



Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

Geleneksel Ritüel Evreninden Popüler Kültürde Zâkirlik

Seval EROĞLU

Şah İsmail Safevî'den Dulkadiroğulları'na İki Mektup

İlgar BAHARLU

*İslam Dinindeki Temel Kavramların Osmanlı Dönemi Türbe
Mimarisine Yansımaları*

Birgül ÇAKIROĞLU

*Azerbaycan'da Baba Samit Tekkesi ve Safevî-Bektaşî
İlişkileri Bağlamında Diğer Bektaşîler*

Fuzuli BAYAT

*Pir Sultan Balkanlarda: Otman Baba Süreğinde Pir Sultan
Abdal Nefeslerinin Anlamı Üzerine*

Murat KÜÇÜK

*Kazak Türklerinin Milli Kimliğinin Oluşmasında Ahmet
Yesevî Türbesi'nin Rolü*

**Akmaral MALDYBEK
Sayan SHİLMAMBETOV**

Kazak Sözlü Geleneğinde Hz. Ali Cenknâmeleri

**Zubaida SHADKAM
Nazym KAİRANBAYEVA**

*19. Yüzyılın Sonu ve 20. Yüzyılın Başındaki Türkistan
Dinî-Maarifi Edebiyatına Bir Bakış (Seryâmî, Muhayyir,
Hazinî Örneği)*

**Nodirkhon KHASANOV
Torali KYDYR
Khamidulla TADZHİYEV**

*Adana Arap Alevilerinde Cenaze Ritüellerindeki Dönüşüm:
Daha Az Masraf, Daha Az Külfet*

Volkan ERTİT

Reşadiye ve Çevresindeki Alevî Ocakları

Hasan COŞKUN



9 771306 825000



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

TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli
Research Quarterly

Bahar | **Mart** / March
Spring | **2022/101**



Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELİ Araştırma Dergisi

**Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma
Dergisi / TKHBVD**
Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 29 Sayı/Issue: 101
Bahar (Mart) /March 2022

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

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

On Behalf of AHBV Turkish Culture and Hacı
Bektaş Veli Research and Application Center,
Owner

Dr. Yusuf Tekin, AHBV Üniversitesi Rektörü/Rectör
of AHBV University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Dr. Ahmet Taşgin

Baş Editörler/Editors in Chief
Dr. Ahmet Taşgin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY
<https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

Dr. Erdal Aksoy
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY
<https://orcid.org/0000-0003-2201-9039>
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

Editör Yardımcıları/Assistant Editors
Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, abdurrahman.kultur@hbv.edu.tr

İbrahim Yıldız
Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, iyildiz@hbv.edu.tr

**Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language
Editors**

Dr. Ali Serinkoz, Hacettepe Ü. Yabancı Diller
Yüksekokulu
aliserinkoz@gmail.com

Dr. H. Kazım Kalkan, Gazi Ü. Eğitim Fak.
k.kalkan@gazi.edu.tr

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
İlahiyat Fak. miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli, Ankara Hacı
Bayram Veli Ü. Edebiyat Fak. zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor
Uğur Yalçın Kara, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
Osman Durmaz, Aksaray Ü.

Düzeltilme/Redaction
Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

İbrahim Yıldız
Funda Şirinoğlu
Ali Kemal Sönmez
Hakkı Taşgin

Sekreteryası/Secretariat
Hasan Basri Gürel

Yayın Türü/Publication Type
3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

Yayın Dili/ Publication Language
Türkçe, İngilizce, Almanca (Turkish, English, German)

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter
AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî
Araştırmaları Uyg. ve Ars. Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat
Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

Elektronik Posta/E-mail
hacibektas@hbv.edu.tr

Web/Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

Kapak Tasarımı/Cover
Osman Durmaz

Baskı/Printed By
Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık Sanayi ve Ticaret Limited
Şirketi
Süzdün Sokak No: 18 İskitler Altındağ/ANKARA

**Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of
Publication**
Altındağ/ANKARA, Mart 2022

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

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 TURKEY
aocak@etu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5239-3019>

Dr. Ataullah Hasani

Shahid Beheshti University, IRAN
a-hasani@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, TURKEY
<https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>
cenk.guray@hacettepe.edu.tr

Dr. Farhad Daftary

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

Dr. Fatih Usluer

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

Dr. Ferenc Péter Csirkés

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

Dr. Frances Trix

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

Dr. Irene Markoff

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

Dr. Krasimira Mutafova

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

Dr. Mehmet Baha Tanman

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

Dr. Memiş Syuleyman Merdan

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

Dr. Namiq Musali

Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu University, TURKEY
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>

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ali Aksüt

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Ali Aktaş

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Abdulmamad İliiev

University of Central Asia, Tajikistan

Dr. Abdulsattar Elhajhamed

Istanbul Üniversitesi, Türkiye

Dr. Ali Duymaz

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Ali Murat İrat

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Ali Pasiá

Araştırmacı, Yazar, Greece

Dr. Ali Yakıcı

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Ali Pasiá

Araştırmacı, Yazar, Greece

Dr. Aziz Altı

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bahriye Güray Gülyüz

Trakya Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bakıt Murzaraimov

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan

Bayı Düzgün

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Bayram Durbilmez

Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Dr. Berdi Sarıyev

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Burhan Dereli

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Bülent Keleş

Araştırmacı, Germany

Dr. Cemal Kurnaz

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Darya Zhigulskaya

Moscow State University, Russia

Deniz Büyüksahin

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dursun Gümüšoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Erdal Kalaycı

University Of Teacher Education of Christian Churches, Austria

Ertürk Maral

Araştırmacı, Austria

Dr. Fahri Maden

Kastamonu Üniversitesi

Dr. Fatma Ahsen Turan

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Fevzi Rençber

Sırnak Üniversitesi, Türkiye

Dr. Güldane Gündüzöz

Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye

Dr. Hamiye Duran

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Hamza Aksüt

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Harun Yıldız

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye

Dr. Haydar Efe

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Türkiye

Dr. Heath W. Lowry

Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Henryk Jankowski

Adam Mickiewicz Üniversitesi, Poland

Dr. Hulusi Yılmaz

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye

Hünkar Uğurlu

Araştırmacı, Yazar, Germany

Hüseyin Dedekarginoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Iurii Averianov

Institute of Oriental Studies, Russia

İbrahim Bahadır

Araştırmacı, Yazar, Germany

Dr. İlgar Baharlı

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. İsa Habıpbeyli

Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, Azerbaycan

Kahraman Özkök

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Kakajan Janbekov

Türkmenistan Bilimler Akademisi, Türkmenistan

Kaya Gökçe

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Kazım Büklü

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Kibar Taş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Levent Mete

Araştırmacı, Yazar, Germany

Luan Afmataj

University of Lugano, Swiss

Dr. Marcello Mollica

University of Messina, Italy

Dr. Mehmet Dönmez

İnönü Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mehmet Fatih Köksal

Istanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye

Mehmet Özduymaz

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya

Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mehmet Şeker

Düzce Üniversitesi, Türkiye

Mehmet Tütüncü

SOTA Research Centre for Turkish and Arabic

Word, Netherlands

Dr. Metin İzzeti

Kalkandelen/Tetova Üniversitesi, Kuzey Makedonya

Dr. Metin Ömer

Ovidius University of Constanta, Romania

Dr. Michel Balivet

Provence University, France

Murat Küçük

Araştırmacı, Yazar, Germany

Mustafa Düzgün

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Nezir Bata

Tiran Devlet Üniversitesi, Arnavutluk

Dr. Olsi Jazexhi

European University Institute, İtaly

Dr. Ömür Ceylan

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Özcan Güngör

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye

Dr. Özer Şenödeyici

Hitit Üniversitesi, Türkiye

Dr. Pervin Ergun

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Peter Kövesci Olah

Eötvös Loránd University, Hungary

Refik Engin

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Refik Turan

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Sadullah Gülten

Ordu Üniversitesi, Türkiye

Dr. Salahaddin Bekki

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye

Dr. Salih Çift

Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye

Dr. Sultanmurad Abjalov

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan

Dr. Talgat Zholdassuly

Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakistan

Dr. Türker Eroğlu

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Ufuk Erol

Indiana University, USA

Vatan Özgül

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Zafer Aydoğdu

Akademisyen, Netherlands

Dr. Zekeriya Işık

Hitit Üniversitesi, Türkiye

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ REPRESENTATIVES ABROAD

Afganistan/Afghanistan
Mehrabuddin Sharifi
Almanya/Germany
Dr. Özgür Savaşçı
Amerika/USA
Eliton Mehmet Pashaj
Arnavutluk/Albania
Hisen Sulejmani
Avusturya/Austria
Kazım Balaban
Azerbaycan/Azerbaijan
Dr. İlhamet Gültekin
Belçika/Belgium
Abbas Şahbaz
Bulgaristan/Bulgaria
Veysel Bayram
Bosna Hersek/Bosnia and Herzegovina
Dr. Cezim Hacimeyliç
Cezayir/Algeria
Dr. Zaim Khenchelaoui
Dağıstan/Daghestan
Dr. Meherremov Şerafeddin Arifovic
Fransa/France
Serdar Umüt
Hollanda/Holland
Alper Keleşçi
Irak/Iraq
Seyyid Enver El-Musavi
İran/Iran
Gheis Ayaz Ebadi
İsvet/Sweden
Eraslan Örgün
İsviçre/Switzerland
Ozan Sevinç
İtalya/Italy
Tommaso Parlanti
Kanada/Canada
Dr. Irene Markoff
Kazakistan/Kazakhstan
Dr. Zhakhangir Nurmatov
Kırgızistan/Kyrgyzstan
Dr. Roza Abdıkulova
Kırım/Crimea
Dr. Neriman Seyitayahya
KKTC/TRNC
Dr. Nuran Öze
Kosova/Kosovo
Dr. Ergin Jabley
Macaristan/Hungary
Dr. Eva Csaki
Kuzey Makedonya/North Macedonia
Abedin Tekeshanoski
Litvanya/Lithuania
Dr. Galina Miskiniene
Macaristan/Hungary
Dr. Eva Csaki
Meksika/Mexico
Lucia Cirianni Salazar
Mısır/Egypt
Dr. Ahmed Ameen
Özbekistan/Uzbekistan
Dr. Nodirkhon Khasanov
Pakistan/Pakistan
Dr. Hasan Ali Khan
Polonya/Poland
Dr. Cem Erdem
Romanya/Romania
Öner Ermiş
Rusya/Russia
Dr. Pavel Basharin
Tacikistan/Tajikistan
Hakim Şakuri
Tataristan/Tatarstan
Dr. Azat Akhunov
Tunus/Tunisia
Dr. Fathi Jarray
Türkmenistan/Turkmenistan
Dr. Kakajan Bayramov
Ukrayna/Ukraine
Dr. Tudora Arnaut
Yunanistan/Greece
Necmettin Kahya

101. SAYI HAKEMLERİ REFEREES OF THE 101st ISSUE

Dr. Abas Jahjai
Trakya Üniversitesi
Dr. Abdulcebbar Kavak
Karabük Üniversitesi
Dr. Abdullah Akat
İstanbul Teknik Üniversitesi
Dr. Abdullah Temizkan
Ege Üniversitesi
Dr. Abonoz Küçük
Giresun Üniversitesi
Dr. Adnan Sofuoğlu
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Bilal Dedeyev
Bakü Mühendislik Üniversitesi
Dr. Cahit Aslan
Çukurova Üniversitesi
Dr. Cengiz Taşan
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Esra Doğan Turay
Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Fevzi Rençber
Şırnak Üniversitesi
Dr. Fidan Uğur Çerikan
Pamukkale Üniversitesi
Dr. Gülay Yılmaz Diko
Akdeniz Üniversitesi
Dr. Hakan Uzun
Ankara Üniversitesi
Dr. Hasan Asadi
University of Mohaghegh Ardabili
Dr. Haydar Seçkin Çelik
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Hür Mahmut Yücer
Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Dr. Hüseyin Kürsat Türkan
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz
Kırklareli Üniversitesi
Dr. İbrahim Dilek
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. İsmet Çetin
Gazi Üniversitesi
Dr. Mehmet Kerem Özel
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Mesut Ayar
Kırklareli Üniversitesi
Dr. Mukhit Tolegenov
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Dr. Mustafa Bostancı
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Namiq Musali
Kastamonu Üniversitesi
Dr. Niyazi Akyüz
Ankara Üniversitesi
Dr. Nurhan Aydın
Kafkas Üniversitesi
Dr. Sabit Dokuyan
Düzce Üniversitesi
Dr. Sandybayev Zhalgas Saduakhasovich
Nur Mubarek University
Dr. Sefer Yavuz
Kocaeli Üniversitesi
Dr. Serkan Köse
Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Sertan Demir
Sakarya Üniversitesi
Dr. Sevilay Cınar
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Soner Algi
Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Talgat Zholdassuly
Korkyt Ata Kyzylorda University
Dr. Temuçin Faik Ertan
Ankara Üniversitesi
Dr. Zeynel Özlü
Gaziantep Üniversitesi

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. **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus** gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/June, Autumn/September. It is indexed in **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus**. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

GELENEKSEL RİTÜEL EVRENİNDEN POPÜLER KÜLTÜRDE ZÂKİRLİK

The Zâkirlik: From Traditional Ritual Realm to Popular Culture

Seval EROĞLU 11

ŞAH İSMÂİL SAFEVÎ'DEN DULKADİROĞULLARI'NA İKİ MEKTUP

Two Letters from Shah İsmâil Safavi to Dulkadirogullari

İlgar BAHARLU 37

İSLAM DİNİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARIN OSMANLI DÖNEMİ TÜRBE MİMARİSİNE YANSIMALARI

Reflections of the Basic Concepts in Islamic Religion on Ottoman Period Tomb Architecture

Birgöl ÇAKIROĞLU 63

AZERBAJCAN'DA BABA SAMİT TEKKESİ VE SAFEVÎ-BEKTAŞİ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DİĞER BEKTAŞİLER

Baba Samit Dervish Lodge And Other Bektashis in Azerbaijan in The Context of Safevi-Bektaşi Relations

Fuzuli BAYAT 95

PİR SULTAN BALKANLARDA: OTMAN BABA SÜREĞİNDE PİR SULTAN ABDAL NEFESLERİNİN ANLAMI ÜZERİNE

Pir Sultan in the Balkans: The Meaning of Pir Sultan Abdal Hymns in the World of Otman Baba

Murat KÜÇÜK 117

KAZAK TÜRKLERİNİN MİLLİ KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA AHMET YESEVİ TÜRBESİ'NİN ROLÜ

The Role of the Tomb of Ahmet Yesevi in the Formation of the National Identity of Kazakh Turks

Akmaral MALDYBEK-Sayan SHİLMAMBETOV 151

KAZAK SÖZLÜ GELENEĞİNDE HZ. ALİ CENKNÂMELERİ

Hz. Ali Cenknâmes in The Kazakh Oral Tradition

Zubaida SHADKAM-Nazym KAİRANBAYEVA 169

19. YÜZYILIN SONU VE 20. YÜZYILIN BAŞINDAKİ TÜRKİSTAN DİNİ-MAARİFİ EDEBİYATINA BİR BAKIŞ (ŞERYÂMÎ, MUHAYYİR, HAZİNİ ÖRNEĞİ)

The End of the 19th and the Beginning of the 20th Century an Overview Turkistanian Religious and Enlightenment Literature (Saryami, Muhayyir, Hazini Example)

Nodirkhon KHASANOV-Torali KYDYR-Khamidulla TADZHİYEV 187

ADANA ARAP ALEVİLERİNDE CENAZE RİTÜELLERİNDEKİ DÖNÜŞÜM: DAHA AZ MASRAF, DAHA AZ KÜLFET

Transformation of Funeral Rituals in Arab Alawites of Adana: Less Costly, Less Tiring

Volkan ERTİT 211

REŞADİYE VE ÇEVRESİNDEKİ ALEVİ OCAKLARI

The Alawî Hearts in and Around Reşadiye

Hasan COŞKUN 235

OŞMANLI-İRAN ARASINDA BİR REKABET VE NÜFUZ ALANI: İMAM MUSA KÂZİM TÜRBESİ

An Area of Influence and Rivalry Between Ottoman-Iran: Tomb of Imam Musa Kâzım

Ekrem AKMAN 249

ARŞİV BELGELERİ VE VAKIF KAYITLARI IŞIĞINDA DURMUŞ DEDE TEKKESİ

In the Light of Archive Documents and Foundation Registrations Durmus Dede Lodge
Fahri MADEN 269

RUMKALE ÇEPNİLERİNDE CEM

Cem in Rumkale Chepnis
Erhan AKMAN 311

HACI BEKTAŞ VELİ DERGÂHI'NIN MİLLÎ MÜCADELE'YE DESTEĞİ

Support of Hacı Bektaş Veli Dergâhı to The National Struggle
Aslıhan KILINÇ 351

İSMET İNÖNÜ'NÜN CUMHURBAŞKANLIĞI DÖNEMİNDE TEKKELER VE TÜRBELER (1938-1950)

Lodges and Mausoleums in the Period of İnönü's Presidency (1938-1950)
Sabit DOKUYAN 375

TEKKE VE ZAVİYELERİNİ KAPATILMASININ ARDINDAN HACI BEKTAŞ VELİ DERGÂHI'NDAKİ EŞYALARIN DURUMU

In the Light of Archive Documents and Foundation Registrations Durmus Dede Lodge
Hüsnü GÜRBEY-Mahsuni GÜL-Hakkı TAŞĞIN 421

TASAVVUF VE TARİKATLARDA GÜZEL KOKU: OSMANLILARDA TAŞAVVUFİ VE DİNİ MEKÂNLARDA GÜZEL KOKU KULLANIMINA DAİR DEĞERLENDİRME

The Fragrance in Mysticism and Tariqats: An Evaluation on the Use Of Beautiful Scent in the Ottomans of Sufis And Religious Spaces
Huriye EMEN 441

GEÇMİŞTEN GELECEĞE DİN VE TÜRKLERİN DİN ANLAYIŞI

Religion from the Past to the Future and the Understanding of Religion of the Turks
İhsan ÇAPCIOĞLU-Ahmed Hamza ALPAY 457

YAYIN DEĞERLENDİRMELER/BOOK REVIEWS 479

Ali Akar, Gelibolulu Mustafa âlî-Mirkâtü'l-Cihâd (Cihadın Basamakları)-Dil İncelemesi-Metin-Dizin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2016.
Mustafa KARATAŞ 481

Muhammet Mutlu, Hü Dost, 2019.
Saygın Kamil CELEPOĞLU 491

Ahmet Yaşar Ocak, Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
Halil BALTACI 495

Bülent Şiğva, Şeyh Hasan Haydar Divanı (İnceleme-Tenkidli Metin), Fenomen Yayıncılık, Erzurum, 2019.
Kübra KIRAN 509

Ayşe Değerli, Eşref Temel, Bekir Şahin, Vesâik-i Bektaşîyan, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
Ertan EMİN 513

Kıymetli Dostlar,

Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum ve Rumeli marifetine göre şubat ayının ilk perşembe gecesine kadarki üç gün Hızır günleri olarak kabul edilmektedir ve bu üç günde Hızır orucu tutulmaktadır. Üçüncü günün akşamında Hızır Lokması yapıp ikram edilmektedir. Aynı günün (perşembe) gecesinde veya cuma akşamında, Hızır Cemi yapılmaktadır. Böylece kıştan bahara çıkışın ilk adımı atılmaktadır. Sultan Nevruz'a kadar geçen sürede bahar, cemrelerle başlamaktadır. Ardından kırk gün süren köfür günleriyle birlikte Mayıs'ın ilk haftasında Hıdırellez başlamaktadır.

Küresel salgınla kuşatılmış dönem yavaş yavaş geride kalmakta ve Covid-19 dünyanın gündeminden düşmektedir. Salgının küresel yayılımıyla birlikte alışık olunmayan önlemler uygulamaya konulmuş ve bütün dünya bu yeni programın parçası olmuştur. Hasta olup iyileşenlerden veya vefat edenlerden yakın ve uzak çevremizde birçok tanıdığımız vardı. Aile üyeleri, araştırmacı, yazar, akademisyen ve dostlardan yerleri doldurulamayacak ve hatıraları geride kalan birçok isim, fani dünyadan ebediyete intikal ettiler. Gidenlere rahmet, geride kalanlara ömür bereketi dileriz.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi birçok konu, yazar ve araştırmayla hizmetinizdedir. Bu sayının ardından yeni bir sayı için hazırlıklara başlanmıştır. Doğrusu derginin yayın sürecine kadar birden fazla başlıkta birden fazla ekip çalışmaktadır. Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı öğretim üyelerinin ve yüksek lisans ile doktora programına devam öğrencilerin katkıları giderek artmaktadır. Derginin yayın süreci, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı öğrencileri için eğitimlerinin de bir parçasına haline gelmiştir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Dergipark sistemine entegre olduğundan yazıların ulaştırılma ve değerlendirme süreci artık Dergipark üzerinden gerçekleşmektedir. Daha önce dergi sistemine yüklenen çalışmaların işlemleri devam etmektedir ve süreci tamamlanan çalışmalar geliş sırasına göre yayınlanacaktır. Bu yılın sonuna kadar derginin eski sisteminde bulunan yazıların işlemlerinin tamamlanması planlanmakta ve hakem süreci tamamlanan çalışmaların yayınlanma işlemi gerçekleşecektir. Bunun yanı sıra yoğun talep üzerine dergimizde, sistemde yazıların birikmemesi için on dörtten az ve on sekizden fazla olmamak üzere bu aralıkta makale yayınlanmasına gayret edilecektir. Tabiatıyla giderek artan ilgi ve takip ile dergiye ulaşan çalışmaların artması, yeni düzenlemeye gidilmesine neden olmuştur.

Pandemi sürecinin tamamlanmasıyla birlikte Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi ekibi, Baba ve Dedeler için makale yazarlığı semineri planlamaktadır. Bu seminerlerde hem yayınlanan makalelerin hangi süreçlerden geçtiği anlatılacak hem de baba ve dedelerin bağlı oldukları mürşit, pir ve ocaklarını yazmaları teşvik edilecektir.

Dergiye gösterdiğiniz ilgi, verdiğiniz destek ve başarı için yaptığınızı uyarı ve öneriler için minnettarız.

Sultan Nevruz mübarek olsun!

MAKALELER
ARTICLES

GELENEKSEL RİTÜEL EVRENİNDEN POPÜLER KÜLTÜRE ZÂKİRLİK*

The Zâkirlik: From Traditional Ritual Realm to Popular Culture

Seval EROĞLU**

Öz

Bireylerin topluma aidiyetini sağlayan, toplumu birbirine kenetleyen, bu kenetlenmenin ortak paydasını oluşturan çeşitli unsurlar hem kültürel belleği hem de bu belleğin pratiğe yansımalarını meydana getirmektedir. Kültürel belleği oluşturan etmenler (sembol, kod vs.) ve onun yorumlanması noktasında mitler; uygulama evreninin oluşturulması hususunda ise ritüeller performanslardaki kolektif paylaşımın en etkili unsurları olarak görülmektedirler. Bu iki unsur hem bireyden topluma hem de toplumdan bireye uzanan düşünce ve pratik evrenini yaratmakta; Alevilik ve Bektaşilik öğretisi içinde ise toplumu inanç, müzik gibi yapıyı oluşturan pek çok hususta, düşünce ve pratik evreninde buluşturmaktadır. Alevilik ve Bektaşilik inanç sistemi içerisinde cemler hem evrenin (gezegenlerin dönüşü, birbiriyle münasebetleri vs.) fiziksel tezahürünün hem de düşünceden pratiğe aktarılan varoluşun ve süreğenliğin en etkili ritüelleridir. Alevilik ve Bektaşilik öğretisinin kutsalları -ki 'kutsal' öğretisi içerisinde sır karşılık gelebilmektedir- bu ritüeller içerisinde aktarılmakta; bu sayede, kutsallık bilinci kolektif bir paylaşım dönüşmektedir. Bu paylaşım içerisinde iki önemli ve etkin hizmet postu Dedelik/Analık ve zâkirliktir. Zâkir, sırrı, bulunulan yeri ve zamanı kutsal kılarak müzikle birlikte zikreden hizmet postu temsilcisidir. Zâkir bu sayede, kültürel belleği de geçmişten geleceğe nakletmektedir. Diğer taraftan bugün müzikal alanda etkin olan popüler kültür gerçeği, güncelde zâkirlik ile ilgili algının sorgulanmasını mümkün kılmaktadır. Bu çalışmada zâkirlik geleneksel ritüel evreni ve popüler kültür etkisi açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Zâkir, Kutsal, Sır, Gelenek, Modernizm, Popüler Kültür, Ritüel.

Abstract

Various factors which enable individuals' belonging to the society, interlock the society each other, and constitute the common ground of this interlock, form both the cultural memory and this memory's practical reflections. The factors which constitute the cultural memory and the myths concerning the explication of this memory; and the rituals concerning the creation of the application universe are seen as the most effective factors of the collective sharing in the performances. These two factors create a realm of thought and practice both from the society to the individual and from the individual to the society; and in Alevism and Bektashism doctrine, they bring the society together in many respects which constitute the structure such as belief and music, and in the realm of thought and practice. In Alevism and Bektashism belief system, the cems are the most effective rituals both of the physical appearance of the universe (rotation of planets, their interrelations, etc.) and of existence and continuity which have transmitted from thought to the practice. The sacred codes of Alevism and Bektashism doctrine – in which “the sacred” can be known as “the secret” within the doctrine – are transmitted throughout these rituals; thus the sacredness has transformed into a collective sharing. The two significant and effective mission post (hizmet postu) in this sharing are the Dedelik/Analık and the zâkirlik. Zâkir is the representative of the mission post who mentions the sacred codes, sacralize the place/volume and time with music. The zâkir thus passes transmit the cultural memory

* Geliş Tarihi: 31.12.2021, Kabul Tarihi: 29.01.2022. DOI:

Bu araştırma 2019 yılında İzmir'de düzenlenen Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulduktan sonra kapsamlı bir şekilde çalışılarak makaleye dönüştürülmüştür.

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Ses Eğitimi Bölümü, eroglus@itu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9455-2580.

from the past to the future. On the other side, the reality of popular culture which is influential in the musical field today makes interrogating the perception about zâkirlik possible. In this study, the zâkirlik will be analyzed in terms of the traditional ritual realm and the influence of popular culture.

Keywords: Zâkirlik, Sacred, Tradition, Modernism, Popular Culture, Ritual.

Giriş

Alevi ve Bektaşî cemlerinde en etkili hizmet postundan biri olan zâkirlik, cemlerde kutsal¹, mit ve ritüelin bağlayıcı temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâkirler ritüellerdeki anlam dünyasını geçmişten günümüze zikrederek müzik vasıtasıyla aktarırlar. Böylelikle söz başta olmak üzere, kutsala dair tüm öğeleri zaman ve mekânın ötesine taşırlar. Bir taraftan, sözel ve müzikal unsurları, anlamları, yorumları zamanın ve mekânın ötesine geçirirken, diğer taraftan buldukları zamandan ve mekândan da etkilenirler. Bu etkiler ışığında, geçmişten günümüze, popüler kültüre uzanan süreçte, müziğin icra edildiği alanlardaki tüm unsurların algılanış biçiminin değişmesi, zâkir adı verilen kişilerin ve günümüzde kurumsal

1 Otto, Eliade, Marett, Lehmann, Durkheim, Söderblom, Freud'un yanısıra Koltaş'a göre Batı'nın genel tanımlamalarından ayrılan, modern dünyanın temel ilkelerine karşı olan 'gelenekselci (traditionalist) ekol'ün temsilcileri gibi pek çok bilim insanı çalışmalarında "kutsal" kavramını ele almıştır (Kuşçu, 2011, 167; Yıldırım, 2007, 59-70; Koltaş, 2009, 3-70). Eliade'a göre kutsal kavramsal bir çerçeveye sığdırmak oldukça zordur ancak kutsal dinsel görüngülerle ilgili tanımlamaların ortak noktasıdır (Eliade, 2018, 27). Yıldırım'a göre Söderblom bunu "bir dini duyguda en temel ilâhi boyut" olarak tanımlamaktadır (2007, 64). Hatta Güç'ün çalışmasından hareketle kutsal, Tanrı düşüncesinden daha köklü ve önemli bir kavramdır (Kuşçu, 2011, 167). Eliade varlığı kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ayırmaktaysa da, İslam dünyasında Vahdet-i Vücut olarak bilinen varlığın birliği, her şeyin özünde kutsal olduğu tasavvuru vardır (Eliade, 2018, 27; Demirli, "Vahdet-i Vücut". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>. Erişim 7 Ağustos 2021). Kavram kelime olarak incelendiğinde ise batı dillerindeki sacred ve holy ile karşılık bulmaktadır (Yıldırım, 2007, 61). Bu iki kelime birbirine benzer gibi görünse de ki birçok çalışmada aynı anlamda kullanılmıştır- holy kutsalın tezahürü (zâhir), sacred ise [kutsal] sır, sırrı (bâtin) olarak ifade edilebilir. Yaygın olarak kutsal şeklinde bilinen ancak Türkçede kutlu olarak kullanılan kelimenin kökü olan "kut" Boganbayev ve Calmırza'nın çalışmasında Türkçede İslam öncesi ve İslam sonrası açısından incelenmiştir. Bu çalışmada kut'un talih, rızık, zenginlik, uğur, Tanrı'nın lütfü, kutsal nur gibi pek çok anlama geldiği belirtilmiştir (2014, 70).

Alevilik ve Bektaşîlik'te ise 'sır' kavramı kutsal anlamına gelen sacred ile ilişkili olup, deyişlerde sıklıkla görülmektedir. Sır tecrübe edilen-ki inanmak da tecrübe edilir- gönülden gönüle aktarılan (akıl yolundan ziyade gönül yoluyla), bulunulan olgunluk mertebesine göre tezahür edebilen kutsaldır. Kutsalın açıkça ve herkesçe görünme ihtimali vardır (tezahür edendir), sır ise nasiple anlaşılabilir (tecrübe edildir). Ancak sırrın değerindeki kutsallık sırrı sır kılmaktadır. Sır kutsalın kisvesi olduğu gibi, kutsal da sırrın kisvesidir. Alevilik ve Bektaşîlik'te 'sırr-ı hakikat' yüce değer olarak bilinir ve sadece yüce değer anlaşılabilir mertebesinde canlarla paylaşılabilir. "Sırrı faş etmemek" olarak bilinen bu eylem/eylemsizlik, sırrın anlaşılmasını veya yanlış anlaşılması durumunda kul tarafından tehlike arz edebileceği için, aynı zamanda bir savunma stratejisi olarak görülmektedir.

Toparlayacak olursak, kutsal ve sır arasında birbirini karşılayan, aynı zamanda sarmal bir ilişki vardır. Diğer yandan, Alevilik ve Bektaşîlik çerçevesinde sır kavramı bilirse de [örneğin] bir mekânın kutsalın tezahürü açısından değerlendirilmesinde, sır yerine kutsal mekân tamlamasının kullanılmasında basılı literatürde herhangi bir sakınca görülmemiştir. Bunlara ek olarak, kutsal bir taraftan korkutucu/ürkütücü (itici) ama aynı zamanda ve diğer taraftan büyüleyici, cezbedici (çekici) özelliğe sahiptir (Eliade, 2018, 42-44; Yıldırım, 2007, 61). Alevilik ve Bektaşîlik'te ise Hakk ile muhabbet korku üzerine değil, sevgi üzerine kurulur ancak mevcut olanı incitmeme, emanete (kâinatı varlığa) hak ettiğince değer verememe noktasında korku, çekince vardır. Düşkünlük kurumu da bu hissiyat üzerinden işlemektedir. Kutsal Alevilik-Bektaşîlikte, Çamuroğlu'nun deyişleriyle dokunulmaz olarak da algılanmamalıdır. Her şeyin aşkla anlaşılması çabası temele oturtulduğu için, bu çaba kimi zaman dokunulmazlığı da çatırdatan bir özgürlük sunmaktadır (Çamuroğlu, 2008, 90). Hem dinler tarihinin merkezinde bulunması, kavramsal çerçeveye sığdırılması zor ve kapsayıcı bir kavram olması, araştırmacılara zengin bir anlam dünyası sunması hem de geçmişten günümüze elektronik ve basılı kaynaklarda yaygın olarak kullanılması, sır ile sarmal, birbirini karşılayan ve tamamlayan ilişkisi sebebiyle bu makalede kutsal kavramının kullanılması tercih edilmiştir.

yapı hüviyeti gösteren zâkirliğin kutsallık açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmanın amacı bu doğrultuda belirlenmiş olup; toplumda kutsallarla ilgili anlam dünyalarını müzik vasıtasıyla şimdiki zamana ve geleceğe aktaran, aynı zamanda toplumu geçmişle buluşturan zâkirin kutsal ve geleneksel kimliğinin popüler kültüre uzanan süreçte gösterdiği değişim ve dönüşümü incelemektir. Zâkirlerin yaşadıkları sosyal, kültürel değişimler; “kutsal”ı anlama, anlamlandırma biçimleri ve bu değişimlere paralel olarak, zâkirliğin günümüz dünyasında algılanış biçiminin ortaya konması çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır.

Geleneksel Ritüel Evreninden Popüler Kültüre Zâkirlik konusunun anlaşılması öncelikle inancın, geleneğin ve popüler kültürün anlaşılmasına bağlıdır. Bu noktada karşımıza en az dört aşamalı ve birbiriyle bağlantılı araştırma evreni çıkmaktadır. Çalışmada bir taraftan zâkir kavramının tanımı, dinî gereklilikleri (özellikle şeriat ve tarikat kapısı gereklilikleri); diğer taraftan yaşam performansı, kültür ve gelenek içerisindeki yeri; yani derinliği, sorumluluğu ve pratiği analiz edilmiştir. Ayrıca popüler kültüre uzanan süreç ve popüler kültürün hem zâkirliğe hem de kutsal evren içerisinde ritüeli oluşturan öğelere etkisi irdelenmiştir. Kısacası, zâkirlik algısının süreç açısından değerlendirilmesi, birçok kavramın ve bağlantılarının değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan çalışma, hem kavramlar hem de geleneksel algı ve süreçteki değişim açısından oldukça geniş bir tartışma zemini sunmaktadır.

Çalışmanın başlığında doğrudan ifade edilmese de inancın temelini oluşturan ikrar, musahiplik, sır, kutsal, eşik gibi kavramların yanı sıra popüler kültüre uzanan süreçte modernizm, kurumsallaşma, köylerden kentlere göç, kültür endüstrisi ve sanal dünya etkisi gibi çeşitli meseleler ele alınmıştır. Bu sebeple çalışma, günümüze kadar zâkirlikle ilgili yapılan çalışmalardan beslenmekle birlikte özgün bir değer taşımaktadır. Bu çalışmada zâkirlik, birçok kavram, etki, durum ile birlikte analiz edilmiş; ocaklara, yörelere göre farklılık gösteren, ritüel evrenini oluşturan tüm öğelerin analiz edilmesinden ziyade genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Değerlendirmenin sağlıklı yapılabilmesi için basılı ve elektronik kaynaklar irdelenmiş; özellikle kentte, modern yapılanmaların içerisinde ve popüler kültür ile bağlantısı bulunan, zâkir olarak bilinen kişilerle gerek telefon yoluyla, gerekse yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca mevcut yapılanma içerisinde ve aynı zamanda kenarında kalmayı tercih ederek din, gelenek ve popüler kültür ilişkisini analiz eden Dede ve Baba ile de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Zâkirlerin örnek aldığı popüler kültür icracılarının adları durum analizinin yapılabilmesi, kişilere saldırı olarak algılanmasından kaynaklanabilecek tepkisel davranışların önüne geçilmesi ve analizin sağlıklı bir şekilde okuyuculara, araştırmacılara ulaştırılması için X, Y, Z, T gibi harflerle kodlanmıştır. Ayrıca bağlama icracısı ve ses sanatçısı olmam nedeniyle, hem müzik piyasasındaki hem de Alevi ve Bektaşî kurumlarındaki gözlemlerim ve kazanmış olduğum deneyim meselenin içeriden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Bunun yanı sıra araştırma metodolojisinde kimi zaman dışarıdan gözlemci olmanın güvenilirlik açısından gerekliliği göz önünde bulundurulmuş; nesnelliğin sağlanması noktasında müzikoloji ve sosyoloji disiplinlerinden yararlanılmıştır.

Geleneksel Ritüel Evreninden Popüler Kültüre Zâkirlik başlığı kendi içerisinde zâkir, gelenek, ritüel, popüler kültür kavramlarının incelenmesini ve birbiriyle olan ilişkisinin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak konunun kavramsal çerçevesi bununla sınırlı değildir; çünkü zâkirlik ile ilgili algının süreç içerisindeki değişimi dikkate alındığında hem gelenek ve din hem de Türkiye'nin en azından 50 yıllık sürecinde gerçekleşen sosyal ve kültürel değişimler kutsal ve/veya sır, eşik, modernizm, ikrar, kurumsallaşma, standartlaşma, hegemonya gibi çeşitli kavramların da değerlendirilmesini gerektirmektedir. Meselenin bütününe dair çıkarımda bulunmadan önce konunun ana eksenini oluşturan zâkiri tanımlamakta yarar vardır.

Zâkir Devellioğlu'nun çalışmasında “zikreden, zikredici, anan; tekkelerde zikir esnasında dervişleri teşvik etmek için ilahiler okuyan kimse” olarak belirtilmiştir (2010, 1360). Güneş, bu doğrultuda zâkirin kelime kökünün “zıkr”e dayandığını; Perin'in² *Ansiklopedik İslâm Lugatı*'ndaki ifadesiyle “zikirle meşgul olan kimse olduğunu ifade etmektedir (Güneş, 2013, 16). Bu bağlamdan yola çıkarak zâkirin Hakk'ı ve Hakk dostlarını zikrederken zikri yaşayan ve yaşatan kimse olduğu belirtilebilir. Alevilik ve Bektaşiliğin temel kaynaklarından biri olan *Bektaşiliğin İç Yüzü* adlı çalışmada Oytan zâkirleri şu şekilde ifade etmektedir: “Onların uykuları, nefes almaları bile zikir ve ibadettir, zira hakikat iksiri, gizli âlemden cana gelir, oradan da cisme nüfuz edip vücudun cümle azasına ve kuvvasına tesir eder” (Oytan, ?³, 122; 2010, 145).

Yani zikir aşk ve cezb halidir; zâkir ise bu hali vücuda getirir ve aktarır. Dolayısıyla bu aşkı hissetmeyenlerin zâkir olabilmesi mümkün değildir. Ayrıca, zâkirler Alevi ve Bektaşî çevrelerinde âşık, cem âşığı⁴ olarak da bilinebilmektedirler. Güngör (2011) *Şanlıurfa İli Kısas Yöresi Cem Formunun Analizi* adlı çalışmasında Kısas Yöresi'ndeki âşık tiplerinin yetiştirme sürecinin Cem Âşıklığı geleneğinden geçtiğini ifade etmektedir. Kısas yöresi saha çalışmasından hareketle, zâkirlik ve âşıklığın farklı olduğunu ancak bir kişinin âşık olarak kabul edilmesi için zâkirlik sürecini tamamlaması gerektiğini belirtmektedir (2011, 79). Coşkun'un (2016) *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zâkir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî* adlı çalışmasında da âşık-zâkir ilişkisine dikkat çekilmiştir. Coşkun bu çalışmada günümüzde âşık kimliğine sahip olmayıp cem nefeslerini icra edebilen zâkirler olduğunu; ancak gelenekte zâkirlerin âşıklık kimliğine de sahip olduklarını ifade etmektedir (2016, 24). Akın Alevi cem zâkirlerinin yetiştirme tarzları ile âşıkların yetiştirme tarzları arasında birtakım farklılıklar olduğunu altını çizmektedir. Nitekim zâkirler ritüel içerisinde ve ritüel odaklı yetiştirilmektedir (2019, 99). Öte yandan, zâkirlik elbette sadece Alevilere ve Bektaşîlere özgü bir tabir değildir. Ersal, Birdoğan'ın çalışmasından hareketle

2 Perin, Mithat. (1982). *Ansiklopedik İslâm Lugatı*. İstanbul: Tercüman Yayınları.

3 *Bektaşiliğin İç Yüzü* adlı kitabın hangi yıl basıldığına dair herhangi bir ibare bulunamamıştır. Bu sebeple aynı çalışmanın 2010 yılına ait baskısından da yararlanılmıştır.

4 Akın (2016) *Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*; Ersal (2019) ise *Alevi Cem Zâkirliği* adlı çalışmasında Alevi ve Bektaşî inancına mensup topluluklarda zâkir sözcüğünün yanı sıra âşık, sazandar, kamber, güvende, gövender, güyende, kelâmhan, sefithan, ak okuyan, bülbül gibi sözcüklerin kullanıldığına dikkat çekmektedirler (Akın, 2016, 16; Ersal, 2019, 22-23).

Rufailik, Celvetilik, Mevlevilik gibi çeşitli inanç kollarında da çalgı eşliğinde şiir okuyan dervişlere zâkir dendiğini belirtmektedir (Ersal, 2019, 21).

Alevilikte zâkiri tek cümleyle açıklamak oldukça zordur ve aslında tek cümleyle açıklamanın yetersiz olacağı belirtilmelidir. Zâkir cemde cem repertuarını genellikle hem sazla hem de vokal olarak icra eden, hizmet postunda oturan kişi olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu tanım zâkiriğe ritüel ve kutsallık bağlamı açısından bakıldığında sınırlı bilgi vermektedir; çünkü zâkirler kutsal bütünlüğe dahil olmadan önce ve dahil olmaları durumunda gerekli şartları sağlamakta yükümlüdürler. Zâkir Hakk kelamını müzik aracılığıyla dile getirir; zikreder ve zikrettirir. Bunun için aktardığı dünyayı hem bünyesinde bulundurabilmeli (pire bağlılık, meydana baş koyma, kutsal kapsamanın dışındaki herhangi bir amaç doğrultusunda davranmama vs.) hem de ona (özellikle kutsal metinlere -sırta- ve anlamlarına) vakıf olabilmelidir; ancak bu şartla zikrini cemdeki canlara etkili biçimde aktarabilir. Akın, zâkiri ritüel kapsamında ele almakta ve şöyle açıklamaktadır:

“Cem sırasında ilgili cemin türüne bağlı olarak gerçekleştirilen ritüel ve hizmetlerin içerik ve işlev özelliklerine uygun deyiş, nefes, düvaz imam, tevhit, miraçlama, semah ve mersiye türündeki manzum metinleri hizmetlerin icra sırasına göre geleneksel saz eşliğinde⁵ ocaklara ve yörelere özgü yerel ezgilerle icra eden hizmet sahibine zâkir (âşik) adı verilir” (Ersal, 2019, 21).

Açıklamadan anlaşılacağı üzere zâkir tek başına müzikal icra ile Hakk kelâmını zikreden kişi değildir. Performansı açısından incelendiğinde zâkirin ritüel evreninin içerisinde anlam dünyasını oluşturan pek çok unsurla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zâkirler mitleri ve öğretileri pratik vasıtasıyla geçmişten buldukları ana; bireyden cemdeki canlara ve oradan da topluma aktarırlar. İnsanın yaşamak için bir zemin oluşturduğu, bu zemini de hakikati aramak üzerine kurduğu tasavvur edildiğinde -ki aslında böyledir; insan, dünyasının merkezinde bir konum belirler, bir yere sabitlenmek, tutunmak ister; anlam arar ve yaşam öyküsünü o anlam üzerinden kurgular- zâkirin çok önemli hizmeti olduğu da anlaşılır. Zâkir sırdan ve/veya kutsaldan, kutsal yolla, kutsala, kutsalı anlamaya yönelik, aynı zamanda bireyden topluma ve toplumdan bireye hakikati aramak üzerine anlam dünyası oluşturmaktadır. Bu dünya ritüelin evreni içerisinde yerini bulmaktadır. Ritüel evreni içerisinde Eliade’ın hakiki olanda gördüğü “hem güç, hem etkinlik, hem de hayat ve üretkenlik kaynağı” bulunmaktadır (1991, 9).

Zâkirler ritüellerle zamanın ötesine yolculuk ederlerken, cemdeki canlar için de mekânı ve mekânsızlığı, dünyeviyi ve ruhaniyi, kaosu ve kozmosu aynı anda idrak etmeye, birinden diğerine yolculuk etmeye, birlenmeye ve bu sayede insanın ihtiyacı olan bilinmeyen toprakların evrenleştirilmesine hizmet ederler. Manevî

5 2016 yılında Isparta’da yaptığım saha çalışmasında saz çalmayan, nefes icra eden ancak yörede zâkir olarak anılan Fatma Özer adında bir kadın icracı tarafıma tespit edilmiştir. Bu konuda bk. Seval Eroğlu (2018). *Bağlama Çalıp Söyleyen Kadınların Müzik Performansının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi*, İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 83.

güçlerini zâkirlik postunun sahibinden, kutsal kelimadan (sırlar, simgeler, anlamlar) ve müzikten alırlar. Bu gücü her performansla uygulamaya, ortak paylaşım alanı oluşturmaya dönüştürerek bir nevi eşğin⁶ iç tarafına ve eşikteliğe⁷ işaret ederler. İşte bu doğrultuda *İmam Cafer Buyruğu*, *Menakıb-ı Evliya*, *Menakıpname*, *Fütüvvetname* gibi çeşitli adlarla da anılan *Buyruk* adlı çalışmada zâkir ile ilgili şu tanım oldukça dikkat çekicidir:

“...Zâkir gerektir ki, bu doksanbin kelâmı zikri içinde gezdire ki hak taalâ mevcuttur. Zâkir olanın yerde ve gökte zâkir ehlide tabib tahir olup zikre meşgul ola ki hak taalâ buyurur ki, hizmeti ahi Cebraildir⁸. Yer ile göğün arasında yetmişbin nur kanatlı feriştehler bile zikrederler” (Aytekin, 1958, 77).

Alıntıda Cebrail Hakk ile insan arasındaki haberci melek olarak tasvir edilmektedir. Cebrail’in Muhammed’in miracında, Kırklar’a giden yolda Muhammed’e haber getirdiği, ona iştirak ettiği görülmektedir. Cebrail burada âdeti eşği ve eşikteliği işaret etmektedir. Cebrail ve zâkir arasında kurulan bu bağlantının tesadüf olmadığı da görülmektedir. Bu durum, zâkirlere *Buyruk*’ta belirtildiği üzere büyük sorumluluklar yüklemektedir. Zâkirler ve pirlar *Buyruk*’ta belirtildiğine göre marifetin binbir kelâmını, köşesini ve kapısını; bu kapıyı ancak ariflerin açabildiğini bilmek, taliplere ve bilmeyenlere ise öğretmek zorundadırlar (Aytekin, 1958, 76). Dolayısıyla Hakk kelâmını dillendirip, posta oturmak aynı zamanda başını meydana koymak, sorulmak, sorgudan geçirilmek anlamına gelmektedir. *Buyruk*’ta zâkirliğin adının anlamını, sorumluluklarını bilmeyenler ise sert bir dille şu şekilde uyarılmaktadırlar: “Eğer... zâkirler öz adın bilmeseler, öz adları kendilerine azim ola. Tamunun yedi kapısı bunların yüzüne açıla. Ve Cennetin sekiz kapısı yüzlerine örtüle. Şeytan aleyhüllâne gibi olalar” (Aytekin, 1958, 76).

Buyruk’taki kesin kaideler inancın temellerinin belirlenmesi açısından oldukça

6 Eliade “iki mekânı ayıran” eşği dini ve dindışı olmak üzere iki dünyayı birbirinden hem ayıran hem de zıtlaştıran ve diğer taraftan bu iki dünyanın ilişkide buldukları, dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin sağlanabildiği paradoksal bir sınır olarak tanımlamaktadır (1991, 5-6). Alevilerde ve Bektaşilerde kapı Hz. Ali’yi, eşik ise Hz. Fatma’yı temsil etmektedir (Durak, Kişisel Görüşme, 2021). Eşğin iç ve dış tarafına (özellikle iç tarafına, kutsal kılınan mekâna) geçiş Ali’ye ve Fatma’ya hürmetten geçer. Bu sebeple, eşğe niyaz edilerek kutsal kılınan mekânlara giriş sağlanır ve eşğe basılmaz.

7 Eşiktelik Turner’a göre arada olma durumudur, muğlaklığı da ifade eder. Eşikteki varlıklar içte veya dışta olmayıp, herhangi bir statü elde etmeye yarayan bir şeye sahip olmayanlar şeklinde tasvir edilmektedirler. Turner eşikteliğin homojenlik, eşitlik, anonimlik, mülkiyetin olmayışı, bir örnek kıyafet giyme, cinsel perhiz, konuşma ve hareket tarzında basitlik, kutsal budalalık, acı ve ıstırapı kabullenme gibi özelliklere sahip olduğunu belirtmektedir (Turner, 2018, 96, 114). Zâkirlikteki eşiktelik ise şu şekilde açıklanabilir: Zâkir kutsal kılınan bir mekânda veya kutsal kılınan bir mekândan eşğin dış tarafında kalan mekâna senlenir -ki senlendiği yer de artık kutsaldir. Dışarıda kalan mekânı da kutsallaştırır; kendisi de kutsal bütünlüğün içerisinde. Bulunduğu yerde sır vardır; kutsal kelâmı ve repertuarı gönülden gönüle aktarır. Bu açıdan bakıldığında zâkir mekânı sınırsız (mekânsız) kılmaktadır. Bu noktada tamamen sorgusuzca kabullenmekten, pasif bir tutum sergilemekten bahsedilemez ama zikirdeki eşitlik vurgusundan, adaletten, mülksüzlükten, perhizden, statüden arınmaktan, homojen bir noktada buluşmaktan (birlemek) bahsedilebilir.

8 Uçma *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik* adlı çalışmasında *ahi* kelimesinin lügatta Arapça olduğunu ve *kardeş* anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kelime aynı zamanda Türkçe’de *akı* yani cömert, eli açık anlamlarına gelse de (2003, 4), *Buyruk*’taki kullanımının kardeş anlamı ile örtüştüğü görülmektedir. Durak bu bağlamda, *Buyruk*’ta zâkirin Cebrail ile kardeşliğinin (karındaşlığının); zâkir ile Cebrail’in aynı hakikatten geldiğinin vurgulandığını belirtmiştir (Durak, Kişisel Görüşme, 2021).

önemlidir. İnanç ve kutsallar söz konusu olduğunda temel kaidelere, Eliade’ın ifadesiyle “sabit bir nokta”ya ihtiyaç vardır. Zaten bu kurallar şeriat kapısının kaideleri olarak da bilinmektedirler. Şeriat kapısından geçmeyen kişi tarikat, marifet ve hakikat kapılarına yol alamaz. Kutsalın tezahüründe sabit noktanın önemine Eliade şu şekilde dikkat çekmektedir: “Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktır. Türdeş ve sonsuz olan ve hiçbir kerteriz noktasının yer almadığı, hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda, kutsalın tezahürü mutlak bir ‘sabit nokta’ya, bir ‘merkez’i ifşa etmektedir” (1991, 2).

Eliade bu durumu her ne kadar mekân özelinde açıklasa da, dünyanın ontolojik olarak kurulabilmesi için sabit bir yerin belirlenmesi gerektiği fikri bir inancın temelleri açısından oldukça önemlidir. İnançtaki sabit kaidelerin varlığı hangi yöne doğru hareket edildiğini de gösterir. Aksi halde, günümüzde örneğine sıklıkla rastlanıldığı gibi büyük bir okyanusun kayıp sandallarıyla yüzleşilir. Bu bakımdan inanç kapsamında ifade edilen her şey mutlak surette öz ile ilişkilidir. Şahin’in ritüeller ile ilgili şu tespiti bu noktada dikkat çekicidir: “Ritüeller, mitler tarafından nakledilen evren ve insanın yaratılışına dair modelleri döngüsel olarak canlandırmak suretiyle bir geriye dönüşü açığa çıkarmakta ve insanı yaratılışın bozulmadığı o ilk ana götürerek gerçeklik anlayışını yenilemekte, umutlu bir dünya görüşünü üretmektedir” (2020, 7).

Başlangıca dönüş Eliade’ın belirttiği gibi insanın kaotik ve düzensiz bir dünyadan düzenli ve ahenkli bir dünyaya geçmesi, yaşamını anlamlı kılması bakımından elzemdir. İşte inancın temel kaidelerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Dinler tarihine bakıldığında insanların bir direk dikerek onun etrafında yaşam alanı oluşturmaları gibi kutsala dair olanın da temel kaideleri, sabit noktası vardır. İşte bu sebeple, Alevilikte ve Bektaşilikte insanın kemalât yolculuğu 4 kapı, 40 makamdan geçer. Bu kapıların ilki Şeriat Kapısı’dır. Bu kapı inancın temeli olan kaidelerden oluşmaktadır. Bu kaidelerden ilki ve en önemlisi, tarikatın olmazsa olmazı ikrardır. Alevilikte ve Bektaşilikte ikrarsız olan kimse yolda değildir; Alevi ya da Bektaşî sayılmaz. Keza *Buyruk*’ta musahiplik de şarttır. *Buyruk*’ta musahiplik ve ikrar ile ilgili olarak şu ifadelere yer verilmiştir:

“...Ondan sonra müsahip cesettir. Mürebbi candır. Can cesetten çıksa hâke (toprağa) düşer. Meşrep ikrardır. Muhabbet imandır. Mürşit dindir. Yani bir sūfinin müsahibi olmasa cesedi olmaz. Mürebbisi olmasa canı olmaz. Meşrebi olmasa ikrarı olmaz. Ve muhabbeti olmasa imanı olmaz. Mürşidi olmasa dini olmaz...” (Atalay, 2014, 127).

Kısacası Alevilik ve Bektaşilikteki bu kaideler inancın temelini oluştururlar. Yani, *Buyruk*’ta belirtildiği üzere, bu kaideleri tanımayan kimselerin hizmet postunda oturması kabul edilemez. Dolayısıyla, zâkirliği inancın dinî gereklilikleri dışında sadece kültürel dönüşüm üzerinden; kültürel dönüşümü ise geçmişteki kapalı ritüelleri, sözlü ve yazılı tarihi yok sayarak, sadece günümüzün uygulamaları üzerinden açıklamak; günümüzdeki bazı uygulamaların ritüelin temeli olduğu iddialarını da beraberinde getirebilmektedir. Bu bakımdan zâkirliği sadece kültürel

kimlik olarak okumak, mevcut durumu kutsala ve/veya sırda dair anlam bütünlüğü ve temeller üzerinden değerlendirmeksizin, estetik çıkarımlar yapmak konunun anlaşılması ve geleceğe sağlıklı, tutarlı bir şekilde aktarılması noktasında sorun yaratmakta; en azından yetersiz kalmaktadır. Günümüzde yapılan cemlerde; hatta cem dışındaki kimi performanslarda veya ritüellerde saz çalıp söyleyen herkesin zâkir olarak adlandırılmasının sebebi de bu durumun yansımalarıdır.

Konuya ana başlıkta belirtildiği gibi geleneksel ritüel evreni açısından bakıldığında geleneğin elbette değişebilir, dönüşebilir olduğu görülür. Ancak bu dönüşümün dönüşüm adını alabilmesi için de belirli bir sabite, tarihe veya merkeze ihtiyaç vardır. Türk Dil Kurumu'nda gelenek şöyle tanımlanmaktadır: “Bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane, tradisyon” (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 4 Kasım 2020).

Bu tanımdan hareketle gelenek, köklerini tarihe salmakla birlikte geleceğe açılan pencere olarak görülebilir. Günay⁹, Dellaloğlu, Hobsbawm ve Ranger'ın çalışmalarında¹⁰ ise geleneğin bir taraftan başlangıca dönüş ya da başlangıcı hatırlatma bakımından değişmeyen noktaları, diğer taraftan ise güncellenebildiği, değişebildiği anlaşılmaktadır. Açıklamalarındaki ortak nokta tarihsel sürecin neresinden alınırsa alınsın, geleneğin bir köke dayandığı fikridir. Ayrıca değişimden bahsedebilmek için de bir köke ihtiyaç vardır. Çünkü değişim veya dönüşüm, başlangıç tespit edilebildiği takdirde görülebilir. Değişim veya dönüşümün nereye doğru gerçekleştiği de başlangıç noktasından yola çıkılarak anlaşılabilir.

Hobsbawm ve Ranger geleneği tanımlarken sabit noktaya değinmektedirler; “icat edilmiş gelenek” tanımıyla bir yandan sabiteyi, diğer yandan hızla ortaya çıkan büyük değişimleri vurgulamaktadırlar.

“...[Bütün gelenekler] gönderme yaptıkları gerçek ya da icat edilmiş geçmiş, tekrar gibi sabit (norm olarak formalize edilmiş) pratikler dayatır. İcat edilmiş gelenek terimi ... gerçekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar, kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde- belki de birkaç yılda- ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş gelenekleri de kapsamaktadır” (Hobsbawm - Ranger, 2013, 2-3).

Hobsbawm ve Ranger'ın ifade etmiş olduğu icat edilmiş geleneklerin Bauman'ın belirttiği “modernizmin akışkanlığı”¹¹ içinde halka çok daha hızlı ulaştığı görülmektedir. Çünkü akışkanlık tıpkı sınırlar gibi her kaba uyum sağlamayı da

9 Günay, *Müzik Sosyolojisi (Sosyolojiden Müzik Kültürü'ne Bir Bakış)* adlı çalışmasında geleneğin kararlılık kazanmış, biçimlenmiş, belli kurallara bağlanmış ve değişimsiz yaşayan kalıp tutum ve davranışlar olduğunu düşünenlerin var olduğuna değinmekle birlikte, Saygun'un geleneğin katı bir anlam içinde sunulmasına karşı çıktığını ifade etmektedir (2011, 180-181).

10 Bu konuda bk. Besim Dellaloğlu, “Gelenek Meselesi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22, 43-46, 2011; Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Mesele, 2013)

11 Bu konuda bk. Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can, 2018).

beraberinde getirmektedir. Bu durum her şarta uyum sağlamak suretiyle aşinalık oluşturarak halkı kendisine doğru çekmektedir. Dolayısıyla, modernizmle birlikte geleneğin değişiminin çok daha baskın kılındığı, hızlandığı ve daha etkili yayılma özelliği gösterdiği belirtilebilir. Hancıoğlu'nun aktarımından yola çıkarak Ortaylı'nın modernizmin gelenek üzerindeki etkisini “var olan değişiminin değişmesi” yani “toplum zaten belli bir ölçüde değişedururken ani ve hızlı bir değişme dönemine” girilmesi şeklinde tarif ettiği görülmektedir (2016, 176). Dellaloğlu da Tanpınar'dan yola çıkarak aynı minvalde açıklama yapmakta; geleneğin “devam ederken değişen, değişirken devam eden bir şey” olduğunu belirtmektedir. Ona göre değişim zaten geleneğin içinde mümkün olan bir şeydir (2011, 44). Ekici'nin gelenek tanımı da bu minvaldedir. Ona göre gelenek “eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı”dır. Ekici ayrıca gelenek ile ilgili olarak iki özelliğin mutlaka vurgulanması gerektiğini ifade etmektedir: Yaratıcılık ve değişme. Ancak bu değişimin iki boyutlu, yani olumlu veya olumsuz olabileceği hesaba katılmalıdır. Olumlu olan değişmeye gelişme, olumsuz olana ise bozulma, dejenerasyon adı verilmektedir (2008, 34). Diğer taraftan, değişimin sınırlarını belirlemek meşakkatlidir. Bir şeyin sınırlarını belirlemek onu aynı zamanda sınırlamak anlamına da gelir. Yine de, geleneğin gelenden ele alınarak, geçmişten geleceğe açılan bir kapı olarak algılanması mümkündür.

Gelenek zâkirlik ile birlikte değerlendirildiğinde meselenin kültürel dönüşüm açısından okunabileceği de elbette görülür. Ancak dinî referanslar veya inanca dair temel kaidelerin değişimini sadece kültürel dönüşüm veya estetik üzerinden değerlendirmek kanımızca meselenin önemli yanını atlamak anlamına gelmektedir. Nitekim özellikle Avrupa merkezli yaklaşımlarda inançtan ziyade siyasetin ön plana çıktığı ve inancın temel kaidelerinin siyaset çerçevesinde yorumlandığı örneklerle sıklıkla rastlanılmaktadır. Kısacası, kültürel dönüşümün elbette mekânın, icracının, icranın, dinleyicinin dönüşümü açısından önemli olduğu ancak, inanca dair temel kaidelerin cemin ve cemdeki canların dünyayı anlamlandırılmaları, güvenli bir merkez belirleyerek uygulanabilir kılmaları ve bu doğrultuda toplumsal hukuk zemini yaratmaları için şart olduğu görülmektedir. Alevi ve Bektaşî literatüründeki başlıca kaynaklardan biri olan *Buyruk*'ta kaidelerin net biçimde ortaya konmasının sebebi de budur.

Alevi ve Bektaşî literatüründe zâkirin tanımının yanı sıra, geleneksel ritüel evreninde zâkire dair davranış kalıplarını görebilmek mümkündür. Örneğin, Oytan'ın *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*¹² adlı çalışmasında nerede

¹² Bu konuda bk. M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*, 1/170-190, (İstanbul: Maarif, ?); M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*, (İstanbul: Demos, 2010).

saz çalındığı ve çalınmadığı, zâkirlerin cemin içeriğine bağlı olarak nasıl davranış sergiledikleri, hangi deyişleri, nefesleri, ne zaman ve kaçar adet icra ettikleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir (Oytan, 2010, 24, 71-75; 188-189). Yani, kutsalı kutsal kılan o kutsalın aynı zamanda kurallar içerisinde gerçekleşmesidir. Bu durum ifade edilen konunun bağlamında (kutsallık, inanç, din) bir gerçekliği daha ortaya koymaktadır: Her şey, her yerde ve her zaman geçerli değildir. Bu doğrultuda, Alevilikte bağlamanın kutsal sayılması (en azından literatürde son yüzyılda dikkat çeken kutsallık) bağlamanın her yerde ve her zaman/her şart altında çalınacağı anlamına gelmez. Nitekim bağlamanın köylerde, Muharrem ayında duvara asılması da bu durumu doğrulamaktadır. Ayrıca basılı literatürde Telli Kur'an olarak adlandırıldığı iddia edilen bağlamanın kutsallığı - kutsallık iddiası kabul edilirse- yine onu icra eden kişinin o kutsal dünyayı tüm gereklilikleriyle yaşamında uygulamasına bağlıdır. Yani bağlamanın ağaçtan yapılan telli bir çalgı hüviyetinden Telli Kur'an'a evrilen anlam dünyası içerisinde Kur'an-ı Natık'ın varlığı da kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, edep ve erkânın yan yana zikredilmesi elbette tesadüf değildir; yani kutsal nitelikler bütünlük içerisinde bulunduğu ve sunulduğu zaman saz ve söz, deyiş, nefes, ayet, semah, insan seyir için olmaz, Hakk için olur. Diğer taraftan kutsallık iddiası anlam dünyasında bütünlük parçalarının anlaşılması noktada tersine doğru (olumsuz) etki gösterir. Çünkü bu noktada insan can veya kul hüviyeti taşımanın bilincini edinmeden Tanrılaşabilir. Mesele günümüzde yaygın olarak görülen zâkir algısı (Dedenin/Babanın yanında¹³ saz çalan kişi vs.) üzerinden değerlendirildiğinde, bağlamanın anlam dünyasının ve onun tamamlayıcı unsurları ile birlikte kutsal kılındığı gerçeğinin göz ardı edildiği görülmektedir. Böylece gelenekten farklı olarak, bağlama çalan herkese kutsallık atfedildiği görülmektedir. İşte bu noktada, özellikle geleneksel ritüel evreninde zâkirliğin ne olduğunun anlaşılması son derece önemlidir. Zâkirler basılı literatürde belli kurallar çerçevesi içerisinde, Hakk'ın kelâmını içselleştiren, yaşam pratiğine aktaran, zikreden ve zikrettiren hizmet sahipleri olarak geçmektedir. Zâkirlik ikrar, itikat (adanmışlık), bilgi, birikim, başarılı bir gözlem, müzikal beceri, hitabet becerisi, sabır ve kanaat gibi özellikler gerektirmektedir.

Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir) adlı çalışmada Genç Abdal'ın zâkirlik süreci şu şekilde tasvir edilmektedir: “Bu genç kalem efendisi, bir aralık dedelere ikrarbend olmak arzusunu açarsa da:

“- Evlat, dur bakalım... Biraz yan yakıl... Öyle ca'li bir isteyiş, kuru bir arzu ile, adamı hemen Bektaşi yoluna alıvermezler!... diye mukabelede bulunurlar” (Oytan, ?, 15; 2010, 19).

Oytan'ın bu çalışmasında Genç Abdal'ın ikrarlı olma arzusu, bu arzuya karşılık aldığı olumsuz cevaba rağmen muhabbete, erkâna olan inancını hiç yitirmediği ve onun içten yaklaşımını, arzusunu gören Dedelerin meydan açarak nasip verdikleri

13 Toplumsal algıda erkek kimliği vurgusu dikkat çekmektedir. Zâkirler genellikle erkeklerdir. Ayrıca genellikle erkek kimliği çerçevesinde, yani Ananın değil, Dedenin ve Babanın yanında saz çalan kişi olarak tasvir edilmektedirler. Nitekim Anaların da Dede ve Babalara göre oldukça az sayıda olduğu bilinmektedir. Mevcut durum eşitlik ilkesi açısından sorunludur ve toplumsal cinsiyet eşitliği gözetilerek çözüme kavuşturulmalıdır.

ifade edilmektedir. Çalışmada Genç Abdal'ın mürşidi tarafından bu mahlası aldığı (yani zâkirler ikrarlıdırlar, pirlere mahlas alırlar) ve şiirlerinde Genç Abdal, Genci, Genciya mahlaslarını kullandığı; halkın ruhuna uygun, irticalen şiir söylediği; ölene kadar Bektaşî âyinlerinde güvencelik, zâkirlik vazifesini ifa ettiği belirtilmiştir (Oytan, ?, 15-19; 2010, 19-23).

Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili temel kaynaklardan biri olan bu çalışmada zâkirin sadece bir kültür elçisi olmadığı, onun aynı zamanda inanca dair zorunlulukları taşıdığı, bu doğrultuda çeşitli süreçlerden geçerek Hakk kelâmını canlara ulaştırdığı görülmektedir.

Aleviliğin geleneksel yapısında zâkirliğe dair tutumların yanı sıra, zâkirin içinde bulunduğu ritüel evreninde ocaklara göre değişen pratiklerin olduğunu da belirtmek gerekir.¹⁴ Farklı ocaklardaki uygulamalar inancın ve kültürün zenginliğini göstermekte olup; bunlar aynı zamanda bir ağacın dalları gibi aynı köke bağlıdırlar; ikrar, musahiplik (kimi ocaklarda güncelleştirilmiş olduğu iddia edilir), Muhammed Ali ve ehlibeytine sıdk ile bağlılık gibi kesin şartlar bu inancın temelini oluşturmaktadır. Bu temeller düşkünlük kurumunun işleminin de şartıdır. Düşkünlük kurumunun Alevilik ve Bektaşiliğin gelenekselliği içerisinde bireyden topluma kemâlât yolunu açan, toplumsal bir hukuk sistemi olarak işleyen bir yapı olduğu ifade edilebilir. Bu yapının adaletlice işlediği cemler Kırklar cemi sayılıp, günümüzde gerçek anlamda karşılığının oldukça nadir olduğunun altını çizmek gerekir. Cemlerde sıklıkla belirtilen 'Cemimiz Kırklar cemi ola' temennisinin karşılığı ancak belirtilen temellerle sağlanan ahlâk, duyarlılık, paylaşım, birlik amacıyla oluşturulan toplumsal hukuk zemini ile mümkündür. Zâkirlik bu sistem içerisinde büyük bir çarkın büyük bir dişlisi olarak işlemekte, devinimiyle birlikte diğer dişlileri de harekete geçirmektedir.

Geçmişten günümüze doğru gelindiğinde modernizmin gelenek algısı üzerindeki yadsınamaz etkisi ile karşılaşılmaktadır. Modernizmle birlikte geleneğin sadece dönüşmediği, icat edilmiş geleneklerin gözle görülür oranda ortaya çıktığı görülmektedir. Köyden kente göç bu değişimi açıklamak için tek başına yeterli olmasa da; bu durumun büyük bir kırılma noktası olduğu belirtilebilir.

14 Nitekim Alevi zümrelerinin bildiği üzere "yol bir, süre bin bir" tabiri ritüellerde ocaklara, yörelere göre değişen farklılıkları işaret etmektedir. Örneğin yerel unsurların çeşitliliği, ocakların farklı uygulamaları doğrultusunda, Tokat'ın herhangi bir köyünde yapılan cemin içeriği ile Malatya'nın herhangi bir köyünde yapılan cemin içeriğinde farklılıklar bulunmaktadır. Belirtilen iki il örneğinde ocakların aynı olması durumunda bile yerel farklılıklar ritüeller ve ritüelleri oluşturan pek çok unsur açısından çeşitliliğe sebep olmaktadır. En azından bu farklılıklar semahların dönülmesi sırasında ortaya çıkan figürlerden, repertuarlara ve bu repertuarların icrasında ortaya çıkan ağız, hançere özelliklerine kadar pek çok unsurdan anlaşılabilir. Elbette literatürde bu farklılıklara veya çeşitliliğe dikkat çeken çalışmalara rastlamak mümkündür. Örneğin Ersal (2016) *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği)* adlı çalışmasında her ocağın kendi kültürel değerlerini yansıtan cem ritüellerinin olduğunu ve hatta bir yerleşim yerinde birkaç farklı cem ritüeline rastlanabildiğini ifade etmektedir (2016, 486-489). Akın (2018) ise ritüellerin farklılıklarının, ritüelin içerdiği hizmetlerin andırılışı, sırası, sayısı, icra biçimi, okunan gülbank ve değişlerin şekil ve içeriklerini kapsadığını belirtmektedir. Ancak bu çeşitlilik ve zenginlik elbette ritüelin ana yapısını etkilememektedir (2018, 46-47). Bu çalışmalardaki gibi, literatürde ritüellerdeki farklılıklara dair birçok tespit rastlanabilir; ancak özellikle müzik alanında, repertuarlara ve müzikal içeriklerdeki çeşitliliklere dair çok sayıda kapsamlı çalışmanın yapılması gerektiğini belirtmekte yarar vardır.

Keskin, *Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu* adlı çalışmasında “Geleneksel Alevilik” tabirini kullanmaktadır (2009, 115-132). Yıldırım da *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri* adlı çalışmasında bu tabiri kullanarak, Geleneksel Aleviliğin 16. ve 20. yüzyıllar arasında kentlerden, devlet otoritesinden uzak, kırsal bir hayat içinde şekillendiğini ifade etmektedir. 1960’lar itibariyle, kırsaldan kente göçü ise büyük bir kırılma olarak tanımlamaktadır (2012, 138). Yaman’ın *Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar* adlı çalışmasında ise bu süreç 1948-1956 yılları içerisinde köyden şehre göç dalgası kapsamında değerlendirilmektedir. Yani bu çalışmada kırdan kente göçün 1948’e kadar uzandığı görülmektedir. Bu tarihten itibaren Aleviliğin temelini oluşturan Dedelik, musahiplik, cem gibi kurum ve oluşumların çözülmeye başladığı ifade edilmektedir (Yaman, 2004, 129). Bu çözümlenin 1980’lerden itibaren hız kazanması ile birlikte kurumlardaki ritüellerin geleneksel Aleviliği karşılayıp karşılamaması soru işareti olarak kalmıştır. Kentteki dinamikler Alevileri dönüşüme zorlamıştır ve 1980’ler itibariyle bu dönüşüm ciddi oranda gerçekleşmiştir.

Yıldırım bu dönüşümü Aleviliğin geçmişte inanç ekseninde, günümüzde ise kimlik ekseninde algılanması üzerinden açıklamaktadır (2012, 141-142). Burada dikkat çekilen nokta 1980’ler itibariyle siyasi erki de arkasına alan baskın dinî anlayışın karşısında konumlanmak üzere kurulan genel yapının inancın dinî gerekliliklerinden ziyade arkasına siyasi rüzgârı alarak, kurumsallığını da siyasi bir alan olarak görerek çözülmeye gitmesidir. Ve bu çözümlen Aleviliğin zaten seküler bir damarının olduğu ileri sürülerek bugün yeniden kimliklenme adı altında sadece kültürel dönüşüm açısından ifade edilmekte, işlenmektedir. Oysa örneğin Dede-Talip ilişkilerindeki halkaların zayıflaması, düşkünlük kurumunun işlememesi, ikrar ve musahipliğin gözetilmemesi, ocakların uygulamalarındaki radikal değişimlerde tarihsel sürecin yok sayılması gibi tespitler inançtaki gerekliliklerin yerine getirilmemesi, daha çok rasyonel aklın ve siyasetin inançtan öncelikli sayılması ile de ilgilidir. Değişimlerin dinî gerekliliklerin yok sayılarak sadece kültürel dönüşümler üzerinden açıklanması biraz da inancın sabitelerinin veya değişmez kurallarının görülmek istenmemesinin sonucudur. İnancın kesin çizgilerle belirlenmeye çalışılması şüphesiz onu sınırlamak anlamına da gelebilir, ancak inancın sabitelerinin belirlenememesi durumunda dönüşümün nereye doğru gerçekleştiği gözden kaçmaktadır. Meselenin sadece ne olduğu değil, dünden bugüne geçen zaman aralığında ne olduğunun, nasıl bir değişimin ve dönüşümün gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için çok sayıda derin ve analitik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu çalışmalarda geçmiş ve gelecek arasındaki dengenin kurulabilmesi, hem dinî gerekliliklerin, hem de kültürel dönüşümlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi oldukça önemlidir.

Konuya dönülecek olunursa, geçmiş ve gelecek arasındaki hızlı değişimler özellikle modernizmin akışkanlığı içerisinde değerlendirilebilir. Bauman’ın modernitenin akışkanlığı¹⁵ tabiri aslında bu durumu açıklamaktadır. Modernitenin 15 Bauman katıların belirgin mekânsal boyutlara sahip olduğunu fakat akışkanların belli bir şekli uzun süre koruyamayacağını, her an şekil değiştirmeye hazır olduklarını ifade etmektedir. Boşlukta bir yer kaplarlar fakat bu durum geçicidir, her an değişirler. Akışkanlık modern çağın pek çok açıdan yeni evresi için uygun bir eğretilerdir (2018: 26).

akışkanlığı içerisinde, değişimlerin çok daha kısa vadede, uzun olmayan bir geçmişe dayandığı görülmektedir. Bu noktada çok önemli bir tespit de şudur:

“Akışkanlar çok kolay yer değiştirir.(...) Katıların aksine, akışkanların hareketini durdurmak kolay değildir-bazı engellerin etrafında dolaşırlar, bazılarını içlerinde eritirler ve bazılarının da, aşındırarak ya da sızarak, içlerinden geçerler. Katılarla temasa geçen sıvılar hiçbir değişime uğramazken, sıvılarla temas eden katılar, sonunda katı olarak kalsalar bile -az ya da çok ıslanarak- bir değişime uğrarlar” (Bauman, 2018, 26).

Şüphesiz günümüzdeki zâkirlik algısı da bu durumdan payını almıştır. Modern dönemde özellikle kurumsallaşan, kurumsal kimlikle anılan cemevlerinde zâkirliğin geleneksel topluluktan aidiyetinin söküldüğü, ritüel evreninde rasyonel bir yapılanmanın amaçlandığı görülmektedir. Nitekim, gerek Özdemir’in *Kimlik, Ritüel ve Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)* adlı çalışmasından gerekse 2019 yılında Dede ve zâkir olarak anılan kişilerle yaptığımız görüşmelerden elde edilen bilgiler bu doğrultudadır. Bu bilgilere göre 1990’lı yıllardan itibaren sadece Türkiye’ye değil, aynı zamanda dünyanın dört bir tarafına yayılan cemevlerinde hizmet postu kutsallığı ifade etmekten ziyade görevli atamak için kullanılmaktadır (Özdemir, 2016, 127; Uluçam, Kişisel Görüşme, 2019). Yani Dede ve zâkirlerin bu kurumlarda kutsal kelâmı/sırrı dile getiren, zikreden kimseler olmaktan ziyade kurumun görevlileri olarak algılandığı; ocaklara bağlı olmaktan ziyade kuruma bağlandıkları belirtilebilir. Bu kurumsal yapılar içerisinde Dedelik ve zâkirliğin kurs anlayışıyla ve kısa süreliğine eğitimle elde edilebildiğine dair örneklere de rastlamak mümkündür. Söz gelimi Demir (2009) *İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Karşılaştırma* adlı çalışmasında bir vakıftan bahsetmekte ve vakıftaki işleyişle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

“... Halen ülke çapında birçok cemevinde görev yapan dedeler, bu kurumda belli bir süre eğitim görmüş ve Dedelik Sertifikası alarak bu işe başlamışlardır. Zâkirlik kursları ise, belli bir seviyede bağlama çalabilen kişilere, kurumda zâkir olarak görev yapan yetişmiş kişilere 7 ay gibi bir sürede verilmekte ve kurs sonunda öğrenciler sertifika almakta ve isterlerse cemevlerinde zâkir olarak görev yapabilmektedirler.” (Demir, 2009, 200).

Zâkir olarak tanındıktan sonra müzik piyasasında yer alan Yılmaz’ın yaşamıyla ilgili ifadeleri ise Demir’in tespiti ile aynı yönde olup, kurumsal yapı içerisinde kursların nasıl yaygınlık kazandığı ile ilgilidir.

“O zamanlar [zâkiri tarafından] bir kurs başlat[ıl]mıştı yakın cemevinde. Orada dersler almıştım. Sonradan yanında cemlere çıkmamızı sağladı ve orayla bir kapı açılmıştı bana. Oradan sonra zâkirlik eksiği olan cemevlerine gitmeye başladım. Bu cemevleri sadece İstanbul’da kalmadı. Türkiye’nin birçok iline gitmeye başladım. Yaptığımız cemleri televizyonlar yayınlamaya başladı. Daha sonra yurtdışında birçok erkâna, cemlere katıldım. Herkes beni zâkir olarak biliyor” (Yılmaz, Kişisel Görüşme, 2019).

Zâkir olarak tanındıktan sonra albüm yaparak müzik piyasasında yer alan Cengiz ise cemevlerindeki eğitimin Dede veya cem âşıklarından çıkarak cemevlerinin yönlendirmesi ile verildiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Zâkirlerin yetiştirilmesi artık bir Dedenin veya usta bir aşığın yanına çırak olmaktan çıkıp cemevlerinin yönlendirmesi ile olmaktadır ve maalesef ki bu durum şu an için birçok cemevinde zaruri bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Yani cemevlerinde hizmet alacak zâkirin bulunmamasından dolayı, hizmetin yürümesi gerekliliği sebebi ile manen ve ilmen eğitim yerine sadece bağlama eğitimi verilip cem içerisinde yer alan birkaç nefes öğretilmektedir.” (Cengiz, Kişisel Görüşme, 2019).

Gerek basılı literatürden gerekse kişisel görüşmelerden elde edilen verilerden hareketle, 1980’lerden itibaren hız kazanan şehirleşme ile birlikte inancın gerekliliklerinin (ocağa, Dedeye bağlılık, ikrar, yol içinde pişme, mürşit ile muhabbeti yaşam pratiğine aktarma, yaşam pratiği içerisinde de gözleme, gözlemlenme vs.), rasyonel aklın uygulandığı iddia edilerek, kurs adı altında başka ve kısa süreli bir eğitim tarzına dönüştüğü görülmektedir. Oysa geleneksel oluşumlarda zâkirlerin Dedeler/Babalar/Analar tarafından uzun bir süre gözlemlendikten, ikrar verdikten sonra, bizzat cem içerisinde yetiştirilerek; inanç ve zâkirlik ile ilgili donanımına sahip olmalarının yanı sıra cemin dışında veya yaşam pratiği içinde elde ettikleri bilgiyi kullanabildiklerini görebilmek mümkündür. Zâkirler buldukları yörelerde, aynı ocağa bağlı canlarla yaşamı paylaşmaktadırlar. Bu sayede sadece sözlü veya kitabi bilgilerini değil, aynı zamanda yaşam deneyimlerini de ikrar ve musahiplik; hem kendilerine hem de bağlı oldukları topluma karşı sorumluluklar ekseninde, inancın içinde şekillendirmiş olurlar.

Akın (2016) *Zâkirlik Geleneğinin Değişen Yaratım ve İcra Ortamı: Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi* adlı çalışmasında, geleneksel ritüel evreninden modern yaşama geçiş aşaması olarak değerlendirilebilecek bu evrenin Alevi toplumu üzerindeki etkisini “kentli yaşam tarzı ve çağın getirdiği değişim ve yenilikler” olarak tanımlamıştır. Bu kapsamda Akın, Yaman’ın (2012) *Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler* adlı çalışmasında belirttiği gibi, son yarım asrı aşan zamanda köyden kente göç etmeye devam eden Alevi topluluklarının inanç yapısının temel taşı olan Dede-Talip ilişkilerinin ve ocak sisteminin temelden sarsılarak geleneksel yapının sürdürülebilirliğini tehdit ettiğini belirtmiştir (Akın, 2016, 20; Yaman, 2012, 21). Şüphesiz uygulamadaki temellerin sarsılmasında köyden kente göç ve değişen ortama uyum sağlamanın etkisi büyüktür, ancak tek sebep bu olmasa gerekir. Çamuroğlu’nun (2008) *Değişen Koşullarda Alevilik* adlı çalışmasında bu konudaki tespiti bu noktada dikkat çekicidir. Çamuroğlu’na göre bu konunun anlaşılması öncelikle Alevilik ve Aleviler arasındaki farkı anlamaya bağlıdır. “Alevilik bir inanç sistemidir, bu nedenle kırdan olsun, şehirde olsun belirli ilkelerini değiştirmeden korur” (2008, 98-99). Görüldüğü üzere, Çamuroğlu bir inanç sisteminin temelleri ve/veya sabitlerinin üzerinde durmaktadır.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre uzanan süreçte uygulamadaki temellerin sarsılması ve yeniden kimliklenmede sadece göç etkeninin değil, aynı zamanda politik etkenlerin de varlığından bahsedilebilir. Yaman Türkiye’de 1960’ların politik ikliminden Alevilerin nasibini aldığını; özellikle Alevi gençlerinin büyük ölçüde sol düşünce ekseninde konumlandıklarını ifade etmektedir (2004, 129). Yine Yıldırım’ın (2012) *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri* adlı çalışmasında Massicard’ın çalışmasından¹⁶ yola çıkarak vurguladığı siyasi yönelimler tespiti oldukça dikkat çekicidir:

“Bugün Alevi hareketini yönlendiren kişilerin önemli bir kısmı 60’lar ve 70’lerde sol hareket içinde bulunmuş insanlar olup bireysel hayatlarında inancın yeri ve önemi yoktur. 80’lerden sonra tekrar Aleviliği keşfeden bu insanların Aleviliği dedelerin veya köylerde geleneksel dokusunu hâlâ koruyan “samimi” Alevilerin gördüğü gibi görmeleri iki sebepten beklenemez: öncelikle bu insanlar kendi iç dünyalarında Alevi inancını çoktan yıkmışlardır” (Yıldırım, 2012, 142).

Yıldırım bunun yanı sıra Massicard’ın ifadelerinde geleneksel Alevilikte Allah, Muhammed, Ali ve Ehlibeyt sevgisinin Alevi yaşamının tamamını oluşturduğuna; Aleviliğin modernizm ile birlikte yorumlanmasında ise inanca vurgu yapılmadan, yeni bir kimlik inşası oluşturulduğuna dikkat çekmektedir (Yıldırım, 2012, 142) Nitekim, Çamuroğlu’nun *Türkiye’de Alevi Uyanışı* adlı çalışmasında konuya ilişkin tespiti de bu yöndedir. Ancak Çamuroğlu bu durumun İslami köktendencilığe karşı oluşturulmuş bir savunma mekanizması olduğunun da altını çizmektedir (Çamuroğlu, 2003, 97). Bu tespitler son derece önemlidir ve bu tespitle değişimin analizinde köy (kır/kırsal)–kent (şehir) kapsamının ötesine geçilmektedir. Massicard’ın deyimiyle artık “miraslarını tarihsel materyalizme göre yorumlayan genç Aleviler” den bahsedilebilir. Böylece “aşıkların nefeslerindeki mistik izleklerin yerini ideolojik izlekler almakta”; “batınî Hakk arayışı yerini hak (hukuk) arayışına bırakmaktadır” (Massicard, 2007, 60). Örneğin, zâkirlerin repertuarının önemli bir bölümünü oluşturan Pir Sultan Abdal’ın günümüzde Hakk-Muhammed-Ali aşkı bir kenara bırakılarak, sadece siyasi bir figür olarak anlaşıldığının ipuçlarına da bu açıdan ulaşabilmek mümkündür. Diğer taraftan nadiren de olsa şehir yaşamına uyum sağlayan, ancak geleneksel cemleri kapalı olarak devam ettiren Alevilerin olduğunu belirtmek; bu konuda küçük bir parantez açmak gerekir. Yine de genel yapı ve işleyiş Demir ve Yılmaz’ın görüşmelerde belirttikleri gibidir.

Çalışma kapsamında Karacaahmet Sultan Dergâhında kişisel görüşme yaptığımız Öget cemevlerindeki işleyiş ile ilgili gözlemlerini çok daha eleştirel biçimde aktarmaktadır:

“Şimdi cemevlerinde Cemevi Dedeliği diye bir şey çıktı. Cemevi zakirliği diye bir şey çıktı... İşte ne yapıyorsun diyor Özgür, bugün işin var mı? Yok diyor. Akşam bize gelip cem

¹⁶ Bu konuda bk. Elise Massicard (2007). Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, İstanbul: İletişim Yayınları.

yönetir misin? Dede bile değil. Sadece saz çaldığı için güzel bir insan. Sesini beğeniyor, güzel türkü okuyor. Sırayı biliyor, dosyası var. Dosya olmasa cem yapamaz zaten. O da kötü bir şey. Alıyor dosyayı akşam gidiyor, cemini yapıyor, cemini yaptıktan sonra evine gidiyor...” (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Karacaahmet Sultan Dergâhında yapılan görüşmede Öget bu değişimin gelenekten koparak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Gelenekten kopuş birçok açıdan ele alınabilir; ancak en genel tabirle, gerek mülakatlardan elde edilen verilerin, gerekse genel olarak cemevlerinde gözlemlenen uygulamaların gelenekte sır üzerine kurulan, kapalı ve derin inanç anlayışının, yaşamın hızlı aktığı kent ortamında yüzeyde, açık, gürlütlü ve yaygın olma anlayışı üzerine kurulan anlayışla örtüşmediği belirtilebilir. Dolayısıyla modern dünyanın kurumsal ve pragmatik oluşumlarının kimi araştırmacıların ‘geleneksel’ olarak belirledikleri, eşiğin iç tarafına düşen maneviyattan, kutsal gerekliliklerden uzaklaştığını anlamak pek de zor olmasa gerekir. Bu noktada modernizmle sarmal bir ilişki içerisinde popüler kültüre de değinmek gerekmektedir. Çünkü 1980’li yıllarda kamusal alandaki varlığı hissedilen, 1990’lı yıllarda ise piyasadaki görünürlüğü ivme kazanan Alevilerin müzikleri ile birlikte kutsal metinler popüler kültürün nesnesi olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda, müzik alanının inanç alanı üzerinde hegemonya kurduğu belirtilebilir. Poyraz Alevi müziğinin kamusal alana çıkışını şöyle ifade etmektedir:

“Aleviliğin kamusal alana çıkmasından sonra, özellikle 1990’lı yıllarda Alevi müziği kelimenin bütün anlamıyla popülerleşti. Bu dönem hiç kuşkusuz özel televizyon ve radyoların yayına başladığı dönemdi. Çok sayıda Alevi radyosu günün 24 saati sadece Alevi türkülerini çalmaktaydı. Öyle ki artık sadece Alevi ozanlar değil, bilinen en ünlü pop şarkıcıları bile albümlerinde bir tane Alevi türküsüne yer vermeye başladılar” (Poyraz, 2007, 129).

Poyraz’ın Alevi müziği olarak tanımladığı Alevilerin icra ettikleri müziklerdir ve Poyraz bu müziklerin 1990’lı yıllarda ‘moda haline geldiğini’ ifade etmektedir. Kapitalizmin hızlı tüketim alışkanlığı ile ilişkisi ve kültürün, inancın şeyleşmesi bu dönemden itibaren etkisini gözle görülür derecede arttırmıştır. Müzik dünyası açısından popüler kültür elbette günümüzün en çarpıcı gerçeğidir. Ancak buradaki temel husus popüler kültürün ve bu kültürle birlikte şeyleşmenin, yabancılaşmanın eşiğin diğer tarafında kalan kutsallık alanına ve algısına etkisidir. Bu durumda genellikle eşiğin bir yanı ile diğer yanı arasındaki farkın kapandığı, eşiğin dış tarafındaki unsurların iç tarafını etkisi altına alarak, kendisine dönüştürdüğü, dünyevi anlayış üzerine yeniden kimlik inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Aslında Bauman’ın tanımladığı modernizmin gereği de budur: “Kutsal olanın dünyevileştirilmesi”. Buna göre eritilecek ilk katılar ve dünyevileştirilecek ilk kutsallar geleneksel sadakatlerdir (2018, 27).

Son 20 yılda Bauman’ın tabiriyle geleneksel sadakatlerin çok daha hızlı bir şekilde dünyevileştirildiğini belirtmek mümkündür. Modernizmin popüler kültür ile bir araya gelmesi başka bir gerçekliği ortaya çıkarmıştır. Zâkirlik 2000’li yıllardan

itibaren sayıları ve etkinlik alanları artan bağlama kurslarının varlığıyla veya derneklerde verilen bağlama eğitimleri ile birlikte, bağlama kursu eğitimi almakla eşdeğer kılınmıştır. Nitekim, yaptığımız mülakatlardan hareketle, kentlerde zâkirlik eğitimi alanların genellikle bağlama kurslarıyla bağlantılı oldukları görülmektedir. Bu gerçekliğin bir adım ötesi ise Halk Müziği alanında popüler olan bazı kişilerin bu kurslar vasıtasıyla inanç alanında etkinlik kazanmalarındır. Öget'in "Zâkirlik ile ilgili donanımı nereden edindiniz?" sorusu üzerine verdiği şu cevap bu durumu doğrulamaktadır:

"İşte bizim X hocalardan [Halk Müziği alanında popüler kişi] aldığımız kadarı var. Onlara özel olarak sorduklarımız var. Y [Hem zâkirlik yapmış, hem de müzik albümü çıkarmış kişi] var. Ondan özel dersler aldıklarımız var. Z [Halk Müziği alanında popüler kişi] ile oturup sohbet etmişliğimiz falan var. Yani o şekilde sohbet üzerine eğitimler aldık. W'nin [Halk Müziği alanında popüler kişi] [sahnede birlikte çalıp söylemeye ve kimi zaman da deyişlerin açıklamalarını yapmaya dayalı bir oluşumuna] katıldım. Orda bütün derslerin hepsini aldım, hepsine gittim. Onun dışında zaten her gün dergâhta olduğum için Dedelerimizle diğer cemevindeki Dedelerimizle, işte Hubyar Sultan'daki pirlere ya da Abdal Musa'daki... diğer bütün ocaklara mümkün olduğunca gidiyoruz..." (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Gerek müzik gerekse inanç alanında yıllarca edinilen tecrübeler (gerek bağlama kursları gerekse vakıflar, dernekler, cemevleri) Öget'in ifadeleri ile örtüşmektedir. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda yapılan görüşmede Öget ortamda bulunan zâkir adayları adına da konuşarak, müzik piyasasındaki popüler isimleri örnek aldıklarını, diğer yandan piyasaya ve piyasalaşmaya karşı çıktıklarını şu sözlerle açıklamakta; zâkir adayları ise Öget'in sözlerini doğrulamaktadır: "...Çalacağız, söyleyeceğiz. Piyasada olan insanlar gibi değil. Onlar piyasacı bence, benim gözümde öyle. ...Ya bizim bir derdimiz var. Okuyoruz da bu eserleri yani, konser vermek için okumuyoruz. Bir şey anlatmaya çalışıyoruz." (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Öget, kişisel görüşme esnasında bir taraftan popüler alanda yer alan icracılara Alevilik ve Bektaşilikle ilgili herhangi bir konuyu öncelikli olarak danıştığını, onları örnek aldıklarını; diğer taraftan popülizme, piyasalaşmaya karşı çıktıklarını ifade etmiştir. Alanda yıllarca edinilen tecrübelerden hareketle benzer düşüncelerin yaygın olduğunu ifade etmekte yarar görmekteyim. Bu durum zâkir adaylarının müzik performanslarından da anlaşılmaktadır. Birçok zâkir adayının yöneldikleri kaynakların çoğu zaman kutsal kelâma ve geleneğe dair yazılı ve sözlü kaynaklar olmadığı; kurumsal tutumlar, popüler kişiler, kültür endüstrisinin sunduğu materyaller ve bu endüstride talep gören davranışlar olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca, bazı cemevlerinin (resmî adlarıyla vakıfların, derneklerin) yöneticilerinin ya da yapılanmalarındaki yetkin kişilerin (egemenlerin) Alevilikle ilgili referans olarak müzik camiasındaki popüler isimleri gösterdikleri, hatta popüler müzisyenleri zâkir olarak hizmet postunda oturttukları örnekler de görülmektedir. Bu şekilde halka çok daha kolay ve etkili biçimde ulaşabileceği hesap edilmektedir. Öyleyse zâkir

adaylarının popülarite çemberinin bir yanına ilişerek, cemevlerindeki / derneklerdeki / vakıflardaki egemen cemaate / cemaatlara dâhil olarak müzik ve inanç alanında etkin olmak istemeleri beklenen bir durumdur. Öte yandan bu durumun dışında kalan (yani baskın ve ortak özellik gösteren çevrelerin davranış biçimlerinin dışında kalan) örneklerin var olduğunu da hatırlatmakta yarar vardır¹⁷. Mevcut ve yaygın durum hem içeriden, hem de dışarıdan gözlemlendiğinde şu iki standartlaşma dikkat çekmektedir:

1. Ritüel ve ritüeli oluşturan unsurlar açısından ocaklara, yörelere bağlı çeşitliliğin kurumsal yapılar içerisinde aynılaşarak kendi standartlarını oluşturmaları

2. Popüler kültür ve bu kültür içerisinde yer alan egemenlere uyumlu standartların oluşması/oluşturulması.

Standartlar aklın araçsallaşması ve bilincin şeyleşmesiyle; böylece Kulak'ın *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür* adlı çalışmasında belirttiği gibi, nesnellüğün yitirilerek öznelere göre bir gerçeklik yaratılması üzerine oluşturulmaktadır. “Bu durumda birey gerçekliği bilgi nesnesi üzerinden anlamaya, yorumlamaya ve eleştirmeye çalışmaz, ama “nesne”yi kendi bilincinde ideal bir şekilde kurmaya çalışır. Bilincinde bir başka gerçeklik kurarak, kendi bilincini gerçekliğe dayatır ve eylemlerini de kurduğu bu gerçekliğe göre şekillendirir” (2017, 78). Öznelere göre gerçeklik yaratan akıl geleneğinin kendisi veya devamı olduğu iddiasıyla fakat geleneğin yüzeydeki bazı özelliklerinin yansıtılması dışında oradan koparak, kendini popüler kültürün, kurumsal gücün yarattığı iktidara ve bu doğrultuda standartlaşmış seri üretimlere bağımlı kılmaktadır. Dolayısıyla meseleye bir taraftan Aleviliğin yüzlerce yıllık felsefi derinliği, diğer taraftan kültür endüstrisi açısından bakıldığında, köyden kente göç gibi, müziğin de yerelden pazara taşınması, kayıt teknolojisi ve sahne ile buluşması, metaya dönüştürülmesi, standartların oluşturulması, standartlar üzerinden hâkim konumların yaratılması gibi davranışlar Livingston'un uyanış (revival)¹⁸ olarak belirtilen tabirini kanımca karşılamamaktadır. Çünkü bu noktada Livingston'un “yok olmakta olduğuna inanılan” ya da “tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen” şeklinde tanımladığı müzik geleneğinden veya endüstriyel işleyişe uyumlanan ürünlerin müzik geleneğini yeniden eski haline getirmesinden farklı bir durum mevcuttur. Bu durum kanımca Alevilerin icra ettikleri müziklerin piyasada yer alması, daha büyük kitleler ile buluşması olarak nitelendirilebilir. Aslında bu ürünler geçmişten günümüze değin görülebilen görünürdür; uyanışı ise inancın dinamik -Yıldırım'ın deyişiyle insan içinde gizli bilgiyi esas alan, hakikat bilgisinin canlıdan

¹⁷ Örneğin Özdemir (2016) *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)* adlı çalışmasında Dengiz'le kişisel görüşme yaparak, onun dedesinden duyduğu “tarikatta insanları eğlendiren, şeriatta yol yürütemez” sözlerine yer vermiştir. Yine aynı çalışmada Mutlu'nun “Meselâ ben bir sanatçıyı burada (cemde) çaldırman. . . Farklı sanatçılar gelsin çalamazsın derim. Ama zâkir gelsin ben zâkirim desin, çaldırırım. . .” sözleri dikkat çekicidir. Mutlu ve Dengiz bu çalışmada cem içi ve cem dışı icraların, zâkirlikle sanatçılığın farklı olduğunun altını çizmektedirler (2016, 184, 205).

¹⁸ Erol, Livingston'un uyanış tabirinin revival sözcüğünü karşılamak üzere yeniden canlanma, dirilme, diriltme, ihya etme, revaç bulma vb. eylemlere karşılık geldiğini ifade etmektedir. “Livingston müzik uyanışlarını yok olmakta olduğuna inanılan ya da tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen bir müzik geleneğini yeniden eski haline getirme ve koruma amacı taşıyan herhangi bir toplumsal hareket olarak tanımlar” (Erol, 2009, 73).

canlıya aktarılabileceğine inanılan bir inanç¹⁹ -olması sebebiyle yüzyıllara sığmaz. Felsefesi zaten uyanmak üzerinedir. Dolayısıyla bu noktada Alevilerin müziklerinin pazar ürünü olarak değerlendirilmesinden bahsedilebilir ve bu da 1980 sonrasına rastlamaktadır. Türkiye’de zâkirlik algısı bu süreçten ve kültür endüstrisi etkisinden bağımsız değildir.

20. yüzyılda modern ideolojinin genel olarak geleneksel aidiyetleri söküp attığını, yerine rasyonel toplulukları oluşturduğunu; bu durumun ise ritüelleri doğrudan etkilediğini ifade etmeye çalıştık. 21. yüzyıl ise başka bir gerçekliğe işaret etmektedir: Biz değil, ben bilinciyle kurulan, kolektif aidiyet yerine bilişsel, soyut bir yeni dünya düzeni. Şahin Online Alevilik adlı çalışmasında bu yeni dünya düzenini şu şekilde ifade etmektedir:

“[Yeni yapılanma] Fiziksel olarak birarada olmayı, aynı mekân ve toprak üzerinde yaşamayı, yüz yüze etkileşime girmeyi, kolektif davranış ve pratikleri uygulamayı gerektirmeyen, zamansal ve mekânsal bağlamını tümüyle yitirmiş, katılım, örgütlenme ve etkileşim biçimi tamamen bilişsel, soyut ve sembolik topluluklar açığa çıkarmaya başlamıştır” (Şahin, 2019, 13).

Şahin’in ifadelerinde işaret ettiği üzere artık bir online zâkirlikten de bahsedilebilir. Bilişsel, soyut, sembolik toplulukların oluşturulduğu bu sürecin etkisinin daha sonraki yıllarda artacağı öngörülebilir. Zâkir olarak bilinmesinin ardından cem repertuarını albüm olarak sunan Cengiz’in görüşme sırasındaki şu ifadesi bu noktada dikkat çekicidir: “... [Albümün] meyvelerini de alıyoruz, çeşitli illerden bana mesajlar geliyor. Zâkirimiz yoktu albümünüzü açtık ve ibadet ettik. Zâkirliğe başlamama vesile oldu” diye. İşte bu dönüşler o kadar çok kıymetli ki benim için ölsem de gam yemem diyeceğim türden.” (Cengiz, Kişisel Görüşme, 2019).

Cengiz’in bu ifadesinde cem evlerinde albümle ibadet etmekten, albümle zâkirliğe başlanmasına vesile olunmaya kadar geleneksel zâkirlikten ayrılan pek çok noktaya işaret edilmektedir. Günümüzde albümlerin genellikle sanal ortamlardan dinlenilmekte olduğu göz önünde bulundurulduğunda, zâkirle iletişim kurmaksızın, mekânsal bağlamın yitirilmesiyle, birlenmenin, bütünleşmenin deneyimlenmesinden ve yaşam performansına aktarılmasından ziyade soyut ve sanal bir dünya üzerinden, tek yönlü ileti aktarımının gerçekleştiği de tahmin edilecektir. Sanal dünya ilerleyen yıllarda cemlerin online yapılmasının da yolunu açabilir. Ritüel evreni güncel koşullarla ritüeli oluşturan unsurların bağlamsal bütünlüğü dikkate alınmadan değiştirildiğinde, o evrenin öğeleri de, öğeleriyle ilgili algılar da değiştirilmiş olacaktır. Lâkin değişim açısından etki alanının içten dışa doğru olmaktan ziyade, dıştan içe doğru (eşiğin dış tarafında kalan dünyevi alandan, eşiğin iç tarafında kalan kutsal alana doğru) genişlemekte olduğu da aşikârdır.

19 Bu konuda bk., Youtube, “Aleviliğin Kökenleri Üzerine Tezler” (Erişim 2 Haziran 2020).

Sonuç

Alevi ve Bektaşî cemlerinde en etkili hizmet postundan biri olan, cem âşıklığı olarak da bilinen zâkirlik ancak kutsal bütünlük içerisinde adının öz anlamını taşımaktadır. Alevi ve Bektaşî geleneğinde zâkirler cemlerde mit, ritüel gibi kutsal bütünlüğü oluşturan öğelerin bağlayıcı unsurları olmakla birlikte, bu cemlere uygun repertuarları ocaklara ve yörelere uygun olarak icra ederler.

Alevilik ve Bektaşilikte zâkirler sadece müzikal icralarıyla bilinmez, kültür taşıyıcısı hüviyeti de göstermezler; onlar aynı zamanda inanç içerisinde önemli bir makamı, hizmet postunu temsil ederler. Bu sebeple kültürel sorumlulukların yanı sıra dinî sorumluluklar taşımaktadırlar. Zâkirler her şeyden önce Hakk'ı, Hakk dostlarını ve kelamını -ki bunların tamamı Alevi ve Bektaşî topluluklarında sır ile karşılık bulur- zikrederler. İmam Cafer Buyruğu'nda zâkirlerin ikrar ve musahipliğin yanı sıra, bunlarla aynı kapsamda değerlendirilen gerçek bir mürşide bağlanma, meydana baş koyma, erkânda pişme (sorgulama ve sorgulanma, gözleme ve gözlemlenme, rız olma ve rıza alma) gibi şeriat ve tarikatın gerekliliklerini yerine getirmek zorunda oldukları belirtilmiştir. Bu şartların ardından insanlara sır dünyasının kapısını aralamak suretiyle marifetten haber verebilme yetkisi kazanabilirler. Yani marifetten haber vermek, o makama layık olmayı, şeriat ve tarikattan geçmeyi gerektirmektedir. Marifet ise bu zikri yaşam performansı kılıp hem kendilerine hem de cemdeki canlılara umutla ve güvenle anlam dünyaları oluşturmalarında gizlidir. Yani zâkirler gelenekte zikri yaşadıkları gibi zikrettirenler olarak tanımlanmaktadırlar.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre zâkirlik başlığı belirtilen süreç içerisinde zâkirlik algısı üzerindeki değişimlere işaret etmektedir. Bu değişimi sadece kültürel değişim ve dönüşüm üzerinden tanımlamak meselenin kanımızca dinî boyutunu ve bununla alakalı olarak zâkirin içerisinde bulunduğu kutsal bütünlüğü gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Gelenek geçmişten gelene işaret etmekle birlikte devam ederken değişebilmektedir; hatta Hobsbawm ve Ranger'a göre icat da edilebilmektedir. Kültür de aynı şekilde değişebilmekte, dönüşebilmektedir; ancak din Eliade'ın belirttiği gibi insanların kaosu kozmosa dönüştürdükleri güvenilir ve daha anlaşılabilir bir dünya kurmak için belli sabitlikler gerektirmektedir. Bu bakımdan zâkir sadece Dedenin/Ananın/Babanın yanında (Dede/Ana/Baba zâkir de olabilir) müzik performansı gerçekleştiren kişi olarak değil; öncelikle kutsal bütünlük içerisinde, dinî, ahlaki gereklilikleri (Yol'a kabulü, rızalığı, Yol'daki süreci vs.), bilgisi (hem yazılı ve basılı literatür hem de sözlü kültür), birikimi açısından tanımlanmalıdır.

Geleneksel ritüel evreninde zâkir maneviyatını postunun sahibinden ve kutsal kelimadan (sırdan) almakta; bu maneviyatı müzikle harmanlamakta, performansı ile ortak bir paylaşım alanı oluşturarak eşğin iç tarafına ve eşikteliğe işaret etmektedir. Yani, zâkir bir bakıma dinî ve dindışı olmak üzere iki dünyayı birbirinden ayıran eşikte konumlanan hizmet postu temsilcisidir. Onun eşikteliğinde sır; kelim, müzik üzerine kurulan anlam dünyası vardır. Sır, eşikle de temsil edilen Ali'dendir. Zâkir Hakk kelamını müzik aracılığıyla gönülden gönüle aktarır; zikriyle mekândaki ve mekâna sığmayan olguları kutlu bir çatı altında eşitlemeye, birleştirmeye ve canlıları

birlemeye niyet eder. Alıcılar (canlar, mesajı alanlar) makamlarına (maneviyatlarına, bilgi ve birikimlerine) göre kutsal kelimeler (sır) ve müzikten nasiplenirler. Böylelikle evren ve insanın yaratılışına dair döngüsellik, ritüeller ve mitler vasıtasıyla sürekli geçmişe gidilerek, sabit bir nokta (sabit bir merkez) oluşturularak canlandırılmaktadır.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre uzanan süreçte başta köyden kente göç olmak üzere birçok etmenin özellikle kentlerde cemleri ve onları çevreleyen yapıları (kurumları, idari oluşumları vs.) değişime uğrattığı görülmektedir. Elbette iç yapıyı oluşturan zâkirler ve zâkirlik algısı da bu durumdan payını almıştır.

Genellikle kırsal hayat içerisinde şekillenen Alevilikten farklı olarak, kentteki dinamikler Alevileri dönüşüme zorlamıştır ve bu dönüşüm 1980'ler itibarıyla âdeta hızlı bir değişime evrilmiştir. Bu süreçte Dede-Talip ilişkileri ve ocak sistemi temelden sarsılmıştır. Gelenekte inanç ekseninde algılanan Alevilik, modern yaşam içerisinde kimlik ekseninde algılanmıştır. Bu noktada, baskın dinî anlayışın karşısında konumlanmak için geleneksel ritüel evreni ve bu evreni çevreleyen etmenlerden âdeta kopan, modernizmin akışkanlığı içerisinde yön alan, bir taraftan baskın dinî anlayışın standartlarına karşı çıkılırken, diğer taraftan gelenekten de başkalaşan standartlar (ocaklara, yörelere göre değişen çeşitliliğin aksi yönündeki standartlar) üzerine şekillenen bir Alevilik algısının varlığından bahsedilebilir. Bu algının oluşmasında siyasi etkenlerin, kurumsallaşmanın ve popüler kültürün ağırlığı söz konusudur. Şüphesiz zâkirlik ile ilgili algılar da buna göre şekillenmiştir.

Günümüzde zâkir olarak tanımlanan kişiler genellikle kentlerde ocaklara bağlı olmaktan ziyade kuruma bağlı hareket etmektedirler. Mülakatlardan elde edilen bilgiler doğrultusunda, bu kişilerin bağlı oldukları kurumun isteğine göre, farklı il ve/veya ilçelerdeki cemlere gönderilerek saz çalıp deyiş icra eden kişilerin boşluklarını doldurmada oldukları görülmektedir. Mülakatlarda zâkirlerin genellikle cemevlerinde veya özel bağlama kurslarında eğitim gören kişiler olarak nitelendirilmeleri dikkat çekicidir. Zâkirlik kursu adı verilen oluşumlar hem bağlama kurslarıyla yakın ilişkilidir, hem de zaten bağlama kursları gibi algılanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında özellikle yeni kuşak zâkirlerin mürşitleri ile yıllarca pişmesi, ocaklarına bağlılıkları, yola kabul edilmeleri için inanca dair zorunlulukları, taliplerle paylaştıkları kültürel saha hakkında bilgileri, yola kabulleri, mahlas almaları, zikirlerini ceme katılan canlarla birlikte âdeta yaşam performansı kılmaları gibi Aleviliğin temelini oluşturan tutum ve uygulamalardan ayrıldıklarına sıklıkla rastlanmaktadır. Modern ve popüler kültüre yönelik uygulamalar ile manevi ve ilmi eğitim yerine cem repertuarının icra edilmesi temel amaç haline getirilmiştir. Bir başka deyişle, modern oluşumlar, bu oluşumlar çerçevesinde değerlendirilebilecek olan kurumlar; kurumsal ve popüler standartlar üzerine oluşturulan bireysel tutumlar maneviyattan ve ilmi yeterlilikten uzaklaştırılmış; eyleme ve eylemin kısa vadede faydasına yönelik yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda kentlerde zâkir olarak bilinen yeni kuşak icracıların performanslarında genellikle kurumların ve popüler kültürün dayattığı standartlara uyumlandıklarını görmek elbette şaşırtıcı değildir.

1980’li yıllarda kamusal alandaki varlığı hissedilen, 1990’lı yıllarda ise piyasadaki görünürlüğü ivme kazanan ‘Alevilerin müzikleri’ ile birlikte, Aleviliğin kutsal metinleri popüler kültür nesnesi olarak kullanılmıştır. Büyük oranda kapalı toplum özelliği gösteren ve ‘sır’ merkezinde işleyen geleneksel yapının aksine, metalaşan ve medya/sosyal medya aracılığıyla yaygınlaşan ürünlerin halk tabanında coşkuyla karşılandığı; kimi müzik piyasası aktörlerinin gün geçtikçe inanç alanı üzerinde hegemonya kurabildikleri gözlemlenmektedir. Bu duruma hem sebep hem de sonuç olarak bazı müzisyenlerin zâkir kimliğiyle hizmet postunda oturabilmekte olduklarını veya çeşitli erkânlarda zâkir yetkisinde bulunabildiklerini belirtmek mümkündür. Oysa eşğin iç tarafında kalan kutsal alanın gereklilikleri, kamusal alandaki görünürlüğün gerekliliklerinden oldukça farklıdır. Böyle durumlarda sadece eşğin iki yanı (dinî ve dünyevi alan) arasındaki fark kapanmakla kalmaz; popüler kültür inanç alanı gerekliliklerinden öncelikli olarak algılanır. Bu da zaten Modernizm’in en önemli etkilerinden biri olarak karşımıza çıkar: Kutsal olanın dünyevileştirilmesi. Dolayısıyla inanca dair yükümlülükler piyasa bilincinin idealleriyle, modern aklın, endüstrinin gereği doğrultusunda öznelerle göre yaratılan gerçekliklerle karşı karşıya kalmıştır.

Müzik piyasasındaki ve inanç kurumlarındaki deneyimlerimizin yanı sıra zâkir olarak tanımlanan kişilerle yapılan mülakatlardan edinilen çıkarımlar doğrultusunda popüler müzisyenlerin hem müzik performanslarının hem de inançla ilgili kitle iletişim araçları vasıtasıyla topluma verdikleri mesajların, toplumun Alevilerin inancı algılamalarındaki hızlı değişimin görüldüğü özellikle son 20 yılı referans alan kesiminde karşılık bulduğu belirtilebilir. Müzik piyasasındaki iktidar mücadelesinin kimi zaman inanç alanına da nüfuz ederek varlığını sürdürdüğü; belli performanslar ve söylemler üzerinden standartların oluşturulup yaygınlaştırıldığı gözlemlenmektedir. Hem çalışma kapsamındaki mülakatlar ve alan deneyimleri hem de basılı kaynaklardan hareketle cemevlerinde kendilerini zâkir olarak tanımlayan kişilerin birçoğunun inancı, geleneği, ocaklara, yörelere bağlı uygulamaları, yazılı-basılı literatürü, elektronik kaynakları analiz etmek yerine müzik piyasasında ismi olan popüler müzisyenleri örnek aldıkları görülmektedir. Şüphesiz bunda Alevilikte müziğin doğrudan ifade biçimi olarak kabul edilmesinin yanı sıra müziklerin kayıtlar ve kitle iletişim yollarıyla yaygınlaştırılmasının etkisi vardır. Ancak kutsal ile dünyevi alan arasındaki eşğin dış (dünyevi) tarafında kalan, piyasa mücadelesi içerisinde olan, eşğin iç tarafıyla da münasebeti bulunan müzik piyasasındaki aktörlerin görünürlüğü ve alkışı üzerine şekillenen/şekillendirilen popüler kültür ortamının, günümüzde her alanda olduğu gibi, kutsal alanla ilgili gerekliliklerden, hakiki bilgidен öncelikli ve üstün görülmesi dikkat çekicidir. Bu noktada herhangi bir kitleye hitap eden, medyadaki etkinlikleri, simgesel ve sosyal sermayeleri kültürel sermayelerinden çok daha güçlü olan, yönetim mekanizmalarıyla (yerel yönetimler, müzik birlikleri, dernekler, vakıflar, siyasi partiler vs.) ilişkili popüler müzisyenlerin eşğin iç tarafında kalan kutsal alan üzerindeki hegemonyaları düşündürücüdür. Bu kapsamda, modernizmin

akışkanlığı, medyanın, yönetim mekanizmalarının etkin gücü hesaba katıldığında, kamusal alanda oluşan ve yaygınlaşan uygulamaların icat edilmiş geleneklerdeki gibi olağan görüldüğü belirtilebilir. Böylece icat edilmiş gelenekler yabancılaşmış olsalar da bir yönüyle geçmişi hatırlattıkları ve popülizmin imkânlarıyla yaygınlaştırdıkları için yüzyıllardır varlıklarını değiştirmeden sürdürüyorlarmış gibi algılanabilmektedirler.

Değişim veya dönüşümün nasıl ve nereye doğru olduğuna dair araştırmalar felsefi içeriği oldukça zengin, hakikat bilgisinin yorumlanmasına geniş olanak sağlayan inançlar için şüphesiz risklidir. Ancak değişim veya dönüşümün nasıl olduğunu görebilmek için zâkirlik ekseninde şu üç kavramı irdelemek gerekmektedir: Din, kültür ve gelenek. Zâkirlik şeriat ve tarikat makamlarında da görüldüğü üzere dinî bakımdan zorunluluklar (değişmeyen yükümlülükler) taşımaktadır. Kültür ise zâkirlik konusu bağlamında düşünülürse, din anlayışı üzerinden felsefi zenginliğe bürünerek, zamana, mekâna, coğrafyaya göre şekillenmekte, geleneği oluşturmaktadır. Gelenek elbette değişebilir, dönüşebilir. Daha açık şekilde ifade edilirse, zâkirliğin inanca dair zorunlulukları şeriat ve tarikat açısından sabittir ancak müzikal, kültürel performansını oluşturan etmenler (mekân, teknolojik imkânlar, çalgı tipleri, yöresel-müzikal çeşitlilikler vs.) dönüşebilmektedir. Gerek basılı ve elektronik kaynaklardan, gerekse kurumlardaki ve müzik piyasasındaki deneyimlerimizden edindiğimiz veriler, günümüzde kentlerde yeni bir kimlikle karşımıza çıkan zâkirliğin sadece kültürel bir olgu olarak algılanabildiğini; bu bakımdan değişimin kutsal alanın zorunluluklarının dışarıda tutularak çok daha hızlı biçimde kabul gördüğünü göstermektedir. Değişim açısından etki alanı içten dışa doğru olmaktan ziyade, dıştan içe doğru (eşiğin dış tarafında kalan dünyevi alandan, eşiğin iç tarafında kalan kutsal alana doğru) genişlemektedir. Dünyevi alanın kutsal alan üzerindeki etkisi ve görünür olma, hızla kabul edilme, yaygınlaşma gibi özellikleri dolayısıyla, zâkir olarak tanımlanan kişilerden bazıları topluma hizmet etme amacında olduklarını belirterek, müzik piyasasında albümleriyle yer almayı tercih etmektedirler.

Kaynaklar

Akın, Bülent. *Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitabevi, 2016.

_____. “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni bir Sınıflandırma Önerisi”. *Gelenek, Görenek ve İnançlar*, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

_____. “Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri”. *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 2/3, 93-109, 2019.

Atalay, Adil. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları, 18. Basım, 2014.

Aytekin, Sefer. *Buyruk*. Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.

- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can Yayınları, III. Baskı, 2018.
- Boganbayev, Nurbolat - Calmırza, Aydın. “Eski Türk Dünya Görüşündeki Kut ve Karga Kavramları”. *Milli Folklor Dergisi*, 26/103, 69-79, 2014.
- Coşkun, Nilgün Çıplak. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zâkir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî Örneği (The Aşık-Zakir Relations in the Alevi-Bektashi Tradition: The Example Of Asik Ummanî of Sivas)”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 14/19-59, 2016.
- Çakmak, Yalçın - Yıldırım, Rıza. “Doç. Dr. Rıza Yıldırım ile Aleviliğin Kökenleri Üzerine Tezler”. Erişim 2 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=KmNVHAapxLA>
- Çamuroğlu, Reha. “Türkiye’de Alevi Uyanışı”. *Alevi Kimliği*, ed. T.Olsson vd. 96-103, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, II. Basım, 2003.
- _____. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Dellaloğlu, Besim. “Gelenek Meselesi”. *Sosyoloji Dergisi*, 3/ 22, 43-46, 2011.
- Demir, Sevgi. *İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 26. Baskı, 2010.
- Ekici, Metin. “Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme”. *Milli Folklor Dergisi*, 20/80, 33-38, 2008.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- _____. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, II. Baskı, 2018.
- Eroğlu, Seval. *Bağlama Çalıp Söyleyen Kadınların Müzik Performansının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2018.
- Erol, Ayhan. *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi

- Yayımları Araştırma Dizisi: 25, 2016.
- _____. *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitabevi, 2019.
- Günay, Edip. *Müzik Sosyolojisi (Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış)*. İstanbul: Bağlam Yayınları, II. Basım, 2011.
- Güneş, Deniz. *Tokat Yöresi Alevi-Bektâşi İnançında Zâkirlik Geleneği*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2013.
- Güngör, İsmail. *Şanlıurfa İli Kısa Yöresi Cem Formunun Analizi*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hancıoğlu, Hümevra. “Gelenek Üzerine”. *Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1, 175-188, 2016.
- Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Mesele Kitapçısı, II. Basım, 2013.
- Keskin, Yahya Mustafa. “Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilik’te Dedelik Kurumu”. *EKEV Akademi Dergisi*, 13/41, 115-132, 2009.
- Koltaş, Nurullah. *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon ve Frithjof Schuon Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.
- Kulak, Önder. *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Kuşçu, Emir. “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3, 165-186, 2011.
- Massicard, Elise. *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketi’nin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Oytan, M. Tevfik. *Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*. 2 Cilt. İstanbul Maarif Kitaphanesi, ?.
- _____. *Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*. İstanbul: Demos Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)*. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Perin, Mithat. *Ansiklopedik İslâm Lugatı*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1982.
- Poyraz, Bedriye. *Direnişle Piyasa Arasında Alevilik ve Alevi Müziği*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2007.
- Şahin, İlkey. “Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar”. *Mediad Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 7-28, 2019.

- _____. “Dünya Kurmak: Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü”. *KARE Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi*, 9/1-18, 2020.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 4 Kasım 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Turner, Victor. *Ritüeller (Yapı ve Anti-Yapı)*. çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Uçma, İsmet. *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2003.
- Yaman, Ali. *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar (Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik)*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.
- _____. “Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 17-38, 2012.
- Yıldırım, Münir. “Mircea Eliade’de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/28, 59-82, 2007.
- Yıldırım, Rıza. “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 135-162, 2012.

Kişisel Görüşmeler

- K1: Cengiz, Cihan (2019). Yaş 32, Finans Uzmanı, İstanbul.
- K2: Durak, Hüseyin Cem (2021). Yaş 35, Baba, Tiyatro Sanatçısı, İstanbul.
- K3: Öget, Birkan (2019). Yaş 30, Yüksek Lisans öğrencisi, Müzisyen, Eğitimci, İstanbul.
- K4: Uluçam, Ozan (2019). Yaş 32, Dede, Mali İşler (Finans çalışanı), İstanbul.
- K5: Yılmaz, Volkan (2019). Yaş 34, Müzisyen, Eğitimci, İstanbul.

ŞAH İSMAİL SAFEVİ'DEN DULKADİROĞULLARI'NA İKİ MEKTUP*

Two Letters from Shah İsmail Safavi to Dulkadiroğulları

İlgar BAHARLU**

Öz

İki Türk devleti Osmanlı ve Safevi arasında 1514 yılında gerçekleşen Çaldıran Savaşı, Oğuz Türkmenleri ve bunların kurduğu devletlerin tarihinde önemli hadiselerden biridir. Bu savaş bölgenin sosyo-kültürel, toponomik ve itikadî özelliklerini derinden etkilemiş, savaşın tarafları olan iki devletin sınırlarının belirlenmesinde önemli bir etken olmuştur. Çaldıran Savaşı sonuçlarından Anadolu coğrafyasındaki Dulkadirli gibi beylikler de etkilenmiştir. Aslında Dulkadirli beyliğinin Çaldıran hazırlıkları aşamasında sergilediği tutum Osmanlı ile kendi arasındaki çizgiyi ortaya koymuştur. Bunun sonucunda da Yavuz Sultan Selim bölgeye bir sefer düzenleyerek bu beyliğin kaderini değiştirmiştir. Çaldıran'ın etkileri sadece devletler arası ilişkilerle özetlenemez. Anadolu'daki özellikle Kızılbaş-Alevi inanç sistemine mensup zümreler de bu savaştan payını almıştır. Kimisi Anadolu'daki başka yerleşim yerlerine göç ederken kimileri de Safevi Devleti'nin hakimiyet alanındaki coğrafyaya göç etmiştir. Dulkadirli yönetimine bağlı Türkmen aşiretleri de sözü edilen durumun dışında değildir.

Bu çalışma, Çaldıran savaşı sonrasında Osmanlı ile Dulkadirli beyliği hakimleri arasında gerçekleşen gelişmelerin sonucunda Şah İsmail tarafından Dulkadirli beyliğine yazılan iki mektubu konu edinmektedir. Şah İsmail'in bu iki mektubu sayesinde Safevi Devleti ve Dulkadirli Beyliği arasında 1507 yılında vuku bulan husumetin bir kenara bırakıldığı, aralarında yeni bir ilişkinin kurulduğu bir nevi Şah İsmail'in Dulkadiroğullarına sahip çıktığı belgelenmiştir. Bu iki mektupta Şah İsmail, Yavuz Sultan Selim tarafından gelecek olası tehlikelere karşı Dulkadirli aşiret büyüklerini uyararak onları Safevi coğrafyasına davet etmiştir. Çalışmanın öne çıkan bir diğer niteliği ise Şah İsmail'in mektuptaki mührünün tarafımızca okunulması ve tespit edilmesidir.

Bu çalışmada şimdiye kadar kaleme alınan literatür taranıştır. Görülen eksiklikler tespit edilmiş ve bu eksikliklerin arşiv verilerindeki bilgilerle somut olarak giderilmesi amaçlanmıştır. Çalışma içerisinde ve eklerde sunulan arşiv belgeleri ve kaynak karşılaştırmaları savımızı desteklemekte ve kullandığımız metodoloji hakkında bilgi vermektedir.

Anahtar Sözcükler: Safevi, Osmanlı, Dulkadirli, Şah İsmail, Çaldıran Savaşı.

Abstract

The battle of Çaldıran which took place in 1514 between two Turkish states, the Ottoman Empire and Şafavid

State, was one of the most important events in the history of the Oğuz Turkmens and the states they founded. This war deeply affected the socio-cultural, toponymic, and belief characteristics of the region and was an important factor in determining the borders of the two states that are parties to the war. After the battle of Çaldıran, principalities such as Dulkadirli were affected in Anatolian geography. In fact, the attitude of the Dulkadirli principality during the preparations for the battle of Çaldıran revealed the line between the Ottoman Empire and itself. As a result, Yavuz Sultan Selim

* Geliş Tarihi: 02.01.2022, Kabul Tarihi: 25.01.2022. DOI:

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Nevşehir/Türkiye, ilgabaharlu@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5200-1705>

made a campaign to the region, changing the fate of this principality. The effects of the Çaldıran battle cannot be summarized only by interstate relations. Especially the groups belonging to the Qizilbaş-Alevi belief system in Anatolia also taken their share of this war. Some people migrated to other settlements in Anatolia, while others migrated to the geography under the domination of the Şafavid state. Of course, Turkmen tribes under the Dulkadir principality are not exceptional in this situation.

This study focuses on two letters written by Shāh İsmā'īl to the Dulkadir principality as a result of the developments between the Ottomans and the rulers of Dulkadir principality after the Battle of Çaldıran. Thanks to these two letters of Shāh İsmā'īl, the animosity between Safavid state and Dulkadir principality in 1507 was put aside. It was documented by the letter that a new relationship was established between Şafavid state and Dulkadir principality and that Shāh İsmā'īl protected the Dulkadir principality. In these two letters, Shāh İsmā'īl warned the elders of Dulkadir tribes against the possible dangers of Yavuz Sultan Selim and invited them to Şafavid land. Another prominent feature of the study is the reading and determination of Shāh İsmā'īl's seal on the letter.

In this study, the literature was reviewed. Some deficiencies were determined and correction of these deficiencies concretely through knowledge on archive data was aimed. Archive documents and resource comparisons, which would be seen below, support our assertion and give information on methodology we used.

Keywords: Şafavid, Ottoman, Dulkadir principality, Shāh İsmā'īl, Battle of Çaldıran.

Giriş

Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö.1334) tarafından kurulduğu dönemden itibaren Tarihi Horasan'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada yaşayan özellikle Türkmenlerin kutsal mekânı haline gelmiş, bu insanların toplandığı bir merkez hüviyeti kazanmıştır. Şeyh Safi'den sonra da Safeviye tarikatı bu konumunu muhafaza edebilmiştir. Bu merkez etrafına özellikle Anadolu coğrafyasında yaşayan göçerevlilerin toplanması Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar ile hız kazanmıştır (Sümer, 1976, 12; Aköz, 2004, 46; Baharlu, 2021, 111, 210). Bu iki Safeviye mürşidi, Anadolu'ya yaptıkları ziyaretler vesilesiyle geçmişten gelen bağları sağlamlaştırmış, bölgedeki insanlarla yeniden bire bir temasa geçerek tekrar bir güven inşa etmişlerdir. Bu da mürşit ve talip ilişkileri ağını genişleterek tarikatın devlete dönüşmesi için önemli bir adım olmuştur.

Erdebil Tekkesinin genç yaştaki mürşidi Şah İsmail Safevi'nin devletin kurulması yolunda attığı ilk adım Anadolu coğrafyasına gelerek Türkmenleri etrafına toplamak olmuştur (Baharlu, 2021, 115). Bu minval üzere birçok Türkmen aşireti Erdebil'in karizmatik mürşidinin etrafına toplanmış, yeni bir Türk devletinin tarih sahnesine çıkmasında önemli rol oynamışlardır.

Aslında Dandanakan Savaşı'ndan sonra Türkmenlerin doğudan batıya göçü zamanla adeta bir gelenek haline gelmiştir. Anadolu'nun Türkler tarafından vatan edinilmesi de bu göçler sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak 15. yüzyılın ikinci yarısında batıdan doğuya bir göçün gerçekleşmesi de söz konusudur. Bu da Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevi Türkmen devletlerinin hakimiyet dönemlerine denk gelmektedir. Örneğin; F. Sümer'in belirttiği üzere Karakoyunlular döneminde Maraş ve Elbistan

bölgelerinden Ağaçeri Türkmenlerinin günümüz İran'ına göç ettikleri bilinmektedir. Bu ters göçlerin en kuvvetli dalgası Safevi Devleti'nin kuruluşu ile gerçekleşmiştir. Öyle ki Sümer, bu göçler için önceki dönemlerle göre “mukayese edilmeyecek derecede kesif ve devamlı” tespitinde bulunarak bu göçlerin Safevi Devleti'nin kuruluşundan sonra, uzun yıllar devam ettiğini belirtir (1976, 5).

Anadolu'dan Safevi topraklarına göçen Türkmen aşiretlerinin önemlilerinden biri de Dulkadirli aşiretidir. Dulkadirli aşireti de Rumlu, Şamlu, Tekelü, Ustacalu, Afşar, Kacar, Bayburtlu ve Varsak Türkmen aşiretleri gibi Safevi Devleti'nin kuruluşunda önemli rol sahibi olmuştur. Bu Türkmenlerin yaylak ve kışlak olarak göç ettikleri bölgelere bakıldığında ciddi bir nüfus ağırlığına sahip oldukları ve geniş bir coğrafyaya yayıldıkları görülmektedir. Elbistan ve Maraş merkez olmak üzere kuzeyde; Kayseri, Ürgüp, Kırşehir, Yozgat ile Sivas'a bağlı Gemerek ve Gürün, güneyde; Çukurova'da Karataş Burnu'ndan İskenderun'a kadar uzanan Akdeniz'in kıyı şeridi ile Kadırlı, Kozan, Hatay ve Antep'in kuzeydoğu kısımları, doğuda; Besni ve Harput'u içine alan bölge bu Türkmenlerin göç ettiği bölgelerdir (Yınanç, 1994, 553; Sarı, 2015, 121).

Ahsenü'l-Tevârih'e göre bu aşiretin seksen bin ev olduğu, Bozok ve Maraş bölgelerinde yaşayan oymaklardan bazılarının kollarından oluşmuştur (Rümlü, 2011, 1096). Şeyh Haydar'ın mutemetlerinden Dede Abdal Bey'in Dulkadirli Türkmenlerinden olduğu bilinmektedir. Dede Abdal'ın devletin kuruluşundan sonra Şah İsmail tarafından devletin en önemli kadrolarından olan *kurçu-başı* makamına atanması da bu şahsın devlet nezdinde önemini göstermektedir. Bunun yanı sıra yine devletin kuruluşunda ismi geçen diğer bir Dulkadirli beyi, 1503'te Fars eyaletinin valisi olarak atanan İlyas Bey'dir (Sümer, 1976, 48-49). Aslında Safevi dönemindeki Fars eyaletinin (Şiraz Şehri) idaresi ve kontrolü mercek altına alınınca özellikle devletin kuruluşunda Dulkadirli aşiretine mensup kişiler tarafından idare edildiğini görmek mümkündür. Dulkadirliilerin Fars eyaletine atanmasının bir sonucu olarak da bu eyalet Dulkadirli aşiretine mensup Türkmenlerin merkezi haline gelerek bu bölgede yaylak ve kışlak yaptıkları bilinmektedir (Rümlü, 2011, 1324; Gündüz, 2010, 77; Sarı, 2019, 88). Nitekim yukarıda zikredilen şahısların Safevi Devleti'nin ilk yıllarında bu denli önemli makamların verilmesi de Dulkadirliilerin söz konusu devletin kuruluşunda oynadığı önemli rolü göstermektedir.

Ancak yukarıda da zikredildiği gibi Şah İsmail ve Safevi Devleti'nin Dulkadirli aşireti ile irtibatının bu devletin kuruluşu veya kuruluşundan sonraki yıllarla sınırlanmaması gerekmektedir. Şah İsmail'in hayatı mercek altına alındığında ağabeyi Sultan Ali Padişah'ın katledilmesinden sonra Akkoyunlu kuvvetleri tarafından aranan Şah İsmail'in Dulkadirli aşiretinden Ebe isimli bir kadının evinde saklandığı bilinmektedir. *Ahsenü'l-Tevârih*'ten anlaşıldığı üzere takipte olan Şah İsmail, Paşa Hatun'un önerisi üzerine Erdebil mahallelerinden olan Rumlular mahallesinde yaşayan Ebe isimli bir kadına teslim edilmiştir. Metinden, bu kadının aynı zamanda Şah İsmail'in çocukluğunda bakıcılığını yapan kadındır. Ayrıca metinden zikredilen kadının

güvenilir biri olduğu anlaşılmaktadır (Rûmlû, 2011, 904). Nitekim Dulkadirîlilerin Şah İsmail ile irtibatının mazisi Şeyh Cüneyt, Şeyh Haydar ve büyük bir ihtimal ile Hâce Ali dönemine dayandığını söylemek mümkündür (Baharlu, 2021, 101-103)¹. Buna ilaveten Dulkadirîlilerin Kızılbaş ülkesine göç etmeleri özellikle Alaüddeve Bozkurt Bey'in mağlubiyeti ve Osmanlı Devleti tarafından bölgenin idaresi Şehsüvar Oğlu Ali Bey'e verilmesinden sonra Şah İsmail'e gittikleri bilinmektedir² (Rûmlû, 2011, 1096). Rumlû tarafından kaleme alınan bu durumun Osmanlı tarafından bölgedeki Safevi Devleti ile ilişkide olan veya Rafizî oldukları aşikâr olan zümreler üzerindeki baskılar göz önünde bulunduğunda gerçek dışı olmadığı ortaya çıkacaktır. Zira Osmanlı Devleti tarafından Dulkadir Beylerbeyine zikredilen zümrelerin cezalandırılmasına ilişkin hükümlerin gönderildiği bilinmektedir (Öz, 1997, 60).

Safevi Devleti'nin kuruluşundan sonra Şah İsmail ile Dulkadirli beyliği yöneticileri arasında inişli çıkışlı bir süreç başlamıştır. 1337 yılında Zeynettin Karaca tarafından Maraş ve çevresinde kurulan Dulkadirli Beyliği, özellikle Alaüddeve Bozkurt Bey'in 1479 yılında iş başına gelmesiyle birlikte, yayıldığı coğrafyanın önemi hasebiyle Osmanlı, Memluk ve Safevi devletleri arasında büyük bir çekişme alanı olmuştur (Aköz - Solak, 2004, 41-42).

Şah İsmail'in Dulkadirli Alaüddeve Bozkurt ile ilk teması Fars eyaleti ve Irak-ı Acem hâkimi Akkoyunlu Murad'ın kaçarak Alaüddeve Bey'e sığınması ile başlamıştır. Şah İsmail, Murad Bey'in Alaüddeve ile birlikte ittifak kurarak üzerine geleceklerini öngörmüştür. Bunun üzerine Osmanlı topraklarından geçerek 1507 yılında Elbistan'a yürümüştür (Uzunçarşılı, 1988, 222). Şah İsmail'in Dulkadirli idaresine karşı aldığı bu tutumunun bir diğer sebebi ise Akkoyunluların ilk başkenti mahiyetinde olan Diyarbakır'ın Alaüddeve tarafından zapt edilmesidir (Yınanç, 2017, 353-354). Bu sebeplerin yanı sıra Uzunçarşılı, Osmanlı tarihlerinde bu iki hükümdarın arasında gerçekleşen çatışmanın Şah İsmail'in Alaüddeve'nin kızını istemesi, Alaüddeve'nin ise bunu kabul etmemesi şeklinde gösterildiğini söylemiştir (Uzunçarşılı, 1988, 222). Bunlara ilaveten Dulkadirli bölgesinden Türkmenlerin Safevi coğrafyasına göç etme isteğinin de bir yeri olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Nihayetinde savaş gerçekleşmiş ve bu savaşın sonucunda Diyarbakır'ın hâkimi olan Musullu Emir Bey, Elbistan dönüşünde, Şah İsmail'e biat etmiş ve Diyarbakır Safevi Devleti himayesine dahil olmuştur. Alaüddeve bu şehri geri almak için birkaç kere oğullarını gönderse de bir başarı elde edememiştir (Uzunçarşılı, 1988, 222).

Dulkadirli beyleri ile Osmanlı Devleti münasebetlerine bakıldığında

1 Emir Timur tarafından 1404 yılında Anadolu Türkmenlerinin bir kısmının Türkistan'a götürülmek istenildiği ve bunların Hâce Ali'nin talebi üzerine serbest bırakıldığı ve bu olayın devamında Erdebil Tekkesine bağlandıkları bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için metin içindeki kaynağa bakılabilir.

2 Rumlû'nun belirttiği üzere Dulkadirîlilerin Yavuz Sultan Selim tarafından mağlup edilmesinden sonra Dulkadirîlilerin bir kısmı Yavuz Sultan Selim'e, bir kısmı Kansu'ya (Memluk bölgesine) ve bir kısmı da Şah İsmail'e gittiler. Burada Rumlû'nun yazdıklarından, Dulkadirîlerden bazı oymakların Şehsüvar Oğlu'nun idare ettiği bölgeden Osmanlı bölgesi, Memluk bölgesi ve Safevi bölgesine göç ettikleri anlaşılmaktadır.

Dulkadirlilerin Osmanlılarla -evlilik gibi yöntemlerle- sulh içinde bir ilişki kurdukları görülmektedir. Ancak Alâüddeve Bey ile Yavuz Sultan Selim döneminde Dulkadirli ve Osmanlı ilişkilerinde yeni bir safha açılmıştır. Çaldıran Seferi hazırlığı aşamasında Yavuz sultan Selim, Alâüddeve ile Şah İsmail arasındaki eski husumeti bilerek bu durumdan faydalanmak ve Alâüddeve'yi de bu savaşa müdahil kılmak istemiştir. Fakat Alâüddeve bu talebi olumlu karşılamamış, kendisine tabi bazı aşiret kuvvetleri ise Osmanlı zahire kollarına saldırıda bulunmuştur (Uzunçarşılı, 1988, 260; Aköz ve Solak, 2004, 42). Çaldıran Seferinde Alaüddeve Bozkurt Bey'in Şah İsmail'den yana tavır alması ise Yavuz Sultan Selim'in Alâüddeve'ye olan düşmanlığına sebep olmuştur.

Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, Çaldıran dönüşünde, Dulkadirli memleketlerine bir sefer düzenlemiştir. Bu amaçla Sinan Paşa'yı 40 bin kişilik bir ordu ile gönderirken Alâüddeve'nin yeğeni Şehsuvaroğlu Ali Bey'i de bu kuvvetlere öncülük etmesi için görevlendirmiştir (Aköz, 2004: 43)³. Savaşta Alâüddeve, Elbistan güneyindeki Turna Dağı'na çıkmıştır. Gökşun Savaşı'nın sonuçları onun için ağır olmuştur. Savaş sonrası takibatta dört oğlu, otuz civarında beyi ve ayrıca akrabasından birçok insan öldürülmüş ve kardeşi Abdürrezzak Bey ise oğullarıyla birlikte esir edilmiştir. Bu minval üzere Dulkadirli memleketleri Osmanlı kontrolüne geçerek Şehsuvar Oğlu Ali Bey'e verilmiştir (Uzunçarşılı, 1988, 261; Aköz, 2004, 43).

Bu çalışmada ise Çaldıran Savaşı sonrası Osmanlı, Safevi ve Dulkadirli Beyliği arasındaki gelişmelerin devamında Safevi ve Dulkadirli beylerinin arasındaki ilişkiler, Şah İsmail tarafından gönderilen iki mektup aracılığıyla incelenecektir. Zira görünen şu ki Osmanlı'nın Dulkadirli coğrafyasına yaptığı seferden sonra, Şah İsmail, Dulkadirli beylerine karşı yeni bir tutum sergilemiştir. Bu da Dulkadirli hâkim ailesini muhtemel tehlikelerden haberdar ederek bunlara yardım etmek ve Safevi coğrafyasına davet etmek şeklinde olmuştur. Bu mektuplar bir taraftan Çaldıran Savaşı sonrasında Dulkadirli Beyliği'nin durumu ile ilgili bilgi aktaracaktır. Diğer taraftan ise Şah İsmail'in Çaldıran sonrasında özelde Dulkadirli ve genelde Anadolu'da kendisinden yana tavır alan aşiret ve cemiyetlere karşı tutumunu gösterebilecektir. Dahası bu mektuplar Dulkadirli Beyliği'nin tarihi için de başka bir önem taşımaktadır. Mektupta geçen isimler ve mektupta gerçekleşmesi muhtemel gösterilen hadiseler bu beyliğin söz konusu dönemdeki Osmanlı ile münasebetlerine dair ipuçları verecektir. Bütün bunların yanı sıra mektuplar Safevi döneminin yazışma üslubu, dönemin Farsçası, yazı stili ve devlet yazışmalarında Safevi Devleti'nin bölgede kendinden önceki devletlerden devraldığı geleneği göstermek açısından da faydalı olacaktır.

3 Alâüddeve Bey, Diyarbakır'a düzenlediği seferden önce oğlu Şahrüh'u veliht olarak tayin etmiştir. Alâüddeve'nin bu seçimi üzere Şehsuvaroğlu Ali Bey II. Bayezit'e sığınmıştır. Aslında Alâüddeve'nin Yavuz Sultan Selim'e Çaldıran Savaşı hazırlıklarında ret cevabı vermesinin sebeplerinden biri Yavuz Sultan Selim'in Şehsuvaroğlu Ali'yi himayesi altına alması olabilir.

1. Mektuplar

İncelemeye konu edilen her iki mektubun dili Farsçadır. İki mektup da ta'lik kırmayı yazı üslubu ile kaleme alınmıştır. Mektuplar genel olarak aynı edebî üslupla yazılmış ve dönemin Farsça nesir özelliklerini taşımaktadır. Yazılarda iç içe, bazen anlaşılması zor ve muğlak cümleler, art arda gelen müteradif kelimeler, rayiç olmayan kimi Arapça kelimelerin yoğun bir şekilde kullanılması, yazıdaki asıl amacın, çetrefil cümleler arasında kaybolması ve asli mevzunun kelimelerin ahengine kurban edilmesinin yanı sıra kelimelerin bitişik yazılması söz konusu dönemin Farsça nesrinin özellikleridir. Bu bağlamda Türkçe çeviride sözlük anlamları üzerinden ilerlemenin imkansızlığı nedeniyle en yakında Türkçe mana hedeflenmiştir.

Dulkadirli beylerine yazılan iki mektubun 1977 yılında Layoş (Lajos) Fekete ve György Hazai tarafından genel bir incelenmesi yapılmıştır. Asıl nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan mektuplardan birincisi, Dulkadirli Şehabeddin Ömer Bey'e⁴ (Şekil 13) diğeri ise Dulkadirli Celaledin Abdüllatif Bey'e⁵ (Şekil

4 Layoş (Lajos) Fekete ve György Hazai adlı araştırmacının bu mektupla ilgili notları şu şekildedir:

Not 1:

“Nach dem Namen würde man eine Huldigungsform erwarten, die der Schreiber offenbar vergessen hat.” [İsim dolayısıyla saygı formunda olması beklenen biçimlerden birinin yazar tarafından unutulmuş olması muhtemeldir.]

Not 2:

“Ms. sic! (Der Buchstabe z wurde irrtümlich zweimal geschrieben.) Recte: ...”

[z harfi yanlışlıkla iki kez yazılmıştır. Doğrusu: عاه هداز م]

Not 3:

“In höne der 9.-11. Zeile auf den Rand geschrieben.”

[Kenar boşluğuna yazılan 9.-11. satırın hatırına.]

10. Satır:

“Aufenthalt auf den Weg machen, denn aller Großmut und der gesamte die Welt ernahrende Eifer ist darauf gerichtet, ihn mit der unendlichen kaiserlichen Nachsicht derart auszuzeichnen, daß er von den Weltbewohnern deutlich werden!”

[Yolda bir mola verin, çünkü dünyayı besleyen tüm yüce gönüllülük ve tüm şevk, dünya sakinlerinin anlayabileceği şekilde onu, sonsuz imparatorluk hoşgörüsü ile ödüllendirmeyi amaçlıyor!]

11. Satır:

“Die Ehre seiner Bevorzugung soll den Weltbewohnern deutlich werden! (...11) Geschrieben in der Mitte des gumadiyu'l-ahir des jahres 923. Ende.”

[Onun iltimasının onuru tüm dünya insanlarına aşikâr olsun. (...11) 923 yılının cemâziyelâhirin ortasında yazılmıştır.]

5 Lajos (Layoş) Fekete ve György Hazai adlı araştırmacının bu mektupla ilgili notları şu şekildedir:

Not 1:

“Der Name Celaledin wurde sehr eigenartig geschrieben.”

[Celaleydin ismi oldukça tuhaf yazılmıştır.]

Not 2:

“In höhe der 9.-11. Zeile auf den Rand geschrieben.”

[Kenar boşluğunda, 9. ve 11. satıra yazılanların hizasında.]

14) yazılmıştır. Mektuplarda yer alan tarihlerden hangisinin önce hangisinin sonra yazıldığını tespit etmek mümkün değildir. Her iki mektup 1517 yılının cemâziyelâhir ayının ortalarında yazılmıştır. Mektuplardaki asıl amaç Dulkadirli beyleri ve bu beylerin mütteliklerini Tebriz'e davet etmektir. Ne var ki mektupların yazıldığı gün belirlenmemiştir. Nitekim mektupların sıralamasında yanılığa düşmemek adına tahmin yürütmekten kaçınmaktayız. Bunun için de çalışmanın devamında zaman sıralamasından kaçınarak mektuplar alıcısı olan kişinin ismi ile anılacaktır.

1.1. Şehâbeddin Ömer Bey Dulkadirli'ye Yazılan Mektup Mektubun Farsça Metni:

- ۱- هو الله سبحانه
- ۲- بسم الله الرحمن الرحيم
- ۳- یا محمد یا علی
- ۴- الحکم لله ابو المظفر اسمعیل بهادر سوزومیز
- ۵- جناب امارت مآب امیر زاده اکرم خلف الامراء بین الامم
- ۶- شهابالدین عمر بیک نوالقدرلو بعنایت بیدریغ پادشاهی مخصوص و ممتاز
- ۷- کشته بداند که قبل ازین عرض اخلاص او را بدین دودمان کرامت و هدایت و آستان رفیع الشان سلطنت مکررا بمسامع جلال
- ۸- رسانیده بودند بنابران توجه خاطر فیاض شاهی و عنایت نامتناهی پادشاهی در باره او بدرجه اعلی است باید که بهمه ابواب مستظهر و مستمال بوده از سر
- ۹- امیدواری هر چه تمامتر متوجه یاری ی اعلی شوند و جمیع برادران و برادرزاده هاء خود را استمالت و دلخوشی داده همراه خود بیاورد که سلطان سلیم
- ۱۰- بدان مرتبه که قصد اوجاغ ایشان و علاء الدوله بیک نمود همان معنی را با اولاد و نتیجه شان بظهور خواهد رسانید اگر اینمعنی از سلطان سلیم نیز
- ۱۱- صادر نشود که از جانب علی بیک شہسوار بوجود در می آید و بنوعی که قصد عم و عم زاده هاء او نمود آخر الامر جهت عداوت اوجاغ با ایشان هم
- ۲۱- خواهد نمود باید که بی دغدغه و اندیشه خاطر رو بدرکاه عالمپناه اورند که جهت غیرت اوجاغ خود در صدد ایذا و انتقام بودن از جمله
- ۳۱- غیرت و مردانگی است و بی شائبه بما فوق المقاصد والمآرب فائز کشته بعنایت خسروانی معاودت خواهد شد فرصت را غنیمت دانسته از صفاء نیت و عقیدت درست بی
- ۴۱- توقف توجه نمایند که تمامی عالی منش و جملگی همت عالم پرورش بدان متوجه است که ایشانرا بشفقت بی غایت شاهی بنوعی ممتاز کردانند که محسود جهانیان کشته
- ۵۱- شرف امتیاز ایشان بر عالمیان واضح گردد تحریراً فی اواسط جمادی الآخر سنه ثلث و عشرین و تسعمائه

Şehâbeddin Ömer Bey Dulkadirlü'ye Yazılan Mektubun Türkçe Tercümesi:

1- Hüvellaḥü suphan

2- Bismillahirrahmanirrahim

3- Ya Muhammed Ya Ali

4- El-hükmü Lillâh / Ebu'l-muzaffer İsmail Bahadır Sözüümüz

5- Hükümranların mertebesinde olan, yüce Emir-zâde, ümmetler arası yöneticisinin halefi

6- Şehâbeddin Ömer Bey Dulkadirlü, esirgenmeyen şahane lütuf ile özel ve seçkin

7- kılınmıştır. Bilinmelidir ki; bundan önce, bu keramet ve hidayet hanedanı ve saltanatın yüksek şanlı eşiğine onun ihlasının arzını mükerreren görkemli huzura

8- duyurmuşlardı. Buna binaen, onun hakkında feyz veren şahane teveccühümüz ve padişahlığımızın sonsuz lütufları âlâ derecededir. Her açıdan yardımımıza güvenip müsterih ola,

9- büsbütün ümit dolu bir şekilde âlâ derecede olan yardımımıza yönelsinler ve bütün kardeşleri ve yeğenlerinin gönlünü edinerek onların gönlünü hoş tutup ve kendisi ile getirsin. Zira Sultan Selim,

10- kendisi ve Alaüddeve Bey'in ocağına kastettiği gibi çocukları ve torunlarına da aynı işi gerçekleştirecektir. Bu işi Sultan Selim

11- yapmasa da Ali Bey Şehsuvar, amca ve amca çocuklarına yaptığı gibi sonunda onun da ocağına aynı düşmanlığı

12 yapacaktır. Tereddütsüz ve kaygısızca alemin sığınağı olan dergahımıza yönelsinler. Zira ocağa yapılanlara karşılık vermek ve intikam almak

13- gayret ve yiğitliktendir. Şüphesiz maksatlar ve hacetlerin fevkine ulaşacak, şahane inayetimiz şamil olacaktır. Fırsatı değerlendirerek iyi niyetimiz ve doğru akide ile

14- tereddüt etmeden [bize] yönelsinler. Çünkü yüksek mizacının tamamı ve alemi besleyen himmetinin cümlesi o zatı sonsuz şahane şefkatimiz ile öylesine mümtaz kılsınlar ki, dünya halkının kışkırdığı kişi olup

15- onun imtiyazı âlemdekilere ayan olsun. Dokuz yüz yirmi üç senesi (h. 923/m. 1517) cemâziyelâhir ayının ortalarında tahrir kılınmıştır.

16- Son

1.2. Celaleddin Abdüllatif Bey Dulkadirlü'ye Yazılan Mektup Mektubun Farsça Metni

- ۱- بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲- یا محمد یا علی
- ۳- الحکم لله ابو المظفر اسمعیل بهادر سوزومیز
- ۴- جناب امارت مآب امیر زاده اکرم خلف الامراء بین الامم
- ۵- جلال الدین عبد اللطیف بیک ذوالقدرلو بعنایت بیدریغ پادشاهی
- ۶- مخصوص و ممتاز کشته بدانند که قبل ازین عرض اخلاص او را نسبت بدین دودمان کرامت و هدایت و آستان رفیع الشان سلطنت مکررا
- ۷- بمسامع جلال رسانیده بودند و هم طریقه جلالت و شہامت و مبارزت او بدرکاه اعلی بوضوح پیوسته توجه^۶ خاطر فیاض شاهی و عنایات نامتناهی پادشاهی در باره
- ۸- او بدرجه اعلی بود اما چنان^۷ بسمع جلال رسید که در محلی که متوجه درکاه سلطان سلیم شده بوده او را کرفته مقید و محبوس کردانیده حال انک مقید و گرفتار شدن
- ۹- عجب نیست چرا که چندین محبوسان بیاری حضرت باری عز شانہ از حبس خلاصی یافته اند امید از حضرت الوهیت چنانست که انجناب نیز از محبوسی
- ۱۰- نجاہ یابند اما محلی که از تقیدی خلاص یابد باید که بی دغدغه و اندیشه خاطر از سر امیدواری هر چه تمامتر با برادران و اولاد ذوالقدرلو و
- ۱۱- جماعتی که با او متفق باشند رو بدرکاه عالمپناه آورد که نظر عنایت و مرحمت خسروانہ در شان او بمرتبه اعلی است و بی شائبه بما فوق المقاصد
- ۲۱- و المارب فائز کشته شفقت خواهد شد محلی که فرصت واقع شود غنیمت دانسته از صفاء نیت و عقیدت درست بی توقف توجه نمایند که تمامی عالی منش و
- ۳۱- جملگی همت عالم پرورش بدان متوجه است که انجناب را به شفقت بی غایت شاهی بنوعی ممتاز کردند که محسود جهانیان کشته شرف امتیاز
- ۴۱- او بر عالمیان واضح گردد درین باب تقصیر ننمایند تحریرا فی واسط جمادی الآخر سنہ ثلث و عشرين و تسعمائه
- ۵۱- ختم

6 Bu kelime Layoş tarafından دعوت şeklinde okunmuştur. Farsçada zikredilen kelime herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Kelimenin bu şekilde okunulması bir okunuş hatası veya bir yazım hatasıdır.

7 کلمه چنان yanlışıklıkla چنان şeklinde okunmuştur.

Celaleddin Abdülatif Bey Dulkadirli'ye Yazılan Mektubun Türkçe Tercümesi:

1- Bismillahirrahmanirrahim

2- Ya Muhammed Ya Ali

3- El-hükmü Lillâh / Ebu'l-muzaffer İsmail Bahadır Sözümüz

4- Hükümlerinin mertebesinde olan, yüce Emir-zâde, ümmetler arası yöneticisinin halefi

5- Celaleddin Abdülatif Bey Dulkadirli, esirgenmeyen şahane lütuf ile

6- özel ve seçkin kılınmıştır. Bilmelidir ki; bundan önce, bu keramet ve hidayet hanedanı ve ayrıca saltanatın yüksek şanlı eşiğine onun ihlasının arzını mükerreren

7- görkemli huzura duyurmuşlardı. Ayrıca onun görkem, cesaret ve mücadele vasıfları yüce dergâha ulaşmıştır. Buna binaen, onun hakkında feyz veren şahane teveccühümüz ve padişahlığımızın sonsuz lütufları

8- âlâ derecedeydi. Ancak bize ulaşan haberlere göre Sultan Selim'in dergahına yöneldiği mahalde yakalanıp hapsedilmiştir. Halbuki yakalanıp derdest edilmek

9- tuhaf değildir. Çünkü birçok mahpus Cenab-ı Hakk'ın yardımıyla hapisten kurtulmuştur. Hazret-i Hakk'an o zatın da mahpusluktan

10- kurtulmasını umut ederiz. Ancak esaretten kurtulur kurtulmaz tereddütsüz ve kaygısızca büsbütün ümit dolu bir şekilde Dulkadirli kardeşleri ve evlatları ve

11- onunla ittifak içinde olan toplulukla birlikte alemin sığınağı olan dergahımıza yönelsinler. Zira onun hakkındaki şahane inayet ve merhamet nazarımız âlâ derecededir. Şüphesiz maksatlar ve hacetlerin fevkinde

12- şefkatimizi fazlasıyla kazanacaktır. İlk elde ettikleri fırsatı değerlendirerek iyi niyetimiz ve doğru akide ile tereddüt etmeden [bize] yönelsinler. Çünkü yüksek mizacının tamamı ve

13- alemi besleyen himmetinin cümlesi o zatı sonsuz şahane şefkatimiz ile öylesine mümtaz kılsınlar ki, dünya halkının kışkırdığı kişi olup onun imtiyazı

14- âlemdekilere ayan olsun. Bu konuda kusur edilmesin. Dokuz yüz yirmi üç senesi (h. 923/m. 1517) cemâziyelâhir ayının ortalarında tahrir kılınmıştır.

15- Son.

2. Mektupların Analizi ve Önemi

Safevi dönemi, Farsçanın gerileme ve düşüş dönemi olarak bilinmektedir. Farsçanın bu düşüşü yüz yıl önceden başlamış, Karakoyunlu ve Akkoyunlular döneminde devam etmiş ve Safevi döneminde en üst seviyeye ulaşmıştır. Söz konusu dönemde tezhip, resim, minyatür, sahafılık, gümüş ve altın işçiliği ve elbette hüsnühat sanatının yüksek derecede ulaştığı düşünülürse Farsçanın bu denli düşüşü dikkat çekicidir. *İran Edebiyat Tarihi* kitabının yazarı olan Z. Safa da söz konusu dönemi Farsçanın hem nitelik hem de nicelik açısından düşüş ve gerileme dönemi olarak tanımlamaktadır. Bu düşüş ve gerilemenin aslı sebeplerinden biri ise Türklerin galibiyeti ve bunun sonucunda Türkçenin yaygınlaşması olarak gösterilmiştir. Yazar, Timurludan Safevi dönemine kadarki süreçte Farsçanın durumunu inceleyerek İran ve Maverâünnehir'de Türk şairlerin etkisinde Türkçe şiir yazmaya rağbet uyandığını kaleme almıştır. Ona göre Türkçe öyle bir rağbet kazanmıştır ki, kimi Fars dilli şairler de Türkçe şiir yazmaya heves etmiştir (Safa, 1991, 152; Baharlu, 2021, 68-69)⁸.

Bu iki mektup her ne kadar kısa metinler olsa da yazım üslubu açısından Safevi dönemi nesrinin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin; Dulkadirlü Celaleddin Abdülatif Bey'e yazılan mektupta “عجب نیست چرا که چندین محبوسان بیاری حضرت باری عز” cümlesinde kastedilen anlamı tam olarak anlaşılmadığı gibi metnin akışını bozduğunu görmek de mümkündür. Ayrıca yine aynı mektupta “که تمامی عالی منش و جملگی همت عالم پرورش بدان متوجه است” cümlesinde olduğu gibi cümledeki muğlaklığın yanı sıra “جملگی همت عالم پرورش” ibaresinin anlamsız ve sıra dışı bir tamlama olduğu göze çarpmaktadır.

Mektuplar aynı ibareler ile başlatılmıştır. Besmele, ya Muhammed ya Ali ve devamında ise Şah İsmail'e ait tuğra⁹ yer almıştır. Ancak Şehâbeddin Ömer Bey'e yazılan mektubun üst bölümünde “hüvellaḥü supḥan” ibaresi yer alırken diğerinde bu ibare görülmemektedir. Tuğraların altında Şah İsmail' ait mühür yer almaktadır. Mührün sol kısmında ise yarımşar satır halinde mektubun metni başlamıştır. İki mektubun metni on bir satırdan ibarettir. Metnin bitişinde mektubun bitişini gösteren ve son bulmak anlamına gelen (متخ) ibaresi sağ alt köşede yazılmıştır.

Yukarıda anıldığı gibi mektupların başında birer tuğra yer almaktadır. Bu tuğralar iki cümleden oluşmuştur. Başta el-Hükmü Lillâh (الحکم لله) ibaresi ve devamında ise “Ebu'l-muzaffer İsmail Bahadır Sözüümüz” (ابو المظفر اسمعيل بهادر سوزوميز) cümlesi yazılmıştır¹⁰ (Şekil 1). Aslında bu tuğrada görülen “bahadır” ve “sözüümüz” kelimeleri

8 Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevi devletlerinde Türkçe ve Farsçanın durumu ve ayrıca yukarıda zikredilen Farsçadaki gerilemenin sebepleri ile ilgili detaylı bilgi için ilgili dipnottaki eserin 67-72, 150-163 sayfalarına bakınız.

9 Hükümdarlık nişanesi olarak Oğuz hanedanlarından itibaren Türk devletlerinin çoğunda kullanılan tuğra Safevi döneminde de özellikle Şah İsmail tarafından kullanılmıştır. Türkçe bir kelime olan tuğra, İran hüsnühat ve edebiyatında da sürekli kullanılmaktadır. Çalışmamızda mektup veya fermanların başında ve genelde besmeleden sonra yer alan bu alamet için tuğra teriminin kullanıldığını uygun gördük. Günümüz İran'da Selçukludan Kacar Devletine değin Türk devletlerinde kullanılan tuğralar ile ilgili bz. (Afşar-mühacir, 2013, 49-58).

10 Bu ibarenin Şah İsmail tarafından yazılan çeşitli mektuplarda görmek mümkündür. Örneğin, Şah İsmail tarafından Musa Durgut Oğlu'na 1512 tarihinde yazılan Türkçe mektupta da bulunmaktadır. Bu mektup ile ilgili detaylı bilgi için bz. (Aydoğmuşoğlu, 2013, 415)

Safevi ve Şah İsmail'den önce bölgedeki Karakoyunlu ve Akkoyunlu gibi diğer devletler ve bu devletlerin hükümdarları tarafından da kullanılmıştır. Devletler arası yazışmalar, ferman ve senet gibi belgelerde sultanın isminden sonra “sözümüz” ibaresinin Emir Timur Küreken döneminde de görmek mümkündür. Örneğin; Emir Timur tarafından 24 Muharrem h. 804/m. 1401 tarihinde Azerbaycan memleketleri, Nahcivan tümeni ve etraf bölgelerin vergisi ile ilgili yazan fermanın üst kısmında “Timur Küreken sözümüz” ibaresi yer almaktadır (Şekil 2-3). Buradaki ‘bahadır’ ibaresinin zikredilen hükümdarların yanı sıra Emir Timur’un oğulları tarafında da kullanılmış olması (Yinanç, 2017, 252) dikkat çekicidir. Genelde Karakoyunlular ve özelde bu Türkmen İmparatorluğunun muktedir hükümrani olan Cihanşah'ta¹¹ da durumun aynı olduğu görülmektedir. Fakat Cihanşah'ın mektubunda (ابوالمظفر) kelimesinin de ilave edildiği görülmektedir. Böylece Cihanşah, Culah (Culfa) bölgesi idarecilerine bölgenin vergisi ile ilgili yazdığı fermanında kullandığı ibarenin tam şeklinin “Ebu'l-muzaffer Cihanşah Sözümüz” (ابوالمظفر جهانشاه سوزومز) olduğunu görmek mümkündür (Şekil 4-5). Ancak Cihanşah tarafından “Ebu Muzaffer Cihan Şah Bahadır sözümüz” ifadesini taşıyan fermanların var olduğu da bilinmektedir (Baharlu, 2021, 33).

Akkoyunlular döneminde yapılan yazışmalarda da durum yukarıda söylenenlerin devamı mahiyetindedir. H.875/m.1471 yılının Ramazan ayındaki Kılıç Arslan Bey'in oğlu 'Alâyi Bey'e gönderdiği mektup (Şekil 6-7) ve ayrıca aynı yılın Zilkade ayında Tebriz civarının Soyurgal itasına dair fermanında (الحكم لله) ve devamında “Ebu'l-nasr Hasan Bahadır Sözümüz” (ابوالنصر حسن بهادر سوزوميز) ibareleri yer almıştır (Şekil 8-9). Bu kalıbın Akkoyunlu sultanı Rüstem Bey tarafından kullanıldığı bilinmektedir ki bu da bu cümlelerin Akkoyunlu sultanları tarafından kullanagelen bir ifade olduğunu göstermektedir (Baharlu, 2021, 30).

Bilindiği üzere, devletlerin senetlerindeki en önemli öğeler belgelerin üzerinde yer alan mühürlerdir. Mühürler belgenin asalet ve doğruluğu ispatının asli kanıtı mahiyetindedir. Bunun yanı sıra mühürler dönemin sultanının veya gönderenin kimliğini açıklarken gönderenin makamı, mevki ve önemini de ortaya koyar. Dahası mühürler dönemin hüsnühat sanatı ve güzellik anlayışı açısından da önemlidir. Ve tabii ki mühürlerde kullanılan ibareler dönemin, hükümetin ve mühür sahibi hükümrânın inancı ve dünya görüşü için de dikkat çekici vesikalardandır. Bütün bunların yanı sıra mektuplardaki mühürlerin Şah İsmail'e ait olması da bizim açımızdan başka bir öneme sahiptir. Zira bunların tespiti, söz konusu hükümdarın mühürlerinin özelliği ve mühürlerdeki kullanılan ibareleri çözümleyebilme imkânı sağlayacaktır. Bu da Anadolu coğrafyasında özellikle Erdebil Tekkesine bağlı ve Erdebil Sofyan süreğini sürdüren dede ailelerinde bulunan ve Safevi sultanları tarafından verilen hilafetname gibi belgelerin üzerinde bulunan mühürlerin okunulması için bir örnek teşkil edecektir.

¹¹ Daha önceki çalışmalarımızda Cihanşah ismini Cihan Şah şeklinde yazmıştık ancak ilerleyen safahatta tarih vesikalar üzerinde yapılan çalışmalarda bu kelimenin bitişik yazıldığını ve isimdeki “şah”ın bir sıfat değil birleşik isim olduğunu tespit ettik. Bu sebepten sonraki çalışmalarımızda bitişik yazılmasının daha doğru olacağı kanaatine vardık.

Mektuplardaki mühürlerin yer aldığı bölüm Safevi Devleti'nin yazışmalarında tercih ettiği tuğranın altında ve ilk satırın karşısındaki bölümde yer almaktadır. Ancak tabiidir ki zikredilen bu mesele kesin ve istisnasız değildir. Zira gördüğümüz kimi senetlerde belgenin altında, yazının bittiği yer ile metnin sağ kenarında da mühürler yer almıştır. Ancak kesin olmamakla birlikte eldeki mektuplarda da olduğu gibi, yazının üst kısmında tuğranın altında yer alması Karakoyunlu ve Akkoyunlularda pek tercih edilmeyen ve genel itibarıyla Şah İsmail'den itibaren Safevilerde kullanılan bir üsluptur.

Mektuplarda yer alan mühürler Safevi mühürlerinin dörtgen, yuvarlak ve taçlı yuvarlak ailesinden damla şekilli taçlı yuvarlak mühürlere aittir. Burada zikredilmesi gereken şu ki bu son mühür şekli bir daire ve bir üçgenden oluşarak yapımı ve tasarımı açısından en zor ve en fazla işçilik gerektiren mühürlere aittir. Ayrıca bu tarz mühür, tespit edebildiğimiz kadarıyla Safevi döneminin sonlarına kadar ve bu hanedana mensup sultanların birçoğunun tercih ettiği mühürlere aittir.

İki mektupta yer alan mühürlerin durumu aynı değildir. Başka bir deyimle bunlardan biri okunulmayacak kadar silik ve solmuş durumdadır. Ancak bu mühürün genel özelliklerine bakılınca, her iki mühürün de aynı içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Daha iyi durumda olan mühürde bir çizgi ile mühür ortadan iki bölüme ayırmıştır (Şekil 10-11). Üst ve alt bölümlerde mefailün mefailün mefailün mefailün aruz vezninde birer mısra şiir yer almaktadır:

۱- بود مهر علی و آل او چون جان مرا در بر (üst bölüm)

۲- غلام شاه مردانست اسمعیل بن حیدر (alt bölüm)

1- (Hz.) Ali ve evladının sevgisi vücudumda can gibidir

2- Şah'ı Merdan'ın kuludur, Haydar'ın oğlu İsmail

Mütevazî ve sade bir içeriği olan bu mühür aynı zamanda Şah İsmail'in ve bunun yanı sıra yeni kurulan Kızılbaş Devletinin inancını göstermektedir. Ayrıca bu mühürde bulunan ve iki mısradan oluşan beytin dönemin veya daha önceki şairlerin eserlerinde bulunmaması da bu beytin Alevî ulu ozanlarından olan Şah İsmail Hatâyî'nin kendisine ait olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ancak bizim için mühürün değerini arttıran husus, bu çalışma vesilesi ile Şah İsmail'e ait muhtemelen yeni bir mühürün tanıtımı olacaktır. Zira H.L. Rabino'ya göre Şah İsmail'den tespit edilebilen sadece bir mühür mevcuttur (Rabino, 2010, 889). Rabino'nun işaret ettiği mühür ise N. Seyid Rezevi tarafından da mütalaa konusu olmuş ve mühürde yer alan ibareler okunmuştur (Şekil 12) (Seyid Razavî, 2011, 135). Bu minval üzere yapılan çalışmalarda inceleme konumuz olan mektuplardaki mühürün daha önce tespit edilip okunduğunu söylemek zordur.

Mektuplarda ister Şehabeddin Ömer Bey Dulkadirlü isterse Celaleddin Abdülatif Bey Dulkadirlü, Emir-zâde ve ümmetler arası yöneticisinin halefi şekilde

anıldığından bu şahısların Dulkadirli hükümdar ailesine mensup kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Celaleddin Abdülatif Bey'e yazılan mektupta "onunla ittifak içinde olan toplulukla birlikte" açıklaması ise söz konusu kişinin Şehsüvar Oğlu Ali ve dolayısıyla Osmanlıya karşı olan topluluk veya oymaklara önderlik ettiğine işaret etmektedir. Bu da Alaüddeve'nin öldürülmesi ve Şehsüvar Oğlu Ali'nin atanmasına karşı birliklerin oluştuğunu gösterebilmektedir.

Her iki mektupta dikkat çeken önemli diğer bir veri ise "bundan önce, bu keramet ve hidayet hanedanı ve ayrıca saltanatın yüksek şanlı eşliğine onun ihlasının arzını mükerreren görkemli huzura duyurmuşlardı" ibaresidir. Özellikle "bu keramet ve hidayet hanedanı" ibaresi söz konusu kişilerin Safevi Tekkesi ve Safeviyye Tarikatı ve bu tarikat ve tekkenin mürşitleriyle önceden olan münasebeti ve yakınlığını göstermektedir. Bu şekilde bakılınca, zikredilen şahıslar, mensup oldukları hanedan ve etraflarındaki cemiyetlerin itikadî özelliklerini göstermesi açısından önemlidir. Bu mevzunun yukardaki satırlarda da kaleme alındığı, Safevi devletinin kuruluşundaki Dulkadirli aşiretine mensup kişilerin devletin iş başına gelmesindeki rolü ve devletin kuruluşundan sonra da aldıkları önemli görevler bu fikri güçlendirmektedir.

Mektuptan anlaşılan diğer bir konu Çaldıran Savaşı'ndan sonra Şah İsmail'in Anadolu coğrafyası ile irtibatlarıdır. Bu konu ile bağlantılı olarak Şah İsmail'in özellikle Şehabeddin Ömer Bey Dulkadirli'ye muhtemel tehlikeler ile ilgili ikaz ve uyarısı Şah İsmail'in Anadolu'daki gelişmeleri yakından takip ettiğini ve ayrıca irtibatlarının yakinen devam edişini göstermektedir. Burada Şah İsmail'in 1507 yılında savaştığı Dulkadirli'lere yardım eli uzatması ve kendine davet etmesi de dikkat çekmektedir. Bu durum Şah İsmail'in bir taraftan Anadolu'da var olan aşiretler arasında bir müttefik arayışında olma fikrini akla getirirken diğer taraftan da daha önce aralarında gerçekleşen husumetin itikadî bir dayanağı olmayıp özellikle kendisini Akkoyunluların varisi olarak bilen Şah İsmail'in Akkoyunluların başkenti olan Diyarbakır üzerindeki hak iddiası daha doğru bir ifade ile bir iktidar savaşının olduğudur.

Mektupların ana teması Dulkadirli beyleri ve bunlara bağlı olan oymaklar ve müttefikleridir. Şah İsmail mektuplarında Dulkadirli'lere vaatlerde bulunarak onları yanına davet etmektedir. Ancak bu davetlerin akıbeti ile ilgili net bir şey söylemek pek mümkün değildir. Safevi tarihinin sonuna kadarki safhalarında yoğun bir şekilde Dulkadirli boyuna mensup ve Dulkadirli sıfatı ile anılan birçok isme rastlamak ve bu boyun siyasi mücadelelerde sürekli isminin zikredilmesi devletin kuruluş aşamasından itibaren yoğun bir biçimde Safevi coğrafyasına gittiklerini tahmin etmek yerinde olabilir.

Bu doğrultuda tahrir defterlerine dayanarak dikkatli bir araştırma yapan İ. Solak'ın Dulkadirli Türkmenlerinin 1526-1580 yılları arasındaki nüfusu ile ilgili bilgileri ilham verici olabilir. Araştırmacı, Dulkadirli beyliğinin 1526 yılında 784 olan cemaat sayısının 1580'de %58.5'lik bir azalma ile 459'a düştüğünü kaydetmiştir.

Bunun yanı sıra, aynı yıllarda cemaat sayısında yarıdan fazla düşme söz konusudur. Ancak toplam nüfus rakamları neredeyse aynı kalmıştır. Solak, bu düşüşün en önemli etkenini 1563 yılında Dulkadirli beyliğine bağlı cemaatlerin birçoğunun Maraş Kazası dahilinde bulunan köylerde yerleşik hayata geçmeler şeklinde açıklamıştır. Bu minval üzere 1563 yılında 242 köy 132 cemaat tarafından tasarruf edilmekte yine aynı tarihte 169 mezra da 71 cemaat tarafından tasarruf edildiğini zikreden araştırmacı bölgede yerleşik hayata geçen bu cemaatlerin haricinde bazı cemaatlerin birlikte yazılmaları veya daha uzak bölgelere gitmelerinin de göz ardı edilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir (Solak, 2002, 137).

Bu bağlamda yukardaki zikredilen çalışmadaki tahrir defterlerinin tarihi ile elimizdeki mektuplar arasında on yıllık bir zaman farkı görünse de Dulkadirli beyliğinde nüfusun azalmasının eldeki mektuplardan sonra daha da hızlandığını düşünmek pek de uzak bir ihtimal olmayacaktır. Nitekim söz konusu bölgede Türkmenlerin yerleşik hayata geçmesinin yanı sıra Safevi coğrafyasına göç etmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

1517 tarihini taşıyan iki mektup farklı kişilere yazılmış olsa da genel itibarı ile her iki mektubun amacı aynıdır. Bu da Dulkadirli beyleri ve bunların maiyetinde olan aile ve müttelikleri Safevi sarayına davet etmektir. Mektupların her ikisi de cemâziyelâhirin ortalarında, aynı dil, aynı edebî üslup, aynı yazım türü ve hemen hemen aynı ibareler ile kaleme alınmıştır. Ayrıca dikkat çeken bir benzerlik daha vardır. O da mektupların tuğralarda olduğu gibi genel karakteristik özelliklerinin Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devlet yazışmalarını andırmasıdır.

Başka bir deyimle Şah İsmail'in gönderdiği mektuplardaki ifade, genel hatlarıyla Timurular döneminden itibaren çok az bir farkla kullanılmıştır. Aslında Şah İsmail 'in bu üslubu takip etmesi, bir taraftan bölgede belli bir süre hâkimiyet kuran Karakoyunlu ve Akkoyunluların devamı olduğunu gösterirken diğer taraftan özellikle Uzun Hasan Devleti'nin mirasçısı ve onun hâkimiyet alanındaki bölgelerin varisi olduğunu göstermektedir. Nitekim yukardaki bölümlerde Şah İsmail ile Dulkadirli beyi Alaüddeve Bozkurt Bey'in arasındaki husumetin de evlilik ve kız isteme gibi basit meseleler değil Uzun Hasan ve devletinin ilk başkenti ve özellikle Musullu Türkmenlerinin idaresinde olan Diyarbakır'ı zapt etmesi olduğu da doğru bir neden olarak görülmektedir.

Mektuplar Safevi dönemi ve özellikle bu devletin kuruluşu aşamasındaki -ve elbette halef selef ilişkisi bağlamında bölgede Safevilerden önce hüküm süren devletlerde- kullanılan Farsçanın özelliği ve durumu ile ilgili bilgi ihtiva etmektedir. Gereksiz ve iç içe ifadelerin amaç dışına çıkarak anlam ve amacın anlaşılmasını zorlaştıran bir Farsçanın basit örnekleridir. Mektuplarda yer alan mühürler ise bir hayli dikkat çekicidir. Mühürler mektuplardan birisinde daha iyi muhafaza edilmiş

ve günümüze intikal edebilmiştir. Sanatsal değeri yüksek olan bu mühür dönemin ustalığını yansıtırken üzerinde sade ibareler yer almıştır.

Mektupların Dulkadirli ailesi için bir davet mahiyetinde olduğu düşünüldüğünde kesin olmamakla birlikte Dulkadirli topluluklarının Safevi coğrafyasına göç etmiş olmaları fikrini zihne getirmektedir. Bu ihtimali güçlendiren ise Hasan Bey Rumlû'nun verdiği bilgiden anlaşılmaktadır. Aslında Rumlû'nun eserinden Çaldıran Savaşı'ndan sonraki gelişmelerin sonucunda bölgedeki Dulkadirli Türkmenlerinin Osmanlı, Memluk ve Safevi coğrafyasına gittikleri anlaşılmaktadır ki bu durum da özellikle Çaldıran Savaşı'ndan sonra bölgenin demografik yapısının değişimine bir örnek teşkil etmektedir.

Mektuplarda ısrarcı dil, davet ve itaatkâr üslup, Şah İsmail için söz konusu bölgedeki Türkmenlerin kendi tarafına ve ayrıca kendi coğrafyasına çekebilmenin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Çaldıran Savaşı sonrası yapılan bu çağrı kendi bölgesinde Türkmen nüfusu arttırmak, Osmanlı'ya yeni ilhak edilmiş bölgedeki nüfusu azaltmak ve dolayısıyla da bu devleti ekonomik açıdan zayıflatmak, Çaldıran sonrası Şah'ın gücü ve lütfu açısından zihinlerde oluşabilecek soru işaretlerini gidermek gibi amaçlara hizmet ettiğini düşünmek yerinde olacaktır. Burada Şah İsmail'in bu mektuplardaki ısrarcı davetine, Dulkadirlilerin kimi oymaklarının inançsal açıdan Kızılbaşların kurduğu devletin inanç sistemi ile ortak olmasının da etkili olduğunu düşünmek gerekmektedir. Mektuplardaki “bundan önce, bu keramet ve hidayet hanedanı ve ayrıca saltanatın yüksek şanlı eşliğine onun ihlasının arzını mükerreren görkemli huzura duyurmuşlardı” gibi ifadelerin Dulkadirliilerin Erdebil tekkesinin müşitleri ve devamında bu devletin kurucusu ve taliplerin müşid-i kamili olan Şah İsmail ile eskiden beri irtibat ve ilişki içinde oldukları ve bağılıkları hissedilmektedir. Durum böyle ise bu iki mektup söz konusu aile ve bunlara bağılı kimi oymakların özellikle Şehsüvar Oğlu Ali'nin baskısı altında olanlara yardım eli uzattığının belgeleri olabilir.

Kaynaklar

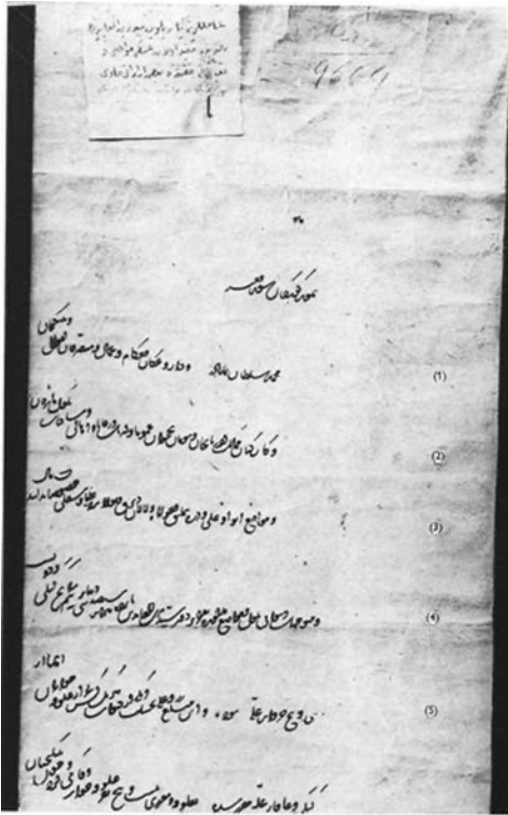
- Afşar-mühacir, Kamüran - Kelhür, Semer. “Berresi-yi Basarî-yi Tuğra ve Mühürhâ-yı Saltanatı İnan (İlhanan-Kacar)”. *Neşriye-yi Hünerha-yı Zibâ-Hünerhâ-yı Tecessümü* 17/3 (2013), 49-58.
- Aköz, Alaaddin - İbrahim Solak. “Dulkadirli Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne İlhakı ve Sonrasında Çıkan İsyânlar”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 0/153 (2004), 41-50.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. “16. Yüzyılda Safevi Devleti'nde Etkili Olan dört Türkmen Aşireti”. *JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (2012), 17-25. http://dx.doi.org/10.9761/JASSS_317

- Baharlı, İlgar. *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2021.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Hasan Bey Rûmlû. *Ahsenü't-Tevârih*. 2-3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 2011.
- Nesrin, Seyid Razavî. “Mührhâ-yı Şahân-ı Safevi (Şekil, Nakış ve Mazmun)”. *Du Fasl-name-yi İlmî Pejuhişi-yi Mutalaat-ı Hüner-i İslamî* 0/12 (2011), 129-141.
- Öz, Baki. *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Rabino, Hyacinth Louis. “Mührhâ-yı Devran-ı Safevi”. *Peyâm-ı Baharistan* 2/3 (2010), 887-894.
- Safa, Zebihüllah. *Tarih-i Edebiyat-ı İran*. 4 Cilt. Tahran: Firdevs, 1991.
- Sarı, Arif. “Dulkadirli Sahasında Oğuz Boyları”. *5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri Bildirileri*, ed. Tufan Gündüz – Mikail Cengiz. 0/121-126. Ankara: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015.
- Sarı, Arif. “Safevi Şeyhlerinin Dulkadirli Müritleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 0/89 (2019), 83-95.
- Solak, İbrahim. “XVI. Yüzyılda Maraş ve Çevresinde Dulkadirli Türkmenleri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/12 (2002), 109-154.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası, 1976.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Makaleler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
- Yinanç, Rafet. “Dulkadiroğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/553-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

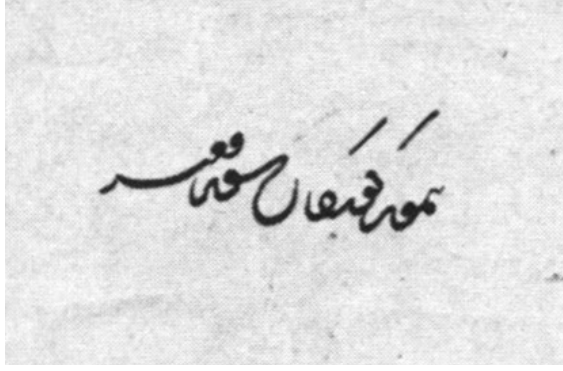
Ekler



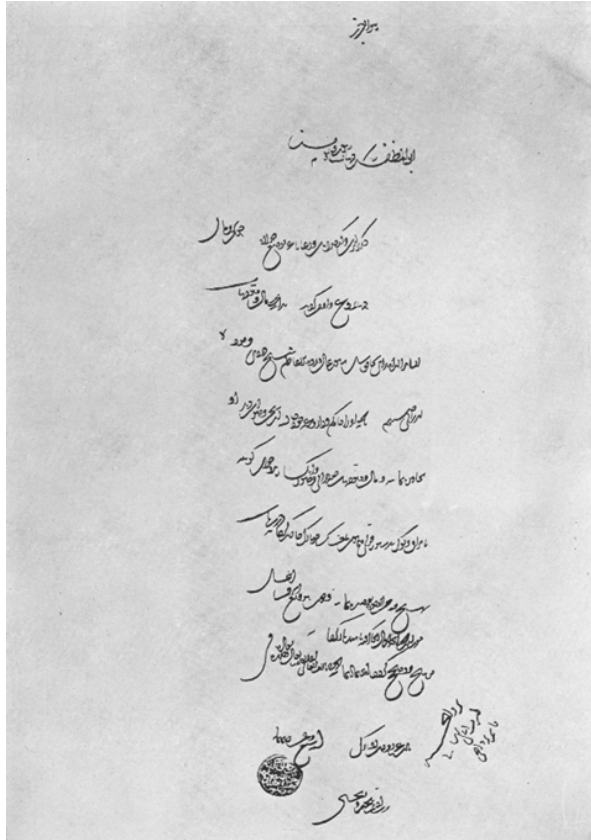
Şekil 1: Şah İsmail tarafından h. 923/m. 1517 cemâziyelâhir ayının ortalarında Dulkadirli Şehabeddin Ömer Bey ve Dulkadirli Celaleddin Abdüllatif Bey’e yazılan mektup üst kısmında yer alan tuğra.



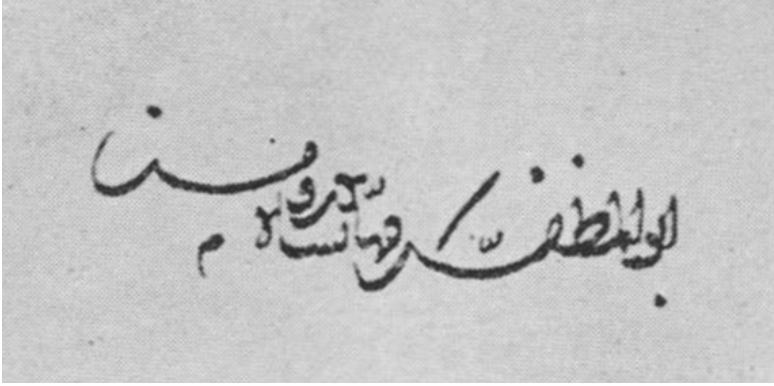
Şekil 2: Emir Timur’un 24 Muharrem h. 804/m. 1401 tarihinde yazdığı mektup, (<https://124.im/zr4HRk>), Erişim Tarihi: 25.12.2021



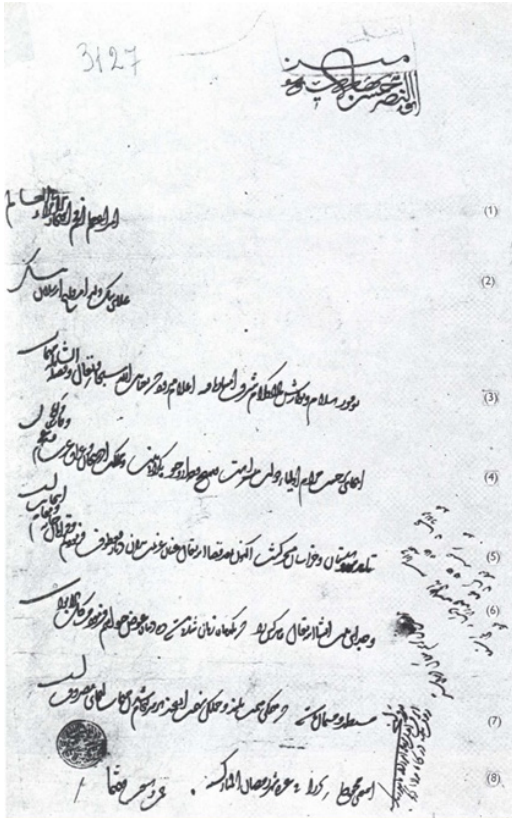
Şekil 3: Emir Timur'un 24 Muharrem h. 804/m. 1401 tarihinde yazdığı mektubun üst kısmında yer alan yazı.



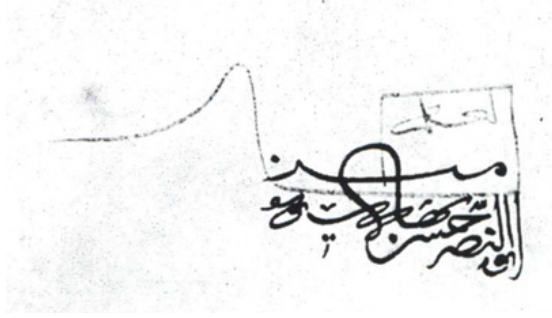
Şekil 4. Cihanşah Karakoyunlu'nun 13 Ramazan h. 857/m. 1453 tarihinde yazdığı mektup, (<https://124.im/gKYn>), Erişim Tarihi: 20.12.2021.



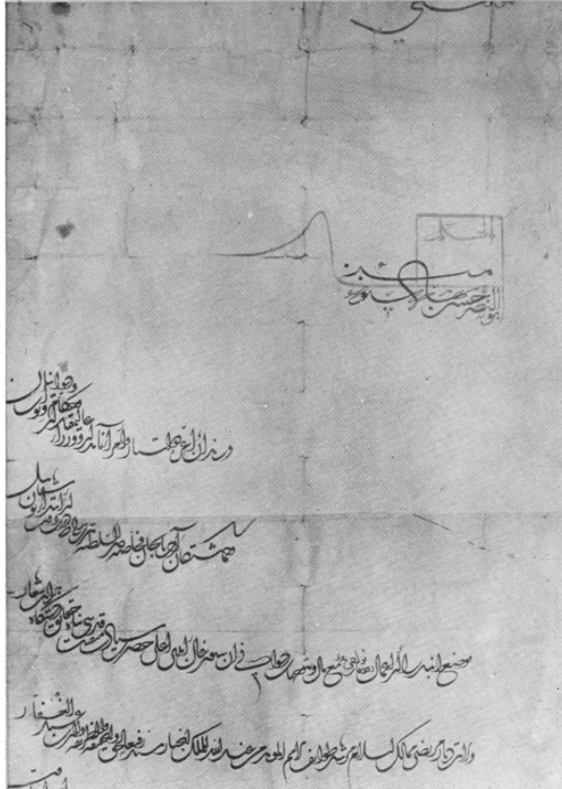
Şekil 5: Cihanşah Karakoyunlu'nun 13 Ramazan h. 857/m. 1453 tarihinde yazdığı mektubun üst kısmında yer alan yazı.



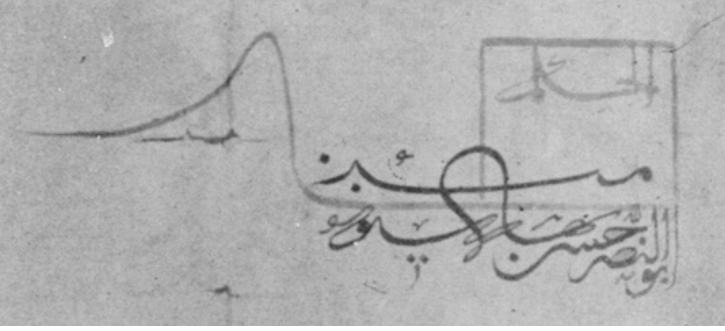
Şekil 6. Uzun Hasan Akkoyunlu'nun 1 Ramazan h.875/m.1471 tarihinde gönderdiği mektup, (<https://124.im/uMj0Xh>), Erişim Tarihi: 20.12.2021.



Şekil 7: Uzun Hasan Akkoyunlu'nun 1 Ramazan h.875/m.1471 tarihinde yazdığı mektubun üst kısmında yer alan yazı.



Şekil 8: Uzun Hasan Akkoyunlu'nun 4 Zilkade h.875/m.1471 tarihinde gönderdiği mektup, (<https://124.im/CrTH>), Erişim Tarihi: 20.12.2021.



Şekil 9: Uzun Hasan Akkoyunlu'nun 4 Zilkade h.875/m.1471 tarihinde yazdığı mektubun üst kısmında yer alan yazı.



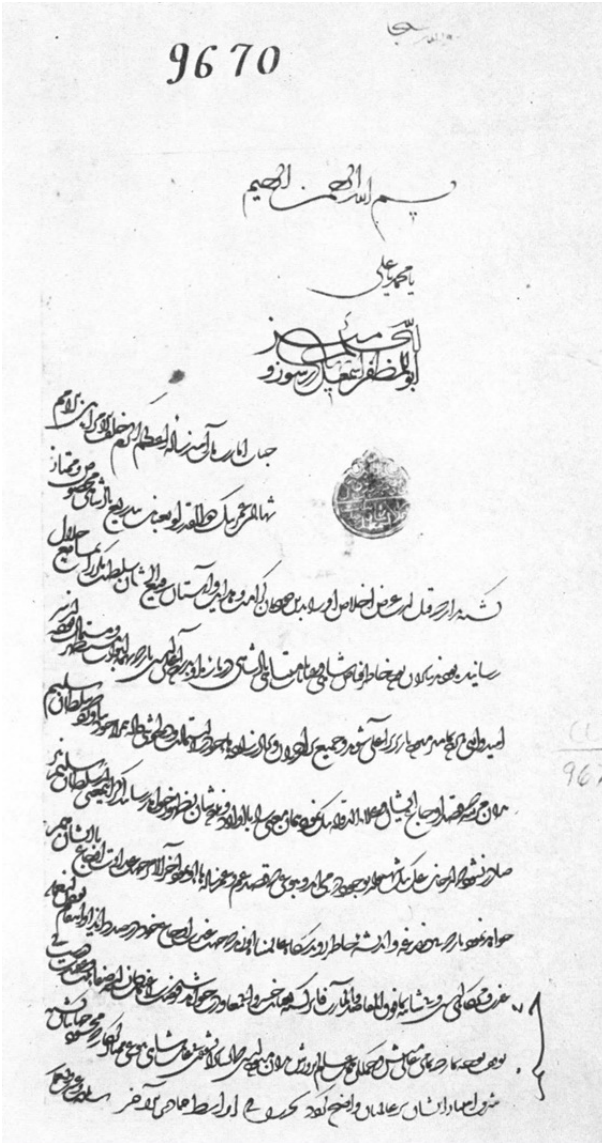
Şekil 10: Şah İsmail tarafından h. 923/m. 1517 cemâziyelâhir ayının ortalarında Dulkadirli Şehabeddin Ömer Bey'e yazılan mektuptaki mühür.



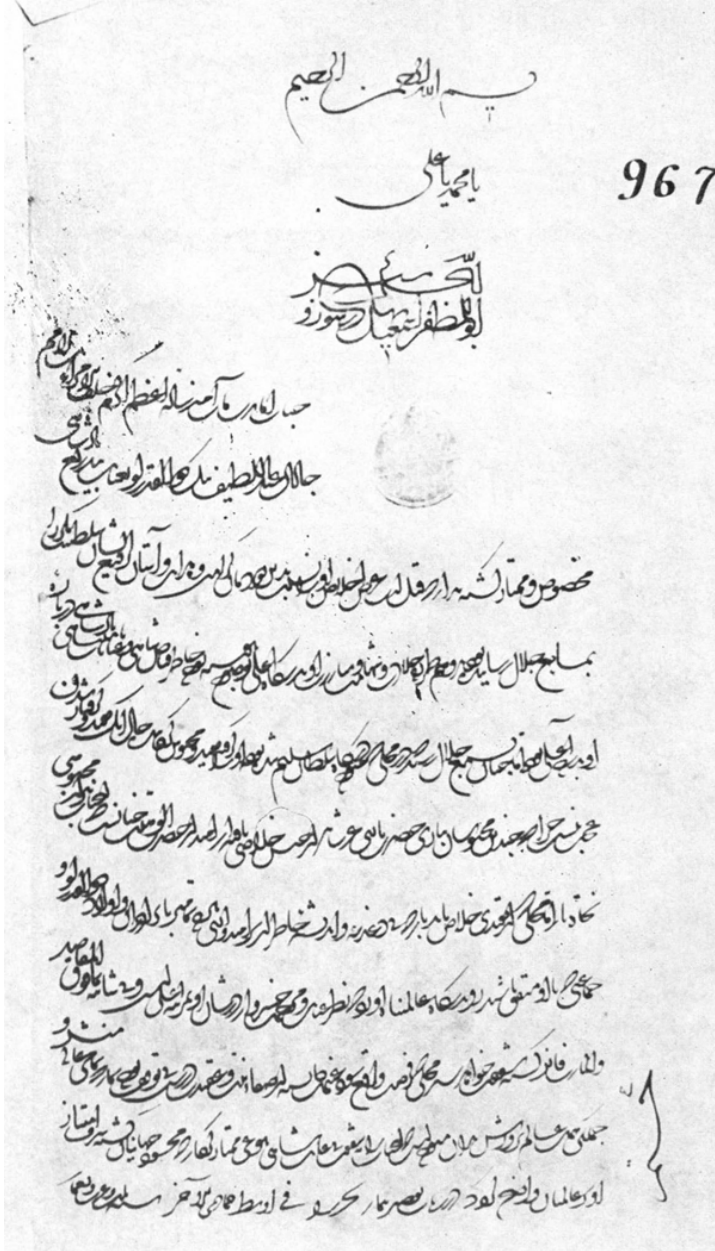
Şekil 11: Şah İsmail tarafından h. 923/m. 1517 cemâziyelâhir ayının ortalarında Dulkadirlü Şehabeddin Ömer Bey'e yazılan mektuptaki mührün onarılmış hali.



Şekil 12: Şah İsmail'e ait h. 914/m. 1508 tarihli mühür.



Şekil 13: Şah İsmail tarafından h. 923/m. 1517 cemâziyelâhir ayının ortalarında Dulkadirli Şehabeddin Ömer Bey'e yazılan mektup, (<https://124.im/9DKu>), Erişim Tarihi: 10.11.2021.



Şekil 14: Şah İsmail tarafından h. 923/m. 1517 cemâziyelâhir ayının ortalarında Dulkadirli Celaleddin Abdullatif Bey'e yazılan mektup, (<https://l24.im/3CN>), Erişim Tarihi: 10.11.2021.

İSLAM DİNİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARIN OSMANLI DÖNEMİ TÜRBE MİMARİSİNE YANSIMALARI*

Reflections of the Basic Concepts in Islamic Religion on Ottoman Period Tomb
Architecture

Birgül ÇAKIROĞLU**

Öz

Mimaride, biçimlenmedeki etkisini tanımlayamadığımız, göremediğimiz, hissedemediğimiz, ama var olduğunu tahmin ettiğimiz bazı faktörler bulunmaktadır. Bu faktörleri dini mimari yapı türlerinden biri olan türbeler üzerinden ortaya çıkarmak ve yorumlamak bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Çalışmada, dini kavramların mimariyi etkilediği, dini kavramların bir dili olduğu varsayımından yola çıkılmış ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere dayalı olarak İslam dinindeki temel kavramların, dini mimarideki yansımaları ya da başka bir tanımla biçimlenmeye etkisinin belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışma kapsamında Türkiye'de Klasik Osmanlı Dönemine ait Mimar Sinan tarafından tasarlanmış türbelerden beşi incelenmeye alınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde İslam sanatı hakkında genel bilgiler yer almış, materyal ve metot bölümünde; türbeleri dini kavramlar üzerinden değerlendirebilmek için çalışmada göstergebilimden faydalandığı, çalışma bağlamında göstergebilimin anlamsal ve dizimsel boyutlarında kavramlar ve ilkelerin nasıl belirlendiği anlatılmıştır. Çalışmanın irdelemeler bölümü, anlamsal ve dizimsel olarak iki başlıkta yürütülmüştür. Anlamsal boyutun irdelenmesinde, İslam dinindeki temel kavramlardan vahdaniyet, beka, kudret, ahiret, dünya, güzellik, adalet, tevekkül, tevazu, tutumluluk, mahremiyet olmak üzere 11 kavram ele alınmıştır. Dizimsel boyutunun irdelenmesi; temel tasar ilkeleri (simetri, egemenlik, ritim, denge, zıtlık, koram, uygunluk, birlik) altında yapılmıştır. İstanbul ilinden seçilen 5 türbe binasının plan, kesit ve görünüşleri ile iç ve dış fotoğrafları üzerinden anlamsal ve dizimsel boyut analizleri yapılmış, yorumlanarak irdelenmiştir. Sonuç bölümünde; incelenen örneklerde ortaya çıkan kavramlar ve bu kavramlara ait alt kavramlar ve bunların mimariye kattığı değerler sunulmakta, konuyla ilgili önerilerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Dini, Kur'an'daki Temel Kavramlar, Osmanlı Mimarisi, Türbe, Dizimsel Boyut, Temel Tasar İlkeleri, Anlamsal Boyut, Duygusal Tepki Boyutu.

Abstract

In architecture, there are some factors that we cannot define, see, or feel, but whose effect on the formation we can guess. The main purpose of this study is to reveal and interpret these factors through the tombs, which is one of the religious architectural building types. In the study, based on the assumption that religious concepts affect architecture and that religious concepts are a language, it is aimed to determine the reflections of the basic concepts in the religion of Islam on the formation of religious architecture or by another definition, based on the verses in the Qur'an. In this context, within the scope of the study, five of the tombs designed by Mimar Sinan belonging to the Classical Ottoman Period in Turkey were examined. In the introduction part of the study, general information about Islamic art was included. In the material and method part; in order to evaluate the tombs through religious concepts, it is explained that semiotics is used in the study, and how the concepts

* Geliş Tarihi: 05.09.2021, Kabul Tarihi: 21.12.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.013

** Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, beakiroglu@gmail.com, ORCID ID:https://orcid.org/0000-0003-2709-5997

and principles are determined in the semantic and syntactic dimensions of semiotics in the context of the study. The analysis part of the study was carried out under two headings, semantic and syntactic. In the study of the semantic dimension, 11 concepts such as waḥdāniyyat (oneness), beqā (everlasting), power, the hereafter, the world, beauty, justice, trust, humility, frugality, privacy were discussed among the basic concepts in the Islamic religion. Examination of the syntactic dimension; it is made under the basic design principles (symmetry, dominance, rhythm, balance, contrast, coram, conformity, unity). The semantic and syntactic dimension analyses were made on the plans, sections and appearances, and interior and exterior photographs of 5 tomb buildings selected from the province of Istanbul, and they were interpreted and examined. In the conclusion section, the concepts that emerged in the examined examples and the sub-concepts of these concepts and the values they add to the architecture are presented, and suggestions are made on the subject.

Keywords: Islamic Religion, Basic Concepts in the Qur’ān, Ottoman Architecture, Tomb, Syntactic Aspect, Basic Design Principles, Semantic Aspect, Emotional (Sentimental) Reaction Aspect.

Giriş

Din insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanlık tarihinde ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, dini inançlardan yoksun bir topluma rastlanmamaktadır. Bütün bunlar, toplumu ayakta tutan temel esasların başında dinin geldiğini ortaya koymaktadır. Victor Cousin “Her şey, din etrafında, din için, dinle teşkil olundu” diyerek dinin konusunu ve alanını daha da genişletmektedir. Bir dinde tanrı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy-ilham, peygamber-kurucu ve cemaat kavramları yer almaktadır (Tümer – Küçük, 1997, 1-7). Din, bir temsiller sistemini (inançlar, mitler, dogmalar, Vs.), bir örgütü (kiliseler, tarikatlar, mezhepler, Vs.) ve ritüelleri bir araya getirir. Aşkın veya kozmik bir düzene ait inançları, yaşam kurallarını ve ibadet biçimlerini içinde toplayan örgütlenme olarak tanımlanır (Dumortier, 2007, 8).

İslam; kelime olarak, teslim olmak, itaat etmek, boyun eğmek; terim olarak, Peygamber’in haber verdiği şeyleri kabul ve onlara bütün varlığıyla teslim olmak demektir. İslam ilahi dinlerin genel adı iken, Hz. Muhammed’e yirmi üç yıllık bir sürede gelen vahiylerle en son şeklini almış ve kıyamete kadar insanlığın ihtiyaçlarına cevap verecek bir muhtevaya kavuşmuş, tamamlanmış dinin özel adıdır (Tümer – Küçük, 1997, 334-335).

İslam mimarisi, İslami tutum, duygu ve ifadelerin yansımasıdır (Cansever, 1997, 32). İnsan, kendisini, kullanılan malzemede, yapısal tekniklerde ve benzerlerinde görülen yerel farklılıklara rağmen, aynı sanatsal ve manevi evrenin içerisinde hisseder. İslam sanatının kökeni İslam’ın dünya görüşüyle ilişkilendirilmelidir (Nasr, 2019, 11-13).

Merkezi, içe dönük mekânsal şemalar; birbirini bütünleyen ve birbiriyle ilişkili birimlerden oluşan örüntüler, merkezi şemaların egemenliği; çevre koşullarına uyum sağlayan yalın çözümler ve sınırlı sayıda malzeme kullanan, gösterişten kaçınan bir mimari dil mimariyle bütünleşme ve aynı geometrik soyutlama seçimini paylaşan bir bezeme anlayışı, Tanrı karşısında tevazunun da malzeme kullanımı ve ölççeğe yansıdığını söylemek olasıdır (Yücel, 1981, 4-6).

İslam sanatının gelişmesine etki eden faktörler; İslam dininin kendi bünyesinden doğan faktörler (kelami, fihhi, tasavvufi), komşu ve eski kültürlerle temas, iklim ve malzeme durumu, tecrübe ve teknolojik gelişme, milli, mahalli ve şahsi estetik anlayışlar olarak sınıflandırılmıştır (Çam, 2019, 139-151).

İslam sanatında, sanatçı ister se boyayı, ağacı, tuğlaları, taşı, metali, kili ya da kumaşı kullansın sonuçlar etkileri açısından benzerdir. İslami kültürde mekân sanatları, İslami sanatlarla ilgili temel özelliklere dayanmaktadır. Bu temel özellikler aşağıda sıralanmıştır.

1-Soyutlama; tabiatın değiştirilmesi, mekân sanatlarında örneklendiği kadarıyla en azından beş büyük kategoriye ayrılır. Bunlar;

- 1.a. Kaplama,
- 1.b. Malzemelerin değişime uğraması,
- 1.c. Yapıların değişime uğraması,
- 1.d. Muhtevanın (içeriğin) değişime uğraması,
- 1.e. Fonksiyonun belirsizliğinin değişime uğramasıdır.

2-Birlik/Modüller

3-Birbirini takip eden kombinasyonlar

4-Tekrar

5-Dinamizm

6-Karmaşıklık (Faruki – Faruki, 1999)

İslam milletlerinin mimari eserleri, hangi bölgede ve hangi devirde verilmiş, hangi milletin sanatçıları tarafından yaratılmış olursa olsun, aynı ailenin kişileri, aynı dilin lehçeleri gibi birbirlerine benzerler. Benzerliği veren etken, her şeyden önce İslam dininin kuralları olmuştur. Ancak bu benzerlik içinde, İslam ülkelerinin sanat eserlerinde her milletin ve bölgenin üslup farkları da vardır. İslam'ın doğuşundan ve yayılışından önce, Türklerin, Sasanilerin, Bizanslıların, Suriye Hıristiyanlarının, Koptların, Vizigotların, Hinduların kendilerine mahsus birer sanatı vardı. İran'da ve Mezopotamya'da Sasani ve Türk; Suriye ve Mısır'da Kopt, Türk, Roma ve Bizans; İspanya'da Vizigot; Hindistan'da Çin, Hindu ve Türk tesirlerini görmemeğe imkân yoktur. Türkler, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde, çeşitli zamanlarda birçok devlet kurmuş, zamanla bütün İslam dünyasının hâkim sembolü haline gelmiştir (Yetkin, 1970, 9-12).

Türk topluluklarının dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte, bu devre sanatının kronolojisi genel olarak Karahanlılar (992-1211) ile başlatılmaktadır. Bunun en önemli nedeni bu devletin İslam dinini resmi din olarak

kabul etmesidir. Karahanlılardan sonra zamanla Müslüman Türk devletlerinin sayısının artması ve bu bölgelerde Türklerin baskın rol oynamaya başlamasıyla, eski Türk sanatları gelenekleri İslam sanatı ilkelerine uyum sağlamış ve Türk karakterli yeni bir sentez ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni sanata Türk İslam sanatı ya da İslamiyet'ten sonraki Türk sanatı deniliyor (Çoruhlu, 2000, 9).

Türk İslam sanatında mimari deyince akla gelen en yaygın yapılar cami ve medreseler, şifahaneler, türbeler, köşk ve saraylar, kervansaraylar, hamamlar, imaretler, sur, kale ve hisarlar, han, bedesten, arasta ve çarşılar, çeşme ve sebiller, köprü, su bendi ve su kemerleri, saat kuleleri, kütüphaneler, tekke ve zaviyeler ile konutlardır (Can – Gün, 2017, 71).

1. Materyal ve Metot

1.1. Çalışma Alanı

Çalışma alanının belirlenmesi; kronolojik, uygarlık ölçeğinde, yapı türlerinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, çalışma alanı olarak; Türkiye'de Klasik Osmanlı Dönemine ait (1501-1703) Mimar Sinan tarafından tasarlanan türbeler ele alınmıştır. Türbeler, Klasik Osmanlı Dönemine ait türbe örneklerinin yoğun olarak bulunduğu İstanbul ilinden seçilmiştir.

Örneklerin seçimi; yayınlara dayalı tespit çalışması, dış gözlem tekniği, mülakat tekniği, alan çalışması, literatür çalışması ile gerçekleştirilmiştir. Yapıldığı dönemin özelliklerini gösteren, hakkında çeşitli mimari bilgilere sahip olunan, günümüze kadar ulaşabilmiş, özelliğini yitirmemiş 5 türbenin analizleri yapılmıştır.

1.2. Metot

İzlenen metot İslam dininin mimariye etkisi, İslam dinindeki kavramlara bağlı olarak belirli bir yapı grubu içinde inceleme ve analize dayalıdır. Konunun temel amacını oluşturan mimaride dinin, yapının biçimlenmesini etkilediği varsayımına bağlı olarak dini temel kavramların ve alt başlıklarının (literatür taramasında elde edilen) mimari yapıları etkilediği ve bunun da kullanıcı tarafından rahatlıkla okunabileceği düşünülmektedir. Türbelerin hangi kavramlardan ve ne şekilde etkilendiği bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya bağlı olarak, Klasik Osmanlı Dönemi Mimar Sinan türbelerinin saptanarak örneklenmesi ve literatür taramada elde edilen İslamiyet'e ait kavramlar ve alt başlıklarının bu örnekler üzerindeki etkisinin sorgulanması hedeflenmiştir. Buradaki amaç, soyut değerlerin somut biçimlere ve sonuçlara ulaşmasıdır.

Çalışmada, göstergebilim kuramının anlamsal ve dizimsel ilkelerinden yararlanılmış, incelemeye alınan İslam dinindeki temel kavramların yapı içindeki yeri, kazandığı ve kazandırdığı anlamlar ortaya konulması için göstergebilimin anlamsal ve dizimsel iki boyutundan faydalanılmıştır.

Anlamsal boyuttaki kavramlar;

1. Ele alınan İslam dinine ait kavramlar; literatüre, ayetlere ve alanında uzman kişilerle yapılan görüşmelere dayalı olarak elde edilen alt kavramlardan

2. Ele alınan yapı türündeki kavramların literatüre dayalı olarak elde edilen alt kavramlarından

3. Literatürde yer alan duygusal tepki kavramlarından oluşturulmuştur.

Dizimsel boyutta kavramlar; temel tasar ilkeleri altında irdelenmiştir (Gürer, 1990, 74; Kuban, 2019, 61-67; Tavşan, 2000, 89). İlkelere bağlı analiz, plan düzleminde, cephede, iç mekânda veya fiziksel çevresinde yer alan kurgular olarak ele alınmıştır. Ele alınan biçimsel ilkeler aşağıdaki gibidir.

1. Simetri (bakışım)
2. Egemenlik
3. Ritim (tekrar) (yineleme)
4. Denge
5. Zıtlık (kontrast)
6. Koram
7. Uygunluk (Armoni)
8. Birlik

2. Yöntemin Oluşturulması

2.1. Anlamsal Boyuta Ait Kavramlar ve Alt Kavramların Oluşturulması

2.1.1. İslam Dinine Ait Kavramlar ve Alt Kavramların Oluşturulması

Bu çalışmada; Çakıroğlu'nun doktora tezinde İslam dinindeki temel kavramlar üzerine belirlediği 16 kavram arasından (Çakıroğlu, 2006, 97) 11'i türbe mimarisine ilişkili olması bağlamıyla ele alınmıştır. Vahdaniyet, beka, kudret, ahiret, dünya, güzellik, adalet, tevekkül, tevazu, tutumluluk, mahremiyet olmak üzere 11 kavram incelenmiştir.

2.1.1.1. Vahdaniyet Kavramı

Geleneksel İslam kenti , birliği yansıtır. İslam'da , kent mimarisini, cami mimarisine ev, ya da saray ve hatta resmi yapıların mimarisi arasında ilişki kuran bir birlik kaplamıştı. Bu birlik, Müslümanın ev mekânının cami mekânının bir uzantısı haline getirmişti. Birçok İslam kent merkezi, cami, medrese, çarşı, konut ve benzerleri arasındaki eşsiz mekân ve işlev birliğini sergiler (Nasr, 1982, 10-13).

İslam hat sanatı, biçimlerinin sembolizmi aracılığıyla, bizzat yaratımı karakterize eden sabitlik ve değişme arasındaki kesişmeyi yansıtır. Dalgalı bir hareket olan, yazımın yatay hareketi, öz ya da değişmez varlığın boyutunu temsil eder. Yazımın dikey hareketi, ilkenin birliğini, yatay hareketi ise tezahürlerin kesretini sembolize eder. Tüm geleneksel biçimler, yataylığın ve dikeyliğin bu iki boyutunun birleşimini yansıtır. Arap yazısının yönü olan sağdan sola bir doğru çizmekle, insanın vücudunun sol yanında bulunan kalbe doğru çemberden merkeze doğru yönelik bir hareket sembolize edilmektedir. Hakikate giden tarikat yolunu izleyenler için bu merkezi sanat, tevhit üzerine düşünmenin ana desteğidir (Nasr, 2019, 41-52). Kubbeler, yer aldıkları yapıya gizemli bir boşluk etkisi yardımıyla kutsal bir hava verirler. Tüm kubbeli yapılarda özellikle ibadet mekânlarında ana kubbe, mimari ve mühendislik yönünden prestij odağı olduğu gibi bir ibadete ya da toplantıya katılanların dikkatinin yoğunlaştığı merkezi de teşkil eder (Keleş vd., 2001, 9).

2.1.1.2. Beka Kavramı

Sanat eserindeki şekil ve figür, tabiatı olduğu gibi taklit eden realizmden şiddetle kaçarak soyutlaşırsa onların dünyadan o kadar uzaklaşacağı ve tabiatüstü kavramları hatırlatacağı kabul edilmiştir (Çam, 2019, 90). İslam yapılarının duvarlarını, tavanlarını kaplayan geometrik soyut ve bitkisel süslemeler, paralel, simetrik, diyagonal, iç içe, şeritler halinde dolaşan, sonu olmayan bir doku arz etmektedir. Göz, süsleme yüzeyinde bir çizgiye takılır ve sonsuzluk içinde döner dolaşır. İnsan böylece sonsuz bir bütün içinde olduğunu hisseder. Duvarlardan tavanlara, kubbelere, sütunlara bir monotonluk içinde tırmanan göz, mistik dokunun ancak bu şekilde olabileceğini düşünebilir. Bu mistik doku, aynı zamanda ebedi oluşun, ölümsüzlüğün bir formülü gibi gelir insana. Aynı zamanda da Tanrı'nın her yerde ve mekânsız olduğu görüşünü de açıklar (Turani, 1992, 253).

2.1.1.3. Kudret Kavramı

Osmanlı camilerinde yer ile göğün simgeleri dörtgen ile daire (kubbe) “vazgeçilmez bir beraberlik” kurarak evreni temsil ederler. Sultanların adına yapılan camiler görkemli ve anıtsaldır, fakat bu camiler hükümdarın dünyasal kudretinden çok, her şeyin üstündeki Tanrısal Güç'ün simgeleridir. Kubbenin merkezini oluşturduğu ve diğer mekânların kubbeye bağımlı olduğu aydınlık ve geniş iç mekânların sakinliğinde, Tanrısal düzen hissedilir (Özel, 1998, 41).

2.1.1.4. Ahiret Kavramı

Ahiret, yani insanların ölümünden, kıyametin vukuundan sonra neler olacağı, İslam'da şöyle açıklanır. İnsan, öldükten sonra tekrar dirilecek, dünyada yaptıklarından hesaba çekilecek, ceza veya mükâfat görecektir. Böylece insan, ölçülü, dengeli olmaya; iyi ve meşru şeyleri yapıp kötülüklerden kaçınmaya çalışır (Tümer – Küçük, 1997, 343). Ölüm, insanı karamsarlığa sevk eden korkunç bir olay değildir. Tam tersine o, insanı Yaratan'ına kavuşturan köprü, Mevlana'nın ifadesiyle kulan

sevgilisine kavuştuğu gerdek gecesidir. Bu en iyi türbelerde görülür. Onun içindir ki İslam türbeleri, mezarları ve mezar taşları, adeta Allah'ın Cemal sıfatının tezahür ettiği asude bir bahar ülkesidir. Böyle bir bakış açısının İslam sanatkârının kullandığı motiflere, renklere ve şekillere yansımaması mümkün müdür? Eğer İslam dini ölüme böyle bir nazarda bakmamış olsaydı İslam sanatı bu kadar huzur verici, mistik ve dinlendirici bir karakter kazanamazdı. Bunun renk olarak en iyi ifadesi de şüphesiz ki mavi ve yeşildir. Dinlendirici ve mistik özelliği sebebiyle bu renkler hem tabiatı hem Cennet'i en iyi şekilde dile getiren renklerdir (Çam, 2019, 97-98).

2.1.1.5. Dünya Kavramı

İslam duyarlılığı dünyayı geçici yönüyle algılamıştır. Böylece mimarlık abartılmış büyüklükten ve gösterişten kaçınmıştır. İslam mimarisi basit yapı malzemelerine bağlı kalmış ve enerji kaynağı olarak doğanın ışık ve rüzgâr gibi temel güçlerini kullanmıştır. El değmemiş doğanın dinginlik, uyum ve dirliğini camisinin ya da evinin avlusunda yeniden yaratarak doğayı kentin içine getirmiştir. (Nasr, 1982, 10-13). Bu dünyayı geçici ve bir rüya gibi algılayan sanatçı, sanatında bunu aksettirir. Bunun için İslam süsleme sanatlarında asma dalında güller karanfiller açabilir ya da bazı bitki motifleri (rumileri) kuş figürleri şeklini alabilir (Çam, 2019, 95-96).

2.1.1.6. Güzellik Kavramı

Mutluluk, ümit var ve neşeli olma gibi tavır ve duyguların renkli ve aydınlık dünyası bütün İslam sanatlarının ortak özelliklerini oluşturur. İslam dışı kültürlerin ve özellikle Hıristiyan Batı kültürünün insanı ümitsizliğe sevk eden, karanlık, kasvetli, dramatik boşluğunun aksine, bu örneklerin yansımaları biçim berraklığında ve kullanılan renklere ortaya çıkar (Cansever, 1997, 36).

İslam'ın, dünyada esas vazifesinin dünyayı güzelleştirmeye inanç, insanların yerleştikleri çevrelerin güzel çevreler olmasını gerektiriyordu. Amaç; güzel bir dünya meydana getirmek olunca bu şehirleri meydana getirenler cennetin parçalarını oluşturmaya çalıştılar (Cansever, 1997a, 137-138). Buradaki biçim zenginliği, insanı güzellikle karşı karşıya getiren ve güzelleştirilmiş dünyayı insanın yaşamasını amaç edinen bir tavrın eseridir. Allah'ın yarattığı her şeyin güzelliğine inanan Müslüman, bunların tevhidi bir yaklaşımla anlaşılmasını ve tesis ettiği değerler hiyerarşisi içerisinde her şeyi yerli yerine koyarak bir güzele erişilmesini amaç edinir (Cansever, 1994, 216). Yapının güzel olması, bir yandan belirli bir ihtiyacı karşılarken öte yandan dış biçimi, iç sınırları, boşlukları, rengi, yüzeylerinin dokusu ve ölçüleri, ışığı ve gölgesiyle de hoşla gitmesi ve insan beğenisini tatmin etmesi anlamına gelir (Kuban, 2019, 18).

2.1.1.7. Adalet Kavramı

“Her şeyi doğru yerine koymak” (adalet), İslam mimarisini tasarlamak için atılması gereken ilk adımdır. İslam mimarisi malzemeyi olduğu gibi, neyse o olarak kullanır; niteliklerini inkâr etmeden ve önemlerine aşırı vurgu yapmadan. Benzer

düşünceler teknolojilerin kullanımında da gözlemlenebilir. İslam mimarisinde malzeme ve teknolojiler kendi uygun yerlerinde kullanılmak zorundadır. “Yeryüzünde kibirlenerek yürüme, çünkü sen ne yeri yarabilirsin, ne de boyca dağlara ulaşabilirsin” (İsra, 37). Her şey, mimari eserin her unsuru bu bağlam içinde değerlendirilmeli, eserin bütünlüğü içindeki doğru konumuna oturtulmalı, böylece her tür fetişizmden kaçınılmalıdır (Cansever, 1997, 26-27). Eşitlik, öğelerin tek başına egemen olmasını önleyebilecek, her insana bir yer sağlayacak ve simetriyle tekrar egemen ilkeler olarak önerilebilecekti. Yüzey düzenlemeleri, bezemelerle yapıları maddeleşmekten uzaklaştırıcaktı (Porter, 1982, 18-20).

Şehir planında, zikzaklar, koruyucu kıvrımları helezon şeklinde olan büzölmeler arasında, insan bakışı tarafından zapt edilecek mekân yoktur; hiçbir şey ilk önce ev sahibinin veya orada oturanın zenginlik derecesini belli etmez. Dahası, zenginlerin ve fakirlerin evleri, ayırt edilemez bir karmakarışıklık içinde bulunurlar. Ancak girildiğinde evin içindeki lüks görülebilir; çünkü duvar bazen hazineler saklar ya da bütün ailenin yakınlarıyla birlikte bir araya sıkıştıkları barmaklarda saklı olan sefalet keşfedilir (Bammatt, 1987, 41-50).

İslam sanatçısı, tezyinî sanatlarda irrealist (tabiattan ve gerçeklerden uzaklaşmış) olmakla birlikte mimaride realist ve mantıklıdır. Bu, her şeyden önce bir eserin mutlaka pratik bir ihtiyaca cevap vermek için yapılması anlayışında kendisini gösterir. Tezyinî sanatlarda motifleri gerçeklerden uzak şekilleriyle çizmek ilave zamana ve masrafa mal olmaz. Hâlbuki mimaride gerçeklerden uzaklaşmak, fantezi ve mübalağaya kaçmak demektir. Bu ise hem ilave masrafı hem de zaman kaybını gerektirir. Böyle bir şey, İslam’ın “gösteriş yapmayınız ve mallarınızı saçıp savurmayınız” şeklindeki emirlerine aykırıdır. Bunu bilen İslam mimari ve ustası, mimari eserleri mantık kaidelerine uygun olarak yapmaya özen gösterir. İslam mimarisinin bu mantıklılık ve sadelik içinde ihtişam özelliği bilhassa Mimar Sinan’ın eserlerinde doruk noktasına erişmiştir. Gerçekten de İslam mabetlerinde Avrupa’nın Gotik kiliselerinde görülen teknik ve kullanım açısından fonksiyonu bulunmayan, sırf esere ihtişam kazandırmak için yapılmış mübalağalı unsurları bulmak mümkün değildir (Çam, 2019, 98-99).

2.1.1.8. Tevekkül Kavramı

Allah’a inanmak emniyet duygusunun kökenini oluşturur ve sanat formlarına çok-renklilik ve aydınlık, formların berraklığı, hareketlerin sükunu olarak yansır. Haşyet, takva, sabır, murakabe İslam mimarisini vücuda getiren unsurlardır ve mutlaka biçim berraklığı, kanaat ve derin bilinç ve sorumluluk şuuruyla sonuçlanır, yüceliği tezahür ettiren bir saygı duygusu yaratırlar (Cansever, 1997, 32-37).

2.1.1.9. Tevazu Kavramı

Ayetler, gösteriş, övünme veya Allah’ı unutturup sırf eğlence vesilesi olacak binaların yapılmasını hoş karşılamamaktadır. İslam dini binanın kendisine karşı değildir. Onun karşı olduğu şey, lüks, israf ve gösteriştir. O halde, israf ve gösteriş

olur düşüncesiyle camilerin çini, kalem işleri, oyma mermer Vs. ile tezyinîne karşı çıkmanın bir anlamı da yoktur. İslam iyi, güzel ve hak bir din ise bunun da aynı şekilde takdim edilmesi gerekir (Çam, 2019, 85-86). Sadelik bütün İslam kültürünün, bütün İslami ürünlerin ayrılmaz, değişmez bir temel özelliğidir. Zengin tezyinat şekillerinin sadelikten kopmayan bir niteliği vardır (Cansever, 1997a, 151).

2.1.1.10. Tutumluluk Kavramı

İslam mimarisinde iklim pasif metotlarla kontrol edilmiştir. Bu bağlamda dikkate alınan ölçüler, mimari ile karşılıklı ilişki içindedir ve onunla bütünleşmiştir. Sözelimi pencereler, soğuk iklimlerde ısı toplayıcıları olarak tasarlanırken, sıcak iklimlerde güneşin içeriye en az girmesini temin edecek şekilde tasarlanmıştır. Binaların dış kaplaması da iklime göre ayarlanan pasif metotlar tesis ederek iklim faktörlerini ayrıntılı olarak göz önünde bulundurmaktadır. Açıkçası, israf ve gereksiz masraflara İslam mimarisinde izin verilmez (Cansever, 1997, 30).

2.1.1.11. Mahremiyet Kavramı

Mahremiyet harem kavramıyla ilişkilidir. Harem ise “korunan, mukaddes ve muhterem olan şey veya yer” anlamına gelmektedir. Genelde İslam dini karşı cinsler arasındaki ilişkilerde aşırılıkları önlemek amacıyla bazı sınırlamalar getirmiştir. Bunun tarih içinde fiziki bir mekânda varlık kazanması haremlik şeklinde ifade edilmektedir (Özaydın – Bozkurt, 2005, 133).

Kafes, Türk-İslam mimarisinde mahremiyet duygusunun mekânsal anlamda karşılık bulduğu elemanlardan biridir. Gerek kamusal mekânlarda gerekse konutun mekânsal organizasyonunda kadın ve erkek ilişkisinin mahremiyet özelliklerini makro düzeyde yansıtan “haremlik-selamlık” gibi mekânsal düzenlerin yanı sıra , “kafes” gibi elemanter ölçekte yansıtan düzenlemeler de söz konusudur. Bu bağlamda kafes, mekânın iç-dış ilişkisini sağlayan pencere-kapı Vb. gibi elemanlarda görsel engel oluşturmaktadır. Özellikle İslam dininde kadının mahremiyet özellikleri açısından gerek toplantı yerlerinde gerekse konutun sokak pencerelerinde bu amaçla yapılmış zengin biçimleniş özellikleri taşıyan kafeslere rastlanmaktadır (Keleş vd., 2001, 91).

İncelemeye alınan vahdaniyet, beka, kudret, ahiret, dünya, güzellik, adalet, tevekkül, tevazu, tutumluluk ve mahremiyet kavramları Kur’an’daki ayetlere, literatüre, uzman kişilerle yapılan görüşmelere dayalı olarak, bu kavramlara ait alt kavramlar ve bu alt kavramların zıt kavramları belirlenerek aşağıdaki tabloda verilmiştir (Tablo 1).

Tablo 1: İslam Dininde Ele Alınan Kavramlardan Elde Edilen Alt Kavramlar

Kavramlar	Alt Kavramlar	Zıt Kavramlar		
Vahdaniyet	-birlik, teklik	-şirk, ortak koşmak, çoğulculuk		
Beka	-sonsuzluk -ölümsüzlük -sürekli, devamlılık -kalıcılık	-sonluluk -ölümlülük -bitimlilik, süreksizlik -geçicilik, fanilik		
Kudret	-güç, otorite	-güçsüzlük, kudretsizlik, acizlik		
Ahiret	-diriliş -mahşer (toplanma yeri) -hesap, sorgulama	-dünya		
	<table border="1"> <tr> <td>Cennet</td> <td>-benzersiz -güzellik, iyilik, mutluluk, muhabbet, sevgi -huzur -mükâfat -ebedi, kalıcı, sürekli, sonsuz, ölümsüz, devamlı hayat -sonsuz rahatlık -sevap -aydınlık, ferah, açık</td> </tr> <tr> <td>Cehennem</td> <td>-benzersiz -çirkinlik, kötülük, mutsuzluk -huzursuzluk, sıkıntı, üzüntü -ceza -ebedi, kalıcı, sürekli, sonsuz, ölümsüz, devamlı hayat -rahatsızlık -günah -karanlık, kasvetli -kapalı, sertlik, donukluk</td> </tr> </table>		Cennet	-benzersiz -güzellik, iyilik, mutluluk, muhabbet, sevgi -huzur -mükâfat -ebedi, kalıcı, sürekli, sonsuz, ölümsüz, devamlı hayat -sonsuz rahatlık -sevap -aydınlık, ferah, açık
Cennet	-benzersiz -güzellik, iyilik, mutluluk, muhabbet, sevgi -huzur -mükâfat -ebedi, kalıcı, sürekli, sonsuz, ölümsüz, devamlı hayat -sonsuz rahatlık -sevap -aydınlık, ferah, açık			
Cehennem	-benzersiz -çirkinlik, kötülük, mutsuzluk -huzursuzluk, sıkıntı, üzüntü -ceza -ebedi, kalıcı, sürekli, sonsuz, ölümsüz, devamlı hayat -rahatsızlık -günah -karanlık, kasvetli -kapalı, sertlik, donukluk			

Dünya	-ölüm, sınırlı, sonlu olma, fanilik, geçicilik -imtihan, deneme -eğlence, oyun -düzen, denge, disiplin	-ebedilik -başboşluk -gerçek -karmaşa
Güzellik	-cazip, çekici, hoş -sevimsizlik, sevecenlik, neşeli, keyifli -sevgi, aşk -bağlılık, hayranlık -muhabbet, barış -iyilik, hayır, yardım, bağış -topluluk, kaynaşma, birliktelik	-cazip olmayan, itici -sevimsizlik, iç karartıcı, loş -nefret -hainlik, ilgisizlik -düşmanlık, kin -kötülük, günah -yalnızlık
Adalet	-eşitlik, denge -sevgi, iyilik, hoşgörü -barış -doğruluk, dürüstlük -birlik, beraberlik, kardeşlik -emniyet, güven, emanet (sosyal ad.)	-eşitsizlik, dengesizlik -nefret, kötülük -savaş -yanlışlık -ayrılık, dağınıklık, düşmanlık, kaos -güvensizlik
Tevekkül	-güvenmek, dayanmak, sığınmak -sabır -baş eğme, boyun eğme, teslimiyet, kabullenme, razı olma -ümitli olma, şükretmek, iyimser olma, huzurlu olma	-güvensiz -sabırsız, tahammülsüz -isyankâr -ümitsizlik, karamsarlık, huzursuzluk, sıkıntılılık
Tevazu	-alçakgönüllülük, mütevazilik -sadelik, yalınlık, gösterişsizlik -hürmet, saygı -ılımlılık, yumuşaklık, sükûnet -huzur	-kibir, gurur -abartı, süslülük, gösteriş -saygısızlık -sertlik, gürültü -huzursuzluk
Tutumluluk	-tutumlu, idareli, hesaplı, ölçülü	-israf, savurganlık, aşırılık, müsriflik, ölçsüzlük

Mahremiyet	-gizlilik, saklılık, kapalılık	-açıklık
	-yasak	-serbest
	-sınır, bölme	-açıklık

2.1.2. Anlamsal Boyutta Türbe Yapı Türünde Alt Kavramların Oluşturulması

Türbe; ünlü kimselerin mezarı üzerine kurulan yapıdır (Hasol, 2017, 478). İslam'da anıtsal mezar yapısını belirtmek için kullanılan terimdir. Üzeri koni ya da piramit biçimli bir külahla örtülü olanlarına genelde kümbet denir. Türbelerin örtüsü ise genelde kubbedir (Keleş vd., 2001, 230). Türbeler ve kümbetler, İslamiyet'in getirdiği ilkelerin etkisiyle değil, İslamiyet'ten önceki Türk geleneklerinin korunması sonucu ortaya çıkmıştır. Erken İslam mimarisinde, Kubbet-el Süleybiye (862) gibi, bir örneğin var olmasına rağmen (zaten bu mezar anıt da Türk ve Bizans etkilerine dayanır), İslamiyet'ten sonraki Türk mezar anıtlarının öncüleri kurganlar, çadırlar, stupalardır. İslamiyet'ten sonraki Asya Türk mimarisinde mezar anıtları kümbet ve türbe olmak üzere iki tiptir. Kümbetler genellikle iki katlı ve konik çatılıdır. Bazen konik çatının altında başka bir kubbe kabuğu yer alır. Mumyalık (veya cenazelik) denilen alt kat, kurganları hatırlatırcasına kısmen ya da tamamen toprak altında kalır. Kümbetler daha çok çokgen ve silindirik biçimdedir (Çoruhlu, 2000, 15). Türbe, İslam coğrafyasında daha çok Türkler ve İranlıların egemen olduğu coğrafyalarda yaygındır. Bunda İslam ulemasının, mezar üzerine türbe inşa edilmesini doğru ve makbul görmemesinin rolü büyük olmalıdır (Can – Gün, 2017, 74).

Türbeler ait oldukları mimarlığın geleneklerine ve buldukları yörede kullanılan yapı malzemesine göre tuğladan ya da taştan yapılmıştır. Tuğla kubbeler, örgüde yapılan düzenlemelerle, sırlı renkli tuğlaların kullanılmasıyla, bazen de çiniyle kaplanarak bezenmiştir. Plan düzeni bakımından tek mekânlı yapılarıdır. Bu mekân kare, çokgen ya da daire planlı olarak düzenlenmiştir. Türbeler genelde tek katlıdır. Giriş kapısı, çoğunlukla bezemenin yoğunlaştığı bir öge olarak ele alınır. Osmanlı türbelerinin bazısında kapının önünde bir giriş sundurması ya da saçağı bulunur. Pek çok örnekte, pencerelerle aydınlatılan iç mekân da bir de mihrap bulunur. İlk özgün Osmanlı Türbesi Bursa'daki I. Bayezid Türbesi'dir. Yeşil türbe daha çok çinileriyle önem taşır. Klasik dönemin önemli mezar yapıları ise İstanbul'daki Şehzade Mehmet Kanuni Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan Türbeleri sayılabilir (Keleş vd., 2001, 230).

Arzu Kalın'ın 1997 yılında yaptığı tez çalışmasında gerçekleştirdiği ankette, ankete katılanlar tarafından mezarlık, ankette sunulan ikili kavram çiftlerinden, negatif kavram yönünde algılanan bir mekân olarak belirlenmiştir. Hüzün, ölüm ve durgunluk mezarlığı tanımlayan en önemli negatif kavramlar olarak ortaya çıkmıştır. Güçsüzlük, sönüklük ve mutsuzluk, negatif etkiyi arttıran diğer kavramlar olarak saptanmıştır. Aynı çalışmada türbelerde ise belirlenen ikili kavramlardan pozitif kavramların seçildiği görülmüştür. Buna göre bu çalışmada türbenin en fazla çağrıştırdığı kavramlar kudret, görkem ve dayanıklılık olarak belirlenmiştir (Kalın, 1997, 83).

2.1.3. Anlamsal Boyutta Literatürde Yer Alan Duygusal Tepki Kavramlarına Göre Alt Kavramların Oluşturulması

Duygusal Tepki Kavramları adı altında, Michelson'un “*Çevresel Tasarım İçinde Davranışsal Araştırma Metotları*” adlı kitabında yer alan sıfat çiftleri ile Ertürk'ün “*Mimari Mekanın Algılanması Üzerine Deneysel Bir Çalışma*” adlı doktora tezinde yer alan sıfat çiftlerinden (Ertürk, 1984, 104) elde edilmiştir.

2.2. Anlamsal ve Dizimsel Boyutlarda Kavramlar-İlkelerin Belirlenmesi

İslam dininde yer alan incelemeye alınan temel kavramların Klasik Osmanlı Dönemi Mimar Sinan'ın tasarladığı türbelere ait eserler üzerinde aranması ve bu kavramların göstergelerinin belirlenmesinde anlamsal boyutta kavramlardan ve dizimsel boyutta da temel tasar ilkelerinden yararlanılmıştır. Anlamsal boyutun irdelenmesinde; incelemeye alınan kavramların literatüre dayalı olarak Kur'an'daki ayetlerle, uzman kişilerle yapılan görüşmeler sonucunda belirlenen alt kavramlardan, ele alınan türbe yapısına ait elde edilen alt kavramlardan ve literatürde yer alan duygusal tepki kavramları arasından konuyla ilgili olan 34 alt kavram ele alınmıştır (Çakıroğlu, 2006, 140). Dizimsel boyutunun irdelenmesi; temel tasar ilkeleri (simetri, egemenlik, ritim, denge, zıtlık, koram, uygunluk, birlik) altında yapılmıştır (Tablo 2).

