedir: *Kamu tedbir ettiler öldürmege / İmdi dilerler aluban gitmege* [Yusuf ü Zeliha]; *Gel kaçalım kim bize yetmeyeler / Tizrek kim irüben dutmayalar* [Mantıku’t-Tayr]; *Dedi ol peri yüzünü görmedi / Senin ile oturuban turmadı* [Süheyl ü Nevbahâr]; *Aldayuban er tutmak avrat işidir.* [Dede Korkut]; *Ey Muhibbi bu gözüm merdümü gavvas gibi / Taluban bahr-i gama dürr ile mercan getirir* [Muhibbi]; *Be felek senin elinden / Ah edüben ben ağlarım* [Karacaoğlan]; *Çünkü kâfirler kaçuban gittiler / Babik’e varup şikâyet ettiler* [Battal Gazi]; *Beş mecidiye verüben / Bir öpücük istemeli* [Erzurumlu Emrah] (2009, 267-273).

Anadolu sahası Türk tasavvuf edebiyatının Hoca Ahmet Yesevî çizgisindeki önemli temsilcileri Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli’de ekin kullanım örnekleri arasında;

Akar sulayın çağlaram, dertli cigerim dağlaram / Şeyhim aňuban ağlaram, gel gör beni aşk neyledi [Yunus Emre Divanı]; *Varam ol dosta kul olam hem açılıuban gül olam / Hem ötüben bülbül olam duragım gülistan ola* [Yunus Emre Divanı]; *Sen meger kuş oluban uçtun dedim.* [Velâyetnâme-i Hacı Bektaş]; *Koyuban kibleye karşı ol eri / Turdu yetmiş safta hem Rum erleri* [Velâyetnâme-i Hacı Bektaş]; *Çü h’âce eyledi Bektâş’a hürmet / Ayağa ÷uruban eyledi ‘izzet* [Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi]; *Aluban çü reh hep kerrübiyânı / Geçirdiler yedi kât âsümânı* [Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi]; *Bakuban ceyb-i hırkaya o server / Ki kılmış hâme-i kudret muharrer* [Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi] vb. verilebilir (Kardaş, 2018; Tarama Sözlüğü, 2009).

6 Hikmetlerde Oğuz Türkçesine has olan -UbAn şekli görülür (Kaymaz, 2002, 161).

7 {-IbAn}, {-UbAn} eki Azerbaycan’ın Guba, Şamahı, İsmaili, Zakatala, Gah, Garabağ ağızlarında; ekin genişlemeli bir biçimi olarak da {-IbAnnArI}, {-UbAnnArI} şekli de Guba ağızlarında kullanılmaktadır (Allahverdiyeva, 2011, 76).

Geleneğin bir diğer temsilcisi ve Abdal Musa'ya intisab eden Kaygusuz Abdal'da ise;

*Matem aylarında kanlar saçarlar,
Uyaruben mermer çerağ yakarlar,
Hu deyüb de gülbengini çekerler,*

Erler gelür Pirim Abdal Musa'ya (Atalay, 1990, 43) şeklindeki dörtlükte örneklenmektedir.

Duman-Yağmur (2013), {-UbAn} kullanımının özellikle manzum metinlerde dudak uyumuna bağlı ya da uyum dışı örneklenmesinin dönemin standart kullanımına uygun olarak yaygınlığını ifade ederken; *bakıiban, darıiban, sanıiban* (Mantıku't-Tayr); *kakıiban* (Amme Cüzi Tefsiri); *'acebleyiben, sürıiben* (Süheyl ü Nev-Bahâr); *atlanıiban* (Gülstan Tercümesi); *sevnişıiben* (Anonim Miracnâme) örnekleriyle {-IbAn} biçiminin ise 14-16. asırlar arası Anadolu sahası metinlerinde seyrek bir kullanıma sahip olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde ekin {-UbAn} biçimi, diğer yazı dillerine oranla daha yaygın bir kullanıma sahiptir.

3. Dîvân-ı Hikmet Kökşetav Nüshası'nda {-UbAn} Eki Kullanımı

Oğuz, Kuman-Kıpçak, Karluk gibi geniş kitlelere sahip Türk boyları, esasında 10-11. asırlarda Orta Asya-Anadolu istikametinde ve İrtiş'ten Dinyester'e kadarki Deşt-i Kıpçak alanında başlıca siyasi ve iktisadi nedenlerle yer değiştirme-göç etme temelinde bir yayılma sürecini yaşamışlardır. 13. asırda ise Moğol fütuhâtı ile birlikte Türk siyasi ve coğrafi alanında çok daha kuvvetli dalgalanmalar olmuştur. 10-13. asırlar arasında yaşanan bu siyasi ve tarihi gelişmeler aynı zamanda bu Türk boylarına bağlı olarak Türk yazı dilinin çeşitlenmesine de zemin hazırlamıştır. 13. asırda birlikte Doğu ve Batı (genel bir tanımlamayla) Türk yazı dilleri olarak iki, ilerleyen asırlarda da Kuzey yazı dili ile üç ayrı kola ayrılmıştır. Bu ayrışma, lengüistik bağlamda yazı dillerindeki karakteristik özelliklerle daha açık tespit edilebilmektedir. Ancak bu yazı dillerinin hem aynı kökten beslenmesi hem de Oğuz, Kıpçak ve Karluk boylarının birbirine dil, edebiyat, kültür gibi alanlarda tesir etmesi yazı dilleri/lehçeler arası etkileşimi de bir ortaklık zemininde buluşturmaktadır.

Oğuzca lengüistik unsurların diğer yazı dillerindeki izlerini, Eski Türkçe döneminden⁸ başlayarak sonraki dönem metinlerinde⁹ de tespit edebilmekteyiz.

Çalışmamız sınırlılığında yazı dili/lehçeler arası etkileşim çerçevesinde, Eski Oğuzca metinler ile Dîvân-ı Hikmet nüshaları arasında paralellik taşıyan birkaç unsuru örnekleyebiliriz: /-g/ > /-ø/, {-GAn} > {-An}, {bol-} > {ol-} gibi.

Dîvân-ı Hikmet ile Eski Oğuz Türkçesi metinleri arasındaki bu paralelliklerden birisi de {-UbAn} morfemidir. Bu morfem, zarf-fiil işleviyle tarihî dönem metinlerinde {-pAn}, {-bAn}, {-IbAn}, {-UbAn}, {-UbAnI}, {-UbAnIn} gibi farklı varyantlarla ve gelişmeli şekilleriyle karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Eski Oğuzca manzum eserlerde sıklıkla kendisine kullanım alanı bulan {-UbAn} eki, Dîvân-ı Hikmet nüshalarında da örneklenmektedir. Ekin kullanım sıklığı ve tarihî gelişimi dikkate alındığında ve ayrıca Oğuzcanın Eski Türkçe döneminden başlayarak diğer Türk yazı dillerindeki belirtileri de göz önünde tutulduğunda {-UbAn} ekinin varyantları olan {-bAn} ve {-IbAn} biçimlerini de bu paralellikte değerlendirebiliriz.

8 Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. (Korkmaz, 2017) ve (Gülsevin, 1998).

9 Örneğin bkz. (Onur, 2020); (Herkmen, 2021) ve (Öztürk, 2021).

Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav nüshasında¹⁰ et-, eyle- ve bol- yardımcı fiilleriyle kurulan birleşik fiil yapılarında; *terk etiben*, *lutf eyleben*, *cem' boluban*, *şüfi boluban*, *fikir eyleben*, *hayrân boluban*, *bî-hüş boluban*, *maḥv boluban* ve *rahm eyleben* örneklerinde ekin {-ben}, {-iben} ve {-uban} biçimleriyle kullanımları tespit edilmiştir:

(5b)

zâlim eger zulm eylese maḥa yığla
yaşın saçır haḫka sığınıp yürek dağla
harâm şübhe terk **etiben** için dağla
zâlimlerge yüz miḡ belâ bêrdim mene

*zalim eğer zulüm eylese bana ağla
gözyaşını saçarak Hakk'a sığınıp yüreğini dağla
haram şüphe terk ederek içini dağla
zalimlere yüz bin bela verdim ben işte*

(8a)

nâgeḫândin tururumda kâmuḡ büzürg
ḫaḫk 'ışkını köñlüm içre saldı dostlar
hızır babam ḫâzır bolup lutf eyleben
meded kılıp ilgim tutup aldı dostlar

*birdenbire durduğum yerde bütün ulular
Hak aşkını gönlüm içine saldı dostlar
Hızır Babam hazır olup lütfederek
yardım ederek elimi tutup aldı dostlar*

(32b-33a)

nâ-dân câhil cem' **boluban** hû hû tÿü
ol güm-râhını pîr kırlurlar şeyḫim tÿü
şeyḫleri hem maḥa cezbe tÿegdi tÿü
ḫalka içre mest tîve dÿek ağnarlar a

*bilgisiz, cahil toplanarak "hu-hu" diye
o günahkârı pîr kırlurlar şeyhim diye
şeyḫlerinden bana cezbe değdi diye
halka içinde mest deve gibi ağnarlar ha*

(36a)

lutf eyleben êki 'âlim şâh eylese
cürm 'işyân güm-râhlarını açar dostlar

*lütfederek iki âlim şah eylese
kabahat isyan günahlarını açar dostlar*

(37b)

şüfi **boluban** şâf bol ey bende-i allâh
yalḡan şüfi bolḡunça bu dem êtmese bihrak

*sufi olarak saf ol ey Allah'ın kulu
sufi olup o yalan demi etmese iyidir*

(45b)

miskin ḫ'âce aḫmed yessevi 'ışk ilgide bolduḡ ḫarâb
fikir eyleben tapmas cevâb anda ne dÿersin taḡrıḡa

*Miskin Hoca Ahmed Yesevi, aşk
yolunda harap oldun
düşünerek cevap bulamazsın, Tanrı'ya ne
dersin?*

(47b)

ḫayrân **boluban** ḫaldım bî-hüş **boluban** taldım
özümni derdke saldım taptım dermân içinde

*hayran olarak kaldım, şuursuz olarak
daldım
kendimi derde saldım, derman içinde
buldum*

(52b-53a)

tünler kopsam tapḫay-mın mu yârını vaşlın
miḡ bir atın zâtı pâk aşlı neslin

*geceleri çöksem, olur mu ki yârın vaslı
bin bir adı, pak zâtı, aslı-nesli*

10 Çalışmamızın bu bölümünde yer verilen çeviri yazılı dörtlükler ve beyitler, (Utebekov, 2022) çalışmasından alıntılanmıştır.

on sekiz miñ 'âlem içre yoktur mislin
kudretiğâ mahv boluban yürsem mu kin

*on sekiz bin âlem içinde yoktur benzeri
kudretine mahvolarak yürüsem mi ki?*

(72b)

zâr inreben zâr yığlağıl rahmı kelsün
yol azğannı rahm eyleben yolğa salsun
âmin dênler pîr-i muğân çoluñ alsun
hizmet kılğan âhir murād tapar döstlar

*çok ağlayıp, çok inle ki rahmeti gelsin
yolu şaşıranı, rahmet ederek yola koysun
Âmin deyiniz Pîr-i Kâmil elini alsın
hizmet eyleyen muradına yeter dostlar*

Dîvân-ı Hikmet'in Mısır ve Emel Esin Kütüphanesi nüshalarında, Eraslan (1991) yayınında da yardımcı fiillerle kurulan birleşik fiil yapılarında ekin kullanımları örneklenmektedir:

bî-huş boluban “kendini bilmez hâle gelerek” (Eraslan, 1991, 304); *dik boluban* “dik olarak” (Eraslan, 1991, 334); *hayrân boluban* “hayran olarak” (Eraslan, 1991, 304); *himâr yağlığ boluban* “merkep gibi olarak” (Eraslan, 1991, 334); *terk etiben / târk etiben* “terk ederek” (Tulum, 2019, 192; Azmun, 1994, 138); *seyr etiben / seyr etiben* “seyrederek” (Tulum, 2019, 110; Azmun, 1994, 139); *rahm eyleben / râhm eyleben* “rahmet ederek” (Tulum, 2019, 122; Azmun, 1994, 147; Eraslan, 1991, 200); *fıkr eyleben* “düşünerek” (Azmun, 1994, 146); *luğ eyleben* “lütfederek” (Azmun, 1994, 167; Eraslan, 1991, 76); *rağs eyleben* “raks ederek” (Tulum, 2019, 196; Eraslan, 1991, 176); *kul boluban* “kul olarak” (Tulum, 2019, 142, 224; Eraslan, 1991, 194, 196).

Dîvân-ı Hikmet Kökşetav Nüshası'nda ekin {-bAn} biçiminin¹¹ *dê-*, *yığla-*, *inre-* şeklinde ünlü ile biten fiil tabanlarına ve yalnızca bir örnekte ise ünsüzle biten *akuz-*¹² fiil tabanına eklendiği tespit edilmiştir:

(13a)

êlig birde çöller kezip giyâh yêdim
tağla çıkıp allâh dêben közim oyдум
didârını köralmadım cândın toydum
bir ü barım didârıñnı körer-min mü

*elli birde çöller gezip nebatlar yedim
dağlara çıkıp Allah diyerek gözümü oyдум
cemalini göremedim, candan doydum
bir ve varım, cemalini görür müyüm?*

(19b)

zerre 'ışkı kimge tüşse nâlân kıılır
köz yaşını akuzban imân kıılır
her ne tapsa haqq yolığa ihsân kıılır
bahillerniñ 'adâveti buğzı bolğay

*zerre aşkı kime düşse, ağlar eyler
göz yaşını akıtarak iman eyler
her ne balsa, Hakk yoluna ihsan eyler
cimrilerin düşmanlığı, kini olur*

(30b)

'ayb êtmeñiz haqñı izlep yüredür-miz
hâşiyetlik ka 'be dêben yüredü(r)-miz
hüblar körip yolda 'ibret aladur-mız
ey yârânlar yahşı kalıñ tâ körgünçe

*ayıp etmeyin, Hakk'ı arayıp yürümekteyiz
keremli Kâbe diyerek (o tarafa) yürümekteyiz
güzelleri görüp, yolda ibret almaktayız
ey yârenler, hoşça kalın görüşünceye kadar*

¹¹ Yardımcı fiillerle kurulan birleşik fiil yapılarında da örneklenmekle birlikte tekrara düşmemek adına o örnekler bahsi geçen bölümde değerlendirilmiştir.

¹² Aynı eserde *akuzuban* şeklinde ekin, *akuz-* filine {-uban} morfemiyle eklendiği de görülmektedir.

(35a)

tā'at yarağın kılmadım haqını köñül eylemedim

*ibadet hazırlığını yapmadım hak olana
gönle işlemedim*köp yığlaban zikir etmedim mên dek
günâh-kâr bar mu hiç*çok ağlayarak zikir etmedim benim gibi bir
günahkar var mı?*

(36a-b)

allâh **dêben** gürdin çıksa 'âlim köner
hâş bendem dēp rahmân igem yalguz süyer
yaş ornığa kanın töküp yêrni boyar
hamdın êtse şeytân la'in kaçır dostlar*Allah diyerek kabirden kalksa, âlem yanar
seçkin kulum deyip Rahman Rabb'im, yalnız sever
yaş yerine kanımı döküp yüzünü boyar
hamdini söylese lanetli şeytan kaçır dostlar*

(61b)

zen ferzend ağa iniñ yığlap kélgey
mirâs **dêben** mâl mülküñü [bölüp] alğay
alıp södreğ kara yerge sêni kömgey
tu'me kılğay karış atlık yılan imdi*kadın-evlat, büyük-küçük ağlayıp gelir
miras diyerek mâl ve mülkünü bölüp alır
alıp sürüyerek kara yere seni gömer
lokma yapar karış adlı yılan şimdi*

(72b)

zâr **inreben** zâr yığlağıl rahmı kêlsün
yol azğannı rahm eyleben yolğa salsun
âmin dēñler pîr-i muğân koluş alsun
hizmet kılğan âhir murâd tapar dōstlar*çok inleyerek, çok ağla ki rahmeti gelsin
yolu şaşarsan, rahmeti gelip yola koysun
Âmin deyiniz Pîr-i Kâmil elini alsın
hizmet eyleyen muradına yeter dostlar*

Yine ekin, *bağlaban* “bağlayarak” (Eraslan, 1991, 290); *diben / dêben* “diyerek” (Tulum, 2019, 82, 90, 114, 232; Azmun, 1994, 162, 178; Eraslan, 1991, 106, 110, 114, 144, 160, 212); *inreben* “inleyerek” (Tulum, 2019, 122; Eraslan, 1991, 136, 168); *tişleben* “dişleyerek” (Eraslan, 1991, 334); *okuban* “okuyarak” (Eraslan, 1991, 330); *yığlaban* “ağlayarak” (Azmun, 1994, 166; Eraslan, 1991, 164, 168, 182, 184, 290), *yiben* “yiyerek” (Eraslan, 1991, 116) şeklindeki kullanım örnekleri Dîvân-ı Hikmet’in Mısır ve Emel Esin Kütüphanesi nüshalarında, Eraslan (1991) yayınında tespit edilmiştir.

Ekin {-IbAn} biçimi¹³, Dîvân-ı Hikmet Kökşetav Nüshası’nda *yastan-*, *bil-*, *ayt-*, *bar-* ve *kal-* fiil tabanlarında örneklenmektedir:

(7a)

mên yêgirme yêti yaşda pîrni [taptım]
her sırı kördüm perde birle sırını yaptım
âstânede ya[stanı**ban** izin öptüm]
ol sebebdin haqқа sığnıp kél[dim mene]*ben yirmi yedi yaşta Pir'i buldum
her sırrı gördüm perde ile sırrı örttüm
eşiğine yaslanarak izini öptüm
o nedenle Hakk'a sığnıp geldim ben işte*

13 Mısır nüshasında ekin bu biçimi yalnızca *et-* yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiil yapılarında örneklenmekte, Emel Esin Kütüphanesi nüshasında ise *barıban* “giderek” (Azmun, 1994, 171) ve *terk etiben*, *seyr etiben* şeklinde kullanımı tespit edilmiştir. Eraslan (1991) yayınında ise *aluban* “alarak” (Eraslan, 1991, 330); *bauban* “batarak” (Eraslan, 1991, 330); *kiriben* “girerek” (Eraslan, 1991, 336); *salıuban* “salarak” (Eraslan, 1991, 330); *şevkleniben* “çoşarak” (Eraslan, 1991, 136, 138); *yakılıuban* “yakıllarak” (Eraslan, 1991, 186); *yastanıuban* “yaslanarak, dayanarak” (Eraslan, 1991, 72); *yitiben* “erişerek” (Eraslan, 1991, 330) kullanımlarıyla örneklenmektedir.

(29b)

miskin za'if h'âce ahmed yetti püştünja rahmet *miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi
ceddine rahmet*
farsî tilni biliben hüb aytıpdur türkîni *Fars dilini bilerek güzel söylemekte
Türkçe 'yi...*

(42b)

mü'min kullar bu dünyāni bāzār kılip *mümin kullar bu dünyayı pazar kılarak*
mülk ay**uban** öz mülküm dēp otlar yakıp *mülk diyerek kendi mülküm diyerek*
ateşler yakıp
çıkan cānıñ kirmes aymas kayta yanıp *çıkan canın tekrar dönüp giremez*
cāni çıkıp tenge yanıp kirgen bar mu *canı çıkıp da tene tekrar dönen var mı?*

(46a)

ğariblerde ğarib bolğan ğaribler *gariplikte garip olan garipler*
ğaribler hālîni bilgen ğaribler *gariplik hālîni bilen garipler*
sebeb birlen yırak yerge bar**ıban** *sebeb ile uzak yere giderek*
karındaş kadrini bilgen ğaribler *kardeş kadrini bilen ğaribler*

(47b-48a)

sır ma'nādın tüymegen yalğan şüret kılganlar *sırdan anlam kapmadan yalandan
suret kılanlar*
zulmet içre **kalıban** hayāl birle uçarlar *karanlık içinde kalarak hayāl ile
uçarlar*

(52b)

āstāneni yastan**ıban** yatқан kirsün *dergâhına yaslanarak duran girsün*
ihlâş bilen h'âcem dēben 'ālem körsün *ihlâş ile "Mürşidim" diyerek, âlem görsün*
andın sonra gevher istep talib çomsun *ondan sonra, gevher isteyip, arınıp çıksın*
meşakkatlar riyâzatlar tartsam mu kin *güçlükler; riyazetler çeksem mi ki?*

{-IbAn} kullanımının Eski Oğuz Türkçesinde {-UbAn} şeklindeki gelişim seyri ve buna bağlı olarak yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu dönem metinlerinde görebilmekteyiz. Eski Oğuz Türkçesi ve devamında Osmanlı Türkçesinde manzum eserlerde sıklıkla karşımıza çıkan {-UbAn} biçimi, Divân-ı Hikmet Kökşetav Nüşası'nda *aķuz-*, *küy-*, *ur-* fiilleriyle örneklenmektedir:

(11a-11b)

kırk üçümde haķnı izlep nāle kıldım *kırk üçümde Hakk'ı arayıp feryat eyledim*
haķķ yādını aytıp özüm vāle kıldım *Allah adını söyleyip kendimi divane eyledim*
köz yaşımını aķuz**ıban** jāle kıldım *gözyaşlarımı akıtarak çiğ tanesi kıldım*
zātı uluğ h'âcem sığnıp kēldim sēnge *zatı ulu Rabbim, sığmıy geldim sana*

(44a)

ğāfil tapmas haķķ yolın anda tapmaslar orun *gafil bulmaz Hakk yolunu, orada bulmazlar
makam*
içi taşı küy**üben** seherlerde yatmasun *içi dışı yanarak seherlerde yatmasın*

(56a)

seherlerde erte kopup nâle kılğıl
nâle eylep yürek bağrın edâ bolsun
köz yaşınımı akuzuban jâle kılğıl
hağk қаşıda közüñ yaşı güvâh bolsun

*seherlerde erken kalkıp feryat eyle
yürek-bağrın feryat eyleyip edâ etsin
gözyaşımı akıtarak etrafa saç
Hakk önünde gözünün yaşını tanık olsun*

(74b)

kul h'âce ahmed nefsi tağıdın çıkıp aştı
fenâ' fi'llâh maqâmığa yavuglaştı
yürek bağrım cüş uruban kaynap taştı
bu hâl birle yığlap du'â kılay senge

*Kul Hoca Ahmed nefis dağından çıkıp aştı
fenafillâh makamına yakınlaştı
yürek-bağrım coşarak kaynayıp taştı
bu hâl ile ağlayıp dua edeyim sana*

Mısır ve Emel Esin Kütüphanesi nüshalarında, Eraslan (1991) yayınında ekin {-UbAn} biçimi; *akuzuban* “akıtarak” (Azmun, 1994, 129; Eraslan, 1991, 82, 232, 244); *körüben* “görerek” (Eraslan, 1991, 120); *köydürüben* “yakarak” (Eraslan, 1991, 186); *köyüben* “yanarak” (Eraslan, 1991, 322); *sayraşuban* “şakıyarak” (Tulum, 2019, 146); *tartkuzuban* “çektirerek” (Eraslan, 1991, 182); *yetiştür(ü)ben* “yetiştirerek” (Azmun, 1994, 166); *yiştürüben* “çözdürerek” (Eraslan, 1991, 182); *coş uruban* / *cüş uruban* “coşarak” (Tulum, 2019, 238; Azmun, 1994, 146; Eraslan, 1991, 250) kullanımlarla örneklenmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinden teşekkül eden *Dîvân-ı Hikmet*, tasavvufi derinliğiyle, taşıdığı ahenk ve üslubuyla, barındırdığı dil malzemesiyle Türk dili tarihi ve Türk tasavvuf edebiyatının özel ve önemli bir eseridir. Yesevî'nin bu eseri, çok geniş coğrafyalara dağılan Türklerin dinî yaşamlarında ve millî şuurlarında yer edinmiştir. Orta Asya'da Yesevî ile vücut bulan Türk tasavvuf anlayışı onun öğretileri ve hikmetleri aracılığıyla bütün Türk dünyasına yayılmıştır. Sözlü gelenek içinde şekillenen ancak sonraki asırlarda yazıya aktarılarak onlarca nüsha meydana getiren Yesevî hikmetleri, bu sayede *Dîvân-ı Hikmet* adıyla yazılı bir eser olarak günümüze ulaşmıştır. Eserin günümüzde pek çok nüshası mevcut olup bu nüshalar arasında en eski nüshanın hangisi olduğu kesin olarak bilinmemektedir.

Çalışmamıza *Dîvân-ı Hikmet*'in Kökşetav nüshası esas teşkil etmekle birlikte Mehmet Mahur Tulum tarafından neşredilen Mısır nüshası, Yusuf Azmun'un hazırladığı Emel Esin Kütüphanesi nüshası ve Kemal Eraslan'ın *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler* yayını da kaynaklık etmiştir.

Bu zarf-fiil eki, yardımcı fiillerle kurulan birleşik fiil yapılarındaki kullanım örneklerine bakıldığında Kökşetav nüshası ve Eraslan (1991) yayınında diğer nüshalara oranla daha sık tanıklanmaktadır:

Kaynaklık eden bu eserlerde, {-UbAn} zarf-fiil eki taranarak tespit edilen {-UbAn} eki ve diğer varyantları örneklendirilmiştir. Araştırmacılarca Karahanlı ya da Çağatay Türkçesi sahası içinde değerlendirilen *Dîvân-ı Hikmet* eserinde bu ekin, Eski Oğuz Türkçesi manzum metinlerindeki sık kullanımına paralellik gösterecek düzeyde yer aldığı görülmektedir.

Mangışlak, Horasan ve Harezmi bölgeleri, 7. asırdan itibaren Oğuzların yoğun olarak yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Bu bölgelerde yaşayan Türkler, tarih boyunca kendi dil özelliklerini korumakla birlikte yazı dilinde Doğu Türkçesi (Harezmi ve Çağatay Türkçesi) ile eserler vermişlerdir. Harezmi ve Çağatay Türkçesi ile yazılan

eserlerde Oğuzca tesiri, ses ve şekil bilgisi düzeyinde görülebileceği gibi söz varlığı düzeyinde de karşımıza çıkmaktadır. *aķuzuban, k r ben, k yd r ben, k y ben ~ k y ben, sayraşuban, tartkuzuban, y tişt r( )ben, yişt r ben, coş uruban ~ c ş uruban, b -h ş boluban, cem‘ boluban, dik boluban, ĥayr n boluban, him r yanlığ boluban, ĥul boluban, mahv boluban, ş fi boluban* örnekleriyle {-UbAn} ekinin D v n-ı Hikmet'te çok sık kullanılan bir zarf-fiil eki olması Anadolu sahasında Oğuzca temelinde gelişme gösteren yazı dili ile paralellik taşıdığıının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar

- Allahverdiyeva, Şehrabani. "Azerbaycan Ağızlarında Kullanılan Arkaik Zarf-Fiiller". *Karadeniz (Black Sea- Чёрное Море)* 3/11 (2011), 70-80.
- Atalay, Adil Ali. *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1990.
- Azmun, Yusuf. *Hoca Ahmed Yesev , Divan-ı Hikmet (Dr. Emel Esin Kütüphanesi Nüshası)*. İstanbul: Tek-Esin Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayını, 1994.
- Bayındır, Tolga. "Kurmaca Metinlerde Bir Kaynak Olarak Kolektif/Geleneksel Anlatı". *Türkoloji* 3/107 (2021), 9-18.
- Bice, Hayati. *Div n-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Mill  Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Duman, Musa- Ömer Yağmur. "-Up Zarf-Fiil Ekinin Eski Anadolu Türkçesindeki Fonetik Durumu". *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları alıştayı (1-2 Aralık 2010)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2013, 115-153.
- Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesev  Div n-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Gülsevin, G rer. "Köktürk Bengü Taşlarındaki Oğuzca  zellikler". *Kardeş Ağızlar (Türk Lehçe ve şiveleri Dergisi)* 7 (1998), 12-18.
- Herkmen, Dilek. "Kutb'un Hüsrev   ş r n'inde Oğuzca  zellikler". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 52 (2021), 11-32.
- Jarmuhameduli, Muhamedrahim. *Qoja Ahmet Yasavi Divani Hikmet (Aqıl Kitabı)*. Almatı: Murattas Gılimi-Zerttev j ne Baspa Ortallığı, 1993.
- Kardaş, Sedat. *Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kaymaz, Zeki. "Hoca Ahmet Yesev 'nin Hikmetlerindeki Oğuz Türkçesi Unsurları". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Osman Nedim Tuna Hatıra Sayısı* 139 (2002), 155-162.
- Kırmızıgül, Buket Nur. "Eski Türkçe -(X)p(An)(In) Zarf-Fiil Ekinin Yapısı". *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları: Ayagka Tegimlig Başı: Festschrift in Honor of Marcel Erdal / Ayagka Tegimlig Başı: Marcel Erdal Armağanı* 1 (2021), 273-282.
- Korkmaz, Zeynep. "Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler". *Türk Dili  zerine Araştırmalar 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017, 205-216.
- Korkmaz, Zeynep. "Türkçede -n Zarf-Fiil Eki ile -pan/-pen Eki ve T remeler". *TDAY-Belleten* 32 (1984), 155-165.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Onur, Samet. "Harezmi Türkçesi Fal Kitabı'nda Oğuzca Unsurlar". *Oğuz Türkçesi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 1-30.
-  zdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşi Yolunda Ahmed Yesev 'nin Yeri". *e-mak l t Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 1074-1111.
- Öztürk, Abdulkadir. "Codex Cumanicus'ta Oğuzca Etkisi". *Oğuz Bitig -Modern ve Tarihsel Oğuzca  zerine Araştırmalar-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021, 125-136.
- Sertkaya, Osman Fikri. "-an/-en Ekli Yeni şekiller ve örnekleri  zerine". *TDAY-Belleten* 32 (1989), 335-352.
- şimşek, Yaşar. "Arapça-Türkçe Deyim Kopyaları  zerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 69 (2020), 101-114.
- Tulum, Mehmet Mahur. *Hoca Ahmed Yesev , Div n-ı Hikmet, Hikmetler Mecmuası Mısır*

- Nuşhası-1650*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Türk Dil Kurumu. *Tarama Sözlüğü VII. Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Utebekov, Senbek. *Divân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüşhası (Giriş-Gramer Özellikleri-Metin-Dizin)*. Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.
- Utebekov, Senbek-Ali Akar. "Divân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüşhasında Tasvirî Fiillerin Kullanılışı". *Türkiyat Mecmuası* 30/2 (2020), 327-354.
- Yazıcı, Nesimi. "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler". *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993, 377-387.
- Yıldız, Hüseyin. "Divân-ı Hikmet'te İkilemeler Üzerine". *IJSES* 1 (2011), 41-46.
- Yıldız, Hüseyin. *Maniheist Uygur Metinlerinde Çince Alıntılar. Etimolojik, Leksik ve Tematik İncelemeler*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020.
- Yıldız, Hüseyin. "Eski Uygur Budist Metinlerinde Bir Karakter Analizi Kuan Şi İm Pusar (觀世音菩薩-Avalokiteśvara)". *Eski Türkçenin İzinde. Türkiye'de Eski Türkçe Çalışmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019, 59-77.
- Yılmaz, Ali. "Ahmed-î Yesevî'nin Hikmetleri ile Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri". *Diyanet İlmî Dergi* 29/4 (1993), 17-34.

Extended Abstract

The 10-11. centuries witnessed Turkish mass conversion to Islam and the formation of a new literature. Atebetü'l-Hakâyik and Divân-ı Hikmet are the first works created on the basis of religious content in the early Islamic Turkish literature. Ahmet Yesevî has a special place in the formation and spread of the religious-sufistic philosophy of life among the Turks in this period. Ahmet Yesevî also took his place in the history of Turkish literature as the founder of Turkish Sufî Literature, by explaining his Sufi thoughts in the common Turkish of his period and geography and by skillfully using verse forms in his poems called "Hikmet" (Wisdom). Ahmet Yesevî prioritized national sensitivity and thus created a wide area of influence, left a mark on Turkish literature from history to the present. Sufi literature, laid by Ahmet Yesevî; has made progress and developed in Anatolia with different forms such as hymn, nefes, nutuk, devriye and shathiye. This tradition has been continued for centuries in the Anatolian geography by pirs and erens such as Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Baba Mansur, Kaygusuz Abdal, Abdal Musa, Hacı Bayram-ı Veli, Hubyar Sultan and Pir Sultan Abdal.

Divân-ı Hikmet is considered to belong to the Karakhanid period and the 12th century in literary terms, more than language. It is thought that the oldest copies of the work date back to the 16th or 17th centuries. The Egyptian copy is seen as the oldest written copy known so far, with its copying date and copyist known. Between the 17-19. centuries there are dozens of copies written or printed of Divân-ı Hikmet. However, it is also known that there are many manuscripts and printed copies that have not yet come to light.

In this study, it is focused on the {-UbAn} suffix exemplified in the work of Divân-ı Hikmet, which is considered to be one of the first examples of Turkish Sufi Literature and consists of the wisdoms of Ahmet Yesevî and the later additions made to. Although the Kokshetau copy of Divân-ı Hikmet is the basis for our study, the Egyptian copy published by Mehmet Mahur Tulum, the Emel Esin Library copy prepared by Yusuf Azmun and Kemal Eraslan's selections from Divân-ı Hikmet publication were also used as sources. The parallels of this gerund suffix, which is witnessed with the forms {-UbAn}, {(y)UbAn} in historical Turkish written languages and mostly in Old Oghuz Turkish texts, in the common written language of Central Asia are exemplified through Yesevî's wisdom.

The {-pAn} suffix, which is common in Kokturk and Old Uyghur Manichaean texts but rare in Old Uyghur Buddhist texts, was formed as an expansion of the {-p} gerund suffix with the {-An} suffix. This suffix, which developed from the gerund suffix {-p}, has been used in historical and contemporary texts since the Old Turkish period, depending on some phonetic or morphological developments such as {-pAn}, {-IpAn}, {-UpAn}, {-bAn}, {-IbAn}, {-UbAn}, {-UbAnI}, {-UbAnIn} it is witnessed by its forms such as. In Old Oghuz Turkish texts, the {-UbAn} form of the suffix is more widely used than in other written languages. There are

linguistic elements that bear parallels between the old Oghuz texts and the copies of *Dîvân-ı Hikmet*. One of these parallels is the {-UbAn} morpheme. This morpheme, with its gerund function, appears in historical period texts with different variants and developmental forms such as {-pAn}, {-bAn}, {-IbAn}, {-UbAn}, {-UbAnI}, {-UbAnIn}. The {-UbAn} suffix, which is frequently used especially in Old Oghuz poetic works, is also exemplified in the copies of *Dîvân-ı Hikmet*.

In *Dîvân-ı Hikmet*, which is evaluated by researchers within the field of Karakhanid or Chagatai Turkish, it is seen that this suffix is included at a level that parallels its frequent use in Old Oghuz Turkish verse texts. Mangyshlak, Khorasan and Khwarezm regions become the regions where Oghuz people lived intensively since the 7th century. Turks living in these regions have preserved their own language characteristics in history and have produced works in Eastern Turkish in written language. In works written in Khwarezm and Chagatai Turkish, the influence of Oghuz language can be seen at the level of phonetics and morphology, as well as at the level of vocabulary.

DÎVÂN-I HİKMET’TE DUYGU BİLDİREN DEYİMLER VE ÇAĞDAŞ TÜRK LEHÇELERİNE YANSIMALARI

IDIOMS EXPRESSING EMOTION IN DIVAN-I HIKMET AND THEIR REFLECTIONS TO CONTEMPORARY TURKISH DIALECTS

KENAN SEMİZ*

Sorumlu Yazar

SENBEK UTEBEKOV**

Öz

Makalede Dîvân-ı Hikmet’in St. Petersburg, Mısır, İstanbul, Kökşetav şehirlerinde ve ünlü Türkolog Emel Esin’in özel kitaplığında bulunan beş nüshasında karşılaşılan birleşik yapılı mental fiiller olarak da değerlendirilen deyimler üzerine bilimsel bir tahlil yapılmıştır. Anlam bakımından *duygu* bildiren, yapı bakımından ise *birleşik fiil* biçimindeki kalıplaşmış bu birimlerin önce beş nüshadaki tespiti; ardından da tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımları üzerine ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır. Karşılaştırma esnasında öncelikle deyimlerin yapısal yönü dikkate alınmış ancak leksik-semantik anlamları da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu şekilde hikmetlerle diğer tarihî eserlerde ve çağdaş Türk lehçelerinde kullanılan ve yapısal yönden aynı veya benzer deyimlerin anlam benzerlikleri, birbiriyle ilişkileri ve farklılıkları üzerinde durulmuştur. Öncelikle duygu bildiren deyimler sentaktik ve yapısal açıdan Farsça ve Türkçe kökenli olarak sınıflandırılmıştır. Köken bilgisini ortaya koymak üzere deyimlerin bünyesinde yer alan kelimelere göre ‘insan organ isimleriyle kurulmuş deyimler’, ‘vücut salgılarıyla kurulmuş deyimler’, ‘soyut isimlerle kurulmuş deyimler’, ‘iki fiilin sıralanmasıyla kurulmuş duygu bildiren deyimler’ ve ‘*dök, yağlıg* gibi benzetme edatlarının yardımıyla kurulmuş deyimler’ gibi alt başlıklarda incelenmiş ve bilimsel analiz yapılmıştır. Sonuçta da duygu bildiren birleşik fiil görünümündeki 42 deyim nüshalara dağılımları ve deyimlerin ÇTL’deki görünümüne göre sayısal verilere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevî, Dîvân-ı Hikmet Nüshaları, Mental Deyimler, Duygu Bildiren Deyimler, Türk Lehçeleri, Leksik.

Abstract

In the article, a scientific analysis has been made on the idioms in the form of compound verbs expressing emotion encountered in the copies of Dîvân-ı Hikmet in the libraries of the cities of Saint Petersburg, Egypt, İstanbul and Kökşetav and in the

Araştırma Makalesi / Künye: SEMİZ, Kenan - UTEBEKOV, Senbek. “Dîvân-I Hikmet’te Duygu Bildiren Deyimler ve Çağdaş Türk Lehçelerine Yansımaları”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 327-354. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1396624>.

* Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: kenansemiz55@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3524-3339.

** Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: senbek.utebekov@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0000-0003-3557-6758.

private library of Emel Esin. Idioms in the form of emotional compound verbs used in Yesevî's hikmets are compared with their usage in historical and contemporary Turkish dialects. While the comparison was made, first of all, the structural aspect of the idioms was taken into account, but also their lexical-semantic meanings were tried to be revealed. In other words, the semantic closeness, interrelationships and differences of idioms, structurally the same or similar, used in hikmets, other historical works and contemporary Turkish dialects are emphasized. First of all, idioms in the form of compound verbs expressing emotion are classified as Persian and Turkish origin in terms of syntactic and structural aspects. Idioms in the form of emotional compound verbs formed according to the structure of Turkish were examined under several sub-titles such as 'emotional idioms formed with organ names', 'emotional idioms formed with words related to body names', 'emotional idioms formed with concrete nouns', 'emotional idioms formed by analogy and comparison' and 'idioms formed with verbs' and scientific analysis was made.

Keywords: Ahmet Yesevî, copies of *Dîvân-ı Hikmet*, mental idioms, idioms expressing emotion, Turkish dialects, lexic.

Giriş

İslam dininin manevî değerlerinin Türk halklarının arasında yayılmasında önemli katkıları olan Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük mirası *Dîvân-ı Hikmet*'in (DH), tür ve ölçü özellikleri bakımından o dönemin diğer eserleri gibi Arap-Fars şiirine değil, İslamiyet öncesi Türk şiir sanatına yakın olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde sanatsal-edebî yönü ve üslubu bakımından incelendiğinde Yesevî hikmetlerinde halk kültürünün seçkin örnekleri de görülebilmektedir. Dilinin sadeliği ve kolay anlaşılır olması bir yana, eserin nüshalarına bakıldığında, eserde halk arasında yaygın olarak kullanılan atasözleri, deyimler, tabirler, metaforlar ve teşbihlere de sık sık rastlandığı tespit edilmektedir. Kullanılan bu ifadelerin her biri eserin diline ayrı bir estetik katmaktadır. Bunlar arasında, özellikle deyimlerin, bir düşüncüyü, şairin meramını ve duygularını aktarmada çok etkili olduğunu ve şiirsel bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu konuda Rabiğa Sızdıqova'nın tespiti şu şekildedir:

“Eserde Türkçe ve yabancı dillerden alınan zengin bir deyim birikimi vardır. Bunlar morfolojik yapılarına göre isimlerle kurulmuş ve fiillerle kurulmuş deyimler olarak ikiye ayrılabilir. Anlamına göre ise mecazi (metaforik) deyimler ve kavramsal leksik deyimler olarak sınıflandırılabilir. İsim, sıfat ve zarf anlamı taşıyan deyimler ile fiil anlamı taşıyan deyimler çoğunlukla mecazi deyimlerdir ve metaforik bir anlam taşımaktadırlar (Sızdıqova, 2014, 101)”.

Yesevî hikmetlerinde, şairin kendisine ait olan deyimsel ifadelere sıkça rastlansa da pek çok deyimın kaynağı Türk dilinin çok eski dönemlerine dayanmaktadır ve bu deyimler çağdaş Türk lehçelerinde (ÇTL) de kullanılmaktadır. Bu konuda Doğan Aksan deyimlerin kimi zaman yüzyıllar boyunca hiç değişmeden, kimi zaman da sözcüklerinde yenilenmelerle yaşamakta olduğunu, bazen de yeni deyimlerin de aktarılabildiğini (Aksan, 1996, 31) bildirmektedir.

Çalışmanın Kapsamı

DH'de Yesevî'nin kendisine ait deyimlerin yanı sıra Türk dünyasında, hatta İslam dünyasında bulunan ortak deyimlerin de sıklıkla kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu nedenle Yesevî hikmetlerinin söz varlığının önemli bir bölümünü oluşturan deyimlerin

incelenmesi bilimsel açıdan dikkate değerdir. Özellikle, karşılaştırmalı deyim biliminin gelişimi dikkate alınır, eserdeki deyimlerin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımlarını karşılaştırmalı olarak inceleme ve belirli bir sonuca ulaştırmanın alan literatürüne katkı sunacağı muhakkaktır. Bu sebeple de bu çalışmada eserdeki anlam bakımından *duygu* bildiren, yapı bakımından ise *birleşik fiil* biçimindeki deyimlerin önce DH nüshalarındaki tespiti, ardından da ÇTL'deki kullanımları üzerine ayrıntılı bir inceleme yapılması hedeflenmiştir. Amaç beş nüshadaki *duygu* bildiren birleşik yapı mental fiillerin, modern dönem Türk lehçeleriyle karşılaştırılması yoluyla, çalışılan konunun önemini ortaya koymak ve yapılacak diğer çalışmalara zemin hazırlamaktır.

Aslında Türk Cumhuriyetleri başta olmak üzere Rusya, İran, Mısır, Hindistan, Macaristan, Fransa, İngiltere, İtalya, Afganistan, Tacikistan vb. ülkelerin kütüphanelerinde, müzelerinde ve şahsi kütüphanelerde (Utebekov, 2021, 22) DH'nin yüzlerce nüshasının saklandığına dair bilgiler bulunsun da baştan sona okunup çeviri yazı ve tıpkıbasımıyla birlikte yayımlananı sadece St.Petersburg¹, Mısır², İstanbul³, Kökşetav⁴ ve Emel Esin⁵ gibi beş nüshasıdır. Bu çalışmanın kapsamında söz konusu beş nüshadan yararlanılmıştır. Fakat bu beş nüshadaki deyimlerin tamamını ele almak makale sınırlarını aşacağı için konu sınırı olarak mental fiil konusunun bir alt kategorisi olan *duygu* bildiren ifadeler belirlenmiştir. Bu deyimlerin lehçelere göre yapı ve anlam özelliklerini karşılaştırmak üzere Oğuz, Karluk ve Kıpçak gruplarından nüfus bakımından daha fazla olan Türk, Özbek ve Kazak Türkçeleri belirlenmiştir. Fakat inceleme esnasında birçok deyim belirlendiğimiz bu lehçelerden bazılarında kullanılmaması diğer lehçelerin dil kaynaklarına da bakılmasını gerekli kılmıştır. Bu sırada da yapı bakımından çok benzerlik gösteren deyimlerin aynı grupta olan lehçelerde de anlam farklılığının olduğu tespit edilmiş ve bunlara da tablolarda yer verilmesi daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Neticede ÇTL için Oğuz grubundan *Türkiye, Azerbaycan ve Türkmen Türkçeleri*; Karluk grubundan *Özbekçe ile Yeni Uygurca*; Kıpçak grubundan ise *Kazakça, Karakalpakça, Kazan Tatarcası, Kırgızca, Başkurtça, Nogayca, Karaçay-Balkarca, Kumukça ve Kırım Tatarcası* olmak üzere 14 lehçenin kelime varlığından bilgi edinilmiştir.

1 DH/S şeklinde ele alacağımız bu nüsha, 1693 yılında istinsah edilmiştir. Nüshanın faksimilesi R. Sızdıqova'nın *Yasavi Hikmetleriniñ Tili* adlı eserinde yer almaktadır (2014).

2 DH/M şeklinde ele alacağımız bu nüsha, 1650 yılında intinsah edilmiştir. Nüshanın faksimilesi M. Tulum'un *Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır Nüshası 1650* adlı çalışmasında yer almaktadır (2019).

3 DH/İ şeklinde ele alacağımız bu nüsha, 1897 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Nüshanın faksimilesi Jarmuhamedulı vd. tarafından hazırlanan *Hikmet Jiynaq: Danalıq Sır* adlı kitapta yer almaktadır (1998.).

4 DH/K şeklinde vereceğimiz bu nüsha, tahminen XVII yüzyılda istinsah edilmiştir. Eserin tıpkıbasımı, S.Utebekov'un *Divân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshası* adlı eserinde bulunmaktadır (2022).

5 DH/E şeklinde vereceğimiz bu nüsha, türkolog Emel Esin'in özel kitaplığında bulunmaktadır. Faksimilesi Yusuf Azmun'un *Hoca Ahmed Yesevî: Divan-ı Hikmet* adlı eserinde yer almaktadır (1994).

Araştırma Alanı ve Yöntemi

Türk lehçelerindeki deyimlerin araştırılması XIX. yüzyılda W. Radloff'un *Opıt Slovarya Tyurskih Nareçiy* adlı eseri ile başlamış; günümüze kadar devam ederek deyimleri çeşitli yönleriyle ele alan; S. Kenesbayev, Ş. Rahmatullayev, G. Ahatov, G. Ahunjanov, K. Babayev, G. Açilov, G. Sayfullin, R. Yusipov, G. Aydarov, S. Muratov, H. Yosopov, J. Kiyekbayev, L. Mahmutov, K. Dayibova, K. Atayev, N. Grigoryev, Y. Hertek, L. Dolganov, Ö. Aksoy, Z. Uraksin, M. Kara, A. Karadoğan, A. Püsküllüoğlu, F. Tülbentçi, A. Rojanskiy, S. Calarbekova, Ö. Aytpayev, J. Osmanova, K. Daibova, Z. Jaraşuyeva, A. Nelunov, M. Çernov, N. İsenbet, A. Eleşeva, S. Tulekova, G. Smağulova ve N. Koşanova gibi birçok bilim adamı tarafından monografik araştırmalar yayımlanmış, doktora tezleri savunulmuş ve çeşitli deyim sözlükleri hazırlanmıştır (Uraksin, 1975, 5-8; Kenzhalin, 2017, 107-124; Nurmahanov, 1998, 203-204; Qalıbayev, 2010, 9-10).

Çalışmalar incelendiğinde deyimlerin *leksik-semantik*, *leksik-morfolojik*, *morfolojik-sentaktik*, *sentaktik*, *etnolinguistik*, *lingvokültürel* ve *leksikografik* gibi çeşitli yönlerden incelendiği görülmektedir. Bu çalışmada DH'deki duygu bildiren birleşik fiil biçimindeki deyimlerin leksik-morfolojik ve leksik-semantik özellikleri incelenmiştir. Ancak yer yer diğer alanlara da başvurulup art zamanlı ve eş zamanlı araştırma yöntemleri kullanılarak her deyim ÇTL'deki kullanımları da karşılaştırılmıştır. Bunun için Türk lehçeleriyle ilgili deyim sözlükleri, açıklamalı sözlükler ve diğer deyimbilim araştırmalarından yararlanılmıştır. Bu lehçelere ait sözlük vb. çalışmaların taranması neticesinde DH'deki duygu bildiren 42 deyim ÇTL'de de kullanıldığı tespit edilmiştir.

1. Türkçede Duygu Bildiren Fiiller ve Deyimler

Dil biliminin alt dallarından biri olan ve dilin düşünceyle ilişkisini inceleyen bilişsel dil bilimin temel konularından biri mental söz varlığıdır. Uluslararası literatürde İng. *mental verbs* / Rus. *ментальные глаголы* olarak bilinen 'mental fiiller' ise bu konu alanının en sık işlenen dalıdır. Bir başka ifadeyle algı, düşünce ve duygu sistemimizi ifade eden zihin kaynaklı fiiller ve bu fiillerin semantik sınıflandırmasına yönelik çalışmalarda mental fiiller işaret edilmektedir.

Mental fiilleriyle ilgili olarak yabancı kaynaklar tarandığında Croft 1993, Mathieu 2005 ve Mathieu & Felbaum 2010'da *emotion verbs*; Chocholoušová 2008'de *sensual verbs*; Belletti & Rizzi 1988, Klimek & Rozwadowska 2004, Bennis 2004 ve Fábregas & Marín & McNally L. 2012'de *psych verbs*; Van Voorst 1992, Marti & Fernandez 1997, Chung 1999, Vanhoe 2002 ve Rivero & Diaconescu 2009'da *psychological verbs* teriminin kullanıldığı; Türkiye'deki kaynaklarda ise Yaylagül 2005, 2010, Kuno 2011, Şahin 2012 ve Seçkin 2014'te *duygu fiilleri*; Turan & Aslan & Corga 2014'te *duygu eylemleri*, İbe Akcan 2010'da *duygu durumu eylemleri*; Gökmen 2004, İbe 2005a ve 2005b'de *ruh durumu eylemleri*; Yarar 2007'de *ruhsal eylemler*; Esmer 2011'de *psikolojik durum eylemleri* ve son olarak Yıldız 2016 ve Yıldız 2020'de *psikolojik durum (PD) fiilleri* terimlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Türk dilinde fiillerin sınıflandırılması konusu tartışmalı olsa da (Yıldız, 2017), fiillerin semantiği ve tasnifi üzerine yapılan çalışmalar son 20 yılda epey artmış, hatta bazı fiil grupları üzerinde ayrıntılı analizler de yapılmaya başlanmıştır. Bu fiil gruplarından biri olan mental fiiller üzerine Türk dili merkezli incelemeler henüz az sayıda olsa da bu konuda ayrıntılı ve kuramsal çalışmaların yapılmaya başlandığı söylenebilir.

Melek Erdem (2004), Özen Yaylagül (2005, 2010), Nergis Biray (2007), Savaş Şahin (2012a, 2012b, 2013, 2015), Kyial Kamchybekova (2011, 2013), Ekrem Ayan ve Yakup Türkdil (2014, 2015), Hüseyin Yıldız (2017, 2018, 2019, 2020), Erkan Hirik (2017, 2018, 2021), Fatma Sibel Bayraktar (2017), İrfan Alan ve Mehmet Özeren (2018), Sema Aslan Demir (2018), İsa Sarı (2019), Ergün Acar (2019), Ayşe Yegin (2019), Kuban Seçkin (2019), Erdal Aydoğmuş (2020), Serpil Soydan ve Aslı Özkan Şen (2021), Merve Erarslan ve Galip Güner (2021), Levent Doğan ve Ceyda Erdin (2021), Serap Ekşioğlu ve Fatma Nisa Karadağ (2021) ve Gökçen Bilgin Aksoy (2021, 2022)'un nitelikli çalışmaları Türkiye Türkolojisinin son 20 yılındaki mental fiil çalışmaları olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmalardan altısı (Erdem 2004, Yaylagül 2005, Yıldız 2016, Hirik 2018, Yıldız 2020 ve Hirik 2021) öncül çalışmalar olmaları bakımından önemlidir.

Bunlardan Özen Yaylagül'ün “Türk Runik Harfli Metinlerde Mental Fiiller” (2005) başlıklı makalesinde duygu fiillerini, 1. bütünsel davranış tepki fiilleri, 2. olumsuz duygu fiilleri ve 3. olumlu duygu fiilleri şeklinde genel bir sınıflandırmaya tabi tutmuş, alt sınıflara girmemiş ve toplam 21 fiili değerlendirmiştir (2005, 27-35). Savaş Şahin'in “Eski Türkçede Duygu Fiilleri” (2013) başlıklı bildirisinde toplam 113 fiili, üst sınıf ya da alt sınıf kullanmaksızın 12 kategoride göstermiştir: 1. sevgi; 2. nefret ve öfke; 3. korkma, ürkme; 4. kaygı, endişe, telaş, meraklanma; 5. utanma, çekinme; 6. üzüntü; 7. mutluluk; 8. şaşırma ve hayranlık; 9. pişmanlık; 10. bağışlama; 11. kötü niyet; 12. şüphe (2013, 341-349). Hüseyin Yıldız'ın *Eski Uygurcada Mental Fiiller* (2016) başlıklı doktora tezinde 419 fiili işlemiş ve bunları iki ana kategoride alt sınıflarıyla birlikte ele almıştır. Yıldız, öncelikle “Anlık Tepki Bildiren Psikolojik Durum Fiilleri” kategorisinde yedi alt sınıf belirlemiştir: *öfke, şaşırma, korku, heyecan, tahrik, utanma ve panik*. Yıldız'ın ikinci ana kategorisinin başlığı “Süreç İçinde Gelişen Psikolojik Durum Fiilleri” olup, iki alt kategoride ele alınmıştır. Birinci alt kategori “Olumlu Psikolojik Durum Fiilleri” başlığını taşımakta ve 10 alt sınıfa ayrılmaktadır: *sevgi, huzur, merhamet, zevk/keyif, arzu, iyilik, memnuniyet, neşe, cesaret ve tatmin*. İkinci alt kategori olan “Olumsuz Psikolojik Durum Fiilleri”nde ise 16 alt sınıf bulunmaktadır: *nefret, üzüntü, kaygı, acı, sıkıntı, rahatsızlık, tehlike, mutsuzluk, kıskançlık, üşengeçlik, pişmanlık, kötüleşme, umutsuzluk, usanç, can sıkıntısı ve başarısızlık*. Konu üzerine yapılmış son çalışma ise Kuban Seçkin'in *Eski Türkçede Mental Fiiller* (2019) başlıklı doktora tezinde 149 fiil herhangi bir kategori ya da sınıflandırmaya tabi tutulmaksızın ele almıştır.

Bunun yanı sıra incelediğimiz bu çalışmalarda insanın psikolojik durumunu bildiren bazı fiil gruplarını, hatta *övkä köñül örit-* ‘öfkelenmek’ (Yıldız, 2016, 259), *köñül örit-* ‘korkmak’ (Yıldız 268), *köñülü yügerü kıl-* ‘merhamet duyguları kabarmak’ (Yıldız, 2016, 283), *busuşlug kıl-* ‘üzüntülü olmak’ (Yıldız, 2016, 300), *öd sidur-* ‘ödü kopmak, çok korkmak’ (Yegin, 2019, 58), *taña bat-* ‘hayret etmek, şaşırma’ (Yegin, 2019, 59), *eki közü tört bol-* ‘iki gözü dört olmak, gözü yolda kalmak’ (Özen 208), *köñülgö al-* ‘gönüle almak, dikkate almak’ (Özen, 2005, 209), *saarga tüş-* ‘kuşulanmak’ (Acar, 2019, 1288) gibi Türkçenin çeşitli dönemlerinde kullanılan deyim niteliğindeki birçok kalıplaşmış birimlerin de mental fiillerin içerisinde değerlendirilmesi dikkat çekicidir. İnsanın iç duygularını ifade etmede basit fiillere nazaran daha da etkili anlatım gücüne sahip olan bu tür birimlere Türkçede hep başvurulmuştur. *adak kamşat-* ‘ayağı dolaşmak; morali bozulmak’ (Aksan, 1996, 31), *ödiñe küni teg-* ‘çok kıskanmak’ (Tekin 14), *yürekli titre-* ‘çok korkmak’ (Wilkins 740), *kažgu yut-* ‘kaygı duymak’ (KB 6284), *köñül açıl-* ‘ferahlık duymak’ (KB 2465), *köñül köy-* ‘kalbi yanık olmak’ (DLT II.188/11), *öpke yürek kagrul-* ‘yürek yanmak’ (DLT II.144/7) vb.

2. DH'de Duygu Bildiren Deyimler

DH'de insanın psikolojik durumunu betimlemede kullanılan deyimlerin sayısı oldukça fazladır. Bu çalışmanın sınırı ve çıkış noktası tek eser (DH) olduğu için bu çalışmada, öncekilerden farklı bir sınıflandırma yapılmak istenmiştir. Bu sebeple DH'de tespit edilen fiiller; yapı, anlam ve içerik bakımından çeşitli gruplara ayrılabilir. Ayrılabilmektedir.

2.1. Ödünçleme Yoluyla Giren Duygu Deyimleri

Bir dildeki deyimler ortaya çıkışına göre, 'öz deyimler' ve 'alıntı deyimler' olarak sınıflandırılabilir. Bununla birlikte öz ya da alıntı olduğuna dair kesin bir fikir söylenemeyen ortak deyimler de bulunmaktadır.

Türkçe ve Farsçada benzer kültürel yaşamın doğal ürünü olan bu ortak deyimlerin kaynağının 'elsine-i selase'den hangisi olduğunu belirlemek zor olmakla birlikte, İslami dönem Türk aydınlarının genellikle Farsça ve Arapça eserleri model aldıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu deyimlerin de diğer sözlüksel kopyalar gibi, geniş ölçüde Farsçadan veya Farsça aracılığıyla Arapçadan kopyalandığı düşünülebilir (Eker, 2010, 207).

Ödünçleme yoluyla giren deyimlerin orta dönem Türk edebiyatının diğer eserleri gibi DH'de de yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bunların arasında insanın psikolojik durumunu bildiren deyimler de vardır.

Örneğin DH'de geçen *gām yê-* (DH/S.103b/6) deyimini Farsçadaki *gām-i kesî rā ḥorden* "birisi için üzölmek" (Kanar, 2010, 1091) deyiminin karşılığı olarak değerlendirilebilir. Bu deyim Trkm. *gamyny iymek* (TDDS-I.391), Özb. *gam yemoq* (Rahmatullaev, 1978, 305), Kz. *kam jev* (Keleşbayev, 2007, 404), Kpl. *gām(in) jeû* (Eşbayev, 1985, 29) olarak yaşamaktadır. Krg. ve TTrk'de bu deyim olumsuz şekilleriyle karşımıza çıkmaktadır. *kam jeböô* (KTFS 355), *gam yememek* 'kaygılanmamak' (TDKS.725). Aynı şekilde *könjöl bër-* (Utebekov ve Akar, 2020, 336) de böyle deyimlerden biridir. Farsçada bu kullanımının dengi olan *dil dāden* 'gönöl vermek, sevmek' (Dankoff, 1983, 265) deyimini bulunmaktadır.

Bununla birlikte *yürek bağırı dağla-* 'son derece dertlenmek' (DH/İ.17/6), *yürek dağla-* 'içi yanmak' (DH/K.5b/7; DH/S.52b/9), *içi dağla-* 'kederlenmek' (DH/K.5b/8) gibi deyimlerin yapısındaki *dağla-* fiilinin Farsça *dāğ* 'yanık yarası; insan ve hayvan vücuduna kızgın demirle vurulan damga, işaret' (Devellioğlu, 1986, 193) isminden türemiş bir fiildir. Burada sadece bir deyimün bünyesinde yer alan bir kelime söz konusu olmamış, Fars kültüründen bir kod kopyalaması da yapılmıştır. Bu konuda N. Jubatova'nın bilgileri şu şekildedir:

"Başka dilden olduğu gibi (düz) çevrilen deyimler arasında psikolojik duygu bildiren, duygusal-etkileyici anlam taşıyan deyimler çoktur. Arapça ve Farsçadan alıntı deyimler arasında kaygı, üzüntü, dert, felaket bileşenleriyle kurulmuş olanlar ayrıca dikkat çekmektedir. Bunun gibi deyimler çoğunlukla yürek (kalp), can gibi anahtar kelimeler etrafında gruplanarak, 'yanan yürek', 'dağlanmış yürek', 'yaralı kalp', 'dertli kalp', 'dertli yürek' gibi metaforik yapılar oluştururlar. Bu şekildeki metaforik yapılara özellikle Doğu edebiyatının etkisiyle yazılan metinlerde sıkça rastlanılmaktadır. Doğu halklarının anlayışında dert, kaygı, ve üzüntünün 'yüreğe kızgın demirle basılan damga' biçiminde bir karşılığı bulunmaktadır" (Jubatova, 2010, 34).

DH'de Arapça ve Farsçadan giren *feryād, zār, mâtem, efgān, derd, cefā, ḥayrān, sevdā, nālān, nā're, nāle, buğz* gibi insanın psikolojik durumunu bildiren soyut

isimlerin *bêr-*, *bol-*, *çek-*, *êt-*, *eyle-*, *il-*, *kal-*, *kıl-*, *sal-*, *tart-*, *tut-*, *ur-*, *yê-*, *tap-* yardımcı fiilleriyle birleşmesi yoluyla yapılan ve duygu bildiren, hatta benzer duygunun çeşitli mertebelerini temsil eden deyimlere de sıkça rastlanılmaktadır. *feryād êt-* ‘yüksek sesle haykırmak’ (DH/K.19a/9), *zār eyle-* ‘yüksek sesle ağlamak’ (DH/İ.1/94), *nālān bol-* ‘inlemek, sızlamak’ (DH/K.88a/7), *nāle eyle-* ‘çığlık atmak’ (DH/K.56a/2), *efgān kıl-* ‘haykırmak, feryat etmek’ (DH/K.20b/7), *nā’re tart-* ‘yüksek sesle bağırarak, haykırmak’ (DH/K.79a/7) vb.

2.2. Duygu Bildiren Öz Deyimler

Bir dilin kendi iç yapısında olan ve kökleri çok eskiye dayanan deyimler ‘öz deyimler’ olarak adlandırılabilir. Bu çalışmadaki öz deyimler kuruluşuna ve yapısına göre bir isim ve fiilden kurulmuş olanlar ile iki fiilin birlikte kullanılmasından oluşanlar şeklinde iki grupta değerlendirilmiştir.

2.2.1. İsimlerle Fiillerin Birleştirilmesiyle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH’de tespit edilen isimlerle kurulmuş olup duygu bildiren öz deyimler, somut ve soyut olma durumlarına göre ikiye ayrılabilir.

2.2.1.1. Somut İsimlerle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH’de somut isimle kurulmuş duygu deyimleri genellikle bedenle ilgili kelimelerden oluşmuştur. Ancak bedenle ilgili olmayan bazı deyimlere de rastlanabildiği için konuyu iki alt başlıkta ele almakta fayda vardır.

2.2.1.1.1. Bedenle İlgili Kelimelerle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH’de insan bedeniyile ilgili kelimelerle kurulmuş deyimlerin bazılarının tarihî ve çağdaş lehçelerdeki kullanım özelliklerine R. Sızdıqova (2014, 101), S. Utebekov (2021) gibi bazı araştırmacıların çalışmalarında değinilmişse de bu fiillerin duyguyu ifade etmeleri üzerinde durulmamıştır. Aslında DH’de duygu bildiren deyimlerin daha çok bedenle ilgili kelimelerle kurulmuş olduğu görülmektedir. Bu tür deyimlerin ya organ adlarıyla ya da vücut salgıları için kullanılan adlandırmalarla kurulduğu görülmektedir.

2.2.1.1.1.1. Organ İsimleriyle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

R. Sızdıqova DH’nin St.Peterburg nüshasındaki *kol*, *baş*, *köz*, *yürek*, *boyun* gibi organ adlarından *başğa tüş-*, *başka al-*, *baş ur-*, *başın koy-*, *kol aç-*, *kol al-*, *kol tut-*, *kol kuşur-*, *yürek yalğa-*, *yürek dağla-*, *közge sürt-*, *kolum aç-*, *boyun sun-*, *köksüm teş-* gibi bir kısım deyimlerin kurulduğuna değinerek bu deyimlerin günlük konuşma dilinin çok eski örneklerinden olduğunu, bunların önemli bir kısmının da bugüne kadar bazı Türk lehçelerinde, bu bağlamda Kazak Türkçesinde de, anlamları hiç değiştirilmeden kullanılageldiğini bildirmektedir (2014, 101).

DH’deki organ adlarıyla kurulmuş deyimlerin arasında insanın psikolojik durumunu bildiren çok sayıda deyim rastlanmaktadır. Özellikle, *bağır*, *yürek*, *köz*, *köküs*, *tamur*, *baş*, *iç*, *öpke* gibi organ isimleri çeşitli anlamlar taşıyan somatik deyimler oluşturmaktadır. Bu organlardan *bağır*, *yürek*, *ciger*, *iç*, *öpke*, *köküs* gibi kelimeler iç organ adlarına yönelik; *baş* *köz* gibi kelimeler ise dış organ adlarına yönelik deyimler oluşturmaktadırlar.

2.2.1.1.1.1. İç Organ Adları Yardımıyla Kurulan Deyimler

DH'de iç organ adlarıyla kurulmuş deyimlerden biri birçok lehçede kullanılan *bağır ez-* deyimidir. ÇTL'de bu deyimın edilgenlik ekiyle genişletilmiş ve *yürek* sözüyle yer değiştirmiş, hatta *yürek* ve *bağır* sözlerinin birlikte kullanıldığı şekilleri de vardır. Bunların ÇTL'deki anlamlarının hikmetlerdeki anlamlarından çok farklı olmadığı dikkat çekmektedir.

Tablo 1

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *bağrı/yüregi ez(il)-* Deyimi

	kan tökmedim ⁶ közlerimdin <i>bağrım ezip</i> (DH/S.95b/11)
TTrk.	<i>bağrım ezmek</i> 'üzülmek, dertlenmek' (TDKS.178) <i>yüregi ezilmek</i> 'üzülmek, acı duymak' (TDKS.2210)
Trkm.	<i>bagryň ezilmek</i> '(birine) acımak' (TDDS-I.112)
Kzk.	<i>bavırı ezilüv</i> 'çok sevmek' (Smagulova, 2002, 67)
Bşk.	<i>bavır özölöü</i> 'üzüntü duymak, kaygılanmak' (Uraksin, 2006, 62)
Krg.	<i>booru ezilüü</i> 'çok sevmek; kaygılanmak; gülüşünü durduramamak' (Caparov vd., 2001, 159)
Özb.	<i>bağrini ezmoq</i> 'dertlenmek, kaygılanmak' (Rahmatullaev, 1978, 83)
Uyg.	<i>jüräk-bağri ezilmek</i> 'üzüntü duymak, tasalanmak' (Camaldinov, 1985, 62)

bağır kelimesiyle yapılmış diğer deyim ise *ciger bağır kebâb bol-*'dur. NF'de (214/17), Ali Şîr Nevaî'nin *Mecalisü'n-Nefa'is*'inde (*kıldı bağrımın kebâb*, 62b/7), Baba Rahim Meşreb'in *Kitâb-ı Mebde-i Nûr Mesnevi*'sinde (*tökülür dip korkadur bağrı kebâb*, 171/13), Sekkaki'nin *Divan*'ında (*bağrım kebâb idip*, 583; *cigeri kebâb kılmasa*, 670) geçen bu deyim bazı ÇTL'de de kullanılmaktadır. Söz konusu lehçelerdeki deyimın anlamında hikmetlerdekinden pek bir fark görülmemektedir.

Tablo 2

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *ciger / bağır kebab ol-* Deyimi

	<i>ciger bağrım kebâb boldı</i> kahır birlen (DH/K.67b/8)
TTrk.	<i>ciger kebab olmak</i> 'büyük bir acıya uğramak, yüregi yanmak' (TDKS.178)
Trkm.	<i>bagryňy kebab etmek</i> 'aşırı bir şekilde sıkıntı, cefa çekmek' (TDDS-I.112)
Az.	<i>bağrı/ciyəri kabab olmaq</i> 'çok susamak; çok üzülmek' (Altaylı, 2005, 81, 150)

DH/İ'deki *bağrı küy-* (DH/İ.15.2) deyimine Meşreb'in *Mesnevi*'sinde (*bağrım küyedür*, 157/28) rastlanmaktadır. Aynı şekilde Sekkaki'nin *Divan*'ındaki *Ger hecing otı cân u cigerge yağa kildi* 'Gerçi senin ayrılığının ateşi can ve ciğerimi yaka geldi' (Eckmann, 2017, 390) şeklindeki satırların deyimın tasvirlenmiş hâli olduğu söylenebilir.

6 DH/K'de *kiymedim*'dir (DH/K.12b/4).

Tablo 3DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *bağrı küy-/yan-* Deyimi

	<i>bağrım küyüp cāndın toyup öldim mene</i> (DH/İ.15.2)
TTrk.	<i>bağrı yanmak</i> 'üzüntü çekmek, çok acı duymak' (TDKS 178) <i>ciğeri yanmak</i> 'çok acı ve sıkıntı çekmek, yüreği yanmak' (TDKS 268)
Az. 2006,	<i>bağrı/ ciyāri yanmaq</i> 'hasret çekmek; merhamet etmek; susamak' (Altaylı, 81-150)
Trkm.	<i>bagryň ýanmak/köýmek/tütemek</i> 'çok acımak, üzülmek' (TDDS-I.112) <i>bağryny ýakmak</i> 'üzülmesine sebep olmak, üzmek, kırmak' (TDDS-I.112)
Kzk.	<i>işi bavır örtөнiv</i> 'kaygılanmak, tasalanmak' (Smagulova, 2002, 55)
Ngy.	<i>bavır küyüv</i> 'kaygılanmak, üzülmek; hastalanmak' (Şihmurzayev, 1991, 111)

DH'de karşılaşılan *yürek bağrı tēl-* / *tēş-* deyimini de birçok lehçenin deyimler sözlüklerinde yer almaktadır. Bunlara benzer bir deyim Baba Rahim Meşreb'in *Mesnevi*'sinde de rastlanmaktadır: *bağrımın tiley* (Gedik, 2010, 241/44).