Tablo 2: Anlamsal ve Dizimsel Boyutlarda Kavramlar-İlkeler

ANLAMSAL BOYUT		
İncelenen Alt Kavramlar		
Birlik, teklik	Eşitlik, denge	Etkili, tesirli, iddialı
Şirk, ortak koşmak, çoğulculuk	Eşitsizlik, dengesizlik	Etkisiz, tesirsiz, iddiasız
Ebedilik, ölümsüzlük, kalıcılık	Şaşırtıcı	Sınır, bölme
Geçicilik, ölümlülük, sonluluk	Net, anlaşılır, belirgin	Açıklık
Sonsuzluk	Güvenmek, dayanmak, sığınmak	Hürmet, saygı
Sonluluk	Güvensiz	Saygısızlık
Devamlılık, süreklilik	Gizlilik, saklılık, kapalılık	Dinamik
Bitimlilik, süreksizlik	Açıklık	Düz, sıkıcı, monoton
Güç, otorite	Kutsal, dinsel, ruhani	Dayanıklılık
Güçsüzlük, acizlik	Kutsal olmayan	Dayanaksızlık
Güzellik, iyilik, sevgi, saygı, mutluluk	Sevap	Mistik, gizemli
Çirkinlik/kötülük/mutsuzluk	Günah	Gizemli değil
Huzur, huzur verici, dinlendirici	Doğruluk, dürüstlük	Ritmik, uyumlu
Huzursuzluk, huzursuz edici	Yanlışlık	Aritmik, uyumsuz

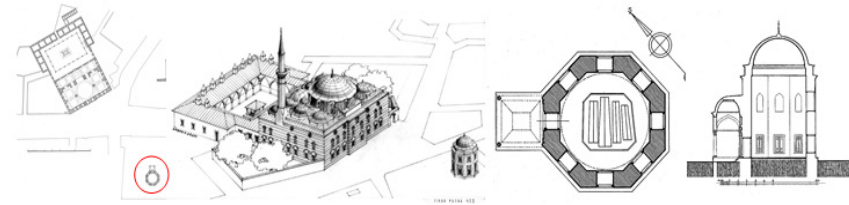
Yalın, kolay anlaşılır	Emniyet, güven, emanet	Davetkâr, davet edici					
Kompleks, çok parçalı, anlaşılması güç	Emniyetsiz, güvensiz	İtici					
Aydınlık, ferah, açık	Alçakgönüllülük, mütevazılık	Ağır					
Karanlık, kasvetli, kapalı	Kibir, gurur	Hafif					
Boyun eğmek, teslim olmak	Gösterişsizlik	Armoni, ahenkli					
İsyankâr	Gösterişlilik, süslülük, abartı	Ahenksiz					
Disiplin, düzen, denge	Serbest mekân, sınırsız, boşluk	Yüksek					
Karmaşa	Sınırlı, çevrelenmiş mekân	Alçak					
Yönlenme							
Uzaklaşma							
DİZİMSEL BOYUT							
Temel Tasar İlkeleri							
Simetri (Bakışım)	Egemenlik	Ritim (Tekrar)	Denge	Zıtlık	Koram	Uygunluk	Birlik

2.3. İncelemeye Alınan Türbe Örnekleri

Çalışmada; Klasik Osmanlı Dönemi Mimar Sinan tarafından tasarlanan İstanbul ilinde bulunan 5 türbe incelenmiştir.

1-Barbaros Hayrettin Paşa Türbesi (Sekizgen Gövdeli Türbe, İstanbul, 1546)

Şekil 1: Vaziyet Planı (Ülgen,1944), Perspektif (URL 1), Plan, Kesit (Ülgen, 1944)

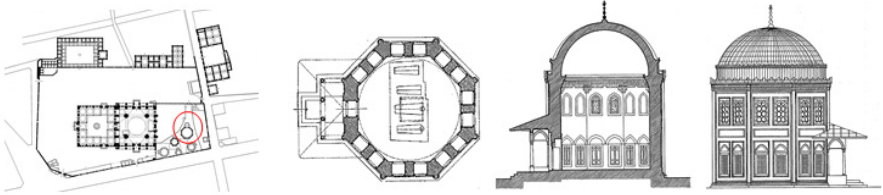


Fotoğraf 1: Barbaros Hayrettin Paşa Türbesi İç ve Dış Mekân Görseleleri (Türker, 2021)

Kesme taştan, sade sekizgen gövdeli, sağır kubbe örtülü türbedir. Sadece iki kat pencereler düzgün silmesiz cepheleri canlandırıyor. Önünde revak da aynı sadeliktir. Büyük deniz kahramanının hiçbir süslemesi olmayan çok mütevazı türbesi sadece hatlarının olgun nispetleri ile ifadesini bulmuştur (Aslanapa, 1986, 590). Revak tonozunun ve ana kubbe yuvarlağının içlerinde kalem işi nakışlar bulunan türbenin iç duvarları bezemesizdir. Bu haliyle iyi oranlara sahip fakat yalın ve ayırıcı bir özelliği bulunmayan bir eser olarak karşımıza çıkar (Kuran, 1988, 224-239).

2- Şehzade Mehmet Türbesi (Sekizgen Gövdeli Türbe, İstanbul, 1548)

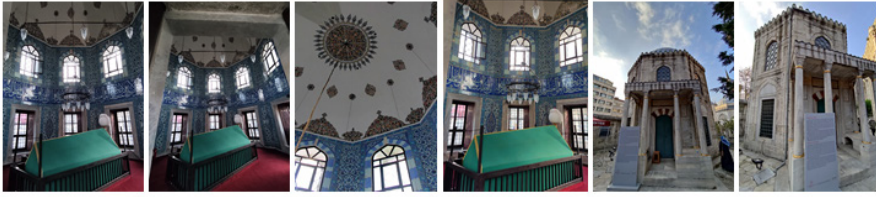
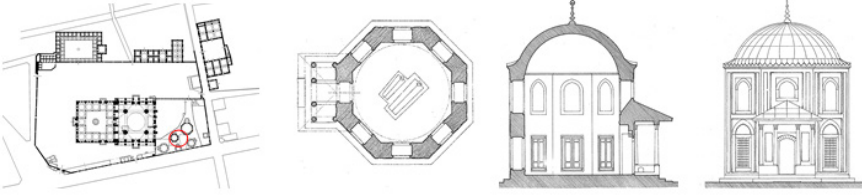
Şekil 2: Şehzade Külliyesi Vaziyet Planı, Plan, Kesit, Görünüş (Ülgen, 1944)



Fotoğraf 2: Şehzade Mehmet Türbesi İç ve Dış Mekan Görselleri (Türker, 2021)

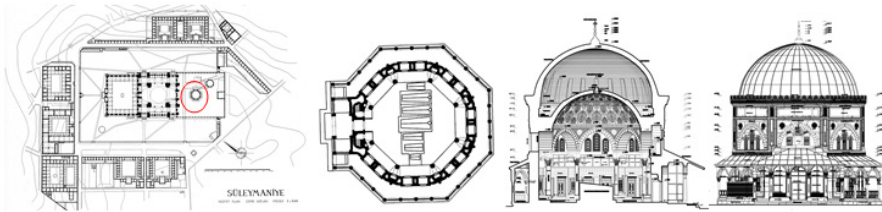
Sekizgen bir gövde üzerine yivli bir kubbe ile örtülen türbe, dıştan renkli taş süslemeler, içten eşsiz güzellikte çinilerle süslenmiştir (Aslanapa, 1996, 68). Çinileri ile genç yaşta ölen şehzade için adeta cennetten bir köşeyi hayal ettirmektedir (Aslanapa, 1993, 288). Alt ve üst pencereleri arasındaki koyu yeşil mermerden ayet levhaları, bir aşırı uzun ve kısa kırmızı taş bordürleri, taş ve tuğladan geçmeli pencere söveleri, yeşil ve pembe somakiden revak sütunları, kapısının iki yanında bulunan çini panoları, iç duvarları kubbe eteğine kadar çepeçevre kaplayan çiniler ve kubbenin içini bezeyen malakâri nakışlarla renkli bir mimari ortaya koyar (Kuran, 1988, 224-239).

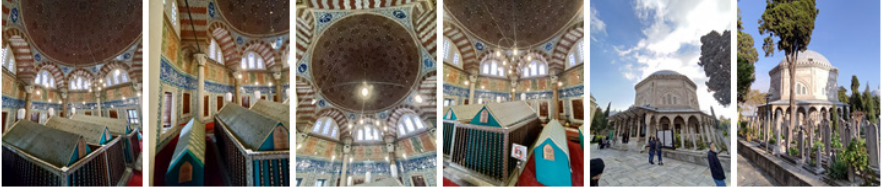
3- Şehzade Rüstem Paşa Türbesi (Sekizgen Gövdeli Türbe, İstanbul, 1562)

Şekil 3: Şehzade Külliyesi Vaziyet Planı, Plan, kesit, görünüş (Ülgen, 1944)**Fotoğraf 3:** Şehzade Rüstem Paşa Türbesi İç Mekân GörSELLERİ (Türker, 2021), İç Mekân Kubbe Detayı (URL 2)ve Dış Mekân GörSELLERİ (Türker, 2021)

Rüstem Paşa 1561'de vefat edince, onun için Mimar Sinan, Şehzade Cami haziresinde önü revaklı sade sekizgen bir türbe yapmış, fakat içini devrinin en seçme çinileri ile kaplatmıştır. Türbedeki çinilerin bu ölçüde ve zenginlikte bir benzeri yoktur (Aslanapa, 1986, 259). İçerisi bir mavi çini müzesini andırmaktadır. Türbe içerisini iki sıra pencereler aydınlatır. Kubbesi de kalem işleriyle süslüdür (Bayrak, 1982, 334).

4- Kanuni Sultan Süleyman Türbesi (Sekizgen Gövdeli Türbe, İstanbul, 1567)

Şekil 4: Süleymaniye Külliyesi Vaziyet Planı (Ülgen, 1944), Plan (Kuban, 2017, 109), Kesit, Görünüş (URL 3)

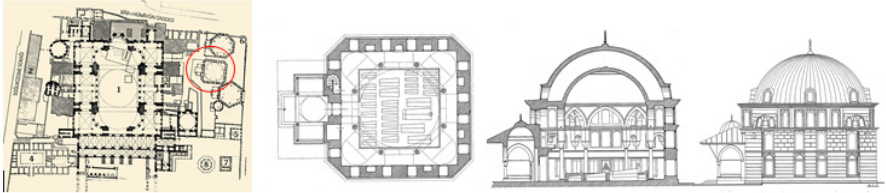


Fotoğraf 4: Kanuni Sultan Süleyman Türbesi İç ve Dış Mekân Görselleri (Türker, 2021)

Süleymaniye Camii ile birlikte yapılmayıp ölümünden sonra oğlu II. Selim tarafından yaptırıldığı anlaşılan türbe Süleymaniye Camii'nin uzunlamasına ekseninde, caminin kible duvarının önünde bulunur. Köşeleri pahlanmış sekizgen gövdeli bir yapıdır. Sekizgen gövdenin dışı bir galeriyle çepeçevre sarılmış, içeride de pahlı köşelerin önüne yerleştirilen sekiz somaki sütun ile duvarların önünde bir iç galeri oluşturulmuştur. İç kubbe sütunlara, dış kubbe beden duvarlarına oturur (Kuran, 1988, 224-239). Dıştan kemerlerle etrafını çeviren 29 sütunlu bir revakla bütün diğer türbelerden farklı bir özellik kazanmaktadır. Altta süslü sütunlar mızraklı nöbetçiler gibi türbeyi çevreliyor (Aslanapa, 1986, 591).

5- Sultan Selim II Türbesi (Köşeleri Pahlı Sekizgen Türbe, İstanbul, 1577)

Şekil 5: Ayasofya Külliyesi Vaziyet Planı(URL 4), Plan, Kesit, Görünüş (Ülgen, 1944)



Fotoğraf 5: Sultan Selim II Türbesi İç ve Dış Mekân Görselleri (Türker, 2021)

3. Bulgular ve İrdeleme

Literatüre dayalı olarak dini mimariyi etkileyen kavramlar içinden seçilen 11 dini kavramın ele alınan örnekler üzerinde anlamsal ve dizimsel boyut analizleri yapılmıştır. Dini kavramlar, anlamsal boyut başlığında kavramlar açısından, dizimsel boyutta ise temel tasar ilkeleri açısından irdelenmiştir.

İncelenen tüm örneklerde dizimsel boyutta ele alınan temel tasarım kavramlarından simetri, egemenlik, ritim, denge, zıtlık, uygunluk ve birlik görülür. Plan, cephe ve kesitte mekânsal kurgu, yapısal kurgu ve süslemelerde simetri vardır. Türbeler, külliyelerin içinde olsun ya da olmasın, formu büyük ya da küçük olsun, konumlanışları ve iç mekân kompozisyonu ile egemenlik sağlar. Cephe ve iç mekânda tekrarlanan pencere, kemer ve süslemelerle ritim oluşmuştur. Tasarı öğeleri (ölçü, renk, doku, değer, aralık, hacim, mekân, biçim, yön, oran, doku, ışık ve gölge) ve yapısal strüktürde tekrar ilkelerinin kullanılmasıyla oluşan bütünlük sonuçta bir denge kavramını ortaya koymaktadır. İncelenen türbelerde düşey ve yatay elemanlarda, boşluklarda, plan kurgusundaki köşe ve kubbedeki eğrisel formlarda heyecan ve canlılık veren zıtlık oluşturulmuştur. Uygunluk, benzer biçimler kullanılan pencereler, kapılar, cephe elemanları, benzer doğrultular, birbirine yakın ölçüler, yalnız sıcak veya yalnız soğuk renkler ve onların tonlarıyla oluşturulan renk kompozisyonları Vb. ile sağlanmıştır. Ayrıca, diğer binalarla arasındaki mesafe, ölçü, biçim, doku, renk gibi öğeler bakımından benzerliğiyle, yerleşimiyle de uygunluk oluşturur. Yukarıda ifade edilen uygunluk, egemenlik ve zıtlık kavramları ile türbelerde birlik kavramına gidilmiştir. Ayrıca, statik, dinamik ve üslup anlamında da birlik sağlanmıştır.

İncelenen örneklerde kavramları oluşturan alt kavramların türbelere göre anlamsal ve dizimsel analizleri aşağıda ifade edilmiştir (Tablo 3-13).

3.1. Vahdaniyet kavramı

Merkezi plan şeması ile orta mekan kubbe ile bütünleşerek (Barbaros, Şehzade Mehmet, Rüstem Paşa Türbeleri) birliğe merkezi plan şeması ile sekiz sütunun üzerinde bir iç kubbe, duvarların üzerinde ise dış kubbe yükselerek kubbe formu ile bütünleşerek (Süleyman Türbesi) birliğe, köşeleri genişçe pahlanmış kübik gövdenin üzerinde yükselen kasnağın kubbe ile örtülmesiyle (II. Selim Türbesi) birliğe varır. Kubbe formu ile her varlığın hep ondan geldiği ve ona dönecek olması (Cem idraki) birlik ve boyun eğme anlamlarına gelir. Kubbe yapıya gizemli bir boşluk etkisi yardımıyla kutsal bir hava vermektedir. Kubbe ve dikkatin yoğunlaştığı merkezde yer alan sanduka ile hayatın geçiciliği karşısında Allah'a boyun eğme, teslim olma duygularıyla tevhide varılır. İç mekândaki geometrik soyut süslemeler, cephedeki pencereler, ritmik olduğu kadar düzenli bir doku arz eder.

Tablo 3: Vahdaniyet Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar		Türbe Örnekleri				Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri			
Birlik, teklik						Simetri					
Boyun eğmek, teslim olmak						Egemenlik					
Disiplin, düzen, denge						Ritim					
Serbest mekan, sınırsız, boşluk						Denge					
Mistik, gizemli						Zıtlık					
Ritmik, uyumlu						Koram					
Kutsal, dinsel, ruhani						Uygunluk					
						Birlik					

3.2. Beka Kavramı

Kullanılan taş malzeme ile ebedi bir görüntü sergilenmiştir. Sanat eserindeki şekil ve figür, tabiatı olduğu gibi taklit etmeden realizmden şiddetle kaçarak soyutlaşmış, böylece dünyadan uzaklaşarak tabiatüstü kavramlar hatırlatılmıştır; Allah'ı madde âleminin ötelinde aramaya çalışan, seyredenleri sonsuzluk ve gerçek âleme (mistik) götürmeyi amaçlayan atmosfer geniş, yüksek mekânı kubbe ile örterek oluşturulmuştur. Duvarlarda geometrik soyut süslemeler, paralel, simetrik, diyagonal, iç içe, dolaşan şeritler ve cephedeki aynı form ve büyüklükteki pencereler, kemerler ritmik olduğu kadar sürekli tekrarıyla sonu olmayan (sonsuzluk, süreklilik) bir doku arz ederler. Kubbe sonsuzluğu tanımlarken, yapıdaki simetri disiplini işaret eder.

Tablo 4: Beka Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar		Türbe Örnekleri				Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri			
Ebedilik, ölümsüzlük, kalıcılık						Simetri					
Sonsuzluk						Egemenlik					
Süreklilik, devamlılık						Ritim					
Disiplin, düzen, denge						Denge					
Mistik, gizemli						Zıtlık					
Ritmik, uyumlu						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.3. Kudret Kavramı

Sekizgen planlı tek bir mekân, kullanılan taş malzemenin ağır görünüşü ile dayanıklılığın sembolü gibidir. Merkezi kubbe ile ölen kişinin otoritesini vurguladığı gibi tek bir noktaya odaklama başarısı etkili olabilmenin bir göstergesidir. Geniş ve yüksek bir yapı olması sebebi ile de kudretin göstergesidir.

Tablo 5: Kudret Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar			Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri			Türbe Örnekleri		
Güç, otorite						Simetri					
Etkili, tesirli, iddialı						Egemenlik					
Ağır						Ritim					
Yüksek						Denge					
Dayanıklılık						Zıtlık					
						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.4. Ahiret Kavramı

Kullanılan taş malzeme ile ebedi bir görüntü sergilenmiştir. Mekânda, mistik havayı soluyan insan, gerçek dünyadan uzaklaşır. Bu uzaklaşma ile öte dünya, ebedilik idrakine varır. Sekizgen planlı geniş ve yüksek yapıdaki netlik, korunaklı görüntüsü ile bir gücün koruması altında olduğu hissiyle huzur hissedilir. Kubbe eteğine kadar duvarları kaplayan çok renkli sır tekniğinde çinileri ile matem havasından uzak, cenneti andıran renkli sakin (dinlendirici) bir atmosfer vardır (Şehzade Mehmet Türbesi). İçerisi bir mavi çini müzesini andıran Rüstem Paşa Türbesinde; hem devrinin en kaliteli çinileri hem de kalem işleri ve yazılarla süslenmiş Süleyman Türbesinde; iç mekânda, alt sıra pencerelerin arası çini ile pencere üstü ise çepeçevre çini yazılarla bezeli, kubbesi de kalem işleriyle süslü II. Selim Türbesinde de dinlendirici atmosfer hissedilir. Mekânın işlevi gereği, yapılan ziyaretle ölen kişiye saygı, dua ile Allah katında sevap alma anlayışı vardır. Dışa kapalı olmayan pencereli, ışıklı kütleleriyle aydınlıktır.

Tablo 6: Ahiret Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar		Türbe Örnekleri				Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri			
Ebedilik, ölümsüzlük, kalıcılık						Simetri					
Güzellik, iyilik, sevgi, saygı, mutluluk						Egemenlik					
Huzur, huzur verici, dinlendirici						Ritim					
Sevap						Denge					
Aydınlık, ferah, açık						Zıtlık					
						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.5. Dünya Kavramı

Türbelerde, kapıdan geçilince, geniş ve yüksek mekânda ilk anda sandukayla çekilen dikkatle geçicilik, ölümlülük hissedilir. Mistik havayı soluyan insan dünyadan uzaklaşır. Bu dünyanın geçici olduğu idraki ve imtihanında olma bilincine varır. Mekânda figürlerin kullanılmaması, herhangi bir nesnenin yüceltilmemesi, ilahi birtakım sıfatlara sahipmiş gibi gösterilmemesi, mekândaki netlik, simetri, pencerelerdeki tekrar ile sonsuz bir bütün, disiplin, düzen, denge içinde bulunduğu hissi verilir.

Tablo 7: Dünya Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar		Türbe Örnekleri				Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri			
Geçicilik, ölümlülük, sonluluk						Simetri					
Disiplin, düzen, denge						Egemenlik					
						Ritim					
						Denge					
						Zıtlık					
						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.6. Güzellik Kavramı

Ölüm, insanı “Yaratanına kavuşturan köprü” dür. Türbelerde, adeta Allah’ın cemal sıfatı tezahür etmiş, motiflere, renklere ve şekillere yansımıştır. Ölüme böyle bir bakış mekânın huzur verici, mistik ve dinlendirici bir karakter kazanmasına neden olmuştur. Sade sekizgen gövde üzerine kubbe örtüsü ve girişteki tek gözlü, iki sütunlu kubbeli sade revakıyla (Barbaros Türbesi); sekizgen gövdeli, yivli kubbeli ve renkli taş süslemeli, çinileriyle (Şehzade Mehmet Türbesi); iç mekândaki çiniler, kubbedeki kalem işleri süslemesiyle (Rüstem Paşa Türbesi); simetrik, göz alıcı renklere, ince ve değişen şekillere dayanan süslemeleriyle (Süleyman Türbesi); bir renk cennetini andıran duvarları renkli ve geometrik motiflerle süslü çinilerle bezenmiş yapısıyla (II. Selim Türbesi) seyirciye güzellik boyutunu gösterir. Türbeler, dışa kapalı olmayan pencere, ışıklı kütleyle aydınlıktır. Süleyman ve II. Selim türbelerinde revaklı giriş, çokgen plandan kubbeye geçiş ve iç mekândaki sandukalar etrafındaki kubbeyi taşıyan sütun ve kemerler, farklı boyutlar ve yükseklikler ile dinamik bir ortam sunmaktadırlar.

Tablo 8: Güzellik Kavramının Anlamsal Boyut ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar		Türbe Örnekleri				Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri			
Güzellik, iyilik, sevgi, saygı, mutluluk						Simetri					
Huzur, huzur verici, dinlendirici						Egemenlik					
Aydınlık, ferah, açık						Ritim					
Yalın, kolay anlaşılır						Denge					
Dinamik						Zıtlık					
						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.7. Adalet Kavramı

Kullanılan taş malzeme ile ağır formuyla saygılı, emniyetli, güven verici, huzurlu bir etki yaratılmıştır. Zengin ya da fakir, güçlü ya da zayıf bütün inananlar ayırım yapmadan ziyaret edebilmektedir (eşitlik). “Her şeyi doğru yerine koymak” (adalet) düşüncesi ile yapılanlar dini hakikatler ve kanunlara göre doğru yere koyulmaktadır (doğruluk). Cephede ve iç mekânda sağlanan denge ile huzur sağlanır. Formdaki netlik, biçimlerin anlaşılır olması, cephede oluşan pencereler, kemerlerle yapılan tekrarlarla (ritmik, ahenkli, eşitlik), dış ve iç mekânda renk cennetini andıran (güzellik) süslemelerle adalet kavramı görülür.

Tablo 9: Adalet Kavramının Anlamsal Boyut Tablosu ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar			Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri			Türbe Örnekleri		
Eşitlik, denge						Simetri					
Doğruluk, dürüstlük						Egemenlik					
Emniyet, güven, emanet (sosyal ad.)						Ritim					
Disiplin, düzen, denge						Denge					
Ritmik, uyumlu						Zıtlık					
Ağır						Koram					
Güzellik, iyilik, sevgi, saygı, mutluluk						Uygunluk					
Huzur, huzur verici, dinlendirici						Birlik					
Net, anlaşılır, belirgin											
Armoni, ahenkli											

3.8. Tevekkül Kavramı

Mimari formun yalın, yüksek, güçlü etkisi altında güven duygusuyla mekânda huzur hissedilir. Ölen kişinin otoritesinin, ayrıca hayatın geçiciliği, ölümlülüğünün vurgulandığı (boyun eğme) yapıda denge, ahenk ve tekrarlarla, ayrıca merkezdeki sandukaya göre yönelme ve dolayısıyla da biçimlenme ile elde edilmiştir. Mekândaki boşluk ve iç mekândaki birbirini takip eden sona ermeyecekmiş gibi devam eden süslemeyle, mimari elemanlarla sonsuzluğu hisseden kişi Allah'a yönelir (yönelme) ona sığınır. Yapı dış cephedeki revaklı giriş saçağıyla davet edicidir.

Tablo 10: Tevekkül Kavramının Anlamsal Boyut Tablosu ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar			Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri			Türbe Örnekleri		
Güvenmek, dayanmak, sığınmak						Simetri					
Boyun eğmek, teslim olmak						Egemenlik					
Huzur, huzur verici, dinlendirici						Ritim					
Yönlenme						Denge					
Davetkar, davet edici						Zıtlık					
						Koram					
						Uygunluk					
						Birlik					

3.9. Tevazu Kavramı

Sekizgen planlı mekânın üzerinin tek bir kubbe ile örtülmesiyle mekânda hissedilen netlik yapının sade ve yalın hissedilmesini sağlar. Yapıdaki süslemeler gözünü rahatsız etmeyecek (yalın) şekilde mekânda yer almaktadır. Mekândaki boşluk hissi, biçim berraklığı insanda bir güce, otoriteye karşı hürmet ve saygı duygusunu uyandırır. Dış cephedeki revaklı giriş saçağıyla davet edicidir. Mimari formun yalın, yüksek, güçlü etkisi altında mekânda huzur hissedilir. Cephede oluşan pencereler, kemerlerle yapılan tekrarlarla yapı ahenk içindedir. Sadece Barbaros türbesinde gösterişsizlik, alçakgönüllülük kavramları; mekânların yalın, sade, anlaşılır olması ile aşırı süslemeye gidilmemesi ile görülür. Diğer türbeler dönemin gücünün ve otoritesinin göstergesi olarak gösterişlidir ve alçakgönüllülükten uzaktır.

Tablo 11: Tevazu Kavramının Anlamsal Boyut Tablosu ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut						Dizimsel Boyut					
Kavramlar			Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri			Türbe Örnekleri		
Hürmet, saygı						Simetri					
Huzur, huzur verici, dinlendirici						Egemenlik					
Net, anlaşılır, belirgin						Ritim					
Yalın, kolay anlaşılır						Denge					
Davetkâr, davet edici						Zıtlık					
Armoni, ahenkli						Koram					
Gösterişsizlik						Uygunluk					
Alçakgönüllülük, mütevazilik						Birlik					

3.10. Tutumluluk Kavramı

Yalın, kolay anlaşılabilir ölçülü, dengeli görüntüsüyle tutumluluk sergilemiştir. Sadece Barbaros türbesinde gösterişsizlik; mekânların yalın, sade, anlaşılır olması ile aşırı süslemeye gidilmemesi ile görülür.

Tablo 12: Tutumluluk Kavramının Anlamsal Boyut Tablosu ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut					Dizimsel Boyut				
Kavramlar		Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri		
Yalın, kolay anlaşılır					Simetri				
Gösterişsizlik					Egemenlik				
					Ritim				
					Denge				
					Zıtlık				
					Koram				
					Uygunluk				
					Birlik				

3.11. Mahremiyet Kavramı

İç mekânda insanların ziyaretlerini huzurlu bir şekilde yapmalarına imkân verecek şekilde yapı pencere sayısı ve büyüklükleri ile ve bazen de kafesleme (gizlilik) yapılarak mahremiyet sağlanmıştır. Ana mekâna geçmeden önce ayakbağların çıkarıldığı girişle mekân ayrılmıştır (sınır, bölme). Sandukaların merkezde yer alarak etrafının sütunlarla çevrelenerek (Süleyman ve II. Selim Türbeleri) bazılarında sadece oluşturulan çevrelenmiş mekânla (Barbaros, Mehmet, Rüstem Türbeleri) yapı sınırlandırılmıştır (sınırlı, çevrelenmiş mekân).

Tablo 13: Mahremiyet Kavramının Anlamsal Boyut Tablosu ve Dizimsel Boyut Tablosu

Anlamsal Boyut					Dizimsel Boyut				
Kavramlar		Türbe Örnekleri			Temel Tasar İlkeleri		Türbe Örnekleri		
Gizlilik, saklılık, kapalılık					Simetri				
Sınır, bölme, ayırma					Egemenlik				
Huzur, huzur verici, dinlendirici					Ritim				
Sınırlı, çevrelenmiş mekân					Denge				
					Zıtlık				
					Koram				
					Uygunluk				
					Birlik				

Ele alınan İslam dinindeki vahdaniyet, beka, kudret, ahiret, dünya, güzellik, adalet, tevekkül, tevazu, tutumluluk ve mahremiyet kavramlarına ait alt kavramlar ve alt kavramların ilişkili olduğu temel tasar ilkeleri aşağıda ifade edilmiştir.

Vahdaniyet kavramı

Birlik/Teklik -Birlik

Boyun Eğmek/Teslim Olmak - Egemenlik

Disiplin/Düzen/Denge-Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

Serbest Mekân/Sınırsız/Boşluk -Simetri, Egemenlik, Ritim

Mistik/Gizemli -Egemenlik, Uygunluk, Birlik

Ritmik/Uyumlu -Ritim, Uygunluk, Birlik

Kutsal/Dinsel/Ruhani-Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, vahdaniyet kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden birlik ve uygunluk en çok görölmüştür.

Beka kavramı

Ebedilik/Ölümsüzlük/Kalıcılık-Egemenlik, Uygunluk, Birlik

Sonsuzluk - Egemenlik, Uygunluk, Birlik

Sürekliyet/Devamlılık - Ritim, Uygunluk

Disiplin/Düzen/Denge- Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

Mistik/Gizemli - Egemenlik, Uygunluk, Birlik

Ritmik/Uyumlu- Ritim, Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, beka kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görölmüştür.

Kudret kavramı

Güç/Otorite-Egemenlik, Zıtlık, Birlik

Etkili/Tesirli -Egemenlik, Zıtlık, Birlik

Ağır - Egemenlik, Zıtlık, Birlik

Yüksek-Egemenlik, Zıtlık, Birlik

Dayanırlılık-Egemenlik, Uygunluk

İncelenen türbe örneklerinde, kudret kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden egemenlik, zıtlık ve birlik en çok görölmüştür.

Ahret kavramı

Ebedilik/Ölümsüzlük/Kalıcılık- Egemenlik, Uygunluk, Birlik

Güzellik/İyilik/Sevgi/Saygı/Mutluluk-Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici -Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik
Sevap-Uygunluk, Birlik

Aydınlık/Ferah/Açık -Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, ahiret kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görülmüştür.

Dünya kavramı

Geçicilik/Ölümlülük/Sonluluk -Zıtlık, Uygunluk, Birlik

Disiplin/Düzen/Denge-Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, dünya kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görülmüştür.

Güzellik kavramı

Güzellik/İyilik/Sevgi/Saygı/Mutluluk-Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici -Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Aydınlık/Ferah/Açık-Uygunluk, Birlik

Yalın/Kolay Anlaşılır -Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Dinamik-Egemenlik, Zıtlık

İncelenen türbe örneklerinde, güzellik kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görülmüştür. Simetri, ritim ve denge de görülen alt kavramla ilişkili temel tasar ilkeleridir.

Adalet kavramı

Eşitlik/Denge-Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

Doğruluk/Dürüstlük-Simetri, Uygunluk, Birlik

Emniyet/Güven/Emanet- Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

Disiplin/Düzen/Denge- Simetri, Denge, Uygunluk, Birlik

Ritmik/Uyumlu-Ritim, Uygunluk, Birlik

Ağır-Egemenlik, Zıtlık, Birlik

Güzellik/İyilik/Sevgi/Saygı/Mutluluk-Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge,

Uygunluk, Birlik

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici-Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik
Net/Anlaşılır/Belirgin-Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik
Armoni/Ahenkli-Ritim, Uygunluk

İncelenen türbe örneklerinde, adalet kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görülmüştür. Simetri ve denge de görülen alt kavramla ilişkili temel tasar ilkeleridir.

Tevekkül kavramı

Güvenmek/Dayanmak/Sığınmak- Denge, Uygunluk, Birlik

Boyun Eğmek/Teslim Olmak-Egemenlik

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici -Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Yönlendirme-Uygunluk, Birlik

Davetkâr/Davet Edici- Denge, Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, tevekkül kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden uygunluk ve birlik en çok görülmüştür. Denge de görülen alt kavramla ilişkili temel tasar ilkesidir.

Tevazu kavramı

Hürmet/Saygı-Denge

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici-Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Net/Anlaşılır/Belirgin-Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Yalın/Kolay Anlaşılır- Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Davetkâr/Davet Edici-Denge, Uygunluk, Birlik

Armoni/Ahenkli -Ritim, Uygunluk

Gösterişsizlik-Denge

Alçakgönüllülük, Mütevazılık-Denge, Uygunluk, Birlik

İncelenen türbe örneklerinde, tevazu kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden denge, uygunluk ve birlik en çok görülmüştür.

Tutumluluk kavramı

Yalın/Kolay Anlaşılır -Simetri, Egemenlik, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Gösterişsizlik-Denge

İncelenen türbe örneklerinde, tutumluluk kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden denge en çok görülmüştür.

Mahremiyet kavramı

Gizlilik/Saklılık/Kapalılık-Egemenlik, Zıtlık

Sınır/Bölme/Ayırma-Egemenlik, Zıtlık

Huzur/Huzur Verici/Dinlendirici-Simetri, Ritim, Denge, Uygunluk, Birlik

Sınırlı/Çevrelenmiş Mekân-Egemenlik, Zıtlık

İncelenen türbe örneklerinde, mahremiyet kavramının bir göstergesi olarak dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden egemenlik ve zıtlık en çok görülmüştür.

Sonuç

Türbelerde, dini kavramların mimariye etkisi; incelenen örnekler üzerinde, anlamsal ve dizimsel boyut analizleriyle belirlenmiş, soyut değerlerin somut biçimlere ve sonuçlara ulaşması amaçlanmıştır. İncelemeye alınan Klasik Osmanlı Dönemi Mimar Sinan'ın tasarladığı 5 türbe örneğin analizleri sonucunda;

Mimar Sinan'ın içten ve dıştan sekizgen gövdeli türbe prototipini kullandığı (Barbaros Hayrettin Paşa, Şehzade Mehmet, Rüstem Paşa, Kanuni Sultan Süleyman Türbeleri), kare planı esas kabul ettiği zaman bile (II. Selim Türbesi) kare-küpün köşelerini keserek onu bir aşırı uzun ve kısa yüzlerden oluşan bir sekizgene dönüştürdüğü görülmüştür.

İncelenen türbelerde büyük deniz kahramanı Barbaros Hayrettin Paşa türbesini son derece sade ve iç mekânını süslemesiz tasarlarken şehzade ve sultan türbelerinde süslemeyi türbenin içine aktarmıştır. Adeta iç mekânın cennetten birer köşeye dönüştüğü söylenebilir. Mimar Sinan'ın gerek plan ve kütle düzenleri gerekse çifte kubbeli yapı kuruluşlarıyla baş eserleri arasında Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim türbeleri yer alır. Türbelere, şahsiyetlere uygun ifade vermeye çalışmış ancak türbelere sonradan yakınlarının gömülmesi ile de çok sıkışık bir durum meydana gelmiştir.

Dini oluşturan kavramların ya da alt kavramların her tasarımcı açısından anlatılmak istenen farklı bir dili vardır. Bu dil mimar aracılığıyla anlamsal ve dizimsel olarak sunulmakta ve kullanıcı bu kurguyu daha çok dizimsel boyutta yorumlamaktadır. Türbelerde ele alınan İslam dinindeki kavramlar dizimsel boyutta temel tasar ilkelerinden en çok birlik ve uygunluk ile ifade bulmuştur. Bu çalışma sonucunda ele alınan soyut kavramların Klasik Osmanlı dönemi Mimar Sinan'ın tasarladığı türbeler üzerinde kendini gösterdiği, kendine yer bulduğu ve bunun da bizi İslam'da esas unsurların hepsinin üstün bir prensip tarafından birbirine bağlandığı tevhide götürdüğü görülmüştür.

Sonuç olarak, mimari biçimlenmede dinin çok önemli bir faktör olduğu, mimari yapılara işlevlerine bağlı olarak yüklenen anlamların, biçimlerin, ölçü-oranların analiz edilmelerinin bu faktörün açıklanmasına katkıda bulunacağı ve yeni tasarımlar için rehber olabilecek parametrelerin ortaya konmasında oldukça yararlı olabileceği söylenebilir.

Öneriler;

Bu araştırmanın amacının tasarımcılara ve araştırmacılara soyut olan bir takım kavramların somut olarak ifadeleştirilmesi olduğundan yola çıkılarak, mimarlık eğitimine de katkısı olabileceği söylenebilir.

Ele alınan kavramlar, belirlenecek kullanıcı grupları (akademisyenler, mimarlar, ilahiyatçılar Vb.) üzerinde yapılacak anket çalışması ile test edilip daha geniş kapsamlı incelenebilir.

Erken, Klasik, Geç Osmanlı Dönemi türbelerinde kavramlar anlamsal ve dizimsel boyutta incelenebilir.

İslamiyet sonrası Türk devletleri türbe mimarisinde kavramlar anlamsal ve dizimsel boyutta incelenebilir, farklılıklar ya da benzerlikler tespit edilebilir.

Kaynaklar

- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993
- Aslanapa, Oktay. *Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri*. Ankara: Türksöy Yayınları, 1996.
- Bammat, Necmüddin. "İslam'da Mekân Anlayışı". Çev. Sadık Kılıç. *İlim ve Sanat*, 3/4 (1987), 41-50.
- Bayrak, Orhan. *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Cansever, Turgut. *Ev ve Şehir*. İstanbul: İnsan yayınları, 1994.
- Cansever, Turgut. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: İz yayıncılık, 1997.
- Cansever, Turgut. *Kubbeyi Yere Koymamak Konuşmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997a..
- Can, Yılmaz – Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Çakıroğlu, Birgöl. *İslam dinindeki temel kavramların Osmanlı dönemi (13 yy.-17 yy.) dini mimarisine yansımaları*. Trabzon: KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Çam, Nusret. *İslam'da Sanat Sanatta İslam*. Ankara: Akçağ Yayın, 2019.

- Çoruhlu, Yaşar. *Türk İslam Sanatının ABC'si*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Dumortier, Brigitte. *Dinler Atlası, İnançlar, İbadetler ve Ülkeler*. Çev. Özgür Aladağ. İstanbul: NTV Yayınları, 2007.
- Ertürk, Sevinç. *Mimari Mekânın Algılanması Üzerine Deneyisel Bir Çalışma*. Trabzon: Karadeniz Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Faruki, Raci – Faruki, Lamia . *İslam Kültür Atlası*. Çev. Mustafa Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Günay, Reha. *Mimar Sinan Neden Bir Tasarım Dehasıdır*. İstanbul: Yem Yayın, 2019.
- Gürer, Latife. *Temel Tasarım*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, 1990.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayın, 2017.
- Kalın, Arzu. *Bitkilerin Anlamsal Boyutu: Farklı Fonksiyonlardaki Bina ve Mekânlarla Anılabilen Bitkiler Üzerine Bir Araştırma*. Trabzon: KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Keleş, Gülay vd. *Anadolu Türk Mimarlığı İçin Görsel Sözlük*. Trabzon: Sonhaber Matbaacılık, 2001.
- Kuban, Doğan. *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kuban, Doğan. *Mimarlık Kavramları*. İstanbul: Yem Yayınları, 2019.
- Kuran, Abdullah. (1988). “Mimar Sinan'ın Türbeleri”: *Mimarbaşı Koca Sinan'ın Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Çağdaş Müslüman ve İslam Kentsel Çevresinin Değişimi”. *Mimarlık* 8 (1982), 10-13.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Önkal, Hakkı. *Selçuklu-Osmanlı Sultanları ve Türbeleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim– Bozkurt, Nebi. “Harem maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16/133. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Özel, Mehmet Kerem. *Dini Mimaride Merkez Kavramı (Tapınma Mekânına Merkez Kimliğini Kazandıran Dini Öğeler)*. İstanbul: MSÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Porter, William. “İslam'da Mimarlık: Biçim Arayışı”. *Mimarlık* 8(1982), 18-20.

- Tavşan, Cengiz. *Mimari Form Analizi İçin Bir Yöntem Araştırması: Çağdaş Mimarlık Akımlarına Bağlı Son Dönem Müze Yapılarında Uygulanması*. Trabzon: KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Turani, Adnan. *Dünya Sanat Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Türker, Hakan. *Fotoğraf Arşivi*. 2021.
- Ülgen, Ali Saim. *Çizimler*.1944.
- Yetkin, Suut Kemal. *Türk Mimarisi*. Ankara:Bilgi Yayınevi, 1970.
- Yücel, Atilla. “İslam Mimarlığı Üzerine”. *Mimarlık* 5(1981), 4-6.
- URL1-Beşiktaş Sinan Paşa Barbaros Türbesi Perspektifi. Erişim tarihi. 27.11.2021.. <http://sanathocam.blogspot.com/2016/02/osmanli-mimarisi-ve-mimar-sinan.html>
- URL2-Rüstem Paşa Türbesi İç Mekân Kubbe Detayı. Erişim Tarihi. 21.11.2021. <http://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=304>
- URL3-Kanuni Sultan Süleyman Türbesi Kesit, Görünüş. Erişim Tarihi. 18.11.2021. http://almiramimarlik.com/index.php/index/gallery_cat/48/.
- URL4-Ayasofya Külliyesi Vaziyet Planı. Erişim Tarihi. 21.11.2021. <https://www.timeturk.com/ayasofya-imarethanesi-yeniden-faaliyete-gececek/haber-1654534>

AZERBAYCAN'DA BABA SAMİT TEKKESİ VE SAFEVÎ-BEKTAŞİ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DİĞER BEKTAŞİLER*

Baba Samit Dervish Lodge And Other Bektashis in Azerbaijan in The Context of Safevi-Bektaşî Relations

Fuzuli BAYAT**

Öz

15. yüzyılda Azerbaycan ve İran coğrafyasında vuku bulan siyasi, dinî gelişmeler 1501'de Şah İsmail Safevî önderliğinde Azerbaycan Safevî Devleti'nin kurulması ile sonuçlandı. Kurulan bu devlet mezhep olarak Şiîliği seçti. Safevî tarikat yapısı Şiî itikadi ile yer değiştirmiş oldu. Devletin kurulmasında önemli rol üstlenmiş Alevi ve Bektaşî Türkmen aşiretleri yeni kurulan Kızılbaş Devleti'nin aslı unsurları oldular. Bu dönem kendisini Hacı Bektaş'ın oğlu adlandıran Baba Samit dervişleri irşad görevinin önderleri olarak Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde tekkeler açtılar. Dede Muhammed adlı bir Bektaşî liderinin kendi dervişlerinden Dede Hasan'ı bir mektupla ve bazı küçük hediyelerle Tebriz'e Şah İsmail'in yanına gönmesi Safevî-Bektaşî ilişkilerinin derinleşmesine neden oldu. Bu ise Anadolu Bektaşîlerinin Safevî Devleti'ni kendi devletleri gibi görmeleriyle alakalıdır. Bektaşî tarikat üyelerinin Azerbaycan'ın önce Aran denilen bölgesinde, daha sonra da Şirvan'da tekke kurduklarını, hatta Nahçıvan Bektaşîlerinin Bektaşî soyadlarını 16. yüzyıldan bu yana korumakta olduklarını ve zaviye kurduklarını, halkı irşad ettiklerini, Safevîye'nin devlet kurmak ideolojisinin yayıcıları, tebligatçıları olduğunu hem sözlü kaynaklardan hem de kısıtlı yazılı kaynaklardan öğreniyoruz. Sözlü ve yazılı kaynaklarda Şah İsmail Hatai zamanında hatta onun yakınlarından olan bazı Kızılbaşların Bektaşî olduğunu da öğrenmek mümkündür. Nitekim Şah İsmail Hatai'nin saray hekimi ve tarihçisi olan Dosteli Türki'nin bir Bektaşî müridi olduğu muhtemelen mümkündür.

Bu yazıda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1453-1478) zamanında Alevi ve Bektaşî düşüncesinin Azerbaycan'da yayılmasının Şeyh Cüneyd'in, Anadolu'dan getirdiği Kızılbaş zümreleri sayesinde vuku bulduğu ve Baba Samit dervişlerinin Aran, Karabağ ve Şirvan'da faaliyet gösterdikleri açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiî İtikadi, Kızılbaşlık, Safevîler, Safevî-Bektaşî İlişkileri, Bektaşîler, Baba Samit Tekkesi.

Abstract

Political and religious developments that led to Azerbaijan and Iran in the 15th-16th centuries resulted in the establishment of the Azerbaijan Şafavid State in 1501 under the leadership of I Şah İsmā'îl Şafavî. They chose Shiite as the sect of the state. Şafavî sect structure was replaced by the Shiite ruling. The Alevi-Bektashi Turkmen tribes, which played an important role in the establishment of the state were the main elements of the newly established Qizilbaş state. During this period, Baba Samit, who named himself the son of Haji Bektash, and his dervishes became the leaders of the mission of guidance. It is known that a Bektashi leader named Dede Muhammed sent one of his dervishes, Dede Hasan, with a letter and some small gifts to Şah İsmā'îl to Tabriz. This is related to the Anatolian Bektashis seeing the Şafavid state as their own. We learn from both verbal sources and limited written sources that they established a lodge in Shirvan, and even that the

* Geliş Tarihi: 03.12.2020, Kabul Tarihi: 19.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.002

** Prof. Dr., Azerbaycan Bilimler Akademisi, Folklor Enstitüsü bölüm başkanı, fuzulibayat58@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0811-5852>

Nakhchevan Bektashis have been protecting the Bektashi surnames since the 16th century and they have established the lodge, that they have publicized them, that the Şafavid's state-building ideology was spreaders and notifiers. In verbal and written sources, it is also possible to learn that during the time of Shāh İsmā'īl Hatai, even some of the relatives of Qizilbāsh were Bektashi. As a matter of fact, it is possible that Shāh İsmā'īl Hatai, was a Bektashi follower of Dosteli Türki who was a palace physician and historian.

In this article, it is revealed that during the reign of Akkoyunlu ruler Uzun Hasan, the spread of Alevi-Bektashi thought in Azerbaijan took place thanks to the Qizilbāsh tribes that Shaykh Juneyd brought from Anatolia and that Baba Samit dervishes were active in Aran, Karabakh and Shirvan.

Keywords: Baba Samit Dervish Lodge, Şafavî-Bektaşî relations , Qizilbāsh, Bektashis, Şafavids, Shiite Faith..

Giriş

Aleviliğin hem Bektaşî tarikatı hem Ehl-i Hak hem Alillahi hem de Yaresan/Kakai adları ile Azerbaycan ve İnan'da, Suriye ve Irak'ta, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da geniş bir alana yayıldığı ve özellikle Osmanlı Devleti siyasi tarihi açısından adlandırılmasıyla birlikte topyekün Kızılbaş zümre adı ile bilindiği tarihi kaynaklarla tasdikini bulmaktadır. Özel olarak Alevi ve Bektaşî inanç önderlerinin bir kısmının Balkanlar'a (şimdi tekçe Arnavutluk'ta iki milyona yakın Bektaşî vardır) yerleşmesinden daha önce Azerbaycan'a gelip burada Devlet-i Kızılbaşan veya başka bir adla Safevî Devleti'nin kuruluşuna iştirak eden Anadolu Türkmenleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Yakın tarihten itibaren Alevi ortak adıyla anılan toplulukların Bektaşî adlandırması ve bu toplulukların da günümüzde ısrarla kendilerinin Alevi olmadıkları, Bektaşî olduklarını bildirmeleri dikkate alınmalıdır. Şeyh Cüneyt ile başlayan Erdebil Tekkesindeki siyasallaşma torunu Şah İsmail ile gerçekleştirilince tekkenin sufi boyutu resmi olarak siyasi bir harekete dönüştü. Bundan dolayı da sufi veya irfan topluluğu olarak siyasallaşmaktan uzak kalan topluluklar ya dikkate alınmadı veya Bektaşî adlandırmasının referansı anlaşılmadı.

Bu nedenledir ki birçok hâlde Savfevî Devletini Akkoyunluların devamı olarak görürler (Roemer, 2006). “her şeyden önce Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti, bir Türkmen başarısıydı. Onun kurucusunun Uzun Hasan'ın soyundan gelişinden dolayı Safevî Devleti, otuz beş yıl önce bir başka Türkmen devleti olan Karakoyunlu Devleti'nin yerine geçmiş olan Akkoyunlu Devleti'nin doğrudan bir devamı olarak düşünülebilir” (Roemer, 2006, 4).

Şeyh Safiyüddin'in (1252-1334) ecdadlarının Azerbaycan'a geliş tarihleri tam olarak belli olmasa da en azından Osmanlı padişahlarının her yıl Bursa'dan Erdebil Ocağı'na çerağ akçesi ve kıymetli hediyeler gönderdiği malumdur ve o devirde artık Safevî Ocağı sadece bölgede değil, Anadolu ve Rumeli'de de saygın duruma gelmişti. Hatta II. Murad'ın (1446-1451) Şeyh Cüneyd'in (1447-1460) Anadolu'da yerleşmesine izin vermemesine rağmen gönderdiği elçilerle ona hediyeler vermesi de ilişkilerin devam ettiğini göstermektedir (Onat, 2003). Bektaşî tarikatına yakınlığıyla bilinen Sultan II. Bayezid (1481-1512) zamanında da çerağ akçesi gönderme geleneği

sürdürülmekteydi (Onat, 2003, 115). O hâlde Bektaşî dervişlerinin Emir Timur (1370-1405) ve II. Bayezid zamanında Azerbaycan'a yerleşebileceklerini tahmin etmek mümkündür. Nitekim bazı bilgilere göre Anadolu Türkmenlerine Kızılbaş denilmesi de II. Bayezid zamanından kalma bir kavramdır. Osmanlı Sultanı II. Bayezid 1501 yılında vuku bulan Şarur savaşından önce Akkoyunlu Elvend Mirza ve Kürt Emir Hacı Rüstem'e göndermiş olduğu mektuplarda "tâife-i bâğiyye-i kızılbaşê hazzelehumullah" ve "cemaat-ı kızılbaş" ifadelerini kullanmıştır (Solakzâde, 1989, 315). Tabii ki Kızılbaş Türkmenlerin, Bektaşîye tarikatının hoşgörü felsefesine dayanarak, özellikle 15-16. yüzyıllarda Balkanlar'a, İran'a, Irak'a, Azerbaycan'a, hatta Kırım'a kadar yayıldığı tarihi kaynaklara isnaden onaylanır.

Bu yazı, Azerbaycan'da tarih boyunca kurulmuş Bektaşî tekkeleri hakkında değil, bu gün de varlığını koruyan Baba Samit tekkesi ve Baba Samit'e bağlı Pir Halil, Pirsaat, ayrıca Hacı Bektaş soyundan geldiklerini iddia eden Bektaşîler ve onların bir zamanlar tekke görevini yerine getiren, şimdi ise ziyaret yeri olan zaviyeleri bağlamında Safevî-Bektaşî ilişkileri hakkındadır.

1. Baba Samit ve Ona Bağlı Tekkelerin Kuruluşuna Kadarki Dini-Sosyal Yapı

Baba Samit tekkesinin ve ona bağlı derviş localarının kuruluş tarihi kesin olmasa da 16. yüzyılda ortaya çıktığına işaret eden bazı bilgiler mevcuttur. Nitekim Şah İsmail'in (1501-1524) ve oğlu Şah Tahmasb'ın (1524-1576) dönemlerinde şimdiki anlamında yaygın bir Şîî mezhebi söz konusu değildi. Azerbaycan'da, Sovyet döneminde yeterince araştırılmayan veya ateizm bağlamında araştırılan dini ziyaret yerleri (Petruşevskiy, 1930; Yampolskiy, 1958; Yampolskiy, 1960, 34-42; Alekperov, 1960, 187-242; Nemet, 1992; Bayat, 2000, 12-24) vardır ki, halk arasında çok yaygın olan kült karakterli bu kutsal yerler "pir", "türbe" veya "ocak" adlandırılmaktadır.¹ Bu pirlerden biri de halkın Baba Samit/Baba Semit Tekkesi veya Ocağı adlandırdığı dini ziyaret yeridir. Baba Samit dervişleri topluluğuna ait olan Pir Halil ve Pirsaat ziyaretgâhı da bu kabildendir. Baba Samit ve ona bağlılığı söylenen pirlerde yapılan merasimler Z. Yampolskiy'nin de kaydettiği gibi ne eski astral külte, ne de Avesta, Hristiyan, Kur'an normlarına uyar (Yampolskiy, 1960, 219). Resmi Şîî mezhebi ile Şîî tarikatları arasındaki fark, tekkelerin veya Azerbaycan'da denildiği gibi, pirlerin öğrenilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Baba Samit tekkesi, Pir Halil ve Pirsaat ziyaretgâhları 15-16. yüzyıllar Azerbaycan'ında diğer tarikatların yayılımı ve mezhep konusu hakkında da tutarlı bilgi sunar. Kısa da olsa Azerbaycan'ın, Baba Samit derviş topluluğunun kararlaşmadan önceki durumu hakkında aşağıdaki özeti geçmek mümkündür.

Safevî Devleti öncesinde İran'ın ağırlıklı olarak Sünnî olduğu iyi bilinen bir gerçek olsa da (Browne, 1924) bazı düzeltmelere muhtaçtır. Safevîye tarikatının

¹ Azerbaycan'da genelde sufi tekkelerinin kalıntısı olarak bilinen ve yerli halk tarafından "pir" veya "ocak" adlandırılan bu kutsal yerlerin işlevi Sovyet rejiminin en sıkı yıllarında da dayanmamıştır. Ne yazık ki bağımsızlıktan sonra da sık ziyaret edilen bu yerlere dikkat yeterince değildir.

kurucusu Şeyh Safiyüddin'in, "Ahsan al-Tavarih"e göre Sünnî olduğu (Browne, 1924, 43) konusundaki fikirlerin gerçekte bağlantısı çok azdır. İ. Petruşevskiy de "İran'da İslam" adlı eserinde ilk Safevî şeyhlerinin Sünnî olduklarını söylemektedir (Petruşevskiy, 1966). Ancak yazar yine aynı yerde – dipnot düşerek Safevîlerin gizli Şîî olabileceklerini ve kendilerinin Sünnî-Şafii adı altında saklandıklarını da bildirmektedir (Petruşevskiy, 1966, 364). Ayrıca Petruşevskiy, Şeyh Safiyüddin'in peygamber soyundan geldiğine değinmekle dolaylı da olsa onun Şîî olabileceğine işaret etmiş olur (Petruşevskiy, 1949, 68). Bu fikri kuvvetlendirecek bir başka delil de vardır. Batını inançlı Anadolu Türklerinin başlangıçta Erdebil'e şeyhi ziyarete gitmeleri ve şeyhin kendisine seyyid demesi² açık şekilde Şîilikten veya kuvvetli bir Şîî tamayülden haber verir. 1490'da yazılmış ve Safevîye tarikatı hakkında bilgileri içeren en eski yazmalardan biri olan ve Ayasofya'da 3099 No'da kayıtlı nüshada, Şeyh Safiyüddin'den mezhebini sordukları zaman, biz sehabenin mezhebindeyiz, cevabını vermiştir (Gölpınarlı, 1969). Ancak aynı el yazmasının Muallim Cevdet nüshasında ise mezhebinin Hz. Ali ve evlatlarının mezhebinde olduğunu söylemiştir (Gölpınarlı, 1969, 232).

Yaygın fikre göre Safevîye'nin Şîileşmesi daha sonraki devre Şeyh Cüneyd'e bağlanmaktadır. Bu tarihi bir miktar daha ileriye götürülenler de vardır (Kütükoğlu, 1993). Mesela, Erdebil Sofilerinin daha Şeyh Safi'nin torunu Sultan Hoca Ali (1392-1429) zamanında açıkça Şîiliğe temayül ederek İran, Irak, Suriye ve Anadolu'daki heterodoks zümreler ve özellikle Türkmen aşiretleri arasında taraftar toplamağa çalıştığı yazılıdır. Hoca Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd'in ise Safevî tarikatını dinî devlet hâline getirdiği bildirilir (Kütükoğlu, 1993, 1). Her ne kadar Safevî-Bektaşî ilişkileri daha öncelerden başlasa da onun doruk noktasına ulaşması Şeyh Cüneyd dönemi ve sonrasındır.

İran'ın bazı bölgelerinde 9. yüzyıldan İsmaili Dailerin kendi akidelerini yaydıkları, gizli veya açık şekilde faaliyet gösterdikleri tarihi kaynaklarla tespitini buluyor (Öz, 2011). Şîî Fatimi Devleti'nin yıkılışından (1171) sonra Nizari İsmailileri, bunun için özel olarak yetiştirilmiş Dailer aracılığıyla İran'ın doğusundan Suriye'ye kadar olan bölgelerde itikatlarını yaymağa başlamışlardır. Buraya Hazar Denizi'nin güneyinde Kazvin şehri, Deylem ve Gilan dahil olmakla kurulan Şîî Alamut Devleti'ni (1090-1256) de dahil etsek, bölgenin eskiden Şîî yapılanması açısından önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Diğer taraftan Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-1258) döneminde öldürülen ve takip edilen Hz. Ali evlatlarının Azerbaycan ve Horasan bölgelerine yerleştikleri de bir gerçektir. Ayrıca Azerbaycan ve şimdiki Doğu Anadolu coğrafyasında yüz yıla yakın hüküm sürmüş Akkoyunlu³ (1403-1501) ve doksan yıldan fazla hüküm süren Karakoyunlu (1375-1468) devletlerinde

2 Kaynaklara göre Şeyh Safiyüddin Erdebili kendisini 21 göbekte yedinci İmam Musa-i Kazıma bağlamaktadır. Daha sonraki yazılı kaynaklarda onun peygamber soyundan geldiği kayıtlıdır. Şeyhin kendisine atfedilen eserlerde, Menâkıb, Makâlât, Şeyh Safi Tezkiresi, Tahkikat-ı Şeyh Safi, Kara Mecmûa vb. o genelde seyididir.

3 Kuruluş tarihi 14. yüzyılın ortalarına denk gelen Akkoyunlu Devleti, beylikten imparatorluğa uzayan yolda batıda Erzincan ve Simnan'dan doğuda Kirman'a kadar, kuzeyde Gürcistan'dan güneyde Irak'a kadar geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür.

yoğun bir Şîî nüfus vardı, hatta Karakoyunlu devleti Şîî akidesindeydi. Özellikle bir imparatorluk hâline gelen Akkoyunlu Devleti'nin (Woods, 1993, 163-164) başkenti Diyarbakır'ın on bir sancağının tümünde Kızılbaş vergisinin alınması ve 16. yüzyılın tapu tahrir defterlerine göre 111 köyün tamamında var olan Kızılbaş-Alevi ismi ve tekkeleri (Sohrabiabad, 2018, 217-218) Akkoyunlu tebasının önemli bir kesiminin inançsal yapısının heterodoksi, daha açık bir ifadeyle Şîî olduğunu (bu Şîî fikhının koyulaşmadığı ilk dönem Şîîliğidir) kanıtıyor. Kızılbaş-Alevi temelli Safevî Devleti kurulana kadar Azerbaycan ve İran coğrafyasında İsmaili, İlhani Şîîliği, Akkoyunlu Aleviliği ve Karkoyunlu Şîî itikadı mevcut idi. Ve Safevîler kuruluşundan itibaren Ehl-i Beyt yolunda idiler, bölgede mevcut olan Şîî geleneği üzerinde devlet kurarak Şîîliği resmi mezhep ilan etmişlerdir. Anadolu'dan gelen Hacı Bektaş Veli tarikatı mensubu olan Baba Samit dervişleri böylesine bir sosyal yapılanma döneminde Azerbaycan'da tekkelerini kurarak irşada başladılar ve Safevî-Bektaşî ilişkilerini zirveye ulaştırdılar.

R. Öngören'in de yazdığı gibi Safevîye tarikatı geniş bir coğrafyada faaliyet göstermekteydi (Öngören, 2008/35). Safevîye tarikat müritlerinin Azerbaycan dışında Horasan, Buhara, Türkmenistan, Türkistan, Karahıtay, Çin Türkistan'ı, İran, Suriye, Irak, Gilân, Taberistan (Mâzenderan), Hindistan, Serendib (Seylan), Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli vb. bölgelere yayıldığı bilinmektedir (Öngören, 2008/35, 478). Safevî-Bektaşî ilişkileri ve Safevî tarikatının Anadolu'da boy göstermesi 14. yüzyıldan başlasa da bu ilişki daha ziyade Hoca Ali zamanında pekişmiştir. Onun Hamidoğulları ve Karamanoğulları beylikleri üzerinde tesirlerini özel olarak kaydetmek gerekir. Özellikle 15. yüzyıldan sonra Anadolu'da Safevîye'nin propogandasını yapan çok sayıda müritleri vardı. Bu karşılıklı ilişki bağlamında Azerbaycan'da da Baba Samit derviş topluluğu yayılım göstermekteydi.

Ayrıca birtakım Mehdicilik akımlarının yükselişi açısından 15. yüzyılın dikkat çeken bir dönem olduğu da yaygın bir şekilde bilinmektedir. Bunun en sonuncu örneği Safevî İmparatorluğu'nu doğurmuş olan bu dinî akımlar, tasavvufu Şîî taşkınlığı (Gulüvv'ü) kombine eden akıl danışmanları idiler (Arjomand, 2016). Buna rağmen 12 İmam'ın tanınması dışında 15. yüzyıl Şîî Gulüvv'ünün koyu 12 İmam Şîîliği veya İmamî mezhebinin doktriniyle ortak taraflarının az olduğu da başka bir gerçektir. Safevî yönetiminin heterodoksiyi tasfiye etmeye yönelik bu çabaları, Mehdiçi Gulüvv'ü, tasavvufu ve Sünnîliği bastırmaktan ibaret olmuş, 12 İmam Şîîliğinin kesin bir şekilde yerleşmesi için zemin hazırlamış ve yol açmıştır (Arjomand, 2016, 161).

Safevî propogandacıları tarafından yürütülen bu mezhep dönüşümü, halk içinde ilk üç halifenin lanetlenmesinden ve Hz. Ali ile haleflerinin övülmesinden öteye varmamaktaydı (Browne, 1924, 52-53). Aynı zamanda Şîîliğin ilk araştırmacısı olan E. D. Ross'un kendi ismiyle "Ross Anonymous" diye anılan Anonim Tarih'deki pasajlar da Şîîliğin ani hem de hızlı bir şekilde kabulünün yüzeysel nitelik taşıdığını açıkça

göstermektedir (Arjomand, 2016, 18).

12 İmam Şiîliğinin tam yerleşmesi 17. yüzyılın ortalarından itibaren oluşmağa başladı. Burada Sünnî Osmanlı'nın Kızılbaş kıyımı, din, tarikat büyüklerinin Şeyhü'l-İslam'ın bir fetvası ile idam edilmesi, zindana atılması, öldürülmesi gibi dinî baskıları da hesaba katmak gerekir. O nedenle Bektaşiliğin Azerbaycan'da kendi ocaklarını kurması Şiî teokrasisinin tam yerleşmesinden önce, yani 15-16. yüzyıllar olmalıdır. Bektaşiler, Anadolu Aleviliğinin, Azerbaycan'daki yapılanması olarak anlaşılan Ehl-i Haklar ve diğerleri ile birleşerek genel adıyla Kızılbaş olan Türkmenlerin kendi devletlerini kurmak ve genişletmek çabaları içinde idiler. Her ne kadar o dönemin kaynaklarında tutarlı bilgilere rastlanmasa da aslında devlet kurmak düşüncesi Safevîlerin ilk dönemlerinden itibaren, muhtemelen Şeyh Safiyüddin ve daha çok onun torunu Hoca Ali zamanlarında artık vardı. Şeyh Safiyüddin'in Emir Çoban'a sizin askerlerinizin tamamı bizim müritlerimizdir demesi, Hoca Ali'nin, Emir Timur'un Anadolu'da esir alıp Orta Asya'ya götürmek istediği Türkmen Kızılbaşları azat edip Azerbaycan'da yerleştirmesi (Azamat, 1995/11, 279),⁴ Şeyh Cüneyd'in ve oğlu Şeyh Haydar'ın (1460-1488) bağımsız bir ordu komutanı, devlet adamı gibi hareket etmeleri bunu açıkça göstermektedir. Muhtemeldir ki Safevî-Bektaşî ilişkileri bağlamında Baba Samit'e bağlı derviş topluluğu Safevî Devleti'nin güçlenmesinde ve yayılmasında mühim rol üstlenmiştir.

3. Baba Samit Ocağı

Alevî ve Bektaşî düşüncesinin Azerbaycan'da yayılması Şeyh Cüneyd'in, Anadolu'dan getirdiği Kızılbaş zümreleri ile vuku bulmuştur. Ancak Bektaşî dedelerinin Azerbaycan'a gelmesinden önce Safevîye'nin Anadolu'da tekkeler kurduğu bu ilişkinin daha öncelerden başladığını gösterir. Safevî tarikatının Anadolu'da yayılması ve tekkelerinin kurulması 14. yüzyıla tesadüf eder. Şeyh Safiyüddin'in müritlerinden Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani (sonradan Erdebil Tekkesinden ayrılmış) Amasya'da Safevîye tekkesini kurmuştu. Gaziantep'de iskân etmiş olan Baraklar da kendilerini Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'nin müritleri bilirdiler. Nitekim Şah İsmail de babasının ve dedesinin düşmanı olan Şirvanşahlar üzerine Erzincan'dan hareket etmiştir (Bayat, 2002, 188). Diğer taraftan Anadolu Türkmenlerinin, özellikle de Antalya ve civarındaki Teke İli'nin Erdebil Ocağı'na çok bağlı olmaları, bu yörede de Safevîye tekkelerinin olabileceği fikrini akla getiriyor. Safevî Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynayan Anadolu Türkmen müritlerinin durumu hakkında F. Sümer daha açık bilgi vermiştir. Ona göre "tarikatın başı Azerbaycan'daki Erdebil şehrinde, gövdesi de Anadolu'da idi. İran'da tarikatın pek az mensubu vardı ki, bunlar da Erdebillilerden, Karaca Dağ Türklerinden, Talişlerden, 4 Silsiletü'n-nesebi's-Safeviyye ve Ravzatü's-safâ-yı Nâsirî gibi İran kaynaklarında, Timur'un Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i yendikten sonra dönüşünde ziyaret ettiği Hoca Ali Erdebili'den çok etkilendiği, bu sebeple Erdebil'i köyleriyle birlikte vakıf olarak tarikata bağışladığı rivayet edilir. Timur bu ziyaret sırasında Hâce Ali'den kendisine başka ne gibi hizmette bulunabileceğini sormuş, şeyh de hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını, bütün ihtiyaçlarının halk tarafından karşılandığını söyleyerek Anadolu'dan getirdiği Türkmen esirlerin serbest bırakılmasını istemiştir. Timur'un emriyle hemen serbest bırakılan bu esirler de (rivayete göre 30.000 kişi) şükran borcu olarak Safeviyye tarikatına girmişlerdir.

Erran'daki Karamanlu ve Kaçar boylarından idiler” (Sümer, 1992, 12). Bu tespit tam doğru olmasa da en azından Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinin Erdebil Ocağı'na bağlılığı açısından değerli bilgi sunmaktadır.

Bektaşiler, Haydariler, Torlaklar, Işıklar gibi Kızılbaş zümreleri hakkında da kaynaklardan ziyade daha çok sözlü tarihten bilgi alırız. Bu zümreler Hoca Ali zamanından sonra Azerbaycan ve İran'ın iç bölgelerinde irşadla meşğul olmuşlardır. Örneğin Bektaşi tarikat üyelerinin önce Azerbaycan'ın Aran denilen bölgesinde, daha sonra da Şirvan'da tekke kurduklarını, halkı irşad ettiklerini, Safevîye'nin devlet kurmak ideolojisinin yayıcıları, tebligatçıları olduğu hakkında çok az bilgi buluyoruz. Sözlü ve yazılı kaynaklarda Şah İsmail Hatai zamanında, hatta onun yakınlarından olan bazı Kızılbaşların Bektaşi olduğunu da öğrenmek mümkündür. Nitekim Şah İsmail Hatai'nin saray hekimi ve tarihçisi olan Dosteli Türki'nin bir Bektaşi müridi olduğu muhtemelen mümkündür. Çünkü daha sonra göreceğimiz gibi Dosteli Türki'nin ve yakın akrabaları olan Vâkıf Türki'nin ve Aziz Türki'nin isimleri Baba Samit müritleri arasında zikredilir.⁵ Hurufilerden ve çoğunluğu Ehl-i Hak olan Karakoyunlu Türkmenlerinden başlayarak İran coğrafyasının Türkler yaşayan bölgelerinde Kızılbaş zümresi adı altında birleşen Anadolu Alevileri, Bektaşiler, Ehl-i Haklar, Hurufiler, Nimetullahiler geniş faaliyet gösterirdiler. Farsların, Goranilerin eski Zerdüşti ve Mitrani inançlarına dayanan Kakai, Yaresan adı altında toplumsallaşan senkretik inançları vardı ki bunlar da Türklerin heterodoksi akımları ile birçok noktada aynıyiet oluşturmaktaydı. Ancak Azerbaycan'da Safevî Devleti'nin dayağı rolünde daha çok Hacı Bektaş Ocağı'na bağlı müridleri görürüz.

Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra Anadolu'dan gelen Alevi ve Bektaşi tarikat üyelerinden biri de bugün Aran bölgesi halkı tarafından Baba Samit/Semid/Said/Sammit adları ile bilinen, “baba” unvanlı Bektaşi düşünce önderidir. Burada bilinmesi gereken bir husus da bu yazıda Safevî-Bektaşi ilişkileri bağlamında Azerbaycan'daki Bektaşi tarikatlarından bugün varlığını koruyan Baba Samit, Pir Halil, Pirsaat ve Nahçıvan bölgesinde kendilerini Hacı Bektaş soyundan addedenlerin araştırma konusu olmasıdır. Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde Bektaşi tekkeleri olmuşa da bugün onlardan hiçbir iz kalmamıştır.

Safevî-Bektaşi ilişkileri Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya geçmesi, orada istediği müsamahayı bulamaması, sonradan Konya'ya gitmesi, burada Sadreddin-i Konevî zâviyesinin postnişini olan Abdullatif Efendî ile tartışması (Baha Said, 2000, 222), Türkmenlerle olan ilişkilerin güçlenmesine neden oldu. Özellikle Şeyh Cüneyd'in devlet kurmak çabaları Anadolu heterodoksi akımlarını ve Bektaşileri daha da umutlandırdı. Daha sonra Anadolu'daki Safevî müritleri veya Kızılbaş Türkmenler Azerbaycan'da devlet kurma girişiminde rol almak için Şah İsmail'in etrafında birleşerek Tebriz'e akın ettiler. Bu devlet kurma sürecini Türkmenlerden yardım alan, Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd (1447-1460), babası Şeyh Haydar (1460-1488) ve abisi Sultan Ali (1488-1894) zaten başlatmışlardır.

5 Bu bilgi توری: مبعطلا مکرم نامدمن دیش (ج ۲) کاراتانمءارعلشانءه جیدة خیرات. Tarihü'l Kadim Aynş al-Şuara Minel-Etrak. Cilt 2. Beyrut, 1981, s.314-394 arasında verilmiştir. Arapça metni tercüme eden R. Hüseyinov'a teşekkür ederiz.

Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki faaliyetine dayanarak Safevî-Bektaşî ilişkilerinin veya işbirliğinin Safevî-Osmanlı karşılaşmasından önce başladığını söylemek gerekir. Ancak burada söz konusu Anadolu Bektaşîye tarikatıdır, onun Azerbaycan'da mevcut olan diğer Şîî akımları şeklindeki uzantıları değildir. Son zamanlarda Bektaşîye'nin uzantılarını Azerbaycan'daki aşırı Şîî inançlı akımlarda aramak gibi bir eğilim ortaya çıkmıştır. Özellikle İran sınırları içinde kalan Güney Azerbaycan coğrafyasında yaygın olan Ehl-i Hakk'ların, Ali'llâhilerin birtakım merasimlerinin Bektaşî inançlarına benzediklerini veya çoğu zaman aynı olduğunu savunanlar vardır. Bu bilim adamları yanlış olarak ezoterizmin bu tarikatlar aracılığıyla Kürtler arasında yayıldığı görüşünde hemfikirdirler (İvanov, 1953; Nur Ali-Shah, 1966; Melikoff, 1994). Ehl-i Hak şairlerinin dilinin Gorani lehçesinde olduğu ve bu lehçenin de Kürtçeye benzerlik gösterdiği Kürtlerde ezoterizmin yaygın olduğu kanaatine getirip çıkarmıştır. Oysa Ehl-i Hakların meşhur şairlerinin dili 16. yüzyıldan itibaren Beyrek Kuşçuoğlu önderliğinde Türkçe ile yer değiştirmiştir. Bu aşırı heterodoks akımlar sonradan Safevîye'nin tarikattan devlete uzanan yolda mezhebe çevrilmesi ile daha da faallaştılar. O nedenle de başta I. Şah İsmail olmakla Safevî hükümdarları Ehl-i Hakk'ları, Ali'llâhileri takip etmekteydiler. Bunun aksine bizzatıhi I. Şah İsmail ve ondan sonraki Safevî şahları Bektaşî tarikatının Azerbaycan'da yayılmasını kolaylaştıracak her türlü girişimde bulumaktaydılar. Bunun en tipik örneği Baba Samit derviş topluluğunun geniş faaliyet sahasıdır.

V. Minoriski'ye göre aşırı Şîîliğin ortaya çıkması 15. yüzyıla denk gelmektedir. Aşırı Şîîliğin İran'da ortaya çıkması eskiden beri Avesta düşüncesinin ve kısmen de Mani dininin adı geçen bölgede hâkim olması ile alakalandırılır. İ. Petruşevskiy'e göre bu sektaya dâhil olanlar kendilerine Ehl-i Hak derlerdi. Şîî olan Farslar onları Ali'llâhi diye adlandırıyorlardı. Bazı teknik farklarına göre bu tarikat küçük gruplara ayrılmıştı. Türkiye'de onlara Kızılbaşlar, Azerbaycan'da Karakoyunlu ve Görenler, Rezaye bölgesinde Abdal-Beyi, Kazvin'de Kokavend, Mazandaran'da Hocavend derdiler (Petruşevskiy, 1966, 307). Ancak hepsini birleştiren ortak bir yön vardı. Bu da aşırı Ali ve Ehl-i Beyt sevgisiydi. Oysa Safevîlikte ve Baba Samit derviş topluluğunda Ali sevgisi (Nadi Aliyen duası), İmamlara bağlılık var, ancak aşırı değildir ve tevhid inancına ters düşmeyecek seviyededir.

Aslında 16. yüzyılın Safevî tarikatı da bir Alevi-Kızılbaş akımı idi ki görevi ezilen bütün Kızılbaş zümrelerini, genel olarak Türkmenleri bir araya getirerek ve her kesi kapsayacak bir şekilde kendi devletlerini kurmak idi. Belli olduğu gibi devlet kurmak ideolojisi Şeyh Safiyüddin Erdebilî zamanında gizlilik içinde yürütülmekteydi. Ancak Şeyh'in İlhanlı hükümdarı Emir Çoban Suldus'a (ö.1327) ordunun tamamı benim müritlerimdir demesi hiç de onun devlet kurmak düşüncesini Emir Çoban'a itiraf etmesi değildi. Devlet kurmak düşüncesini bazı emarelere bakılırsa açık bir biçimde görmek mümkündür. Dönemin Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşî'nin: "Safiyüddin'in müritleri o kadar çoğaldı ki, Emir Çoban ona:

- Bizim askerimiz mi çoktur, sizin müritleriniz mi? diye sormuş.

Şeyh de:

- Sizin askeriniz dahi cümlesi müritimizdir, ziyadelik nasıl olur? Cevabını verdi” (Müneccimbaşı tarihsiz, 180) diye kaydetmesi de Safevîlerin orduya ve hatta devlete nüfuz ettiklerinden haber verir.

Tarikatın yapısı, postun babadan oğula geçmesi (seyidlik prensipi), Şeyh Cüneyd’in, Erdebil’de Türk oymaklarından silahlı birlik oluşturması, Anadolu’da savaşa hazır müritler yetiştirilmesi de bunu kanıtlamaktadır. Ancak önemli bir tespiti yapmak da yerinde olacaktır. Şöyle ki Safevî Ocağı’na mensup müritler başlangıçtan sıradan bir müritten ziyade siyasi bir teşkilatın askerleri idiler ki amaçları siyasi bir egemenlik kurmak idi. Bu süreç Hoca (Hace) Ali zamanında daha belirgin bir hâl aldı ve şeyhin Emir Timur’un esir aldığı Türkmenleri ki hepsi Alevi idi, serbest bırakmasını, rica etmesi ve bu Türkmenleri Azerbaycan’da tutması, kendine mürit yapması ile daha da hız kazandı. Daha sonra Safevîye, Şeyh Cüneyd, ardınca Şeyh Haydar zamanında Kızılbaşlık mefkuresini de kendi bünyesine alarak siyasi sahneye çıkmış oldu.

Tabii ki tartışmaya girmeden ve de Safevî tarikatının başlangıçta Sünnî eğilimli olması savını kabul etmeden şunu belirtmek gerekir ki Şiîlik, özellikle de tasavvufî/batını Şiîlik Şeyh Safiüddin zamanında vardı.

“Tekkenin devlete doğru giden süreçte iki önemli değişim yaşadığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, Hoca Ali’den sonra ilk izleri görülen Şiîliğe yönelik eğilimler, ikincisi ise Cüneyd’le birlikte öne çıkan siyasî iktidarı ele geçirmeye yönelik arayışlardır. Şeyh Cüneyd’in tekkenin başında olduğu dönem, hem Erdebil Tekkesi’nin Şiî bir nitelik kazanması, hem de Anadolu’daki Kızılbaşlık açısından çok özel bir önem taşımaktadır” (Onat, 2003, 114).

Safevî Devlet yönetiminin Şiî fıkhını kabul ettikten sonra dinî ve dünyevî hâkimiyette olan Kızılbaşlar zamanla Şiî ideolojisine tam uyum sağlayamadıklarından ve tarikat-taife sosyal yapısının devlet yönetiminde engelleyici unsura dönüşmesiyle tarikatçılık arka plana itildi. Ancak Safevî hâkimiyetinin ilk yıllarında Bektaşilerin Çelebi kolu ve bazı bağımsız Alevi Ocakları Şah İsmail’i (1501-1524) mürid-i kâmil olarak gördüklerinden onun Azerbaycan’da kurduğu devleti kendi devletleri addediyorlardı. Hatta Şah İsmail öldükten sonra da Alevi ve Bektaşilerin Safevî Devleti’ne sempati besledikleri bilinmektedir. Safevî nüfuzunun Osmanlı’da çok etkili olduğu, halkın Safevî şahlarına olan sevgisiyle tasdikini buluyor. Çok büyük bir ihtimalle, Erdebil Ocağı’nın Safevî Devleti’nin kurulmasından sonra tarikat yapısını kaybetmesi ile Anadolu’daki müritler Bektaşîye tarikatına geçmişlerdir (Bayat, 2002, 181-196). Mühimme Defterleri’nden alınan bilgilere göre Safevî Kızılbaş halifeleri Hacı Bektaş Ocağı’nda kurbanlar keserlermiş (Kütükoğlu, 1993, 13).

Bu siyasi ilişkiyi muhtemel Anadolu sufilerinin Azerbaycan’da tekke açmaları izlemiş oldu. Doğal olarak Şah İsmail de Anadolu’daki Kızılbaşları

baskı ve dışlanmaktan kurtarmak için Anadolu'ya Safevîlerin halife (*halifetü'l hulefâ*) adlandırdıkları mürşidini göndermişti. Bütün bunlar koyu Alevi, Caferi ve Şiî düşmanı olan Yavuz Sultan Selim (1512-1520) zamanında gerçekleşmiştir. Anadolu'ya gelen Rumlu Nur Ali Halife Tokat'ı zaptetiktikten sonra etrafına Afşar, Varsak, Karamanlı, Turgudlu, Bozoklu, Tekkeli ve Hamidelli oymaklarından ibaret önemli bir kuvvet topladı, Şah İsmail adına hutbeler okuttu (Uzunçarşılı, 1988b, 229). Bundan önce ve sonra Hamza Sarı Görez ve Şeyhülislam İbni Kemal'in fetvalarıyla başlayıp Şeyhülislam Ebu Suud'un fetvaları ile doruk noktasına ulaşan Kızılbaş Türkmenlerin katliamı da Şah İsmail'in Anadolu'da etkili olduğunu, oluşan siyasi şartlar dahilinde hareket ettiğini kanıtlamakla beraber Osmanlı Devleti'nin de Safevî-Bektaşî ilişkilerini baltaladığını göstermektedir.

Herhâlde düşmanlık haddine ulaşan Sünnî-Şiî çatışması, esasen Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı ile başlamış oldu. Bununla beraber müderris mutasavvıf tartışmalarının da toplumda ihtilafa neden olduğunu unutmamak lazımdır. Bundan sonra Şiî ve Sünnî (Alevi ve Sünnî) çekişmesinin Müftü Hamza Sarı Görez, Şeyhülislam İbni Kemal ve Ebu Suud'un fetvaları ile devam eden Alevi-Kızılbaş Türkmen katliamları, aslında Osmanlı'nın hızla değişen düşünce, sosyal ve inanç yapısını göstermektedir (Uzunçarşılı, 1988a; Öz, 1995; Altınok, 2001; Çetinkaya, 2004; Canpolat, 2012; Canatan, 2012; Doğan – Çelik, 2014). Osmanlı'da tüm bunlar yaşanırken Baba Samit ve ona bağlı derviş topluluğu Azerbaycan'da irşadla görevliydi.

Bununla beraber Safevî etkisi hâlen de Anadolu'da güçlüydü. Netekim Osmanlı taht kavğasında da daha önceden Kızılbaşlığı kabul etmiş Sultan Bayezid'in büyük oğlu Sultan Ahmed ve oğlu Şehzade Murad da isyan çıkardılar. Bu o Murad idi ki İ. H. Uzunçarşılı ve F. Sümer'in de yazdıkları gibi Kızılbaşlar'dan tac giyerek onlarla ittifak yapan (Uzunçarşılı 1988b, 249; Sümer, 1992, 35) Osmanlı tahtının veliahdı durumundaydı. Büyük bir merasimle Kızılbaş tacı giyen Sultan Murad ilk zamanlarda başarılı olsa da daha güçlü Osmanlı ordusu karşısında Şah İsmail'in yardımına mühtaç olduğunu anladığı içindir ki Şah'tan yardım istemiştir. Safevî hükümdarı da bunun için Nur Ali Halife'yi görevlendirmişti. Nur Ali Halife 1512 yılından itibaren Safevî Devleti adına Erzincan'ı yönetmekteydi. Şah İsmail'in önerisi üzerine Anadolu'da ayaklanma çıkaran Nur Ali Halife, Şehzade Murad'la birleştiyse de buna rağmen Osmanlı yönetimini ele geçirmek isteyen güçler mağlup oldular.

Tek kelimeyle, Azerbaycan'da olduğu gibi Osmanlı topraklarında da Safevî Devleti'nin kurulmasından önce ve sonra Şia-i Batıniye akidesine ve felsefesine bağlı Babailik, Melamilik, Bektaşilik, Hurufilik gibi tarikat ve akımlar geniş yayıldı. Özellikle Yavuz Selim'den sonra Osmanlı topraklarına katılan Anadolu'da ve Suriye'de gayri-Sünnî sufi şubeleri konar-göçer Türkmenler arasında kolayca kabul edilmiştir. Türkmenler hem Azerbaycan'da hem de Anadolu ve Halep'te kabile-tarikat yapılanması ile tasavvuf tarihinde yeni bir yol açtılar. Tarikat-taife yapılanması Orta

Asya'da Hoca Ahmed Yesevi'nin zamanında başlamıştır. Beş Türkmen taifesi toplu şekilde Yeseviye tarikatının müritleri olmuştur (Demidov, 1976; Novokreşenova, 2000, 73-75). Akkoyunlu döneminde de Diyarbakır'a bağlı sancak ve köylerin Kızılbaş zümrelerden mütevellî olması taife-tarikat yapılanmasıydı. İhtiyatla da olsa Baba Samit derviş topluluğunun tarikat-taife yapısına çok benzediğini söylemek gerekir. Nitekim "baba" unvanıyla ortaya çıkmaları, şeyhliğin soyla ötürülmesi vb. buna örnek olabilir.

I. Şah Abbas (1587-1629) zamanından tarikat-taife yapısı ülema-daimi ordu yapısı ile değiştirildi. Sarayda Türkmen Kızılbaşların yerini Fars Şiîler almağa başladı ve mezhep amelleri kendini daha koyu bir biçimde göstermeğe başladı. Buna rağmen Azerbaycan'da, özellikle Tebriz, Erdebil, Nahçıvan, Aran, Muğan, Karabağ gibi yerleşim yerlerinde 17-18. yüzyıllara ait birçok epitafık (mezar taşları üzerindeki) yazılar, mezar taşları yapılışı ve mimari yapıtlar üzerindeki "Nadi Aliyyen" duası Alevi ve Bektaşî felsefesinin varlığını koruduğunun kanıtıdır (İrəvan Əyalətinin İcmal Dəftəri, 1996; Naxçıvan Sancağının Müfəssəl Dəftəri, 1997; Smirnov, 1999). Baba Samit tekkeleri muhtemelen Sabirabad, Saatlı, İmişli, Şirvan, Muğan ve Nahçıvan bölgelerinde kurulmuştu ve 18. yüzyılın sonlarına kadar irşad görevini yerine getirmekteydi. Bunun başlıca nedeni Şiîleşen devlet erkanının yanında hâlen de Kızılbaşlığı koruyan, Şiîliği batınlık, tasavvuf gibi algılayan Türkmenlerin varlığı idi. Burada Alevileri ve Bektaşîleri, ayrıca diğer zümreleri Şiîlerle birleştiren temel etkenin İmamiye felsefesi olduğunu da hatırlatmak lazımdır.

Baba Samit'in Azerbaycan'a yerleşmesi ve kendi dervişleriyle beraber etrafına Aran'dan, Karabağ'dan müritler toplaması bazı tarihçilerin eserlerinde öteri de olsa hatırlanır. Nitekim 17. yüzyılda yaşamış tarihçilerden Şeyh Yakubi ve Şeyh Behmenyar Hilli onun hakkında kısa bilgi vermişlerdir. Bu tarihçilere göre Baba Samit (veya Baba Said de denilir) ağır seyid⁶ soyundan gelen ve kerametleri ile ün kazanan Bektaşî şeyhidir. Vâkıf Türki adlı tarihçi de Baba Samit'in zamanında yaşamış, hatta onunla oturup duran ve hükümdar sarayına yakınlığı ile bilinen bilim adamı idi ve eserlerinde Hacı Bektaşoğlu Said hakkında bilgi vermiştir. Vâkıf Türki, Şah İsmail, Şeki beylerbeyi Hasan Bey'i öldürerek Şeki'ye saldıran Gürcüleri durdurmak için giderken zehirlendiği zamanda onun yanında olmuştur. Kaynaklara göre o, şahın özel hekimi, astrologu ve tarihçisiydi. Hem Şeyh Yakubi (1628-1703), hem Şeyh Behmenyar (1623-1697), hem de Vâkıf Türki hakkında "Türk Şeyhlerinin Tarihi" adlı 1643 sayfalık bir kitap yazan Şeyh Abdül Azim Bağdadi (1743-1819) Şah İsmail ve dönemiyle ilgili bölümde bilgi vermektedir.⁷ Ne yazık ki Şah İsmail döneminin diğer tarihçileri gibi o da Baba Samit ve onun faaliyeti hakkında fazla bilgi vermemiştir. Yine sözlü tarihe göre şimdiki Aran'a, o zamanki Muğan'dan gelip yerleşen Baba Samit daha sonra burada kendi tekkelerini kurmuştur. Onun Muğan'a Anadolu'dan

⁶ El arasında kerametleri ile bilinen, hem baba hem de ana taraftan seyid soyundan gelenler için ağır seyid veya nefesi ağır seyid ifadeleri kullanılır.

⁷ معيطملا دادغیلا حیظعلا دیدع لکارتاً ن م حویبئلا خیراتة : مئورید : Şeyh Abdül Azim Bağdadi. Tarihi Şuyux Minel-Etrak. Beyrut Taşbasma (tarihsiz), s.611-728 arasındaki bilgiyi özetleyerek bize aktaran R. Hüseyinov'a teşekkür ederiz.

gelip yerleşmesi ve kendini Hacı Bektaş Veli'nin manevi oğlu adlandırması ve kendine Hacı Bektaşoğlu Said demesi de Bektaşiliğin Azerbaycan'da saygın bir konumda olduğunu kanıtlıyor.⁸ Muğan'da kurulan Bektaşî Ocakları ve onun liderlerinden biri olan Baba Samit'in burada yerleşmesi Muğan'ın Azerbaycan'da Müslümanlardan önceki batinilerin yaşadığı merkez olmasıyla bağlantılıdır. "El-Kâmil-fi-t-Tarih" adlı esere göre Muğan'ın Araplar tarafından fethi hicretin 21. yılında gerçekleşti. Arap komutanı Bukeyr ibn Abdullah Muğanlılarla savaşarak onların üzerinde zafer kazandı. Muğanlılar ise vatanlarını terk ederek dağlara çekildiler, sonradan onlar geri dönerek her yaşa dolmuş birey için bir dinar vermekle cizyeni kabul etdiler. Bu olay miladi tarihle 642 yılında gerçekleşmiştir (Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, 1983, 84). Zerdüş kâhinlerinin, yani magların bulunduğu Muğan bölgesinde her yıl Zerdüş ayinleri yapılmaktaydı. Baba Samit de önce batinilerin bilgilerinin intişar ettiği Muğan'da yaşamış, Alevi ve Bektaşî düşüncesini yaymış, oradan da Muğan'a komşu olan Aran'a getirilerek tekkesini kurmuştur.

Bugün Baba Samit'in türbesinin etrafında gömülü olan Azerbaycanlı, özellikle de Karabağlı, Şuşalı ve Tebriz Karadağlı müritlerinin mezar taşı nebati nahışlarla bezedilmiştir. Bu ise Kızılbaşların tekke nahışları idi. Mezar taşlarının üzerinde "Nadi Aliyen" duasının yazılı olması da bunu kanıtlamaktadır. Mesela, bir mezar taşında "Allahu la ilahe illehuve heyyül kayyum. Veselli ale Muhammedin ve ali Muhammed. Muhammedin Resullullah vel Aliyen Veliyullah" yazılıdır. Bu dua, mezarda yatanın Azerbaycanlı Bektaşî olduğunu gösteriyor, çünkü yazının sonunda merhumun kim olduğu kadim Sami dilinin İgyanis lehçesinde verilmiştir: "*Hunda le isnah vetegeys Aziz Türki*". Bu şahıs Dosteli Türki'nin ya kardeşi ya da amca çocuğudur. Şöyle ki, sözlü anlatılara göre Dosteli Türki şimdiki Sabirabad ilçesinin Cavad köyünden (18. yüzyılda Cavad Hanlığı'nın merkezi olmuştur.) (şimdiki adıyla Şıhlar köyünden) olup, Baba Said'in/Samit'in en yakın müritlerinden biriydi (KK.). Sözlü kaynaklara göre Baba Samit'i Şah İsmail'in gösterişi ile tekmeden alıp Dosteli Türki'nin evine getirdiler. Ondan sonra Baba Samit Aran'da, şimdiki Sabirabad ilçesinde kendi tekkesini kurup etrafına müritler toplamağa ve halkı Ehl-i Beyt çizgisinde irşada başladı. Tüm bu bilgiler kısmen de olsa yazılı kaynaklarla teyit edilir.⁹ Diğer taraftan tekke ile rikkeyi birleştiren Şah İsmail ve taraftarlarından Meşedi Nişan Türki, Piri Nicayi Türki, Dosteli Türki, Şeyh Safi ibn Pirkulu Türki, İbn Bağiril Bağdadi Türki (bunların hepsinin Türki nisbesi taşıdıklarından Türk oldukları kesindir) ve Şeyh Mirze Azeri ki büyük astrolog, ressam, mutasavvuf idi, vb. yeni bir tasavvuf marifeti etrafında birleştiler. Buna Kızılbaşlık marifeti denildiği bilinir. Burada zikredilenleri sade şekilde ifade etmiş olursak Baba Samit dervişleri ve Kızılbaşların tasavvufla irfanı birleştirdiklerini öğrenmiş oluruz. Tasavvufla irfanın birleşmesi tıpkı Kur'an-ı Kerim'in ilmiyle amelinin birleşmesi gibiydi. Yani ilmin var âlimsin, amelini var

⁸ Bu bilgi 1981 Şeyh İbn Osman Mudrika. Tarihü'l Kadim Aynş al-Şuara Minel-Etrak. Cilt 2. Beyrut, 1981, s.314-394 arasında verilmiştir. Arapça metni tercüme eden R. Hüseyinov'a teşekkür ederiz.

⁹ Al-Mulla Samad. Tarih el-Şier fil Kadim. Cilt 4. Taşbasma (tarihsiz). Fas. Arapça metni tercüme eden R. Hüseyinov'a teşekkür ederiz.

abidsin; bildiyini amelde gösterir, amel elediklerinin de ilmini, ilmi delillerini bilir ve bu iki kategoriye birleştirebilir. Bu sentez yalnız Safevî ve Baba Samit tekkelerinde, Kızılbâş ocaklarında ve Azerbaycan'da kurulan diğer Bektaşî zaviyelerinde gerçekleşebildi.

Baba Samit'in başına etraf yerlerden toplanan müritlerin kurban tığlamaları, toplu yemek yemeleri, ayin yapmaları (muhtemel Cem ayini) Bektaşî ritüelinin Azerbaycan'da devam ettiğini göstermek açısından kaydadeğerdir. Hatta aradan beş yüzyıla yakın bir zaman geçmesine rağmen kurban kesimleri devam etmektedir. Belli bir dilekle ve dileyin kabulü ile alakalı Baba Samit türbesine gelenler kurbanlar kesip törenler yapır, toplu yemekler yerler. Bu Alevilerin ve Bektaşîlerin adak kurbanı dedikleri kurban ritüelinin modern varyantıdır. Baba'nın medfun olduğu türbeni ziyaret edenlerin bazıları bunu hürmet ve ihtiram alameti olarak da gerçekleştirebilirler. Mesela, 2015-2016 yıllarında Sabirabad ve Saatlı ilçelerinde derleme yaparken böyle bir kurban töreninin şahidi olduk. Kurbanı neden kestiniz sorusuna cevap, her şey hayırlı olsun, sağlık olsun, bolluk olsun şeklinde, oldu.

Şunu kaydetmek gerekir ki Baba Samit Ocağı'ndaki kurban tığlama âdeti belki de eski Alevî ve Bektaşî kurban ritüelinin bir kalıntısıdır. Ancak zamanla Cem ayini unutulduğundan bu bir saygı kurbanına dönüşmüştür. Kurbanın bir önemli tarafı da onun zorunlu olmasıdır, özellikle halk inancında kurban zamanı kesilecek hayvana su içirilmesi Baba Samit ananesi gibi değerlendirilir ve bu gelenek 16. yüzyıldan günümüze kadar devam edegelmektedir. Buraya kurban tığlandıktan sonra ciğer lokmasının yenilmesi, kurbanın kanının akıtılması için çukur kazınması, daha sonra çukurun toprakla kapatılması, kurbanlık hayvanın arta kalan (atılması gereken) parçalarının gömülmesini de ilave etmek mümkündür. Gerçi bu adetlerin birçoğuna İslami Kurban Bayramında da rast geliriz, ancak Baba Samit türbesinde bu âdete özen gösterilmesi vurgulanmalıdır. Bir önemli mesele de Baba Samit türbesindeki kurban ritüelinin Şîilerin kurban kesme ritüelinden farklılık göstermesidir.

Hem sözlü gelenekten hem de yazılı kaynaklardan Baba Samit'in (Said'in) Azerbaycan'a ne zaman geldiği, ilk önce nerede meskûnlaştığı, Şah İsmail'in gösterişi ile hangi tekkeden ve ne amaçla alınıp Aran'a getirildiğini öğrenmek imkânsızdır. Dosteli Türki ve onun yakın akrabası Aziz Türki bu Bektaşî şeyhinin bilinen ilk müritleridir ki öldükten sonra da müşidlerinin türbesi etrafında gömülmüşlerdir. Bilinen o ki bugün Sabirabad ilçesinin Şihlar adlanan köyünde günümüzdeki gelip çıkmış Baba Samit türbesi vardır. Türbenin kitabesinden anlaşıldığına göre bu yapıt 16. yüzyılın tarihi mimarlık abidesi olup (Nemetova, 1987; Nemet, 1992) Azerbaycan Türklerinin bütün zamanlarda ziyarette buldukları umut yeri olmuştur. Ayrıca köyün adının Şihlar olması, bu köyde tarikat mensuplarının toplandığını ve orasının Baba Samit'ten sonra meskûnlaştığı düşüncesini de akla getirmiş olur.

Bektaşîliğin Azerbaycan'da yayılması hakkında bilgiyi 1675-1676 yıllarında kim tarafından yazıldığı bilinmeyen "Tarih-i Alemaryi-İsmail", başka bir adla "Tarih-i

Alemarayi-Safevî” adlı kapsamlı tarih kitabından da alırız. Araştırmacılara göre Şah İsmail döneminin tarihi olaylarını en iyi bir biçimde ele alan bu kitapta 16. yüzyılın ilk yarısında Alevi ve Bektaşî toplumunun Safevî dönemi Azerbaycan’ı ile alakalarının geniş yer aldığı kaydedilmiştir (Musalı, 2010, 373-390). Şah İsmail’in önderliğinde Safevî Kızılbaş Devleti’nin kurulması büyük ölçekte Anadolu Kızılbaşlarının faal katkısıyla olduğu bilinen bir gerçektir. Yeni devletin varlığı büyük çoğunluğu Ehl-i Beyt yanlısı olan Türkmenlerin güvenç kaynağı oldu. Ancak Osmanlı Devleti ve ordusu ile iyi ilişkileri olan Bektaşî dedeleri açık bir biçimde Safevî Devleti’ni destekleyemediler. Bunun başlıca sebebi Babagan koluna mensub Bektaşîlerin lideri olan Balım Sultan’ın Osmanlı yönetimi tarafından Bektaşî tarikatının başına getirilmiş olmasıydı. Baha Said, bu işi II. Bayezid’in Anadolu’daki Bektaşîleri ve kısmen de olsa Kızılbaşları Safevî propagandasının tesirinden korumak maksadıyla yaptığını bildirir. Çünkü Balım Sultan’a bağlı bulunan Bektaşîler kendileriyle pek çok noktada müşterek olan Kızılbaşlar gibi Safevî yanlısı olmak yerine Osmanlı yönetimi yanında yer aldılar. Sadece Bektaşîliğin Çelebi kolu ve bazı bağımsız Bektaşî tekkeleri Safevî taraftarı olarak kaldılar. O nedenle Bektaşî geleneğinde II. Bayezid, Balım Sultan’ın müridi konumuna getirilmiştir (Ocak, 1992, 18).

Bektaşîliğin hem Çelebi hem de bağımsız Bektaşî kolları Şah İsmail Devleti ile gizli temasa geçtiler. Safevî Kızılbaş Devleti kurulan andan itibaren İstanbul Bektaşî tekkesinin dedesi olan Dede Muhammed adlı bir Bektaşî lideri Şahla alakayı pekiştirmek için kendi dervişlerinden Dede Hasan’ı bir mektupla ve bazı küçük hediyelerle Tebriz’e Şah İsmail’in yanına gönderdi. Başka bir kaynaktan ise Dede Muhammed’in bizzat kendisinin Tebriz’e gidip Şah’la görüştüğü ve hediyeleri kendi eliyle takdim ettiği kayıtlıdır. “Alemaraya Safevî”de denildiği gibi:

“O Hacı Bektaş Veli tarikatı müritlerinden idi. Hak yolunda çok çileler çekmesinden dolayı kalbinin aynasını öyle saflaştırmıştı ki kendi marifet nuru sayesinde sır ehlinin kalbindeki surları pak pınar üzerindeki lepe gibi müşahede edebilirdi. Onun hizmetinde yaklaşık iki-üç bin müriti vardı” (Musalı, 2010, 376-377).

Ayrıca Dede Muhammed’in Dede Hasan’a Mekke ziyaretinden sonra Irak üzerinden Tebriz’e gitmesini buyurması “Alemaraya Safevî”de şöyle anlatılır: “...ziyaretin bittikten sonra Etabat-i Aliyata gidersen, oradan da saltenet merkezi Tebriz’e vararsın”. Dede Hasan, uzun ve zorlu bir yolculuktan sonra Tebriz’e varıp Şah İsmail’le görüşmüş şeyhinin selamlarını sunmuş ve hediyelerini (tacın üzerine bağlamak için ebleği ve atının boynuna takmak için zingirov) vermiştir. Hatta “Tarih-i Alemarayi-İsmail”de denilir ki bu zat Şah İsmail’in hâkimiyete geleceğini önceden görmüş ve devletin kurulmasından derhal sonra has halifelerinden biri olan Dede Hasan’ı şahın yanına göndermiş, Şah İsmail’le gizli münasebetler kurmuştur (Musalı, 2010, 376-377).

Bektaşî dedesi Dede Muhammed’in Şah İsmail’le kurduğu gizli alaka başka kaynaklarla da tasdikini bulur. Şöyle ki “Cahanguşayi-Hakan” adlı tarih

kitabında da Rumeli sufilerinden Dede Muhammed'in Şah İsmail'le kurduğu alakadan konuşulmuştur. Ancak "Cahanguşayı-Hakan"da Dede Muhammed, Teke Türkmenlerin isyanına önderlik eden Şah Kulu Baba ile bağlantısı olan ve Tebriz'e müridi Dede Hasan'ı değil, kendisi giden ve Şah İsmail'e hediyeleri kendi takdim eden bir şeyh olarak gösterilir (Musalı, 2010, 377). Azerbaycan'da Baba Samit'in kendi tekkesi ve ona bağlı diğer tekkelerin varlığı Safevî dönemi Kızılbaşlarının Anadolu Bektaşileriyle sıkı ilişkisinden haber vermektedir.

3. Diğer Bektaşî Tekkeleri

Baba Samit tekkesi dışında Bektaşî tekkeleri 15-18. yüzyıllarda Aran'da, Şirvan'da, Muğan'da, Karabağ'da, Nahçıvan'da ve Güney Azerbaycan'ın Tebriz, Kazvin, Hemedan kentlerinde yayıldığı hakkında bazı tarihi kayıtlar mevcuttur (Maden, 2013). 17. yüzyılın seyyahı Evliya Çelebi Seyahatnâmesinde Şirvan'da Pîr Dekrûh Sultan tekkesi, Pîr Merîzat Sultan tekkesi, Harac'da Şeyh Merza Sultan tekkesi, Tebriz'de İmam Rıza tekkesi, Mir Haydar tekkesi, Nahçıvan'la Tebriz sınırında Muhammed Şam-ı Gazan tekkesi, Hemedan'da ise Bağdat kapısı tarafında Şahrûh tekkesi ve Nihavend'de ve Kazvin'de Bektaşî tekkelerinin varlığı hakkında bilgi vermiştir (Maden, 2013, 102-123). Bu tekkelerin birçoğunun Azerbaycan'da Safevî Kızılbaş Devleti'nin kurulmasından sonraki döneme denk geldiği bilinmektedir. Ancak Evliya Çelebi'nin adlarını zikrettiği tekkeler hakkında bugün itibarıyla elimizde hiçbir bilgi yoktur.

Tarihi kayıtlara göre 16. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşîler Babagan, yani yol oğlu ve Çelebi, yani bel oğlu koluna ayrılmıştı. Osmanlı Devleti esasen Babagan kolu ile iyi ilişkiler içinde idi. O nedenle de II. Bayezid Balım Sultan'ı Balkanlar'dan getirip Bektaşî Ocağı'nın başına geçirmişti ki kısmen de olsa Safevî etkisini bertaraf etsin. Çelebiler ve hiçbir kola karışmayan mustarkil Bektaşî tekkeleri ise Safevî Kızılbaş Devleti'nin hem kurulmasında hem de varlığını sürdürmesinde etkin rol almışlardı. Büyük ihtimalle kendini Hünkâr Hacı Bektaş'ın manevi oğlu adlandıran Baba Samit ve Nahçıvan Bektaşîleri Çelebi koluna mensup idiler.

Azerbaycan'da Bektaşîliğin yayıldığını gösteren ve bugün ziyaret edilen pirlerden biri de Kızılburun yarımadasının 7 kilometreliğinde bulunan Halil Baba piri. 17. yüzyıla ait edilen türbenin kitabesinde Nadi Aliyen duası yazılmıştır: "Meded ya Ali! Bizim mezhebimizde Hak sözü Ali'yi çağırmaaktır. Mucizeler yaratan Ali'yi çağır! Sen o zaman belalardan kurtulursun. Ya Muhammed! Senin peygamberliğin ve Ya Ali! Ya Ali! Ya Ali! Senin velayetinin yardımıyla bütün sıkıntılar ve kederler geçip gider" (Nemet, 1992, 60). Bugün göz ağrılarından şikâyet eden insanlar pire gidip şifa bulurlar, pire bez parçaları bağlayarak niyette bulunurlar. Ne yazık ki Halil Baba hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz, yalnız onun Baba Samit dervişleri topluluğundan olduğu bilinir. Bundan başka Şamahı ilçesinin gireceğinde Pirsaat adlı bir ziyaretgâh daha vardır. Bazı bilgilere bakılırsa Pirsaat'ın da Baba Samit dervişlerinden olabileceği mümkündür. Türbenin Şirvan bölgesinde, özellikle

de Şamahı'da yerleşmesi Safevîlerin Sünnî düşmanlığının, Sünnî olan bazı Şamahı ahalisinin de Şia düşmanlığının karşısını almak, halkı devletle bütünleştirmek siyaseti güdüdü. Bunu türbeni ziyaret eden Şiî ve Sünnî ahalinin terkihi de kanıtlamaktadır.

Aran'dan sonra Nahçıvan'da irşada başlayan Bektaşiler kendilerini Anadolu Bektaşileri ile akraba addediyorlardı. Nahçıvan Bektaşileri hatta Bektaşî soyadlarını 16. yüzyıldan bu yana korumaktadırlar ve kurdukları zaviye Sovyet döneminde kapatılsa da bugün müze gibi faaliyet gösterse de, zamanında irşad görevini layıkıyla yerine getirmiştir. Ancak Çarlık Rusyası zamanında başlayan takip ve sıkıştırma politikası, Sovyet döneminin ateist ideolojisi tarikatın tam kapatılmasına neden oldu (Bektaşî, 2018, 77-78). Sözlü kaynaklara göre Bektaşiliği Nahçıvan'a getiren ilk şahıs Canan Bey Bektaş'tır (Proverka Spiskov i Protokolov, Fond, 314). Ancak elde olan kısıtlı yazılı kaynaklarda da Nahçıvan'da Bektaşiliğin yayılması, faaliyeti değil, daha çok bu soyadını taşıyanların (Bektaşev, Bektaşî olarak bilinirler) hakkında bilgi verilmiştir. Bu bakımdan Nahçıvan'da Bektaşî tekkesinin veya zaviyesinin varlığını öğrensek de onun ne zamandan, hangi şartlar dâhilinde faaliyet gösterdiği meselesi aydınlatılmağa muhtaçtır.

Balım Sultan, Bektaşileri Safevî propagandasından kenarda tutmağa çalıştığı hâlde, Çelebiler koluna mensup olanlarla bağımsız Bektaşî Ocakları'na bağlı topluluklar Şah İsmail önderliğindeki Safevî harekâtına sempati duyuyorlardı (Savaş, 2002, 147; Yaman, 2007, 109-110). Muhtemeldir ki Nahçıvan Bektaşileri de Çelebi koluna mensup derviş topluluğu hâlinde Azerbaycan'a gelip yerleşmişlerdir. Çünkü O. Efendiyev'in de dediği gibi "iki Türk devletinin ilişkisi, ciddi siyasi ve mezhep farklılıklarına rağmen bu dönemde barış ortamında devam etmiştir" (Efendiyev, 2002, 95). Belki de bu ılımlı siyasetin sonucu idi ki Anadolu Alevi ve Bektaşiler rahat şekilde Azerbaycan'a, özellikle de Erdebil Ocağı'na gelerek ziyarette ve karşılıklı düşünce paylaşımında bulunurdular. Bu gidiş-geliş Yavuz Sultan Selim'in Diyarbakır'a Şafii Kürt aşiretlerini yerleştirip arada tampon bölge oluşturmakla sınırları kapatmasına kadar devam etti (Vural, 2020). Neticede hem Baba Samit derviş topluluğu hem de Nahçıvan Bektaşileri sınırın ötesinde kalan akrabalarından uzak düşüldü.

Azerbaycan'ın ikiye parçalandıktan sonra 190 yıldan fazla Rus ve kısmen de Avrupa kültürünün sınav meydanı olması dini ve tasavvufi aktivitelerin zayıflamasına ve yok olmasına getirip çıkarmıştır. Özellikle Sovyet döneminden bugüne kadar Nahçıvan bölgesindeki Bektaşilik, eğer bir tarikat gibi var olmuşsa da çoktan tarihin karanlık sayfalarında eriyip gitmiştir. Sadece o dönemden Bektaşilikle muhtemel bağlantısı olan bir zaviye kalmıştır ki o da irşad işlevini yerine getirmişse de onu en azından 150-160 yıl önce bitirmiştir. Buna sebep olan faktörlerden biri de Osmanlı padişahı II. Mahmud'un 1826 senesinde Bektaşî tekkelerinin kapatması hakkındaki fermanı oldu. Bundan daha önce Bektaşî Ocağı'na bağlı Yeniçeri Ocağı kapatıldı ve Topkapı Sarayı'nda yapılan toplantıya şeyhülislam, kazaskerler, ilmiye mensuplarının yanı sıra Mevlevî, Nakşi, Halvetî, Celvetî, Sadi, Kadiri, Şazeli tarikatlarının şeyhleri

katıldı (Maden, 2018, 63). On üç şeyhin katıldığı, ancak Bektaşilerin ve onlara yakın olan tarikatların temsil olunmadığı bu toplantıda doğal olarak karar Bektaşiliğin kapatılması yönünde alındı. Karar verenlerin tümü diğer tarikat mensubu ve belki de etkili olanlar Nakşî olduğundan Bektaşilere karşı tutumları oldukça olumsuz idi. Bu tarihi olayın da mutlaka Anadolu Bektaşileriyle ilişkileri olan Azerbaycan Bektaşî Ocakları'na etkisi olmuştur. O nedenle Aran, Şirvan Bektaşileri kısa sürede Şiileştikleri gibi Nahçıvan Bektaşileri de ya din adamı ya da Sovyet parti organlarının üst düzey yöneticileri oldular.

Sonuç

Balkanların Müslümanlaştırılmasında ve Osmanlı topraklarına katılmasında Alevilerin ve Bektaşilerin belirleyici rolü olduğunu tarih unutmamıştır. Belki de Safevî döneminde Alevi ve Bektaşî tekkelerinin Azerbaycan'da geniş yayılma göstermemesinin sebepleri de onların Osmanlı Devleti ile münasebetleri bozmak istememelerine bağlanmalıdır. Herhâlde Azerbaycan ve Fars bölgesi resmen Şiileşene kadar Safevî-Bektaşî ilişkileri Çelebi kolu ve bağımsız Bektaşiler tarafından devam ettirilmekteydi. Onlar bununla da yetinmeyerek kendilerini Şahın askerleri addediyor, Safevî Kızılbaş Devleti'ni de kendi devletleri biliyorlardı. Osmanlılarla, yeni kurulan Safevî güçleri arasında zamanla bazı çatışmalar yaşansa da (Şehzade Selim'in Ustaclu Muhammed Han'la 1508-1512 Diyarbakır savaşları) Erdebil Ocağı'na büyük saygı duyan II. Bayezid ve Şah İsmail zamanlarında hiç bir ciddi savaş olmamıştır.

Yavuz Sultan Selim'in iki devlet arasındaki gerilimi tırmandırması, sınırları kapatması Bektaşilerin Azerbaycan'a rahat gidip gelmesini zorlaştırdı. Bu tarihten itibaren Safevi-Bektaşî ilişkileri zayıflama dönemine girdi ve 18. yüzyıla kadar var olan 10'dan çok Bektaşî tekkesi bir gerileme sürecine girdi. Nahçıvan Bektaşileri de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarikat faaliyetlerinden ferağat ettiler.

Bu makaleden çıkarılan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Azerbaycan'da kurulan Baba Samit tekkesi ve ona bağlı olduğu bilinen Pir Halil ve Pirsaat türbeleri, ayrıca Nahçıvan Bektaşî zaviyesi ve Bektaşî soyu önceden var olan Safavî-Bektaşî ilişkilerinin daha da güçlenmesine, sadece Safevîlerin Anadolu'da değil, Bektaşilerin de Azerbaycan'da etkin olduğunu ortaya çıkardı. Ancak Babagan koluna bağlı Bektaşiler Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldıkları hâlde, Çelebi koluna mensup Baba Samit dervişleri ve Nahçıvan Bektaşileri Safevî Devleti'nin en sadık insanları oldular.

b) İkiyüz yıllık (1301-1501) tarikat döneminden, kanonikleşmiş şeriate dönüş yapmakla Erdebil Safevî Ocağı yeni bir yola girmiş oldu. Tarihte bu Türkman Kızılbaşların kendi devletini kurmak çabaları idi ki, bunun uğruna tarikat şeriate feda edilmekle geriye dönüş gerçekleştirildi. Zira tarikatın edeb-erkânı, süluku, irşad öğretisi, hoşgörü felsefesi ile devlet kurmak (mümkün olsa da) ve onu yönetmek imkânsız idi. Ancak irşadın kesilmemesi için Anadolu'dan gelen (belki de davet

edilen) Bektaşî önderleri, tarikatla Şîilîği birleştirmeye, geçidin ağrısız-acısız olması için manevî köprü rolünü üstlenmiş oldular. Zira Şah İsmail'in, Şîilîği resmi devlet dinî ilan etmesine bakmaksızın bu Şîilik şimdiki Şîî teolojisinden uzak bir anlayış idi. Kendisini Hünkâr Hacı Bektaş'ın oğlu adlandıran Baba Samit ve müritleri, Nahçıvan'da ise kendilerini Bektaş soyu adlandıranlar iki yüz yıldan fazla bir dönemde tarihi misyonlarını başarıyla yerine getirdiler. Ancak onlar da bir müddetten sonra Şîileşme yoluna giderek tarikat vasıflarını kaybettiler.

c) Kuzey Azerbaycan'ın Muğan, Aran, Karabağ, Şirvan, Nahçıvan gibi bölgelerinde yayılan Bektaşî tekkeleri 19. yüzyılın başlarından itibaren hız kazanmağa başlayan Rus işgalinden sonra zayıflama ve yok olma sürecine girdi ve Sovyet ateist propagandasıyla da unutturuldu. Geriye Bektaşîlikle alakası olan birkaç türbe, ocak ve ziyaret yeri kaldı. Evliya Çelebi'nin hakkında bilgi verdiği Bektaşî tekkeleri ise tarihin tozlu yollarında yok olup gitti. Bektaşîlik belki de fiziksel olarak ömrünü başa vurdu, ancak bugün Saatlı ve Sabirabad'da, Karabağ'da, özellikle Cebrayıl'da ruhen yaşamaktadır. Baba Samit'in, Halil Baba'nın ve diğer Bektaşî tekkelerinin tarihi rolü Safevî hükümdarı I. Şah Abbas döneminde bozulan ve çağın gerisinde kalan, sürekli birbirleriyle çekişen, bu yüzden de Şah tarafından merkezden ve yönetimden uzaklaştırılan Kızılbaşların kırılan idari, siyasi ve manevî-sufi otoritesini en azından gelenek şeklinde yaşatmak oldu.

Kaynaklar

- Alekperov, Alesker. *İissledovaniya po Arheologii i Etnografii Azerbaycana*. Bakı: İzd-vo Akademii Nauk Azerbaycanskoy SSR, 1960.
- Altınok, Baki Yaşa. "Ehl-i Beyt ve Türkler". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 18 (2001): 205-213.
- Arjomand, Said Amir. "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkınlık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)", Çeviren: N.Musalı. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*. Vol. 7 (2016), Ahlen/Germany: 3-184.
- Azamat Nihat. "Erdebîlî, Alâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11: 279. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*. VII. Bakı: Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası, 1983.
- Baha, Said Bey. *Türkiye'de Alevi Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Haz. İ. Görkem. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Bayat, Fuzuli. "İslamın Millileşmesinde Türk Xalq Sufizminin Rolü", *Elmi Araştırmalar*, 1-2 (2000): 12-14. Bakı.
- Bayat, Fuzuli. "Safevî-Bektaşî İlişkileri ve Azerbaycan'da Baba Samit Tekkeleri", *Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*. (2002): 181-196. Ankara.

- Bektaşî, Fikrət və Bəktaşî, Etimad. *Keçmişdən Günümüə Naxçıvan Bəktaşiləri*. Naxçıvan: Əcəmi Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, 2018.
- Browne, Edward **Granville**. *A Literary History of Persia*. Vol. IV. Modern Times (1500-1924), Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- Canatan, Kadir. “Türkiye’nin İsim Haritasının Temeli Olarak Ehl-i Beyt Sevgisi”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 62 (2012): 213-236. Ankara.
- Canpolat, Cemal. *Osmanlı Belgelerinde Aleviler Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*. İstanbul: Markiz Yayınları, 2012.
- Çetinkaya, Nihat. *Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2004.
- Demidov, Sergey Mihayloviç. *Turkmenskie Ovliyadı*. Aşhabat: İlm, 1976
- Doğan, Eşref ve Çelik, Hasan. “Alevi Sünnî Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl 7, Sayı 1 (2014): 121-138. Çorum.
- Efendiyev, Oktay. “Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail”, *XIII. Türk Tarih Kongresine (4-8 Ekim 1999) Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, s.89-95.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969.
- İrəvan Əyalətinin İcmal Dəftəri*. Tərcümə Edənlər Z.Bünyadov və H.Məmmədov. Bakı: Elm, 1996.
- İvanov, Vladimir. *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq*. Bombay: E. J. Brill, 1953.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasi Münâsebetleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.
- Maden, Fahri. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke Ve Türbeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 68 (2013): 89-128.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Ş Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çeviren T.Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Musalı, Namiq. “Anonim bir Safevî kaynağında Bektaşî ve Alevi Tarihine Dair Bilinmeyen Gerçekler”, *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. (2010): 373-390. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Müneccimbaşı, Ahmet Dede (tarihsiz). *Sahayifü'l-Ahbar Fî Vekâyi'i'l-A'sâr (Müneccimbaşı Tarihi)*. Cilt III. Çeviren: İ. Erünsal. İstanbul: Tercüman.
- Naxçıvan Sancağının Müfəssəl Dəftəri*. Tərcümə edənlər: Z. Bünyadov və H. Məmmədov. Bakı: Elm, 2001.
- Nemət, Məşədixanım. Azərbaycanca Pirlər*. Bakı: Azərnəşr, 1992.
- Nemətova, Məşədixanım. *Əsrlərin Daş Yaddaşı*. Bakı: İşıq, 1987.
- Novokreşenova, T. M. “Pravovoy Status “Svyatih Plemyon” u Turkmen”, *Vestnik Nijnegorodskogo Universiteta imş N. İ. Lobaçevckogo. Seriya: Pravo*. No. 1 (2000): 73-75.
- Nur Ali-Shah, Elahi. *L'Esoterism Kurde*. Traduction et Commantere M. Mokri, Paris: Jean Herbert, 1966.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Balım Sultan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5: 17-18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Onat, Hasan. “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt VI, Sayı 3 (2003): 111-126.
- Öngören, Reşat. “Safiyüddîn-i Erdebili”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 476-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Öz, Baki. *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2011.
- Petruşevskiy, İlya Pavloviç. (1949). *Oçerki po İstorii Feodalnih Otnoşeniy v Azerbaycane i Armenii v XVI-naçale XIXvv*. Leningrad: İzd-vo Leningradskogo Gosudarstvennogo Ordena Lenina Universiteta im. A. A. Jdanova, 1949.
- Petruşevskiy, İlya Pavloviç. *İslam v İrane v VII—XV vekah*. Leningrad: İzdatelstvo Leningradskogo Universiteta, 1966.
- Petruşevskiy, İlya Pavloviç. *O Dohristianskih Verovaniyah Krestyan Nagornogo Karabaha*. Bakı: İzd-vo AzGNİİ, 1930.
- “Proverka Spiskov i Protokolov Eruvanskoy Bekskoy Komisii po Opredeleniyu Liçnih Prav Verhovnogo Musulmanskogo Sosloviya”. *Arhiv Nahçıvanskoy AR*, Fond 314, Deli 5,5.
- Roemer, Hans. “Kızılbaş Türkmenler: Safevî Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları”, Çeviren: H. Yıldız. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 38 (2006): 81-92. Ankara.
- Smirnov, Konstantin Nikolayeviç. *Materialı po İstorii i Etnografii Nahiçevanskogo Kraya*. Bakı: Ozan, 1999.

- Solakzâde, Mehmed Hemdemi Çelebi. *Solakzâde Tarihi*. Cilt I-II. Hazırlayan V. Çubuk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988a.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi. İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988b.
- Vural, Genç. "İdris-i Bidlîsî'yi Yeniden Düşünmek", *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*. Derleyenler: Y. Çakmak, T. Şur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, 31-43.
- Woods, John. *Akkoyunlular Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk 15. yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine bir İnceleme*. Çeviren S. Özbudun. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Noktakitap, 2007.
- Yampolskiy, Zelik İosifoviç. "Piri Azerbaycan", *Voprosi İstorii Religii i Ateizma*, VIII. МosкBa, 1960, s.34-42.
- Yampolskiy, Zelik İosifoviç. *Drevnie Religii Azerbaycana*. Baku: İzdatelstvo Akademii Nauk Azerbaycanskoy SSR, 1958.
- بيروت : المطبعة العظیم البغداد المطبعة : بيروت Şeyh Abdül Azim Bağdadi. Tarih-i Şuyux Minel-Etrak. Beyrut Taşbasma (tarihsiz).
- بيروت Şeyh İbn Osman قديم عن الشعراء من أتراك (ج ٢) شيخ بن عثمان مدركة المطبعة : بيروت Mudriha. Tarihü'l Kadim Aynş al-Şuara Minel-Etrak. Cilt 2. Beyrut, 1981.
- المغرب : المطبعة : الملا صمد المطبعة : المغرب Al-Mulla Samad. Tarih el-Şier fil Kadim. Cilt 4. Taşbasma (tarihsiz). Fas.

Kaynak Kişi

Kaynak kişi (KK). Şöhret Bedelov, 1959 doğumlu, eğitimi üniversite, Saatlı. Derleyen F. Bayat, 2015.

PİR SULTAN BALKANLARDA: OTMAN BABA SÜREĞİNDE PİR SULTAN ABDAL NEFESLERİNİN ANLAMI ÜZERİNE*

Pir Sultan in the Balkans: The Meaning of Pir Sultan Abdal Hymns in the World of Otman Baba

Murat KÜÇÜK**

Öz

Bu makale Pir Sultan Abdal'a ait bir deyişi, soğuk savaşın sona erip sınırların açıldığı yılların ardından Bulgaristan'ın Haskovo şehrinde özgün melodisiyle bir Babai Dede'sinden dinlemenin tarihsel ve güncel anlamı üzerine düşünmeyi denemektedir. Makalede öncelikli olarak Babailik hakkında yöredeki sözlü bilgi aktarılmış, nefesin derlendiği Dede okura tanıtılmış ve Pir Sultan Abdal nefeslerinin Babai cemlerinde icra yoğunluğu araştırılmıştır. Nefeslerin Anadolu'dan göç katmanlarının izlerini taşıyabileceği düşünülmüş, bu amaçla literatür taramasına gidilerek *Menakıbül Kudsıyye*, *Tevarih-i Al-i Selçuk* ve *Velayetname-i Otman Baba* gibi kronik ve menakıbnameler aracılığıyla gerek Selçuklu gerekse Osmanlı döneminde Türkmenlerin Balkan coğrafyasına geçişlerinin hangi koşullarda ve hangi aralıklarla gerçekleştiği anlaşılmak istenmiştir. Evren-örneklem yöntemiyle erkanda Pir Sultan Abdal'ın ağırlıklı yeri fark edildiğinde nefes giderek simgesel anlam/önem kazanmış, on altıncı asır sonrası Anadolu Aleviliğinin edebi örneklerinin Bulgaristan'da Babailer arasında Bektaşilerle aynı derecede sahiplenilmiş olması, Anadolu'da çoktan tamamlandığı düşünülen bütünleşmenin Balkan coğrafyasında Babai özgünlüğünü koruyarak özel bir biçimde sürmekte olduğu kanaatini doğurmuş ve eser dört katmanlı analiz modeliyle incelenmiştir. Türkiye'de modernleşmenin kaçınılmaz sonuçlarından biri cem ayinlerinde gözlenen birbirine benzeşme sonucu yerel tavır ve ezgilerin unutulması tehlikesidir. Aynı olgu yüzleri doğal olarak, son yirmi yılda Aleviliğin kamusal alanda görünürlüğünün arttığı Türkiye'ye dönük Bulgaristanlı Babai ve Bektaşî toplulukların erkan uygulamaları için de geçerlidir. Zengin bir repertuar oluşturan nefeslerin Haskovo, Deliorman, Dobruca yörelerini içine alan kapsamlı bir projeye kayıt altına alınıp derlenmesi, Babailiğin müzikal mirası, etkileşim ve gelişim safhalarının anlaşılabilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Pir Sultan Abdal, Babailer, Sarı Saltık, Otman Baba, Bulgaristan.

Abstract

This article attempts to reflect on the historical and contemporary meaning of listening to a hymn by Pir Sultan Abdal, in a melody typical of a Babai Dede from Haskovo, Bulgaria, at the end of the cold war and the opening of the borders. The article, first of all, compiles the oral history about the local version of Babatism and introduces the Dede, whose hymn was compiled, to the reader. Also, it investigates the plaque and intensity of Pir Sultan Abdal's hymns in Babai rituals. Assuming that the hymns could bear the traces of the migration layers from Anatolia, the article embarks on a literature review, using mainly chronicles and menakıbnames such as *Menakıbül Kudsıyye*, *Tevarih-i Al-i Selçuk* and *Velayetname-i Otman Baba*, to understand the conditions and intervals of the transition of the Turkmens to the Balkan territories during both the Seljuk and Ottoman periods.

When the predominant place of Pir Sultan Abdal in the early days was recognized by the universe-sampling method, the hymn gained symbolic importance. Although the literary examples of

* Geliş Tarihi: 28.03.2021, Kabul Tarihi: 05.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.003

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, murat.kucuk@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4049-5979>

Anatolian Alevism after the sixteenth century were equally embraced by Babais and Bektashis, their merging, which is thought to have long been completed in Anatolia, did not occur in the same way in the Balkans. In conclusion, the specific Babai tradition has been preserved which is analysed with a four-stage analysis model.

One of the inevitable consequences of modernization in Turkey is an alignment in cem rituals that bear the danger of losing local expressions and melodies. This danger applies also to Balkan Babai and Bektashi rituals, as they turn their faces naturally towards Turkey, where in the past two decades Alevism has been experiencing increased visibility in the public sphere. It is therefore of utmost importance that a project of recording and compilation is put in place to save the rich repertoire of hymns, especially from the regions of Haskovo, Deliorman and Dobruja. This will help understanding and preserving the musical heritage of Babai tradition and its interaction and development stages.

Keywords: Pir Sultan Abdal, Babais, Sarı Saltık, Otman Baba, Bulgaria.

Giriş

Alanda elde edilen sözlü bilgi ilk kez 1998 yılında Cem Dergisi adına Bulgaristan'ın Haskovo şehriyle Deliorman-Dobruca yörelerine gerçekleştirilen geziyle sağlanmıştır. Pir Sultan Abdal'a ait "Gelin Yiyelim İçelim/Bu Güzellik Geçer Birgün" adlı nefes gezi sırasında Haskovo şehrinde, Babai geleneğinin son temsilcilerinden rahmetli Hasan Asarlı Dede'den (1941-2005) derlenmiştir.¹ Hasan Dede'nin Haskovo'nun Makedon Mahallesi'ndeki evinde iki gün süren konukluk esnasında Tekke Köyü'nde bulunan Otman Baba Türbesi ziyaret edilmiş detaylı bilgi alınmıştır. Bu ilk ziyaretten yaklaşık on yıl sonra Balkanlarda Bektaşiliği konu edinen *Bir Nefes Balkan* (2009-TRT) adlı belgesel vesilesiyle bölgeye ikinci bir gezi imkânı bulunduğu, daha evvel ulaşılamayan türbe ve yerleşimler ziyaret edilmiş, inanç önderleriyle söyleşiler yapılmış, tamamlayıcı sorularla bilgi boşlukları giderilmeye çalışılmıştır. Her iki ziyarette gerçekleştirilen görüşmelerde Hasan Dede; Otman Baba'nın Horasan'dan gelen büyük bir evliya olduğunu, Dobruca'da türbesi bulunan Akyazılı Sultan'ı yetiştirdiğini, Akyazılı Sultan'ın da Deliorman yöresinin meşhur evliyası Demir Baba'yı yetiştirdiğini, dolayısıyla her ikisinin Otman Baba'ya bağlı olduğunu anlatmıştır. Otman Baba'nın Balkanlarda Babailerin en büyük piri olduğunu önemle vurgulamış, kendisinin de Babai olduğunu açıkça belirtmiştir (K1, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 1998).

Doksanlı yıllarda bu bilgi bizim için oldukça şaşırtıcıydı. Babailer Ahmet

1 Yıllar sonra makale vesilesiyle kendisini arayıp görüştüğümüz Anabacı Mücevher Asarlı, Rahmetli Hasan Asarlı'yı Hasan Baba olarak yad ettiğimizde, Babailerde, cem yapıp muhabbet yürüten post sahiplerine "dede" denildiğini, "baba" tanımının Bektaşilerin etkisiyle son yıllarda yaygınlaştığını belirtti. "Önceden hep dede derdik, şimdilerde babaya çevirdik" diyen Anabacı Asarlı, 1980 yılında Otman Baba Türbesinde Hasan Asarlı'nın posta oturma ayin-i cemine "dede dikme muhabbeti" denildiğini özellikle vurguladı ve Haskovo yöresinden ayine katılan post sahiplerinin tamamını, en başta "başdede" olmak üzere "dedeler" olarak andı. 2009 yılında TRT için hazırladığımız *Bir Nefes Balkan* adlı belgeselin çekimleri sırasında Kırcova'da söyleşme olanağı olduğumuz Sadullah Hayrullah da bizlere kendisini "dede" olarak tanıtmış, "Kırcova yöresi başdedesiyim" ifadesini kullanmıştı. Hayrullah'ın verdiği bilgiye göre, Babailerin yaşadığı her yörenin bir başdedesi vardır ve o yörede cem-cemaat yürüten dedeler bu başdedeye bağlıdırlar. (K.K-3) Halen Çorlu'da ikamet eden Haskovo Alan Mahalle doğumlu Zakir Burhan Dereli de babailerde 'dede' tanımının kullanıldığını belirtmektedir. (K.K-4) Biz de makalemizde buna uygun olarak 'dede' ifadesini kullandık, ancak okuyucu bu tanımlamanın Anadolu Alevilerinde olduğu gibi "Evlad-ı Resul" olma halini içermediğini, Babailerde 'dede'nin topluluğun seçimi ve 'başdede'nin onayı ile posta oturduğuna hatırdı tutmalıdır.

Yaşar Ocak'ın, İsmail E. Erünsal ile birlikte yayına hazırladıkları Elvan Çelebi'ye ait *Menakıbu'l Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye*' adlı eserden² ve Ocak'ın *Babailer İsyanı* adlı yayınlanmış doktora çalışmasından biliyorduk. Babailik 13. yüzyıl Selçuklu dünyasında yaşanmış köylü ayaklanmasıyla birlikte anılan tasavvufi bir inanç akımıydı ve bildiğimiz kadarıyla çoktan söntüp gitmişti. Oysa Hasan Dede bize kendisinin Babai olduğunu söylüyordu. Verdiği bilgiye göre Haskovo merkezde ve çevre köyler Koçaşlı, Karamanlar, Güveçler, Babalar, Paşaköy, Beyköy, Tekke Köyü, Eski Zağra Köyü, Alan Mahallesi ve Dede Mahallesi'nde; ayrıca komşu il Kırcaali'nin Haskovo'ya yakın Babalar, Karalar köylerinde Babailer yaşamaktaydı. Bu iki il dışında ülkenin kuzeyinde bulunan Deliorman ve Dobruca yörelerinde de çok sayıda Babai yerleşimi mevcuttu.

Hasan Dede'nin verdiği bilgiye göre Haskovo'da Babailer'den başka, yakın komşuluk ilişkileri içerisinde yüzyıllardır yan yana durdukları Bektaşî topluluklar da yaşamaktaydı. Ancak Bektaşîler Otman Baba'ya değil, Rodop Dağları'nda, Kırcaali'ye yaklaşık yetmiş kilometre uzaklıkta bulunan Mandacı Köyü'nde Elmalı Baba Dergâhı'na (nam-ı diğer Ebu'l-Vefa Sultan) bağlıydılar. Ebu'l-Vefa Sultan'ın tarikat silsilesi Rodopların Akdenize bakan güney kısmında Yunanistan'ın Dimetoka şehrine bağlı Ruşenler Köyü yakınlarındaki Seyit Ali Sultan'a, oradan da Hacı Bektaş Veli'ye ulaşıyordu. Her iki toplulukta da müsahiplik uygulaması yoktu. 'Müsahipli' olarak adlandırılan üçüncü bir topluluk daha vardı ki onlar da Bektaşîler gibi Seyit Ali Sultan Dergâhı'na bağlıydılar. Babailer yörede yaşayan Bektaşî ve 'Müsahipli' komşularıyla çok yakın bağlara sahip olmakla beraber kendilerini onlardan ayrı tanımlıyorlardı. Hasan Dede'ye aralarındaki farkı sorduğumuzda; "Biz Baba İlyas'tan el almışız, onlar Hacı Bektaş'tan" diyerek açıklamıştı basitçe. Babai hareketinin en önemli tarihi şahsiyeti Baba İlyas'ın adı toplumsal hafızada hala yaşıyordu ve cemleri cemaatleri ayırıyordu. Kırcaali Yöresi Başdedesi Sadullah Hayrullah da *Bir Nefes Balkan* için kendisiyle yaptığımız söyleşide³ Baba İlyas adını ısrarla vurgulamaktaydı:

"Horasan'dan kalkıp Ahmed Yesevi'nin öğrencileri olan Baba İlyas, Baba İshak Babailiği Anadolu'ya yerleştirenlerdir ki onlardan yüz elli sene sonradır Bektaşîliğin gelmesi. İlyas Baba'nın vefatından sonra, bu yolu yürüttükülerin azalmasından sonra, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin gelişi Babai kolunu ortadan kaldırma değil de onun bir yeniliği olarak, kendisi çok mübarek bir evliya olduğundan dolayı, Hacı Bektaş namını andırabilme maksadı ile oraların Alevi kısmı Babailiği bir tarafa atmadan, yanı sıra Bektaşî ismini vermişler. Asıl Bektaşîlikten önce hem Anadolu'ya yerleşen, hem Rumeli'ye Balkanlara yerleşen Babailiktir" (K2, Çekim Görüşmesi, 16 Mayıs 2009).

Kırcaali'nin Mestanlı ilçesine bağlı Mandacı Köyü'nde Elmalı Baba Dergâhı Postnişini Bektaşî Baba'sı Mehmed Ali Selmanoğlu da: "Babailer evveli gelme! Biz Hacı Bektaş'tan el alma, onlar Baba İlyas'tan!" diyerek, bir bakıma onaylıyordu Babai dostlarını (K3, Çekim Görüşmesi, 18 Mayıs 2009). Hasan Dede'nin anlattığına

² Elvan Çelebi', *Menakıbu'l Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye* (Baba İlyas Horasani ve Sülalesinin Menkabeve Tarih) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.

³ Bir Nefes Balkan TRT 2009, 3. Bölüm: <https://www.dailymotion.com/video/xnf9hp>

göre Babailer yedi erkânlı, Bektaşiler on iki erkânlı idiler. Bunun tam olarak ne anlama geldiğini sorduğumuzda erkân ile kastedilenin cemde yapılan hizmetler, yani post makamları olduğu söylendi. Her hizmet bir erkan olarak tanımlanıyordu ve Babai cemlerinde yedi erkan yani yedi hizmet yürütülmekteydi. Bunlar sırasıyla Dede, Zakir, Aşçı, Saki, Pervane, Süpürgeci, Kapıcı hizmetleriydi. Zakir'e "İmam Cafer" veya "İmam Cafer Postu" da deniliyordu.⁴ Hasan Dede Babai erkânının neden yedi hizmet üzerine kurulduğunu sorduğumuzda, "Baba İlyas zamanında öyleymiş" diyerek açıklamıştı. Otman Baba'nın türbesi yedi köşeliydi ve tacı da yedi terkliydi.

Babailerdeki yedi vurgusu bize önemli görünmekte çünkü belki de bu şekilde gerek Safevi Hanedanı'nın on iki imamcı inanç doktrininden gerekse Osmanlı Devleti'nin Balım Sultan ile mukabele ettiği on iki imamcı Bektaşilikten evvel Anadolu'da yaygın kalenderi, haydari geleneğe bağlı topluluklarda yedi sayısının kutsallığını temel alan bir inanç sisteminin muhafaza edilmiş arkaik hali gün ışığına çıkmaktadır.⁵ Hasan Dede'nin anlattıklarına göre cem erkânı Bektaşilerce daha da 4 Mehmet Ersal, "Şüceaddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi" başlıklı makalesinde, Yağmur Say'ın, İrene Melikoff'a da atıfta bulunarak "Babai zümrenin yedi erkanlı olduğunu" belirttiğini, ancak kendisinin Babai topluluklara ait birbirinden farklı cem ritüellerini kayıt altına alırken böyle bir duruma rastlamadığını, Babailerin cemlerini on iki erkan üzere yürüttüklerini ifade etmektedir. Bu tespit erkanların benzeşmesi yönünde yaşanan değişimin hızını ve gücünü göstermek bakımından önemli bir gözlemdir. Ersal'ın belirlemesine göre Bulgaristan Aleviliği'nde yedi post kavramı sadece Ali Koçlu topluluğunda görülmektedir. Bkz. Ersal, Mehmet. Şüceaddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 2012. S: 218. Ayrıca Ersal'ın verdiği referansların karşılaştırması için bkz. Say, Yağmur. (2010). Kalenderi, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi Şucâ'eddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velâyetnamesi. Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları. Melikoff, İrene (1999). Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları. Biz bu çalışmayı okuyunca Haskovo'lu Babailere başvurup bir kez daha sorduk. Mücevher Asarlı yedi erkanlı olduklarını, cemlerin yedi hizmet üzere yapıldığını yineledi. Asarlı yedi hizmeti eşi Hasan Asarlı'dan ufak bir farklılıkla; Dede, İmam Cafer (Zakir), Aşçı Baba, Çerağcı Baba, Pervane Baba, Kapıcı Baba, Süpürgeci şeklinde sıraladı. Zakir Burhan Dereli de yedi erkanlı olduklarını teyid etti ve hizmetleri; Dede, Zakir, Aşçı Baba, Saki, Çerağcı, Kapıcı ve Pervane şeklinde sıraladı. Dereli ayrıca, yedi hizmeti tanımlayan bir nefesin cemlerde öteden beri söylendiğini belirtti. Kendi elyazısı ile tuttuğu nefes defterinden fotoğrafını çekip yolladığı nefesin sözleri şöyle: "Babamız bize buyurur/Aşçı Baba'mız doyurur/Saki demini çevirir/Aşk olsun için canlara//Bir baba vardır çerağ yakar/Onun işi ona bakar/Cümlemize birden çakar/Aşk olsun yakan kardaşa//Zakir derler vardır bir baba/Kuran okur sesi kaba/Cümlesi kalkar semaha/Aşk olsun dönen canlara//Bir baba vardır kapıcı/Sanırın gönül yakıcı/Cümlemiz girip çıkıcı/Aşksolun giren canlara//Bir baba vardır pervane/Kırda gezer divane/Muhabbet ondadır bilene/Aşk olsun bilen canlara//Şah Sultan'ım elleriyle/Kuran söyler dilleriyle/Ab-ı hayat gölleriyle/Aşk olsun için canlara." Babai erkânında 'yedi hizmet' vurgusu sabit olmakla birlikte, hizmetler yöreden yöreye farklı tertip edilebilmektedir. İstanbul'da yaşayan Deliorman Babailerinden Hakkı Saygı yedi hizmeti şu şekilde sıralıyor: Aşçı Baba, Saki Baba, Zakir Baba, Kapıcı Baba, Pervane Baba, Süpürgeci Bacı, Leğender Bacı. Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babagan (Bektaşî) Erkanları. Saygı Yayınları, İstanbul, 1996, s: 187. 5 Babailerde ve özellikle de Otman Baba Velâyetnamesi'nde yedi sembolizmine değinen Güray ve Tekin, yedi sayısını atfedilen kutsallığın eski Anadolu ve Mezopotamya uygarlıklarında dünyanın yaratılışıyla ilgili söylencelerde rastlanan yedi tanrı veya yedi melek inancına uzanabileceğini işaret etmektedir. Tanrı tarafından yedi varlığın yaratılmasının ve dünyanın korunması için gerekli gücün onlara devredilmesinin İran, Ezidi ve Mezopotamya-Anadolu kozmogonisinin ortak kaynaklarından olduğunu belirten Güray-Tekin, Otman Baba geleneğinde yer alan "abdal" deyiminin, Akad mitolojisindeki "abkallu" ve Sümer mitolojisindeki "abgal" kavramına benzerliğine dikkatimizi çeker. Abgal yedi tanrı veya yedi bilgeyi temsil etmektedir. "Abgal" veya "apkallu", tanrılardan, özellikle de sanat ve müziğin Tanrısı Enki'den devredilen mistik güçleriyle doğayı kontrol edebilir. Bu karakterler, abdalların yaptığı gibi diğer kutsal karakterlere dönüşebilirler. Ankara'da Abdalın Rum toplulukların eski yerleşimlerinden Karasar yöresinde gözlenen yediler semahının, Abgal veya Apkallu geleneğine uzanan kadim kozmogoninin ardılları olarak gözlemlenebileceğini belirten Güray-Tekin, yedi melek, yedi gezegen ve yedi makam bağlantılarına ortaçağ Ahi loncaları zikir performanslarında da rastlandığına dikkat çekmektedir.

geliştirilmiş ve Balım Sultan zamanında on iki hizmetli olmuştur. “Biz Balkanlara Bektaşilerden evvel geldiğimizden, bildiğimiz gibi devam etmişiz” diyen Hasan Dede, Baba İlyas’ın nefesleri olup olmadığını sorduğumuzda “yok” yanıtını vermişti. “Ulaşmamış bize kadar!”

Cemlerde en çok hangi ozanların nefeslerini söylersiniz diye sorduğumuzda ise “Pir Sultan” demişti hiç düşünmeden. Sonra bağlamayı eline almış ve hafif bir ritim tutarak Pir Sultan Abdal’dan “Gelin yiyelim içelim/Bu güzellik geçer bir gün” diye başlayan nefesi söylemeye başlamıştı. Türkiye’de dinlemeye alışık olduğumuz deyiş formundan farklı bir ezgi yapısına sahipti nefes ve doğal olarak hemen şu soruyu akla getirmekteydi. Pir Sultan Abdal, Babai cemlerine ne zaman dahil olmuştu ve nefesteki ezgisel farklılık nasıl yorumlanmalıydı? Pir Sultan nefeslerinin cemlerde hangi sıklıkla icra edildiğini merak ediyorduk ancak ıkrarlı olmadığımız için ceme katılma imkanımız yoktu. Hasan Dede önceki yıllarda yapılmış bir bant kaydını dinleyebileceğimizi söyledi. Bantı getirip dinletti ve üzerinden teybimize bir kayıt alıp tekrar kendisine iade ettik.

Yıllarca arşivimizde duran bu kayıt, makalede evren ve örneklem metodu çerçevesinde çalışmamızın veri örneklemleri olarak değerlendirilmiştir. Araştırmanın genel evreni Babailerin Güney Bulgaristan’da yaşadığı Haskovo ve Kırcaali illerinin yanı sıra asıl tarihsel yerleşim alanları olarak öne çıkan ülkenin kuzeyindeki Deliorman ve Dobruca bölgelerini kapsamaktadır. Sarı Saltık’ın asıl mezarının yer aldığı Babadağ yöresi başta olmak üzere Dobruca’nın Romanya sınırları içerisinde kalan kısmı *genel evrenin* ayrılmaz bir parçasıdır ancak çalışma evreni Haskovo ile sınırlı tutulmuş, coğrafi yakınlık dolayısıyla kısmen Kırcaali’ye değinilmiştir. Çalışma evreninin tamamını değerlendirebilmek dahi başlı başına yetkin bir projelendirme ve uygulama gerektirdiğinden, başlangıç niteliğindeki bu çalışmada alandan veri örneklem alma yoluna gidilmiştir.

Evren ve örneklem metodunda örneklem oluştururken farklı yöntemlere başvurulmaktadır. Biz bu yöntemler içerisinde, yerel ölçekteki deyiş ve semah evrenini güvenilir şekilde temsil edeceğini düşündüğümüz olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden monografik örnekleme (Ural, Kılıç, 2010, 43) esas aldık. Örneklem için değerlendirmeye aldığımız kayıt yedi nefes içermekte ve Haskovo’da olağan bir cemde gerçekleştirildiğinden, incelemeyi amaçladığımız evreni doğru anlayabilmek adına ihtiyaç duyduğumuz karakteristik özellikleri ihtiva etmektedir.

Kayıt baştan sona dinlendiğinde Pir Sultan Abdal’a ait nefeslerin yoğunluğu hemen farkedilmektedir. Şah Hatayi ve Seyyid Nesimi’ye ait olduğunu bildiğimiz iki nefesin dahi Pir Sultan mahlasıyla icra edildiği görülmektedir. Bu olgu yüzlerce yıl sözlü olarak nesilden nesile aktarılan nefeslerin, deyim yerindeyse birbirleriyle

Cenk Güray, Ezgi Tekin Arıcı, “Conceiving The Medieval Ottoman Music Culture Through Legendary Narratives, Orta Çağ Osmanlı Müzik Kültürünü Menakıpnâmeler Aracılığıyla Tahayyül Etmek”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı 96. 2020, s:40-41. Yedili sembolizminin kökenlerine etraflı değerlendirme için bkz. A. Yaşar Ocak, Sarı Saltık. S:98-99.

kaynaştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir. Yörenin zakirleri muhtemelen, kendilerinden önce cem hizmeti yürütmüş yaşlı zakirlerden bu şekilde duymuş veya irticalen çalıp söylerken pek çok nefeste kullanılan Şah Sultan mahlasını bu örneklerde Seyyid Nesimi veya Koyun Baba yerine ikame etmiş olmalıdırlar.

Bu küçük karışıklık bize tek bir örnekleme yetinmememiz gerektiğini düşündürmüş, Haskovo'daki cem ortamı tekrar yaratılamayacağından ikinci bir örneklem kümesi oluşturmaya karar verilmiştir. Bu amaçla, Haskovo'da doğup büyümüş halen Çorlu'da yaşayan Zakir Burhan Dereli'den yardım istenmiştir. Kendisinden, gençlik yıllarında Haskovo'daki cemlerde sıkça okunan yedi nefesi sıralaması rica edilmiştir. Bunu yaparken elimizdeki ilk örnekleme yer alan nefeslerin içeriğinden söz edilmemiştir. Böylece Hasan Asarlı Dede'den edinilen kayıt ve Zakir Burhan Dereli'nin gönderdiği nefeslerle birbirinden bağımsız iki ayrı örneklem grubu elde edilmiştir. Her iki örneklem grubunda yer alan nefeslerin sözleri ekler bölümünde verilmiştir.

1. Örneklem Gruplarında Yer Alan Nefeslerin Tasnifi ve Temel Sorular

Hasan Asarlı'nın bize ulaştırdığı kayıttan oluşan ilk örneklem grubunda sırasıyla; “Öksüz oğlan idim geldim Şah'ıma”, “Açıldı cennet kapısı”, “Bir anabacıylan bir müslüm bacı”, “Kıble tarafından bir yıldız doğdu”, “Uğruma bir çığır geldi”, “Ben bu sabah pire vardım”, “Baharın geldiğin nerden bileyim” adlı nefesler yer almaktadır. Nefeslerden ilk beşi Pir Sultan Abdal'a aittir. “Ben bu sabah pire vardım” adlı nefes Seyyid Nesimi'ye, “Baharın geldiğin nerden bileyim” adlı nefes ise Virani'ye ait olmakla beraber kayıt da her ikisi de Şah Sultan ve Pir Sultan mahlasıyla seslendirilmiştir.

Burhan Dereli'nin sıralamasında yer alan, ikinci örneklem grubundaki nefeslerin ilki “Otman Baba dergahının canları” adlı Kenzim Abdal'a ait eserdir. Kenzim Abdal on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir saz şairidir. Dereli bu nefesin, Babai cemlerinde ve muhabbetlerinde mutlaka söylendiğini belirtmektedir (K4, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2021). “Allahu ekber dedim kurbanı kestim” adlı ikinci nefesin mahlası Şah Sultan'dır. Öyle anlaşılıyor ki Şah Sultan mahlası Bulgaristan Alevilerinde, sahibi unutulmuş veya zamanla anonimleşmiş nefeslerde bir ikame olarak öteden beri kullanılmaktadır. Dereli bu nefesi 2012 yılında 98 yaşında vefat eden babaannesinden dinlediğini, yöreye ait olduğunu, kurban nefesi olarak ikrar cemlerinde söylendiğini belirtmiştir. Üçüncü nefes: “A benim sarı tamburam” veya Türkiye'de bilinen haliyle “Ey benim sarı tanburam” Pir Sultan Abdal'a aittir. Aynı şekilde “Erenler ceminde kırklar deminde” adlı dördüncü ve “Kıble tarafından bir yıldız doğdu” adlı beşinci nefes de Pir Sultan Abdal'a aittir. Altıncı nefes “Bizim içtiğimiz dolu” Koyun Baba'ya⁶, yedinci nefes “Sordum sarı çiğdeme” yine Pir Sultan Abdal'a aittir.

6 Koyun Baba, tıpkı Otman Baba gibi 15. yüzyılda yaşamış bir kalenteri dervişidir. Horasan'da doğmuş, Medine ve Kербela'yı ziyaret ederek Anadolu'ya gelmiş Bursa dolaylarında yine Otman Baba gibi çobanlık yapmış, Balkanlarda bulunmuş daha sonra Çorum'un Osmancık ilçesinde Arafat Tepe'ye yerleşip müridlerini yetiştirmiştir. Velayetname-i Otman Baba'da anlatılan menkıbeye göre Koyun Baba Otman Baba'yı sırtına alarak denizi geçirmiş, onun Rumeline geçişine yardımcı olmuş, topuğu dahi islanmamıştır. Koyun Baba'nın Otman Baba ile bağlantısı ve Velayetname-i Koyun Baba Sultan hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Taşğın, Horasan'dan

Birbirinden bağımsız oluşturulan iki örnekte de Pir Sultan Abdal nefesleri ağırlıklıdır. Otman Baba'yı referans alan iki nefes dışında diğerleri Pir Sultan Abdal, Şah Hatayi, Seyyid Nesimi ve Koyun Baba'ya ait Anadolu kaynaklı eserlerdir. Bu tespitin ardından sorularımızı şu şekilde netleştirebiliriz. Başta Pir Sultan Abdal olmak üzere Anadolu kaynaklı nefesler, ilk kez Selçuklu döneminde Balkanlara geçtiği bilinen Babai toplulukların inanç evrenine nasıl ve hangi dönemlerde girmiş olabilir? Bu nefesler farklı göç katmanlarının izleri olarak okunabilir mi? Babailerin Bektaşilerle veya daha doğru ve genel bir ifadeyle sonraki yüzyıllarda göçlerle gelen Alevi topluluklarla etkileşimi nasıl bir seyir izlemiştir? Bulgaristan Babailerinin kendilerini bugün de ayrı tanımlamalarının nedenleri nelerdir ve Babailiğin Bektaşilik içerisinde henüz erimemiş oluşu onun inanç özelliklerini anlayabilmek bakımından bize ne tür olanaklar sunmaktadır? Bu ve benzeri sorularla yazılı kaynaklara ve yöre insanının ortak belleğine başvurduğumuzda hangi bilgilere ulaşabiliriz?

2. Kaynak Kişi Hasan Asarlı'nın Kısa Biyografisi

Hasan Asarlı, doğumunda ona verilen gerçek adıyla Hasan Beyrul Şerif, 1941 yılında Haskovo'ya bağlı Güveçler Köyü'nde, tıpkı Otman Baba'nın adaklık kurban toplayan abdalları gibi yakın tarihlere dek koyun besiciliği yapan ve Babai geleneğine bağlı yaşayan bir ailede dünyaya geldi. Şerif dedesinin de adıydı ve muhtemelen, Otman Baba'nın Velayetname'de 'ben oyum' dediği Sarı Saltık Erenler'in, Saltukname'de sık sık geçen evlad-ı resullüğüne delil Şerif (Demir - Erdem, 2007, 40) lakabından yadigâr idi.

Hasan Beyrul Şerif altı yaşındayken annesini yitirdi. Babası tekrar evlenince aile Haskovo'ya yerleşti. Şerif yedi yıllık Türk mektebine yazıldı ve ilköğretim hayatı bu şehirde başladı. O yıllarda Bulgaristan Devleti tarafından Türk azınlığa anadilde eğitim imkânı sağlanmaktaydı. Mektepte matematik, geometri, coğrafya, fizik ve diğer bütün dersler Türkçe verilir, yanı sıra Bulgarca öğretilirdi. Eşi Mücevher Asarlı (Doğumunda Mücevher Salih Mustafa) Anabacı ile bu okulda tanıştı. Sosyal medya hesabından bulup ulaştığımız Anabacı o yılları şöyle anlatıyor:

“Türk mektepleri serbestti o zaman. Haskovo'daki mektep şehir merkezinde Eski Cami avlusuna bitişikti. Mustafa Suphi Kiraathanesi derlerdi. Yedi yıllık temel öğretim okulu olmanın yanı sıra gençlerin bulunduğu bir kültür merkeziydi. Türkçe türküler öğretilir, halk dansları, vals, tango, rumba oynanırdı. Düşmanlık yoktu o zamanlar kardaş gibiydik” (K5, Kişisel Görüşme, 24 Mart 2021).

Hatta Anabacı'nın anlattığına göre Türk mektebi mezunlarına pozitif ayrımcılık yapıp kolaylık gösterilir, sözgelimi Bulgarlar ebelik ve hemşirelik okuluna 11. sınıftan sonra girerken Türk mektebi mezunlarının 8. sınıfı bitirdikten sonra bu okullara girebilmelerine imkân sağlanmış. Hasan Beyrul Şerif Okulu bitirdikten sonra 15 yaşında börekçi fırınına çirak olarak girmiş. Bir alt sınıfa devam eden Mücevher Hanım ertesi yıl mezun olmuş ve Terzilik Mektebi'ne gidip iki yıl Balkanlara Ulaşan Eren, Koyun Baba, Çizgi Yayınları, Konya, 2017.

daha okuyarak diploma almış. O terzilik yaparken Hasan Beyrul Şerif askerliğini tamamlamış ve 1963 yılında evlenmişler. Mücevher Hanım evlendikten sonra terziliği bırakmış, geliri daha iyi olduğundan eşinin yanına börekçi fırınına girmiş. 1966'da ilk çocukları Güner dünyaya gelmiş. Karı-koca el ele verip çalışmışlar ve 1971 yılında Haskovo'nun Makedon Mahallesi'nde küçük bir ev satın almışlar. 1976 yılında ikinci çocukları Muharrem dünyaya gelmiş:

“İş zordu. Gece birde başlar, öğlen bire kadar her biri ellişer kiloluk iki çuval non işlerdim. Öğlene kadar hamur yapıp börek açar hepsini teslim ederdim. Ben eve dönerken Hasan Dede işe başlardı. Böyle böyle birimiz çocukların başında durup diğlerimiz çalışarak yıllar geçti“ (K5, Kişisel Görüşme, 24 Mart 2021).

Otman Baba'ya bağlı inançlı ıkrarlı insanlardı ikisi de. Paşaköyden Kerim Dede'nin “gölü”nde, yani onun talibiydiler.⁷ Kerim Dede 1980 yılında Hakk'a yürüyünce “göl” toplanıp, o yıllarda henüz 39 yaşında olan Hasan Dede'yi posta münasip görür. Alan Mahalle'den Talip Dede Haskovo yöresinin başdedesiymiş o yıllarda. Paşaköy'de hususi cemevi olmadığından, hangi ev müsaitse orada yapılmış cemler. O nedenle posta oturtma, yöredeki geleneksel söyleyişle “dede dikme cemi” Tekke Köyü'ndeki Otman Baba Türbesi'nin hemen önünde yer alan iki odada yapılmış.

Hasan Asarlı ve Mücevher Asarlı çifti güzel bir koç kurban satın almışlar. Kurbanı haftalar öncesinden besleyip güzelce süslemişler. Talip Dede'nin posta oturup yönettiği ceme, Haskovo yöresinde yaşayan Babai dedelerin tamamı gelmiş. Karamanlar'dan Hasan Dede, Paşaköyden Muhiddin Dede, Haskovo'nun Akpınar Mahallesinden Nizameddin Dede, Kırcaali'nin Başdede'si Sadullah Hayrullah, yine Kırcaali'den Süleyman Dede, Karalar'dan Hasan Dede ayinde hazır bulunmuşlar. Aralarındaki tek Bektaşî Babası Haskovo'nun Trakya Mahallesi'nden Ahmet Baba'ymış ve Hasan Asarlı'nın davetiyle ayine katılmış.

Hasan Dede posta oturduktan üç yıl sonra, eski evini yıkıp aynı arsada 143 metrekare alan üzerine şimdiki üç katlı evi inşa ettirmiş. 1983 yılı sonbaharında ilk katın betonu atılır atılmaz cemler başlamış. Muharrem orucunun ardından aşure kaynatılmış bir hafta sonra da taliplerin evlatlarından iki gencin ıkrar ayini gerçekleştirilmiş. Kerim Dede'nin damadı Zakir Birsefa, Hasan Dede'nin “gölü”nde de zakirlik hizmetini üstlenmiş. Böylelikle her cumartesi akşamı Hasan Dede'nin betonu yeni atılmış evinin bodrum katında ayin-i cemler devam etmiş.⁸

1984 yılından itibaren Türk azınlığa yönelik asimilasyon politikası hızlanmış ve baskılar artmış. Mücevher Asarlı, Kırcaali'de sokakların tanklar tarafından

⁷ Bulgaristan Babai ve Bektaşî topluluklarında “göl” kavramı, talip topluluğu anlamında kullanılmaktadır. Kerim Dede'nin gölü denildiğinde ondan ıkrar almış talipler anlaşılmalıdır.

⁸ Deliorman Dobruca yöresindeki Babailer cemlerini geleneksel olarak pazartesi akşamı yaptıklarından ‘pazartesi’li olarak bilinmekle beraber, bu niteleme Haskovo Babaileri için geçerli görünmemektedir. Anabacı, çoğu canlar çalıştığı için çocukluğundan beri cemlerin cumartesi akşamı yapıldığını belirtmektedir. Eskiden köylerde nasıldı sorumuzu ise, ‘belli bir gün yoktu, uygun olan herhangi bir günde yapılırdı’ şeklinde yanıtlamıştır.

tutulduğunu, Türk halkının Bulgarca isimler seçmeye zorlandığını, düzenlenen yeni kimlik belgelerinin eskileriyle değiştirildiğini anlatıyor. Kırcaali Başdedesi Sadullah Hayrullah asimilasyona karşı çıktığı için tutuklanıp hapse atılmış.⁹ Uygulama daha sonra Haskovo'ya ardından bütün Bulgaristan'a yayılıp 1989 yılında doruk noktasına ulaşmış. Bu yılda Babai Dedesi Hasan Beyrul Şerif, Bulgaristan Devleti'nin zoruyla Harizan Borisov Sterev olmuş. Anabacı Mücevher Asarlı'nın adı ise Marianna Steyanova Stereva olarak değiştirilmiş.

“Çok gücümüze gitti. Adlarımız yasaktı artık. Sadece adlarımız değil Türkçe olan her şey yasaktı. Çarşıda, pazarda, otobüs durağında Türkçe konuştuğumuzu duysalar para cezası verirdi. Bir kelime Türkçe konuşsan 20 Leva ceza öderdin. Günlük yövmiye 5 Levaydı o zaman. Dört gün kazandığın para cezaya giderdi. Çokları dayanamadı Türkiye'ye gitti ama biz kaldık. Otman Baba'yı kime bırakalım!”

Mücevher Anabacı, cem ayınlarının bütün baskılara rağmen gizli gizli sürdüğünü anlatıyor. Zaman zaman şikâyetler olmuş, Hasan Dede defalarca karakola çağrılmış. “Neyse ki polisler idare etti” diyor Anabacı. “Hasan Babayı tanıyorlardı, gece fırına gelip börek yerlerdi bedava!”

Hasan Dede ve eşi Mücevher Anabacı el ele verip yıllarca börek fırınında çalışmışlar. Anabacı 1992'de 51 yaşında, Hasan Dede ise 1996 yılında 55 yaşında emekli olmuş. Mücevher Asarlı bugün 78 yaşında ve o eski cemleri büyük bir özlemle anıyor. Baskılara rağmen topluluğun birlik ve beraberlik içerisinde bir arada durduğunu, “insanlarımız inançlıydı çok, semaha kalktığında uçardı canlar” sözleriyle vurguluyor. Bir zamanlar cemlerde on dört on beş sofra serildiğini anlatan Anabacı, taliplerin çoğunun Türkiye'ye göç ettiğini, gençlerin Almanya'ya gittiğini, yaşlıların zamanla vefat etmesiyle topluluğun giderek küçüldüğünü, “iki sofralık insanımız kaldı” diyerek hüznle anlatıyor. Haskovo yöresinin başdedesi Talip Dede Hakk'a yürüyünce yerine Galip Dede seçilmiş. Hasan Dede'nin Hakk'a yürümesinin ardından da Koçaş Köyü'nden Cafer Hasan Dede yeni dede seçilmiş. Haskovo'daki diğer “göl”ün dedesi Nizameddin Ahmed'in iki ay evvel vefat ettiğini belirten Anabacı korona yüzünden son birbuçuk yıldır muhabbet yapılamadığını da sözlerine ekliyor.

3. Babailiğin Tarihsel Arka Planı

Babailik on üçüncü yüzyıl Anadolu Selçuklu Devleti'nde vefai, haydari, kalenderi baba ve dervişler önderliğinde Türkmen aşiretlerin oluşturduğu toplumsal hareketi ve bu hareket sonrası meydana gelen tasavvufi akımı tanımlamak için yapılan genel bir adlandırmadır. İkinci Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde Moğol saldırılarıyla

9 Sadullah Hayrullah. 1931 yılında Kırcaali'ye bağlı Karalar / Gornike Köyü'nde doğdu. Köyünde ilkokulu bitirdikten sonra Kırcaali'de Rüştüye'yi tamamlayıp öğretmen oldu. Her türlü dini pratiğin yasak olduğu 1975 yılında Kırcaali yöresindeki Babailerce başdede seçilip mürşid postuna oturdu. Öğretmenlik mesleğinin yanı sıra gizli olarak cem ayınlarını yönetti. 1977'de Türk okullarının kapatılmasından sonra öğretmenlikten men edildi. Kırcaali'de kurşun çinko fabrikasında işçilik yaparken zorla ad değiştirmelere karşı çıkıp devlet ve parti ileri gelenlerine mektuplar yazdığı için, Haklar ve Özgürlükler Partisi Başkanı Ahmet Doğan ve arkadaşlarıyla birlikte üç yıl hapis yattı. 2013 yılında Hakk'a yürüdü. Söyleşi için bkz. Bir Nefes Balkan TRT 2009, 3. Bölüm: <https://www.dailymotion.com/video/xnf9hp>

daha da olumsuz hale gelen sosyal, siyasal, ekonomik koşulların etkisiyle duruma müdahale etmek isteyen Türkmenler, Baba İlyas Horasani'nin merkezinde yer aldığı bir harekete girişmiş, halifelerinden Baba İshak Adıyaman, Malatya, Kayseri, Sivas ve Amasya'da Selçuklu ordularını bozguna uğratmış, 1240 yılında Malya ovasında yapılan son savaşta Selçuklu ordusunda yer alan paralı Frenk askerlerinin belirlediği üstünlükle yenilgiye uğramışlardır (Taşgın, 2014, 145-175).

Baba İlyas Horasani ve Baba İshak'tan dolayı harekete katılanlara Babailer denilmiştir. Bu adlandırmaya ilk kez, İbn Bîbî'nin 1280 yılında tamamladığı *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye* adlı eserinde tesadüf edilir. Farsça kaleme alınan bu eser Yazıcıoğlu tarafından Türkçeye çevrilerek *Tevarihi Ali Selçuk*'un üçüncü bölümünü oluşturmuştur. Babai tanımı on beşinci yüzyılda Oruç Bey'in *Tevarih-i Al-i Osman* adlı eseri olmak üzere başka Osmanlı kaynaklarında da yinelenmiştir (Taşgın, 2020, 7-16). Aynı yüzyılda Osmanlı Hanedanı'nın tarihini kaleme alan Aşıkpaşazade, dedesinin dedesinin babası Baba İlyas'ın, Seyyid Ebul Vefa'nın halifesi olduğunu kaydeder. Baba İlyas'ın Ebul Vefa ile ilişkisini Dede Garkın üzerinden kurması bakımından en önemli bilgiyi ise Baba İlyas'ın torunu Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin yazdığı *Menakib'ul Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye* adlı manzum eserden öğreniyoruz. Necati Elgin'in 1957 yılında Karaman'da bulup ortaya çıkardığı ortaçağ elyazması manzum esere göre Baba İlyas Horasani, Moğollar'ın Harzemşah Devleti'ni yıkmalarından sonra başlayan büyük Türkmen göçü sırasında Horasan'dan Anadolu'ya gelenler arasındadır ve Dede Garkın'ın halifelerindendir. Baba İlyas'ın Anadolu'ya geldiği dönem Anadolu Selçuklu Devleti'nin Alaaddin Keykubat ile en güçlü devrini yaşadığı yıllardır. Dede Garkın, Baba İlyas'ı Mardin civarından Rum diyarına göndermiş, Baba İlyas Amasya yakınlarında Çat Köyü olarak bilinen yerde dergâhını kurup dervişlerini yetiştirmeye başlamıştır. Zamanla şöhreti artmış, Alaaddin Keykubat Amasya'ya gelip kendisini ziyaret ederek tazim ve ikramda bulunmuş, Dede Garkın'ın vefatından sonra tarikatın başına geçen Baba İlyas ile aralarında dostluk bağı oluşmuştur.

Ancak Keykubat'dan sonra tahta geçen oğlu İkinci Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında sosyal iktisadi yapı bozulmaya başlamıştır. Baba İlyas Anadolu'nun çeşitli merkezlerine halifeler gönderip hazırlıklara girişmiş Malya Ovası'nda sonlanan süreç yaşanmıştır. Malya Ovası'ndaki Türkmenler arasında Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş de vardır. Menteş savaşta hayatını kaybetmiş, Bektaş ise yakınlardaki Sulucakarahöyük'e gelip yerleşmiştir (Aşıkpaşazade, 1992, 164-165). Canını kurtarabilen Babailer Anadolu'nun diğer bölgelerine dağılmış daha çok da gruplar halinde Batı Anadolu'ya göç etmişlerdir. Ömer Lütfi Barkan, Batı Anadolu'da Selçuklu hakimiyetinin azaldığı Bizans sınır boylarına yakın yörelerde göçebe hayatı yaşayan veya ıssız dağlık yörelere yerleşen Türkmen aşiretlerini ve onlarla birlikte hareket eden derviş gruplarını, "Bunlar Baba İlyas müridlerinden ve Seyyid Ebu Elvan tarikatindendirler. Az çok kendi alemlerinde, kendi kuvvetlerinden emin, çekingen bir halde yaşamakta ve zamanın padişahının hareketini uzaktan takibe etmektedirler" diyerek temkinli halleriyle betimlemektedir (Barkan, 1941, 290). Böylece Sarı Saltık,

müridi Barak Baba, Şüca Baba, Süleyman Türkmani Baba ve Bursa'da Orhan Gazi döneminin meşhur Babai evliyası Geyikli Baba gibi babalarla Babai düşüncesi yeni alanlara doğru genişleyerek varlığını sürdürmüştür.

4. Balkanlara ilk Babai Göçü: Sarı Saltuk ve Ardaları

Sonraki yıllarda Babailerin kaderi Selçuklu Hanedanı'nın iktidar mücadeleleriyle bağlantılı görünmekte ve onlardan bazılarının Balkanlara ilk geçişlerinin muhtemelen bu mücadeleler sırasında devrik Sultan İzzeddin Keykavus'un etkisiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu konuda bilinen en önemli kaynak Osmanlı Padişahı İkinci Murad zamanında Saray Vakanüvisti Yazıcıoğlu Ali tarafından 1424-1436 yılları arasında tamamlandığı tahmin edilen *Tevarihi Al-i Selçuk* adlı eserdir. Esasen Nişaburlu İbn-i Bibi'nin *El Evamirul Alaiyye* adlı kitabının çevirisi ve bu çeviriye yapılan eklemelerden oluşan *Tevarihi Al-i Selçuk*, tam da bu nedenle; yani onbeşinci yüzyılın ilk çeyreğinde eklenen o satırlarda, İznik'te kışlayan kırk dolayında Türkmen obasının, başlarında Sarı Saltık olmak üzere, Bizans İmparatoru'nun izni ve İzzeddin Keykavus'un "el altından" haber göndermesiyle Üsküdar'a inip Boğazı geçerek Dobruca'ya göç ettiklerine dair, kayıt altına alınmış bilgi nedeniyle konumuz bakımından büyük öneme sahiptir. Sarı Saltuk ve beraberindekilerin Balkanlara geçişi Yazıcızade'den sonra olsa da Seyyid Lokman *Oğuznamesi*'nde de aktarılmaktadır (Taşğın vd, 2020, 375-404).

Keykavus'un neden Bizans İmparatoru'na sığınmak zorunda kaldığına dair tarihsel arka planın etraflıca aktarıldığı *Tevarihi Al-i Selçuk*'a göre; Babai ayaklanmasının ardından Selçuklu Sultanı II. Gıyasettin Keyhüsrev'in ölümü üzerine, 1246 yılında büyük oğlu İzzettin Keykavus hükümdar ilan edilmiş ancak Moğol İmparatorluğu'na bağlılığını bildirmek üzere kendi gitmeyip kardeşi Rüknettın Kılıçarslan'ı gönderince Moğol Kağanı Kiyuk'un hışmına uğramıştır.

Esasen Keykavus'un Moğol İmparatorluğuna karşı mesafeli tutumu bilinmektedir. Selçuklu Sultanları öteden beri Moğol istilasına karşı koyabilmek için ittifak arayışı içerisindeydiler ve dedesi Alaaddin Keykubat da bu konuda birtakım tedbirler almıştı. Keykavus, Moğolların askeri üstünlüğünü kabul etse de biat için kardeşi Rüknettın Kılıçarslanı göndermesi Moğol Hanı'nı sinirlendirmiş ve ani bir kararla, biate gelen Kılıçarslan'ı Selçuklu Devleti'nin sultanı ilan etmişti. Keykavus bunu kabul etmese de Moğol güçlerinin desteklediği Kılıçarslan'a yenilmiş ve 1261 yılında kalabalık maiyetiyle çekildiği Antalya limanında hazırlattığı kadırgalara binip İstanbul'a giderek Bizans İmparatoru Sekizinci Mihail Paleologos'a sığınmak zorunda kalmıştır (Bakır, 2008, 655).

İmparator ona şehirde büyük oranda serbesti tanıy ve iki yıl sonra inanılmaz bir gelişme yaşanır. Şehir hayatının kendilerine göre olmadığını belirten Keykavus, İmparator ile görüşerek hem kendisi için ve hem de Anadolu'da halen kendisine bağlı Türkmenler için bir yurt ister. İmparator teklifi kabul eder, yurt izni verilir. Böylece 1263 yılında, bugünkü Balıkesir ilini kapsayan Karesi yöresinden, Sarı Saltuk'un

önderliğini yaptığı veya en azından aralarında yer aldığı kalabalık bir Türkmen topluluğu İznik'te kışlakta iken Üsküdar'a gelir ve karşıya geçerek Dobruca yöresine göç ettirilirlir:

“Bir gün Sultan İzzed-din ve Ali Bahadır Fasilyus'a eyitdiler “Biz Türk tayifesiyüz, dayim şehirde durmazuz, daşrada bize yir ve yurt olsa Anadolu'dan bize taalluk Türk obaların getirüp anda yaylasavuz ve kışlasavuz” didiler. Fasilyus Dobruca ilini ki eyü tavar yücerek tendürüst ve ab ve hevası hob av yirleridür, anlara yir yurt virdi. Anadolu'dağı kendülere taaalluk Türk obalarına el altından haber itdiler, kışlak bahanesine İznik'e inüp az müddetde Üsküdar'dan çok Türk evi göçdi. Ve merhum mağfur Saru Saltuk anlarınila bile geçdi. Çokluk zaman Dobruca ilinde iki üç pare müsülman şehir otuz kırk bölük Türk obaları varıdı. Fasilyus'un düşmanlarına cevap idüp kahr iderlerdi.” (Bakır, 2008, 656).

Sarı Saltık adının, *Saltukname*'den altmış yıl evvel yazıldığı bilinen *Tevarihi Al-i Selçuk*'da anılması, hakkındaki söylencelerin daha o devirde yaygınlık kazandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. İmparator'un Türkmen boylarını Dobruca'ya yerleştirmesi, kuzeyde Moğolların kurduğu Altınordu Devleti'nin akınlarına karşı bir ara bölge ve savunma hattı oluşturma amacını taşıyordu. Nitekim Yazıcıoğlu “Fasilyus'un düşmanlarına cevap idüp kahr iderlerdi” diyerek beklentinin karşılandığını bildirmektedir.

Bu noktada hemen şu soru akla gelmektedir. Babailer, kendilerini hezimete uğratan Selçuklu hanedanına güvenip, Balkanların henüz Bizans hakimiyetinde yer alan ve Anadolu'dan oldukça uzaktaki ücra bir bölümüne geçmeyi nasıl göze alabilmişlerdir? Göçün gerçekleştiği tarihten henüz yirmi sene evvel Selçuklu Devleti'ne karşı çıkan Türkmenler, yenik sultan ile işbirliğine neden razı olmuş, bir anlamda kaderlerini onun eline teslim ederek Bizans egemenlik bölgelerini boydan boya geçip en uçda yer alan, iklimi, havası, suyu bambaşka Dobruca'yı yurt edinmeye nasıl ikna olmuşlardır? Kanımızca bu soruya verilecek yanıt Sultan ile Türkmenler arasındaki zorunlu ittifakta aranmalıdır. Babai isyanının bastırılmasından sonra göçebe Türkmenlerin Kütahya, Eskişehir, Bursa ve Balıkesir gibi Selçuklu hâkimiyetinden uzak bölgelere, deyim yerindeyse “uçlara” kaçtıklarını daha evvel belirtmiştik. Bu dağılışın yer adlarına sinmiş işaretlerine dair somut örnekleri Halime Doğru'nun Onaltıncı Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı adlı çalışmasında bulmaktayız:

“Babai isyanının bastırılmasından sonra Türkmenler başlarında şeyhleri ve dervişleri olduğu halde küçük ünitelere ayrıılıp Anadolu bozkırlarına dağılmışlardı. Bu dervişlerin çoğu değişik tasavvuf akımlarına bağlı idiler. Uçlardaki boş köylere veya gözden uzak dağlara yerleşip yeni gelecek göçmenler için misafirhaneler, zaviyeler oluşturdular. Buldukları yere yakınlarını da toplayan dervişler tarım alanı açıp çevrelerini şenlendirdiler” (Doğru, 1992, 27).

Öyle ki isyanın bastırılmasından sonraki ilk yirmi yılda Sultanöyüğü ile

Kütahya arasında toplanan göçer sayısı 200.000 çadırı bulmuştu. Eskişehir, Seyitgazi, Kütahya yöresinde sıkça rastlanan Bayat, Bayındır, Çepni, Alayund, Kınık benzeri, Oğuzların Bozok ve Üçok aşiretlerine ait yer adlarının yanı sıra, aralarında Şücaeddin Veli Dergahı'nın da yer aldığı onlarca tekke ve zaviye, Seyitgazi Afyon arasında Resulbaba Tepesi, ayrıca Çoban Baba, Üryan Baba, Evsin Baba, Abdil Baba, Ekmekçi Baba, Tümbek Baba türbeleri bu yoğunlaşmanın günümüze ulaşabilen izlerini oluşturmaktadır (Doğru, 1992, 27-28). Batı Anadolu'ya dağılan bu Babai gruplar arasında Sarı Saltık'ın başında bulunduğu Çepni obaları da yer almaktaydı ve onlar yukarıda belirtildiği üzere Balıkesir yöresinde konar-göçer vaziyettedirler.

Sarı Saltık'ın Babailik ile ilişkisine ilk dikkat çeken Fuad Köprülü'dür. Halil İnalıcık ve İrene Melikof'un muhtemelen Köprülü'nün tespitlerinden hareketle Sarı Saltık'ın Babai Şeyhi olduğuna kesin gözüyle baktıklarını belirten Ahmet Yaşar Ocak da kesin bir kanaate varmamakla beraber bunun kuvvetli bir ihtimal olduğunu belirtmektedir (Ocak, 2011, 87). İçlerinde Geyikli Baba, Şücaeddin Veli gibi bilinen vefai, haydari baba ve dervişler etrafında bir araya gelmiş grupların yer aldığı bu konargöçer Babai topluluklar, çekildikleri Bizans'a yakın sınır bölgelerinde Selçuklu Devletinin iç çatışmalarını ve ötelerde Moğol hareketliliğini muhakkak izlemekteydiler. Moğolların Selçuklu Devleti'ne yöneldiği yıllardan itibaren, Horasandan bu yana önlere kaçarak Anadolu'ya dağıldıkları Moğollara karşı her türlü ittifak arayışına hazır olmalıydılar. İzzeddin Keykavus, Moğol Hanı tarafından desteklenen kardeşi Kılıçarslan ile mücadele ederken, Türkmen göçerlerle bu Moğol karşıtlığında buluşmuş olmalıdır (Ocak, 2011, 21).

Dobruca'da iskân edilen Türkmenler Sarı Saltık etrafında kümelenerek hayatlarını sürdürürler. Yazıcıoğlu, otuz kırk bölük Türk obalarının bölgede "iki üç pare müsülman şehri" kurduklarını haber veriyor. Onların bir kısmının zamanla Hristiyanlığı seçtiğine ve Keykavus'a ithafen Gagavuz Türkleri olarak anıldıklarına dair tezler ikna edici görünmektedir. Müslüman olarak kalanlar ise Dobruca, Babadağ ve Deliorman yöresinde hayatlarını sürdürmüşlerdir ve bugün Babai olarak anılan toplulukları oluşturmaktadırlar.

Kırım'ın kuzeyinden Deşti Kıpçak denilen stepleri aşarak Dobruca'ya varan İbni Batuta da 1355 yılında tamamlanan seyahatnamesinde, adıyla sanıyla Baba Saltuk (muhtemelen bugünkü Babadağ) şehrinden söz eder (Batuta, 1993, 241). Şehir, kuzeyden geldiğinde Bizans toprakları başlamadan evvel bilinen son Türk yerleşimidir ve Bizans'ın ilk vilayeti arasında on sekiz günlük yol tutan, kimselerin yaşamadığı ıssız bir bozkır uzanmaktadır. İbn-i Batuta'nın gözlemi, Sarı Saltık'la birlikte Babai obalarının Dobruca'ya iskânının kuzeydeki Altınordu Devleti akınlarına karşı bir ara bölge oluşturma amacıyla tasarlandığı şeklinde Tevârihi Ali Selçuk'ta yer alan bilgiyi destekler mahiyettedir.

Sarı Saltık hakkındaki en önemli kaynak ise edebiyata düşkünlüğüyle bilinen Şair Şehzade Cem Sultan'ın teşvikiyle derlenmiş *Saltukname*'dir. Henüz on dört yaşında

Edirne valisiyken Babaeski’de Sarı Saltuk Dergâhını ziyareti esnasında dervişlerden Sarı Saltık’a dair bazı menakıblar dinleyen Cem Sultan, bunları çok sevmiş, derleyip kaleme alması için arkadaşı ve vakantüvisti Ebul Hayr Rumi’yi görevlendirmiştir. Rumi, yedi yıl boyunca Anadolu ve Rumeli’yi gezerek Sarı Saltık’a ait söylenceleri derlemiş ve 1480 yılında kitap haline getirmiştir. Sarı Saltuk, Saltukname’den kısa bir süre sonra 1481-1501 yıllarında yazıldığı tahmin edilen *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nde, Hacı Bektaş’ın Rum’a ‘saldığı’ halifesi olarak karşımıza çıkar. Seccade üzerinde Karadeniz’i geçip bugün Romanya’da bulunan Kaligra kalesinde ahalinin başına musallat olan ejderhanın yedi başını, Hızır peygamberin de yardımıyla tahta kılıcı ile keserek onları kurtarır ve bunu gören kâfirler müslüman olurlar (Gölpınarlı, 1998, 44-47). Karadeniz kıyısında bugün Romanya sınırları içerisinde yer alan Tulça iline bağlı Babadağ şehrini ve İkinci Bayezid’in inşa ettirdiği Sarı Saltık Türbesi’ni ziyaret eden Evliya Çelebi de Seyahatname’sinde ondan uzun uzun sözeder, Hacı Bektaş Veli halifelerinden sayar, Ahmed Yesevi tarafından Rumeli’ne gönderildiğini yazar ve Balkan halklarını müslüman etmiş efsanevi bir karakter olarak anar (Çelebi, 1999, 204-207).

5. Otman Baba: Söylence ve Hakikat Arasında Bir Umman

Babailerin Balkanlara bilinen ilk büyük göçü ve bu göçün en önemli tarihi şahsiyeti Sarı Saltık’a dair bilinenler özetle bu şekildedir. Göç bu obalarla sınırlı kalmamış, Selçuklu Devleti’nin ardından Beylikler döneminde ve Osmanlı’nın ilk evrelerinde devam etmiş o devirlerde hala Babai olarak tanımlanan ‘proto Bektaşî’ gruplar fasılalar halinde Balkanlara geçmeyi sürdürmüşlerdir. Sarı Saltık’tan iki asır sonra Balkanlara gelen Otman Baba (1378-1478) bu gruplar arasındadır. Konumuz açısından ilginç olan nokta şudur ki dervişleriyle köy köy dolanıp Babai geleneğine eklenmiş hatta o geleneği devralmış görünen Otman Baba kendisinin Sarı Saltık olarak geldiğini ısrarla iddia etmekte, bir anlamda Babai sürekliliği vurgulamaktadır. Sarı Saltık’ın gaza ettiği Deliorman’ı, Dobruca’yı dağ bayır dolanır ‘kadem ber kadem’ gezerken, “Sarı Saltuk didikleri server-i cihan maksud-ı insan benüm” (Yunus, 2008, 150) diyerek velayet halkasını inkar eden dervişlere ve beylere haddini bildirir. Babadağ’daki Sarı Saltık zaviyesini ziyareti sırasında orada bulunan dervişlere ejderhayı öldüren Sarı Saltık’ın kendisi olduğunu açıkça söyler (Yunus, 2008, 63). Babaeski’deki zaviyeye gelince de Sarı Saltık’ın yaktığı hiç sönmeyen çerağı nazarıyla dinlendirir ki Fatih’in Oğlu Şehzade Cem’in ziyaret edip söylencelerini hayranlıkla dinlediği zaviye işte bu zaviyedir.

Otman Baba şüphesiz Sarı Saltuk’tan sonra Balkanların en büyük evliyasıdır. Hem Demir Baba’nın hem Akyazılı Baba’nın mürididir ve Haskovo’da bulunan türbesi Bulgaristan’daki Babailerin en önemli ziyaretgâhıdır. Onun hayatına dair birçok ayrıntıyı ölümünden beş yıl sonra dervişlerinden Küçük Abdal’ın yazdığı *Velayetname-i Otman Baba* adlı menakıpnameden öğrenebiliyoruz. Bu yazma eserdeki bilgilere göre Otman Baba veya asıl adıyla Hüssem Şah Gani, Horasan’da doğmuş ve 1404 yılında Timur devrinde yirmili yaşlarında iken Anadolu’ya gelmiştir. Bir süre

İznik, Bursa, Eskişehir yörelerinde yaşamış sonra Germiyan ve Saruhanoğulları Beyliği topraklarında, muhtemelen Babai hareketinin yenilgiye uğramasının ardından bölgeye dağılan derviş zümreleri arasında kalmıştır. Gerek kendisinde gerek abdallarında saç, sakal, kaş ve bıyıkların kazıtılması ve müzik aletleri çalarak dağ bayır gezip dolaşma gibi Bektaşilik öncesi Anadolu’da görülen Kalenderi dervişi alametlerine bolca rastlanmaktadır¹⁰ Şüceaddin Veli ile de muhtemelen bu dönemde tanışmış ve onun müridi olmuştur. Velayetname’de geçen kıssaya göre Otman Baba müridlerine Sultan Şüca’yı müşid olarak işaret etmekte ona bağlı kalmalarını tembih etmektedir (Yunus, 2008, 281). Anlatı Otman Baba taliplerinin Eskişehir’in Seyitgazi ilçesinde yer alan Şüceaddin Veli Dergahı ile bağlarının ilk tarihsel kaynağını vermektedir.¹¹

Otman Baba talip topluluklarını muhtemelen Balkanlara geçtikten sonra oluşturmuştur çünkü menakıpname, onun ilk yıllarında tek başına dağlarda ve ormanlık alanlarda herkesten uzak münzevi bir hayat yaşadığını haber vermektedir. Otman Baba’yı gören köylüler onu önceleri meczup biri sanırlar. Derken kerametlerine şahit olanlar evliyalığına kani olup müridleri arasına katılır ve birlikte dağ bayır gezerek köy köy dolaşmaya başlarlar. Çok geçmeden, “Enel Hakk” dediği, Tanrılık iddiasında bulunduğu söylentileri yayılır. Ulema ve şeyhler Edirne’de müridlerinin ağzını aradıklarında abdallar sözlerini sakınmaz, Otman Baba’nın gerçekten “Enel Hakk” dediğini ve kendilerinin de buna inandıklarını tasdik ederler. Ulema için bardağı taşıran son damla olur bu. Hemen Saray’a bir arzuhal yazıp, “Sırrı Yezdan ve Muhammed ve İsa ve Musa ve Adem benim diyü dava ider” diyerek şikayet ederler. Mustafa Alkan ve Gökhan Yurtoğlu, arzuhalin orijinalinin günümüze ulaşmadığını ancak mektubun üslubunun dönemin arzuhal karakterine uygunluğu dolayısıyla gerçekten ulema tarafından Fatih Sultan Mehmet’e yazılmış olma ihtimalinin yüksek olduğuna dikkat çekmektedir. Derviş Küçük Abdal, büyük bir ihtimal ile arzuhalin orijinalini görmüş ve velayetnameye olduğu gibi koyarak, aslı bulunamayan belgenin günümüze ulaşmasını sağlamıştır (Alkan - Yurtoğlu, 2018, 56).

Arzuhalin Saray’a ulaşmasıyla hikâye yepyeni bir boyut kazanır ve biz Sultan ile doğrudan çatışmaya girmiş, en azından Küçük Abdal’ın yazdığına göre girmekten çekinmemiş sufinin heyecan verici öyküsüne dikkat kesiliriz. Öyle anlaşılıyor ki Padişah Edirne kadısı ve şehrin komutanı “subaşı”na bir emirname yazarak Otman Baba’nın abdallarıyla birlikte yakalanıp derhal İstanbul’a gönderilmesini emretmiştir. Velayetname onun payitahta getirilişini detaylı bir şekilde tasvir etmektedir. Otman Baba bir manda arabasının üzerinde, yüz yetmiş üç abdal ise yaya olmak üzere kalabalık bir kabileyle Silivrikapı’dan şehre girerler. Halk askerlerin arasındaki Otman Baba’yı görmek için yollara dökülmüştür. Vezirler, paşalar toplanmış, Otman Baba

10 Gökhan Yurtoğlu, XV. Yüzyılda Rumelide Heterodoks Bir Türk Sufisi: Otman Baba ve Velâyetnâmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, S:65.

11 Velayetname’deki anlatıya rağmen gerek Şüceaddin Veli gerekse Seyyid Battal Gazi Ocağı’nın Bulgaristan ve Romanya Babai topluluklarıyla ilişkileri tarihsel boşluklar ve yanıtlanmayı bekleyen sorularla doludur. Özellikle de 1826 sonrası kopuşlar ve cumhuriyet yıllarında yeniden kurgulanıp inşa edilmeye çalışılan müşid pir talip ilişkilerine dair bkz. Ahmet Taşğın, “Müşid ve Pir Ocağı İlişkisi: Şücaaddin Veli Ocağı’nın Yeni Müşit Ocağı Olarak Ortaya Çıkışı” ISSUE 31. Bahar 2018 s:81-116.

hakkında alınacak tedbiri tartışmaktadırlar. Sorgu sonrası kesin gözüyle bakılan infaz için Atmeydanı'nda kazıklar ve çengeller hazırdır.

Divandan çıkan karar Atmeydanı'na götürülüp bekletilmeleri şeklindedir. Ancak paşalardan biri Sultana haber edince iş değişir: “Sultan Mehemed ol kan-ı velayetün geldiğin işidür, dahi biraz tefekküre varup cevaba gelür ve eydür ki varun şol ben hisar kapusun bulup açduğım kapunun yanında bir manastur vardur dahi cemaatinle ol manastura konsurım diyü emr eyler.” (Yunus, 2008, 246) Bunun üzerine Otman Baba ve abdallarını Atmeydanı yerine yoldan çevirip Kılıç Manastırı'na götürürler. Manastır avlusuna varınca kafilenin başındaki görevli, “siz dinlenin ben gidip yiyecek bir şeyler getireyim” diyerek ayrılır. Otman Baba manastırın eli kılıçlı askerler tarafından sarıldığını görünce asasını öfkeyle yere vurur. Yürüyüp ilerler, manastırın önündeki meydana gelir ve asayı iki kez daha yere vurur.

Velayetname o an gökyüzünde üç ayrı yerde üç kara bulut peyda olduğunu yazmaktadır. Bulutlar hızla şehrin üzerini kaplar gök gürlemeye, yıldırımlar çakmaya, fırtına eşliğinde gökten boşanıncasına yağmur yağmaya başlar. Yıldırımlardan biri Topkapı Sarayı'nın Çimen Köşkü'ne isabet edince alev alev yanmaya başlar. *Velayetname*'de anlatılanlara göre onu kazığa vurdurmak üzere İstanbul'a getiren Fatih Sultan Mehmet bu olay karşısında fikrini değiştirmiş ve Sinan Paşa'yı Otman Baba'ya göndermiştir. Görüşme veya 'sorgu sahnesi' Otman Baba'nın gayri Sünni görüşlerini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Gergin geçen görüşme sonunda Sinan Paşa, Otman Baba'nın veliliğine inanmış görünmektedir. İzlenimlerini Fatih'e aktarır ve Sultan, Paşa'nın önerisine uyup Otman Baba ile ilgili planlarını değiştirir, abdallarıyla birlikte tekrar dergâhına dönmesine izin verilir. Bu tarihten sonra Otman Baba'nın evliyâlığı ülkenin her köşesine yayılacaktır. Sultan'ın himayesinde kurbanlar gelmeye, bilginler, vezirler ziyaretine gelip önünde el pençe divan durmaya başlarlar. Haskovo'daki dergâh kurulur, adaklık kurban toplama geleneği giderek yaygınlaşır ve kurumlaşır.

6. On beşinci Yüzyıl Sonrası Göçler ve Osmanlı-Safevi Geriliminin Etkileri

Buraya kadar kronik ve menakıbnameler eşliğinde Babailerin Batı Anadolu'ya dağılımlarını ve Balkan coğrafyasına göçünü izlemeye çalıştık. Otman Baba fasıllarla devam eden göçlerin önemli bir halkasındadır ve sonuncu olarak da kalmamıştır. Fatih'in daha on beşinci yüzyıl ortalarında Konya Karaman civarından pek çok Türkmen aşiretini Balkanlara sürgün ettiği bilinmektedir. Rıza Yıldırım, Halil İnalçık'tan referansla Osmanlı imparatorluğu ile Karamanoğulları Beyliği etrafında toplanan aşiretler arasındaki mücadeleye dikkatimizi çekmekte, Karamanoğullarının yenilmesiyle bölgeden çok sayıda Türkmen aşiretinin Balkanlara sürgün edildiğini belirtmektedir (Yıldırım, 2008, 142).

Bu aşiretlerin çoğu o dönemde büyük ihtimalle Babai/Kızılbaş idiler. Nitekim bölgede kalmayı başaran Varsak, Bayburtlu ve Turgutlu aşiretlerinin sonraki yüzyılda

Erdebil'e giderek Safevi Devleti'nin kuruluş sürecine katıldıkları bilinmektedir. (Sümer, 1980, 611) Karamanoğulları Beyliğinin kurucusu Karaman Bey'in babası Nureddin Sufi'nin, Baba İlyas'ın önde gelen müritlerinden olduğu hatırlandığında aşiretlerin o devirlerde Babai olduğu az çok tahmin edilebilir. Balkandaki sürgün yerleri tam olarak bilinmese de muhtemelen Sarı Saltık ve Otman Babalı topluluklara karışmış olmalıdırlar.

Sürgün göçler Osmanlı-Safevi geriliminin arttığı 16. yüzyıl ve sonrasında da devam etmiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde Anadolu'yu sarsan Celali isyanları ve Kalender Çelebi isyanı sonrası orta Anadolu'dan Türkmen aşiretlerinin Dobruca yöresine sürgün edildiklerine dair kayıtlara zaman zaman rastlanmaktadır. Bu sürgünlerin Balkanlarda Babailerle Safevi yanlısı Kızılbaş toplulukları aynı coğrafyada buluşturmuş olması pek mümkündür. İskân amaçlı sürgünler konusunda ilk etütleri, Tahrir Defterlerinden yola çıkarak Ömer Lütfi Barkan gerçekleştirmiştir. Barkan, yeni fethedilen topraklara Anadolu'da siyasi veya dini bir gaile çıkarmalarından korkulan *heterodoxe* unsurların sürgün edildiğini özellikle vurgular. "Anadolu'da Kızılbaşlara karşı yapılan mücadelede tehlikeli unsurların insafsızca yok edilmesi yanında bazılarının Rumeli'ne sürülmesi tedbirinin de uzun müddet tatbik edildiği tahmin edilebilir" diyen Barkan farklı yörelerden birkaç belgeyi okuyarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır (Barkan, 1953-54: 229).

Yirminci yüzyıl başlarında Dobruca yöresine dair büyük bir ihtimalle Hamdullah Suphi Tanrıöver'e ait H. Sadık imzalı notlar, yöre halkının belleğinde yer etmiş sürgünlerden birinin uzak hatırasını hayal meyal bizlere ulaştırmaktadır.¹² Nesilden nesile aktarılarak tarihin derinliklerinden gelip ulaşan bu hatıradan anılan Anadolu coğrafyası bu kez Ankara dolaylarıdır:

"Kızılbaşlar Rumeli'ye nasıl ve ne zaman geldiklerini ve ne surette Kızılbaş olduklarını bilmiyorlar. Bunlar, yalnız: 'Bizler, Haymana'dan sürgün gelmişiz' diyorlar. Fakat nasıl ve ne suretle geldiklerini yine bilmiyorlar. Yalnız, dedelerinden Haymana'dan sürgün geldiklerini işitmiş olduklarını söylüyorlar. Bu söz kısmen Kızılbaşların mazileri hakkında bir fikir verebilir. Zannımca Rumeli Kızılbaşları, Şah İsmail vukuatı terakki etmeye başladığı sıralarda, bunların da Şah İsmail'e müzaheretinde [arka çıkmada, yardımda, muavenette] bulunmamaları için Sultan Bayezid Veli tarafından Rumeli'ye sürgün edilmişlerdir. Şu halde bugünkü Romanya'daki Kızılbaşlar, Kızılbaşlığı kabul etmiş bir halde Rumeli'ye gelmişler ve buradaki mevcut olan tekke postnişinlerinden ahz u inayet ederek yollarını yine terk

¹² 1931-1944 yılları arasında Romanya Büyükelçisi olarak bu ülkede görev yapan Hamdullah Suphi Tanrıöver'in muhtemelen o dönemde Romanya'ya ait Güney Dobruca bölgesini de gezerek oluşturduğu notlar, Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Kütüphanesi'nde, üzerinde Türk Yurdu logosunun yer aldığı matbu bir zarf içerisinde bulunmuş ve ilk kez M. Sabri Koz tarafından bir makaleyle bilim dünyasına tanıtılmıştır. Metnin tamamı daha sonra Ahmet Taşgün tarafından kapsamlı bir değerlendirme yazısı ve Romanya'dan Türkiye'ye göç ettirilen toplulukların yerleşim yerleri ve akibetlerine dair bilgilerle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Taşgün, Ahmet. Romanya Müslümanları, Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2016.

etmemişlerdir.” (Taşgın, 2018, 137).

H. Sadık notlarında Babai ve Bektaşî topluluklara dair önemli bilgiler vermekte, bölgede yaşayan Kızılbaşların Babailer ve Çelebiler olarak iki kısma ayrıldığını kaydetmektedir. Babailerin pirinin Otman Baba, Çelebilerin ise Hacı Bektaş Veli olduğunu, bunun dışında iki topluluk arasında önemli bir fark bulunmadığını kaydeder. Babai’ler, Cuma ve Pazartesi akşamları, Çelebi’ler ise Cuma ve Çarşamba akşamları toplanıp ibadet etmektedirler ve asıl farklılaşma dua ve niyazlarda belirginleşmektedir. Babailer cemlerinde, yaşadıkları yörelerde öncelikle kendilerine en yakın Babai evliyaları çağırırlar. Adeta her köy kendi evliyasına yalvarır:

“Babai’lerin Piri, Hüsam Şah olduğu halde müteaddit (çeşitli) ‘Gerçekler’e çağırırlar. Debbağlar, Karalar, Akkadınlar, Söğütçük, Baltacı Yeniköy, Kolebina Babai’leri, Musa Baba isminde bir zata çağırırlar. Denizler, Yeniceköy, Ali Baba’ya çağırırlar. Nesim Mahallesi, Hacı Fakihler, Meşe Mahallesi ise Demir Baba’ya çağırırlar ve en nihayet Babai’lerin kâffesi “Pirimiz Hüsam Şah Gani”, diyerek bir noktaya toplarlar” (Taşgın, 2018, 119).

Kendilerini Bektaşî olarak tanımlayan Çelebiler ise dualarında başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere Seyit Ali Sultan, Balım Sultan ve Kızıldeli Sultan’ı anmaktadırlar. İrene Melikof da zorla ad değiştirmelerin başladığı 1984’den bir yıl evvel yöreye yaptığı gezide farklılığı kısmen gözleme imkânı bulmuştur (Melikof, 1983, 145). Nefes dolayısıyla yakından bakmak istediğimiz Güney Bulgaristanlı Babailer bugün yoğun olarak Haskovo merkez ve Otman Baba Türbesi’ne yakın çevre köylerde yaşamaktadırlar. Kırcaali merkez ve köylerinde de Babai yerleşimleri mevcuttur. Hasan Dede daha evvel de zikrettiğimiz üzere; “Biz Balkanlara Bektaşilerden evvel geldiğimizden, bildiğimiz gibi devam etmişiz” derken, Rodoplar’da Elmalı Baba aracılığıyla Dimetoka Seyit Ali Sultan Dergâhına bağlı Bektaşilerle aralarındaki farkı yalın ve ikna edici bir şekilde ortaya koymaktadır.

7. Nefes’in Tanıtımı ve Analizi

Pir Sultan Abdal’a ait “Gelin Yiyelim İçelim” adlı nefes 1998 yılı sonbaharında Haskovo’da bir muhabbet esnasında Hasan Asarlı Dede tarafından seslendirilmiş ve tarafımızdan teybe kaydedilmiştir. Notaya aktarımı Çiğdem Abda tarafından yapılmış, Abda nefesi müzikal açıdan inceleyerek ilk izlenimlerini paylaşmıştır. Nefes’in notası Hacettepe Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi Alişan Budak tarafından bilgisayar programına aktarılmıştır.

Nefes, Balkan müziklerine dair uzun yıllara dayanan folklor araştırmaları ve albüm çalışmalarıyla tanınan Balkan Yolculuğu Müzik Grubu Sanat Yönetmeni ve Müzisyen Muammer Ketenoğlu’na dinletilmiş, melodik yapı özelliklerinin Güney Bulgaristan ve Yunanistan’ın Rodoplar yöresindeki Pomak ezgileriyle benzerliğine dair tespitlerine yer verilmiştir. Eserin analizi için Cenk Güray ve İsmet Karadeniz’in “Horasan’dan Keskin’e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş, Kırat Bozlağ’ının Çok Katmanlı

Analizi Üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya Aşıklık Geleneği'nin İzini Sürmek” adlı makalelerinde önerilen model örnek alınmıştır (Güray - Karadeniz, 2019, 76-93). Araştırma sonuçları daha sonra Güray'a sunularak tartışmaya açılmış, değerlendirme ve önerileri dikkate alınmıştır.

Model, geleneksel müzikler tarafından kullanılan kalıpları dört ayrı katmanda değerlendirmektedir. Bu katmanlar sırasıyla; eserlerde kullanılan simgeleri, onları ifade etmek için başvurulan edebi yapıları, o yapıları müzikle uyumlu şekilde ifade edebilmek için yaratılan ezgi çekirdeklerini, ritim yapılarını ve nihayet bu yapıların oluşturduğu beste, müzik formlarını ihtiva etmektedir (Güray - Karadeniz, 2019:83). Nefesi sırasıyla 1) Anlamsal, simgesel ve tarihi katman, 2) Edebi biçim analizi, 3) Makamsal analiz, 4) Form analizi bakımından ele alan bu yöntemle eserin, tarihsel ve inançsal bağlam içerisinde algılanması amaçlanmaktadır. Benzer şekilde edebi biçim analizi nefes/deyiş ölçülerine bakılarak Anadolu'dan Balkanlara edebi bağlantıyı araştırabilmemizi sağlayacaktır. Makamsal analiz bölümünde ezgideki karakteristik figürlerin, motiflerin ve ezgisel çekirdeklerin tespiti onları Anadolu ve Balkan ezgi karakteristikleri bağlamında karşılaştırabilmemize imkan verecektir. Eserin kayıttan deşifre edilen sözleri şu şekildedir:

Gelin yiyelim içelim/Bu güzellik geçer bir gün/Toprak yaran yaran olmuş/Ali'm sırrın açar bir gün//Yeyip yedirmesi hoştur/Dayan, kahpe yürek taşır/Can dedikleri bir kuştur/Kuş kafesten uçar bir gün//Ağaçlarda yeşil yaprak/Bastığımız kara toprak/ Yeraltında kefen yırtmak/Başımızdan geçer bir gün//Pir Sultan'ım karşımızda/Uzak değil düşümüzde/Baykuş birgün dertli dertli/Öter mezar taşımızda

1929 yılında Saadettin Nüzhet Ergun'un Anadolu'da yaptığı derlemede sözler şu şekildedir¹³:

Gelin yiyelim içelim/Bu güzellik geçer birgün/Âlem yaran yaran olmuş/Ali'm sırrın açar birgün//Yeyip yediren bir âdem/Eksik etmez Bari Hüda'm/Gök ekine misal âdem/Anı eken biçer birgün//Yeyip yedirmesi hoştur/Dayan, kahbe yürek taşır/Can dedikleri bir kuştur/Kuş kafesten uçar birgün//Ağaçlarda yeşil yaprak/Bastığımız kara toprak/Yer altında kefen yırtmak/Boynumuzdan aşar birgün//Pir Sultan'ım düşümüzde/Uzak değil karşımızda/Baykuş mezar taşımızda/Dertli dertli öter birgün

Şiirin yer aldığı Ergun derlemesi Anadolu'da gerçekleştirilen ilk Pir Sultan Abdal şiirleri derlemesidir ve toplam 105 eser içermektedir.¹⁴ Soğuk savaş dönemi sonrası Bulgaristan'da kısmen farklılaşan söyleyiş biçimleriyle tesadüf ettiğimiz nefesin bu ilk derlemede kayıtlara geçmiş olması, sonraki yıllarda yapılan derlemelerle belirginleşen farklı Pir Sultan Abdalların varlığı tartışmalarından ayrı tutulup, orijininin güvenilir bir şekilde tespit edildiğini söyleyebilmemiz bakımından önemlidir (Aslanoğlu, 1997, 15-18). Bulgaristan varyantını ve Anadolu'da derlenmiş orijinal versiyonu karşılaştırdığımızda dikkat çeken ilk husus, aradan bunca yüzyıl geçmiş, Bulgaristan'da kırk yıllık “demir perde” dönemi yaşanmış ve bu zaman

13 Saadettin Nuzhet Ergun'dan aktaran İbrahim Aslanoğlu, Pir Sultan Abdallar, Can Yayınları, İstanbul, 1997, s: 214.

14 Ergun, Sadettin Nüzhet. (1929). XVII. Asır Saz Şairlerinden Pir Sultan Abdal, İstanbul.

zarfında Anadolu Alevileriyle hemen hemen hiç bağ kurulamamış olmasına rağmen bir iki değişiklik dışında sözlerin benzerliği olmaktadır.

7.1. Anlamsal, Simgesel, Tarihi Katman

Asarlı, kendisiyle yaptığımız uzun söyleşide nefesin, Babai erkânında ölünün kırkında söylendiğini belirtmiştir. Kırk yemeği Anadolu’da olduğu gibi Bulgaristan Türklerinde de yaygın bir gelenektir. Bir araya gelen talipler ölümün hüznünü bütün ağırlığı ile yüreklerinde hissederlerken Pir Sultan Abdal’ın sözlerinde teselli bulurlar. Nefes, sevdiklerinden ayrılmanın çaresizliğini bilince çıkartırken aynı zamanda hayatı, anı yaşamanın önemini, güzelliğini anlatır. Anma için orada bulunan canlılara hayır için lokmalar sunulurken “gelin yiyelim içelim / bu güzellik geçer bir gün” denilerek; bir arada kardeşce durmanın, hatır gönül bilerek, paylaşarak yaşamanın değeri hatırlatılır.

“Toprak yaran yaran olmuş/Alî’m sırrın açar bir gün” dizeleri yeryüzünün kısım kısım oluşu üzerinden, (Sivas versiyonunda âlem) dünyada farklı kültürlerin, inançların varlığındaki ilahi sırrın zuhuru Hz. Ali üzerinden batını bir gönderme yapılmaktadır. İkinci dizede “can” bir kuşa benzetilmiştir. Tasavvuf edebiyatında sıklıkla karşımıza çıkan kuş simgesiyle canın, yani insan ruhunun bir gün, burada “kafes” ile simgelenen bedeni bırakıp uçacağı, dolayısıyla ölümün kaçınılmazlığı anlatılmaktadır. Nefes, üçüncü kıtada “ağaçlarda yeşil yaprak, bastığımız kara toprak” dizeleriyle, yeşille özdeşleşen ağaç; kara ile özdeşleşen toprak simgeleriyle karşıtların birliğine, devriyeye, hayat ve ölümün yan yana oluşuna, birbirine devreden sürekliliğine vurgu yapmaktadır.

Onaltıncı yüzyılda Sivas’ın Yıldızeli ilçesine bağlı Banaz köyünde doğup büyüyen, Pir Sultan Abdal’ın hayatı hakkında elde çok az bilgi bulunmasına karşın deyişleri duvazdeh, tevhid ve semah formlarında nesilden nesile aktararak günümüze ulaşmıştır. Yaşadığı yıllar Osmanlı-Safevi geriliminin bütün şiddetiyle sürdüğü Kanuni Sultan Süleyman ve Şah Tahmasb devrine rastlamaktadır. Bu olgu, nefesin, Şah İsmail yanlısı toplulukların Balkanlara sürgün edilmesiyle Babai topluluklara ulaştığı tahminini güçlendirmektedir. 1590 yılında Sivas’ta idam edildiği tahmin edilen Pir Sultan Abdal’ın şiirleri cumhuriyet sonrası halkbilim araştırmacıları tarafından derlenip bir araya getirilmiştir (Boratav, 1943; Kudret, 1965; Öztelli, 1971; Aslanoglu, 1984) Balkanlarda cemlerde çalınıp söylenen Pir Sultan Abdal nefesleri bu derleme faaliyetinin dışında kaldığından sözlü kültürde değişerek yaşamasını sürdürmüştür. “Gelin Yiyelim İçelim” adlı deyişteki söyleyiş farklılıklarını gözlemek bu bakımdan da ilginçtir.

7.2. Edebi Biçim Analizi

Alevi ve Bektaşî âşıklarınca söylenen nefesler çoğu kez hece ölçüsüyle oluşturulmuş, inancın temel ilkelerini duyuran nasihat içerikli şiirlerin bestelenmesiyle ortaya çıkmıştır (Duygulu, 1997, 8). Anadolu’da deyiş olarak bilinmekle beraber Balkanlarda nefes olarak adlandırılırlar. Dolayısıyla deyiş ve nefes aynı şeydir ve

Balkanlarda söylenen nefeslerin çoğu eğer yörede sonraki yüzyıllarda yaratılmadıysa Anadolu'da bilinen Alevi Bektaşî âşık ve saz şairlerine aittir. Konu olarak ağıt türündeki bu nefes 8'li hece ölçüsüne sahiptir. Pîr Sultan Abdal, ölümü, hayatın geçiciliğini, anın kıymetini bilmeyi, dem bu demdir dercesine büyük bir zarafetle dile getirmiştir. Eser Balkanlarda edebi ve biçimsel bütünlüğünü korumakla beraber aynı anlama gelen kelime öbekleri ve söyleme tarzlarıyla farklılaştığı gözlenmektedir. Sivas'ta derlenen orijinal ile kök benzerliği, nefesin bu haliyle Balkanlara göç yolculuğunun bir parçası olduğu gerçeğini şüpheye yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır.

7.3. Makamsal Analiz

Eserin seyir özelliklerine bakıldığında Hüseyini makamında bestelendiği anlaşılmaktadır. İrene Markoff da Doğu Rodoplardaki nefes ve semahların çoğunlukla Türk sanat müziğinin Hüseyini ve Uşşak makamlarına benzer bir makamda icra edildiğini belirtmektedir (Markoff, 2015, 138). Hüseyini Anadolu'da oldukça sevilen bir makamdır ki bu olgu nefesin Anadolu ile makamsal bağlantısına dair önemli bir ipucudur.

Hüseyini makamına Anadolu Alevi ve Bektaşî kültürünün temel müzik formu olan deyişlerde sık sık rastlanır. Deyişlerin en temel özelliği müzikal bir motifin, minimal olarak ifade edilebilecek şekilde, küçük değişikliklerle tekrarlardan oluşmasıdır (Yöre, 2011, 222). Bu form başlıbaşına özel bir müzik havzası oluşturan İstanbul Bektaşî müziğinde (Koca - Onaran, 1987, 5) ve Balkanlarda nefes adını almıştır. Tıpkı deyişler gibi nefesler de genellikle Hüseyini makamında bestelenmekte Mahur, Hicaz ve Nihavend makamlarına da rastlanmaktadır. Hüseyini makamına, Hz. Hüseyin'in adından gelmesi nedeniyle Alevi ve Bektaşî müzik geleneğinde özel bir önem atfedildiğini vurgulayan Yöre, deyişlerde Hüseyini, Uşşak ve Karciğar makamlarının birer kod olarak Alevi ve Bektaşî kültürünü temsil ettiğini belirtmektedir (Yöre, 2011, 234).

Eserin icrasında kullanılan dizi Uşşak ve Hüseyini makamlarının kullandığı ortak ses dizisine benzemektedir. Dizinin 2. derece sesinde 2 koma bemol, 6. derece sesinde ise 3 koma diyez kullanılmıştır. La sesinde karar veren eserin usulü 6/8'lidir. Ezgi örgüsünde 8. derece hariç olmak üzere, dizide yer alan tüm seslerin kullanıldığı görülmüştür. Eser, dizinin 3. derecesinden başlayarak çıkıcı bir seyir özelliği göstermektedir ve 4. derecede yarım karar yapmıştır. Daha sonra aynı dereceden başlayarak çeşitli müzik motifleri oluşturulmuş ve nihayet karar perdesinde bitirilmiştir. Eserde cümleleri oluşturan müzik motiflerinin yakın ses aralıklarından meydana geldiği tespit edilmiştir. Ayrıca eser, vokal icrası sırasında, bağlamada bozuk düzende dem sesi verilerek icra edilmiştir.



Nota 1: Gelin Yiyelim İçelim Nefesinde Kullanılan Dizi

7.4. Form Analizi

Nefesin her kıtasında ilk kıtanın müzik cümleleri kullanıldığı için, sadece birinci kıta incelenmiştir.

1. Kıta:

1. mısra: a+a1

2. mısra: b+b1

3. mısra: a+a1

4. mısra: b+b1

Yukarıda görüldüğü gibi ezgi cümleleri bazen olduğu gibi bazen de küçük motif değişiklikleriyle bölüm süresince tekrar edilmiştir. Ezgide görülen kalıplar on beşinci yüzyıldan itibaren Anadolu’da kullanılmış olan “Hüseyni” ve “Huzi” makam yapılarının Balkanlar’a aktarılmış halleri olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda sözlü kültürde on altıncı yüzyılda göçler itibarıyla iyice ortaya çıkan sözlü irtibatın, müzik kalıplarına dair aktarım ile desteklendiği tahmin edilebilir.

7.5. Ezginin Yapısal Özelliklerini Kültürel Bağlam İçinde Değerlendirmek: Pomaklar

Nefesin ilk cümlesi Balkanların pek çok bölgesinde rastlanan “dördüncü” derecede durak yapan bir karakter taşımaktadır. Söz konusu ezgi yapısı özellikle Makedon ve Arnavutluk müzik geleneklerinde değişik ritim ve tartımlarda karşımıza çıkmaktadır. Ezginin genel özellikleri ise Pomaklar’ın müzik gelenekleri ile ciddi bir bağlantı içermektedir. Söz konusu gelenekler Yunanistan ve Bulgaristan’ın Rodop bölgesinde yaşayan Pomaklar’da göze çarpmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz dördüncü veya üçüncü derece seste bekleme durumu söz konusu Pomak müzik geleneklerinde de dikkat çekmektedir. Yanı sıra nefeste, Rodop Pomaklar’ında dikkat çeken ve Pentatonizm ile ilişkili olarak ortaya çıktığı düşünülebilen “yedinci” derecedeki sese temas etme fikri de yansımaktadır. Ezginin ritmi açısından da dört ve yedi zamanlı yapıların birlikte hissedilmesi, özellikle Rodopların Pirin yöresi Pomak müzik geleneklerinde dikkat çeken bir diğer benzerlik olarak öne çıkmaktadır. Komalı seslerin ya da bu sesler dolayısıyla ortaya çıkan mikrotonal aralıkların çok baskın olmaması da Pomak müziklerinde dikkat çeken Pentatonizm etkisi ile ilişkilendirilebilir. Yine tüm Pomak müzik gelenekleri ile kurulabilecek bir başka benzerlik, ezginin karar sesinin, bir pest tarafındaki sese temas etme özelliğidir. Bunların yanında deyişi icra eden icracının da icrayı “yiğitvari” eda ile gerçekleştirmesi söz konusu benzerlikler içinde değerlendirilebilir. Sonuç olarak söz konusu ezgi Pomak geleneksel müzikleri ile ortak yaşam alışkanlığı üzerinden kurulmuş bir “müzikal alışkanlığın” yansıması olarak da kabul edilebilir (Ketencoğlu, 2021).

8. Sonuç

Buraya kadar elde edebildiğimiz bilgileri değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşabiliyoruz: Bulgaristan'da yaşayan Babai topluluklar ilk kez on üçüncü yüzyılda kalabalık gruplar halinde Balkanlara göç etmiş, başlarında Sarı Saltık olmak üzere bu coğrafyada kök salmışlardır. Göç dalgaları fasılalarla devam etmiş, Fatih döneminde Balkanlara gelen Otman Baba etrafında yeni bir çekim merkezi oluşmuştur. Böylece iki büyük evliya ve onlardan sonra gelen Akyazılı Sultan ve Demir Baba gibi nice babalar, dervişler; Bektaşilik henüz Balım Sultan ile sistemli kurumsal bir yapıya bürünüp yaygınlaşmadan evvel günümüz Bulgaristan ve Romanya topraklarında Babai inanç evrenini oluşturmuşlardır.

Bu nedenle olsa gerek Anadolu'da görüldüğü gibi Babailerin Bektaşiliğe gönüllü evrilmesi süreci Bulgaristan ve Romanya'daki Babai topluluklarda yaşanmamıştır. Kanımızca bunun önemli nedenlerinden biri henüz fethedilmemiş Bizans topraklarında Hıristiyan topluluklarca çevrili bir dünyada Türkmenlerin, Sarı Saltık etrafında oluşan Babai kimliklerine erken dönemlerden itibaren sıkıca sarılmış ve inançlarını muhafaza etmiş olmalarında aranmalıdır. Bektaşilik Osmanlı İmparatorluğu'nda en olgun halini alıp Sarı Saltık'ı Hacı Bektaş Veli'nin halifesi olarak sahiplendiğinde dahi onlar, Sarı Saltık ve sonraları Otman Baba'nın kendilerine telkin ettiği erkan üzere inançlarını sürdürmüşlerdir.

Bu erkan içerisinde keşfedilmeyi bekleyen Pir Sultan Abdal (yanı sıra Şah Hatayi ve Kul Himmet) nefesleri muhtemelen on altıncı yüzyıl sonrası gerçekleşen göçlerle Babailerin irfan dünyasına dahil olmuştur ve hem sözel hem müzikal anlamda göç katmanlarının izlerini taşımaktadırlar. Anadolu'daki Alevi ve Bektaşî deyiş yapılarıyla edebi, biçimsel, makamsal bağlara sahiptirler aynı zamanda yerel tavır ve ezgilerle etkileşim içerisinde gelişimlerini sürdürmüşlerdir.¹⁵ İşaret etmeye çalıştığımız bu katman ve etkileşimlerin daha derinlikli çözümlemeleri için detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır. Balkan dünyasından etnomüzikologlarla Babai nefesleri üzerinde yapılacak ortak çalışmalar bu etkileşimleri ortaya çıkarmaya yardımcı olabilecektir. Alevi ve Bektaşî kültürü içerisinde Babai nefesleri ve erkanı adı altında ayrı bir kategori ve araştırma alanı elimizde bulunan mevcut kaynaklarla imkansız görünmemektedir. Her şeyden evvel Sarı Saltık, Otman Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Baba'ya atfedilen veya onları anan nefesler bu kategorinin temel taşlarını oluşturacaktır. Saltıkname, Otman Baba Velayetnamesi, Demir Baba Velayetnamesi gibi günümüze ulaşabilmiş metinler de güçlü bir evliya kültü üzerine inşa edildiği anlaşılan Babai dünyasını anlayabilmek açısından büyük öneme sahiptirler. Denilebilir

15 Babailerin tarihsel yerleşim alanlarından Deliorman'ın kuzey batısında, bir zamanlar Tuna nehri üzerinde varolmuş Adakale'de Türk Bektaşîlerin, Arnavut, Boşnak, İranlı, Kırgız, Kürt, Yahudi, Macar, Çek, Sırp, Romen ve Bulgarlarla yüzyıllarca bir arada yaşadığı çok kültürlü dünyada müzikal etkileşimlere dair karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Güray, Cenk; Güvener Duygu. "The Songs of The Lost Land: Re-Envisioning The Turkish Folk Songs From 'Ada-Kale' Through Previous Compilations and Research Studies" presented in the international conference and submitted to the journal of the Balkans – Language, History, Culture: Dialogue in the Balkans (vol. 7).

ki Safevi yükselişinden evvel Anadolu ve Balkanlardaki Babai inanç ve kültürünün muhtevasını, Horasan'dan Anadolu'ya yol boyunca taşıdığı, devraldığı veya devrettiği kültürleri ve inanç unsurlarını bu eserler yardımıyla bulup çıkartmak mümkündür.

Aynı olgu keşfedilmeyi bekleyen Anadolu kökenli nefesler için de geçerlidir. Ele aldığımız örnekte Babai inanç dünyası, yerel müzik gelenekleriyle etkileşim halinde Pir Sultan Abdal ile buluşmuş, sadece kırk yemeğinde değil muhabbet ve cemlerde de sevilerek söylenen “Gelin Yiyelim İçelim” adlı nefes, taliplerin son yolculuklarına eşlik ederek nesilden nesile yaşamasını sürdürmüştür. Hayatın ve ölümün kesişme noktasında duran bu harikulade nefesin, Pir Sultan Abdal'dan üç asır evvel Balkanlara göç etmiş Babailerin inanç dünyasına ne zaman, dahası nasıl dâhil olduğu sorusuna verilebilecek nihai yanıt her biri bulmacanın belki de bir parçasını tamamlayacak farklı ihtimallere açık olmak zorundadır.

Bu ihtimallerin ilki; Haskovo, Delionman ve Dobruca'da yaşayan Babailer, Osmanlı'nın ilerleyişi boyunca devam eden göçlerin ardından, 16. yüzyıl Osmanlı Safevi rekabetinin sonucu gerçekleşen sürgün-iskân uygulamalarıyla Balkanlara yerleştirilen topluluklarla aynı coğrafyayı paylaşmış, yedi hizmetli erkanlarını muhafaza etmekle beraber yeni gelen Alevi toplulukların kültürel evreninden etkilenerek o evrenin taşıyıcı ozanlarını kendi inanç dünyalarına eklemişlerdir. Böylece Pir Sultan Abdal, Şah Hatayi, Kul Himmet deyişleri zaman içerisinde Babai erkanının da bir parçası haline gelmiştir. Babai Türkmen obalarının ruhani önderi Sarı Saltuk nasıl sonraki yüzyıllarda bir “Bektaşî Evliyası” olarak, Babailer dışındaki Bektaşî ve Alevi topluluklarca sahiplenilmiş ise; sürgünlerle göç eden Türkmen dağarcığında Balkanlara ulaşan Pir Sultan Abdal nefesleri Babailer tarafından sahiplenilip benimsenmiş olmalıdır.

İkinci ihtimal, Şücaeddin Veli Dergahı'yla Osmanlı döneminden günümüze süregelmiş bağlara dikkatimizi önemle çekmelidir. Otman Baba Velayetnamesi'nin, daha Fatih Sultan Mehmet devrinde talipleri Şücaeddin Veli'ye yönlendirdiğini belirtmiştik.

Üçüncü bir ihtimal meseleyi Şücaeddin Veli Dergahıyla tarihsel bağların da ötesinde düşünmeyi gerektirmektedir. Rodop dağlarının Seyit Ali Sultan Dergahı'na bağlı Bektaşîleri bu etkileşim için en güçlü kaynak olarak Babailerin yanı başında en güzel komşuluk ilişkileriyle durmaktadırlar. Babailerin evliyası Sarı Saltuk hiç kuşkusuz bu uzak ve yakın ilişkiler neticesi Arnavut Bektaşîler de dâhil olmak üzere Balkan Bektaşîliğinin ortaklaşa sahiplendiği en büyük evliyaya dönüşmüştür. Bu sürecin daha on yedinci yüzyıla gelmeden tamamlandığını Evliya Çelebi'nin Seyahatname'si bizlere açıklıkla göstermektedir. Çelebi'nin bütün görkemiyle tasvir ettiği üzere Tiran, Üsküp, Edirne, İstanbul yolu üzerinde önemli bir ziyaret ve buluşma noktası olarak Otman Baba Dergahı bu etkileşime en uygun mekâna sahiptir.

Kaynaklar

- Alkan, Mustafa - Yurtoğlu, Gökhan. “Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Otman Baba”, *IV. Avelilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, s.47-65, 2018.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Pir Sultan Abdallar*, Can Yayınları, İstanbul, 1997.
- Aşık Paşaoğlu Tarihi*, Hazırlayan: Nihal Atsız, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.
- Bakır, Abdullah. *Yazıcızade Ali'nin Selçukname İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 2008.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, sayı 11, İstanbul 1941, s: 279-386, 1941.
- . “Osmanlı İmparatorluğu’nda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15. Cilt içerisinde. S: 209-237, 1954.
- Demir Baba Vilayetnamesi*, Hazırlayan: Bedri Noyan, Can Yayınları, İstanbul, 1976.
- Duygulu, Melih. *Alevi-Bektaşî Müziğinde Değişler*. İstanbul, 1997.
- Elvan Çelebi. *Menakıbu’l Kudsiyye Fi Menasibi’l Ünsiyye (Baba İlyas Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*. Hazırlayanlar: İ Erol Erünsal – Ahmet Yaşar Ocak. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.
- Ergun, Saadettin Nuzhet. *Onyedinci Asır Saz Şairlerinden Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1929.
- Ersal, Mehmet. “Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61. Sayı, Ankara, s.207-230, 2012.
- Evliya Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. Hazırlayanlar: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. Cilt III, s.204-207, 2011.
- *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, s:116-117, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâki – Boratav, Pertev Nailî. *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.
- Güray, Cenk; Arıcı, Ezgi Tekin. (2020). “Conceiving The Medieval Ottoman Music Culture Through Legendary Narratives, Orta Çağ Osmanlı Müzik Kültürünü Menakıpnâmeler Aracılığıyla Tahayyül Etmek”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 96, 33-53, 2020.

- , Cenk; Güvener Duygu. "The Songs of The Lost Land: Re-Envisioning The Turkish Folk Songs From 'Ada-Kale' Through Previous Compilations and Research Studies" *Language, History, Culture: Dialogue in the Balkans* (vol. 7), 2021.
- .., Cenk; Karadeniz, İsmet. "Horasan'dan Keskin'e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş, Kırat Bozlağı'nın Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya Aşıklık Geleneği'nin İzini Sürmek", *Milli Folklor* 122 (Yaz 2019): 76-93, 2019.
- İbni Batuta Seyahatnamesi*. Hazırlayan: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Karpat, Kemal. "Gagavuzların Tarihi Menşei", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Cilt: I, Ankara, s. 168-172, 1970.
- Abdülbâki Gölpınarlı – Pertev Nailî Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.
- Ketencoğlu, Muammer. Kişisel Görüşmeler, İstanbul, 2021.
- Koca, Turgut; Onaran, Zeki. *Güldeste, Nefesler Ezgiler, Notalar*. Ankara, 1987.
- Kudret, Cevdet. *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1965.
- Markoff, İrene. "Bulgaristan'ın Deliorman ve Doğu Rodop Dağlarında Zakirlik ve Nefesler: Etnomüzikolojiden Bir Bakış", *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik, I. Uluslararası Balkanlarda Alevilik Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Çorlu, s. 133-142, 2015.
- Melikof, İrene. *Uyur İdik Uyardılar*, Cem Yayınları, İstanbul, s:139-150, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık, Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- . *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal / Bütün Şiirleri*, İstanbul, 1971.
- Saltıkname*. Hazırlayan: Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem. Destan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Sarıkaya, M. Saffet vd. "715/1315'de Yazılmış Tuffahu'l-Ervah'a Göre Sarı Saltuk". *Balkanlara Göçünün 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu, 2013 Köstence Romanya, Bildiriler, Trakya Üniversitesi Yayınları, Edirne, s:293-311, 2014.*
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1980.
- Taşğın, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menakıbı: Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*, Konya: Çizgi Yayınları, 2013.

- “Dede Garkın Topluluklarının Kaybolması, Ortaçağ Anadolu’sunda Bir Türkmen Şeyhi” *1240 Babai Hareketi ve Dede Garkın* içerisinde, Editör Ahmet Taşgın, Mehmet Salih Erpolat, Sadullah Gülten, İstanbul, Önsöz Yayınları, ss. 145-175, 2014.
- *Horasan’dan Balkanlara Ulaşan Eren, Koyun Baba ve Menakıbı*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2017.
- *Romanya Müslümanları, Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2018.
- Veysel Bayram ve Atay Öner’le birlikte. “Seyyid Lokman Oğuzname’si ve Sarı Saltuk”, *Annual of the Faculty of History of St. Cyril and St. Methodius, University of Veliko Tarnovo*, 2018 / Volume 2 / Issue 1, ss. 375-404, 2018.
- “Dede Garkın’dan Elvan Çelebi’ye Rum Diyarında Horasan Göçerlerinin Tertip ve Düzeninin Sağlanması”, *Uluslararası Horasan’dan Anadolu’ya İrfan Geleniği: Elvan Çelebi Sempozyumu Bildirileri*, Editör Zekeriya Işık – Tuğba Gülen, ss. 7-16, 2020.

Ural, Ayhan., Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2011.

Vilâyetnâme. Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958.

Yalçın, Yunus. *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2008.

Yıldırım, Rıza. *Türkomans Between Two Empires: The Origins of The Qızılbaş Identity, (1447- 1514)* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2008.

Yöre, Seyit. “Alevi Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 60, s: 219-244, 2011.

Yurtoğlu, Gökhan. *XV. Yüzyılda Rumelide Heterodoks Bir Türk Sufisi: Otman Baba ve Velâyetnâmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Hasan Asarlı, (Dede) 1941-2005, Sekiz Yıllık Türk Mektebi, Fırıncı, 1998, Haskovo/Bulgaristan.

KK-2: Sadullah Hayrullah, (Başdede) 1941-2013, Rüşdiye, Öğretmen, 2009, Kırcaali/Bulgaristan.

KK-3: Mehmed Ali Selmanoğlu (Baba) (85), Elmalı Baba Dergâhı Postnişini, 2009, Mestanlı/Bulgaristan.

KK-4: Burhan Dereli, (Zakir) (51), Lise mezunu, serbest meslek, 2021, Türkgücü Köyü/Çorlu/Tekirdağ.

KK-5: Mücevher Asarlı, (Anabacı) (79), Emekli, Sekiz Yıllık Türk Mektebi, 2021, Haskovo/Bulgaristan.

Ekler

Ek 1: Birinci Örnekleme Yer Alan Nefesler

Nefes 1:

Öksüz oğlan idim geldim Şah'ıma
Eylendim de kaldım hanlar içinde
Şükür olsun Şah'ın cemalin gördüm
Cevahir dolusu mercan içinde

Pir Sultan'ım söyler derunden candan
Aşık ne kaçarsın seni sevenden
Ayrılık mı olur Şah'ım sen ile benden
Meğer kellem düşer meydan içinde

Nefes 2:

Açıldı cennet kapısı
Lal-u gevherdir yapısı
Kıldan incedir köprüsü
Geçebilirsen gel beri

Pir Sultan'ım işte güman
Dağları bürüdü duman
İşte İncil işte Kur'an
Okuyabilirsen gel beri

Nefes 3:

Bir anabacıylan da bir müslüm bacı
Kalksın semah eylesin istekli canlar
Semah eylesinler de niyaz eylesinler
Kaldır indir kollarını kollarını

Pir Sultan'ım incitmeyin deliyi
Üstümüzden eksik etmen doluyu
Horasan'da buldum yurdu sılayı
Güvercinlik derler şara vardın mı
(Şah'ımın olduğu yeri gördün mü)

Nefes 4:

Ben bu sabah pire vardım
Pir cemalim gördüm güldür
Geçmiş oturmuş tahtına
Tahtı sarayı güldür gül

Pir Sultan'ım sen bu sözü
Var talip bülbüle söyle
Bülbül güle niyaz eyler
Bülbülün meskeni güldür gül

Nefes 5:

Baharın geldiğini nerden bileyim
Gül dikende biter bülbüll daldedir
Eyüb'ün teninde iki kurt kaldı

Biri ipek sardı biri baldadır
Pir Sultan'ım eydür sırrını deme
Kılagör namazın kazaya koma
Şu yalan dünyada hiç sağım deme
Tenin teneşirde sinen saldadır

Nefes 6:

Kıble tarafından bir yıldız doğdu
Şavkı onsekiz bin aleme vurdu
Münkirler müminin üstüne ağdı
Hocam hayırlısını yazsın kaleme

Şah Sultan'ım Kabe'ye varayım dersen
Varayım da hacı olayım dersen
Ben bu sırrın aslına ereyim dersen
Dolaşıver mürşidinin eteğin

Nefes 7:

Uğruma bir çığır düştü
Bir ucu var şar içinde
Açıldı seyran dükkanı
Her ne ararsan var içinde

Pir Sultanım hey gaziler
Yazılmış kara yazılar
Mürşid de pirin arzu eyler
Hergün oynar göl içindea

Ek 2: İkinci Örnekte Yer Alan Nefesler

Nefes 1:

Otman Baba Dergahı'nın canları
Gelirler Hüsem Şah Gani diyerek
Eline almıştır hırkayı tacı
Bürünür Hüsem Şah Gani diyerek

Kenzim Abdal söylemiştir sözünü
Hakk'a bağlamıştır kendi özünü
Dergah eşğine daim yüzünü
Sürerler Hüsem Şah Gani diyerek

Nefes 2:

Allahu ekber dedim kurbanı kestim
Erenlere yakın olmaktır kastım
Hazreti Hüsem Şah'tır hem benim dostum
Kabul eylen kurbanımız Erenler

Şah Sultan'im eydür feyiz bulucu
Günahımız çok olduğun bilici
Hazreti Hüsem Şah bize duacı
Kabul eylen kurbanımız Erenler

Nefes 3:

A benim sarı tamburam
Ne inim inim inilersin
İçim oyuk derdim büyük
Ben onun için inilerim

Sarı tanburadır adım
Göklere açar feryadım
Pir Sultan'ımdır üstadım
Ben onun için inilerim

Nefes 4:

Erenler ceminde kırklar deminde
Kırklara baş oldu sıvandı Ali'm
Kırklar ile bile irfan deminde
Aşıkların rengine boyandı Ali'm

Pir Sultan'ım eydir Hakk Muhammed'e
Sahi yol var mıdır birlikten öte
Birliğe uymayan eğri sıfata
Ol nalet diye ilendi Ali'm

Nefes 5:

Kıble tarafından bir yıldız doğdu
Şavkı onsekiz bin aleme vurdu
Münkirler müminin üstüne ağdı
Hocam hayırlısını yazsın kaleme

Pir Sultan'ım Kabe'ye varayım dersin
Varayım da hacı olayım dersin
Ben bu sırrın aslına ereyim dersin
Dolaşiver mürşidinin eteğine

Nefes 6

Bizim içtiğimiz dolu

Doluların dolusudur

Ummana dalıp çıkan

Erenlerin gemisidir

Koyun Baba didara bak

Mansur ipin boynuna tak

Nesimi oldu Hakk ile Hakk

Yüzdükleri derisidir

Nefes 7:

Sordum sarı çiğdeme

Senin benzin ne sarı

Ne sorarsın hey derviş

Hakk korkusu çekerim

Pir Sultan'ım erler ile

Hakk'ı söyler diller ile

Ak sakallı pirlere ile

Bunda da dervişler vardır

Ek 3: Gelin Yiyelim İçelim Adlı Nefes'in Notası

Gelin Yiyelim İçelim

Yöre: Haskova-Bulgaristan Kaynak: Hasan Asarlı
Derleyen: Murat Küçük
Notaya alan: Çiğdem Abda

♩ = 70 bpm

Ge lin yi ye lim i çe lim Hü... saz.....
A lem ya ran ya ran l muş Hü... saz.....