Tablo 4DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yürek/ ciger / bağrı tel-/teş-* Deyimi

	'ışk hānceri <i>yürek bağrım tēldi/ tēşti</i> dōstlar (DH/M.54a/7; DH/K.9a/11) <i>peykān alıp yürek bağrım tēştim</i> mene (DH/İ.1/32)
TTrk	<i>bağrını delmek</i> 'çok dokunmak, içine işlemek' (TDKS 178) <i>ciğerini delmek</i> 'kişiye dayanılmaz bir üzüntü vermek' (TDKS 368)
Az.	<i>bağrı dālinmāk</i> 'son derece kederlenmek, üzülmek' (Altaylı, 2005, 81) <i>ürāyini dālmāk/ deşmāk</i> 'incitmek, eziyet çektirmek' (ADİL-IV 435)
Trkm.	<i>bagryny dilmek</i> 'üzmek, kalbini kırmak' (TDDS-I.112)
Kzk.	<i>jürekti tildi</i> 'kaygılanmak (Vāliulı, 2015, 73), <i>jürekti sara tildi</i> 'kederlenmek' (Keleşbayev, 2007, 121), <i>bavırın tilingir!</i> 'sıkıntı çekmek' (Keleşbayev, 2007, 135)
KTr.	<i>yörāgen telgelāv</i> 'kederlenmek' (WEB 3)
Bşk.	<i>yörāgen telgelāv</i> 'sıkıntı çekmek', <i>yörāk iten telev</i> 'çok acı çekmek, azap çekmek' (Uraksin, 2006, 145)
Kpl.	<i>baürün tiliü</i> 'çok üzülmek, dertlenmek' (Eşbayev, 1985, 57)

Tabloda görüldüğü üzere bu deyimlerde *yürek* ve *bağrı* kelimeleri *tēl-* ~ *dāl-*, *tēş-* ~ *deş-* 'delik açmak, delik duruma getirmek' ve *til-* "dilmek", *telgelā-* "dilimlemek" fiilleriyle birlikte kullanılmıştır.

DH'de duygu bildiren somatik deyimlerin bir kısmı *yürek* kelimesiyle kurulmaktadır. Bunların birçoğu ÇTL'de hâlen kullanılmakta olup, örneğin *yürek/ bağrı dağla-* deyimini Türkiye Türkçesi, Azerbaycan, Türkmen, Kazak, Karakalpak ve Nogay lehçelerinde yaşamaktadır.

Tablo 5DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yürek/ bağır dağla*- Deyimi

	cân küydirip <i>yürek bağırım tutup dağlap</i> (DH/İ.17.6) yaşın saçıp hâkka sığınıp <i>yürek dağla</i> (DH/K.5b/7) haram şüphe terk eyleben <i>yürek dağla</i> (DH/S.52b/2)
TTrk.	<i>yüreğini dağlamak</i> 'acıyla ve özlemle içi yanmak' (TDKS 2210)
Az.	<i>üräyi dağlanmaq</i> 'son derece dertlenmek, kederlenmek' (ADİL-IV 430)
Trkm.	<i>yürek dağlamak</i> 'yüreğini yaralamak, üzülmeye sebep olmak' (TDDS-II.512-513)
Kzk.	<i>jüregi davalamav</i> 'cesaret edememek, çekinmek, korkmak' (Keleşbayev, 2007, 279)
Klp.	<i>jüregi daúamaú</i> 'cesaret edememek, çekinmek' (Eşbayev, 1985, 81)
Ngy.	<i>yüregi davalamadı</i> 'cesaret edemedi, korktu' (WEB 2)
Özb.	<i>yuragi dovlamaq</i> 'cesaret edememek' (Rahmatullaev, 1978, 270)

DH'de tespit edilen *yürek* kelimesi ile kurulan *yürek örten-* / *küydür-* deyimleri lehçelerde de kullanılmaktadır. Bununla birlikte *yürek* kelimesinin lehçelerde *örten-*, *küy-* fiiliyle eşanlamlı olan *yan-* ve *yandır-* fiilleriyle birlikte kullanıldığı da tespit edilmiştir. DLT'de bu deyim *öpke yürek kagrulur* (II.144/7) varyantı da bulunmaktadır, bu deyimlerin anlamları da birbirine yakındır.

Tablo 6DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yürek örten-/küydür-* Deyimi

	<i>yüregi örtenip</i> köz yaşı akğay (DH/S.6b/7) ey yâr <i>yürek küydüresen</i> kayda érürsen (DH/S.34a/8) cân küydürüp <i>yürek bağırım tütüp</i> ağlap (DH/M.14b/8) cân küydürüp <i>yürek örtep bağırım</i> dağlap (DH/M.14b/8)
TTrk.	<i>yüreği yanmak</i> 'çok üzülmek, acımak' (Çotuksöken, 2004, 358)
Az.	<i>ürek yandırmaq</i> 'birisinin durumu için dertlenmek, kaygılanmak, üzülmek' (ADİL-IV 429)
Kzk.	<i>jüregi jandı</i> 'âşık olmak, çok sevmek' (Keleşbayev, 2007, 278), <i>jüregi ot/ ört bop</i> <i>januv</i> 'tasalanmak, dertlenmek' (Smagulova, 2002, 61)
Bşk.	<i>yöräk yanıtı</i> 'yüreği yanmak, acı duymak' (FBY.64)
Ngy.	<i>yürek küyiv</i> 'kaygılanmak, üzülmek; hastalanmak, sinirlenmek', <i>yürekte ot yanuv/ yallav</i> 'kaygılanmak; sinirlenmek' (Şihmurzayev, 1991, 111, 282)

DH'deki *yüregi kan kıl-/ét-* deyimlerine de birçok lehçede rastlanmaktadır. Bu deyimlerdeki yardımcı fiiller bazen değişse de deyimlerin anlamları değişmemektedir.

Tablo 7DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yüregi kan et-/kıl-* Deyimi

	<i>yüregin kan kılıp</i> yoklaşa her bar (DH/M.115b/9) <i>yüregin kan étib</i> yoklaşa her bar (DH/S.10a/7)
TTrk.	<i>yüreği kanamak</i> 'aşırı üzüntüden sarsılmak' (TDKS.2209)
Az.	<i>üräyi qan olmaq</i> 'son derece kederlenmek' (ADİL-IV.431)
KTr.	<i>yöräktän kan tamuv</i> 'ıstırap ve sıkıntı çekmek' (TTAS-I.473)
Klp.	<i>jürek baúırı qan bolú</i> 'ıstırap çekmek' (Eşbayev, 1985, 85)

Ngy.	<i>yürekten kan kusuv</i> ‘çok kaygılanmak, üzülmek’ (Şihmurzayev, 1991, 282)
Özb. 1978,	<i>yurägi qon bolmaq/ qilmoq</i> ‘çok tasalanmak, kederlenmek’ (Rahmatullaev, 271)

DH’de *yüregi çaķ/ çek ét-* gibi birbirinden çok az farklı olan deyimler kullanılmıştır. *yürek* kelimesi ile içeriğinde ses taklidi yoluyla yapılmış kelimelerin bir araya gelerek ‘korkmak’ anlamını bildiren bu tür deyimlerin de ÇTL’de değişik varyantları kullanılmaktadır.

Tablo 8

DH’de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yüregi çaķ et-* Deyimi

	<i>yüregim çaķ/ çek étip</i> şâkir bolur-mın (DH/M.116b/11; DH/S.11a/4)
TTrk.	<i>yüregi hop etmek</i> ‘bir şeyden korkup heyecanlanmak’ (Çotuksöken, 2004, 358)
Kzk.	<i>jüregi dir ete qaldı</i> ‘ödü kopmak, çok korkmak’, <i>jüregi lüp etti</i> ‘tedirgin olmak’ (Keleşbayev, 2007, 278-279)
Krç.Blk.	<i>cüyregi gıp-gıp ete</i> ‘korkudan tirtir titremek’ (Tekelani, 1992, 107)
Ngy.	<i>yürek zuv/ suv/ şuv/ dir etiv</i> ‘çok korkmak’ (Şihmurzayev, 1991, 275)
Özb.	<i>yurägi şuv etib ketdi</i> ‘çok korkmak’ (Rahmatullaev, 1978, 271)

DH’de Türk lehçelerinde insanın iç organlarının genel adı olarak kullanılan *iç* kelimesiyle kurulmuş deyimler de vardır. Bunlar *yürek*, *bağır*, *öpke* kelimesiyle kurulmuş deyimlere benzemekte ve yukarıda bahse konu olan *yanmak*, *küymek*, *dağlamak*, *kan kılmak* gibi fiillerle kurulmaktadır. Bu tür deyimler Tablo-9’da görüldüğü üzere lehçelerde de kullanılmaktadır.

Tablo 9

DH’de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *içi yan-/küy-* Deyimi

	<i>bī-hūd bolıp küyüp yanar içi taşı</i> (DH/S.12/30) <i>muḥammed</i> ‘ışıkta <i>içi küye-dür</i> (DH/K.76a/10) <i>içi taşı küyüben</i> şehirlerde yatmasun (DH/K.44a/7)
TTrk.	<i>içi yanmak</i> ‘çok susamak; çok üzülmek’ (TDKS.927), <i>içini yakmak</i> ‘çok üzülmek’ (TDKS.928), <i>için için yanmak</i> ‘İçten içe üzülmek’ (Saraçbaşı, 2010, 629), <i>içine ateş /od düşmek</i> ‘Büyük bir acının, üzüntünün etkisi altına girmek’ (Saraçbaşı, 2010, 631),
Az.	<i>içi yanmaq</i> ‘susamak; bir yakınına veya çok sevdiği bir şeyi kaybederek çok üzülmek’ (Altaylı, 2005, 295)
Trkm.	<i>için ýanmak</i> ‘bir şeye canı yanmak’ (TDDS-I.599)
Kzk.	<i>işi januv / küyiv</i> ‘çok üzülmek, kaygılanmak’ (Keleşbayev, 2007, 792), <i>işi ottay küyiv</i> ‘çok üzülmek, kaygılanmak’ (Smagulova, 2002, 61)
Klp.	<i>işi janıu/ işi ottay jandı/ işi küyü</i> ‘yüreği sızlamak’ (Eşbayev, 1985, 91)
KTr.	<i>eç yanu</i> ‘yüreği yanmak’ (TTAS-III.589),
Ngy.	<i>işi küyiv</i> ‘kaygılanmak, üzülmek; hastalanmak’ (Şihmurzayev, 1991, 111)
Krg.	<i>içi küyüü</i> ‘pişman olmak, çok kaygılanmak, dertlenmek;’ (Caparov vd., 2001, 322),
Uyg.	<i>içi örtänmāk</i> ‘kaygılanmak, dertlenmek’ (Camaldinov, 1985, 76)

DH’de geçen *iç bağrını kan kı-* deyimini de Türkçenin bazı lehçelerinde yaşamaktadır.

Tablo 10DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *iç bagrı kan kıl-* Deyimi

<i>iç bağrımın kan kıldı</i> (DH/K.54b/9)	
TTrk.	<i>içinden kan gitmek</i> 'aşırı acı, sıkıntı veya üzüntü verecek davranışta bulunmak' (TDKS 927)
Az.	<i>içi qan ağlamaq</i> 'durumunu kimseye bildirmeyerek heyecan ve ıstırap içinde olmak' (Altaylı, 2005, 295)
Krg.	<i>içinen kan ötüü</i> 'çok kaygılanmak, tasalanmak; pişman olmak' (Caparov vd., 2001, 322),

DH'deki *içi dağla-* (DH/K.5b/8) deyimini ise Azerbaycan Türkçesinde 'çok dokunmak, çok üzme' anlamında kullanılmaktadır (Altaylı, 2005, 296).

DH'de *öpke* 'akciğer' kelimesiyle kurulmuş duygu bildiren deyimlerden biri *öpke şeş-* deyimidir. Bu deyim, lehçelerde bu şekilde kullanılsa da, *şeş-* kelimesiyle anlam bakımından yakın olan *kabarmak*, *tolmoq*, *qara qazanday boluv*, *kazanbaktay boluu* gibi kelimelerle buna benzer deyimler oluşturulmuştur.

Tablo 11DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *öpke şeş-* Deyimi

bağrı pişip <i>öpkeş şeşip</i> yürek dağla (DH/K.63a/1) bağrı pişip <i>öpkeş şeşip</i> erip aqsun (DH/S.22b/2)	
TTrk.	<i>öfkesi kabarmak</i> 'çok kızmak, sakinleşmişken yeniden öfkelenmek, tekrar sinirlenmek' (TDS.1531)
Bşk.	<i>üpke kabarıv</i> 'sinirlenmek; öfkelenmek' (Uraksin, 2006, 300)
Kzk.	<i>ökpesi qara qazanday</i> 'çok küsmek, darılmak' (Keleşbayev, 2007, 507)
Krg.	<i>öpkösü kazanbaktay bölüü</i> 'birine çok küsmek, darılmak' (Caparov vd., 2001, 62)
Ngy.	<i>ökpesi qara qazanday</i> 'çok küsmek, darılmak' (Şihmurzayev, 1991, 190)
Özb.	<i>upkəsi tuldi</i> 'ıstırap çekerek çok ağlamak' (Rahmatullaev, 1978, 285).

Ayrıca DH'de içinde *öpke* kelimesi geçen *öpke tağı ciger bağrın қақарлар* (DH/K.32b/8), *öpke tağı yürek bağrın қақарка-а* (DH/M.38b/11) şeklindeki deyimler de kullanılmıştır. Kırgız lehçesinin deyimler sözlüğünde bu deyim *öpkö kaguv* 'üzülmek, pişman olmak; acı duymak' (Caparov vd., 2001, 623) şeklindeki varyantı da mevcuttur.

2.2.1.1.1.2. Dış Organ Adları Yardımıyla Kurulan Deyimler

DH'de insanın dış organlarından biri olan *baş* kelimesinin anahtar kelime olarak kullanıldığı *tağ u taşğa başın ur-* deyimine rastlanmaktadır. Bu deyimle, Tablo 12'de görüldüğü üzere birçok lehçede karşılaşılmaktadır.

Tablo 12DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *başın tağ u taşğa ur-* Deyimi

<i>tağ u taşğa başın urup bî-hūd bolup</i> (DH/S.15b/3)	
TTTrk.	<i>başını/ kafasını dağlara taşlara (taştan taş) vurmak</i> 'kaçırdığı fırsata, uğradığı başarısızlığa çok üzölmek, bunun için dövünmek' (Çotuksöken, 2004, 127)
Az.	<i>başı daşdan daşa dāymāk</i> 'felakitle, başarısızlıkla karılaşarak pişman olmak' (Altaylı, 2005, 92)
Kzk.	<i>basın tavğa da, taşqa da soqtı/ urdı</i> 'zahmet, eziyet çekmek' (Keņesbayev, 2007, 131)
KTtr.	<i>başın taşka oruv</i> 'çok öfkelenmek, hiddetlenmek' (TTAS-I.138)
KrTtr.	<i>başını taştan taşqa urmaq</i> 'sinirlenmek' (WEB 4)
Krç.Blk.	<i>başın taşğa uruv</i> 'pişman olmak' (WEB 4)
Kmk.	<i>başın taşğa urmaq</i> 'pişmanlık duymak' (WEB 4)
Ngy.	<i>basın tavğa da, taska da soguv/uruv</i> 'eziyet çekmek' (WEB 2)
Klp.	<i>basın taúğa da, taşqa da urú</i> 'sinirlenmek' (WEB 2)
Krg.	<i>başın taşka koygulasa da/ ursa da</i> 'ne yapıp ne etse de (başaramamak)' (Caparov vd., 2001, 117)
Özb.	<i>boşini toşga urmoq</i> 'pişman olmak, üzölmek' (Rahmatullaev, 1978, 51-52)
Uyg.	<i>başni taşqa urmaq</i> 'yaptığı bir işin yanlış veya uygunsuz olduğunu anlayarak üzölmek, pişman olmak' (Camaldinov, 1985, 29)

DH'de geöen *baş kat-* deyimini ise Kazak, Kırgız, Tatar, Başkurt, Özbek ve Uygur lehçelerinde de olduğu gibi 'kafa yormak, çok düşünmek' anlamıyla kullanılmaktadır. Lehçelerde bu deyimden etirgenlik ekleriyle genişlemiş şekilleri de mevcuttur.

Tablo 13DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *baş kat-* Deyimi

eyā dōstlar āmelsiz-min <i>başım qattu</i> (DH/M.56b/8) kimge aytıp kimge yığlap <i>başım qattu</i> (DH/M.98b/9)	
Az.	<i>başını qatmaq</i> 'meşgul etmek, sohbe tutarak kandırmak' (Altaylı, 2005, 103)
Kzk.	<i>bası qatuv</i> 'kafa yormak' (Smagulova, 2002, 58)
KTtr.	<i>baş katuv</i> 'uzun ve derin düşünmekten kafası yorulmak, bir sorunu düşünerek kesin bir karara varamamak' (TTAS-I.137)
Bşk.	<i>baş katıv/ katırıv</i> 'kafası karışmak, şaşırıp bocalamak' (FBY.45)
Klp.	<i>basın qatırú</i> 'bir şey hakkında çok düşünmek; birisine olumsuz şeyler söyleyerek rahatını bozmak' (Eşbayev, 1985, 54)
Özb.	<i>boşi qotdi</i> 'bir şey üzerinde çok düşünmek, ne yapacağını bilememek' (Rahmatullaev, 1978, 53)
Uyg.	<i>baş qatmaq</i> 'zor durumda kalmak, şaşıp kalmak' (Camaldinov, 1985, 28)

DH'nin *eliğ birde çöllər kezıp giyāh yēdim/ tağla çıkıp allāh dēben közim oydu* (DH/K.13a/6), *zākir bolup řākir bolup haqını süygi/ seher vaqtta kopup yığlap közün oyđıl* (DH/M.84a/4) satırlarında *köz oy-* 'göz yaşı dökmek, çok ağlamak' deyimine yer verilmiştir. Yalancı eşdeğerler arasında sayılabilecek bu deyim lehçelerde bir duyguyu ifade etmemektedir.

2.2.1.1.1.2. Vücut Salgılarıyla İlgili Kelimelerle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH'de içinde vücut salgılarıyla ilgili kelimelerin bulunduğu deyimler de vardır. Özellikle *kan*, *köz yaşı*, *yaş* kelimeleriyle kurulmuş deyimler dikkat çekmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu sözlerle kurulmuş deyimlerin hepsi lehçelerde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

2.2.1.1.1.2.1. Kan Kelimesiyle Kurulan Deyimler

DH'de *kan* kelimesiyle kurulmuş birden fazla deyime rastlanmakta olup bunların bir kısmı tarihî ve çağdaş lehçelerde de geçmektedir. Örneğin, *kanlar/kan yut-* deyimini *Kitâb-ı Mebde-i Nûr Mesnevi'si* (141/67; 193/79), Şahî'nin *Divan'ı* (Eckmann, 2017, 294), Munis Harezmî'nin *Şu'arâ* adlı gazeli (Eckmann, 2017, 211) olmak üzere birçok eserde geçmektedir. Ayrıca Tablo 14'te gösterildiği gibi birçok lehçede de yer alan deyim, Ömer Asım Aksoy'un deyimler sözlüğünde ettirgen fiil eki almış varyantı da görülmektedir: *Kan yutturmak* 'bir iş meydana gelinceye kadar, o işi yapana sıkıntı vermek, kan kusmak' (Aksoy, 1988, 821).

Tablo 14

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *kan yut-* Deyimi

	<i>kanlar yutup</i> allâh dëdim raħm eyledi (DH/K.1a/11)
	riyâzatnı kattıg tartıp <i>kanlar yutup</i> (DH/M.1a/3)
	it nefsī üçün bendesi <i>kan yutmasa</i> bihrağ (DH/K.37b/10)
TTrk.	<i>kan yutmak</i> 'acıya, eziyete dayanmak, tahammül etmek' (Saraçbaşı, 2010, 721)
Trkm.	<i>gan yuwutmak</i> 'eziyet çekmek, cefa çekmek' (TDDS-I.393)
Kzk.	<i>qan juttı</i> 'kaygılanmak, üzölmek' (Keçesbayev, 2007, 408)
Krg.	<i>kan jutuu</i> 'yakın birini kaybederek kaygı çekmek, tasa duymak' (Caparov vd., 2001, 362)
KTr.	<i>kan yotu</i> 'çok endişelenmek; kederlenmek' (TTAS-II.39)
Bşk.	<i>kan yotov</i> 'büyük bir kaygı içinde olmak' (Uraksin, 2006, 202-203)
Klp.	<i>qan jutıv</i> 'eziyet çekmek' (Eşbayeva, 1985: 107)
Ngy.	<i>kaygırganda kan yutuv</i> 'eziyet çekmek', <i>kan yutuv</i> 'eziyet çekmek', <i>kanlı köbik yutuv</i> 'çok düşünmek, düşünceye dalmak' (Şihmurzayev, 1991, 119-121)
Özb.	<i>qon yutmoq</i> 'üzüntüye kapılmak, acı duymak' (Rahmatullaev, 1978, 291)
Uyg.	<i>qan jutmaq</i> 'dertlenmek, hasret çekmek' (Camaldinov, 1985, 103)

DH/K'de geçen *kan yığla-* (DH/K.21a/7) deyimini Türkiye Türkçesi, Kazak ve Başkurt lehçelerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu deyimle *Kitâb-ı Mebde-i Nûr Mesnevisi*'nde (8/25; 35/33; 198/41), Emir Şahî-i Sebzevarî'nin *Divan'ında* (Eckmann, 2017, 302) karşılaşılmaktadır. Bununla birlikte Ali Şîr Nevaî'nin *Mecalisü'n-Nefa'is*'inde *kan yaşı yığlar* varyantı da vardır (117b/3).

Tablo 15DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *kan yığla-* Deyimi

	seherlerde <i>kan yığlamak</i> kār u bārı (DH/K.22a/7) <i>kan yığlagil'</i> ey kıl Ahmed yolğa kirgil (DH/S.34a/4)
TTrk.	<i>kan ağlamak</i> 'büyük bir üzüntü içinde bulunmak' (TDKS.1056), <i>yüreği kan ağlamak</i> 'derinden acı duymak' (TDKS.2209), <i>içi kan ağlamak</i> 'çok üzüntü duymak' (Saraçbaşı, 2010, 627), <i>kan yaş ağlamak</i> 'büyük keder ve üzüntü ile ağlamak' (Saraçbaşı, 2010, 721)
Kzk.	<i>kan jılav</i> 'çok ağlamak' (Keleşbayev, 2007, 408)
Bşk. 202-	<i>kan ilav</i> 'büyük bir keder içinde yaşamak; kederden ağlamak' (Uraksin, 2006, 203)

DH'de *közleridin kanlar ak-* (DH/M.22a/1; DH/K.S.49b/4), *közlerimdin kanlar tökip* (DH/İ.16.13), *yaş ornığa kanı akay* (DH/K.19b/8) vb. deyimler de kullanılmıştır.

2.2.1.1.1.2.2. Yaş Kelimesiyle Kurulan Deyimler

DH'de birçok deyim *yaş* ve *köz yaşı* kelimeleriyle kurulmuştur. Genellikle 'ağlamak' fiilinin çeşitli pozisyonlarını bildiren bu gruptaki deyimlerin varyantları, lehçelerin çoğunda kullanılmaktadır.

Tablo 16DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *yaş tök-/saç-/akuz-/deryā kıl-* Deyimi

	<i>zārın ayıp hakka bakıp yaşım tökip</i> (DH/M.50a/5) <i>yaşın saçıp hakka sığınıp yürek dağla</i> (DH/K.5b/7) <i>köz yaşımı akuzuban jäle kıldım</i> (DH/K.11a/11) <i>hakdın korqıp köz yaşını tökmağ⁸ için</i> (DH/K.59a/9) <i>mužtar bolup köz yaşımı saçım mene</i> (DH/S.79b/11)
TTrk.	<i>yaş akıtmak/ dökmek</i> 'yaşlara boğulmak, çok ağlamak' (TDKS.2143)
Az.	<i>göz yaşı axıtmaq</i> 'ağlamak' (Altaylı, 2005, 254),
Trkm.	<i>gözyaş dökmek</i> 'gözyaşı dökmek' (TDDS-I.484),
Kzk.	<i>közdiñ jasın sel/ köl etti</i> 'gözyaşı dökmek' (Keleşbayev, 2007, 336), <i>jasın tökti</i> 'gözyaşına boğulmak' (Keleşbayev, 2007, 247)
KTrt.	<i>kuz yaşe tügü</i> 'ağlamak, göz yaşı dökmek' (TTAS-II.286)
Bşk.	<i>kan-yäs (kanlı yäs) tügeü</i> 'kan ağlamak, gözyaşına boğulmak' (Uraksin, 2006, 203), <i>yäs tügeü (ağızıv)</i> 'çok gözyaşı dökmek' (Uraksin, 2006, 162)
KrTtr.	<i>közyaş tekme</i> 'çok ağlamak' (WEB 4)
Kmk.	<i>göz yaş tekme</i> "gözyaşı dökmek" (WEB 4)
Klp.	<i>közi jası köl bolıu</i> 'çok ağlamak' (Eşbayev, 1985, 98), <i>köz jasın köldey tögiü</i> 'gözyaşına boğulmak' (WEB 3)

7 metinde *بيغلاكيل* şeklinde yazılmıştır.

8 *توکماق* şeklinde yazılmıştır.

Krç.Blk.	<i>kěz suvların tegerge</i> ‘gözyaşı dökmek’, <i>kěz suvların aǵarǵa</i> ‘gözyaşına boǵulmak’ (Tekelani, 1992, 31-32)
Ngy.	<i>köz yastı köl etip/ aktarıp</i> ‘çok ağlamak’ (Şihmurzayev, 1991, 151), <i>köz yasın köldey tögip</i> ‘gözyaşına boǵulmak’ (WEB 3)
Krg.	<i>közünün jaşı on talaa</i> ‘gözyaşına boǵulmak’ (Caparov vd., 2001, 462), <i>köz jaşın kılıu</i> ‘gözyaşı dökmek’ (Caparov vd., 2001, 428.)
Uyg.	<i>köz yeşini tökmäk</i> ‘çok ağlamak; eziyet çekmek’ (Camaldinov, 1985, 91)

Bu deyimlere benzer kullanımlara tarihî lehçelerde de rastlanmaktadır.

2.2.1.1.2. Diğer Kelimelerle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH’de benzetme yoluyla kurulmuş deyimlere çokça yer verilmiştir. Örneğin, bağlandığı kelimeye benzerlik, ölçü, miktar, zaman, durum, karşılaştırma vb. çeşitli anlamlar katan *dék* ‘gibi, kadar’, *yanlıǵ* ‘gibi, kadar’ edatlarının yardımıyla kurulmuş *it dék kez-* (DH/K.12b/5), *kızıl yüzni za’ferān dék sarǵayt-* (DH/S.86a/7), *kül dék fenā bol-* (DH/K.13b/11), *taşkun kélgen deryālar dék kaynap taş-* (DH/S.14b/8), *tili bülbül dék sayra-* (DH/K.43b/7), *qoy dék çapa-* (DH/K.78b/3), *ömür yél dék öt-* (DH/K.14a/7; DH/M.56b/7), *yaban kuş dék qolǵa qonma-* (DH/M.84b/10), *közde yaşı bulaq yanlıǵ aq-* (DH/M.104b/8), *hazān yanlıǵ sol-* (DH/K.39a/6), *toñuz yanlıǵ kop-* (DH/S.97a/13), *gül dék yüzü sol-* (DH/K.43b/8), *yetīm qalǵan botalar dék bozlamaq* (DH/K.31a/5) vd. deyimler bu durumu açıkça göstermektedir.

DH’deki bu tür deyimlerden duygu bildirenler arasında *taşkun kélgen deryālar dék kaynap taş-* (DH/S.14b/8) Kzk. *könili suday tasıdı* ‘çok sevinmek, mutlu olmak; coşmak’ (Keleşbayev, 2007, 363), Klp. *keüli dār’yaday tasıdı* ‘çok sevinmek, mutlu olmak’ (Eşşbayev 1985), *gül dék yüzü sol-* (DH/K.43b/8) Kzk. *güldey soldı* ‘kaygılanmak, tasalanmak’ (Keleşbayev, 2007, 705), *ot dék küy-* (DH/K.72a/10) ~ *ot dék yan-* (DH/M.76a/10) Kzk. *ottay janu* ‘coşmak’ (Smagulova, 2002, 41) deyimleriyle karşılaşılmaktadır. Görüldüğü üzere bunlar gerek yapı gerek anlam bakımından benzerlik göstermektedir. Ayrıca *ot dék küy-* / *yan-* deyimleriyle yapı bakımından benzeyen *iki közi ot dék yan-* (DH/İ.39/19) deyiminin farklı anlamda kullanıldığını da belirtmek gerekir. Bu deyim Kazakçadaki gibi (Keleşbayev, 2007, 339) ‘sevinmek; rahatlamak’ anlamı taşımaktadır.

DH’de rastlanan *yetīm qalǵan botalar dék bozlamaq* (Utebekov ve Akar, 2020, 341), *azıp qalǵan botalar dék bozlap tursam* (DH/S.14b/11) mısralarındaki ‘gözyaşı dökmek, çok ağlamak, inlemek, haykırmak’ anlamlarındaki *botalar dék bozla-*deyimi, lehçelerde Kzk. *botaday bozdav* (Smagulova, 2002, 69), Krg. *botodoy bozdo* (Caparov vd., 2001, 163) şekillerinde geçmektedir. Bu deyim Özbek lehçesindeki *büzlağan bütaday* varyantını Bekmurad Yúldoşev ‘Özbek edebî dili ve diğer lehçelere nispeten j’leşmiş lehçelerde ve halk destanlarında kullanılan deyimlerden’ biri olarak değerlendirmektedir (Yúldoşev, 2013, 49).

2.2.1.2. Soyut İsimlerle Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

DH’deki duygu bildiren deyimlerden bir kısmı soyut isimlerle kurulmuştur. *Könjül, can* gibi kelimelerle kurulmuş bu tür deyimlerin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde yansımalarına da rastlanmaktadır.

2.2.1.2.1. Köñül kelimesiyle kurulan deyimler

DH'de soyut isimle kurulmuş duygu bildiren deyimlerin başında *köñül* kelimesiyle kurulmuş deyimler gelmektedir. Çeşitli anlamlar bildiren bu deyimlerde *köñül* kelimesi çoğunlukla insanın psikolojik durumunu bildirmede anahtar kelime olarak kullanılmaktadır. DH'de *köñül* kelimesine; *köñül kuşu* (DH/S.33a/13; DH/S.45b/11), *köñil közi* (DH/İ.16/1) gibi isim tamlaması biçimindeki, *köñül kattık* behâyim (DH/K.57b/10), *köñli bütün* hâlâyık (DH/M.1a/8), *köñli kara* pend (DH/S.7a/7) gibi sıfat tamlaması biçimindeki ve birçok birleşik fiil biçimindeki deyimlerde rastlanmaktadır. Bunların arasında *köñül bêr-* 'sevmek, bağlanmak' deyimini DLT'nin (III.245/17), KB'nin (1171), Şahi'nin *Divan*'ının (Eckmann, 2017, 304) leksiğinde, ayrıca Tablo 17'de gösterildiği gibi birçok lehçede yaygın şekilde kullanılmaktadır.

Tablo 17

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñül ber-* Deyimi

	kul h'âce aħmed haħk ma 'büdge <i>köñül bêrdim</i> (DH/K.31a/8)
TTrk.	<i>gönül vermek</i> 'sevmek, âşık olmak' (TDKS.777-778)
Az.	<i>könül vermək</i> 'âşık olmak, çok sevmek; razı olmak' (ADİL-II.435)
Trkm.	<i>göwün bermek</i> 'istemek, canı istemek; çok sevmek' (TDDS-I.478)
Kzk.	<i>köñil berdi</i> 'güvenmek, inanmak; dikkat çekmek' (Keleşbayev, 2007, 352)
Krç.Blk.	<i>kël berirge</i> 'kırmak, üzölmek' (Tekelanı, 1992, 134)
KTr.	<i>küñel birü</i> 'bir işi elden geldiğince, özenle yapmaya çalışmak' (TTAS-II.319)
Klp.	<i>keüil berüü</i> 'sevmek, beğenmek, âşık olmak' (Eşbayev, 1985, 93)
Uyg.	<i>köñülni bârmäk</i> 'âşık olmak, çok sevmek' (Camaldinov, 1985, 96)

Buna benzer şekilde DH'de 'sevindirmek, mutlu etmek, neşesini yerine getirmek, ferahlamak' gibi anlamlarda *köñül aç-* ve kelime eklemesiyle genişletilmiş *köñül mülkin aç-* şeklindeki deyimler de kullanılmıştır. Bu deyim, *Divānu Lugāti 'l-Türk* (I, 191/1), *Kutadgu Bilig* (2465), *Mukaddemetü 'l-Edeb* (181/7) gibi eserlerde ve Tablo 18'de göröleceği üzere Türk lehçelerinin çoğunda kullanılmaktadır.

Tablo 18

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñül aç-* Deyimi

	ägäh bolay yahşı sözdin <i>köñlüm açıl</i> (DH/K.22b/7)
	alläh yâdı <i>köñül mülkin açar ermiş</i> (DH/S.36b/10)
TTrk.	<i>gönül açmak</i> 'insanın iç sıkıntısını gidermek, iç açmak' (TDKS.777-778)
Az.	<i>köñlünü açmaq</i> 'sevindirmek, neşelendirmek; dertleşmek' (ADİL-II 756)
Trkm.	<i>göwün açmak</i> 'sevinmek, neşelenmek' (TDDS-I.478)
Kzk.	<i>köñil aştı</i> 'sevindirmek, mutlu etmek, neşesi yerine gelmek' (Keleşbayev, 2007, 352)
KTr.	<i>küñel açu</i> 'sevinmek, avunmak' (TTAS-I.102)
Ngy.	<i>köñil aşuv</i> 'neşelenmek, neşesi yerine gelmek' (Şihmurzayev, 1991, 155)
Klp.	<i>keülin aşuü</i> 'hiçbir şeyi gizlememek; içini dökmek' (Eşbayev, 1985, 94)
Krg.	<i>köñülü açılıv</i> 'neşelenmek, eğlenmek' (Caparov vd., 2001, 471-478)
Özb.	<i>köñgil/ köñgilin oçmoq</i> 'sevinmek' (Rahmatullaev, 1978, 154)
Uyg.	<i>köñlini açmaq</i> 'göñlünü hoş etmek' (Camaldinov, 1985, 98)

DH'nin Mısır ve Semerkant nüshalarında karşılaşılan, *könjül* kelimesiyle kurulmuş bir diğer deyim *könjlin avla-*'dir. TTrk, Az., Trkm., Kzk., Klþ., Ngy., Özb. lehçelerinde birbirine yakın anlamlarda kullanılan bu deyimle aynı anlama gelecek şekilde, DH/E'de *könjül al-* deyimini yer almaktadır. Bu deyim de TTrk., Az. Türkçelerinde hâlen yaşamaktadır.

Tablo 19

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *könjül avla-/al-* Deyimi

	'âkil êrsej ğarîblerni <i>könjlin avla</i> (DH/M.2a/4; DH/S.1.25) ferzendim döp boynum kuçup <i>könjül aldı</i> (DH/E.3b/2)
TTrk.	<i>gönül avlamak</i> 'huyunu suyunu yakından bilerek olumlu davranışta bulunmak, tavlamak' (TDKS.777-778)
Az.	<i>könülü almaq/ avlamaq</i> 'birinin gönlüne girmeye çalışmak, tavlamak, sevgisini kazanmak' (ADİL-II 756)
Trkm.	<i>göwnüni awlamak</i> 'birinin gözüne girmeye, birisini memnun etmek' (TDDS-I.478)
Kzk.	<i>könjilin avladı</i> 'tavlamak' (Keleşbayev, 2007, 360)
Klþ.	<i>keülün aulau</i> 'tavlamak; yalakalık yapmak' (Eşbayev, 1985, 94)
Ngy.	<i>könjil avlav</i> 'birisinin kaygısını yatıştırmaya çalışmak; birisini neşelendirmeye çalışmak' (Şihmurzayev, 1991, 155)
Özb.	<i>könqli ovlamaq</i> 'birinin gönlünden çıkmak için çaba göstermek' (Rahmatullaev, 1978, 164)

DH'nin hemen hemen incelenen *bütün nüshalarında* görülen *könjül savut-* deyimini de birçok lehçede kullanılmaktadır. Bazı lehçelerde söz konusu deyimden ettirgen çatısız şekliyle de karşılaşılmaktadır.

Tablo 20

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *könjül savut-* Deyimi

	dünyâ harâm andın <i>könjül savutmadıj</i> (DH/K.6a/9; DH/M.18b/1; DH/S.59b/13)
TTrk.	<i>gönül soğumak</i> 'sevdiği birini sevmez olmak' (Günay, 2015, 141)
Trkm.	<i>göwün sowatmak</i> 'kışkırtmak; rahatlamak' (TDDS-I.478)
Kzk.	<i>könjili suvuv</i> 'küsmek, umudu kesilmek' (Keleşbayev, 2007, 360)
KTr.	<i>künjelne suvıdıru/ suvıtı</i> 'birisine olan sevdasından vazgeçmek' (TTAS-I.102)
Özb.	<i>könqli sovıtmoq</i> 'ümidini kaybetmek' (Rahmatullaev, 1978, 16)
Uyg.	<i>könqli sovumaq</i> 'hevesini, isteğini kaybetmek', <i>könqli sovutmaq</i> 'merhametini kaybetmek' (Camaldinov, 1985, 96-98)

Kazakçada 'düşünceye daldı' anlamında *könjildi qozğadı* (Keleşbayev, 2007, 354-357), Tatar lehçesinde 'yüreğine dokunmak, duygulandırmak' anlamında *künjelne kuzgatu* (TTAS-I.323) gibi deyimler kullanılmaktadır. Bu deyim DH'nin St.Petersburg nüshasında da yer verilmekte olup, anlamı Kazak ve Tatar lehçesindekilere benzerdir. Bu deyim Tatar lehçesinde *yörägen kuzgatu* (WEB 3), Başkurt lehçesinde *yörägen kuzgativ* 'derin düşünmek' (Uraksın, 2006, 145) gibi varyantları da vardır.

Tablo 21DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñül kozğa*- Deyimi

<i>köñlüm kozğağan cänim hürkken hâne virän</i> (DH/S.94a/1)	
KTr.	<i>künelne kuzgatu</i> 'yüreğine dokunmak, duygulandırmak' (TTAS-I.323)
Kzk.	<i>köñildi qozğadı</i> 'düşünceye dalmak' (Keleşbayev, 2007, 354-357)

DH/İ'de tespit edilen *köñülge sal-* deyiminin lehçelerde de kullanıldığı görülmekte olup, Türkiye Türkçesindeki *içi çekmek*, *canı istemek* deyimleri ile eş anlamlı olan bu deyim lehçelerde, fonetik ve bazen de semantik farklılıklarla görülebilmektedir.

Tablo 22DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñül sal-* Deyimi

<i>köñlinge salıp</i> 'ışık u mahabbetini ilâhim' (DH/İ.20/5)	
Kzk.	<i>köñil salmadı</i> 'istememek, istek duymamak' (Keleşbayev, 2007, 356)
KTr.	<i>künelgä salu</i> 'akılda tutmak, unutmamak; hatırlamak, anımsamak' (TTAS-I.321)
Bşk.	<i>künelgä halıv</i> 'birisinden hoşlanmak, duygu uyanmak' (Uraksin, 2006, 188)
Krg.	<i>köñül saluu</i> 'içi çekmek, canı istemek, hoşuna gitmek, beğenmek' (Caparov vd., 2001, 471)

DH/İ'de geçen *köñil bağla-* deymiyle çeşitli Türk lehçelerinde karşılaşılmaktadır. Fakat bu deyim Tatar ve Başkurt lehçelerinde hikmetlerdekinden daha farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Tablo 23DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñil bağla-* Deyimi

<i>allā tēyü köñil bağlap tūrğa aşkan</i> (DH/İ.20/5)	
TTrk.	<i>gönül bağlamak</i> 'severek bağlanmak, içten sevmek' (TDKS.777)
Az.	<i>könülü bağlamaq</i> 'aşık olmak, yürekte sevmek' (ADİL-II.756)
KTr.	<i>künel bağlau</i> 'karar vermek' (TTAS-II.318),
Bşk.	<i>künel bāylāü</i> 'çok düşünmek' (Uraksin, 2006, 188),

DH/S'de kullanılan *köñil koy-* deymi de bazı Türk lehçelerinde görülmesine rağmen semantik farklılıklara uğramıştır.

Tablo 24DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *köñül koy-* Deyimi

<i>ihlāş birle yalğuz haqqa köñil koydum</i> (DH/S.94b/4)	
TTrk.	<i>gönül koymak</i> 'gücenmek, alınmak, darılmak' (TDKS.777)
Klp.	<i>kewil koyıv</i> 'ilgi duymak, itibar göstermek' (Eşbayev, 1985, 96)
Özb.	<i>köngil qoymoq</i> 'aşk duygusuna teslim olmak' (Rahmatullaev, 1978, 154)

KTr., TTrk. lehçelerinde 'neşelenmek, neşesi yerine gelmek; mutlu, huzurlu olmak' anlamında kullanılan *künel şatlanu* (TTAS-II.321) ~ *gönlü şad olmak* (WEB 5) deyimini de DH'de *köñlim şād etme-* (DH/ İ.16/15) şeklinde kullanılmaktadır. Genellikle, *şād bol-* ~ *şād ol-*, *şād et-* ~ *şād it-*, *şād eyle-*, *şād kı-* varyantı ile sıkça

kullanılan bu deyimde *köñül* kelimesiyle birlikte Orta Türkçe dönemine ait diğer metinlerde sık karşılaşılmaktadır. Örneğin, Beyânî'nin *Şecere-yi Harezşâhî* adlı eserinde (251a/9), Seydi Ali Reis'in *Mir 'âtü'l-Memâlik adlı* eserinde *köñlim şâd olur* (30a/12), Emir Şahî-i Sebzevarî'nin *Divan*'ında *şâd kim qılğay hazîn köñlümmi, sên şâd etmesen* (Eckmann, 2017, 300) vb. şeklindedir.

DH/M'deki *köñül üz-* 'gönlünden çıkarmak, el çekmek' (DH/M.84b/4) deyimini KB'de *katıglan köñül mundın üzgil bura* 'Gayret et ve bunu gönlünden çıkar' (KB.6630), Emir Şahî-i Sebzevarî'nin *Divan*'ında *köñülni özge yerlerdin üzip* (Eckmann, 2017, 309) da geçmektedir. Bu deyim, Özb. *könglini uzmoq* olarak 'sevdiği bir kişiyi veya bir şeyi terk etmeye, unutmaya karar vermek' (Rahmatullaev, 1978, 166), *köñili üzilüv* 'sevinmez olmak, morali bozulmak' (Şihmurzayev, 1991, 157) anlamında hâlâ kullanılmaktadır. Deyime lehçelerde, *köñül yügürtme-* (DH/M.18a/11) Trkm. *göwün yüwürtmek* 'çok hayal etmek; çok istemek' (TDDS-I.478) ve *köñli kat-* (DH/K.72a/1) Bşk. *künel katıv* 'merhametini kaybetmek' (Uraksın, 2006, 188) şekillerinde rastlanmaktadır.

2.2.1.2.1. Cân kelimesiyle kurulan deyimler

DH'de soyut isimle kurulmuş duygu bildiren deyimlerden biri de *cân* kelimesiyle oluşmuştur. Mısır ve Kökşetav nüshalarında kullanılan *cân küy-* deyimini de insanın psikolojik durumunu bildirmektedir. Birçok tarihî metinde karşılaşılan bu deyim (*cânı köydür-* MSD.721; *cânımı örte-* MSD.663; *cânı köydür-* MN.16a/13; *hicrân otudın köydi cânım* MN.113a/13; *köydürür cân ü köñülnü* DŞ.27b/10, *cânınıznu hasrat otı birle köydürgen*, DŞ.39a/2) Tablo 25'te görüleceği üzere Türkçenin birçok lehçesinde rastlanmaktadır. Türkiye Türkçesinde *küymek* fiili kaybolduğundan, onun yerini *yanmak* fiili almıştır.

Tablo 25

DH'de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *cân küy-* Deyimi

	<i>cânı küyüp teniñ küyüp barsañ onda</i> (DH/K.56a/7)
	<i>miskîn ahmed bu hasrette cânı küyüp</i> (DH/M.28b/10)
TTrk.	<i>canı yanmak</i> 'çok acı duymak; acı bir deneme geçirmek; bir işte zarar görmek' (TDS.346)
Kzk.	<i>janı küydi</i> 'kızmak, sinirlenmek; canı yanmak' (Keşesbayev, 2007, 239)
Bşk.	<i>yân köyöü</i> 'üzülmek' (FBY.35)
Krg.	<i>canı küyüü</i> 'çok sinirlenmek, kızmak' (Caparov vd., 2001, 216)
Özb.	<i>coni küydi</i> 'birisinin durumunu düşünmek' (Rahmatullaev, 1978, 98)

2.2.2. İki Fiilin Sıralanmasıyla Kurulmuş Duygu Bildiren Deyimler

Türk lehçelerindeki önemli kategorilerden biri olan fiillerin de deyimlerinde önemli roller oynadığı görülmektedir. Özellikle fiillerin isimlerle birleşmesi yoluyla kurulmuş deyimler yaygın şekilde kullanılmaktadır. İki veya daha fazla fiilin sıralanması yoluyla kurulmuş deyimlere de rastlamak mümkündür.

Türk lehçelerinin en eski metinlerinde de karşılaşılan ve *ikileme* olarak adlandırılabilen bu deyim türü, anlamları bazen birbirine yakın bazen birbirine zıt, bazen de ses bakımından benzer fiillerin birleşmesi yoluyla kurulur. Bu tür deyimlerin bir grubu, insanın çeşitli psikolojik durumlarını anlatmak amacıyla da kullanılır.

Eski Türkçe eserlerde insanın çeşitli psikolojik durumlarını bildiren *ertin-ökün-* ‘pışman olmak’ (BK, 49), *ögirip sewin-* ‘çok sevinmek’ (BK/D2), *emgetmeñ tolgatma-* ‘eziyet, sıkıntı çektirmemek’ (BK/K13), *sıgtamış yoglamış* ‘ağıt yakmak, yas tutmak’ (KT/D4), *yarın yanrayur kéçe kenrenür* ‘söylenmek, sızlanmak’ (İB, 22) vd. gibi birçok deyim geçmektedir. Aynı şekilde DH’de de *küy-*, *yan-*, *örten-* gibi fiillerle kurulmuş insanın çeşitli psikolojik durumlarını bildiren yüksek tasvir gücü olan deyimler yer almaktadır. Bu deyimler ‘derin acı duymak, üzülme’ anlamlarında kullanılmakta ve bunların benzerlerine bazı Türk lehçelerinde de rastlanmaktadır.

Tablo 26.

DH’de ve Çağdaş Türk Lehçelerinde *küy-(X) yan-(X)* Deyimi

	<p><i>küydüm yandım</i> bolalmadım hergiz âfak (DH/K.2a/3; DH/E.16b/3) <i>kırk tokkuzda</i> ‘ışkını tüştü <i>küyüp yandım</i> (DH/E.99b/6) <i>küymak yanmak</i> ‘âşıkların yazı bolğay (DH/K.20b/5) <i>küyüp yanıp kül bollğan</i> ışkda bülbül bollğan (DH/E.50a/5) <i>öz otuğa özi yanıp küyer êrmiş</i> (DH/M.103b/9) <i>küyüp pişip</i> ada boldum yürek dağlap (DH/S.112a/11), <i>şâkir bolup örtep yanıp küydüm</i> men-e (DH/E.21a/6; DH/M.20b/6)</p>
TTrk.	<p><i>yanıp tutuşmak</i> ‘birini büyük bir aşkla sevmek’ (Saraçbaşı, 2010, 1188), <i>yanıp tütmek</i> ‘âşık olmak’ (Saraçbaşı, 2010, 1188), <i>yanıp yakılmak</i> ‘sızlanmak, şikayet etmek’ (Saraçbaşı, 2010, 1188)</p>
Kzk.	<p><i>küyüp pisiv</i> ‘sinirlenmek’ (Smagulova, 2002, 34) <i>küyüp-januv</i> ‘âşık olmak, sevmek; kızmak, sinirlenmek’ (QÄTS-VIII: 456) <i>janıp-küyüv</i> ‘çok sevmek’ (QÄTS-VI 22)</p>
Klp.	<p><i>küyüp-pisüü, küyip-örteniü, küyip-januu</i> ‘çok kızarak ne yapacağını bilememek’ (Eşbayev, 1985, 105),</p>

DH’de anlam bakımından birbirine zıt iki fiille kurulmuş deyimler de bulunmaktadır. DH’deki *küyüp / yanıp öç-* < *küy-* ‘yanmak’ + *öç-* ‘sönme’ deyimini bunun bir örneğidir: *küyüp yanıp* ahger bolup *öçtüm* (DH/M.4b/4), ol çırağ tük bir kün *yanıp öçermiz-a* (DH/S.42b/2). Kzk. *janıp-öş-, janıp-sön-* (QÄTS-VI:22) vd. Sözlüklerde gerçek anlamlarıyla verilen bu deyimlerin mecazi olarak ‘derin acı duymak’ anlamlarını da kendisinde barındırdığı dikkate alınmalıdır.

DH’de bunlardan farklı olarak *kayna-, taş-, tol-* fiilleriyle kurulmuş ancak lehçelerde tanıklanmayan ve ‘coşmak, aşırı derecede duygulanmak’ anlamlarında kullanılan *şevkîm tolup taş-* (DH/K.11b/10), *rahmet deryâ tolup taş-* (DH/K.23a/2; DH/E.7b/5), *kanıp tolup taş-* (DH/S.79b/7; DH/E.4b/7) vd. birleşik fiil grubu şeklindeki duygu bildiren deyimler de bulunmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

DH’nin Mısır, Kökşetav, Sank Petersburg, İstanbul ve Emel Esin nüshalarındaki duygu bildiren birleşik yapıllı fiiller incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. DH’nin beş nüshasında tespit edilen, duygu bildiren birleşik fiil görünümündeki deyimlerin toplam sayısı 42’dir.
2. İncelenen deyimlerin nüshalardaki kullanımına dair sayı ve oran bakımından dağılımı şu şekildedir:

Tablo 27

DH Nüshalarında Duygu Bildiren Birleşik Deyimlerin Dağılımları

Dîvân-i Hikmet Nüshaları	Deyim Sayısı	Kullanım Yüzdesi
St. Petersburg	30	%73,17
Kökşetav	28	%68,29
Mısır	26	%63,41
İstanbul	24	%58,54
Emel Esin	19	%46,34

Tablo 27 incelendiğinde deyimlere en sık St. Petersburg nüshasında en az ise Emel Esin nüshasında rastlanmaktadır. Ancak burada nüshalar arası nicelik bakımından farklılıklar olabilme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

3. İncelenen nüshaların tamamında da yer alan 10 deyim tespit edilmiştir:

ğâm yê- *yürek bağır têt- / têt-* *қан yığла-*
köküs têt- *içi/ taşı küy-* *cānı küy-*
bağır êz- *қанлар/ қан yut-* *küyüp yan-*

4. Bu 10 deyim dışında kalan, gül dök yüzü sol-, köñül üz-, köñül qozğa- gibi deyimler ancak bazı nüshalarda tespit edilebilmiştir.

5. Tespit edilen 42 deyim, 14 çağdaş Türk lehçesiyle kıyaslanması sonucu tablo ortaya çıkmaktadır:

Tablo 28

DH Nüshalarındaki Duygu Bildiren Birleşik Deyimlerin Çağdaş Türk Lehçelerindeki Yansımaları

Lehçe	Deyim Sayısı	Kullanım Yüzdesi
Kazakça	28	%68,29
Türkiye Türkçesi	27	%65,85
Özbekçe	16	%39,02
Türkmence	16	%39,02
Azerbaycanca	16	%39,02
Karakalpakça	15	%36,59
Kazan Tatarcası	15	%36,59
Kırgızca	13	%31,71
Başkurtça	13	%31,71
Nogayca	12	%29,27
Uygurca	10	%24,39
Karaçay-Balkarca	5	%12,20
Kumukça	2	%4,88
Kırım Tatarcası	2	%4,88

Tablo 28 incelendiğinde DH'deki deyimlerin en sık Kazakçanın sözcük varlığında en az da Kırım Tatarcasının sözcük varlığında tespit edilebilmektedir. Yine burada lehçelere yönelik sözcük varlığı çalışmalarının nicelik bakımından farklılıkları dikkate alındığında tablodaki verilerin değişebilme ihtimalini dikkate almak gerekmektedir.

6. DH'de yer alıp da incelenen lehçelerin tamamında yer alan bir birleşik deyim tespit edilememiştir. Bununla beraber lehçelerin çoğunda tespit edilen şu deyimler ayrı bir dikkati gerektirmektedir:

- *yaş / köz yaşı tök-/ saç- / akuz-* deyimini 13 lehçede tespit edilebilmiştir.
- *tağ u taşğa baş ur- ve köñül aç-* deyimleri 11 lehçede tespit edilebilmiştir.

7. DH'de yer alıp da incelenen lehçelerin sadece az bir kısmında tespit edilen deyimler de dikkatlerden kaçmamalıdır. Sadece bir lehçede geçen deyimler arasında şunlar gösterilebilir.

- *köñül üz-* (Özb.)
- *köñül yügürt-* (Trkm.)
- *öpke tağı ciger bağrın kaç-* (Krg.)

Gerek DH'nin beş nüshasındaki deyimlerin durumu, gerekse tespit edilen deyimlerin 14 lehçeyle karşılaştırılması; art zamanlı ve eş zamanlı karşılaştırmalı dilbilimi çalışmalarına veri sağlaması bakımından önemlidir. Özellikle tarihi lehçelerin çağdaş lehçelere yansımalarını çözümlenmek açısından bu türden çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu türden çalışmalar sadece leksik ve semantik değil, fonetik, fonolojik, morfolojik ve sentaktik bakımından da önemli verilere sunabilmektedir. Bununla birlikte daha fazla nüshanın ve daha fazla lehçenin karşılaştırılması durumunda da bu sonuçların revize edilmesi mümkündür.

Kısaltmalar

ADİL	Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğatı (2006)
Ar.	Arapça
Az.	Azerbaycan Türkçesi
BK	Bilge Kağan Yazıtı
bk.	Bakınız
Bşk.	Başkurt Türkçesi
ÇTL	Çağdaş Türk lehçeleri
DH	Dîvân-ı Hikmet
DH/E	Dîvân-ı Hikmet'in Emel Esin Nüshası
DH/İ	Dîvân-ı Hikmet'in İstanbul Nüshası
DH/K	Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshası
DH/M	Dîvân-ı Hikmet'in Mısır Nüshası
DH/S.	Dîvân-ı Hikmet'in St. Petersburg Nüshası
DLT	Divanü Lûgat-it Türk
ET	Eski Türkçe
Far.	Farsça
FBY.	Frazeologiya Başkirkogo Yazıka
Fr.	Fransızca
IB	Irk Bitig
KB	Kutadgu Bilig
Kmk.	Kumuk Türkçesi
Kpl.	Karakalpak Türkçesi
Krç.Blk.	Karaçay-Malkar Türkçesi
Krg.	Kırgız Türkçesi

KrTtr.	Kırım Tatar Türkçesi
KT/D	Köl Tegin Yazıtı.
KTtr.	Kazan Tatarcası
Kzk.	Kazak Türkçesi
ME.	Mukaddemetü'l-Edeb
MN.	Mecalisü'n-Nefa'is
MSD.	Mevlâna Sekkaki'nin Divanı (1999).
NF.	Nehcü'l-Ferâdis (2014).
Ngy.	Nogay Türkçesi
Özb.	Özbek Türkçesi
QÄTS	Qazaq Ädebi Tiliniñ Sözdigi (2011)
TDDS	Türkmen Lehçesiniñ Düşündirişli Sözlügi (2015)
TDFS	Türkmen Diliniñ Frazeologik Sözlügi (2013)
TDKS	Türkçe Sözlük (2005)
Trkm.	Türkmen Türkçesi
TTAS	Tatar Têlênêj Añlatmalı Süzlêge (1977)
TTrk.	Türkiye Türkçesi
Uyg.	Uygur Türkçesi
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğçerleri

Kaynaklar

- Acar, Ergün. "Codex Cumanicus'ta Bulunan Mental Fillerin Günümüz Anadolu Ağızlarındaki Kullanımları Üzerine". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 3/8 (2019), 1276-1292.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözcük Varlığı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996.
- Aksoy, Ömer Asım. *Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.
- Altaylı, Seyfettin. *Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Prestij Matbaası, 2005.
- Aslan Demir, S. "Türkçede İştme Algı Fiilleri ve Metaforik Anlam Genişlemesi". *XIII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Kitabı Bildirileri* (25-28 Eylül 2018), 330-336. Varşova-Polonya, 2017.
- Atalay, Besim. *Mâhmut Kaşgarlı Divanı Lûgat-it Türk*. C. IV. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006.
- Aydoğmuş, Erdal. "Özbek Türkçesinde Mental Fiiller". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 22 (2021), 135-151.
- Azmun, Yusuf. *Hoca Ahmed Yesevi Divanı Hikmet*. Konya: Yazır Matbaası, 1994.
- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lûgatu*. Dörd Cildde. I. cild. Bakü: Şərç-Qərb, 2006.
- Bayraktar, Fatma Sibel. "Bulgarca Sözlüğünde Yer Alan Mental Fiiller Üzerine". *XII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildiri Kitabı* (25-28 Eylül, 2017). 458-466. Romanya: Bilken Üniversitesi, 2017.
- Biray, Nergis "Kazak Şivesi ve Denizli Ağzında Kök Halindeki Benzer İdrak Fillerinde Anlam Farklaşmaları". *Uluslararası Denizli ve Çevresi Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri II*. (6-7-8 Eylül 2006). 307-314. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Camaldinov, O. *Uyğur Tili Frazeyologiyasınıñ İzahlıq Luğiti*. Almota: Mektep Naşriyet, 1985.
- Caparov, Ş., Konkobaev, K. ve Osmonova, J. *Kırgız Tilinin Frazeyologiyalıq Sözdüğü*. Bişkek: Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Çotuksöken, Yusuf. *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004.
- Dankoff, Robert. *Yūsuf Khāsh hājib. Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*. Chicago: A Turko-Islamic Mirror Princes, 1983.
- Devellioglu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1986.
- Dinç, Ahmet. *Şecere-yi Harezşâhî [101a-200b] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük, Tıpkibasım*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2018.
- Doğan, Levent – Ceyda Erdin. "Gagavuz Türkçesinde Mental Filler". *International Journal of Languages Education*, 2/9 (2021). 192-221.
- Eckmann, János. *Harez, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Eker, Süer. "Türkçe-Farsça Dil İlişkilerinde Anlam Kopyaları Üzerine Notlar". *Prof. Dr. M. Cihat Özönder'in Anısına Sosyoloji Yazıları*. C. 1. (Ed. Nevin Göngör Ergan vd.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2010. s. 197-211.
- Ekşioğlu, Serap – Fatma Nisa Karadağ. "Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerife'deki Mental Fiiller Üzerine Bir İnceleme". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2/2 (2021). 94-109
- Erarslan, Merve – Galip Güner. "Babürnâme'deki Mental Fiillerin Yapı ve İçerik Bakımından Sınıflandırılması". *Uluslararası Filoloji Bengü Dergisi*, 1/1 (2021). 17-66.
- Erasalan, Kemal. *Mevlâna Sekkaki'nin Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Erdem, Melek "Türkmen Türkçesinde Hareket Fillerinin İstem'e Göre Anlam Değişmeleri". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2006). 38-50.
- Eren, Abdullah – Abdulkadir Öztürk. *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Kur'an Tefsiri*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020.
- Eşbayev, J. *Qaraqalpaq Tiliniñ Qısqaşa Frazeyologiyalıq Sözlügi*. Nökis: Qaraqalpaqstan Basması, 1985.
- Gedik, Sadı. *Baba Rahim Meşreb'in Kitâb-ı Mebde-i Nûr Mesnevisi (İnceleme-Metin-Gramer-Dizin)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.
- Günay, Nesrin. "Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp" Kelimeleri". *Türkbilgi*, 29 (2015). 121-146.

- Hirik, Erkan. *Türkiye Türkçesinde Mental Filler*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2018.
- Hirik, Erkan. “Türkiye Türkçesinde Mental İsimler”. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 15/28 (2021). 33-55.
- Jarmuhameduli, M., Şaği M. ve Däwitulı S. *Hikmet Jiynaq: Danalıq Sır*. Almatı: Jalın Baspası, 1998.
- Jubatova, Bayan. *Qazaq Tilindegi Arab, Parslıq Kirme Frazeeologizmdler*. F. G. K. Tez Avtoreferati. Almatı: Til Bilimi İnstitutı, 2010.
- Jumabayev, Mağcan. *Köp Tomdıq Şığarmalar Jıynağı*. C. 1. Almatı: Jazuvşı Baspası, 2005.
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Say Yayınları, 2010.
- Kenzhalin, Kuanyszbek. “Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 43 (Bahar, 2017). 107-124.
- Keşesbayev, İsmet. *Frazeeologiyalıq Sözdik*. Almatı: Arıs Baspası, 2007.
- Kiremit, Mehmet. *Seydi Ali Reis. Mir'âtü'l-Memâlik. İnceleme-Metin-İndeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Kunanbayulı, Abay. *Şığarmalar*. Almatı: Mör Memlekettik Şağın Käsiporın, 1994
- Mahmud, bin Ali. *Nehcü'l-Ferâdis*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Nurmahanov, Arıstanbek *Türki Frazeeologiyası*. 1. Kitap. Almatı: Gılım Baspası, 1998.
- Özeren, Mehmet – İrfan Alan. “Kırgız Türkçesinde Mental Fiiller”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1/61 (2018). 203-224.
- Öztürk, Sevgi “Saltuknâme’de Mental Fiiller”. 2. *Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildirileri*, Saraybosna-Bosna Hersek. Edirne: Trakya Üniversitesi, 2015.
- Öztürk, Vahit. *Nevali Mecalisü'n-Nefa'is. Cilt İ.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Elazığ: Elazığ Fırat Üniversitesi, 1990.
- Qalıbayev Qalamqas. *Salıstırmalı Türki Frazeeologiyası (Qıpşaq Tobındağı Tildediñ Materyalı Boyınşa)*. Almatı Abay Atındağı Qazaq Pedagogikalıq Universiteti. Doktora Tezi. Almatı: Til Bilimi İnstitutı, 2010
- Qazaq Ādebi Tiliniñ Sözdigi*. XV Ciltli. A. Baytursinov Atındağı Til Bilimi İnstitutı, 2011.
- Radlov, Vasiliy Vasileviç. *Opu Slovary Tyurskih Nareçiy*. 4. Ç. SPb, 1888-1917.
- Rahmatullaev, Şavkat. *Özbek Tilining İzohli Frazeeologik Luğati*. Toşkent: Oqıtuvçı Naşriyoti, 1978.
- Şahin, Savaş “Mental Fiil Kavramı ve Türkmen Türkçesinde Mental Fiiler”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4/1 (2012). 45-62.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul. *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*. 2 Ciltli. İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Sarı, İsa. *Algı Fiillerinde Çok Anlamlılık: Gör-Örneği*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2019.
- Seçkin, Kuban. *Eski Türkçede Mental Fiiller*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2019.
- Sefercioğlu, M. Nejat. “Helâkî Divanı’nda Türkçe Deyimler”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2010). 155-202.
- Şihmurzayev, Djalaldin. *Nogayskiy Frazeeologičeskiy Slovar*. Çerkesk, 1991.
- Sızdıqova, Rabiğa. *Yasavi Hikmetleriniñ Tili*. Almatı: El-Şejire Baspası, 2014.
- Smagulova, Güldarhan. *Mağınalas Frazeeologizmdler Sözdigi*. Almatı: Sözdik-Slovar, 2002.
- Smagulova, Güldarhan. *Qazaq Tiliniñ Frazeeologiyalıq Sözdigi*. Almatı: Qazaq Universiteti, 2020.
- Soydan, Serpil – Aslı Özkan. “Kutadgu Bilig’de Tespit Edilen Bazı Durum Filleri”. *Söylem Filoloji Dergisi*, 6/1 (2021). 247-257.
- Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya*. C. 1-2-3. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.
- Tatar Têlêñej Añlatmalı Sülêge*. 3 Tom. Kazan: Tatarstan Nâşriyatı, 1977.
- Tekelanı, İ. K. *K'araçay Tilni Frazeeologiya Sözlüğü*. Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kitab Basma, 1992.
- Tekin, Talat. *Makaleler 2: Tarihi Türk Yazı Dilleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Tulum, Mehmet Mahur. *Divân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası-Mısır Nüshası 1650*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.

- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Türkdil, Yakup. *Anlam Bilimi Açısından Kazak Türkçesinde Duyu Fiilleri*. Yayımlanmamış yüksek Lisans Tezi. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2013.
- Türkmen Dilinin Frazeolojik Sözlüğü*. Aşgabat: Ylym, 2013.
- Türkmen lehçesinin Düşündürişli Sözlüğü*. İki tomruk. Aşgabat: Ylym, 2015.
- Uraksin, Zinnur. *Başkort Teleneñ Frazeologik Hüzlege*. Öfe: Kitap Basma, 2006.
- Uraksin, Zinnur. *Frazeologiya Başkırskogo Yazıka*. Moskva: İzdatelstvo Nauka, 1975.
- Utebekov, Senbek. “Divân-ı Hikmet’in Kökşetav Nüshasında Tasvirî Fiillerin Kullanılışı”. *Türkiyat Mecmuası*, 2/30 (2020). 327-354.
- Utebekov, Senbek. “Divân-ı Hikmet’te Kullanılan Organ Adlarının Türk Lehçelerindeki Kullanılışları”. *Türkologia*, 1/105 (2021). 112-140.
- Utebekov, Senbek. *Divân-ı Hikmet’in Kökşetav Nüshası*. Paradigma Yayınları, 2022.
- Väliulu, Nurgeldi *Frazeologiya jäne Tildik Norma*. Almatı: Mektep Baspası, 2015.
- WEB 1: articlekz.com/kk/article/16486/ (Erişim tarihi 20.11.2021).
- WEB 2: lektisii-org.translate.google.com/14-38413.html?_x_tr_sl=kk&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=op,sc (Erişim Tarihi: 25.12.2021).
- WEB 3: thelib.info/geografiya/2876334-tatar-zh-1241-ne-bash-1179-1201-rt-tilderindegi-frazeologiyaly-1179-parallelder/ (Erişim tarihi: 08.05.2022).
- WEB 4: qırthelib.info/geografiya/1745830-my-1179-1179-ryymtatar-zh-1241-ne-1179-arashaj-bal-1179-ar-tilderindegi-frazeologiyaly-1179-parallelder/ (Erişim: 08.05.2022)
- WEB 5: www.dersimiz.com/deyimler-sozlugu/gonlu-sad-olmak-deyimi-152454 (Erişim tarihi: 23.11.2021)
- Wilkins, J. *Berliner Turfantexte XXXVII: Buddhistische Erzählungen aus dem Alten Zentralasien Edition der Altuigurischen Daşakarmapathāvadānamālā* (I-II-III Teil). Turnhout (Belgium): Brepols Publishers, 2016.
- Yaylagül, Özen. “Türk Runik Harfli Metinlerde Mental Fiiller”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2005). 17-51.
- Yegin, Ayşe. “Mental Fiil Kavramı ve Şeyyâd Hamza’nın Yüsf u Zelihâ Mesnevisinde Mental Fiiller”. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2019). 53-54.
- Yıldız, Hüseyin. “Eski Uygurcada Mental Fiiller Arası Geçişler Üzerine Notlar”. *Gazi Türkiyat Dergisi*, 1/26 (2020). 105-125.
- Yıldız, Hüseyin. *Eski Uygurcada Mental Fiiller*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2020.
- Yüce, Nuri. *Mukaddemetü’l-Edeb*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
- Yúldoşev, B. *Üzbek Frazeologiyasi Frazeologiyasi Va Frazeografiyasiniñ Şakllanişi Hamda Taraqqiyeti*. Toşkent: SamDu Naşriyeti, 2013.

Extended Abstract

Idioms are a characteristic element of a language that reflects the worldview of the culture to which it belongs. They consist of two or more words and can express feelings and thoughts in a striking way. Idioms are also considered compound mental verbs and can be in the form of sentences or word groups. Due to their short but striking narrative feature, idioms are one of the most studied materials in linguistic research. Research on idioms in Turkish languages began in the 19th century with W. Radloff’s work titled *Opit Slovarya Tyurskih Nareçiy*. Research on idioms in Turkish languages began in the 19th century with W. Radloff’s work titled *Opit Slovarya Tyurskih Nareçiy*. Since then, different Turkologists have addressed this topic in various aspects up to the present day.

On the other hand, *Divan-ı Hikmet* is one of the oldest known collections of Turkish Sufi literature, containing poems called ‘wisdom’ sung by Hodja Ahmet Yesevi. The work is known for its simplicity and easy-to-understand language. Copies of the work frequently include proverbs, idioms, expressions, metaphors, and similes that are widely used among the public. Among these, it is possible to say that idioms are effective in conveying a thought, the poet’s intention, and feelings, and play a poetic role. The copies of this work, which were copied in Chagatai Turkish centuries after Ahmet Yesevi, are significant in terms of Turkish language and

culture. The work resurfaced in the Turkish republics with the new opportunities that emerged after the collapse of the Soviet Union. In *Divan-ı Hikmet*, Yesevî frequently uses common idioms found in the Turkish and Islamic world, in addition to his own idioms. Therefore, it is scientifically noteworthy to examine the idioms that make up a significant part of the vocabulary of Yesevî's wisdoms. Examining the usage of idioms in historical and contemporary Turkish dialects comparatively can contribute to the field literature.

For this reason, the last discovered copy of the mentioned work was sent to St. Petersburg. Together with the copies in the private library of Emel Esin, a renowned Turkologist from the cities of St. Petersburg, Egypt, and Istanbul, a total of five copies were comparatively examined in terms of structure and meaning. The study aims to identify idiomatic expressions that convey emotions through compound verbs in the *Divan* copies and examine their usage in contemporary Turkish dialects. By comparing the compound mental verbs expressing emotions in five copies with modern Turkish dialects, the study aims to reveal the significance of the subject and lay the groundwork for future research. To avoid exceeding the scope of this article, only idioms expressing emotion, a subcategory of the mental verb subject, were analyzed. The idioms were compared based on their structure and meaning features across Turkish, Uzbek, and Kazakh Turkish languages, which have larger populations than the Oghuz, Karluk, and Kipchak groups.