Ge lin yi ye lim i çe lim Hü... saz.....
A lem ya ran ya ran ol muş Hü... saz.....

Bu gü.. zel lik ge çer bir gün ge çer bir gün Hü... saz.....
A lim sır rın a çar bir gün a çar bir gün Hü... saz.....

Bu gü zel lik ge çer bir gün ge çer bir gün Hü... saz.....
A lim sır rın a çar bir gün a çar bir gün Hü... saz.....

Ek 4: 1980'li yıllar. Kırcaali'nin Mestanlı İlçesi'ne bağlı Mandacı Köyü'nde Elmalı Baba Bektâşi Dergâhını ziyaret. Ortada saz çalan Zakir Birsefa, solunda Hasan Asarlı, yanında Mücevher Anabacı, Haskovo'nun Güveçler Köyü'nden bir grup Babai canla.



KAZAK TÜRKLERİNİN MİLLİ KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA AHMET YESEVİ TÜRBESİ'NİN ROLÜ*

The Role of the Tomb of Ahmet Yesevi in the Formation of the National Identity of
Kazakh Turks

Akmaral MALDYBEK**

Sayan SHİLMAMBETOV***

Öz

Bağımsızlığın ilanıyla Kazakistan Cumhuriyeti kültürel miras bağlamında milli kimliği oluşumu ve güçlendirmesi amacıyla bir dizi programlar yürürlüğe koymuştur. Bu bağlamda Güney Kazakistan'da bulunan Türkistan şehri, 19 Haziran 2018 yılı Kazakistan Parlamenti Meclisi'nin kararıyla Türk halklarının kültürel ve ruhani merkezi olarak özel bir statüye kavuşturulmuştur. Alınan bu kararlar şehir içerisindeki tarihi ve kültürel nitelikteki anıtların araştırılması hususundaki çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu anıtlar arasında, Emir Timur tarafından yaptırıldığı günden günümüze Türk halklarının bir nevi hac vazifesinin icra edildiği manevi ve kültürel bir merkeze dönüşmüş olan Yesevi türbesi merkez konumundadır.

Mevcut çalışma, milli kimlik alanında Rusya, Özbekistan ve Kazakistan'ın devlet arşivlerinde bulunan ve daha önce yayınlanmamış arşiv materyaller kapsamında Ahmet Yesevi türbesinin Kazak milli kimliğinin oluşumu ve gelişimindeki rolünü, karşılaştırmalı tarih analiz yöntemiyle incelemeye tabi tutmaktadır. Arşiv belgeleri, Çarlık yönetiminin ve Sovyet hükümeti döneminde Ruslaştırma, sömürü politikaları ve Homo Sovieticus toplumunun yaratılması doğrultusunda Müslümanlar için manevi önemi bulunan Yesevi türbesinin yok etmesini amaçlayan bir dizi teşebbüslerde bulunduğu ortaya koymaktadır. Bütün bu teşebbüslere rağmen Yesevi türbesi, Türk halklarını ruhani bir paydada birleştirerek Rus yönetimlerinin Mozoleye karşı yok edici politikalarından geri çekinmesini sağlamıştır. Yesevi türbesi bu konuyla Kazak toplumunun milli kimliğinin oluşumunda temel bir görev oynadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Yesevi Türbesi, Milli Kimlik, Çarlık Politikası, Sovyet Dönemi.

Abstract

With the declaration of independence, the Republic of Kazakhstan has implemented a series of programs for the formation and strengthening of national identity in the context of cultural heritage. In this context, the city of Turkestan, located in Southern Kazakhstan, was given a special status as the cultural and spiritual centre of the Turkic peoples with the decision of the Kazakhstan Parliamentary Assembly on June 19, 2018. With this decision, studies on the research of historical and cultural monuments in the city intensified. Among these monuments, the Yasawī mausoleum, which has been transformed into a spiritual and cultural centre where the Turkish people have served as a kind of cross from the day it was built by Emir Timur, is the centre.

The present study examines the role of the Ahmad al-Yasawī tomb in the formation and development of Kazakh national identity, using the comparative historical analysis method, within

* Geliş Tarihi: 13.09.2021, Kabul Tarihi: 27.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.012

** Doç. Dr. Akmaral Maldybek Ahmet, Yesevi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Toplumsal Bilimler Bölüm Başkanı, e-mail: akmaral.maldybek@ayu.edu.kz, ORCID İD: <https://orcid.org/0000-0001-5601-3837>

*** Phd. Dr. Sayan Shilmambetov, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Toplumsal Bilimler Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: sayanbaldisu@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5734-3149>

the scope of previously unpublished archive materials in the state archives of Russia, Uzbekistan and Kazakhstan in the field of national identity. Archival documents reveal that a series of attempts were made to destroy the Yasawī tomb, which has spiritual significance for Muslims, in line with the policies of Russification, exploitation and the creation of the Homo Sovieticus society during the period of the Tsarist administration and the Soviet government. Despite all these attempts, the Yasawī mausoleum united the Turkish people on a spiritual denominator and enabled the Russian administrations to withdraw from their destructive policies against the Mausoleum. It is understood that the Yasawī tomb, with its location, played a fundamental role in the formation of the national identity of the Kazakh society.

Keywords: Turkestan, Yasawī Tomb, National Identity, Tsarist Policy, the Soviet Era.

Giriş

İbrahim b. Ahmet Yesevi, Karahanlı devri Türk sufizminin Türkistan'daki önemli temsilcilerinden birisi olup kendi kaleminden çıkan ve Türkçe yazılmış hikmetleri aracılığıyla öçebe Türk kabileleri arasında İslamiyet'in yayılması konusunda katalizator bir misyon yüklenmiş bir edip, şair ve tasavvuf önderidir. Onun açtığı itikadı benimseyen Zengi Ata, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Sarı Saltuk, Barak Baba gibi takipçileri vasıtasıyla Balkanlar, Anadolu, Kafkasya ve Deşt-i Kıpçak coğrafyalarındaki Türk boyları milli kimliklerinin oluşum sürecinde, Türklük bilincini kaybetmeyerek İslami bir itikadı benimsemişlerdir (Köprülü, 1976, ss. 83-86). Özellikle Yesevi'nin kendi eseri olan "*Divan-ı Hikmet*" kitabının Türk dilinde yazılmış olması onun ve takipçilerinin vasıtasıyla Türk halklarının Türkçe dini vecizelerini yerine getirecek bir seviyeye ulaşmış olmaları bakımından önem arz eder. Ahmet Yesevi'nin Orta Asya mıntikasındaki İslamlaşma sürecine olan katkısı Harezim ve Deşt-i Kıpçak bölgesi olmak üzere iki coğrafyada karşımıza çıkmaktadır. Yesevi ilk olarak üçüncü halifesi Bakırgan Ata vasıtasıyla Harezim bölgesinin Türk sufizminin temelleştirilmesinde kilit bir rol oynamıştır. Bölgede Yesevi ve takipçilerine olan hürmet o denli yükselmiş ki, kendini Çağatay Hanlığı'nın varisi olarak gören Emir Timur'un saltanatı yıllarında Yesevi'ye olan derin saygısına ithafen mezarı üzerine büyük bir türbe ve külliye yaptırdığı bilinmektedir. Yesevi'nin oluşturduğu Türk sufizminin bölgedeki ikinci çekim alanı Deşt-i Kıpçak coğrafyası ve Cuci Ulusu (Altın Orda) olmuştur. Altın Orda Devleti'nin İslamiyet'i kabul sürecindeki Yesevi takipçilerinin rolü bilinmektedir. Özellikle Altın Orda hanı Berke'nin, tahta çıkış yolunda Yesi (günümüz Türkistan) şehrinin yakınlarında bulunan Sıganak şehrindeki Seyfeddin El Harezmi'ye olan intibakı ve âkabinde İslamiyet'i kabul etmiş olması buna güzel bir örnektir (Abdulgaffari, 2014, s.265).

Altın Orda Devleti'nin tarihi ve kültürel mirasını devralan Kazak Hanlığı Ahmet Yesevi ve onun türbesinin bulunduğu Deşt-i Kıpçak mıntikasındaki Yesi (Türkistan) şehri, Kazak Hanları'nın siyasi ve manevi merkezi konumunda olmuştur. Nitekim her bir Kazak hanı, geleneksel olarak düzenlenen han "köterü" seçim merasimini Yesevi Ata'dan himmet almak umuduyla türbe içerisindeki ön kabul salonunda gerçekleştirmiştir. Türbe Kazak Hanları döneminde dini misyonunun yanı sıra hanlık içerisindeki siyasi olayların görüşüldüğü bir meşveret meclisinin toplanma merkezi

olarakta kullanılmıştır. Yesevi türbesi ilerleyen dönemde Çarlık Rusya ve onun devamı niteliğindeki Sovyetler Birliği döneminde Kazak toplumuna uygulanan Ruslaştırma ve dinsizleştirme politikalarına karşı manevi kimliğiyle güç alınan ruhani bir merkez haline dönüştüğü bilinmektedir.

Günümüzde Kazak milli kimliğinin oluşturulması ve ulusal nitelikli bir toplum yaratılması gibi konular Kazakistan Devleti'nin ve Kazak kamuoyunun öncelikli faaliyet alanları arasında bulunmaktadır. Bu yönerge doğrultusunda Kazakistan'ın kurucu lideri Nursultan Nazarbayev'in "*Geleceğe Bakış – Manevi Yenilenme*" başlıklı makalesinden sonra "*Kazakistan'ın Kutsal Coğrafyası*" projesi oluşturuldu. Bu proje doğrultusunda, Kazakistan coğrafyasındaki antik döneme ait Doğu Kazakistan'ın abidevi anıtları, Yedisu bölgesinin açık hava tapınakları, Budizm dönemi Abılaykit manastırı ve İslamiyet dönemine ait Ulitau, Hoca Ahmet Yesevi, Arslan Bab türbeleri, ve diğer birçok inanç merkezinin genel coğrafyasını çizerek Kazak milli kimliğinin güçlendirilmesi ön plana koyulmuştur (Nazarbayev, 2017).

Şüphesiz ki Kazak ulusal bilincinin oluşturulmasında yukarıda zikredilen tarihi anıtlar arasında en çok manevi misyon yüklenmiş olanı Hoca Ahmet Yesevi türbesi olmuştur. Burada meftun olan Ahmet Yesevi'nin şahsiyeti, eserleri ve türbesi Kazak milli kimliğinin oluşumu ve korunmasında önemli bir vazife üstlenmiştir.

1. Araştırma Yöntemleri

Bu çalışmada Ahmet Yesevi'nin ve onun hürmetine inşa edilen Yesevi türbesinin genelde Türk Dünyası özelde Doğu Deşt-i Kıpçak sahasında vücut bulmuş olan Kazak Hanlığı ve takipçileri olan modern Kazak toplumunda milli kimliğin oluşumundaki rolü ve hizmeti araştırılmaktadır. Yesevi türbesi, Rus Çarı IV. İvan ile birlikte İdil-Ural sahası ve akabinde Türkistan'ı ele geçirmeye başlayan Rus Çarlığı ve Sovyetler Birliği devrinde Kazak kabilelerine yönelik uygulanmış Ruslaştırma politikalarına karşı manevi ve siyasi bir mücadele alanının merkezi konumunda bulunmuştur. Bu bağlamda Yesevi türbesine dair 19. ve 20.yy'ın birinci yarısındaki Kazakistan ve Özbekistan merkezi devlet arşivlerinin tarihi vesikaları ve arşiv belgelerindeki bilgilerin doğruluğu, karşılaştırmalı tarih yöntemi doğrultusunda incelemeye tabii tutulmuştur.

1.1. Çarlık Rusya Devrinde Yesevi Türbesine Kaşı Yürütülen Faaliyetler

Türkistan'ın Kazakistan için maveni değerinin varlığı, Çarlık devri tarih vesikalarında karşımıza çıkmasına rağmen Türkistan'ın Hokand hakimiyetinde çıkıp Çarlık Rusya işgali devri Türkistan tarih araştırmalarında yeterince tetkik edilmemiş konular arasındadır. Bu sebeple Yesi (Türkistan) şehrinin Rusya hakimiyetindeki bu mezkur dönemine yönelik bilim dünyasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Kazakistan topraklarına yönelik Çarlık Rusya'nın işgal politikası iki hat üzerinden gerçekleşti. İlki Alatau, ikincisi Sırderya işgal hatları üzerinden yürütüldü (Egamberdiyev, Dinashva, 2019, ss. 665-666). 10 Haziran 1864'te bir buçuk bin Rus

askeri ve subayı ve 100 Rus-Kazak gönüllüsünden oluşan Albay Nikolai Verevkin'in bir müfrezesi, Türkistan şehrine ulaştı. Müfrezeye Sır Derya mıntıkası boyunca bir vapur dahi eşlik etmişti. Şehrin savunma hattı, yerel halkında eklendiğinde 1500 kişiye ulaşmaktaydı. Oluşturulan yerel nitelikli bu milis kuvvetin başında ise hemen pasif savunma taktiğini seçen Mirza Devlet adlı Hokand askeri bulunmaktaydı (KC MDA, Fond 64, Kayıt 1, Dosya 254, s.27).

Kuşatmanın ilk günleri Ruslar geceleri şehrin duvarlarının altında hendekler kazmaya başlamıştı. Bu sırada şehrin ablukaya alındığı haberi Kenesarı Kasımov'un oğlu Sultan Sadık'a ulaştığında kendisi, Suzak ve Çulak'ın (şimdiki Güney Kazakistan) Hokand garnizonlarından 120 süvari askeriyle Türkistan şehir savunma hattına destek niteliğinde ulaşmıştı (KC MDA, Fond 64, Kayıt 1, Dosya 254, Sayfa 54).

Sadık hemen Mirza Devlet'e Karşı saldırı yapılması hususunda teklifte bulundu:

Sadık- Pasif bir kuşatmaya rağmen düşmanı yenemeyiz. Geceleri ani baskın saldırılarında bulunalım,

Mirza Devlet- Sart'ların (yerli Özbek sakinleri), savunma hattından dışarı çıkmayacak. Şayet kendiniz bir saldırıda bulunacak olursanız, buna mâni olmayacağım, diye yanıtladı garnizon komutanı.

Sadık, adamlarını baskın için hazırlarken, Türkistan'ın baş aksakalı Jonti Utebov, Rus kuvvetlerinin başında bulunan komutan Verevkin'e gizli bir ulak göndererek ani gece baskını hususunda uyardı (KC MDA, Fond 64, Kayıt 1, Dosya 254, Sayfa 61).

Şehrin son kuşatması sırasında Ahmet Yesevi'nin türbesine ne olmuştu?

Hokand yönetimi,Türkistan' daki hakimiyetlerinin başlangıcında bu mimari şaheseri kentsel tahkimat unsurlarından biri haline getirdi. Böylece, türbenin minarelerinde oldukça kaba tuğla siper görünümü ortaya çıktı (Nalivkin, 1886, s.21).

Kuşatmanın ilk gününde, Albay Verevkin, yerel halk için tarihi ve kutsal önemi göz önüne bulundurarak türbeye ateş edilmemesini emretti. Ancak şehirden kaçan bir sığınmacı Yesevi türbesinin, şehir müdafaasındaki ruhani rolüne değinerek Mozolenin(türbenin) şehir savunucularına ilham (manevi kuvvet) verdiğini bildirdi (Nalivkin, 1886, s.34).

Albay Verevkin türbenin yerel halk için önemini daha fazla kavrayarak halkın teslim olması için türbeye (Mozoleye) toplam12 el ateş edilmesini emretti. Topçu saldırısı esnasında aşhane kubbesi ve bina duvarlarından birisi tahrip oldu. Uyarı niteliğindeki bu havan saldırısı işe yaramış ve kısa bir süre sonra şehrin Şeyh-ül İslam'ı, mozolenin daha fazla tahrip olmaması için halkın teslim olduğunun bir nişanesi olarak türbenin minaresinden beyaz bir bayrak açtı (Nalivkin, 1886, s.75).

12 Haziran 1864 yılında Albay Verevkin'in müfrezesi günümüz Güney Kazakistan bölgesinde bulunan Türkistan şehrini Hokand Hanlığı'ndan aldı. Şehrin

Çarlık askerlerince ablukasına karşı bölgenin Kazak kabilelerince onurlu bir direniş gösterilmesi sayesinde şehir içinde bulunan Ahmet Yesevi'nin türbesi tahrip olmadan korunabilmiştir. Şehrin tamamıyla Rus yönetiminin eline geçmesinden sonra Yesevi türbesinin kaderi de çeşitli dönemlerde Çarlık Rusya'nın Kazak boylarına karşı bozkırda yürüteceği faaliyetlerde kilit noktada olmuştur. 19. yüzyıldaki militarist Çarlık yetkilileri, Mozolenin Rus kışlağına çevrilmesini teklif ettiler. Neyse ki bu teşebbüs gerçekleşmedi ve günümüzde Ahmet Yesevi türbesi, Türkistan şehrinin tarihi ve manevi niteliğindeki bir merkez olarak müze vasfında korunmaya alınmıştır (ÖC MDA, Fond 17, Kayıt 1, Dosya 256, s.5).

Bu doğrultuda şehrin ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra, 1872 yılında türbenin toprakları enkaz ve molozdan temizlendi, 1884'te Mozolenin restorasyonu için dönemin şartlarına göre yeterli miktarda toplam 15 bin ruble tahsis edildi (ÖC MDA, Fond 17, Kayıt 1, Dosya 31, ss.7-9). Lakin tahsis edilen miktarın çoğu, restorasyonla sorumlu yüklenici kişiler tarafından el konuldu ve türbe için harcanmadı.

Türkistan şehri ve Yesevi türbesinin Çarlık Rus ordusu tarafından işgal haberi, bölgedeki Türk halkları arasında büyük bir infiale neden olmuş ve türbenin kurtarılması için gruplar halinde bölgeye iştirak edilmeye başlanmıştı. Türbenin abluka ve işgali sonrasında kendiliğinden oluşan müdafaa süreci, bölgedeki Türk boyları arasında ruhani boyutta ilk defa milli kimlik olgusunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Albay Mirevkin oluşan bu yeni sürece karşı önlem amacıyla Yesevi türbesinin kuzey kesiminde bir askeri garnizon oluşturdu. Oluşturulan bu merkez aynı dönemde Çarlık Rusya'nın Türkistan şehrini idari birimi olarakta kullanıldı. Sovyet devrinde bu idare birimi, Komünist parti üyesi olan Bolşeviklerin toplantı merkezine çevrildi. Her iki dönemde de idare birimlerinin Yesevi türbesine yakın bir bölgede konumlandırılmış olması, bölgeye ziyaret etmek için gelen Müslüman Türk etnik gruplarını kontrol altına tutulmasını amaçlamaktaydı. Günümüzde ise mevcut bina Kazakistan devletinin Cumhuriyet müzeler birliğinin Türkistan şehir müzesine çevrilmiştir.



Şekil 1: Türkistan Şehir Müzesinin Günümüzdeki Görünümü

Çarlık Rusya'nın Sibirya ve Türkistan'daki işgal süreciyle birlikte ele geçirilen bölgelerin tarihi, kültürel ve etnografik çehrelerinin araştırılması amacıyla çeşitli şarkiyat kurumları bir dizi çalışmada bulunmuştur. Bu kurumlar arasında bulunan Rus Coğrafya Cemiyeti'nde 1887 yılında Orenburg şehrinde yeni bir şubesini kurarak Türkistan bölgesinin tetkiki bu merkez üzerinden çalışmalarına başlamıştı. Orenburg şubesinin öncelikli çalışması “*Orenburg Eyaletinin Topografyası*” adlı eseri hazırlanması olmuştur. Hazırlanan eser içerisinde Çarlık Rusya'ya yeni katılmış olan “Türkistan mülkiyeti hakkında” bir bölüme de yer verildi. İlgili bölümde Türkistan'ın tarihine dair: “buranın sakinleri cahil bırakılmış köylü insanlardır. Ancak şehir antik çağ dönemlerinde şimdikine nazaran çok daha üstün bir konumda olmalıydı. Bu köhne yerleşke (Türkistan şehri), Tatar tarihinde, Buhara'da birçok kişi tarafından saygı görülen ve kadim zamanlarda, egemenliğin ilk olarak burada başlayarak bütün Asya'ya yayıldığı düşünülen bir merkezdi” (Rıçkov, 1887, ss. 20-21). Orenburg'da bulunan Akhun adlı uzman, bu şehrin Türkistan unvanına nasıl eriştiği hususunda: “Yafes'in oğlu Türk-Han'ın torunları, Asya'da tüm şehirleri ve hatta Hindistan ve Çin'e, örneğin: Kaşkar, Tabat, Erken, Hocend, Taşkent, Martikan, Fantak, Yengi Kend, Hasar, Hutyak, Otrar, Sabran, Barzagin bir çatı altında toplayarak merkez bir şehir kurmuşlar ve buraya da Türkistan adını verdiğini” (Markovin, Oşayev, 1978, ss.83-97) belirtmiştir. Antik çağda bu yerleşke Türkistan'dan daha eski adlandırılmayla “Esse” olarak bilinmekteydi. Bu, Akhun'un bahsettiği Arap ve Tatar kitaplarından da şahadet edilmektedir. Farsça tercüman Urazalin'in, çevirilerinde ise, Türkistan'ın Pers monarşisinin başlangıcından itibaren dördüncü hükümdar olan İranlı Cemşid Şah'tan (yani Pers) inşa edildiği yazılmaktadır. Bu hikayedeki efsaneye göre Cemşid Şah, diğer halklarla birlikte Moğolları, Tatarları ve Çinlileri ele geçirdi ve büyük Tatarya'da ordusuyla birlikte, ordusuna üç sığınma yerleşkesi inşa etmeye karar kıldı. Bunlardan birincisi Tyurkustan (yani Türkistan), diğeri Utrar (Otrar), üçüncüsü Sauran (Savran), idi (günümüzde halen var olan ve Türkistan yakınlığında küçük kasabalar) ve buralara bir akrabasını vali olarak tayin etti (Sarsenbayev, 2015: 16). Ama Türkistan nerede burada derler ki, bir serf ya da askeri insanlar için bir sığınak bulunmadan önce bile orada meskun olanların bir kısmına (yukarıda belirtildiği gibi) Essi deniyordu. Böylece Türkistan, Avrupa hikayeleriyle hemfikir olduğu gibi kadim Türk anavatanı olarak kabul görmüştü (KC MDA, Fond 4, Kayıt 1, Dosya 2183, s. 61).

Rus şarkiyat uzmanlarından olan Rıçkov, türbenin öneminin görüleceği üzere sadece sözlü geleneklere değil aynı zamanda Tatar ve Farsça yazılı kaynaklara da dayandığını belirtmektedir. Kendisi ayrıca Türkistan şehrinin kendi dönemindeki ahvâlini şu satırlarla tarif etmektedir: “İçindeki sokaklar çarpık, bu yüzden Hindistan'daki bir sajen(kulaçtan)den çok daha dardır. İçindeki meskenler, yerel üsluba göre inşa edilmiş, ancak Taşkent'e nazara çok daha kötü vaziyettedir. Şehrin düzenli bir tahkimat yoktur, yalnızca konut çevresinde kil bir duvar ve onu çevreleyen küçük bir hendek vardır. İçinde biri eski ve güzel eser olan ve içinde birçok farklı oda bulunan üç mescit vardır; bahsi geçen Muhammed'in azizlerinden olan mucize muhafızı onun içinde gömülüdür” (Rıçkov, 1887, s.137).

Çarlık devri Türkistan bölgesindeki antik dönemden başlayarak geç Orta Çağ devrine kadar olan tarihi ve kültürel anıtlar, Rus Coğrafya Cemiyeti, Çarlık Rus Arkeoloji Komisyonu ve Türkistan Arkeoloji Severler Cemiyeti gibi Rusya'daki şarkiyat kurumları vasıtasıyla ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmiştir. Bölgede vazifeli olan kurumların temel vazifesi her ne kadar kadim Aryani anavatanının sınırlarını belirlemek doğrultusunda Seleukos, Greko Baktrian gibi Antik Harezim medeniyetlerinin tetkikini hedeflemiş olsa da uzmanlar kısmen Türkistan'ın İslami döneme ait anıtlarına yönelik ciddi nitelikte bilimsel çalışmalarda da bulunmuşlardır. Bu dönemde Orta Asya arkeolojisi alanında uzman olan M.Masson'un Yesevi türbesindeki bir dizi tetkik çalışması buna örnek olarak gösterilebilir. Semenov Tiyaşanskiy Çarlık yetkililerine İslam türbe ve mescidlerinin de Rusya'nın kültürel mirası kapsamında korunma altına alınmasını talep eden yazışmalarda bulunmuştu (Bartold, 1925, ss.17-22). Bu talepler ise Çarlık makamlarının bölgede tatbik ettiği Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetleriyle örtüşmediği için kabul görmemiştir.

Çarlık Rusya'nın son döneminde Yesevi türbesi, 1905 yılı I. Rus Devrimi sonrasında gerçekleştirilen I. ve II. Rusya Müslümanları kongresinin gündem maddeleri arasına girmiştir (KC MDA, Fond 4, Kayıt 1, Dosya 2097, s.1). Kongre sonucunda oluşturulan Müslüman fırkanın Rus Duma'sına sunduğu talepler arasında Yesevi türbesinin korunma altına alınması da bulundu. Rus Duma yetkilileri söz konusu bu talepler üzerine 1911 yılında özel bir komisyon kurarak Yesevi türbesini teftiş etti ve tahrip olan odaları mühürlenerek kullanıma kapattı. Mevcut çalışmalar her ne kadar türbenin korunmasına yönelik adımlar gibi görünse de esasen kapsamlı bir çalışmaya girililmeyerek Rusya Müslümanları oyalanma yoluna gidildiği anlaşılmaktadır. Nitekim türbe 1916'dan sonra idari organlar, bilim kurumları ve derneklerin çalışma alanından tamamen çıkmıştır (Semenov, 1926, s.124).

2. Sovyetler Birliği Döneminde Yesevi Türbesi ve Kazak Milli Kimliğinin Oluşumuna Etkisi

1917 yılında Bolşevikler Ekim ihtilaliyle Rusya'da yönetimi ele geçirmişti. İhtilal sonrası Rusya'daki siyasi ahval, Menşevikler ve Bolşevikler arasındaki bir mücadele alanının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Lenin önderliğindeki Bolşevik kuvvetleri, Beyaz Ordu'nun bertaraf edilme sürecinde Rusya Müslümanları'nın desteğine büyük önem vermekteydi. Lenin Müslümanları anlaşma masasına oturtabilmek için öncelikli olarak kendi kontrolündeki Ermeni-Taşnak milis kuvvetlerini bölgeye göndererek Türkistan'da Müslümanların ruhani dünyası için büyük önem arz eden türbelere yönelik bir dizi terör faaliyetlerine girişilmesini sağladı (Yıldırım ve Egamberdiyev, 2021, s.227-277). Sonraki süreçte Müslüman kanaat önderleriyle anlaşarak yaşanan bu sözde teröre son vermiş ve tahrip olmuş türbelerinin onarım ve restore edilmesini sağlamıştır.

Böylece Yesevi türbesindeki tamir ve restore faaliyetleri Türkistan Müzeleri, Eski Eserleri ve Doğayı Koruma Komitesi'nin (Türkistan, 1924-1925 sonundaki ulusal

sınırdan sonra, Sredazkomstaris) kurulmasıyla başlandı. Buna göre 23 Mayıs 1921 tarih ve 127 sayılı Türkistan Cumhuriyeti Halk Komiserleri Konseyi, Türkomstaris'in yetkisine devredilen heyet öncelikle bölgedeki inceleme ve restorasyona tabi tutulacak anıtların listesini hazırladı. Buna göre Türkistan'daki Hoca Ahmet Yesevi türbe külliyesi ilk sıraya koyuldu. Nitekim Yesevi türbesi Halk Komiserleri Konseyi'nin 26 Temmuz 1921 tarih ve 151 sayılı “*Müslüman mimarisinin tarihi eserlerinin onarımı ve restorasyonu hakkındaki ilgili*” kararı gereğince belirtilen şartların hepsini taşımaktaydı. Çalışma sırasında bilimsel ve sanatsal öneminin farkındalığı olan türbeyi inceleme konusundaki önceki deneyimler dikkate alındı (KC MDA, Fond 267, Kayıt 1, Dosya 3781, s.167).

Türkistan mozolesinin kaderinde Turkomstaris'in önemi belirleyiciydi. Heyet, ulusal sınırlamadan sonra Sredazkomstaris'e dönüştüğünde bile tarihi ve kültürel mirasın cumhuriyetlere bölünmesi sonrasında Sredazkomstaris'in görev alanı her ne kadar başka bir cumhuriyetin topraklarında bulunuyor olmasına rağmen aktif çalışması boyunca Yesevi türbesini tetkike devan etmiştir (GK BDA, Fond 147, Kayıt 1, Dosya 137, s.5).

Komitenin kurulmasından altı aydan kısa bir süre sonra Turkomstaris üyeleri, Türkistan şarkiyat çalışmalarının önde gelen temsilcileri Aleksandr Semenov, Arabiyat uzmanı Aleksandr Schmidt, komite başkanı Dmitri Nechkin, inşaat mühendisi Sergey Orlov idi. Heyet, 4-5 Kasım 1922 yılında Yesevi türbesinde kısa süreli tespit ve tetkik gezisi gerçekleştirdi. Bu çalışma Yesevi türbesinin incelenmesini bilimsel bir temele oturma yönünde yeni ve en büyük adımdı.Yapının denetimi, yerel makamlar ve türbenin şeyhlerinin huzurunda gerçekleştirildi. Sergey Orlov bir inceleme protokolü hazırlayarak Mozolenin birden fazla çatlağını, hasarını ve binanın birçok yerindeki kemerlerin tahribatını, kuzeybatı köşesindeki çökmeyi kayıt altına aldı. Oluşturulan bu rapora göre türbenin sadece Kazandık'ın durumu tatmin edici olarak kayıt altına alınmıştı (ÖC MDA, Fond 394, Kayıt 1, Dosya 246, s.3).

1922'deki tetkikin sonuçlarına göre, Aleksandr Semyonov, türbenin muhtemelen devrim sonrası ilk tam yayını olan Yesevi türbesi hakkında (yazar hala cami diyor), anıtın bir önceki döneme ait onarım ve çalışmalarını özetleyen bir monografi niteliğinde makale hazırladı. Ancak bu yazıda sadece daha önceden tespit edilmiş olan caminin harap olmuş mihrabına dikkat çekilerek henüz ileriye doğru büyük bir adım atılmış değildi. Gerek devrim öncesi Aleksandr Semenov gerekse Sovyet dönemi Vasiliy Vyatkin ve Nikolay Petrovsky gibi uzmanların hazırladığı raporlar ekseriyetle Timuri Devri'nin yazarlarından olan Şerafettin Al-i Yezdi'nin “*Zafar-name*” adlı eserindeki Yesevi türbesine dair Kalıplaşmış görüşleri takip ederek açıklamalar getirmekteydiler. Bu görüş eksikliği özellikle Aleksandr Semenov'un Yesevi türbesi ile ilgili mimari sorunların tespitini sağlayamamıştır. Semenov, bütün eksikliklerine rağmen türbenin tetkikine ara vermeyerek Doğu Epigrafisi ve dilleri konusunda uzman olan Arabiyat uzmanı Aleksandr Schmidt ile Yesevi türbe kitabesinin yeni bir çevirisini

gerçekleştirerek Mirsalih Bekçurin, Pavel Ahmerov'un çevirilerini ve tarihlerini ve hatta Nikolay Veselowski'nin daha profesyonelce yapılmış çevirilerini düzeltti (Semenov, 1926, s.126).

1922 yılındaki keşif gezisinden sonra türbenin onarımı için tahminler yapılmıştır. Yeni bir planın fotoğraf kaydı ve filme alınmasına başlandı (Masson, 1930, s.22). Daha sonra, anıt sahipsiz bırakılmadı. Türkistan'dan döndükten sonra, bölgede (Kasım 1922'de Türkomstaris Konseyi'nin kararıyla kurulan) Yesevi türbesinin korunması için daimi bir komisyon kurulmasına öncü oldu. Türkomstaris, dört üye ve bir çalışandan oluşan söz konusu komisyonun tahmin listesine alınması talebiyle Türkmen Cumhuriyeti Halk Eğitim Komiserliği'ne başvurdu (ÖC MDA, Fond 34, Kayıt 1, Dosya 1798, s.1). Ancak kaynak yetersizliği sebebiyle ne 1922'de ne de 1923'te böyle bir komisyon oluşturulamamıştır (ÖC MDA, Fond 34, Kayıt 1, Dosya 246, s. 37).

Türbenin tamir ve restorasyonunun gerçekleştirilememesi ve gün geçtikçe daha fazla tahrip olmaya yüz tutması, araştırmacılar ve yerel yetkililer nezdinde büyük bir infial ve kaygının yaşanmasına neden olmaktadır. Anıt 1923 yılında Türkistan şehir yürütme kurul komisyonunca tekrardan tetkik edildi. Yapılan teftiş raporlarında şu bilgiler verilmişti Caminin son küçük onarımı 1910 yılında 12.000 ruble karşılığında yapılmıştır. Bu yenileme esnasında bodrum katının fırın tuğlalarıyla döşenmesi, çatlak kemerlerin güçlendirilmesi ve çöküntü olan duvar sıvalarının tamiri gerçekleştirilmiştir. Ancak bu onarım esnasında sadece en tehlike arz eden türbenin sağ kısım - herhangi bir onarım yapılmadan bırakılmıştır. Bu tarafta devasa çatlakların bulunduğu ve heran çökme tehlikesi olan dokuz sivri kemer mevcut. İki sajen(rus uzunluk birimi) arasında uzanan kemerler iki tuğla üzerine yığılmıştır. Bunları düzeltmek için demonte edilmeleri gerekliliği ve çimento harcı üzerinde pişmiş tuğladan yapılmış yeni bir duvarın yapılması kararlaştırıldı” (GK BDA, Fond 147, Kayıt 3, Dosya 61, ss.105-106).¹

Erken Sovyet devrinde Yesevi türbesinin onarımı için oluşturulan heyetin faaliyet raporu incelendiğinde, belgelerin üslubunda bir dizi hataların tespit edildiği gibi türbenin bölümlerinin adlandırılmasında, hangi bölgede ne tür bir onarım yapıldığına, türbenin mimari yapısına dair ön görüş gibi hususlar anlaşılmamaktadır. Mozole 1925 yılında bir dizi yeni heyetlerce incelenmesine rağmen türbenin tetkiki ve restorasyonuna yönelik yeni bir girişimde bulunulmamıştır. Alman sanat tarihçisi Cohn-Wiener tarafından yapılan tetkikte, türbenin mimari yapısı üzerine çalışmalarda hiçbir şekilde bilgi yoktur. Aynı yıl Sanat Tarihçisi-Oryantalist B.P. Denike ve Mimar M. M. Loginov, Türkistan şehrine geldiler. M. M. Loginov, anıt mezarın yenilenmesi için mimari ölçümler yaptı ve yapının mimari krokisi hususunda bir dizi tahminlerde bulundu (Umnyakov, 1929, s.31). B. P. Denike, 1927'de yayımlanan Orta Asya Sanatı adlı kitabında Yesevi türbesinden bahsetmiş ve onu Orta Asya Türk mimari üslubu

¹ Söz konusu bu tetkiklere onarım çalışmalarının bir listesi ve onlar için gerekli miktarlar dahildir.

içerisindeki yeri ve konumunu belirlenmeye çalışmıştır (Denike, 1927, s. 56). 1925 yılında Yesevi türbesinde de oldukça geniş çaplı bir tadilat gerçekleştirilmiştir: bazı odaların alt kısımları taşınmış, Kuyuhane bölümünün bulunduğu odanın kubbesi kapatılmış, arkeolojik denetim altında dik kazı (surf) çalışması yürütülerek yapının temeline ulaşılmış ve türbe kitabesinin okunmasına devam ettirilmiştir (Masson, 1930, s.13). Ertesi yıl da onarım çalışmaları devam edildi ve Mühendis Kozlovski, binanın bazı bölümlerini yıkımdan kurtarmayı başardı.

Mayıs 1926'da Sredazkomstaris, Güney Kazakistan'ın Çimkent şehrindeki temsilcisi olan Sır Derya müze müdürü Boris Trizna Türkistan'a gönderildi ve burada türbenin korunması ve restorasyonu için 1922 – 1923'te gündeme kalıcı bir komisyon kurulmasıyla uğraştı. Boris Trizna, Sredazkomstaris Anıtları Koruma Bölümünün bir toplantısında şunları bildirdi: “Onarım için (Yesevi Mozolesi) fonlar halktan toplanma yoluna gidildi, ancak halkın yardım kampanyasına olan inancı olmadığı için bağışlar yetersiz seviyede kaldı. Nüfus komisyonun örgütlenmesine olumlu tepki verdi, ancak Ukom'un müdahalesi sebebiyle münakaşa ortaya çıktı ve komisyonu daha fazla organize etmek mümkün olmadı” (GK BDA, Fond 57, Kayıt 1, Dosya 319, s.16). Sredazkomstaris başkanı için halk nezdinde toplanan fonlar yetersizdi. Dmitriy Nechkin, Kazak SSC Halk Komiserleri Konseyi'nde Kızılorda'ya, Türkistan'daki türbenin restorasyonunda kullanılmak üzere 9.200 rublenin acil tahsisi hakkında telgraf çekti (ÖC MDA, Fond 394, Kayıt 1, Dosya 246, s.14).

Bütçe eksikliği nedeniyle, türbenin onarımına ancak 1928'de başlanılabilmiş, toplamda üç yıl süren tamiratlar için 1928 yılında 11.000 ruble ve 1929'da 5.400 ruble tahsis edildi. Onarımın en önemli kısmı 1928 yılında gerçekleştirilmiştir. Tadilat sürecinde türbenin tahrip olmuş 12 farklı bölümü tamir edilmiştir (ÖC MDA, Fond P2406, Kayıt 1, Dosya 481, s.2). Yesevi türbesinin onarımı ve restoresine dair en önemli vesikalar, Nikolay Bachinskiy'nin Sredazkomstaris (daha sonra Uzkomstaris) mimarlık ve restorasyon dairesine ve Boris Zasyppkin'a ile Liya Mankovskaya adlı mimarların Uzkomstaris'e sunmuş fonlarına sunulan raporlar gösterilebilir. 1920 yıllarının başında Yesevi türbesinde başlatılan onarımlar bir Mozolenin restorasyonu niteliğinden uzaktı. Nitekim sonraki dönemlerde anıt üzerinde çalışan restoratörler, iş teslim ve faaliyet raporlarında, türbede yürütülen çalışmaları “tahrip olan kolonlarda güçlendirme çalışmalarının yapılması” gibi birkaç kelimeyle özetlenmiştir (ÖC MDA, Fond P2406, Kayıt 1, Dosya 320, ss. 1-7).

Sovyetler Birliği'nin Türkistan'da yönetimi ele geçirmesi sonrasında Yesevi türbesinin kaderi, 1925-1938 yılları arasında büyük tehlike altında geçti. Sebebi 1925'te Filip Goloşyokin'in Kazakistan Komünist Partisinin Birinci Sekreteri olarak tayin edilmesiyle başlayan süreç olmuştur. Goloşyokin kendi yönetiminde (1925-1933), Kazakistan'da Marksist ideolojinin oluşturulmasında Müslüman kimlikli Kazak toplumunu en büyük engel olarak görmekteydi. Bu bağlamda ülkedeki Müslüman etnik grupların ortadan kaldırılması için Türk zümreleri arasında kıtlık politikasını yürüttü. Sonraki yıllarda yerel halkın ruhani bağlarını bitirmek için

Kazakların kutsal nitelik atfettiği alanlara yönelik ziyaret yasağı getirdi. Özellikle bu tedbirler Türkistan şehrindeki Yesevi türbesinde katı bir şekilde uygulandı. Goloşokin'in temel amacı kısa bir süre sonra Türkistan'daki türbenin tamamen ortadan kaldırılmasını hedeflemekteydi. Ancak türbenin sadece Kazak toplumunda değil bütün Türk halkları nezdinde temel ruhani bir merkez olduğunu anlayarak bu düşüncesini gerçekleştirmekten çekindi.

1933-1938 yıllarında Kazakistan'ın yönetiminde bulunan Levon Mirzoyan döneminde de Kazak toplumunun milli kimliğinin gelişiminde ruhani bir merkez niteliğindeki Yesevi türbesinin ortadan kaldırılmasına yönelik bir dizi teşebbüsler uygulanmaya çalışılmıştır. Mirzoyan'ın bu emeline dair parti meclis toplantılarında istişarelerde bulunduğuna aşağıdaki arşiv vesikasından anlamaktayız:

Sovyet Kommunist Partisi Merkez Komitesi 1937 Şubat-Mart Genel Kurulu'ndan Alınan Materyallerden

Levon Mirzoyan (Kazakraykom'un ilk sekreteri) ve P. Postyshev (Ukrayna Komünist Partisi Merkez Komitesi sekreteri) Hoca Ahmet Yesevi türbesinin yıkılıp yıkılmayacağını tartıştılar:

Levon Mirzoyan'ın konuşmasından

27 Şubat 1937.

MİRZOYAN: Yoldaş Jdanov, raporunda, yeni sistem kapsamında yaklaşan seçimlerle bağlantılı olarak, neredeyse tüm bölgelerde ve cumhuriyetlerde düşman unsurların çalışmalarında büyük bir canlanma olduğunu doğru bir şekilde vurguladı. Ülkemizde (Kazakistan'da) tecrübelerimizden biliyoruz ki, özellikle papaz, molla gibi rejim karşıtı unsurlar canlandırılıyor. Sayım sırasında ve genel olarak nüfus sayımından sonra son dönemde önemli bir faaliyet gösterdiler. Ayrıca güney bölgemizde bazı yerlerde bu unsurların etkisi altında dahi camiler yeniden açıldı. Hatta bazı yerlerde yeni camilerin inşası için çalışma dahi başlattılar ve açıkçası söylemeliyim ki, bu unsurların ajitasyonuna yenik düşen ve onları destekleyen kolektif çiftlikler bile vardı. Ne yazık ki, parti örgütlerimiz bu teşebbüsler karşısında habersiz yakalandılar ve papaz ile mollaların bu aktif ve sözde ajitasyon propagandasının oluşumundaki ilk dönemini kaçırdılar. Karakteristik olarak, bu gerici ve bölücü unsurlar, Müslüman dünyasındaki eski, büyük ve tanınmış câmiler etrafında özellikle büyük çalışmalar geliştiriyorlar. Bizim de Türkistan adında böyle bir şehrimiz var. Burası neredeyse birkaç yüz yıl önce inşa edilmiş ve içerisinde "Haziret Sultan" adındaki eski bir cami bulunuyor.² Tam olarak Müslüman gruplar bu caminin etrafında çok iş çeviriyorlar

POSTİŞEV: O halde orayı yerle bir edin, bir daha kalkışmasınlar.

MİRZOYAN: Biz Yoldaş Postişev, bu camiye zamanında yıkmayı akıl

² Sovyet yönetiminin Kazakistan'da uyguladığı ateizm politikasına rağmen halkın türbe içinde ve dışında namaz kılmaya devam etmesi sebebiyle türbe, arşiv vesikasında cami olarak adlandırılmıştır.

edemedik. Bunun yerine onu büyük bir tarihi değer olarak korumaya bile aldık. Şimdilerde bu camiye denetleyen ve koruyan “Antik Anıtlar Komitesi” adında bir heyet bile var. Biz de ona bir Antik çağ anıtı olarak baktık ve şimdi bu Eski Çağ anıtı sadece Kazakistan’da değil, neredeyse tüm Orta Asya’da büyük bir ruhani merkez haline geldi. Fergana’dan, Türkistan’dan, Tacikistan’dan, kolektif çiftçilerin neredeyse gruplar halinde oraya geldiği bilgisine sahibiz... Eski günlerde bu caminin çok önemli olduğunu ve Mekke’ye gidemeyen fakir unsurların “hacı” unvanını almak için buraya ziyaretlerde bulduklarını söylüyorlar. Bütün bunlar parti örgütlerimizin Anayasa’nın anlamını ve parti örgütleri ile meclislerin çalışmalarını bu görevlere göre yeniden düzenlemek için belirlediği görevleri anlamadıklarını göstermektedir. Unutulmamalıdır ki kent ve köy meclislerinin çalışmaları bizim en zayıf alanımızdır. Bu sadece belirli bir Kazakistan olgusu değildir. Diğer yoldaşların konuşmalarından da anlaşılacağı gibi, Sovyetlerin genel kitlesel çalışması çok zayıf... Öyle ki Kazakistan’da Rus din adamlarında da aynı faaliyetleri yürüttüğünü gözlemliyoruz. Bilineceği üzere Kazakistan’da belirgin bir Rus nüfusu özellikle de Rus Kozakları de bulunmakta. Son yıllarda mezkur bu Rus Kozakları arasında, gerici dini teşebbüslerin yeniden canlandırılması izlenimlerini tespit etmekteyiz. Onlar Guryev (Atrav)’de dini bir tören düzenlemeye yönelik girişimler bile bulundular. Parti örgütlerimiz bu girişim karşısında da hazırlıksız yakalandılar ve ne yapacaklarını bilmeyerek etkili, örgütsel ve siyasi önlemler alamadılar. Rus Kozakları’da Sovyet anayasa’nın din özgürlüğü ile ilgili şu ve bu maddesine dayanarak, eski zamanlardan beri kendilerinin bu tür alaylar düzenlediklerini savunarak, dini bir alayı düzenleyerek “Hacı Yolu” olarak atfettikleri Ural Nehri’ne gitmek için izin talep ediyorlar. Yoldaşlar, bu hadiseler hakikatte yaşanmış olgulardır.

BERIA: Peki talebe nasıl cevap verildi_ Dini alay icra edildi mi?

MIRZOYAN: Elbette ki, geçit töreni gerçekleşmedi, engellendiler, örgütlenmelerine dahi izin verilmedi, ancak bu arada, bazı yerlerde din adamları Sovyet tarzını o kadar akıllıca taklit ediyorlar ki, bireysel birincil örgütlerimizi kelimenin tam anlamıyla silahsızlandırıyorlar. Kiliselerde ve Camilerde yeni Anayasa hakkında raporlar yaptıklarında, Anayasa’nın büyük önemi hakkında konuştuklarında vb. Bir yerde bir Rahip bile şu vaazı verdi: “Tanrı, ülkemizi ve hükümetimizi kendi katında saklı tutsun ve onu daima hatırlasın”. Bazı yerlerde yoldaşlarımız, Anayasa’da vicdan özgürlüğüne ilişkin bir madde bulunduğundan, papazların da işlerini yürüteceklerini ve tam anlamıyla silahsız olduklarını, karşı-devrimci unsurların çalışmasını önlemek için birtakım etkili önlemler alamadıklarını düşünüyorlar.

Bu yapı, güçlü bir kemerli portal, iki kubbesi bir tören salonu, iç türbe odası, bir mescidi, kütüphane ve diğer salonlarla birlikte büyük bir dikdörtgen binadan oluşan Hoca Ahmet Yesevi külliye kompleksi 14.yy. sonlarına ait Orta Asya mimarisinin anıtları arasında yer alır (RDSSTA, Fond 17, Kayıt 2, Dosya 588, ss.87-92).

Ermeni Levon Mirzoyan'ın Stalin tarafından idama mahkûm bırakılmasından sonra Ahmet Yesevi Türbesinin Din Karşıtı Müzesinin şubesini açma planı yapılmıştır. Bu konuyu geniş bir şekilde Talgat Zholdassuly ele almıştır. Yazarın arşiv belgesine dayalı çalışmasında “1939'da Türkistan'da Din Karşıtı Müze'nin düzenlenmesi için planlanan personel sayısı 6 idi. 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” ifadeleri Sovyetlerin Türbeye yönelik politikasını ortaya koyulmuştur (Zholdassuly, 2020, s. 550).

Sovyet yönetimi döneminde Yesevi türbesine yönelik genel tutum, burayı manevi nitelikte bir merkez konumundan çıkararak sadece tarihi ve kültürel nitelikteki bir mimari yapı olarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Sovyet yetkilileri Yesevi türbesinin teknik incelenmesi ve tadilatı için 1922'den başlayarak, çeşitli komisyonlar kurdular. Türbe içerisinde 1938'den beri düzenli bakım yapılırken, 1945'te sonucusu 1993'ten 2000'e kadar süren bir dizi restorasyon çalışması yürütüldü (Yolgin, 2013, ss.145-147). En son gerçekleştirilen koruma ve restorasyon çalışması sırasında betonarme kil temeller, duvar takviyesi, çatı su yalıtımı ve tarihi yapı ve desenlere dayalı yeni kubbenin oluşturulması gibi türbenin başlı başına yenilenmesi gerçekleştirildi.

Kazakistan'ın İlk Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in kararıyla, Türkistan şehrine bölgesel bir merkez statüsü verildi ve bu da arkeolojik kazı alanındaki çalışmaları güçlendirdi. Bunlar arasında Kültöbe'deki kazılar özel bir yer işgal ediyor. Bu karar, Kazakistan'ın milli kimliğinin güçlendirilmesi temelinde alındı.

Kültöbe'deki arkeolojik kazılar ERG Assistance (Avrasya Kaynakları Grubu) desteğiyle ve Kazak Kültürünü Araştırma Enstitüsü önderliğinde Andrey Hazbulatov ve Akılbek Shaimerdenov başkanlığında yürütüldü. Araştırmanın temel amacı, antik Kültöbe yerleşkesinde kazı ve kurtarma çalışmaları yürüterek bu arkeolojik nitelikteki anıtı tarihi bir sit alanına dönüştürmektir. Kazı sezonu boyunca, kalenin bir bölümünde X-XII yy'a tarihlenen meskenler ortaya çıkarıldı. Kazılar, modern teknolojiler kullanılarak profesyonel düzeyde günümüz sistematik uygun olarak sistematik olarak yürütüldü (Hazbulatov, 2019, ss. 3-7).

Arkeolojik kazılar sürecinde, Sovyet hükümetinin Yesevi türbesinin kontrol edilmesi amacıyla silahların ve top mermilerinin konulduğu askeri tahkimat alanı belirlendi.

3. Sonuç

Modern toplum, bazı geleneklerin ve alışkanlıkların, eşit derecede istikrarlı, güvenilir ve rasyonel olan diğerleriyle değiştirilmesiyle değil, kimliği daha değişken kılan ve sürekli ilerleme gerektiren gerektiren çok sayıda bilgi kaynağı ile meydana getirilebilen bir olgudur. Hızla değişen bir toplumda, sosyal ve kişisel kimliğin istikrarsızlığı ve esnekliği doğal karşılanır. Bağlamda Kazak toplumu da, çağdaşı olan

diğer modern etnik terkipler gibi kendi mili benliklerini çürütmeyen modern, dinamik sosyal süreçlerden etkilenmişlerdir. Bütün toplumlarda halkın bütün kesimlerince saygı ve kabul gören manevi nitelikteki kutsal mekanlar vardır. Bu ruhani merkezler, bünyesinde bulunduğu toplumları ortak bir paydada birleştirebilen kutsal nitelikli alanlardır. Kazakistan'da milli kimliğin oluşturulmasında böyle bir manevi merkez olarak da Ahmet Yesevi'nin türbesi gösterilebilir. Mozole, gerek ruhani varlığı gerek siyasi aidiyetler bakımından Kazak toplumunun kendi coğrafyasında maruz kaldığı siyasi, dini, ideolojik sömürü ve yok etme politikasına karşı bir tür milli sembolizm işlevi görmüştür.

Türkistan, ünlü tasavvuf önderi ve edip Hoca Ahmet Yesevi'nin irşat faaliyetleri sayesinde tarihi süreç içerisinde Müslüman dünyasının önemli dini merkezlerinden birisine dönüştü. Yesevi'nin yaşadığı XI.yy'da şehir henüz Yassıadıyla bilinliyordu. İlerleyen dönemlerde Yesevi'nin Doğu Deşt-i Kıpçak ve Türkistan sahasındaki üstün hizmetlerine atfen XVI.yy itibariyle Türkistan olarak adlandırılmaya başlandı. Bu dönemde Türkistan şehrini hakimiyetlerinde bulunduran Kazak hanları, şehrin Müslüman dünyasındaki manevi konumunun farkındaydılar. Bu bağlamdasiyasi teşekküllerinin kuruluşunda hanlık merkezi olarak Türkistan şehri ve onun içerisinde görkemli anıta sahip olan Hoca Ahmet Yesevi'nin türbesini seçtiler. Bu seçimle Kazak devletinin oluşum felsefesiyle Yesevi türbesi doğrudan ilişkilendirildiği yeni bir süreç başlanmış oldu. Göçebe ve yerleşik kültürlerin sınırında bulunan Türkistan şehri, zamanla Kazak hanlığın en büyük ticaret ve zanaat merkezi olarak gelişti. Türbenin çevresinde ve içinde Abdülkadir Han, Rabia Begim Sultan, Arslan Han, Yesim Han, Abılay Han, Kazıbek Bi, gibi Türk Dünyası için tarihi öneme sahip şahsiyetlerin mezarları da bulunmaktaydı. Türkistan bu sayede İpek Yolu kavşağındaki bir ticaret merkezi olmanın yanı sıra dini nitelikteki formuyla zaman içerisinde Orta Asya'nın her yerinden kendisine Müslüman hacıları çekmeyi başaran dini nitelikteki bir hac merkezine dönüdü. Şehir için önemli bir dönüm noktası ise kara ticaretinde, deniz yolları lehine bir kayma kısa sürede Türkistan'ın iktisadi ve sosyal olarak gerilemesinin âkabinde şehrinde 1864'te Çarlık Rus yönetimine geçmesiydi. 20. Yüzyılda ise bölge Sovyet egemenliğine geçti. Katı Marksist ideolojiye dayalı Sovyet yönetimi, kendi devrinde türbeyi, Yesevi'den himmet dilemeye gelen yerel hacıların ziyaretine kapatmıştır. Bu engellemelere rağmen Müslüman gruplar geceleri türbe alanına gizlice girerek dini vecizelerini yerine getirmeye devam ettiler. Sovyet yönetimi yaşanan bu ihlallere karşı Kazak toplumunu ortadan kaldırmayı amaçlayan topyekün suni kıtlık politikasına girişmiş ve bu amaç doğrultusunda hayvancı iktisadiyata mensup Kazak ailelerinin elindeki meralar ve hayvanlar gasp edilerek kendileri kolektif çiftliklere sürüldüler. Bu teşebbüslerde yeterli görülmeyerek Levon Mirzoyan döneminde Yesevi türbesinin tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik teşebbüslerde bulunulmaya çalışılmıştır.

Kazakistan bağımsızlığını kazandığında kalıcı koruma çalışmaları yapılmıştır. Bina. Kazakistan Ulusal Hazine Listesine dahil edilerek ulusal ve tarihi bir anıt

olarak koruma altına alınmıştır. Bu ruhani yapı, tarihi ve kültürel miras olarak 2003 yılında UNESCO Dünya Mirası listesine dahil edildi. Yesevi tübesi, bağımsızlık yıllarıyla birlikte Kazak milli devlet yapısının kurulmasındaki ruhani merkezlerden birisi olarak tanımlanmış ve bağımsız dönemde yürütülen çeşitli projelerle Kazak milli kimliğinin merkezi konumuna getirilmiştir.

Günümüzde türbenin korunması, araştırılması, muhafaza edilmesi, izlenmesi ve bakımından sorumlu olan kurum Devlet Tarih ve Kültür Müzesi-Rezervi Aziret-Sultan tarafından sağlanmaktadır.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Kazakistan Cumhuriyeti Merkezi Devlet Arşivi

KC MDA, Fond 4 (Özel Dosyalar Birimi), Kayıt 1, Dosya 2183, s. 61.

KC MDA, Fond 4 (Özel Dosyalar Birimi), Kayıt 1, Dosya 2097, s. 1.

KC MDA, Fond 267 (Kazak (Kırgız) Bölgesel Komünist Partisinin Raporları), Kayıt 1, Dosya 3781, s. 167.

KC MDA, Fond 64 (Dala Vilayetinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 254, , s. 27.

KC MDA, Fond 64(Dala Vilayetinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 254, , s. 54.

KC MDA, Fond 64 (Dala Vilayetinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 254, , s. 61.

Güney Kazakistan Bölgesel Devlet Arşivi

GK BDA, Fond 147 (Çimkent Eyaletinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 137, , s. 5.

GK BDA, Fond 57 (Türkistan Bölgesel İstatistik Raporları), Kayıt 1, Dosya 319, , s. 16.

GK BDA, Fond 147 (Güney Kazakistan Bölgesel Komünist Partisi Raporları), Kayıt 3, Dosya 61, ss. 105-106.

Özbekistan Cumhuriyeti Merkezi Devlet Arşivi

ÖC MDA, Fond 17(Sırderya Vilayetinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 256, , s. 5

ÖC MDA, Fond 17 (Sırderya Vilayetinin Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 31, ss. 7-9

ÖC MDA, Fond 394 (Sovyet Müslümanlarının Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 246, , s. 3.

ÖC MDA, Fond 394 (Sovyet Müslümanlarının Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 246, , s. 14.

ÖC MDA, Fond 34 (Türkistan Bölgesel Komitesi Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 1798, , s. 1.

ÖC MDA, Fond 34(Türkistan Bölgesel Komitesi Yönetimi), Kayıt 1, Dosya 246, , s. 37.

ÖC MDA, Fond P2406 (Türkistan Bölgesi Komünist Partisi İstatistik Komitesinin Raporları), Kayıt 1, Dosya 481, ss. 1-2.

ÖC MDA, Fond P2406(Türkistan Bölgesi Komünist Partisi İstatistik Komitesinin Raporları), Kayıt 1, Dosya 320, ss. 1-7.

Rusya Devlet Sosyal ve Siyasi Tarih Arşivi

RDSSTA, Fond 17 (Tüm Rusya Komünist Partisinin Merkez Komitesi (B). Tüm Rusya Komünist Partisi Merkez Komitesinin Plenumları (B), VII-XVIII Toplantı Raporları (1918-1941)) Kayıt 2, Dosya 588, ss. 87-92.

Araştırma Eserleri

Abdulgaffari, K. (2014). *Umdet al-Ahbar*, Kngia 1. [Umdet al-Akhbar, Volume One] Transkriptsiya, Faksimile. Derya Derin Pasaoglu. İnstitut İstoriı imeni Sh. Mardzhani. Tsentr İsledovaniı İstroii Zolotoi Ordy imenei M.A. Usmanova. Series Yazma Miraz Pismenno Nasledie Textual Heritage. Volum 1. Kazan.

Bartold, V. (1925). İstoriya İzüçeniya Vostoka v Evrope I Rossii, Lektzii Çitanııye v Üniversitete i v Leningradskom İnstıtute İvıh Vostoçnih Yazıkov, 2 İzdaniye, Leningrad.

Denike, B. (1927), İskusstvo Sredney Azii, Moskva: Tsentrizdat Narodov SSSR.

Egamberdiyev, M. ve Dinashva, L. (2019). “Çarlık Rusyasının Güney Kazakistan’daki Eğitim Politikası (1850–1914)”, *Belleten*, Ağustos, Cilt LXXXIII - Sayı 297, DOI:10.37879/belleten.2019.665.

Hazbulatov, A. (2019). Kültöbe Kulajurtında Jürgizilgen Arheologiyalık Kazba Jumıstarının Esebi, I-II Tom, Türkistan.

Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, III Baskı, Ankara: TTK.

Nalivkin, V. (1886). *Kratkaya İsoriya Kokandskogo Hanstva*, Kazan.

Nazarbayev, N. (2017). “Bolaşaqqa Bağdar: Ruhani Jañğırı”, *Egemen Qazaqstan*, 12 Sâuir.

Markovin, V. ve Oşayev, H. (1978). “O Mestopolojenni Yassogo Goroda Dedyakova”, *Sovetskaya Arheologiya*, Moskva: İzdatelstvo Nauka, № 1.

Masson, M. (1930). *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasavi*, Taşkent: Tipo-Tit № 2 Uzpoligrafrestta.

Rıçkov, P. (1887). *Topografiya Orenburgskoy Gubernii*, Orenburg.

Sarsenbayev, M. (2015). *Kazahskoye Hanstvo Kak Srednevekovoye Gosudarstvo Srednih Vekov*, Astana.

- Semenov, A. (1926). “Meçet Ahmeda Yeseviyskogo v Gorode Turkestan: Rezultati Osmotra v Noyabre 1922 Goda”, *İzvestiya Sredneaziatskogo Komiteta Po Delam Muzejev, Ohrani Pamyatnikov Starini, İskustva i Prirodi*, Taşkent, Vıpusk 1.
- Umnyakov, İ. (1929). *Arhitekturnıye Pamyatniki Sredney Azii: İssledovaniya. Remont. Restovratsiya. 1920-1928*, Taşkent.
- Valihanov, Ç. (1958). *İzbrannıye Proizvedeniya, Pod Redaksiyey Akademika Alkeya Margulana*, Alma-Ata: Hudojestvonnaya Literatura.
- Yıldırım, S. ve Egamberdiyev, M. (2021). “Türkistan’ın İşgali ve Sovyetleştirilmesi Sürecinde Ermeniler ve Bölgede Yaptıkları Katliamlar”, *Bellekten*, Cilt LXXXV - Sayı 302, Erişim: <https://belleten.gov.tr/tam-metin/3650/tur>
- Yolgin, Y. (2013). *Arheologičeskiye i İstoriko-Arhitekturnıye İssledovaniya Mavzoleya Hodja Ahmeda yasavi: Vtoraya Polovina 19 Veka – Seredina 1950-h Godov (Oçerki i Materialı)*, Almatı: Institut Arheologii İmeni Alkeya Margulana.
- Zholdassuly, T. (2020). “Sovyet Kazakistan’ında İslama Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Aralık, Sayı: 96.

KAZAK SÖZLÜ GELENEĞİNDE HZ. ALİ CENKNÂMELERİ*

Hz. Ali Cenknâmes in The Kazakh Oral Tradition

Zubaida SHADKAM**

Nazym KAİRANBAYEVA***

Öz

Tarih açısından söz yazıdan çok önce meydana geldiği için sözlü kültür ürünleri daha eskidir. Destanlar, şiirler, oyunlar, halk hikâyeleri ve mitler gibi geçmişten kalan sözlü kültür ürünleri bütün toplumlarda bulunmaktadır. Sözlü kültür ve edebiyat ürünleri bireylerin belleğinde her zaman hazır bulunduğu için konar göçer yaşayan toplumlarda bu ürünlerin oluşumu, kullanımı ve uygulanması daha kolay ve hesaplıdır. Bu nedenle Orta Asya Türk soylu halklarının sözlü kültür ve edebiyatı yazılı kültür ürünlerine göre daha çeşitli ve daha zengindir. Bu zengin sözlü kültür geleneğinde vatan, anne, çocuk ve sevgiliye karşı besledikleri sevgi ve aşk duygularını çeşitli destanlar, jırlar, hikâyeler şeklinde nesilden nesile aktarmışlardır.

Doğa ile iç içe yaşayan göçebe Kazaklar taşıdıkları kültürel ve manevi değerlerini ne doğal afetlerde ne de sosyal-siyasi ve ekonomik buhranlarda kaybetmiş ve bu değerleri koruma yollarını bilmişlerdir. Onlar, asırlar boyu ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa destanlar, hikâyeler, masallar, jırlar, atasözleri, ağıtlar ve alkış karşı şeklinde aktarılmış günümüze kadar ulaşmışlardır. Orta Asya bozkırlarında hayatta kalma ve zorluklar ile mücadelelerinde gösterdikleri kahramanlık ve bahadırılıklarını Alpamış Batır, Kobılandı Batır, Karasay Batır gibi destanlarda ve jırlarda söze dökmüşlerdir.

İslamiyet'i kabul ettikten sonra İslam dininin temellerini ve şartlarını öğretmek, Peygamberimizin sünnetini, O'na ve sahabilere karşı sevgi ve saygıyı öğretmek ve yaymak için Kazak batırlık jırları denilen kahramanlık destanları arasında dini destanlar da görülmeye başladı. Dini destanlar arasında Allah ve Peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) sevgisini, Müslümanlık, adalet, sadakat, dürüstlük, mertlik ve cesaret, güzel ahlak gibi ananeleri aşılayan Hz. Ali (r.a.)'nin savaşları, kahramanlık ve fedakarlıklarının anlatıldığı cenknâmeler tüm Müslümanlar tarafından büyük sevgi ile bilinen ve anlatılan destanlardır. Çalışmada, özel koleksiyonlarda, Almatı kütüphanelerinin Nadir ve Yazma Eserler Bölümünde kayıtlı olan Hz. Ali'nin cenknâmelerinin matbu (Boztorgay, Darıga Kız, Hz. Ali Cengi, Kıssa-i Saranbay, ...) ve yazma nüshalarından (Salsal ve Kıssa-i Risale-i Cenknâme-i Şah-i Merdan) gibi metinlerden örnekler vererek muhteva, dil ve tür özelliklerinden bahsederek bu metinlerin incelenip araştırılmasına dikkat çekmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sözlü Gelenek, Kazak Sözlü Kültürü, Batırlık Jırları, Hz. Ali Cenknâmeleri.

Abstract

In terms of history, oral cultural products are older, as speech occurred long before writing. Oral cultural products from the past such as epics, poems, plays, folk tales and myths are found in all societies. Since the products of oral culture and literature are always present in the memory of individuals, their formation, use, and application are easier and more affordable in societies that live

* Geliş Tarihi: 23.06.2021, Kabul Tarihi: 23.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.007

** Associate Prof. of Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Oriental Studies, Turksoy Department, zubaida.68@gmail.com, zubaida.shadkam@kaznu.kz, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2080-3671>

*** PhD Student of Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philology, Department of Turkology and Language Theory, kairanbayeva.n.n@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3408-0876>

in the form of nomadic monarchy. For this reason, the oral culture and literature of the Central Asian Turkic people are more diverse and richer than the written cultural products. In this rich oral culture tradition, they have transferred their feelings of love and affection towards motherland, mother, child and lover from generation to generation in the form of various epics, tears and stories.

Nomadic Kazakhs, living in harmony with nature, did not lose their cultural and spiritual values neither in natural disasters nor in social-political and economic crises, and they knew the ways to protect them. They have survived to the present day, which have been transmitted for centuries from generation to generation in the form of epics, stories, tales and tears, proverbs, and laments. They have expressed their heroism and prowess in their struggle with survival and difficulties in the steppes of Central Asia in epics and jırs such as Alpamys Batyr, Kobylandy Batyr, and Karasay Batyr.

After accepting Islam, religious epics began to be seen among the heroic epics called Kazakh batyr jırs in order to teach the basics and conditions of the religion of Islam, as well as to teach and spread the Sunnah of the Prophet, love and respect towards Him and His companions. Among the religious epics about Allah, love for the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him), Hazrat Ali's battles that instil values such as justice, loyalty, honesty, courage, good morality, the heroism, and sacrifices narrated in cenknâmes were known and told with great love by all Muslims.

In the study, the printed copies of Hazrat Ali's cenknâmes (Boztorgay, Dariga Kız, Hazrat Ali Cengi, Kıssa-i Saranbay) and manuscript copies (Salsal and Kıssa-i Risale-i Cenknife-i Şah-i Merdan) by giving examples from texts such as the content, language and genre features, it will be tried to draw attention to the examination and research of these texts.

Keywords: Oral tradition, Kazakh oral culture, batırlık jırs, Cenknâmes of Hazrat Ali.

Giriş

Sosyal değerler ve normların belirlediği kültürel kimlik millî benlikle beslenip, insanlarda sorumluluk bilincini oluşturur. Tarihi ve kültürel birlikteliğe sahip insanlar, ortak değerler doğrultusunda aynı amaç için çaba sarf ederler. Toplum tarafından tanınan, aynı amaca hizmet eden her düşünce ve davranış insanların birtakım ihtiyaçlarını karşılar. Kültürel yapının zenginliğini gösteren halk bilimi ürünleri, toplumda ortak değer yargılarındaki birliğin sağlanmasında önemli roller üstlenir.

Toplumun işleyişinde her bir sosyal hareketin, geleneğin ve sosyal normun katkısı büyüktür. Toplum içinde işlevini yitiren her kurum yok olmaya mahkumdur. “Bu anlamda efsane, destan, masal, hikâye, fıkra, türkü gibi halk edebiyatı ürünleri sahip oldukları gelenek taşıyıcılığı, eğitime, sosyal motivasyon, yararlılık, bütünleştiricilik, dengeleme, bir düşünceyi destekleme, sosyal eleştiri ve denetim mekanizması, dikkat çekme, az sözle çok şey anlatma, son sözü söyleme [...] gibi fonksiyonlarıyla sosyal yapının güçlü tutulmasında çok önemli görevler yüklenmektedir” (Eker, 2008, 326).

Sözün ve sözlü geleneğin birleştirici ve bütünleştirici özelliğini Ong da şu şekilde anlatmaktadır: “Fiziksel yapısı sestem olduğu için, söylenen söz insanın içinden gelir ve insanları birbirine bilinçli iç yapılar, kişiler olarak bağlar; birbirine sınımsız bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı/anlatıcı bir topluluğa seslenirken, dinleyiciler hem kendi aralarında hem konuşmacıyla/anlatıcıyla bir bütündürler” (Ong, 2014, 93). Türk kültüründe bu görevi yapan hikâyeciler, *jırşı* ve ozanlar destanları anlatırken

kitlelere kültürel değerleri aşılıp dinleyiciler arasında bir bağ, beraberlik ve birliktelik kurmaktadır. Bu nedenle ozanlar, *jrşılar* (yır söyleyenler) ve anlatıcılar her zaman toplumda önemli konuma sahip olmuşlardır. Öcal Oğuz'a göre: "Destan, ilkel ve popüler bir anlatı çevresinin içinde doğan, gerçek veya kurmaca, olağanüstü ve mitolojik kahramanların maceralarını şiir veya şarkı diliyle ve çoğu zaman bir müzik aleti eşliğinde anlatan, anonim veya unutulmuş bir şair tarafından yaratılan, fakat şairin maceranın içinde duygu veya eylem olarak yer almadığı 'edebiyat eseri' olarak karşımıza çıkmaktadır" (Oğuz, 2004, 6).

Sözlü geleneğin önemli ürünlerinden biri olan destanlar; bir halkın kültürel, toplumsal ve tarihi değerleriyle beraber kendinde barındırdığı dinî ve manevi değerlerle ilgili öğeler konusunda da zengin bir *janırdır*. "Eski Türk dininden Şamanizm'e, Budizm'den İslamiyet'e Türklerin tarihi süreçte mensup oldukları tüm din ve inanç sistemlerine dair kabul ve uygulamalarla ilgili hususlar destanlarda çok defa işlenmiştir. Öyle ki özellikle İslamiyet'in kabulüyle birlikte başlı başına dinî motifler etrafında anlatılan destanlar sözlü gelenekte önemli bir yere sahip olmuştur" (Duran, 2019, 224).

Sözlü gelenekte hamasi ve kahramanlık destanları en eski ve en zengin *janırlardan* biridir. Öcal Oğuz'a göre: "Türk sözlü kültür birikiminin önemli bir bölümünü meydana getiren destanların oluşması ve günümüze gelebilmesi için çeşitli safhalardan (5 safhadan) geçmesi gerektiğinin kaçınılmazlığı, eldeki destanlarımızın incelenmesinden kolaylıkla anlaşılabilir" (Oğuz, 2000, 51-52).

"Destanlar, toplumların, özellikle de uzun süre sözlü geleneğe ağırlık vermiş toplumların hem "millî hafızası" hem de "millî şuuru"nu ihtiva eden mirasıdır. Onlar, sadece birer öykü ve övünme anlatıları değil, bir toplumun sanat ve edebiyat hazinelerinin sergilendiği müzelerdir. Destani eserler, yalnızca tarihte yaşamış veya yaşadığına inanılan kahramanların yaptıkları işler, gösterdikleri başarıları, fethettikleri ülkeleri ve kazandıkları zaferlerden bahsetmez, aynı zamanda geçmişî yansıtmakla beraber geçmişle gelecek arasında kurulmuş ve her basamağı belli bir dönemin ürünleri ile süslenmiş bir sanat merdiveni olarak da görülebilir" (Arıkan, 2007, 7).

"14. yüzyıl Türk edebiyatındaki hikâye türünün ilk kaynakları, Kur'an kıssaları, enbiya ve evliya menkıbeleri ile din büyüklerinin efsaneleştirilmiş kişilikleri çevresinde beliren söylentilerdir. İnsanların hayatları etrafında teşekkül eden bu efsanevi anlatımlar, dinî inanç, cihat fikri, gazilik ve şehitlik üzerine bina edilmiştir. Bu tür eserler bünyelerinde daha çok dinî, tasavvufî ve ahlaki esasları taşır" (Atalan, 2020, 12).

Türkler zengin sözlü geleneğinde vatan, anne, çocuk ve sevgiliye karşı besledikleri sevgi ve aşk duygularını çeşitli *jrılar*, hikâyeler, destanlar şeklinde kuşaktan kuşağa aktararak günümüze kadar bu geleneği devam ettirmişlerdir. İnsanlar vatanını, ailelerini ve sevdiklerini, inanç ve dinî değerlerini düşmanlardan koruma uğruna çeşitli badireleri ve zorlukları göğüsleyip, korkmadan savaşan kahramanların

gösterdikleri cesaret ve fedakarlıkları ağızdan ağıza, nesilden nesile aktararak kahramanlık destanlarını meydana getirmişlerdir. Bu süreçte yapılan kahramanlıklar olağanüstü olaylara dönüşüp efsaneleşip mitleşiyor.

Bu da hikâyecinin hayal gücünün sözlü anlatı becerisine yansiyarak sözlü edebiyatı zenginleştirmekte ve destanın etkisini kalıcı ve güçlü kılmaktadır. Dinleyicinin benliğinde, hafızasında kolayca yer ediniyor kalan bu hikâyeye ve destan türleri nesilden nesile etkisini koruyup sonradan yazıya aktarılmasıyla birçok kültürde korunmaya alınıp, baskı ve yayın sistemi ile daha geniş kitlelere ulaşmış ve yayılmıştır. Vatan, inanç ve din uğruna yapılan mücadeleler ve savaş meydanlarında yapılan kahramanlıkların çoğu Kazakça *batırlık jırları*nda yani kahramanlık destanları ile cenknâmelerde anlatılmaktadır. Bu kategorideki eserlerde ana karakterler sadece tarihsel figürler olarak değil, aynı zamanda destansı bir kahraman imajında da bireyselleştiriliyorlar. Tarihsel gerçekler ve olaylar gizlenir ve figürler ya dini ya da efsanevi, masalsi ya da tek kelime ile folklorik karaktere dönüşürler (Alibek, 21 Haziran 2021).

Destanlardaki kahramanlar isteklerini hemen elde edip, amaçlarına en kısa zamanda ulaşmayı başaran, kendi şahsi bireysel menfaati ve sorunları yerine köyünün, memleketinin, halkının, aşiretinin menfaati ve sorunlarını çözmek için savaşan duygusal, güçlü ve dürüst karakter olarak destanlaşıyorlar (Konıratbayev, 1991).

Başlangıçta saraylarda anlatılan bu cenknâmeler dönemin fakihleri, şeyyadları, meddahları tarafından saray ve havas ortamından halk arasına yayılmasına sebep olmuşlardır. “Bu vasıflarıyla dini-kahramanlık anlatıları Türk milletinin sosyo-kültürel hayatını, ideolojisini, dünya görüşünü ve edebi dilini yapılandıran zengin bir kaynak hüviyetindedir” (Saluk, 2018, 73).

Anadolu sahasında Hz. Ali cenknâmeleri üzerinde kapsamlı çalışmalar yapan İsmet Çetin, cenknâmelerin beslendiği kaynakların İslam tarihi, dinî kıssalar ve menkıbeler ile efsaneler olduğunu belirterek, “cenknâmeler hangi kültür kaynağından bizim edebiyatımıza gelmiş olursa olsun, genel kabullerimize, inanç dünyamıza ve edebi zevkimize uyduğu için Türk edebiyatının bir unsuru ve müstakil olarak işlenen bir türüdür” (Çetin, 1997, 456) demektedir.

1. Kazak Destanları ve Sınıflandırmaları

10.-15. yüzyıllarda Orta Doğu, Yakın Doğu ve Güney Doğu Asya halkları (Arap, İran, Tacik, Özbek, Türkmen, Azerbaycan) edebiyatını zirveye ulaştıran, duygu ve heyecan yüklü *Leyla ile Mecnun*, *Hüsrev ile Şirin*, *Yusuf u Züleyha*, *Muhabbetnâme*, *Köroğlu*, *İskendernâme* ve Firevsi'nin *Şahnâme*'si gibi baş yapıtların tercümelerinin yanı sıra Kazak halkının sözlü kültür ürünü olan *Kozi Körpeş - Bayansulu* (12.-14. yy.), *Kız Jibek* (17. yy.), *Ayman-Şolpan* (19. yy. 'ın ilk yarısı), *Kobilandı Batır*, *Alpamis Batır*, *Dosan Batır*, *Beket Batır* gibi aşk, kahramanlık ve savaş konulu destanları da görebiliyoruz.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kazak şairleri ve ozanları nazire türüne daha yoğun ilgi göstermişler ve o zamana kadar halk arasında pek tanınmayan ve bilinmeyen birçok yapıtı da ortaya çıkarmışlardır. Ekim devrimine kadarki zaman diliminde içeriği şark olayları ve motifleri temelinde kurulan *Hatem-i Taii* / Cömert Hatem (1848), *Kıssa-i Tamimdar* (1866), *Kıssa-i Said Battal* (1978), *Kıssa-i Hazret-i Ali* (1896), *Kıssa-i Vaka-i Kerbela* (1897) gibi onlarca edebi ürün okuyucuya sunulmuş, manevi ve kültürel mirasımızın arasında yerlerini almıştır. Tarihimizin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan bu kültürel değerlerimiz, edebi mirasımız babadan oğula, sözlü olarak aktarılmıştır. Bu uzun süreçte destanlar, *jırlar*, nazireler halk şairleri ve ozanlarının repertuarlarında çeşitlenerek birikmiştir. Bazıları yok olma eşiğine gelse de bazıları değişik versiyonları ile halk arasında hayat kazanmıştır (Kalijanov, 2015).

Kazak halkının asırlar boyu nesilden nesile aktarıla gelen manevi ve kültürel mirasının önemli parçaları olan bu ürünler eski ve tarihi metinler şeklinde Almatı Kazakistan Milli Kütüphanesi Nadir ve Yazma Eserler Bölümü başta olmak üzere (bk. Kabadayı vd., 2021) Kazakistan kütüphanelerinde nadir kitaplar ve el yazması eserler arasında korunmuş ve günümüze kadar ulaşmışlardır.

“Uzun yıllardır hâkim olan otoriter yönetim ve siyasi sistemin (Sovyet sistemi) başta İslam olmak üzere dini değerleri baltaladığı iyi bilinmektedir. Onlar “*Dünyayı kökünden yenileyeceğiz!*” sloganıyla dini değerleri ne görmek ne de bilmek istediler.

Böylece bir halkın kültürel mirası olan efsaneler, masallar, hikâyeler, nesepnâmeler, destanlar olması gerektiği gibi derlenip toplanmadı, gerekli önem verilip değerlendirilmedi. Sovyet Yönetiminde camilerin kapanıp ve yıkıldığı dönemde İslam dini ve tarihi ile mevcut kitaplar ve yazılar da yok edildi” (Berdibay, 1995, 22).

Kazakistan’da 19. yüzyıl ve 20. yüzyılda ilk başta Çarlık Rusya daha sonra ise SSSB dağılıncaya dek oluşan Rus baskısı sırasında birçok İslami anlatı yazıya geçirilememiş ve halk hafızası ile sözlü kültürde yaşamıştır. Bunun da en önemli sebebi Rus politikası gereği birleştirici unsur olacak bu ananelerin sansür ile engellenmesidir. Bu dönemde plânlı olarak halka Hristiyanlık dayatılmış; halkın etnik kökeni, dili, dini değerleri ve inançları hiç önemsenmemiştir. Bu dönemde birçok aydın tutuklanmış, halkı birleştirecek, millî ve dinî birliği uyandıracak eserler toplatılmıştır (Kuş, 2019).

Kosan da bu durumu: “Genel olarak, Kazak folklorunda destan *janrı* en az incelenen ve araştırılan dal ve alan olmuştur. Çünkü onların ana teması Müslüman olan Doğunun eski devirlerdeki feodal yaşamının tasviri ve betimlemesi olmasındadır” (Kosan, 25 Mayıs 2021) diyerek açıklamaktadır.

Berdibay da: “Elbette uzun süredir (halktan, araştırmacılardan) gizlenen, yanlış yorumlanan, reddedilen, zararlı, eski, okunması ve anlaşılması zor olan el yazmaları ve tarihi metinleri eksiksiz bir şekilde kamuoyuna sunmak için birçok hazırlık yapıp okuyuculara bu mirasın örneklerini tanıtmamızın ve sunmamızın gerekli olduğuna

inanıyoruz” (Berdiyev, 1995, 22-23) şeklinde görüşünü beyan etmiştir.

Kazak folkloru Ekim devriminden çok önce Ş. Ualihanov, I. Altinsarin, N. Abramov, N. Katanov, V. Radlov gibi bilim adamları tarafından da araştırma konusu olmuştur. Daha sonra Sovyet araştırmacıları tarafından da Kazak kültürü üzerinde ciddi çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Kazak sözlü kültürü ve geleneğinin temel ürünlerinden olan destanlar üzerinde çalışmalar yapan K. Baravkov Orta Asya ve Kazakistan halklarının destanlarını: a- Kıpçak, b- Oğuz-Türkmen, c- Kırgız destanları olarak 3 gruba ayırmış (Konıratbayev, 1991).

A. Margulan ise Kazak (Oğuz-Kıpçak) destanlarını:

1. Eski zamanlarda meydana gelen destan (5.-11. yy.),
2. Tarihsel dönemde oluşan destan (13.-14. yy.),
3. Nogaylı destan (15.-16. yy.),
4. Jongar istilasıyla ilgili meydana gelen destan (18 yy.),
5. Zalim Beyler ve hanlara karşı verilen mücadeleyi anlatan destan,

6. Sovyet döneminde oluşan destan (Margulan, 1946) şeklinde tarihsel yönden sınıflandırmıştır.

Kazak destanlarını çıkış kaynağı ve *janrı* bakımından A. Konıratbayev on farklı gruba bölmüştür:

1. Masalsı destanlar (*Er Töstik, Kula Mergen* vd.),
2. Türk Kağanlıkları dönemine ait (*Orhon Yazıtları, Kül Tigin destanı*),
3. Oğuz destanı (*Dede Korkut Kitabı, Oğuznâme*),
4. Boy destanlar (*Alpamis, Kobılandı* vd.),
5. Lirik destanlar (*Kozı Körpeş, Kız Jibek*),
6. Nogay destanlar (*Orak-Mamai, Karasai-Kazı*),
7. Tarihi destanlar (*Dosan Batır, Beket, 1916 yılı manzumeleri*),
8. Doğu destanlar (*Rüstem Destanı* vd.),
9. Telif destanlar (*Esmambet, Ötegen Batır* vd.),
10. Sovyet dönemi destanlar (*Amangeldi, Tölegen destanları*) (Konıratbayev, 1991, 133).

“Azibayeva Kazak destanlarını:

- Köne Epos (Arkaik Destan),
 Kahramandıq epos (Kahramanlık Destanı),
 Ğaşıqtıq/ Romandıq Epos (Aşk Konulu Destanlar),
 Tariyhı Epos (Tarihi Destan) ve

Dastandıq Epos (Dastanlık Destan) olmak üzere beş gruba ayırdığın ve Dastandıq eposların ortaya çıkış zamanları ve türsel özelliklerinde yola çıkarak bu türün Kazak destanlarının diğer türlerinden daha sonra oluştuğunu ortaya koymuştur. Kazak dastanları konusunda en kapsamlı çalışmaları yapmış olan B. Azibayeva (1998), eserinde ise dastanları konularına göre:

1. Religizoniye (Dinî),
2. Novelliçeskiye (Hikâyelik),
3. Romaniçeskiye (Romantik/ Aşk Konulu) ve

4. Skazoçniye (Masalsı) dastanlar olmak üzere dört dört gruba ayırmıştır. Azibayeva, “Kazak Dastanları” adlı eserinde yukarıdaki tasnifinin dördüncü maddesini Askerî (Savaş) dastanlar olarak değiştirmiştir” (Kuş, 2019a, 20-21).

2. Kazak Dini Destanlarında Hz. Ali Cenknâmeleri

Doğru konuların temelinde meydana gelen yapıtların büyük kısmını dinî destanlar oluşturmaktadır. Dinî yapıtların işlediği temalar ise Müslümanlığı, İslam’ı, onun değerlerini ve kutsiyetini anlatmak, yaymak doğrultusunda olmuştur. Bu doğrultuda, “cenknâmeler de Müslümanlığı yaymak için uğraşan ozanlar tarafından bir propaganda aracı olarak görülmüş ve gayr-i Müslim halkı İslam dinine davet etmede önemli bir araç olmuştur” (Kuş, 2019, 38).

Kazak *batırlık jırları* arasında Hz. Ali cenknâmeleri ayrı bir yere sahiptir. Kazakistan kütüphanelerinin Nadir ve El Yazma Eserler Bölümlerinde son yüz yılda uygulanan dine karşı baskı ve sansüre rağmen Arap harfli yazma ve matbu örneklerinin hala korunmuş olması bunu kanıtlamaktadır.

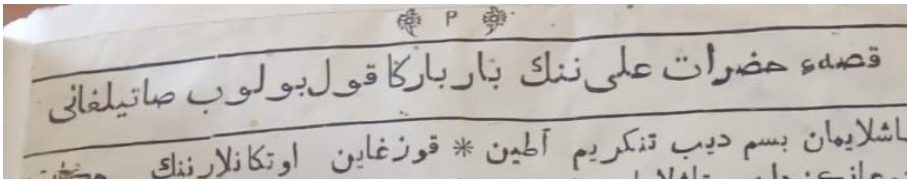
Boztorgay 1870 yılında ünlü oryantalist, araştırmacı V.V. Radlov’un “Obraztsi Narodnoy literatury Turkskih Plemion, jivşih v Yujnoy Sibiri i Djungarskoy Stepı” (“Güney Sibirya ve Congar Bozkırlarında Yaşayan Türk Kabilelerinin Halk Edebiyatı Örnekleri”) adlı kitabının üçüncü cildinde yayımlandı. Yazar metni kimin, ne zaman ve nerede yazdığını göstermemiştir (Kalijanov, 2015). Bu hikâyenin Arap, Latin ve Kiril harfli matbu nüshaları Almatı’da M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü Yazma Eserler Bölümünde bulunmaktadır.

Boztorgay destanı, Peygamberimize (s.a.v.) bir fakir adamın gelip haksız yere bir kâfire borçlu kaldığını anlatmasıyla başlar. Hikâye Hz. Ali'nin, adaleti yerine getirmek için Peygamberimizden izin alarak kâfirin diyarına gidip keskin diliyle onu İslam'a getirmesi ile devam eder. Bu destan soru cevap ya da atışma türündedir (Azibayeva, 2005).

Dariga Kız en popüler destanlardan biridir. Hikâyenin merkezinde dini efsaneler ve İslam'ın kurtarıcısı Mehdi ile ilgili hikâyeler yer almaktadır. Destan metni halk arasından (halk ağzından) toplanıp, ilk olarak 1897 yılında Maulekey Jumaşulu tarafından Kazan'da yayınlanmıştır. Daha sonra metin 1901, 1902 ve 1913 yıllarında yeniden basılmıştır (Kalijanov, 2015). Bu hikâyede Hz. Ali Peygamber efendimizin izniyle kahraman ve yenilmez olarak nam salan Dariga isimindeki bir kızla savaşmaya gider ve ona galip olup evlenmesi ve ondan Mehdi adında bir oğlu olması anlatılır. Ancak oğlu dünyaya gelmeden Medine'ye geri döner. Yıllar sonra Medine sokaklarında onu bir genç ile güreşirken görür ve onun oğlu Mehdi olduğunu öğrenmesiyle hikâye devam eder.

Muhammed-Hanafiya destanının baş kahramanı Hz. Ali'nin Rum diyarı kralını savaşta öldürüp onun Hanafiya adlı güzel kızını esir edip onu Peygamber efendimizin huzuruna getirmesiyle başlar. Peygamber efendimiz Hanafiya kızı İslam'a davet eder, ancak kız bunun için üç şartı olduğunu söyler: 1- Hz. Ali ile evlenip bir oğul dünyaya getirmek, 2- Bu evliliğe Hz. Fatma'nın izin vermesi ve onunla dost ve eşit olmak 3- doğuracağı oğlunun adını Muhammed-Hanafiya koymak istediğini söylemesiyle hikâye devam eder. Bu Arap, Latin ve Kiril harfli matbu nüshaları Almatı'da M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsünde Yazma Eserler Bölümünde bulunmaktadır.

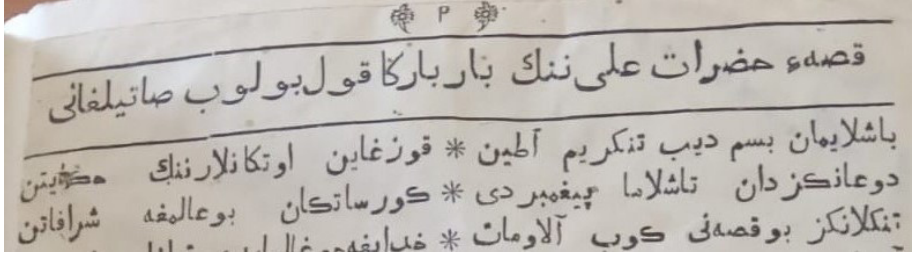
Hz. Ali'nin Saranbay'ı Yola Getirme Hikâyesi Kazak sözlü edebiyatının derleyicisi olan ünlü şair Jüsüpbeğ Şeyhislamulu (1857-1937) tarafından kaleme alınmış ve 1913 yılında Kazan'da basılmıştır. *Babalar Sözü* kitap serisinin 16. cildinde yer alan bu hikâyede Hz. Ali'nin sadaka, zekât vermeyen Saranbay adlı cimri bir zengini hak dini (İslam) ile tanıştırtıp Müslüman oluşu anlatılmaktadır (Kalijanov, 2015). Bu destanın Arap harfli matbu örneği Almatı Bilimler akademisi Nadir ve Yazma Eserler Bölümünde 839-B numarasıyla kayıtlıdır.



Şekil 1: *Hz. Ali'nin Saranbay'ı Yola Getirme Hikâyesi*'nin başlığı

Hz. Ali'nin Şah Barbar'a Köle Olarak Satılması adlı manzum eser 1896, 1901, 1907, 1916 yıllarında M.A. Çirkov matbaasında ve 1913'te Kazan Üniversitesi

yayınevinde yayınlandı (Kalijanov, 2015). Bu destanın Arap harfli matbu örneği Almatı Bilimler akademisi Nadir ve Yazma Eserler Bölümünde 839-B, 387-B, 2041-B numaralarıyla kayıtlıdır.



Şekil 2: Hz. Ali'nin Barbar'a Köle Olarak Satılma hikâyesinin başlığı

Üşbu Kısas-i Zengir Jühüd adlı destanın yazma nüshası Almatı M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü Yazma Eserler Bölümünde III: 885.2 numarasıyla kayıtlıdır (Kalijanov, 2015). Destanın başka bir versiyonu veya yeniden basılmış nüshası bulunmadı. Destan *Babalar Sözü*'nün 10. cildinde Kiril harfleri ile yayınlanmıştır (bk. Kuş, 2019).

Destandaki olay Müslümanların düşmanı olan Zengir Jühüd adlı bir gaddar kâfir Hz. Ali'nin cesaretini ve adaletini işitip Medine'ye gelip onunla dövüşmek istemesiyle başlar. Destanın devamında, rüyasında Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ı görüp aşık olan Zengir Jühüd'un Zeynep adlı kızının Müslüman olmasıyla gelişir. Kızının Müslüman olduğunu öğrenen Zengir Jühüd bu duruma kızar ve Müslümanlar ile savaşa girer. Neticede Hz. Ali ve Müslüman ordusuna yenik düşen Zengir Jühüd halkıyla beraber İslam'ı kabul eder ve Hz. Hasan ile Zeynep'in düğünü yapılır (Azibayeva, 2004).

Hazreti Ali'nin Janadil Şehrindeki Cengi adlı destan 1899 yılında Kazan'da M.A. Çirkov yayınevinde Keşafeddin bin Şahmerdan tarafından yayınlanmıştır. Bu destanda olay; Janadil şehrinin hükümdarı Hz. Ali'yi öldürüp başını kesip getirmesi için Kabıl adlı bir pehlivanını gönderir. Kabıl yolda sahabelerden olan Ahtam ile karşılaşır. Ahtam Kabıl'ın niyetini öğrenince kendini Hz. Ali olarak tanıtır onun yerine kendini feda edip başını verir. Hz. Ali Ahtam'ın intikamını Kabıl'dan almak için Janadil şehrine gelip savaşır ve Janadil şehri Müslüman eder. Bu destanda Hz. Ali'nin savaşta gösterdiği olağanüstü kahramanlığı, cesareti, mertliği anlatılmaktadır. *Babalar Sözü*'nün 16. cildinde Kiril harflerle yayınlanan bu destan 1899 yılındaki Kazan örneğinden alınmıştır. Bu hikâyenin başka bir versiyonu veya yeniden basılmış nüshası bulunmadı (Azibayeva, 2005b).

Kısas-i Malikajdar destanı *Babalar Sözü*'nün 16. cildinde Kiril harfleriyle 1915 yılında yayınlanan kitaptan alınmıştır. Destanda Arap kavimleri arasında Karis (Haris) adlı varlıklı ve zengin birinin üç oğlu vardır. Onlardan en küçüğü Malikajdar adında ve çocukluğundan beri savaşıllığı, cesareti ve pehlivanlığı ile nam salmış bir gençtir.

Bir gün iki ağabeyi Müslümanların Mekke ile Medine arasındaki kervan yollarına baskın yapıp Müslümanların mallarını çalarak onları perişan ederler. Bunu duyan Hz. Ali Döldül'e atlayıp Zülfikar'ını alarak Müslümanları korumak için yola düşer. Malikajdar'ın iki ağabeyisiyle savaşır ve onları öldürür. Malikajdar ağabeylerinin intikamını almak için yola düşer. Yolda av avlamaya çıkan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i esir alır. Durumu öğrenen Hz. Ali onunla savaşır ve sonunda yenik düşen Malikajdar Allah'a yalvarıp, Müslüman olur (Azibayeva, 2005b).

Kıssa-i Salsal'ın ilk matbu örnekleri 1879, 1883 ve 1888'de Kazan'da yayınlanmıştır. Daha sonra Çarlık Rusya tarafından yasaklanan *Kıssa-i Salsal* 1906 yılında yeniden basıldı. Orta Asya ve Kazak kültüründen dombıra, kopuz, böri, rus [...] gibi kavramları kullanarak Maulekey Jumaşulu bu destanı 1909 yılında tekrar yayınladı. *Kıssa-i Salsal* eski ve arkaik efsaneler, motifler, Orta çağ hikâyeleri, Kazak epik *jırlarını*, İslami, tarihi karakterlerin hayat hikâyelerini, savaşlarını ve kahramanlıklarını birbiriyle bağdaştırarak anlatan tarihi-dini bir destan olarak kabul edilebilir. Bu destanın Arap harfli matbu örneği Almatı Bilimler Akademisi Nadir ve Yazma Eserler Bölümünde *III. 8501* numarasıyla ve M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsünde Yazma Eserler Bölümünde *III. 1089* numarasıyla kayıtlıdır. Destan, *Babalar Sözü*'nün 15. cildinde yayınlanmıştır.

2.1. Bahsedilen Hz. Ali Destanlarının Genel Özellikleri

Hz. Ali cenknâmelerinde asıl konu İslam'ı yaymak ve dinsizler ile savaşmaktır. Ana karakter ve baş kahraman ise Peygamber efendimiz ve Hz. Ali'dir. Hz. Ali yola ve savaşa çıkmadan önce her zaman Peygamberimizin izni ve hayır duasını (batasını/fatihasını) alır. İslam yolunda mücadele edip savaşırken de dürüstlük, sadakat, adalet, yardımseverlik, mertlik, yiğitliğin sembolüdür ve bu güzel ananeleri insanlara öğretmektedir. İslam ve adalet yolunda verdiği mücadelelerde her zaman olağanüstü güce sahip olan atı Döldül ve kılıcı Zülfikar yanındadır. Bu destanları söze döken *jırşılar* söz başını besmele ve Allah'a hamd ve yalvarış, peygamberimize medh ile başlarlar.

Hz. Ali'nin kahramanlık destanları ve savaşları anlatılırken dönemin ve bölgenin dil özellikleri ve şartlarına göre anlatılması Hz. Ali cenklerinin ve hikâyelerinin çeşitlenmesine de neden olduğunu görebilmekteyiz .

Diğer İslam coğrafyasında olduğu gibi Orta Asya'da ve Kazak kaynaklarında da Hz. Ali her şeyden önce Peygamber efendimizin amcasının oğlu, kızı Hz. Fatima (a.s.) anamızın eşi, sevgili torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in babasıdır. Aynı zamanda Hak dini, İslam'ı ve son Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in en büyük destekçisi ve koruyucu sahabelerinden, Allah, Peygamberi ve İslam yolunda büyük mücadeleler, savaşlar veren yiğit, cesur, dürüst, adil, mazluma karşı merhametli, zalime karşı acımasız bir kahraman olarak bilinen Hz. Ali Kazak *batırlık jırlarında* Farsça ve Arapça olan *Ali Murtaza*, *Şah-i Merdan*, *Haydar-i Kerrar*, *İmam Ali*, *Esedü Allah*, *Şiir-i Huda* gibi tanımlar ve sıfatlar dışında cesaretini, mertliği, cömertliği

ve dürüstlüğünü ifade eden Kazakça *Er Gali, Er Ali, Er Qali/Er Kali, Ali Şer, Şer Ali* isimlerine de sık sık rastlayabiliriz (Arapçadan Kazakçaya geçen kelimelerde –ğ sesi bazen açık /e/ (ә) bazen /ğ/ (ғ) ve bazen de /q/ (қ) sesleri ile karşımıza çıkmaktadır).

Kazak ozanları ve şairleri 20. yüzyılın başında Rus’lar tarafından dinî eserlerin matbaada basılmasına ve yayınlanmasına karşı uyguladıkları yasaklar ve sınırlamalara karşı dinî destanları ve hikâyeleri *jırlara* aktarmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla destanlar dönemin Kazakça özelliklerine göre kaleme alınmış oldular. Örneğin:

Hz. Ali’den Er Ali olarak bahsedilmesi;
Er Äli sabır kılıp saspaydı endi
Alla Tağala bir jolğa bastaydı endi (Kalijanov, 2015, 414).

Er Ali sabır kılıp şaşmaz şimdi,
Allah Taala bir yol gösterecek şimdi.

Kazakların Müslüman, Rusların kâfir olarak anlatılması;
On eki miñ läşkerdiñ bări de Orıs;
Käpır ösken jer eken, qılıp quanış.
Düniye jüzin qap-qara şañdaq qılıp,
Kün batqanşa tağı da qıladı urıs (Kalijanov, 2015, 92).

On iki bin ordunun hepsi de Rus;
Kâfirlerin yaşadığı yer imiş, diye sevindi.
Yer yüzünü simsiyah toz duman kılıp,
Gün batana dek bir daha kıldı uruş/savaş.
Eski Türkçedeki yaradan anlamındaki *ıye/ue* sözcüğünün Allah kelimesi yerine kullanılması;

Payğambar meken tutqan Mâdinede,
“Ümbetim” desin bizdi O dünyede.
Bir azıraç Payğambardan söz söyleyin,
Jağıma jârdem bergil, Jappar İye (Kalijanov, 2015, 78).

Medine’de ikamet eden peygamberimiz,
 “Ümmetim” desin bize o dünyada (ahirette).
 Bir miktar peygamberimizden söz edeyim,
 Çeneme kuvvet yardım ver, Cebbar İye.

2018 yılında Latin alfabesine geçiş sürecini başlatan Kazakistan, en geç 2031 yılına kadar bu süreci tamamlamayı planlamaktadır (Kabadayı, 2018). Dolayısıyla Kazak dili tarihini araştırmada bu tür metinlerin dil özelliklerinin incelenmesinin, günümüz Kazakçasına aktarılması ve transkripsiyonunun yapılmasının dikkate alınması gereken konulardan olduğu söylenebilir. Çünkü “hiçbir yazı dili ayrıldığı dilden tamamen bağımsız farklı bir yazı diline dönüşemez. Zaman içerisinde bir dilden ayrılarak yazı diline dönüşen dil kollarının ilk ürünleri bu oluşumun ilk örnekleri olması sebebiyle de yazı dili için önemli metinlerdir” (İlhan, 2019, 1910). İşte bu ilk metinlerin sözlü gelenekten yazıya aktarılan destanlar ve *jırlar* gibi ürünler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Kazak halk edebiyatının temeli ve en önemli ürünleri zamanında sistemli ve düzenli olarak derlenip yazıya alınamamasının sebeplerini Kazak halkının son üç yüz yıllık süreçte yaşadığı tarihi, siyasi-sosyal olaylar ve durumlar bütünlüğünde araştırılması gerektiğini düşünüyoruz.

2.2. Almatı’da Bulunan Hz. Ali Cenknâmelerinin Yazma Nüshaları

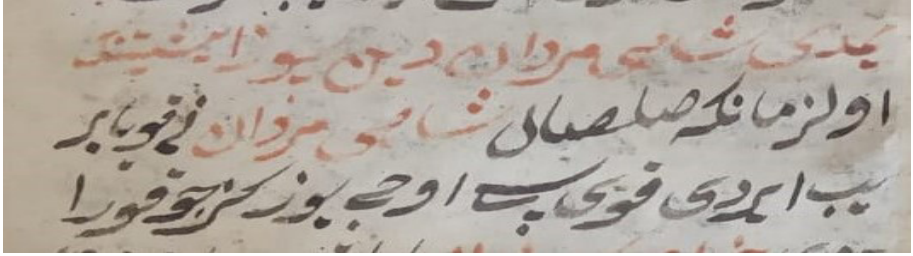
Son yıllarda Kazakistan’ın çeşitli bölgelerinde özellikle Güney Kazakistan ve Almatı bölgesi halkının ellerinde bulunan fakat yıllarca gizli ve saklı kalan Arap harfli yazma ve taşbaskı eserleri çeşitli amaçlar ile ortaya çıkarmaları ve onları uzmanlara, kütüphanelere, araştırma merkezleri ve koleksiyonculara sunmalarına şahit olmaktayız. Bazıları eskiden arşivlerde unutulmuş olanlar ise bazıları da şahsi kütüphaneler ve koleksiyonlarda mevcut olanlardır. Burada uzmanlar ve araştırmacıların dikkatini çekmek amacıyla bazılarında bahsetmeye çalışacağız:

*Hz. Ali’nin Cengi*¹ (detaylı bilgi için bk. Kuş, 2019) *Babalar Sözü*’nün 15. cildinde yer alan bu hikâye Almatı’daki M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü’nün kütüphanesinin Yazma Eserler Bölümünde siyah mürekkeple Arap harfleriyle *III. 128* numarasıyla kayıtlıdır. “Varakları yıpranmış ve yırtılmış olan bu yazma eserde yer yer kelimelerin silinmiş olması okunmasını da zorlaştırmaktadır” (Azibayeva, 2005a, 302). Bu destanın yazarı 19. yüzyılın sonunda Omsk bölgesinde yaşayan bir hikâye anlatıcısı Kıpşakbay Bağdatulu. Hikâye, sahabelerden Sa’d-ı Vakkas Hz. Ali’yi oğlunun sünnet düğününe davet etmesi ve Hz. Ali sahabenin oğluna hediye arayışındayken kendini kâfirlerin arasında bulmasıyla başlar. Hz. Ali kâfirlerle dört yıl süren savaşın ardından geri dönmesiyle devam eder. Destanda, Süleyman peygamber zamanından kalan Valia şehri, Kral Qaqqa, Muhsin Batır ve Jamnun karakterleri yer almaktadır. Ahlak, dürüstlük, dostluk ve Hz. Ali kahramanlığı hikâyenin merkezinde yer almaktadır (Azibayeva, 2005).

Salsal adlı Arap harfleriyle yazılmış bir el yazma eser Almatı’daki Bilimler

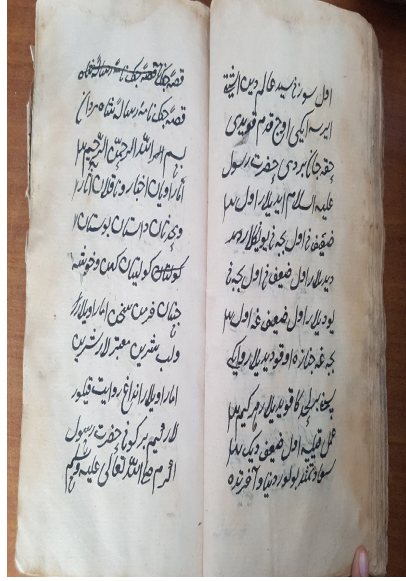
¹ Karantinadan dolayı bu el yazma nüshasına ulaşılamamıştır.

Akademisi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünde 1371-*Q* numarasıyla bulunmaktadır. Mansur türünde olan bu eser *Kıssa-i Salsal* ile aynı muhtevaya sahiptir. Dil açısından *Salsal* Çağatayca'nın Klasik Dönem Sonrası özelliklerine sahiptir.



Şekil 3: *Kıssa-i Salsal* metninden bir parça

Kazak destanları arasında yukarıda örnekleri verilen manzum Hz. Ali cenknâmeleri dışında Almatı'da A. Nevgod'un şahsi el yazmaları koleksiyonunda (261 numarada kayıtlı) *Kıssa-i Cenknâme-i Risale-i Şah-i Merdan* adıyla yeni bir nüsha bulunmaktadır. *Salsal* ile konusu ve muhtevası aynı olan bu nüsha üç ayrı metinden oluşan bir kitapta yer almaktadır: birinci metin “*ve Nakl Kılıbdurlar Hazret-i Kadı 'Afif ud-din*” başlıklı (1a-91b s.), ikinci metin *Kıssa-i Cenknâme-i Risale-i Şah-i Merdan* başlıklı (92a-262a s.), üçüncü metin ise kitabın sonunda yer alan, on varaktan oluşan ve son sayfaları eksik olan bir tıp metni bulunmaktadır. Kitabın ikinci metni olan ve 170 varaktan oluşan Hz. Ali Cenknâmesi nesir türünde ve Orta Asya Türklerinin edebi yazı dili olan Çağatayca'nın klasik sonrası döneminin özelliklerini taşıyan bir Türkçe ile yazılmıştır. Metnin son sayfasında tarih olarak yazı ile 1324 (hicri) gösterilmiştir. El yazması kitabın dış ölçüleri 260 x 150 mm., iç ölçüleri 180 x 90 mm. olup ince kâğıt ve mukavva kapaklıdır. Yazı stili belli olmayan metin çok düzensiz ve iri harfler ile yazılmıştır. Satır sayısı 11 ve her sayfada yaklaşık 5-6 cümle yer almaktadır. Metinde bulunan imla hatalarının çokluğu, müstensih ya da yazarın dinleyerek hikâyeyi yazıya aktardığını düşündürmektedir. Bu nüshanın bir başka özelliği de muhteva olarak *Salsal* ve *Kıssa-i Salsal* destanlarının aynı içeriğe sahip olmasıdır.



Şekil 4: *Kıssa-i Cenknâme-i Risale-i Şah-i Merdan* metninin ilk sayfası

Kıssa-i Cenknâme-i Risale-i Şah-i Merdan’da olaylar Hz. Muhammed (s.a.v.)’in saygı ve sevgi dolu bir ortamda yarenleri ve sahabeleri ile otururken canının geyik eti çektiğini söylemesi ile başlar. Sahabelerden Sa’d-ı Vakkas ve Abu Muhaccen herkesten önce birden ayağa kalkıp gidip geyik avlayıp gelmek için Peygamber efendimizden izin isterler. Efendimizden izin aldıktan sonra iki sahabe yola çıkarlar. Hikâye Sa’d-ı Vakkas ve Abu Muhaccen geyik ararlarken bilmedikleri bir yerde yüksek bir dağın eteğine geldiklerini fark ederler. Dağa çıktıklarında kendilerini kâfirlerin ülkesinde kâfirlerle savaşırken bulurlar, öte taraftan Peygamber efendimiz Sa’d-ı Vakkas ve Abu Muhaccen ikisinin geciktiğini ve onları merak ettiklerini dile getirir. Bu durumda Hz. Ali ikisinin peşinden gitmek için izin alıp atı Döldül ve yaveri Kamber ile yola çıkar. İki sahabe yi aramaya çıktığı bu yolculukta Hz. Ali’nin başından birçok ilginç ve tuhaf olaylar geçer, kâfirlerin şehrine geldiğinde Hz. Ali olduğunu gizleyip kendini *Kışamşam* isimli bir köle olarak tanıtmaması, Huvaran, Kristal Dağ, Barbar Zemin, Harezem Zemin gibi değişik ülkelere yolunun düşmesi, buralarda Cemşid Şah, Firüz Şah, Malik Eşter/Malikajder, Efrasiyab gibi tarihî ve dinî şahsiyetler ile karşılaşması, Katar el-‘ayın, Navadır Şah, Human, Salsal Şah, Kahmasb (Tahmasb), Salsal’ın oğlu Şaddad gibi kişiler ile adalet ve İslam yolunda verdiği savaşlar ve gösterdiği yiğitlik ve kahramanlıkları anlatılmaktadır. Metinde Hz. Ali için Haydar-i Sahip Kıran, Şir-i Yezdan, Haydar-i Kerrar, Şir-i Huda, Şah-i Merdan, Ali Murtaza gibi sıfatlar da sık sık kullanılmaktadır.







2.2.1. Kissa-i Cenknâme-i Risale-i Şah-i Merdan 'ın Dil Özellikleri

Metnin dil özelliklerine bakıldığında bazı kelimelerin eski Türkçe şeklini koruduğunu görebiliyoruz. Bazen de çeşitli ses değişiklikleri olmuştur. Metinde kapalı ê sesi “*elif+ye*” ile yazılmıştır. Ancak biz burada kapalı ê okumak için bir işaret olmadığından “*i*” ile okuduk. Arapça ve Farsça kelimeler genellikle aslına uygun olarak yazılmıştır. Ancak bazı kelimelerde yanlış yazımlar görülmektedir.

Ünlülerin yazımı:

1. a, e yazımı:

Kelime başında *a* sesi (elif) ve (medli elif-uzatma) ile yazılmıştır. Örneğin,

 aydı ki (95a/2),  av avlap (93a/9),  atlarığa (93a/5),  asman (93a/11),  atımız (97a/5),  anı (97a/1).

Kelime başında *e* sesleri (elif) ile yazılmıştır: Örneğin, *el-qıssa* (112b/10), *eger* (144a/2), *ây perverdigârım* (179a/5).

2. ı, i yazımı:

Kelime başında elif+ye (ای) , ortasında sadece ye (ی) ile, sonunda da ye (ی) yazılmıştır. Örneğin, *ıraq* (93a/10), *iki* (96a/5), *kirdiler* (99a/5).

3. o, ö, u, ü yazımı:

Kelime başında elif+vav (او) ile, kelime içinde ve sonunda *vav* ile yazılmıştır. Örneğin, *on iki miş* (99b/10).



Metinde çekim ekleri bazen ayrı bazen bitişik yazılmıştır: *başımge*, *yetti-ler*.

Harekenin kullanımı:

Arapça kelimelerde bazen şedde kullanılmış bazen kullanılmamış. Örnek olarak *ammā*.

Ses bilgisi:

p > f değişimi: پ yerine ف yazılması: کورپه/کورفه kōrfe (94a/5).

y türemesi: metnimizde *ibermek* fiili Eski Türkçedeki gibidir. Fakat birkaç örnekte kelime başında (y-) türemiştir.  yiberdiler (99b/1),  iberdi (95a/6).

حال/ص/حالس yerine ص yazılması:  silāhlar (259a/10) gibi imla hataları sık sık karşımıza çıkmaktadır.

Metinde yapım ve çekim ekleri birçok yerde ayrı ve başka satırda yazılmıştır. Örneğin 95a sayfasının ikinci ve üçüncü satırlarında:

aydı ki sizlerni munda kilgen- (2)

-lerinizni baba-yı bağbān körgen (3)

Metinde Türkçe (*dik, andağ, mundağ, soñ*, vb.), Farsça (*güyā, nāgāh, ki, eger, tā ki, çūn*, vb.) ve Arapça (*ammā, el-kıśsa, elbette*, vb.) edatlarının çok sık ve bolca kullanıldığını da görebiliriz.

Metinde Farsça, Arapça ve dönemin Türkçesine ait edat, bağlaç, tamlama, savaş aletleri, mekân ve kişi adları gibi dil birimlerin çeşitliliğinin folklor, dilbilim ve halk edebiyatı, sözlü kültür ve sözlü gelenek araştırmalarının yanı sıra klasik sonrası Çağatayca dil özelliklerini incelemek için de bir kaynak olabileceğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Sözlü gelenek ürünlerini insanların bağlı oldukları dini ve inançları ile ilgili ritüellerde de görebiliriz. Hemen hemen her dinde dualar ve ayinler dile getirilen söz ile gerçekleşir. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ilk olarak sözlü şekilde Peygamberimize inmiş sonradan yazıya dökülerek kutsal metin ve kitap olarak şekillenmiştir. Ancak pek çok dinî gelenek bugün metinlerde olsa bile, sözlü geleneğin üstünlüğünü dinî ritüellerde ve ayinlerde dile getirilen sözler ve söylenen dualarda görebiliriz.

Sürekli harekette olan göçebe Kazaklar İslam dini ile tanıştıktan sonra, İslamiyet'in değerlerini, kutsal metinlerini ve sözlerini yazılı kültürden çok daha eski ve güçlü olan sözlü kültür ürünlerine büründürerek Orta Asya bozkırlarında onların daha kolay ve kalıcı olarak ağızdan ağıza kulaktan kulağa gönülden gönüle yayılmasına ve benimsenmesine sebep olmuşlardır.

Kazak sözlü geleneğinde *aytı*s yani sözlü atışma, *jır*, alkış ve kargış gibi sözlü kültür ürünlerinin günümüze kadar varlığının devam etmesini, *ayılgan söz atılgan oktay* [ağızdan çıkan söz yaydan çıkan ok] gibi, *söz süyekten ötedi* [söz kemiği keser], *jaksı söz jarım ırıs* [iyi söz söylemek ya da iştirmek rızkın yarısını kazanmak kadar olur] gibi atasözleri ve deyimler Kazakların çok güçlü ve derin sözlü geleneklerine bağlılıklarını anlatmaktadır.

Kazak Edebiyatının Doğu destanları ile tarihi destanları arasında dinî destanlar ve *batırlık jırları* kategorisinde yer almakta olan Hz. Ali cenknâmeleri Kazakistan Müslümanları arasında Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), kızı Hz. Fatıma, Hz. Ali ve oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e karşı mezhep ayrımcılığı yapmadan sevgi ve bağlılığı aşilayarak toplumda bireyler arasında birleştirici ve bağlayıcı özelliğiyle sözlü gelenek ürünlerinin sağladığı katkıyı sergilemektedir.

Sonuç olarak tarihi metinlerin son zamanlarda Kazakistan sahasında gün ışığına çıkmaya başlaması ve çeşitli bölgelerde özel koleksiyonlarda görünen Arap harfli tarihi Türk metinlerinin okunması, günümüz Kazakçasına aktarılması, transkripsiyon

yapılması gibi konuları gündeme getirmektedir. Hz. Ali cenknâmelerinin yalnız Anadolu değil Orta Asya sahasında da çeşitli örnekleriyle bazen müellifleri belli, bazen anonim, bazen manzum bazen mensur, bazen matbu bazen yazma, bazen Arap harfleri ile bazen Kiril veya Latin harfleri ile çeşitli nüshalar türünde karşımıza çıkmaktadır. Bu da Türk Dünyasının geniş coğrafyasında Hz. Ali Cenknâmelerinin farklı örneklerinin derleme, toplama ve inceleme çalışmalarının yapılmasında, tarihi Türk dili ve sözlü geleneği araştırmalarında önemli kaynak olmakla beraber günümüzde Türk-İslam dünyasında bütünleştirici ve birleştirici özelliği açısından da uzmanlar tarafından dikkat dışı kalmaması gerektiğini düşünüyoruz.