The study primarily examines the lexical-morphological and lexical-semantic properties of compound verbs expressing emotion in *Divan-ı Hikmet*. Occasionally, it references other fields and compares the usage of each idiom in Contemporary Turkish dialects using diachronic and synchronic research methods. The study utilizes idiom dictionaries, annotated dictionaries, and other idiom studies related to Turkish dialects.

The study determined that the 42 emotion-expressing idioms mentioned in the *Divan* are still vividly used in contemporary Turkish dialects. The examined idioms are distributed in terms of number and rate of use in the copies as follows: The article compares the number of phrases, idioms, and expressions used in different copies of St. Petersburg, Kökşetav, Egyptian, Istanbul, and Emel Esin. The identified idioms are then compared with 14 dialects, providing valuable data for diachronic and synchronic linguistics studies. Studies analyzing the influence of historical dialects on contemporary dialects are crucial. They provide valuable data on lexical, semantic, phonetic, phonological, morphological, and syntactic aspects. However, it is necessary to include more copies and dialects in the comparison to ensure the validity of the results. This requires comprehensive and dedicated work in the future.

EMLEK YÖRESİ VE EMLEK AĞZI UZUN HAVALARININ ANALİZİ*

ANALYSIS OF EMLEK ACCENT UNMETERED FOLK SONGS AND EMLEK REGION

ÖZKAN MORAN**

NACİ MADANOĞLU***

SONER ALGI****

Sorumlu Yazar

ALİ KEREM APAYDIN*****

Öz

Sivas, Yozgat, Kayseri ve Tokat illerinin bazı ilçe ve köylerini kapsayan Emlek yöresi, âşıklık geleneği bakımından oldukça zengin bir kültüre ev sahipliği yapmaktadır. Bu kültürün önemli bir unsuru olarak değerlendirilen müzik de Emlek yöresi âşıklarının sazında bugün tüm yurda yayılmış durumdadır. Usul bakımından uzun hava türünde olan Emlek Ağzı uzun havaları, Türk halk müziği literatüründe ve müzik eğitiminde önemli bir yere sahip olmasına karşın bu konuda akademik çalışmaların yetersizliği dikkat çekici olmuştur. Bu çalışmada Emlek bölgesinin tarihi, kültürel dokusu, yöredeki âşıklık geleneği ve çalışma kapsamında belirlenmiş olan 14 uzun havanın edebî ve müzikal kimliği incelenerek Emlek yöresi ile ilgili literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda ilgili literatür, arşiv ve derlemeler taranmış, notasına ulaşılamayan ses kayıtlarının tarafımızca notaya alınmasıyla yöre ve yörenin uzun havaları konusunda detaylı analizler yapılmaya çalışılmıştır. İncelenen eserlere edebi açıdan bakıldığında aşk, seveda, hasret, ayrılık, doğal afetler, feleğe sitem konularının işlendiği, şiirlerin büyük çoğunluğunun 11’li hece ölçüsüyle yazılmış koşma, birinin ise 8’li hece ölçüsüyle yazılmış semai olduğu, ek kelimeler içerdiği ancak şiirden bağımsız ek kelimelerin sıklıkla kullanılmadığı tespit edilmiştir. Müzikal yönden gerçekleştirilen analizlerde ise eserlerin la notasında karar verdiği, değiştirici işaret olarak si bemol 1, si bemol 2 ve fa diyez 3 notalarının kullanıldığı, genellikle inici-çıkıcı bir seyir özelliği sergilediği, 5 ses ve 17 ses arasında bir ses genişliğine sahip olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Emlek Yöresi, Emlek Ağzı, Uzun Hava, Âşıklık Geleneği, Bozok.

Sistemantik Derlemeler ve Meta Analiz / Künye: MORAN, Özkan vd. “Emlek Yöresi ve Emlek Ağzı Uzun Havalarının Analizi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 355-418. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.004>.

* Bu çalışma 2015 yılında tamamlanan “Emlek Ağzı Uzun Havalar” isimli yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Öğrenci, Necmettin Erbakan Üniversitesi, E-mail: ozkanmoran@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6480-4815.

*** Doç. Dr., İstanbul Okan Üniversitesi, E-mail: naci.madanoglu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9713-3085.

**** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, E-mail: soneralgi@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2354-2844.

***** Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı Mersin, E-mail: akeremapaydin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9279-6250.

Abstract

Emlek region, which covers some districts and villages of Sivas, Yozgat, Kayseri and Tokat provinces, hosts a very rich culture in terms of minstrel tradition. Music, which is considered as an important element of this culture, has spread all over the country today on the saz of the minstrels of Emlek region. Although Emlek accent unmetered folk songs, which are in the unmetered folk song genre in terms of usul, have an important place in Turkish folk music literature and music education, the lack of academic studies on this subject has been remarkable. In this study, it is aimed to contribute to the literature on the Emlek region by examining the history, cultural texture of the Emlek region, the minstrel tradition in the region and the literary and musical identity of the 14 unmetered folk songs identified within the scope of the study. For this purpose, the relevant literature, archives and compilations were scanned, and detailed analyses on the region and the unmetered folk songs of the region were tried to be made by notating the sound recordings whose notes could not be reached. When the analysed works were examined from a literary point of view, it was determined that the subjects of love, infatuation, longing, separation, natural disasters, reproach to the disaster were dealt with, the majority of the poems were kosma written in 11 syllable meter and one of them was semai written in 8 syllable meter, they contained added words, but added words independent from the poem were not used frequently. In the musical analyses, it was concluded that the works decide on the note la, the notes B flat 1, B flat 2 and F sharp 3 are used as modifying signs, generally exhibit a descending-descending course, and have a sound width between 5 and 17 voices.

Keywords: Emlek Region, Emlek Accent, Unmetered Folk Song, Tradition of Minstrelsy, Bozok.

Giriş

Türk halk müziği, usul temelinde sınıflandırıldığında uzun hava ve kırık hava şeklinde iki ana başlık altında toplanmaktadır. Kırık havalar sözlü ve sözsüz olabilmekteyken uzun havalar yalnızca sözlü eserlerden müteşekkildir. Uzun havalar; “Barak, Bozlak, Gurbet Havası, Yol Havası, Gazel, Ela Gözlü, Arguvan, Çamşılı, Divan, Hoyrat, Maya, Müstezat, Ağıt, Çukurova, Kerem, Koşma, Türkmani” (Demir, 2013; Uğurlu, 2009, 203-239; Emnalar, 1998, 240) şeklinde oldukça geniş bir alt gruba ayrılmaktadır. Günümüzde Türk halk müziği literatüründe ve müzik eğitiminde önemli bir yere sahip olan Emlek Ağzı uzun havalarıyla ilgili akademik çalışmaların sınırlı olması dikkat çekicidir. Türk halk müziği uzun hava türlerinden olan Emlek Ağzı uzun havalarının incelendiği bu çalışmada örneklem olarak alınan 14 Emlek Ağzı uzun hava örneği müzikal ve edebî özellikleri yönünden analiz edilmiştir. Nitel bir araştırma olan çalışmada doküman incelenmesi ile toplanan veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Emlek Ağzı uzun havalarının bilimsel bir bakış açısıyla incelenerek konuya ilişkin literatüre kaynak kazandırmak amacı doğrultusunda “müzik eğitiminde kullanılan Emlek Ağzı uzun havalarının edebî ve müzikal özelliklerinin neler olduğu” araştırmanın problem durumu olarak belirlenerek aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

Emlek Ağzı uzun havalarının makamsal yapısı nasıldır?

Emlek Ağzı uzun havalarının ezgisel yapısı nasıldır?

Emlek Ağzı uzun havalarının konuları ve edebî özellikleri nelerdir?

1. Emlek Bölgesi, Bölgenin Müzik Kültürü ve Âşıklık Geleneği

Yurdumuzda İç Anadolu bölgesinde yer alan Emlek; Sivas, Yozgat, Kayseri ve Tokat illerinin bazı ilçe ve köylerini kapsayacak bir coğrafi bölgeye konumlanmıştır. Emlek, Çorum’un güneyinden başlayıp Alaca ilçe sınırına kadar uzanır. Çorum’a varan kara yoluyla Cemilbey köyü arasındaki yerleşim yeri Emlek’in esas sınır alanıdır

(Bulduk, 1992, 138). Kaynaklarda 80 ve 105 civarı köyü kapsadığı belirtilen Emlek bölgesi, 1556 tarihli mufassal tahrir defterine göre 56 (Bulduk, 1992, 139), 1575 ve 1576 tarihli mufassal tahrir defterlerine göre ise 62 köyü içine almaktadır (Koç, 1989, 108-109).” Emlek bölgesindeki köylerin tümü coğrafi bir bölgeyi oluşturmasının ötesinde gelenek, görenek, inanç biçimleri, ağız özellikleri, sosyal yaşam, kültürel değerler yönünden aynı değerlere sahip bir bölgedir” (Der-Mak, 199).

1556 tarihli mufassal tahrir defterinde Emlak adıyla yer alan bölge Bozok sancağına bağlı Kaza-i Akdağ’ın nahiyesi olarak belirtilmektedir (Arslan, 2005, 33-34). Orta Kızılırmak havzasında yer alan Bozok yöresi Yozgat ili sınırları içerisinde olup Orta Anadolu platolarının üzerinde konumlanmaktadır. Fakat güneyinde Kızılırmak, kuzeyinde Yeşilirmak vadilerine gidildikçe yükselti azalarak 1000 metrenin altına inmektedir (Koç, 1989, 7). Yörenin yükseltisi akarsuların oluşumunu sağlayarak bölgede tarım faaliyetlerinin gelişimine katkı sağlamıştır (Koç, 1989, 8).

Tarihsel bir derinliğe sahip olan Emlek bölgesi, geçmişte birçok medeniyete ev sahipliği yaparak doğal güzellikleriyle onlara yuva olmuştur. Bu medeniyet zenginliğine paralel olarak bölgede birçok din ve mezhep varlığını sürdürmüştür. Emlek’in Bozok sancağına bağlı olması sebebiyle bölgenin tarihi konusunda yapılacak incelemeler bizleri Bozok’un tarihine götürmektedir. Tokmak (2010, 3), bölgeye ilk yerleşimi Kalkolitik Çağ’a dayandırarak Erken Tunç Çağı’na geldiğinde yerleşim yerlerinin Emlekhüyük, Erenyurt, Benlihasan bölgelerinde toplandığını ve bu çağdan itibaren yerleşim yerlerinin sayısının arttığını belirtmiştir. Tokmak, bölgede Hattuşaş’a yakınlık nedeniyle Hititlerin varlığından söz ederek Helenistik Dönem’den sonra bölgenin Roma İmparatorluğu’nun (MÖ.27-MS.295) yönetimine geçtiğini ifade etmiştir. Koç (1989, 10), MÖ 1200’lerden itibaren Frigler’in yönetiminde olan bölgenin MÖ 6-4. yy arasında Kimmerler’e geçtiğini ve ardından kısa bir süre Lidyalılarda kalan bölgenin Persler ve Galatların hakimiyetine girdiğini belirtmiştir. Koç, Miladi yıllardan itibaren Romalıların eline geçen bölgenin MS 4. yy sonlarına doğru Bizans’a dahil olduğunu ve sonrasında Bizans’ın yerini Osmanlı İmparatorluğunun aldığını ifade etmiştir. Osmanlı İmparatorluğunda taşra teşkilatı eyaletler ve onlara bağlı sancaklardan oluşmaktaydı. Sancaklar da kaza ve nahiyeye ayrılmıştı (Arslan, 2005, 24-25). Bozok sancağı 1556 yılında Bozok ve Emlek bölgesinin bağlı olduğu Akdağ olmak üzere 2 bölgeden oluşmaktaydı. (Arslan, 2005, 29, 34). Bugün nahiyeye olma durumunu yitirmiş olan Emlek, farklı illerin köylerini kapsayan bir bölge haline gelmiş olsa da bu yörede yaşayanlar isimlerine sahip çıkmışlardır.

Kültür, bilinçli veya bilinç dışı olarak toplum tarafından yaratılmış, tarihsel derinliğe olan maddi ve manevi ürünler bütünüdür. Müzik de bu kültür ürünleri içerisindeki önemli yaratılardan biridir. Emlek yöresinin müzik kültüründe Bektaşî kültürünün etkileri oldukça yoğundur. Bölgenin geniş bir coğrafyaya yayılması ve farklı ilçe sınırlarına dahil olmasına paralel olarak müzik kültürünün de bu zenginlikten beslendiği görülmektedir. Öte yandan bölgenin müzik kültürünün şekillenmesinde âşıkların da önemli bir etkisi vardır. “Halk içinde yetişen gerek kendisinin gerekse başkalarının şiirlerini çok defa saz eşliğinde söyleyen, doğaçlama şiir söyleme yeteneğine sahip kişi, halk şairi” (Özbek, 2009:73) şeklinde tanımlanan âşıkların bölge dergâhlarında yapılan cemlere katılım sebebiyle bölgeye gelip gitmeleri sonucu bölgenin müzik kültürünün yayılmasında etkili olduğunu bilinmektedir (Kurt 2021, 109). Dolayısıyla bölgenin müzik kültürünün yalnızca bölge sınırlarında kalmayıp geniş bir alanda etki gösterdiği bilinmektedir.

Zengin bir folklorik yapıya sahip olan Sivas’tan yaklaşık 450 âşık çıkmış olup bu âşıkların 116’sı Emlek bölgesindedir. Ancak bu sayısının yapılacak incelemeler

sonucunda artacağı düşünülmektedir (Kaya, 1998, 148). Dolayısıyla Emlek'te aşıklık geleneği Sivas aşıklık geleneğinden bağımsız değildir. Aşık Veli, Aşık Kemter, Aşık Kamber, Aşık İzzet, Aşık Ağâhi, Aşık Veysel, Aşık Hüseyin gibi isimler bölgenin önemli aşıklarındandır.

2. Bulgular

2.1. “Ağgöl Seni” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.1.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde portenin dördüncü çizgisinde yer alan re sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıktaki la sesinde karar verildiği görülmektedir. İkinci aralıktaki la ve dördüncü aralıktaki mi sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak si bemol 1 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin muhayyer ve uşşak makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.1.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

“Ağgöl Seni” adlı Emlek Ağzı uzun hava, 5 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portenin ikinci aralıktaki la sesiyle başlayarak mi sesine kadar çıkar.

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup la karar sesi ile başlamaktadır. Sözlü bölüm ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Bu açıdan bakıldığında resitatif bir özellik gösterdiği söylenebilir. Yer yer çarpma notaları görülen eserde vibrato ve glissando gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Eserde “yar alen alen, gül alen alen” gibi şiirden ayrı müzikal katma sözcük ifadeler bulunmaktadır.

2.1.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip eserde aşk, seveda ve ayrılık temaları işlenmektedir. Aşık edebiyatında bu ölçü tipine koşma denilmektedir. Eserin sözleri üçlü dizelerden ve ikili nakaratlardan oluşmaktadır. Eserin kafiyе şeması: aaa, bb, ccc, bb şeklindedir.

2.2. “Dokuz Ay Koynunda Gezdirdin Beni” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.2.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde dördüncü çizgideki re sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıktaki la sesinde karar verildiği görülmektedir. La ve beşinci çizgi üzerindeki sol sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 1 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin, muhayyer ve uşşak makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.2.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup portenin ikinci aralığındaki la karar sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Yer yer çarpma notaları görülen eserde, vibrato ve glissando gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Ayrıca eserde şiirden ayrı müzikal katma sözcükler de bulunmamaktadır.

“Dokuz Ay Koynunda Gezdirdin Beni” adlı Emlek Ağzı uzun hava 7 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portenin ikinci aralığındaki la sesi ile başlayarak beşinci çizgi üzerindeki sol sesine kadar çıkar.

2.2.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde anne sevgisi ve özlemi temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: aaab, cccb, dddb, eeeb, fffb, gggb, hhhh şeklindedir.

2.3. “Bir Kökte Uzamış” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.3.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde portenin dördüncü aralığındaki mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verdiği görülmektedir. Fa diyez 3 ve sol sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez, fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici bir karakter gösteren eserin muhayyer ve hüseyini makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.3.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup portenin ikinci aralığında yer alan la sesi ile başlamaktadır. İnici bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Yer yer çarpma notaları görülen eserde vibrato ve glissando gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Eserde şiirden ayrı “kaşların güzel” söz grubu müzikal katma sözcük olarak kullanılmaktadır.

“Bir kökte uzamış” isimli Emlek Ağzı uzun hava 9 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralıkta yer alan fa diyez 3 ile başlayarak tizde sol sesine kadar çıkar.

2.3.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde güzele övgü, aşk ve seveda temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb, fffb şeklindedir.

2.4. “Bir Seher Vaktinde Gençlik Çağında” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.4.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde portenin dördüncü aralığındaki mi ve dördüncü çizgisindeki re seslerinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Fa diyez 3 ve tiz oktavdaki mi sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici bir karakter gösteren eserin muhayyer, uşşak ve hüseyini makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.4.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup portenin ikinci aralığındaki la sesi ile başlamaktadır. İnici bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Yer yer çarpma notaları görülen eserde vibrato ve glissando gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Eserde şiirden ayrı katma sözcük kullanılmamaktadır.

“Bir seher vaktinde gençlik çağında” isimli Emlek Ağzı uzun hava 17 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak 2 oktav tizdeki la sesine kadar çıkar.

2.4.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde aşk ve seveda temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abcb, dddb, eeeb, fffb şeklindedir.

2.5. “Dostum Beni Niçin Zar İncidirsin” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.5.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıktaki la sesinde karar verildiği görülmektedir. Fa diyez 3 ve tiz oktavdaki la sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici bir karakter gösteren eserin muhayyer ve hüseyini makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.5.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup la karar sesi ile başlamaktadır. İnci bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Yer yer çarpma notaları görülen eserde vibrato ve tril gibi transkripsiyon işaretleri kullanılmazken glissando kullanıldığı görülmektedir. Eserde şiiirden ayrı olarak “de vermem” ve “ey ey” gibi katma sözcükler kullanılmaktadır.

“Dostum beni niçin zar incidirsin” adlı Emlek Ağzı uzun hava 10 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak tizde la sesine kadar çıkar.

2.5.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dördü dizelerden oluşmaktadır. Eserde dosta sitem, aşk ve sevda temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abcb, dddb, eeeb, fffb şeklindedir.

2.6. “Eğer Benim ile Gitmek Dilersen” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.6.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Fa diyez 3 ve tiz oktavdaki fa sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.6.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup portenin ikinci aralığında yer alan la karar sesi ile başlamaktadır. İnci-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, vibrato, glissando ve tril gibi transkripsiyon işaretleri bulunmayan eserde şiiirden ayrı olarak “ey” katma sözcüğü kullanılmaktadır.

“Eğer benim ile gitmek dilersen” adlı Emlek Ağzı uzun hava 8 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak tizde fa sesine kadar çıkar.

2.6.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dördü dizelerden oluşmaktadır. Eserde dosta aşk ve sevgi temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abcb, dddb, eeeb şeklindedir.

2.7. “Genç Yaşımnda Felek” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.7.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi ve dördüncü çizgide yer alan re sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve la sesinde karar verildiği görülmektedir. İkinci çizgide yer alan sol ve tiz oktavdaki la sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin muhayyer, uşşak ve hüseyini makamlarına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.7.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesinin dördüncü derecesi olan re sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, vibrato, glissando ve tril gibi transkripsiyon işaretleri bulunmayan eserde şiiirden ayrı olarak katma sözcük kullanılmamaktadır.

“Genç yaşımnda felek” isimli Emlek Ağzı uzun hava 9 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki ikinci çizgi sol ile başlayarak tizde la sesine kadar çıkar.

2.7.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde kadere ve feleğe sitem temaları işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb, fffb, gggb, hhhh şeklindedir.

2.8. “Gine Mi Ağladın Kirpikler Nemli” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.8.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Birinci aralıkta yer alan fa diyez 3 ve tiz oktavdaki la sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.8.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesinin yedinci derecesi olan sol sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma notalarının bulunduğu eserde vibrato, glissando ve tril gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Eserde şiiirden ayrı olarak katma sözcük kullanılmamaktadır.

“Gine mi ağladın kirpikler nemli” isimli Emlek Ağzı uzun hava 10 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak tizde la sesine kadar çıkar.

2.8.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde dost üzüntüsünü paylaşma, onun derdine ortak olma gibi bir tema işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb şeklindedir.

2.9. “Kırma Gönül Şişesini” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.9.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralık la sesinde karar verildiği görülmektedir. Portenin birinci aralığında yer alan fa diyez 2 ve tiz oktavdaki sol sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak fa diyez 2 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici bir karakter gösteren eserin muhayyer makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.9.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesi portenin ikinci aralığında yer alan la notası ile başlamaktadır. İnici bir seyir özelliğine sahip olan eserin sözlü bölümü, ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Vibrato ve glissando işaretlerinin bulunmadığı eserde tril ve çarpmalar göze çarpar. Eserde şiirden ayrı olarak katma sözcük kullanılmamaktadır.

“Kırma gönül şişesini” isimli Emlek Ağzı uzun hava 9 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 2 ile başlayarak tizde sol sesine kadar çıkar.

2.9.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

8’li hece ölçüsüne sahip semai biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde insan incitmenin ve kırmanın hoş olmadığını anlatan bir tema işlenmektedir. Eserin kafiyeye şeması: abab, cded (bağlantı), fffb, cded (bağlantı), gggb, cded (bağlantı) şeklindedir.

2.10. “Ne Haldayım Ela Gözün Süzenler” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.10.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Birinci aralıkta yer alan fa diyez 3 ve tiz oktavdaki sol sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.10.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesi portenin ikinci aralığında yer alan la notası ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, tril ve glissando işaretlerinin bulunmadığı eserde vibrato kullanımı göze çarpar. Eserde şiirden ayrı olarak “yar beni beni”, “uy beni beni” gibi katma sözcükler kullanılmaktadır.

“Ne haldayım ela gözün süzenler” isimli Emlek Ağzı uzun hava 9 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak tizde sol sesine kadar çıkar.

2.10.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde aşk, sevdâ ve ayrılık temaları işlenmektedir. Eserin kafiyeye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb, fffb, gggb şeklindedir.

2.11. “Sekizinci Ayın Yirmi İki” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.11.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü çizgisinde yer alan re sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Birinci aralıkta yer alan fa diyez 3 ve tiz oktavdaki sol sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin uşşak makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.11.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesi la notası ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma notaları bulunan eserde tril, glissando ve vibrato gibi transkripsiyon işaretleri bulunmamaktadır. Eserde şiiirden ayrı olarak “de benim, vay benim” gibi katma sözcükler kullanılmaktadır.

“Sekizinci ayın yirmi ikisi” isimli Emlek Ağzı uzun hava 9 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralık fa diyez 3 ile başlayarak tizde sol sesine kadar çıkar.

2.11.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde doğa olaylarının tarıma verdiği zarardan duyulan üzüntü teması işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb, fffb, gggb, hhhb, iieb, kkkb şeklindedir.

2.12. “Yeni Mektup Aldım” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.12.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. Portenin birinci aralığındaki fa diyez 3 ve tiz oktavdaki la sesleri arasında seyreden eserde değiştirici işaret olarak fa diyez 3 ve si bemol 2 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.12.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup portenin birinci aralığındaki fa diyez 3 sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, tril ve vibrato gibi transkripsiyon işaretleri bulunmayan eserde glissando kullanımı göze çarpar. Eserde şiiirden ayrı olarak “ey” gibi katma sözcükler kullanılmaktadır.

“Yeni mektup aldım” isimli Emlek Ağzı uzun hava 10 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki birinci aralıkta yer alan fa diyez 3 ile başlayarak tizde la sesine kadar çıkar.

2.12.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde aşk ve sevdâ teması işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: abab, cccb, dddb, eeeb, fffb şeklindedir.

2.13. “Arpalar Ağardı” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.13.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin, güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. İkinci aralıkta bulunan la ve beşinci çizgide bulunan fa sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak si bemol 1 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.13.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesinin üçüncü derecesi olan do sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, tril, glissando ve vibrato gibi transkripsiyon işaretleri bulunmayan eserde şiirden ayrı olarak katma sözcükler kullanılmamaktadır.

“Arpalar ağardı” isimli Emlek Ağzı uzun hava 6 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portede ikinci aralıkta bulunan la sesi ile başlayarak tizde fa sesine kadar çıkar.

2.13.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde aşk ve sevdâ teması işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: aaba, cccd, eeed şeklindedir.

2.14. “Aşağıdan Gelir Aynalı Posta” İsimli Uzun Havaya Yönelik Bulgu ve Yorumlar

2.14.1. Uzun Havanın Makamsal Dizisi ve Seyri

Eserde, portenin dördüncü aralığında yer alan mi sesinin güçlü ses olarak kullanıldığı ve ikinci aralıkta yer alan la sesinde karar verildiği görülmektedir. La ve beşinci çizginin yukarısındaki sol sesleri arasında seyreden eserde, değiştirici işaret olarak si bemol 1 kullanılmaktadır. Seyir olarak tiz seslerde gezinti yaptıktan sonra inici-çıkıcı bir karakter gösteren eserin hüseyini makamına yakın olduğu değerlendirilmektedir.

2.14.2. Uzun Havanın Ezgisel Yapısı

Eser, uzun hava şeklinde söylenen serbest bir müzikal yapıya sahip olup karar sesinin üçüncü derecesi olan do sesi ile başlamaktadır. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip eserin sözlü bölümü ritmik açıdan konuşma diline yakındır. Çarpma, tril, glissando ve vibrato gibi transkripsiyon işaretleri bulunmayan eserde şiirden ayrı olarak katma sözcükler kullanılmamaktadır.

“Aşağıdan gelir aynalı posta” isimli Emlek Ağzı uzun hava 7 ses genişliğinde bir ezgi yapısına sahiptir. Eser, portedeki ikinci aralıkta yer alan la ile başlayarak beşinci çizginin yukarısında sol sesine kadar çıkar.

2.14.3. İşlenen Konu ve Şiir Özellikleri

11’li hece ölçüsüne sahip koşma biçiminde yazılan eserin sözleri dörtlü dizelerden oluşmaktadır. Eserde sevgiliye duyulan özlem ve hasret teması işlenmektedir. Eserin kafiye şeması: aaba, ccbc, ddde şeklindedir.

Sonuç

“Emlek” ismiyle anılan bölgenin 1556, 1575 ve 1576 yıllarına ait mufassal tahrir defterlerine göre Akdağ kazasına bağlı, “Emlak” isminde bir nahiyeye olduğu tespit edilmiştir.

Emlek bölgesinde yer alan köy sayısının 1556 yılına ait mufassal tahrir defterine göre 56 olduğu, sonradan 1575 ve 1576 yılına ait mufassal tahrir defterine göre ise sayının 62’ye çıktığı görülmüştür. Günümüzde ise bu sayının 80 ile 105 arasında olduğu düşünülmektedir.

Emlek bölgesi yetiştirdiği âşıklarla âşıklık geleneğinin devamına katkı sağlayan bir bölge olup burada yetişen âşıklar da bölgenin müzik kültürünün yayılmasında etkili olmuşlardır. Âşık Veli, Âşık Kemter, Âşık Kamber, Âşık Ağâhi, Âşık Veysel, Âşık Hüseyin gibi isimler bölgenin önemli âşıklarıdır.

Emlek Ağzının edebi yapısı incelendiğinde uzun havalarda aşk, feleğe sitem, sevdâ, hasret, ayrılık, doğal afetler ve anne konulu temalar sıklıkla kullanılmıştır.

Şiirler sıklıkla 11 heceli koşma şeklinde yazılmış olup bir eser 8 heceli semai türündedir.

Şiirlerin katma sözcük içerdiği ve şiirden bağımsız katma sözcüklerin sık olmadığı gözlenmiştir. Bağımsız olan katma sözcüklerin “ah, ey, oy, vay, de” olduğu gözlenmiştir. Sözler kıtalar halinde yazılmış olup ikili yapılardan oluşan beyitler ile karşılaşılmaz.

Emlek Ağzı uzun havalının müzikal özellikleri incelendiğinde değiştirici işaret olarak si bemol 1, si bemol 2 ve fa diyez 3 sesleri ile karşılaşılmıştır. Toplanan bazı notalarda si bemol 2 ve fa diyez 3 yazıldığı görülse de duyum olarak bu seslerden daha tiz olduğu dinlemeler ve görüşmeler sonucu ortaya çıkmıştır.

İncelenen eserlerin saz bölümlerinin 5 ile 17 ses aralığıyla, söz bölümlerinin ise 5 ile 8 ses aralığıyla icra edildiği görülmektedir. Karar sesi la notası olan ve genellikle inici-çıkıcı bir seyir gösteren eserlerin çoğunlukla uşşak, hüseyini ve muhayyer makamlarıyla benzeştiği tespit edilmiştir.

Glissando, tril ve çarpma kullanımlarının da zaman zaman yer aldığı eserlerde vokal icraların yanında bağlamanın piano gürlüğünde, eserin melodik yapısına uygun olacak şekilde müzikal cümleler kurduğu görülmektedir.

Eserlerin karar seslerinin “la” notası olduğu gözlenmiştir.

Nota analizleri sonucu Emlek Ağzı uzun havalının 5 ile 17 ses arasında bir aralığa sahip olduğu, vokalin esere karar sesin 3. 6. ve 7. derecesinden giriş yaptığı gözlenmiştir.

Kaynaklar

- Arslan L. (2005). Hicri 963, Miladi 1556 Tarihli Mufassal Tahrir Defterlerine Göre Bozok Sancağının Ekonomik ve Demografik Yapısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Bulduk, Ü. (1992). OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Sayı: 3 Yayın Tarihi: 1992
- Demir, S. (2013). *Türk Halk Müziğinde Türler*. Usar Yayıncılık.
- Emnalar, A. (1998). *Tüm Yönleri İle Türk Halk Müziği Ve Nazariyatı*. Ege Üniversitesi Basımevi.
- Koç, Y. (1989). *16.yy 'da Bir Osmanlı Sancağının İskân ve Nüfus Yapısı*. (1. Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlan.
- Özbek, M (2009). *Türkülerin Dili*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş
- Tokmak, M. (2010). *Emlek Alevi Coğrafyası*, “Yol” Bilim, Kültür, Araştırma Dergisi 32, S.3-12
- Uğurlu, N. (2009). *Folklor Ve Etnografya Halk Türkülerimiz*. Örgün Yayınevi.

Ekler

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(EMLEK BÖLGESİ)

KAYNAK K. :
VEYSEL ŞATIROĞLU
KÜÇÜK VEYSEL (ERKİLİÇ)

SERBEST :

AĞGÜL SENİ

(EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK



AĞGÜL SENİ

- 2 -



AĞGÜL SENİ

- 3 -



AĞGÜL SENİ

- 4 -

KES ME DİM A GÜ LÜ M GÜ LÜ M (SAZ. . .)

BE Nİ BEY LE YA KAR GOR Gİ DE R Mİ SİN

YA RA LEN A LE N GÜ LA LE NA LEN

E VEL SE VER ŞİM Dİ TER KE DE R Mİ SİN

YA RA LEN A LE N BE RA BER Gİ DEM (SAZ. . . I. ÖZTÜRK)

AĞGÜL SENİ CEMEKANDA GÖRMÜŞLER (Ağgü'l'üm gülüm)
 SIYAH SAÇIN SIRMAYINAN ÖRMÜŞLER (Yar alen alen gül alen alen)
 URUYAMDA SENİ BANA VERMİŞLER (Ağgü'l'üm gülüm)

BENİ BEYLE YAKAR GOR GİDER MİSİN (Yar alen alen gül alen alen)
 EVEL SEVER SONRA TERK EDER MİSİN (Yar alen alen beraber gidem)

ACI BOYRAZ GİBİ DELİ ESMEDİM (Ağgü'l'üm gülüm)
 GADERİME KUSTUM SANA KUSMEDİM (Yar alen alen gül alen alen)
 BEN O YARDAN UMUDUMU KESMEDİM (Ağgü'l'üm gülüm)

BENİ BEYLE YAKAR GOR GİDER MİSİN (Yar alen alen gül alen alen)
 EVEL SEVER SONRA TERK EDER MİSİN (Yar alen alen beraber gidem)

AĞGÜL: BAYAN ADI.
CEMEKAN (CAMEKAN): PENCERE.
ALEN: DUR, BEKLE.
BEYLE: BÖYLE.
EVEL: EVVEL ÖNCE.

-SES KAYDI HÜSEYİN BALIMIN ARŞİVİNDEN ALINMIŞTIR.-

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

DOKUZ AY KOYNUNDA GEZDİRDİN BENİ
(ANAM)

DERLEYEN:
TRT MÜZİK DAİRESİ
THM MÜDÜRLÜĞÜ

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

- EMLEK AĞZI UZUN HAVA -

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK

M: ♩-88

SERBEST:



DOKUZ AY KOYNUNDA
GEZDİRDİN BENİ

- 3 -



DOKUZ AY KOYNUNDA
GEZDİRDİN BENİ

- 4 -



DOKUZ AY KOYNUNDA GEZDİRDİ BENİ
NE CEFALAR ÇEKTİ NE ETTİ ANAM
ACI TATLI ZAHMETİME KATLANDI
UÇURDU YUVADAN YÜRÜTTÜ ANAM

BEN YÜRÜRDÜM ANAM BAKAR GÜLERDİ
HUYSUZLUK EDERSEM KALKAR DOĞERDİ
HEMEN KUCAKLARDI OKŞAR SEVERDİ
ÇİRKİN HUYLARIMI SOYUTTU ANAM

ANALARIN HAKKI KOLAY ÖDENMEZ
ANALARA NE YAKIŞMAZ NE DENMEZ
KAN UYKUDAN GECE KALKAR GÜCENMEZ
EMZİRDİ SALLADI UYUTTU ANAM

ÇOCUĞUDUM ANAM BANA DERS VERDİ
ÇALIŞMAMI OKUMAMI ÖNGÖRDÜ
MİLLETİNE BAĞLI OL DA DUR DERDİ
VATAN SEVGİSİNİ GEYİTTİ ANAM

DOĞURMUŞTU BENİ SİVAS ELİNDE
KUNDAK KUCAĞINDA TARLA YOLUNDA
AZIĞI SIRTINDA ORAK ELİNDE
TAŞLI TARLALARDA AVUTTU ANAM

TÜKENMEZ BÖRÜM VAR ANAMA BENİM
ONUN VARLIĞINDAN OLDU BEDENİM
KİMİ KOYLU KIZI KİMİSİ HANIM
TA EZEL TARİHTE KAYITLI ANAM

VEYSEL DER KOPAR MI ANALAR BAĞI
ANALAR DOĞURDU AĞAYI BEYİ
İŞTE BUDUR SÖZLERİMİN GERÇEĞİ
ÖĞRETTİ OKUTTU BÜYÜTTÜ ANAM

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SIVRILAN KÖYÜ)

SÖZ- MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

BİR KÖKTE UZAMIŞ (EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

DERLEYEN:
TRT MÜZİK DAİRESİ
THM MÜDÜRLÜĞÜ

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



BİR KÖKTE UZAMIŞ

- 2 -



GÖZ LE RİM DEN A — KAN YAĞ — MUR LAR — MI — DIR ON BEŞ ON AL TI — MI



YAŞ — LA RİN — GÜ ZEL — YAŞ — LA RİN — GÜ ZEL (SAZ . . .)



GÖZ LE RİN DEN A — KAN YAĞ MUR LAR MI — DIR ON BEŞ O NAL TI — MI



YAŞ LA RİN — GÜ ZEL (SAZ . . .)



A FA TI DEV RAN — MI — BİL — MEM Kİ NE SİN — (SAZ . . .)



BÜL BÜ LÜ NA VA — ZİN — AN — DI RİR — SE SİN — (SAZ . . .)



SE HER YE Lİ Gİ — Bİ GE LİR NE — FE — SİN A Şİ KA BA HAR — DIR



GİŞ — LA RİN — GÜ ZEL — GİŞ — LA RİN — GÜ ZEL (SAZ . . .)



SE HER YE Lİ Gİ — Bİ GE LİR NE FE — SİN A Şİ KA BA HAR — DIR

BİR KÖKTE UZAMIŞ

- 3 -



BİR KÖKTE UZAMIŞ

- 4 -



BİR KÖKTE UZAMIŞ SARMAŞIK GİBİ
DÖKÜLMÜŞ GERDANA SAÇLARIN GÜZEL
GÖZLERİN UFUKTA BİR İŞİK GİBİ
KARA BULUT GİBİ KAŞLARIN GÜZEL (Kaşların güzel)

KOYNUNDA Kİ TURUNÇ MUDUR NAR MIDİR
ADIN HURİ MIDİR GÜLİZAR MIDİR
GÖZLERİNDEN AKAN YAĞMURLAR MIDİR
ON BEŞ ON ALTI MI YAŞLARIN GÜZEL (Yaşların güzel)

AFAT-I DEVRAN MI BİLMEM Kİ NESİN
BÜLBÜLÜN AVAZIN ANDIRIR SESİN
SEHER YELİ GİBİ GELİR NEFESİN
AŞİKA BAHARDIR KIŞLARIN GÜZEL (Kışların güzel)

HER GÜZEL DE EDA İLE SALINMAZ
HURİ MİSİN MELEK MİSİN BİLİNMEZ
ARASAM DÜNYAYI EŞİN BULUNMAZ
FİRDEVS-İ ÂLÂ' DA EŞLERİN GÜZEL (Eşlerin güzel)

GÖRÜNCE DERDİMİ ARTIRDIN KAT KAT
CAN ALICI GÖZÜN SANKİ BİR CELLAT
VEYSEL' İ KAPINDAN EYLEME AZAT
BANA YASTIK OLSUN DÖŞLERİN GÜZEL (Döşlerin güzel)

AFAT : BÜYÜK DERTLER, BELALAR.
DEVRAN: ZAMAN, DEVİR.
FİRDEVS-İ ÂLA : CENNETTE ALTINCI BAHÇE

BİR KÖKTE UZAMIŞ

- 4 -



BİR KÖKTE UZAMIŞ SARMAŞIK GİBİ
DÖKÜLMÜŞ GERDANA SAÇLARIN GÜZEL
GÖZLERİN UFUKTA BİR IŞIK GİBİ
KARA BULUT GİBİ KAŞLARIN GÜZEL (Kaşların güzel)

KOYNUNDA Kİ TURUNÇ MUDUR NAR MIDİR
ADIN HURİ MİDİR GÜLİZAR MIDİR
GÖZLERİNDEN AKAN YAĞMURLAR MIDİR
ON BEŞ ON ALTI MI YAŞLARIN GÜZEL (Yaşların güzel)

AFAT-I DEVRAN MI BİLMEM Kİ NESİN
BÜLBÜLÜN AVAZIN ANDIRIR SESİN
SEHER YELİ GİBİ GELİR NEFESİN
AŞİKA BAHARDIR KIŞLARIN GÜZEL (Kışların güzel)

HER GÜZEL DE EDA İLE SALINMAZ
HURİ MİSİN MELEK MİSİN BİLİNMEZ
ARASAM DÜNYAYI EŞİN BULUNMAZ
FİRDEVS-İ ÂLÂ' DA EŞLERİN GÜZEL (Eşlerin güzel)

GÖRÜNCE DERDİMİ ARTIRDIN KAT KAT
CAN ALICI GÖZÜN SANKİ BİR CELLAT
VEYSEL' İ KAPINDAN EYLEME AZAT
BANA YASTIK OLSUN DÖŞLERİN GÜZEL (Döşlerin güzel)

AFAT: BÜYÜK DERTLER, BELALAR.
DEVRAN: ZAMAN, DEVİR.
FİRDEVS-İ ALA: CENNETTE ALTINCI BAHÇE

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

BİR SEHER VAKTİNDE GENÇLİK ÇAĞINDA

NOTAYALAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

(EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

SERBEST (BAĞLAMA AÇIŞ):

(SAZ.)

BİR SEHER VAKTİNDE
- 2 -



BİR SEHER VAKTİNDE
- 3 -



BİR SEHER VAKTİNDE
-4-



BİR SEHER VAKTİNDE
- 5 -



BİR SEHER VAKTİNDE GENÇLİK ÇAĞINDA
SEVDASI BAŞIMA GELDİ GİZLENDİ
BOYNUM EĞRİ SEME SERHOŞ GEZERKEN
AKLIMI BAŞIMDAN ALDI GİZLENDİ

BU SEVDA BAŞIMDAN IRILMAZ DEDİ
AŞKIN DERYALARI DURULMAZ DEDİ
HER GÜZELE MEYİL VERİLMEZ DEDİ
BİR BAKTI YÜZÜME GÜLDÜ GİZLENDİ

HAYAL MIDİR RÜYA MIDİR BEN ŞAŞTIM
ÇOK ARADIM KÖŞE KÖŞE DOLAŞTIM
SEVDA DERLER BİR SAHİLDE ULAŞTIM
AŞKIN DERYASINA DALDI GİZLENDİ

HURİ MIDİR MELEK MIDİR PERİ Mİ
BİR GÜZELE BENZİYORDU DURUMU
DEDİ VEYSEL FAŞ EYLEME SIRRIMI
BİLMEM NERE GİTTİ N'OLDU GİZLENDİ

SEME: SERSEM, AHMAK. (SEME SERHOŞ; KENDİNDEN GEÇMİŞ.)
IRILMAZ: UZAKLAŞMAZ, GİTMEZ.
FAŞ EYLEMEK: AÇIĞA VURMAK, YAYMAK.

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(EMLEK BÖLGESİ)

DOSTUM BENİ NİÇİN ZÂR İNCİDİRSİN (EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

DERLEYEN:
VEYSEL ŞATIROĞLU

KAYNAK K. :
VEYSEL ŞATIROĞLU
KÜÇÜK VEYSEL (ERKİLİÇ)

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTURK

SERBEST:



DOS_TUM BE Nİ Nİ ÇİN ZA_RI _____ N Cİ__ DIR_ SİN (SAZ)



VER_ Dİ Ğİ MİK RAR DAN DO NE _____ N DE Ğİ Lİ MEY (SAZ. . . .)



SEN_ DEN GAY RI Sİ NA _____ YA _____ ME YİL VER_ ME DİM_



DE VER_ MEM U ÇUP DAL DAN DA LA KO NA _____ N DE Ğİ Lİ ME YE _____ YE _____



YE _____ YE _____ Yİ (SAZ) U _____ ÇUP DAL_ DAN DA LA KO NAN_ _____



DE Ğİ_ Lİ_ MEY (SAZ.)



DOS_TUM GÖNÜL LEN ME Ğİ DE _____ N TEZ_ GE_ Lİ REY (SAZ)

DOSTUM BENİ NİÇİN ZÂR İNCİDIRSIN

- 2 -

8

HER_KES SEV DI Ğİ NE CİL VE_____ NAZ_GE_ Lİ REY (SAZ_ . . .)

9

YÂR_ YÜ ZÜ NE YÜZ_ YI_____ YI_ L BAK SA MAZ GE

10

Lİ_____ R AZ GE LİR YÜZ YIL DA HI BAK SAM KA NA_____ YA_ N

11

DE Ğİ Lİ ME YE_____ YE_____ YE_____ YE_____ Yİ (SAZ) YÜZ_ YIL DA HI

12

BAK SAM KA NAN_ DE Ğİ Lİ_ MEY (SAZ_)

13

E_ Lİ Fİ MİM YA ZİL MIŞ_ Dİ_____ R GA_ Şİ_ NA

14

YOK_ SA YÂ RİM YÂD_ Mİ ÇİK_ Dİ_____ KOŞ_ KÜ_ NE (SAZ_)

15

BEN_ YAN DIM KÜ LOL DU_____ YU_ M

16

SE Nİ NAŞ GI NA_____ AŞ GI_ NA BEY HU DEYER LE RE YA NA_____ YA_ N

DOSTUM BENİ NİÇİN ZÂR İNCİDİRSİN
- 3 -



DOSTUM BENİ NİÇİN ZÂR İNCİDİRSİN
VERDİĞİM İKRARDAN DÖNEN DEĞİLİM
SENDEN GAYRISINA MEYİL VERMEDİM (De vermem)
UÇUP DALDAN DALA GONAN DEĞİLİM (Ey ey)

DOSTUM GÖNÜLLENME GİDEN TEZ GELİR
HERKES SEVDİĞİNE CİLVE NAZ GELİR
YÂR YÜZÜNE YÜZYIL BAKSAM AZ GELİR
YÜZYIL DAHI BAKSAM KANAN DEĞİLİM (Ey ey)

ELİFİ MİM YAZILMIŞTIR GAŞINA
YOKSA YÂRİM YÂD MI ÇIKTI KÖŞKÜNE
BEN YANDIM KÜL OLDUM SENİN AŞKINA
BEYHÜDE YERLERE YANAN DEĞİLİM (Ey ey)

EYDÜR VELİM KİMSE BİLMEZ HALİMİ
MEVLAM AÇIK ETSİN SENLE YOLUMU
DÜNYA GÜZEL DOLSA SUNMAM ELİMİ
VALLAHİ SEVDİĞİM SUNAN DEĞİLİM

YÖRESİ:
SIVAS-ŞARKIŞLA
(EMLEK BÖLGESİ)

EĞER BENİM İLE GİTMEK DİLERSEN

- KARACAOĞLAN' DAN -
(EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

KAYNAK K. :
VEYSEL ŞATIROĞLU
KÜÇÜK VEYSEL(Veysel ERKİLIÇ)

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



E ĞER BE Nİ Mİ LE GET MEK Dİ LER— SEN— A LEN GÜ ZEL YAZ GEL SİN DE
GE ÇE Yİ DİM GA RA MA NİN E Lİ— Nİ— KÖP RÜ SÜ YOK GE ÇE MEZ SİN
KA RA COĞ LAN DER Kİ BU NA NE FAY— DA— I RAĞ BET GAL MA MIŞ YOK SUL



Gİ DE— LİM (SAZ.) Bİ Zİ MEL LER GIR CI LI DIR A ŞİL— MAZ YOL LAR ÇA MUR GU RU—
SE Lİ— Nİ (SAZ.) GER DAN YAY LA SI NE PER ÇEM BE Lİ— Nİ LA LE SÜM BÜL BÜ RÜ—
DA BAY— DA (SAZ.) BU AY DA OL MAZ SA GE LE ÇEK AY— DA ON Bİ RA YIN Bİ Rİ—



SUN DA Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)
SÜN DE Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)
SİN DE Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)



YOL LAR ÇA MUR GU RU— SUN DA Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)
LA LE SÜM BÜL BÜ RÜ— SÜN DE Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)
ON Bİ RA YIN Bİ Rİ— SİN DE Gİ DE— LİM— GÜ ZEL— Gİ DE— Lİ MEY (SAZ.)

İ. ÖZTÜRK

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

GENÇ YAŞIMDA FELEK (EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK



SERBEST:



GENÇ YAŞIMDA FELEK

- 2 -



SERBEST:



BAĞ LAN DİM KÖ ŞE DE _____ KAL _____ DİM BİR ZA MAN _____ Nİ CE KİM SE LE RE



DE DİM E LA MAN _____ DE Dİ ME LA MAN _____ DE Dİ ME LA MAN _____ DE Dİ ME LA MAN _____



(SAZ) ON ON BEŞ YA ŞI MA _____ Gİ RİN CE TA MAM _____



YA VAŞ YA VAŞ DÜ ZEN _____ ET DİM SA ZI MI _____ (SAZ)



(ARA SAZI)



ÜÇ YÜZ ON DÖRT GEL Mİ _____ Şİ DİM Cİ HA NA _____ DÜN YA YA BAK MA DİM

GENÇ YAŞIMDA FELEK

- 3 -



SERBEST:



GENÇ YAŞIMDA FELEK

- 4 -



ÇAR HI DEV RAN GÜL DÜR ME Dİ YÜ ZÜ MÜ (SAZ.)



(ARA SAZI)



.

SERBEST:



VEY SEL DER DÜN YA YA BEN Nİ YE GEL Dİ M HER ZA MA NAĞ LA DİM



NE ZA MAN GÜL DÜM NE ZA MAN GÜL DÜM NE ZA MAN GÜL DÜM NE ZA MAN GÜL DÜM



(SAZ.) GÖN LÜ ME TE SEL Lİ KEN DİM DE BUL DUM



SA BI Rİ LE TES Kİ N ET Tİ MÖ ZÜ MÜ (SAZ.) I. ÖZTÜRK

GENÇ YAŞIMDA FELEK

1.
GENÇ YAŞIMDA FELEK VURDU BAŞIMA
ALDIRDIM ELİMDEN İKİ GÖZÜMÜ
YENİ DEĞMİŞ İDİM YEDİ YAŞIMA
KAYIBETTİM BAHARIMI YAZIMI
2.
BAĞLANDIM KÖŞEDE KALDIM BİR ZAMAN
NİCE KİMSELERE DEDİM EL' AMAN
ON ONBEŞ YAŞIMA GİRİNCE HEMEN
YAVAŞ YAVAŞ DÜZEN ETTİM SAZIMI
3.
ÜÇ YÜZ ON DA GELMİŞ İDİM CİHANA
DÜNYAYA BAKMADIM BEN KANA KANA
KADER BÖYLE İMİŞ ÇİÇEK BAHANE
LEVH-İ KALEM KARA YAZMIŞ YAZIMI
4.
GEÇİRDİM ÖMRÜMÜ HEVAYI - HEVES
DERDİM BİR KİMSEYE DEĞİLDİR KIYAS
HER ZAMAN HER SAAT KALBİMDE BU YAS
ÇARHI DEVRAN GÜLDÜRMEĞ YÜZÜMÜ
5.
BİR VEFASIZ ZALİM YARE BAĞLANDIM
TARİH ÜÇYÜZ OTUZ BEŞTE EVLENDİM
SEKİZ SENE BİR ARADA EĞLENDİM
ZALİM KAFİR YETİM KOYDU KUZUMU
6.
ELE GENİŞ DÜNYA BANA DAR OLDU
TAHAMMÜLSÜZ GÖNLÜM BIKARAR OLDU
GÜNÜM ZİNDAN GECELERİM ZAR OLDU
KADER İLE BÖLEMEDİM KOZUMU
7.
VEYSEL DER DÜNYAYA BEN NİYE GELDİM
HER ZAMAN AĞLADIM NE ZAMAN GÜLDÜM
GÖNLÜME TESELLİ KENDİMDE BULDUM
SABİR İLE TESKİN ETTİM ÖZÜMÜ

LEVH-İ KALEM: KADER VE ONUN YAZILMASI.
HAVA VU HEVES: GELİP GEÇİCİ İSTEKLER.
ÇARHI DEVRAN: BÜTÜN ZAMANLAR.
TESKİN: YATIŞTIRMA.

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

(EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

NOTALAYAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



Gİ NE Mİ AĞ LA— DİN— KİR PİK LER NEM Lİ— (SAZ. . .)



J A ZİZ DOS TUM Nİ— ÇÜN— GEY DİN



GA— RA LAR— (SAZ. . .)

GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

- 2 -



ÇİĞ DÜŞ MÜŞ GÜL Gİ— Bİ— YÜ ZÜN— DEN— BEL— Lİ SE NİN DER DİN BU—



Sİ NE Mİ YA— RA LAR— YAV— RU YA RA— LAR (SAZ. . .)



ÇİĞ DÜŞ MÜŞ GÜL Gİ— Bİ— YÜ ZÜN— DEN BEL— Lİ— SE NİN DER DİN



BU— Sİ NE Mİ YA— RA— LAR (SAZ. . .)



(SAZ. . .)



(SAZ. . .)



(SAZ. . .)



(SAZ. . .)

GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

- 3 -



GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

- 4 -



GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

- 5 -



NE ÇA RE ÇE KE RİZ İ LE Rİ GE Rİ VA KİT GE LİR



TE MAM O LUR SI RA LAR YAV RU SI RA LAR (SAZ . .)



NE ÇA RE ÇE KE RİZ İ LE Rİ GE Rİ VA KİT GE LİR



TE MAM O LUR SI RA LAR (SAZ . .)



(SAZ . .)



(SAZ . .)



(SAZ . .)



(SAZ . .)

GİNE Mİ AĞLADIN KİRPİKLER NEMLİ

- 6 -



| ÖZTÜRK

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR No : 4532
İNCELEME TARİHİ : 07. 10 2004

YÖRE
SİVAS/Şarkışla
KAYNAK KİŞİ
Ali İzzet SAVAŞ

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ

DERLEYEN
TRT İstanbul Radyosu
THM Müdürüğü

DERLEME TARİHİ

NOTALAYAN
Ahmet Turan ŞAN

♩ = 54 ve 108

♩ = 54

(SAZ = 108)

SERBEST

♩ = 108

SERBEST

KIR MA GÖ NÜL Şİ ŞE Sİ Nİ (SAZ

YA PAN BU LUN MAZ BU LUN MAZ (SAZ

YIK MA HAK KIN Bİ NA Sİ Nİ (SAZ

O REN BU LUN MAZ BU LUN MAZ

♩ = 108

(SAZ) GÜ ZEL ŞAH NER DEN GE Lİ YİN

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ

- 2 -

SA LI NI SA LI NI SA LI NI (SAZ -----)

SERBEST
-----) GE LİR SEV Dİ Ğİ MIN GÖ ÇÜ

DO LA NI DO LA NI DO LA NI (SAZ -----)

♩ = 54
2

♩ = 108

SERBEST

♩ = 108

SERBEST 2
-----) TA ŞI AŞ KIN DAL GA SI NI (SAZ -----)

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ

- 3 -

The musical score is written in 2/4 time with a key signature of one sharp (F#). It consists of a saz (saz) part and a vocal part. The saz part is played with a 2-finger technique, indicated by the '2' above the notes. The vocal part includes lyrics in Turkish. The score is divided into several systems, each with a tempo marking: ♩ = 108 and ♩ = 54. The lyrics are: ÇEK ME Lİ DOST BE LA Sİ Nİ, (SAZ ---) BU ME LÂ MET HIR KA Sİ Nİ, (SAZ ---) BU ME LÂ LUN MAZ BU LUN MAZ, GÜ ZEL ŞAH NER DEN GE Lİ YİN, SA LI Nİ SA LI Nİ SA LI Nİ SERBEST, GE LİR SEV Dİ Ğİ MİN GÖ, ÇÜ DO LA Nİ DO LA Nİ, DO LA Nİ (SAZ ---).

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ

- 4 -

AŞK PE Rİ ŞAN DIR ŞAŞ KI NA (SAZ ---) →
 HAK YAR DI MET SIN DÜŞ KÜ NE (SAZ ---)
 KE REM Gİ Bİ YA RAŞ KI NA (SAZ ---)
 Ö LEN BU LUN MAZ BU LUN MAZ (SAZ ---)
 GÜ ZEL ŞAH NER DEN GE Lİ YİN SA LI NI SA LI NI
 SA LI NI (SAZ ---)

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ

- 5 -

GE LİR SEV Dİ Ğİ MIN GÖ ÇÜ DO LA NI DO LA NI

DO LA NI (SAZ - - - - -)

KIRMA GÖNÜL ŞİŞESİNİ
YAPAN BULUNMAZ BULUNMAZ
YIKMA HAKKIN BİNASINI
ÖREN BULUNMAZ BULUNMAZ

BAĞLANTI
GÜZEL ŞAH NERDEN GELİYİN
SALINI SALINI SALINI
GELİR SEVDİĞİMİN GÖÇÜ
DOLANI DOLANI DOLANI

TAŞI AŞKIN DALGASINI
ÇEKME Lİ DOST BELASINI
BU MELÂMET HIRKASINI
GİYEN BULUNMAZ BULUNMAZ

BAĞLANTI

AŞK PERİŞANDIR ŞAŞKINA
HAK YARDIM ETSİN DÜŞKÜNE
KEREM GİBİ YAR AŞKINA
ÖLEN BULUNMAZ BULUNMAZ

BAĞLANTI

MELÂMET: Ayıplama, kınama

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SARIKAYA KÖYÜ)

NE HALDAYIM ELA GÖZÜN SÜZENLER

(SARIKAYA'LI AŞIK HÜSEYİN GÜRSOY'DAN)

KAYNAK K. :
VEYSEL ŞATIROĞLU

NOTAYA ALAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



NE HAL DA YIM E LA GÖ ZÜN— SÜ ZEN— LER NO LUR SU NA BOY LUM GÖR BE— Nİ BE— Nİ



(SAZ) YA RİN DE NAY RI LIP YAS LI GE ZEN— LER HER SA-BA HER AK ŞAM DER— BE



Nİ BE Nİ— UY— BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ . . .)



YA RİN DE NAY RI LIP YAS— LI GE ZEN LER— HER SA BA HER AK ŞAM DER— BE Nİ BE Nİ— UY—



BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ)



GO NU ŞUR SAN SOH BE TO LAM Dİ LO— LAM DA MEN BA NA YA NA YA NA KÜ LO— LAM



(SAZ) SEN— BİR BAH ÇI VA NOL BEN DE GÜ LO— LAM U ZAT DA EL LE RİN DER— BE

NE HALDAYIM ELA GÖZÜN SÜZENLER
-2-



Nİ BE Nİ— UY— BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ. . .)



SEN— BİR BAH ÇI VA NOL BEN— DE GÜ LO LAM— U ZAT DA EL LE RİN DER— BE Nİ BE Nİ— UY—



BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ.)



İN SAN GI SIM GI SIM YER DA— MAR DA— MAR GAŞ LA RI LA ME LİF YÜZ ŞEM Sİ KA— MER



(SAZ.) GÜ ZE LİM BE Lİ NE O LAY DIM KE— MER YA KI ŞİR SEV Dİ ĞİM SAR—



BE Nİ BE Nİ— UY— BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ. . .)



GÜ ZE LİM BE Lİ NE O LAY DIM KE MER— YA KI ŞİR SEV Dİ ĞİM SAR— BE Nİ BE Nİ— UY—



BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ.)

NE HALDAYIM ELA GÖZÜN SÜZENLER

- 3 -



GÖ ZÜM GÖR MEZ OL DU KAN LI YAŞ LAR— DAN YA TA MI YOM HA YAL MA YAL— DÜŞ LER— DEN



(SAZ) SEV Dİ Ğİ MÜS TÜN DE U ÇAN— GUŞ LAR— DAN HER SE HER VAK TIN DA SOR—



BE Nİ BE Nİ— UY— BE Nİ BE Nİ— YAR— BE Nİ BE Nİ— VAY— BE Nİ BE Nİ— (SAZ . . .)



SEV Dİ Ğİ MÜS TÜN— DE U ÇAN GUŞ LAR DAN— HER SE HER VAK TIN DA SOR— BE Nİ BE Nİ—



UY— BE Nİ BE Nİ— SE VE RİM— SE Nİ— SEN DE SEV BE Nİ— (SAZ . . .) ÖZTÜRK

- 1 -

- (1) NE HALDAYIM ELA GÖZÜN SÜZENLER
N'OLUR SUNA BOYLUM GÖR BENİ BENİ
(2) YARİNDEN AYRILIP YASLI GEZENLER
HER SABAH HER AKŞAM DER BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

- 2 -

- KONUŞURSAN SOHBET OLAM DİL OLAM
DEĞMEN BANA YANA YANA KÜL OLAM
SEN BİR BAHÇIVAN OL BEN DE GÜL OLAM
(3) UZAT DA ELLERİN DER BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

- 3 -

- İNSAN KISIM KISIM YER DAMAR DAMAR
KAŞLARIN LAMELİF YÜZ ŞEMSİ KAMER
GÜZELİM BELİNE OLAYDİM KEMER
YAKIŞIR SEVDİĞİM SAR BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

- 4 -

- DEĞİŞMİŞ DONUNU OLMUŞ ÜVEYİK
ŞAHİNE BENZİYOR HEY GÖZÜ BÖYÜK
SEN BİR AVCI OLSAN BEN DE BİR GEYİK
DOLDUR TÜFEĞİNİ VUR BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

- 5 -

- GÖZÜM GÖRMEZ OLDU KANLI YAŞLARDAN
YATAMIYOM HAYAL MAYAL DÜŞLERDEN
SEVDİĞİM ÜSTÜNDE UÇAN KUŞLARDAN
(4) HER SEHER VAKTİNDE SOR BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

- 6 -

- HÜSEYİN'İM USTASINI BULAYIM
DEĞMEN BANA YANA YANA ÖLEYİM
GÜZELİM KAPINA KÖLE OLAYIM
MÜŞTERİ BULURSAN VER BENİ BENİ
(Uy beni beni, yar beni beni, vay beni beni)

Not: Bazı dizelerin değişik kaynaklarda aşağıdaki şekillerine rastlanmıştır.

- (1) NE HALDAYIM ELA GÖZLÜ SEVDİĞİM
(2) BUNDAN SONRA GÖKTE UÇAN KUŞLARDAN
(3) UZAT AĞ ELLERİN DER BENİ BENİ
(4) HATIRLA SEVDİĞİM SOR BENİ BENİ

ŞEMS Ü KAMER: GÜNEŞ İLE AY.
DÖN: GIYSİ, ELBİSE.

ÜVEYİK: KUMRUGİLLERDEN GÜVERCİNE BENZEYEN BİR KIŞ.

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

SEKİZİNCİ AYIN YİRMİ İKİSİ (EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

NOTALAYAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



SEKİZİNCİ AYIN YİRMİ İKİSİ

- 2 -



SEKİZİNCİ AYIN YIRMI İKİSİ

- 5 -



SEKİZİNCİ AYIN YIRMI İKİSİ
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
SELE GİTTİ HASILATIN HEPİSİ
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

TİRTİL GELDİ TEVEKLERİ TALADI
SEL GELDİ DE ELEK ELEK ELEDİ
HASILATI ÇAMURLARA BELLEDİ
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

BU SEL BİZİ NE BEK KÖTÜ BELLEDİ
DÜMDÜZ ETTİ PATATESİ MİLLEDİ
NE ÇAPASIN VURDU NE DE BELLEDİ
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

YAĞMUR YAĞMIŞ SEL BULANIK GELİYOR
BÜYÜK TÛCCAR HER KALEMDEN ALIYOR
PARASI YOK BİRER MARKA VERİYOR
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

SEN BİLİRSİN ÜLKE SENİN EL SENİN
VEYSEL DERLER BU SÖYLEYEN KUL SENİN
EMİR SENİN YAĞMUR SENİN YEL SENİN
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

TALADI: TALAN ETTİ.
BELLEDİ: ÖĞRENDİ.
BOSTAN: SEBZE, MEYVA BAHÇESİ/
SAP: BİÇİLİP DEMET EDİLMİŞ EKİN.
TAMAH: AÇ GÖZLÜLÜK.

DELİ GÖNÜL TERKET DİYÖR BOSTANI
DÖRT MISIR ALINCA NE OLDUN YANI
SEL İÇİN SÖYLEDİM BEN BU DEŞTANI
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

ÜÇ BEŞ KAĞNI SAP GETİRDİK HARMANA
SARARDI SAPLARI ÇÜRÜDÜ DENE
BENİ BÖYLE HALI KOYMAZ HER SENE
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

HAVA BOZUK TEHLİKELİ BU SIRA
AZ KALDI Kİ KÖYÜ YERİNDEN SÜRE
TAMAH ETTİ ÜÇ BEŞ TANE MISIRA
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

NİCE IRMAK GÖRDÜM AKAR HER YERE
SELDEN IRMAK YOKTUR HİÇ BİR DİYARDA
EV YIKANIN EVİ OLMAZ BİR YERDE
EMEKLİRİM ZAY EYLEDİ SEL BENİM
(De benim, vay benim)

YÖRESİ:
SİVAS-ŞARKIŞLA
(SİVRİALAN KÖYÜ)

SÖZ-MÜZİK:
VEYSEL ŞATIROĞLU

YENİ MEKTUP ALDIM

(EMLEK AĞZI UZUN HAVA)

NOTALAYAN:
İHSAN ÖZTÜRK

SERBEST:



YENİ MEKTUP ALDIM

- 2 -



YENİ MEKTUP ALDIM

- 3 -

Y. A...H GÖZ— YA ŞİM MEK TUP TA PUL DE Yİ YAZ— MI ŞEY (SAZ.)

...)

TÜ TÜ YOR BUR NU MA SIV RA— LAN— KÖ— YÜ

SE RİN DİR DAĞ LA RI SO ĞU— K TU—R SU— YÜ (SAZ.)

...) YAR— MEN DİL GÖN DER Mİ— Ş YA Dİ GAR DE Yİ—

VAY DE— Yİ GÖ ZÜ NÜN YA ŞI NI SİL DE— Yİ YAZ MI ŞE— YE YE YE YE

Y. A...H GÖ ZÜ NÜN— YA ŞI NI SİL DE Yİ YAZ— MI ŞEY (SAZ.)

...)

VEY SEL BU GUR BET LİK KA RE— T Tİ— CA— NA

YENİ MEKTUP ALDIM

GA RIŞ TIR GÖ ÇÜ NÜ U LU KER VA NA (SAZ)

.) GÜN GE Çİ RİP FIR SA T VER ME ZA MA NA

ZA MA NI SA KI NU ZA MA SIN YOL DE Yİ YAZ MI ŞE YE YE

Y A...H SA KIN U ZA MA SIN YOL DE Yİ YAZ MI ŞEY (SAZ) İ ÖZTÜRK

YENİ MEKTUP ALDIM GÜL YÜZLÜ YÂRDAN
GÖZLETME YOLLARI GEL DEYİ YAZMIŞ
SIVR'ALAN KÖYÜNDEN BİZİM DİYÂRDAN
DAĞLAR MOR MENEVŞE GÜL DEYİ YAZMIŞ (EY)

EĞLENME GURBETTE YAYLA ZAMANI
MEVLAYI SEVERSEN AĞLATMA BENİ
BENEK BENEK MEKTOPTADIR NİŞANI
GÖZ YAŞIM MEKTOPTA PUL DEYİ YAZMIŞ (EY)

BESEREKTE LALE SÜMBÜL YÜRÜDÜ
GÜLDEDEYİ ÇAYIR ÇİMEN BÜRÜDÜ
KARATAŞTA KAR KALMADI ERİDİ
AKAR GÖZÜM YAŞI SEL DEYİ YAZMIŞ (EY)

TÜTÜYOR BURNUMA SIVR'ALAN KÖYÜ
SERİNDİR DAĞLARI SOĞUKTUR SUYU
YÂR MENDİL GÖNDERMİŞ YADİGAR DEYİ
GÖZÜNÜN YAŞINI SİL DEYİ YAZMIŞ (EY)

VEYSEL BU GURBETLİK KÂR ETTİ CANA
KARIŞTIR GOÇÜNÜ ULU KERVANA
GÜN GEÇİRİP FIRSAT VERME ZAMANA
SAKIN UZAMASIN YOL DEYİ YAZMIŞ (EY)

GÖZLETME: BEKLETME.
BESEREK, GÜLDEDE: EMLEK BÖLGESİ'NDE Kİ ÖNEMLİ İKİ DAĞ.
NİŞAN: İŞARET, BELİRTİ.
KARATAŞ: MEVKİ ADI.
EĞLENME: DURMA, OYLANMA.

Kaynak Kişi: Aysel Gökdemir
 Derleyen: Erdem İlkaz
 Yöre: Yozgat / Akdoğmadeni
 Notasyon: Özkan Moran
 Türü: Emlek Ağzı

ARPALAR AĞARDI

Ar pa lar a ğar dı da___ gir dik yol mu ya üç gü zel de gel di___ su yu sal_mı ya

2
 Sor dum si val lan dı___m ki mi ne si si___ n bir sa at sab re t ti___ ce vap ver.mi ye

3
 Se ki nin üs tün de çorap ö rü yo kör o las ça___ gö zü___ m ya

4
 ri gö_rüyo Ba bam be ni bir kö_tü ye ve ri yo___ kö tü ler öl sün de___ yar be ni mol

5
 ___ sun Se ki nin üs tün de gü lü nen yaprak bir mu ra dum var dı___ r ya ri nen yat mah kö

6
 tü nün gö zü ne___ bir a vuç top rak kö tü ler öl sün de___ e yar be nim ol_sun

Arpalar ağardı girdik yola
 Üç güzel geldide suyu salmaya
 Sordum sivalendim kimin yaristin }
 Bir saat sabretti cevap vermeye }

Sekin üstünde çorap örtüyo
 Körolasça gözüm yarı görüyo
 Babam beni bir kötüye veriyo }
 Kötüler ölsünde yar benim olsun }

Sekin üstünde gültinen yaprak
 Bir muradım vardı yarinen yatmah
 Költünün gözüne bir avuç toprak }
 Kötüler ölsün de yar benim olsun }

Seki: Oturmak için evlerin önüne taş, ağaç veya çamurdan yapılan set.
 Suallemek: Sorup cevap almak.
 Ağarma: Ekinlerin olgunlaşması.
 Murad: Emel, dilek.

Kaynak Kişi: Ayşe Gökdemir
 Derleyen: Erdem İlkaz
 Yöre: Yozgat / Akdağmadeni
 Notasyon: Özkan Moran
 Türü: Emlek Ağzı
 TRT Repertuar No: 1065

AŞAĞIDAN GELİR AYNALI POSTA

2 Aş şa dan da ge lir ay na lı pos ta___ bek le rim yol la rı___ ka pan dı pos_ ta

3 el ler te s ke re ği___ a lıp ge lir ke n i ki e lim koy num da ben gal dı_m yas ta

4 Ha ki pan tol giy din de dar de me din mi ta li me çı kın ca___ zor de me din

5 mi ez ra il ge li___ p ca ni a lır ke n sı la da naz lı yar___var de me_ din

6 mi ba ğa der ler de muğ ret ti nin ka rı sı ben zi me düş tü de___

tol luk sa_ rı sı kün ye_ si gel di de_ ge ce ya rı sı___ a man dos lar nu ret

7 1. ti nim gel me di___ 2. ti nim nic ol du___

Extended Abstract

Emlek Region, which is located within the borders of Sivas, Yozgat, Kayseri and Tokat provinces of our country and has a deep historical past, has been home to many civilisations and many religions and sects have existed in this geography. Accordingly, the region has a very rich cultural heritage. At the beginning of this rich heritage is the music culture of the region, which can be considered an important dynamic of the local culture. In the music culture of Emlek Region, where the intense effects of Bektashi culture are seen, the unmetered folk song types, which are included in the literature as “Emlek Accent unmetered folk songs”, have become widespread throughout the country thanks to the famous minstrels and saz lovers of the region and have become one of the important unmetered folk song types of Turkish folk music. However, despite this widespread popularity and importance, the inclusion of Emlek Accent unmetered folk songs in academic research has been quite limited and the relevant literature on this subject has not been sufficiently established. Based on this situation, the problem of the research was determined as “what are the literary and musical characteristics of Emlek Accent unmetered folk songs used in music education?”. In order to solve the determined problem situation, answers to the questions “What is the makamal structure of Emlek Accent unmetered folk songs?”, “What is the melodic structure of Emlek Accent unmetered folk songs?”, “What are the subjects and literary features of Emlek Accent unmetered folk songs?” were sought.

The aim of the study, which is a qualitative research, is to contribute to the relevant literature by examining the musical and literary characteristics of Emlek Accent unmetered folk songs from a scientific point of view. In line with this purpose, the relevant literature and compilations were scanned, the relevant records and notes were reached, the sound recordings whose notes could not be reached were notated by us and the unmetered folk songs belonging to the region were examined in detail. The data collected through document analysis were subjected to content analysis. Within the scope of the research, “Aggul Seni, Dokuz Ay Koynunda Gezdiridin Beni, Bir Kakte Uzamis, Bir Seher Vaktinde Genclik Caginda, Dostun Beni Nicin Zar İncidirsin, Eger Benim ile Gitmek Dilersen, Genc Yasimda Felek, Gine mi Agladin Kirpikler Nemli, Kirma Gonul Sisesini, Ne Haldayim Ela Gozun Suzenler, Sekizinci Ayin Yirmi İkisi, Yeni Mektup Aldim, Arpalar Agardi, Asagidan Gelir Aynali Posta”, 14 unmetered folk songs of Egin dialect were analysed.

In the research, it was seen that the works analysed in terms of literary aspects dealt with themes such as love, affection, longing, longing, sadness and reproach to the lover and 13 unmetered folk songs poems were in the genre of kunma and 1 poem was in the genre of semai. Except for 1 poem in the Semai genre written in 8 syllabic metre, all the poems analysed are in the runma genre written in 11 syllabic metre. While some of the poems with lyrics written in stanzas contain added words such as “yar alen alen alen, rose alen alen alen, your eyebrows are beautiful, ey ey, de vermem, yar beni beni, uy beni beni beni, de benim, wow benim”, it has been determined that some of them do not use added words.

It was determined that the pieces analysed musically in the study generally have a sound width between 5 and 17 voices and the modifier signs of E flat 1, E flat 2 and F sharp 3 were used in the pieces. It was observed that the pieces that decide on the A note mostly exhibit a descending-descending course. It was concluded that glissando, trill and multiplication were occasionally used in the analysed pieces and that these pieces were mostly similar to ussak, huseyni and muhayyer maqams.

TIHOMİR CORCEVIÇ'İN “BİRKAÇ TÜRBE İLE HAKLARINDA ANLATILAN BAZI EFSANELER” BAŞLIKLIL DERLEMESİ

TIHOMİR ĐORĐEVIĆ'S COLLECTION TITLED “A FEW TOMBS
AND SOME LEGENDS ABOUT THEM”

İSA SÜLÇEVSI*

Sorumlu Yazar

NEBAHAT SÜLÇEVSI**

Öz

Balkanlar'da beş yüz yılı aşan Osmanlı hâkimiyeti bu bölgede yaşayan milletlerin kültür, dil, edebiyat ve tarihlerinde silinmez izler bırakmıştır. Bu nedenle Balkanlar'da yaşayan milletlerin 14-20. yüzyıllarına ilişkin araştırmalarda, hangi bakış açısıyla olursa olsun, Osmanlı devleti, Türk dili, kültürü ve edebiyatına temas edilmesi kaçınılmazdır. Nitekim Sırp etnolog Tihomir Corceviç'in de, yukarıda belirtilen alanlarda çalışan diğer araştırmacıların olduğu gibi, ister istemez Türklere ve Türklerle ilgili beşerî konulara değinmiştir. Bu çalışmada Corceviç'in en ünlü eseri olan *Наш народни живот (Halk Yaşamımız)* adlı kitap serisinden türbelerle ilgili bölümler ele alınmıştır. On kitaptan oluşan bu serinin beşinci kitabında yer alan türbelere ilişkin bölüm Türkçeye çevrilmiştir. Sekiz ve onuncu kitapta türbelerle ilgili olan başlıklardan ise belli başlı sözlü anlatımlar üzerinde durulmuştur. Bunların yanı sıra Corceviç'in yaşamöyküsü ve çalışmalarına kısaca değinilmiştir. Türkçe çevirisi verilen çalışmanın hem gövde metni hem de dipnotları kıymetli bilgiler barındırmasının yanı sıra türbeler ve bu türbelerle ilişkilendirilen kişiler hakkında ilginç sözlü anlatımlar da içerir. Çalışma-Osmanlı sonrası dönemde Yugoslavya'daki türbelere ilişkin *efsaneler* yanı sıra Arnavutluk Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan İşkodra ve yöresindeki kimi türbelere ilişkin sözlü anlatımları kapsar. Bu sözlü anlatımlar çoğunlukla çalışma sahibinin derlemeleri olduğu için dönemin Yugoslavya'sının tamamını kapsama iddiasında olmadığı şeklinde yorumlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Yugoslavya türbeleri, sözlü anlatımlar, Gülbaba Türbesi, İzvornik Kaimî Baba Türbesi, Yenipazar Gurbî Türbesi, İvranye Şeyh Sülo Türbesi.

Abstract

Ottoman domination, of over five hundred years in the Balkans left ineradicable traces in the culture, language, literature, and history of the nations of the region. Therefore, in research regarding the 14-20th centuries of the nations that resided in the Balkans touching Ottoman state, Turkish language, culture, and literature is inevitable, regardless of the point of view. Hence, Serbian ethnologist Tihomir Đorđević, alike other researchers working in the above-

İnceleme Makalesi / Künye: SÜLÇEVSI, İsa - SÜLÇEVSI, Nebahat. “Tihomir Corceviç'in ‘Birkaç Türbe ile Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler’ Başlıklı Derlemesi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. İsa Sülçevsi - Nebahat Sülçevsi Trc 109 (Mart 2024), 419-453. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.002>.

* Assistant Prof. Dr., University of Prishtina “Hasan Prishtina”, Faculty of Philology, Department of Orientalistics, E-mail: isa.sulcevci@uni-pr.edu, ORCID ID: 0000-0001-6537-1919.

** Assistant Prof. Dr., University of Prishtina “Hasan Prishtina”, Faculty of Philology, Department of Turkish Language and Literature, E-mail: nebahat.safqi@uni-pr.edu, ORCID ID: 0000-0002-9578-6346.

mentioned fields, unavoidably touched upon Turks and human issues related to Turks. In this study, sections about tombs from the book series called *Наш народни живот* (*Our Popular Life*), which is Djordjević's most famous work, are discussed the chapters on tombs. In the fifth book of this series consisting of ten books, the chapter on tombs has been translated into Turkish. In the eighth and tenth books, selected oral narrations from the titles related to tombs are emphasized. In addition, Djordjević's biography and works are briefly mentioned. Both the body text and footnotes of the Turkish-translated study, contain valuable information that is not seen in Turkish sources about the field, as well as interesting oral narrations about the tombs and the people associated with the same. The study likewise includes the oral narrations about the tombs in Yugoslavia in the post-Ottoman period, as well as the oral narrations about the tombs within the borders of the Republic of Albania, respectively, Shkodër and its region. Since these oral narrations are mostly compilations of the author of this study, it should be interpreted that they do not claim to cover the entire Yugoslavia of the period.

Keywords: Yugoslavia tombs, oral narrations, Gulbaba Tomb, Kaimi Baba Tomb in Zvornik, Gurbi Tomb in Novi Pazar, Sheikh Sulo Tomb in Vranje.

Giriş

Bu çalışmanın konusu Sırp etnolog Tihomir Corcević'in en ünlü eseri olan 10 ciltlik *Наш народни живот* (Sırpça Latin harfli imlaya göre: *Naš narodni život*) (*Halk Yaşantımız*) adlı kitabında yer alan Yugoslavya Türkleri ve Müslümanlarıyla ilgili sözlü anlatımlardan seçilmiş kısımlardır. Bu sözlü anlatımlardan özellikle türbelerle ilgili olanları üzerinde durulmuştur. Yazarın *kitap* diye adlandırdığı beş, sekiz ve onuncu ciltlerde türbelere ayrılmış konu başlıkları vardır. Beşinci kitaptaki başlık Sırpça metne sadık kalınarak Türkçeye çevrilmiş, makale sınırları çok fazla zorlanacağı gerekçesiyle sekiz ve onuncu kitaptan ise belli başlı türbelerin özet çevirileri verilmiştir. Çeviri metnin devamında kitapların geri kalan kısımları makale metni olarak devam eder. Metinde sıralama bütünlüğü bozulmasın diye çeviri metin makale eki olarak verilmemiştir. Bunun yerine beşinci kitaptan birebir çeviri olan metin kısımlarının başlıklarının sonuna köşeli parantez içerisinde [TC] işaretleyicisine yer verilmiştir. Diğer kitaplardan yapılan birebir çeviriler metnin başında veya dipnotta verilen bir açıklamayla belirtilmiştir. Bunlara ilaveten yazarın hayatı kısaca anlatılmış ve öne çıkan eserlerinin başlıkları verilmiştir. Türkçe çevirisi verilen çalışmanın hem gövde metni hem de dipnotları kıymetli bilgiler barındırır. Bu nedenle çeviride Corcević'e ait dipnotların başına köşeli parantez içerisinde [TC] işaretleyicisi konmuştur. Dizgide karışıklık yaratmamak için dipnot numaraları MS Word programının belirlediği şekilde bırakılmıştır. Asıl metinde yer almakla birlikte Türkçe çevirisini okuyacaklar açısından önem arz etmediği değerlendirilen kimi dipnotlar kaldırılmıştır.

Sırpça metinde geçen yer adlarının Türkçe karşılıkları "Osmanlı Yer Adları: I" (Özkılıç vd., 2013) kitabına göre yazılmıştır.

Corcević'in bir etnolog sıfatıyla derlemiş olduğu sözlü anlatımlar, türbelerin envanterini çıkarma veya mimari özelliklerini ortaya koymak gibi bir amaca yönelik değildir. Dolayısıyla bu çalışmada bahsi geçenler derlemenin yapıldığı dönemde mevcut olan türbelerin çok azını temsil eder. Kaldı ki burada bahsi geçen türbelerden bazıları, günümüzde mevcut olmadıkları gibi, Corcević'in döneminde de olmadıkları anlaşılıyor.

Eski Yugoslavya sathında Osmanlı mirası olan türbeler çok sayıda araştırmacının ilgisini çekmiş ve bunlara ilişkin envanter çalışmaları yapılmıştır. Bunların başında Ayverdi (2000), Čehajić (1986) gibi araştırmacılar ile TDV İslam Ansiklopedisi gibi kaynaklar gelir. Metinde adları geçen türbeler ve bu türbelerle ilişkilendirilen kişiler

hakkında ilginç sözlü anlatımlar da yer alır. Bahsi geçen türbe ve kişilere ilişkin ilave, fakat kısa sayılabilecek bilgiler ve bu bilgilere ilişkin atıflar tarafımızca eklenen dipnotlarda verilmiştir.

1. Tihomir Corceviç'in Hayatı

Sırça Latin ve Kiril imlaya göre adı Tihomir Đorđević / Тихомир Ђорђевић olan Sırp etnolog 1868 yılında Sırbistan'da yer alan Gurguşofça'da (Srp. Knjaževac) doğmuştur. Tihomir doğduğunda babası bu kasabada papazdır. Babasının görev yeri değiştiği için ilköğrenimine Aleksinçe'ye bağlı Teşiçe (Srp. Tešica) köyünde başlamış, ortaöğreniminin ilk sınıflarını Aleksinçe'de, devamını da Niş'te okur. Yaşadığı yerin vilayet merkezinden yükseköğrenim bursu talep edince, Viyana'da tıp okumak üzere kendisine burs tahsis edilir; fakat o tıp eğitimi almak istemediği için Belgrat Üniversitesine (eski adı *Büyük Okul*, Srp. Велика школа) kaydını yaptırır. 1891 yılında yüksek başarıyla bu okuldan mezun olur. Daha sonra Aleksinçe'ye dönerek Öğretmen Okulunda öğretmenliğe başlar; daha sonra aynı okulun müdürü olur.

1902 yılında Viyana Üniversitesine giderek bir dönem boyunca uzmanlık yapar. Ardından Almanya Münih'e (Philosophischen Facultät Section I der Ludwig – Maximilian – Universität München) gidip “Die Zigeuner in Serbien” (Sırbistan Çingeneleri) başlıklı tezini savunarak doktor unvanını alır. Doktorasını aldıktan sonra Birinci Belgrat Erkek Lisesine öğretmen olarak atanır (Knežević, 1995). Ardından 1906 yılında Belgrat Felsefe Fakültesi Etnoloji Seminerine doçent¹ olur. 1919 yılında profesör, 1921 yılında ordinaryüs profesörlüğe yükselir. 1938 yılında emekli olur (UBSM, 31 Temmuz 2023a).

Tihomir Corceviç Sırp Kraliyet Akademisi daimî üyesi, Zagreb merkezli Yugoslavya Bilim ve Sanat Akademisi haberleşme üyesi; ayrıca Londra merkezli Roman Araştırmaları Derneği, Prag merkezli Slav Enstitüsü ve Sırp Tıp Derneği'nin üyesiydi. Bunların dışında Sırp tarihi, kültürü, edebiyatı gibi alanlarda Belgrat, Novi Sad ve Üsküp gibi yerlerde faaliyet gösteren farklı sivil toplum yapılarında çeşitli görevler alır. Corceviç ayrıca *Arnavut Kültürel Mirası, Dili ve Etnolojisi Arşivi'nin* (1923-1926) kurucusu ve sahibiydi (UBSM, 31 Temmuz 2023a).

Sırp Etnografya Dergisinin (1907-1914 ve 1925-1927) dört cildinin yayın yönetmeliğini yapar. Karaciç (Караџић) (1899–1903) adlı derginin sahibi ve editörüydü (UBSM, 31 Temmuz 2023a).

26 Mayıs 1944 tarihinde Belgrat'ta vefat eder.

2. Tihomir Corceviç'in Eserleri

Corceviç hayattayken 720'yi aşkın çalışması yayımlanır (Knežević, 1995, 264). Yaşadığı dönemin Yugoslavya'sı ve dışında farklı dergilerde çıkmış olan yazılarından bazıları kitaplarında bir araya getirilir. Hayattayken yayımladığı kitaplarının önemli kısmı ölümünden sonra da tekrar yayımlanır. Öne çıkan kitapları şunlardır:

1. *Kroz naše Rumune*. Beograd: Štamparija Svetozara Nikolića, 1906.

1 Yugoslavya'da öğretim üyeleri unvanları Türkiye'de 1973 öncesi unvanlara benzer. (Demirbilek - Çetin, 2022, s. 209) Unvanlar doçent (docent), profesör (vanredni profesör) ve ordinaryüs (redovni profesör) profesör şeklindedir. Akademik derecelerden birine atanmak için belirli şartları yerine getirmek gerekiyordu ancak “doçentlik tezi” veya buna benzer bir adla bir tez çalışması gerekmediği için kişilerin özgeçmişlerinde akademik bir dereceye yönelik yapılmış bir çalışma adı belirtilmez. Dolayısıyla Corceviç'in adına düzenlenmiş olan Memuriyet Özlük Dosyasında (Službenički List) sadece atama tarihleri belirtilmiştir (UBSM, 31 Temmuz 2023b).

2. *Vera, nain ivota i zanimanje u Cigana Kraljevine Srbije*. Beograd: Drzavna tamparija, 1908.
3. *Uputstvo za prikupljanje gradiva o zanatima i esnafima u srpskim zemljama*. Beograd: Srpska Kraljevska Akademija, 1913.
4. *Iz Srbije Kneza Miloša*. Beograd: Geca Kon, 1924.
5. *ivot i obiaji narodni (Zanati i esnafu u Srbiji)*. Beograd: Srpska Kraljevska Akademija, 1925.
6. *Makedonija*. Beograd: Udruženje Južno-Srbijanaca u Beogradu, 1929.
7. *Naš narodni život*. 10 cilt. Beograd: Geca Kon, 1930-1934.
8. *Ciganske narodne pripovetke*. Beograd: Knjiarnica Radomira D. ukovia, 1933.
9. *Zle oči u verovanju Južnih Slovena*. Beograd: Srpska Kraljevska Akademija, 1938.
10. *Beleške o našoju narodnoj poeziji*. Beograd: Drzavna tamparija, 1939.
11. *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*. Beograd: Biblioteka Centralnog Higijenskog Zavoda, 1941.
12. *Srbija pre sto godina*. Beograd: Prosveta, 1946.
13. *Veštica i vila u našem narodom predanju i Vampir i druga bia u našem narodom predanju*. Beograd: Srpska Akademija Nauka, 1953.
14. *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*. Beograd: Srpska Akademija Nauka, 1958.

Yukarıda 3 numarada yer alan zanaat ve esnafalara ilişkin derleme yöntemlerini konu alan kitap dışındakiler, Corceviç'in çoğunlukla arşiv belgeleri ve saha araştırmasına dayanan halkbilimi, halk edebiyatı, tarih, etnografya gibi alanlara ilişkin çalışmalarının yer aldığı kitaplardır. Bunların arasında en önemlisi, kuşkusuz 10 ciltlik *Naš narodni ivot (Halk Yaşantımız)* adlı kitap serisidir. Corceviç bu ciltleri *Birinci Kitap (Kuiga prvı)*, *İkinci Kitap (Kuiga druğa)* gibi adlandırmayı tercih eder. 10 ciltlik bu kitap, yukarıda da belirtildiği üzere, Belgrat'ta *Geca Kon* adlı yayınevi tarafından 1930-1934 yıllarında yayımlanır.

Halk Yaşantımız adlı bu eseri Batı Balkan Türkoloji'si bakımından önemli bir kaynak olmakla birlikte bu kaynaktan istifade edilmemiştir. Bu kaynaktan istifade edilmemiş olma olgusunu Popovic şu şekilde açıklar: "Eski Yugoslavya'da Müslüman halk tasavvufu üzerine yazmış kişilerin çoğunun bu kllyatın varlığından bile haberli olmadıkların hatırlatmamız gerekiyor (...)" (2016, 122).

Bu kitap serisi 1984 yılında Ivan olovi (Иван Чоловић) editrlğinde, Nenad Lubinkovi'ın (Ненад Љубинковић) düzenlemesiyle Belgrat Prosveta yayınevi tarafından tekrar basılır. Ancak bu baskıda eski ciltler birleştirilerek ve eklemeler yapılarak toplamı 1500 sayfa olan 5 cilt haline getirilmiştir. İlk baskıda ayrı çıkan 1-3. kitaplar yeni baskıda 1. cilde, 4-6. kitaplar yeni 2. cilde, 7-10. kitaplar yeni 3. cilde alınır. 4. cildin başına Corceviç'ın kitaplarının ilk baskısına alınmamış olan diğer çalışmalarından yeni bir *On Birinci Kitap* oluşturulmuştur. Bu cildin geri kalanında Ekler başlığı altında Tihomir Corceviç'ın Hayatı ve alışmaları, Seçilmiş Bibliyografyası, Kişi Adları Dizini, Kısaltmalar Dizini ve Düzenleyenin Notları yer almaktadır.

Kitabın 1984 baskısı esas alınarak 5. cilt dışında kalan ciltlerin içerikleri aşağıda kısaca anlatılmaya çalışılmıştır. Sekizinci ve Onuncu kitaplarda *Birkaç Türbe Daha ve Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler* başlığı altında Corceviç'ın tespit ettiği diğer türbelerle ilgili efsaneler yer alıyor olsa da bu çalışmada, söz konusu kısımların çevirisi yerine zeti verilmiştir.

Halk Yaşantımız adlı kitabın yeni baskısında İçindekiler tablosunda ilgili çalışmanın ilk defa hangi yerde yayımlandığı bilgisi, çalışmanın başlığı altında, parantez içerisinde, ana metinden daha küçük puntolarla verilmiştir.

2.1. Çorceviç'in "Halk Yaşantımız" Adlı Kitabı

2.1.1. Birinci Kitap

Bu kitap 1984 baskısının 7-126. sayfalarını oluşturur. Corceviç bu kitabın 3 Kasım 1929 tarihli önsözünde, aynı adlı bir başka kitabının 1923 yılında Sırp Edebiyat Cemiyeti (Српска Књижевна Задруга) tarafından yayımlandığını belirtir. Bu kitabının ilgi görmesi üzerine Bay Geca Kon Kitabeviyle anlaşarak daha önce Sırp Edebiyat Cemiyeti'nce çıkarılan yayınlar ile başka süreli yayınlarda çıkmış olan folklor ve etnoloji çalışmalarının toplu hâlde yayımlanacağı aynı adı taşıyan bir kitap serisi fikrinin doğduğunu ifade eder.

Bu kitap Sırp folkloruna ilişkin konuları kapsar. Kitapta yer alan yazıların başlıkları şunlardır: 1. Güney Slavların Etnoloji Bilimi, 2. Halk Geleneklerimiz, 3. Köy Zanaatlarımız, 4. Halk Sanatımız, 5. Halk Kıyafetimiz, 6. Halkımızda Saç, 7. Eski Silahlarımız, 8. Yamyamlık, 9. Statü ve Rütbe Simgesi Olarak At ve Silah, 10. Bazı Atasözlerinin Şerhi, 11. Njegoş² ve Onun Atasözleri, 12. Kiliselerin Soyulması. Bu kitapta balta, hançer, kuburlu, dolama gibi Türkçe silah ve kıyafet adlarının geçtiği başlıklar Türkizmler bakımından ilgi çekici olmakla birlikte bu çalışmanın konusu dışında oldukları için başka bir açıklamaya gerek duyulmamıştır.

2.1.2. İkinci Kitap

Bu kitap 1984 baskısı 1. cildinin 127-249. sayfalarını oluşturur. Yazı başlıkları şunlardır: 1. Bekarlık, 2. Evlilik, 3. Evlilik Yaşı, 4. Evlenme Sırası, 5. Akraba Evliliği, 6. Tuhaf Aşk Eylemleri, 7. Başlık Parası ve Kız Kaçırma, 8. Gerçek Damat ve Gelin Yerine Yalancı Adayların Gösterilmesi, 9. Kızlarda Bekaret, 10. Dügüncü Mezarlığı, 11. Çok Karılılık (Poligami), 12. Çok Kocalık (Poliandri), 13. Kadınlara Yönelik Bir Ceza.

Bu başlıklardan *bekarlık*, erkek ve kadınların hiç evlenmemiş olma durumlarını ifade eder. Bu durumun Sırp halk kültüründe hoş karşılanmadığı, ayrıca bu durumda olanlara hem acındığı hem de sosyal statü olarak evli olanlardan aşağıda kabul edildikleri konusu ele alınmıştır. Bu başlıkta ayrıca hiç evlenmemiş olanlar için farklı bölgelerde kullanılan adlandırmalar üzerinde durulmuştur.

Akraba Evliliği başlığı altında bazı destansı metinlerde geçen ve hukuken ensest sayılan türden evlilikler konusu ele alınır.

Çok Karılılık konusunda tarım toplumlarının insan gücü ihtiyacını karşılamak, karının çocuk doğurmaması veya erkek çocuk doğurmaması gibi nedenlerle olduğu açıklanır.

Çok Kocalık olgusunun ilkel kültürlerde var olduğundan bahsedilir. Corceviç, bizzat duyduğu bir iki olaya dayanarak, Sırp'larda da nadir olmakla birlikte, çocuğu olmayan çiftlerin alışılmamış bir yola başvurduklarını aktarır. Kendi kusuru nedeniyle çocuğu olmayan bir koca, karısının bir rahiple birlikte olmasına rıza gösterir. Koca böyle bir olayı zina olarak görmez; aksine çocuğu olduktan sonra rahibe ikramda bulunur.

2 Petar Petrović Njegoş (1813-1851), Karadağ prensi, piskopos, şair, düşünür. Bk. Biografija.org.

Düğüncü³ Mezarlığı başlıklı yazı şimdiye kadarki okumalarımızda rast gelmediğimiz bir kavramdır. Bu yazıda gelin almaya giden alayın yolda başlarına gelen bir musibet neticesinde öldürüldüğü olay türleri ele alınmış ve bu adla anılan mezarlıkların buldukları yer ve bölgeler verilmiştir. Musibet olarak doğal afet, gelini kaçırmaya niyetiyle alaya saldırma ve yolda karşılaşan iki alayın birbirlerine yol verme kavgaları sayılmıştır. Bu yazıda ayrıca düğüncülere ait ayrı bir mezarlığın olma nedenine açıklık getirilmeye çalışılır. Eski Sırp geleneğinde, ölen kişinin cenazesinin bir yerden başka bir yere nakletmenin yeri olmadığı hususu “Kişi öldüğü yere gömülür” atasözleriyle açıklanır.

Gerçek Damat ve Gelin Yerine Yalancı Adayların Gösterilmesi başlıklı yazıda bazı sözlü edebi metinlerde geçen olaylar örnek gösterilerek nikah kıyılana kadar çoğunlukla bedensel kusurları olan gerçek gelin veya damat yerine bu kusurları bulunmayan birinin aday olarak gösterilmesi ele alınır. Fakat Belgrat Rahipler Meclisi'ne 1732 tarihinde verilen bir boşanma davası dilekçesine dayanarak Vinka adlı bir kadının sağır, dilsiz ve deli bir adamla kandırılarak evlendirildiği bir olay nakledilir. Aynı yazıda buna benzer iki olay daha verilerek bu tür kandırma yoluyla evlendirmenin aslında sadece edebi metinlerde geçmediği anlatılır.

2.1.3. Üçüncü Kitap

İkinci Kitabın sonundaki bir notta evlilikle ilgili tüm konuların bu kitapta kapsamadığı için Üçüncü Kitabın da evlilikle ilgili konulardan oluşacağı bilgisi verilir. Dolayısıyla 1984 tarihli baskının 1. cildinde 251-366. sayfaları işgal eden üçüncü kitabın konu başlıkları şunlardır: 1. Düğünlere İlişkin Birkaç Gelenek, 2. Evlilik Bağı, 3. Gençlerin Korunması, 4. Kötü Ruhların Defi, 5. Evlilik Hayatı, 6. Düğün Mevsiminin Seçimi, 7. Dinî Düğün Adetleri.

Bu başlıklardan Evlilik Bağı şu alt başlıklardan oluşur: a. El Birleştirme, b. Kafaları Tokuşturma, c. Birlikte Yeme İçme, ç. Gelinin Damat Etrafında Dönmesi, d. Gelinin Kayınvalide Etrafında Dönmesi, e. Damat Evinin Eşiği ile Gelin, f. Gelin ile Damadın Yuvası, g. Gelin ile Bazı Nesnelere, ğ. Damadın Ailesi ile Gelin. Tüm bu başlıklar evlilik bağının kurulması ve geliştirilmesinin unsuru olarak ele alınmıştır.

Gençlerin Korunması başlığı altında yer alan konular şunlardır: a. Büyüden korunma, b. Kötü Ruhlardan Korunma, c. Yukarıdan Korunma, ç. Aşağıdan Korunma. Bu alt başlıklarda hem Sırp folklorunda hem de başka kültürlerle ait inanç sistemlerinde yer alan inanışlar üzerinde durulur.

Evlilik Hayatı başlığı altında şu alt başlıklar yer alır: a. Evlilikte Doğurganlık, b. Doğumun Kolaylaştırılması, c. Çocukların Görünüm ve Huyları, ç. Evlilikte Bereket, d. Evlilikte Baht, e. Evlilikte Üstünlük. Bu başlıkta evliliğin yolunda gitmesi ve kimin sözünün geçeceği hususlarına ilişkin inanışlara yer verilmiştir.

2.1.4. Dördüncü Kitap

Bu kitap 2. cildin 7-117. sayfalarında yer alır. Kitapta yer alan başlıklar şunlardır: 1. İftira, 2. Velayetin Teyidi Nikahı⁴, 3. Kadının Konumu, 4. Miras, 5. Boşanma, 6. İğüveylik, 7. Aziz Vasil Çöreği, 8. “Gorski Vijenac”ta⁵ Hayal Kurmak, 9. Kendi

3 Düğüne katılıp gelin alayında yer alan kimseler.

4 Sırpçada “Prevenčavanje” olarak ifade edilen bu nikah türü arkaik bir kavram olarak nitelenir ve kilisede nikah kıyılmadan doğmuş olan çocukların velayetini üstlenmek, teyit etmek anlamı ifade eder.

5 Petar Petrović Nježoş'un “Dağ Çelengi” (Gorski Vijenac) adlı manzum eseri.

Kendine Okuryazarlık, 10. Zehirler, 11. 1690'daki Büyük Göçten Sonra Sırbistan Nüfusu, 12. Haydut Stanko.

2.1.5. Beşinci Kitap

Bu çalışmanın esas konusunu oluşturan *Beşinci Kitap*, ikinci cildin 119-229. sayfalarını kapsar. Bu kitaptaki konular ağırlıklı olarak Türkler ve Müslümanlarla ilgilidir. Şu ana başlıklardan oluşur: 1. Gerçek Türkler Kimlerdir (s. 121-124), 2. Birkaç Türbe ile Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler (s. 125-144), 3. Türkler Döneminde Kiliselerimizdeki Çanlar (s. 145-152), 4. Birkaç Türk Cezası (s. 153-169), 5. Bir Dinden Başka Bir Dine Geçiş (s. 170-171), 6. Tellallar (s. 174-176), 7. Türklerde Ölümle İlgili Gelenekler (s. 177-189), 8. Toprak ile Suyun Günahkarları Çıkarmalarına İlişkin Bazı Notlar (s. 190-197), 9. Türklerin Hayatı, Gelenekleri ve İnanışlarına İlişkin Notlar (s. 198-229).

2.1.5.1. Gerçek Türkler Kimlerdir

Bu başlık altında dönemin Yugoslavya'sında Türk adının yanlış anlaşılması üzerinde durulmuştur. Corceviç'e göre Sırlar, Balkanlar'da İslam dinine mensup tüm toplulukları Türk kabul ederler. Din mensubiyetine dayanan bu kabulün yanlış olduğuna işaret edip, Eugen Oberhummer'in *Die Türken und das osmanische Reich*⁶ adlı kitabına atıfta bulunarak aslında Türk adının 8. yüzyıldan başlayarak Balkanlar'a göç etmiş bir topluluğu temsil ettiğini ve bu topluluğun Türk dilini konuştuğunu anlatır. Aynı başlıkta Türkçenin Ural-Altay Dil Ailesinin bir mensubu olduğunu, geniş bir coğrafi sahaya yayıldığını ifade eder. Türkçe konuşan toplulukların Yakutlar, Sibiryalı Tatarları, Kazak-Kırgızlar, Kara Kırgızlar, Doğu Türkistanlılar (Kaşgarlılar), Tarançlı, Karakalpaklar, Özbekler, Sartlar, Türkmenler, İran Türkleri, Kafkas Türkleri, Volga Türkleri, Kırım Tatarları ve Osmanlı Türklerinden oluştuğunu belirterek, yaşadıkları coğrafya ve nüfus sayıları hakkında bilgilere yer vermiştir. Osmanlı Türkçesinin Osmanlı devletinin resmî dili olduğunu, Sırbistan'ın güney kesimlerinde⁷ Türkçe konuşan bir nüfusun bulunduğunu ifade eder. Diğer yandan dönemin Yugoslavya'sında yaşayan Bosna Hersekli Müslümanların Türk olmadığını, aslen Slav olduklarını, bu nedenle Bosna Hersekli Müslümanlara Türk denmemesi gerektiğini açıklar.

2.1.5.2. Birkaç Türbe ile Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler Adlı Başlığın Çevirisi

Aşağıda çevirisi verilmiş olan *Birkaç Türbe ile Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler* başlığı altında günümüzde Sırbistan, Bosna-Hersek, Karadağ ve Arnavutluk sınırları içerisinde bulunan yerleşim yerlerinden 16 türbe ve 2 mezara ilişkin sözlü anlatımlar aktarılmıştır. Bu sözlü anlatımların önemli kısmı bizzat Corceviç tarafından 1931 yılında derlenmiş olup, birkaçı da başkaları tarafından yapılmış derlemelerdir. Bu derlemelerde bazı hususların altının çizilmesi önem arz etmektedir. Bu hususlara aşağıda birkaç madde şeklinde temas edilmiştir.

Corceviç bu çalışmanın yer aldığı kitabın ilk başlığında belirttiği şekilde üzerinde çalıştığı Müslüman toplumların etnik mensubiyetlerine net bir şekilde

6 Bk. (Oberhummer, 1917).

7 Güney Sırbistan (Južna Srbija) adı günümüz Kuzey Makedonya Cumhuriyeti, Kosova Cumhuriyeti ve Sırbistan Cumhuriyeti'nin Sancak Bölgesini içine alan idari bir bölgenin adıydı. Ayrıntı için bk. (Hacısalihoglu, 2003)

atıfta bulunmayı tercih eder. Fakat Boşnaklar bugünkü etnonimleriyle değil *Bosnali Müslümanlar*, *Bosna Hersek Müslümanları*, *bizim Müslümanlar* tabirleriyle ifade edilir.⁸ Batı Balkanlar'da Osmanlı idaresinin son bulmasıyla Türk nüfusunun yüzyıllarca yaşadıkları ata topraklarından göç etmeleri üzerine arkalarında bıraktıkları mirasın izlerinin en azından tarihî bir bilgi olarak kayda geçmiş olması kıymetlidir. Bu anlamda İvranye Şeyh Sülo Türbesi zikrolunabilir. Bu şehirde Osmanlı mirası mimari yapılarının kaydedildiği kaynaklarda⁹ Şeyh Sülo Türbesi diye bir kayda rastlanmamıştır.

Çalışmada kayda değer bir bilgi 40 numaralı dipnotta yer almaktadır. Corceviç, Stankoviç'e (1910, 97) atıfta bulunarak Priştine-Yanova yolu üstünde Sultan Murat Hüdavendigâr'ın naaşının Bursa'ya nakli sırasında kanının damladığı yerde bir türbe yapılmış olduğunu belirtmektedir. Stankoviç 12 Ağustos 1897 tarihinde Sultan Murat Türbesini ziyaret ettiğini ve türbedardan türbeyle ilgili bilgiler aldığını ifade eder (Stanković, 1910, s. 95). Vırniça Yanova'ya nazır bir tepede Şeyh İshak Baba tekke ve türbesinin varlığından bahseder (Vırniça, 2010, 170) fakat bu, Stankoviç'ten naklen Corceviç'in bahsettiği türbe olamaz.

Burada not düşülmesi gereken hususlardan bir tanesi de İşkodra'daki türbelerin hem günümüzde hem de derlemenin yapıldığı belirtilen 1931 yılında Arnavutluk sınırları içerisinde olmalarına rağmen Corceviç'in bu ayrıntı karşısındaki sükunetidir. Nitekim İşkodra "1913'te Avrupa devletlerinin baskısıyla yeni kurulan Arnavutluk Devleti'nin sınırlarına dahil edildi." (Kiel, 2001) Dolayısıyla bu tarihlerde bir Yugoslav veya Sırp şehri değildi.

Birkaç Türbe ile Haklarında Anlatılan Bazı Efsaneler [TC]

Türbe Arapça bir kelime olup toprak, zemin, toz ve ayrıca mezar, mezarlık gibi anlamlar ifade eder. Türklerde türbe, bir veli veya fazilet sahibi bir zatın yattığı mezar anlamını ifade eder. Yugoslavya'da türbe diye adlandırılan çok sayıda Müslüman mezarı bulunmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde her yerde türbeler vardı. Osmanlı hâkimiyetinden sonra türbeler yok oldu; bu yüzden günümüzde nerede oldukları bile bilinmiyor. Bu topraklarda Osmanlı hâkimiyetinin son bulmasından sonra bile az sayıda türbe (Budin'deki Gülbaba Türbesi¹⁰, Slavonya Stara Gradiška'daki Ali Gaibî¹¹ Türbesi, Belgrat Mustafa Paşa Türbesi¹²) korunmuştur. Yugoslavya'daki türbeler, Osmanlı hâkimiyetinin yakın zamana kadar sürdüğü bölgelerde ayakta

8 Boşnak etnoniminin kullanımına ilişkin uygulamalar konusunda bk. (Krupalija, 2020, 80-176).

9 Bk. (Ayverdi, 2000; Čehajić, 1986; Engin, 2014; Osmani, 2018).

10 Evliya Çelebi, babasından aktardığı bilgiler ışığında Gül Baba'nın Budin Kalesinde şehit düşmeden önce ılıca suyuyla yıkanmayı ve Sultan Süleyman'ın kendisini Budin'de defnetmesini vasiyet ederek "Yâ cemâlallah" deyip ruhunu teslim ettiğini belirtir (Kahraman, 2010, 291-292). Bu zatın şahsiyeti hakkında çeşitli sözlü anlatımların aktarıldığı birçok kaynakta ifade edilir (Kaçalın, 1996). Evliya Çelebi'ye atıfta bulunarak aslen Merzifonlu Bektaşî dervîşi olduğunu, 1451 yılında Budin seferinde şehit olduğu belirtilir (Kaçalın, 1996; Saral, 2004).

11 Boşnakça kaynaklarda *mutasavvıf ve asi* olarak nitelenen bu zatın Hicri 11. yüzyılda yaşadığı belirtilmektedir. Hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunduğunu, kimi kaynaklara göre Türkçe ve Boşnakça şiir ve nesir yazıları telif ettiği, ulaşılan eserlerinin *Tarikatnâme-i Gaibî* ve *Kaside-i Ga'ibî* olduğu ifade edilmiştir. Bu eserlerden birincisi Bratislava Üniversite Kütüphanesinde TF7 426 kayıt numaralı yazma, ikincisi Saraybosna Şarkiyat Enstitüsünde bulunan 354 numaralı yazmadır. Bu konuda bk. (Huković, 1991).

12 Corceviç'in bahsettiği türbe Şeyh Mustafa Türbesi olmalı. Zira Ayverdi'nin belirttiğine göre Belgrat'ta Kaptan Mustafa ile Kara Mustafa paşalara ait türbeler artık yoklar (2000, s. 23-24). Türbenin aslında Şeyh Mustafa Türbesi olduğunu hem Ayverdi'den hem de TİKA'nın bu türbeyi restore ettiğine ilişkin haberlerin yer aldığı çevrimiçi haber portallarından anlıyoruz.

kalabilmışlardır. Kasabalarda özellikle bunlardan çok var. Bosna, Hersek ve Güney Sırbistan’da en az bir türbenin bulunmadığı bir şehir yok gibi.

Yugoslavya’da türbeler, içinde bir veya birden çok mezar bulunan kâgir yapılardır. Türbelerdeki mezarların üzerinde tahta veya taştan sandukalar bulunur. Türbelerimizde¹³ bildiğim kadarıyla şehitler ve şeyhler (Bosna ve Hersek’teki Müslümanlarımızın deyimiyle “sâlihler”) gömülüdür.

Türbeler, savaşta şehit düşen mücahitlere veya dinlerine hizmet etmiş hakkaniyetli ve adil insanlara Müslümanların duydukları saygı ve şükranın ifadesi olarak inşa edilmiştir. Fakat yaygın inanişe göre türbe ancak fazilet sahibi zatların mezarının olduğu yere yapılabilir. Bir türküde, kocasına sadakatsizlik ettiği yönünde kayınvalidesi tarafından iftiraya uğrayan Hanka’nın¹⁴ kocası Firuz Yüzbaşı tarafından öldürülmesinden sonra türbe yapıldığı anlatılır.

*Gömdüler güzel Hanka’yı
İki yanına iki küçük oğlunu da.
Hocalar kabirden giderlerken
Mezarının üstünde (türbe) yapıldı.
Başucunda sular akar,
Kabrin üstünde kırmızı gül açar;
Ayağının ucunda mor menekşe var.¹⁵*

Başka bir türküde, üvey annesinin asılsız suçlaması sonucunda bir babanın masum oğlunu öldürmesi anlatılır.

*Gül başının düştüğü yerde,
Yükseldi türbe,
İnsan eli değmeden.
Bedeninin düştüğü yerde
Beliriverdi sedirler,
Kanının damladığı yerde
Fışkıriverdi sular¹⁶*

Üçüncü türküde oğlunun canına kıydığı yönünde karısının attığı iftira yüzünden Ali Bey’in kız kardeşini katletmesi anlatılır.

*Bedeninin düştüğü yerde,
Açılıverdi yeni bir türbe.
Başının düştüğü yerde,
Fışkıriverdi sular.
Kanın damladığı yerde
Açıverdi kırmızı gül.¹⁷*

13 Yazar “türbelerimiz” ifadesiyle Yugoslavya’daki türbeleri düşünür.

14 Boşnakların Türkçe *han* kelimesinden *sevimli* (*hipkoristik*) ad olarak türettikleri kadın ismi. Bu konuda bkz. (Şkaljic, 1966, 310, s. 311; Sülçevsi - Memishi, 2021, s. 581-596).

15 [TC] Matica Hrvatska, *Hrvatske narodne pjesme*, C. 5, s. 163.

16 [TC] A. Hangl. *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1906, s. 214.

17 [TC] Matica Hrvatska. *Hrv. nar. pjesme*, C. 5, s. 116. Hıristiyan halk edebiyatımızda *Tanrı kimseye borçlu kalmaz* (Vuk S. Karadžić, Sırp halk şarkıları, cilt II, no. 5) başlıklı türküde Pavle adlı bir delikanlının iftiraya uğrayan kız kardeşi Jelica’yı atların kuyruklarına bağlayıp parçaladığı ve kız kardeşinin kanını aktığı yerde altın otu ile fesleğenin bittiği, aynı yere kilise yaptırıldığı anlatılır. Bu şiirin çok sayıda farklı varyantlarında aynı veya benzer bir olay aktarılır: Miadinović kardeşler, *Blgarski narodni pesni*, Zagreb, 19861, s. 71; M. S. *Srbkinja u Fruškoj Gori*, Zemun, 1862, s. 96; B. Petranović, *Srpske narodne pjesme*, Beograd, 1867, s. 57; S. N. Davidović, *S. n. pjesme*, Pančevo, 1893, s. 71; P. Mirković, *S. n. pjesme*, Pančevo, 1885, s. 42; M. Kordunaš, *S. n. pjesme*, C. I, N. Sad 1891, s. 43; C. II, s. 103;

Türbede yatan her şehit veya şeyhe ilişkin çoğu zaman hayal ürünü bir efsane anlatılır. Bu efsanelerde türbede yatanlara alışılmadık, genellikle olağanüstü güçler yakıştırılır. Örneğin *Firuz Yüzbaşı Zevcesi Hanka Türbesi* hakkındaki bir sözlü anlatımda şöyle bir ifade yer alır: Hanka'ya kocasına sadakatsizlik etme iftirasını atan kayınvalidesi, dokuz yıl boyunca hastalık çekti. Firuz Yüzbaşı en sonunda can çekişen annesini af dilemek üzere Hanka'nın yattığı türbeye götürür.

Fakat açılmadı türbe (kapısı).

Yükseldi ses türbeden:

Git buradan Firuz Yüzbaşı,

Götür buradan bu kirli şeyi!

Bunun üzerine kötü kayınvalidenin ölümüne kadar on yıl daha geçer. Kayınvalide ölüm döşeğinde geliniyle aynı hizada gömülmesini vasiyet eder. Oğlu vasiyetini yerine getirir ancak

Toprak kemiklerini fırlattı.

Yedi defa gömdüler,

Toprak yedi defa çıkarttı.

Sekizinci defa gömdüklerinde

Mezarını taşla örttüler.

Ertesi gün oğlu geldiğinde, ne mezarın üstündeki ağır taş ne de içinde yaşlı annesi vardır; ölen anne uçurumun dibindedir.

Türbeler ve içindeki mezarlarda yatanlarla ilgili efsaneler araştırmacıların dikkatini çekmemiştir. Özellikle son yıllarda Yugoslavya'da yaptığım gezilerde bununla ilgili bir şeyler yazdım. Bu yazdıklarımı Yugoslavya'nın geçmişi ile kültürünün tanınmasına katkı sunacağı düşüncesiyle burada paylaşıyorum.

1. İzvornik Kaimî Baba Türbesi [TC]

Bosna'da İzvornik şehri yukarısında, Drina nehri boyunda eski şehir yıkıntıları bulunur. İzvornik'e güney yönünde girişte hâlen sağlam olan bir kapının altından geçerek temeli Drina sularında olan dayanıklı duvar boyunca ilerlemeniz gerekir. Bu şehrin Lanetli Yerina (bazıları Yelena der) tarafından yaptırıldığı söylenir.¹⁸ Şehir inşa edilirken halk ıslık çalıyordu. Görünüşe göre duvar taşları Drina'nın sağ kıyısındaki Gucevo dağı eteklerinden alınmış ve elden ele aktararak suyun diğer kenarına taşınmıştır.

Bu şehrin batısında yer alan Kule köyünde Hasan Kaimî Baba¹⁹ adında bir velinin mezarının yer aldığı bir türbe bulunmaktadır. Kaimî Baba hakkında hem tarihî veriler hem de halk arasında söylenen rivayetler vardır. Kaimî Baba hakkındaki tarihî veriler ile sözlü anlatımlar arasında çok büyük farklar söz konusudur. Burada her ikisine de yer verilmiştir. Bu şekilde insanların gerçek olaylardan hareketle ne tür sözlü anlatımlar yaratabilecekleri daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

1912 yılına ait *Ulusal Müze Dergisi'nde (Glasnik Zemaljskog Muzeja)* Dr. Safet

Matica Hrvatska, *Hrv. nar. pjesme*, C. 1, s. 544-555; B. Raić, *Narodno blago*, Subotica 1910. s. 12; N. Zvonimir Bjelovučić, *Pjesme s Pelješca*, Dubrovnik 1910, s. 54.

18 [TC] Asboth onu "Lanetli Yerina" şeklinde adlandırır. O, Yerina ve İzvornik'le ilgili sahada işittiği bir başka efsaneyi ilişkilendirir (A de Asboth, *An official Tour through Bosna und Herzegovina*, London 1890, s. 286-287.

19 Boşnak araştırmacıların 1912 yılından itibaren hakkında araştırmalar yaptığı Hasan Kaimî, 1691'de vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bu konuda Türkçe başvuru kaynağı olarak bk. (Samic, 2005).

Bey Başıġıç'ın *İslamî Edebiyatta Boşnaklar ve Hersekliler (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti)* başlıklı kapsamlı bir makale yayımladı. İslamî Edebiyata eserleriyle katkıda bulunan ediplerimiz arasında (304-306. sayfalarda) Kaimî Baba'dan da bahseder. Saraybosna doğumlu ve adının Hasan olduğunu belirtir. Hasan gençliğinde Sofya'ya giderek Halvetî tarikatı şeyhi Ujçeli Muslihuddin'den ders aldı. "İrşad icazeti alana kadar orada kaldı." Sonra Saraybosna'ya dönerek Silahdarpaşa Tekkesinde şeyhlik makamına oturdu. Onun kısa sürede Saraybosna uleması ile anlaşmazlığa düştüğü, bunun sonucunda oluşan kamuoyu baskısı nedeniyle İZvornik'e gitmeye zorunda kalarak oraya yerleştiği rivayet edilir. Daha sonra birkaç kez Saraybosna'ya davet edilmiş olmasına rağmen dönmek istemez. Saraybosnalılar, atalarının Kaimî Baba'ya karşı tutumlarını hâlen yadırgarlar.

Kaimî Baba, 1680'de (H. 1091) vefatına kadar İZvornik'te yaşadı. Ayrı bir türbeye defnedildi. Bosna ve Hersek işgaline kadar onun kehanetleri çok konuşuldu. "En ünlü eseri *Varidat*'tır. Şiirlerinin çoğu *cefr* ilmine dayanır."²⁰ "Bosna yöresinin tüm yazar ve şairlerinin hepsinden fazla yazma nüshasının olması *Divan'ının* Bosna'da gördüğü ilginin göstergesidir." *Divan'ın*, çok okunduğu anlaşılan bir nüshası 1740 (H. 1153) yılında Belgrad'da istinsah edilmiştir. Başıġıç, tüm bu ifade edilenin aksine, Kaimî Baba'nın edebî faaliyetlerini yüceltmez.

Adı geçen eserlerin dışında "Kaimî Baba'ya mâl edilen" başka Boşnakça şiirlerin olduğunu söyleyen Başıġıç, daha önce yayımlanmamış iki şiirinden bahseder.²¹

Bosnalı Müslümanların Arap harfli Sırp-Hırvatça şiiri hakkında Sejfudin ef. Kemura ile V. Ćorović kaleme aldıkları yazılarında diğer şairlerin yanı sıra Hasan Kaimî'den de bahsederler. Kaimî hakkında aşağıda alıntılanan bilgilere yer verirler. Saraybosna Ayazpaşa Mahallesi Ćumurdzijaska Caddesi'nde dünyaya geldi. Varlıklı bir adamdı ve çok iyilik yaptı. Evini 1660 yılında, kendisinin de bir şeyh olarak bağlı olduğu Kadiri tekkesine dönüştürdü. Miljacka'da, Şeyhaniye Köprüsü olarak bilinen ve daha sonraları halk ağzında adı Şeytaniye Köprüsü'ne dönüştürülen (günümüzde Ćobaniye Köprüsü şeklinde değiştirildi) ahşap bir köprü yaptırdı. Kıtık nedeniyle 1682'de (H. 1093) Saraybosna'da halk arasında memnuniyetsizlik beliriverdiğinde, zenginlerin haksız kazanç elde etmek amacıyla biriktirdikleri yiyeceklerin fakirlere dağıtılmasını isteyen fakirlerin öncülüğünü yaptı. Bu nedenle İZvornik'e sürüldü ve burada 1690/91 (H. 1102) yılında öldü. İZvornik kasabasının yukarısında bulunan türbesi hâlen ziyaret edilir.

Kemura ile Ćorović, yazının devamında Kaimî'nin bir Türk şairi olarak takdir edildiğini ifade ederler. 1685/6 (1097) yılında tamamlanan ve şiirlerin önemli kısmını kapsayan Divanı, Saraybosna Balkan Araştırmaları Enstitüsünde bulunur. Bahse konu eserinde ayrıca Arapça ve Farsça yazılardan örnekler ile bu çalışmada yararlanılan biyografik bilgiler yer alır. Kaimî, dinî içerikli şiir olan ilahilerin aksine, kaside diye adlandırılan iki şiirini Sırp-Hırvatça olarak kaleme almıştır. Kasidelerinden biri tütün içmeye karşı, diğeri vatansızlıkla ilgilidir. Bunların yanı sıra Eylül 1669 Kandiye fethine yazdığı bir methiyesi de vardır.²²

20 [TC] *Cefr*; gizli, sır anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Araplar arasında, kehanet ve falcılık için kullanılan koca bir bilim bir zamanlar bu isim altında geliştirildi. Bu bilgiyi veren Tuzlalı öğretmen Abdurahman Adil Ćokić, bu bilime göre Arap alfabesinden her harfe karşılık gelen bir sayının ve anlamın olduğunu, Slavcadaki *şifra* ve *cifra* kelimelerinin *cefr/cifr* kelimesinden geldiğini, yaygın kabul gören *sifir* kelimesinden gelmediğini belirtmiştir.

21 [TC] Biri *Glasnik Zemaljski Muzej* III (1891), s. 91-96 ve diğeri ise Mehmed Bey Kapetanović-Ljubušak tarafından yazılan *Istočno Blago*'da, C. 1, 1897, s. 225-227 neşredilmiştir.

22 [TC] Scheich Scifuddin ef. Kemura und Dr. Vladimir Corović, *Serbocroatische Dichtungen Bosnischer*

Tuzla'da lise öğretmeni olan Abdurahman Adil Ćokić, İstanbul'da yaşayan Türk edip Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* başlıklı dört ciltlik bir kitap yazdığını bana bildirme nezaketini gösterdi. 1913 yılında basılan ilk ciltte diğer Türk müelliflerin yanı sıra Kaimî Baba da zikrolunur. Ćokić, Bosna'da Kaimî Baba olarak bilinen Kaimî Hasan Efendi'nin aslen Boşnak olduğunu ileri sürer. "İzvornik'te yaşadı. En önemli eseri *Tahkikiye* olup tasavvuf alanında birçok eser telif etmiş olan Öziçeli (Užice) Şeyh Muslihudin'den ilim tahsil etti. Kaimî Baba, Kâdiri tarikatına mensuptu. Mutasavvıf ve ceffar olarak ünlendi. Tasavvufî şiirlerini topladığı bir *Divan*'i da vardır. Türbesinin bulunduğu İzvornik'te öldü. Vefatından önce Kaimî Baba'nın yanında bir başka Boşnak olan Ali Gaibî Efendi yetişti. Ali Gaibî, çok yetenekli ve bilgili; güçlü, özlü ve güzel şiirler yazan biriydi. Gaibî, mezarının bulunduğu Eski Gradiška'da (Slavonya) öldü."²³

Kaimî Baba hakkındaki tarihî bilgiler bunlardır. Tüm bu bilgiler birbirleriyle tamamen örtüşmeseler de Kaimî Baba'nın kişiliğini son derece açık bir şekilde ortaya koyuyor ve yaşadığı dönem hakkında ipuçları veriyorlar. Ancak 10, 11 Eylül 1929'da İzvornik ve çevresinde yaptığımız halk derlemeleri Kaimî Baba hakkında daha fazla ve farklı şeyler anlatıyor. Derlediğimiz sözlü anlatımlar, nispeten kısa bir sürede gerçek bir hikâyenin hayal ürünü bir efsaneye nasıl dönüşebileceğini ortaya koyması ve efsanelerin yaratılma şekline bir katkı sunması bakımından giderek daha ilginç bir hâl alıyor.

Efsaneye göre Kaimî Baba, daha önce bahsettiğimiz Ali Gaibî ile Budin'de defnedilmiş olan Gülbaba'nın arkadaşıydı.²⁴ Efsanede, Kaimî Baba'nın nereli olduğu

Moslims aus dem XVII, XIII und XIX Jahrhundert, Sarajevo, 1912, s. XII-XIII ve 11-19.

23 [TC] Ali Gaibî hakkında bk. L. Ilić Orlovčanin, *Lovorike*, Zagreb 1874, s. 80-81. Bu çalışmada Gaibî'nin kâhin ve müstahric olduğu, Kara Mustafa'nın Viyana önünde yenilgisini öngördüğü, Türkler Slavonya'dan kaçarken onun nasıl direndiği, bu direnişi yüzünden bir Türk tarafından baltayla öldürülüp Sava nehri yakınına defnedildiği, daha sonra bir veli ilan edildiği ve Müslümanlar tarafından hürmet edildiği anlatılır. Üsküp Üniversitesi profesörlerinden Dr. Mita Kostić, Eski Gradiška Katolik Kilisesindeki bir ayin kitabında, günümüzde halen anlatılan efsane esas alınarak, Gaibî'nin ölümünün Latince *De sepulcro magni Prophetæ Gaibia* başlıklı hikâyede anlatıldığını açıklama nezaketinde bulunmuştur. Aynı hikâyeden L. Ilić de bahseder. Dr. Safet Bey Bašagić, Eski Gradiška şehir parkının bir ucunda halkın Abdullah Gaibî'ye ait mezarın olduğunu söylediği bir türbeden bahseder. Bašagić, Müslümanların türbeye hürmet ettiği, türbenin "Fusus"u (Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Fususü'l-Hikem*) şerh eden ve Bosna'da Gaibî olarak bilinen Abdullah el-Bosnevî'ye ait olduğuna inandıklarını nakleder. Aslında Abdullah el-Bosnevî'nin bu türbeyle hiçbir ilgisi yok. Abdullah el-Bosnevî aslen Livno yöresindedir. Asya ve Mısır'da çok seyahat etmiş biriydi. Gittiği her yerde ders verip yazı yazdı. 1643 sonu veya 1644 başında (H. 1053 veya 1054) vefat edip Konya'da Sadreddin Konevî mezarının yanına defnedildi. Bašagić, "Halkın 'Fusus' şarihine Eski Gradiška'da mezar belirleyip Gaibî mahlasını yakıştıramasının nasıl vuku bulduğu anlaşılmalıdır" ifadesini kullanır. (*Glasnik Zemaljskog Muzeja* XXIV, 1912, s. 74).

Yukarıda dipnotta Gaibî hakkında kaleme alındığı belirtilen Latince *De sepulcro magni Prophetæ Gaibia* başlıklı hikâye aslında 18. yüzyıla ait yazma eser olan *Liber memorabilium parochiae Vetero Gradiscanae (Gradiška Bölgesi Hatıra Kitabı)* adlı Latince vakayiname içinde geçtiği anlaşılıyor (Buturović, 2020, s. 107).

24 [TC] Üsküp'te anlatılan efsaneye göre Gülbaba, Türklerin Budin'i kaybettiği dönemde yaşamış (Çupić, 1906, s. 283); bu nedenle Kaimî Baba'nın çağdaşı olması gerekir. Ancak tarihi bilgiler tamamen farklı bir hikâyeye anlatıyor. Tarihi bilgiler Bektaşî dervişi Gülbaba'nın, aslen Merzifonlu olduğunu ortaya koyuyor. Sultan II. Mehmed, II. Beyazıt, I. Selim ve II. Süleyman dönemlerinde Türklerin yürüttüğü çeşitli muharebelere katıldı. Budin kuşatması esnasında 21 Ağustos 1541 tarihinde surların dibinde öldü. Öldüğü yere defnedildi. Sultan II. Süleyman, Gülbaba'yı Budin'in koruyucusu ilan eder. Kurşun ve ahşap bir kubbe ile örtülü, tepesinde bir fener bulunan sekizgen türbesi halen Budin'de mevcuttur (*Enzyklopaedia des Islam*, 1914, s. 210, Gülbaba maddesi]. Yrd. Doç. Dr. Popović, Macarca *Révai Nagy Lexikona* adlı ansiklopedide Ignác Kúnos tarafından kaleme alınmış olan Gülbaba maddesini açıklama nezaketini gösterdi. Bu maddede Gülbaba'nın hayatı ve ölümü hakkında bir bilgiye yer verilmemiştir. Kúnos, efsanede anlatıldığı şekilde Gülbaba adının Türkçe *gül* (koku) kelimesinden değil, *kel* kelimesinden geldiğini, zira Gülbaba'nın tek bir tel saçının olmadığını ileri sürer. *Kel* kelimesinin

belirtilmiyor. Saraybosna’da yaşadığı, ileri yaşına kadar orada ikamet ettiği, dindar olduğu, mübarek bir zat kabul edildiği ve Saraybosna’dan göçe zorlandığı anlatılıyor. Saraybosna’dan göçe zorlanmasıyla ilgili iki olay anlatılır. Anlatılan olaylardan birine göre, halay çeken genç kızların halayına katılarak oynamaya başlar. Bu davranışını çevredekiler yadırgarlar; fakat Kaimî çevredekilere bir şiirle cevap verir:

*Benim gibi (mübarek zat) olduğunuzda,
Olduğum yere (halaya) katılın.*

Bu şiirinde söylemek istedikleri anlaşılamayınca, Saraybosnalılar Kaimî’yi göçe zorladılar. Saraybosna’dan ayrılırken yaşlı bir kadının evine giderek o gece yaşlı ninenin evinde konaklamak istediğini söyler. Yaşlı nine Kaimî’ye evini açarak o gece konaklamasına izin verir. Ertesi sabah namaza durur. O dua ederken yaşlı nine “Âmin!” der. Dua bitince nineye dönerek “Toprak için dua ettik, ağaç ile taş için dua edemedik.” der. Bunu söylediği anda Saraybosna’da alevler yükselmeye başlar ve şehir yanar.

Bir başka efsaneye göre Kaimî Baba, başka nedenlerle Saraybosna’dan göç ettirilmiştir.

Saraybosna’da imamlık yaparken mübarek bir gecede camiye gider. Aniden bir rüzgâr çıkar ve fenerini söndürür. Bunun üzerine mumu fenerden çıkarıp minare şerefesinde yanan kandillere doğru uzatarak yakar. Bu kerameti gören insanlar, Kaimî Baba’nın mübarek biri olduğunu anlarlar. Bunu görünce tövbe ederek “Ben ne yaptım! Mübarek bir adam olduğumu ifşa ettim!” der. Mübarek biri olmadığını göstermek için bir meyhaneye giderek içki içmeye başlar. Değil mübarek bir zat, sıradan bir Müslümanın bile böyle bir şey yaptığı görülmemiştir. Saraybosnalılar böyle bir olaya hayret ederek onu göçe zorlarlar. Kaimî Baba’nın, kendisini seven ve onu bırakmak istemeyip beraberinde giden birçok müridi vardı. Saraybosna’dan ayrıldıklarında yer sarsılmaya başlar. Kaimî Baba dua okur, müritleri duaya “Âmin!” derler. Kaimî Baba Allah’a dua edince yer sarsıntısı durur. Ardından “Biz toprak için dua ettik, ağaç ve taş için dua edemedik!” der. Bunu dediği anda Saraybosna’da alevler yükselir ve şehir yanar.²⁵

Kaimî Baba Saraybosna’dan İzvornik’e gelerek Gülbegoviç (Đulbegović) sülalesinin yanına yerleşir. (Böyle bir sülale günümüzde de İzvornik’te mevcuttur). Günümüzde bile hâlâ anlatılan birçok kerameti bu şehirde gösterir. Bir defasında Gülbegoviç sülalesinden bir delikanlı askere gider. Kaimî Baba, başı sıkıştığında yanında bulundurması için askere giden delikanlıya bir pusula verir. Delikanlı pusulayı cebine koyup savaşa gider. Savaşta esir düşer. Pusulayı tamamen unuttur. Bir gün güneş altında bitlerini ayıklarken pusulayı fark eder ve okuması için nöbetçiye uzatır. Nöbetçi pusulayı okuyunca gülümseyerek “Şu anda en çok neyi dilerdin?” diye sorar. “En çok eve gitmek isterim.” diye cevap verir. “İyi!”, der nöbetçi, “Akşama gelirim”. Nöbetçi akşama gelerek onu esir tutulduğu yerden çıkarır ve ayakta durup

gül kelimesiyle yer değiştirmesinde hem bu iki kelimenin imlasının aynı olması hem de türbesinin olduğu yerin adının Rózsadombra (Gül tepesi) olmasının etkili olmuş olabileceğini belirtir (Révai, Nagy Lexicon, C. 9, s. 99). Gülbaba Türbesi yakın zamanlara kadar dua etmek için uzak yerlerden gelen Müslümanlarca ziyaret ediliyordu.

25 [TC] Tespit edebildiğimiz bilgiler ışığında Saraybosna 17. yüzyılda (1633 ve 1656’da) iki kez yandı (Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natsapi*, S. 1390-1392), ancak bu yılların hiçbiri Kaimî Baba’nın Saraybosna’dan ayrıldığı tarih olamaz. Efsanede geçen yangın belki de Kaimî Baba’nın olağanüstü güçlerine işaret etmek için anlatılmış olabilir. Kaimî Babanın gücünü kanıtlamak için ateş motifinin kullanılması, özellikle Saraybosna Katolik ve Ortodoks kiliselerinin yandığı ikinci yangın dehşetini hatırlamasından kaynaklanıyor olabilir.

gözlerini kapatmasını söyler. Esir tüm bunları yaptıktan sonra nöbetçi: “Acele et, belki cenazesine yetişirsin!” der. Esir bir süre sonra gözlerini açınca bir de ne görsün, İzvornik’e on kilometre mesafedeki *Beylik (Begluci) Ovası’na* gelmiştir. Orada İzvornikli birine rast gelir. Gördüğü adama Kaimî Baba’yı sorar. “Kaimî Baba öldü. Acele edersen cenazesine yetişebilirsiniz belki.” diye cevap verir. Bunun üzerine delikanlı aceleyle yanından ayrılır, fakat cenazeye yetişemez.

Bir başka rivayette Kaimî Baba Bırçko’ya gitmek ister. Bu yüzden bir dümenciyle anlaşarak teknesine biner. Dümenci, mübarek bir zatı teknesinde taşıyıp teknenin tehlikeye girmeyeceğini bildiği için aşırı yük yükletir. Seyir hâlindeyken aşırı yüklü tekne batma tehlikesi geçirmiş olmasına rağmen dümenci Kaimî Baba’yı düşünerek hiçbir şeyden korkmaz. Mübarek bir zat olan Kaimî Baba, dümencinin aklından geçenleri biliyordu; bu yüzden ona şöyle der: Dümencibaşı, Kaimî Baba’ya güvenme, Allah’a güven!²⁶

Kaimî Baba, ölmeden önce nereye defnedileceğini vasiyet eder. Öldükten sonra mezarı üzerine, günümüzde özenle korunan türbe yapılmıştır. Her yöreden Müslümanlar, özellikle başlarına bir musibet geldiğinde, Kaimî Baba Türbesine gelerek dua ederler.

Kaimî Baba’nın kerametleri ölümünden sonra da hatta günümüzde bile görülmektedir. Savaştan önce İzvornik’te görev yaptığı dönemde Avusturyalı bir binbaşının Kaimî Baba Türbesi etrafını çok beğendiği için eşiyile birlikte sık sık oraya giderek yürüyüş yaptığı söylenir. Bir keresinde misafirlige gelen bir akrabasını Kaimî Baba Türbesine götürür. Gelen misafir elinde fotoğraf makinesiyle türbenin fotoğrafını çekmek ister. Fakat fotoğraf çekmek için türbenin sağına geldiği sırada fotoğraf makinesi patlayarak parçalanır. Parçalar misafirin yüzüne isabet ederek yüzü kanamaya başlar. Mübarek zat, fotoğrafının çekilmesine izin vermez.

Dünya Savaşı²⁷ sırasında Kaimî Baba, İzvornik ve çevresini korudu. Sırp topları her yöne ateş etmiş olsa da İzvornik ve çevresinde ne kimse vuruldu ne de bir hasar meydana geldi.

2. Yenipazar Gurbî Türbesi [TC]

Yenipazar’da Gaziler Mezarlığı’nda yöre halkının Gurbî Türbesi dediği bir türbe bulunur. Gurbî²⁸ veya Gubi Baba olarak da anılan zatın Konya vilayetinden Yenipazar’a gelen Bektaşî şeyhi olduğu söylenir. Alim ve dini bütün bir adamdı. Aynı zamanda şairdi. Şiirleri Türkçedir. Yenipazar’ın fethine ilişkin bir şiiri yöre insanları biliniyor. Kendisi hakkında bugün hâlâ akıllarda kalan şu mısraları söyledi:

*Ey Gurbî, kalîl et kâlile şurbi,
Hakka yüz tut seher vakti*

Türbede yer alan kitabeye göre H. 1163 (1749/50) tarihinde Yenipazar’da vefat

26 Boşnak şivesiyle söylenişi ve Boşnakça imlası: *Dumendžibaša, Kaim Baba e duvenma, Alaha duven!*

27 Bu yazı İkinci Dünya Savaşından önce kaleme alındığı için burada kastedilen Birinci Dünya Savaşıdır.

28 Gurbî’nin 17. yüzyıl sonlarında Yenipazar’da doğduğu, 77 yaşında vefat ettiği belirtilmektedir. Hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Corceviç, türbe kitabesine dayandığı ölüm yılı H. 1163 olarak vermiş, nitekim Akbulut Selçuk, Gurbî’nin vefat yılının H. 1160’tan sonra olması gerektiğine işaret etmiştir. Čehajić, Halife Ali ile Hacı Bektaş-ı Veli’yi metheden ve on iki imamın şanından bahseden şiirlerinde Bektaşî temaları görülmekle beraber Nakşibendî tarikatına bağlı olduğunu belirtir. Özmen ise Bektaşî ve Nakşibendî tarikatlarına girmiş olduğunu belirtir. Čehajić ile Özmen’in ifadeleri arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmek için yeterli bir delil ortaya konamadığından bu olgu belki de Algar’ın (2006) “Bosna’da Müceddidî tekkelerinde zikir cehrî olarak icra edilmiş, âdâb ve erkân Kâdirî, Rifâî, Halvetî ve Bektaşî âdâb ve erkânından uyarlanmıştır” şeklindeki tespitiyle açıklanabilir. Ayrıntı için bk. (Akbulut Selçuk, 2007; Algar, 2006; Čehajić, 1986, 180; Özmen, 1998, s. 297; Škrijelj, 2017).

etti. Türbe H. 1189 (1775/76) yılında yapılmıştır. Mezarında bir başka kitabenin olduğu söylene de türbe kapalıydı, bu yüzden bendenize refakat eden hoca bu kitabeyi okuyamadı.

Gurbî Baba mübarek zat kabul edilir. Mezarına saygı duyulur ve korunur. Türbeye ait mülkten gelir elde eden bir türbedar tarafından korunur. Türbedarların hepsi aynı sülaleden gelmekte. Türbeye bağlı mülkten elde edilen gelirin sevk ve idare yetkisi babadan oğula geçer.²⁹ Hasta insanlar Gurbî Türbesi'ne gelerek dua eder, kandil yakar ve hediyeler bırakırlar. Türbe etrafında mezar yeri satın alabilen varlıklı Müslümanlar, aldıkları yere defnedilirler.

1931 yazında Yenipazar hakkında bir çalışma yapan Belgrad Etnografya Müzesi Müdürü Petar Z. Petroviç, şunları kaydetmiştir: Efsaneye göre Gurbî, Manastır yöresinden Yenipazar'a gelir. Geldiğinde, şu anda türbenin olduğu yere atını bağlar ve kasabaya gider. Kasaba girişinde kasaba ahalisi onu karşılamaya çıkmıştır. Kendisini mübarek zat gördükleri için ona karşı öne eğilerek saygılarını gösterirler. Zorba olan Yenipazar Paşası, ahalinin kendisinden kaçıp dükkân kepenklerini indirirken Gurbî'yi bu kadar sevgiyle karşılamalarına öfkelenir. Emrindeki başıbozuklara Gurbî'yi öldürmelerini emreder. Paşanın emrine uyarak Gurbî'yi bulmak için Gaziler Mahallesi'ne doğru yola koyulurlar, fakat yolda giderken dilleri tutulur. Bunun üzerine korkarak, geri dönüp paşanın huzuruna çıkarlar. Gurbî'nin dillerini bağlayan mübarek bir zat olduğunu anlatmaya çalışırlar. Başıbozuklarla birlikte kendi dili tutulmuş olan paşa bunu görünce Gurbî'den af dilemek üzere bir mektup kaleme alır ve kendisine büyük bir ağalık teklif eder. Gurbî, hem paşa hem de başıbozukların dillerini çözer ve ödül olarak sadece Gaziler Mahallesi'ndeki arsayı kabul eder. Bu arsada mezarı ve mezarını koruyacak ailenin ikametgâhı olacaktır.