Kaynaklar

- Alibek, Toktar. “Dini Destanlar Hakkında”. *Kozhalar*. Erişim 21 Haziran 2021. <https://kozhalar.kz/2016679-dini-dastandar-haqynda>
- Arikan, Metin. *Kazak Destanları II*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007.
- Atalan, Mehmet. “Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*. 1/2, (May, 2009), 7-27.
- Azibayeva, Bakıtjan (ed.). *Babalar sözü: Dini Destanlar*. 10 Cilt. Astana: Foliant, 2004.
- (ed.). *Babalar sözü: Dini Destanlar*. 11 Cilt. Astana: Foliant, 2005.
- (ed.). *Babalar sözü: Dini Destanlar*. 15 Cilt. Astana: Foliant, 2005a.
- (ed.). *Babalar sözü: Dini Destanlar*. 16 Cilt. Astana: Foliant, 2005b.
- Berdibay, Rahmankul. *Epos – el qazınası*. Almatı: Rauan, 1995.
- Çetin, İsmet. *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1997.
- Duran, Zehra Gültekin. “Türk Destanlarında Merkez Kahramanın Kutsal ve Dini Değerlere Yaklaşımı Üzerine Tespitler”. *Türkbilgi* 38 (Aralık, 2019), 223-230.
- Eker, Gülin. “Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı”. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. ed. M. Öcal Oğuz. 315-330. Ankara: Grafiker, 6. Basım, 2008.
- İlhan, Nadir. “Oğuz Türkçesi Metinlerinden Salsal-Name'nin Paris Nüshası”, *Turkish Studies*, 14/4 (Ocak, 2019), 1907-1924. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.39230>
- Kabadayı, Osman. “Kazakistan’ın Yeni Latin Alfabesine Geçiş Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yeni Türkiye - Türk Dili Özel Sayısı* cilt 3/101 (Ocak-Haziran, 2018), 394-406.

- Kabadayı, Osman vd. *Kazakistan (Almatı) Millî Kütüphanesindeki Arap Harfli Türkçe Nadir Eserler Kataloğu*. Almatı: Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü, 2021.
- Kalijanov, Ualihan vd. *Haziret Ali* (Dini Destanlar). Almatı: Adebîyet Alemi, 2015.
- Konratbayev, Auelbek. *Kazak Folklorının Tarihi*. Almatı: Ana tili, 1991.
- Kosan, Serikbay. “Folklordık Dastan Türleri”. *Anatili.kazgazeta*. Erişim 25 Mayıs 2021. <http://anatili.kazgazeta.kz/news/5853>
- Kuş, Fatih. “Kazak Cenknâmelerin’den İki Örnek”, *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2019), 36-62.
- *İki Kazak Cenknâmesi: “Azret Ālidiñ Sogısı” ve “Üşbüv Qissa Zeñgir Jühüd” (Metin-İnceleme)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019a. https://acikbilim.yok.gov.tr/bitstream/handle/20.500.12812/373667/yokAcikBilim_10317591.pdf?sequence=-1&isAllowed=y
- Margulan, Alekey. “Kazak Destanının Karakteri ve Tarihi Durumu”. *KazSSR. Tarih sayısı* 2 (1946), 75-81.
- Oğuz, Öcal. *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*, Ankara: Akçağ, 2000.
- “Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları”, *Millî Folklor*, Ankara: Geleneksel, 8/62 (2004), 5-7.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis, (2014).
- Saluk, Reyhan Gökben. “Hz. Ali Cenknâmeleri ve Bir Metin: Esed ile Şah-i Merdan Cengi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018)., 71-85.

19. YÜZYILIN SONU VE 20. YÜZYILIN BAŞINDAKİ TÜRKİSTAN DİNÎ-MAARİFÎ EDEBİYATINA BİR BAKIŞ (SERYÂMÎ, MUHAYYİR, HAZİNÎ ÖRNEĞİ)*

The End of the 19th and the Beginning of the 20th Century an Overview
Turkistanian Religious and Enlightenment Literature (Saryami, Muhayyir, Hazini
Example)

Nodirkhon KHASANOV**

Torali KYDYR***

Khamidulla TADZHİYEV****

Öz

XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Türk halklarına yönelik en büyük tehditlerden birinin Çarlık Rusyasının emperyalizmi olduğu tarihi kaynaklardan bilinmektedir. Çar emperyalizminin istila siyaseti nedeniyle Türk halkları genel olarak dinî, millî yaşam tarzında hem manevi hem kültürel hem sanatsal birçok cephede kayıplar vermiştir. Orta Asya Türkleri için bu zorlukları yüklenmek hiç de kolay olmamıştır. Onlar ulusal kimliklerini koruyabilmek adına oldukça kapsamlı tarihi ve aynı zamanda çok zor sınavlardan geçmişlerdir. Bu tarihi süreç, özellikle kalbinde iman nurunu koruyan, millî değerleriyle iç-içe yaşayan, geleneklerine bağlı Türkler için çok ağır bir darbe oldu. Özbekler, Kazaklar, Kırgızlar, Karakalpaklar, Nogaylar, Tatarlar, Azerbaycanlılar ve diğer Türk kökenli milletler zorlu bir tarihi yoldan geçtiler. Bir taraftan halkın Çar zulmüne karşı isyanları, diğer taraftan mahalli han ve beylerin zulmüne karşı ayaklanmalar, onların karşısında milleti uyandırmaya çalışan cedit maarifetçilerinin faaliyetleri, tüm bunlara dönemin şair ve yazarları ilgisiz ve kayıtsız kalmamışlar, kendi tepkilerini, katkılarını ortaya koymuşlardır. Bu dönemin şair ve yazarları, hürriyete giden yolda Çar ve Sovyet emperyalizmine karşı eserler yazmıştır. Onlar, ülkeyi bu çıkmazlardan kurtarmanın tek yolunun bilim ve eğitim olduğunu çok iyi biliyorlardı. Bu nedenle her şeyden önce, cehaletle mücadele ederek, halkı aydınlanmaya, kötü adetleri bırakıp her açıdan gelişmeye teşvik etmişlerdir. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında Türkistan dinî-maarifî edebiyatı temsilcileri arasında Pir-i Türkistan Ahmed Yesevi'nin görüşlerinden, Yesevilikten etkilenen Azim Hâce, Meczub Nemengani, Molla Yolbaş Hilveti, Nizamî Hokandî gibi arif şairlerle beraber Molla Yusuf Seryâmî, Muhammedkul Muhayyir, Hazinî Hokandî gibi şairlerin de edebiyat ve sanat hayatında faaliyet sürdürdüklerini görebiliriz. Onlar dini-tasavvufi ağırlıklı konularda eserler yazarak edebiyat ehli ve halkın gönlünden derin yer almışlardır. Çalışmada adı geçen üç edibin hayatı ve eserleri üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır. Makale AP08855741 projesi çerçevesinde yayınlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkoloji, Edebiyat, Marifet, Türkistan, Yesevi, Seryâmî, Muhayyir, Hazinî.

* Geliş Tarihi: 21.05.2021, Kabul Tarihi: 04.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.006

** Özbekistan Bilimler Akademisi, Taşkent/Özbekistan, nadirhanhasan@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2413-8990>.

*** M. Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, Almatı / Kazakistan, qydyr.torali@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9549-256X>

**** M. Auezov South Kazakhstan University, Shymkent / Kazakistan, xamidulla_86@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8078-1585>

Abstract

It is known from historical sources that one of the biggest threats to the Turkic people was Tsarist Russian imperialism in the 19th to the beginning of 20th centuries. Due to the invasion policy of the Tsarist imperialism, the Turkic people in general suffered from losses in many fronts, i.e. their spiritual, cultural, artistic, religious, and national lifestyles. It has not been easy for the Turks of Central Asia to bear the burden of this difficult fate. They have undergone extensive historical and at the same time disastrous tests in order to preserve their national identity. This historical process has been a heavy blow especially for the Turks who protect the light of faith in their hearts, live together with their national values and stick to their traditions. Uzbeks, Kazakhs, Kyrgyz, Karakalpaks, Nogais, Tatars, Azerbaijanis and other descendants of Turkish nation have passed through a difficult historical path. On the one hand, the people's revolts against the tyranny of the Tsar, on the other hand, the uprisings against the tyranny of the local khans and lords, the activities of the ingenious artists who tried to awaken the nation against them, the poets and writers of the period were not indifferent to all these, and they showed their own reactions and contributions. The poets and writers of this period wrote works against the Tsar and Soviet imperialism on the way to freedom. They knew very well that the only way to save the country from these impasses was science and education. For this reason, above all, by fighting ignorance, they encouraged the people to become enlightened, to abandon bad customs and develop in every way. Among the representatives of Turkestan religious education literature in the 19th century and the beginning of the 20th century, together with the wise poets such as Azim Hâce, Meczub Nemenganî, Molla Yoldaş Hilveti, Nizami Hokandi, who were influenced by Pir-i Turkistan Aḥmad al-Yasawî's views and Yasawism, Molla Yusuf Seryamî, Muhammedkul Muhayyir, Hazinî Hokandi, we can see that poets, like us, continue their activities in the life of literature and art. They took a deep place in the hearts of the people of literature and people by writing works on religious-mystical subjects. A general evaluation will be made on the life and works of the three literary figures mentioned in the study.

Keywords: Turkistan, Seryamî, Muhayyir, Hazinî, Religion, Education.

Giriş

Türk halklarının edebiyat tarihinde XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başındaki edebî dönem, dikkatli ve derinlemesine bir çalışmayı gerektirir, çünkü bu dönem birçok büyük baskın imparatorluğun siyasî ve ekonomik ideolojilerine dayalı sömürge politikasının etkisinden kaynaklanan çeşitli tarihsel ve edebî eğilimleri ortaya çıkaran bir dönemdir. Bu durum, Türk halkları edebiyatında farklı açılardan yer almaktadır.

Avrupa ile Asya'yı birbirine bağlayan, çeşitli siyasi olaylara maruz kalan Osmanlı İmparatorluğu'nda XIX. yüzyılda Batı etkisinde gelişen bir edebiyat oluşmuş ve neticesinde "Tanzimat", "Servet-i Fünun", "Fecr-i Âti" gibi edebî akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımları, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde "Milli Mücadele Dönemi Edebiyatı" ve "Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı" olarak adlandırılan edebî dönemler takip etmiştir.

XIX. yüzyılda Orta ve Kuzeybatı Asya'daki büyük bozkırları mekân edinen Türk halkları, bütünüyle Çarlık Rusyası tarafından sömürülmüştür. İmparatorluk, sömürdüğü bu halkları yönetmenin çeşitli yollarını düşünmüş ve buna uygun özel konseptleri de devreye sokmuştur. XIX. yüzyıl Çar, sömürüsü altındaki ülkeleri sözde

“karanlıktan aydınlığa çıkartmak” amacıyla, bu halkların tarihini, dilini, edebiyatını, kültürünü, antropolojisini ve etnik yapısını kapsamlı olarak araştırmaya başlamıştır.

Çar hükümeti, Türk ülkelerini işgal ettikten sonra, bu ülke halklarının mevcut geleneksel yönetim sistemini tamamıyla yıkıp sömürgeci sistemini kurmak amacıyla çeşitli tutucu reformlarını uzun vadede kademeli olarak uygulayarak, yerli halkların gelenek ve göreneklerine, manevi dünyasına baskılar uygulamaya başlamıştır.

Örneğin, 1865 yılında “Ortodoks Misyonerler Derneği” kurulur ve bu derneğin asıl amacı, Çarlık Rusyası İmparatorluğu’ndaki diğer ulusları Hristiyanlaştırmak olarak belirlenir. Bu derneğin kuruluşundan sonraki on beş yıl içerisinde, İmparatorluğun tamamında seksen altı bin kişi ve 1881-1894 yılları aralığında yüz yirmi dokuz bin kişi Ortodoksluğa geçiş yapmıştır.

Türkleri Hristiyanlaştırmak yolunda önemli çalışmalar yapan misyonerlerden V. A. Yakovlev, *Türkistan’daki Kilise Hayatının Tarihi* adlı çalışmasında, “[...] burada her Hristiyan misyoner olmak zorundadır. Biz Ruslar, bütün bu nüfus içine gerçek bir dinî yaşamın başlangıcını aşlamak için davet edilmişizdir” diye belirtmiştir (Yakovlev, 1902, 10).

Dekabrist hareketinin öncülerinden P. İ. Pestel, Rusya’ya bağlı olan tüm Türk devletlerinin Ruslaştırılması gerektiği fikrini desteklemiştir. O, “Tüm halklardan tek bir halk oluşturulmalı ve Rusya’yı mekân edenlerin hepsi Rus olmalıdır.” demiştir (Pestel, 1906,77).

Bu noktada, Rus İmparatorluğu’nun sömürge politikasını uygulamak için çeşitli yöntemler kullandığı görülmektedir. Bunlardan biri, sömürge ülkeleri yönetme ve denetleme politikasına değişiklikler getirip “Böl, parçala ve yönet” yöntemini izlemeleridir.

Özellikle İmparatorluk tarafından gönderilen V. V. Bartold, M. P. Viyatkin gibi bilim adamlarının çalışmaları esas alınarak ülke içinde insanları birbirlerinden uzaklaştırmak için farklı yöntemler geliştirdikleri tarihî kaynaklardan bilinmektedir. M. Mırzahmetoğlu bir araştırmasında: “Bu düşüncelerini hayata geçirmek, sömürgeleştirilmiş yurdun yaşam koşullarıyla manevi dünyasına, yönetim sistemine değişiklikler getirmek amacıyla uzun yıllar süren özel araştırma çalışmaları yürüterek ülkenin egemen seçkinlerini kendi içlerine çekip ürkütmeden benimsetme politikasını doğrudan uygulamaya koyarlar.” demiştir (Mırzahmetoğlu, 2018, 61).

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında Türkistan mıntığında İsmail Gaspralı’nın görüşlerinden etkilenen cedit akımı ortaya çıkmış, siyaset, kültür, edebiyat ve sanat hayatında milli bağımsızlık, vatanseverlik gayelerini yaymıştır.

Genel olarak, bu dönemde Rus emperyalizminin zulmüne ve aynı zamanda toplumdaki ilimsizlik ve cehalete karşı fikirlerin tezahürleri, Türkistan topraklarında çok eski dönemlerden beri devam edegelen dinî-maarifî edebiyat temsilcilerinin eserlerinde de yer almıştır.

Türk tarihinden bilindiği üzere, Hoca Ahmed Yesevi'nin kurduğu ilk Türk tarikatı olan “Yesevilik” ve “Hikmet” edebiyat ekolü Orta Asya Türklerinin sosyal, edebî, dinî-tasavvufî hayatında geniş tesirler icra etmiştir. Bu etkinin neticesinde Pir-î Türkistan'ın fikir ve görüşleri yayılmış, Süleyman Hakîm Ata, Kul Ubeydî, Kul Umurî, Nimetullah, Miskin Kasım, Halis gibi birçok Yesevi takipçisi manzumeleriyle “Hikmet” geleneğini geliştirmişlerdir. Diğer taraftan da Sufi Muhammed Danışmend, Hüsameddin Sıgnaki, Mevlâna Koylaki, Hoca İshak Ata, Hodaydâd-ı Veli, Hazinî, Âlim Şeyh, Muhammed Hüseyin Buhârî, Zinde Ali, Molla Hodaydâd gibi mutasavvıf yazarlar ilmî, tarihî ve tasavvufî eserleriyle Türkistan'da Yesevilik literatürünü oluşturmuşlardır (Tadzhıyev vd., 2020, 320).

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında Türkistan dinî-maarifi edebiyatı temsilcileri arasında Yesevilikten etkilenen Azim Hâce, Meczub Nemengani, Molla Yoldaş Hilvetî, Nizamî Hokandî gibi arif şairlerle beraber Molla Yusuf Seryâmî, Muhammedkul Muhayyir, Hazinî Hokandî gibi şairleri de görebiliriz.

1. Molla Yusuf Seryâmî (1840-1912)

Bugünkü Kazakistan'ın güney bölgesinde bulunan, eskiden İsficab, Yesi, Savran, Taraz diye bilinen tarihî şehirler ilim ve medeniyetin yurdu olarak tanınmıştır. Medinet el-beyza, Orunkent adlarıyla bilinen Sayram¹, Hoca Ahmed Yesevi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-İsficabî, Hüsameddin Ömer b. Burhan Ebul Mefahir el-İsficabî, Hacı Mahmud el-İsficabî, Kadı Beyzavî gibi birçok âlim yetiştirmiştir.

Sayram'da yetişen sanatkârlardan biri de son dönem Çağatay edebiyatının temsilcilerinden Yusuf Seryâmî Muhammed Yusuf Molla Abdüşükür oğludur. Yusuf Seryâmî 1840 yılında Sayram'da doğmuş, 1912 yılında kendi köyünde vefat etmiştir. Çocukluğunda ilk tahsilini babasından almış, daha sonra Çimkent, Sayram ve Buhara'daki medreselerde eğitim görmüştür. Öğrencilik yıllarında Şark klasiklerinden Ali Şîr Nevaî, Hafız Şirâzî, Mevlâna Lütfî, Baba Rahim Meşreb, Mirza Bidil gibi sanatkârların etkisiyle şiirler kaleme almaya başlamıştır. Hokand, Buhara ve Taşkent'teki yetişkin âlim, edip, şair ve yazarlarla tanışmış, zamanla edebî ortamlarda kendi yerini almaya başlamıştır.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Taşkent'in “Kökeldaş”, “Beklerbegi”, “Hoca Ahrar” medreseleri etrafında edebî ve kültürel hayatın canlı geçtiği tarihî kaynaklardan bilinmektedir. Özellikle, ilk iki medresenin konumu gayet yüksek idi. “Kökeldaş” medresesinde meşhur Taşkentli hattat Şahmurat Katip (1850-1922), şair Kasimhan Töre Muztarib (1858-1944), “Beklerbegi” medresesinde “Keşşaf Molla” namıyla bilinen Rahimhoca Hatmi (1835-1908), “Barakhan” medresesi müderrisi edip Alauddin Fununi (1861-1932) gibi kalem erbablarının etrafında âlim ve fazıllar, şiir-sevenler her zaman dolup taşmıştır. Furkat, Mukimi gibi tanınmış marifetli şairler de o zamanlar “Kökeldaş” medresesinde bulunmaktaydılar. Kerimbek Kami (1865-1922),

¹ Sayram'la ilgili geniş bilgi için bkz: Sayram Rivayetleri. Kazınalı Ontustik, Cilt.146. Almatı: Nurlı Alem. 2013, s. 296.

Kadirkari Remizi (1861-1943), Efendihan Mahzum Ahtari (1870-1946) ile sohbetler yapmışlardır. Said Heybetulla Hislat (1880-1945), Molla Koşak Miskin (1880-1937), Siraciddin Sidki Handayliki (1884-1934) gibi cedit şairler ise o zaman medreseye yeni başlamışlardı. Şeyh Sâdi'nin meşhur “*Gülistan*”ını o yıllarda Özbekçeye çeviren Murat Hoca da medresede ikamet etmekteydi.²

Yusuf Seryâmî çok sayıda aşk şiiri, lirik gazel, muhammes, rubai, terci-i bent, hiciv eseri yazmış ve hayranlarının sevgisini kazanmıştır. Özellikle, etkilendiği Cedit edebiyatı temsilcisi olan dostlarıyla görüşmeyi ömür boyu kesmemiştir. Örneğin, 1910 yılında vefat eden dostu Bahadırhan'a bir mersiye ithaf etmiştir:

Bahadırhan-i mahdum-i müderris,

Çerağ-i ilm-i hürşid-i felek-rûy,

Atarud-hama-i danış-süreyya,

Şua-i ilmu fazl-ı çerh-ı farsay (Seryâmî, 2002, 145).

Şaire göre; Bahadırhan ilmin çırağı, kaderin, feleğin güneşi idi / O, müfessir, muhaddis, ilm-i hâlde eşsiz idi / Nurlu vücudu, fadl âleminin cismi olan böyle bir ilim kaynağının vefatı / Özellikle ilim talebeleri için çok ağır bir kayıp oldu.

Şair eğitim ve yetişme dönemi bitince döndüğü memleketi Sayram'da medresede hocalık ve camilerde vaizlik yapmıştır. El emeğiyle sanat derecesinde hattatlık yaparak geçim kaynağını sağladığından Yusuf Seryâmî'ye “Yusuf hattat” demişlerdir.

Yusuf Seryâmî 1912 yılında kendi köyünde vefat etmiş ve Kadı Beyzavi kabristanına defnedilmiştir. Şairin arkadaşı, zamanın tanınmış edebiyatçılarından Kerimbek Kami dostunun vefatıyla ilgili şunları yazmıştır:

Otib ketdi, efsus, devran-i Yusuf,

Tutub matemini kaldı ihvan-i Yusuf,

Yetuşgende yetmişge ömr-i aziz,

Ecel ahiri tutti daman-i Yusuf (Seryâmî, 2002, 5).

Açıklaması: Ey vah geçti artık Yusuf'un devri, Yusuf'un kardeşleri onun yasını tuttular. Yetişebilseydi yaşı yetmişe girecekti, ama sonunda ecel Yusuf'un eteğinden tuttu.

Şairin şiirleri hayattayken “*Beyaz*” (1893, 1907), “*Armuğan-i Hislet*” (1911), “*Beyaz-i Muhalla*” (1912), “*Beyaz-i Gülşen-i Eş'âr*”, “*Beyaz-i Hazinî*” (1912) gibi çeşitli mecmualarda basılmıştır. Şairin bize kadar ulaşan şiirlerinin yer aldığı kitaplara, mecmualara şahsi ve resmi kitaplıklarda rastlamak mümkündür.

² Murat Hoca ile ilgili bkz: Selver Gültekin. Murat Hoca Sâlihî'nin Şevk-i Gülistan Eseri (inceleme-metin-dizin), Doktora tezi. Danışman: Doç. Dr. Nodirkhon Khasanov. İstanbul, 2015.

Yusuf Seryâmî'nin sanatına, eserlerine vefatından sonra da ilgi ve alaka hiç azalmamıştır. Şairin sadık öğrencilerinden olan şair Tevella 1914 yılında üstadının şiirlerini toplayarak “*Divan-ı Mevlevi Yusuf Seryâmî*” adıyla bastırmıştır ki, bu eser şairin sanatı ve eserleri hususunda yegâne kaynaktır. Özbek edebiyatı tarihçisi Mukaddes Tacibayeva, Yusuf Seryâmî hakkında ilmî çalışmalar yapmış ve “*Seçme Eserleri*”ni yayımlamıştır.³

Yusuf Seryâmî'nin eserleri tüm Türkistan edebiyatında iz bırakmıştır. Kazakistan, Özbekistan, Tacikistan'daki edebiyat muhlisleri onun sanatını takip etmiş, bestelenen gazelleri toplulukları eğitmiştir. Dolayısıyla çağdaşları şaire saygı göstererek “Mevlânâ” demişlerdir. Çünkü Yusuf Seryâmî pek çok şaire üstatlık yapmış, şekil ve mana açısından onları etkilemiştir. Örneğin, Fergana vadisi ve Taşkent şairlerinin edebiyat sohbetlerinde, karşılıklı nazım atışmalarında şairin şiirlerinden faydalanılmış, örnek alınmıştır.

Yusuf Seryâmî'nin dinî-maarifi fikirlerinin yükselişinde Türkistan'ın şehir ve köylerini gezmiş olması, özellikle, Taşkent, Semerkand, Buhara, Hokand, Hocent, Fergana şehirlerine yaptığı seyahatler, oralarda görüştüğü kişiler, onlarla kurduğu dostane ilişkilerin de önemi olmuştur. Mumincan Taşkın'ın “*Taşkent Şairleri*” tezkiresine göre, Yusuf Seryâmî zamanının Hislet, Mukimi, Miskin, Sidki, Tevella, Kami gibi onlarca şairiyle gayet samimi dosttular. “Her yıl Yusuf Seryâmî Sayram'dan çıkıp, Buhara, Semerkant ve Fergana şehirlerine yol alır, dostları ve edebiyat sevenlerinin yanına giderdi.” (Taşkın, 1998, 30). Zira, şairin farklı bölgelere seyahatlere çıkıp memleketleri tanıması, halkın yaşam şartlarından haberdar olması tabii olarak halkın sorunları ve dertleriyle ilgilenmesini sağlamıştır. Eserlerinin hem üslup hem de dil açısından halka yakın olması, onların başarılı olmasını sağlamış, geniş alanlara yayılarak şaire şöhret kazandırmıştır.

Şair şiirlerinde ilahi aşk yolunda karşılaşılan meşakatlere dayanmaya davet eder. Zira “aşk büyük bir dert, ızdıraptır; sadece katlanabilenler vuslata kavuşabilir”, diye belirtmektedir. Ona göre zamanın sıkıntıları ve eziyetlerinden kurtulmak için Allah'a olan aşkın şarabını içmenin tercih edilmesi lazımdır.

Yusuf Seryâmî, bir aydınlatıcı şair olarak ilmi yüceltmiş, halkı bilgili ve aydın olmaya davet etmiştir. İnsanları cehaletten uzak durmaya çağırması, eğitim ve terbiye meselelerine özellikle önem vermiştir.

Koy emdi özgeni, her lahza kakkıl marifet bâbın,

Közinge tütüyâ kıl hâk-i râh-i zevk-ı erbâbın... (Seryâmî, 1914, 113)

Açıklaması: Boş şeyleri bırak artık, her an marifet kapısını çal, zevk erbabı yolunun tozunu gözüne sürme gibi çal!

Şairin yaşadığı dönemde âlimler ve bilgeler sıkıntılı, meşakkat dolu bir hayat

3 Onun takipçilerinden Sayramlı merhum tarihçi Mîrhaldaroğlu Mirahmad, Yusuf Seryâmî'nin adını canlandırmak için çalışmaları ve makaleleriyle çok çaba sarf etmiştir.

yaşarken, bazı cahiller, akılsızlar, okuma-yazması olmayan eğitimsiz zenginler rahatlık ve bolluk içinde gün geçirmişlerdir. Şair cahil kişileri ilim ve marifete davet ederken, bazen kinaye yoluna da gider:

Nasihat tingle mendin bir demî huşyâr olturgıl,
Muhabbet ehlidin bolgıl, özingni mahv-i canân et.
Köterip yürme, ey zâhid, başingda kette destâring,
Anı yarımını yırtıp köylek ü yarımını iştan et.
Sakalıng östirip teşviş tartma şâne kılmakdın,
Kesip bir kabzadın sen, artuğın alıp meges-rân et (Seryâmî, 1914, 34)

Açıklaması: Ey zahit, bir an uyanık otur ve benim nasihatlerime kulak ver, muhabbet ehlinden ol, kendini canan için mahvet, başında büyük sarığı taşıma, onu ikiye ayırıp gömlek ve şalvar yap, sakalını çok uzatma, düzenle ve fazlasını kesip sineklere at.

Gerçekten de Yusuf Seryâmî, kalemi güçlü şairdir. Sözün anlamını ve ahengini derin hisseder, şiir sanatını çok iyi bilir. Hem Türkçe hem Farsça'yı şiirlerinde aynı ölçüde kullanır, Yesevi, Nevaî, Fuzulî, Andelib, Emir, Hafız Şirâzî gibi Yusuf Seryâmî'nin şiirleri de derin anlamlı, sanatsal yönü yüksektir. Eserlerinde hayatı, temiz beşerî aşkı, insanlığı, vicdanı anlatır, yaşadığı devirdeki olumsuzluklara karşı fikirlerini ileri sürer. Özellikle; şiirlerinde haksızlık ve zulme muhalefet, halka şefkat-sevgi, cömertlik, adalet, vefa, kültürlülük, bilimin önemini vurgulama, cehaletin zararı iyi biçimde ifade edilmektedir.

1.1. Yusuf Seryâmî'nin Tasavvufi Yönü

Yusuf Seryâmî'nin şiirleri arasında Hoca Ahmed Yesevi hikmetlerinin etkisi bulunmaktadır. Zira şair şiirlerinde selefi Yesevi gibi ayet-i kerimeleri, hadis-i şerifleri, Allah'ın buyrukları ve yasaklarını konu almıştır. Örneğin, Yüce Allah'ın kullarına müşfik olduğu onun şiirlerinde sık sık ifade edilir:

Rahm kıl, hasta-i zârmen, yâ Rab,
Nâtüvan u figârmen, yâ Rab,
Ötdi ömr-ı aziz, bi-hasıl
Yusuf-ı şerm-sârmen yâ Rab (Seryâmî, 1914, 27).

Açıklaması: Merhamet et, hastayım, güçsüz ve mecruhum, aziz ömrüm verimsiz geçti, mahcup Yusuf'um ya Rab.

Başka bir şiirinde ise Yüce Allah'a yalvarmayı, tevekkül etmeyi öğretmektedir:

Bende-i bî-çâremiz, ne kılsa ne çâremiz,

Her ne Huda hahlasa, hahışığa baramız (Seryâmî, 1914, 105).

Açıklaması: Çaresiz kuluz, çaresizlikten ne yapacağımızı da bilemeyiz, Allah Teâlâ ne irade ederse ona razıyız.

Ahmed Yesevi’de olduğu gibi Yusuf Seryâmî için de Kur’ân-ı Kerim dünyanın hayat kitabıdır. Bu sebeple şair Kur’an’daki Yasin, Taha, Yusuf, İsrâ, Enbiya vd. surelere, ayetlere telmihte bulunmuş; Rab, Rahman, Rahim, Gafur, Hak, Samed, Sâmi, Celal gibi yüce Allah’ın güzel isimlerini anmış, her iki dünyada saadet ve selamette olmayı ondan dilemiştir (Seryâmî, 1914, 123).

Yusuf Seryâmî pek çok şiirinde âlemlerin önderi olan Hazreti Muhammed Mustafa’yı muhabbetle zikreder. Allah’ın habibine yalvarır, şefaata etmesini arzu eder:

Ya Rab, bâ hakkı ta’at-i nur-i Muhammedî,

Ya Rab, bâ hakkı hulk ile kirdar-i Ahmedî,

Ya Rab, bâ hakkı şefkat-i ihsan Sarmedî,

Yetkur şefaatinga bu Yusufi dutâ kadı,

Ümmetlerin günah kolıda zâr Ahmad-â,

Bu kün şefaata etmesengiz, ya Muhammad-â (Seryâmî, 1914, 133).

Açıklaması: Ya Rab, Muhammed’in ta’atı nurunun hürmetine, güzel ahlak sahibi olan Ahmed’in hürmetine, Sermedî ihsanın şefkati hürmetine, boynu bükük Yusuf’a onun şefaatine erdir, ümmetin günah elinde sana muhtaç, bugün şefaata etmezsen olmaz ya Muhammed.

Yusuf Seryâmî kendisinin de belirttiği gibi üstadı Ahmed Yesevi türbesini sık sık ziyaret etmiş, her seferinde üstadından feyiz alarak tasavvufi şiirler yazmıştır:

Ey kâşif-i hakâyık, esrâr-ı sâdıkîn,

Vey vâkıf-ı dakâyık, mişkât-i harıkîn,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,

Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu’l-ârifîn (Seryâmî, 1914, 135)

Açıklamasına bakacak olursak, yukarıdaki beyitlerde talebenin üstadına, müridin müşhidine olan saygısı, iltifatı, vefası ifade edilmektedir. Şair, Sultan’ın hakikatlerin kâşifi, güzellik ve karmaşıkların bilgisi, garip ve öksüzlerin kalesi, ariflerin ve âlimlerin sultanı, kerametlerin mahzeni, hazinesi olarak över, kabrinin toprağına yüzünü, alnını sürmeyi kendisi için şeref kabul eder. Yine Yusuf Seryâmî, Ahmed Yesevi’nin eserleri ve ilminden hayranlıkla bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Zât-ı şerif-i menba-i eltâf-ı cûd u hak,
Aldıng tıflıgda ledün ilmidin sabak.
Yazding cihânga defter-i esrârdın varak,
Ey alem-i hakâyık u vey sâhib-i nasak,
Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifin (Seryâmî, 1914, 135).

Açıklaması: Hak cömertliğinin lütuflar kaynağı olan şerif zat, çocukluğunda ledün ilminden ders aldın, cihan için sırlar defterinden varakları yazdın, kendine özgü tarz ve hakikatler âleminin sahibi, yüce dergâhının tozuna alınımı sürmeye geldim, ey kerametler hazinesi ve ariflerin sultanı!

Yusuf Seryâmî'nin döneminde yaşayan hatıra kitaplarında yazıldığına göre, bu zat hayatında son derece edepli, mütevazı ve kültürlü bir insan olarak yaşamıştır. Bunun kaynağı olarak eserlerinde büyük üstadı Ahmed Yesevi'nin etkisi hissedilmektedir. Yusuf Seryâmî'nin eserlerindeki tasavvufun etkisi ayrı bir inceleme konusu olsa da burada bazı mülâhazaları ifade etmekteyiz.

Şairin gazelleri arasında Ahmed Yesevi'de olduğu gibi marifete, dürüstlüğe, hakikate davet eden beyitler epey yer tutmaktadır:

Kim munda sanga eylese cebr ü cefâ, unut,
Sen hem kişige mihr ile kılsang vefâ, unut.
Kalgay barısı her ne yığıpsen, cefâ çekip,
Bu bî-vefâda her ne erür bî-vefâ unut (Seryâmî, 1914, 27).

Yusuf Seryâmî, yaşamın değerinin yüksek olduğu kanaatindedir. Allah'ın büyük nimeti olan ömürden akıllıca istifade etmeye davet ederken, marifetli ve bilgili olarak yaşamak gerektiğini vurgular, dünyaya, mala-mülke düşkün olmanın cehalet olduğunu şöyle ifade eder:

Bağlama dünyaya köngül, mülk-i mal-ı fanîdür,
Kim köngül bağlar anga, nâdânlar nâdânıdur (Seryâmî, 1914, 53).

Tabii ki, Yusuf Seryâmî'nin bu gibi maarifi satırlar yazmasında Ahmed Yesevi'nin aşağıdaki mısraları etkili olmuştur:

Bî-şek biling bu dünyâ barça eldin otar-ha,
İnanmagıl malınga bir kün koldan keter-ha (Yesevi, 2018, 172).

Veya:

Sendin burun yârânların kayan ketti,

Bu dünyaya meyil kılmay yıglap ötti (Yesevi, 2018, 101).

Yusuf Seryâmî, yukarıdaki fikirleri, “*Kalgay barısı her ne yığıpsen, cefâ çekip*” dizesiyle kuvvetlendirmiştir. Yesevi: “*ketersen uşbu dünyadan*” derken, Seryâmî: “*mülkü, malı fanidir*” diyerek kemale ermeyi öğretmiş, üstadının yolunu izlemiştir.

Şaire göre tasavvuf, nefis terbiyesi ilmidir; Allah’ı bilme ve tanıma, onun rızasına uygun olarak kulluk etme ilmidir. Bu sebeple nefsi islah etmek, arı olmanın, temizliğin tek çaresidir. İslâm dininin ahkamlarına tam olarak riayet gösterip yerine getirirken şart olduğunu iyi bilen şair şöyle der:

Tüvânîliğ sanga şayiste, bizler nâ-tüvândurmiz,

Ki fisk-ı cürm-i isyân zahmetidin bagru kandurmiz,

Delalet köçesinde biz yamanlardın yamandurmiz,

Ümid ul: ümmet-i peygamber-i âhir zamandurmiz,

Reva kıl hâcet-i her bendeni yâ kazıu’l-hâcât! (Seryâmî, 1914, 151).

Açıklaması: Kudret sana has, güçsüzlük bize hastır ki isyan cürmü ve fesadının zahmetlerinden bağrımız kandır, cehalet sokağında kötülerin kötüsüyüz, yalnız ahir zaman peygamberinin ümmeti olmamız bizim tek umudumuzdur, ey hacetleri gideren her kulun ihtiyacını bertaraf et!

Aslında tasavvuf her zaman nefis ile karşı karşıyadır. Nefsinin kölesi olan kimsenin kemâle eremeyeceğini Ahmed Yesevi çokça vurgulamıştır. Yusuf Seryâmî de nefse ve dünyaya aldanmamak gerektiğini, çünkü geçici isteklerin şeytandan kaynaklandığını hatırlatmaktadır:

Bes, körüb aldanmagil ârâyış-ı dünya üçün,

Bu heva-yı nefis hahişlar barı şeytanîdür (Seryâmî, 1914, 53).

Açıklaması: Pes, dünya süslerini görüp aldanma, çünkü nefsin havası, geçici isteklerinin tümü şeytandandır.

Üstatların piri, mürşide olan saygı ve sevginin yüksek örneğini Yusuf Seryâmî’nin pek çok eserinde görmek mümkündür. Yusuf Seryâmî’nin eserlerinde görülen tasavvufi eğilimler yeni yeni incelenmektedir. Seryâmî tarafından kaleme alınan eserlerin bu yönleriyle öğrenilmesi, Türkistan şiirinde önemli yeri olan Yusuf Seryâmî’nin tüm özelliklerini ve ağırlığını gün yüzüne çıkarmaya vesile olacaktır.

Aşağıda üstadı Ahmed Yesevi’ye ithafen yazdığı manzum menkıbe dikkatinize sunulmaktadır:

Der menkibet-i Hazret-i Sultan Hoca Ahmed Yesevi nurullah merkadehu
(*Hazret-i Sultan Hoca Ahmed Yesevi menakıbı*)

Ey kâşif-i hakâyık, esrâr-ı sâdikîn,	Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Vey vâkıf-ı dakâyık, mişkât-i harikîn,	Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.
Rüşd-i tarîk-i hâdi-i irşâd-ı tâlibîn,	Lutfing muhabbet ehli vücudıga cism ü cân,
Ey kulzüm-i hidâyet, burhân-ı âşıkîn,	Rütbenğ belend, seyringe bir pâyê âsmân,
Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,	Evtâd kutb u gavs eşinginde pâsbân,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.	Hilvet-nişin hücre-i lahuti lâ-mekân,
Zât-ı şerifi menba-i eltâf-ı cûd u hak,	Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Aldıng tıflıgda ledün ilmidin sebak.	Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.
Yazdıng cihânga defter-i esrârdın varak,	Ey nur-ı çeşm-i dîde-i envârı Mustafâ,
Ey alem-i hakâyık u vey sâhib-i nesak,	Ferzend-i pâkı sine-i dildâr-ı Murtezâ,
Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,	Müjde-resâning hazret-i Salman-ı parsâ,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.	Cem'-i meşayih efseri, ey tâc-ı evliyâ,
Tokuz revakı çerh kademing aldında pest,	Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Rif'atde keldi günbezing gerdunga hem-nişest,	Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.
Ey humm-ı ışkıng kible-i hâcât-ı meyperest,	Mesned-nişin kurbet-i hak, sâhib serîr,
Medhuş-i mest ü cur'akeş-i bâde-i elest,	Feyz-i derdingni tâlibi şayeste vü fakîr,
Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,	Ey hilvetingni suhbeti revşen kılur zamîr,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.	İlyas u Hızır hem-rehing, ey pîr-i destgîr,

Ey Kuh-i Kaf ışkıda Anka-ı mâsivâ,
Vey şâhbâz-ı evc-i bekâda kılıp hava,

Âvâzı balıng erdi kelen arşdın nidâ,
Mirâc üze kördi kılıp lutf Mustafâ,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.

Tutting tarîk-i sünnet ü bid'atın ictinâb,
Burc-ı hidâyet üzre durursız çü âftâb,

Kezding tarîk-i seyride seb'in elif hicâb,
Yesi mahali merkad u mevlüding İsficab,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.

Köngil közi gubâr-ı deringdin ziyâ tapar,
Tayrını balı sayesi yumnu hümâ tapar,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.

Men müstemend-i zâr-i firâk esîr-i gam,
Yüz ceybi çâk dâg-ı ciger hûn, közümde nem,
Ten hâzini melâmet, cân ma'deni elem,

Bildim tavaf-ı Kabe-i küyingni mugtanem,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.

Gurbet-keşide Yusuf-ı bi-şehr ü bi-diyâr,
Çün şâm-ı dâg sine vü subh-ı dilfigâr,

Kılmış gubâr közgü-i bahtımnı rûzgâr,
Ümid sefâ-i kalbdür, ey mürşid-i kibâr,

Keldim gubâr-ı dergâhınga sürgeli cebîn,
Ey mahzen-i kerâmet ü sultanu'l-ârifîn.

2. Muhayyir (1842-1918)

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Hokand edebî ortamının yetenekli şairlerinden biri Muhammedkul Muhammedrasuloğlu Muhayyir'dir. O, 1842 yılında Hokand'da doğmuş ve 1918 yılında Fergana'nın Akyer köyünde vefat etmiştir.⁴ Muhayyir'in hayatı ve eserleriyle ilgili elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Buna rağmen Özbekistan'daki bazı kaynaklar ve çalışmalar ışığında şairin Türkistan dinî-maarifi edebiyatındaki yerini ve eserlerindeki tasavvuf izlerini belirlemeye çalışacağız.

“*Tezkire-i Kayyumi*”ye göre Muhayyir'in babası Molla Muhammed Resul Mirza, Hokand Hanı'nın sarayında kâtiplik yapmıştır. Muhayyir ilk tahsilini babasından

4 Bkz: Muhayyir. Divan. Ed. Dehkanov A., Rafiddinov S. Taşkent: “Muharrir” Neşriyatı. 2010. – 256 s.

almış, medreselerde okumuş, hattatlık sanatını iyi öğrenmiştir.⁵ 1870 yılında Ali Şîr Nevaî'nin divanını istinsah eden şair,⁶ 1875-1885 yıllarında Buhara medreselerinde okurken, Şark klasik edebiyatının meşhur temsilcilerinden Ali Şîr Nevaî, Baba Rahim Meşreb, Mevlâna Lütfî, Mirza Bîdil, Hâfız Şîrâzî ve diğer ediplerin eserlerinin etkisiyle kendisi de Çağatayca ve Farsça şiir ve gazeller yazmaya başlamıştır.

1886 yılında Hokand'a dönüp, orada yayılan veba hastalığından çok ıstırap çekmiş, eşi ve beş çocuğunu bu hastalıktan dolayı kaybetmiştir. Bundan sonraki hayatını Akyer'de devam ettirmiştir. Bununla ilgili “*Tezkire-i Kayyum*”de şöyle yazılmıştır:

“Hayatının nerede ise yarısından çoğu taşrada geçti. Ömrünün son zamanlarına kadar Râşidan ilçesinin Akyer adlı meşhur Özbek köyünde, camide imam hatiplik ve muallimlik yaparak geçirmiş, 1918 yılında 78 yaşında vefat etmiştir” (Kayyumov, 1998, 348).

Muhayyir, dönemin tanınmış sanatkârlarıyla dostluk bağları kurmuştur. Nitekim, Mukimî, Zevkî, Muhyî, Hamza, Furkat, Nemengânî Nadim ve Muntazir gibi zamanın edipleriyle yakın ilişkilerde olduğunu adı geçen şairlerle yazıştıkları mektuplardan da öğrenebiliriz⁷ (Mukimî, 1960, 110).

Muhayyir kendisinden sonra iyi bir edebî miras bırakmıştır. Günümüzde şairin Divanı'nın iki nüshası bulunmaktadır. Birisi Özbekistan İlimler Akademisi Ali Şîr Nevâî Devlet Edebiyat Müzesinde (no 241) olup, şairin hayatının son zamanlarında kitap hâline getirilmiş, 1917 yılında da istinsah edilmiştir. İkinci nüshası ise Özbekistan İlimler Akademisi Ebu Reyhan Birunî Şarkşinaslık Enstitüsündeki (no 7493) nüshadır. Bununla birlikte aynı Enstitüde 682 no'lu nüsha -miladi 1893 / hicri 1311 yılında istinsah edilen “*Seçme Şiirleri*”- de bulunmaktadır. Bu nüshaları karşılaştıran Akram Dehkanov'a göre, bunların hepsini Muhayyir'in kendisi istinsah etmiştir (Muhayyir, 2010, 9). Şairin eserleri arasında Mevlâna Lütfî, Molla Camî, Hafız Şîrâzî ve Ali Şîr Nevaî'nin gazellerine yazılan muhammesler de vardır.

Muhayyir'in eserleri Özbekistan'da XX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak araştırılmaya başlanmıştır. 1960 yılında Abdülkadir Hayitmetov, 1967 yılında Abdulahad Azizî tarafından şairin iki bin mısraya yakın seçme eserleri hazırlanarak neşredilmiştir.⁸ 2000 yılında ise M. Hayrullayeva Divanını neşretmiştir.⁹ Muhayyir'in hayatı ve sanatını bir tez kapsamında inceleyen Akram Dehkanov'a göre, şairin tüm şiirleri 11000 mısra civarında olup, bunun 8000 mısrası Çağatayca'da yazılmıştır (Muhayyir, 2010, 9).

5 Bkz: Kayyumov., Polatcan. “Tezkire-i Kayyumî”. Taşkent. 1998. – 549 s.

6 <https://ziyouz.uz/ozbek-sheriyati/ozbek-mumtoz-sheriyati/muhayyir>

7 Bkz: Mukimî. Eserler. Cilt. 2. Taşkent: “Özbekistan” Neşriyatı, 1960., 110 s.; Zavki. Seçme Eserler. Taşkent: “Özbekistan” Neşriyatı, 1960., 103 s.

8 Bkz: Özbek Edebiyatı. 4cilt. 1.kitap. Taşkent. 1960, – 199 s.

9 Bkz: Muhayyir. Divan. Ed: M. Hayrullayeva. Taşkent. 2000

Bilindiği üzere, İslam'ın ilk devirlerinde şairler arasında Hz. Peygamber efendimizin (s.a.v.) hadislerinden seçme kırk hadisi nazımda söyleme (erbain) geleneği başlamıştır. Bu gelenek zamanla tüm Doğu ve Müslüman coğrafyasına yayılmış, Arap, Fars ve Türk şairleri manzum erbainler yazmışlardır.¹⁰ Çağatay edebiyatında Ali Şîr Nevaî¹¹ gibi şairler erbain eserleriyle bu geleneği geliştirmişlerdir.

Ne acep ki, Türkistan dinî-maarifi edebiyatında Ali Şîr Nevaî'den sonra 19. yüzyıl sonuna kadar erbain geleneğini devam ettirenlerle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Muhayyir bu geleneği Nevaî'den sonra tekrar kaleme alıp canlandıran bir şair olarak meşhur hadis-i şeriflerden oluşan kırk hadisi ele almıştır.¹² Eser şöyle başlamaktadır:

“Muhayyir “Benimle ilgili bilgileri yayınlayın” hadis-i şerifine uygun olarak kırk adet sahih hadisi Türkçeye rubaide kaleme almıştır. Umit edilir ki, bu hadisleri ezberleyen ulema zümresinden olur” (Muhayyir, 2010, 15).

Şair manzumesinde peygamber efendimizin güzel ahlak, iman ve takva sahibi olmaya teşvik eden, dünya ve ahiret, cennet ve cehennemle ilgili hadis-i şeriflerini ele almıştır. Örneğin, ilk başta: “Bir iyiliğe öncülük eden kimseye o iyiliği yapanın ecri nispetinde sevap vardır” hadisini nazımda açıklamıştır:

Kim ki hayr eylese cezâ tapkay,

Ey huşâ, ul ki boldi âmil-i hayr.

Yana hayr işga ul ki boldi delil,

Muzdidur misli muzdi fail-i hayr (Muhayyir, 2010, 24).

Açıklaması: Kim bir iyiliği yaparsa elbette karşılığını alacaktır, Ey iyiler, bir hayıra vesile olan kişi o hayırı işleyen gibi sevabından eşit olarak mükafatlandırılacaktır.

Hadiste insanların hayırlı işlerle ilgilenmesi, öncülük etmesi gerektiği söylenmektedir. İmam Nevevî'nin İmam Müslim'den naklettiği bu hadis şöyledir: Bir adam Nebî'ye (s.a.v) gelerek: “Benim hayvanım helâk oldu, bana bineceğim bir hayvan ver”, dedi. Peygamber Efendimiz: “Bende de yoktur” dedi. Orada bulunan bir adam: Ey Allah'ın Resulü! Ben, kendisine bineceği hayvanı verecek bir kimseyi gösteririm, dedi. Bunun üzerine peygamberimiz yukarıdaki hadisi söylemiştir.

Peygamber efendimizin (s.a.v) insanlara öğrettiği, müminlerde olması gereken değerlerden biri şükürdür. Şükür, herhangi bir nimetten dolayı, o nimeti verene karşı söylenen söz, kalben gösterilen saygı ve minnettir.

Eserde gelen sekizinci hadiste Resûlullah (s.a.v) şöyle demiştir: “Allah Teâlâ, kulunun bir şey yedikten ve içtikten sonra hamd etmesinden hoşnut olur”. Muhayyir bu hadisi de şiirle ifade etmiştir:

10 Bkz: “Kırk Mevzuda Kırk Hadis”, Mehmet Emre, İstanbul, 1344, s.s. 4-7. “Hadis-i Kutsiler”, Erdem, Hasan Hüsnü. Taşkent: “Çolpan” Yay.,1994, s. 10.

11 Bkz: Ali Şîr Nevaî. Erbain. Ed: M.Hakimcan. Taşkent: «Mehnat» Neşriyatı. 1991, s. 96.

12 Bkz: Bu kırk hadis 241 no'lu divanda yer almaktadır; Muhayyir. Divan. 9 s.

Bi-güman bil ki Ezid-i Rezzâk,
Bendedin razı bolğusu ul dem,
Ki ta'âm u şarâbdın sonra,
Eylegey şükür munga unga hem (Muhayyir, 2010, 16).

Açıklaması: Hiç şüphesiz şunu bil ki, rızık veren Rabbimiz kullarından yeme ve içmesinden sonra şükredenlerden razı olur.

Muhayyir'in tercümanlık alanında da bazı çalışmaları vardır. Mesela, Mesud ibn Yusuf Semerkandî'nin XV. yüzyılda yazdığı "*Salat-i Mesudî*" eserini Çağataycaya manzum olarak çevirmiştir.

"*Salat-i Mesudî*" adlı şeriat hükümlerinin açıklandığı bu eser, 754 sayfadan oluşmakta olup üç bölüm, içindekiler kısmı ve imla hatalarının gösterildiği düzeltme cetvelini de kapsamaktadır. İlk bölümde abdest ve temizlik, ikinci bölümde namaz meselesi, üçüncü bölümde ise zekât, oruç, hac, nikâh, ticaret, borç ve diğer konularla ilgili geniş bilgiler verilerek şer'i hükümleri açıklanmıştır. Her bir hüküm Kur'ân-ı Kerim ayetleri ve peygamberimizin hadis-i şeriflerine dayandırılmıştır. Ayrıca eserde Muhayyir tarafından yazılan "önsöz" ve "hatime" de yer almaktadır. Böylece Muhayyir, Sufi Allahyar'ın nazımda fikhi meseleleri ifade eden geleneğini devam ettirmiştir. Muhayyir'in "*Salat-i Mesudî*" eserini Çağataycaya çevirmesi tercümanlık alanında önem arz etmektedir. Şeriat hükümlerinin açıklanmasına dayanan bu eseri nazımda tercüme etmesi Muhayyir'in yetenekli bir tercüman ve şair olduğunu göstermektedir.

2.1. Muhayyir'in Şiirlerinde Tasavvufi Ahenkler ve Yesevi İzleri

Muhayyir'in eserlerinde dinî-maarifi ahenklere sık sık rastlanmaktadır. Nitekim, onun şiirleri arasında tasavvuf konusu, tarikat yolu ve Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi geleneğinin tesirlerini görebiliriz. "Bol mücerred, ey köngül, ğayrı Hudadın uz tama, Kir tarikat yoluğa, şah u gadâdın uz tama" (Muhayyir, 2010, 122) derken şair insanları başkalarına yalvararak yaşamaktansa, tarikat yoluna girmeye davet eder.

Muhayyir'in eserlerini inceleyen uzmanlara göre, "şairin dinî eserleri esasen "hamd" ve "naat" üzerine kaleme alınmıştır. Divanındaki 400 gazelden yüze yakını, 36 muhammesten dördünü, 71 rubaiden yirmi beşini bu gruba dâhil etmek mümkündür" (Kızıлтаş, 2012, 284).

Muhayyir'in şiirlerinde sanatsallığa, saf edebiyata yatkınlık göze çarpmaktadır, bundan dolayı onun şiirlerinde lirik coşkulara, mecazi aşkın duygu ve ifadelerine geniş yer verilmiştir. Hoca Ahmed Yesevi ise hikmetlerinde sanatsallığı amaç edinmediği için daha ziyade dinî ve halkın kullandığı ifadelere yer vermektedir. Buna rağmen Yesevi hikmetleri ve Muhayyir'in divanında yer alan şiirleri karşılaştırdığımızda Allah aşkı, nefis ve şeytana esir olmamak gibi ortak konuları görebiliriz:

İşk yolıda fena bolay, Hak, Bir-u bar,
Her ne kılsang aşık kılğıl Perverdigar,
İlkim açıb dua kılay İzim Cebbar,
Her ne kılsang aşık kılğıl Perverdigar (Yesevi, 2018,102).

Açıklaması: Ey tek ve var olan Hak, aşkın yolunda fani olmak isterim, ne yap et beni kendine aşık eyle, ellerimi açıp sana dua edeyim ey İzim Cebbar, ne yap et beni kendine aşık eyle, ey Rabbim!

Muhayyir de üstadı Ahmed Yesevi gibi Allah aşkını konu almıştır:
Salğıl bu telba başıma, ya Rab, havay-ı işk,
Berğil dilimğa lezzet-i zevk-i safây-i işk,
Bigâne kıl, özüm din hem özgedin meni,
Kelturme hatırımğa hemişe sivay-ı işk (Muhayyir, 2010, 131).

Açıklaması: Ey Rabbim, bu divane başıma aşk havası nasip eyle, gönlüme aşkın sefası, zevki ve lezzetini ver hem kendimden hem de başkalarından beni bigâne eyle, senden başkasına olan sevgiyi hatırıma getirme!

Ahmed Yesevi'de:
Va vaylata, keçe kündüz kılmay ta'at,
Hak Resul ümmet için yemay ne'mat,
İçmiş, yemiş ne'matları kayğu mehnat,
Ne yüz birle hazratığa barğum manâ (Yesevi, 1992, 38).

Açıklaması: Ey vah, gece-gündüz ibadet etmediğim hâlde, ümmeti için yemeyip içmeyip, sadece kaygı, elem, kederi yiyip içen Hak Resul'ünün huzuruna hangi yüz birle varırım ben?

Kullarının Yüce Allah'a müşfik olduğu Muhayyir şiirlerinde de sık sık ifade edilir:

Kaysı dil birle deyin ya Rab senga hamd u sanâ,
Kaysı dil birle kılay izhar arzu muddaâ.
Kaysı iş birle özümnü layık-ı rahmet bilib,
Kaysı iş birle tileb hacet eyley ilticâ (Muhayyir, 2010, 25).

Açıklaması: Hangi dille ya Rabbi sana hamdedeyim, hangi lisanla arzumu, isteğimi açıklayayım, hangi amelimle kendimi senin rahmetine layık bilip, hangi işimle ihtiyacımı sana ifade edeyim.

Şair mahşer meydanında olacak soru-cevaptan söz ederken, Allah'ın rahmetini isteyenlere Hz. Muhammed'e ümmet olması gerektiğini belirtir:

Tabîş-i kuyaş bir yan, ot hararati bir yan,
Tursa mağz-ı ser kaynab, hem ayak kuyub çendan.
“Rabbenâ zallelna” deb halk bolsalar giryan,
Anda sen neçük kılğung, ey Muhayyir-i nadân,
Rahmet isteseng özni Mustafâğa ümmet tut (Muhayyir, 2010, 63).

Açıklaması: Bir yanda güneşin ateşi, diğer yandan cehennem ateşinin harareti yakıyor, sıcaktan başın kaynıyor, ayakların yanıyor, o anda toplanan halk “Rabbim, biz kendimize zulmedenleriz” diye ağladığında, senin hâlin nice olur ey cahil Muhayyir? Allah'ın rahmetini istersen Muhammed Mustafa'ya ümmet ol!

Bunun gibi dizelerde kullanılan ayet, hadis ve atasözleri şairin duygularını derin bir şekilde ifade etmesine yardım ederken, diğer yandan hayatın ve imanın mahiyeti, tevhit anlayışıyla ilgili düşünceleri açıklığa kavuşturmuştur.

Kul Hoca Ahmed nefis ilgidin kılırman dad,
Pir-i muğan bolğaymukin ana callad.
Bi-haberler işitmezler dad u feryâd,
Kan yığlağıl, işitsün ul Perverdigar (Yesevi, 2018, 101)

Açıklaması: Kul Hoca Ahmed, nefsin ilişmesinden feryat ederim, pirim onun celladı olurmu ki? Habersiz bilmeyenler feryadları duymazlar, kandan gözyaşı dök ki, Rabbim seni duysun!

Muhayyir de büyük üstadın şiirine uyarak şöyle der:
Eyle, ya Rab, kibr u ucb u hud-namâlıkdın halâs,
Nefs u şeytana esir u mubtalalığdın halâs.
Yâr etib huş u hirad, bildir özünğni ançe kim,
Tâ bolay ölgünçe cahl u nâ-rasalığdın halâs (Muhayyir, 2010, 116).

Açıklaması: Ya Rab, kibirden, gururdan ve bencillikten, nefis ve şeytana esir olup bağlanmaktan beni kurtar. İyi ve sâlih kişilerle dost eyle, kendini tanıt. Ölünceye kadar cahillikten, kötülükten uzak olayım.

Muhayyir'in hayatı, Türkistan edebiyatındaki rolü ve eserlerindeki tasavvuf izleri incelendiğinde, onun Hokand edebî muhitinin tanınan sanatkârlarından biri olarak, Mukimî, Furkat ve Zevkî gibi zamanın önemli edipleriyle yakın ilişkilerde

olduğunu görebiliriz. Mevlâna Lütffî, Molla Camî, Hafız Şîrâzî ve Ali Şîr Nevaî gibi şairleri kendine üstat bilen şair klâsik edebiyatın geleneklerini güzel bir şekilde devam ettirmiştir. Çağdaşlarından farklı olarak lirik tarzda önemli eserler kaleme almıştır.

Hasılı, son dönem Çağatay edebiyatında Muhayyir'in kendine özgü bir yeri vardır. Nitekim şair Ali Şîr Nevaî'den sonra hiçbir şairin kaleme almadığı erbain geleneğini tekrar canlandırmış, ahlakla ilgili meşhur hadis-i şeriflerden oluşan kırk hadisi nazma dizmiştir. Muhayyir'in "Salat-i Mesudî" eserini Çağataycaya çevirmesi tercümanlık alanında önem arz etmektedir. Şeriat hükümlerinin açıklanmasına dayanan bu eseri nazımda tercüme etmesi Muhayyir'in yetenekli bir tercüman ve şair olduğunu göstermektedir.

3. Hazinî-Hokandî (1867-1923)

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başındaki Hokand edebî ortamında dinî, edebî ve manevi alanda çok önemli yeri olan şairlerden birisi de Ziyavuddinhan Katta Hocaoğlu Hazinî Tora Hokandî'dir.

Hazinî Hokandî'nin hayatı ve edebî eserlerini araştıran âlimlerden A. Madaminov ve A. Corabayev'e göre, şair 1867 yılı Hokand şehrine yakın büyük Kenagas köyünde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda farklı şekillerde bilgiler de verilmiştir. Nitekim, yazarın asıl doğum yerinin Yenikurgan, doğum tarihinin de 1851 yılı olduğu şeklinde yanlış bilgi verilmiştir. Halbuki, yazarın akrabalarından alınan bilgilere göre Hazinî'nin doğum tarihi 1867; ölüm tarihi de 1923 şeklindedir (Corabayev, 2007, 10).

Hazinî kendisini yetiştiren hocalarından aldığı dinî ve tasavvufî eğitimin etkisiyle her zaman dini, imanı, hakkı ve adaleti savunmuş, Allah'a sığınmayı ve teslimiyeti tavsiye etmiş, Hz. Peygamber'i ve ehli beyti öven bir şiir anlayışına sahip olmuştur.

Hazinî'nin oğulları ve sülale fertlerinden alınan bilgilere göre onun ev müzesinde, Hazinî'nin Hz. Muhammed (s.a.v.)'in amcası Hz. Abbas'ın sülalesinden geldiğini kanıtlayan pek çok delil muhafaza edilmektedir. Şairin nesebiyle alakalı iki şecerevi belgede, özellikle de hicri 1287 (m. 1870) yılında hazırlanmış olan soyağacında şairin baba tarafından Nabirahoca isimli ecdadı yoluyla 24 neseple, ikinci şecerede de anne tarafından neslinin Hz. Peygamberimize ulaşması 74 ve 22 nolu mühürlerle onaylanmıştır (Hazinî, 1999, 3).

Nemenganlı Meczub ve üstadı Hakimhan Halife ile Hazinî arasında manevi yönden çok yakın bir bağlılık olduğu görülmektedir. Nitekim, Hazinî medresede okurken Ahmed Yesevi hikmetleri ile kendisini eğitmiş, süluk yolunda Nemenganlı Meczub'un güvenini kazanmıştır. Daha sonra tasavvuf yolunda ilerleyerek 30 yaşında (h.1314-m.1897) büyük Kadiri şeyhi Muhammed Hakimhan Halife'nin irşadına erişmiştir.

“*Tezkire-i Kayyumi*” eserinde bununla ilgili şöyle bilgi verilmektedir: “[...] Cami Medresesinde edebiyat dersleri ile birlikte, lügat tahsili yapsa da Hazinî’nin tasavvufi yönü daha ağır basmış, Hoca Ahmed Yesevi’nin “Hikmet” adlı eserini devamlı okumuştur. Tasavvufta kendini iyice yetiştirmiş ve Meczubîlerin önderi olan Hakimhan Halife’den el alarak mürit terbiye etmeye icazet almıştır” (Kayyumî , 1998, 35).

Şairin kendisi de bununla ilgili şunları yazmıştır:

İrdi tarih bir ming u üç yüz u on törtä mukîm,

Uşbu dävlatni mängä kıldı atâ Hıy u Kadım,

Män rızâ-yı pir tâpğänimdä ottuzda idim,

Män, Hızinîgä icâzät berdilär şeyh-i Hâkim (Corabayev, 2007, 15).

Açıklaması: Hicri bin üç yüz on dört yılında ben otuz yaşındayken pirim şeyh Hakim’in rızasını kazandım ve ilim yolunda çalışmaya icazet verdi. Hayy ve Kadim olan Rabbim bana böyle bir devleti nasip etti.

Diğer tasavvuf erbapları gibi Hazinî de edebiyatta kalem oynatmıştır. “Hazin”, “Hazinî” mahlasları ile hikmetler, gazeller, şiirler kaleme almıştır. Bu şiirler lirik ve arifane şiirler olarak dünya ve ahiret hayatı, ölüm, insanın daima korku ve ümit arasında olup Allah’ın zikri ile meşgul olması konularını içine alır.

Hazinî şiirlerini kendine özgü bir tarzda, Yesevi ekolünde de olduğu gibi, sanatsal niteliğini göz önüne alarak değil de halkı ahlaki ve dinî değerlerle bilgilendirme yönünü önemseyerek yazdığı için şiirlerindeki dilin halka yakın durmasını daha çok benimsemiş ve şiirlerini halk dili ve halk anlayışına yakın olarak yazmıştır (Yığın, 2011, 52).

Allah’ın rahmetinden ümit kesmemek, merhametine umutlu olmak her müminin asıl vazifesi olduğunu Yesevi’nin hikmetlerinden de anlıyoruz:

Aya dostlar, tevekkülni kılıcını,

Belge bağlab yolga kadem koygum kelur.

“La taknatu” rahmetidin ümid tutub,

Meveddetning gülzarida yelgum kelur (Yesevi, 2018, 310).

Açıklaması: Ey dostlar, Allah’a tevekkül kılıcını bele kuşanarak bu yola ayak basmak istiyorum. Yüce Rabbim’in “ümit kesmeyiniz” vadesine ümit edip, muhabbetin bahçesinde koşturmak istiyorum.

Hazinî de ulu selefi Ahmed Yesevi gibi bu konuyu Kur’ân-ı Kerim ayetleri ve hadis-i şeriflerden yola çıkarak ifade etmektedir:

Ümidim şul erür Kur'an'da kim "la taknatu" debsan,

Vefa eyleb, özüng eytgen sözingni yad kıl, ya Rab!

Namaz u rozası, hac u zekati yok Hazinî'ning,

Günahın avf etib, san cayını cennet kıl, ya Rab! (Hazinî, 1999, 14).

Açıklaması: Ya Rab, Kur'an'daki "ümit kesmeyiniz" ayetine ümit etmekteyim, vadine vefa edip bu sözünü hatırla. Bu günahkâr kulun Hazinî'nin namazı, orucu, hac ve zekâtı yoktur, günahlarını bağışlayıp, gideceği yerini cennet eyle ya Rab!13.

"Rabbenâ zalemnâ enfusenâ ve in lem tagfirlenâ ve terhamnâ le neküenne minel hâsırîn" (*Kur'ân-ı Kerim Meali*, 2009, *el-A'raf*, 7/23), ilk peygamber Hz. Adem (a.s.) ve Hz. Havva anamızın okuduğu tövbe duası dinî-tasavvufî edebiyatta çok işlenen telmihlerden olup, Ahmed Yesevi de buna işaret etmektedir:

Ya Rabbana zalamnâ enfusenâ,

Halıkım u Rezzakım u Ya Rab sana.

İlm-i hikmet, tevfiik, ta'at, türlüik sana,

Kıldı teşrif, şirin latif Kur'ân bizge (Yesevi, Beyaz, 228).

Açıklaması: "Rabbimiz! Biz kendimize/nefsimize zulmettik. Yaradığımız, Rızık verenimiz Sensin, hikmet ilmi ve yardım senden, ibadet etmek bizden, bizi Kur'an ile şereflendirdin".

Bilindiği üzere İslam'ın beş sütunundan birisi de hac ibadetidir. Mukaddes Kâbe'yi ziyaret etmek her müslüman için büyük şereftir. Ahmed Yesevi de Allah'ın evini ziyaret etmek için yola çıkarken talebeleriyle vedalaşır:

Ka'be sarı ketar bolduk, inşa Allah,

Ey yaranlar, yahşı kaling ta körgünçe.

Kayda barsak Allah yadı bizge hemrah,

Ey yaranlar, yahşı kaling ta körgünçe (Yesevi, 2018, 325).

Açıklaması: Kâbe'ye doğru gidiyoruz, ey yaranlarım, hoşça kalın, görüşmek üzere, nereye gidersek Allah zikri bize yol arkadaşı, yaranlarım, hoşça kalın, görüşmek üzere.

Hazinî de üstadın öğütlerini devam ettirirken her müminin farzı olan Kâbe ziyaretinin önemini şiirinde beyan etmiştir:

Ganimetdür hayating Ka'batullahnı ziyaret kıl,

Ğam-i dünyanı kılmas, her kişide bolsa bes gayret.

Arafat tağıda “Labbeyka!” de yığlab Hudayımğa,

Hata vu ma’siyetlerni keçürse rahm etüb şayed (Hazinî, 1999, 18).

Açıklaması: Hayatında fırsat varken, Kâbe’yi ziyaret et. Gayretli olan kişi dünya gamını yemez. Arafat’ta “Lebbeyke” diye Rabbi’ne gözyaşı saçarsan şayet sana acıyıp günahlarını affeder.

Hazinî klasik edebiyat geleneğini devam ettiren kendine özgü özelliklere sahip bir edip olarak ortaya çıkmıştır. O Ali Şir Nevaî, Hoca Nazar Hüveyda gibi geçmişteki arif şairlerin, Emirî, Azim Hacı, Mukimî, Furkat gibi muasır ediplerin eserlerinden haberdar sanatkar olarak onlardan esinlenmiştir. Bununla birlikte Hazinî’nin kendisi de başka şairleri etkilemiştir. Onun birçok şiirine dönemin sanatkarları tahmis ve nazireler bağlamışlardır. Kamî, Amani Arabanî, Şevket, Hıslet, Dilefkar, Hamza, Nisa, Garibi, Mirzai Hokandî, Çerhî gibileri örnek getirebiliriz (Hazinî, 1999, 8).

Hasılı, Hazinî Hokandî klasik Çağatay edebiyatı geleneklerini devam ettiren, Çağatay edebiyatından Özbek edebiyatına geçiş, Yeni Özbek edebiyatının oluşumu ve aynı zamanda millî uyanış edebiyatının geliştiği bir dönemde yaşayan önemli bir Çağatay-Özbek şairidir. Hazinî, şiirleriyle hemen hemen tüm Özbek şairlerini etkilemiş, mutasavvıf bir şair olarak, fikir ve görüşleriyle halkın dinî, manevî ve ahlaki hayatına etki gösteren bir şahsiyettir. Eserleriyle Çar Rusya’sı istilasına karşı fikir ve görüşlerini açıkça belirten cesur bir sanatkardır. Her zaman milletini sevdiği gibi, halkın da gönlünde yer tutan bir mana üstadıdır. Onun samimi ve içten şiirleri bugün bile konser ve düğünlerde sanatçılar tarafından bestelenerek söylenmektedir.

Sonuç

XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Çar emperyalizminin istila siyaseti sonucunda Türk halklarının millî-manevi, dini, kültürel hayatında büyük kayıplar yaşanmıştır. Bu halkların özgürlükçü liderleri, aydınları hem Çar emperyalizmi hem de mahalli hanlığın zulmü ve istibdadına karşı mücadele ettiler. Bu dönemin Orta Asya ve Kazak hanlıkları edebiyatı tarihinde önemli iz bırakan etkilerden biri dinî ve maarifi edebiyat idi. Hoca Ahmed Yesevi’nin başlattığı bu edebi geleneğinin temsilcilerinden olan, makalede hayatı, eserleri ele alınan Yusuf Seryâmî, Muhayyir, Hazinî gibi mutasavvıf şairler kendi döneminin itibara layık şahsiyetleri olmuşlardır. Onlar kaleme aldıkları eserleriyle hem klasik hem de dinî-maarifi edebiyatta iz bırakmışlardır. Onların eserlerinde genel olarak Şark’ın klasik ve didaktik edebiyatının, özel olarak ise Ahmed Yesevi ve Ali Şir Nevaî’nin etkilerini görmekteyiz. Cümleden, Hakk’a ve mahlukata sevginin, peygamberlere, pir ve üstatlara saygı ifadelerinin güzel örneklerini bu şairlerin eserlerinde görmek mümkündür. Bu dönemde eser veren şairlerde görülen ortak ve müşterek değer, onların irfan görüşleriyle manevî ve sosyal hayatta eşitlik ve adaletin hükmedilmesine, halkın arasında şefkatli ve cömert davranmaya, toplumda barışın ve birliğin istikrarına, geçmiş ecdadın hizmetlerine saygı göstermeye çağırılmaktadır.

Orta Asya halklarının maneviyatını yüzyıllardır aksettiren dini-maarifi eserler, özellikle söz konusu şairlerin hayatı ve sanatlarını etraflıca incelemek, edebiyat araştırmacılarının güncel meselelerindedir. Hal böyleyken, XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında Türkistan'da etki yaratan dinî-maarifi edebiyatın diğer temsilcilerinin de hayatı ve eserleriyle ilgili çalışmalar devam edecektir.

Kaynaklar

- Abduşukurov Rasulmuhammad. (ed.). Ahmed Yesevi, Divan-i Hikmet. Taşkent: G. Gulam neşriyatı, 1992.
- Beyaz. Sayram: M. Mirhaldaroğlunun özel kütüphanesi, 476/228.
- Corabayeve, Atabek vd. (ed.) Hazinî Divanı. Taşkent: Ma'naviyat neşriyatı, 1999.
- Corabayeve, Atabek. (ed.) Hazinî Tora. Taşkent: ÖZRFA Fen neşriyatı, 2007.
- Hayrullayeva, Mastura. (ed.) Muhayyir Divanı. Taşkent: Muharrir neşriyatı, 2000.
- İbrahim Hakkul vd. (ed.). Ahmed Yesevi, Divan-i Hikmet. Taşkent: Nevruz Yayınevi, 2018.
- İnoue, Munenori. Özbek yazarı Mumincan Taşkın'ın Şairler Tezkiresi ve tahlili. İstanbul Fatih üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2013.
- Kayyumî, Polatcan. Tezkire-i Kayyumî, Cilt.1, Taşkent: Özbekistan Bilimler Akademisi, Hamid Süleyman El Yazmalar Enstitüsü Yayınevi, 1998.
- Kayyumî, Polatcan. Tezkire-i Kayyumî, Cilt.3, Taşkent: Özbekistan Bilimler Akademisi, Hamid Süleyman El Yazmalar Enstitüsü Yayınevi, 1998.
- Kerimbek, Kamî. (ed.) Taşkent Şairleri. Dilni Abad Eylengiz. Taşkent: Maneviyat Yayınevi, 1998.
- Kızıлтаş, Emine. 17.yy. Sonundan 20.yy. Başına Kadar Yaşayan Fergâna Muhiti Şairleri. İstanbul üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Madaminov, Ahmadjan. vd. (ed.). Zevki. Seçme Eserler. Taşkent: Şark neşriyatı, 2003.
- Mehmet, Emre. Kırk Mevzuda Kırk Hadis, İstanbul, 1344.
- Mırzahmetoğlu, Mekemtas. Ulttık kod maselesi. Akikat dergisi, 5, 2018.
- Mukimî. Eserler. Cilt. 2. Taşkent: Özbekistan neşriyatı, 1960.
- Pestel, Pavl İvanoviç. Ruskaya Pravda, SPb, 1906.
- Rafiddinov, Sayfiddin vd. (ed.) Muhayyir Divanı. Taşkent: Muharrir neşriyatı, 2010.
- Seryâmî, Yusuf. Divan. Taşkent, 1914.

- Tacibayeva, Mukaddas. (ed.) Yusuf Seryâmî seçme eserleri. Taşkent: Maneviyat yayınevi, 2002.
- Tadzhiyev, Khamidulla vd. 19.Yüzyıl ve 20.Yüzyıl'ın Başında Türkistan Dinî-Maarifi Edebiyatında Ahmed Yesevi İzleri. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Kış (96), 2020.
- Yakovlev, Vladimir. İz istorii tserkovnoy jizni Turkeстана. Verniy, 1902.
- Yığın, Musa. Hazinî Hokandî Divanı'nın Transkribe Metni ve Türkiye Türkçesine Aktarılması. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, 2011.

ADANA ARAP ALEVİLERİNDE CENAZE RİTÜELLERİNDEKİ DÖNÜŞÜM: DAHA AZ MASRAFLI, DAHA AZ KÜLFET*

Transformation of Funeral Rituals in Arab Alawites of Adana: Less Costly, Less Tiring

Volkan ERTİT**

Öz

Bu çalışma Adana bölgesinde yaşayan Arap Alevilerinin cenaze ritüellerindeki değişimi betimleyip analiz etmek amacı ile kaleme alınmıştır. Çalışma, ölümle ortaya çıkan tören, ritüel, ayin ve benzeri olguları yapısal-işlevselci yaklaşımla değerlendirmektedir. Yani ölüm olayı ile gerçekleşen toplumsal organizasyonların yapının devamı için sahip oldukları işlevler üzerinden bir tartışma yürütülmüştür. Nitel araştırma yöntemine uygun olarak desenlenmiş çalışmada tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Alan araştırmaları üç farklı zamanda Adana'nın merkez Yüreğir ilçesinin Yamaçlı (10 katılımcı) ve Haydaroğlu (5 katılımcı) mahallelerinde yapılmıştır. Veriler araştırmacının grup üyesi olması sebebi ile daha önce katıldığı cenazelere dair kendi gözlemleri, yarı-yapılandırılmış soru formu aracılığı ile yüz yüze gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri ile toplanmıştır. Görüşmeler sonucu elde edilen veriler ve literatür taramasıyla ortaya çıkan fişlemelerin oluşturduğu dosyalar tematik analize tabi tutulmadan önce nitel veri analiz programı olan MAXQDA'ya aktarılmıştır. Metinler 44 kod altında kümelendirilmiş ve şu temalar altında bir araya getirilmişlerdir: “kefen”, “ölüm anı”, “ölümün duyurulması”, “ölünün yıkanması”, “hımlen (ölüm yemeği)”, “ağtılar ve şarkılar”, “7'si”, “yas süreci”, “halk inançları” ve “diğer değişimler”. Alan araştırması sonucunda bulguların işaret ettiği şey, cenaze ritüellerinin toplumun bütünlüğünü sürdürmede yaptığı katkının, yani işlevinin, Arap Aleviler özelinde azalmış olduğudur. Bahsi geçen temel başlıklar etrafında ortaya çıkan tören, ritüel, ayin ve davranış kalıplarında topluluğun geçmişte yaptığı uygulamaların ya tamamen ortadan kalktığı ya da daha az zahmetli/yorucu hâle geldiği not edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Alevileri, Cenaze ritüelleri, Ölü gömme adetleri, Adana.

Abstract

The present study aims to describe and analyze the change in the funeral rituals of Arab Alawites. The study takes a structural-functional approach to assessing ceremonies, rituals, and other death-related phenomena. In other words, a discussion was held based on the functions attributed to death-related social organizations for the continuation of the structure. This study, which was designed in accordance with the qualitative research method, has a phenomenological approach. Field surveys were carried out in Yamaçlı (10) and Haydaroğlu (5) neighbourhoods of Yüreğir district in Central Adana at three different times. Due to the fact that the researcher is part of the study group, the data were collected through the researcher's own observations at previous funerals, in-depth interviews conducted face-to-face through a semi-structured form and focus group discussions. The files generated through the tagging that resulted from the literature review as well as the information gathered during the interviews were transferred to MAXQDA, a qualitative data analysis application, before being subjected to descriptive analysis. The texts were tagged under 44 codes and gathered under the following main topics: “shroud”, “the point of death”, “announcing the death”, “bathing the

* Geliş Tarihi: 20.09.2021, Kabul Tarihi: 29.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.008

Bu makale 22-24 Ekim 2020 tarihinde Aksaray Üniversitesi ve Ankara İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen II. Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda “Nusayirlerde Dönüşen Ölüm ve Defin Adetleri” başlığı altında sunulan tebliğin ilaveli ve düzeltilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, E-posta: volkanertit@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6114-2606

deceased”, “Hımlen “, “laments and songs”, “the 7th day after the death”, “the mourning process”, “folk beliefs” and “other changes”. The findings obtained as a result of the field study indicate that the contribution of funeral rituals in maintaining the whole of society, that is, its function, has regressed among Arab Alawites. In the ceremony, ritual, rite and behaviour patterns that emerged around the aforementioned main topics, it was noted that the practices adopted by the community in the past have either disappeared completely or were made less troublesome/tiring.

Keywords: Arab Alawites, Funeral rituals, Burial customs, Adana.

Giriş

Etno-dinsel bir topluluk olan Arap Aleviler¹, Levant’a (Doğu Akdeniz) yayılan bir coğrafyada yüzyıllardır yaşamaktadırlar. Anadolu’da ise güneyde yer alan Hatay, Adana ve Mersin şehirlerinde kümelenmişlerdir. Sır temelli örgütlenmelerinden dolayı tarih boyunca yalıtılmış coğrafyalarda inançlarını dış etkilerden koruyarak yaşamaya çalışmışlardır. Ancak özellikle 1980’lerden sonra kente yaşanan göç ve kentlerin kırsal alanları içine alacak şekilde büyümesi Arap Alevilerinin gelenek ve göreneklerinin de dönüşmesine sebep olmuştur. Bu çalışma ise Adana bölgesinde yaşayan Arap Alevilerinin cenaze ile ilgili inanç temelli geleneklerindeki değişimi betimleyip analiz etmek amacı ile kaleme alınmıştır.

Çalışmayı gerçekleştirmemin sebebi 4 Kasım 2019 yılında kaybettiğim anneannemin cenazesindeki deneyimlerim ve gözlemlerimdi. Anneannem Arap Alevisi olduğu için, cenazesi de Arap Alevilerinin geleneklerine ve inançlarına uygun şekilde gerçekleştirilmiştir. Cenaze sahibi olarak, cenazenin defnedilmesinden cenazenin 7’sine kadar geçen sürede Adana’da kalmış ve birebir cenaze ritüellerini gözlemlene ve uygun vakitlerde not etme olanağım olmuştur. Cenazenin 7’si tamamlanıp Adana’dan ayrılırken Arap Alevilerinde² cenaze ritüellerinin geçmişten bugüne nasıl farklılaştığını ve bu farklılaşmanın olası sebeplerini anlamaya yönelik alan çalışması yapmak istediğimi fark ettim. Bu metin, bir hafta kadar süren bir “cenaze organizasyonu”nun sonunda notlarıma yansıyan dönüşümlerin ve bu dönüşümlerin üç farklı zamanda gerçekleştirilen alan çalışmaları ile daha sistematik ve detaylı şekilde betimlenmesinin okuyucuya aktarılabilmesi için yazılmıştır.

Çalışma beş bölümden oluşmaktadır: Teori, yöntem, sınırlılıklar, bulgular ve sonuç. Teori bölümünde ölüm sonrası uygulamaların/ritüellerin toplumsal işlevleri ve ölüm olgusunun neden din sosyolojisinin çalışma alanlarından biri olduğu ilgili literatür ışığında tartışılacaktır. Yöntem bölümünde çalışmanın üstüne kurulu olduğu desen ve verilerin toplanma süreci ayrıntılandırılacaktır. Sınırlılıklar bölümünde ise daha iyi bir alan çalışmasının ve paralel olarak daha iyi bir metnin ortaya çık(a)

1 Bu metin ilk oluşturulurken Nusayri ile Arap Alevisi kavramları birbirinin yerine kullanılıyordu. Ancak alan çalışmasında Arap Alevileri kendilerini Nusayri olarak görmediklerini ve kendilerini tanımlarken Nusayri kelimesini kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Bu sebeple hem başlıkta hem de metin içinde Nusayri kelimesi kullanılmamıştır.

2 Suriye ve Lübnan’da da topluluk halinde bulunan Arap Alevileri Türkiye’de özellikle Hatay, Adana ve Mersin şehirlerinde kümelenmişlerdir. Bu metin tarihsel/teolojik bir tartışma yapmadığı için, Arap Alevilerinin tarihsel sürecini ve inanç esaslarını merak eden okuyucular şu kaynaklara bakabilirler: Keser, 2008, 2013; Procházka ve Procházka, 2010; Türk, 2013, Tozlu ve Ürkmez, 2017.

mamasına neden olan dinamiklerden öne çıkanları okuyucuya sunulacaktır. Bulgular bölümü Arap Alevilerinin ölüm etrafında gelişen ritüellerindeki dönüşümün ve bu dönüşümün ardındaki -muhtemel- sebeplerin betimlenip analiz edilmesine ayrılmıştır. Metnin son bölümü ise teori bölümünde ifade edilenlerle bulguların bir araya getirilmesi ile yapılacak tartışmaya ayrılmıştır.

1. Teori

Bu metin, bireyin yaşamındaki “geçiş dönemleri”nden³ olan ölümü, bireysel değil toplumsal bir olgu olarak ele alacaktır. Ölümün toplumsal biçimlerinin çözümlemesi yapılırken daha çok ölüm ve definle gelen davranış kalıpları, törenler, ritüeller ve ayinler dikkate alınır (Sağır, 2017, 153). Bununla birlikte, bireyin ölmesinin yakınları için yaratacağı yoksunluk süreci de (Burcu – Akalın, 2008, 31) bu çözümlemenin parçasıdır. Yoksunluk sürecinin başlaması ile ortaya çıkan toplumsal örüntüler, ölümün kültürel bir olgu olarak toplulukların yaşamında yer etmesine sebep olur. Bu nedenledir ki, ölüm, toplumların belleği olarak, yüzyılların birikiminin törenler, dinsel merasimler ve pek çok farklı ritüel ile ortaya çıkmasına vesile olur (Göde – Türkan, 2015; Parıltı – Ahmet, 2018).

Malinowski’ye (1948-2020, 45-46) göre bireyler yaşamlarını ölümün gölgesinde ve ondan korkarak sürdürürler. Bu noktada cenaze törenleri de bireylerin korkularını yenmeye ve ruhun gelecekte bir yaşamının olacağı inancının pekişmesine yardımcı olur. Böylelikle “ölümden sonra bir yaşamın olduğu fikri” inanç olarak yaygınlık kazanır. “Ruhun göçmesi”, “sonsuz yaşama geçilmesi”, “ruhun sürekliliği” ve benzeri ifadeler bireyin “ölünce yok olacağı” fikrinden uzaklaşmasına yardımcı olur (Güneş, 2019, 84). Ölümün bir son olarak kabul edilmemesi ve ruhun sonsuz bir yaşama giriş yapıyor olması inancı, ölümle ilgili farklı amaçlar doğrultusunda ortaya çıkan uygulamaların toplumların yaşamını şekillendirmesine sebep olur (Meriç, 2018, 71; Kılıç, 2019, 164). Ölen kişinin geride kalanlara zarar vermesini önlemek, diğer dünyaya geçişini kolaylaştırmak ve gittiği yerde daha rahat etmesini sağlamak uygulamaların ardındaki sık karşılaşılan sebeplerdir (Örnek, 1977, 207). Örneğin Asurlularda ölen kişinin ölüler diyarına yolculuğunun rahat geçmesi ve ruh olarak sürdüreceği yeni yaşamında huzursuz olmaması için cenaze ritüellerine büyük önem verilirdi. Cesedin yağlanması, örtülmesi, yas tutma töreni için yemek verilmesi Eski, Orta ve Yeni Asur dönemlerinde gerçekleştirilmiştir (Mandacı, 2020, 75). Asurlular gibi diğer Mezopotamya toplumlarında da ölen kişinin ölüler diyarına huzursuz şekilde girmemesi ve ölüm iblisinin canlılar arasında dolaşmaması için kapsamlı cenaze törenleri düzenlenirdi (a.g.e, 75). Benzer şekilde Hindistan’da ölen kişinin yakınları, cenazenin kendileriyle temas kurmasından korunmak için kişi ölmeden önce onunla teskin konuşması yaparlardı ve cenazeye sunular takdim ederlerdi (Kutlutürk, 2016, 180).

3 “Geçiş dönemleri/törenleri” kavramı Arnold van Gennep tarafından bireylerin yaşamında bir dönemden başka bir döneme törenlerle geçilen anların olduğunu ifade etmek için 1909 yılında ortaya atılmıştır. Doğum, evlilik ve ölüm bunların başlıcalarıdır. Van Gennep’e (1960) göre özellikle geleneksel toplumlarda geçiş dönemleri toplumsal hayatın işleyişinde önemli rol oynamaktadır.

Teolojik olarak ölüm sonrası uygulamaların amacı “genelde insanın yeni durumunu [...] kutsamak, aynı zamanda da onu, ‘geçiş’ sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumak” (Yeşil, 2014, 118) olsa da sosyoloji -özelde antropoloji- disiplini için ölümün anlamı bireyin yaşamının son bulması ve onun yeni durumunun kutsanmasından çok daha fazlasıdır. “Ölüm, bireyci-biyolojik tanımlamanın ya da tartışmanın ötesinde sosyal görünüm taşıyan ve sosyal algılanmayla şekillenen bir olgudur.” (Burcu – Akalın, 2008, 30). Görünenin ardındaki görünmeyeni araştırmak isteyen sosyolog, ölümü toplumun kendini yeniden üretmesine vesile olan ve toplumsal bağları güçlendiren bir olgu olarak da kabul eder (Sağır, 2013, 126). Ölüm sadece bağları güçlendiren bir işlev görmez aynı zamanda yarattığı pratik kültürel unsurlarla toplumların kimlik oluşturmalarına da yardımcı olur. Uzmanlaştığı alanlardan biri “ölüm sosyolojisi” olan Adem Sağır (a.g.e.), ölümün bu kolektif kimlikle olan ilişkisinin iki tarafı olduğunu belirtiyor: “Bunlardan ilki, öncesi ve sonrasıyla ölümün toplumsal organizasyonlardaki toplumsallaşma biçimlerinin yansıdığı kimliklerdir. [...] Diğeri ise ölümün, mekân organizasyonuyla bir kimlik yansıtma süreci olmasıdır ki bu durum kendisini mezarlık ve onun etrafında gelişen kültürel kalıplar ile somutlaştırır.”

Buraya kadar ifade edilenlerden yola çıkarak bu metnin ölüm olgusuna “yapısal-işlevselci” şekilde yaklaştığı söylenmelidir. Nasıl ki sağlıklı bir organizma için biyolojik sistemler kendi içinde uyumlu şekilde çalışmalı ise aynı şekilde düzeni olan bir toplum için de toplumsal kurumlar arasında uyum olması gerekmektedir. Toplumsal düzenin inşası ile ilgilenen yapısal-işlevselcilikte “bir kurumun işlevi, içinde yer aldığı yapılar sisteminin bütününe işleyişine yaptığı katkı açısından ele alınır.” (Özbudun vd, 2014, 124). Sağır (2017, 113) bu yaklaşımı “parçaların, toplumsal ve kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesi” şeklinde tanımlar. Bu yaklaşımda ölümün sosyal bütünleşmenin ve yapının sürdürülmesinde temel işlevlere sahip olduğu kabul edilir. Bu sebeple cenaze sahiplerinin bozulan ruh durumlarını ve ölen kişinin yarattığı yoksunluk durumuyla yara alan toplumsal ilişkileri daha iyi hale getirmek için birçok tören/ritüel düzenlenir.

Törenlerde topluluk üyelerinin bir araya gelmesi ve toplumsal dayanışmayı artıracak uygulamaların ortaya çıkması tesadüf olarak görünmemektedir. Törenler sosyal bütünleşmenin sağlanmasına ve toplumsal yapının kendisini yeniden üretmesine yardımcı olurlar. Sağır’ın (2016, 278) ifadesi ile törenler, dinsel ve büyüsel uygulama pratikleriyle toplumsal rollerin ortak bir paydada bütünleştiği alanlar yaratırlar. Böylelikle topluluk kendine özgü kimliğini bileşenlerine yeniden hatırlatırken “diğerleri”nden farkını da pekiştirmiş olur. Mezarlık ziyaretleri, yemek kültürü, yas süreci, 7’si yemeği, ağıt kültürü ve benzeri ritüel ya da süreçler sahip oldukları işlevler ile yapının “yarasını sarma”sına ve devamlılığın sağlanmasına yardımcı olurlar. Bu sebeple yapısal-işlevselci yaklaşımda ölüm etrafında şekillenen ritüellerin aslında toplumsal bağın sürdürülmesinde sahip oldukları işlevlerin anlaşılmasına odaklanılır.

Bu noktada vurgulanmalıdır ki yapısal-işlevselci yaklaşıma göre ölümün, her zaman yapının korunmasına yönelik olumlu bir işlevi olmayabilir (Burcu – Akalın, 2008). Ölüm bir tehdit unsuru olarak toplumsal yaşamın akışını kesintiye uğratacağı gibi sosyal yaşamın dengesini de sarsma gücüne sahiptir (Güneş, 2019, 87-88). Malinowski'ye (1948-2020, 50) göre bu noktada din -daha geniş ifade ile doğaüstü güçler- insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır. Hâlen yaşayanlarla ölen kişi arasında bir bağın kurulmasına yardımcı olacak ritüellerin ortaya çıkması ile karşılaşılır (Güneş, 2019, 87-88).

Söz konusu ölüm ile ilgili ritüeller olduğunda, insan topluluklarının kendilerine özgü gelenekleriyle yeryüzünün hemen her noktasında karşılaşabilmektedir. Arap Alevileri için cenazeler, aynen düğünler gibi büyük bir toplumsal “organizasyon”dur. Ancak geçmişten bugüne bu kapsamlı organizasyon da farklı toplumsal dinamikler sebebiyle dönüşüme uğramaktadır. Bu metin ise ölüm olgusunun etrafında deneyimlenen ve topluluğun devamı için işlev üstlenen bu ritüellerin Arap Alevilerinde geçirdiği farklılaşma üzerine yoğunlaşmaktadır.

2. Yöntem

Nitel araştırma yaklaşımına uygun olarak desenlenmiş bu çalışmada tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu analiz yönteminde verideki ana temalar belirlenerek analiz edilirler. Braun ve Clarke (2019, 879) temaların iki şekilde tespit edilebileceğini belirtmişlerdir: “tümevarımsal” veya “tumdengelimsel”. Belirtilmelidir ki, bu çalışmada tek bir yöntemle bağlı kalınmamış; zaman zaman verilerle güçlü bağlantısı olan temalar kendisini araştırmacıya verilerin içinden göstermiş (tümevarımsal), zaman zaman da araştırmacının “alana dair kuramsal [ve] analitik ilgisinden” (Braun – Clarke, 2019, 879) dolayı bazı temalara odaklanılmıştır (tumdengelimsel). Çalışmada, verilerin geneline ilişkin tüm ayrıntıları ortaya koyan bir betimleme yapmaktan çok bazı temel temalara dair ayrıntılı bir analiz ortaya konulmaya çalışılmıştır. Braun ve Clarke'ın (2019, 883) altı maddede özetlediği tematik analizin basamakları bu çalışma için de yol gösterici olmuştur: 1. Araştırmacının verileri deşifre ederek tekrar tekrar okuması, 2. Verilerin sistematik şekilde kodlanması, 3. Kodların potansiyel temalar altında bir araya getirilmesi, 4. Temaların veri ile uyumunun gözden geçirilerek tematik harita oluşturulması, 5. Temaların sadeleştirilmesi ve daha kimlikli hale getirilmeleri, 6. Doğrudan alıntılarla temaların okuyucuya aktarılması ve raporlaştırılması.

Verilerin nasıl toplandığına dair detaylı açıklamaya geçmeden önce vurgulanmalı ki, bu çalışma Arap Alevilerinin ölü gömme adetlerini baştan sona tüm detayları ile anlatmak için kaleme alınmamıştır. Genellikle başlığında “ölü gömme adetleri” ya da “cenaze ritüelleri” olan çalışmalarda topluluğun ölüm olgusu etrafındaki gerçekleştirdiği tüm uygulama etrafıca okuyucuya sunulmaktadır (Civelek, 2007; Yiğitpaşa, 2010; Güleç – Türker, 2012; Çakır, 2014). Bu çalışma ise tüm uygulamalarla değil, geçmişten günümüze farklılaşan inanç/ritüel/gelenek ve görenekler üzerinde durmaktadır. Bu sebeple araştırma için toplanan verilerin bu amaçla toplandığının vurgulanması gerekmektedir.

Konuyla ilgili olarak daha önceki çalışmalara ulaşmak için YÖK TEZ, DergiPark ve Google Akademik üzerinden “Arap Alevi”, “Nusayrı”, “cenaze ritüelleri”, “ölü gömme adetleri” ve bu kelime gruplarının İngilizceleri farklı kombinasyonlar ile taranmıştır. Ancak vurgulanmalıdır ki hem internet üzerinden yapılan literatür taramasında hem de Arap Alevilikle ilgili kitaplarda sadece cenaze ritüellerindeki dönüşüme dair bir metne rastlanmamıştır. Bu sebeple literatür taraması daha çok farklı etnik-dinî toplulukların cenaze ritüellerini anlama ve “ölüm”e dair teorik tartışmaları öğrenebilmek için gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada veriler üç farklı zamanda Adana'nın merkez Yüreğir ilçesinin Yamaçlı ve Haydaroğlu mahallelerinde toplanmıştır. Bu iki mahallenin özelliği Adana'da Arap Alevilerinin homojen olarak yaşadığı bölgeler olmalarıdır. Birinci veri toplama süreci 2020 yılının mayıs ayında, ikinci ve üçüncü veri toplama süreci ise sırasıyla 2021 yılının haziran ve eylül aylarında gerçekleştirilmiştir. Veriler araştırmacının grup üyesi olması sebebi ile daha önce katılmış olunan cenazelere dair gözlemlerden, yarı-yapılandırılmış soru formu aracılığı ile yüz yüze gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden ve odak grup görüşmelerinden toplanmıştır. Katılımcıların “geçmiş” ve bugün arasında kıyaslama yapabilmeleri için yaşlarının 50'nin üstünde olmasına dikkat edilmiştir. Yaşı 50'nin üzerinde⁴ -ve biri de mezarlıkta ölü yıkayıcısı olarak çalışan- 15 kişi ile kişisel bağlantılar sayesinde görüşülmüştür. Katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde adlandırılırken, görüşmeler esnasında zikrettikleri özel isimler başka isimlerle değiştirilmiştir. Görüşmeler için Arap Alevilerinin din önderleri sayılan Şihlardan ikisi ile görüşülmek istenmiş ancak hocalardan biri görüşmek istemediğini belirtmiştir; diğeri ise hem ses kaydı alınmasını hem de not alınmasını istememiştir.⁵ Bununla beraber araştırmacı olarak benim özellikle Yamaçlı ve Haydaroğlu'nda çocukluğumu ve ilk gençlik yıllarımı geçirmiş olmamın, yani grubun üyesi olmamın, hem katılımcılara ulaşmamda hem de onların kendilerini korumaya almadan sorulara içtenlikle yanıt vermelerinde etkili olma ihtimali bulunmaktadır. Grubun parçası olarak cenaze ritüelleri noktasında kimin daha bilgili olduğunu ve sahip olduğu bilgileri paylaşabileceğini bilmek hem içerik hem de zaman yönetimi olarak araştırmaya yardımcı olmuştur. Konuya hâkim kişilerle doğrudan iletişim hâlinde olmak ve anlatılanları kendi deneyim sürecimden geçirebilmem alan notlarının güvenilirliğini artırmıştır.

Çalışmanın sistematik şekilde oluşturulması için ölü gömme ritüelleriyle ilgili sorular görüşmecilere zamansal bir çizgide yöneltilmeye çalışılmıştır. Ancak yarı-yapılandırılmış görüşmelerin doğası gereği içerikler her zaman kronolojik şekilde oluşmamıştır. Ayrıca görüşmenin hemen başında, görüşmenin içeriğinin geçmiş ve bugünün kıyaslaması olduğu belirtildiği için katılımcılar özellikle kendileri için “en çarpıcı” değişimi anlatmayı yeğlemişlerdir. Bu sebeple önceden vurgulandığı gibi,

4 K14'ün yaşı 31 olmasına rağmen cenazeler konusundaki bilgisi nedeni ile örnekleme dahil edilmiştir.

5 Adana Arap Alevileri kendi içinde inanç ve itikat birliği tesis etmiş bir topluluk değildir. Bazen hocalar ve topluluk arasında bazen de hocaların kendi aralarında ortaya çıkan tartışmalar mevcuttur. Bununla birlikte topluluk dışından “Arap Alevilerini” kötülemek isteyen kişiler geçmiştense bugüne “zinde” olmalarının, hocaların görüşme noktasında gösterdikleri tedirginliğin ve isteksizliğin sebebi olduğu düşünülmektedir.

çalışmada Arap Alevilerinin cenazelerine dair tüm detaylar değil, geçmiş ile bugün arasında ortaya çıkan temel farklılıklar merkeze alınmıştır. Dönüşümlerin bazıları maddi imkânlardaki değişmelerle ilgili iken bazıları da inancın gündelik hayata yansıyan noktalarıyla ilgilidir. Bunlar ayrı başlıklar altında belirtilmemişlerdir.

Hem alandan elde edilen notlar hem de görüşmecilerin anlattıkları bir araya geldiğinde on birinci görüşmeciden sonra verilerin doyum noktasına ulaştığı kanaatine varılmıştır. Ancak daha fazla detay elde etme amacıyla dört kişi ile daha görüşülmüştür. Görüşmeler sonucu elde edilen veriler ve literatür taramasıyla ortaya çıkan fişlemelerin oluşturduğu yüzlerce sayfalık dosyalar tematik analize tabi tutulmadan önce nitel veri analiz programı olan MAXQDA'ya aktarılmıştır. Tekrarlanarak okunan metinler 44 kod altında fişlenmiş ve şu temel başlıklar altında bir araya getirilmişler: Ölüm anı, kefen, ölümün duyurulması, ölünün yıkanması, hımlen (ölüm yemeği), ağıtlar ve şarkılar, 7'si, yas süreci, halk inançları. Her ne kadar bulgular bölümü bu başlıklara ayrılmış olsa da son alt başlık olan “diğer değişimler”de alt başlık altında bahsedilecek kadar yer kaplamayan ama -kıyafetlerdeki değişim gibi- görünür olan bazı farklılıklara değinilmiştir.

Son olarak “geçmiş” ya da “eskiden” kelimelerinin metinde kullanım şekillerinden bahsedilmesi gerekmektedir. Çalışmanın amacı yaşanan dönüşümlerin betimlenip analiz edilmesi olduğu için, metinde “geçmiş” ya da “eski dönem” ifadeleri için net bir tarih aralığı belirtilmemiştir. Bu sebeple bu kelimeler katılımcıların anlatımlarına sadık kalınarak kullanılmışlardır. Eğer daha önce cenazenin ana uygulamalarından bir ritüel ya da davranış kalıbı değişmiş ise bu çalışma için “eski”ye ya da “geçmiş”e dairdir. O nedenle katılımcıların anlatımından yola çıkılarak ifade edilebilir ki, geçmiş “50-60” sene öncesini kapsayacağı gibi zaman zaman 10-15 sene öncesini de içine alabilmektedir.

3. Sınırlılıklar

Arap Alevileri Türkiye’de yoğun şekilde Hatay, Adana ve Mersin şehirlerinde yaşamaktadırlar. Bu üç şehirde köy, mahalle, ilçe olarak toplu halde yaşadıkları yerler mevcuttur ve bu yerlerdeki cenaze ritüellerindeki dönüşümlerin aynı şekilde gerçekleştiğini ifade etmek mümkün değildir. Ölen kişinin yakınlarının eğitim durumu, sekülerlik dereceleri, ölüm konusuna bakış açıları, maddi imkânları, topluluk içindeki konuları, yaşadıkları yerin kent ya da kırsal olması ve benzeri dinamikler cenaze ritüellerinde farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. O nedenle bu çalışmanın bulgularının Arap Alevileriyle ilgili genelleme yapmaya uygun olmadığı ve çalışmanın Adana’nın merkezinde yer alan iki mahalleyi kapsadığı vurgulanmalıdır. Örneğin bazı bölgelerde (Karataş ilçesi, Akdeniz Mahallesi) cenaze sahiplerinin daha az yorulması için “Taziye Evi” uygulaması başlamıştır. Ancak alan araştırmasının yapıldığı Yamaçlı ve Haydaroğlu mahallelerinde “Taziye Evi” bulunmamaktadır. Keza bu yerleşim yerlerinin kent merkezine yakın olması, başka bölgelerde yardımlaşma derneklerinden beklenen hizmetlerin kentin olanakları

ile karşılanmasını sağlamış görünmektedir. Ayrıca kent merkezinde deneyimlenen dönüşümün boyutu ile geleneğin daha baskın şekilde günlük yaşama yön verdiği kırsal bölgelerde deneyimlenecek dönüşümün boyutunun benzer olmayacağı aşikârdır.

Tematik analizde araştırmacılardan kendi deneyimlerini ayraç içerisine almaları beklenmektedir. Ancak grubun üyesi olarak hem daha önce cenaze törenlerinde bulunmuş olmam hem de yaşanan dönüşümü kişisel olarak da tecrübe etmem kendi deneyimlerimi ayraç içerisine almam noktasında yeterli hassasiyeti gösteremediğim anların ortaya çıkma ihtimalini doğurmaktadır.

Çalışmanın bir diğer sınırlılığı ise araştırmacı olarak benim Arapçayı kısıtlı şekilde anlıyor olmamdır. Yaşı 50'nin üzerinde olan kimi katılımcılar yer yer sorulara Arapça yanıt vermek istemiş ancak benim Arapça anlama seviyemin kısıtlı olmasının farkına vardıklarında kendilerini daha az rahat hissettikleri Türkçeye yönelmişlerdir. Ayrıca Arapça okuma yapamıyor olmak literatür taramasının da eksik kalmasına yol açmıştır. Arap Alevileriyle ilgili Türkçe ve İngilizce kaynaklara ulaşabilirken, Suriye'nin Lazkiye şehri ve orada yaşayan Arap Alevileriyle ilgili yazılmış Arapça kaynaklar taranamamıştır. Adana Arap Alevilerinin bir kısmının 19. yüzyılda göç ettiği Lazkiye gibi yerleşim yerlerindeki cenaze ritüellerinin bilinmesi kıyaslama yapılabilmesine ve çalışmanın daha derinlikli olmasına yardımcı olabilirdi.

Belirtilmesi gereken sınırlılıklardan biri de Covid-19 salgınıyla ilgilidir. Alan çalışmalarının gerçekleştiği zaman dilimleri Covid-19 salgınının devam ettiği ve cenaze ritüellerini de etkilediği 2020-2021 yıllarını kapsamasına rağmen salgının cenaze ritüellerindeki “olası” etkisi bilerek ihmal edilmiştir. Bunun sebebi salgının günlük yaşama etkisinin salgın sonrasına taşınıp taşınmayacağına henüz belli olmamasıdır. Toplumsal değişimler üzerine yapılacak çalışmalarda çalışmaların güvenilirliği ve geçerliği için kısa zaman içinde tekrar eskiye ya da başka bir uygulamaya dönme ihtimali olan ani ve sert dönüşümlerdense zaman içinde “norm”laşarak oluşmuş dönüşümleri konu edinmek tercih edilmelidir.

Çalışma okunur ve değerlendirilirken bu sınırlılıklarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

4. Bulgular

İnancın merkezde olduğu Arap Alevisi cenazeleri, cenaze sahipleri için onların toplumsal konumunu gösterecek birçok farklı uygulamanın aynı anda planlanması sebebiyle düğüne benzer bir organizasyon olarak kabul edilir. Cenazenin duyurulması, ağıt yakılması, mezarın kazılması, mevtanın yıkanma ritüeli, ilk gün mezarlık dönüşü taziyeye gelenlere ikram edilecekler, Kur'an tilaveti düzenlenmesi, çay ikramı, sandalyeler, 1. veya 2. gün yapılan hımlen denilen büyük yemek organizasyonu, 3. günde yapılacak olan irmik helvası, 7'sinin hazırlıkları ve benzeri... O nedenle bir kişinin ölmesiyle aile üyeleri organizasyon için çalışmaya başlar:

Babam gece vefat etti, gece yarısından 4'e kadar ağladık. Ondan sonra "Bu organize meselesi ağlamayı keselim, ne yapacağımıza karar verelim." dedik. 4 kardeşтик. Ben organize işlerini sevdiğim için benden büyük abilerime görev verdim, sen bunu sen bunu yapacaksın diye (K1).

Cenaze olaylarında organize çok önemli, düğünden daha önemlidir. (K2).

4.1. Kefen

Arap Alevileri önceden kefeni kendileri dikerdi. Evdeki ya da komşudaki dikiş makineleriyle ölen kişinin ölçülerine uygun kefen hazırlanırdı. Genellikle bir ip yardımıyla ölçü alınır, patiska denilen pamuktan beyaz bez ve onun üstüne yeşil saten dikilirdi. Günümüzdeyse evlerin dolaplarında kefenlik kumaş bulunmamakta ve kefen hazırlama ya da dikme işlemi evlerde yapılmamaktadır. Her mahallede cenaze eşyaları satan birkaç esnafın ortaya çıkması ve cenaze kalkmadan önce hazır edilmek zorunda olunan eşyaların⁶ yine kefenle birlikte buralardan temin edilmesi ölüm olmadan önce ev içinde ölümü hatırlatacak eşyaların azalması anlamına gelmektedir. Ölümün sembolik taşıyıcısı olan kefenlerin evlerin dolaplarından çıkarılmış olması modern dönemle birlikte ölüm fikrinden uzaklaşmaya başlanmasının göstergelerinden biri olarak görülebilir.

4.2. Ölüm Anı

Eskiden kişi akşamüzeri öldüğünde cenaze evde bekletilirdi. Eğer yaz aylarında akşama doğru ya da akşam ölüm gerçekleşmiş mevtanın etrafına buzlar koyularak sabaha kadar başında beklenirdi. Katılımcılar evde ölünün bekletilmesini geçmişte morgların yaygın olmamasına bağlamaktadır. Ancak tarım toplumu olarak böyle bir kültüre kendilerinin sahip olmamaları da göz önünde bulundurulabilir. Günümüzde ise biri akşam öldüğünde hastanelerin morguna konulmaktadır: "Morg yoktu eskiden. Sabaha kadar buz... Diyelim yazın öldü, fabrikalardan buz alıp kırıp kırıp etrafına koyardık morg yerine. Eniştem öldü gündüz 3'te. [Bayram] Arefesi diye yetişemedi, kaldı sabaha kadar. Çocukları buz taşıdılar etrafına koydular sabaha kadar." (K3)

4.3. Ölümün Duyurulması

Karaoğlan'ın (2003, 42) belirttiği gibi, bir ölüm olayının duyurulmasının en tabii şekli cenaze sahiplerinin feryat ve figanlarıdır. Ölü evinde komşular toplanmaya başladıktan sonra ağızdan ağıza ölüm haberi hızlıca yayılır. Cenazenin duyurulması noktasında ise, öncelikle yakın aile üyelerine haber verilir ardından *ğizzem*⁷ denilen kişiden cenazeyi duyurması istenir. *Ğizzemler* cenazenin ne zaman kaldırılacağını genellikle bisiklet üzerinde sokak sokak gezerek haber verirler. Ancak kendi belirlediği sokaklara değil, cenaze sahibinin belirlediği sokaklara giderler.

⁶ Katılımcılar bu eşyaları çarşaf, havlu, baş havlusu ve sabun bezi olarak belirtmişlerdir.

⁷ Arapça bir kelime olan *ğizzem*'in Türkçesi "tellal" demektir. Örnek (1977, 213) de eskiden kasaba ve köylerde haber için gönderilen tellallar olduğunu belirtmektedir.

Sabah 5-6 arası ızzemin evine gittim. Durumu açıkladım. Dedi ki, “Nereden nereye kadar davet edeceğim?”. Dedim, “Falanca sokaktan filanca sokağa kadar.” (...) Bu biraz da Türk-Sünnilerde cenaze olduğunda, camide sela verilmesi gibi bir şey. (K1)

Cenazenin birinde akrabamızın biri kızarak dedi ki, “Yazıklar olsun size! Niye bizim sokağa gelmedi ızzem? Biz akraba değil miyiz?” (K2)

Günümüze gelindiğinde cenazenin duyurulması noktasında ızzemlerin görevinin sembolleşmiş olduğu ifade edilebilir. Zira hem cenazeye katılacak kişiler artık sadece birkaç sokakta kümelenmiş şekilde yaşamıyorlar hem de ızzemlerin bisikletleriyle Adana şehrinin -mesafesi 15-20 kilometreyi bulan- farklı bölgelerine gitme ve haber verme durumları yok. Ayrıca kentleşme, üniversitelileşme ve mobilizasyon sebebiyle (Ertit, 2014) neredeyse her ailenin cenazesine şehir dışından ve hatta ülke dışından gelecekler olduğu için ızzemin görevini günümüzde akıllı telefonların ve sosyal medya uygulamalarının (Ertit, 2013) devraldığı ifade edilebilir. Bireyler, aile üyelerine cep telefonları ile ulaşırken yakın ve uzak akrabalar da bir sosyal medya paylaşımı ile bilgilendirilmektedirler. Ancak bu süreç ızzemlerin artık cenazeyi duyurmadığı anlamına gelmemektedir. Her ne kadar haber vermeleri gereken sokaklara henüz varmadan yeni iletişim araçlarıyla cemaat cenazeden haber edilmiş olsa da yarı-sembolik görevlerini icra etmek için hâlen bisiklet üzerindeki ızzemlerle karşılaşmaktadır.

4.4. Yıkama

Geçmişte Arap Alevilerinde biri öldükten sonra evde kazanlarla su ısıtılır ve ölen kişi tahta divan üzerine yatırılarak insanların içerisinde yıkanır. Bunun için kefen, sabun, tas gibi malzemeler hazır edilirdi. Günümüzde ise yıkama işlemi mezarlıklarda bulunan gashanelerde olmaktadır. Ancak geçmişle günümüz arasındaki tek fark yıkama yerinin değişmesi değildir. Bununla birlikte yıkama sürecinde mevtanın yakınlarından beklenen bazı davranış kalıplarında da değişiklikler gözlenmektedir. Örneğin ölen kişi eğer koca ise abdesti bozulmasın diye yıkama işleminden sonra karısının ona dokunmaması veya onu görmemesi lazımdır. Hatay yöresi Arap Alevilerinde de benzer bir uygulama bulunmaktadır. “Gusül abdesti gerçekleştirildikten sonra ölüye, nikâhının düşeceği kişileri kesinlikle dokunduramazlar.” (Göde – Türkan, 2015, 76). Ancak bizim araştırmamızda yeni kuşakların bu inançtan eski kuşaklar kadar etkilenmedikleri not edilmiştir.

Geçtiğimiz günlerde Nagehan’ın eşi hastanede ölünce ona dediler ki, “Git şimdi morgda gör, elini öp, aksi takdirde yıkandıktan sonra göremezsin.” Ama Nagehan dinlemedi. “Ben bunu takmıyorum.” dedi ve yıkandıktan sonra girip kocasının elini öptü. Herkesten de destek geldi kendisine, kimse karşı çıkmadı. (K2)

[Eşim yıkanmadan önce] bana dediler ki geç elini öp, yıkandıktan sonra olmaz. Şimdi artık yıkandıktan sonra da geçiyorlar. Nuriye geçti, Ali’nin annesi Duygu da geçti. Şimdi yıkandıktan sonra da geçenler oluyor. Kimse dinlemiyor ne hocayı, büyüğü ne bir şeyi, saygı yok. (K3)

Pervin abla Yeşim'e "Girme." dedi. Yeşim dedi ki, "Ne bu yeni adetler çıkardınız, gireceğim işte." (K4)

Bununla birlikte cenaze sahiplerinin cenazenin yıkanma sürecinde gösterdikleri tepkilerde de bazı değişiklikler not edilmiştir. 29 yıllık cenaze yıkayıcısı olan, son 9 senedir de neredeyse tamamı Arap Alevilerinin mezarlarından oluşan bir mezarlıkta yıkayıcılık yapan K5, bireylerin kendi meşguliyetlerinden dolayı ölümlerinin yıkanmasına dahi tahammüllerinin kalmadığını belirtiyor:

Her şey erozyona uğruyor, her şey. (...) Şimdi gelip bana diyor ki, "Benim zamanım çok kıymetli, elinden geldiği kadar hızlı yıka cenazeyi." Otopside gelen cenazeyi ben nasıl hızlı yıkayayım. Aylarca hastanede kalan bir cenazeyi temizlemek kolay mı? Cenaze hızlı yıkanmaz. Cenaze neden yıkıyor? Yıkamadan gömebiliriz, ama [o zaman] cenaze namazı kılmayacaksın, ama üstünde Kur'an okumayacaksın! Üstünde Kur'an okunsun diye cenaze yıkıyor. (...) sabır yok artık.

Bununla birlikte ilk defa son on sene içinde karşılaştığı ve kendisini oldukça kızdıran bir başka tipolojiden bahsediyor: Yakınlarının yıkanma anını cep telefonlarıyla çekip teşhir eden insanlar.

Şimdi eskiden olmayan şey oluyor. (...) Cenaze yıkanırken, telefonla resmini çekiyor. Daha önce fotoğraf makinesi getirip çekecek hali yoktu, e şimdi elinde bu varken [masadaki cep telefonunu gösteriyor], cebinden çıkarıp çekiyor.

Cenazenin yıkanmasından sonra cenaze namazına durulmaktadır. Ancak geçmiş ile bugün arasında hem okunan dualarda hem de namazın kılınıp şeklinde bir dönüşümden bahsedilmemiştir. Bununla birlikte sert bir dönüşümün mezar başında gerçekleştiği vurgulanmalıdır. Zira namazdan sonra erkekler tabutu yükleyip mezar yerine giderken kadınlar ilk gün mezar yerine gitmezlerdi. Ölen kişiyle ne kadar yakın olsalar da ölünün gömüldüğü ilk gün kadınların mezar başında bulunmamaları gerekirdi. Benzer bir davranış kalıbı Tıva Türkleri'nde (Türker – Gündoğdu, 2016, 151), Hatay yöresi Arap Alevilerinde (Göde – Türkan, 2015, 76) ve Hindularda (Kutlutürk, 2016, 183) da bulunmaktadır. Tıva Türkleri özelinde Türker ve Gündoğdu (2016, 151) şunu belirtmektedir:

Kadın, insanı dünyaya getiren bir varlık olduğu için, onun duygusal bakımdan böyle zor bir görevde yer alması doğru bulunmaz, bu yüzden de eskiden beri bu yasak söz konusudur. (...) Kadınlar ve çocuklar, sadece ölünün evden ayrılması sırasında ona eşlik ederler ve gömme işlemini yapacak erkeklerin ardından yollarının açık olması için dualar ederler.

Ancak son dönemlerde Arap Alevisi kadınların bu geleneğe eskisi kadar sahip çıkmadıkları, tabutla beraber mevtanın gömüleceği mezarlık yerine kadar gittikleri ve mevtaya gömülürken de orada buldukları not edilmiştir.⁸

⁸ Nüfusunun çoğunluğunu Arap Alevilerinin oluşturduğu Adana'nın Karataş ilçesinde belli bir süre yaşayan K14 ise, Karataş'taki Arap Alevileri arasında böyle bir kültürün olmadığını, kadınların geçmişten bu yana cenazenin ilk günü mezarlığa gittiklerini belirtmiştir.

Kimse takmıyor artık. (...) [Kadınlar olarak] yıkama yerinde beklerdik hepimiz. Son birkaç yıldır bu değişti. Herkes cenazenin arkasında gidiyor, gömülürken de kadınlar orada. Takmıyorlar artık. Hele genç ise, hele acısı büyükse kimseyi takmıyorlar. (K3)

4.5. Hımlen (Ölüm Yemeği)

Geçmişte kişi gömüldükten sonra cenaze evine dönülür ve ismi *hımlen* olan büyük bir yemek organizasyonu yapılırdı. Katılımcılar Arapça bir kelime olan *hımlen*in Türkçesinin “yüklenmiş” şeklinde çevrilebileceğini belirttiler. Eskiden cenaze evde yıkandıktan sonra, erkekler cenazeyi omuzlarına alır ve gömüleceği yere kadar omuzlarında taşırlardı (yüklerlerdi). Bunu yapan o erkekler yani mevtayı evden alıp mezara kadar yükleyenlere aynı gün içinde (bazen ertesi gün) namazlı⁹ yemek yapma organizasyonunun ismi *hımlendir*. Mezara gidildikten sonra *hımlen* organizasyonu ile ilgilenen kişiler cenaze evinde kalırdı. Koyun kesilir ve namaz düzenlenirdi.