3. Ujıçeli Şeyh Mehmed Türbesi [TC]

Şeyh Mehmed³⁰ Ujıçeli olduğu için kendisine “Ujıçeli” lakabı verilmiştir. Dindar, alim ve ufku geniş bir zattı. Bu vasıflarının dışında, yöneticilere herkese karşı iyi ve adil olmalarını telkin eden biriydi. Bu nedenle halkı isyana teşvik ediyor bahanesiyle kendisini padişaha şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine Padişah, İpek Paşası Mahmut Bey'e Şeyh'in idam edilmesini emreder. Hakkında çıkarılan fermânı duyan Şeyh Mehmed, Rojay'a bağlı Balotiçe köyüne gider. Tevkife gidenler Şeyh Mehmed'i Balotiçe köyünde yakalar ve idam ederler. Tevkif ve idam edileceği gün çevresindekilere “Ben bugün öleceğim” der. Öyle de oldu. Öldüğü yerde defnedildi ve hemen mezarının üzerine küçük bir türbe yapıldı. Mezarının üstünde birdenbire tüm güllerin kokusundan daha güzel kokusu olan bir gül filizlendi. Gövdesinden ayrılan başı İpek'e götürüldü. Rojaylı Imamoviç ailesinden bir hoca İpek'e giderek Şeyh'in başını gizlice almayı başardı. Diğer yandan birkaç kişi cesedini çıkarıp Rojay'a götürdü. Başıyla birlikte Kurtağa Camisi bahçesine defnedildi. Bu mezara defnedildikten sonra yeni türbesi yapıldı. İlk mezarı üstünde filizlenen gülden filiz alıp son mezarı üstüne dikerler. Bu gül hâlen açmaya devam eder. Bu gül cinsinden filiz alıp başka yere dikenler olmuş, ancak hiçbir mezardaki gül gibi kokmuyormuş. Müslümanlar Şeyh Mehmed Türbesine gelerek dua eder ve hediyeler bırakırlar.

29 [TC] Türbelerin çoğunun bakımını üstlenen türbedarları vardır. Kosova'daki Sultan Murat Türbesi hakkında yazılan her metinde rütbesi babadan oğula geçen türbedarlardan da bahsedilir. (T.P. Stanković, *Putne beleške po Staroj Srbiji*, Beograd, 1910, s. 97).

30 Corceviç'in Şeyh Mehmed hakkındaki bu rivayeti Mušić de tespit etmiştir. Hayatı hakkında az bilginin olduğu bu zat hakkında bk. (Mušić, 1952).

Şeyh Mehmed hakkında çok şey anlatılırdı. Bu anlatılanlar unutulmaya yüz tutmuş. Sigara içenlere müsamaha göstermediği söylenir. İçenlere sigarayı bırakma telkininde bulunmuş. Bazıları onu dinleyerek sigarayı bırakmış, kimileri ise ondan saklanarak sigara içmeye devam etmiş. Bir keresinde sigara içtiğini saklamaya çalışan beyi yakalar. Yakalandığını anlayınca “Efendim, ben Çingeneyim, o yüzden sigara içerim” der. Bunun üzerine Şeyh Mehmed “Çingeneyseñ sigara içmeye devam et!” şeklinde cevap verir.

Anlatan: aslen Yenivaroşlu olup Ülgün’de bölge imamı olan Abdüllatif Gülbî.
Ülgün, 4 Ağustos 1931.

4. Yenivaroş Yakınlarında Şeyh Mustafa Türbesi [TC]

Yenivaroş’a yaklaşık yirmi dakika mesafede Şehovina mevkiinde bir zamanlar Şeyh Mustafa’nın yaşadığı söylenir. Efsaneye göre Şeyh Mustafa adil ve dindar biriydi. Herhangi bir ücret almaksızın çocuklara din eğitimi verirdi. İstedığı tek şey çocukların derse gelirken birer torba gübre getirmeleri idi. Zira üzerinde oturduğu arazi çoraktı. Gübrelediği alanda ihtiyaç duyduğu gıdaları yetiştiriyordu. Aynı yerde vefat ederek defnedildi. Mezarının olduğu yere türbe yapıldı. Bayramlarda, ramazanda insanlar türbeye ziyarete gelerek kandil yakar, Allah’a dua ederler.

Anlatan: aslen Yenivaroşlu olup Ülgün’de bölge imamı olan Abdüllatif Gülbî.
Ülgün, 4 Ağustos 1931.

5. İvranye Şeyh Sülo Türbesi [TC]

Şu anda bir tütün deposunun bulunduğu yerde İvranye’de Osmanlı döneminde zengin ve saygın bir tekke vardı. İçinde, kurucusu Şeyh Sülo’ya³¹ ait bir türbe vardı. Şeyh Sülo’nun ne zaman yaşadığı ve tekkenin ne zaman yapıldığı bilinmiyor. Hâlbuki Şeyh Sülo’nun adı yakın geçmişe kadar anlatılagelen birçok kerametiyle anılırdı. Bu sözlü anlatımlardan birkaçı aşağıda aktarılmıştır.

Yaklaşık yüz yıl önce İvranye eşrafından Hurşit Bey, tekke mülkü olan bazı çayırları zimmetine geçirdiği için tekke mütevellisiyle anlaşmazlığa düşer. Şeyh Sülo’nun Hurşit Bey’e beddua ettiği ve o dönemler İvranye’deki herkesçe bu bedduanın tutacağı konuşulurdu. Osmanlıların Mısır’daki bir muharebesine İvranyeli zaîm ve sipahiler katılır. Hurşit Bey onlarla gider. Savaşta baldırından yaralanır. Bu olay İvranye’de duyulunca herkes Şeyh Sülo’nun bedduasının tuttuğunu söyler. Savaş bitince savaşa katılanlar evlerine dönmeye başlar. İvranye Türkleri, İvranye muhâriplerini karşılamaya çıkar. Şeyh Sülo Türbesi türbedarı Şeyh Ahmet de ahaliyle birlikte gelen muhâripleri karşılamaya çıkar. Hurşit Bey gelirken Şeyh Ahmet yanına yaklaşarak aldığı yaranın Şeyh Sülo’nun gazabı olduğunu söyler. Fakat din uğruna kahramanca cihat ettiği için Şeyh Sülo onu affetmiştir. Hurşit Beyin yarası iyileşsin diye Şeyh Ahmet vasıtasıyla tükürüğünü yollar. Şeyh Ahmet Hurşit Beyin yarasına tükürdüğü anda iyileşir.

İvranye yakınlarında Çestelin köyünde Hasan Sipahiye ait bir çiftlik vardı. Hasan Sipahi çiftlik ambarlarında hasadını saklı tutardı. 1877’de Sırplarla Osmanlı arasında ikinci savaş başladığında, Şeyh Sülo’nun Sırbistan’a karşı savaşmak üzere Arabistan’daki kabilesinin tamamının gelmesini emrettiği İvranyeli Türklerce nakledilir. İvranyeli Türkler o kabileye ait askeri birliğin geleceğine inanıyor ve

31 Süleyman’dan sevimli (hipokoristik) ad. Bk. (Şkaljic, 1966, s. 573)

bekliyordu. Hasan Sipahinin Çestelin köyündeki kâhyası İvranyeli Türklerin bu inanışlarından yararlanmaya karar verir. Ağanın ambarındaki tüm arpayı kendi ambarına aktarır ve ağaya, tanımadığı bir Türk askerî birliğinin çiftliğe gelerek arpanın tamamını götürdüğünü söyler. Hasan Sipahi, bu askerlerin Şeyh Sülo'nun Sırbistan'a gönderdiği birlik olduğunu düşünerek kâhyaya nasıl gördüklerini sorar. Kâhya, ağasının hoşuna gidecek şekilde onları tarif eder. Bu tariftten etkilenen Hasan Sipahi kâhyaya şöyle der: Tamam evladım, arpa da ver, diğer tahıllardan da ne istiyorlarsa hepsini ver! Şeyh Sülo'nun kudretine olan büyük inanç buydu.

Tekkede, abdest alması için Şeyh Sülo'ya her akşam su dolu ibrik, leğen ve sabun konur.³² Sırp ordusu İvranye dolaylarına gelmeye başladığı dönemde Türkler bir sabah tekkede içi su dolu dokunulmamış ibriği bulurlar. Bunun üzerine Şeyh Sülo'nun Sırpı geri püskürtmek için savaş alanına gittiğini duyurlar.

İvranye Türkleri son ana kadar Şeyh Sülo'nun koruyuculuğuna inandılar. 19 Ocak 1878'de Sırp gönüllüler Plaçkoviçe'den İvranye'ye indiklerinde Sırp evlerine sığınan Türk aileler, Sırpı, İvranye'yi korumaya gelen Şeyh Sülo'nun askerleri olduğuna ikna etmişlerdir.

Derleyen ve himmet edip paylaşan Dr. Jovan Hacı-vasileviç

6. İşkodra Şeyh Mehmet Efendi Türbesi [TC]

İşkodra'da, Eski Pazarın³³ bir ucunda bir Rufaî Tekkesi vardır. Tekkede fazilet sahibi Arnavut Mehmet Efendi, karısı ve oğlu gömülmüştür. Hasta insanlar türbeye gelerek dua eder ve havlu içinde hediyeler bırakırlar. Bu türbenin yanından geçerek İşkodra şehrine gidilir. Eskiden mızıkacı kıtası her ne zaman türbenin yanından geçse, türbeye saygıdan dolayı marşlar susardı. Bir zamanlar Türk'ün biri topçu yarbay olur. Mızıkacı kıtasıyla birlikte Mehmed Efendi Türbesi yanından geçerken mızıkacı susar. Topçu yarbay hayretle mızıkacının neden sustuğunu sorar. Kendisine nedeni söylenince "Arnavut'tan evliya olur mu!" der ve elindeki sopayla türbe kapısına vurur. Şehre giden yolu henüz yarılardan can verip atından yere yığılır. Defnedildiği türbe kapısına kitabe olarak Mehmet Efendi'nin bizzat kendisinin Arnavutça olarak kaleme aldığı söylenen bir manzume vardır; Türkçe çevirisi şöyledir:

Bir keramet var İşkodra'mızda,

Türbe kapısına yazdığım.

Kim varsa kötü niyetle gelen,

Dönecektir yüzü kara buradan.

İşkodra, 1 Ağustos 1931

32 [TC]Bosna Hersek'teki Müslümanlarımız da evliyanın geceleri mezarlarından kalkıp Allah'a dua ettiğine inanırlar. Bu yüzden türbelerde evliya abdest alabilsin diye içi su dolu ibrikler ve abdestini silebilsinler diye havlu bırakılır. Türbedarlar kendilerinden emin bir şekilde evliyanın abdest almasından sonra türbe zemininin ıslandığını ve abdestlerini sildikten sonra havluların nemlendiğini gördüklerini anlatırlar. (A. Hangi, *Život i obiçaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, s.224).

33 Arnavutça: Pazarı i vjetër; Srpça: Stara Varoš. Bushati, Eski Pazarın hayvan satılan yerindeki Şeyh Mehmet Efendi Tekkesinin daha sonra mescide dönüştürüldüğünü, bu tekkenin hangi tarikata bağlı olduğunun tespiti yapılamadığını, bir efsaneye göre Şeyh Mehmed'in 4. Sultan Murat döneminde 1636 Bağdat Fethi sırasında şehit düştüğünü, bunun üzerine oğlunun İşkodra'da türbe yaptırdığını belirtir (2015, s. 498).

7. İŖkodra Simitçi Türbesi [TC]

İŖkodra'da Ŗeyh Mehmet Efendi Türbesi yakınlarında Simitçi Türbesi adı verilen baŖka bir türbe vardır. Bu türbede Mehmet Efendi'yle aynı dönemde yaŖamıŖ olan bir simitçi defnedilmiŖtir. Bir gün Sultan Murat'ın tebdil-i kıyafetle İŖkodra'ya geldiği söylenir. Fırının önünden geerken simitçiye selam verir. *Ve aleyküm selam Sultan Murat*, diye cevap verir simitçi. PadiŖah, simitçinin kendisini tanınmasına hayret ederek, Mehmet Efendi'ye bu adamın kim olduğunu sorar. Mehmet Efendi, Allah'ın sevdiği kullarındandır, diye cevap verir. Gerekten Allah'ın sevdiği kullarından olduğu iin, vefat edince hemŖerileri mezarının üzerine hl hürmet edilen bu türbeyi yaptırmiŖlardır.

İŖkodra, 1 Ağustos 1931

8. İŖkodra arŖı Sahibesi³⁴ Türbesi [TC]

İŖkodra Eski arŖıda Mehmet Efendi Türbesinin yukarısında, Ŗehre giden yol üstünde arŖı Sahibesi Trbesi³⁵ bulunur. arŖı Sahibesinin ok zengin; arŖının yarısı ile Buyan Ovasının ona ait olduğu söylenir. Ayrıca ok dürüst, hi evlenmediği ve Rufa tarikatına bağlı olduğu ifade edilir. Sultan Murat tebdil-i kıyafetle İŖkodra'ya geldiğinde ilk gece Mehmet Efendi, ikinci gece ise arŖı Sahibesinin misafiri olur. AkŖam yemeğine kırk eŖit yemek hazırlatır. Sahibi olduğu mülkün bir kısmını İŖkodra'daki Büyük Medrese ile bazı camilerin bakımı iin vakfeder. Adaletli ve hayırsever olduğu iin İŖkodralılar, kendisine duydukları hürmetin niŖanesi olarak bir türbe yaptırırlar.

İŖkodra, 1 Ağustos 1931

9. İŖkodra Kasım Ali Sultan Türbesi [TC]

İŖkodra Alibey Mahallesi Bahelik Köprüsü yakınında Kasım Ali Sultan'ın³⁶ defnedildiği türbe bulunur.³⁷ Kasım'ın mübarek bir zat olduğu söylenir. Bir keresinde mahalle ocukları camiden bir tabut alıp Kasım'ın oğlunu tabuta yatırarak üstünü örter ve köprüye yakın Bahelik Camiine götürürler. Kasım'dan cenaze namazını kıldırmasını isterler. Kasım "YaŖayan iin mi yoksa l iin mi istersiniz?" diye sorar. ocuklar "l iin." diye cevap verirler. Kasım cenazeyi kıldırır. Ardından ocuklar tabut örtüsünü kaldırırlar. Örtüyü kaldırılnca Kasım'ın oğlunun öldüğünü görürler. Kasım, oğlunun öldüğünü görünce canı yanar. İŖkodra'nın en büyüğü olan  yüz haneli mahallenin yok olması ve hane sayısının yediyi aŖmaması iin beddua eder. O günden sonra mahallede hane sayısı yediyi aŖamadı. Kasım ölünce oğlunun yanına gömülür ve iki mezarın olduğu yere türbe yapılırlar. Cuma günleri insanlar türbeye gelerek dua eder ve bađıŖ yaparlar. Bazı insanlar türbenin önünde kurban keserler.

34 Corcevi bu türbenin Arnavuta adının "Zoja e pazarit" yani *arŖının Sahibesi* Ŗeklinde olduğunu belirtir.

35 Bushati, İŖkodra Müslümanları ile Katolikleri arasında ekiŖme konusu olan bu yapıyı Nasihat Annesi Kilisesi (Kisha e Zojs s Kshillit t Mir) olarak adlandırır (2015, s. 18). Nasihat Annesi Kilisesinin yapıldığı yerde 1917 yılından önce eski duvarlar vardı. Bu duvarları Katolikler, Nasihat Annesine adanmıŖ bir kilisenin yıkıntuları; Müslümanlar ise bir BektaŖi tekkesi yıkıntuları kabul ederlerdi (a. y.).

36 Ayverdi türbenin adını Kasım Bli Sultan Türbesi Ŗeklinde tespit etmiŖtir (2000b, s. 419). Bushati, Kasım Ali Sultan Türbesinin Bahelik Köprüsünden Ŗehre doğru gidiŖte sol tarafta yolun aŖađısında bulunduğunu ve ayrntı vermeden "bir vakanvise göre 1637" yılında yapılmıŖ olması gerektiğini ifade eder (2015, s. 16).

37 [TC] Türbe ziyareti esnasında aktarıldığına göre *Kasım*, kiŖinin adı; *Ali*, yüce anlamını ifade eden sıfat; *Sultan* ise hükümdardır.

Osmanlı idaresi döneminde cuma günlerinde cuma Kasım Türbesine çok sayıda insan giderdi. Artık çok daha az insan gitmektedir.

Müteveffa Kasım Ali Sultan birçok keramet gösterir. Karısından önce ölür. Ölüm döşeğinde karısından evlenmeyeceği yönünde söz vermesini ister. Fakat karısı verdiği söze rağmen evlenir. Ölüm döşeğindeyken türbede Kasım'ın yanına gömülmeyi vasiyet eder. Ölünce karısını iki defa Kasım'ın yanına gömerler, fakat toprak ikisinde de ölüyü dışarı atarak Drin nehrinin karşı yakasına fırlatır. Üçüncüsünde Drin nehrinin karşı yakasına gömülür. Gömüldüğü yerde türbe yapılmış, işgal döneminde İtalyanların yıktıkları zamana kadar bu türbe ayakta idi. Osmanlı döneminde bir erkek kedi türbeye dadanmış, türbedeki kandilleri ve yağı yiyormuş. Türbedar duasında Kasım'dan hırsız göstermesini diler. Ertesi gün türbenin önündeki çınar ağacında ölmüş bir kedi bulur. Kasım Türbesi yanından geçerken, hatta hacca gidenleri uğurladıklarında bile, hiç kimse ne şarkı söyler ne de silah ateşlerdi. Yaklaşık otuz beş yıl önce hacca gidenler uğurlanırken bazı delikanlılar türbe önünde durarak silahlarını ateşlerler. O anda hacı adayları ile refakatlerindeki kişiler üzerindeki Drin köprüsü sallanmaya başlar. Köprü üstündekiler suya düşüp boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bunun üzerine ateş kesilince sallantı durur. Türbenin önünde büyük bir çınar ağacı vardır. Dallarından biri türbenin tam üstünde kurur. Üzerine düşseydi türbe yıkılırdı, fakat mucizevi bir şekilde dal türbeden uzak bir yere düşer.

İşkodra, 1 Ağustos 1931'de

10. İşkodra Muyo³⁸ Baba Türbesi [TC]

İşkodra şehri girişinde Muyo Baba adlı bir zatın yattığı türbe vardır. Muyo Baba İşkodra'nın yerlisiydi. Şehirde bir ağanın yanında kâhya olduğu ve ağasına her gün bir yük dolusu odun taşıdığı söylenir. Her odun getirisinde iki de taş getirirmiş. Ağası hacca gider ve orada uzun süre kalır. Ramazan'dan önce bir kandil gecesinde âdet olduğu üzere Hanım ağa helva yapar. Sofraya oturduklarında “Burada yiyor, içiyoruz ama ağamız aramızda değil” der. Bunun üzerine Muyo “Arzu ederseniz ben anında ağama ulaştırırım” der. Hanım ağa bunun olabileceğine inanmaz ama bir tabağa koyup kâhya yesin diye verir. Muyo aniden ortadan kaybolur. Yarım saat sonra geri gelince “Ağamın mahsus selamı var. Sağlığı, sıhhati yerinde.” der. Hanım ağa kâhyanın şaka yaptığını, helvayı kendisinin yediğini zanneder; biraz daha helva isteyip istemediğini sorar. Kâhya “İsterim elbet, öncekini ağama verdim. Şimdi kendim için istiyorum.” der. Birkaç ay sonra ağa Hacdan döner. Akşam yemeğinden sonra kadın torbasını açar ve torbanın içinde Muyo'ya verdiği helva tabağını görür. O zaman Muyo'nun mübarek zat olduğunu anlar ve kocasına helva götürdüğünü söyleyince inanmadığı için Muyo'dan af dilemeye gider. Odasına girdiğinde Muyo'yu cansız yerde yatarken bulur. Ağa onu şehrin girişine defnedir ve odun taşırken getirdiği taşlardan mezarının üstüne türbe yaptırır. Özellikle Buşatlılar³⁹ hürmet ederek türbeye bakmışlardır. İnsanlar hâlen Muyo Türbesine gelerek kandil yakar ve dua ederler.

İşkodra, 1 Ağustos 1931

11. Drişt Kamber Baba Türbesi [TC]

Muyo Baba'nın Kamber Baba diye bir erkek kardeşi vardı. Kamber Baba şehitti. İki türbesi var. Drişt'te yapılan bir muharebede savaşırken bir parmağını yitirir.

38 Mustafa'dan *sevimli* (hipokoristik) ad. Bk. Škaljic, *Turcizmi u Srpskohrvatskom Jeziku*, 471.

39 İşkodra'nda 1756-1831 yılları arasında hükümlü olduğu bir aile. Bk. (Kiel, 2001).

Parmağını yitirdiği yerde Parmak Türbesi (Arnavutça *tyrbja e gishtit*) yapılır.⁴⁰ O yerden üç ila dört yüz metre uzakta can verir. Orada defnedilerek mezarının üstünde büyük bir türbe yapılır. Her yıl Hıdırellez günü Postriba'dan⁴¹ insanlar Kamber Baba Türbesi'ne gelerek kandil yakar, silahlarını ateşler, silahlarıyla nişan alır ve eğlenirler. Bundan sonra İşkodra'nın tüm mahalleleri birbiri ardına Kamber Baba Türbesi'ne gelerek geceyi orada geçirir ve ertesi gün geri dönerler. Onlar da türbede kandil yakar, silahlarını ateşler ve eğlenirler. Bu kadar fazla ateş edilmesine rağmen Kamber Baba Türbesi'nde ne biri yaralandı ne de başka bir musibet meydana geldi.

İşkodra, 1 Ağustos 1931

12. Livno Türbesi [TC]

Livno'nun yarım kilometre doğusunda eski bir türbe var. Orada iki muhterem zatın yattığı söylenir. Livno ve çevresinden Müslümanlar Hacca gitmek üzere yola çıktıklarında önce bu türbeye uğrar, orada namaz kılıp hayırdua alırlar. Eskiden Müslümanlar bu türbede *mum yakar* ve her türlü sıkıntıya düştüklerinde Allah'a dua ederlerdi.

Livno, 18 Ağustos 1331

13. Alacahisar (Kruševac) Vuk Brankoviç Türbesi [TC]

M. Đ. Milićević, Alacahisar doğusunda başka hiçbir kalıntının bulunmadığı bir kuyucuğun olduğunu belirtir. Bu kuyucukta Türklerin saygı duyduğu Vuk Brankoviç'e ait mezarın olduğu rivayet edilir. "Fakat Sırlar, Karacorce komutasında Alacahisar'ı fethettiklerinde, mezardaki kemikleri çıkararak yaktılar, küllerini rüzgâra savurdular ve mezar yerine mümkün olan en kötü şekilde saygısızlık ettiler."⁴²

Yıllar önce Aleksinçe yöresi Morava boyunda bulunan Lujany (Lužanj) köyünde bulunduğum esnada Vuk Brankoviç'in Alacahisar dolaylarındaki mezarı hakkında duyduğum benzer bir efsaneyi neşretmişim.⁴³ Bu efsanede Vuk Brankoviç'in Bosnalı olduğu ileri sürülür. Kosova'ya ihanet ettikten sonra Bosna'ya giderek oradaki nüfusu Müslüman yapmış, ardından buradaki insanları da Müslüman yapmaya çalışmıştır. Giderken Alacahisar'a da uğrar. Bir gün Uzun Stefan "Dayı! Beslediğin köpek bacağından ısırırsa ne yaparsın?" diye bir soru sorar. Vuk "Alnının ortasından vururum!" diye cevap verir. Bunun üzerine Stefan kılıcını çekerek başını vurur. Vuk'un başı kaldırılma yuvarlanır, atın üstünde olan bedeni ise atı ileri sürerek

40 [TC] Türbe sadece kişilerin şehit düştüğü veya herhangi bir organı ya da uzvunu yitirdiği yere de-ğil, kanlarının aktığı yerlere bile yapılır. Sultan Murat'ın savaş alanında şehit düştükten sonra naaşı Bursa'ya götürülmek üzere yola çıkınca Graçaniçe'den Yanova'ya giden yol üstünde kanının aktığı yere küçük bir türbe yapılmıştır. (T. P. Stanković, *Putne beleške po Staroj Srbiji*, s. 97). M. B. Milićević, Sırp despot Zmaj Ognjeni Vuk { Vuk Grgurević } ile Mihaloğlu Ali Bey arasında Semendire yöresinde Tuna boyunda geçen savaş esnasında Ali Bey'in yaralandığı yerde Türklerin türbe yaptıklarını belirtir. (*Kneževina Srbija*, s. 172) Fazilet sahibi Hıristiyanların da bedeninden bir parça kopup düştüğü veya kanının aktığı yerde kilise yapıldığı anlatılır. *Tanrı kimseye borçlu kalmaz* (Vuk S. Karadžić, *S. n. pjesme*, C. 1, S. 5) olarak bilinen meşhur Sırp halk türküsünde benzer bir hikâye anlatılır. Hikâyeye göre Pojarofça ilindeki Görümce Kilisesinin (Crkva Zaova) günahkâr Pavloviç'nin görümcesinin öldüğü yerde, Rukomija Kilisesinin elinin kopup düştüğü yerde, Bradaça Kilisesinin ise alt çenesinin düştüğü yerde yapılmıştır. (M. B. Milićević, *Kneževina Srbija*, s. 1082. Ayrıca bk. S. Popović, *Postanak crkve sestraljinske, Požarevac*, 1896, s. 11-12). Vuk S. Karadžić'in derlediği türkünün bir başka varyantında masum Yeliçe'nin (Jelica) başının düştüğü yerde kilise, kan damlasının düştüğü yerde ise şapelin meydana geldiği anlatılır. (Matica Hrvatska, *Hrv. nar. pjesme*, C. 1. s. 553).

41 Drišt kasabasını da içine alan ve birkaç kasaba ile köyden oluşan coğrafi bölge. Bk. ("Siperfaqa dhe Kufinjte o Postribes", 2009)

42 [TC] Milićević, 1876, s. 745.

43 [TC] *Brankovo Kolo* 1896, s. 882.

tekkenin bulunduğu yere varır. Tarlada çalışanlar at üstünde giden başsız bedeni görünce “Başsız adama bakın!” diye yaygara koparırlar. O anda başsız beden attan yere düşer. Türkler tarafından yapılan ve yakın geçmişe kadar ayakta kalmış olan tahta türbenin içine gömülür.⁴⁴

14. Modriçe Şeyh Muyo Türbesi [TC]

Bosna Modriçe’de Şeyh Mujo ve oğlunun defnedildiği bir türbe var. Her ikisi de muhterem zat olarak bilinirdi. Her ikisinin de Modriçe’deki savaşta öldüğü söylenir. Başları kesilince her ikisi de başlarını defnedildikleri yere kadar kendileri getirmişlerdir. Mezarlarının olduğu yere ahalinin dua etmeye geldiği bir türbe yaptırılır. Yağmur duasına çıkıldığı zaman önce bu türbede dua edilir. Hacca gitmek üzere yola çıkanlar önce Şeyh Muyo türbesine uğrayarak kandil yakar ve dua ederler.

Modriçe, 21 Ağustos 1931

15. Ülgün Pazar Tepesi Şehitliği [TC]

Ülgün Pazar Tepesinde duvarla çevrilmiş bir bahçenin ucunda yaklaşık bir buçuk metre yüksekliğinde bir piramit bulunur. Tepesinde sarıklı taş yer alır. Ülgün’e bitişik Pinyeş tepesinde yapılan bir muharebe esnasında şehit düşen birine ait olduğu söylenir. Bedeni, şehit düştüğü yerde gömülmüş, başı ise piramidin olduğu yere kendisi gelmiş, bunun üzerine gömülerek buraya abide olarak bu piramit yaptırılmıştır. Diğer bir rivayete göre şehit düştüğü yerde başı gömülmüş, bedeni ise başsız bir şekilde piramidin olduğu yere gelmiş ve buraya defnedilmiştir. Bir başka rivayete göre ise Pinyeş tepesinde başı bedeninden ayrılınca başını ellerine alarak piramidin olduğu yere gelir ve buraya defnedilir. Müslüman kadınlar belli günlerde piramide gelerek kandil yakar ve dua ederler.

Ülgün, 23 Temmuz 1931

16. Ülgün Murat Dede Türbesi [TC]

Ülgün’den ovalık yere giderken Küçük Mera mevkiinde Murat Dede adlı bir zatın defnedildiği bir türbe vardır. Murat aslen Anadoluludur. Bir erkek kardeşi de vardı. İkisi de dindar insanlardı. Kardeşi Rodos’a gider. Orada ölmüş ve mezarına büyükçe bir türbe yapılmıştır. Murat, Ülgün’e gelir. Orada muhterem bir zat olarak yaşadı. Miras olarak bir ev ve geliri fakirlere dağıtılan üç dönüm arazi bırakır. Ahalinin hürmet ettiği için kabrine türbe yaptırılır. İnsanlar Murat Dede Türbesi’ni sağlık dilemek için ziyarete gelir, kandil yakar ve mezarın üstüne havlu örterler. Bir zamanlar Ülgün’den denize açılan denizciler, sağ salim dönmek için Murat Dede Türbesine kurban adarlar. Sağ salim döndüklerinde adaklarını yerine getirmek üzere koç keser ve etlerini fakirlere dağıtırlardı. Murat Dede hayattayken Avusturyalıların Ülgün’e saldırdıkları söylenir. Murat Dede eline üç değnek alır ve denize vurmaya başlar. Deniz dalgalanınca Avusturyalılar kaçır.

Ülgün, 23 Temmuz 1931.

44 [TC] Budan sonraki türbelerle ilgili kimi efsanelerde başsız bir gövde veya elinde bir baş taşıyan bir gövde gibi hikâyeler yer alır. Bu tür hikâyelerin Yugoslavya’da başkaları tarafından da nakledildiğini belirtmekte fayda var. Bk. V. Čajkanović, *Srp. Etn. Zbornik*, C. 61, S. 141 s. 540’taki açıklama. Ayrıca bk. Vuk S. Karadžić, *S. n. pjesme*, C. 3, s. 449; M. B. Milićević, *Zimnje Večeri*, Beograd, 1879, s. 139; A. Hangi, *Život i običaji muslimana*, s. 224; Gl. Elezović, “Južna Srbija” Maj-Jun 1924, s. 810-811; F. W. Hasluck. *Christianity and Islam under the Sultans*, C. 1, Oxford, 1929, s. 196-200; C. 3, s. 413.

17. Ülgün Fan Türbesi [TC]

Ülgün iskelesinin sol duvarı dibinde iki muhterem zatın mezarları bulunur. Mezarlarda yatanlar kimilerince kardeş, kimilerince ise baba oğuldur. Birinin ismi Lut, diğèrinin ise Yahya'dır. Arnavutluk'ta Dıraçlı Fan sülalesine mensup imişler. Mletliler Ülgün'e denizden saldırdıklarında, aralarında bazıları Ülgün sahiline çıkmayı başarır. Bu iki zat Mletlilerle çarpışır ve bu çarpışmada şehit düşer. Son nefeslerini verdiklerinde deniz bir anda kabarıp ve karaya çıkmış olan Mletliler gemilerine dönecek vakit bulamadan orada boğularak can verirler. Lut ile Yahya iskeleye defnedilir ve mezarlarının olduğu yere daha sonra yıkılmış olan bir türbe yapılır. Her ikisinin ceset kalıntıları iskelenin denize bitişik duvarı içinde kalmıştır. Yaklaşık yirmi yıl öncesine kadar bu türbe aynı sülaleden olan Cafo Fani tarafından bakılıyordu, ancak bu şahıs daha sonra Dıraç'a taşındı.⁴⁵

Ülgün, 23 Temmuz 1931.

18. Yenipazar'da Arap Mezarı [TC]

Eski Müslüman mezarlarından bahsetmişken, Yenipazar'daki Arap Mezarından da bahsetmek gerek. Bu mezarla ilgili bilgiler Belgrad Etnografya Müzesi Müdürü Petar Z. Petroviç tarafından derlenmiştir.

Yenipazar çıkışında Seniçe yolunun sol tarafında bir Müslüman mezarlığı var. O mezarlığın yola bakan yanında kılıç resmi işlenmiş olan sarıklı fakat kitabesiz bir taş vardır. O taşın altında, hakkında iki efsane anlatılan bir Arap'ın yattığı söylenir.

Efsanelerden birine göre Arap, zorba bir adam olarak bilinirmiş. Yenipazar yöresindeki hiçbir bekâr kız onunla birlikte olmadan evlenemezmiş. Starina Novak⁴⁶ bunu duyar ve onu öldürmeye karar verir. "Çocuk Gruyiça"ya bir gelinlik kıyafet giydirerek yüzüne bir peçe taktırır. Gelin kılığına sokarak evlenecekmiş gibi gelin alayıyla Yenipazar'a doğru yola çıkar. Yolda karşılaştığı bazı kişiler düğün alayını Arap'ın evinden uzak olan Raška yolundan götürmesini, aksi hâlde başlarına bir musibet gelebileceğini söylerler. Starina Novak onlara "avam takımından değil ayan zümresinden" olduğunu söyleyerek yoluna devam eder. Sözde düğün alayı ile gelin Yenipazar önüne geldiğinde karşılarına Arap çıkarak gelinin attan inmesini emreder. Gelin kılığındaki delikanlı bir şekilde ayağındaki pabucu sıyırıp yere düşürür; Arap pabucu almaya eğilir. Gruyiça gizlediği yeşil kılıcını çekerek Arap'ın başını vurur. Bunun üzerine gelin alayı geri döner, Yenipazarlılar ise Arap'ı öldüğü yere gömerler.⁴⁷

Başka bir efsaneye göre bir muharebede başı kesilmiş olan Arap, başını koltuğu altına alarak Yenipazar'a getirir. Yolda giderken karşı yönden gelen birkaç kadınla karşılaşır ve içlerinden biri "Başsız adama bakın!" diye bağırınca, Arap o anda yere yığılır. Yığıldığı yere gömülür. Şimdi orada yatıyor.

Yenipazar'da bir Arap mezarı daha var. Gaziler mezarlığındadır. Aslen Yeni Varoşlu olup Ülgün'de bölge imamı olan Abdüllatif Gülbî Bey bu mezardaki Arap'ın hikâyesini anlattı. Gülbî Beye göre bu mezardaki Arap, Yenipazar'da müsellim olan iyi bir adamdı. Yenipazarlı Eyüp Paşa, Yenipazar'da bir Arap'ın müsellim olmasını

45 [TC] Fazilet sahibi bu iki zat G. Lj. Bulatović ("Lovčenski Odjek" Y. 1 (1925), S. 4-5, s. 290) tarafından biraz farklı bir şekilde tarif edilmişlerdir.

46 Osmanlı Devleti'ne karşı isyanlarda ön plana çıkan bir Sırp asi. 1530-1601 yılları arasında yaşamıştır. Bk. (Straina Novak, ts.)

47 [TC] Bu efsanenin konusu *Gruyiçe ile Arap (Grujica i Arabin)* (Kurt S. Karadžić, (S. n. pjesme, C. 4) türküsüyle benzerdir.

istemediği için onu Ramazan'ın yirmi yedinci günü öldürür. Bu Arap mezarına Yenipazar ve çevresindeki Müslümanlarca hürmet edilir. Yüz yılı aşkın bir süre önce Yenipazar efendisi olduğunu da duydum.

2.1.5.3. Türkler Döneminde Kiliselerimizdeki Çanlar

Bu başlıkta Osmanlı idaresi zamanında Sırp kiliselerinde çan çalmanın yasaklandığını ifade eder. Arnold Ritter von Harff'ın 1496 – 1499 seyahatnamesinden⁴⁸ naklen Osmanlı askerlerinin fethettikleri yerlerden topladıkları bakır çanları Edirne'de bir top dökümhanesine yığıldığı ve bunlardan top döküldüğü anlatılır. Sırp Ortodoks cemaatin bazen kilise çanlarını toprağa gömüp tekrar yerine koyacakları zamanı beklediği, ancak bu beklemenin uzun sürdüğü belirtilir. 1718-1739 yılları arasındaki Avusturya işgali döneminde Sırp köylülerin ciddi ekonomik sıkıntılara rağmen kiliselerine çan taktırmaya fırsat buldukları anlatılır. Ancak Sırbistan'ın Karacorce tarafından kurtarılmaya başlayan yerlerinde kilise çanlarının yeniden yerlerine konmaya veya yeni yapılmaya başlandığı, Belgrat Büyük Pazar'daki jandarma karakolu bahçesindeki caminin kiliseye dönüştürülüp minaresine çan takıldığı nakledilir. İlk çanların ülke dışından getirildiği, fakat 1808 yılından itibaren Belgrat'ta dökülmeye başlandığı bilgisi verilir. Daha sonra Belgrat Veziri Hüseyin Paşa 2 Aralık 1829 tarihinde padişah *Hattı Şerifini* tebliğ ettikten sonra halkın daha önce toprağa gömdüğü çanları çıkarmaya başladığı ve müteakip Ortodoks Noel'inde Sırbistan'ın çeşitli şehirlerinde çanların çalındığı belirtilir. Osmanlı idaresi altında kalmaya devam eden Sırp topraklarında ise ancak 1856'da Hatt-ı Hümayun'un tebliğinden sonra kilise çanlarının serbest olduğu ifade edilerek belli başlı şehirlerde çanların yapılış tarihleri verilmiştir.

2.1.5.4. Birkaç Türk Cezası

Bu başlıkta Türklerce kazığa oturtma, çengel, deri yüzme, baş kesme, diyet cezalarının uygulanma şekilleri ve durumları anlatılmıştır.

2.1.5.5. Bir Dinden Başka Bir Dine Geçiş

Bu başlık altında 23 Nisan 1845 tarihli bir gazete haberinde bir Müslümanın Hıristiyanlığa geçişi ve Ortodoks Hıristiyan cemaatin *yeni din kardeşine* yönelik hürmet etme ve hediyeler verme uygulamaları aktarılmıştır. Aynı başlık altında Müslümanların da birinin İslamiyet'i kabul etmesi hâlinde gösterdikleri hürmet ve muhabbetin aslında Hıristiyanlarınkine göre daha fazla olduğu anlatılır.

2.1.5.6. Tellallar

Burada tellal kavramı açıklanmış ve tellalların idari ile şahsi duyuruları yapmakla yükümlü görevliler olduğu anlatılmıştır. Şahsi duyuru olarak birinin bir eşya kaybettiğini duyurmak, bir şenliğe ahaliyi davet etmek gibi amaçlara hizmet ettikleri ifade edilmiştir. Bu başlıkta hem duyuru hem de çağrıda bulunma görevlerine işaret edilerek tellalların farklı yerlerde farklı adlarla adlandırıldıkları ve zaman içerisinde bu mesleğin yerini başka mesleklerin aldığı ifade edilmiştir.

2.1.5.7. Türklerde Ölümle İlgili Gelenekler

Bu başlıkta Türkler ve Boşnaklarda ölümden önce ölüm döşeğinde olan kişiye yakınlarının helalleşmeye gittikleri, Yasin okunduğu belirtilir. Bir kişinin kolay ölmesi

48 Bk. (Ritter, 1860).

ve öldükten sonra cenazenin sararması durumunda iyi insan olduğuna inanıldığı, morarma veya kızarması durumunda ise iyi insan olmadığına işaret olduğu ileri sürülür. Devamında cinsiyete bağlı cenaze, cenaze evi ve taziye ile ilgili gelenekler anlatılmıştır.

2.1.5.8. Toprak ile Suyun Günahkarları Çıkarmalarına İlişkin Bazı Notlar

Burada toprağın kötü insanların ölüsünü kabul etmediğine ilişkin inanış ele alınmıştır. Bu inanışın Balkanlar'da Türklerle Arnavutlarda yaygın olduğu belirtilmiş, İşkodra'daki Kasım Ali Sultan Türbesi bahsine atıfta bulunulmuştur.⁴⁹

2.1.5.9. Türklerin Hayatı, Gelenekleri ve İnanışlarına İlişkin Notlar

Bu başlık kitabın üçte birini oluşturur. Hazreti Süleyman, muska, ahiret kardeşliği ve kan kardeşliği, ahretlik, bayramlar, berber parası, evveli Şam ahiri Şam, Hıdırellez, Türkler Çingenelere⁵⁰ neden sadaka verir, toprak, zekât, Türkler Budapeşte'yi nasıl kaybetti, Türkler İstanbul'u nasıl fethetti, mevlit, Türklerde ad verme, örümcek, ramazan, düğün, güneş, hatim indirme, şerbetli olma, mektep gelenekleri gibi alt başlıklarda ilgili konulara ilişkin uygulama, ritüel ve inanışlar hakkında derlemelere yer verilmiştir. Burada bahsi geçen alt başlıkların hepsi değil, daha ilginç oldukları değerlendirilenler seçilerek aşağıda özet olarak verilmişlerdir.

- *Hazreti Süleyman* alt başlığı altında iki hikâyeye yer verilmiştir. Birincisinde bütün canlıların bir günlük rızıklarını vermeyi Allah'tan istemesi, ikincisinde ise Hazreti Süleyman'ın abıhayatı içmediği hikâyesi yer alır.

- *Muska* alt başlığında muskanın yararına olan inanış ve muska yazma usulleri, kişinin kendi adı ile annesinin adındaki harflerin ebced hesabına göre çıkan sayıdan yıldıznamelere bakılarak kaderinin tespit edildiği aktarılır. Müslüman kişinin kendi anne adını bilmemesi durumunda anne adı olarak Havva, Hıristiyanlar için ise anne adı Meryem olduğu kabul edilerek ebced hesabı yapıldığı notu da düşünülmüştür. Aynı başlık altında ebced hesabına göre harflerin sayısal değeri ve ebced hesabı konusu kısaca anlatılır.

- *Bektaşî* alt başlığında Sultan Selim'in Bektaşîliğin özünü anlamaya ilişkin arzusu hakkında bir sözlü anlatıma yer verilir. Sultan Selim çok istemiş olmasına rağmen Bektaşî ilkelerini bir türlü öğrenememiş, zira Bektaşîler bu ilkeleri dünyanın en büyük sırrı gibi saklamış. Padişah bunun üzerine sır gibi saklanan bu ilkeleri öğrenmesi için en güvendiği adamlarından birini Bektaşîliğe intisap ettirmeye karar verir. Kendisine biat etmiş olan bu adamı padişahının emrini memnuniyetle kabul eder. Aradan bir yıl geçtikten sonra padişahın adamı geri gelmez. Padişah adamını merak eder; kapı kulumu çağırarak bu adamı bulup getirmesini emreder. Kapı kulu emrindeki bölükle aramaya çıkar ve adamı Bektaşî tekkesinde bulur. Tutup padişahın huzuruna çıkarır. Huzura çıkınca Padişah "Sırrı öğrendin mi?" diye sorunca, "Padişahım, kulunuz ser verir, sır vermez!" diye cevap verir.

- *Berber Parası* alt başlığı altında Müslümanların hacca giderken yanlarında helal para götürmeleriyle ilgili bir inanış anlatılır. Berberlerin kazandıkları paranın en helal para olduğuna inanılmış; zira berberler müşteriden hiçbir zaman belli bir ücret talep etmez, müşterinin gönlünden koparı vermesini isterlermiş. Hacca gidecek olan Müslümanlar, helalliğinden şüphelenmeleri durumunda kendi paralarını berber parasıyla takas ederlermiş. Berberlerin müşteriden belli bir ücret istememesi

49 Bahse konu türbe aşağıda çevirinin verildiği başlıkta 9. numaralı alt başlıkta geçmektedir.

50 Corceviç yazılarında Çingene anlamına gelen "Цигани" kelimesini kullanır. Günümüzde Balkanlar'da bu topluluğu ifade etmek için "Rom", Türkiye'de ise "Roman" kelimeleri kullanılmaktadır. Bu çalışmada kaynak metne sadık kalmak amacıyla "Çingene" kelimesi kullanılmıştır.

geleneğinin Ülgün’de hâlen (derlemenin yapıldığı dönemde) devam ettiği belirtilir.

▪ *Evveli Şam Ahiri Şam* sözünün bir Arap atasözü olduğu, Türklerin bu atasözünü Türk (Osmanlı) Devleti sınırlarının genişliğinin geçici olduğunu ifade etmek için kullandıkları ileri sürülmüştür. Bu rivayete göre Türkler, Hristiyanların kendi topraklarını geri alacaklarına ve Türklerin Şam’a döneceklerine inanmış. Rivayete göre padişahın, Hazreti Muhammed’den kalan bazı emanetleri ve bir sancağı varmış. Padişah artık sınırlarını koruyamayacağına ve hükümlerinin nihayete ermeye yakın olduğuna kanaat getirdiğinde emanetleri denize atıp sancağı Kosova’da açacak ve tüm Müslümanları bu sancak etrafında toplanmaya çağıracaktı. Bu çağrıya cevap verip savaşmak tüm Müslümanların borcuymuş. Kimin kazanacağı belli değilmiş, ancak bu savaştan sonra kıyamet kopacaktı. Hristiyanlar kazanırsa tüm Türkler Şam’a dönecek, ardından Hazreti İsa meydana çıkacak ve Şam’da bir cami minaresinden ezan okuyacaktı. Bunun üzerine Hazreti Muhammed ve türbelerde yatan tüm şehitler ortaya çıkacaktı. Hazreti Muhammed kendi sancağını açıp tüm ümmetini bu sancak etrafında toplanmaya çağıracaktı. Kimin mümin, kimin müşrik olduğunu bilecekti. Tüm müşrikler helak edilip *Kızıl Elma*’ya kadar olan tüm ülkeleri yani dünyanın tamamını kendi hükümlerine katacaktı. Tüm dünyada kazık çakacak (sınırları çizecek) tek bir hoca ile bir papaz kalacaktı. Belki bundan sonra güzel hayat başlayacak belki de kıyamet kopacaktı.

▪ *Türkler Budapeşte’yi nasıl kaybetti?*⁵¹

Türkler Budapeşte’yi ellerinde tuttuklarında burada Gülbaba adında bir derviş yaşıyordu. Bir yıl korkunç bir kış oldu ve Gülbaba ağır hastalandı. Türklerden hiçbiri ona bakmak ya da onu evine almak istemedi; bu hasta hâliyle bir dükkân kapısı önündeki boşlukta yatmak zorunda kaldı. Bir gece yanından bir Nemçeli geçerken orada yattığını görünce “Sen kimsin?” diye sorar. “Bana Gülbaba derler.” diye cevap verir.

- Burada ne yapıyorsun?
- Hastayım, gidecek yerim yok.
- Neden kendi yakınlarından birine gitmiyorsun?
- Rahatsızlık vermek istemiyorum.
- Öyle ise benim evime gel, der Nemçeli.

Gülbaba konaklama için ödeyecek parası olmadığı için rahatsızlık vermek istemediğini söyler. “O iş kolay; senden bir şey isteyen yok. Peşimden gel.” der Nemçeli. Bunu duyan Gülbaba teklifi kabul edip Nemçelinin evine gider. İyileştikten sonra Nemçelinin bu iyiliği altında kalmak istemez ve ona bir iyilikle karşılık vermek ister. Nemçeliye,

- Benden dileğin nedir, diye sorar.
- Tek dileğim Budapeşte’nin Nemçelilerin eline geçmesidir, diye cevap verir.
- Budapeşte’nin Nemçelilerin eline geçmesine izin veremem, der.

Fakat Nemçeli bunun dışında başka hiçbir şey kabul etmez. Nemçelinin bu ısrarından hoşlanmayan Gülbaba,

- Budapeşte’de sabi sübyan var, benden bunu isteme, der.

51 Bu alt başlık altında hem Corceviç’in *Halk Yaşantımız* adlı kitabının 5. cildinde (s. 125) hem de bu yazının 24 numaralı dipnotunda atıfta bulunulan *Godişnyitsa Nikole Çupiča* (Çupiča, 1906, s. 283) adlı kitapta yer alan hikâyenin çevirisi aslına sadık kalmak üzere verilmiştir.

Gülbaba en sonunda Nemçeliden helallik almak için bu talebine istemeyerek razı olur. O zamandan sonra Türkler direnemeyip Budapeşte Nemçelilerin eline geçer. Nemçeliler şehir halkını esir alıp 10 bin kadar genç kızı vaftiz ederek Hıristiyanlaştırır.

Gülbaba bir süre daha Budapeşte’de yaşadığı ve orada öldü. Oraya defnedilip günümüze kadar hürmet edilen bir türbe yaptılar. Asya’dan bile Müslüman halk, mümkünse, hayatlarında en az bir kez kutsal kabul ettikleri Gülbaba Türbesine gelip dua etmeyi görev sayarlar.

Bunlardan “Bektaşî” alt başlıklı hikâye günümüzde Bosna-Hersek sınırları içerisinde olan Tuzla’da derlenmiştir; bunun dışındakilerin derleme yeri ise Üsküp ile Niş şehirleridir. *Türklerin Hayatı, Gelenekleri ve İnanışlarına İlişkin Notlar* alt başlığındaki dipnotlar ve bazı derlemelerin sonuna eklediği tarihlerden anlaşılacağı üzere, Corceviç bu derlemeleri 1892-1897 yılları arasında yapmıştır.⁵²

2.1.6. Altıncı Kitap

Bu kitap 2. cildin 231-344. sayfalarında yer alır. Kitapta yer alan başlıklar şunlardır: 1. Knez Miloş Döneminde Sırbistan’da Türkler, 2. Güney Slav Müslümanlarında İslam Öncesi Kalıtlar, 3. Knez Miloş Döneminde Sırbistan’da Arnavutlar, 4. Arnavutlarda Kızlara Söz Kesmek, 5. Mazlum Hüseyin Ağa⁵³, 6. Arnavut Anlatılarında Prens Marko⁵⁴, 7. Lecan-Leş⁵⁵, 8. Kaderden Kaçılmaz, 9. Çingeneler Kimlerdir, 10. Sırbistan’da Çingene Türleri, 11. Sırbistan’da Çingene Haracı.

Knez Miloş’un ilk hükümdarlığı döneminde Sırbistan’da Türk nüfusunun yaşadığı yerler, sahip oldukları imtiyazlar, Knez Miloş’un Osmanlı Padişahı namına Sırbistan’da görev yapan yetkililerine gösterdiği hürmet gibi konular ele alınmıştır. Sırbistan’daki Türk nüfusunun 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk yarısına kadar bu bölgede meydana gelen savaşlar nedeniyle en az dört defa yerlerini bırakıp göç etmek zorunda kaldıkları belirtilmiştir. Knez Miloş döneminde Sırbistan’da kalmış olan Türk nüfusun Belgrat, Semendire, Adakale, Kraguyofça, Pojega, Pojarofça, Çacak, Yagodine, Aleksinçe gibi yerlerde yaşadıkları, ancak gerçek sayısını belirlemek imkânsız olduğu belirtilir. Bazı kaynaklara dayanılarak kimi yerleşim yerlerindeki Türk nüfusuna ilişkin tahmini rakamlar tablo halinde verilmiştir. Tabloda 1829 ve 1834 yıllarına ilişkin tahmini sayılar şöyledir:

	1829	1834
Belgrat	4000	6000
Ujiçe	2000	4000
Sokol	-	100
Köprü	1500	-
Semendire	800	800
Böğürdelen	500	500
Hasan Paşa Palankası	200	-
Kladova	-	500

52 Ayrıntı için bk. (Corceviç, 1932, 108-151).

53 Slavca bir türkünün Arnavutça söylenişi hakkında bir yazı.

54 Prens Marko, Osmanlı ordusu ile Sırp ordusu arasında 1371 tarihinde yapılan Meriç Muharebesi sırasında hayatını kaybeden Sırp Kralı Vukaşin’in oğludur. Bk. (Kılıç, 2012)

55 Slavca bir türküde geçen Leçan adlı yerleşim yerinin Arnavutça bir türküde geçen Leş yerleşim yeriyle aynı olup olmayacağı hakkında bir yazı.

Güney Slav Müslümanlarında İslamiyet öncesi kalıntılar olarak dil, halk edebiyatı, alfabe, soyadları, gelenekler, bazı yortuların bir şekilde kaydedilmeleri, kutlamalar, düğünler, ölüm adetleri, manevi akrabalıklar gibi hususların olduğu belirtilmiştir.

Kaderden Kaçılmaz başlıklı yazıda İstanbul'daki Kız Kulesi hikâyesinin Türkler, Sırp lar ve Arnavutlarca anlatılan şekilleri üzerinde durulmuştur. Vladan Corceviç'in *İstanbul ve Bükreş*⁵⁶ adlı eserinden naklen İstanbul Kız Kulesi hakkında şu hikâye anlatılır:

Bir kâhin padişaha kızının yılan sokmasından öleceğini söyler. Padişah kızını korumak için deniz ortasında, hiçbir yılanın ulaşamayacağı ve sürüklenerek turmanamayacağı bir kule yaptırır. Fakat bir keresinde prensese incir getirdiklerinde incirler arasına küçük bir yılan gizlenir. Bu küçük yılan prensesi sokarak ölümüne neden olur ve bu şekilde kehanet gerçekleşmiş olur.

Bu hikâyenin bir başka şeklinde yılan bir çiçek buketine gizlenir.

Karadağ Ülgün'de Arnavutlarca anlatılan hikâyede Kral Konstantin'in kızı hikâye kahramanıdır ve kızı sokan yılan üzüm salkımına gizlenir. Ülgün Sırp larınca da aynı hikâye anlatılır. Bu hikâye, Türklerin, Arnavutları ve Sırp ların kadere olan inanışlarının benzer olduğunu ortaya koymak için nakledilir.

Kitabın son üç başlığı Romlar yani Romanlar hakkındadır.

2.1.7. Yedinci Kitap

Halk Yaşantımız adlı serinin son dört kitabı 1984 tarihli baskının 3. cildine alınmıştır. Yedinci Kitap 3. cildin 5-101. sayfalarını işgal eder ve yazıların hepsi Sırbistan Romlarıyla ilgilidir. Şu başlıklardan oluşur: 1. Çingeneler Hangi Yönleriyle Millet Sayılır, 2. Kültür Taşıyıcısı Olarak Çingeneler, 3. Çingene Meslekleri, 4. Sırbistan'da Çingeneler ve Müzik, 5. Çingenelerde Din, 6. Çingenelerin Yaşam Tarzı, 7. Çingene Gelenekleri, 8. Çingene Sözlü Anlatımları, 9. Çingenelerin Doğaya İlişkin İnançları Hakkında Notlar, 10. Çingenelerimizin Sözlü Anlatımlarında İncil'den İki Motif.

2.1.8. Sekizinci Kitap

Bu kitap 3. cildin 103-209. sayfalarına aktarılmıştır. Kitap başlıkları şunlardır: 1. Çingene Hikâyeleri ve Türkülerimiz, 2. Çingenelerimizin Sözlü Anlatımlarında Muyo ve Halil⁵⁷, 3. Sırp Halk İnanışında ve Sözlü Anlatımlarında Çingeneler, 4. Birkaç Türbe Daha ve Haklarında Anlatılan Efsaneler, 5. Ülkemizdeki Siyahiler, 6. Ülkemizdeki Çerkezler, 7. İstolçe'deki⁵⁸ Yahudi Mabedi, 8. Bodenik'te. 9. Yüz Yıl Önce Sırbistan'da Edebi Fırsatlar, 10. Sırbistan Hakkında Yüz Yıl Öncesine Ait Bir Kitap.

Sekizinci kitapta yirmi bir türbe hakkında derlenmiş kısa sözlü anlatımlar yer almaktadır. Ancak bu çalışmada sadece beşinci kitapta yer alan türbe efsanelerine ilişkin metnin çevirisi verilmiş olduğundan burada Mitroviçe Gülbaba Türbesi hakkındaki rivayetin özet çevirisi verilecektir. Kitapta tespit edilen diğer türbelere ilişkin sözlü anlatımlar yerine türbelerin adları belirtilmiştir.

Mitroviçe Gülbaba Türbesi hakkında derlenmiş olan bir rivayete göre Gülbaba,

56 Sırpça künyesi: Vladan Đorđević. *Carigrad i Bukurešt*. Beograd: Državna štamparija, 1874.

57 Boşnak destan kahramanı olan Mujo Hrnjica ile Halil Hrnjica kardeşler. Bk. (Memic, 2013)

58 Mostar'ın 37 km güneyinde bir kasaba.

Arabistan'dan gelmiştir. Mezarı Budin'de olan Gülbaba'nın arkadaşıydı. Her ikisi de Budin'de yaşamış ve ikisi de ermiş kişilerdi. Bir defasında mezarı Budin'de olan Gülbaba'nın canı afyon çeker. Etrafındaki herkesten ister, fakat kimse vermez; bir Macar merhamet edip verir. Bunun üzerine Gülbaba Macar'a dua eder ve ardından Budin Macarların eline geçer. Gülbaba orada ölür ve defnedilir. Diğer Gülbaba Mitroviçe'ye gelerek dinî hayatına devam eder. Ölüncü, türbenin olduğu yere gömülür.

İkinci bir rivayete göre Gülbaba Horasanlıydı. Seyyah bir derviştir. Seyahat ede ede Budin'e gider. Enfiye çekermiş. Kendisine bir Yahudi çocuğu hizmet eder ve yanından ayrılmazmış. Babası çocuğunu almak ister, fakat çocuk Gülbaba'nın oğlu olduğunu söyler, babasının sözünü dinlemezmiş. Çocuğun babası bir gün kadıya başvurarak oğlunun kendisine geri verilmesini ister. Kadı çocuğu mahkemeye çağırınca Gülbaba çocuğa şunu söyler: "Kadı sana 'Müslüman olduğuna göre hangi kitabı bilirsin?' diye sorulacak. Sen de 'Kur'an okurum.' diyeceksin". Bunun üzerine çocuk "Ben Kur'an okumayı bilmem ki!" şeklinde cevap verir. Gülbaba "Sen söyle de gör ne olacak." der ve ağzına üfleterek çocuğu mahkemeye yollar. Çocuk mahkemeye gidince kadı "Sen kimin oğlusun?" diye sorar. "Gülbaba'nın oğluyum." diye cevap verir çocuk. Kadı "Madem öyle hangi kitabı okursun?" diye sorar. Çocuk "Kur'an okurum." der. Kadı Kur'an'ı uzatınca çocuk her hocadan daha güzel okumaya başlar.

Bir başka rivayete göre Mitroviçe'deki Gülbaba Türbesi, Budin'de şehit düşen Gülbaba'nın türbesidir. Gülbaba şehit düştükten sonra iç organları Budin'de türbesinin olduğu yere gömülür; naaşı Bursa'ya götürülür. Yolda giderken Mitroviçe'de türbesinin olduğu yerde naaşından kanı yere damlar. Kanının damladığı yere bir türbe yapılır. Dolayısıyla bu türbe gerçek Gülbaba'ya ait bir türbedir.

Söz konusu kitapta haklarında sözlü anlatımlar derlenmiş veya sadece adı tespit edilmiş olan diğer türbe veya tekkeler şunlardır: Mitroviçe Halvetî Tekkesi, Mitroviçe Rufaî Tekkesi, Mitroviçe Haş Kadın Türbesi, Priştine Mirat⁵⁹ Türbesi, Priştine Halvetî Türbesi,⁶⁰ Priştine Şeyh Hacı Ali Efendi Türbesi, Priştine Şeyh Salih Türbesi, Priştine Molla Danyal Türbesi, Priştine Kuddusî Baba Türbesi, Yanova İshak Baba Türbesi, Rogaçiçe⁶¹ Türbesi, Dajdinçe⁶² Tekkesi, İzvornik Evli ve Mevli Türbesi, Teoçak⁶³ Türbesi, İzvornik Fethiye Camii Türbesi, İzvornik Hayriye Camii Türbesi, Konyeviç Pole⁶⁴ Şeyh Hamza Türbesi, Adsız Ermiş Kabri,⁶⁵ İstrupnik Türbesi,⁶⁶ Brina Türbesi,⁶⁷ Akhisar⁶⁸ (Prusats) Hasan Kâfi Türbesi.

2.1.9. Dokuzuncu Kitap

3. cildin 211-326. sayfalarını işgal eden bu kitapta yer alan başlıklar şunlardır:

1. Kıratovalı Metropoliti Mihaylo, 2. Simon Klement'in 1715 Yılında Ülkemizin Kuzeybatı Yörelere Seyahati, 3. Budin ve Yöresinde Sırp Kolonileri, 4. Vuk S.

59 İsa Dede adında bir zatın yattığı bu türbenin adında geçen "Mirat" kelimesinin Sırpça karşılığında "Murad" kelimesinin anlamı verilmiştir.

60 Rivayete göre Priştine Fatih Camiinin ilk imamı ve Priştine'de Halvetî Tarikatı kurucusu sayılan Hasan Efendi adlı zat ile Fatih Camiinin ikinci imamı Şaban Efendi'nin defnedildiği türbedir.

61 Priştine'nin 70 km doğusunda bir yerleşim yeri.

62 Priştine'nin 75 km doğusunda bir yerleşim yeri.

63 İzvornik'in 45 km kuzeyinde yerleşim yeri.

64 İzvornik'in 20 km güneyinde yerleşim yeri.

65 Bosna-Hersek Livno'da bir türbe.

66 Bosna-Hersek Livno'nun 20 km kuzeybatısında (Boşnakça yazılışı: Strupnić) bir yerleşim yeri.

67 Bosna-Hersek Livno'nun 2 km güneydoğusunda bir yerleşim yeri.

68 Bosna-Hersek Travnik'in 40 km güneybatısında Boşnakça adı Prusac olan yerleşim yeri.

Karaciç'in Karadağ Vladikası I. Petar Petroviç'e Yönelik Bir Mektubu, 5. Eski Bir Öğretmen, 6. Voyvodina Kültür Hayatına Ait Şahsiyetler ve Fırsatlar, 7. Sırbistan'ın Yakın Dönemlerinden, 8. Lubomir P. Nenadoviç İtalya'da, 9. Kaççı'nın Şiir Kitabı Metohya'da. 10. Çetinye Müzesi.

2.1.10. Onuncu Kitap

Corceviç'in *Halk Yaşantımız* adlı serisinin son kitabı 1984 baskısının 3. cildinde 327-437 sayfa aralığına alınmıştır. Bu kitapta şu başlıklar yer alır: 1. Toviya⁶⁹ Geceleri, 2. Birkaç Arnavut Halk Türküsü, 3. Birkaç Arnavut Halk Türküsü Daha, 4. Birkaç Türbe Daha ve Haklarında Anlatılan Efsaneler, 5. Obrok,⁷⁰ 6. Tüfeğin Ateşlenme Şeklinden Tanınması, 7. Gümüş Hükümdar, 8. Suçla İlgili Hurafeler, 9. Milan C. Miliçeviç,⁷¹ 10. Öğretmenler ve Halk Eğitimi.

Bu kitapta adları geçen ve haklarında sözlü anlatımlar derlenmiş olan türbe veya tekkeler şunlardır: Prizren Şeyh Süleyman Acize Baba Tekkesi, Prizren Derviş Sinan Türbesi, Prizren İsmail Dede Türbesi, Prizren Hacı İmam Türbesi, Prizren Mehmet Paşa Türbesi, Prizren Veli Baba Türbesi, Prizren Karabaş Efendi Türbesi, Prizren Kız Türbesi, Prizren Kız Türbesi (2), Ömer (İmer) Baba Türbesi, Tezkiir Efendi Türbesi, Prizren Melami Tekkesi Türbesi, Prizren Kâni Efendi Türbesi, Prizren Şeyh Hüseyin Türbesi, Prizren Akçay (Bitriçe) Dar Geçidi Türbesi, Yok Olmuş Prizren Türbeleri: *Dalgın Baba Türbesi, Prizren Topçu Kışlası Yakınlarında Türbe, Prizren Gora Yolu Üzerindeki Mezarlık Yakınlarında Olan Türbe, Deçan Ram Sali Türbesi, Beleg Türbesi, Nivokaz Türbesi, Suka Tepesi Türbesi, Beç (Bets) Türbesi, Kumanova Şeyh Osman Tekkesi, Kumanova Ali Baba Türbesi, Kumanova Şükrü Baba Türbesi, Dobratın Çoban Baba Türbesi, Kumanova Şeyh Şeribey Baba Türbesi, Sopot Şeyh Kadri Türbesi, Mateyçe⁷² Osman Baba Türbesi, Dalardofçe⁷³ Sinoplu Şükrü Baba Türbesi, Nasalçe⁷⁴ Ali Baba Türbesi, Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi, Gostivar Halveti Tekkesi, Vrutok⁷⁵ Cafer Baba Türbesi, Debre Şeyh Kadri Tekkesi, Ohri Sinan Çelebi Türbesi, Ohri Hacı Muhammed Hayati Halveti Tekkesi, Ohri Dalga Baba Türbesi, Ohri Şeyh Hasan Türbesi, Ohri Şeyh Kaylüle Tekkesi /Garib Türbesi, Ohri Akbaba Türbesi, Ohri Şeyh Taktuk Kaplan Baba Tekkesi, Ohri Nakşibendi Tekkesi, Ohri Halil Paşa Türbesi, Manastır Hasan Paşa Camisi, Manastır Kuleli Vakfı, Manastır Lokanta (Mısırlı Şeyh Abdullah) Tekkesi, Hanlar (Muhacir Mahallesi) Tekkesi, Manastır Hüseyin Baba Tekkesi, Manastır Tezveren Baba Türbesi, Pirlepe Dana Efendi Kabri, Kanatlar⁷⁶ Hıdır Baba Tekkesi, Ustrumca Melami Tekkesi, Ustrumca Kadri Tekkesi⁷⁷, Ustrumca Şeyh Halid Tekkesi, Ustrumca Balkan Tekkesi, Ustrumca Kadri Tekkesi, Ustrumca Halveti Tekkesi, Baniçe⁷⁸ Sinan Baba Tekkesi, Baniçe Halveti Tekkesi, İştîp Kadı Dere Tekkesi, İştîp Nakşibendi Tekkesi, İştîp Rufâi Tekkesi, İştîp Şeyh*

69 Eski Ahit'te Nehemya Kitabı ikinci bölümünde adı geçen bir Ammonlu bir memurdur. Bk. *Kutsal Kitap, Eski Antlaşma*

70 Şehirköy (Piro) yöresindeki bazı kiliselerde taştan yapılmış bir haç türü.

71 1831-1908 yılları arasında yaşamış; tarih, coğrafya, etnoloji, pedagoji ve edebiyat alanında çalışmaları olan Sırp İlimler Akademisi üyesi. Bk. (Corceviç, 1984c, 424-425).

72 Kuzey Makedonya, Kumanova yakınlarında bir köy.

73 Kuzey Makedonya, Kumanova yakınlarında bir köy.

74 Sırbistan, Boynoçça yakınlarında bir köy.

75 Kuzey Makedonya, Gostivar ilçesinde Vardar nehri kaynağına yakın bir köy.

76 Kuzey Makedonya, Pirlepe ilçesine bağlı Kanatlar köyü.

77 Ustrumca'da "Kadri Tekkesi" olarak tespit edilen iki tekke de Kâdirî tekkesi olmalı. Zira Muhacir Mahallesindeki Kâdirî tarikatına bağlı bir tekke olduğu belirtilmiştir. Babyak Mahallesinde olan diğer tekkenin hangi tarikata bağlı olduğu ise belirtilmemiştir.

78 Kuzey Makedonya, Ustrumca ilçesine bağlı bir köy.

Hasan Tekkesi, İştîp Hayatiyye⁷⁹ Tekkesi, İştîp Kır Tekkesi, İştîp Tozak Baba Tekkesi, İştîp Muhyiddin Rumî Türbesi, İştîp Hasan Efendi Mezarı, Bul Baba Mezarı, Ovçe Pole'de⁸⁰ Govadar Baba, Yağmurlar⁸¹ Kara Dede Avlusı, Koçana Tekkesi.

Bu başlıkta tespit edilen 74 adet tekke, türbe, mezar gibi yapıların ikisi hakkında kısa bilgiler verilecektir: 1. Prizren Süleyman Acize Baba Tekkesi ve 2. Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi.

2.1.10.1. Prizren Süleyman Acize Baba Tekkesi

Corceviç'in naklettiği rivayete göre Arnavutluk İşkodra'ya bağlı Buşat doğumludur. Genç yaşta tahsil için İstanbul'a gider. Tahsilini bitirdikten sonra İstanbul'da kalmaya devam eder ve şeyhülislamlığa yükselir. O dönem Şam'da Sa'adi Tarikatına bağlı Şeyh İbrahim adında bir şeyh gelir. Fakir olduğu için kalacak bir yeri yoktur; çoğunlukla Ayasofya Camii son cemaat yerinde yatar. Bu derviş İstanbul'da gezindiği günlerde padişahın kızı hastalanır. Padişahın kızını tedavi etmeleri için tüm hekimlere haber gönderilir. Hiçbiri derman bulamaz. Nasıl olduysa padişahın emir kullarından birinin aklına Şeyh İbrahim gelir, çağrılır. Padişahın hasta kızının yattığı odaya girer girmez "Çık mübarek!" diyerek parmağını hastaya doğru uzatır. Padişahın kızının içinden bir yılan çıkar. Şeyh yılanı koynuna alır; padişahın kızı iyileşir. Bunun üzerine şeyhe para teklif edilir, ancak o almaz. Hatta padişahla görüşmesi teklif edilince, "Ben gariban bir kulum, padişahla işim olmaz." diye cevap verir. Ardından Ayasofya Camiine döner.

Bu adamın namı duyulmaya başlar. Süleyman Acize Baba bu kerameti duyunca şeyhi merak eder, yaveri Abdüsselam'ı çağırarak şeyhi görmek istediğini söyler. Süleyman Acize Baba yaveriyle birlikte Ayasofya Camiine giderek yatsı namazını kılar. Ardından Şeyh İbrahim'i bulurlar. Şeyh İbrahim "Benden ne istersiniz?" diye sorunca, Acize Baba ile yaveri şeyhin ilmini öğrenmek istediklerini ve yanından ayrılmayacaklarını söylerler. Bunun üzerine Şeyh İbrahim "Madem öyle, hazırlanın! Yarın sabah şafaktan önce yola çıkacağız." der.