Teknoloji eskiden yoktu. Taşırlardı sırtlarında 3-5 kilometre. Geri geldiklerinde o insanları ne yapacaksın dışardan gelmiş, aç mı bırakacaksın. Orda bir koyun kesilir. Yemek yapılır. Pilavdı hoşafı bir şeyler yapılır ve baş kesildi diye, hayır duasını okutulur, yemek yerlerdi bu şekilde, buna *hımlen* denirdi. (K6)

Hımlen eski hocalarımızın anlattığına göre 7. gün namazından daha değerliymiş. (K5)

Katılımcıların ifadelerinden *hımlen*in şu şekilde bir dönüşüm izlediği anlaşılmaktadır: Öncelikle maddi durumu iyi olmayanlar ardından da maddi durumu iyi olanlar yapmayı bırakıyor. Süreç içerisinde artık yeni kuşakların ismini dahi duymadığı eskide kalmış bir geleneğe dönüşüyor. Örneğin yaşı 45’i geçmeyen on sekiz Arap Alevisi gencin yer aldığı bir Whatsapp haberleşme grubunda *hımlene* dair yapılmak istenen fikir alışverişinde gruptakiler *hımlen* kelimesi ile ilk defa tanıştıklarını belirtmişlerdir.

Ancak vurgulanmalıdır ki *hımlen* tamamen kalkmış durumda değildir. Bazı maddi durumu iyi ailelerin nadir de olsa *hımlen* yaptıkları not edilmiştir. Ancak K3’ün şu ifadeleri yapılan *hımlen*in boyut olarak eski *hımlen*lerden farklı olduğunu ortaya koymaktadır:

Bir de nasıl yapıyor, eskisi gibi değil. Yapan yapsa da koyun keseyim, kazanlarla yapayım, sofra kurayım yok. Namaza girenlere 10-15 kişi. Eskiden ise kaç kişi yüklemiş ise hepsi gelip namaza girerdi.

Peki *hımlen* neden artık yapılmamaktadır? Katılımcıların hepsi ağız birliği etmişçesine *hımlen*in kalkmasının ardında maddi külfet olduğunu belirtmiştir. Bu iddia söz konusu cenaze ritüeli olduğunda çok güçlü görünmemektedir. Zira hem Arap Alevilerinin maddi durumları geçmişe kıyasla daha iyi durumda hem de *hımlen* yapma

⁹ Arap Alevilerinde namaz sadece erkekler tarafından ve toplu şekilde kılınır. Genellikle kendilerine özgü önemli günlerde ve bayramlarda yerine getirilen bu ibadette Kitâbu’l Mecmu’u (Turan, 1996) içinde yer alan dualar okunur. Namazlarda gizlilik esas alınır.

noktasında zorlanmayacak birçok aile dahi böyle bir geleneği devam ettirmemektedir. Bu dönüşümün ardında yatan sebebin maddi olanaklardan çok, *hımlen*in var olma sebebinin ortadan kalkmış olmasında aranması daha isabetli görünmektedir. *Hımlen*, arabaların olmadığı bir dönemde cenazenin evden alınmasından gömülmesine kadar geçen sürede yardımcı olan kişilere “teşekkür” etme mahiyetinde yapılan bir uygulama iken, günümüzde tabut mezar yerine kadar hiç kimsenin omzuna dokunmadan gidebilmektedir. Hastaneden cenaze arabasına, cenaze arabasından yıkanmaya, yıkandıktan sonra yine araba içinde gömüleceği yere ve kazma-kürekle değil, kepçe ile açılan mezar yerine yerleştirilmesine... Birinci günün yorgunluğunun ve zahmetinin geçmişle kıyaslandığında azaldığı görülmektedir. *Hımlen* Arapça “yüklenmiş” demektir, artık “yükleyenlerin” kalmadığı bir süreçte *hımlen* de fonksiyonel görünmemektedir.

4.6. Ağıtlar ve Şarkılar

Bireylerin yakınlarının ölümü sebebiyle hissettikleri “üzüntü, telaş, korku ve heyecan anındaki feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini, şikâyetlerini düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere Batı Türkçesi’nde genellikle ‘ağıt’ adı verilmektedir” (Ölmez, 2008, 63). Ölünün ardından ağlama, feryat etme, saçlarını ve kulaklarını kesme, parçalanma Türk kavimlerinde ortak bir ögedir (Ünal, 2008, 111). Dede Korkut hikâyelerinin matem tasvirlerinde de yüz yırtmak, saç yolup ağlamak ve bağıra çağıra ağıt yakmak bulunmaktadır (İnan’dan aktaran Ölmez, 2008, 56). Eski Türk kavimlerinde izi takip edilebilen bu “ağlama, feryat etme, parçala(n) ma” davranışlarının Arap Alevilerinde de olduğu belirtilmelidir. Arap Alevisi kadınlar ölümlerinin başında saçlarını yolarlar ve kıyafetlerini parçalarlar. Genellikle bu “parçalanma” süreçlerine ağıtlar ve “acıklı” hikâyesi olan şarkılar eşlik eder. Bu ağıtlar ve şarkılar kişinin öldüğü andan 7’si bitene kadar işitilmektedir. Benim bulunduğum iki farklı cenazede Mazlum Çimen’in “Sen Benden Gittin Gideli” şarkısı ve Ruhi Su’nun seslendirdiği “Allı Turnam” türküsü ölünün yakınları tarafından ağlamalar eşliğinde seslendirilmişti. Bulduğum bir başka cenazenin 7’sinde ise sadece yakın aile üyelerinin mezar başında kaldığı sırada ölen kişinin kızı mezardaki toprağa yönelerek yine şarkılar söylemiş ve ailece mezar başında ağlanmıştır. Arap Alevilerinin cenazelerinde sıklıkla söylenen türkü/şarkılara şunlar örnek olarak verilmiştir: “Ben Bende Değilim Bugün”, “Karlı Dağlar Karanlığın Bastı mı?”, “Kötü Zaman Oy”, “Tükendi Nakti Ömrüm”, “Beş Nüfusa Bir Tek Ekmek”, “Bülbülü Tuttum da Güle Bağladım”. Ancak ifade edilmelidir ki şarkılar sadece mezar başında okunmazlar. Cenaze evine döndüğünde de özellikle 1. ve 2. günler şarkı söyleyen kişilerin sesi komşu evlerden duyulur:

Bizim komşunun eşi öldüğünde çocukları küçüktü ve çok fakirlerdi. Kadına öyle şarkılar söylediler ki, “5 nüfusa tek ekmek yetmiyor ki, yetsin.” gibi şarkı sözleri vardı. Kadın (...) kendine vura vura bayılıyor. Hem fakirlik var hem kocam ölmüş, yani muhakkak bayılana kadar ağlanırdı.(K2)

Geçen gün bir cenazemiz vardı. İçerde işimizi yapamadık sestem. Sami Kasap'tan girdiler, Hafız Burhan'dan çıktılar. (K6)

Sünni gelenekle kıyaslandığında bu noktada sert bir farklılıkla karşılaşılmaktadır. Sünnilerde cenaze kaldırma töreni esnasında yakınların aşırı tepki vermeleri veya yüksek sesle ağıt yakmaları hoş karşılanmamaktadır (Kutlutürk, 2016, 185). Ölümün Allah'ın takdiri olduğu ve sesli ağlamanın, isyan edercesine ağıt yakmanın ve uzun süre yas tutmanın Allah'ın takdirine saygısızlık olduğu inancı yaygındır (Çetin, 2008, 158). Arap Alevilerinde de son dönemde ağlama-ağıt yakma ve şarkı söyleme geleneği eski gücünde değildir. Hem şarkıların hem de ağıtların günümüzde azaldığına dair ortak bir görüş hâkimdir. Özellikle ölen kişiler yaşlı ise ve ölüm sıralı gerçekleşmişse ağıtların ve şarkıların azaldığı vurgulanmıştır.

Şu anda gençle yaşlının ölümünü ayırt edebiliyoruz. Eskiden öyle bir şey yoktu. Eskiden herkes için ağıtlar şarkılar bilmem neler. (K9)

Eskisi gibi ağıt yok, eskisi gibi şarkı söylemek yok. Çok istisna. Önceden kadın olsa anne olsa... Üstünü parçalamadan durmazdı. Bunlar [katılımcı üstündeki kıyafetleri gösteriyor] parçalanacak. (K3)

Ancak katılımcılar bu dönüşümü Sünni geleneğin benimsenmesinden ziyade sosyo-ekonomik koşulların değişmesi ile açıklamaktadır. “Eğitim”, “bilinçlenme” ve “gençlerin itirazları” gibi ifadeler katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilmiştir.

Gençlerin okuması, kültür, kimse okumuyordu, şimdi her evde bir üniversiteli var. (K3)

Ama şimdi bazı gençlerimiz bunu da kabul etmiyorlar. Bu bir cenaze, bir eğlence değil, isterse ağıt olsun, hiçbir şey söylenmeyecek. Onun için biz yaştaki insanları frenliyorsunuz. Gençler frenliyor. (K9)

Bu sebeplere ek olarak modern tıptaki gelişmelerden de bahsedilebilir. Zira katılımcıların yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere özellikle yaşlıların cenazelerinde bu tarz şarkı ve ağıtların azaldığı vurgulanmaktadır. Yani sıralı ya da doğal ölümle gerçekleşen cenazelerde bireyler ağıt yakmaya ya da şarkı söylemeye hem daha az istekliler hem de daha az teşvik edilmekteler. Modern tıbbın etkisi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Geçmişe kıyasla sıralı olmayan ölümlerin sayısında sert bir düşüşün yaşanması, özellikle genç ve çocuk ölümlerinin azalması ve çalışma çağındaki erkeklerin (Arap Alevilerinde evin geçimini genellikle koca sağlamaktadır.) geçmişe kıyasla daha fazlasının emekliliklerine kadar yaşayabilmeleri dramatik ölümlerin azalmasına ya da ölümün dramatik tonunun seyrelmesine sebep olmuş görünmektedir. Böyle bir sürecin de ölünün arkasından yakılacak ağıtları ve söylenecek şarkıları azaltma ihtimali bulunmaktadır. Son olarak ağıt yakan kişilerin zamanla yaşlanmaları ve ölmeleri, ayrıca yeni kuşakların da cenazede şarkı söylemeye daha az meyilli olması bu sürecin bir başka sebebi olarak belirtilebilir. Eğer bu bir bayrak yarışına benzetilecek olsaydı, bayrağın (geleneğin) taşınması için gerekli

insan gücü tamamen bitmiş olmasa da sonraki kuşaklara aktarılmasına yetecek insan gücünün azalmış olduğu ifade edilmelidir.

4.7. Kutsal 7'den Önce 5'e Sonra 3'e ve En Sonunda 2'ye

Eski Türklerde ölenin dinsel törenle ve yemekle anıldığı belirli günlerden biri olan 7. gün, Arap Alevilerinin geleneğinde de bulunmaktadır. “Neden 7'sini yapıyorsunuz?” sorusuna genellikle “Bu bir gelenektir, yapmazsan olmaz.” (K2), “Hocalarımız öyle istiyor yüzyıllardır.” (K3) gibi yanıtlar verilmiştir. Bu sebeple bu çalışmanın katılımcıları açısından 7'nin teolojik olarak meşrulaştırılabildiğini ifade etmek güçtür. Mircea Eliade (2014, 266-67) ise eski Türklerde 7'sinin ölünün ruhunun göç etmesiyle ilgili olduğunu belirtmiştir:

[Ö]len kişi “yaşamaktan” vazgeçmek istemez, yakınlarının yanına dönmeye çalışır. (...) Yeni ölü (...) ailesini, arkadaşlarını (...) yanına almaya çalışır; aniden kesilen eski yaşantısını sürdürmek, yani yakınlarının arasında “yaşamak” ister. (...) Ölünün köyüne geri dönmemesi için alınan bütün önlemler bundan kaynaklanır. (...) Fakat bütün bu önlemler ölümlerin üç ya da yedi gün boyunca (Havra, s. 287) evlerinin etrafında dolaşmalarını engelleyemez. (...) Ölüler ancak ölümden üç, yedi ve kırk gün sonra verilen cenaze şöleninden sonra yeni yurtlarına doğru yola çıkarlar.

Benzer şekilde Zerdüştî inanışında da ruh 4. günün sabahına kadar dünyada kalır ve sonra ruhlar alemine doğru yol alır. Ruhun dünyada dolandığı sürelerde tanrılara adaklar sunulması ve dualar okunması “iblislerin ona zarar vermesini önlemek ve ahiretteki durumunu kolaylaştırmak” amacıyla yapılır (Akyar, 2018, 126-127). Günümüzde Türkmenistan'da da ölen kişi için 7'sinde (ayrıca 3., 40. ve 52. günlerde ve seneidevriyesinde) yemekler verilir ve dualar okunur (Çakır, 2014, 207).

Arap Alevileri için cenazenin 7'sinin neden yapıldığı halk arasında teolojik olarak bilinmiyorsa da 7'si tüm cenaze organizasyonu içinde en çok önem verilen gün ve tören durumundadır. Bir katılımcının belirttiği gibi cenaze sahipleri ilk günden başlayarak 7'sine hazırlanırlar. Cenazeye gelemeyen kişiler 7'sinde giderek görevlerini yapmış sayılırlar. 7'sinde düzenlenen namaz en kalabalık namazlardan biridir. 2-3 koyun kesilerek yalnızca dinî tören günlerinde pişirilen hırsı ya da kamhi denilen çorbalar veyahut da etli-nohutlu pirinç pilavı yapılır. Himlenle kıyaslandığında 7'sinin yapılmaması -en azından şimdilik- düşünülememektedir. 7'sine verilen önemden dolayı namaz kılınacak evdeki yastıklar, yorganlar, perdeler sökülüp yıkanır. Namaz yemeğini boşanan kişiler, regl döneminde olanlar ve o an üzerinde pantolon olanlar yapamamaktadır.

7'siyle ilgili olarak bahsedilmesi gereken ilk dönüşüm 7'sinin cenazenin 7. gününde yapılma sıklığının azalmış olmasıdır. Yaşlı kuşaktan katılımcıların “Böyle bir şeyin olma ihtimalini düşünemedik.” diyerek belirttikleri bu yapısal dönüşüm özellikle son 10-15 senedir norm hâline gelmiş durumdadır. Daha önce 7 gün süren ilk

yas süreci¹⁰ önce tartışmalar içinde 5'e ve ardından 3'e düşmüş durumdadır. Bu keskin dönüşümün tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığı bilinmese de katılımcılara göre topluluk böyle bir dönüşüme hazırdı ve geçiş süreci oldukça hızlı şekilde gerçekleşti. Tepki duyan kimseler olsa da cenaze sahibinin cenazeye davet ettiği Şih/hoca bunu kabul etmiş ise başkalarının dediklerine aldırış edilmediği not edilmiştir.

“Böyle bir değişim neden gerçekleşmiş olabilir?” sorusuna birçok sebep sunulmuş olsa da bunlardan özellikle üç tanesi öne çıkmaktadır: “Almancı” diye ifade edilen gurbetçilerin geldikleri ülkelere geri dönme telaşları, 7 gün boyunca sabahtan akşama kadar süren başsağlığı ziyaretlerinin cenaze sahibi için maddi-manevi yıpratıcı olması, tarım sektörü yerine kent merkezli iş yerlerinde çalışmanın getirdiği zorluklar.

Almancılar yüzünden (...) düşürdüler. [Sinirli şekilde] Yav burada hiç kimseniz akrabanız yok mu tamamlayacak? Neymiş, bir günde yapıp gidiyorlar! (K10)

Bundan 10-15 sene önce kadar bir arkadaşım ölmüştü. Ailesi Almanya'dan geldi 3'ünde bitirip ertesi gün gittiler. (K1)

Önceden 5'ten 4'ten 3'ten kimse yapmazdı. Çünkü dedelerden atalardan böyle kalmış. Şimdi 5'ten bitiriyorlar, 3'ten de bitiriyorlar. Dünkü cenazemiz 2'den bitti. Normalde tekten olur ya, dün bizim Kıbrıs'tan cenazemiz 2'den bitti. Niye? Herkes gidecek. Kıbrıs'tan gelen var, çocukları var. Geri dönecekler. (K3)

Gurbetçilerin tavırları vurgulanan ilk sebep olsa da sabahın erken saatlerinden başlayıp gece geç saatlere kadar devam eden “başsağlığı ziyaretleri”nin ve bu ziyaretlerde sergilenen bazı tavırların 7'sinin daha erkene çekilmesinde rol oynadığı sıklıkla vurgulanmıştır.

7 gün boyunca o cenazenin sahibi (...) gece gündüz oturacak o masanın başında. Ağlamazsa nafiye, ağlarsa bir hal oluyorsun. Hasta mısın kimse ilgilenmiyor. [Misafirlerin] çayı da olacak, meyve suyu da olacak. (K11)

Bir de beğenmiyor, çayı açık olsun diye emrediyor. Rahmetli Mustafa'da 11-12'ye kadar oturdu insanlar. E bu adamlar acısını mı yaşayacak sana hizmet mi edecek? (K5)

1. günden 7. güne kadar millet gider gelirdi. Cenaze sahibi bundan çok rahatsız olurdu. Bir de herkesin işi gücü var diye, aile efradının bu 7 yemeğini kimi 5'e çekti, kimi 3'e çekti. (K1)

Bu noktada Şihlerin/hocaların da rolünden bahsetmek gerekmektedir. Arap Alevileri inançlarıyla ilgili karar alacakları zaman genellikle bir hocaya danışırlar. Eğer o hoca “icazet” verirse yapmak istediklerini gerçekleştirirler. “Hocanın onayı” ya da “hocadan icazet almak” bazen edilen bir yeminin bozulması için gerekli olurken bazen de 7'sinin 5'ine ya da 3'üne çekilmesi örneğinde olduğu gibi yapmak istediklerini meşrulaştırmak için kullanılmaktadır. Arap Alevilerinin dinî uygulamalara dair yazılı kaynaklarının olmaması, inancın yaşanma biçiminin “hoca-merkezli” olmasına sebep

10 Bu çalışmada cenazenin ilk 7 günü “ilk yas süreci”, 7'si ile 40'ı arasındaki süreç ise “ikinci yas süreci” olarak tanımlanmıştır.

olmuştur. Ancak bu ifade edilenlerden her hocanın aynı bilgiye sahip olduğu ya da aynı kaideyi kabul ettiği anlaşılmalıdır. “Karşının kadısı” örneğinde olduğu gibi kesin olmayan ve değişebilen birçok kuralın olduğu, kadının (ya da Arap Alevisi hocaların) inisiyatif aldığı, birinin yapmayı reddettiğini bir başkasının yapabileceği bir sistem bulunmaktadır. Yani Arap Alevileri de genellikle kendi isteklerine onay verecek hocalara gitmektedirler. Örneğin 7’sini 5’inde ya da 3’ünde yapmayı kabul etmeyecek bir hocaya gitmektense, bunu kabul edecek hocalara gitmektedirler.

Hocalar kabul ettikten sonra zaten kimse karşı çıkamıyordu. (K4)

Gideyim hocaya söyleyeyim, eğer hoca olur derse yaparım. Gidip soruyorlardı. “*İvalla*¹¹ olur.” derlerdi, para alacak ya. (K3)

Hocaya gidip diyorlar: “Bizim çocuklar Almanya’ya geri gidecekler.” 5’inden yapmasının sebebi ondan. Tüm çocuklar dışarda. Çalışanlar dışarda. Dün 2 günde bitirdiler. Kıbrıs’a 4 aile gidecek. (K2)

7’sinin daha erken bir güne çekilmesini destekleyenler kadar bu uygulamaya karşı olanlar da bulunmaktadır. Özellikle Arap Aleviliği kültürünü ve geleneklerini yaşatmak isteyen yaşı ileri kişiler bu dönüşüm karşısında sert denilebilecek bir tutumu sürdürmekte ve 7’sini yedinci günde yapmaya özen göstermektedirler. Ancak bu grubun tepkilerine rağmen ve hatta henüz 7’sinden 5’ine düşmesinin tartışmaları bitmeden 3’ünde yapmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır.

İş laçkaya döndü. Neden? Şimdi benim bir arkadaşım var, annesi öldü, başsağlığına gittim. Dedi “Biz yaptık.” Dedim “Nasıl yaptınız? Bugün 5’i!” “E yaptık.” dedi. “Kardeşlerimin görevi var, yaptık gitti.” dedi. Yav kardeşim kim dedi sana “*Sübûğ*¹² 5’inden yapılır.” “E.” dedi “Kardeşlerim gidecek.”. Gitsin, burada bir sürü adamın var. (...) Şimdi Hatay’da da başladı bu uyanıklar. Ben senin gelmeni istemiyorum, 3’ünden bitiriyorlar, 5’inden bitiriyorlar.(K5)

Mesela bir iş yeri çalıştırıyordu, ya da yurtdışındadır, bilmem nedir. E tamam da kardeşim, sen yoksan, ailen var, kardeşlerin var. Vekaleten birini bırak yapсын, sen bulunma. (K10)

[Eski hocalar] 3’üne 5’ine izin vermezlerdi. Şimdi Allah affetsin, ticarete bindi iş. 3-5 günde yapıyorlar. İzin verme! Sen izin veriyorsun. Hocanın suçu benim görüşüm. (K11)

Ancak ilk yas döneminin 7. günden 5’e ve 3’e düşmesi bu konudaki tek dönüşüm değildir. Bununla birlikte 7’inde gerçekleşen törenlerin “haşmeti”nin de azaldığı ifade edilen değişimler arasındadır. Eskiden 7. gün namazına katılan kişi sayısı en az 100 kişi kadar olurken bu sayının günümüzde 15-20’ye düştüğü vurgulanmıştır. İfade edilmeli ki bu azalışın sadece 7’siyle ilgili olup olmadığı çok net ortaya konulamayabilir. Zira Arap Alevilerinin sene içinde gerçekleşen diğer namazlarına olan katılımlarda da sert bir düşüş gözlenmektedir.

11 Adana yöresinde kullanılan *ivalla* Türkçeye “he vallahi” ya da “vallahi” olarak çevrelebilir.

12 Arapça olan bu ifade 7’inde yapılan tören için kullanılır.

4.8. Yas Süreci

Bireyler ölen kişiye duydukları saygı/sevgiden dolayı “yas” olarak adlandırılan, hüznün hâkim olduğu bir süreci deneyimlerler (Güneş, 2019, 89). “Yas, sevdiği bir kişiyi kaybeden insanın acısını, içinde yaşadığı topluluğa karşı davranışlarıyla, giydikleriyle belli etmesidir.” (Karakas, 2005, 73). Yas sürecinin bazı evrensel kodları olabileceği gibi farklı ülkelerde ve hatta aynı ülke içerisinde farklı topluluklarda yaşanan süreçler çeşitlilik gösterebilmektedir (Güneş, 2019). Bu süreç daha çok “kaçınma” süreci olarak deneyimlenir. Kültürden kültüre değişmekle beraber söz konusu Anadolu olduğunda yaşlı kişilerin genellikle renkli ve süslü kıyafetler giymedikleri, gezmeye çıkmadıkları, eğlenme amaçlı bir yerde bulunmamaya özen gösterdikleri, eğer erkeklerse sakallarını kesmedikleri, radyo/televizyon açmadıkları (Göde – Türkan, 2015, 84; Başçetinçelik’ten aktaran Kılıç, 2019, 185), kesinleştirilmiş nişan, düğün, kına, sünnet ve benzeri törenleri erteledikleri (Örnek, 1977, 223) farklı çalışmalarda not edilmiştir. Adana Arap Alevileri de Anadolu’da yer alan bir topluluk olarak benzer yas süreçlerini deneyimlemektedir. Ancak yas sürecinin diğer geleneklerin yaşadığı dönüşümden muaf olduğunu söylemek mümkün değildir.

Örneğin Arap Alevilerinde daha önce ilk yas süreci (ilk 7 gün) boyunca komşular, ikinci yas süreci (40. gün) boyunca ise cenaze sahipleri radyo ya da televizyon açmazlardı. Günümüzde ise bu konuda iki yapısal değişiklik gözlenmektedir. Birincisi, başsağlığı ziyaretinden sonra kendi evlerine dönen kişiler, ölen kişi komşuları dahi olsa televizyon açabilmektedir. Ayrıca bu dönüşümün, ilk yas süreci 7’den 5’e düşerken yaşanan tartışmalara benzer bir tartışma sürecini tetiklediği söylenemez. Aksine, hayatın akışı içinde genel kabul görerek oldukça sessiz şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca akıllı telefonlarla sosyal medyanın gündelik yaşamın parçası olması bir başka farklılaşmanın yaşanmasına sebep olmuştur. Önceleri komşu evlerde cenazenin 7’sine kadar açıl(a)mayan televizyon ve radyoların yerini, artık cenazeye başsağlığı dilemeye gelen kişilerin yan yana oturdukları kişilere sosyal medya hesaplarından izlettikleri görüntülerin aldığı ifade edilebilir.

Bir başka dönüşüm ise aynı sokakta hem cenazenin hem de düğünün denk geldiği zamanlarla ilgidir. Geçmişte sokakta bir cenaze olursa kına, nişan, düğün ertelenir ya da iptal edilirken, günümüzde bu süreçte esnemeler gerçekleşmiştir. Aynı sokağın sakinleri hem düğüne hem de cenazeye katılabilmektedir. Böyle bir dönüşümün sebebine dair üç sebep öne çıkmaktadır: (a) Düğün salonlarının ortaya çıkması, (b) düğün organizasyonlarının geçmişe kıyasla daha masraflı hale gelmesi ve (c) tarım merkezli ekonomik hayata kıyasla kent merkezli çalışma yaşamının esnekliğe daha az izin veren yapısı.

Geçmişte düğün salonlarının yaygın olmaması, yapılacak törenin evlenecek kişilerin evlerinin önünde ya da sokağın ortasında gerçekleşmesi ve bu törenlere davet edilenlerin zaten tarım sektöründe çalışan ve özellikle iş yerinden izin alma zorunlulukları olmayan kişiler olması törenin ertelenmesini kolaylaştırıyordu.

Günümüzde ise törenin cenaze evinin uzağındaki düğün salonlarında gerçekleşiyor olması ve düğün salonunun kirası başta olmak üzere hem düğün sahibinin hem de davetlilerin yaptığı masrafların düğünün ertelenmesi durumunda bireyleri maddi olarak zorlama ihtimali yeni bir sürecin deneyimlenmesini kolaylaştırmış görünmektedir: Böylece aynı sokakta artık cenazelerin olduğu zaman dilimlerinde -geçmişte karşılaşılmaması mümkün olmayan- düğünlerle de karşılaşılmaktadır.

Eskiden düğün salonları tutulmazdı, serbest evde olurdu. Bir çalgı çalmırdı, ertelenebilme ihtimali çoktu. Artık salon var, salona kapora vermişsin, [iptal halinde] belki [başka yerlerde] yer yoktur. Dışardan davet edilmiş insanlar, biletini almış kişiler... Eskiden salon yoktu, sen evine çalgıcı getireceksin düğün yapacaksın. E komşun ölmüş, ertelerim o çalgıcıyı. Sokakta olan düğünler genellikle ertelenirdi. Yani salonu zaten kimse kınamıyor, zaten başka yerde yapılıyor.(K8)

Melda bize geldi, kardeşim 3 günlüktü, yeni ölmüştü, geldi annemin yanına, “Çok üzgünüm biliyorsun.” dedi. Amcasının kızı annem. Akrabayız yani, her yönden. Daha gençti [ölen] kardeşim. Dedi ki anneme “Ne yapacağız, düğünü yapmamız lazım, nasıl erteleyeceğiz?” falan. Annem dedi ki “Hayırlı uğurlu olsun.” Dedi ki “Şu kadarcık bile zoruma gitmez, burada değil çünkü.” (K12)

Son olarak bahsedilmesi gereken dönüşüm erkeklerin yas sürecinde bıraktıkları sakalla ilgidir. Geçmişe kıyasla yas sürecini sakal bırakarak geçiren erkek sayısında “çalışma yaşamının yapısı”ndan dolayı azalma gözlenmiştir.

4.9. Ölümle İlgili Halk İnançları

Anadolu’da ölümün geleceğini haber veren bazı halk inançlarıyla ve bu inançlarla şekillenmiş ölümden kaçınma davranışlarıyla sıklıkla karşılaşılmaktadır (Güneş, 2019, 86-87). Arap Alevilerinde bu tarz inançlardan halk arasında yaygın olarak bilineni şudur: Pazartesi ölen kişi ya da vücudu belli bir zaman geçmesine rağmen hâlen yumuşak kalan kişi yanına başka birini almak ister. Bu inançların yansıması olarak ölen kişinin karnına ya da mezarlığın içine bıçak,¹³ makas ya da oklava koyulurdu. Ancak alan araştırması sırasında bu tarz inançlara daha çok yaşlı kesimin sahip olduğu ve yeni kuşakların bu tarz inançları pratiğe dökmedikleri not edilmiştir. Ayrıca mevtanın eve indirilmeden, hastaneden doğrudan mezarlığa götürülmesi bu tarz inançların pratik olarak da deneyimlenmesini azaltmıştır.

Geçmişte eğer biri pazartesi ölürse, bir de o ölü eğer yumuşak ölürse, hani ölüler sertleşir ya, eğer yumuşaksa, batıl inanç mı artık bilmiyorum, (...) bıçak koyarlardı. Niye? Çünkü ölü çok yumuşak, kesin arkasına birilerini çekecek. (K8)

[Pınar kocasını kaybetti.] Dedi ki “Ben buna inanmıyorum.” Dedi ki “Bu oklava bu bıçak nedir?” gibisinden. Daha yaşlılar “Koyalım.” dedi, “Ne olacak ki.” Yanımda oldu [bu tartışma]. “Yav nedir bunlar? Çok mu önemli bunlar? Böyle şeylere inanmıyorum.” dedi Yılmaz Erdemir’in kızı. (K2)

13 Kahramanmaraş Pazarcık bölgesinde ise ip yumak kullanılır (Karaoğlu, 2003, 38).

Zaten şimdi biri hastanede öldüyse, ambulansla geliyorsa, bazen indirilmiyor bile, o zaman yumuşak mı, sert mi, kimse onunla ilgilenmiyor. (K12)

4.10. Diğer Değişimler

Yukarıdaki sayfalarda kategoriler altında ifade edilen değişimler hem gözlemlerim hem de alan araştırmasında en çok öne çıkan konulardı. Ancak yukarıdaki değişimler kadar göz önünde olmasa da Arap Alevilerinin cenaze ritüellerinde eskiden yaşanan ancak gün geçtikçe toplumsal görünürlüğü azalan bazı uygulamalarla da karşılaşmaktadır.

Örneğin eskiden biri öldüğünde, cenaze sahibine manevi anlamda destek olunması için cenaze evinde yedi gün boyunca yatılı misafirler olurdu. Genellikle kadınlardan oluşan bu misafirlerle günümüzde daha az karşılaşmaktadır. Katılımcılar bu dönüşümün ardında iki temel sebep olduğunu belirtmişlerdir: (a) Yatılı kalan kişilerin yarattığı artı yorgunlukla cenaze sahiplerinin artık uğraşmak istememesi, ve (b) şehir içinde uzak diye tabir edilecek yerlere -eskiden olmayan- arabalar sayesinde gece geç vakit olsa da kısa zamanda ulaşılabilirliği olunması.

Bir de gece kalınırdı. Teyzeler halalar yatılı kalırdı. Cenaze evini teselli ediyorlar[dı]. Şu anda kalınmıyor. (K4)

Bizim zaten acımız var. Onlara yatak hazırla, kahvaltı hazırla, buna benzer şeyler, kaldırdılar bunu. Artık insanlar çok uğraşmak istemiyorlar.(K2)

Bir de şöyle bir şey var. Eskiden kimsenin arabası yoktu şimdi arabalar var.(K12)

Bir diğer değişim ise kadın kıyafetlerinde gözlenmektedir. Geçmişte cenazelere başı açık, makyajlı ve renkli kıyafetlerle gelmezken günümüzde bu konularda esnemeler gerçekleşmiştir. Ayrıca geçmişte kocası ölen kadın belli bir süre başına “yağlık” denilen bir tül bent koyardı. Bu ömür boyu kalabileceği gibi genellikle kadının kendi belirlediği yas sürecinin sonunda çıkartılırdı. Son zamanlarda kadınların yağlıklarını başlarında tuttıkları zaman dilimlerinin azaldığı gözlenmektedir.

Eskiden öyleydi. 52’ye gelinceye kadar herkes başörtüsüyle gelirdi. Ama şu anda ne var, şimdi herkes bir gözlük takıp, hatta kuaförden çıkmış olarak da gelebiliyorlar. (K12)

Şimdiki kuşaklar saçlar, gözlükler... Sanki bankadan çıkmışlar.(K3)

Ölü sahipleri bile oğlum, 1. gün ya da 2. günde eşarplarını çıkarıyorlar. Ben kapattım mesela. 6 aya kadar kapattım. Sonra açtım başımı çünkü saçım dökülmeye başladı. Havasızlık. (K8)

Katılımcılar, “kısa zaman içinde başını açan kadınlar” hakkında komşuların geçmişte dedikodu yapıp onları ayıpladıklarını belirtirken bunun da değişmiş olduğunu söylemiştir. Günümüzde hem dedikodu yapan hem de bu dedikoduyu umursayarak tavrında değişikliğe giden kişilerin azaldığı vurgulanmıştır.

Ayıplayanlar da yaşlılar olduğu için kimse takmıyor artık. Ferdan'nın ablası var Nurgül, onun oğlu var, genç öldü. O gitti ne yaptı? 7 gün geçti boya sürdü başına. Sonra kız kardeşi dedi ki "Ayıp değil mi sana? Herkes senin arkandan konuştu. Nasıl gider şu boyayı başına koyarsın?" "Konuşsunlar." dedi. "Ben dayanamam ki boyasız. Benim acım içimde." Eskiden mümkün değil. Hele çocuğu genç ölsün.(K12)

İfade edilmeli ki, başörtüsü/yağlık/tülbent konusu daha çok yaşlı kuşakların dikkat ettiği, yeni kuşakların ise daha az önem verdiği bir olgu haline gelmiştir. Katılımcılara göre, başı aylarca ya da yıllarca kapamak aslında gerçek hüznün değil toplumsal baskının sonucuydu.

Büyüklerimiz ölünce, bu başörtüsünün bir üzüntü olmadığını, hüznün olmadığını, acı olmadığını anladık. Kalbimizde onun acısı. Bu başörtüsü mü benim acımı gösterecek insanlara? Daha bilinçlendi insanlar. Çocuklarımızın üniversite okumasından olsun, internet, sosyal medya, dışardan gelenler... (K2)

Sonuç

Tüm bu bulguların işaret ettiği şey, cenaze ritüellerinin toplumun bütünlüğünü sürdürmeye yaptığı katkının, yani işlevinin, Arap Alevileri özelinde azalmış olduğudur. Bu "işlev" azalmasına dair, "Neden bu dönüşüm(ler) gerçekleşti?" sorusu hem katılımcılara sıklıkla yöneltildi hem de alan araştırması sırasında katılımcıların bulunmadığı mekânlarda da tartışıldı. Görünür ve görünür olmayan sebepler katılımcıların ifadelerinden, alandaki tartışmalardan ve alınan notlardan sıklıkla metne yansdı. Ancak çalışmada örtük şekilde vurgulanan bir sebebin burada daha açık şekilde dile getirilmesi gerekmektedir. Çalışmanın sahip olduğu teorik yaklaşımla paralel olarak ifade edilebilir ki günümüzde "korunması" ya da "parçası olunması" gereken "yapı", geçmişteki "yapı"dan farklılık arz etmektedir. Yaşanan dönüşüm ve dönüşümle gelen gerilim de aslında bu iki farklı yapının parçası olan eski kuşakla yeni kuşak arasındaki yaşantı farklılıklarından kaynaklanıyor görünmektedir.

Bireyler daha önce homojen mahallelerde ve köylerde Arap Aleviliği kültüründe toplumsallaşır, iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı bu kültür içinde öğrenir ve toplumun parçası olabilmek için var olan geleneklere uygun davranış kalıplarını kabul eder ve gerçekleştirirdi. Bireylerin kendilerine verdiği değer, topluluğun onlara verdiği değer ile ya da topluluk tarafından ne kadar kabul gördükleri ile paralellik arz ederdi. Günümüzün bireyinin ise aldığı yüksek eğitim, yaşadığı heterojen ortam ve daha büyük bir yapının parçası olmak için sahip olduğu işlevler, varlığını anlamlandırmak için "eski" yapının parçası olmasına gerek olmadığını ona üstü açık ya da kapalı şekilde hissettirmektedir. Eski yapıda "saygınlık" göstergesi olan "şeyler", yeni yapının bozulmasına ve bireylerin sahip oldukları işlevleri yerine getirememelerine sebep olabilmektedir. Ancak günümüzde bireyin saygı görmesi ve kabullenilmesi için büyük yapının içinde kendisine düşen görevleri (işlevleri) yerine getirmesi gerektiğinden, "eski" yapının beklentileri de birey için daha önemsiz bir hâle gelmektedir.

Elbette ki 7'sini 5'inde yaptığı ya da cenazeye başı açık geldiği için mahalledeki gelenekselciler tarafından haklarında saygınlık zedeleyici eleştiri ya da dedikoduların yapılması bireylerin tercih edeceği şeyler değildir. Ama “büyük yapı” içinde saygın olmak, para kazanmak, evlenmek, çocuk büyütme ve benzeri süreçler, artık mahalle büyüklerinin “dedikoduları”ndan ya da “yeterince” Arap Alevisi olamamak endişesinden daha az etkileniyor görünmektedir. Aslında esas değişen Arap Aleviliğinin cenaze ritüelleri değil yeni yapının parçası olmak için yerine getirilmesi gereken işlevlerdir. Bu sebeptendir ki, topluluğun parçası olmanın en görünür hali olan cenaze ritüelleri bir katılımcının ifade ettiği gibi “daha az masraflı” ve “daha az külfetli” hale dönüşmüştür denilebilir.

Kaynaklar

- Akyar, Nevfel. *Zerdüştilikte Ahiret İnanıcı ve Cenaze Törenleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Braun, Virginia – Clarke, Victoria. “Psikolojide tematik analizin kullanımı”. çev. S. N. Şad – N. Özer – A. Atli. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7/2 (2019), 873-898.
- Burcu, Esra – Akalın, Emel. “Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (Hütad)* 8 (2008), 29-54.
- Civelek, Aynur. “Roma Cenaze Törenleri ve Gömme Gelenekleri”. *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 124 (2007), 71-80.
- Çakır, Ramazan. “Türkmen Cenaze Törenlerindeki Ritüeller ve Söylenen Alkışlar: (Türkmenistan Örneği)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/70 (2014), 205-228.
- Çetin, Çulpan Zaripova. “Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/1 (2008), 155-168.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Yayınevi, 2014.
- Ertit, Volkan. “Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din Arasındaki İlişkiye Farklı Bir Yaklaşım”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2013), 115-130.
- . “Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41 (2014), 247-253.
- Göde, Halil Atay – Türkan, Hüseyin Kürşat. “Karaağaç Arap (Nusayrı) Alevilerinde Ölüm İnançları ve Ritüelleri Üzerine Bir İnceleme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/73 (2015), 67-87.
- Güleç, Hamdi – Türker, Engin. “Çan Yöresi Halkbilimi Ürünlerinden Doğum ve Ölüm Ritüelleri Üzerine”. *Turkish Studies* 7/2 (2012), 1333-1351.

- Güneş, Hüseyin Nihat. “İnanç Sistemi Temelinde Gagauzlar’da Ölüm ve Cenaze”. *Electronic Turkish Studies*, 14/5 (2019), 81-92.
- Karakaş, Ayhan. *Feke Halk Kültürü Araştırması*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2005.
- Karaoğlan, Hamza. “Pazarcık Yöresi Alevileri’nde Ölüm ve Ölümle İlgili Uygulamalar”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003), 37-52.
- Keser, İnan. *Kent, Cemaat, Etnisite. Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık*. Ankara: Ütopya, 2008.
- . *Nusayri Alevilik*. Adana: Karahan Kitapevi, 2013.
- Kılıç, Mustafa. *Adıyaman Ağuiçen Alevilerinde İnançlar Törenler ve Geçiş Dönemleri Üzerine Bir İnceleme*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kutlutürk, Cemil. “Hinduizm’de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara)”. *Şarkiyat* 8/1 (2016), 177-196.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı, , 1948-2020.
- Mandacı, Ebru. “Asurlular’da Cenaze Ritüelleri ve Ölü Gömme Gelenekleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 49 (2020), 65-80.
- Meriç, Cem. “Bayramiç Yöresi Tahtacı Türkmenlerinde Ölüm Etrafında Oluşan İnanış ve Ritüeller”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 70-80.
- Ölmez, Özlem. *Türk Folklorunda Ölüm Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.
- Özbudun, Sibel vd. *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2014.
- Parıltı, Umut – Uhri, Ahmet. “Geçmişten Bugüne Ölüm Olgusuna ve Ritüellere Bilimsel Yaklaşım”. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 1/Özel Sayı (2018), 13-28.
- Procházka-Eisl, Gisela – Procházka, Stephan. *The plain of saints and prophets: the Nusayri-Alawi community of Cilicia (Southern Turkey) and its sacred places*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2010
- Sağır, Adem. “Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı İle Meksika Ölü Günü Örneği”. *Milli Folklor* 25/98 (2013), 125-137.

- . “Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2016), 271-298.
- . *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix, 2017.
- Tozlu, Selahattin – Ürkmez, Naim. *Nusayriler*. İstanbul: Kitapevi, 2017.
- Turan, Ahmet. “Kitâbu’l-Mecmu‘u’nun Tercümesi.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 5-18.
- Türk, Hüseyin. *Anadolu’nun Gizli İnançları Nusayrilik*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Türker, Ferah – Gündoğdu, Vildan Koçoğlu. “Tıva Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüelleri: Doğum, Düğün, Ölüm”. *Türkbilig* 32 (2016), 141-154.
- Ünal, Fatih. “Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği”. *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 45 (2008), 103-130.
- Van Gennep, Arnold. *The rites of passage*. çev. M. B. Vizedom – G. L. Caffee Chicago: University of Chicago Press, 1909-1960.
- Yeşil, Yılmaz. “Türk Dünyası’nda geçiş dönemi ritüelleri üzerine tespitler”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/9 (2014), 117-136.

REŞADİYE VE ÇEVRESİNDEKİ ALEVİ OCAKLARI*

The Alawî Hearts in and Around Reşadiye

Hasan COŞKUN**

Öz

Alevî ve Bektaşî geleneğinin en güçlü ve diri olduğu illerden biri Tokat'tır. Tokat'ın sosyal ve kültürel açıdan bu kadar zengin olmasının en önemli sebeplerinden birisi, Anadolu topraklarında ilk Türk yerleşkelerinden biri olan bu sahada, göçebe Türk kültürünün bütün canlılığı ve etkinliğiyle yaşıyor olmasıdır. Bu çalışmada, Alevî kültürünün çok zengin dinî ve sosyal tezahürlerinin yaşandığı Reşadiye yöresinde yaşayan Alevî ve Bektaşî Ocaklarını Din Sosyolojisi açısından inceleme ve araştırmaya tabi tutuyoruz. Bu araştırmamızda genellikle kaynak tarama, gözlem, katılımcı gözlem, mülakat (görüşme) teknikleri kullanılmıştır. Alevî-Bektaşî kültürünün çok zengin dinî ve sosyal tezahürlerinin yaşandığı Reşadiye yöresinde yaşayan Alevî Dedelerinin bağlı olduğu ocakları tespit ettik. Reşadiye Alevî ve Bektaşî geleneğinde çok önemli bir yere sahiptir. Reşadiye ilçesinde yaşayan Alevî toplulukların Türkmen Alevileri olduğunu söyleyebiliriz. Reşadiye yöresinde yaşayan Alevî Dedelerinin bağlı olduğu ocakların tamamının Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde önemli katkıları bulunan, "Horasan Erenleri" olarak da bilinen göçebe Türkmen dervişlerinin kurmuş olduğu tekkeler olduğunu tespit ettik. Bu çalışmamızda günümüzde de faal olduğunu gözlemlediğimiz üç ocak hakkında geniş bilgiler verdik. Bu ocaklar; Emir Şeyh Yakup Ocağı, Bostankolu Ocağı ve Kesikbaş Ocağıdır. Dede, Alevî-Bektaşî geleneğinde cemaatin dinî önderidir. Alevî topluluğunda dedenin statüsü üst düzeydedir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Tekke, Alevî Ocakları, Reşadiye.

Abstract

Tokat is one of the cities, where the tradition of Alevî- Bektasi is still strong and alive. In our opinion, one of many reasons why Tokat is rich in terms of social and cultural aspects is survival and vivid existence of Turkish nomadic culture in this region of Anatolia. In this article, from a sociological perspective we have examined and analysed on Alevism and Bektasi hearths, who live in Reşadiye and around, where the tradition has rich social and religious application. In this research, we used the technics that source scanning, observation, participant observation and interview. We have identified hearth system as traditional Alevî organization and investigated Turkmen Alevî hearths in Reşadiye. The said area certainly has a very important place for Alawî-Bektashi tradition. We can say that most of Alevî groups are Turkoman living in Reşadiye district. We have also found out that all Alevî Dede (the spiritual leader) affiliated dervish lodges in the district have been built by nomadic Turkmen dervishes, also known as "Horasan Erenleri", which have significant contributions to the Islamization and Turkification of Anatolia. In this study, we have given extensive information about 3 active Alevî hearts we observed. These Alevî hearts are Emir Şeyh Yakup Heart , Bostankolu Heart, and Kesikbaş Heart.

Keywords: Reşadiye, Alevism, Bektashism, Dervish Lodge, Alevî Hearths.

* Geliş Tarihi: 10.08.2021, Kabul Tarihi: 23.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.009

** Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hasanhoca58@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4778-1073>

Giriş

Tokat yöresi Alevi ve Bektaşî geleneği açısından büyük önem arz etmektedir. Tokat ve çevresinde yaşayan Alevi ve Bektaşî toplulukların çoğunluğu 13. yüzyılda bu toprakları yurt edinmiş göçebe Oğuz Türkmenlerden oluşmuştur (Coşkun, 2019, 56). 1344 yılında İlhanlılar'ın hakimiyetinin sona ermesiyle Oğuz boyları Anadolu'nun Tokat dahil çeşitli yerlerinde bağımsız yönetimler kurmaya başlamışlardır. Tokat'ın önemli ilçelerin biri olan Reşadiye, 1380'li yıllarda Oğuz Çepni beylerinden Hacımiroğulları tarafından fethedilmiştir. Daha sonra 1427 yılında Osmanlılar bu bölgeyi ilhak etmişlerdir. Hacımiroğulları'nın fethiyle birlikte bu bölgeye Oğuzlar'ın Çepni, Döğer, Eymür, Karkın, Alayuntlu, Bayındır ve İğdir boyları yerleşmiştir. Bu boylar çoğu yere kendi isimlerini veya fetihle yararlılık gösteren askerlerin ya da komutanların ismini vermişlerdir (Atasoy, 1950, 10-33).

Tokat yöresinde çok sayıda Alevi Ocağı'nın var olduğu bilinmektedir. Tokat yöresinde yaptığımız bu çalışmada yoğunluklu olarak şu ocakların dedeleri ve talipleri tespit edilmiştir. Hubyar Sultan Ocağı, Keçeci Baba Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, İmam Rıza Ocağı, Hıdır Abdal Ocağı, Şah Hataf Ocağı, Şah İbrahim Veli Ocağı, Yunus Emre Ocağı, Bostan Kolu Ocağı, Aslında Hubyar'a bağlı olmakla birlikte "Anşa Bacılılar" olarak bilinen Alevi ve Bektaşî dede ve talip grupları bulunmaktadır (Coşkun, 2019, 67-68; Üçer, 2010, 194-201). Tokat yöresinde Alevilik dört ana grupta toplanmaktadır: Bünyelerinde alt kolları da barındıran bu yapılanmada Hacı Bektaşî Tekkesi bağlıları (Bektaşîler), Hubyar Tekkesi bağlıları (Hubyarlılar), Erdebil Tekkesi bağlıları (Erdebilliler) ve Keçeci Baba Tekkesi bağlıları (Keçeci Babalılar) yer almaktadır. Tokat bölgesinde yaşayan Alevi grupların kahir ekseriyetini Hubyar Sultan Ocağı talipleri olan Sıraçlar oluşturmaktadır. Tokat ve çevresinde yaşayan Sıraçlar, Beydili Boyu'na ait saf Türk topluluğudur. Sıraçlar yaklaşık 1.000 yıl önce Horasan üzerinden Anadolu'ya gelmiş ve Anadolu'yu yurt edinmişlerdir. Tokat, Sivas, Çorum, Yozgat ve Amasya'nın bazı köylerinde yaşayan Beydili Türkmenleri için "Sıraç" ismi yaygın olarak kullanılır (Coşkun, 2018b, 145-160; Üçer, 2010, 183-200). Reşadiye ve Niksar ilçelerinin köylerinde yaşayan bazı Aleviler soylarının Oğuzlar'ın Çepni, Döğer, Eymür, Karkın, Bayındır, Beydili ve İğdir boylarına mensup olduğunu iddia etmektedir. Tokat yöresinde Alevi ve Bektaşî geleneğine bağlı köylerde yaşayanların neredeyse tamamı Türkmen topluluklarından oluşmuştur diyebiliriz. Tokat köylerinde yaşayan Türkmen Alevilerinin Alevilik ve Bektaşîlik inanç ve pratikleri açısından örnek olabilecek orijinal özelliklere sahip olduğunu gözlemlenmiştir (Coşkun, 2017, 89-104; 2019,60-61).

Reşadiye yöresinde Türkiye'nin her yerinde yaşayan Aleviler için büyük önem arz eden ocaklar bulunmakla birlikte yoğun olarak Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlı Emir Şeyh Yakup Ocağı, Bostankolu Ocağı ve Kesikbaş Ocağı dede ve talipleri bulunur. Bu ocakların yanında bölgede Hubyar Sultan Ocağı, Keçeci Baba Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Seyit Bilal Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı talipleri de bazı köylerde bulunmaktadır.

Reşadiye’de bulunan köylerin 21 tanesi Alevi ve Bektaşilerin yaşadığı köylerdir. Bu köyler; Büşürüm, Beşdere, Bostankolu, Çatköy, Çevrecik, Çakmak, Çayırpınar, Döllük, Dolay, Esenköy, Gökköy, Güllüce, Özen, Öküzlü, Saraykışla, Sazak, Soğukpınar, Yeşilyurt, Toklar, Küçükbesler, Karşıkent’tir. Bu köylerin yanında bir de dönük olarak ifade edilen yani önceden Alevi olup sonrasında Sünni olan köyler de mevcuttur. Darıderesi, Işıklar, Elmacık, Nebişeyh, Hasanşeyh köyleri bu köyler arasındadır (Tan, 2014,153-155). Dönükler olarak ifade edilen köylerde yaşayanlar sonradan Sünni olduklarını kabul etmeyerek bunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

Reşadiye ilçesi; toplumsal ilişkiler açısından değerlendirildiğinde, ilçe genelinde aile, din, ekonomi, eğitim, siyaset, sağlık kurumlarının kırsal kesimin sosyolojik özelliklerini taşıdığı rahatlıkla görülebilir. Reşadiye ilçesinin kültürel yapısında Alevi ve Bektaşi geleneğinin çok güçlü izleri görülmektedir. Reşadiye ilçesinde kasaba ve köylerin toplam nüfusu 85.366, Alevi olan kasaba ve köylerin toplam nüfusu ise 12.315’tir. Buna göre bölgedeki köy ve kasabalarda yaşayan Alevi nüfusu %14.42 kabul etmektedir (Yılmaz, 2005, 196). Aleviler, şehir merkezinde ve Kayalık Osmaniye; Çamlıca mahallelerinde yoğun olarak yaşamaktadırlar. Alevi köylerinde göç oranı yüksektir. Bu bölgeden göçen Aleviler, özellikle İstanbul İkitelli’de yaşarlar. Burada bu köylere ait dernekler de bulmak mümkündür. Bu derneklerde cem ibadetlerini gelenek ve göreneklerini devam ettirmeye çalışıyorlar.

Reşadiye ilçesinde bulunan Alevi Ocaklarının İç Anadolu ve Karadeniz bölgesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada, Alevi ve Bektaşi kültürünün çok zengin dini ve sosyal tezahürlerinin yaşandığı Reşadiye yöresinde yaşayan Alevi ve Bektaşi Ocakları, Din Sosyolojisinin metot ve teknikleri açısından inceleme ve araştırmaya tabi tutulmuştur. Bu araştırmada genellikle kaynak tarama, gözlem, katılımcı gözlem, mülakat (görüşme) teknikleri kullanılmıştır. Bu araştırmada, Reşadiye ilçesinin Alevi ve Bektaşi geleneğine bağlı köylerinde bulunan Alevi Ocaklarını tespit etmeye çalıştık. Daha sonra bu dede ocaklarını ziyaret ederek, dedelerle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdik. Dede ve talipler ile gerçekleştirdiğimiz görüşmeler kamera ve ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Ocaklar ve ziyaret yerlerinde gerçekleştirilen kültürel etkinliklere katılarak il dışından gelen ocaklı dede ve taliplerle görüşme yaparak bunlardan elde edilen bilgileri kayıt altına aldık. Bu dede ocaklarının kurucusu dedelerin türbelerini ziyaret ederek sosyolojik gözlem yapma imkanı bulduk.

1. Reşadiye İlçesindeki Alevi ve Bektaşi Ocakları

Alevilik’te “ocak” sözcüğü, genellikle “dedenin bağlı olduğu soy” anlamında kullanılmaktadır. Aşiret ise bundan çok daha geniş bir sosyal birimi karşılamaktadır. Durum böyle olmakla birlikte, pratikte iki kavramın birbirleri yerine kullanıldıklarına sıkça rastlanılmaktadır. Daha çok ocakların aşiret olarak nitelendirilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Coşkun, 2019, 25; Güler, 2010, 83). Tüm Anadolu’da yaşayan Türkmen Alevileri, gayri resmi olarak organik bir ağ olan ocak sistemi ile günümüze

kadar örf, adet ve inançlarını yaşatmayı başarmışlardır. Anadolu'daki ocaklar ile Türkmen aşiretleri arasında güçlü bir bağ mevcuttur. Rehber ocakları pir ocaklarına, pir ocakları mürşit ocaklarına, mürşit ocakları da pir-i pirân ocaklarına bağlıdır. Ocaklar, Alevi Türkmen aşiretlerinin bağlı buldukları ana merkezlerdir. Her Türkmen aşiretinin bağlı bulunduğu bir ana ocak bulunmaktadır (Coşkun, 2015,97-117; Coşkun, 2018a, 43-62). Alevilerin bağlı buldukları aşiretin her birinin bağlı bulunduğu bir dede ocağı vardır. Genel aşiret ismi altında adeta konfedere bir yapıda birden fazla daha küçük aşiret veya farklı topluluklar toplanmıştır. Doğal olarak büyük aşiret nüfuzları itibarıyla daha küçük olan toplulukların etkisi altına almıştır (Taşgın, 2013, 253). Alevi ve Bektaşî topluluklar cemaat yapılanması bakımından dergâhlar ve ocaklara bağlıdır. Toplumsal planda dergâh ve ocak disiplini esastır. Bu organizasyon kutsal temellere dayanmaktadır çünkü bu ocakları oluşturmuş aileler keramet sahibi ululardan gelmektedir. Bu ulu kişiler aynı zamanda İslam Peygamberi'nin ve Ehlibeyt'inin soyuna dayanmaktadır. "Hak-Muhammed-Ali Yolu" olarak adlandırılan ve kutsanan bu yol, Ehlibeyt'e dayanan dede aileleri yani "Ocaklar" aracılığıyla yüzyıllardır süregelmektedir (Yaman, 2006, 56).

Alevi ve Bektaşî toplumunda bu ocaklar, topluluğun inanç merkezi, belli zamanlarda görgü ve sorguların gerçekleştiği, kültürel ve sosyal etkinliklerle toplumun aydınlatıldığı, çeşitli yaptırım, yol ve yöntemlerle sorunların çözüldüğü ve toplumsal ilişki ve işleyişin sağlandığı mekanlar yani kurumsal yapılarıdır (Avcı, 2008, 78; Ünlü, 2017, 99). Bu başlık altında Reşadiye ilçesinin Alevi ve Bektaşî geleneğine bağlı köylerinde bulunan Alevi Ocaklarını tespit ederek bu yörede en çok dede ve talipleri bulunan Hacı Bektaş Veli Ocağına bağlı Emir Şeyh Yakup Ocağı, Bostankolu Ocağı ve Kesikbaş Ocağını ele alıyoruz.

1.1. Emir Şeyh Yakup Ocağı

Emir Şeyh'in kim olduğu, ne zaman yaşadığı hakkında kesin bilgilere ulaşmak mümkün olmasa da halk arasında çok sayıda sözlü geleneğe bağlı söylence ve rivayet anlatılmaktadır.

Reşadiye ilçesinin adını Emir Şeyh Yakup'tan alan mahallede türbesi bulunmaktadır. Emir Şeyh Yakup Tekkesi, Tokat ili Reşadiye ilçesinde bulunmaktadır. Türbe Kelkit çayının güneyinde Reşadiye ile karşı karşıya önü açık meyilli bir arazide tepelik üstündedir. Reşadiye ilçe merkezi ile Karşıkent (Muday) ve Soğukpınar köyleri arasındaki bir bölgede Çermik'i de gören yerdedir. Türbe kitabesinde, "Emir Şeyh Yakup soyca Türk olup Türkistan'ın Modan şehrinde doğmuştur. Doğumu tahminlere göre 1034'tür. Ölümü tahmini kaynaklara göre 1082'dir. Emir Şeyh Yakup hazretleri Türk hükümdarı Alparslan'ın oğlu Melikşah'ın mahiyet emirlerinden Emir Altın'ın oğludur. Babası Emir Altın Erzincan, Erzurum, Sivas, Tokat ve Niksar ile Ordu vilayeti bölgeleri ilk defa 1072 yılında Bizanslılar'dan fetheden kahramandır" ibaresi yer almaktadır. Emir Şeyh Yakup bilgin ve kahraman bir zat olduğu bilinmektedir. İlçe merkezinde bulunan türbe, özellikle bölgedeki Alevi ve Bektaşî vatandaşlar

tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. 2015 yılında İlçede bulunan Emir Şeyh Yakup Türbesi yanına Kültür Merkezi ve Çevresi Düzenlemesi temel atma törenine Tokat Valisi, Tokat Milletvekilleri, İlçe Kaymakamı, Tokat Belediye Başkanı, İl Jandarma Komutanı, İl Emniyet Müdürü, Reşadiye Belediye Başkanı, daire amirleri, sivil toplum kuruluş temsilcileri, siyasi parti temsilcileri, Tokat il ve ilçelerinden Alevi Dedeleri ve vatandaşlar katıldı (Erişim Tarihi: 15.05.2021, <https://www.facebook.com/tcesadiye/posts/977159655670376/>).

Burayla ilgili olarak Çevrecik köyü Dede vekili şunları söylüyor: “Türbeleri ziyaret etmek, orada bir araya gelip dua ve ibadet etmek, lokmaları paylaşmak, toplumsal sorunlar hakkında sohbetler etmek, inançsal değerler noktasında hasbihal etmek önemli ve değerli bir geleneğimizdir. Bu önemli geleneğin yaşatılması gerekiyor. Türbelerimizi ziyaret etmek, orada dua ve ibadet etmek bazılarınca Allah’a şirk koşmak olarak anlaşılıyor. Ancak, türbelerde mezarları bulunan ve veliler, erenler, evliyalar olarak adlandırdığımız şahsiyetler, insana ve topluma hizmet etmiş değerli şahsiyetlerdir. Bu zatların naaşlarının orada olması bizler için o kadar önem taşıyor. Bizler için bu türbeler o zatların makamıdır. Ulu zatların makamı, türbesi olmasının yanı sıra dergâh olarak da işlevi olan mekanlardır. Bilindiği gibi dergahlarımızda esas itibarıyla insana maddi ve manevi olarak hizmet sunan kurumlardır. Dervişlerin eğitim gördüğü, açların ve fakirlerin doyduğu, yaşama ve dünyaya dair gerçeklerin konuşulduğu ve tartışıldığı kurumlardır. İçinde türbenin de olduğu bu dergahlara gitmek, orada dua etmek Allah’a şirk koşmak değildir. Orada yatan, topluma ve insanlığa hizmeti olan ulu zatları yad etmek, anmak, onların değer ve doğrularının takipçisi olmak bizim görevimizdir” (K6, Kişisel Görüşme, 23 Temmuz 2020).

Emir Şeyh Yakup Ocağına bağlı dedeler genellikle Soğukpınar ve Karşıkent köylerinde yaşarlar. Emir Şeyh Yakup Ocağı'na bağlı talipler Sivas, Tokat, Niksar ve Reşadiye ilçesinin bazı köylerinde bulunurlar. Emir Şeyh Yakup Ocağına bağlı Behramlı Ocağı dede ve talipleri de Reşadiye'nin merkez ve köylerinde bulunmaktadır. Behramlı Ocağı dedeleri Emir Şeyh Yakup Hazretleri'nin soyundan gelmektedir (K5, Kişisel Görüşme, 30 Temmuz 2020). Emir Şeyh Yakup Hazretleri'nin hayatı ve Reşadiye'ye gelişi rivayetlere göre şöyledir. Eskiden beri ilçede anlatıldığına göre; mezarları birbiriyle aynı hizada olan Hasan Şeyh, Nebi Şeyh, İbrahim Şeyh ve Cimi Tekke evliyaları ve ilçe merkezinde bulunan Emir Şeyh Yakup 7 kardeşlerdir. Emir Şeyh Yakup soyca Türk olup Türkistan'ın Modan şehrinde doğmuştur. Doğumu tahminlere göre 1034'tür. Ölümü tahmini kaynaklara göre 1082'dir. Emir Şeyh Yakup hazretleri Türk hükümdarı Alparslan'ın oğlu, Melik Şah'ın mahiyet emirlerinden Emir Altın oğludur. Babası Emir Altın Erzincan, Erzurum, Sivas, Tokat ve Niksar işle Ordu vilayeti bölgelerini fetheden kahramandır (K7, Kişisel Görüşme, 22 Temmuz 2020). Ocakta anlatılan bir rivayete göre, Horasan'da bir dervişe bağlı olan Emir Şeyh Yakup burada eğitimini alan 90.000 erden biridir. Bu erler Türkiye'ye gönderilirler. Emir Şeyh Yakup Hazretleri ise Reşadiye'nin Çermik kazasına gelir, burada irşat faaliyetlerine devam eder. Bölgenin Müslümanlaşmasını sağlar (K4, Kişisel Görüşme, 21 Temmuz 2020).

Ocak mensuplarınca anlatılan bir diğer anlatıya göre: “o tarihlerde civar ormanlarla kaplıdır. Askerleriyle sefere çıkan padişah Reşadiye’nin Çermik kazasına gelir. Yiyecek bulmak için askerlerini dağa gönderir. Yiyecek bulamayan askerler padişahın yanına gelip “Padişahım yaşlı bir ihtiyardan başka bir şey bulamadık.” der. Bunun üzerine padişah: “ben de bu ihtiyarı bulmak istiyordum derhal o ihtiyarı bulup yanıma getirin.” der. Bunun üzerine askerler yola çıkar ve ihtiyarı bulurlar. Kendisini padişahın çağırdığını söyledikten sonra ihtiyar şöyle der: “Padişahın yanına boş gitmek olmaz yanımda bir hediye götürelim.” Bunun üzerine kılıcını taşa vurur bütün geyikler gelir, en güzel olan geyiği alır ve askerlerle beraber padişahın yanına giderler. Padişahla konuşup nasihat eden bu ihtiyar Emir şeyh Yakup’un kendisidir. Padişah Emir Şeyh Yakup ile konuşurken askerlerinin yıkanması gerektiğini söyleyince Emir Şeyh Yakup kılıcını üç kere taşa vurur ve oradan şimdiki sıcak su olan “çermik kaplıca suyu” çıkar. Elleri yıkadıkları gibi diğer temizliklerini, banyolarını yaparlar. Padişah bu mucizeler karşısında şaşırır. Şaşkınlık geçince dervişten “ne dilersin benden” der. Derviş: “ben bir şey istemem, dünya malında gözüm yok” der. Padişah olmaz, mutlaka bir şey isteyeceksin. Zorda kalan derviş mademki öyle benden sonra geleceklere bir “Hellelik” ver der. Padişah da Kelkit Çayı’ndan başlamak üzere Mudayı, Soğukpınar’ı da içine alan geniş bir toprağı Şeyh Yakup’a bağışlar (K4, Kişisel Görüşme, 21 Temmuz 2020).

Emir Şeyh Yakup halk tarafından benimsenmiş önemli bir yere sahiptir. Evliya’ya değer vermelerinin sebeplerinden birisi ona kutsallık atfetmelerinden dolayı dualarında aracı olduğuna inanmalarıdır. Evliyanın duasının kabul olacağına ve bu nedenle şifa bulacaklarına inanırlar. Bazı hastalıklarına şifa olacağına inandıkları türbe ziyaretlerini ‘Şeyh Emir Dede’nin yüzü suyu hürmetine’ duasıyla başlatıp amin diyerek bitirirler. Şeyh Emir hazretlerinin Allah’ın sevgili kulu, duasının kabul olduğunu ve sevgili bir eren olduğunu düşünürler. Onu muhterem bir zat olarak kabul ederler. Türbe, her türlü dilek için il içi ve il dışından gelen Sünni ve Alevi vatandaşlar tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Özellikle bahar ve yaz aylarında, daha çok Alevi ve Bektaşî köylüleri tarafından topluca (kadın-erkek) ziyaret edilmektedir. Bu ziyaretler esnasında burada çeşitli dilekler dilenmekte ve kurbanlar kesilmektedir (Keskin, 2000, 218). Dilek dileyen ziyaretçiler, türbenin giriş kapısının solundaki bir taşa taş yapıştırmakta ve dışarıda bulunan ve kutsal kabul edilen sudan içmektedirler. Ayrıca, mezarın ayak kısmından alınan “göher toprağı” hastalar tarafından şifa niyetiyle yenmektedir.

Emir Şeyh Yakup ile ilgili yörede söylenen bir şiir:

Evel Allah dedi kalktı yürüdü

Benim pirim Horasandan gelmiş idi

Doksan bin erinen bile var idi

Benim pirim Horasandan gelmişti

Önünden akıyor Kelkit Irmağı
 Bilene kimyadır otu yaprağı
 Kerameti ile bağladı toprağı
 Karşısına geçer çörmüğün düzü
 Serindir havası tez gelir yazı
 Üstünde kesilir koç kurban kuzu
 Yüksekinde Hacı Sultan erbekler
 Cuma gecesi eyler tevükler
 Başına birikti cümle geyikler
 Yassıtaş üstüne elini çaldı
 Serinin geyikleri geldi dirildi
 Seçti içinden kurban aldı
 Kurbanın kabul olsun geyik etti
 Kemiğini hep bir yere topladı
 Elini çaldı kalk dedi kalktı
 Kalkta dört yanına bak dedi
 Silkinde dağına çık dedi
 Mucize gösterdi Hünkâr önünde
 Hünkâr derki ne var bunun sonunda
 Kavun, karpuz yetiştirdi zemheri ayında
 Benim pirim Horasandan gelmiştir
 Aşığı meletmek pirime huydu
 Aşıklık dediğin böyle bir soydu
 Tekkesini sorarsan namı mırdaydı
 Bunca dertlilere derman verdi

Sefil Mehemmed (Erişim Tarihi:28.06.2021,<http://tokatgundem.com.tr/emir-seyh-yakup-turbesi/25930/>)

1.2. Bostankolu Hasan Halife Ocağı

Reşadiye yöresinde Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlı Bostankolu ocağı bölgenin en büyük ocağıdır. Türkiye'nin her yerinde yaşayan Aleviler ve Bektaşiler için çok büyük önem arz eden Bostankolu ocağının merkezi aynı ismi taşıyan köydedir. Reşadiye yöresinde Bektaşî yoğunluğu bulunmaktadır. Bostankolu ocağı mensubu yöre Alevileri Dedeci Bektaşî'dir. Hacı Bektaş Veli'yi Serçeşme olarak kabul ederler (Üçer, 2010, 217-218). Bostankolu ocağı için Bostan kulu ismi ile de bölgede tanınmaktadır. Bostankulu Ocağı Dedeleri genellikle Tokat'ın Reşadiye yöresinde, Turhal'ın Yeşilalan ve Almus'un Akarçay köyünde bulunurlar. Bostankulu Hasan Halife keramet göstermiş, Hacı Bektaş Veli Dergâhında kazan kaynatmış, hizmet etmiş ve kendisine bu görev verilmiştir. Bu ocağın talipleri Yozgat, Kayseri, Ankara, Samsun, Sivas, Çorum ve Tokat havalisinde yoğun olarak bulunmaktadır.

Bölgede bulunan Alevi köylerinin çoğu bu ocağa bağlıdır. Bostankolu Ocağı'nın kuruluş tarihi ve süreci hakkında ocağın dedesi Ali Gürel bize şu bilgiyi vermektedir: "İslam tarihi içerisinde pek çok evliyalar, veliler bulunmaktadır. Allah sayısını kıyamete kadar daim eylesin. Çünkü evliyalar Allah'ın bir cüzü, peygamberin bir noktası diye düşünüyorum. Çünkü evliyaullah dediğimiz insanlar Rasulullah Efendimiz'in (sav.) ahlakıyla ahlaklanmış onun yolunda, onun sünnetini yaşamak isteyen güzel insanlar diye düşünüyorum. Bu evliyalardan bir tanesi de evliyaullah-ı ekber olarak adlandırılmış Muhyiddin Arabî hazretleridir. Muhyiddin Arabî hazretlerinin torunlarından bir tanesi de Bostankolu ocağı kurucusu Hasan Halife hazretleridir. Hasan Halife hazretleri birdenbire gelip Reşadiye'nin Bostankolu köyünü kurmamıştır. Onun geliş hikayesi şöyledir.

Hasan Halife Hazretleri kendisi Kayseri'nin Ambar köyünde yaşamaktadır. Orada çiftçilik yapmaktadır. Bir gün tarlasına bostan ekerken iki tane adam gelir "Efendi kolay gelsin, bereketli olsun," diyorlar. Hasan Halife hazretleri de o günkü terbiye üzerine onları karşılıyor ve "Hoş geldiniz." diyor. İki adam "Sen ne yapıyorsun burada?" diye soruyor. Cevap veren Hasan halife Hazretleri: "bostan ekiyorum efendim" diyor. Bunun üzerine iki kişiden biri "Git bak bakalım bostan büyümüş mü? diye soruyor. Hasan halife hazretleri ise "Efendim yeni ektim tohumu, hemen nasıl yetişsin? diye soruyor. Bunun üzerine elini torbanın içerisine sokan kişi "bu canlı değil mi, bundan çıkar, sen git bak bakalım bir kontrol et." diyor. Kontrol etmeye giden Hasan Halife hazretleri bir de bakıyor ki tarlanın ortasında bir kavun yetişmiş, üç tane dal atmış, her dalda bir kavun var. Kavunları koparıyor alıyor geliyor Hasan Halife Hazretleri. Herkese birer tane veriyor, birini de kendi alıyor. Teşekkür eden adamlar oradan ayrılınca Hasan Efendi'nin aklı başına geliyor ve "Bunlar er kişiydi, ben ne yaptım? Orada bana bir keramet gösterdiler ve ben bunun farkına varamadım." diye eve doğru gidiyor. Hanımı eve misafir geldiğini haber vermek için yola çıktığı sırada, Hasan Halife hazretleri eve geliyor. Hanımı, Hasan Halife hazretlerine: "ben de sana haber gönderecektim iki misafirimiz geldi." diyor. Bunun üzerine Hasan Halife hazretleri içeriye girip baktığında misafirlerin o keramet gösteren iki zat olduğunu

görüyor. Sohbet ettikten sonra kavunları bir araya getiriyorlar ve kavunları kesip lokma yapıp yiyorlar. Kendilerini tanıtan iki zat “Hasan Efendi ben Hızır’ım, bu da pirimiz Hacı Bektaş Veli” diyor.” Başka birinin yanına gitmek yerine Hasan Efendi’nin yanına gitmelerinin sebebi ise Hasan Efendi’nin soyunun güzel ve mübarek olmasıdır. Hacı Bektaş Veli hazretleri Hasan Efendi’ye “Hasan benden devlet mi istersin, evlat mı istersin, himmet mi istersin?” diye soruyor. Hasan Efendi “Efendim bir de hanıma danışayım.” diyor ve hanımın yanına gidiyor. Hanımı ise Hasan Efendi’ye “Efendi biz devleti ne yapalım, devletimiz bize yeter, evlat istersek evlatlarımız da bize yeter. Biz en iyisi himmet isteyelim” diyor ve himmet istemeye karar kılıyorlar. Hacı Bektaş Veli’nin yanına gidiyorlar ve Hasan Efendi: “pirim biz himmet istiyoruz” diyor. Hacı Bektaş Veli Hazretleri ise “Hasan evlat istersen kolaydı, devlet istersen kolaydı ama himmet alman için dergâha gelmen lazım” diyor. Bunun üzerine Hasan Efendi o yıl borcunu ödüyor, komşularından helallik alıyor, ürünlerini satıyor ve dergâha bağlanmak için yola çıkıyorlar. Hasan Efendi ve karısı Ana Sultan dört yıl boyunca dergâhta bulaşık yıkıyorlar. Bulaşık yıkamalarının sebebi ise Nefs-i emmareyi öldürmek içindir. Hasan Efendi daha sonra aşçı yardımcısı ve en sonunda Hacı Bektaş Veli’nin baş aşçısı olmuştur. Bir gün aşçı yardımcısı gelip Hasan Efendi’ye “Efendim dergâhta odun kalmamış.” diyor. Hasan Efendi de şaşırarak “dergâhta nasıl odun olmaz?” der. Yemeği pişirmesi gereken Hasan Efendi yardımcısına: “siz dışarıda bekleyin ben bu yemeği pişireceğim.” diyor ve içeriye yemeği pişiriyor. O günkü tasavvufi ahlakta pirin yemeğini baş aşçı götürüyor. Pirin duasını alır. Hacı Bektaş Veli orada bekleyen Hasan Efendi’ye döner “evladım bugünkü yemeğin de ayrı bir tat var, yemeğinde cennet kokusu var” diyor. Hasan Efendi: “pirim her günkü pişirdiğim gibi pişirdim” diyor. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli: “bu yemek odun ateşinde değil gönül ateşinde pişmiş, artık elindeki kepeği bırak! çünkü sen himmetini aldın” diyor. Himmetine alan Hasan Efendi, Reşadiye’ye geliyor, Reşadiye’nin Bostankolu mevkiinde ocağını kuruyor. Orada irşada başlayan Hasan Efendi o bölgenin İslam ile tanışmasını sağlıyor. Reşadiye’de Alevilik, Hacı Bektaş Veli tarafından gönderilen Hasan Efendi’nin öğretisi ile bu bölgede yaygınlaşmıştır. Burada uzun müddet yaşayan Hasan Efendi daha sonra köyüne geri dönüyor, köyüne gelir gelmez vefat ediyor ve oraya defnediliyor. Kayseri – Ambarlı arasında medfun olan Hasan Halife Hazretlerinin türbesi oradadır. Hasan Halife Hazretleri gibi kişiler pirdir. Bizim müşidimiz Hacı Bektaş Veli Hazretleri’dir. Şimdiki müşidimiz ise Pirin makamında oturan kişi yani V. Hürrem Ulusoy Efendimizdir. Dede ise Pirin ve Müşidin alt kolunda hizmetli ocağa yolu yürüten her türlü dedelik hizmetini yerine getiren şahıstır (K1, Kişisel Görüşme, 27 Temmuz 2020). Bostankolu köyünde ocağa ait herhangi bir ziyaret mekânı bulunmamaktadır. Bostankolu köyünde yaşayan insanlar Alevi ve Bektaşî geleneklerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu geleneksel yapı içerisinde köylünün görgü dediği ve senede bir ya da iki defa yaptığı bir gelenekleri devam ediyor. Bugün buna “adalet divanı” adı verilir. Köylü “görgü” gününde toplanır, kurban keser, yemek yer, köyün dedesi meclis kurar bu mecliste özel sorunlar görüşülüp karara bağlanır,

küskünler barıştırılır, kavgalılar dinlenir, haklı ve haksız oy birliğiyle saptanır, köy meclisi ve dedesinin almış olduğu karara ve yapması gereken bir hükme uymayan kişi köy halkı tarafından dışlanır. Kimse onunla konuşmaz. Düğüne çağrılmaz, bayrama ve cenazesine gidilmez (K1, Kişisel Görüşme, 27 Temmuz 2020).

1.3. Kesikbaş Ocağı

Reşadiye yöresinde Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlı ocaklardan bir diğeri Kesikbaş ocağıdır. Ocak merkezi Reşadiye'nin kuzeybatısında ilçe merkezine 26 km uzaklıktaki Toklar köyündedir. Köyün eski ismi Gelyeme'dir. 1960'lı yıllarda köylerin ismi değiştirilince, Gelyeme adı da Toklar olarak değiştirilmiştir. Bu ismin nereden geldiği ve köyün tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Köyde cem ritüellerini yaptıkları bir cem evi yoktur. Onun yerine Hasan Dede'nin evinin içinde bulunan "Dede Evi"nde cem ritüelleri yapılmaktadır. Köyde bir cami ve cami imamı mevcuttur. Caminin alt katında bir aşevi bulunuyor. İstanbul'dan gelen talipler özellikle yaz aylarında dede nezaretinde kurbanlarını keserek burada lokma ikram ediyorlar. Kesikbaş ocağı dedeleri Toklar köyündedir. Eraslan soyadına sahip dede ailesinin eski evlerinin kutsal olduğuna inanılıyor ve ocağın merkezi olarak kabul ediliyor. Dedelerin evinde Kesikbaş'a ait kutsal bir emanetin olduğuna inanılıyor. Dede ailesi yeni ev yaptırdığı zaman bu emaneti yeni evlerine götürmek istemişler fakat o gece Kesikbaş rüyalarına girmiş ve tekrar eski yerine konulmaz ise büyük felaket ile karşılaşacaklarını söylemiş bunun üzerine kutsal emanet tekrar ocak merkezi olarak kabul edilen eski yerine götürülmüştür. Bu eve çok sayıda talip gelerek adak kurbanları kesiyorlar (K2, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2020).

Kesikbaş ocağı dedeleri, Hacı Bektaş Veli'yi pir olarak kabul ediyor. Türkiye'deki bütün ocakların O'na bağlı olduğunu, söylüyor. Veysel Dede şu bilgileri verdi; "Alevi ve Bektaşî ocaklarında posta oturan, irşat eden tüm dedeler, Hacı Bektaş Veli'nin halifesidir. Ocak, Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî Hazretleri'nin Anadolu'ya göndermiş olduğu, pîrimiz, üstâdımız, velimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli efendimizin Kırşehir'in Hacı Bektaş ilçesinde o zaman ki köy, orada başlatmış olduğu, ilim, irfan, irşad dairesinde göndermiş olduğu halifelerini, o halifelerle olan birlikteliğini kurmak için yapmış olduğu sistemin adı ocaktır. Bunu günümüzde şöyle denkleştirebiliriz; örneğin dernekler vardır, derneklerin bağlı olduğu federasyonlar vardır, federasyonların da bağlı olduğu konfederasyonlar vardır. Bunun gibi de Hacı Bektaş Veli efendimiz, her beldeye her bölgeye, ocak sahiplerini göndermiş, bir ocak uyandırmış, bu ocakları da kendisine bağlamış, ki birlik ve beraberlik olsun. Yol sürsün. Gelenek ve inançlarımız böylece devam etmiştir" (K8, Kişisel Görüşme, 25 Temmuz 2020). Hasan Eraslan Dede ocak hakkında bize şu bilgileri verdi: "bizler Kesikbaş Ocağı'na bağlıyız. Bir diğer adı da 'Hünkâr Hacı Bektaş Veli Ocağı'dır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den geliyor bilgilerimiz. O zamandan bu yana bilgiler dedeler vasıtasıyla aktarılarak bugüne kadar ulaşmıştır. Kesikbaş ocağının şeceresi de şöyledir; babamın dedesi Hasan dedemden bu ana kadar intikal ettiğini biliyorum. O zamanlar dedeme Bülbül Dede derlermiş. Tokat bölgesinde talipleri çok olan biriymiş

ve çok tanınmış. Sivas bölgesinden Reşadiye, Niksar ve Almus'a kadar talibi olan bir ocakzadeymiş dedem. Tarihinin kısaca böyle olduğunu biliyorum. Kendimi bildim bileli iyilik üzerine bir şeyler yapmaya çalışırız. Bizde küslük yoktur. Alevilikte bu böyledir. Hangi ocak olursa olsun ilk öğrendiğimiz şey toplumsal barıştır. Eskiden Alevilik daha iyi durumdaydı millet birbirine daha çok bağlıydı dedesini atasını çok iyi biliyorlardı. Günümüzde sistemler ve teknolojiler değişti, toplum bilgiye kolay ulaşır oldu ve dahası bu durum milleti araştırmadan uzaklaştırdı her duyduklarına inanmaya başladılar sonrasında da dede ocakları değişti. Kimilerinin ocakları söndü tarikati, yolu bilen kimseler kalmadı. Böyle olunca halk farklı bir ocağa biat etmeleri gerektiği halde bunu yapmadı. Asimile oldular. Eskiye göre tabii ki Alevilik inanç ve değerleri zayıfladı" (K3, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2020).

Sözlü gelenekteki söylenceye göre Kesikbaş Destanı'nın çeşitli versiyonları anlatılmaktadır. Reşadiye yöresinde anlatılan bir rivayete göre; "Günün birisinde bir şehri düşmanlar kuşatır. Zorlu bir çarpışma olur. Birçok yiğit ölür. Savaşın kızıştığı bir an, namılı yiğitlerden biri düşman ordusunun içine dalar. Amacı düşman ordusunun komutanını öldürüp savaşa ve daha çok kan akmasına engel olmaktır. Fakat kolayca ilerleyemez. Gün batımına kadar kılıç sallar. Akşam olunca hem yorgunluktan hem de karanlıktan istifade edip bir kılıç darbesi ile başını gövdesinden ayırırlar. Bu mübarek zatın sadece kellesi kalır. Bu mübarek zat sürüne sürüne Mekke'ye gider. Hz. Ali'nin yanına varır, öcünü almazsa ahirette davacı olacağını söyler. Hz. Ali, Peygamber Efendimizden izin isteyerek, Kesikbaş'la yola çıkar. Yolda Hz. Ali, Döldül ile giderken Kesikbaş'ı kucağına almak ister ama onu kaldıramaz. Hz. Ali kılıcı Zülfikar'ı çekerek Kesikbaş'ın intikamını alır ve gerçek müminleri zulümden kurtarır" (K3, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2020).

Reşadiye yöresinde Kesikbaş türbesi, bölge halkı tarafından oldukça önemli bir yere sahip olmakla beraber, sıkça ziyaret edilen kutsal bir mekandır. Çeşitli hastalıklardan kurtulmak için veya evlenmek isteyen gençler için bir umut noktasıdır. Günümüzde pek rastlanmasa da eskiden bez bağlamak gibi çeşitli faaliyetler de görülmüştür. Yine köylülerin inanişına göre bu bölgeden ağaç kesmek, bölgede eğlence yapmak uygun görülmez. Bununla ilgili olarak yöre halkından bir rivayete göre, komşu köyden bir kişi buraya odun kesmeye gelmiş ve buradan kestiği odunları evine götürüp kullanmak istemiştir. Ancak buradan götürdüğü odunları yaktığında evinde büyük bir yangın çıkmış ve bütün ailesi ölmüştür." Bu yangının sebebinin Evliya yanından izinsiz ağaç kesmek ve eğlence yapmak olduğuna inanılmaktadır (K7, Kişisel Görüşme, 22 Temmuz 2020). Reşadiye yöresinde yaşayan Alevi ve Bektaşî toplulukların Kesikbaş Ocağı'nın Hz. Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesinin acı hatıralarını içerisinde barındırdığı için çok büyük saygı duymaktadırlar. Ocak merkezinde Hz. Hüseyin'in anısına kurban kesmek isteyenler, onun yaşadığı büyük acıları kalplerinde hissettiklerini ifade etmektedirler.

Sonuç

Tokat'ın Reşadiye ilçesi yani eski adıyla İskefsir Bölgesine de birçok Türkmen akıncı, eren gelmiş ve bu bölgede Alevi geleneklerine bağlı olduğu dergâh ve ocak kurmuştur. Yörede mülakat yaptığımız dedelere göre ocak; aynı düşünceye mensup, aynı gruba mensup insanların bir araya gelerek oluşturdukları teşkilatlanma yani dergâh ve tekkedir. Ocaklar günümüzde sendikalar gibi bazı dernek ve grupların teşkilatlanmaları gibi o zamandaki bir teşkilatlanmadır. Ocakların kurucusu 12 imamlar yani Ehl-i Beyt'tir. Peygamber sülalesi Emeviler'den çok büyük baskı ve zulümler görünce Orta Asya'ya göç etmiş ve geleneği, inançlarını gelecek nesillere aktarmak için ocak ve tekkeleri kurmuştur. Bu ocaklar, genellikle Anadolu'daki Alevileri asırlarca koruyan ve toplumsal yaşamın düzenlenmesini ve yaşanan sorunların çözümünü üstlenen bir role sahip olmuştur. Bu ocaklar zamanla değişime uğramış, ocakta doğup büyüyen yeni dedeler kendi adı ile yeni dede ocakları inşa etmişler. Bu dede ocaklarında yetişen dedeler, Alevi ve Bektaşî köylerinde yaşayan talipler tarafından dini ve toplumsal lider, önder olarak kabul edilmiştir. Otoritesini ve meşruiyetini mensup olduğu soyundan alan ocaklı dedeler talipleri için öğretmen, yargıç, şifacı doktor, şair ve din adamı rolünü yerine getirebilmektedir.

Reşadiye yöresinde Türkiye'nin her yerinde yaşayan Aleviler için büyük önem arz eden Alevi ocakları bulunmaktadır. Reşadiye ve çevresinde Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlı Emir Şeyh Yakup Ocağı, Bostankolu Ocağı, Seyit Bilal Ocağı ve Kesikbaş Ocağı dede ve talipleri bulunur. Bu ocakların dışında bölgede Hubyar Sultan Ocağı, Keçeci Baba Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı talipleri de bulunmaktadır.

Emir Şeyh Yakup Ocağı ve Bostankolu Ocağının merkezi Reşadiye ilçesinde bulunmaktadır. Ocak merkezleri bu ilçede olmakla birlikte bu ocakların dedeleri genellikle İstanbul'da ikamet etmektedir. Taliplere göre dedeler özellikle yaz aylarında köye gelmektedir. İstanbul'da çok farklı ocaklara bağlı taliplere dernek çatısı altında görgü ve sorgu cem törenlerinde hizmet vermektedir. Kesikbaş Ocağı dedeleri Toklar köyünde yaşamaktadır. Reşadiye yöresinde yaşayan Alevi ve Bektaşî talipler özellikle kış aylarında cenaze, düğün, bayram vb. özel günlerde kendilerine rehberlik yapacak dede bulamadıklarından şikâyet etmektedirler. 1950 yılından bugüne tüm ülkemizde yaşanan göç olgusu ocakzade dede ailelerinin kırsal yaşam alanı köylerden büyük kentlere taşınmasına vesile olmuştur. Görüştüğümüz bazı Alevi ve Bektaşî dedeleri, büyük şehirlere göçle birlikte talipleriyle iletişim kurmakta zorlandıklarını ifade etti. Özellikle yaz aylarında ocak merkezlerindeki ziyaret yerleri büyük kentlerde yaşayan talipler tarafından sıklıkla ziyaret edilerek, dedeler eşliğinde kurbanlar kesilmektedir. Halk dindarlığının en önemli göstergelerinden biri olan ziyaret fenomeni adeta en temel dini görev ve ritüel haline gelmiştir. Reşadiye yöresinde edinilen bilgilere göre Alevilerde her bir dini lider (Dede, Pir, Mürşit), sadece bir ocağa bağlıdır. Ailesi soyca herhangi bir ocağa bağlı olmayan yani soyu Ehl-i Beyt'e ulaşmayan asla dedelik yapamaz. Ocakzade dedeler, istisnai durumlar dışında, kendilerine bağlı bölgeler

ve köyler dışındaki yerlerde faaliyette bulunamazlar. Talipler için de bu durum böyledir, yani babası hangi ocaktan ise çocuklar da mutlaka o ocağın talibi olur. Bazı ocak dedeleri taliplerin farklı ocak dedelerine görülebileceklerini düşünmektedir. Bölgede yaşayan bazı ocakların sistematik olarak yaşamaya devam ettiğini bazı ocakların büyük şehirlere göç nedeniyle dedelik kurumunun tamamen işlevsiz hale geldiğini söyleyebiliriz. Bazı ocaklarda eskisi gibi yetkin, bilgili ve tecrübeli dedeler kalmadığı için ocaklı dede aileleri çocuklarını İstanbul'a göndererek çeşitli dernek ve vakıflarda cem törenlerini yürütebilecek eğitim almalarını temin etmektedir. Bazı ocak dedeleri çocuklarını eğitim almak için gerekirse İran'a göndermek istediklerini ifade etmişlerdir.

Bölgede ziyaret ettiğimiz Alevi ve Bektaşî köylerinde yaşayan dede ve talipler; gelenek, görenek ve inançlarının yavaş yavaş unutulmaya yüz tuttuğunu ve gelecek nesillerin bu bağlamda ciddi sorunlar yaşayacağına dair görüşlerini ifade etmektedirler.

Kaynaklar

- Atasoy, Ali Rıza. *Reşadiye İlçesi Halk Kitabı*, İstanbul: Milli Mecmua Basımevi. 1950.
- Avcı, Ali Haydar., “Pir Sultan Ocağı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2008, 46, 77-96.
- Coşkun, Hasan.. “Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2015, 75, 97-118.
- Coşkun, Hasan. . “Tokatlı Alevi Dedelerinin Alevilik ve Bektaşilik Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”, *Turkish Studies Dergisi*, 2017, 12/27, 89-104.
- Coşkun, Hasan. “Alevi ve Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu (Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2018a, 85, 43-62.
- Coşkun, Hasan. “Tokatlı Alevi Dedelerinin Düşkünlük Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”. *Turkish Studies Dergisi*, 2018b, 13/25, 145-160.
- Coşkun, Hasan. *Anadolu Aleviliği'nde Dedelik Kurumu, Tokat Yöresi Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları. 2019.
- Güler, Sabır., “Dersim Tarihinde “Ağuçan Ocağı”: Kimlik ve Etki”, I. Uluslararası (Dersim) Tunceli Sempozyumu, Tunceli, 2010.
- Keskin, Y. Mustafa., “Tokat Yöresindeki Sünnî Ve Alevi Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç Ve Uygulamalarındaki Benzer Ve Farklılıklar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 5, 209-227.

- Tan, Abbas. *Türkiye Geneline Alevi Köyleri*, Ankara: Ürün Yayınları, 2014.
- Taşgın, Ahmet. *Dile Gelen Alevilik*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2013.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, İkinci Baskı, Ankara:Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Ünlü, İhsan. *Alevilik'te Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"*, Ankara, 2017.
- Yaman, Ali. *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: 1. Baskı, Elips Kitap, 2006.
- Yılmaz, Nail. *Kentin Alevileri Reşadiye İkitelli Örneği*, İstanbul: Kitapevi Yayınları. 2005.
- (<http://tokatgundem.com.tr/emir-seyh-yakup-turbesi/25930/ErişimTarihi:28.06.2021>).
- (<https://www.facebook.com/tcresadiye/posts/977159655670376/>, 15.05.2021).

Kaynak Kişiler

Ek: Kaynak Kişiler Tablosu

Kişiler	Yaş	Cinsiyet	Meslek	Görüşme Tarihi	Yerleşim
K1	55	Erkek	Memur	27 Temmuz 2020	Tokat
K2	67	Erkek	Emekli	20 Temmuz 2020	Toklar Köyü
K3	91	Erkek	Çiftçi	20 Temmuz 2020	Toklar Köyü
K4	43	Erkek	Çiftçi	21 Temmuz 2020	Reşadiye
K5	55	Kadın	Memur	30 Temmuz 2020	Reşadiye
K6	45	Erkek	Çiftçi	23 Temmuz 2020	Çevrecik Köyü
K7	68	Erkek	Emekli	22 Temmuz 2020	Çevrecik Köyü
K8	57	Erkek	Çiftçi	25 Temmuz 2020	Toklar Köyü

OSMANLI-İRAN ARASINDA BİR REKABET VE NÜFUZ ALANI: İMAM MUSA KÂZİM TÜRBESİ*

An Area of Influence and Rivalry Between Ottoman-Iran: Tomb of Imam Musa
Kâzım

Ekrem AKMAN**

Öz

Osmanlı-İran ilişkilerinin geçmişten gelen mücadele ve rekabet alanlarından en önemlisi Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda bulunan ve Şiilerce kutsal sayılan Atebât-ı âliyat denilen Kerbelâ, Necef, Sâmerâ ve Kâzimiye şehirlerindeki ziyaretgâhlardır. Başta Bağdat olmak üzere adı geçen şehirler coğrafi ve stratejik konumlarının yanı sıra barındırdıkları İslam büyüklerinin mezar ve türbeleri nedeniyle İslam tarihinde Şii ve Sünni Müslümanların ilgi odağı oldu. İranlıların Osmanlı hâkimiyetindeki bu mekânlara yoğun ilgileri ve imar faaliyetlerinde bulunma istekleri çeşitli problemlerin yaşanmasına neden oldu. Özellikle Kâzimiye'deki İmam Musa Kâzım Türbesi'ni sahiplenme amaçlı tadilat ve eklemeler iki tarafı karşı karşıya getirdi. Bu makalede, İmam Musa Kâzım Türbesi'nde yapılmak istenen tadilat ve eklemeler mercek altına alınmış ve buraya gelen Şii ziyaretçilerin ve İranlıların ilgisinin Osmanlı-İran ilişkilerine etkisi araştırılmıştır. Bu amaçla adı geçen ziyaretgâhları sahiplenmedeki rekabetin temelinde dini, mezhebi, siyasi, ekonomik ve sosyal hangi faktörlerin etkili olduğunun, İran ve Osmanlı devlet adamlarının türbelere ve mukaddes mekânlarla ilgilerinin ve Osmanlı'nın buradaki mülki hâkimiyet konusundaki hassasiyetinin ve endişelerinin nedenleri sorgulanmıştır. Osmanlı'nın, İran'la ilişkileri bozmayacak, Şii'leri de küstürmeyecek şekilde adı geçen mekânları sahiplendiğini iddia eden bu makale, 19. yüzyılda Atebât şehirleri ve özellikle Bağdat'ta bulunan İmam Musa Kâzım türbesi etrafında iki ülke arasında ortaya çıkan nüfuz rekabetini arşiv belgeleri ışığında ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yakınçağ Tarihi, Osmanlı-İran İlişkileri, Atebât-ı âliyat, Kâzimiye, İmam Musa Kâzım Türbesi.

Abstract

The most important areas of struggle and rivalry of Ottoman-Iranian relations from the past are the pilgrimage sites in the cities of Karbala, Najaf, Sâmarâ, and Kâzimiyya, called al-Atabât al-'aliyat (the holy shrines of imams), which are located in the lands under Ottoman rule and considered sacred by Shiites. The cities mentioned, especially Baghdad, have been the focus of attention of Shiite and Sunni Muslims in the history of Islam, due to their geographical and strategic location as well as the tombs of the Islamic elders. The intense interest of the Iranians in these places under Ottoman rule and their desire to engage in zoning activities cause various problems. In particular, renovations and additions aimed at owning the tomb of Imam Mūsā al-Kâzım have brought the two sides face to face. In the article, the renovations and additions to the tomb of Imam Mūsā al-Kâzım are examined and the effect of the interest of Shiite visitors and Iranians on Ottoman-Iranian relations is explored. For this purpose, it has been questioned which religious, sectarian, political, economic and social factors are effective on the basis of the rivalry in the ownership of the aforementioned pilgrimage sites, the reasons of the interest of Iranian and Ottoman statesmen in tombs and holy places, and the sensitivity

* Geliş Tarihi: 16.08.2021, Kabul Tarihi: 02.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.010

Bu konu 26-28 Aralık 2019 tarihlerinde düzenlenen "Osmanlı Bağdat'ı Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra yeniden gözden geçirilerek ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüştür.

** Dr. Öğretim Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye/ E-posta: ekremakman@artuklu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2784-3908>

and concerns of the Ottoman state regarding the territorial dominance there. This study, which claims that the Ottoman administration owned the places mentioned in a way that would not disrupt relations with Iran and not offend the Shiites, tries to show the influential rivalry between the two countries around the cities of al-Atabât al-‘aliyât under Ottoman rule in the 19th century, and especially around the tomb of Imam Mūsâ al-Kâzîm in Baghdad, in the light of archival documents.

Keywords: Contemporary History, Ottoman-Iranian Relations, al-Atabât al-‘aliyât, Kâzîmiyya, Tomb of Imam Mūsâ al-Kâzîm.

Giriş

Fırat ve Dicle'nin güney kesimini İran'ın batısından ayırmak için Irak-ı Arap olarak adlandırılan coğrafyanın (Şemseddin Sami, 1311/1894, 3133) merkezî eyaleti olan Bağdat ve çevresinde önemli mezar ve türbeler bulunmaktadır. Bu bölge genel olarak Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştır. Şiiilerin Atebât-ı âliyât (yüksek eşikler) dedikleri dört şehir de buradadır. Kâzîmiye (Kâzîmeyn), Kerbelâ-yı Muallâ, Necef-i Eşref ve Sâmerrâ'yı içerisine alan Atebât-ı âliyât, başta Hazreti Ali ve şehit çocukları olmak üzere on iki İmam'dan büyük bir kısmının mezarlarının bulunduğu şehirlere verilen bir isimdir (İlhan, 1991, 49). Atebât eve çıkmak için kapıya dayandırılan tahta merdivenin ilk basamağı yani eşiği demektir. Atebât-ı âliyât ise yüksek eşikler anlamında imamların yüksek makamlarının kapı eşiği ve eşiği öpülen mukaddes yerler anlamına gelir (İbn Manzur, 2791; Zebidi, 1965, 306). Söz konusu bu mezarlar arasında İmam Musa Kâzım'ın (ö.183/799) Kâzîmiye şehrinde bulunan türbesi de yer alır. Kâzîmiye (Kâzîmeyn) Dicle Nehri kıyısına yakın Bağdat'a bağlı bir kasabadır. Bağdat'a yedi kilometre mesafede olup ismini İmam Musa Kâzım Hazretleri'nden alır.

İmamların kapı eşiklerinden huzurlarına varıp hürmet ve saygı ifadesi olarak atebe busi yani eşik öpme, Şiiilerin en önemli dinî merasimlerinin başında gelir. Kâzîmiye, Atebât içinde Şiiilerin en çok ziyaret ettikleri ve kutsal olarak gördükleri dört şehirden biridir (Arabkhani, 2012, 10). Burası Sünniler açısından oldukça önemli olmasının yanı sıra Şiiiler için de kutsal sayılmaktadır. Bu bağlamda adı geçen mekânlar devlet idarecileri açısından da kullanışlı bir tanıtım ve propaganda aracına dönüşmüşlerdir (Küpeli, 2010, 229). Hanefî mezhebinin büyük imamı Ebu Hanife (ö.150/767) ve Sünni mutasavvıf Abdülkadir Geylânî'nin (ö.561/1165-66) mezarları da Bağdat'tadır.

Abbasiler döneminde mezarların bulunduğu bu yerleşim yeri Mekabir-i Kureyş ismiyle anılmıştır. İmam Musa Kâzım ile torunu dokuzuncu İmam Muhammed el-Cevâd (220/835) da buraya defnedilmişlerdir (Strothmann, 1979, 667-678). Mezarlar çevresinde oluşan bu yerleşim yeri zamanla Kâzîmiye olarak adlandırılmıştır. Şii Büveyhiler, buraya büyük bir ilgi göstererek imamların mezarları üstünde birer türbe inşa etmişlerdir (Arabkhani, 2012, 19). Daha sonra gelen sultanlar ve İran şahları bölgeyi imar ve inşa ederek ihtişamlı bir mekâna dönüştürmüşlerdir. Şah İsmail İmam Musa Kâzım'ın mezarının bulunduğu alanda bir ziyaretgâh yaptırmış, Kaçar şahları da tezyin ve tamiratlardan kaçınmamışlardır. Kaçar Muhammed Şah,1796 yılında

türbenin kubbelerini altınla kaplatmış, Nâsırüddin Şah ise çeşitli imar ve tadilatla bulunmuştur.

Bu makale, bir taraftan ziyaretgâhlar üzerinden yürütülen Osmanlı-İran rekabetinin altında yatan muhtelif nedenleri irdelemektedir. Diğer taraftan bu durumun şehirde sosyal, ticari ve dinî hareketliliğe nasıl yansımaları ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra çalışma, İran ve Osmanlı yöneticilerinin türbelere ve ziyaret mekânlarına ilgilerini tartışarak bunun üzerinden meşruiyet arayışlarını sorgulamaktadır. Bu amaçla makalede İran şahları ve Osmanlı sultanlarının İmam Musa Kâzım Türbesi'ne sahip çıkma girişimleri Osmanlı arşiv vesikalarında takip edildi. Bu çalışmada, Bağdat Eyaletinde idarecilik yapan Osmanlı devlet adamlarının bölgeye dair merkezî hükümete gönderdikleri layihalar (raporlar) eleştirel bir bakışla irdelendi. Ayrıca İranlı seyyahların hatırat ve seyahatnamelerine de önemli bir kaynak olarak yer verildi. Şiiilerin ziyaretgâhlara nasıl baktıkları konulu Doğan'ın kitabı, Hac ve Atebât mekânlarına yapılan seyahatleri ortaya koymasından önem taşımaktadır (Doğan, 2019). Osmanlı-İran ilişkilerine dair ikinci elden kaynaklar ise mukayeseli bir yöntemle kullanıldı. Bektaşiliğin Atebât şehirlerinde ve Kâzımıye'deki faaliyetlerine dair yayımlanan araştırmalar konunun daha geniş bir pencereden analizinde katkı sağladı (Taşgın, 2020; Taşgın, 2021).

Bu makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Atebât şehirlerindeki türbelerin Sünni ve Şii Müslümanlar nezdindeki yeri ve önemi üzerinde durulmakta ve bu mekânların Osmanlı-İran ilişkilerindeki yerine değinilmektedir. İkinci bölümde Osmanlı sultanları ve İranlı yöneticilerin adı geçen şehirlere ve türbelere ilgilerinin arka planı araştırılmaktadır. Son kısımda ise İranlıların İmam Musa Kâzım'ın Türbesi'nde izinsiz tadilat yaparak Hanefi mezhebinin önde gelen İmamlarından Ebu Yusuf'un mescidini türbe dışında bırakma teşebbüsleri sonrasında gelişen olaylar ışığında Osmanlı ve İran devletlerinin tavrı ortaya konmuştur. Bu bölümde İmam Musa Kâzım Türbesi ve Ebu Yusuf Mescidi'nin planları ve izinsiz yapılmak istenen değişikliklerin haritası mercek altına alınmıştır. Daha önce bir sempozyuma sözlü bildiri olarak sunulan bu çalışma, yeni arşiv belgeleri, literatüre giren yeni çalışmalar ve daha önce gözden kaçan kaynaklar taranarak yeniden düzenlenmiştir.

1. Osmanlı-İran İlişkilerinde Çatışma ve Denge Arayışları

Kuruluşunda yönünü Batı'ya çeviren fakat daha sonra Anadolu'ya yönelen Osmanlı Devleti'nin topraklarını genişletmesi İran sınırlarında son buldu (Köprülü, 1991, 3). Safevilerin Osmanlı topraklarında Şii mezhebinin yayarak artan etkisi, Yavuz Sultan Selim'in yaptığı seferle durduruldu. Sultan Selim'in Safevi hükümdarı Şah İsmail'i Çaldıran'da yenilgiye uğratması, iki ülke arasında yirminci yüzyılın başlarına kadar devam edecek sınır ve mezhebi ihtilafların da başlangıcı oldu (Cevdet Paşa, 2018, 44). 19. yüzyılın sonlarına kadar devam eden süreçte iki ülke arasındaki anlaşmazlık ve sorunlar üç konuda özetlenebilir; Bunlar, sınır anlaşmazlıkları, sınırda yaşayan güçlü Kürt aşiretlerinin güç dengelerini değiştirecek

şekilde taraf değiştirmeleri (HR.MKT. No.18, Gömlek No.28; HR. MKT.No.18, Gömlek No.28) ve mezhep ayrılığının siyasete sirayet etmesidir (Cevdet Paşa, 2018, 363; Çetinsaya, 2006, 2-27). Şiilerce kutsal sayılan Atebât-ı âliyât şehirlerinin Osmanlı hâkimiyetinde bulunması, Şiiilerin bu şehirlerde bulunan türbeleri yoğun bir şekilde ziyaret etmeleri, bazılarının burada ikamet etmesi, bu şehirlerin hac yollarının güzergâhında bulunmaları ve İranlı zengin Şiiilerin (Hindistan ve Pakistan'dan bile) ölülerini buraya gömmek üzere getirmeleri sürekli problemlere neden olmuştur.

Bu sorunlar İran'la Osmanlı arasında siyasi nüfuz mücadelesine, anlaşmazlıklara, Şii-Sünni mensupları arasında da gerginliğe, hatta sıcak çatışma ve savaflara dönüşmüştür (Kaydâri, 1389, 2). İran ile Osmanlı Devleti arasındaki en hassas ihtilaf nedeni mezhep ayrılığıdır. Şah İsmail, Şiiliği kabul ettikten sonra bu mezhebin meşruiyetinden yararlanarak onun hamiliğine ve temsilciliğine soyunmuştur. Safevi sonrası Şiiliği temsil rolü diğer İran şahları tarafından da sürdürülmüştür. Osmanlı da İslam'ın Sünni görüşünü esas alarak hukuk sistemini Hanefi mezhebi temelinde şekillendirmiştir.

Şah İsmail ve taraftarları Şiiliği Anadolu'da yaymaya çalışınca Osmanlı Devleti gittikçe güçlenen İran destekli gruplara karşı çok sert tedbirler almıştır. İran'ın desteklediği Şah Kulu'nun Batı Anadolu'ya kadar gelerek Teke'de (Antalya) isyan çıkarabilmesi, adı geçen grupların nerelere kadar ilerleyebildiklerinin açık bir göstergesidir. Yavuz ile Şah İsmail savaşının moral kaynağı diğer nedenlerden daha çok komşu iki coğrafyada, iki güçlü devletin birer İslam mezhebinin (Sünni/Şii) temsilini üstlenmesidir. Her ne kadar Kasr-ı Şirin Anlaşması'ndan sonra Osmanlı ile İran arasında ihtilaf olmadığı iddia edilse de uzun yıllar içinde meydana gelen savaş ve barışlar durumun böyle olmadığını kanıttır. 1745 yılında Nadir Şah ile yapılan savaş sadece sınır savaşı değil aynı zamanda mezhep ayrılığı üzerinden gelişen olayların bir sonucudur (Karadeniz, 2012, 173). 1822 ve 1846 yıllarında yapılan birinci ve ikinci Erzurum görüşmeleri ve anlaşmaları sınır savaşları sonunda akdedilmiştir (Jorga, 2005, 3579). İki devlet arasındaki siyasi ve mezhebî ihtilaf Feth Ali Şah döneminin başlangıcında kısmen düzelme göstermiş, hükümdarları arasında dostluk mesajları, hediyeler, nişan takdimleri ve ziyaretlerle devam etmiştir. İran şahı, Sultan II. Abdülhamid'e sitayiş dolu bir name göndermiş (Y.EE. No.63, Gömlek No.19), karşılığında Şah'a "devlet-i aliyenin en büyük nişan-ı zîşânından" sayılan bir kıta nişan ve madalya takdim edilmiştir (Y.EE. No.63, Gömlek No.39). II. Abdülhamid benzer şekilde Muzafferüdin Şah'a da altın ve gümüş madalya hediye etmiştir (Y.EE. No.5, Gömlek No.172).

2. Osmanlı'da Ehl-i Beyt Sevgisi

Osmanlı padişahlarının siyasi ve dinî olmak üzere iki unvanı vardı. Birincisi, devlet başkanı olarak sahip oldukları sultan ya da padişah, ikincisi ise özellikle II. Abdülhamid'in etkin bir şekilde öne çıkardığı ve bütün Müslümanları ilgilendiren halifelik unvanlarıydı (Avcı, 2021, 301-314). Osmanlı sultanları halife unvanları gereği mübarek mekânları tüm İslam âlemi adına himaye etmişlerdir. Dinî mekânlara

hizmet etmek hilafetin Müslümanlar nezdindeki görünürlüğü ve otoritesi anlamını taşıyordu. Bu düşünceyle Osmanlı sultanları Kanunî Sultan Süleyman devrinden II. Abdülhamid'e kadar Atebât'taki türbe ve mescitlere gereken ilgi ve titizliği göstermişlerdir. 941/1534 yılında Bağdat'ı fetheden Kanunî'nin otağına inmeden İmam-ı Azam ve İmam Musa Kâzım'ın türbelerini ziyaret etmesi bu düşüncenin bir tezahürü olarak görülebilir. Sultan Süleyman Kâzimiye'de yarım kalan İmam Musa Kâzım Camisi'ni tamamlamış, Bağdat ve çevresinde bulunan diğer evliyaların mezarlarını tamir ettirerek Abdulkadir Geylani'nin mezarı üzerine bir türbe ve imaret inşa ettirmiştir (Peçevî, 1283/1866, 184). Osmanlı sultanları bu ziyaretgâhlara hizmeti kendi iktidarlarının bir sembolü olarak görmüşlerdir. Bunun pratiklerinden biri de Ehl-i Beyt mensubu seyitlerin Nakîbuleşraflık unvanıyla Osmanlı ülkesinde korumaya alınmasıdır. Ayrıca Osmanlı sultanları ve devlet adamları on iki imama ve kabirlerinin bulunduğu mekânlara sevgi ve hürmetlerini göstermekten geri durmamışlardır.

Aşağıda devletin resmî belgelerinde adı geçen imamlar ve kabirleri hakkında kullanılan ifadeler de bunu teyit eder. Zira Osmanlı vesikalari devletin dilini ve görüşünü yansıtır. Resmî belgelerde bu mekânlar ve makam sahipleri için kullanılan ifadeler Osmanlı'nın tavrını ve hürmetinin derecesini de göstermesi açısından önemlidir. Osmanlı resmi yazışmalarında İmam Musa Kâzım için;

“Kâzimiye'de defn-i hâk-i ıtrnâk (güzel kokulu, misk gibi kokan toprakta defnedilmiş) bulunan İmam Musa el-Kâzım ve Hasan el-Askeri (ra) hazerâtının türbe-i mübarekeleri” (BEO. No.716, Gömlek No.53674). “Kâzimiye'de defn-i hâk-i ğufrân (merhamet toprağında defnedilmiş) olan İmam Musa el-Kâzım ve Hasan el-Askeri (ra) hazerâtının türbe-i mübarekeleri” (İ.HUS. No.46, Gömlek No.86) gibi saygı dolu tabirler kullanılır. Şeyhülislam Muhammed Cemaleddin “İmam Musa el-Kâzım (ra) markad-i mutaharraları” (Tahir ve temiz kabirleri) tabirini kullanır (BEO.No.1699, Gömlek No.127388). Osmanlı yazınında bu mekânlara Şiilerin kutsiyet atfetmelerine karşılık “Atebât-ı aliyye, Atebât-ı mübareke” ve “Eimme-i kiram hazerâtının mekabir-i şerifeleri” (şerefli kabirleri) (İ.DH. No.1216, Gömlek No.95208) tabirleri kullanılmıştır. Osmanlı belgelerinde Atebât şehirleri de şöyle tarif edilir: “merakıd-ı mübareke (mübarek kabirler, mezarlar), Necef-i eşref (en şerefli Necef) ve Kerbelâ-yı muallâ (Yüksek, Yüce Kerbelâ). Hazreti Hüseyin'in mezarı için, “defn-i hâk-i ıtrnâk olan İmam Hüseyin (ra) efendimiz türbe-i saadetleri” (Y.EE.No. 38, Gömlek No.118; İ.EV. No.2, Gömlek No.79) ifadeleri ile saygı ve hürmeti formüle ederler.

Irak'taki mübarek beldelerde açılan Bektaşî tekkelerinin II. Mahmut'tan sonraki durumlarını anlatan bir mektubu yakın zamanlarda neşreden Taşğın, Bektaşîlere Osmanlı padişahları ve İran devlet adamlarının ilgisine de dikkat çeker. Nâsirüddin Şah'ın amcası Ferhad Mirza Kâzimiye'de Bektaşî tekkesi inşa ederek bu taife için vakıflarda bulunmuştur (Taşğın, 2020, 280). Mektupta “Bu gün Hatt-ı İrakîye'de dört bab Bektaşî Dergâhı vardır. Bunun biri nefs-i Kerbelâ'da Hazreti Hüseyin efendimizin sahn-ı şerifleri içindeki asitanedir ki, banisi cennetmekân Sultan Süleyman Kanunidir”

(Taşğın, vd. 2021, 1324). Hacı Bektaş Veli'nin de Necef, Kerbelâ ve Kâzımıye'yi içine alan Horasandan başlayan yolculuğu (Doğan, 2011) takipçilerinin ilgisini bu mekânlara çekmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin izlediği bu yol daha sonra Bektaşilerin bu bölgeye gelmesinde etkili olmuş ve Osmanlı padişahlarının himayesinde dergâhlar kurulmuştur (Taşğın, 2020, 276-278).

Bağdat, Kerbelâ ve Necef gibi Türk nüfusunun az olduğu beldelerde kümelenen Bektaşiler, Irak'ta Dedeler Tekkesi olarak bilinen en eski tekkeyi burada kurmuşlardır (Kavak, 2019, 268). Bektaşî tekkeleri ve babaları Şiilerin çoğunlukta olduğu kutsal mekânlarda Osmanlı Devleti ile yerel ahali arasında bir köprü görevi görmüştür. Tanzimat'tan sonra Bektaşî tekkelerinin kapatılması ise devletin inşa ettiği bu bağın kopmasına neden olmuştur (Taşğın vd. 2021, 1320). Nitekim bu tekkelerin kapatılması üzerine feryat eden bir Bektaşî babasının aşağıdaki sözleri onların Osmanlı sultanlarıyla geçmişteki irtibat ve ilişkilerine de işaret eder: “Ey koca Yavuz Sultan Selim! Sen bu azametli dergâhi pâk-dâmen-i mücerred-i Bektaşîye meşayihî ve dervişlerine tahsis etmiştin. O dergâhta vaktiyle her gün okunan gülbanklerde nam-ı ali-yi Selimin dâhil idi ve rahat-ı ruhun için daima dualar edilirdi” (Taşğın 2021, 1327).

3. II. Abdülhamid'in Dinî Mekânlara İlgisi

Osmanlı padişahları harameyn olarak adlandırılan Mekke ve Medine'ye karşı büyük bir hürmetle ilgi duymuş ve çeşitli faaliyet ve fiilleriyle bunu ortaya koymuşlardır. Padişahların hâdimü'l-harameyn sıfatını kullanmaları, bu iki mekân münasebetiyle hicaz bölgesine ilgileri ve her yıl düzenlenen surre alayları örnek gösterilebilir. Buraya gelen hacılara (hüccac) her türlü hizmeti hilafetin şerefli bir görevi olarak görmüşlerdir. Bu hizmeti başka bir devlet veya kişi ile paylaşmak istememişlerdir. Harameyn olarak adlandırılan Mekke ve Medine dışındaki İslam şehirlerindeki türbe ve mescitlere de gereken hürmet gösterilmiş, başka bir ülke veya güç sahibinin bu mekânlara ve ziyaretçilerine (zûvvar) kendilerinden fazla sahip çıkılmasını hoş karşılamamışlardır.

II. Abdülhamid döneminde yaşanan bir olay Kâbe'ye hizmet şerefini başkasıyla paylaşmak istemeyen Osmanlı sultanlarının tavrını açıkça ortaya koyar. Hindistan'daki Müslüman hükümdarlardan Rampor Hanı Kâbe'de kapıların açıldığı günlerde kullanılmak üzere gümüş kaplama merdiven ile altından imal edilmiş bir sancağı hediye edilmek üzere gönderir. Eşyaların Kâbe'de kullanılması için yapılan müracaata verilen cevap, II. Abdülhamid'in ve aslında Osmanlı sultanlarının bu beldelerin hizmetine verdikleri değer ve şerefi göstermesi açısından ilginçtir. Cevapta, Harem-i Şerife Padişah dışında yabancıların gönderdikleri eşya ve hediyelerin kullanılmasının maslahata uygun olmadığı belirtilir. İhtiyaç olduğunda bu hizmet mukaddes bir vazife olarak “münhasıran hâdimü'l-Harameyn” (sadece Harameyn olarak adlandırılan Mekke ile Medine'nin hizmetçisi) unvanına sahip halife (Osmanlı sultanı) tarafından yerine getirilecektir. Bu yüzden “hizmet-i celileden hiçbir hükümdârın hissedâr olmasına istihkakı olamayacağına nazaran bu kabilden”

hediyelerin kabulü ve kullanılmasından her zaman uzak durulması konusunda yerel idareciler uyarılarak Rampor Hanı'nın gönderdiği gümüş merdiven ve altın sancakların Kâbe'de kullanılmasına müsaade edilmemiştir (İ.DH.No.847, Gömlek No.68044; MUİ. No.35-2, Gömlek No.2). Harameyn kadar olmazsa da diğer mübarek mekânlara hizmet şerefini başka bir güç veya devletle paylaşmak istemeyen Osmanlı padişahları buralara yapılması gereken hizmeti hiç aksatmadan yerine getirdikleri söylenebilir. Buna rağmen Irak-ı Arab'daki Şiiilerin, İranlı şehzâde ve şahların imar, inşa ve ziyaretgâhlara çeşitli hediyeleri sunmaları karşısında iki ülke ilişkilerindeki dengeleri göz önünde bulundurarak kontrollü bir şekilde müsaade ettikleri de görülmüştür.