Acize Baba ile yaveri hazırlık yapar, kemerlerine para keseleri koyarlar. Ertesi sabah güneş doğmadan önce Ayasofya önüne gelirler. Şeyh İbrahim'le birlikte Kumkapı'da sahile inerler. Deniz kenarına varınca Şeyh İbrahim pöstekisini su yüzüne bırakır, üstüne oturur, artık yoldaşları olan Acize Baba ile yaverine "Siz de oturun!" der. Onlar sözünü dinleyerek pöstekiye oturacakları anda pösteki salınmaya ve batmaya başlar. Bunun üzerine ürkerler, ancak Şeyh İbrahim "Kemerlerinizde taşıdığımız yılanları (paraları) atın, korkmayın." der. Yoldaşları şeyhin dediğini yapınca pösteki durulur.

Şeyh İbrahim ilmini yoldaşlarına öğrettikten sonra bir gün Abdüsselam'a İstanbul'da bir tekke yaptırmasını, Süleyman Acize Baba'ya ise Yakova'ya dönerek bir tekke yaptırmasını söyler. Süleyman Acize Baba şeyhinin sözünü dinleyerek Yakova'ya gelir ve Büyük Tekke olarak bilinen tekkeyi yaptırır.

Süleyman Acize Baba Yakova'da evlenir ve Danyal adında bir oğlu olur. Danyal büyüyünce babası "İkimiz aynı tekkede olamayız. Sen burada kal, ben Prizren'e giderim." der. Prizren'e giderek bir arsa alır ve üstünde kendi adını taşıyan tekkeyi yaptırır.

79 Halvetiyye-Ahmediyye'den Ramazâniyye'nin kolu. Bk. (Öngören, 2011).

80 Kuzey Makedonya, İştîp ilçesine bağlı Peşirli, Hamzabeyli ve Erclî köyleri arasındaki ova.

81 Kuzey Makedonya, İştîp ilçesine bağlı bir köy.

2.1.10.2. Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi

Çok sayıda araştırma yazısının olduğu bu tekke⁸² hakkında Corceviç şunları kaydetmiştir:

Bektaşî Tarikatı dervişi Sersem Ali Baba, bir padişahın veziriydi. Bir zaman sonra hizmetten ayrılıp inzivaya çekilmek ister. Padişah bu isteğini reddeder, fakat o ısrarcıdır. Vezirini tutamayacağını gören padişah “Madem sersemledin, git!” der. Bunun üzerine lakabı “Sersem” olur. İnzivaya çekilen Sersem Ali Baba bir süre sonra ölür. Mezarının olduğu yere bir türbe yapılı.

Sersem Ali Baba'nın müritlerinden ve onun gibi Bektaşî olan Harabati Baba, dört arkadaşıyla birlikte Kalkandelen'e gelir. Onunla gelen arkadaşları Koyun Baba, Kızıl Baba, Yarar Baba ve Ballı Baba'dır. Harabati Baba Kalkandelen'de kalarak Bektaşî tekkesini yaptırır. Arkadaşlarından Koyun Baba, Şipkoviç'e; Kızıl Baba, Kırçova'ya; Yarar Baba, Poroy'a, Ballı Baba, Sofya'ya giderler.

Bir gün Harabati Baba bir yerde bir kandilin yandığını fark eder. Bu gördüğü kandilin Sersem Baba'nın ruhu olduğunu düşünür. Buraya bir türbe yaptırır. Daha sonra türbenin olduğu yere Harabati baba Tekkesi adıyla anılacak olan bir Bektaşî tekkesi yaptırır. Tekke kapısının üzerinde taş oyuşmuş şu kitabe yer alır:⁸³

*Tâlib isen ey ahî erenlerin irfânına
Olma nâdâne mukârin gerçeğin gel yanına
Can kulağın açup dinle ne der ehl-i kemâl
Sıdk ile olsun niyâzın âlemin sultânına
Bil ganîmet bu demi ey tâlib-i himmet olan
Dem geçer, devrân döner, bugünü koma yarına
Bez-i mâl-ü mülk edenler hasbeten lillâh için
Erişir Hakk'ın inâyetine vü ihsânına
Sâhibu'l-hayrât Recep Paşa'ya eyle bir duâ
Gelmeye asla keder ki demine devrânına
Ey bu meydânı ziyâret eyleyen bak târihe
Sil gönül yaşını gir erenlerin meydânına⁸⁴*

2.1.11. On Birinci Kitap

Corceviç'in *Halk Yaşantımız* adlı kitap serisi aslında on kitaptan oluşur. 1984 tarihli ikinci baskıyı hazırlayan Nenand Lubinkoviç, Corceviç'in başka süreli yayınlarda çıkmış olan diğer bazı çalışmalarını derleyerek on birinci kitabı oluşturur. Kitap şu başlıklardan oluşur: 1. Sırp Folkloru Hakkında, 2. Sırp Halk Oyunları, 3. Kuvada,⁸⁵ 4. Doğum Perileri ve Onlara İlişkin Halk İnançları, 5. Güney Slavların Ölümle İlgili Bazı Gelenekleri, 6. Sırp Halk İnançları ve Sosyal Tipleri.

82 Bu konuda bk. (Aruçi, 1996).

83 Corceviç kitabının Sırpça çevirisini vermiştir. Sırpça çeviriyi Prof. Dr. Fehim Bayraktareviç'in yaptığını belirterek ona teşekkürlerini ifade eder.

84 Kitabının Türkçe metninin transkripsiyonu Jahjai'den (2011, s. 20) alıntılanmıştır.

85 Doğumla ilgili babalara ilişkin bazı geleneklerin adı.

Sonuç

Zengin bir folklor malzemesinin derlendiği bu eser, yazarının Osmanlı'nın Batı Balkanlar'daki hâkimiyetinin son dönemleri ve ertesinde yaşamış olması nedeniyle, Batı Balkan Türklerinin kültürel mirasının yok olmuş olan birçok unsurunun tespiti bakımından bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Bu çalışmaya alınmayıp ancak çalışılan eserin Sırpça aslındaki bazı yazılarında yazarının Türkler ve Balkan Müslümanlarına yönelik taraflı sayılabilecek bakış açısına rağmen, bu çalışmada çevirisi verilmiş veya özetlenerek aktarılmış olan kısımlarının dışında kalanların da hem incelenmesi hem de Türkçeye çevrilmesi Türkoloji'ye yeni bir kaynak kazandıracaktır.

Türbelere ilişkin sözlü anlatıların bir kısmı üzerinde durulabilmiş olan bu çalışmada derviş ve evliyaların çeşitli kerametlerine ilişkin halk inanışlarının olduğu görülmektedir. Bu kerametlerin dertlilere derman bulmak, darda olanlara yol göstermek, aile içinde ve toplumda düzeni sağlamak gibi işlevleri yanı sıra, yardımsever, hayırsever, dürüst, kutsiyete saygılı bireyler olmak gibi erdemli davranışları özendirme işlevi de vardır. Fakat *başsız beden* motifinde olduğu gibi düşmana karşı direnmek, ihanetin cezasız kalmayacağını hatırlatmak gibi işlevleri de olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada türbe ve tekkelere ilişkin rivayetlerin yanı sıra Türk Tasavvuf geleneği bakımından önem arz eden Gülbaba ve Batı Balkan Tasavvuf geleneğinde yeri olan diğer bazı şahsiyetler hakkındaki menkıbelere de yer verildi.

Çalışmanın kısmen birebir çeviri kısmen de yorumlama şeklinde oluşturulmasının amacı hem bu kıymetli eserin içeriği konusunda Türkoloji çevrelerine bilgi aktarmak hem de eserin üslubu hakkında bir fikir vermektir.

Kaynaklar

- Akbulut Selçuk, Sibel. *XVIII. Yüzyıl Şairi Gurbî'nin Divanı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Algar, Hamid. "Nakşibendiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2006. Erişim 14 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/naksibendiyye>
- Aruçi, Muhammed. "Harâbâtî Baba Tekkesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2006. Erişim 10 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harabati-baba-tekkesi>
- Ayverdi, Dr. Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri – Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk (IV. Kitap)*. İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000b.
- Ayverdi, Dr. Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri - Yugoslavya (III. Kitap)*. İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000a.
- Biografija.org. "Petar Petrović Njegoš". Erişim 29 Ekim 2023. <https://www.biografija.org/istorija/petar-petrovic-njegos/>
- Bushati, Hamdi. *Skodra dhe motet*, I. Shkoder: Rozafa 1, 2015.
- Buturović, Amila. "Headless, They March On: Cephalophores and Coexistence in Ottoman Bosnia", *Architecture of Coexistence, Building Pluralism*. Ed. Azra Akşamija . Berlin: ArchiTangle, 2020, s. 100-109.
- Čehajić, Džemal. *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama*. Orijentalni Institut u Sarajevu, 1986.
- Corcević, Tihomir. *Naš narodni život*. Beograd: Geca Kon, 1932.
- Çupiç, Nikola. *Godišnjica Nikole Çupiça*. C. 24, Beograd: Zadubina Nikole Çupiça, 1906.
- Demirbilek, Mesut - Çetin, Münevver. "Cumhuriyetten Günümüze Yükseköğretimde Akademik Yükselme ve Atama Süreci". *Yükseköğretim Dergisi* 12/2 (2002), 197-216. <https://doi.org/10.2399/yod.21.810002>

- Engin, Refik. *Balkanlardaki Yatur, Türbe, Tekke ve Zaviyelerimiz*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği, 2014.
- Hacısalihioğlu, Mehmet. "Makedonya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2003. Erişim 02 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makedonya>
- Huković, Muhamed. "Gaijija Šejh Mustafa - mistik i buntovnik". *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 41 (1991), 401–408.
- Jahjai, Abas. *Türk Din Müsikişinin Makedonya'daki Dinî Müsiki'ye Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2011.
- Kaçalin, Mustafa S. "Gülbaba". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1996. Erişim 14 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gulbaba>
- Kahraman, Seyit Ali (haz.). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 6. Kitap, 2. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Kılıç, Ana. "Alpamiş ve Prens Marko Destanlarında Kahramanın Erginlenmesi". *Milli Folklor* 24/96 (2012), 29-38. Erişim 31 Ekim 2023. <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=96&Sayfa=26>
- Kiel, Machiel. "İşkodra". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2001. Erişim 02 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskodra>
- Knejević, Srebrica. "Profesor etnologije dr Tihomir R. Corcević i njegovo proučavanje medicinskih prilika u prošlosti". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 44 (1995), 261-270.
- Krupalija, Mustafa. *Modern Boşnak Milli Kimliğinin Teşekkülü ve Kimlik Unsurlarının İncelenmesi (1850-2020)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Memić, Amra. "Krajiška junačka epika". *Zbornik Islamskog Pedagoškog Fakulteta u Bihaću*. 6 (2013), 243-269. Erişim 31 Ekim 2023. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=679695>
- Miliçević, Milan C. *Knejevina Srbija*, Beograd: Drjavna Štamparija, 1876.
- Musić, Omer. "Poslanica Šejha Muhameda Užičanina beogradskom valiji Mehmed-paşi". *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, 2 (1952), 185-194.
- "Nehemya" *Kutsal Kitap, Eski Antlaşma*. Erişim 5 Kasım 2023. <https://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=432>
- Nikolić Popović, Danijela. "Prilozi biografiji i bibliografiji Tihomira Corcevića". *Philologia Mediana*. 9 (2017), 625-643.
- Oberhammer, Eugen. *Die Türken und das Osmanische Reich*. Leibzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1917.
- Osmani, Mead. *Arşiv Belgelerine Göre Niş Sancağı (1839-1878)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2018.
- Öngören, Reşat. «Tarikat», *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2011. Erişim: 10 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarikat>
- Özkılıç, Ahmet vd. *Osmanlı Yer Adları I, Rumeli Eyaleti (1514-1550)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2013.
- Özmen, İsmail. *Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi*. 3 Cilt. Ankara: Türk tarih Kurumu, 1998.
- Popovic, Alexandre. "Balkan Dervişlerinde Evliya Ölümleri ve Keramet Dağitan Türbeler". Çev. Ela Güntekin. *Osmanlılar ve Ölüm*. Der. Gilles Veinstein. 121-142. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Postribe Nderi i Kombit. "Siperfaqja dhe Kufinjte o Postribes". 2009. Erişim 31 Temmuz 2023. <https://www.postribe.com/siperfaqja-%e2%80%93kufinjte/>
- Ritter, Arnold von Harff. *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet ; beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat*. Cöln: Verlag von J. M. Heberle (H. Lemperz), 1860.
- Samic, Jasna. "Kâimi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2001. Erişim: 14 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaimi>
- Saral, İsmail Tosun. "Tarih Sürecinde Gül Baba Türbesinin İçine Genel Bir Bakış". *Türk*

- Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 30 (2004), 193-212.
- Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u Srpskohrvatskom Jeziku*. Svjetlost, 1966.
- Škrijelj, Redžep. “Meyli and Kaimi in the Divan of Gurbi”. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 64/64 (Haziran 2017), 383-398.
- Stanković, Todor P. *Putne beleške po staroj Srbiji 1871-1898*. Beograd: Književni fond Ilije M. Kolarca, 1910.
- Sülçevsi, İsa - Memishi, İsa. “Kosova Türklerinde Sevimli (Hipokoristik) Adlar”. *Folklor / Edebiyat* 27/106 (2021), 581-596.
- UBSM, Univerzitetska biblioteka Svetozar Marković. “Tihomir R. Corcevic”. 31 Temmuz 2023a. http://www.unilib.rs/izlozbe/tihomir_djordjevic/index.html
- UBSM, Univerzitetska biblioteka Svetozar Marković. “Sluzbenicki List”. 31 Temmuz 2023b. http://www.unilib.rs/izlozbe/tihomir_djordjevic/biografija/images/biografija/sl.list.pdf
- Vırmıça, Raif. *Kosova Tekkeleri, Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Wikipedia. “Starina Novak”. *Wikipedia*. Erişim 19 Temmuz 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Starina_Novak

Extended abstract

The subject of this study comprises selected sections from the oral narratives about the Turks and Muslims of Yugoslavia found in the most renowned work of Serbian ethnologist Tihomir Đorđević, titled “Наш народни живот” (Our People’s Life). Đorđević’s book, the primary focus of this investigation consists of 10 volumes. Notably, narrations concerning tombs within Đorđević’s work hold significance, with dedicated subject headings in the fifth, eighth, and tenth volumes. In the fifth volume, the chapter on tomb narrations was translated ad litteram into Turkish, while tomb narrations in the eighth and tenth volumes are presented in summarized translation. It is crucial to emphasize that Đorđević’s ethnological collection does not aim to create an inventory of tombs or unveil their architectural features. Consequently, it only represents some of the tombs that existed during the period when the collections informing this study were assembled. Furthermore, some of the tombs referenced in the study no longer exist, and there is no evidence of their existence during Đorđević’s living era.

Born in Knjaževac, Serbia, in 1868, Tihomir Đorđević graduated from the University of Belgrade in 1891. He completed his doctoral studies at Philosophische Fakultät, Universität München, with a thesis titled “Zigeuner in Serbien. His career includes over 720 published works in the field of ethnography, published in Yugoslavia and other countries. A substantial part of these studies is compiled in the books cited in the Turkish text of this article. Active in various scientific institutions and organizations, Đorđević passed away in Belgrade in 1944.

“Our People’s Life,” the primary focus of this study, was initially published by the Geca Kon Publishing House between 1930 and 1934. The second edition, released by Prosveta Publishing House in 1984, consolidated the ten volumes of the book into three volumes. Additionally, within the same edition, a fourth volume was curated from selected works by Đorđević. The fifth volume, concluding this edition, encompasses Đorđević’s biography, works, a chosen bibliography, two indexes, and editorial explanations.

Due to space constraints within this article, the sections of Đorđević’s ten-volume work about Turks are presented in an extended abstract in English. However, the Turkish version of the article comprehensively covers information from all volumes of the book.

The fifth volume primarily delves into Turks and other Muslim communities residing in Yugoslavia. The initial section addresses the misconception of the term “Türk” during the relevant Yugoslavian period. To rectify this misconception, the volume includes details about the origin of the Turkish nation, its language, geographical distribution, Turkish clan names, and the Turkish population across countries during Đorđević’s era. The second section of the fifth volume encompasses narratives concerning tombs visited or identified by Đorđević, situated in present-day Serbia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, and Albania. Compiled in 1931, the section features narrations about 16 tombs and 2 graves. Another section of the fifth

volume offers insights into the traditions, practices, and beliefs of the Turks.

In the sixth volume, certain statistics regarding the Turkish population in Serbia during the first half of the nineteenth century are presented.

One of the sections in the eighth volume highlights the narrations about Gülbaba, a figure renowned for his legendary personality in Turkish history. Besides Gülbaba's narratives, significant emphasis is placed on his compiled narratives of tombs. A significant number of the tombs catalogued in this section are situated within the contemporary borders of Kosovo, and a few of them are located within the boundaries of Bosnia-Herzegovina.

Đorđević's ten-volume book, the focal point of this study, stands as a crucial resource for investigating Turkish cultural heritage structures in the Western Balkans and the Sufi tradition within this region. Despite its importance, it is regrettably overlooked. This study endeavors to underscore the significance of this work by translating some parts of it and providing concise information about key sections.

BİN TANRILI ZAMANLARINDA ANADOLU'DA DİN RELIGION IN ANATOLIA IN TIMES OF 'A THOUSAND GODS'

Tülin CENGİZ*

Sorumlu Yazar

Öz

Anadolu'nun 'Bin Tanrılı' zamanları, MÖ. II. Bin yılın ilk çeyreği itibariyle tarih sahnesinde yerini alarak özgün bir din yaratan Hititlerin zamanıdır. Kendilerini "bin tanrılı" bir ülkenin sakinleri olarak adlandıran bu eski Anadolu uygarlığının, "bin tanrıyı" oluşturma sürecinde belirleyici olan, Ege Denizi'nden Basra Körfezi'ne Karadeniz'den Mısır'a kadar birçok çağdaş uygarlıkla kurmuş oldukları siyasi ve kültürel ilişkilerdir. Kozmopolit yapısı, askeri ve diplomatik stratejileri ile çağının güç merkezlerinden biri olan bu uygarlıktan, günümüze ulaşan arkeolojik kalıntılar, çivi yazılı ve hieroglif belgeler Anadolu'nun kültür tarihine ışık tutmaktadır. Bu kadim dilin ve kültürün incelenmesi, günümüz Anadolu kültürünün birçok yönünün anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı nüfuz alanlarındaki Hatti, Luvi, Pala gibi eski Anadolu uygarlıklarından Sümer, Hurri, Asur, Babil gibi komşu uygarlıkların tanrılarına, kalabalık bir tanrı topluluğu yaratan Hitit zamanı Anadolu'sundaki dini yapıyı inceleyerek teolojiden, dinler tarihine; kültür tarihinden din psikolojisine "din ve inanç" eksenli çalışmalar yürüten pek çok disipline katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu, Din, Hitit, Tanrı, Ritüel.

Abstract

The "Thousand Gods" period of Anatolia is the Hittite age, which took its place on the stage of history in the first quarter of the second millennium BC and created a unique religious structure. The political and cultural relations they established with many contemporary civilizations from the Aegean Sea to the Persian Gulf, from the Black Sea to Egypt were decisive in the process of creating the "thousand gods" of this ancient Anatolian civilization, which called itself the inhabitants of a country with a "thousand gods". The archaeological remains, cuneiform and hieroglyphic documents of this civilization, which was born in Anatolia and was one of the power centers of its age with its cosmopolitan structure, military and diplomatic strategies, shed light on the past. For this reason, the study of the Hittite language and culture is of great importance in understanding many aspects of today's Anatolian culture.

The aim of this study is to examine the religious structure in Anatolia of the Hittite period, which created a large group of gods, from ancient Anatolian civilizations such as Hatti, Luvi and Pala to the gods of neighboring civilizations such as Sumerian, Hurrian, Assyrian and Babylon, from theology to the history of religions; to contribute to many disciplines that carry out studies on religion and belief, from cultural history to psychology of religion.

Keywords: Ancient Anatolia, Religion, Hittite, God, Ritual.

Araştırma Makalesi / Künye: CENGİZ, Tülin. "Bin Tanrılı Zamanlarında Anadolu'da Din". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 455-467. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1447340>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı, E-mail: tulin.cengiz@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6835-3396.

Giriş

Din sözcüğünün ufak farklılıklarla Avrupa dillerindeki karşılığı *religion*'nın köklerinden biri Latince *religare*'dir ve anlamı 'sıkıca bağlanmak' tır. Bu etimolojik anlam, dinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak için belki de en önemli eşiktir. Din aracılığıyla insan, hayatın akışında etkili gördüğü bir varlığa/kudrete sıkıca bağlanır. Aslında din, insanı, kendini aşan ve kuşatan, baş edemediği, kendi dışında kalan bir "gerçeklik" alanına bağlar (Atay, 2004, 25,26).

Dinin "ne" olduğu, tarihin seyri içinde "nerede, ne zaman, nasıl" ortaya çıktığı "nasıl çeşitlendiği" konusunda disiplinler arası büyük bir tartışmanın yaşandığı aşikârdır. Özellikle "din ve inanç" söz konusu olduğunda var olan "çeşitlilik" şaşırtıcı boyutlardadır. Yalnız ne kadar çeşitlenmiş olursa olsun tüm dinlerin ortak unsurları paylaştığı da bir gerçektir. Bu unsurlardan ilki, dünyanın kökenine veya tarihine ilişkin bir açıklama olan kozmolojidir ve en basit haliyle, bir başlangıç hikâyesidir. Dini kozmolojiler, insan yaşamının nasıl yaratıldığına dair "büyük resmi" açıklamaya çalışır. Dinlerin ikinci ortak özelliği, doğrudan insan deneyiminin ötesinde bir alan olan doğaüstüne olan inançtır. Bu inanç tek bir tanrı ya da tanrıları veyahut ruhları içerebilir. Doğüstü birçok biçim alabilir. Bazı doğüstü varlıklar antropomorfiktir, insana özgü özellikler taşır. Doğüstü güçlerin insan yaşamına müdahale edebilme potansiyeli kültürden kültüre değişir; doğal ve doğüstü arasındaki çizgi çok net de olmayabilir. İlginç olan, pek çok insanın, neredeyse evrensel bir şekilde, doğal bedenlerinde kendileri ile bir arada var olan doğüstü veya manevi bir öğeye, yani "ruha" sahip olduğuna ve bu ruhun, ölüm sonrası hayatta kaldığına inanıyor olmasıdır. Öyle ki dünyada kalan ruhlar, iyi ya da kötü niyetle ailelerinin ve topluluklarının yaşamlarında aktif bir rol oynamaya devam edebilir. Ölen kişilerin ruhlarının yaşayanlardan birtakım taleplerde bulunduğu da varsayılır. Bu nedenle birçok kültürde ölüye hürmet etme (ölü/ata kültü) gelenekleri, ölen kişiyi onurlandırmayı ya da onun iyiliğini ya da iş birliğini kazanmayı amaçlayan ritüeller vardır. Uygun şekilde memnun edildiğinde, ata ruhları, tanrılarla insanlar arasında aracı olarak hareket edebilir. Eğer hoşnutsuz olurlarsa, hastalık ve ıstırap yoluyla yaşayanlara zarar verebilir. Bu sorunları önlemek için, ruhları yatıştırmak amacıyla sevilen yiyecekler, içecekler ve hediyeler şeklinde ikramlar yapılır. Kozmoloji ve doğaüstüne inancın dışında bir üçüncü ortak özellik, dini bir amaca hizmet eden ve genellikle din uzmanları tarafından denetlenen ritüeller, uygulamalar veya törenlerin varlığıdır (Brown ve diğer, 2020, 293-298). Tanımı, anlamı, varlığı başlı başına bir sorunsal olan ritüeller, özellikle sosyal bilimler üzerine kafa yoran araştırmacılar için her zaman çekim merkezi olmuşlardır. Bunun nedeni Sørensen'in "çünkü ritüeller hammaddemizdirler" ifadesine kodlanmış görünmektedir. Sørensen'e göre ritüeller hem hayvanlarda hem insanlarda benzer şekilde bulunur, muhtemelen doğuştan gelen bir davranıştır. İnsan söz konusu olduğunda, kökeni biyolojik olan bir davranışın, kültür ekseninde dönüştürüldüğü söylenebilir (Sørensen, 2003, 207, 208). Neticede, kozmoloji, evrenin oluşumu yani başlangıç ile ilgili bir düzen şeması sunar. Bu şema içinde tanrı, insan, ruh tüm varlıkları, bir işleyiş dinamiği çerçevesinde belli noktalara konumlandırır. Ritüeller doğaüstüne inancı hem somutlaştırır hem de tekrara dayalı kalıpları kozmolojik düzeni her defasında yeniden üretir. Kısacası "kozmojoloji-doğüstüne inanç-ritüel", her birinin varlık nedeni ötekidir. Bu nedenle herhangi bir dinin anlaşılabilmesi için bu üç bileşenin kombinasyonuna göz atmak gerekir.

Kozmolojiden başlanılacak olursa; kozmolojinin ilgi alanına giren yıldızların, güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketindeki döngüsel modeller, avcı-toplayıcı topluluklar tarafından bile gözlemlenerek mitik geleneğe entegre edilmiştir.

Bu topluluklar samanyolunu, ayın büyüme, gerileme ve yenilenme döngüsünü keşfetmişlerdir. Doğanın verimliliği ile mevsimsel gökssel hareketler arasındaki bağlantıyı fark etmiş, dünyanın döngüsel yenilenme tarafından yönlendirildiği sonucuna varmışlardır. Bazıları, güneşin toprağın verimliliğini; ayın ise insanın doğurganlığını yönettiği inancına ulaşmışlardır. Eliade'ye göre insanlar, gözlemlerinden elde ettikleri tüm bu bilgileri mevsimsel döngü törenleri /festivalleri aracılığıyla sosyal yaşamlarına dahil etmiştir. Ayrıca gökssel döngüler ile yere ait döngüler arasında kurulan bağlantı, geleceğe dair tahminlerde bulunma itkisini de beraberinde getirmiştir. MÖ. II. bin yıldaki Yakınoğu topluluklarının, geleceğe dair bir iz bulmak için astral olayları sistematik olarak incelemesinin en önemli nedeni budur (Eliade,1957, 101,102).

Hitit Kralları, Anadolu'da birkaç bin yıl süren köklü bir geleneğin varisi olan oldukça sofistike bir toplum yaratmıştır. Böylesi bir toplumun gökyüzü ile ilgilenmemiş, onu gözlemlememiş olması akla yatkın görünmemektedir: (Belmonte-González,2015,1). Koch-Westenholz (1993, 231-246) ve Beckman (2013, 284-297), Hitit sarayının, yıldız gözlemi ve kehanet bilgisini Babil'den aldığını düşünmektedirler. Babil temelli kehanet, ay ve güneşin hareketlerinin yorumlanmasına dayanmaktadır (Weidner, 1923, 1-8). Hititlerin kendi astrolojik gözlemlerini yapıp yapmadıkları ya da Babil gök bilgilerini ne ölçüde özümstedikleri konusunu aydınlatacak somut belgeler mevcut olmasa da Beckman, Hititlerin çivi yazısı ile bu yazının ilişkili olduğu kültürü de aldığı görüşündedir (Beckman, 2013, 294, 295). İmparatorluğun erken döneminde Mezopotamya'dan alınan Sümer-Akad dualarının, Hititlerde, “öfkeli bir tanrıyı yatıştırmak için Güneş Tanrısı'na dua (CTH 372-374)” biçimine dönüştürülmesi bu durumun göstergelerinden biridir (Rieken 2019, 150; Metcalf, 2011, 168-176).

Yakınoğu kozmolojisinin gökssel bileşenlerine ilişkin ilk bilgiler Winckler (Winckler, 1903, 37-67; Jeremias (Jeremias, 1909), Eliade (Eliade,1954; 1957;1978) ve Krupp (Krupp, 1997, 2000; 2005)'tan gelmiştir. Bu incelemelere göre; yeryüzüne ait ve insan icadı olan başkentler, ironik biçimde, kutsal yaradılışın bir parçası, evrenin küçük bir kopyası, kozmosun insan ölçeğinde küçültmüş halleridir. Bir güç odağı olarak aynı zamanda dünyanın da merkezidirler. Bu tür kentler ülkeyi gökyüzüne bağlayan, cennetteki tanrısal güçler ve ruhların dünya ile bağlantı kurduğu mahallerdir. Buradan yola çıkarak geleneksel kozmolojilerin temel ilkelerinin Hattuşa'da bulunduğu söylenebilir. Her şeyden önce Hattuşa, tanrıların ve tapınakların şehridir (Zangger ve diğer., 2021, 62,63). Astronomik olaylar ve yapılar arasındaki potansiyel ilişkileri, tapınaklar ve anıtsal kapılar ve yerel peyzajın çeşitli unsurlarını araştıran Belmonte ve González de aynı görüştedir. Öyle ki Hattuşa, çarpıcı ve son derece ilginç bir astronomik ve topografik manzara sunmaktadır. Hititler, tapınaklarını büyük oranda gökssel alan ile bağlantılı olarak belirli bölgelere odaklamışlardır. Ayrıca Hattuşa, Alaca Höyük gibi belirgin bir kutsal karaktere sahip olanlar, yalnızca savunma amaçları dışında hizmet ettikleri kesin olan anıtsal kapılara sahiptir. Bazıları bol bol ritüel sahnelerle süslenmiştir. Hitit kutsal mekanlarının tamamlayıcı unsurları kutsal pınarlar ve kutsal dağlardır. Özellikle dağlar, Hitit topografyasında çok önemlidir. Fırtına Tanrısının oturduğu yerler olarak kurgulanmışlardır (Belmonte ve González, 2015, 10,11).

Hattuşa dışında, Hitit kozmolojisi açısından ele alınması gereken bir diğer alan, Yazılıkaya Açık Hava Tapınağıdır. Masson, bu tapınak için “kış dönümünde kutsal bir amaç için toplanma yeri” olduğu yönünde görüş bildirmiş (Masson, 1989), Krupp, bu etkinliğin eski Yakınoğu'da köklü bir gelenek olan kutsal evliliği de içerdiği bilgisini eklemiştir. Krupp'a göre burası “göğün ve yerin hükümdarları” arasındaki evlilik bağının yenilenmesini temsil etmektedir (Krupp, 2005). Belmonte,

B odasındaki 12 tanrının her birini yorumlayarak 12 sayısının bir yıldaki sinodik ayların sayısı ile bağlantılı olduğunu bildirmiştir. Hatta A odasındaki kabartmalar da astral karakterdedir (Belmonte, 2000, 89; 2011, 5; 2015, 63). Zangger ve diğerlerine göre Yazılıkaya Batı duvarının A Odası'ndaki semboller, "yeryüzü ve gökyüzünü" temsil etmektedir. Yazılıkaya'nın açık hava, doğal kaya yerleşimi, Hitit kaya kutsal alanı olarak özenle seçilmiştir. Odalar, sınırlı erişim için oldukça iyi yapılandırılmış ve eyleme odaklanılmıştır. Kayalık dorukları yüksek dağları andırır ve yüksek dağlar gibi yeryüzü ile gökyüzü arasındaki temas noktalarıdır. Doğal taş duvarlar, bir bakıma tanrıların toplanıp, tanıklık edip performans sergileyebilecekleri bir sahne işlevi görürken, tanrıların kaya kabartmaları ayin için kutsal bir izleyici kitlesi oluşturmuştur. Yazılıkaya, temelde bir kaya sanatı alanıdır ve dünyanın her yerinde, kaya sanatının varlığı bazen bir yerin, efsanevi gücün kaynağı veya odak noktası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buralarda kozmik güçler birleşir; tanrıların ve ruhların gücüne tanık olunabilir veya erişilebilir. Yazılıkaya'da tasvir edilen tanrılar, dağ zirvelerini andıran kaya çıkıntılarına oyulmuştur. Orada göksel döngülere uygun olarak sürdürülen bayramlar, kralı fiilen dünyanın merkezine yerleştirmiş, böylece kral, kozmik düzen ile ittifakını halka teşhir ederek yönetme yetkisini onaylatmıştır (Zangger ve diğer., 2021, 66).

Hitit dini metinlerine göz atıldığında ise tapınak topografyası, kozmoloji ve kozmik coğrafya ile ilgili bilgi edinmenin zorluğu ile karşılaşmaktadır. Tapınaklar konusunda en fazla bilgi içerme potansiyeli taşıyan belgeler festival metinleridir fakat onlar da bir çeşit tören programı niteliğindedir. Bu nedenle Hitit kozmolojisi bilgisinin esas olarak birkaç mitolojik metne dayandığı söylenebilir. Bunlardan biri olan Kumarbi'nin Şarkısı'nda (CTH 344), tanrıların cennet krallığı için savaştığı ve mağlup tanrının karanlık dünyaya (yani ölümler diyarına) kaçtığı anlatılmaktadır. Karanlık dünyada, eski tanrılar da dahil olmak üzere çeşitli tanrılar yaşamaktadır. Yine Ullikummi Şarkısı'nda birinin yeri göğü bakır bir keski ile kestiği yani ayırdığı yazılıdır (CTH 345). Bunun yanı sıra Muwatalli'nin duasının bir versiyonunda "cennet-yer-karanlık/ölümler diyarı"ndan; aynı duanın başka versiyonunda 'cennet ve yer'den bahsedilmektedir (CTH 381). Neticede Hititler söz konusu olduğunda kozmosun Mezopotamya'daki gibi üçe mi ikiye mi bölündüğü çok net değildir. Görke, Hatti etkisinde iki katmanlı evren (cennet – yeryüzü/ölümler diyarı); Mezopotamya etkisinde üç katmanlı evren (cennet – yeryüzü – ölümler diyarı) olmak üzere biri 'eski' diğeri 'yeni' iki farklı tasarım olduğunu düşünmektedir (Görke, 2012, 45,46).

Eskiçağ dünyasının kozmolojik düşünce yapısının özünde şüphesiz "evrenin ya da başlangıcın" nasıl olduğuna/oluştduğuna dair süreci açıklama çabası yatmaktadır; yalnız bu açıklamanın en can alıcı noktası tanrı/lar ve evren arasında kurulmuş olan bağıdır. Yani evrenin ikiye ya da üçe bölünmüş olmasından ziyade evren adı verilen düzenin işleyişinin tanrılara atfedilmiş olması inancına odaklanmak gerekmektedir. Bu da Hitit'i de içine alan tüm antik kozmolojilerin, özünde, doğaüstü olarak adlandırılan kutsal alanın varlığını meşrulaştıran argümanlar olduğu anlamına gelir.

Doğaüstüne inanç konusuna gelindiğinde; önce doğaüstü varlıklarla kastedilenin ne olduğuna bakmak gerekir. Haviland'a göre doğaüstü varlıklar tanrı, tanrıçalar, ataların ruhları ve diğer ruhlardır. Bin yıllardır insan merakını kamçılayan bu güçler üç ana başlık altında toplanmaktadır: "Tanrı-tanrıçalar (ilahlar)"; "Ataların ruhları"; "Belli bir şahsa bağlı olmayan ruhlar". Tanrı ve tanrıçalar, insanlara mesafeli, yüce varlıklardır. Evrenin tamamını kontrol ettiklerine inanılmaktadır. Çok tanrılı dinlerde, tanrı ve tanrıçaların her biri evrenin belli bir bölümünü denetim altında tutarak düzeni sağlarlar. Her birinin farklı sorumlulukları vardır. İnsanlar tüm tanrılara aynı

derecede ilgi duymazlar, ilgi, insani problemlerle en çok uğraşan ilahların üzerinde yoğunlaşmıştır. Dinin psikolojik işlevlerinden biri, insanın zihninde evrenin tutarlı bir modelini oluşturmaktadır, ayrıca bilinmeyene bir açıklama getirerek gerilim, korku ve endişeyi azaltır; dünyanın düzeninden tanrı/tanrıları sorumlu tutarak insanın omuzlarından önemli bir yükü kaldırmış olur; toplumsal dayanışmayı ve bir topluluğa ait olma duygusunu ritüeller aracılığı ile pekiştirir. Tanrı ve tanrıçaların dışında doğaüstünün bir başka bileşeni olan ata ruhlarının, insanın bir beden ve ruhtan oluştuğuna dair inançtan doğduğu kabul edilmektedir. Geriye dönebilen bu ruhların, yaşayan insanlar gibi iyi ve kötü olma ihtimalleri vardır. İnsani hislere sahiptir. Bu da onlara karşı dikkatli davranılmasını gerektirmiş, ataların ruhları etrafında bir dizi kural ve uygulamanın ortaya çıkmasına neden olmuştur (Haviland, 2002, 407, 413-431).

Tanrı ya da ruh, her ikisi de doğaüstünün bileşenleridir fakat tanrılar iyi tanımlanmış, sosyal olarak kuşatıcı; ruhlar ise sosyal olarak marjinal, gelip geçici varlıklardır. İlginç olan, tanrı ya da ruh fark etmeksizin, cismani bedenleri olmayan, fizik ve hareket yasalarıyla sınırlandırılmamış bu ruhani varlıkların, neredeyse tüm dinlerde sosyal nitelikler göstermeleridir. Bunlar, kişilikleri, arzuları ve karar verme ve eyleme geçme yeteneği ile 'failliği' olan varlıklardır. Bir başka deyişle insanlardan çok da farklı değerlerdir hatta bu duruma uygun olarak dini, 'insan toplumu ve kültürünü, insan olmayanları da kapsayacak şekilde genişleten bir araç' olarak tanımlamak mümkündür (Sashur, 2020, 288).

Hititler'de doğaüstü alanın hâkimi olarak kabul edilen tanrılar, Hitit Krallığı'nın dinine ait unsurlardır. Hitit dini ise köklerini Orta Anadolu platosu üzerindeki tarıma dayalı bir yaşam tarzından alan bir düşünce sistemi üzerine inşa edilmiştir (Beckman, 1989: 99). Ayrıca bu din, kavramsal olarak; Hititlerin siyasi nüfuz alanındaki farklı dini inançlar ve senkretik eğilimler için kullanılan ortak bir adlandırmadır. Bu da demektir ki Hitit dini, farklı tarihlerde, aynı ve yakın coğrafyadaki farklı uygarlıklardan beslenmiş, farklı kültür katmanlarından oluşmuştur. Bu katmanların kronolojisine göz atıldığında ilk sırada Orta Anadolu'nun yerli halkı olarak kabul edilen Hattilerin, ikinci olarak MÖ. 3. bin yılın sonlarından itibaren Hint-Avrupa dil kümesine ait bir dil konuşan Hititlerin daha sonra Güney ve Güneydoğu Anadolu'ya yerleşen neredeyse çağdaşları olan komşu Luwilerin, son olarak da MÖ. II. bin yılın ortalarından itibaren düşünce ve inanç sistemlerinin aktarımı konusunda Anadolu ile Suriye-Babil arasında köprü vazifesi gören Hurriler'in yer aldığı söylenebilir. Bu nedenle Suriye ve Mezopotamya dinlerini dikkate almadan Hitit dinini çözümlemek mümkün değildir (Hutter, 1997: 74,75). Aynı şekilde Hitit dininin diğer katmanlarını oluşturan Hatti, Luwi ve Hitit bileşenlerini de. Dinin bu heterojen yapısı, her şeyden önce Hitit krallığının Ege Denizi'nden Fırat Nehri'ne, Karadeniz'den Asi Nehri'ne kadar çeşitli medeniyetlerle olan zengin kültürel ilişkileri sayesinde mümkün ve başarılı olmuştur. Bu arada, 'Hitit dini' denilirken kastedilenin, Hitit başkentinin devlet arşivlerinde tasdik edilen, çoğunlukla kral ve kraliyet ailesiyle veya 'devlet dini' ile ilgili dini uygulamaları olduğu unutulmamalıdır (Gilan 2019: 179). Bu durum, din ile ilgili bilgi veren metinlerin doğasında yani resmî belgeler olmalarından kaynaklanmaktadır. Hitit kazılarında bugüne kadar sıradan kişilere özgü herhangi bir arşive rastlanılmamıştır (Warbinek, 2023, 181,182).

Çok kimlikli bir dinin panteonun da çok kimlikli olması kaçınılmazdır. 'Hatti'nin Bin Tanrısı', Hititler tarafından panteondaki bütünlüğü tanımlamak amacıyla sıklıkla kullanılmış bir formüldür. Tanrılar, kendi bölgelerine hâkim olan kudretli varlıklardır. Antropofomik özellikler gösterirler. İnsanlarla aralarındaki farklılık doğa üzerindeki

etkileridir. İnsanlar gibi ölümlü değillerdir fakat yiyeceğe ve içeceğe ihtiyaç duyar, açlık ve susuzluk çekebilirler. Üstelik bu yiyecek ve içeceklerin insanlar tarafından sağlanması gerekir. İnsanlar gibi kıskanç, öfkeli ya da intikamcı olabildikleri gibi yardım sever ve cömert de olabilirler. Bu nedenle insanlar kült yoluyla tanrılarla iyi ilişkiler kurmaya çalışırlar (Hutter, 1997, 78).

Din, özünde bir ilişkiler ağıdır ve bu ağın merkezinde insanın kutsal kabul ettiğiyle kurduğu ilişki vardır (Otto, 1928). Furlani'ye göre "Eski Batı Asya dinlerinde insan-tanrı ilişkisi, hizmetkâr-efendi, kral-tebaa arasındaki ilişkiye benzer. Bu dinlerde insan, tanrısına, kralına ve efendisine hizmet etmek zorundadır. Aslında Doğu dünyasına ait tüm metinler insanın başlangıçta tanrılara hizmet etmesi için yaratıldığını bildirmektedir. Hitit metinlerinde insan-hizmetkâr ve tanrı-prens arasındaki ilişkinin niteliğine dair oldukça ayrıntılı bilgilere ulaşılabilir. Bu ilişkinin bu şekilde açık ve ayrıntılı açıklamasına Eski Doğu'nun hiçbir literatüründe rastlanılmamıştır. Bunun anlamı şu olabilir: Hititler diğer doğulu komşu uygarlıklarından daha fazla kendilerini tanrıların hizmetkârı olarak görmüşlerdir. Aslında Hitit dininin pek çok yönü neredeyse bu ilkedен türemiştir. Bunu görmek için en genel hatlarıyla tapınaklardaki işleyişe bakmak yeterlidir. Tapınaklarda tanrılara hizmet edilmesi için büyük bir faaliyet ve organizasyon durumunun olduğu söylenebilir. Tapınakta tanrıların hizmetindeki rahiplerle beraber istihdam edilmiş işçi ve zanaatkârlar aslında tanrıların hizmetkârıdır. Hizmetkarlar efendilerine hizmet ettiğiinde temiz olmalıdır. Efendi, hizmetçisi tarafından temiz ve özenli biçimde yedirilir, içirilirse duyduğu memnuniyet karşısında lütfekar olacaktır. Eğer hizmetkâr, efendisine karşı ihmalkâr ve itaatsiz davranırsa efendisinin ona karşı mizacı değişecek, zarif ve iyiliksever olmayacaktır. Hizmetkâr efendisine isyan ederse onu gücendirir. Bunun sonucunda efendisi onu ceza işareti olarak ölümüne karar verir Sadece onu değil ailesini, yakınlarını ve mahiyetindekileri de cezalandırabilir. Efendi-hizmetkâr ilişkisi Hititlerin gündelik hayatlarında sıradan motiflerindedir. Hitit metinlerinde karşılaştırma yaparak anlatma geleneği de rastlanılır. Bunlara en güzel örnek II. Murşili'nin yıllıklarıdır (CTH 61). Yıllıklarda kral-tanrı arasındaki ilişkinin efendi-hizmetkâr ilişkisi ile aynı kurgulandığı görülür. Kral, hizmetkâr, tanrı efendidir. Kendisi tanrının sadık bir hizmetkârıdır. Oysaki babası I. Şuppiluliuma işlediği günahlardan ötürü tanrının öfkesine maruz kalmış ve veba ile cezalandırılmıştır. Oysaki kendisi, yaşı küçük olmasına ve bu nedenle düşman ülkeler tarafından aşağılanmasına rağmen, tanrının lütfunu kazanarak başarıdan başarıya koşmuştur. Hititlerdeki günah, insanın, haddini aşmasıdır. Hitit anlayışında tanrı, efendiye emirler verir, bu emirler kutsal yasalar haline gelir ve insanların kaderini belirler. Kutsal yasalar ve dolayısıyla dünyevi yasalar, tanrının buyruklarının yazıya dökülmüş halidir. Ayrıca tanrı-efendi ilişkisi, insanların hayatta kalabilmesi ve hayatlarını idame ettirebilmesi için yerine getirmeleri görev ve sorumlulukları da belirler. Buradan kader doktrini oluşur. Hizmetçi, efendisine; tebaa kralına sahip çıkmalıdır ki bu da Hititlerdeki kurban olgusunu açıklamaktadır: tanrıya ihtiyacı olan her şeyi en mükemmel biçimiyle sunma ihtiyacı. Dua da efendi-hizmetkar ilişkisinden doğmuş bir pratiktir. Tanrılar memnun edilirse insanlara rehberlik eder, onları korur ve gözetir" (Furlani, 1938, 258-261).

Hitit dini üzerine kafa yorulduğunda, Hitit metinlerinin muazzam sayıda tanrı ismi içerdiği ve bunların çoğu ile ilgili, isimlerinden başka bilgi olmadığı fark edilecektir. Mevcut yazılı kaynaklar ve mümkün olduğunda ikonografik kaynaklar, tanrılar arasındaki kesin önem sırasını açıkça vurgulamaktadır. Özellikle antlaşma metinlerdeki şahit tanrılar listesi, hiçbir zaman rastlantısal olmayan ve kutsal bir hiyerarşiyi yansıtan bir dizilim göstermektedir (Gurney, 1977, 4-5). Devletin resmi

panteonunun yaradılışı Popko'ya göre Orta Hitit dönemini işaret etmektedir. Örneğin, Kral I. Arnuwanda ve Kraliçe Aşmunikal'in hükümdarlığı döneminde, panteonun kanonu daha sonraki anlaşmalarda görünene yakındır (Popko, 1995, 90). Görünüşe göre tüm tanrılar, aşama aşama, yalnızca küçük değişikliklerle, kutsal bir piramit şeklinde, önem sıralarına göre organize edilmişlerdir. Piramidin tepesinde Fırtına Tanrısı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve onların geniş ailesi; aşağıda Ana Tanrıçalar, güneş tanrıları gibi ikinci derece tanrılardan sonra savaş tanrısından bitki tanrısına, ruhlara, koruyucu figürlere ve kötü tanrılara kadar diğerleri; son olarak, en altta ölmüş krallar bulunmaktadır (Beckman, 1989, 99).

Her ne kadar çok kimlikli ve katmanlı bir panteona sahip olsa da Hitit krallığının baş tanrıları, kuru tarıma mahkûm bir plato üzerine konumlanmış, yağmura bağımlı bir ülkeye son derece uygun Fırtına Tanrısı ve Güneş Tanrıçasıdır. Her ikisi de ihmal edilmedikleri sürece, bereket ve bolluk getiren, krallık bahşeden, savaşlarda yol gösteren ve zaferle taçlandırılan figürlerdir. Baş tanrı olsun ya da olmasın Hitit dünyasında tanrıya tapınımdaki amaç onların iyi niyetlerini güvence altına almak ve evrenin düzgün işleyişinde iş birliklerini sağlamaktır. Zaten Hitit dininden bakıldığında, insanın varlık nedeni tanrılara yiyecek, övgü ve eğlence sağlayarak hizmet etmektir. Bu sorumluluk, tanrıların huzurunda Hitit halkını; Hitit halkı önünde tanrıları temsil eden kraliçe çift tarafından organize edilmektedir. İnsanların sadık desteklerinin karşılığı, tanrıların lütfedeceği tarımsal bolluk, savaşta zafer, uzun yıllar ve sağlıktır. Aksi durumda tersi gerçekleşecektir. Bu nedenle Hitit başkentinden ve giderek artan bir şekilde taşra şehirlerinden elde edilen çivi yazılı metinlerin çoğunun, Hitit tanrı ve tanrıçalarının ihtiyaç duyduğu ve onlara gösterilen ilginin ayrıntılı bir resmini sunan düzenli devlet kültürünün tören ve ritüellerine ait olması oldukça doğaldır (Beckman, 2020, 1, 6).

Ritüelin ne olduğu ve ne olmadığı ne olabileceği ve ne olamayacağı, yapısal olarak mı yoksa işlevsel olarak mı ele alınması gerektiği, ritüelin sembolik mi yoksa semantik mi olduğu konusu çok uzun bir zaman diliminde neredeyse tüm sosyal bilimlerin hatta bir süredir biyoloji, zooloji, insan etiyolojisi gibi disiplinlerin ilgi alanı içinde tartışılmaktadır. Görünen o ki ritüeli anlamak için tek bir disiplinin gözlem, deney, deneyim ya da tanımlamaları yeterli gelmemektedir. Bu da konuyla ilgilenen tüm disiplinlerin, kendi varsayımlarını yeniden gözden geçirmesine ve ardından diğer bazı disiplinlere başvurarak ister teorik ister metodik veya her ikisi birden olsun, kendi indirgemeciliklerinden bir çıkış yolu aramasına neden olmaktadır (Zoric, 1996, 233, 234).

İnsanın 'tarihi ve kültürü' ile ilgilenen hemen her disiplin, ritüelleri, sosyal ve dini yaşamın dinamik çekirdeği olarak kabul eder. Sade bir kabilenin inanç biçiminden gelişmiş dini sistemlere kadar ritüeller, bürokratik örgüt ve yapıların düzenli bir şekilde işlemesi için hayati öneme sahiptir. Bu ritüeller ister kabul edilmiş bir otorite tarafından kararlaştırılsın ister gelenek tarafından reçete edilsin, insanları işleyen bir tutarlılık içinde bir araya getirmede önemli bir faktördür. Başka bir deyişle, ritüeller sosyal sistemler yaratır, efsanevi bir bağlamdaki bir hikâyeye bağlanarak sürdürülür. Başka bir deyişle mit, bir ritüeli birbirine bağlayan bir hikâyledir. Bu yönüyle ritüeller kültürle ilgili bir noktaya işaret eder. İlgili bir topluluk tarafından paylaşılır; sosyal kimlik, uyum ve karmaşık kavramlar oluşturur. Dini ritüeller, diğer ritüellerden daha fazla grup uyumu yaratır. Ritüeller, toplumsal kimlik oluşturma işlevlerinin yanı sıra (bürokratik) hiyerarşi ve toplumsal tabakalaşma kavramları da yaratır (Gruenwald, 2020, 109-111). Ritüel söz konusu olduğunda farklı disiplinlerin farklı yaklaşımlarına rağmen ritüel tanımlamalarında ortak vurgular oldukça fazladır. Bu vurgulardan en

önemlisi ‘tekrar’dır. Dewey, ritüelleri yalnızca geleneksel eylemlerin tekrarı olarak değil, bir durumla veya sorunla başa çıkmanın ve bir çatışmayı çözmenin bir yolu olarak görebildiği doğru bir noktaya temas eder (Dewey, 1991). Dewey ile paralel görüşte olan Giovagnoli’ye göre de ritüeller, derin bir duygusal katılımla kişisel ve sosyal ihtiyaçları ifade eder ve bu olmadan var olmazlar. Bu nedenle ritüelleri, insanın doğa karşısında kendisini güvende hissedebilmek için yarattığı geleneklerin tekrar edildiği modeller olarak görmek yanlış olmaz (Giovagnoli, 2021, 93).

Hitit Krallığı’nın büyük arşive sahip iki önemli merkezi olan Hattuşa ve Şapinuwa kazılarında ele geçen binlerce çivi yazılı tablet ve tablet parçası, Hitit Anadolu’sundaki ritüel geleneği, birçok yönüyle belgelemektedir. ¹Bu ritüellere göz atıldığında, Hitit dininin çok katmanlı yapısı sadece panteona değil ritüellere de yansıdığı söylenebilir. Hitit ritüel geleneğinin, temel olarak Hatti -Luwi ve Kizzuwatna/Hurri olmak üzere üç ana damardan beslendiği söylenebilir. Hatti kültürü etkisinde olan ve günümüze ulaşabilmeyi başaran ritüeller Eski Hitit dönemine tarihlendirilmektedir. Bu ritüellerin sayısı, İmparatorluk çağında kaleme alınmış aynı türdeki zengin literatürle karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır. Metinlerin içeriklerine göz atıldığında, ise kompozisyonların çok belirgin olmadığı söylenebilir. Bu metinlerde, büyü faaliyetleri ile bunlara eşlik eden büyü sözler genellikle mitolojik içerikli bir öykü içinde gizlenmiştir; bunların gayri ihtiyari bir şekilde betimlendiği metin kesitleri de söz konusudur. Ayrıca, İmparatorluk dönemine ait metinlerin aksine, bu metinleri kaleme alanların ya da ritüeli uygulayıcıların kimlikleri de bilinmemektedir. Yaşlı kadın (^{MUNUŠU.GI}), bu dönemde Anadolu büyü bağlamındaki ritüel uzmanı olarak öne çıkmaktadır. ^{MUNUŠU.GI} dışında, Hatti geleneğinde büyü uygulamaları Fırtına tanrısının adamı (^{LÜ DİŞKUR}) ve diğer kült görevlileri tarafından icra edilmiştir (Taracha, 2009, 74). Bu dönemi temsil eden en karakteristik metin kraliyet çifti için gerçekleştirilen bir ritüeldir. Kral ve kraliçenin yaşamlarının ve sağlıklarının devamını sağlamak için tasarlanmış dört ritüeli içeren bu metin (CTH 416) iyi korunmuştur, metinde uygulayıcının kim olduğuna dair bilgi yoktur. Her ritüel, kral ve kraliçeyi iftira/büyü/hastalık/kirlik gibi rahatsızlıklardan kurtarmaya yardımcı olmak için hayata geçirilmiştir (Bkz. Otten and Souček 1969).

Hatti büyü tekniklerine ilişkin repertuar, Luwi konteksti kadar zengin değildir. Luwiler, Kuzey Suriye’yle kurdukları, geçmişi çok erken bir döneme dayanan ilişkiler sayesinde Suriye-Mezopotamya’nın zengin büyü ilminden istifade etme imkânı bulmuşlardır. (Taracha, 2009: 74,75). Colins’e göre Anniwiyani ve oğlu, Armati, Maddunani and Dandanku, Paskuwatti, Alli, Aşhella, Uhamuwa ve Puliša’ya atfedilen ritüeller Luwi bölgesi ile ilişkilendirilmelidir (Colins,2010: 55-56). Yerel Hatti geleneğinde, çoğunlukla analogik büyülere odaklanılmıştır. Ayrıca Anadolu’ya özgü büyüler Suriye ve Mezopotamya büyülerinden daha dünyevi karakterdedir; Anadolu büyüleri ritüel uzmanlarının edindikleri pratik deneyimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluk döneminin henüz başlarında standart bir büyü metni arketipinin şekillendirildiği görülmektedir. Buna göre ilgili metinlerin giriş kısımlarında yazarın ismi, zaman zaman mesleği, doğduğu ülke veya şehri ile ritüelin yapılış gerekçesi belirtilmeye başlanmıştır. Metnin muhteviyatı üç bölüme ayrılmaktadır: ritüeli icra etmek için gerek duyulan alet ve edevatın sıralandığı bir liste, uygulanan büyü pratiklerine dair bir betimleme ve buna uygun büyü sözler.

1 Özellikle Şapinuwa, Ağılönü kutsal alanındaki kurban çukurları, içinde Hurri kökenli, ^{LÜAZU} ‘nun uyguladığı itkahi ve itkalzi arınma ritüellerinin de (CTH 777) bulunduğu çok sayıda ritüel içerikli tablet ile dikkat çekmekte, şehir İmparatorluk dönemindeki siyasi önemin yanı sıra bir kült merkezi olarak da öne çıkmaktadır (Süel, 1995, 279).

Pek çok kez ritüel etkinliğinin ritüelin etkisini arttırmak için tasarlanmış (tamamlayıcı nitelikteki) çeşitli büyü tekniklerinin bir kombinasyonu olduğunu görülebilmektedir. Metnin sonunda yer alan kolofon kısmında ise girişte verilen bilgiler, çok nadir de olsa betimlemenin başlangıç kısmı ile tekrarlanabilmiştir (Taracha,2009, 75).

Hititlerin Luwi dünyasıyla olan ilişkilerini ortaya koyan ritüellerde, görevi, kötülüğü/kirliliği hastadan alarak, onu farklı bir yere nakletmek olan taşıyıcılarla karşılaşmaktadır. Bu tür ritüellerde kullanılan çeşitli malzemelere, kurban sahibi, elleriyle dokunur, baskı yapar, tükürür, onu devirir ya da malzemeler “ayaklarının önüne, başına konulur, üzerinde tutulur, üzerinde çevrilir. Ardından kirlenmiş/kirliliğin aktarılmış olduğu bu malzemeler yeni bir kirliliğe yol açmaması için canlıya öldürülerek, gömülerek, kesilerek ya da salıverilerek; cansızla kırılarak, yakılarak, saklanarak vb. ortamdan uzaklaştırılır daha doğrusu ortadan kaldırılır. Bir diğer ritüel biçimi, bir kişinin/nesnenin yerine başka kişi/nesnenin ‘vekil’ olarak geçtiği uygulamadır. Tarpalli ve nakkušši olmak üzere iki türlü uygulanan ritüelde tarpalli, kurban sahibinin yerine vekil olarak seçilen ve vekalet ettiği kişiye yönelen kötülükleri üzerine çeken canlı ve cansız bir objedir. Nakkušši ise Hurrice, nakk- “göndermek, salıvermek, gitmesine izin vermek” fiilinden türetilmiş bu kelime “her türlü kötülüğü bir yerden başka bir yere taşıyarak uzaklaştırması için salıverilen canlılar”ı ifade eder. Nakkušši olarak görevlendirilen canlıların- tarpalli’lerin aksine- öldürülmemeleri, kötülükleri kurban sahibinden uzaklaştırmak için özellikle serbest bırakılmaları gerekmektedir (Reyhan, 2003: 121-135). Sürekli başvurulmuş bir diğer uygulama da ‘(arasından) geçiş’ ritüelidir. Bu hususta iki tarafa konulmuş canlı/cansız nesnenin arasından geçmek mutlak bir uygulamadır. Örneğin dikenli dallardan yapılmış bir kapı ile bu kapının arkasında yanan alevlerin arasından geçmenin kişiyi kirlilik ve tüm kötülüklerden kurtaracağı varsayılmaktadır (Haas, 1994, 848). Genellikle hayvanlar özellikle de yavru köpekler ikiye bölünüp kapının her iki tarafına yerleştirilmekte ya da Ašhella ritüelinde olduğu gibi askerlerin geçmesi için iki ateş yakılmaktadır (Dinçol, 1985, 25; Collins, 2010, 56). Kizzuwatna ve Kuzey Suriye menşeli başka bir ritüel uygulama şekli de tanrıları çağırma ritüelidir. Bu türdeki ritüellerin ekseriyeti. Seremonin asli kısmı bir tanrının un, şarap ve yağ kokusuyla belirlenmiş bir ‘yol’ dan sembolik olarak çağırıldığı bir uygulamadan oluşmaktadır. Bu ritüellerin icracıları LÚAZU⁴, LÚpatili, LÚpurapši gibi görevlilerdir (Taracha,2009:155). Ritüellerde kullanılan büyü malzemeleri genellikle aynıdır ve sadece tanrıları çağırma için değil, aynı zamanda onları rahatlatmak, sakinleştirmek, huzurlu kılmak için kullanılır. Bir tanrıyı geri döndürme ritüeli, aynı zamanda, kaybolan tanrıyı öfke ve kinden kurtarmak için yapılan bir “arınma/arındırma ritüeli”dir (Reyhan, 2016, 2-6).

En genel hatlarıyla ritüel kategorizasyonuna göz atıldığında arınma ritüelleri büyü metinleri arasında sayıca en geniş grubu oluşturmaktadır. Bu belgelere konu olan uygulama ve büyü sözler temelde analogik büyü uygulamasına istinat etmektedir; söz konusu ritüellerin icra edilme gerekçesi ise kir, kötü büyücülük, tanrısının öfkesi vs. olarak kabul edilen unsurlarla temas etmekten kaynaklanan kirlenmeyi bertaraf etmektir (Taracha, 2009, 152).

Hitit ritüellerine sadece göz atıldığında bile ne kadar karmaşık oldukları dikkati çekecektir. Bu karmaşa ritüel denilen olgunun genel yapısından kaynaklanmaktadır. Bundandır ki dini epistemolojinin belki de en önemli bileşeni olan ritüeller üzerine ‘söz söylemek’ ciddi bir iştir. Bir ritüelin anlaşılabilmesi, arka planında yatan sosyolojik, psikolojik, antropolojik vs. bilgiye sahip olmayı gerektirmektedir. Ritüel sözcüğü, her ne kadar doğaüstü ile özdeşleşen niyet ve eylemler için kullanılsa da aslında, doğaya ve doğal olana dönük amaçlar için gerçekleştirilir. Hititler söz konusu olduğunda da

durum böyledir. Organize tarım ve hayvancılığa dayalı bir yaşamı temel almış bir krallığın ritüelleri ya da görkemli törenleri; saymakla bitmeyen tanrı ya da tanrıçaları, günümüz insanına her ne kadar uhrevi ve gizemli unsurlar olarak görünse de aslında, beslenme, neslin devamlılığı, çalışma, üretmenin, bereket ve sağlık kısacası hayatta kalma ve hayata tutunmak için gerekli araçlarıdır.

Sonuç

Eskiçağ 'da Anadolu, Mısır ve Mezopotamya coğrafyalarında hüküm sürmüş çok tanrılı dinlere dair çivi yazılı/hiyeroglif belgeler ve arkeolojik kalıntılar gibi bilgi içeren kaynaklar, semavi dinler konusundaki kaynaklardan çok daha fazladır. 19. yüzyıl itibarıyla okunmaya başlanan, Sumer, Akkad, Asur, Babil, Mısır ve Hitit gibi uygarlıklara ait sayısı yüz binleri aşan çivi yazılı tablet günümüze ulaşmıştır (Demirci, 2013: 3). Bu uygarlıklardan biri olan ve Kızılırmak kavsı içinde kurulan Hitit Krallığının dinini besleyen ana damar, var olduğu habitata uygun olarak tarıma dayalı bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı neolitik dönemin bereket temalı inanç sisteminden evrilmiş görünmektedir. Tarım ve hayvancılığa dair yaşam tarzı kozmolojiden, tanrıların hiyerarşisine, mitolojiden büyü, fal, kehanet ve festivallere dini meydana getiren tüm bileşenlere sirayet etmiş görünmektedir. Hititlerde kozmos yer-gök-yeraltı olarak üç bölünmüştür ve Beckman'ın altını çizdiği gibi krallık evrenin kilit taşı, insanın tanrılarla buluşma noktası olarak kabul edilmiştir. Evren bir süreçtir ve onu işleten tanrılar ile insanlar arasında katı bir ayırım yoktur. Her iki varlık türü de birbirinden bağımsız olmalarına rağmen varlıklarını sürdürüebilmeleri için gerekli olan hayvan ve bitkilerle bir arada yaşar. Hatta tanrılar insanlar tarafından sunulan kurbanlara muhtaç varlıklardır (Beckman, 1989, 100). Evrenin işleyişinden sorumlu olan panteonun baş tanrıları Fırtına Tanrısı ve Güneş tanrıçasıdır ki ikisinin de büyüme ve bereketle ilişkisi güçlüdür. Dağlar, su kaynakları da bu dinin önemli kült alanlarıdır. Tapınım takviminde belirleyici olan da ülkenin bolluğu ve refahıdır. Ritüellerin yapılı amaçlarından, ritüellerde kullanılan malzemelere Orta Anadolu platosunun tarım ve hayvancılığa dayalı yaşam tarzı rahatlıkla gözlenebilir. Kısacası tüm Eskiçağ dinlerinde olduğu gibi Hitit dini de kaosu kozmosa çevirmek, insanın anlam arayışına yön vermek ve 'doğru' davranış kalıpları sunarak ortak bir ahlak sistem oluşturmak gibi bir misyon üstlenmiştir. Bununla beraber Hitit dini, krallığın siyasi yapısı, süreci ve iktidar kavgalarında ideolojik bir aygıt gibi çalıştırılmıştır. Hitit dini ile ilgili bilgi içeren tüm külliyattan elde edilebilecek en genel çıkarım, şu ya da bu sebeple, Hitit çağı insanının yaşama ve kendine dair anlam arayan bir canlı olduğu ve bu arayış süresince, rasyonel ve irrasyonel olanı, yaşamında aynı anda fakat farklı düzlemlerde, bazen birbirine çarpıştırarak bazen çarpıştırmadan bir arada tutabilme özelliğine sahip olduğudur. Belki de Eskiçağ insanın karmaşıklığının ya da günümüz insanına karmaşık gelmesinin nedeni budur.

Kaynaklar

- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Beckman, Gary. "The Religion of the Hittites", *Biblical Archaeologist* 52/2-3 (1989), 98-108.
- Beckman, Gary. "The Hittites Serve Their Gods", *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Ed. Samuel E. Balentine, , Oxford: Oxford University Press, 2020, 1-21.
- Beckman, Gary. "Under the Spell of Babylon: Mesopotamian Influence on the Religion of the Hittites", *From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, Ed. Joan Aruz, Sarah B. Graff and Y. Rakic, New York: Metropolitan Museum of Art, 2013,

284–297.

- Belmonte, Juan Antonio. From the Atlas to the Caucasus: The Other Side of the Mediterranean Before Islam, *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture* 15, (2000), 78–94.
- Belmonte, Juan Antonio- González-García, A. César. The Pillars of the Earth and the Sky: Capital Cities, Astronomy and Landscape, *Journal of Skyscape Archaeology* 1/1, (2015), 9–38.
- Brown, Nina-McIlwraith, Thomas- González, Laura Tubelle de. *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology*, Arlington: The American Anthropological Association, 2020.
- Collins, Billie Jean. “Hittite Religion and the West”, *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer*, Ed. Yoram Cohen, Amir Gilan- Jared L. Miller, Wiesbaden, 2010, 54–66.
- Demirci, Kürşad, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*, Illinois: Southern Illinois University Press, 1991.
- Dinçol, Ali M. “Aşhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış [Das Ritual von Aşhella (CTH 394) und ein Überblick über die magischen Handlungen gegen die Seuchen bei den Hethitern]”, *Belleter* 49, (1985): 1-40.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, 1957.
- Furlani, Giuseppe. “The Basic Aspect Of Hittite Religion”, *The Harvard Theological Review* 31, (1938), 258-261.
- Giovagnoli, Raffaella. *Rituals: Philosophical Perspectives And Normative Aspects*. *Roczniki Kulturoznawcze*, 2021, 93-107.
- Görke, Susanne. “Hints AT Temple Topography and Cosmic Geography From Hittite Sources”, *Heaven on Earth Temples, Ritual, And Cosmic Symbolism in The Ancient World*, Ed. Deena Ragavan, Chicago, Illinois: The Oriental Institute Of The University Of Chicago Oriental Institute Seminars, 2012.
- Gruenwald, Ithamar. *Rituals and Ritual Theory: A Methodological Essay*, *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Ed. Samuel E. Balentine, 109-123, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Gilan, Amir. “Religious Convergence in Hittite Anatolia: The Case of Kizzuwatna.” *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, Ed. Sandra Blakely- Billie Jean Collins, Atlanta: Lockwood Press, 173-190.
- Gurney, Oliver. *Some Aspect of Hittite Religion*, *Oxford*: Oxford University Press/The British Academy, 1977.
- Haviland, William A. (2002), *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi, İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2002.
- Hutter, Manfred. “Religion In Hittite Anatolia. Some Comments On Volkert Haas: Geschichte Der Hethitischen Religion”, *Numen* 44, 1997, 74-90.
- Jeremias, Alfred. *Das Alter der babylonischen Astronomie*. Leipzig: Hinrichs, 1909.
- Koch-Westenholz, Ulla. “Mesopotamian Astrology at Hattusas”, *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens: Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium* Ed. H. D. Galter, 1993, 231–246.
- Krupp, Edwin C. *Skywatchers, Shamans, & Kings – Astronomy and the Archaeology of Power*. New York: John Wiley, 1997.
- Krupp, Edwin C. “Sacred Sex in the Hittite Temple of Yazılıkaya”, *Archaeology Odyssey*, (2000), 42–45.
- Krupp, Edwin C. “Bedroom Politics and Celestial Sovereignty”, *Current Studies in Archaeoastronomy: Conversations Across Time and Space*, Ed. John W. Fountain- Rolf M. Sinclair, Durham: Carolina Academic Press, 2005, 413–429.
- Masson, Emilia. *Les douze dieux de l’immortalité: croyances indo-européennes à Yazılıkaya*, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Metcalf, Christopher. *New parallels in Hittite and Sumerian praise of the Sun*, *Die Welt des*

- Oriens 41/2, (2011), 168-176.
- Otten, Heinrich., Souček, Viladimir, Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT8), Wiesbaden: Harrassowitz, 1969.
- Otto, Rudolf. The Idea of the Holy, London, Glasgow, Edinburg: Oxford University Press, 1928.
- Popko, Maciej. Religions of Asia Minor, Warsaw: Academic Publications Dialog, 1995.
- Rieken, Elisabeth. Hittite Prayers and Their Mesopotamian Models, Religious Convergence in the Ancient Mediterranean, Ed. Sandra Blakely and Billie Jean Collins, Atlanta, GA: Lockwood Press, 2019.
- Reyhan, Esmâ. "Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme", Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri 6, (2003), 11-142.
- Reyhan, Esmâ. "Hitit Arşivlerinde Kizzuwatna Kökenli 'Tanrıları Çağırma Ritüelleri'", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi 35/60, (2016), 1-38.
- Sashur Henninger-Rener, "Religion", Perspectives - An Open Invitation to Cultural Anthropology, Ed.
- Nina Brown, -Thomas McIlwraith,- Laura González, Laura de Tubelle, Arlington: The American Anthropological Association, 2020.
- Sørensen, Jesper. "The Question of Ritual A Cognitive Approach", Scripta Instituti Donneriani Aboensis, Rowman Altamira, 2003, 207-220.
- Süel, Aygül, "Ortaköy'ün Hitit Çağındaki Adı", Belleten LIX/225, (1995), 271- 283.
- Taracha, Piotr. Religions of Second Millennium Anatolia, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009.
- Warbinek, Livio. Defining the Hittite "Pantheon", its Hierarchy and Circles: Methodological Perspectives, Theonyms, Panthea and Syncretisms in Hittite Anatolia and Northern Syria, Ed. E. Livio Warbinek, Federico Giusfredi, 2022, 181-191.
- Winckler, Hugo. "Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage für die Weltanschauung aller Völker", Der alte Orient 3/ 2-3, (1903), 37-67.
- Weidner, Ernst F. "Astrologische Texte aus Boghazköi. Ihre sprachliche und kulturhistorische Bedeutung", Archiv für Keilschriftforschung 1, (1923), 1-8.
- Zanger, Eberhard, Krupp Edwin C., Demirel, Serkan- Rita Gautschi. "Celestial Aspects of Hittite Religion, Part 2: Cosmic Symbolism at Yazilikaya." Journal of Skyscape Archaeology 7,(2021), 57-94.
- Zoric, Snjezana. Ritual between Anthropology and the Science of Religion, Narodna Umjetnost 33/1, (1996), 233-245.

Extended Abstract

It is obvious that there is great diversity in the world when it comes to "religion and belief". It is also a fact that religions, despite all their differences, share common elements. The first of these elements is cosmology, which is defined as an explanation of the origin or history of the world. The second common feature of religions is belief in the supernatural, a realm beyond direct human experience. Belief in the supernatural may involve a single god or gods or spirits. The supernatural can take many forms. Some supernatural beings are anthropomorphic with human-specific traits. Besides belief in the supernatural and cosmology, the third common feature of religions is rituals, practices or ceremonies. Cosmology offers an order scheme regarding the formation, that is, the beginning, of the universe. Rituals embody belief in the supernatural and reproduce the cosmological order with their recurring patterns each time. Therefore, in order to understand any religion, it is necessary to take a look at the combination of these three components.

Looking at early studies of the celestial components of Near Eastern cosmology, capitals are a part of divine creation, a small copy of the universe, a human-scale miniature of the

cosmos. Such cities are places that connect the country to the sky, where divine powers and spirits in heaven connect with the earth. It can be said that the basic principles of traditional cosmologies are found in Hattusa. Hattusa is the city of gods and temples. Apart from Hattusa, another area that needs to be addressed in terms of Hittite cosmology is the Yazılıkaya Open Air Temple. The symbols in room A of the western wall of Yazılıkaya represent “earth and sky”. Yazılıkaya has been carefully selected as a Hittite rock sanctuary. Apart from archaeological data, when we look at the Hittite texts, it is very difficult to get information about the topography of the temples. Documents that have the potential to contain information about temples are festival texts, but they are also a kind of ceremonial program. Therefore, it can be said that the knowledge of Hittite cosmology is mainly based on several mythological texts. One of them, The Song of Kumarbi, describes the gods fighting for the kingdom of heaven.

The Hittite gods are elements of the religion of the Hittite Kingdom. The Hittite religion, on the other hand, was built on a system of thought that took its roots from a lifestyle based on agriculture on the Central Anatolian plateau. The pantheon of a multi-identity religion is also multi-identity. In fact, “The Thousand Gods of Hatti” is a formula often used by the Hittites to describe the unity of the pantheon. Gods are powerful beings who rule over their domains. They show anthropomorphic features. The difference between them and humans is their impact on nature. They are not mortal like humans, but they need food and drink and can suffer from hunger and thirst. The Hittites saw themselves as servants of the gods more than other eastern neighboring civilizations.

Thousands of cuneiform tablet unearthed in Hattusa, the capital of the Hittite Kingdom, and Şapinuwa, one of the important political centers of the Imperial period, document the ritual tradition in Hittite Anatolia in many aspects. According to these documents, the Hittite ritual tradition is basically fed by three main elements: Hatti-Luvi ve Kizzuwatna/Hurri. The rituals under the influence of the Hatti culture date back to the Old Hittite period. These rituals are not as rich as rituals of Luwian origin. In addition, Anatolian spells are more worldly than Syrian and Mesopotamian spells; Anatolian magic emerged as a result of the practical experience of ritual experts.

As a result, as in all ancient religions, the Hittite religion undertook a mission such as transforming chaos into a cosmos, directing man’s search for meaning, and creating a common moral system by revealing ‘correct’ behavior patterns. In addition, this religion was operated as an ideological apparatus in the functioning of the kingdom and in the struggles for power.

TATARİSTAN'DA AHMED YESEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALARIN TARİHSEL İNCELEMESİ

HISTORICAL REVIEW OF STUDIES CONDUCTED IN TATARSTAN ON THE LIFE AND WORKS OF AHMED YESEVÎ

LIAILIA MİNGAZOVA*

Sorumlu Yazar

YÜCEL GELİŞLİ**

Öz

Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi olarak da bilinen Ahmed Yesevi, Türk-İslam dünyasının önemli bir âlimi ve Türk tasavvufunun öncülerinden biridir. Kendisi 12. yüzyılda yaşamış bir şair ve tasavvufi ve İslami ilimler uzmanıydı. Yesevi, Türk halklarının İslami aydınlanmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Farklı ülkelerden çok sayıda akademisyen onun hayatı ve yaratıcı çalışmaları üzerine çeşitli çalışmalar yapmıştır. Bilimsel çalışmalar arasında Tasavvuf ve Tasavvuf felsefesi konusu önemli bir yere sahiptir.

Bu makale, Türk-İslam tasavvuf geleneğinin öncülerinden Ahmed Yesevi'nin hayatı ve faaliyetlerinin hem yerel hem de uluslararası Türkoloji çalışmalarında incelenmesini ele almaktadır. Tataristan'daki yayınların analizi, Ahmed Yesevi'nin eserlerinin Tatar teolojik düşüncesi ve Tatar edebiyat araştırmaları bağlamında incelenmesi bağimsız olarak ele alınmaktadır. Makale, Ahmed Yesevi'nin Tatarların manevi dünyasındaki rolü ve konununun önemini vurgulamaktadır.

Yazar, Tatar akademisyenlerin konuyla ilgili araştırmalarını inceledikten sonra, çalışmaların genel nitelikte olduğunu tespit etmiştir. Yesevinin edebi ve sufi mirasının analizi, Sovyet yönetimi yıllarında oluşan metodolojik klişelerin ve ideolojik önyargıların etkisi altında gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak, bu konuyla ilgili gelecekteki araştırma beklentileri ana hatlarıyla belirtilmiştir.

Yesevinin Tatar kültürüne ve toplumsal düşüncesinin evrimini incelerken veri analiz yöntemi tarihselcilik ilkesine ve sistem yaklaşımına öncelik veren somut-tarihsel bilişsel yöntemle dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, Sufi şair, Yaratıcılık, Tasavvuf, Tarikat.

Abstract

Ahmed Yesevi, also known as Pir-i Turkestan Hodja Ahmed Yesevi, is an important scholar of the Turkish-Islamic world and one of the pioneers of Turkish Sufism. He was a poet and expert in Sufism and Islamic sciences who lived in the 12th century. Yesevi made significant contributions to the Islamic enlightenment of the Turkish people. Many academics from different countries have conducted various studies on his life and creative works. Among scientific studies, the subject of Sufism and Sufi philosophy has an important place.

Teorik Makale / Künye: MİNGAZOVA, Liailia – GELİŞLİ, Yücel. "Tataristan'da Ahmed Yesevî'nin Hayatı ve Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmaların Tarihsel İncelemesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. İsa Sülçevsi - Nebahat Sülçevsi Trc 109 (Mart 2024), 469-478. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1405136>.

* Prof. Dr., Institute of Philology and Intercultural Communication, Kazan Federal University, E-mail: Leila.kfu@inbox.ru, ORCID ID: 0000-0001-5116-1419.

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, E-mail: gelisli@gazi.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2816-3621.

This article deals with the examination of the life and activities of Ahmed Yesevi, one of the pioneers of the Turkish-Islamic Sufi tradition, in both local and international Turkology studies. The analysis of publications in Tatarstan, the study of Ahmed Yesevi's works in the context of Tatar theological thought and Tatar literary studies are handled independently. The article underlines the importance of Ahmed Yesevi's role and position in the spiritual world of the Tatars.

After examining the research of Tatar academics on the subject, the author determined that the studies were of a general nature. The analysis of the heritage was carried out under the influence of methodological stereotypes and ideological prejudices formed during the years of Soviet rule. In conclusion, future research prospects on this topic are outlined.

The article is based on the concrete-historical cognitive method, which gives priority to the principle of historicism and the system approach when examining the evolution of culture and social thought.

Keywords: Ahmad Yesevî, Sufi poet, Creativity, Mysticism, Tarikh.

Giriş

Türk edebiyatı, millî ve manevî mirası sayesinde kültürel bir bağı paylaşır ve Türk retoriğinin ilerlemesine ve gelişmesine temel oluşturur. Bu gelenek ilhamını, atalarımızın inançlarını, ilkelerini, ahlakını ve kültürel etkileşimlerini somutlaştıran folklor ve mitolojiden alır. En önemlisi, sözlü anlatıların çeşitli edebi formlara dönüştürülmesi hayati bir boyut teşkil eder. Sözlü sanatın en iyi bilinen örneklerinden bazıları Oğuzname, Alpamış, Dedem Korkut Kitabı ve geniş kitlelerce tanınan Manas'tır. Sözlü sanatın çeşitli biçimlerinin tarih boyunca hem araştırma hem de kompozisyon açısından birbirleriyle etkileşime girdiğini ve birbirlerini etkilediğini belirtmek gerekir. "Örneğin Kul Gali, Yusuf Masalı'nı (1212-1233) bestelemek için folklor, mitolojik kaynaklar ve sözlü şiiirden geniş ölçüde yararlanmıştır. Benzer şekilde Rabguzi de Peygamberlerin Hayatını (Kıssa-i Enbiya, 1310) yazarken benzer kaynaklardan yararlanmıştır" (Gimadieva, Mingazova, 2017, 479).

Türk edebiyatının bin yılı aşkın tarihinde, çok sayıda yazar, çok sayıda eser vermiştir. Hepsinin isimlerini sıralamak birkaç cilt gerektirir. Ancak bu yazarlardan bazıları sadece kendi dönemlerinin edebiyatını etkilemekle kalmamış, aynı zamanda sözlü ve yazılı edebiyatın gelecekteki kaderi üzerinde de etkili olmuş önemli şahsiyetlerdir. Ahmed Yesevi (ölümü 1166) ve Kul Gali (1180'lerde doğdu ve 1230'larda öldü), Yunus Emre (1250-1320) ve Saif Sarai (1321-1396), Ahmedi (1329-1413) ve Nesimi (ölümü 1417), Nevai (1441-1501) ve Mahtumkuli (18. yüzyıl), İsmail Gaspralı (1851-1914) ve Mirza Fetali Ahundov (1812-1878), Akmulla (1831-1895) ve Abai (1845-1904), Ahmed Midhad (1844-1913) ve Rizaeddin Fahreddin (1858-1936), Gabdulla Tukay (1886-1913) ve Konstantin Ivanov (1890-1915) gibi isimler dikkat çekmektedir.

Tatar edebiyatının 20. yüzyılın başındaki müreffeh gelişimi, şüphesiz ulusal geleneklere dayanmasıyla desteklenmiştir. Geçmişin yaratıcı mirası, Tatar ulusunun bin yıllık tarihini yansıtan başarıya ulaşmada hayati bir unsur olmuştur.

Bu anlamda yazdığı eserler, dini hayatı, yetiştirdiği taleberi ve faaliyetleriyle Türk milletinin tamamında İslamiyetin yayılmasına etki eden Hoca Ahmet Yesevinin hayatı hem yerli hem de yabancı Türkoloji çalışmalarında kapsamlı bir şekilde araştırılmaktadır. Tatar bilim adamları ve edebiyatçıları tarafından incelenen 12. yüzyıl Sufi şairi Ahmed Yesevi'nin yaratıcı mirası da Tatar edebiyatının gelişmesinde önemli bir katkı olarak değerlendirilmektedir.

1. Tataristan’da Ahmet Yesevî ve Eserleri Üzerine Çalışmalar

Ahmed Yesevi’nin eserlerinin araştırılması Türk Dünyasında geniş kapsamlı olmuştur. Eserlerinin gün yüzüne çıkarılması ve tartışmalı konuların belirlenmesi, Hikmetlerinin, özellikle de “Divan-ı Hikmet” risalesinin dikkate değer bazı yönlerini ön plana çıkarmıştır. Edebiyatçılar, Ahmed Yesevi’nin İslam dünyasının en önde gelen şahsiyetlerinden biri olduğu konusunda hemfikirdir.

Ahmed Yesevi’nin adını kapsamlı bir şekilde inceleyen ilk akademisyenlerden biri, ünlü Türk edebiyatçısı Profesör Fuat Köprülü’dür (Köprülü, 1991, 415). Ayrıca, sufi şairin eserlerinin bazı edebi, dilbilimsel, metinbilimsel ve felsefi özellikleri A. Samailovich (Samoilovich, 1928, 1-23), E. Bertels (Bertels, 1939, 246-265), N. Malayev (Mallaev, 1976, 664), A. Borovkov (Borovkov 1948, 229-250), Ocak Ahmet Yaşar (Ocak, 1993, 209-306), A. Abuov (Abuov, 1997, 196), A. Pylev (Pylev 2001, 26), Eyup Baş (Baş, 2011, 21-53) gibi profesyoneller tarafından incelenmiştir.

Örneğin Fuat Köprülü (1890-1966) kendini Türk edebiyatlarında tasavvufun özel olarak incelenmesine adanmıştır. Köprülü, “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” adlı kitabında Ahmed Yesevi’nin hayatını ve haleflerini titizlikle anlatır. Aynı bölümlerde Yesevi’nin tarikatı, doktrinine göre adabı, inziva ve zikir gibi ritüelleri incelemiştir. Ayrıca yazar, “Divan-ı hikmet”in dil ve edebi özellikleri hakkındaki görüşlerini de paylaşmaktadır (Köprülü, 1991, 415). E.E. Bertels (1890-1957) de A. Yesevi’nin hikmetlerinin tasavvufi içerik ve yapısını vurgulamıştır. Ünlü Fars Edebiyatçısı , “Divan-ı Hikmet”i inceledikten sonra Ahmed Yesevi’nin hikmetlerini Türk boylarının halk nazım ilkelerine dayanarak hece sistemini kullanarak inşa ettiğini vurgular (Bertels, 1939, 246-265). A.K. Borovkov (1904-1962) 1948 yılında yayımladığı “Özbek Dili Tarihi Üzerine Denemeler. Ahmed Yesevi’nin Hikmetlerinin Dilinin Tanımı” adlı çalışmasında “Divan-ı Hikmet”te yer alan eserlerin kapsamlı bir dilbilimsel ve metinbilimsel analizini yapmıştır. Yazar, Hikmet dilinin Karluk lehçesinden kaynaklandığı iddiasını değerlendirdikten sonra, doğu Karahanlı edebi geleneğinden kaynaklandığını belirler. Bununla birlikte, ayrı bir Oğuz-Kıpçak dili olarak işlev görmektedir (Borovkov, 1948, 229-250).

Ayrıca N.M. Mallaev (1922-1996), Özbek edebiyatı tarihi üzerine yazdığı ders kitabında Ahmed Yesevi’nin kişiliğinin yanı sıra “Divan-ı Hikmet”in şiirsel yapısı ve dili hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir (Mallaev, 1976, 664).

Kazak araştırmacı A.P. Abuov, Ahmed Yesevi’nin manevi mirasının ana ilkelerini inceleyen “Hoca Ahmed Yesevi’nin Dünya Görüşü” adlı monografisinde Yesevi’nin eserinin daha kapsamlı bir analizini yapmıştır. Yazar, doğulu Sufi filozofun dünya görüşünün temel özünü, Türk gelenekleri ile Yüce Tanrı hakkındaki Sufi İslam öğretilerinin bir birleşimi olarak tasvir ediyor (Abuov, 1997, 196).

A.I. Pylev’in “Hoca Ahmed Yesevi - Orta Asya’nın ilk Türk Sufi şairi başlıklı tezini not etmek önemlidir: Hayatı ve eserleri” başlıklı tezine dikkat çekmek gerekir.

Yazar, ilk olarak Ahmed Yesevi’nin biyografisinin ayrıntılı bir şekilde yeniden inşasını sağlarken aynı zamanda tarihi gerçekleri efsanelerden ayırmaktadır. İkinci olarak, bu çalışma, son edebi ve tasavvufi çalışmalara dayanarak “Dîvân-ı Hikmet” in nesnel bir tanımını sunmayı amaçlamaktadır. Analiz sırasında ortaya çıkan sorunları vurgulamakta ve Orta Çağ’a ait bu mistik şiir koleksiyonunda yer alan bazı eserlerin gerçek yazarlığı sorununu çözmeye çalışmaktadır. Yazar, Türk mistik şairin hayatını ve eserlerini Karahanlı döneminin tasavvufi ortamı ve Türk edebi mirası ile ilişkili olarak incelemeyi amaçlamaktadır (Pylev, 2001, 191).

Yakın zamana kadar Tatar edebiyatı çalışmaları Ahmed Yesevi gibi sufi şairlerin katkılarının farkına varamamıştır. Sovyet döneminde oluşan hakim ideolojik önyargılar ve metodolojik klişeler, Ahmed Yesevi'nin kalıcı etkisinin algılanışını engellemiştir. Tasavvuf edebiyatı, genellikle bölgedeki tarihsel bağlamına odaklanılarak ve Doğu ve Batı kültürlerinde edebiyat ile dini-felsefi düşünce arasındaki karşılıklı etki ve bağlantı kabul edilmeden tek başına analiz edilmiştir.

Bununla birlikte, Tatar edebiyatının yüzyıllar boyunca Arap, Fars ve Türk kültürleriyle yakın bağları olan birleşik bir Müslüman kültürü içinde geliştiği artık yaygın olarak kabul edilmektedir. 19. yüzyılın sonuna kadar Volga-Ural edebiyatı iki akıma ayrılmıştır: Dini-Sufi ve Doğu Romantiktir (Rönesans) (Yakhin, 2000, 6-7).

Dini, Sufi Tatar edebiyatının ortaya çıkışı inkar edilemez bir şekilde Ahmed Yesevi'nin ismiyle bağlantılıdır. Tatar Ansiklopedik Sözlüğü'ne göre: "Ahmet Yesevi (Khodzhi Ahmet Yasawi, 11. yüzyılın sonları - 1166), Orta Asya'dan bir Sufi şair, Türkçe yazdı ve Sufizmin Türk kolunun tanınmış mutasavvufuydu. Yesevi aynı zamanda bir düşünür ve şairdi. Divan-ı Hikmette yer alan hikmetleri, Tatarlar arasında popülerdi ve birçok şair onları taklit etmiştir (Tatar Ansiklopedik Sözlüğü, 1993).

Yesevi bu kadar bilinmesine, kişisel özellikleri ve arşiv kaynakları göz önünde bulundurulmasına rağmen, onun zengin mirası büyük ölçüde keşfedilmemiş, yeterli çalışma yapılmamıştır (Yakhin, 2000, 45-46). Mevcut kayıtlara göre Kazan, Moskova, Ufa, St. Petersburg ve diğer Rus şehirlerindeki kütüphaneler ve arşivler Yesevi'nin yazılarının el yazmalarına ev sahipliği yapmaktadır (Minnegulov, 2017, 142).

Kazan'da, Tataristan Bilimler Akademisi'nin "Miraskhan"ında Ahmed Yesevi'nin eserlerinin üç el yazması bulunmaktadır (39 koleksiyon, No. 525, depolama birimleri 3586, 5368, 5552). Ayrıca, Kazan Federal Üniversitesi (KFU) Nadir Kitaplar ve El Yazmaları Bölümü'nde «Divan-ı hikmet» başlıklı 10 yaprak bulunmaktadır: No. 19. 412, 441, 1276, 1343, 4054-4057. Bu el yazmaları 15. ve 16. yüzyıllara tarihlenmektedir (Minnegulov, 2017, 142). Örneğin 1276 numaralı liste 1876-1878 yılları arasında derlenmiştir. «Miraskhan» ve Kazan Üniversitesi'nde bulunan el yazmaları hikmetlerin sayısı, düzenlenmesi ve hacmi bakımından farklılık göstermektedir. Ancak T-19 numaralı liste eksiksizliği ve kalitesiyle öne çıkmaktadır. 1232/1817 yılında derlenen ve 220 sayfadan oluşan yazmanın 1-89. sayfalarında Ahmed Yesevi'nin «Hikmete hekim» başlıklı hikmetleri yer almaktadır. Ayrıca Süleyman Bakırgani'nin birkaç şiiri de bu listede yer almaktadır (Minnegulov, 2017, 142).

19. yüzyıl boyunca Ahmed Yesevi'nin yazıları ve el yazması listeleri basılmış ve Tatarlar ve diğer Türk halkları arasında yayılmıştır. Minnegulov'un aktardığına göre, 1878 yılında Kazan Üniversitesi matbaası "Divan-ı Hikmet'in" ilk baskısını (125 sayfa) yayımlamıştır. Daha sonra Kazan'da 1886, 1887 (147 sayfa), 1893 (262 sayfa), 1896 (277 sayfa), 1904 (262 sayfa) ve 1912 (262 sayfa) olmak üzere başka baskılar da yapılmıştır (Minnegulov, 2017, 142).

"Divan-ı Hikmet" resmi üniversite baskılarının yanı sıra Kerimov kardeşlerin matbaası tarafından da basılmıştır. Hikmetlerin sayı ve düzenlemelerinin, dil ve içerik farklılıkları da dahil olmak üzere Kazan baskıları arasında değişiklik gösterdiğini belirtmek önemlidir. Örneğin, ikinci baskı 71 hikmet içerirken, Kerimov kardeşlerin matbaası 159 hikmetli kitaplar basmıştır. (Kadırova, 2002, 30).

Ahmed Yesevi'nin şiirleri koleksiyonlar, ders kitapları ve Tatar gazete ve dergileri de dahil olmak üzere çeşitli basılı yayınlarda yayınlanmıştır. Eserlerinden ilk kez 20. yüzyılın başlarında, özellikle de 1916 tarihli «Şura» dergisinin dördüncü sayısında bahsedilmiştir. Çağdaşlarının o dönemde Türkleri temsil eden Farsça

yazmalarına rağmen, Ahmed Yesevi'nin Türk dilinde "hikmetler" yazdığını belirtmek gerekir (Öbelferid, 1916, 108-109). Ayrıca Fuat Köprülü, yukarıda bahsi geçen kitabında, yazarın eserlerinin Tatarlar arasındaki popülerliğinin, "Divan-ı Hikmet" koleksiyonunun Tatar diline dilsel yakınlığına atfedildiğini belirtmektedir.

G. Gaziz (1887-1937) ve G. Rakhim (1892-1943) tarafından yazılan Tatar Edebiyatı Tarihi'nin ikinci baskısında yazarlar şöyle demektedir

"Tatarlar arasında tasavvuf edebiyatı, resmi dinin yanı sıra çok eski zamanlardan beri mevcuttur. Bu da Tatar dini edebiyatında tasavvufun kayda değer etkisini açıklamaktadır.

Ayrıca, yazarlar Ahmed Yesevi'nin eserinin hem olumlu hem de olumsuz yönlerini değerlendirerek bir analizini sunarlar" (Rahim, Gaziz, 1922, 84-94).

1878 yılında Kazan Üniversitesi matbaasında M. Zakiev ve A.K. Karimullin tarafından «Hakim Hazrat Sultan al-Gharifin Khoja Ahmad Yesevi» adlı eserin «Birinci Baskısı» 1200 adet basılmıştır. İkinci baskı da 1887 yılında aynı evde ve aynı başlıkla basılmıştır. İlk baskı 65 hikmetten oluşurken, sonraki baskıda 71 hikmet yer almıştır (Zakiev, Karimullin, 1993).

Tarihsel söylemde iddia edildiği gibi, Ahmed Yesevi'nin farklı bir coğrafi bölgedeki çeşitli Türk halklarının kültürünün gelişimi üzerindeki etkisi, M. Gainutdinov tarafından daha da açıklanmaktadır. Kazakistan'ın halk dininin temelinde bu Sufi şairin öğretilerine dayandığını savunmaktadır. M. Gainutdinov ve diğerlerine göre, Türk Kurtuluş Savaşının yapısı ve genel ivmesi devrim öncesi Özbek toplumu üzerinde yadsınamaz bir miras bırakmıştır (Gainutdinov, 2004, 319).

Ayrıca, X. Minnegulov (Minnegulov 2017, 360), M. Gainutdinov (Gainutdinov, 2004, 319), N. Khisamov (Khisamov, 1994, 35-38), A. Sibgatullina (Sibgatullina, 2013, 184), F. Yakhin (Yakhin, 2000, 30-103), L. Kadırova (Kadırova, 2002, 245) ve diğer bilim adamları, Ahmed Yesevi'nin yaşamı ve eylemleri hakkında, Tatar halkının asırlık manevi yaşamına yaptığı önemli katkıları vurgulayan anlayışlı gözlemler sunmuşlardır.

L.K. Kadırova, "Ahmed Yesevi'nin Hikmetlerinin Leksiko-Semantik ve Üslup Özellikleri: Kazan Nüshalarına Göre" başlıklı doktora tezinde A. Yesevi'nin eserlerinde kullanılan dili analiz etmektedir. Dil araştırmaları, Orta Çağ boyunca Türk edebi dillerinin tarihsel gelişimini ve değişimini anlamak için çok önemlidir (Kadırova, 2002).

Ahmed Yesevi, 12. yüzyıl Kıpçak geleneğini Türk edebi dilinde bir şair olarak canlandırmıştır. Tatar edebi dilinin evrimi sırasında Kıpçak dilinden etkilendiği bilinmektedir. Bu nedenle, XI-XII. yüzyıllardaki Türk eserlerini incelemek, modern Tatar dilinin gelişim yollarını önemli ölçüde belirleyebilir. Bu çalışma, A. Yasavi'nin şiirsel eserlerinin dil ve üslubunun Tatar dili ile ilişkisi üzerine yapılan ilk çalışmadır. Çalışma, daha sonra Tatar edebi dilinin temeli haline gelen Kıpçak edebi dili geleneğinin eser üzerinde ağırlıklı olarak etkili olduğunu bilimsel olarak kanıtlamaktadır (Kadırova, 2002, 26).

Ayrıca, A. Sharipov, VIII - XIV. yüzyıllarda Eski Türk ve Türk-Tatar edebiyatında şiir türleri sistemi: kökeni, oluşumu ve işleyişi» başlıklı doktora tezinde, A. Yasawi tarafından yaratılan kendine özgü şiir türünü inceler ve "A. Yasawi'nin Türk şiir tarihinde klasik Türk şiir biçimlerini formüle eden ilk şair olduğu" sonucuna varır (Şaripov, 2001).

Son yıllarda Tatar edebiyat araştırmacıları Ahmed Yesevi'nin hayatı ve eserlerinin felsefi ve tasavvufi yönlerine artan bir ilgi göstermişlerdir. A.T. Sibgatullina'nın eserinde yaptığı yorum bunun bir örneğidir.

“Yesevi'nin tekçi dünya görüşü ve Tanrı'ya tanıma biçiminin şeriate sıkı sıkıya bağlılığı, pagan ve Hıristiyan komşular arasında yaşayan günümüz Tatarlarının atalarının ruhani ve dini ihtiyaçlarını tam olarak karşılamış görünmektedir” (Sibgatullina 2002, 20).

Çeşitli çalışmalar arasında dikkate değer bir bilimsel çalışma, F. Yakhin'in “Mistik Şagyir Ahmed Yesevi ve Şiiri” başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışma, Ahmed Yesevi'nin biyografik verilerinin kapsamlı bir analizini sunmakta, basın kroniğinin yanı sıra “Divan”ının incelenmesini de kapsamaktadır. Çalışma, şairin faaliyet ve yaratıcılığının dini tasavvuf ve mitoloji perspektifinden ek bir değerlendirmesiyle birlikte, tasavvufi görüşlerinin özünü ve tasavvufun ana tarikatlarını genişletmektedir (Yakhin, 2000, 74-82). Eser, şairin faaliyet ve yaratıcılığının dini mistisizm ve mitoloji perspektifinden ek bir değerlendirmesiyle birlikte, onun Sufi görüşlerinin özünü ve Sufizmin ana tarikatlarını genişletmektedir (Yakhin, 2000, 74-82). Yakhin'in, şairin hayatını ve eserlerini analiz eden bazı akademisyenlerin zaman zaman çelişen bulgularını düzeltmesi özellikle değerlidir.

Bir kez daha Fuat Köprülü'nün Ahmed Yesevi tarikatının ortaya çıkışını ve yayılmasını Volga Tatarları ile ilişkilendirdiği, özellikle Altın Orda'dan bir Yesevi olan İdigei-Mirza'nın Nogaylar arasında kurulmasında rol oynadığını vurguladığı çalışmasına atıfta bulunuyoruz (Köprülü, 1991, 57).

Konuya daha fazla açıklık getirmek için tarihi gerçekleri incelemek gerekir. Tarihi gerçeklerin gösterdiği gibi, İslam Volga ve Ural bölgesine daha VII-VIII. yüzyıllarda nüfuz etmeye başlamıştır. Resmî olarak biraz daha geç kabul edildi: Hazar Kağanlığı'nda 737'de ve Bulgar devletinde 922 yılında kabul edildi (Iskhakov, 2004).

Tatar etnosunun oluşumu Bulgarlar, Hazarlar, Kıpçaklar ve Tatar kabileleri tarafından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yüzyıllar boyunca Orta Asya ile Volga ve Ural bölgeleri arasında önemli ekonomik, siyasi, dini ve kültürel ilişkiler olmuştur. Orta Asya, özellikle de Harezmi, Doğu Avrupa'da İslam'ın kabulü ve yayılması üzerinde önemli bir etkiye sahipti. 1-20. yüzyıllar arasında Volga bölgesinde camiler ve medreseler kurulmuştu. Ayrıca araştırmacılar, yazarlar, dini liderler, sufiler ve dervişler vardı. Arapça, Farsça ve Türk dili tüm bölgeye yayılmıştır. Teknik terimler ilk kullanıldıklarında açıklanır ve nesnel dil resmi bir kayıt tutar (Sibgatullina, 2013, 184).

Ahmed Yesevi ile Volga ve Ural halkı arasındaki etkileşim çeşitli faktörler ve ökoşullar tarafından belirlenmiştir: Yesevi'nin fikirleri Tatar-Müslüman toplumunun kolektif bilincine derinlemesine yerleşmiş, folkloruna, edebiyatına ve zikrine nüfuz etmiştir. Tatar akademisyenlere göre, yüzyıllar boyunca Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının fikirleri Tatar Müslüman kültürü tarafından özümsemiş ve mükemmelleştirilmiştir. Bu fikirler geçmiş geleneklerle birleşerek Tatar Sufizminin kendine özgü bir karışımını ortaya çıkarmıştır (İbrahim vd., 2002).

Tarihçi M. Khudyakov'un eserinde Yeseviyye tarikatını takip eden Tatar Sufi şeyhlerinin isimlerini vermesi dikkat çekicidir. Bunlar arasında Buraş (1491-1507), Şah-Hüseyn (1512-1516), Beyurgan (ölümü 1546) ve Mansur (ölümü 1546) ve oğlu Kul Şerif (ölümü 1552) bulunmaktadır. Eserde ayrıca «mollalar, imamlar, dervişler; hacılar, hafızlar, danişmendler, şeyh-zadeler ve molla-zadeler» gibi din adamları da rütbelere göre listelenmiştir (Khudyakov, 1923, 189-190).

Hisamuddin Şerafutdin'in kroniğine göre, Kazan Hanlığı'ndaki Yesevi şeyhlerinin bir kataloğunu da sunmaktadır: 1) İbraş'ın oğlu ve Ahmed Yesevi'nin müridi Beyyaş, 2) Tuğk-Muhammed'in oğlu ve Beyyaş'ın müridi İş-Muhammed, 3) Zül-Muhammed'in oğlu İdris, 4) İbrahim'in oğlu Kasım, 5) Buhara'dan Feyzullah Efendi ve 6) İshteriak'ın oğlu Akhund Shaam (Khudyakov, 1923, 190-191).

Araştırmacılara göre bu durum, doğrudan Ahmed Yesevi ve Bahaaddin Nakşibendi'nin (1318-1389) öğretilerine atfedilen tasavvufun Volga bölgesindeki yaygın etkisi ve başarısıyla sonuçlanmıştır (Sibgatullina, 2013, 184). Nakşibendi'nin, Yesevi'nin Sufi kavramlarının geliştirilmesinde, düzenlenmesinde ve iyileştirilmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir.

Sonuç

Ahmed Yesevi'nin eserlerinin araştırılması Türk Dünyasında geniş kapsamlı olmuştur. Eserlerinin gün yüzüne çıkarılması ve tartışılmalı konuların belirlenmesi, Hikmetlerinin, özellikle de "Divan-ı Hikmet" risalesinin dikkate değer bazı yönlerini ön plana çıkarmıştır. Fuat Köprülü (1890-1966), "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı kitabında Ahmed Yesevi'nin hayatını ve haleflerini incelemiştir. Bu çalışma Yeseviyle ilgili ilk çalışmalardan biridir. Kitapta Yesevi'nin tarikatı, doktrinine göre adabı, inziva ve zikir gibi ritüelleri incelemiştir. Ayrıca yazar, "Divan-ı hikmet" in dil ve edebi özellikleri hakkındaki görüşlerini de paylaşmaktadır. Tatrstanda farklı yazarlar tarafından yapılan Yeseviyle ilgili çalışmalarda;

1. Yesevinin yazı dilinin Karluk lehçesinden olduğu, doğu Karahanlı edebi geleneğinden kaynaklandığı ve şiirleri koleksiyonlar, ders kitapları ve Tatar gazete ve dergileri de dahil olmak üzere ilk kez 20. yüzyılın başlarında, özellikle de 1916 tarihli «Şura» dergisinin dördüncü sayısında bahsedildiği,
2. Yesevinin dünya görüşünün temel özünü, Türk gelenekleri ile Yüce Tanrı hakkındaki Sufi İslam öğretilerinin bir birleşimi olduğu,
3. Tatar edebiyatında Ahmed Yesevi gibi sufi şairlerin Sovyet döneminde oluşan hakim ideolojik önyargılar ve metodolojik klişeler, kalıcı etkisinin algılanışını geç olduğu,
4. Tasavvuf edebiyatı, genellikle bölgedeki tarihsel bağlamına odaklanılarak ve Doğu ve Batı kültürlerinde edebiyat ile dini-felsefi düşünce arasındaki karşılıklı etki ve bağlantı kabul edilmeden tek başına analiz edildiği,
5. Tatar edebiyatının yüzyıllar boyunca Arap, Fars ve Türk kültürleriyle yakın bağları olan birleşik bir Müslüman kültürü içinde geliştiği artık yaygın olarak kabul edildiği ve 19. yüzyılın sonuna kadar Volga-Ural edebiyatı iki akıma ayrıldığı; Dini-Sufi ve Doğu Romantik (Rönesans) olduğu,
6. Dini, Sufi Tatar edebiyatının ortaya çıkışı inkar edilemez bir şekilde Ahmed Yesevi'nin ismiyle bağlantılı olduğu,
7. Yesevi'nin fikirleri Tatar-Müslüman toplumunun kolektif bilincine derinlemesine yerleşmiş, folkloruna, edebiyatına ve zikrine nüfuz ettiği,
8. Tatar akademisyenlere göre, yüzyıllar boyunca Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının fikirleri Tatar Müslüman kültürü tarafından özümsemiği,
9. Tataristan'da Son yıllarda, Ahmed Yesevi'nin kişiliği ve tasavvufi faaliyetleri hakkında çok sayıda çalışma yapıldığı, bu çalışmalarda Yesevinin hayatı, tarikatı ve öğretilerinin birçok kültür üzerindeki etkisi hakkında makale ve kitapları

kapsadığı sonuçları elde edilmiştir.

Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre Yeseviyle ilgili yayınlardan bazılarının Sufi'nin tasavvufi imajına meydan okuyan çelişkiler sunduğu görülmüştür. Yapılan çalışmaların daha bilimsel nitelik taşıması olumsuz anlatımları ortadan kaldırmaktadır. Keşfedilen yeni belgeler, yeni tarihi kaynaklar ve arşiv materyalleri sürekli olarak doğru bilginin elde edilmesine kaynaklık yapmaktadır. Bu nedenle, akademik güvenilirliği artırmak için güvenilir kaynakları derlemek ve konu hakkında kapsamlı bir araştırma yapmak zorunludur.

Yeseviyle ilgili doğru bilgileri elde etmek için Çağdaş Tatar, Kazak, Orta Asya, Türk, İngilizce ve diğer çeşitli kaynakları kapsayan titiz bir araştırma, tarih, dilbilim, etnografya, kültürel çalışmalar, dini çalışmalar, sanat tarihi ve diğer ilgili alanlar gibi çeşitli alanlarda uzmanlaşmış akademisyenler için önemli araştırma materyalleridir. Gelecekte yapılacak çalışmalar için bu kaynaklar daha objektif şekilde incelenmelidir.

Acknowledgements. This paper is performed as part of the implementation of the Kazan Federal University Strategic Academic Leadership Program / Bu çalışma Kazan Federal Üniversitesi Stratejik Akademik Liderlik Programının uygulanması kapsamında gerçekleştirilmiştir.

References

- Абуов, А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. Алматы, 1997. [Abuov, A.P. *Hoca Ahmet Yesevi'nin Dünya Görüşü*. Almaty, 1997].
- Әбелфәрид. Хужа Өхмәд Ясәви // Шура. 1916. № 4. 108-109. [Abdulfarid. *Hoca Ahmet Yesevi* // Shura. 1916. № 4. 108-109].
- Бертельс, Е. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э. // Новый мир. 1939. № 7. 246-265. [Bertels, E. *En eski zamanlardan XV. yüzyıla kadar Orta Asya halklarının edebiyatı* / Yeni Dünya. 1939. № 7. 246-265].
- Боровков, А.К. Очерки по истории узбекского языка (Определение языка хикматов Ахмада Ясави) // Советское востоковедение. М.: Изд-во АН СССР, 1948. Т.V. 229-250. [Borovkov, A.K. *Özbek Dilinin Tarihi Üzerine Denemeler* (Akhmad Yasavi tarafından Hikmet Dilinin Tanımı) // Sovyet Doğu Araştırmaları. М.: Izd-vo of the Academy of Sciences of the USSR, 1948. T.V. 229-250].
- Еуур, Ваş. *Ahmed Yesevi'nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011. (52) 2, 21-53
- Газиз, Г., Рәхим, Г. Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. Икенче бүлек. Казан, 1922. [Gaziz G., Rahim G. *Tatar edebiyatı tarihi. Eski edebiyat*. İkinci bölüm. Kazan, 1922].
- Гайнетдинов, М. Гасырлар мирасы. Казан, 2004. [Gainetdinov, M. *Yüzyılların Mirası*. Kazan, 2004].
- Guluza Ilyasovna Gimadieva, Liailia Ihsanovna Mingazova, Galib Amiruglu Sayilov, Fleura Sagitiovna Sayfulina. *General Roots, General Spirituality: Literary Interrelations of Literatures in the Aspect of Cultural Dialogue* // Journal of History Culture and Art Research. Vol. 6, No. 4, September 2017. 497-504.
- Хисамов, Н. Өхмәд Ясәви һәм Кол Гали // Мирас. 1994. № 10. 35-38. [Khisamov, N. *Ahmad Yasavi ve Kol Gali* // Miras. 1994. № 10. 35-38].
- Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. Казань: Государственное издательство, 1923. [Khudyakov M. *Kazan Hanlığı tarihi üzerine denemeler*. Kazan: Devlet Yayınevi, 1923].
- Ибрагим, Т.К., Султанов, Ф.М., Юзеев, А.Н. Татарская религиозно-философская мысль общемульманском контексте. Казань, 2002. [İbrahim, T.K., Sultanov, F.M., Yuzeyev, A.N. *Genel Müslüman bağlamında Tatar dini-felsefi düşüncesi*. Kazan, 2002].
- Исхаков Д.М. Тюрко-татарские государства XV-XVI вв. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2004. [Iskhakov D.M. *Türk-Tatar Devletleri XV-XVI yüzyıl*. Kazan: Ş. Marjani adına Tarih Enstitüsü. Sh. Marjani AN RT, 2004].

- Кадырова, Л.К. Лексико-семантические и стилистические особенности хикметов Ахмада Ясави: по Казанским изданиям. *Кандидатская диссертация. Казань, 2002.* [Kadırova L.K. *Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinin Leksiko-Semantik ve Stilistik Özellikleri: Kazan Nüshaları Üzerine.* Adaylık tezi. Kazan, 2002].
- Көпрүлү, Ф. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar.* Ankara. 1991.
- Маллаев, Н.М. Ўзбек адабиёти тарихи: Университетларнинг филология факультетлари ҳамда педагогика институтларининг тил ва адабиёт факультетлари учун дарслик. Тошкент: Ўқитувчи, 1976. Биринчи китоб (XVII асргача). Қайта ишланган учинчи нашри. 664.
- Миннегулов, Х.Ю. Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей. Казань, Ихлас, 2017. [Minnegulov, H.Yu. *Turko-Tatar slovesnost' v konteksta interliteraturnykh svyazi.* Kazan, İhlas, 2017].
- Осак, А. У. *Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevi Kültürünün Yayılışı.* Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirisi, Kayseri, 1993. s. 209-306.
- Özköse, K. (2016). Ahmed yesevî'nin hikmetlerinde aşk terennümü. *Diyanet İlmî Dergi*, 52(4), 11-28.
- Пылев, А.И. Ходжа Йасави – первый тюркский суфийский поэт Средней Азии (Жизнь и творчество). Автореф. дис. канд. филол. наук. Санкт-Петербургский гос. ун-т., 2001. 26. [Pilev, A.I. *Hoca Yasavi – Orta Asya'nın ilk Türk Süfi şairi (Hayatı ve eserleri).* Avtoref. dis. filoloji bilimleri adayı. Petersburg Devlet Üniversitesi, 2001. 26].
- Самойлович, А.Н. К истории среднеазиатско-турецкого языка. Мир-Али-Шир: сб. к пятисотлетию со дня рождения. Л., 1928. 1-23. [Samoilovich, A.N. *Orta Asya-Türk dilinin tarihine.* Mir-Ali-Shir: doğumunun beş yüzüncü yıldönümü için derleme. L., 1928. 1-23].
- Сибгатуллина, Ә.Т. Суфизм в татарской литературе (*истоки, тематики и жанровые особенности*): Автореф. Дис. д-ра филол. Наук, КГУ. Казань, 2002. 62 с. [Sibgatullina, A.T. *Tatar edebiyatında tasavvuf (kökenleri, temaları ve tür özellikleri): Yazarın.* Philology Bilimleri, Doktora Tezi Özeti. KGU. Kazan, 2002. 62].
- Сибгатуллина Ә.Т. Татар дини-суфи әдәбияты. Дәрәслек-кулланма. Казан, Казан университеты нәшр., 2013, 184. [Sibgatullina A.T. *Tatar dini ve tasavvuf edebiyatı.* Ders kitabı. Kazan: Kazan Üniversitesi Yayınevi, 2013. 184].
- Татарский энциклопедический словарь. Казань, Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 1999. [*Tatar Ansiklopedik Sözlüğü.* Kazan, RT Bilimler Akademisi Tatar Ansiklopedisi Enstitüsü, 1999].
- Шарипов, А. Система стихотворных жанров в древнетюркской и тюрко-татарской литературе VIII - XIV вв.: зарождение, становление и функционирование. Казань, 2001, 373. [Şaripov, A. *VIII - XIV. yüzyıllarda eski Türk ve Türk-Tatar edebiyatında şiirsel türler sistemi: kökeni, oluşumu ve işleyişi.* Kazan, 2001, 373].
- Яхин, Ф. Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. Казан дәүләт гуманитар институты нәшрияты, 2000. 30-103. [Yakhin F. *Tatar Şiirinde Dini Mistisizm ve Mitoloji.* Kazan Devlet İnsani Enstitüsü Yayını, 2000. 30-103].
- Зәкиев М.З., Кәримуллин Ә.Г. Хужа Әхмәт Ясәви болгар-татар деньясында. Татарстан хәбәрләре. 1993. 20 май. [Zakiev M.Z., Karimullin E.G. *Bulgar-Tatar dünyasında Hucud Ekmet Yasevi.* Tataristan Haberleri. 1993. 20 Mayıs].

Extended Abstract

In the more than thousand-year history of Turkish literature, many writers have produced many works. However, some of these writers were important figures who not only influenced the literature of their period, but also had an impact on the future fate of oral and written literature. Ahmed Yesevi, also known as Pir-i Turkestan Hodja Ahmed Yesevi, is an important scholar of the Turkish-Islamic world and one of the pioneers of Turkish Sufism. He is a poet, Turkish Sufi and Islamic thinker who lived in the 12th century. Yesevi made significant contributions to the Islamic enlightenment of the Turkish people with his works. The life of Hodja Ahmet Yesevi, who influenced the spread of Islam throughout the Turkish nation with his religious life, his students and activities, is extensively researched in both domestic and foreign Turkology

studies. Many academics from different countries have conducted various studies on his life and creative works. Among scientific studies, the subject of Sufism and Sufi philosophy has an important place. The creative legacy of the 12th century Sufi poet Ahmed Yesevi, studied by Tatar scholars and literati, is also considered an important contribution to the development of Tatar literature.

This article deals with the examination of the life and activities of Ahmed Yesevi, one of the pioneers of the Turkish-Islamic Sufi tradition, in both local and international Turkology studies. The analysis of publications in Tatarstan, the study of Ahmed Yesevi's works in the context of Tatar theological thought and Tatar literary studies are handled independently. The article emphasizes the importance of Ahmed Yesevi's role and position in the spiritual world of the Tatars.

While Yesevinin examines the evolution of Tatar culture and social thought, his data analysis method is based on the principle of historicism and the concrete-historical cognitive method that gives priority to the system approach.

Until recently, Tatar literature studies could not recognize the contributions of Sufi poets such as Ahmed Yesevi. The prevailing ideological prejudices and methodological clichés formed during the Soviet period prevented the perception of Ahmed Yesevi's lasting impact. However, it is now widely accepted that Tatar literature developed over the centuries within a unified Muslim culture with close ties to Arab, Persian and Turkish cultures. Until the end of the 19th century, Volga-Ural literature was divided into two movements: Religious-Sufi and Eastern Romantic.

The emergence of religious, Sufi Tatar literature is undeniably linked to the name of Ahmed Yesevi. According to the Tatar Encyclopedic Dictionary: "Ahmet Yesevi (Khodzhi Ahmet Yasawi, late 11th century - 1166) was a Sufi poet from Central Asia, wrote in Turkish and was a well-known mystic of the Turkish branch of Sufism. Yesevi was also a thinker and poet. His wisdoms contained in the Divan-ı Hikmet were popular among the Tatars and many poets imitated them.

Although Yesevi is so well known and his personal characteristics and archival sources are taken into consideration, his rich legacy has remained largely unexplored and not enough studies have been done. According to available records, Kazan, Moscow, Ufa, St. Libraries and archives in St. Petersburg and other Russian cities house manuscripts of Yesevi's writings.

Research on Ahmed Yesevi's works has been extensive in the Turkish World. The unearthing of his works and the identification of controversial issues have brought to the fore some remarkable aspects of his Wisdom, especially the treatise "Divan-ı Hikmet".

According to the results obtained from the study, it was seen that some of the publications about Yesevi presented contradictions that challenged the Sufi image of the Sufi. The more scientific nature of the studies eliminates negative narratives. Discovered new documents, new historical sources and archive materials constantly serve as a source of obtaining accurate information. Therefore, it is imperative to compile reliable sources and conduct comprehensive research on the subject to increase academic credibility.

After examining Tatar academics' research on Yesevi, it was determined that the studies were of a general nature. The analysis of Yesevi literary and Sufi heritage was carried out under the influence of methodological clichés and ideological prejudices formed during the years of Soviet rule.

To obtain accurate information about Yesevi, meticulous research covering contemporary Tatar, Kazakh, Central Asian, Turkish, English and various other sources was carried out by scholars specializing in various fields such as history, linguistics, ethnography, cultural studies, religious studies, art history and other related fields. They are important research materials for For future studies, these sources should be examined more objectively.

ALTERNATIVE VOICES IN OTTOMAN RELIGIOUS CULTURE: BEKTAŞI STORIES

OSMANLI DİNİ KÜLTÜRÜNDE ALTERNATİF SESLER: BEKTAŞI HİKAYELERİ İSKENDER CÜRE*

Sorumlu Yazar

Abstract

In the field of cultural history, which scrutinizes the interactions between history, culture, and society, the numerous versions of storytelling are one of the specific subjects of interest. In this article, “Bektaşî stories” which were constantly narrated in the Ottoman religious culture and humorously indicate the divergences of Bektaşîs with the widespread religious narrative, are set as the topic. In this regard, Bektaşî stories from different sources are compiled and explained, which are eccentric and can be named “alternative voices” that are heard by all. These stories could be regarded as peculiar representations of the Ottoman religious culture and Bektaşî, the main hero of the stories, is generally a versatile stereotype that represents the alternative voices of the religious culture. The Bektaşî stereotype speaks to certain figures of Ottoman society from several social degrees and the structure of the stories mirrors various characteristics of the Bektaşî stereotype as well as his authentic interpretations of events and facts. The Bektaşî is ultimately not a deist or an atheist, but his mindset differs from the widespread Muslim narrative in many senses. These stories which contain various elements for interpretation have been reproduced within the religious and cultural field and they could be survived to the present day. This article aims to articulate how the differences and alternative voices are quoted in a humorous way in Ottoman religious culture and how the stories of religious groups that have the potential to be seen outside of orthodoxy are conveyed delicately thanks to the tradition of storytelling.

Keywords: Bektaşî, Ottoman, Story, Narrative, Culture

Öz

Basitçe bir “kültür tarihi” olmaktan öte tarih, kültür ve toplum arasındaki etkileşimi inceleyen kültürel tarih alanındaki çalışma konularından birisi de hikâye anlatıcılığının farklı versiyonlarıdır. Bu çalışmada, Osmanlı dini kültüründe sürekli olarak anlatılan ve yaygın dini anlatının dışında kalan zümrelerin mizahi bir dille ifade edildiği “Bektaşî Hikâyeleri” araştırma konusu olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda, farklı kaynaklardan alınan ve “alternatif sesler” olarak adlandırılabilir Bektaşî hikâyeleri ele alınmış ve incelenmiştir. Osmanlı dini kültürünün kendine özgü temsilleri olarak tanımlanabilecek Bektaşî hikâyelerinin ana kahramanı olan Bektaşî, genellikle çok yönlü bir tiplerdir. Hikâyelerde Bektaşî tiplmesi, toplumun farklı kesimlerinden insanlarla konuşur ve hikâyelerdeki yapı, Bektaşî tiplmesinin çeşitli özelliklerini yansıtmının yanı sıra olaylara ve olgulara dair özgün yorumlarını da gösterebilir. Bektaşî tiplmesi, deist veya ateist değildir ancak onun inanma ve düşünme biçimi, yaygın dini anlatıdan çeşitli şekillerde farklılaşmaktadır. Nesiller arasında aktarılacak günümüzde de anlatılmaya devam eden bu hikâyeler, anlama ve yorumlama için zengin öğeler barındırmaktadır. Bu makale, Osmanlı dini kültüründe farklılıkların ve alternatif seslerin mizahi bir dille nasıl aktarıldığını ve yaygın dini kültürün dışında görülmeye potansiyeline sahip dini grupların hikâyelerinin, anlatı geleneği aracılığıyla nasıl incelikte aktarıldığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, Osmanlı, Hikâye, Anlatı, Kültür

Araştırma Makalesi / Künye: CÜRE, İskender. “Alternative Voices in Ottoman Religious Culture: Bektashi Stories”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 479-491. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1141336>.

* Öğrenci, Yıldız Teknik Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Doktora Programı, E-mail: iskendercure@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3716-7245.

Introduction

Culture is a vast phenomenon delineated in numerous ways and it can be considered the main interests of different sub-disciplines of social sciences. Among the branches that are primarily engaged with culture, “cultural history” comes to the fore in this sense, as well as “cultural studies” which is called multidisciplinary, interdisciplinary, or anti-disciplinary. The initial oeuvres of cultural history occurred in the late eighteenth century thanks to the texts of intellectuals and thinkers as well as ordinary people. The histories of unspoken assumptions, representations, etc., and the approach summarized as “history from below” formulated the sphere of cultural history around this era (Burke, 1997, 16). Moreover, with the effect of the emergence of new attempts, entitled “cultural turn” or “linguistic turn”, a more anthropological approach to history named “New Cultural History” that focuses on interpretation rather than description, has opened new gates within the field in the postwar period.

In the field of cultural history, which scrutinizes the interactions between history, culture, and society and is not merely a history of culture, the numerous versions of storytelling are one of the specific subjects of interest. One of the prominent products of this literature is the review of “Mother Goose Tales” (Darnton, 1999). This consideration peruses the variation of stories that are prevalent among peasants, according to different scopes of societies, cultures, spaces, and periods. Furthermore, it also involves obscure messages behind the stories and deciphers the features beyond the literal meaning by shedding light on blind spots of texts. Uncovering the implied meaning, achieving the further one, and following the reconstruction of a narrative is the first phase of the article’s motivation.

Examinations of storytelling are not limited to tales and another notable study of the stories is about Martin Guerre, who lived in the 16th century. “Return of the Martin Guerre” was told and reproduced for many years, and it became a popular story. The author of the study states that “the story of Martin Guerre is told and retold because it reminds us that astonishing things are possible.” (Davis, 1983, 125). Related to this, reminding the astonishing things are possible and focusing on variations of narratives of the same character is the second phase.

Another study related to this attitude is “The Cheese and The Worms”, which tells the heterodox and heretic beliefs of an ordinary peasant living in Italy in the same century. The book tells the story of a little-informed man who opposes orthodox beliefs based on written documents (Ginzburg, 1992). The Cheese and The Worms reveals that alternative voices that differ from the widespread religious narratives are conceivable in the early centuries. On the other hand, the disapproval was not from an elite, it was from below. Finally, understanding the alternative voices in the religious culture related to ordinary people’s mindset is the third phase. The ultimate framework of this study was inspired by these three reference books. “Bektaşî Stories” which were constantly narrated in the Ottoman religious culture and express the alternative voices of the Ottoman religious culture in a humorous language is the prime scope.

In this study, Bektaşî stories gathered from a variety of sources are discussed. Stories could be effective in the memorization process with their impressive components, comprehensive messages, and convenience of repetition. The remembering process has great potential for reproduction as well as reconstruction and repeated and expansive stories -also included in literal sources or oral sources- can be narrated by modifying the protagonists, the storytellers, the places, and the periods. Different versions of the same events are circulated in the storytelling, and

it can sound contradictory and ambiguous. Nevertheless, in another study conducted by the researcher on the construction of collective memory through narrative in Sufi culture, it was mentioned that this reformulation was declared as the fertility of oral culture for them. Contrary, they prefer to focus on the apparent and deeper messages of the stories rather than questioning their accommodation with the historical facts (Cüre, 2021).

While selecting the stories, various sources are preferred to enrich the content and widen the approach of the article. A book has recently been published titled “Bektaşî Stories” in Turkey, but the author of the book reveals that he did not compile all the stories with their original versions in order not to offend the members of these religious groups (Toprak, 2017). Nevertheless, one story is chosen from this book because the same story is similarly vivid in oral sources and some nuances can sign reconstruction and reproduction of the narrative. In consideration of the oral culture that has a great impact on Sufi culture and especially on Bektaşî Sufi order, the continuity in the collective memory wanted to be highlighted and stories from two different sources (one still alive, the other recently deceased) were also chosen.

In the initial section of the article, the short history of the Bektaşî Sufi order will be briefly explained by mentioning their essential characteristics, the main figures of their collective memory, and the milestones of the order to ease the understanding the context of Bektaşî stories. While doing that, the ruptures and the ambiguities of the Bektaşî Sufi order’s history will be clarified to illuminate the polyphony of the discourse about it. In the second part, the chosen stories are narrated, and the literal and further meanings of the stories are enlightened by taking into consideration the denotations and connotations of the texts. Finally, the main outputs of the study are evaluated and concluded.

1. Ruptures and Ambiguities: Bektaşî Sufi order in Ottoman Empire

The Ottoman Sufi culture has a wide range of heritage initially shaped by the Muslims who migrated from different geographies and assembled around Anatolian. If we examine the origins of this culture, the 13th century has a great impact that is the time in which the Ottoman Empire was established. That was the era when Mongol invasions continued, mass migrations to Anatolia arrived and many small principalities occurred (Gölpınarlı, 1969). Despite seemingly gloomy political and military cases, the 13th century can be titled the belle époque of Anatolian Sufism history because Rumi, Hacı Bektaş Veli, and Yunus Emre, the iconic figures of Anatolian Sufism lived in Anatolian during the akin periods.

However, these three names have quite diverse personal histories and impacts on Ottoman culture. For instance, while Mevlana’s thoughts inspire a Sufi order well-known for their artistic contribution and Yunus Emre’s poems are adopted by many, since Hacı Bektaş Veli left behind no large-scale written sources and his legacy did not influence the artistic spheres of the Ottoman elites, his name and perpetuating his memory were not as public as Mevlana and Yunus Emre in terms of written culture. The communities related to Hacı Bektaş’s legacy were less evident in urban culture because they generally lived in rural areas and they had more interacted with oral culture rather than written one (Soileau, 2018, 148).

One of the primary causes of the shadowy passages in the Bektaşî Sufi order’s history is the adoption of oral culture rather than written culture. Hence, studying Hacı Bektaş Veli and Bektaşî Sufi order has some ambiguities and complexities in

many senses. First, it is not conceivable to simply acknowledge a unique and holistic narrative about the Bektaşî Sufî order. Various factors, which will be touched on briefly, affected the diversification of discourse about the Bektaşî order's practices and history. Mehmed Fuad Köprülü, in his reference work, stresses that the Bektaşî tradition can interpret differently the historical facts and they can reconstruct a new reality in their authentic tradition's memory (Köprülü, 2020, 80). For this reason, it is seen in various studies that some assumptions about the Bektaşî Sufî order are suspiciously handled by academics.

However, there are some historical facts about the history of the Bektaşî Sufî order and according to the common point of view, it is possible to mention three fundamental periods in the history of the Bektaşî order. The first of these periods begins with the time of Hacı Bektaş Veli, considered the founder of the order. There are many speculations about his life because of the limited written or archival sources about him and the narrative of his life can simply be diversified. Nevertheless, it can be mentioned that he lived in the same period as Rumi and migrated to Anatolia because of the invasions of Mongolians like Rumi had. Assertions about the date of his death are also varied as the claims about his personal life, but it seems possible to recognize the year 1271 (Ocak, 1996, 457). After he arrived from Central Asia to Anatolia, he lived in Nevşehir-Sulucakarahöyük for many years, instructed dervishes, and deceased here. Abdal Musa, a dervish of Hacı Bektaş, is considered the first representative to establish the Bektaşî order after his demise (Şahin, 2020, 80).

The second distinctive period in the history of the Bektaşî order begins with Balım Sultan, who lived in the 16th century (Aköz, 2021, 542). Sultan Bayezid II brought Balım Sultan from the Balkans (Dimetoka) to Anatolia and he reorganized the Bektaşî order meantime. Balım Sultan was declared as the second founder of the order with references to this period (Ocak, 1992, 18). The construction of Bektaşî dervish lodges in Istanbul, which is still considered ancient, is also dated to the same era as (Yılmaz, 2015, 110). The Bektaşî order's reciprocal relations with the state were intensive during this time, but the beginning of this relationship goes back to the establishment of the Ottoman Empire.

Beginning from the early eras of the Ottoman Empire, Bektaşîs had a close and direct relationship with the Ottoman army and Janissaries (Maden, 2015, 175). The third period of the Bektaşî Sufî order is significantly related to this relationship between the Ottoman Empire and the Bektaşî order. A new stage of Ottoman history started with the cessation of the expansion of the Ottoman Empire, political uncertainties, and territorial losses, and especially with the rise of trials for Westernization, which was quite remarkable in the 19th century, several reformations were operated, and the transformation gained momentum. It can be said that the Bektaşî Sufî order is the most affected by these reforms as a victim of its eccentricity among the Sufî orders.

With the closure of the Janissaries, the Bektaşî order, which was organically linked with them for many centuries, was also officially banned for a while and Nakşibendis substantially replaced their chairs (Küçüközyiğit, 2014, 234). In Ottoman history, orders were prohibited massively for the first time after the disputes and sometimes battles between the Kadızades and the Sivasîs in the 17th century (Çavuşoğlu, 2001, 100). The prohibition of the Bektaşî order at the beginning of the 19th century was the second mass intervention of the state against the Sufî groups differently from temporary local interferences. It is possible to say that the constraint of the order in this period signs a dramatic rupture and epistemological break in the permanence of the Bektaşî Sufî order's collective memory. After this restriction, Bektaşîs dispersed

into other Sufi groups for a while. It is possible to say that the word “tarik-i nazenin/ the order of coys”, which is still used for the order today, was used instead of the word Bektaşî since Bektaşî Sufi order was forbidden in this period.

Bektaşî Sufi order interacted with unorthodox groups that can be called alternative voices differs from the mainstream Ottoman religious culture since its first eras. The Kalenderis and similar alternative groups living in Anatolia in the 13th century can also be defined as the “first Bektaşîs” (Ocak, 1992b, 373) and precursors of them in many senses. Especially in this century, the people of various alternative religious groups of Islamic society were evident but mainstream Sunni Islam or orthodox Islam has become the official faith of the state in time. This regulation doesn’t mean that they were entirely heterodox at the beginning, and they converted to orthodoxy over time. This process was related to the institutionalization of the empire around Sunnism which was essential for the sultans from the initial periods. Therefore, alternative groups disappeared in religious and social life but some of the beliefs and practices of these groups survived within Bektaşî Sufi order (Karamustafa, 2020, 102).

We can summarize the reasons for the existence of the polyphony about the discourse of the history of the Bektaşî Sufi order as follows in addition to the hegemony of the oral culture among them:

- Archival and official sources about Hacı Bektaş Veli’s life are quite limited and ambiguous and there is no clear consensus about his personal life.
- The Bektaşî Sufi order interacted with many unorthodox groups beginning from its establishment and they kept alive among Bektaşîs throughout the Ottoman period.
- The period between Hacı Bektaş Veli and Balım Sultan is nearly 250 years and the structure of the order within this era is unclarified.
- Pieces of information about Balım Sultan, the second founder, are also limited.
- The Bektaşî Sufi order was prohibited with the closure of Janissaries.
- After the ban, vagueness and esoterism increased within the order.

The tradition of “Bektaşî Stories” was formed in Ottoman culture around these prominent causes that are shaped with ruptures and ambiguities of the Bektaşî Sufi order. These stories have a great potential to mirror and uncover alternative motifs in various aspects. On the other hand, another principle of Bektaşî stories is their funny and humorous features. All stories chosen for research include both alternative voices and humor. From this point of view, the chosen stories will be narrated, and the literal and obscure meanings of the stories will be tried to explain by aiming to scrutinize how the discursive practices are operated in terms of religious culture thanks to storytelling.

2. Alternative Voices in Ottoman Religious Culture: Bektaşî Stories

In this article, Bektaşî stories that are constantly narrated in the Ottoman religious culture by humorously indicating their divergences with the widespread religious culture, are set as the topic. Bektaşî stories from different sources are compiled and discussed which are eccentric and can be named “alternative voices”, in comparison to the common one. These stories can be regarded as peculiar representations of the Ottoman religious culture and the main hero of the stories Bektaşî, generally symbolizes a stereotype (Yıldırım, 1999, 29) that variously reveals the mindset of alternative figures in the Ottoman religious culture.

The Bektaşî stereotype speaks to certain people of Ottoman society and the dialogues in the stories mirror various characteristics of the Bektaşî stereotype as well as his authentic interpretations of events and facts. The Bektaşî is ultimately not a deist or an atheist, but his mentality differs from the extensive religious culture in discourse and practice. These stories do not entirely commentate the historical facts and they are broadly fictional. Bektaşî stories are typically dialogic, and a large-scale criticism is quite remarkable in the dialogues. Bektaşî's criticisms are not limited to the religious field and he also highlights some social problems cunningly in a humorous way (Elaltuntaş, 2016, 27).

These stories containing various elements for interpretation have been reproduced within the religious and cultural field and have survived to the present day. The structures in the stories give lots of issues about the Bektaşî stereotype and they can illustrate particular features of the Bektaşî stereotype as well as express his authentic approaches (Solmaz, 2019, 94; Yalçınkaya, 2015, 115). Stories compiled from different sources will articulate how the differences and alternative voices are quoted in a humorous way in Ottoman religious culture and how the stories of religious groups that have the potential can be seen outside of orthodoxy, are conveyed delicately thanks to the tradition of storytelling.

2.1. Bektaşî vs. Infidels

As mentioned above, Bektaşî stories are dualistic, and they have both literal or apparent and obscure or deeper meanings that give lots of potential matters for interpretation. One of the fundamental characteristics of the stereotype is his authentic mentality. He is not quite familiar with the literal mainstream religious knowledge, and many can name him as an "ignoramus" ordinary man. Even if he represents the borders of the Islamic religious sphere, at least according to his self-proclamation, he is not entirely out of the court.

The first chosen story expresses the relationship between the Bektaşî stereotype and religious knowledge, with a dialogue between him and his infidel neighbor. I compiled this story for the research from a Bektaşî I met, and the story is as follows:

Story 1

The Bektaşî is neighbored by a Jewish. There was no conflict between them, and they were close friends. One day, as soon as the Bektaşî saw the Jewish, he attacked him. The Jewish was stunned by the attack and asked: "Why are you hitting me? Did I do something wrong?" Bektaşî answered: "You Jews persecuted and tortured our prophet, Moses." Jewish "Yes, but these happened hundreds of years ago." said. Bektaşî answered: "Yes, they may have happened centuries ago, but I just learned them. (Source: a living Bektaşî)

In terms of Muslim religious culture, several forms of storytelling are reformulated according to the contents or narration of stories. Storytelling is primarily a narrative form that is cited in the Qur'an in numerous ways (Şengül, 2002). The stories of the sons of Adam, prophets such as Noah, Joseph, and Moses, as well as tribes such as Ad and Thamud can be exemplified as Qur'anic stories. The narratives about substantial matters such as the Miraj of the prophet, migration of the Muslims from Mecca to Medina, and significant wars such as the Battle of Badr and the Battle of Uhud in the life of the prophet Muhammad are also quoted in the Qur'an. Such stories of prophets, who are notable figures in the collective memories of Muslims, perpetuate the vividness of Islamic narrative culture and the stories about companions of the prophet and saints enrich it in many senses.

As the stories of several prophets are told in the Qur'an, stories of various prophets quoted in holy books are not limited to Islamic belief. These stories particularly lie in both Christian and Jewish culture, and they narrate the impressive lives of prophets, who lived with both believers and infidels. One of these prophets Moses is also remarkable for the Jews and particularly, surah al-Baqara, the second surah and longest surah of the Qur'an, comprehensively describes the troubles and struggles that Moses faced with the Israelites. Prophet Moses, holy to the Jews, tries in different ways to convince the Israelites in the Quranic narrative, and stories about him are cited in many verses of the Quran.

In the story, the narrative about Moses's ordeal against Israelites in the Quran caused Bektaşî's unexpected and carefree attack on Jewish men. In terms of the relationship between religious knowledge and the Bektaşî, although the prophet's life stories are widespread among both Muslim and non-Muslim religious cultures, it is possible to say that Bektaşî is ignorant about it. The knowledge about the prophet Moses' trials concerning Jews, requires the practices such as the recitation of the Quran, reading the translation of the Quran, learning Quranic Arabic, or at least reading any orthodox religious oeuvre. The Bektaşî, a lesser-informed, uneducated, and ordinary man of the religious culture, has no chance to learn them and probably he just heard it from an oral source. However, he is a sincere believer, and he immediately does his best against infidels as it occurred in the story.

His unsurprised reaction can also demonstrate his reckless characteristic behavior. He attempts to avenge his holy prophet as soon as he learns of the suffering, and this is a chance for revenge on infidels. His style of reacting by directly hitting the Jewish men without any dialogue expresses the mundane and naive mindset of the Bektaşî stereotype. As seen in numerous Bektaşî stories, the Bektaşî stereotype is generally less knowledgeable, lives simply, and thinks simply (Yaçınkaya, 2015, 107). His authentic way of thinking is connoted with similar stories and this fundamental characteristic remained in the storytelling tradition about Bektaşîs. The Bektaşî is a character who acts without giving them much consideration, is prone to acting suddenly, and can be identified by both his thoughts and his actions, as the story makes clear.

Another prominent aspect of the story is Bektaşî's self-definition by othering the non-Muslims. To purify the relationship between the Bektaşî and infidels, another short story can be exemplified. Accordingly, when an Armenian man is on the verge of death, he requests to convert to Islam and demands a Muslim there to reiterate the Muslim's profession of faith to him. The Bektaşî suddenly covers his mouth with a pillow to muffle the infidel when he begins to repeat. In response to the startled and inquiring looks from those in attendance, he said, "I have spent my life struggling with the difficulties of worship such as prayer, fasting, and pilgrimage. This infidel's trial to salvation on his deathbed did not please me." As evidenced by this, the Bektaşî, despite his struggles with worship, does not consider himself to be an infidel. Since, at least he defined himself within Muslim culture by positioning himself against infidels, although he is eccentric, it is required to examine him within Muslim culture.

2.2. Bektaşî vs. Imam

Another prominent feature of Bektaşî stories is his wittiness which is emphasized nearly in all the stories. Bektaşî's wittiness sometimes tries to shade his disadvantages and weaknesses across the regular worshipper's religiosity. Although he is faithful and he others the infidels, Bektaşî is not a regularly praying or fasting man as expressed in

many stories. Therefore, indifference to worship and some fundamental faiths can be added to his main features in the stories. In the next stories, he declares his indifference and self-consciousness in various ways:

Story 2

One day, a derelict camel notices that the door of the mosque is open, and the camel directly enters the mosque. While the animal is wandering inside the mosque, the camel hits the lamps of the mosque and begins to break them. The imam of the mosque was shocked by this incident and found a stick for beating the animal and struggled to get it out of the mosque. Bektaşî, passing by, sees them and asks: "Why are you beating this animal?" Imam answers: "The animal entered the mosque and broke the lamps. I am struggling to get it out." Bektaşî answers: "Do not beat him, he is an animal after all. He entered the mosque because he was dumb. He would not have entered the mosque if he was sage. For example, look at me, do I ever enter a mosque? (Toprak, 2017, 34) (Altaylı, 2009).

This humorous story is a precedent of reproduction and reconstruction of narrative through written and oral culture. This version is also cited in a written source that compiles Bektaşî stories, but another version was told by Nezih Uzel, a name who lived in the last century and was in the latest Sufi sphere. The main narrative is nearly similar in both stories but there is a remarkable exception. In Nezih Uzel's version, the animal that is one of the heroes of the story is not a camel, but a donkey. The written source preferred to say the camel instead of the donkey and reproduced the narrative according to his filter while conveying. The author's concern not to compile the stories with their original versions so as not to offend the members of these religious groups is evident in this sense.

While interpreting these preferences, the choice of animals can be mentioned. On the one hand, in oral culture, the term donkey (eşek in Turkish) could be spelled with a double "ş" that strengthens the pejorative meaning of the word with stress (eşşek). On the other hand, "eş-şek" also means the doubt in Arabic. Therefore, the articulation of donkey implies the subalternity and suspiciousness. We can conclude that this is not an unconscious choice if we also include the fact that the donkey is commemorated by its unpleasant and unsightly voice in folktales, proverbs, and idioms. Selecting the camel -which has a lot of religious references in written sources- instead of the notorious donkey in the domesticated version of the story, can be considered similarly.

Even though the storyteller varies, the narrative clarifies another main characteristic of the Bektaşî stereotype: Although he is a faithful man, he is indifferent to worship. He sincerely declares that he does not go to the mosque and does not pray. His indifference is not limited to performing salah, and there are many examples of stories about Bektaşî who do not fast during Ramadan. For instance, Bektaşî is informed that tomorrow is Ramadan by someone. Since he is illiterate, Bektaşî endites "Ramadan tomorrow" on a piece of paper and places it next to his bed so he won't forget. He sees the paper that reminds "Ramadan tomorrow" when he wakes up every day and he spends the month of Ramadan without fasting.

It is not precise when these stories spread or how they relate to the facts. Nonetheless his non-worship can be considered as another essential feature in the narratives. In addition, his humorous and cunning criticism is visible while non-praying Bektaşî expresses his thoughts about those who go to the mosque in his reply to the imam. The imam character symbolizes the man who is an official representative of mainstream religious culture and an officer of the government. According to Bektaşî, the imam

who hits the animal does the wrong thing because, for him, the people who go to the mosque are camels or donkeys and dumb-like animals. If they were sages, they would not go to the mosque. As a result, Bektaşî does not go to the mosque because he is a sage, or in other words, he acknowledges the essence of the religion instead of worship.

2.3. Alevi and Bektaşî

Bektaşî culture includes also Alevi who are more than millions living in different parts of modern Turkey and understanding the historical background of their interaction requires some explanations. Although Alevism has joint principles with the Bektaşî Sufi order and also Shiism, it differs in certain points as another doctrine. It needs a detailed and volumed expression but briefly can be said that some of the Alevi groups in the Ottoman period belonged to the Bektaşîs (Şahin, 2007). Alevism was generally organized in the provinces and villages but after the establishment of the Turkish Republic in 1923, masses of them migrated from the villages to the cities. So, new types of Alevisms have emerged and their lifestyles, conventions, and beliefs have been partially or radically reshaped in many senses both in Turkey and the other countries where they migrated (Zırh, 2017).

On the other hand, although the Bektaşî Sufi order was banned with the prohibition of all the Sufi lodges and shrines in 1925, Alevism was transferred to the cities as well as living in the provinces after the 50s. Thus, the Alevi-Bektaşî tradition survived, and this culture dominated the alternative religious culture narrative in this period thanks to its rising appearance. Related to our subject of research, we can mention that another version of storytelling about Bektaşîs is Alevi stories, and the last chosen story is from Ahmet Yurt, an Alevi Dede who lived in Tunceli as a representative of traditional Alevism and deceased recently:

Story 3

A wealthy man's son is in trouble because of a severe illness. Doctors tried to heal him from the disease, but they couldn't succeed. Someone said, "Go to Dede of the Alevi and request help, let's see what he will do". The man went to Dede and requested his help to pray for his child's well-being. Dede said, "If you promise to give me a horse when the child gets better, I will come to your house to pray." The man immediately accepted, and Dede arrived home. He saw that the child could not get out of bed and said that he needed to be alone with the son. The boy's family went out of the room. In the evening, the boy's father secretly listened their speeches to understand how Dede was praying. Dede was repeating: "Let this son not live till the morning, let this son die. Why don't you take his soul?" In the morning, the boy's father asked Dede's permission to enter the room. He saw the boy begin to feel better. Dede prayed for two more days, and the son was completely well-being. Dede decided to return, and the son's father prepared the horse for Dede, but he was confused. He asked Dede: "Your gift is ready and thank you for everything, but I have one more question. Don't you fear Allah? You've been praying for my son's death for three days. What a weird man you are!" Dede answered: "My son! Do I have an excellent relationship with Allah? I prayed for his death; Allah healed the boy to be the opposite of what I wanted. If I had prayed for his well-being, the opposite would have happened, and the child would have died." (Nezih Ünen, 2008)

The first feature that comes to the fore in this story, which is longer than the others, expression of the "ocak" culture that is extensively practiced in Anatolia. People living

in different regions of Anatolia heal people by reading some special prayers, giving manuscripts, preparing treacle water, etc. and they named “ocak” as representatives of the traditional medicine culture of Anatolian (Göçen & Cüre, 2022). Usage of this culture can differ, and it can be declared alternative, complementary, or supplementary medicine related to illness and the method of treatment. As mentioned in the story, the family first tried various doctors but finally, they had to desperately request Dede’s help who is a practitioner of this traditional medicine culture as well as a religious figure of the alternative religious culture.

Dede’s request for a horse can sound weird at first glance but it explains another significant element of this medical culture. As far as I learned from practitioners of this tradition that I met forty of them for another research, there had to be a material or non-material cost for this operation because while they pray for the well-being of the sick, they cast out the illness from the body. If they don’t transmit this bad soul or energy to anyone or anywhere, the practitioner takes it to his or her body. Similarly, the price requested by the agreement ensures that the practitioner does not become ill because of the operation.

Dede’s authentic way of praying and his dialogues with the father are also remarkable in terms of the Bektaşî stereotype’s self-proclamation and awareness of self-consciousness. Dede describes himself as a man who awakes that his relationship with God is not excellent due to his way of living and thinking in an alternative way. The Bektaşî stereotype who accepts his disadvantaged position by God, tries to reformulate his problematic faith style in a humorous and quick-witted way. Finally, the son becomes well-being, the father is pleased, and Dede who lives in the country like the big part of Alevis, takes the horse. The happy end of the story represents an ordinary man’s triumph who can produce cunningly his authentic strategy, facing his exceptionality.

Evaluation and Conclusion

Ottoman religious culture includes both scholars and Sufis as well as ordinary believers. The history of Ottoman Sufi religious culture is not straightforward or uniform and many fragmentations were established differently with numerous Sufi orders. In the enormous and diverse Ottoman Sufi field that creates an authentic oral and written culture, there are various groups represent the mainstream, common, and widespread Islamic faith as well as those who can be considered outside of the court or who are within the faith but differ thanks to their way of interpreting. It can be mentioned that all the variations of these groups emerged in Ottoman Sufism history, but they were temporarily prohibited, banned, exiled, or executed even if they were honorable to the sultans or governors. Various historical incidents demonstrate that although alternative voices were occasionally stifled, they were heard until the fall of the empire.

In terms of the relationship between the Bektaşî Sufi order and the unorthodoxy, several approaches can be mentioned. If we focus on the convergence among them, the interactions could be seen as never disappeared from the very beginning to the end. It is possible to say that some unorthodox groups such as Kalenderis were shadowed under the umbrella of the Bektaşî Sufi Order over time and in particular, they commenced to dominate the Bektaşî culture during the closure period of the order in the 19th century. On the other hand, it is possible to say that the operation of oppression on Bektaşîs may have radicalized or marginalized them in many senses.

The prohibitions and pressures may have contributed to this tendency's increase, or they may have driven them in this direction.

By looking at the discourses of Sufi authors who lived in the last period of the Ottoman Empire that witnessed the Bektaşis of the period, their approaches to Bektaşis could be seen as strictly negative. Although it is necessary to be suspicious due to the political atmosphere of the era, the declarations of the sheiks of other orthodox Sufi orders about the closure of the Bektaşî Sufi order, are quite remarkable. In this context, they declared that Hacı Bektaş Veli was a saint and a friend of Allah, but some ignorant people had deformed the Bektaşî Sufi order, and they could not have any connections with anyone like them (Gündüz, 2019, 149).

The recognition that unorthodox groups deform the Bektaşî Sufi order is not limited to this time, and it persisted in the following periods as well. Hüseyin Vassaf (1872-1929), a Halveti sheik who lived in the last century, is well-known for an encyclopedia that wrote about numerous orders. Vassaf, who talks about the history and Sufis of many orders with great respect and praise, conversely changes his narration in the Bektaşî part. For him, Bektaşis are entirely outside of orthodox belief. They abandoned prayer and interpreted the fundamental religious postulates and beliefs in their own -ignorant- way. Their deviation is not limited to these and they direct people who have started to move away from religious practices to do the things that are forbidden by religion (Vassaf, 2015, 494).

Another Sufi author, Sadettin Nüzhet Ergun (1899-1946), who lived in similar eras and wrote a voluminous anthology on religious music culture, portrays Bektaşis similarly. According to him, since the Ottoman religious field was bound by sharia and established around the Sunni faith, they did not allow Bektaşis to get involved in terms of both belief and culture. The Bektaşis do not pray and although they declared their devotion to him, they had no concern with Hacı Bektaş. For Ergun, the poems of Bektaşis that are sung in their ceremonies are structured in a way that ridicules common religious essences, and they lack any religious content. As a result, it is more accurate to examine Bektaşî poems as non-religious literature rather than as religious (Ergun, 1943, 9-409).

It is not quite probable for us to scrutinize how much the Vassaf's and Ergun's descriptive narrations about Bektaşis were part of the truth and mirrored reality. We also do not know exactly which Bektaşis were the origins of their criticisms. But it is evident that, at least in the last period of the Ottoman Empire, the sheiks of the mainstream Sufi groups did not consider the Bektaşis as members of the common orthodox faith. Concordantly, the negative portrayal of them could be dated to early sources of Mevlevi in the 14th century, Eflâki's *Menâkıbu'l-Ârifin* and Hacı Bektaş become the main orientational point for groups that are not closely bound to the Islamic orthopraxy (Soileau, 2018, 150-151). The diversity and multidimensionality of the narrative about the Bektaşî Sufi order can be found also in the articles of Yusuf Fahir Baba (1892-1967), a Bektaşî who lived in the same period (Ataer, 2019). Consequently, similar to historical ambiguities, their depictions strengthen the assumption of the impossibility of a unique or holistic Bektaşî narrative.

From the explanations provided thus far, in the manner that it is portrayed in a variety of ways by different actors, the Bektaşî Sufi order indicates an alternative to the common religious culture. Although the alternative voices survived in the Ottoman from the establishment to the collapse, they did not entirely represent the common Sufi culture. As Ergun coted, almost all of them were Sunni and orthodox orders such

as Halvetis, Celvetis, Kadiris, etc. and the government generally had no problem with these. Similarly, the Bektaşis, who can be called the stereotyped and institutionalized version of alternative groups, have cooperated with the state in military affairs till the end of the Janissaries.

During the initial periods of the Ottoman Empire, the orders, like the state, were not institutionalized yet, and therefore it is possible to describe a fragmented structure in both the political field and the religious field. That was also a belle epoque of alternative groups considering the oral culture because of the lack of convincing written sources about this era. The alternative voices commenced disappearing over time with the institutionalization of government around the mainstream religious culture. Nonetheless, most of them melted in the crucible of the Bektaşis, whom they considered closest to them. In this long story, stories that differ from mainstream religious narratives and that reveal the various characteristics of the mouthpieces of alternative voices remain in the collective memories.

This article articulates how the differences and alternative voices are quoted in a humorous way in Ottoman religious culture and how the stories of religious groups that have the potential can be seen outside of orthodoxy are conveyed delicately thanks to the tradition of storytelling. Ottoman cultural sphere is densely dynamic as expressed in the chosen stories above. There are many differences in names, places, dates, etc. over time and some of them can be reproduced or reconstructed. This reformulation and transformation in the narration of stories express how culture can construct collective memory.

In this sense, it can be mentioned that some stories are forgotten, and others come to the fore in the cultural sphere. Additionally, the main elements of the stories like the hero, time, place, etc. become faded, and the message of the stories becomes permanent. As a result, stereotyped narratives such as “Dervish Stories”, “Mullah Stories”, and “Bektaşî Stories” remained over time in Ottoman religious culture. Thanks to these stories, narratives mirror various characters of stereotypes such as dervish, mullah, and Bektaşî, and with the repetition of these stereotypes, the definitions of identities are reinforced in the reproduction process.

As a result, the stereotype told in the Bektaşî stories is not a representation of the completely mainstream or orthodox way of believing, living, and thinking. Nevertheless, he is witty and funny, and he is neither a deist nor an atheist, but his style of interpretation is eccentric. It is not known exactly when these stories originated. Still, as someone who has been involved with Sufi groups for a long time, I can say that telling a Bektaşî story is a narrative still alive in various groups. With these stories, alternative voices are heard humorously, and the stories of alternative groups, which may seem strange, are conveyed with ease.

References

- Aköz, A. (2021). Devletle İlişkileri Etrafında Bektaşilik: Doğu, Dönüşümü ve Krizi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100.
- Altaylı, F. (Direktör). (2009, Temmuz 26). Alevilik ve Bektaşilik. İçinde *Teke Tek Özel*.
- Ataer, Y. F. (2019). *Alevilik ve Bektaşilik Sırlarını İfşa Ediyorum*. Revak Kitabevi.
- Burke, P. (1997). *Varieties of Cultural History*. Cornell University Press.
- Cüre, İ. (2021). *Anlatı ve Müziğin Toplumsal Hafıza ve Kimlik İnşası: Cerrahilik Üzerine Nitel Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Medeniyet Üniversitesi.
- Çavuşoğlu, S. (2001). Kadızadeliler. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 100-102).
- Darnton, R. (1999). *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*. Basic Books.
- Davis, N. Z. (1983). *The Return of Martin Guerre*. Harvard University Press.
- Elaltuntaş, Ö. F. (2016). Bektaşî Fıkralarında Siyasi Yansımalar. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 6(2/1).
- Ergun, S. N. (1943). *Türk Musikisi Antolojisi* (C. 1). Rıza Koskun Matbaası.
- Ginzburg, C. (1992). *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Johns Hopkins University Press.
- Göcen, G., & Cüre, İ. (2022). Geleneksel Tıbbî Bakışın Psiko-Sosyal ve Dini Açısından Değerlendirilmesi. İçinde *Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları* (ss. 141-177). İSAR Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. Gerçek Yayınevi.
- Gündüz, İ. (2019). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2020). *Tanrının Kuralanımız Kulları*. Yapı Kredi Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2020). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Alfa.
- Küçüközyiğit, U. (2014). Hacı Bektaş Veli'nin Mesajı ve Bektaşiliğin Güçlenmesinde Etkili Olan Dinamikler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 72.
- Maden, F. (2015). Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 73.
- Nezih Ünen (Direktör). (2008). *Anadolu'nun Kayıp Şarkaları*. https://www.youtube.com/watch?v=Cuxfo_T5c7A
- Ocak, A. Y. (1992a). Balım Sultan. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 17-18).
- Ocak, A. Y. (1992b). Bektaşilik. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 373-379).
- Ocak, A. Y. (1996). Hacı Bektaş-ı Veli. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 14, ss. 455-458).
- Soileau, M. (2018). *Humanist Mystics: Nationalism and Commemoration of Saints in Turkey*. University of Utah Press.
- Solmaz, E. (2019). Özbek Mizahında Bektaşî Meşreb Bir Tip: Meşreb. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*, 2(1).
- Şahin, H. (2007). Ocak. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 33, ss. 316-317).
- Şahin, H. (2020). *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dini Zümreler (1300-1400)*. Yapı Kredi Yayınları.
- Şengül, İ. (2002). Kissa. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 498-501).
- Toprak, İ. (2017). *Bektaşî Hikayeleri*. Büyüyenay Yayınları.
- Vassaf, H. (2015). *Sefîne-i Evliya*. Kitabevi Yayınları.
- Yalçınkaya, E. (2015). Bektaşî Fıkralarının Eğitici Yönü ve Değerler Eğitimi Açısından Önemi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74.
- Yıldırım, D. (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Akçağ Yayınları.
- Yılmaz, G. (2015). Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme. *Osmanlı Araştırmaları*, 45(45), 97-136.
- Zırh, B. C. (2017). Alevi-Olmayan Bir Araştırmacı Olarak Alevilik Üzerine Çalışmak: Göç-Mekanda Ama Evde Çok-Alanlı Etnografî. *Moment Dergi*, 4(1), 52-72.



YAYIN
DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

KENAN GÖÇER, *YUNUS EMRE ASLINDA NE DEDİ? İZONOMİ TEMELLİ EKONOMİ-POLİTİK YAKLAŞIM*, LEJAND YAYINLARI, İSTANBUL, 2021.

ABDULLAH TAHA ORHAN*

Öz

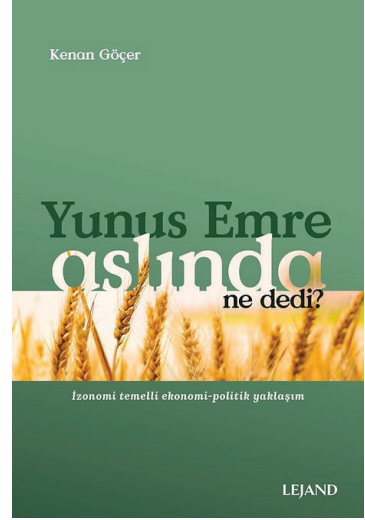
Tikel veya tümel meseleleriyle tasavvuf tarihi yazımı tasavvuf akademisinin önünde duran en büyük meselelerden biridir. Kenan Göçer'in *Yunus Emre Aslında Ne Dedi?* başlıklı yeni çalışması bu ihtiyacı giderebilecek yeni bir okumanın imkanlarını barındırması açısından önem arz ediyor. Bu yazıda Göçer'in çalışmasını örnek olay şeklinde değerlendirerek tasavvuf tarihi yazımına dair bazı problemlere değinecek ve nihayetinde bazı öneriler sunacağım. Buna göre, tasavvuf tarihine ilişkin yapılacak interdisipliner bir çalışmanın olmazsa olmazı olarak arşiv tarihçiliğine işaret edecek, fakat arşiv belgelerine dayanırken tasavvufun içsel bütünlüğünün asla göz ardı edilmemesi gerektiğine değineceğim.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf Tarihi, Yunus Emre, Miskinlik, İnterdisiplinerlik, Ekonomi-politik.

Abstract

Writing the history of Sūfism with its particular or universal issues is one of the biggest issues facing the academy. Kenan Göçer's new study titled *What Did Yunus Emre Actually Say?* is important in that it contains the possibilities of a new reading of the history of Sūfism. In this study, I will evaluate Göçer's work as a case study, address some problems in the writing of Sūfi history, and finally offer some suggestions. Accordingly, I will point to archival historiography as a sine qua non for an interdisciplinary study on the history of Sūfism. However, I will point out that while relying on archival documents, the internal integrity of Sūfism should never be ignored.

Keywords: Sūfism, History of Sūfism, Yunus Emre, Sloathfulness, Interdisciplinarity, Political economy.



Kitap Değerlendirme / Künye: ORHAN, Abdullah Taha. "Kenan Göçer, Yunus Emre Aslında Ne Dedi? İzonomi Temelli Ekonomi-Politik Yaklaşım, Lejand Yayınları, İstanbul, 2021.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 495-502. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1362856>.

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, E-mail: abdullahorhan@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5055-4712.

Giriş

“Bir de o dağları görür câmid sanırsın, hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümededir.” (Neml, 27/88)

Tasavvuf tarihi yazımı meselesi günümüz tasavvuf akademisinin en öncelikli problemlerinden biri olarak karşımızda duruyor. Kabul edelim, henüz dört başı mamur; efrâdını câmi, ağıyarını mâni bir tasavvuf tarihi örneğimiz yok; alanın önde gelen isimlerinden Ekrem Demirli'nin tabiriyle “tasavvufun tarihi henüz yazılmadı” (Demirli, 2014). Elbette bazı denemeler oldu (Orhan, 2019). Fakat henüz bunların modern sosyal bilimlerin imkanlarıyla tasavvufun iç dinamiklerini imtizaç ettirme konusunda başarılı olduğunu söyleyemeyiz. Tasavvuf tarihinin tikel ya da tümel bir unsurunu, bir sūfiyi, bir fenomeni ya da bir hadiseyi değerlendirirken dışsal faktörler kadar içsel faktörleri de göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Böyle yapmadan söz gelimi, Hallâc'ın (ö. 309/922) idamını anlamak mümkün olmayacağı gibi velâyet kavramının sosyo-politik izdüşümlerini anlamak da mümkün olmayacak. Tasavvuf akademisyenleri dışsal faktörleri değerlendirmekte eksik kalırken tasavvuf ilmine yeterli düzeyde aşına olmayan sosyal bilimciler de içsel dinamikleri hesaba katmakta yetersiz kalabiliyorlar.

Türkiye’de çağdaş literatürde tasavvuf tarihini özellikle iktisadî ve siyasî tarih bağlamında okuma girişimleri ön plana çıktı. Fakat maalesef bunların ekseriyeti bahsi geçen “içsel dinamikleri” değerlendirmek ve tasavvufu iç tutarlılığıyla değerlendirmek noktasında eksik kaldılar. Bunun en önde gelen örneği tasavvufu, neredeyse topyekun bir biçimde, miskinlikle itham eden Sabri Ülgener oldu (Ülgener, 1981). Bu söylem onun ardından öğrencisi Ahmed Güner Sayar’la devam ettirildi (Sayar, 2000). Çok yakın zamanda Ahmet Yaşar Ocak ise bu iddiaya farklı bir çıkışla, velayet karşıtı söylemiyle katkıda bulundu (Ocak, 2021).¹ Bahsi geçen örnekler tasavvufun iç tutarlılığını ıskalamakla ve dolayısıyla ona toplumsal tarih bazında aşırı bir yüklemle yapmakla maluller. Bunda elbette ki hâlen kapsamlı bir tasavvuf tarihi yazamayışımızın etkisi büyük. Burada sorumluluğun büyük kısmının tasavvuf araştırmacılarının omzunda olduğu muhakkak. Mamafih, tasavvuf tarihi bağlamında tasavvuf alanı dışından yapılan güncel çalışmalarda bazı yeni soluklar da yok değil. İktisat tarihçisi Kenan Göçer’in *Yunus Emre Aslında Ne Dedi* (Göçer, 2021) adlı kitabı da bunların başında geliyor. Bu yazıda bu eseri bir örnek çalışma şeklinde değerlendirerek onun üzerinden tasavvuf tarihi yazımının bazı problemlerine temas edecek ve tasavvuf tarihini interdisipliner okumanın imkânına dair bazı notlarımı paylaşacağım.

1. Bir Sūfiyî İktisat Tarihi Bağlamında Okumak

Göçer’in bahsi geçen kitabı yazarın 2020’de yayımlanan hacimli makalesinden (Göçer, 2020) üretilmiş, arada sadece küçük tashihsler, eklentiler var; onun dışında makaleyle kitabın aynı olduğunu -kitaba faydalı bir ek okuma listesi ve dizin eklendiğini de belirttikten sonra- söyleyebiliriz. Ancak bu özgün metnin kitaplaştırılmasının yerinde bir karar olduğunu düşünüyorum, zira makale halinde kaldığında ilgili akademik dergiyi takip etmeyenlerin haberdar olamayacağı ama aslında bir Yunus Emre çalışması olması hasebiyle pek çoğumuzu ilgilendiren bu metinden kitap şeklinde yayımlanarak dağıtıma girmesi vesilesiyle haberdar olabiliyoruz.²

1 Ocak’ın bu eserinin eleştirel bir değerlendirmesi için bk. (Orhan, 2021).

2 1991-2021 arasında yapılmış Yunus Emre çalışmalarının bir araya getiren kapsamlı bir bibliyografya denemesi için bk. (Coşgun - Yıldırım, 2021).

Eserde Göçer daha evvel hiç yapılmayan bir şeyi deniyor: Yunus Emre'yi ekonomi-politik bağlamda okumak. Bunu yaparken de çağdaş filozof Kojin Karatani'nin izonomi tezini esas alıyor. Bu gerçekten ilgi çekici bir yaklaşım, zira kitaptan izonominin M.Ö. 6. yüzyılda İyonya'da ortaya çıkan bir düşünce ve yaşam biçimi olduğunu öğreniyoruz. Buna göre izonominin temel esası özgürlük ve eşitlik. Yöneten ve yönetilen ayrımının olmadığı mutlak bir eşitlik bu. Atina demokrasisinden bu anlamda oldukça farklılaşıyor (Göçer, 2021, 19). İzonominin temel dinamiklerinden biri ise göç. Yunan ana karasından göçenler bunu Anadolu'nun Ege taraflarında, İyonya'da hayata geçirebiliyorlar, zira yeni topraklar herkese paylaştırılabilecek kadar yeterli ve sosyal ağlar burada sıfırdan tekrar inşa edildiği için eski sosyal sınıflar artık geçerli değil. Peki, Yunus Emre bunun neresinde?

Göçer İyonya'da tarihin evvelinde kurulan bu yaşam tarzının Bizans'a bıraktığı miraslar olduğundan ve dolayısıyla Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen konargöçer Türkmenlerin bu yeni yurtlarında böyle bir birikimle karşılaştıklarını, Yunus Emre'nin de bu birikimi kendi tasavvufi neşvesiyle harmanladığını ima ediyor. Yazarın bu kitapla amacının "Yunus Emre'nin ekonomi politik bir yanının da olduğunu ortaya çıkarmak" (Göçer, 2021, 18) olduğunu ifade edelim. Bu yüzden Yunus Emre'nin nasıl bir sosyo-ekonomik düzlemde yaşadığı Göçer'in tezi açısından merkezî önemde. Diğer taraftan bu düzlemde Yunus'un nasıl bir şahsî arkaplanla, hangi kimlikle yaşadığı da önemli. Yazar bu noktada da hatları kabaca çizilmiş bir tasavvuf tarihi okuması yapmaya çalışıyor. Ne var ki bunu yaptığı bölümün (Göçer, 2021, 21-32) eserin en zayıf kısmı olduğunu itiraf etmeliyim. Nitekim yazarın kendisi de daha ilk cümlede bu bölümün bir "tasavvuf tarihi çalışması olarak değerlendirilmemesi" gerektiğini söylüyor (Göçer, 2021, 21). Ancak bu yine de yazarın böylesi bir bölümü yazarken sadece tek bir kaynaktan yararlanmasını mazur kılmıyor.³ Göçer'in bunu yaparken de kaynak metni kendi perspektifinden dönüştürerek alması maalesef Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Rabia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) ve hatta "Horasanlı Bâyezîd-i Bistâmî" (ö. 234/848 [?]) ile Zünnün el-Mısrî'yi (ö. 245/859 [?]) Bağdat sûfilîği kapsamına almak (Göçer, 2021, 22) gibi bazı vahim hatalara yol açıyor. Nitekim Göçer'in kaynak metni olan Karamustafa'nın *Tasavvufun Oluşumu*'nda böyle bir hata bulamayız.

2. Bir İndirgeme Hatası: Sûfî, Derviş ve Melâmetî Ayrımı

Göçer aşırı bir genelleme ve indirgemeye tüm tasavvuf tarihi boyunca görülen akımları üç başlık altında taksim ediyor: sûfiler, dervişler ve melâmetîler. Sûfiler derken az önce bahsettiğim gibi Hasan el-Basrî gibi henüz Bağdat bile kurulmadan evvel vefat etmiş isimlerden *Horasanlı Bâyezîd*'e kadar geniş bir kitleyi kastediyor yazar. Sanırım bunları bir arada değerlendirmesinin temel sebebi bu isimlerin, insanın Hak'a yaklaşmasını esas alan içsel bir yolculuğu önceleyen bir öğretiye sahip oldukları kabulü. Dervişlerle ise temelde gezgin dervişler dediği, Karamustafa'nın ise "heterodoks" tabiriyle anlattığı, sıradışı mistikler kastediliyor. Melâmetîlerse bu sûfiler hiyerarşisinin en üstünde yer alıyor, zira onlar nefisle mücadeleyi ön plana alan, bunu yaparken de bu mücadelenin dış görünüşlerinden, yani riyadan uzak durmaya odaklanan ve dolayısıyla toplum içerisinde meslekli bir kimlik edinerek var olanlardır. İşte bu üçlü tasnifte Yunus Emre'yi melâmetî olarak konumlandırıyor

3 Göçer bu kısmı Ahmet T. Karamustafa'nın meşhur iki eserinden, tabii özellikle de ilkinden istifadeyle yazıyor: (Karamustafa, 2020a), (Karamustafa, 2020b).

yazar;⁴ melâmetin Horasan'dan Anadolu'ya uzanan kolunun bir temsilcisi. Göçer'in ekonomi-politik açıdan melâmeti tebci ederken tasavvufu ziyadesiyle zemmettiğini de ifade etmeliyim. Örneğin ona göre melâmiler “bir meslek sahibi olmaya” önem verdikleri için “dervişlerden ve/veya sûfilerden ayrılmış” olurlar (Göçer, 2021, 28). Dahası sûfiler Hakk'ı “sanki semalardaymışçasına ararken” bir melâmî olan Yunus onu yeryüzüne indirmiştir (Göçer, 2021, 29); nitekim Yunus'a “salt bir sûfi denemez çünkü kuru bir zühdçü/zâhid değildir” (Göçer, 2021, 35). En başta Bağdat tasavvufunun kurucusu Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmak üzere neredeyse tüm sûfiler meslek erbabı iken, topluma iç içe yaşarken; ayrıca Hakk'ı kelâm âlimlerinin yaptığı gibi aşırı tenzihçiliğe düşmeksizin kendi içlerinde, fenâya ererek bulabileceklerini söylerlerken Göçer'in sûfilere yönelik bu ithamları kanaatimce maksadını aşıyor. Yazar belki “fildişi kulede yaşayan” ya da tasavvufu elitist bir ilim haline sokma gayretkeşliğinde olan “bazı” sûfileri kastediyor olabilir -ki vâkıada böyle bir grup var mı emin değilim-, ancak bu sözleriyle neredeyse tüm sûfileri ister istemez yargılamış oluyor.

3. Sûfilerin Miskinliğini Anlamak

Göçer'e göre Yunus Emre'nin, karabudunun (yönetilenler) melâmeti bir temsilcisi olarak ekonomi politik duruşu “barışta iktisatlı, savaşta askeri” (Göçer, 2021, 44) şeklinde özetlenebilir. İktisatlıdan kasıt meslek sahibi, yani üretici olmasıdır. Yunus'un bu iktisatlı kimliğinin en önemli bileşeniye onun birikim karşısındaki konumu, yani miskinliği. İşte Göçer'in tezinin temeli de buraya dayanıyor: ona göre Yunus'un miskinliği bir pasifizm değil, bilakis aktif üretim süreçlerine katılan ve fakat birikime karşı olan, dahası fazlayı bölüşmeye, eşitlemeye dayalı bir kanaat ekonomisidir. Göçer Yunus'un miskinliğini en basit ifadeyle kanaatkârlık olarak niteler; bir diğer deyişle miskinlik onun birikimi dağıtma biçimidir (Göçer, 2021, 77). Birikimse salt mal birikimi değildir; sosyo-ekonomik değeri olan tüm kapıta, sermayeleri kapsar ki melâmet de bunu gerektirir. Bu yüzdendir ki yazarın tespitine göre Yunus beş boyutlu birikimin tümünü dağıtmaya çalışmıştır: benliğini, maddi varlığını, anlamı-mantığı, statü-itibarını ve dilsel mesafeyi. Yazarın bu çözümlemeyi yaptığı kısmın kitabın en güçlü yanı olduğunu düşünüyorum, zira burada gerçekten vakiya uygun bir tespit yaptığını sanıyorum Göçer'in. Benliğini dağıtmaktan kastı aslında Bağdat tasavvufunun “fenâ”sından başka bir şey değil; benliğin dağıtılarak tevhidin, yani Bir'in kalması meselesi. Yazarın buna “tevhidin ekonomi politikliği” demesi kulağa hoş gelen bir deneme (Göçer, 2021, 47). Neden olmasın? Bu meyanda Yunus benliğinden geçmiş, eski ismini ve kimliğini bir kenara bırakarak sûfi (yazara göre melâmeti), yani muvahhid; birleyen ve kesreti dağıtan olmuştur. Yazarın güzel ifadesiyle “...benlik, çevresinin kendisine yüklediği imgeler birikimidir. Dağıtmazsa, yükün altında kendisi dağılacaktır” (Göçer, 2021, 47). Yunus'un şiirlerinde yediği dünya da evvelemerde benliğinin bir parçası olan “doğa, insan, zaman ve eşyayı mülkiyetine geçirerek biriktirme hevesidir”, bu açıdan Yunus “dünyaya geçim açısından değil birikimcilik açısından karşı çıkmıştır” (Göçer, 2021, 52), zira bu anlamıyla dünya nefsin/benliğin bir parçasıdır.

Maddi varlığın dağıtılması için temel kaynak Yunus'un Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271 [?]) ile geçen meşhur menkıbesidir: buğday mı, himmet mi? Yunus'un

4 Yunus'un tasavvufi kişiliğini anlamak için esasen onun hangi geleneğe hangi tarîke müntesip olduğunu tespit etmek gerekir. Bu açıdan en makul görüş onun bir Rifâi olduğu. Elbette burada bahsi geçen melâmet neşvesiyle Rifâiliğinin çelişmeyeceğini de söylemeliyiz. Yunus'un Rifâiliğinin izahı için bk. (Tosun, 2013)

buradaki konumu kıtlık döneminde etrafındaki herkese eşit miktar buğday aramaya koyulan bir “göçerevli çiftçi” olarak resmedilir (Göçer, 2021, 57). Yunus’a göre malın ölçüsü geçinmek için ve herkesinki kadar olmasıdır, iş birikime varmaya başladığında dağıtmak gerekir. Biriktirilebilir olana değil biriktirilemeyeceğine odaklanmalıdır insan: özgürlük gibi, sevgi gibi (Göçer, 2021, 59).

Göçer’in anlam-mantığın dağıtılmasına verdiği örneğe Yunus Emre’nin en meşhur şiirlerinden olan “Çıktım erik dalına” şiiridir. Yunus bu şiiriyle biriktirilen anlamları da dağıtmış, “kovanımı yağma etmiştir” (Göçer, 2021, 63). Bu noktada sûflerin genel olarak ilmi seçkinliğe ve ilmin bir meslek/statü haline getirilmesine en başından itibaren gösterdikleri direnci hatırlayabiliriz. Bunun en güzel örneği kanaatimce, yazarın Bağdat sûfleri arasına kattığı, Rabia el-Adeviyye’dir; sohbetine gelenlere verdiği sıradışı cevaplarla o hep anlam kalıplarını, tabiri caizse ilmi jargonları yıkmış, dağıtmıştır. Bu anlamda hem melâmetiyle hem aşkıyla bana Yunus esasen Rabia’nın on üçüncü yüzyıldaki bir devamcısı gibi gelir. Burada ayrıca, tasavvufi bir terim olarak *sathiyen*in “anlam birikiminin dağıtılması” mefhumu için uygun bir zemin teşkil edebileceğini söylemekle yetinelim. Statü ve itibarın dağıtılması ise esasen anlamın dağıtılmasıyla ilişkili görünür, nitekim Yunus ilim kisvesinden soyunur, “ümmi” olur, kültürel sermayesini “dağıtır”. Son olarak dilsel mesafenin dağıtılmasından Göçer dönemin edebiyat ve yönetim dili olan Farsça yerine halkla mesafeyi kapatmak adına Türkçeyi kullanmasını kasteder Yunus’un.

4. Tasavvuf Tarihi Kanaat Ekonomisi Bağlamında Okunabilir mi?

Birikimlerin dağıtılması meselesinde Yunus’un tasavvuf tarihinde yalnız olmadığını düşünüyorum. Yazarın bununla melâmete işaret etmesi yerinde bir tespit ve nitekim sûfler nezdinde de burada anlatılan birikime karşı olmak ilkesi geçerli. Ayrıca yazarın Yunus için söylediği “emeği ile geçinmeyi din kadar, iman kadar merkeze alır” (Göçer, 2021, 68) cümlesi ta İbrahim b. Edhem’den (ö. 161/778 [?]) -ki yazar onu da Bağdat sûfleri arasında değerlendirmişti- itibaren esasen tasavvufun ana çizgisini oluşturur. Miskinliği yazarın yaptığı gibi bölüşümcülük, birikimin olmaması ve dolayısıyla kanaatkârlık şeklinde anlarsak yine bunun da kökenini en az İbrahim b. Edhem’e kadar götürmek mümkün. Benim de özellikle “aşırı” olduğu iddia edilen tevekkül anlayışı ve yine “katı” olduğu iddia edilen zühd pratikleriyle itham edilen hicri ikinci asır sûfleri için düşündüğüm temel özellik zühdden ziyade kanaattir. İbrahim b. Edhem, Şakî-i Belhî (ö. 194/810), Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ya da Hâtim el-Esamm (ö. 237/851) gibi isimlerin çalışıp kazanmaya veya aile kurmaya karşı olduklarını söylemek doğru değil, onlar için söylenebilecek en doğru şey Göçer’in Yunus Emre için dediği gibi bir kanaat ekonomisine sahip oldukları. Temel kıstasları el emeğiyle geçinmek ve günlük yaşamak, yani yevmiyeli bir işte çalışmak.⁵

Bu bağlamda Göçer’in Yunus Emre için ortaya attığı bu tez özellikle hicri ikinci asır tasavvufunu okumada bizler için yeni bir imkân barındırabilir. Yazarın şu sonucuna da sadece Yunus için değil, yukarıda zikrettiğim gibi hicri ikinci asırdan itibaren belki tüm sûfler için katılmamak elde değil: “Sanıldığıının aksine miskinlik (*kanaatkârlık*) pasifistlikten ziyade tüm fazlalıkları (arzu, artık, birikim vs.) dağıtıcı ve meslekli (*silk*) bir ortacılık” yani ortayolculuktur (Göçer, 2021, 78).

5 Bunu destekleyen verilere ulaşan güncel bir tez çalışması için bk. (Kahya, 2023)

Yunus'un miskinliğine dair farklı okumaların varlığından da söz etmeliyiz. Örneğin Ayşegül Akdemir, Yunus'un miskinliğini daha ontolojik bir okumayla Hak'tan gelip Hakk'a giden, nüzül ve uruc kavilerini gerçekleştiren aciz tevhid yolcusu şeklinde anlar (Akdemir, 2020). Akdemir'in kullandığı beyit çeşitliliği ve sayısı Göçer'in bahsi geçen çalışmasına ve biraz sonra bahsedeceğimiz Ahmet Murat Özel'in çalışmasına göre daha fazladır. Mesela Akdemir'in merkeze aldığı şu beyit diğer iki çalışmada da yoktur: "*Tapdug'un tapusunda kul olduk kapusunda/ Yûnus miskîn çig idük bişdük el-hamdüli'llâh*" (Akdemir, 2020, 105). Buradan hareketle miskinliğin Yunus'un lügatinde henüz yolda olan sâlik anlamına geldiği de düşünülebilir. Özel'e göreyse onun miskinliğini en iyi okuyabileceğimiz dizesi, Göçer'in değerlendirmesine almadığı, şu dizedir: "*Yûnus Emrem 'ışkludur eksiklüdür miskîndür*". Özel buradan hareketle miskin Yunus'ta en özet ifadesiyle aczini bilen âşığa karşılık geldiğini söyler (Özel, 2022). Kanaatimce bu okuma biçimleri de Göçer'in "kanaatkâr" şeklindeki okuması da son tahlilde aynı manayı imler ve hepsi birden doğrudur. Burada genel olarak sûflerin miskinliği için farklı bir yorumu da önde gelen bir sûfiden, Sehl et-Tüsterî'den (ö. 283/896) aktarmak yerinde olacaktır. Tüsterî bir ayetin (Beled, 90/15) tefsiri bağlamında şöyle diyor: "Yetim -burada- kalp anlamındadır. Gıdası ise vefadır. Miskin ise hayret ve hüzün hâli içerisindeki ârifdir" (Tüsterî, 2022, 560). Tüsterî'nin miskin yorumunun da yukarıda Yunus Emre'nin miskinliğiyle alakalı söylenenlere uygun düştüğünü görürüz, yani ona göre de miskin fakir, tembel ya da pasif değil; Hakk'ın tecellileri karşısında hayret ve O'ndan uzaklık dolayısıyla hüzün hâline gark olmuş bilge kişidir.

Sonuç

Serrâc (ö. 378/988), havâssu'l-havâssın sema'ından bahsettiği bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'yle ilgili bir menkıbe aktarır (Serrac, 1996, 285). Rivayete göre Cüneyd'e, talebelerine semaî ve vecdi tavsiye ettiği halde herkes vecd halinde hareket ederken neden kendisinin sabit durduğu sorulur. Cüneyd ise yazının başında, epigrafta yer verdiği ayetle cevap verir: "Dağları hareketsiz sanırsın, ancak onlar bulutlar gibi yürümededir." Cüneyd'in bu sözü, yazıda tasavvuf tarihini anlamada bir örnek olay olarak ele aldığımız, sûflere yapılan "miskinlik" ithamını hatıra getiriyor. Literatürde sûflere sanki "miskinler" denerek yerlerinde durdukları ima edilmekte, ancak onlar da zımnen bu ayetle cevap vermekte gibiler. Kenan Göçer'in mevzubahis çalışması, bu cevaba güzel bir örneğin, kendisini "miskin" olarak tanıtan Yunus Emre'den (ö. 720/1321) çıkabileceğine işaret ederek literatüre yeni sorularla ciddi katkılarda bulunuyor: hem iktisat tarihi hem de tasavvuf tarihi literatürüne.

Göçer'in Yunus Emre okuması tasavvuf tarihine dair yapılması gereken interdisipliner çalışmalar için bir örnek teşkil edebilir. Tarih disiplini içerisinde sosyo-ekonomik ve siyasî yapıları anlamadan, sadece bazı tasavvufî metinler üzerinden araştırmaya devam edersek söz gelimi Şakîk'e çalışmaya karşı idi ya da Dârânî'ye evlenmeye karşı idi demeye devam edeceğiz. Fakat Göçer'in burada yaptığı gibi bazı yeni bakış açıları ve yeni kaynakları da değerlendirmemize katarak okuduğumuzda tasavvuf tarihinde çok farklı açılımlar sağlayabiliriz.⁶ Bunu yaparken elbette genellemelerden, indirgemelerden ve aşırı yorumlardan uzak durmalıyız.

Mikrotarih akımının önde gelen temsilcilerinden çağdaş tarihçi Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar* adlı eseri de tasavvuf tarihi araştırmacıları için metodolojik

6 Mamafih bu interdisipliner araştırmaları, Kayaokay'ın kritik ettiği ilgili yazıda olduğu üzere Yunus Emre gibi sûfleri Mitrasta yapmak benzeri vartalara düşmeden yapılmalıdır (Kayaokay, 2022).

açından ilham verici bir metin olarak burada zikredilmeyi hak ediyor (Ginzburg, 2018). Ginzburg bu eserde on altıncı yüzyılda İtalya'nın bir dağ köyünde yaşayan bir değirmencinin, Menocchio'nun günlüğünden hareketle dönemin dinî tarihinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlıyor; sıradan bir insanın ürettiği sıradan bir metinden hareketle, fakat dönemin arşivlerini ciddi şekilde kullanarak tutarlı ve anlamlı bir inşa üretmek suretiyle. Kanaatimce Ginzburg'un yaptığı bu ve bizim tasavvuf tarihine dair yapacağımız interdisipliner, bütüncül okumalarda da muhakkak yapmamız gereken de yine budur. Bu yazıda örnek olarak gösterdiğim Göçer'in çalışması her ne kadar özgün ve ilham verici bir yaklaşım içerse de dönemin arşivlerine, tarihî kayıtlarına inerek anlatıdaki boşlukları somut verilerle dolduramadığını da teslim etmeliyiz, nitekim yazar sadece Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle bir okuma yapmaya çalışıyor. İnterdisipliner tasavvuf tarihi çalışmalarında muhakkak yapılması gerekense Ömer Lütfi Barkan (Barkan - Taştan, 2023) ya da Mehmet Genç'in yaptığı (Genç, 2021) gibi arşiv belgelerini esas almak, ancak bunu yaparken de tasavvufun iç bütünlüğünü asla göz ardı etmemektir.

Kaynaklar

- Akdemir, Ayşegül. “‘Miskînlik’ Dairesinde ‘Devreden’ Bir Derviş: Yûnus Emre”. *Journal of Turkish Studies* 7/Volume 7 Issue 3 (30 Mayıs 2020), 97-113. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.3650>
- Barkan, Ömer Lütfi - Taştan, Yahya Kemal. *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2023.
- Coşgun, Gökhan - Yıldırım, Metin. “Yunus Emre Bibliyografyası (1991-2021)”. *darulfunun ilahiyat* 32 (31 Aralık 2021), 149-299. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.988224>
- Demirli, Ekrem. “İlahiyat Araştırmalarının Büyük Sorunu: İslam Dünyadan Ne Aldı ve Ona Ne Verdi?” *Sabah Ülkesi | Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 38 (01 Ocak 2014). <https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/ilahiyat-araştırmalarının-büyük-sorunu-islam-dünyadan-ne-aldı-ve-ona-ne-verdi/>
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. Ötügen Neşriyat, 2021.
- Ginzburg, Carlo. *Peynir ve Kurtlar*. çev. Ayşen Gür. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Göçer, Kenan. “Yunus Emre Aslında Ne Dedi?” *Turkish Studies-Economics, Finance, Politics* 15/2 (30 Haziran 2020), 817-842. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.41589>
- Göçer, Kenan. *Yunus Emre Aslında Ne Dedi? İkonomi Temelli Ekonomi-Politik Yaklaşım*. Lejand, 2. Basım, 2021.
- Kahya, Mustafa. *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Süfîler ve Ticari Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları / İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550*. Yapı Kredi Yayınları, 2020b.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020a.
- Kayaokay, İlyas. “‘Bir İntihal Daha Var’: Mutasavvıf Yunus Emre’den Mitraist Yunus Emre’ye”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5/1 (2022), 429-448.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Orhan, Abdullah Taha. “Ahmet Yaşar Ocak. Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: Alfa, Nisan 2021. 446 sayfa.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/61 (16 Aralık 2021), 197-203. <https://doi.org/10.15370/maruiid.1035994>
- Orhan, Abdullah Taha. “Tasavvufun Teşekkül Sürecine Yeni Yaklaşımlar: Başer, Karamustafa

ve Green Örnekleri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (31 Ocak 2019), 171-182. <https://doi.org/10.26570/isad.513175>

Özel, Ahmet Murat. “Yunus Emre’nin Miskinliği Nereden Geliyor?” *Yunus’durur Benim Adım: Yunus Emre Şiiri ve Felsefesi*. 28-42. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 1. Basım, 2022.

Sayar, Ahmed Güner. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem’den II. Abdülhamid’e*. İstanbul: Ötüken, Gözden geçirilmiş 2. baskı., 2000.

Tosun, Necdet. “Yûnus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 109-115.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Kur’an-ı Kerim’in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*. çev. Mahmut Ulucan - Ömer Güngören. İstanbul: Nefes Yayınları, 1. Basım, 2022.

Ülgener, Sabri F. *Dünü ve Bugünü ile, Zihniyet ve Din : İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.

CENGİZ GÜNDOĞDU, HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VE KÂMİL İNSAN-FÂZİL TOPLUM PARADİGMASI, SUFÎ KİTAP, İSTANBUL, 2020.

MEHMET GÖKTAŞ*

Öz

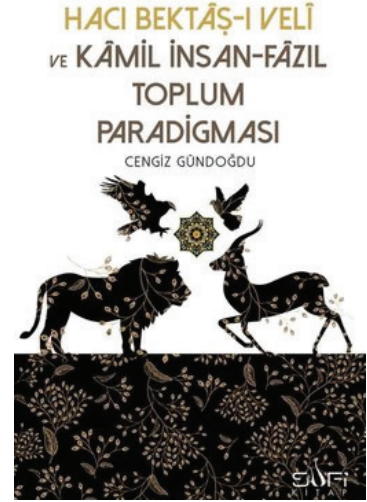
Bu çalışma, Cengiz Gündoğdu tarafından yayımlanan *Hacı Bektaş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması* isimli eseri konu almaktadır. Bektaşilik, ilk zuhurundan günümüze Türk toplumunun dinî, ahlakî, tasavvufî, edebî, kültürel, siyasî, askerî bünyesinde derin tesirler icra etmiş oluşumlardan biridir. Bektaşiliğin Pîri olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatı, tarihi şahsiyeti ve öğretisi hakkında kadim dönemde birincil diyebileceğimiz çok az sayıda kaynak bulunmaktadır. Yazar bu çalışmada Bektaşilik olgusunun genel çerçevesini ilmi esaslar dahilinde çizmeyi amaçlarken, bu hedefini gerçekleştirmede tarihî, mekîbevî ve aktüel boyutlarıyla sunulan Hacı Bektaş-ı Velî ve öğretisini anlamaya yardımcı olabilecek zengin bir kaynak taraması yapmıştır. Yazar, bu kaynaklardan elde ettiği bilgiler üzerine objektif bir okuma gerçekleştirmiş ve ortaya 440 sayfalık titiz, akademik düzeyde kaleme alınmış bir eser vücuda gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş-ı Velî, Bektaşilik, Kâmil İnsan, Fâzıl Toplum.

Abstract

This study is based on the work published by Cengiz Gündoğdu titled *Hacı Bektaş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigm*. Bektashism is one of the formations that has had a profound impact on the religious, moral, mystical, literary, cultural, political and military structure of Turkish society since its first emergence. There are very few primary sources on the life, historical personality and teachings of Hacı Bektaş-ı Velî, the Pîr of Bektashism, in the ancient period. In this study, the author aims to draw the general framework of the phenomenon of Bektashism within the scientific principles, and in realizing this goal, he has made a rich literature review that can help to understand Hacı Bektaş-ı Velî and his teaching, which is presented in its historical, spatial and contemporary dimensions. The author has carried out an objective reading of the information he has obtained from these sources, resulting in a meticulous, academic work of 440 pages.

Keywords: Hacı Bektaş-ı Velî, Bektashism, Perfect Human, Virtuous society.



Kıtap Değerlendirme / Künye: GÖKTAŞ, Mehmet. "Cengiz Gündoğdu, Hacı Bektaş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması, Sufî Kitap, İstanbul, 2020.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 109 (Mart 2024), 503-507. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1428656>.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, E-mail: mehmet.goktas@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6384-5287.

Bektâşilik, ismini aldığı zatın kimliği, ortaya çıkışındaki içtimâi ve siyasal etkenler, bağrında barındırdığı itikadi düşüncelerin kaynak, içerik ve gelişim vetireleri, bu düşüncelerin takdim ve tebliği sonunda hasıl ettiği etkiler, ortaya çıktığı tarihten günümüze önemini yitirmeksizin devam etmektedir.

Yazar, Bektâşilik olgusunun genel çerçevesini bu çalışmayla bilimsel veriler çerçevesinde çizmeyi amaçlamıştır. Daha önce “*Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*” (Gündoğdu, 2007) başlığıyla eserini yayınlayan yazar daha sonra yeniden gözden geçirmek suretiyle tanıtımını yaptığımız eseri yayınlamıştır. Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi olan Gündoğdu’nun Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili muhtelif bilimsel dergilerde yayınlanmış makaleleri¹ ve kitap bölümleri² de bulunmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî ve öğretisini anlamaya yardımcı olabilecek muhtelif kaynaklardan elde edilen bilgiler üzerinde objektif bir “okuma” hedefleyen; Giriş, üç Bölüm ve Sonuçtan oluşan Gündoğdu’nun bu çalışması çok zengin bir Kaynakça ile okuyucuya takdim edilmektedir.

Yazar, çalışmanın giriş kısmında paradigma kavramı, Hacı Bektâş Hünkâr’ın “Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum” paradigması, karizmatik/etkin otorite gibi kavramların anlam içerikleri hakkında bilgi verir. Hacı Bektâş-ı Velî’nin harikulade kabiliyetlerine, geniş kitleleri üzerinde sağlam bir inanç tesis etme özelliğine sahip olması sebebiyle Weber’in tanımladığı karizmatik otorite kavramının içeriğine tam uygun olduğunu ifade eder.

Yazar, “Her paradigma, dünyaya ve olgulara nasıl bakılması gerektiği konusunda belli bir bakış açısı, bir imaj veya resim sunar ve bunun etrafında belli bir inanç, kuram veya model inşa edilir. Bir konuda zihinsel veya kavramsal modele sahip olmak demek, o konuda bir paradigmaya sahip olmak demektir” tezinden hareketle paradigmayı “varlık düşüncesi, algılama, yorum ve uygulama sistemi olarak ele alıp değerlendirmeye kalktığımızda, muhtelif paradigmaların arasına “*tasavvuf paradigması*”, “*tarikat paradigması*”nın da konulabileceğini ifade eder. “Çünkü tasavvuf ve tarikatler de dünyaya ve olgulara nasıl bakılması gerektiğine dair belli bir bakış açısı ve neyin nasıl yapılmasına dair yöntem ve öneriler içermektedir” diyen Gündoğdu’nun, bu çalışması bir tarikatın paradigma çerçevesinde yorumlamaya tabi tutulması açısından da ayrıca dikkati değerlidir.

Gündoğdu, tasavvufi ananenin bir mümessili olarak, Hacı Bektâş Hünkâr’ın cemiyet hayatında birlik ve asayişin tesisi için, hadisleri algılama, teşhis ve uygulamaya yönelik sunduğu, “kâmil insan-fâzıl toplum” şeklindeki davranış şemasını da bir değerler paradigması olarak değerlendirir. Yazar, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî’nin “bütün insanları sevmeye”, “yetmiş iki milleti ayıplamama”, “uzlaşma”, “barış”, “hoşgörü”,

1 Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektaş ı Velî ve Bektaşiliği Okumada Yöntem Sorunu”, *Keşkül* , 2/22 (2014), 124-128.

Cengiz Gündoğdu, “ Hacı Bektâş Dergâhı Post nişini Hacı Ali Türâbi Baba”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî-Arastırma Dergisi* , 19, (2012), 147-168.

Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektâş ı Velî ve Bektaşiliği Tanımlamaya Dair Bazı Parametreler”, *Journal Of Graduate School Of Social Sciences* , 16/1 (2012), 1-17.

Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektâş ı Velî ve Bektaşilik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar”, *Dini Araştırmalar*, 12 (2009), 47-61.

Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektaş Paradigmasını Tanıma ve Tanımlama Problemi Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* , (2003),17-34.

2 Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektâş-ı Velî”, *Doğudan Battıya Düşüncenin Serüveni*, Bayram Ali Çetinkaya (Editör), İnsan Yayınları, İstanbul: 2015, 363-398.

Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektâş-ı Velî” *Anadolu da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Halil İbrahim Bulut (Editör), Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya: 2010, 251-265.

“merhamet” gibi kavramları alt paradigma, “kâmil insan-fâzıl toplum paradigması” nı üst düzey bir paradigma olarak değerlendirir ve çalışmanın ana omurgasının bu açıdan Hacı Bektâş-ı Velî paradigmasının tespiti olarak belirtir. Ayrıca yazar, bu hususu tanımlamada problemler olduğunu da söylemekten geri kalmaz. Bu sorunlar paradigmayı tarifte kullanılacak literatürün yetersizliği ve mevcut malzemenin de bazen birbirine zıt aktarımlarla örtülü rivayetlerden kaynaklandığını ifade eder.

Yazar bir oluşumu tanıma ve tanımlamaya çalışırken fikir ve eylem tarzını ortaya koyduğu paradigmanın esaslarını öncelikle kendi eserlerinde aramanın en isabetli olduğu tezinden hareketle (Makâlât hariç, nispetlerinin ona ait olduğu hususunda tereddütler olsa da kaydıyla) Hacı Bektâş-ı Velî’ye ait eserlerle ilgili ayrıntılı bir malumat sunar, tahliller yapar.

“Hacı Bektâş-ı Velî’nin Tarihi Kişiliği, Kimliği Ve Öğretisinin Kaynakları” başlığını taşıyan birinci bölümde yazar, günümüzde de son derece yaygın bir şöhrete sahip olmasına rağmen, Hacı Bektâş’ın yaşamı ve tarihî şahsiyeti hakkındaki bilgilerin, nerede ise yok denecek kadar az olduğunu ve elimizde olanların da genelde sözlü rivayetler ve menkıbeler yoluyla intikal eden kaynaklar olduğunu bildirir. Gündoğdu, kaynakların azlığı, Hacı Bektâş Hümkâr’ın yaşadığı devir ve hayatı hakkında ilgili rivayetlerin bize menkıbevi kaynaklarla ulaşması ve sonraki dönem yazılı kaynaklarındaki bilgilerin de sınırlı olması, onun tarihî kişiliğine gölge düşürmeyeceğini özellikle vurgular. Hacı Bektâş-ı Velî’nin tarihî hayat safahatı ve yaşadığı dönem hakkında çok titiz ve zengin bir kaynak taraması yapan yazar, elde edilen veriler üzerine yapılan değerlendirme sonucunda, onun 606/1209’da doğup 669/1270’de yaşamını yitirdiğine dair bulguların şimdilik en tutarlı tarih olduğunu özellikle belirtir.

Yine birinci bölümde yazar, Hacı Bektâş’ın “Kimliği: Karizmatik Vasfının Kurucu Unsurları” başlığı altında “Bektâş”, “Hünkâr”, “Velî”, “Hacı” gibi isimlendirmelerin onun hem dünyevî hem de dînî-manevî makamını vurgulayan, karizmatik vasfının kurucu unsurları olduğunu ifade ederken, Hacı Bektâş-ı Velî’nin meşruiyet otoritesini doğrudan dinden ve dince mukaddes sayılan etmenlerden alan bir manevî yetkiye sahip olduğunu söyler. Yazar Hacı Bektâş-ı Velî’nin karizmatik şahsiyetini ve otoritesini meşrulaştıran amilin, mensuplarının ondaki bu manevî niteliklerine olan inanç olduğu da bu vesileyle belirtir.

“Hacı Bektâş-ı Velî’nin, şahsiyetini, fikirlerini, öğretisini, tasavvufî karakterini, kısaca “yol haritası” nı doğru kavrayabilmek için yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ve siyasî yapısına bakmak, dînî ve tasavvufî çehresini görmek” gerçekliğinden hareketle “Hacı Bektâş’ın Öğretisine Kaynaklık Eden Orta Asya Tasavvuf Geleneği” yazar tarafından ayrıntılı olarak ele alınır. Kaynaklarda “ümmehât” olarak ifade edilen Nişâbûr, Merv, Belh ve Herat beldelerini kapsayan Horasan bölgesi, kadim yerleşim alanlarına ziraat, ticaret ve kentleşme gibi medenî gelişmelere sahne olmuş, tehcir ve istila yolları üzerinde bir kavşak olarak değişkimmilletlere ve dinlere mensup şahıslardan meydana gelen bir nüfusa sahip bir bölge olmuştur. Yahudilik, Nasturilik, Zerdüştilik, Manihaizm, Budizm, Şamanizm gibi din ve mezheplerin intişar edip geliştiği, İslâm mezhepleri ve tarikatleri açısından da önemli bir yeri olan, başta Haricîler olmak üzere, çeşitli itikada dayalı mezhep ve gurupların faaliyet gösterdiği, itikadî Sünnî mezheplerden Mâtürîdîlik ve Eş’arîlik, amelî mezheplerden de Hanefîliğin ve Şafîliğin yayıldığı, Arapça, Farsça ve Türkçe’nin yaygın bir şekilde kullanıldığı, Kur’ânî ilimler, hadîs, Arap dili ve edebiyatı açısından da mühim merkezlerden biri olan “ümmehât” Hacı Bektâş’ın Anadolu topraklarına göçmeden evvel bulunduğu bölgedir. Yazar din, mezhep ve demografik açıdan çok çeşitlilik arz eden bu bölge ile ilgili doyurucu tahlillerde bulunur. Yine bu bölümde yazar, “Ahmed Yesevî - Hacı

Bektâş-ı Velî Bağlantısı” başlığı altında ortaya atılan görüşleri tahlile tabi tutar Hacı Bektâş-ı Velî ile Ahmed Yesevî arasında doğrudan münasebetin olduğuna dair tarihi kaynaklarda herhangi bir ifadeye rastlanmadığını söyler.

İkinci bölümde yazar, “Hacı Bektâş-ı Velî’nin Yol Haritasında Paradigmatik Değişim” başlığı altında Hacı Bektâş-ı Velî’nin inanç, fikir, dünya görüşü ve hadiselerle bakış tarzını, “paradigmatik değişim” modeli çerçevesinde inceler. Gündoğdu, Kuhn’un paradigmatik değişim modeli; “doğuş ve ortaya çıkış”, “gelişim/normal dönem”, “kırılma/kriz”, “dönüşüm/yer değiştirme” süreçlerinden oluşan bir çizgi izlediğini Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî’nin kâmil insan fâzıl/erdemli toplum paradigmasında sistematik olarak bir değişim ve dönüşümün yaşandığını göstermek bakımından oldukça uyumlu bir model olduğunu belirtir ve ikinci bölümü bu model/süreç üzerine şekillendirir. Hacı Bektâş’ın Anadolu’ya Gelişi ile paradigmatik değişim “Doğuş ve Ortaya Çıkış” alt başlığı altında “Orta Asya’dan Anadolu’ya Göçlerin Tarihi Arka Planı”, “Hacı Bektâş-ı Velî’nin Anadolu’ya Gelişi ve Gereğesi”, “Hacı Bektâş-ı Velî’nin Anadolu’ya Geldiğinde Görüştüğü Çevreler” alt başlıklarıyla mütalaa edilmiştir. Yazar, Hacı Bektâş-ı Velî’nin Anadolu’ya gelişini muhtelif kaynaklardan hareketle, tebliğ, irşad ve feth boyutlu olarak değerlendirir. Ayrıca bu yeni coğrafyada var olan problemleri çözmeye yönelik bir misyonla Anadolu’ya gönderildiğini ifade eder.

Normal dönem başlığı ve Paradigmanın sunumu alt başlığında yazar şu değerlendirmeyi yapar: “Hacı Bektâş-ı Velî, karizmatik vasfı ve bu noktada Anadolu toplumu adına ortaya koyduğu uzlaşa ile ulusal bütünlüğün ve dayanışmanın korunması mücadelesi içine girmiş ve bu bütünlüğün ve dayanışmanın devamını sağlayacak öğretisini kendi özgün paradigması ile şekillendirmiştir. Ortaya konan bu paradigmanın genelde Rûm Erenleri, özelde de Bâciyân-ı Rûm tarafından da kabul görmesi, paradigmanın normalleşme sürecine katkı sağlamıştır.”

“Kriz Aşaması” olarak isimlendirilen süreçte, “Kutsal Doğum Mitosu Hacı Bektâş-ı Velî’nin Mitolojik Şahsiyete Büründürülmesi” tartışılmıştır. Yine bu II. Bölümde “Dönüşüm ve Yer Değiştirme” alt başlığında Balım Sultân ve Bektâşîliğin Kurumsallaşması, Mücerredlik Erkânı ve Bektâşî Otoritesinin Ayrışması gibi hususlar ayrıntılı şekilde tahlile tabi tutulmuştur. Hacı Bektâş Hünkâr’ın kök paradigması “kâmil insan-fâzıl toplum” idealidir. Bu paradigma “kâmil insan-fâzıl toplum” idealine yönelik tasavvufî öğretisi ve kültürün ana ilkelerini esas alan bir “model” ve “yol haritası”dır. Onun karizmatik önder sıfatıyla ortaya koyduğu birlik ve düzen temeline dayalı “Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması”, dostluğu, sulh ve sükûneti hedefleyen; savaş, kıyım, itilmişlik ve acı karşındaki paylaşımı, din, dil, etnik ve mezhep farklılıklarına tercih eden, bütün insanlığı kucaklama arzu ve niyeti güden fikrî-manevî yapılanmalardan biri olarak ortaya çıkmış olduğu bu bölümde vurgulanan hususlardır.

Üçüncü bölüm, “Osmanlı İdaresinin Bektâşîlik’e Bakışına Dair Parametreler” üst başlığı altında incelenmektedir. “Bir topluluğun devlet tarafından nasıl algılanıyor oluşunun bilinmesi, o toplulukla devlet arasındaki ilişkinin de bilinmesini temin etmektedir” yargısından hareketle Osmanlı yönetiminin Bektâşîliğe bakışı ve kırılma noktaları bu bölümde detaylandırılarak okuyucuya takdim edilmiştir. Nitekim yazar, Osmanlı Sultanlarının Hacı Bektâş-ı Velî’nin, türbesine ve dergâhına yardımlarla yakın ilgi gösterdiklerini, sadece Hacı Bektâş’ın şahsını takdir etmekle kalmayıp, onun dervişlerine de önem vererek kendilerine topraklar tahsis ettiklerini, tekke ve zâviyeler açmalarına destek verdiklerini bu ilgi çerçevesinde dile getirir. Ayrıca yazar, tarihî sürecin dikkatle incelendiğinde Bektâşîlerin Sünniliğe aykırı nitelik taşıdığı için kovuşturulup zulme uğratıldıkları tezini doğru kabul etmez. Yazar tarikatlerin

ve dinî grupların devlete yönelik siyasî bir harekete kaynaklık etmeye başlamalarını istisna tutarak Osmanlı yönetimi ile Hacı Bektâş-ı Velî mensupları arasında ilk dönemlerden itibaren başlayan barışık tutumun yer yer kırılmalara uğramış olsa da kapatılış sürecine kadar devam ettiğini Osmanlı Yönetiminin Bektâşîlik'e Bakışına Dair Parametreler başlığı altında dile getirir. Netice olarak yazar bu bölümde ana hatlarıyla "Hacı Bektâş-ı Velî'nin paradigması"ndaki değişimin siyasî, içtimâî ve sosyal görünümünü irdeler. Osmanlı idaresinin bu süreçlerde Bektâşîlik hakkındaki düşünelerine ve tarikatın kapatılış sebeplerine değinir, Bektâşîliğin nasıl okunması ve değerlendirilmesine dair bazı parametrelerden bahsederek çalışmasını tamamlar.

Ne kadar kapsamlı ve titiz bir çalışma olsa da her çalışmada mümkün ve vaki birtakım eksikliklerin olması kaçınılmazdır. Çok az denilebilecek imla hatalarından ayrı "Ahmed-i Yesevî - Hacı Bektâş-ı Velî Bağlantısı" başlığı altında "Hacı Bektâş-ı Velî ile Ahmed-i Yesevî arasında doğrudan münasebetin olduğuna dair tarihî kaynaklarda herhangi bir ifadeye rastlanmaz" denirken; "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya Gelişi ve Gereğesi" başlığı altında "Vilâyet-nâme'de Hacı Bektâş-ı Velî'nin Lokmân-ı Perende değil, Ahmed-i Yesevî'nin emriyle Anadolu'ya hareket ettiği..." gibi tezat sayılabilecek ifadeler göze çarpmaktadır. Ancak bu husus hayati hakkında çok az bilgi bulunan, küçük bir malumatın dahi önemli olduğu tarihi bir şahsiyet için kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilebilir.

Eserin sonuç kısmında kaynak zenginliği içinde yaptığı titiz çalışmanın kapsamlı bir değerlendirmesini yapan yazar, Bektâşîlik olgusunu bu zamana kadar ortaya konulan genel eğilimlerden farklı bir bakış açısı ve sistematik bir çerçeve içinde sunmayı hedeflediğini ifade eder. Yazarın sonuç kısmındaki şu ifadeleri adeta bu çalışmanın bir hülâsası niteliğindedir. "Hacı Bektâş-ı Velî, "kâmil insan-fâzıl toplum" idealinin gerçekleşmesi için belirlediği ilâhî sevgi esaslı "davranışlar kuramı" ile, barış ve hoşgörü temelinde uygulamalarla, sadece mensûbu olan zümrelere değil, bütün insanlığa açılarak sevgi dağıtmayı hedeflemiştir. Yani o, fâzıl bir toplum için kâmil insan modeli inşa etme peşinde olmuştur. Bunun için kullandığı neş'e ise kendisinin de bağlı bulunduğu İslâm tasavvuf geleneğidir."

Çok geniş bir araştırma alanının genel karakteristiklerini, dinî-tasavvufî, sosyal-kültürel alt yapısını ve bu yapıyı meydana getiren parametreleri tespiti dnük bir anlama ve sistematik bir yorum denemesi olan bu eserin bu alanda çalışma yapacaklara büyük katkılarının olacağı muhakkaktır.

Kaynaklar

- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektaş ı Velî ve Bektaşîliği Okumada Yöntem Sorunu", *Keşkül* , 2/22 (2014), 124-128.
- Gündoğdu, Cengiz, " Hacı Bektâş Dergâhı Post nişini Hacı Ali Türâbi Baba", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli-Arastırma Dergisi* , 19, (2012), 147-168.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektâş ı Velî ve Bektaşîliği Tanımlamaya Dair Bazı Parametreler", *Journal Of Graduate School Of Social Sciences* , 16/1 (2012), 1-17.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektâş ı Velî ve Bektaşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", *Dini Araştırmalar*, 12 (2009), 47-61.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektaş Paradigmasını Tanıma ve Tanımlama Problemi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi* , (2003),17-34.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektâş-ı Velî", *Doğudan Batıya Düşüncenin Seriveni*, Bayram Ali Çetinkaya (Editör), İnsan Yayınları, İstanbul: 2015, 363-398.
- Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektâş-ı Velî" *Anadolu da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Halil İbrahim Bulut (Editör), Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya: 2010, 251-265.