Atebât şehirlerinde hizmetlerin Osmanlı saltanatı ve hilafet makamının ihtişamına layık bir unvanla sembolize edilecek şekilde sunulması da ihmal edilmemiştir. Mesela Sultan Abdülmecit, halife unvanıyla Neced-i Eşref, Kerbelâ-yı muallâya ve diğer bazı imamların türbelerine hediye edilmek üzere altın ve gümüş şamdanlar göndermiştir (Y.EE. No.38, Gömlek No.118). Bu bağlamda II. Abdülhamid döneminde Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in türbesinin avlusunda bulunan ve yıkılmış olan büyük eyvanın tamiri için devletin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılara rağmen 250 bin kuruş gibi büyük bir meblağ harcanmıştır (İ.EV.No.2, Gömlek No.79). Hz. Hüseyin'in türbesinde tamire muhtaç mahallerin bütçede karşılığı olmamasına rağmen "derece-i harabiyeti anlaşılan türbe-i mübareke-i mezkûrenin bir müddet daha o halde kalması mugayir-i şân-ı ali görüldüğü" için tamiratın yapılmasına başlanmıştır (İ.EV. No.23, Gömlek No.63). Kâzimiye'de İmam Musa Kâzım'ın mezar ve türbe avlusunda tamire muhtaç yerler onarılmıştır (İ.EV. No 34, Gömlek No.36-25). Görüldüğü gibi Osmanlı padişahları mübarek beldelelere hizmeti hilafetin bir sembolü ve şerefli bir görevi olarak kabul etmişler ve bu hizmete mümkün olduğu kadar başka otoritelerin ortak olmalarını istememişlerdir. Buna binaen İran şahları ve başka hükümdarların buralarda simge, semboller veya unvanlarıyla görünmesine izin vermemişlerdir.

4-İran Şahlarının Atebât'a İlgisinin Nedenleri

Osmanlı sultanları dinî meşruiyet ve otorite sağlamada unvan olarak halifeliği kullanmalarına karşılık, İran şahlarının buna benzer dinî bir sıfatları yoktu. Şiiliğin hiyerarşik yapılanması içinde mehdi olarak beklenen 12. İmam'ın kıyamette zuhur edeceğine inanılır. Bu yüzden Şiiilikte imamet ve hilafet yetkisi sadece merciyyet makamı olan ulema ve müçtehitler eliyle yürütülmüştür. Bu açıdan Şii dünyasında Şahlar hiçbir zaman gerçek iktidar sahibi olmadıklarından adı geçen dinî makamlara karşı sürekli meşruiyet arama girişiminde bulunarak desteklerini almak amacıyla dinî faaliyetlerine her türlü zemini hazırlamışlardır (Arabkhanı, 2012, 64). İran şahları bölgedeki Şiiiler nezdinde meşruiyet kazanmak için kutsal mekânlara sahip çıkmış, oradaki imamların gönüllerini hoş tutarak onların dini etkinlik ve otoriteleri üzerinden güç devşirme yolunu seçmişlerdir. Özellikle Şiiilerin Mekke ve Medine'den sonra en çok ziyaret ettikleri Atebât-ı âliyat'ta çeşitli imar faaliyetlerinde bulunarak ziyaretçileri etkilemişlerdir. Kaçar şahları, yönetime geldikten sonra, kendilerini Şiiliğin bekçileri, Kur'an'ın muhafızları, müminlerin komutanları ve İmam Ali'nin kılıcını kuşananlar

olarak ilan etmişlerdir. İmam Musa Kâzım Türbesi başta olmak üzere Atebât'ta yapılan Muharrem törenlerini sahiplenerek (Kaydâri, 1389, 91) ziyaretgâhların bakım, onarım ve hizmetine önemli miktarda maddi destek sağlamışlardır. Mesela 1895 yılında İran resmi makamları Atebât-ı âliyât'a yas merasimi masrafları için Kerbelâ ve Necef konsoloslarına yedi yüz ruble oranında ödeme yapıldığını onaylamıştır (Arabkhani, 2012, 152).

Böylece Bağdat ve çevresine birçok müçtehit ve ahund (molla) gönderen ve onlara büyük para desteği veren İran'ın etkisi ve Şiilerin sayısı gittikçe artmıştır. Bu durumun farkında olan yerel Osmanlı devlet adamları sultanlara gönderdikleri raporlarda Şii imamların otoritesi ve etkinliklerine işaret ettiler. Evkaf müfettişi Hüseyin Hüsnü (Y.EE. No.9, Gömlek No.14) ve Alusizâde Ahmet Şakir (Y.EE. No.8, Gömlek No.9-1) layihalarında, Şiiliğin halk arasında gittikçe yayıldığını, ehl-i sünnet mezhebine bağlı mescit ve medreselerin boş ve harap olduğunu vurgulayarak eğitim alanında atılacak adımları ve alınması gereken tedbirleri merkezi hükümete bildirdiler. Bağdat Defterdarı Mehmet Rıfat, Irak bölgesinin mülki ve siyasi durumunun ıslahına dair görüşlerini uzun bir rapor halinde sunarak artan Şii nüfuzuna karşı alınması gereken tedbirleri ve önerilerini sıraladı (İ.MMS.No.129, Gömlek No.5537). Bağdat Valisi Hüseyin Refik yazdığı bir raporda Bağdat, Necef, Sâmerrâ ve Kâzımıye'de Hindistan ve İran'dan gelen maddi yardımlarla hareket eden Şii müçtehit ve ahundların faaliyetlerine değindi. Vali, Sayih, Ubeyd, Şemmar (Şammar) ve Aneze (Anize) gibi ehl-i sünnet mezhebine mensup büyük Arap aşiretlerinin bunlar aracılığıyla Şiirleştirileceğine dair endişelerini ayrıntılı olarak yazdı (Y.MTV. No.73, Gömlek No.71).

Layihaların birinde, Şii imam ve müçtehitlerin teşebbüsü olmadan İran Şahı'nın hiçbir etkide bulunamayacağından bahsedilmiştir. Raporunda, Irak-ı Arab'da Osmanlı teba'sı olan Şii imamların devletin lehine kazanılmasının daha kolay olacağından, İran'la ilişkilerde ve Şii nüfusa tesir etmede bunlardan istifade edilmesi gerektiği tavsiye edilmiştir. Bu öneri rapora; "... İmamiye indinde İran şahı din ve mezhepçe bir meziyeti haiz olmadığından anın siyasi teşebbüsatıyla maksat hâsıl olmayup, imam müçtehitlerin inzımam-ı sa'y ve himmetlerine ihtiyaç görülüyor. Bunların birçoğu teba'-i devlet-i aliyelerinden olmağla celb ve te'lifleri âsandır" şeklinde yansımıştır (Y.EE. No.38, Gömlek No.118). Bu bağlamda bölgedeki Osmanlı yerel idarecileri tarafından, Şii müçtehitlerin sempatisini kazanmaya çalışmak için türbeleri tamir ve tezyin etmek isteyen İran devlet büyüklerinin dilekçeleri çoğu zaman işleme alınmamıştır (Arabkhani, 2012, 87).

5. Problemlerin Kaynağı: Türbeler ve Ziyaretçiler

Kaçar İran Şahları Şii ulema nezdinde dini meşruiyetlerini sağlamlaştırmak amacı ile Atebât şehirlerini sahiplenme, oralarda bulunan İranlı ve Şii nüfusu koruyup kollama ve şikâyetlerinin takipçisi olma görevini diğer şahlardan daha çok ön plana çıkardılar (Kaydâri, 1389, 94). Bu şehirlerde 19. yüzyıl Şii dünyasının en önemli müçtehitleri oturmakta; binlerce öğrenci ve ziyaretçi her yıl İran'dan bu şehirlere

akmaktaydı. Sultan II. Abdülhamid'in İslam birliğine odaklandığı bir dönemde, bu birliğin birleştirici temelini oluşturacak Hilafetin etkisi dışında kalacak Şii çoğunluğun Irak'ta giderek güçlenmesi sakıncalı ve rahatsız ediciydi (Çetinsaya, 2006, 15). Hem İran Şahları hem de Osmanlı sultanları ve özellikle II. Abdülhamid bu şehirlerdeki Şii kitleyi etkilemek amacıyla türbelerin bakım ve imarında hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak diğerlerinin önüne geçme gayreti içinde oldular. Böylece Atebât-ı âliyât ve diğer ziyaretgâhların bakımı, sahiplenilmesi ve bunlar üzerinden bu mekânların ziyaretçileri üzerinde etkin olma rekabeti İran ve Osmanlı idarecileri arasında kitle psikolojisine yönelik propaganda, enformasyon ve nüfuz mücadelesine dönüştü.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki Atebât-ı âliyât şehirlerinde üç grup İranlı nüfus bulunuyordu. Birincisi, burada bulunan kutsal mekânları ziyaret amacıyla gelen ve bir müddet kaldıktan sonra kendi ülkelerine geri dönenlerdi. Osmanlı-İran siyasi ilişkileri düzeldiğinde ziyaretçi sayısı artmış, herhangi bir savaş durumunda bu sayı azalmıştır. Bazı kayıtlara göre Atebât şehirlerini yılda ortalama 100 bin kişi ziyaret etmiştir (Rahmaniyan ve Şehsuvari, 1391b, 35). İkinci grup, uzun süreliğine Irak-ı Arab şehirlerine ve özellikle Atebât-ı âliyâta gelen Şii ulema, hocalar ve öğrencilerden oluşuyordu. Bu şehirler Şii ulema ve müçtehitleriyle ilim öğrenmek için buraya akın edenlerin merkezi haline gelmişti. Atebât şehirlerinin diğer İranlı ve Şii ziyaretçileri ise ziyaret bahanesi ile buraya gelen ticaret kervanlarıydı.

Söz konusu demografik hareketlilik iki ülke arasında sürekli problem ve ihtilafların yaşanmasına neden olmuştur. Bu problemlerden biri de İran ve Hindistan'da yaşayan zengin Şiilerin buraya gömülmeyi vasiyet etmeleriydi. Bu tür vasiyet sahiplerinin yakınları her türlü zorluk, sıkıntı ve büyük masrafları göze alarak cenazelerini özellikle Kâzimiye mezarlığına getirmişlerdir. Defin sırasında cesetlerin veba gibi çeşitli hastalıklara neden olması Osmanlı yerel idarecilerinin bunlardan cenaze vergisi almasını zorunlu kılmıştı. İranlı seyyahlar ve cenaze sahipleri yerel memurların hakaretine uğradıklarını ve çeşitli engeller ve eziyetlere maruz kaldıkları iddia etmişlerdir (Rahmaniyan ve Şehsuvari, 1391a, 2).

6. İmam Musa Kâzım Türbesi'nde Nüfuz Mücadelesi

İran-Osmanlı arasındaki dinî nüfuz devşirme alanlarının en önemli mekânlarından birisi İmam Musa Kâzım Türbesi'dir. Her iki devlet yöneticileri buraya yapılacak hizmetin Müslümanlar üzerindeki simgesel değerinin farkındaydılar. Bu durum Kâzimiye'deki mekânlara hizmet yarışı ve nüfuz mücadelesi olarak yansımıştır. İranlıların buraya ilgi göstermeleri ve ahali arasında meşruiyet kazanmaları, Osmanlı yönetimini daima tedirgin etmiştir. Aynı zamanda bu mekânın Osmanlı hâkimiyet ve idaresinde bulunması da İran ve Şiiler tarafından kabullenilmemiştir. Bu hoşnutsuzluk Şii tarih yazımına da yansımıştır (Caferiyan, 1389, 20). Osmanlı, İranlıların ziyaret mekânlarına yapmak istedikleri yardımları ve imar faaliyetlerini tereddütle karşılamış, ancak tepki çekmemek adına bu faaliyetlere kontrollü ve temkinli bir şekilde izin vermiştir.

Kaçar Muhammed Şah'ın yakalandığı elim bir hastalıktan kurtulabilmesi için yakınında bulunan devlet adamları İmam Musa Kâzım'ın Türbesi'ne gümüşten bir kafes yapmak için adakta bulunmuşlardı. Bağdat'taki İran maslahatgüzarı adağın yerine getirilmesi ve ayrıca İranlı hayırseverlerin Bağdat ile Kâzimiye arasında bulunan Diyale Nehri üzerinde ziyaretçilerin kolay geçişleri amacıyla bir köprü inşası için Osmanlı makamlarından izin istemişti. Konu Meclis-i Has-ı Vükelada görüşülmüş ve İran Şahı için nezredilen gümüş kafesin türbeye takılmasına, “mülken ve maslahaten kat'a mahzur görünmediği misillü böyle bir makam-ı ali için nezr olunan şeyin men'i adeta çirkin olup barid düşeceği dahi müsellemtan” sayılarak ruhsat verilmiştir. Ancak Diyale Nehri üzerinde yapılacak köprünün ecnebiler, yani İranlılar tarafından inşasına müsaade edilmemiştir. Meclis kararına göre eğer böyle bir ihtiyaç var ise “taraf-ı eşref-i saltanat-ı seniyyeden yapmayup da İranlı canibinden ve öyle ashab-ı hayrat taraflarından inşası namûs-ı celil-i devlet-i aliyyeye dokunacaktır (İ.MSM. No.30, Gömlek No.847; İ.MSM.No.70, Gömlek No.2052). Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, Osmanlı yönetimi, otoritesinin sarsılabileceği endişesiyle, yani “namûs-ı celil-i devlet-i aliyyeye” dokunacağı korkusuyla Diyale Nehri üzerinde köprü yapımını devletin onuru gereği uygun görmemiştir. Ancak aynı meclis, gümüş kafesin türbeye konmasına müsaade etmiştir; zira İmam Musa Kâzım Türbesi gibi yüksek bir makam için yapılacak yardımlara engel olmanın hoşnutsuzluk yaratacağından çekinmiştir.

Bir başka olay da türbelerdeki merasim ve dualarla ilgilidir. İmam Musa Kâzım Türbesi'nde türbedar (kilitdâr) Şeyh Hamid ve türbe hademeleri farz namazlardan sonra belli bir tertip ve düzen içinde iki sıra halinde dizilerek halifenin sağlığı ve saltanatının şanının yüceliği için yüksek sesle dua ederlerdi. Dua merasimi bazen burayı ziyaret eden devlet adamları ve valilerin huzurlarında da yapılırdı. Yaver-i Ekrem ve Altıncı Ordu Müfettişi Nusret Paşa burayı ziyarete gelince kendisine de âdet olduğu üzere belli bir tertip ve düzen içinde karşılama yapıldı. Şeyh Hamid Efendi'ye göre, dua okunmaya başlandığında Nusret Paşa, istemez susunuz diyerek kendilerini küçük düşürerek, hakaretimiz bir şekilde bundan sonra bu duanın tekrarlanmamasını emreder. Bunun üzerine Şeyh Hamid, böyle güzel bir âdetin devamı ve uğradığı hakareti belirtme amaçlı bir şikâyet arzuhalı yazar (İ.HUS. No. 15, Gömlek No.149). Bağdat Valisi Hüseyin Refik, İmam Musa Kâzım'ın türbedar ve çalışanlarının gönüllerini hoşnut ederek Nusret Paşa'nın hareketini uygunsuz bularak ağır bir şekilde tenkit eder. Olayla ilgili olarak Yıldız Sarayı Serkâtibi'nden Bağdat Valisi'ne gönderilen telgraf iki devletin rekabetini ve Osmanlı'nın dini merasimlere olan ilgisi ve desteğini açıkça ortaya koyar. Buna göre Nusret Paşa, hareketinin uygun olmadığı ve caiz görülemeyeceği beyan edilerek daha önceki bazı uygulamaları da gerekçe gösterilerek Irak'tan ihraç edilir (BEO. No.274, Gömlek No.20542). Nusret Paşa'nın padişah için yapılan duaları engellemesine gösterilen tepki anlaşılabilir. Şöyle ki, bölgede Sultan adına okunan dualar ve yapılan bu tür merasimler ahali üzerinde meşruiyet kazanma yarışında kullanışlı araçlardı. Başka bir tabirle İran şahlarının faaliyetlerine karşı bir anti propaganda vasıtasıydı. İran şahları bu tür dua merasimlerine öncülük etmiş ve

bunu Şiilerin gözünde İmamlarına olan bağlılıklarının bir göstergesi saymışlardır. Bu amaçla mesela 1895 yılında İran, Atebât'taki dini merasimlerde sarf edilmek üzere yüklü miktarda para göndererek ziyaretçilerinin gönlünü kazanacak politikalar izlemiştir (Arabkhani, 2012, 86).

1889 yılında İranlı Şiilerden bazıları İmam Musa Kâzım'ın Türbesi'nin kapısında bulunan bir kayaya “es-Sultan ibni's-Sultan Nâsirüddin Şah-ı Kaçar” ibaresini kazıyınca Padişah durumdan haberdar edilmiştir. İran'ın bu mekânlardaki görünürlüğü Osmanlı'nın en hassas olduğu konulardan biriydi. Osmanlı sultanının kendisi dışında başka bir devletin sembol, isim ve işaretlerinin buralarda görünmesine karşı son derece titiz olduğu bu olayda da görülebilir. İstanbul'dan Bağdat Valisi'ne gönderilen emirde, Musa Kâzım'ın türbesinde yaşanan hadiseye işaret edilerek “Kerbela ile Neced ve Sâmerrâ'da medfun olan” büyük imamların kabirlerine de bu tür ibarelerin yazılmasının ihtimalden uzak olmadığı hatırlatılmıştır. Derhal diğer Atebât şehirlerinde imamların makberlerinde de bu tür ibarelerin yazılıp yazılmadığının araştırılarak neticenin en kısa zamanda saltanat makamına bildirilmesi ve bu konuya dikkat edilmesi emredilmiştir (İ.DH. No.1216, Gömlek No.95208). İranlılar ve Şiiler'in Kâzimiye ve diğer şehirlerdeki türbe ve ziyaretgâhların kendilerine ait olduğunu ihlas edecek merasim, yazı ve sembollerini kullanmak istemeleri, Osmanlı yönetimini en üst düzeyde harekete geçirmiş ve süratle tepki verilerek duruma el konulmuştur. Osmanlı, İranlı yetkilileri kontrollü bir şekilde bu mekânlardan uzak tutmaya çalışırken, türbelere gereken tüm hizmetleri yerine getirmek için fedakârlıktan kaçınmamıştır. Mesela aynı tarihte İmam Hüseyin Hazretleri'nin türbe avlusunda yıkılmış olan Nasriye adlı mahal ile eyvanlarının tamirine 252 500 kuruş harcanmıştır. Konuyla ilgili belgede dikkat çeken en önemli nokta türbedeki imar faaliyetinin halife namına yapılmasıdır. Şura-yı Devlet'ten çıkan karara göre eyvanların “nam-ı meali ittisam-ı cenâb-ı hilafetpenâhiye nisbetle yapılması” (İ.EV. No.2, Gömlek No.79), yani halife namını ve nişanını gösterecek şekilde imar edilmesi istenmiştir.

Kâzimiye ve diğer şehirlerdeki dinî mekânlarda iki devlet arasındaki rekabet ve nüfuz mücadelesinin şiddeti konjonktürel olarak artıp eksilebilmiştir. Siyasi ilişkilerin düzelme sürecinde Osmanlı, İran tarafının bu mekânlara ilgisini daha müsamahakâr bir tavırla karşılarken kriz dönemlerinde tersi uygulamalar eksik olmamıştır. Bunu ortaya koyan bir örnek, İranlılar tarafından İmam Musa Kâzım'ın türbesine gümüş bir şebekenin konmasında yaşanmıştır. 1904 yılında Şiraz ileri gelenlerinden Müşirü'l-Mülk'ün kızı Hacı Hanım söz konusu türbedeki sandukaya gümüşten bir şebeke yapmak için müsaade istemiştir. Bab-ı Ali'den “sanduka-i şerifenin hey'et-i kadimesine (mübarek sandukanın eski haline) dokunulmaksızın hariçten bir gümüş şebeke imal ettirilmesine olumlu bir cevap gelmiştir (DH.MKT. No.872, Gömlek No.85). Osmanlı yönetiminin Atebât'taki mekânlar üzerindeki egemenliğinden taviz vermeden zaman zaman belirli şartlar dâhilinde kontrollü olarak izinler verdiği söylenebilir. Merkezî hükümet ihtiyatlı ve şartlı olarak yapının asli şeklini bozmadan bu çeşit hediye ve tamirleri kabul etmiştir. Ancak kısa bir müddet sonra ziyaret için Bağdat'a gelen bir

İran şehzâdesinin, Musa Kâzım'ın mezarının baş tarafında bulunan pencerenin birine gümüşten bir kapı hediye etme isteğini ilginç bir şekilde fetva makamına havale etmiştir. Osmanlı tarafının Şehzâde'nin isteğini yokuşa sürdüğü de iddia edilebilir. Bu tür istekler “ahval-i zaman ve mekâna” dikkat edilerek meseleye siyasi ve sosyal şartlar çerçevesinden bakılarak karar verilmiştir. İranlı Şehzâde'nin hediyesini siyasi bir kararla geri çevirmek uygun görülmemiş olacak ki konu hakkında Bab-ı Meşihat fetva makamından görüş istenmiştir. Şeyhülislam Muhammed Cemalettin imzasıyla gelen fetva da bir o kadar şaşırtıcıdır. Fetvada “beyan olunan hale nazaran mezkûr kapıların tebdil ve tağyirinin (değiştirilmesinin) israf olacağı” ifade edilmiştir. Hâlbuki seyyah Mirza Ebu Talibi'in naklettiği gibi kümbetin (türbenin) dışı çok uzaktan göz alıcı bir ihtişamla altınla kaplanmış, içi baştanbaşa kaşkâri (renkli çini) işlemeli olup tezyinatında hiçbir kısıtlamaya gidilmemiştir (1363, 399) . Aynı konu hakkında Evkaf İdaresinden sadarete gönderilen bir yazıda ise meselenin israf ile ilgisi olmadığı açıkça belirtilmiştir. Söz konusu yazının satır araları irdelendiğinde problemin siyasi ve idari olduğu açıkça sezinlenir. Yazıda, böyle bir kapının İranlı bir şehzâde tarafından imal edilip, Osmanlı hâkimiyeti altındaki bir mekâna hediye edilmesinde idareten ve siyaseten bir mahzur olup olmadığı araştırıldığından bahsedilmiştir (BEO. No.1699, Gömlek No.127388).

Osmanlı yetkililerinin Kâzimiye'deki türbede İran şahlarını hatırlatan yazı, sembol ve faaliyetler konusunda hassasiyetlerini gösteren bir olay da Muzafferüdin Şah'ın ölümünde ortaya çıkmıştır. Şah'ın 9 Ocak 1907 yılında İran'da Kanun-ı Esasi'yi kabul ederek meşrutiyeti ilan ettikten kısa bir süre sonra hasta yatağında vefat etmesi, Osmanlı hâkimiyetindeki Bağdat ve çevresinde bulunan İranlıları derinden üzmüştür (Karadeniz, 2006, 421). Kâzimiye'de ikamet eden İran'ın meşhur müçtehitlerinden Şeyh Muhammed Taki, Şah'ın yasını tutmak için Bağdat'ta büyük bir matem töreni için Şii ahaliyi organize etmiştir. Muhammed Taki'nin telkinleriyle Musa Kâzım Türbesi'nde görevli hademelerden bazıları Şah'ın vefat haberini duyurmak ve halkı matem için bir araya getirme amacıyla yetkililerden izin almadan türbenin dört minarelerine çıkmış ve ahaliye “Bağdat serkârperdâzhânesine gitmeleri lüzumunu” ilan etmiştir. Hükümetin müsaadesi olmaksızın ve türbe yetkilisi Kilitdar Hamid Efendi'nin bilgisi dışında yabancı bir devlet vatandaşının (Şii Şeyh Muhammed Taki'nin) bu teşebbüsü Osmanlı yerel idarecilerini kızdırmıştır. Zira bu olay bölgedeki Osmanlı otoritesine zarar vermiştir. Vali adı geçen görevliler hakkında soruşturma açtırarak haklarında ne şekilde muamelede bulunulmasını sadarete havale etmiştir (DH. MKT.No.1152, Gömlek No.5). Ancak merkezî hükümet, taşra idarecilerinin heyecan ve hiddetlerini yatıştırarak “İmam Musa Kâzım hazretlerinin sahn-ı şerifelerindeki minarelere çıkarak İran Şahı'nın keyfiyet-i vefatını ve İranilerin” Bağdat'ta matem için toplanmalarını ilan eden kişilerin sadece ikaz edilmeleriyle iktifa edilmesini tavsiye etmiş, yetkililerin bundan sonra dikkatli olmaları istenerek konu kapatılmıştır (BEO. No.3010, Gömlek No.225715). Osmanlı merkezî hükümeti bu kararıyla kendi pratiklerinde ecnebi olarak adlandırılan İranlıların bu teşebbüslerine engel olurken o

dönemde İran'la ve özellikle Şii müçtehitlerle kurulan iyi ilişkilere zarar verilmesine de müsaade etmemiştir.

İranlıların Kâzimiye'ye olan ilgilerini ve buna karşı Osmanlı tarafının hassasiyetini gösteren diğer bir önemli olay da Şah'ın amcası Ferhad Mirza'nın İmam Musa Kâzım'ın türbesini ziyareti sırasında yapmak istediği tamirat sonrası gelişmelerde ortaya çıkmıştır. İran şahları ve devlet büyüklerinin sadaka ve adaklarını Atebât şehirlerindeki mescit ve türbelere sarf edilmek üzere gönderdikleri ve bu konunun Osmanlı devlet yetkililerini rahatsız ettiği daha önce ifade edildi. Şah'ın amcası Ferhad Mirza da ziyaretinde İmam Musa Kâzım Türbesi'nin etrafında duvarla çevrili bulunan ve sahn (avlu) olarak tabir olunan meydanda bazı tamiratlar yapmak üzere yerel idarecilerden ruhsat talep etti. Bağdat Vilayeti İdare Meclisi toplanarak konuyu görüşüp devletin genel politikası çerçevesinde Ferhad Mirza adına müracaatta bulunan Esterabadi Abdülhadi Çelebi'nin teklifini aşağıdaki şartlarla kabul etti. Buna göre “türbenin ve sahnın hey'et-i asliyesini tebdil ve tağyir etmemek (türbenin aslında bir değişiklik yapmamak) ve evkaf muhasebecisi saadetlu Yahya Efendi ile Kâzimiye kaymakamının taht-ı nezaretinde (kontrolünde) bulunmak üzere tamirine ruhsat verilmesi münasip” görüldü. Ferhad Mirza ve ekibine türbe ve müştemilatının aslına dokunulmadan ve herhangi bir değişikliğe gitmeden tamir işinin Kâzimiye Kaymakamı ve Evkaf Muhasebecisi gözetiminde yapılmasına izin verildi (BEO. No.57, Gömlek No.4238-3). Tamirata başlayan Ferhad Mirza'nın adamları muhtemelen Kaymakamın işi Evkaf muhasebecisine havale etmesi, Muhasebeci Yahya Efendi'nin de daha sonra ağır bir şekilde azarlanacağı gibi işini ihmal ederek zamanında kontrol etmemesinden yararlanarak türbede ve çevresinde verilen ruhsata aykırı olarak tadilat yapmaya başladılar. İmam Musa Kâzım'ın türbesinin bitişiğinde ve avluya bakan cephede Hanefî mezhebinin ikinci imamı sayılan Ebu Yusuf'un mescidi, mescide bitişik türbe, türbedarın hanesi ve medrese odalarında ruhsatta olmayan düzenlemeler yaparak, avluya bakan ve ışık alan pencerelerin önünü duvarla kapattılar. Böylece Ebu Yusuf Mescidi ve müştemilatının Musa Kâzım Türbesi'nin avlusu ile irtibatı kesildiği gibi araya çekilen duvar yüzünden pencerelerin önü kapatılıp, ışık alamaz hale gelen odalar karanlıkta kaldı. Bununla da kalmayarak Ebu Yusuf Mescidi'ndeki türbedarın evinin yerine helalar yapıldı. Böylece kadınların kadısı lakabı ile anılan Ebu Yusuf'un türbesiyle revak denilen eyvanların önüne odalar yaptırılarak pencereleri kapatıldı. Böylece Ebu Yusuf Mescidi ve Türbesi karanlıkta bırakılarak Musa Kâzım'ın türbesiyle bağlantısı kesilmek istendi. Durumdan haberdar olan Vali, türbede izinsiz yapılan değişiklikleri düzeltmek için teşebbüste bulundu. Bağdat Valisi türbede yapılan değişiklikleri düzeltmek amacıyla değiştirilen kapıyı eski yerine koymaya çalıştığı sırada, İranlı muteber kişiler çeşitli tevîl ve tahriklerle, “İranîlerin ayak takımı” ve bir kısım Şii grupları çarşıya çıkmak üzere kışkırttılar (BEO.No.57, Gömlek No.4238-7). İdareciler soğukkanlı bir şekilde silaha başvurmadan olayı yatıştırmayı başararak bazı İranlıları sınır dışı etmekle yetindiler. Ancak İran sefaretî de işe dâhil olunca mesele iki ülke arasında diplomatik ve siyasi bir krize dönüştü.

Bağdat Valisi Hüseyin Refik sadarete gönderdiği yazıda Ebu Yusuf'un mescidine yapılan müdahale ile ilgili olarak bunun “ehl-i sünneti dağdâr ve müteessir” ettiğini beyan ederek mescidin eski haline getirilmesini talep etmiştir. Zira Ebu Yusuf'un meydana bakan Mescid-i şerifi'nin taş kapısı çok geride, dar ve karanlık bir sokak şeklinde kalmıştır. Bazı Şii ziyaretçilerin bundan istifade ederek buraya edep ve hürmete uygun olmayan, kabul edilemeyecek bazı davranışlarda buldukları görülmüş ve “şu hal ehl-i sünnet ve cemaatin heyecanını mucip olmaktadır” ifadesiyle tepkisini ortaya koymuştur. Bağdat Valisi'ne göre İranlıların şikâyetlerinin bir gerekçesi yoktu. Aksine İranlılar Sünnileri kızdıracak ve tahrik edecek hareketlerde bulunmuş, Ebu Yusuf'un mescit ve medresesine tecavüz ederek ehl-i sünnete zarar vermiştir. Valiye göre Sünnileri teskin etmek için önü kapatılan türbe, mescit ve pencerelerin açılması halinde Ebu Yusuf hazretlerinin ruhu şad olacak, hakkın yerini bulmasıyla ehl-i sünnetin gönlü hoş olacaktır: “ruh-ı pür fütuhları şad ve hakk-ı sarihleri ihkak ile ehl-i sünnet ve cemaat dilşâd” olacaktır (BEO. No.57, Gömlek No.4238-7).

İran ve Osmanlı'yı karşı karşıya getiren bu olayda, Hariciye Nezareti İran yetkililerine karşı, verilen ruhsata aykırı olarak değişiklik yapıldığını Bağdat valiliğinden gelen haritalarla ortaya koymuştur (Haritalar için bkz. Fotoğraf 1 ve 2). Buna göre; sahn adı verilen avlunun tamirine verilen izin türbenin asli şekli tebdil ve tağyir edilmemek dairesinde iken, tamirat esnasında haritada (1) numarada gösterilen yer imam Ebu Yusuf hazretlerinin türbedarına mahsus hane müştemilatından olduğu halde sahn-ı şerife (İmam Musa Kâzım Türbesi avlusuna) dâhil edilmiştir. (2) numaradaki yer İmam Ebu Yusuf hazretlerinin mescidinin avlusu müştemilatından iken buraya tuvaletler yapılmıştır. (3) numarada gösterilen Ebu Yusuf Mescidi avlusu ve içindeki medrese odaları ile musallanın pencereleri önünde herhangi bir bina olmadığından sahn-ı şerife baktığı halde, inşaat esnasında haritada kırmızı boya ile gösterilen mahallere kadar yeni hücreler inşa olunarak türbe avlusuna bakan pencerelerin önü kapatıldığından hücreler karanlıkta kalmışlardır (BEO. No. 57, Gömlek No.4238-4).

İran elçisi de iki ülke arasında siyasi bir krize dönüşme ihtimali olan bu olayda, türbenin asli şekline zarar vermenin caiz olmayacağını ifade ederek kendi vatandaşlarının türbede yaptıkları hatayı kabul etmiştir. Bu olayda da görüldüğü gibi sorun bir Sünni-Şii problemi olmaktan çok iki ülkenin siyasi rekabetinin dinî mekânlar üzerinden yürütülmesidir. Osmanlı tarafı da belgede açıkça Şii'leri değil İranlıları hedef almıştır.

Sonuç

Osmanlı ve İran arasında Safevîler döneminden itibaren sınır meselesi, mezhep, kültür farklılığı ve Irak-ı Arap sorun olmuştur. İki komşu ve Müslüman ülke arasında devam eden problem ve çatışmalar, İslam'ın iki ayrı mezhebini temsil rolleri üzerinden gelişmiştir. Kerbelâ, Necef, Sâmerâ ve Kâzımiye şehirlerindeki kabirler üzerinde inşa edilen türbeler Osmanlı hâkimiyeti altındaki Irak-ı Arap coğrafyası içinde yer alması

bu bölgede rekabetin artmasına neden olmuştur. Şii mezhebinde büyük imamların türbelerine yapılan ziyaretler kendileri açısından Mekke ve Medine ziyaretlerine eş sayılabilecek derecede önemsenir. Irak-ı Arap bölgesinin en büyük şehri olan Bağdat ve çevresinin Osmanlı idaresinde bulunması İranlıları sürekli rahatsız etmiştir. Şiiilerin Osmanlı hâkimiyetindeki ziyaret mekânlarına sahip çıkması da Osmanlıları tedirgin etmiştir. İran, bu şehirlerdeki yoğun Şii nüfusun gücünden istifade ederek başta Bağdat'a ve daha çok kutsal sayılan Atebât şehirlerine müdahale etmek istemiştir. Osmanlı sultanları hâkimiyetleri altındaki dini mekânlara her türlü hizmeti bir şeref vesilesi saymış, bunu kimseyle paylaşmak istememişlerdir. Mübarek beldelere hizmet, devlet ve hilafet adına bir onur meselesi olarak algılanmıştır. Osmanlı sultanları, özellikle II. Abdülhamid'le beraber bu hizmeti ittifak-ı İslam şemsiyesi ve hilafet unvanı ile daha çok görünür kılmışlardır. Osmanlı Devleti, İran tarafının Atebât-ı âliyatta bulunan şehirlerdeki ziyaretgâh ve türbelere ilgisine de iki ülke arasındaki iyi ilişkiler göz önünde bulundurularak dengeli ve temkinli ama kendi kontrolünde olacak şekilde izin vermiştir. İran şahları Şiilerce kutsal sayılan Atebât şehirlerindeki mekânlara Şiiiler üzerinde otorite ve dini meşruiyetlerini sağlamlaştırmak adına sahip çıkmış, buralara büyük paralar harcayarak hediyeler, gümüş ve altından kubbeler ve kabirler üzerine gümüşten şebekeler yaptırmak istemişlerdir. Osmanlı, Kaçar Şahlarla oluşturulmaya çalışılan iyi ilişkileri devam ettirmek istemiş; ancak iki farklı mezhebin temsilcisi rolündeki Osmanlı-İran arasında kutsal mekânlar üzerinden gelişen hâkimiyet kurma, rekabet ve nüfuz mücadelesi Birinci Dünya Savaşı'nın bitimine kadar devam etmiştir.

Kaynaklar

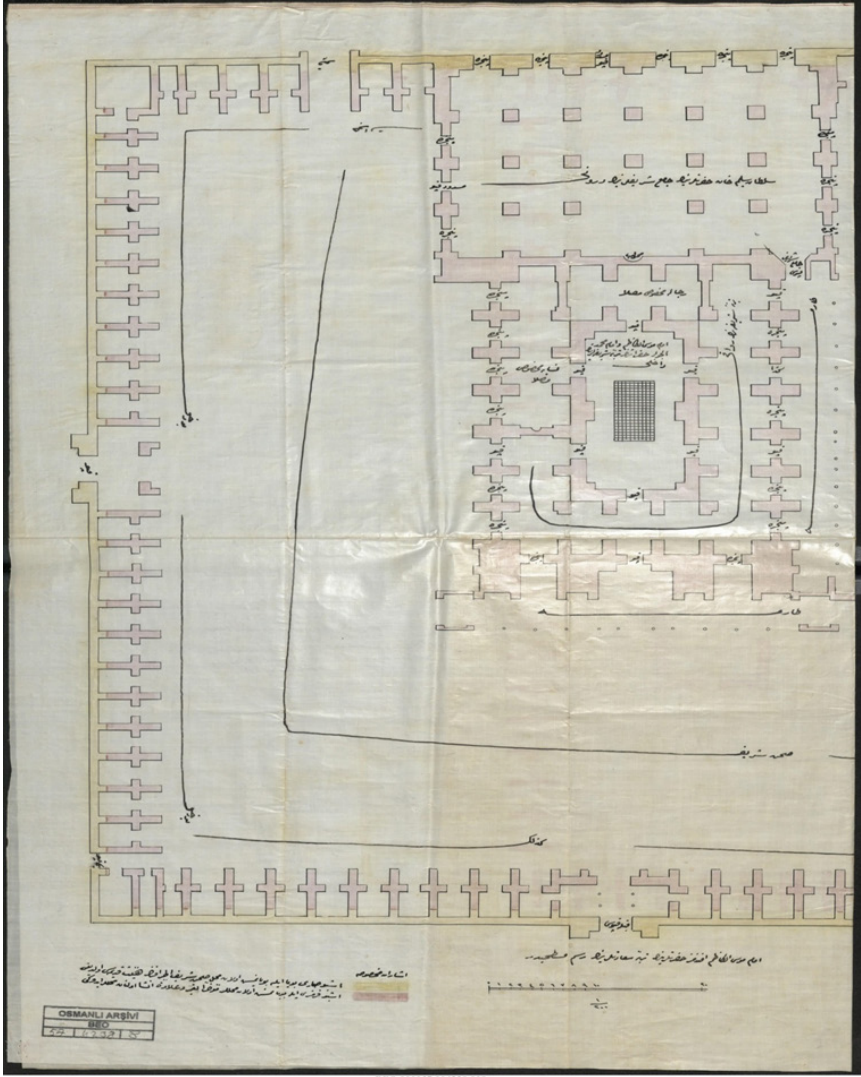
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 716, Gömlek No.53674-4. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 768, Gömlek No.57562-6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 57, Gömlek No.4238-4. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 57, Gömlek No. 4238-7. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 274, Gömlek No.20542. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 1699, Gömlek No. 127388. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO]. Dosya. 3010, Gömlek No.225715. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektûbî Kalemi* [DH. MKT]. Dosya. 1152,

- Gömlek No. 5. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Muhaberat-ı Umumiye Dairesi* [DH. MUİ]. Dosya.35-2, Gömlek No.2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye* [İ.DH]. Dosya. 847, No.68044. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye* [İ.DH]. Dosya. 1216, Gömlek No. 95208. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi* [İ.HUS]. Dosya. 15, Gömlek No.149. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi* [İ.HUS]. Dosya. 46, No.86. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* [İ.MSM]. Dosya.30, Gömlek No.847. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* [İ.MSM]. Dosya. 70, Gömlek No.2052. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf* [İ.EV]. Dosya. 2, Gömlek No.79. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf* [İ.EV]. Dosya. 23, Gömlek No.63. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf* [İ.EV]. Dosya 34, Gömlek No. 36-25. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi* [HR.MKT]. Dosya. 18, Gömlek No.28. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya. 63, Gömlek No.19. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya. 63, Gömlek No.39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya. 5, Gömlek No.172. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya 38, Gömlek No.118. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya. 9, Gömlek No.14. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE]. Dosya. 8, Gömlek No.9-1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat* [Y.MTV]. Dosya.73, Gömlek No.71
- Avcı, Remzi. *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arabkhani Rasol. “*Sultan II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı-İran İlişkilerinde Atebât-ı âliyât*”. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Caferiyan, Rasol.. *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî. (Kaçarların Hac Seyahatleri)* Tahran: Neşr-i İlm, 1389.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Tarih-i Cevdet*. 1. Cilt. haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Çetinsaya, Gökhan. *Tarihsel Perspektifte Türkiye-İran İlişkileri Raporu (İran Dosyası)*. SETA, 2006.
- Doğan, Esra. “Hacı Bektaş Veli’nin Velâyetnâmesine Göre Horasan’dan Rum’a İzlediği Yol”. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 4 (2011), 58-82.
- Doğan, Esra. *Acem’den Rum’a Güzerânlar Kaçarların Osmanlı Doğu Vilayetlerine Yolculuğu*. Ankara: İlahiyat, 2019.
- İbn Manzur, Lisanu’l-Arab. Kahire: Daru’l-Ma’arif, ts.
- İlhan, Avni. “Atebat” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 4/49-50. İstanbul: TDV Yayınları,1991.
- Ferahani, Mirza Hüseyin. *Sefername-yi Mirza Muhammed Hüseyin Ferahani*. (Mirza Muhammed Hüseyin Ferahanî Seyahatnâmesi) haz. Mesud Golzari, Tahran: İntişarat-i Firdovsi, 1362.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Karadeniz, Yılmaz. *İran Tarihi (1700-1925)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Kavak, Abdulcebbar. “Türkmenler ve Kürtler Arasında Alevi-Bektaşî Geleneği ve Başlıca Temsilcileri: Irak Örneği”. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (2019), 261-277.
- Kaydâri, Abbas Kadimi. “Feth Ali Şah-ı Kaçar ve Atebât-ı âliyât”. (Kaçar Şahı Feth Ali Şah ve Atebât-ı âliyât). *Mütaleat-ı Tarih-i İslam*, Sal-ı dovzum Şomare 5 Tabistan, (1389), 89-105.
- Köprülü, Fuat. *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Küpeli, Özer. “İrak-ı Arap’ta Osmanlı-Safevi Mücadelesi (XVI-XII. Yüzyıllar)”. *History Studies*, Ortadoğu Özel Sayısı (2010), 227-244.

- Matthee, Rudi. "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arap As Seen by the Safavids". (Safevi-Osmanlı Sınırı: Safevilerin Gözü ile Irak-ı Arap). *International Journal of Turkish Studies*, 9-2 (2003), 157-173.
- Mirza Ebu Talib. *Mesir-i Tâlibî, Sefernâme-i Mirza Ebu Talib* (Mirza Talibi'nin Seyahati). haz. Hüseyin Hidivcem, Tahran: Sazıman-ı İntişarat-ı İnkılab-ı İslami, 1363.
- Peçevi, İbrahim. *Tarihi Peçevi*, 1 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Amire, 1283.
- Zebidi, M. Murtaza. *Tacu'l-Arus Min Cevheretü'l-Kamus*. 3 Cilt. Küveyt: Matba'atü Hükümeti'l-Küveyt, 1965.
- R.Strothmann. "Musa Kâzım". *İslam Ansiklopedisi*. 8/667-668. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Rahmaniyan, Daryûş - Şehsuvari, Süreyya. "Mes'ele-i Etba'ı İranî Der Atebât-ı âliyât B'ad ez Mua'hede-i Erzurum-ı Dovvom ve Baztâb-ı An Der Münasebât-ı İran ve Osmanî". (İkinci Erzurum Anlaşmasından Sonra Atebât-ı âliyât'ta İran Tebası Meselesi ve Bunun İran-Osmanlı İlişkilerine Yansımaları). *Mutaleat-ı Tarih Ferhengi: Pejoheşname-i Encümeni İrani Tarih*, 3-11 (1391a). 33-52.
- _____. "Cayigâhe Atebât-ı âliyât Der Münasebâtı İran ve Osmanî Asr-ı Kaçar Mutala'-i Mevridi "Zuvvar ve Haml-i Cenaiz". (Kaçarlar Döneminde Atebât-ı âliyât'ın İran-Osmanlı Münasebetlerindeki Yeri. "Ziyaretçiler ve Cenaze Nakilleri). *Mutaleat-ı Tarih Ferhengi: Pejoheşname-i Encümeni İrani Tarih*, 4-11 (1391b),1-20.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türki*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Taşğın, Ahmet vd. "Hazım Ağâh Efendi ve Osmanlı Devleti Hâkimiyeti Son Dönemi Irak'ında Bektaşî Tekkelerini Anlattığı mektubu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96 (2020), 263-318.
- Taşğın, Ahmet. "Kara Müftizâde Hazım Ağâh Efendi'nin Irak Bektaşî Tekkelerini Anlatan Mektubu: Irak'ta Bir Bektaşî Babası Hacı Hüseyin Mazlum Baba". *Doğan Kaya Armağanı 70. Yaş Hatırası*, ed. Yıldız, Serhat Sabri vd. 2/1311-1329. Sivas: Vilayet Kitabevi, 2021.

Ekler



Fotoğraf 1: İmam Musa Kâzım Türbesi ve Ebu Yusuf Mescidi'nde Yapılan Tadilatı Gösteren Harita. BAO.BEO.57/4238-8 (1.sayfa)

ARŞİV BELGELERİ VE VAKIF KAYITLARI IŞIĞINDA DURMUŞ DEDE TEKKESİ*

In the Light of Archive Documents and Foundation Registrations Durmuş Dede Lodge

Fahri MADEN**

Öz

Durmuş Dede Tekkesi, Osmanlı tarihi sürecinde Galata'ya tâbi, Rumelihisarı'nda Bebek Mahallesi Kayalar mezarlığının sonunda, deniz kenarında, iki katlı bir yapıydı. Tekke, Hasan Zarifi Efendi (v. 1569) tarafından 1528 yılında inşa ettirilmiştir. Bu zat Hac yolculuğu sırasında Kahire'de İbrahim-i Gülşeni (v. 1533)'ye bağlandığından bu tekke uzun yıllar Gülşeni tekkesi olarak faaliyet göstermiştir. XVII. yüzyıla gelindiğinde Evliya Çelebi bu tekkeyi önemli Bektaşî yapılarından biri olarak zikretmektedir. Rivayete göre Sultan I. Ahmet döneminde bu tekkede postnişin olan Akkirmanlı Ali Baba'nın hemşehrisi Durmuş Dede, Müslüman kaptan ve gemicileri arasında çok büyük bir şöhret kazanmış, bu sebeple tekke o zamandan itibaren onun adıyla anılmıştır. Tekke XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Cerrahi tarikatına geçmiştir. Durmuş Dede Tekkesi'nin 1826'da Bektaşilik yasaklandıktan sonra Halvetiye'nin Şabaniye koluna bağlandığını ifade eden kaynaklar bulunmaktadır. Arşiv kayıtları XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde tekkeyi yine Cerrahi olarak göstermektedir. 1894 yılında bu tekkenin idaresi kendisine tevdi edilen Şeyh Eşref Efendi burada uzun yıllar şeyhlik yapmıştır. 1925 yılında tüm tekke ve türbelerin kapatılmasına kadar bilfiil faaliyetlerine devam eden, Boğaz'daki yalıları hatırlatan özellikler gösteren Durmuş Dede Tekkesi, 1938 sonrası Bebek-Rumelihisarı kara yolunun genişletilmesi sırasında yıktırılarak tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu çalışmada İstanbul'un ve Boğaziçi'nin inanç ve kültürel dokusunda mümtaz bir yere sahip olan Durmuş Dede Tekkesi'nin tarihi başta arşiv belgeleri ve vakıf kayıtları olmak üzere ana kaynaklar ışığında ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Tasavvuf, Bektaşilik, Durmuş Dede, Şeyh Eşref Efendi.

Abstract

Durmuş Dede Lodge was a two-storey building by the sea, at the end of the Kayalar cemetery of Bebek Neighbourhood in Rumelihisarı, which was subordinated to Galata during the Ottoman history. The lodge was built by Hasan Zarifi Efendi (d. 1569) in 1528. Since this person was attached to İbrahim-i Gülşeni (d. 1533) in Cairo during his Hajj journey, this lodge operated as Gülşeni lodge for many years. In the 17th century, Evliya Çelebi mentions this lodge as one of the important Bektashi structures. According to the legend, Durmuş Dede, the fellow townsman of Ali Baba from Akkirman, who was the postnişin in this lodge during the reign of Sultan Ahmet I, gained a great reputation among the Muslim captain and sailors, so the lodge has been named after him since then. The lodge passed to the Jarrāhiyya order in the second half of the 18th century. There are sources that state that Durmuş Dede Lodge was connected to the Shabaniyya branch of Khalwatiyya after Bektashism was banned in 1826. Archival records show the dervish lodge as Jarrāhî in the second half of the 19th century. Shaykh Eşref Efendi, whose administration was entrusted to him in 1894, served as the shaykh of the lodge for many years. Durmuş Dede Lodge, which continued its

* Geliş Tarihi: 20.08.2021, Kabul Tarihi: 22.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.011

** Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Kastamonu/TÜRKİYE. fahrimaden@kastamonu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

activities until the closure of all dervish lodges and tombs in 1925 and showing features that remind the mansions in the Bosphorus, was demolished and completely destroyed during the extension of the Bebek-Rumelihisarı road after 1938. In this study, the history of Durmuş Dede Lodge, which has a distinguished place in the belief and cultural texture of İstanbul and the Bosphorus, has been revealed in the light of main sources, especially archive documents and foundation records.

Keywords: İstanbul, Sufism, Bektashism, Durmuş Dede, Shaykh Eşref Efendi.

Giriş

Durmuş Dede Tekkesi'nin kurulduğu Rumelihisarı Mahallesi, İstanbul'un ilk Türk yerleşim birimlerinden olup mahallenin oluşması buraya adını veren hisarın yapımıyla başlamıştır. Rumeli Hisarı, Boğaziçi İstanbul'unda Fatih Sultan Mehmet tarafından şehrin fethinden hemen önce Anadolu Hisarı'nın tam karşısına inşa ettirilmiştir. Hisarın adı Fatih vakfiyelerinde Kulle-i Cedide; Neşri tarihinde Yenice Hisar; Kemalpaşazade, Aşıkpaşazâde ve Nişancı tarihlerinde Boğazkesen Hisarı olarak geçmektedir. Burası deniz güvenliğini sağlamak için boğazın en dar noktasıdır. Rumelihisarı, İstanbul'u kuşatmayı düşünen Fatih tarafından kuşatma sırasında Karadeniz'den gelebilecek yardım ve takviyeleri önlemek amacıyla 1452 yılında 4 ay gibi çok kısa bir sürede tamamlanmıştır.

Hisarın yukarısında, tepede ise kuşatma sırasında şehit düşen askerlerin yine İstanbul'un ilk Türk şehitliği bulunmaktadır (Göncüoğlu, 2016). Buranın “Şehitlik” veya “Şehitlik Tepesi” adlarını almasında İstanbul'un alınması ve Rumelihisarı'nın inşası doğrudan bağlantılıdır. Sultan II. Mehmet şehrin kuşatmasına başlamadan önce Bizanslıların Karadeniz ile olan bağlantılarını kontrol altına almayı ve gerektiğinde kesmeyi planlamış, bu amaçla Bizanslıların Lomduya adını verdiği bir yerde, Rumelihisarı adını alacak olan bir kaleyi yaptırmaya 1451 kışında karar vermiştir (Kut-Eldem, 2010). Sözü edilen Şehitlik tepesine Durmuş Dede Tekkesi'nden sonra bir Bektaşî tekkesi inşa edilmiştir. Konu üzerinde yapılan araştırmalar Durmuş Dede Tekkesi'ndeki Bektaşî dervişlerinin Şehitlik Tekkesi'ni de Bektaşî tekkesine dönüştürdüklerini ihtimal dâhilinde değerlendirmişlerdir (Resim 1'de her iki tekkede gözükmektedir) (Kut-Eldem, 2010). Bu durumda Rumelihisarı mahallesinin ilk sakinleri Durmuş Dede Tekkesi'ndeki dervişler olmaktadır (Bektan, 2018). Nevizâde Atâyî (v. 1635) Boğaziçi'ni anlatırken Durmuş Dede Tekkesi'nde Gülşenilerle beraber Mevlevilerin de toplandıklarını ve ney çaldıklarını, Gülşenilerin ise bülbül gibi şakıdıklarını haber vermektedir (Artan, 2020).

Boğaziçi'nin Rumeli yakasındaki ilk Türk köyü olarak gelişen Rumelihisarı semti, Bebek ile Baltalıman arasında bulunan içerisindedir kurulmuştur. Semtin kuruluşundan itibaren hakkında en eski tarihli bilgiler, Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nden edinilmektedir.

“Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde; Rumelihisarı yerleşiminden bahsederken kalenin dışında, deniz kıyısında ince bir şerit halinde, bahçesiz ama leb-i derya bir konumda yahlardan müteşekkil 1.060 kadar hanelik bir semt olduğunu ifade eder. Bu semt içerisinde sadece beş

ev Rumlarıdır ve bunlardan vergi alınmaz idi. Evliya Çelebi, semtin 3 camii, 11 mescidi, 7 okulu, 1 hamamı ve 200 dükkânı bulunmakta olduğunu belirtir. Durmuş Dede Tekkesi semtin önemli bir parçasıdır. Yahudisi, meyhanesi ve bozahanesi dahi bulunmadığı, ekseriya ilim sınıfına mensup insanların bulunduğu yahılar topluluğuyla öne çıkan bir Boğaziçi semtiydi. Osmanlı aydınlarının ve Müslümanların oturduğu dindar bir semti.” (Göncüoğlu, 2016)

Evliya Çelebi, Ön Kayalar denilen Sıdkı Efendi Mescidi'nin de bulunduğu mevkide o dönemde 40-50 ev olduğunu ve mescidin haziresinde de 1529 yılında Şeyhülislâm İbn-i Kemal'in fetvasıyla at meydanında katledilen Bayrami-Melâmî Şeyhlerinden “Oğlan Şeyh” lakaplı İsmail Maşuki'ye ait bir makam kabrinin de bulunduğunu anlatmaktadır. Biraz ilerde Rumelihisarı'ndan önceki sahilin yamacında Aşyan Mezarlığı'nda tepelere sırtını vermiş yatan bir başka ebediyet yolcusu, bir kahraman, Peygamber sevdalısı bir başka efsane, Medine Müdafii Fahrettin Paşa'nın da mezarı vardır.

Arşiv belgeleri ve vakanüvis tarihleri XVI. yüzyılda Rumelihisarı'nın uzandığı sahilde eşkiyanın ve haydutların mekân tuttuklarına işaret etmektedir. XVII. yüzyıl yazarlarından Kömürçüyan ve XVIII. yüzyıl yazarlarından İnciciyan da Kayalar semtinde Türklerin oturduğunu, sahilde küçük bir mescit, bahçeler ve biraz ilerisinde de servi ağaçlarının yükseldiği bir Müslüman mezarlığının olduğunu kaydetmektedirler (Kömürçüyan, 1952).

Nihayet XVII. yüzyıl başlarında, Sultan I. Ahmet (1603-1617) döneminde buraya Akkırman'dan, gemicilerin dostu olarak kabul edilen efsanevi kişiliğe sahip Durmuş Dede gelmiş ve Kayalar köyü mezarlığının bittiği yerdeki tekkeye postunu sermiştir. Kısacası Durmuş Dede Tekkesi ve Türbesi yıkılmadan önce Rumelihisarı'nın “kıble duvarının dibinde”, sahilde, Hisar ile Kayalar mezarlığı arasındaki tarif edilen mevkide yer alıyordu (Kut-Eldem, 2010). Bugün İstanbul'un insan eliyle yok edilen maddi ve manevi değerlerinden biriydi.

1. Durmuş Dede Tekkesi'nin Kurulması

Kadim tekkelerden kabul edebileceğimiz Durmuş Dede Tekkesi idari olarak Galata'ya tâbi (bugün Sarıyer ilçesine), Rumelihisarı'nda Bebek Mahallesi Kayalar Mezarlığı'nın sonunda, deniz kenarında, iki katlı bir yapıydı. Günümüzde Beşiktaş İlçesi, Bebek Mahallesi, Yahya Kemal Caddesi, 73 Ada 65 Parsel adresinde bulunmaktaydı (Köseoğlu, 2016). Mehmed ismi şeklindeki Rumelihisarı'nın Dal=D harfi yerine geçen köşesinde bulunuyordu (Bkz. Resimler).

Bu tekke Hasan Zarifi Efendi (v. 1569) tarafından 1528 yılında inşa ettirilmiştir (Kara, 1996; Bölükbaşı, 2015). 1477 tarihinde Siroz'da dünyaya gelen Hasan Zarifi Efendi, medrese eğitiminin ardından Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin talebesi (danişmendi) olarak ilmi icazeti ondan almıştır. İlk tasavvufi eğitimi anlamında dönemin tasavvuf büyüklerinden ve Tarik-i Halvetiye'den Zeynüddin-i Hafî Hazretlerinin terbiyesinde bulunmuştur. Böylece bir süre Bursa'da ikamet

eden Hasan Zarifi Efendi, hac yolculuğu sırasında Kahire’de Pir İbrahim-i Gülşeni (v. 1534)’ye¹ intisap etmiştir. Daha sonra Kanuni Sultan Süleyman’ın davetiyle Pir İbrahim-i Gülşeni’nin İstanbul’a gelişi refakatinde bulunmuştur. Pir İbrahim-i Gülşeni’den bir halifesini İstanbul’da bırakması ricası üzerine Hasan Zarifi Efendi burada kalmış ve 41 sene Durmuş Dede Tekkesi’nde şeyhlik yapmıştır (Köseoğlu, 2016). Nevizade Atai’nin verdiği bilgilere göre Hasan Zarifi Efendi’nin İstanbul’a gelişi H. 935 (M. 1528-1529) tarihinde vuku bulmuş, sadrazam Rüstem Paşa tarafından kendisine Lanka Mahallesi’nde bina eylediği zaviye ihsan edilmiştir. İyi derecede Arapça ve Farsça bilen Hasan Zarifi Efendi’nin Kâşifü’l-Esrâr Matlaü’l-Envâr isimli Mesnevi şerhi bulunmaktadır (Kunt, 2015). 1569 yılında vefat edince Rumelihasarı’nın hemen yanında Durmuş Dede Tekkesi haziresine defnedilmiştir. Vefatı üzerine düşünülen tarihte, “Zarifi’nin diriga gitdi ruhu 977 (1569)” ifadeleri yer almıştır (Mehmed Raif, 1314; Küçükdağ vd., 2015; Yücer, 2003; Göncüoğlu, 2016; Kut-Eldem, 2010). Durmuş Dede Tekkesi binasının bitişiğinde yer alan Hasan-ı Zarifi Efendi’nin türbesi, kâgir bir yapı olarak inşa edilmişti. Duvarları, bir sıra kesme küfeki taşı ve iki sıra tuğla ile örülmüştü (Göncüoğlu, 2016).

Hasan-ı Zarifi Efendi ile birlikte Gülşeni tarikatı İstanbul’da faaliyet göstermeye başlamış ve Rumelihasarı’ndaki tekke bu tarikatın önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Mustafa Kara, Gülşeni tarikatının Osmanlı yönetimi ve ilmiye mensupları tarafından karşılanması ve dönemin olaylarını şöyle anlatmaktadır:

“Osmanlı döneminde fikir, yorum ve tavırlarından dolayı tepki gören tarikatlardan biri de Gülşeniyye’dir. Bu tarikat mensupları vahdet-i vücüd anlayışını benimsediklerinden hem ulema hem de merkezî yönetimce zındık ve mülhid telakki ediliyorlardı. Nitekim bu tür suçlamalara hedef olan İbrahim Gülşeni, 1523 yılında Kanuni Sultan Süleyman tarafından İstanbul’a davet edilmiş, yanına bazı müridlerini de alarak Kahire’den İstanbul’a gitmiş, sultanın huzurunda yapılan soruşturmadan sonra hakkındaki iddiaların asılsız olduğu sonucuna varılarak Mısır’a dönmesine izin verilmişti. Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi Mısır kadısı iken Gülşeniler aleyhinde verdiği bir fetvasında onların sapık, mülhid ve zındık olduklarını, kestikleri hayvanların yenmeyeceğini, imamlıklarının caiz olmadığını beyan edince sıkıntıya sebep olan bu mesele Ebüssuud Efendi’ye de arz edilmişti. Çivizâde’nin tespitlerinden sonra karşı görüşleri de ihtiva eden uzun bir soruya Ebüssuud Efendi’nin verdiği cevap şöyledir: ‘Ehl-i sünnet ve’l-cemâat itikadı üzere olup şer’-i şerif muktezâsınca amel edip, selef-i sâlihîn tarikine sâlik olan kâinen mâ kân makbuldür. Şeyh İbrâhimli’dir demekle onlara dahl ve taarruz câiz değildir.’ Ancak Ebüssuud Efendi, Edirne’de bulunan Gülşeni’nin halifesi Muhyiddin Karamânî’yi İstanbul’a getirterek muhtemelen kendisinin tayin ettiği ulema heyetinin önüne çıkarmış ve yapılan sorgulama sonucunda onu zındıklık ve ilhad suçundan mahkûm etmişti. Bu karar şeyhin idamı ile sonuçlanmıştır.” (Kara, 1996)

Öte yandan Rüya Kılıç’ın verdiği bilgiye göre İbrahim Gülşeni Kanuni tarafından İstanbul’a çağrıldıktan sonra Mısır’a dönerken Hasan-ı Zarifi’yi halife

¹ İbrahim Gülşeni, Kahire’de Bâbüzevyle’de kurduğu tekkeyle kendi adıyla anılan Gülşenilik tarikatının temellerini atmış, bu tarikat Hasan-ı Zarifi ile birlikte Osmanlı topraklarında XVI. yüzyıldan sonra faaliyet göstermeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır (Kara, 1996).

olarak görevlendirmiş, o da Rumelihisarı'ndaki tekkeyi açarak faaliyetlere başlamıştır (Kılıç, 2004).

2. Durmuş Dede'nin Bektaşilerle İlişkisi

Günay Kut ve Edhem Eldem birlikte hazırladıkları Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları adlı eserde Durmuş Dede Tekkesi'nin Bektaşiliği, bu tekkeye çok yakın bir yerde kurulmuş olan Şehitlik Tekkesi'yle ilişkisinin olup olmadığı konularında ipuçları vermektedirler (Kut-Eldem, 2010). Durmuş Dede ile Bektaşiler arasındaki ilişkiyi yakından incelemek isteyen Kut ve Eldem, Evliya Çelebi'nin çağdaşı Nevzade Ataî (v. 1635)'nin Üsküp kadısı iken 1634 yılında bitirdiği Şakaik Zeyli'ne (İpekten, 1991) müracaat etmişlerdir. Keza bu zeylin Durmuş Dede'ye ayrılmış kısmı sözü edilen ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde nakletmektedir:

“Akkirman etrafında gezer bir meczub iken gemi reislerinden biri götürüb Rumelihisarı'nda Bektaşiler tekyesine bırakmış idi. Giderek erbab-ı sefayın hüsn-i itikad eyleyüb nüzur ve sadakât ve hedaya ve salât ile çerağını pür etmeğe başladılar. Yigirmi sene mutekid-i âlem ü maksad-ı misafirân-ı Garb ü Acem olub şöhet-i azime peyda eylemiş idi. Kendüde asla şuur olmayub ancak dervişlerin talimi ile geçenlere uğur olsun der idi, amma ‘çinân tütü sıfat hayrân-ı ân ruhsâr migüyem dilem migüyed ammâ kim nemidânem çe migüyem’ mazmununa muvafik meczub-ı müstağrak idi. Devlet-i Ahmed-i Hanî'de intikal eyleyüb üzerine türbe yapıldı. El'an ziyaretgâh-ı misafir ü mücavidir.” (Kut-Eldem, 2010)

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Durmuş Dede, Akkirman'da “mezcup” bir şekilde yaşamını sürdürürken gemiciler tarafından Rumelihisarı'ndaki Bektaşî tekkesine getirilmiştir. Denizciler kendisine güzel itikat edip sadaka ve hediyeler getirmişler, çerağını uyandırmışlardır. Yirmi yıl süren (Göncüoğlu, 2016) şeyhliği sırasında Batı'da ve Acem'de büyük bir şöhrete ulaşan Durmuş Dede “mezcub-ı müstağrak” bir şekilde, akli yerinde olmadan “gelip geçenlere uğur dileyip”, tekkedeki dervişlerin yardımlarıyla hayatını devam ettirmiş, Sultan I. Ahmet zamanında, 1616 yılında vefat etmiştir.

Netice itibarıyla Kut ve Eldem, Durmuş Dede Tekkesi'nin tarihini Rumelihisarı'nın üzerinde kurulmuş olan Şehitlik'teki Bektaşî tekkesiyle de irtibatlandırmışlardır. Verdikleri ilk bilgilere göre ilginç bir şekilde XIX. yüzyılın ortalarına doğru yapılmış bir Boğaziçi haritasında, Rumelihisarı'nın güneyinde bulunan ve Kayalar mezarlığına tekabül eden bir alana “Şehitlik” adı verilmiştir (Kut-Eldem, 2010). Kut ve Eldem Şehitlik Tekkesi'nin serüvenine ulaşmak için Durmuş Dede Tekkesi'nden yola çıkmış, XVII. yüzyıl kaynakları ile XIX. yüzyıl kaynaklarından istifade ederek tekkenin tarihinin detaylarıyla alakalı şu bilgilere ulaşmışlardır:

“Nevzade'nin Durmuş Dede hakkında verdiği bilgiler Mehmed Süreyya'nın 250 sene sonra yazdıklarını bariz bir şekilde hatırlatıyorsa, bunun sebebi aşikârdır: Sicill-i Osmanî'nin yazarı Nevzade'nin bilgilerini biraz değiştirerek ve kısaltarak olduğu gibi almıştır. Ancak

bunu yaparken de bizim açımızdan en önemli olan bilgiyi, Bektaşilerle Durmuş Dede'nin ilişkisine olan atfı yok etmiştir. Durmuş Dede hakkında Nevzade'nin söyledikleri aslında Evliya Çelebi'nin naklettikleriyle büyük ölçüde örtüşüyorsa da önemli bir farkın üzerinde durmak gerekir. O da Evliya Çelebi'nin Bektaşileri Durmuş Dede türbesinin türbedarları olarak tarif ederken, Nevzade'nin onları Durmuş Dede'yi Akkirman'dan geldiğinde aralarına kabul edip barındırmış ve meczup olan bu kişiye aracı olmuş tekke sahipleri olarak tanıtmıştır. Her iki durumda Rumelihisarı'nda Şehitlik dışında bir Bektaşî varlığından bahsediliyor olması zaten ilginç ve yeni bir bilgi oluşturmaktadır; ancak bu varlığın basit bir türbedarlık görevinin ötesinde, muhtemelen XVII. yüzyılın başlarında mevcut olan bir Bektaşî tekkesine işaret etmesi çok daha manidar bir hal almaktadır. Oysa Nevzade'nin Bektaşîlerin himayesi altında 1612 (M. Süreyya) veya 1616 (Ayvansarayî) senesine kadar yaşayan Durmuş Dede hikâyesi, bu konudaki diğer anlatımlarla birkaç açıdan çelişkilidir. Ayvansarayî'nin Durmuş Dede hakkında verdiği bilgilerin arasında 'hemşehrilere Ali Baba nam bir zat zaviyedar' olduğu ibaresi hatırlanacak olursa, söz konusu (Akkirmanlı) Ali Baba'nın Durmuş Dede zamanında -yani XVII. yüzyılın başında- bu tekkenin postnişini olduğu manası çıkmaktadır. Bu durumda, Nevzade'nin Durmuş Dede hakkında söylediklerine dayanarak, Durmuş Dede'nin Akkirman'dan geldiğinde Bektaşî tekkesindeki dervişler tarafından barındırılmış olduğu kabul edilirse, (Akkirmanlı) Ali Baba'nın da bir Bektaşî postnişini olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır.² Her şeyden önce, Durmuş Dede'nin ilginç hikâyesinin Nevzade tarafından aktarımı sayesinde XVII. yüzyılın başında Rumelihisarı'nda Bektaşîlerin varlığından bahsetmenin mümkün olması, bu konuda muhtelif rivayetler dışında başka hiçbir somut işaretin yokluğunda büyük önem kazanmaktadır. Ancak bu varlığın Şehitlik mevkiinde değil de sahilde tespit edilmiş olması dikkat çekicidir. Bu noktadan çıkarılabilecek muhtelif sonuçları çok temkinli bir şekilde ortaya koymak gerekir. 1520'lerin sonundan itibaren Gülşeni dergâhı olarak faaliyette bulunduğu düşünülen ve sonradan Durmuş Dede Tekkesi adını alan dergâhın aslında Gülşeni değil de Bektaşî olduğunu iddia etmek tabii ki imkânsızdır. Oysa Evliya Çelebi'nin tasvirinden hareket eden Hasluck dahi Durmuş Dede Tekkesi'nin Halveti olmadan önce Bektaşî olduğu yorumunda bulunmaktadır. Ona mukabil, Durmuş Dede'nin adının her ne kadar sonradan Gülşeni tarikatına bağlı bir tekkeyle özdeşleşmişse de aslında kendi hayatı süresince Rumelihisarı'nda bulunan bir Bektaşî tekkesinde bulunmuş olduğunu ve bu nedenle muhtemel iki tekke arasında bir karışıklık doğmuş olduğunu düşünmek mümkündür. Eğer bu varsayımı kabul edecek olursak, Rumelihisarı Bektaşî tekkesinin o dönemlerde Ali Baba adında bir şeyhin idaresi altında faaliyet gösterdiği ve Şehitlik mevkiinde değil de sahilde, Hisar ile Kayalar mezarlığı arasında, muhtemelen de Gülşeni tekkesinin yanı başında bulunduğu ihtimali üzerinde durmak gerekir. Bu yorum, söz konusu Bektaşî tekkesinin XVIII. yüzyıla kadar bu Ali Baba'nın adıyla anılmaya devam etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bektaşî tekkesinin Şehitlik ile bağlantısına -veya daha doğrusu bağlantısızlığına gelince- ilk dönemlerde Şehitlik mevkiinin Bektaşîlerden bağımsız olarak -belki de sadece Şeyh

2 Durmuş Dede Tekkesi'ndeki bu Ali Baba'nın varlığı ve tekkenin aynı zamanda Ali Baba'nın ismiyle anılması hususu Kut ve Eldem'i, 1784 tarihli İstanbul'daki bazı tekkelere ait isim listesinde Şehitlik Tekkesi'nin de "Rumelihisarı'nda Şehitlerde Ali Baba Tekkesi" olarak tanımlanmış olmasından dolayı iki tekke arasında bir bağ olup olmayacağı tartışmasına götürmüştür (Kut-Eldem, 2010).

Bedreddin'in halefleri Bayramilerin himayesinde- kullanılırken, XVII. veya XVIII. yüzyıllar gibi çok daha geç bir dönemde Bektaşî tekkesinin sahilden tepeye taşınmasıyla bu tarikatın eline geçmiş olduğunu düşünmek bile mümkündür.” (Kut-Eldem, 2010)

Bununla birlikte I. Ahmet zamanında metruk kalan Durmuş Dede Tekkesi'nin bir süreliğine Şehitlik Tekke şeyhlerinden Akkirmanlı Ali Baba'nın idaresine verildiği şeklinde bilgi tespit edilmektedir (Alkan, 2015).

Tarih araştırmacılarının bu değerlendirmelerinden sonra Durmuş Dede ve tekkesi hakkında en detaylı bilgileri veren XVII. yüzyılın şahidi Evliya Çelebi'ye dönmek gerekir. Keza Evliya Çelebi, Nevzade Ataî'den sonra Durmuş Dede Tekkesi'ni XVII. yüzyılda Bektaşî türbedarların idaresindeki önemli yapılarından biri olarak göstermektedir. Ayrıca Evliya Çelebi Rumelihisarı'ndaki tek kayda değer dinî yapı olarak Durmuş Dede Tekkesi'nden bahsetmekte ve Durmuş Dede ile ziyaretgâhına özel bir yer ayırmaktadır.

Evliya Çelebi, Rumelihisarı'nın kible yönünde Durmuş Dede (v. 1616)'nin büyük bir asitanesi olduğunu belirtip tekkeyi “Fukara-yı Bektaşiyandan türbedarların ve çerağ ve tabl-ı kudümleri ile araste bir nazargahtır” diye tarif etmektedir. Evliya Çelebi, Durmuş Dede'nin Karadeniz'i Tuna'ya bağlayan Akkirman'dan olduğunu, gençliğinde (büluğ çağına erdiğinde) İstanbul'a getirtilip Rumelihisarı'nda çalıştığını söylemektedir. Burada kerametleriyle birçok gemiye yardım ettiğine inanılmaktadır. Yirmi sene burada yaşayıp nice keşif ve kerametleri görülen Durmuş Dede, Sultan Ahmet zamanında vefat edip mezkûr tekye-i Hisar'da defnedilmiştir. Durmuş Dede'yi bizzat görmüş, elini öpüp hayır duasını almış olan Evliya Çelebi onun kişiliği ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Durmuş Dede, Rumelihisarı'nda idi, bütün gemiciler bu adamcağıza sadaka verirlerdi. Birisi sefere gidecek olsa gelip bu dedeye sorardı. Dede o adama, ‘Falan yere git, filan yere gitme!’ diye beyan-ı hakikat eylerdi. Filhakika o adam dedenin tayin ettiği yere giderse selâmet ve ganimetle döner, menettiği yere giderse zarar görür, ya gelir ya gelmezdi. İşte böyle bir esrar-ı Hak sahibi olup durmuş kalmış, durulmuş Durmuş Dede idi.”³ Evliya Çelebi'nin Durmuş Dede Tekkesiyle alakalı tasvirlerinde en çok dikkat çeken nokta, buradaki türbedarların fukara-yı Bektaşiyandan olduklarının belirtilmesidir.

“Dedenin ölümünden sonra muhiplerinden birisi tarafından inşa ettirilen ahşap bir türbeye gömüldüğü bilinmektedir.” (Topoğlu, 2020) Durmuş Dede hakkında

3 “Ziyaretgâh-ı kutb-ı afak Hazret-i Durmuş Dede- Der şehri-i Hisar- Rumeli Hisarı'nın canib-i kıblesi dibinde bir ulu asitanede medfundur. Fukara-yı Bektaşiyandan türbedarları ve çerağ ve tabl-ı kudümleri araste bir nazargâhdır Azizin maskat-i resleri Kara Deniz[in] nehr-i Tunayla mahlut olduğu mahalde kal'a-i Akkirmanda mütevellid olub büluğiyette erdikde keşitbanlar mezkûr dedeyi İslambol'a getirüb bu hisarda birağub anda neşv [ü] nema bulmuşdur. Giderek keşf [ü] keramet sahibi olub bazı gemiye süvar olanlara bu sefer zarar çekersen bu sefer ıssı gidüb duyum gelesün deyü niçe güne keşf [ü] kerametler izhar edüb yigirmi sene mutakad-i âlem olub sene [...] tarihinde devlet-i Ahmed-i Han'da dar-ı bekaya irtihal edüb mezkûr tekye-i Hisar'da defn olunub hâlâ ziyaretgâh-ı hass u âmdir.” (Evliya Çelebi, 1996-I); “Ve Rumeli Hisarı'nda Durmuş Dede. Cümle ayende ve revende keşitbanlar gidüb tasadduk bir berat verirlerdi. Bazı reislere sen filan tarafa gitme filana git dediği yere giden selamet varub faide edüb ganimîn gelirdi gitme dediği yere giden rahne görüb bi faide ya gelir ya gelmezdi. Böyle bir esrar-ı hafi sahibi olub durmuş kalmış durulmuş Durmuş Dede idi.” (Evliya Çelebi, 1996-I)

bir başka rivayet onun Sultan I. Ahmet devrinde Akkırman'da vefat ettiği, naaşının denizciler tarafından İstanbul'a getirilip buraya defnedildiği ve Gülşeni şeyhi olduğu yönündedir. Zamanla tekke bazı ilavelerle asitane halini almıştır (Küçükdağ vd., 2015).

Reşat Ekrem Koçu da Evliya Çelebi'den gelen bilgileri tekrar etmiştir. Buna göre de Sultan I. Ahmet döneminde bu tekkede postnişin olan Akkırmanlı Ali Baba'nın hemşehrisi Durmuş Dede, İstanbul'a gelip bu tekkeye yerleşmiş, ilahi cezbe sahibi olup kısa zaman içinde Boğaz'dan girip çıkan Müslüman kaptan ve gemicileri arasında çok büyük bir şöhret kazanmış, bu sebeple tekke o zamandan itibaren onun adıyla anılır olmuştur (Koçu, 1968).

Durmuş Dede Türbesi'nin duvarında, "Hakipa-yı evliyaya yüzünü sürmüş dede, bu hisarın kutbu olmuş hazret-i Durmuş Dede" beyti yazılıydı (Koçu, 1968). Sultan I. Ahmet döneminde yaşayan (Öz, 2001) Durmuş Dede'nin Rumelihisarı'ndaki tekkesine tespit edilen en eski atama 1673 senesinde yapılmıştır (VGMA, 438/64). Tekke ve türbe, hisar ile sahil tarafındaki Kayalar mezarlığı arasında, Hisarburnu denilen yerdedi. Durmuş Dede'nin denizci bir ermiş olduğuna inanılmaktaydı (Tanman, 1994; Noyan, 2002).

Öte yandan Lale devrinde, 1727 yılında bu tekkede postnişinlik konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Tekkenin zâviyedarı bulunan Şeyh İsmail bin Ali Dede vefat etmiş ve yeri boş kalmıştır. Bunun üzerine Şeyh Nuri Efendi halifelerinden Şeyh Mehmet Efendi'ye ihsan edilmesi ricasıyla başvurulmuş, ancak Süleyman oğlu Mehmet ebeveyni nâmıyla kendi üzerine tevcih ettirip Şeyh Mehmet Efendi'ye baskı yapmıştır. Ardından zaviyedarlık görevine ehil ve müstehak olmayan bu kişinin uzaklaştırılarak görevin Şeyh Mehmet Efendi'ye iade edilmesi istenmiştir (VGMA, 658/20). Neticede şeyhliği zorla zapt eden Süleyman tekkeden uzaklaştırılarak şeyhlik tekrar Mehmet Efendi'ye iade edilmiştir (G. Yılmaz, 2015; Bülbül, 2017).

Arşiv belgelerinde bu tekkenin Galata bölgesinde Rumelihisarı'nda "Boğaziçi'nde Kayalar'da" (BOA, EV.HMH.d, 8203/3), "Sahil-i Bahr'de" (BOA, EV.MKT, 94/104) ve "Leb-i Derya'da" (BOA, EV.MKT, 2604/75) bulunduğu ifade edilmektedir. Vesâik-i Bektaşîyan'a göre 1747 yılında bu tekkeye Bektaşî Derviş Abdullah postnişin olarak atanmıştır (Vesâik-i Bektaşîyan, 2015; Küçükdağ vd., 2015). Gerek XVII. yüzyılın şahitleri (Nevizade Ataî ve Evliya Çelebi) ve gerekse Vesâik-i Bektaşîyan, Durmuş Dede Tekkesi'nin Bektaşîliğine vurgu yapıyorlarsa da başlangıçta Gülşeni (Hafız Hüseyin Ayvansarayî, 1281) olarak kurulan tekkenin XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Halveti-Cerrahi tarikatına geçmiş olduğu belirtilmektedir (Tanman, 1994; Köse, 2012). Keza Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Tekkesi sözü edilen dönemde Cerrahi koluna bağlı ve Pir Nureddin-i Cerrahi'nin halifesi Sertarikzâde Muhammed Emin Efendi (v. 1759)'nin idaresine geçmiştir

(Köseoğlu, 2016; Yola, 1993). Sertarıkzade, Rumelihisarı Camii Kürsü Şeyhliğine atandıktan sonra buradaki hizmetine devam ederken camiinin yakınında boş halde bulunan Kayalar Kabristanı'nın Hisar kısmındaki Durmuş Dede ismiyle meşhur tekkenin meşihat hizmetleri de halkın ısrar ve ricaları üzerine kendisine verilmiştir (Özer, 2013).

Sertarıkzade 1755 yılında Karagümrük'teki Cerrahi Âsitanesi'ne postnişin olunca Durmuş Dede Tekkesi meşihatını halifesi Şeyh Mehmed Emin Sadık Efendi'ye bırakmıştır. Bu zat 1766 yılında vefat edene kadar postta oturmuştur. Vefatı üzerine cenazesi tekke haziresine defnedilmiştir. Daha sonra Durmuş Dede Tekkesi postuna Şeyh Mehmed Emin Sadık Efendi'nin halifeleri Kocabaş Ahmet Efendi ve Sinoplu Süleyman Emir Efendi geçmiştir (Özer, 2013). Bu dönemde Ocak 1781 tarihinde tesis edilen Hamid-i Evvel vakfından günlük 5 çift fodla ekmeği tahsis edilmiştir (Haskan, 2018). Sinoplu Süleyman Emir Efendi'nin 1783 yılında vefatının ardından şeyhliği dört oğlu müştereken yürütmüşlerdir.

3. XIX. Yüzyılda Durmuş Dede Tekkesi

Bostancıbaşı Defteri'nde 1802 yılında Kayalar Camii⁴ ile Baltalimanı Taş İskelesi arasında 47 yalı, 6 hane, 3 iskele, Hisar Mektebi, hamamı, kahve dükkânı, tatlı su sebili ve nöbet yeriyile birlikte Durmuş Dede Tekkesi de kayıtlıdır.” (Göncüoğlu, 2016). H. 1231 (M. 1815/1816) yılında Divan tezkeresi gereğince kasapbaşı tarafından “Rumelihisarı yakınındaki Durmuş Dede Tekkesi”ne kurban olarak 1 adet koyun verilmiştir (BOA, DBŞM.KSBD, 12141).

Arşiv kayıtlarına ve kaynaklara göre XIX. yüzyılın başlarında Kara Gümrüğü yakınında defin-i hâk-ı ıtırnâk olan kutbü'l-ârifin Hazret-i Pîr Nureddin el-Cerrâhi tarikatına mensup tekkelerden Galata'da bulunan Rumelihisarı'nda Sahil-i Bahr'de Durmuş Dede Dergâhı, Süleyman Emir Efendi'nin ardından dört oğlunun sırasıyla meşihatlığa geldiğini göstermektedir. Öncelikle görev alan kardeşlerden Mehmed Arif Efendi 1802'de, sonra Muhammed Sadık Efendi 1804'te, Muhammed Emin Efendi

4 Durmuş Dede Tekkesi'nin yakınlarında bugün hala ayakta kalan Kayalar Mescidi vardır. Mescit Bebek'le Rumelihisarı arasında Kayalar mevkiinde, bir zamanlar var olan Kayalar Köyü'nün bulunduğu sahil yolu üzerinde, Leb-i Deryada kararın denize uzandığı noktada yer almaktadır. Bir tekke camisi olan Kayalar Mescidi, daha önce Reisülküttâplık da yapmış olan Sultan IV. Mehmet dönemi (1648-1687) devlet adamlarından, padişahın üç tuğlu Nişancıbaşı Sıtkı Ahmet Paşa'dır. Mescit paşa tarafından 1662 yılında yaptırılmıştır. Elimizdeki bilgilere göre Sıtkı Ahmet Paşa'nın yaptırdığı mescit tespit edilemeyen bir tarihte ortadan kalmış ve yerine 1877'de Kadiri tarikatına mensup Şeyh Ahmet Niyazi Efendi tarafından bugünkü ahşap yapı inşa edilmiştir. Mabedin haziresinde Melami büyüklerinden İsmail Maşukî'nin kabri de yer almaktadır Mescit, tekkelerin kapatılmasından sonra adeta kaderine terk edildiğinden 62 sene kapalı kalmış, bu süre zarfında çürüyüp harap olmuştur. Nitekim 1987 yılında hayırseverlerin yardımlarıyla aslına uygun biçimde onarılmış ve yeniden ibadete açılmıştır. Kiremit çatılı, ahşap bir ev görünümüne sahip mescidin küçük bir minaresi vardır (Göncüoğlu, 2016: 294-295). Gökbilgin'e göre Kayalar Mescidi melek Ahmet Paşa tarafından yaptırılmıştır. Gökbilgin “Boğaziçi” maddesinde bölge hakkında şu bilgileri veriyor: “Kayalar mevki civarında IV. Mehmed devri nişancılarından Melek Ahmed Paşa'nın (ö. 1662) yaptırdığı Kayalar Mescidi vardı. Onun yakınında ve deniz kıyısında bulunan çeşme Reisülküttâb Mustafa Efendi'nin hayratındandı. Fakat bu çeşme 1914 yılında yol tesviyesi sırasında yıkılmıştır. Tavukçu Reis diye anılan bu reisülküttâbın buradaki yalısı devrin devlet büyüklerinin, hatta Avrupa elçilerinin sık sık uğradığı ve toplantılar yaptığı bir yerd. Kayalar Mescidi civarında Oğlan Şeyh diye anılan Melâmî şeyhi İsmâil Ma'sûkî'nin dergâhı ile bunun civarında mezarlık vardı. Yine bu dergâh civarında Yılanlı Yalı ile Durmuş Dede Tekkesi bulunuyordu. Bu tekke İstanbulullar'ın önemli ziyaret yerlerinden biriydi.” (Gökbilgin, 1992).

1811’de vefat etmişlerdir. Onları 1821 yılında vefat eden dördüncü oğlu Muhammed Said Efendi izlemiştir. İlerleyen yıllarda dört yıl kadar Şeyh Sadık Efendi’nin damadı Seyyid Osman Himayeti Efendi, 1840 yılına kadar da bacanağı Muhammed Âşir Efendi postta kalmıştır. Âşir Efendi’den sonra şeyhlik üç oğluna intikal etmiştir. Böylece 1841 yılından itibaren Seyyid Mustafa Âsım, Seyyid Mehmed Said ve Seyyid Mehmed Nureddin Halifeler birlikte müşterek olarak tekkeyi idare etmeye başlamışlardır. Tekke idaresine ortak olan bu kardeşlerden Seyyid Mustafa Âsım’ın 1859 yılında geride evlat bırakmadan vefatı üzerine tekke yönetimi yine müşterek bir şekilde zikredilen iki kardeşin uhdesinde kalmıştır (BOA, EV.MKT, 94/104; Yücer, 2003; Köseoğlu, 2016). Mezartaşı kitabesine göre Seyyid Mehmed Nureddin 20 Aralık 1894 tarihinde vefat etmiştir.⁵ Âşir Efendi’nin damadı olan ve Durmuş Dede Tekkesi’nde “mükemmel bir cemiyet ve ziyafet veren” (Övüç, 2018) Rumelihisarı İmam Mehmed Emin Efendi de Cerrahi tarikatına intisap etmiş, dönemin Cerrahi Asitanesi postnaşın Galip Efendi’den icazet almıştır. Ancak Kırım firarilerine kanun dışı yardım ettiği ileri sürülerek Üsküdar’daki Balaban Tekkesi’ndeki meşihatlık görevinden uzaklaştırılıp Kütahya’ya sürgün edilmiştir. Sürgünden affedildikten sonra eski görevine geri dönmesine izin verilmiş, o da eski kıyafetini değiştirip Mevlevi sikkesiyle dolaşıp Rumelihisarı’ndaki sahilde bulunan bir kahvede son vakitlerini geçirmiş ve 1885 yılında vefat etmiştir (Mermutlu vd., 2014; Övüç, 2018).

Tekkenin 1826 sonrası Bektaşilik yasaklandıktan sonra Halvetiye’nin Şabaniye koluna bağlandığı ifade ediliyorsa da (Yücer, 2003; Koçu, 1968)⁶, arşiv kayıtları 1860 yılına geldiğinde bu tekkeyi Cerrahi olarak göstermektedir (BOA, EV.MKT, 94/104). Öte yandan gerek Mehmed Süreyya gerekse Ayvansarayî XIX. yüzyılda tekkeyle ilgili verdikleri detay bilgilerde Evliya Çelebi’nin naklettiği kimi bilgileri almakla beraber buranın Bektaşî olduğuna dair herhangi bir ifade de bulunmamaktadırlar. Mehmed Süreyya’nın Sicill-i Osmanî’indeki bilgiler daha çok biyografik bilgilerdir: “Durmuş Dede Akkirman etrafından bir meczub olmağla bir gemi reisi getirüb Rumeli Hisarı’na bırakmışdır. Giderek erbab-ı sefayin hüsn-i itikad edüb nüzur ve sadakât ile çerağını pür etmeye başladılar. Yirmi sene taifelerin mutekidi olub şöhet aldı. 1021 (1612)’de vefat edüb üzerine türbe yapıldı. El’an sefayin-i şiraiyye geçdikde oraya odun ve sair eşya bırakırlar.” (Mehmed Süreyya, 1311) Ayvansarayî, Durmuş Dede hakkında daha da ayrıntılı -ama yine Bektaşîlerle bağlantısı bulunmayan- bilgiler vermektedir. Hadikatü’l-Cevami’de Durmuş Dede ile alakalı şu bilgiler bulunmaktadır:

“Durmuş Dede mecazib-i ilahiyeden olup Akkirman beldesinde sakin iken bir gün gemilerin biri ile İstanbul’a gelip Rumelihisarı yakınında Kayalar Mezarlığı nihayetinde deniz kenarındaki tekkede şeyh olan hemşehrilerinden Ali Baba adındaki zatın yanına yerleşip kalmıştır. Gelip geçen gemilerden Durmuş Dede’yi bilenler hediye olarak tekkeye zahire verirler ve dedenin hayır duasını alırlardı. Bu bütün gemi sahipleri arasında an’ane olarak

⁵ “Durmuş Dede Şeyhi es-Seyyid Mehmed Nureddin Efendi ibn eş-Şeyh Âşir Efendi ruhiçün fâtiha 21 Cemaziyelahir sene 1312 (20 Aralık 1894).” (Süel, 1966)

⁶ Durmuş Dede Tekkesi’nin XIX. yüzyılın sonunda Şabaniye’ye, sonra yine Cerrahiliğe geçtiğini ifade eden kaynaklar da vardır. (Kılıç, 2004).

yerleşip kaldı. Tekkenin gemiciler tarafından verilen hediye erzakı el'an eksik değildir. Durmuş Dede'nin İstanbul'a gelmesi Sultan Ahmet devrinde olup ölümü de yine o padişahın zamanında Hicri 1025 (M. 1616) senesindedir. Tekkenin dışında bir yere defnedilmiştir. Sonra muhiblerinden biri üstüne bir ahşap türbe yaptırmıştır.”⁷

XIX. yüzyıl sonlarının İstanbul üzerine yazılmış olan önemli kaynaklarından biri olan Mîrat-ı İstanbul isimli eserinde Mehmed Raif, Durmuş Dede Dergâhı'nın Halveti tarikatına mensup olduğunu belirtmektedir. Mehmed Raif, Ayvansarayî'nin anlatımını neredeyse aynen almaktadır:

“Durmuş Dede: Bu zat mecazib-i İlahiyeden olub Akkirman nam beldede sakin iken bir gün gemilerin biriyle İstanbul'a gelüb Rumeli Hisarı'nda ve Kayalar Mezaristanı nihayetindeki zaviyede hemşehrilerinden Ali Baba nam zat zaviyedar olmağla bu dahi yanında iskân etmişti. Mürur u ubur eden sefine sahiblerinden bazıları bunu tanıdıklarından hedaya misillü zehaire dair şeyler itasıyla isticlab-ı dua-yı hayr etmeleriyle bilcümle ashab-ı sefaine bu âdet olarak ilelan nüzurat eksik değildir. Mumaileyh 1025 (1616) tarihinde irtilhal-i dar-ı beka eylemiştir. Zaviyenin haricinde defin-i hak olmağla badehu muhiblerinden birisi üzerine bir haşebi türbe bina eylemiştir. Türbesi dîvarında mestur olan beyit şudur: Hâkpâ-yı evliyâyâ yüzünü sürmüş dede/Bu hisârın kutbu olmuş hazret-i Durmuş Dede. İşbu zaviyenin banisi Hasan Zarifi Efendi'dir. Mumaileyh İbrahim Gülşenî hulefasından imiş bu mısra vefatına tarih düşmüştür. Zarifi'nin diriga gitdi ruhu 977 (1569)” (Mehmed Raif, 1314)

1867 yılında Seyyid Mehmet Said Efendi'nin idaresinde ve faaliyette olduğu anlaşılan tekkeye bu yılın Muharrem ayında Evkaf Nezareti tarafından eskiden beri sürmekte olan ve “Muharremiye” adıyla anılan 30 kuruş yardımıda bulunulmuştur (BOA, EV.MH, 1267/65). 1874 yılında ise tekke şeyhliğine Mehmed Said Efendi'nin oğlu Mehmed Sadık Efendi getirilmiş, ancak onun evlatsız olarak vefatı üzerine⁸ tekkede tek başına Mehmed Nureddin Efendi postnişin kalmıştır (BOA, EV.MKT. CHT, 399/14; İMMM, 1762/79).

4. Durmuş Dede Tekkesi'nde Eşref Efendi Dönemi

1891 yılında Mehmed Nuri (Nureddin) Efendi'nin meşihat cihetini biraderi Mehmed Eşref Efendi'ye devretmesi söz konusu olmuşsa da bundan vazgeçmiştir (İMMM, Defter nr. 1770, s.105). Nitekim bu değişiklik 10 Ekim 1894 tarihinde gerçekleşmiş, tekkenin meşihat görevi Mehmed Eşref Efendi'ye geçmiştir (BOA,

⁷“Kal'a-i mezbure kurbünde Kayalar Mezaristanı nihayetinde vaki Durmuş Dede Tekyesi sahil-i deryada ziyaretgâhıdır. Mecazib-i İlahiyeden olub Akkirman nam beld[e]de sakin iken bir gün gemilerin biriyle İstanbul'a gelüb zaviye-i mezburede hemşehrilerinden Ali Baba nam bir zat zaviyedar olmağla bu dahi yanında iskân etmişdi Mürur u ubur eden sefinelerden bazı bunu bilenler hedaya misillü zehaire dair şeyler itasıyla isticlab-ı dua-yı hayr etmeleriyle ashab-ı sefaine bu âdet olarak ile'l-an nüzurat eksik değildir Muma ileyhin İstanbul'a gelmesi devr-i Sultan Ahmed Han-ı evvelde olub rihleti dahi yine padişah-ı müşarün ileyhin zamanında 1025 tarihinde vaki olmuştur Zaviyenin haricinde defin-i hak-ı ıtrnak olmağla sonra muhiblerinden bir kimse üzerine bir haşebi türbe bina eylemiştir. Türbesi dîvarında bu beyt mesturdur: Hâk-pây-ı evliyâyâ yüzünü sürmüş dede/Bu hisârın kutbu olmuş Hazret-i Durmuş Dede.” (Hafız Hüseyin Ayvansarayî, 1281; Koçu, 1968).

⁸ Mehmed Sadık Efendi'nin Kayalar Mezarlığı'ndaki tarihsiz mezartaş kitabesi şöyledir: “Ziyaretten murad hemen duadır, bugün bana ise yarın sanadır. Merhum ve mağfur ilâ Rahmeti Rabbihi'l-gafur Durmuş Dede şeyhi eş-Şeyh es-Seyyid Mehmed Sadık Efendi ruh-ı serî için el-Fatiha.” (Süel, 1966)

EV.MKT, 2201/49; BOA, EV.MKT.CHT, 421/9; İMMM, 1772/229). Şeyh Eşref Efendi 1896 yılında Muhasebe İdaresi'ne başvurarak Durmuş Dede Dergâhı'na emsali gibi revgan-ı zeyt, pirinç ve sair ihtiyaç ve yiyeceklerin teminini istemiştir (BOA, EV.MKT, 2201/50). Yapılan incelemede dergâh içerisinde cami mevcut bulunduğu, bu camiye 50 kuruş imamet ve 50 kuruş da meşihat için aylık 100 kuruş benzeri gibi II. Mahmut Vakfı'ndan tahsis edildiği, bu itibarla tahsis edilen bu maaşın yeterli olduğu ifade edilmiştir (BOA, EV.MKT, 2726/68).

Mehmet Eşref Efendi, atamadan bir sene sonra arzuhal ile II. Mahmut zamanında vakfın icare bedelinden Durmuş Dede evkafının gelir bedelinin ne olduğunun tespitini istemiş, fakat dönemin Senedat İdaresi, defter derkenarlarını araştırdığını ve vakfiyesinin kayıtlarda bulunmadığını belirtmiştir (G. Yılmaz, 2015; BOA, EV.MKT, 2201/49; BOA, EV.MKT, 2201/50; BOA, EV.MKT.CHT, 503/17). Bu sebeple Durmuş Dede Vakfı'nın vakfiyesi kayıptır.

Eşref Efendi'nin postnişinliği sırasındaki en önemli gelişme Sultan II. Abdülhamid tarafından 1900-1901 yıllarından tekke ve müstemilatının esaslı bir tamirden geçirilerek adeta yeniden inşa ettirilmesidir. Tamirat için yapılan keşifte 75.656 kuruş sarfı gerektiği tespit edilmiş, ardından tamir yeterli görülmeyp tekkeyle birlikte türbe içerisindeki döşeme tahtalarıyla sandukaya ilaveten türbe etrafındaki parmaklıklar, harem ve selamlıkta bulunan su hazineleri, yemekhane, yapılmış olan binaların demir parmaklıkları, bahçede bulunan set duvarları, dergâh içerisindeki hamam, bahçedeki şadırvan ile ittisalına iki adet abdesthâne ilave edilerek adeta yeniden inşa edilmesi kararlaştırılmış, tüm bu tamir ve inşa işleri Lenkale İlyâ Kalfa'ya ihale edilmiştir (BOA, EV.MKT, 2604/75; BOA, EV.MH.TİK, 62/35; BOA, DH.MKT, 2403/87).⁹ İlyâ Kalfa tarafından hazırlanan bina planı eski binadan 22 zira daha az olarak 330 zira genişliğinde ve iki katlı konak tarzında hazırlanmıştır. Buna göre bina 11 oda, 1 mutfak, 2 sofa ve 1 semahaneden müteşekkildir. Tekkenin kroki planı kenarına düşülen notta en mükemmel malzemeden yapıldığı ve aslî hüviyetine göre inşa edildiği ifade edilmektedir (BOA, PLK_p, 603; BOA, PLK_p, 604).¹⁰

Tekkenin postnişinliğinde en yoğun faaliyet gösterdiği Eşref Efendi, Rumeli Ahz-ı Asker Şubesi'nde görevlendirilmiş, burada yerine getirdiği vazifeden dolayı kendisine bir adet şehâdetnâme verilmiştir (İMMM, 1735/325).

1914 yılında Durmuş Dede Tekkesi Şeyhi Mehmet Eşref Efendi, kendi rızasıyla meşihat görevini oğlu Said Efendi'ye devretmek istemiş, ancak bunun tekkelere meşihat atamasıyla ilgili nizamnameye uygun olmadığı ifade edilmiştir (İMMM, 1737/204). Aynı yıl Şeyhi Eşref Efendi'nin Askerlik Şubesi'ndeki görevine son verilmiştir. Meclis-i Meşâyih kaydına göre bu durum yeni askere alma kanununda şubelerde bir şeyh bulundurulmasına dair maddenin açık olmamasından kaynaklanmıştır (İMMM, 1737/89). Eşref Efendi 1917 yılında vefatına kadar postnişinlik görevini sürdürmüştür (Köseoğlu, 2016).

9 Tekkenin tamir kitabesi bugün Rumelihisarı yanındaki Aşiyân Mezarlığı'nda Durmuş Dede'nin mezarı başındadır (Resim 7).

10 Tekkenin tamir krokisi ve binanın yeni görüntüsü için bkz. BOA, PLK_p, 603; BOA, PLK_p, 604; Ayrıca Belge 12'ye ve bu plan çerçevesinde tekkenin görünümü için eklerdeki resimlere bakınız.

5. Durmuş Dede Tekkesi'nin Son Yılları

XIX. yüzyılın sonunda esaslı bir onarımdan geçirilerek yenilenmiş olduğu anlaşılan tekke binası, iki katlı, ahşap bir yalı mimari formundaydı. Bina enine gelişen mimarisiyle; tevhidhane, harem ve selamlık bölümlerini içermektedir. Yapının sahil cephesi üzerinden iki girişi bulunmaktaydı (Göncüoğlu, 2016).

Bununla birlikte gerek Akkirman'ın düşman eline geçmesine gerekse Durmuş Dede'nin vefatına rağmen Akkirmanlı denizcilerin, memleketlerinin bu namlı büyüğünün bulunduğu sahile yanaşarak, payitahta getirdikleri zahire ve odunlardan kendisine hediye etmeleri ve duasını istemeleri âdeti XX. yüzyıla kadar devam etmiş, Karadeniz'den gelen gemiler buraya erzak ve odun bırakma geleneklerini sürdürmüşlerdir (S. Yılmaz, 2017; Ayverdi, 2002). Denizcilerin Durmuş Dede'ye olan bu yakınlıkları Dede'nin denizci evliyası Aya Nikola'nın Müslüman versiyonu olarak yorumlanmasına sebep olmuştur (Belge, 2018). XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da araştırma yapmış olan Hasluck, Durmuş Dede'nin o dönemde hâlâ ziyaret edildiğini, fakat hikâyesinin fetih zamanında Boğazı yaya geçerek Rumelihisarı'na yerleşen bir dervişin öyküsüne dönüştüğünü söylemektedir (Hasluck, 1929-I). Yukarıda da ifade edildiği gibi Evliya Çelebi'nin tasvirinden hareket eden Hasluck, Durmuş Dede Tekkesi'nin Halvetî olmadan önce Bektaşî olduğu yorumunda bulunmaktadır (Hasluck, 1929-I).

Öte yandan 1919 yılı kayıtlarında tekkenin idaresinin Said Efendi'ye geçtiği tespit edilmektedir (İMMM, 1743/3; İMMM, 1756/65a). Bu itibarla tüm tekke ve zaviyelerin 1925 yılında kapatılmasından önce tekkenin son şeyhi Mehmed Said Efendi olmuştur. Said Efendi'nin babası Şeyh Eşref Efendi'nin dışında Yıldız Dede Tekkesi Şeyhi Nuri Efendi, M. Rızaeddin Yaşar Efendi ve Kadiriye Şeyh Abdüşşekur Efendi'den icazetnameleri bulunmaktaydı (Köseoğlu, 2016). Bu dönemde tekkeyle ilgili nahoş bir ihbar söz konusu olmuştur. Meclis-i Meşâyih'e intikal ettirilen ihbara göre Durmuş Dede Tekkesi'nde Mevlid-i Şerif okunduğu gece tekkenin alt katında sabaha kadar şarkılar söylenmiştir. Bunun üzerine Şeyh Efendi Meclis-i Meşâyih'e çağrılıp kendisine tenbihât-ı ekîde (sert uyarı) icra kılınmıştır (İMMM, 1755/71a).

1920'lerde bölgeyi ziyaret eden Hüseyin Vassaf tekkenin banisi Hasan Zarifi Efendi'nin türbesinin mevcut olmadığını, yolun üstünde yer alan kabrinin harap vaziyette bulunduğunu haber vermektedir (Köseoğlu, 2016). Durmuş Dede Tekkesi, 1925 yılında tekkelerin kapatılmasından sonra son şeyh Said Efendi ve ailesinin meskeni olarak kullanılmıştır (Bülbül, 2017; Göncüoğlu, 2016). Öker soyadını alan son Şeyh Said Efendi tekkeler kapatıldıktan sonra Sarıyer Kaymakamlığı Muhasebecisi olarak görev yapmış ve 13 Haziran 1942 tarihinde vefat etmiştir (Köseoğlu, 2016).

Boğaz'daki yalıları hatırlatan özellikler gösteren (Çobanoğlu, 2007) tekke binası bir süre okul olarak da kullanılmıştır. 10 Ağustos 1939 tarihinde Cumhuriyet Gazetesi'nde verilen bilgiye göre tekke bir süre önce Bebek-İstinye sahil yolunun yapımı ve genişletilmesi sırasında buradaki türbelerle beraber yıktırılmış ve geri

dönülmemek üzere ortadan kaldırılmıştır (Köseoğlu, 2016; Göncüoğlu, 2016; Yücer, 2003; Bülbül, 2017). Tekkenin yıktırılması sırasında son şeyh Said Efendi tekkenin arkasındaki arsaya iki mezar yeri hazırlattırarak Durmuş Dede ve tekke haziresindeki diğer mezarları buraya naklettirmiştir (Köseoğlu, 2016). Haziredeki mezarların bir kısmı da tepeden inen toprak erozyonu altında kalmıştır. Bugün Rumelihisarı'nın dibinde Durmuş Dede'nin kabri sade bir mezarı tekkeden yegâne hatıra olarak durmaktadır.

Günümüzde M. Tayyib Gökbilgin Rumelihisarı ile ilgili derlediği bilgilerin son bölümünde yukarıdan beri Durmuş Dede ve tekkesiyle ilgili zikredilen kaynaklardaki bilgileri şu şekilde özetlemektedir:

“Rumelihisarı'nın en büyük hususiyeti, sonradan buradaki Kayalar mezarlığındaki mescidin yanında, H. 935 (M. 1528) tarihinde Şeyhülislam Kemalpaşazade'nin fetvasıyla katledilen ve ‘Oğlan Şeyh’ namıyla maruf olan İsmail Maşuki'nin medfun olması ve bir de Durmuş Dede Tekkesi'ni ihtiva etmesi oldu. Bu zatı Tanrı meczuplarından olarak gösteren kaynaklarımız onun XVII. asır başlarında Akkirman'dan geldiğini ve burada mevcut zaviyede zaviyedar bulunan hemşerisi Ali Baba'nın yanında yerleştiğini, Boğaz'dan gelip geçen gemilerin bunu bilerek her zaman ona hediye bıraktıklarını ve onun hayır duasını tahsile ehemmiyet verdiklerini kaydederler. Durmuş Dede Hicri 1025 de (1616-1617) vefat edince buraya defnolunmuş ve sonradan üzerine ahşaptan bir türbe yaptırılmıştır ki, bu türbe ve dergâha teberrular yakın zamana kadar devam etmiş ve odununu, zahiresini İstanbul'da satıp Karadeniz'e selamete çıkmak isteyen küçük deniz vasıtaları buradan geçerken, rıhtıma bir parça eşya bırakmayı adet edinmişlerdi. Her halde bundan dolayı olacak ki, onun türbesi duvarına şu beyit konulmuştu: “Hakipa-yı evliyaya yüzünü sürmüş dede/Bu hisarın kutbu olmuş Hazreti Durmuş Dede.” (Gökbilgin, 2019)

Ahmet Muhyiddin Efendi'nin Tomar-ı Tekaya'sına göre tarihi boyunca Durmuş Dede Tekkesi'nde toplam 14 postnişin görev yapmıştır (Kılıç, 2016). Tekkenin açık olduğu zamanlarda buraya ara sıra Nureddin Cerrahi Âsitânesi Postnişini Fahreddin Efendi gelirmiş. Durmuş Dede'nin bugün ortada olmayan ahşap türbesindeki bir levhada şu ifadeler yazılmıştır:

“Hazret-i Durmuş Dede Akkirmândan gelmiş, ol zamân Sultân Ahmed-i Evvel şâh imiş, nâil-i maksûd olmuşlar ona nezr eyleyen, ârif-i billah imiş meczûb değil âgâh imiş.” Fahreddin Efendi bu tekkenin son postnişini Sait Efendi ile tekke ve türbenin yıkılışının hazin hikâyesini şöyle anlatmıştır: “Merhûm pederimin on üçüncü halifesi Şeyh Mehmed Saîd Efendi'dir. Bu zât Durmuş Dede Dergâhı Şeyhi Mehmed Eşref Efendi Hazretlerinin oğludur. Hicri 1300 senesinde bu dergâhda doğmuştur. Pederinin terbiyesi altında tahsil görmüştür. Pederinin irtihâliyle, fakirin inhâsıyla dergâhın meşihati uhdesine tevcih edilip iclâs merâsimi de taraf-ı fakirânemden icrâ edildi. Dergâh-ı şeriflerin seddinden sonra Durmuş Dede Dergâh-ı Şerifi ve Durmuş Dede Hazretlerinin türbe-i şerife-i mahsûsası, dergâhın meşâyihine mahsûs türbe-i şerife ve kabristân belediye tarafından yıktırılıp arsaları yola dâhil edildi. Dergâh-ı şerifin arkasında kalan arsasına Durmuş Dede Hazretlerine mahsûs bir kabir yapılp Hazret'in bakiyye-i ızâmı oraya nakl edildi. Bu kabrin sol yanına da bir lahid yapıldı ve dergâhında medfun bulunan meşâyih-i azizân hazerâtının ve sâir mevtâların

bakıyye-i ızâmları da buraya nakl edildi. Şeyh Said Efendi 1361 senesi Cemâziyelevvelinin 28. günü irthâl etti (13 Haziran 1942) ve Durmuş Dede Hazretlerinin kabri-şerifinin sol yanına defn edildi. Rahmetullahi aleyh ve kuddise sırruh...” (Durmuş Dede Tekkesi, 2019)

Mustafa Özdamar’ın Dersaadet Dergâhları’ndan; Hayrat-ı Şerife defterindeki kayıttan nakledildiğine göre, “Tekke-mescit-tevhithanenin yanı sıra tahtani ve fevkani beş oda, bir sofa, bir matbah ve iki helâyı içeren bir harem bölümü bulunmaktaydı. Mescit-tevhidhanenin batı yönündeki sette yer aldığı ve iki katlı mütevazı bir ahşap mesken olduğu tahmin edilebilen söz konusu bina da ortadan kalkmıştır. Bugün izi dahi belli değildir.” Yukarıda da belirtildiği üzere tekkeden geriye günümüze ziyaret edilen kabirler kalmıştır.

Sonuç

Durmuş Dede Tekkesi, Osmanlı tarihi sürecinde Galata’ya tabi, Rumelihisarı’nda Bebek Mahallesi Kayalar mezarlığının sonunda, deniz kenarında, iki katlı bir konak yapısındaydı. Tekke, Hasan Zarifi Efendi (v. 1569) tarafından 1528 yılında inşa ettirilmiş, böylece faaliyetlerine Gülşeni tekkesi olarak başlamıştır. Tekkeye ismini veren ise Sultan I. Ahmet döneminde burada postnişin olan Akkırmanlı Ali Baba’nın hemşehrisi Durmuş Dede’dir. Rivayete göre meczup bir derviş olan ve gemiciler tarafından büyük bir saygı gören Durmuş Dede Karadeniz’de sefere çıkan bu gemiciler İstanbul’a getirilmiş ve her sefere çıkışlarında hayır duası alınmıştır. Hatta vefatından sonra bir bu adeti sürdürmüşler ve bu defa mezarı üzerine muhiplerinden biri tarafından yaptırılan ahşap türbesini ziyaret ederek sefere çıkmışlar, her Boğaziçi’nden geçişte ona tanzim ve selamlamada bulunmuşlardır. Bu yönüyle Durmuş Dede Boğaz’ın muhafızı olarak inanılan erenlerden biridir.

Durmuş Dede ile tanışan ve onun hayır duasını alanlardan biri Evliya Çelebi’dir. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Durmuş Dede Tekkesi’nde Bektaşî dervişlerinin bulunduğunu ve buranın Bektaşî tarikatına bağlı olduğunu haber vermektedir. Ancak tekke XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Cerrahi tarikatına bağlanmıştır. 1826 yılında Bektaşîliğin yasaklanmasında sonra ise Halvetiye’nin Şabaniye koluna bağlandığını ifade eden kaynaklar varsa da arşiv kayıtları XIX. yüzyılın ikinci yarısında hala bu tekkeyi Cerrahi olarak göstermektedir. 1840 yılına kadar postta kalan Âşir Efendi bundan sonra tekkenin idaresini üzerine alan önemli bir ailenin ilk atası olmuştur. Keza Âşir Efendi’den sonra şeyhlik üç oğluna intikal etmiştir. Böylece 1841 yılından itibaren Seyyid Mustafa Âsım, Seyyid Mehmed Said ve Seyyid Mehmed Nureddin Halifeler birlikte müşterek olarak tekkeyi idare etmeye başlamışlardır.

1894 yılında Durmuş Dede tekkesinin idaresi kendisine tevdi edilen Şeyh Eşref Efendi ise tekkede en uzun süre şeyhlik yapan bir zattır. Onun döneminde tekkede Sultan II. Abdülhamid Han’ın da desteğiyle esaslı bir tamirat ve onarım gerçekleştirilmiştir. 1900-1901 yıllarında tekke binası iki katlı konak şeklinde yeniden inşa edilmiştir. Eşref Efendi’nin 1917 yılında vefatına kadar postnişinlik görevi devam etmiştir. 1920’li yıllara bakımsız bir şekilde ulaşan tekke müstemilatı ve

türbe 1925 yılında tekkelerin kapatılmasından sonra bir süre son şeyh Said Efendi ve ailesinin meskeni olarak kullanılmıştır. Öker soyadını alan son Şeyh Said Efendi tekkeler kapatıldıktan sonra Sarıyer Kaymakamlığı Muhasebecisi olarak görev yapmış ve 13 Haziran 1942 tarihinde vefat etmiştir. Boğaz'daki yalıları hatırlatan özellikler gösteren tekke binası bir süre okul olarak da kullanıldıktan sonra Bebek-İstinye sahil yolunun genişletilmesi sırasında buradaki türbelerle beraber yıkılmış ve geri dönülmemek üzere ortadan kaldırılmıştır Tekkenin yıkılması sırasında son şeyh Said Efendi tekkenin arkasındaki arsaya iki mezar yeri hazırlattırarak Durmuş Dede ve tekke haziresindeki diğer mezarları naklettirmiştir. Haziredeki mezarların bir kısmı da, tepeden inen toprak erozyonu altında kalmıştır. Rumelihisarı'nın dibinde tekkeden bugün Durmuş Dede'nin sade mezarı ve bazı mezar taşları yegâne hatıra olarak durmaktadır. Ayrıca tekkeden geriye eklerde verdiğimiz resimlerdeki hatıralar kalmış, aslında muhafaza edilebilme imkânı varken kadirbilmez sorumluların bilinçsizliğinin kurbanı olmuştur.

Kaynaklar

A. Arşiv Belgeleri

A. Arşiv Belgeleri

BOA, *DBŞM.KSBD*, Defter no. 12141, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *DH.MKT*, 2403/87, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.HMH.d*, Defter no. 8203, 3, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MH*, 1267/65, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MH.TİK*, 62/35, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT*, 2201/49, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT*, 2201/50, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT*, 2604/75, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT*, 2726/68, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT*, 94/104, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT.CHT*, 399/14, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT.CHT*, 421/9, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *EV.MKT.CHT*, 503/17, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, *PLK.p.*, 603, 604, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

İMMM, Defter no. 1735, 325.

İMMM, Defter no. 1737, 89, 204.

- İMMM, Defter no. 1743, 3.
 İMMM, Defter no. 1755, 71a.
 İMMM, Defter no. 1756, 65a.
 İMMM, Defter no. 1762, 79.
 İMMM, Defter no. 1770, 105.
 İMMM, Defter no. 1772, 229.
 VGMA, Defter no. 438, 64.
 VGMA, Defter no. 658, 20.

B. Ana Kaynaklar ve Araştırmalar

- “Durmuş Dede Tekkesi”. Erişim 6 Mayıs 2019. <https://defter-i-ussak.blogspot.com/2017/04/durmus-dede-tekkesi.html>,
- Alkan, Ercan. “Şehitlik Dergâhı Tarihçesine Bir Katkı: Abdünnâfi Baba'nın Ahmed İsmet Efendi'ye Verdiği İcazetname”. *Tasavvuf* 1/35. (Ocak-Haziran 2015), 25-58.
- Artan, Tülay. “I. Mahmûd Saltanatında Boğaziçi Eğlenceleri: Temâşâ, Tefekkür, Tevakkuf ve Şehr-i Sefa”. *Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar: I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754)*. ed. Hatice Aynur. 92-159. İstanbul Dergâh Yayınları, 2020.
- Ayverdi, Sâmîha. *Boğaziçi'nde Târih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2002.
- Bektan, Ali. *Fatih Sultan Mehmet ve İstanbul Sırları*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2018.
- Belge, Murat. *İstanbul Gezi Rehberi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2018.
- Bölükbaşı, Ayşe. *XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bülbül, Ahmet Hamdi. “İstanbul'da Bektaşî Tekkeleri”. *Vakıf Restorasyon Yıllığı*. 14. (2017), 111-123.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Osmanlılar-3. Mimari Dönemler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/580-589. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 1 Cilt. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Gökbilgin, M. Tayyib. “Boğaziçi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/251-262. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Gökbilgin, M. Tayyip. “Boğazkesen Hisarı”. 6 Mayıs 2019. <http://tayyibgokbilgin.info/wp-content/uploads/2012/02/Article-114-Text.pdf> .
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. *Osmanlı İstanbul'unun İlk Yapıları Hisarlar ve Mahalleleri*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını, 2016.
- Hafız Hüseyin Ayvansarayî. *Hadikatü'l-Cevâmi'*. 2 Cilt. Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1281.
- Haskan, Mehmet Mermi. *Hamîd-i Evvel Külliyesi ve Çevresi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Borsası Yayını, 2018.
- Hasluck, F. W. *Christianity and Islam*. 1-2 Cilt, London 1929.
- İpekten, Haluk. “Atâî, Nev ‘izâde (ö. 1045/1635)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Kara, Mustafa. “Gülşeniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/256-259. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar I: Osmanlı Dönemi-Cumhuriyet Dönemi*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- Kılıç, Rüya. “Osmanlı Devleti’nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)”. *OTAM*, 15/15. (Temmuz 2004), 209-226.
- Koçu, Reşat Ekrem. “Durmuş Dede Tekkesi”. *İstanbul Ansiklopedisi*. 9/4770. İstanbul: MEB Basımevi, 1968.
- Kömürcüyan, Eremya Çelebi. *İstanbul Tarihi (XVII. Asırda İstanbul)*. Tercüme ve Yayına Haz. Hrand D. Andreasyan, İstanbul: Kutulmuş Basımevi, 1952.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halvetî Tekkeleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Köseoğlu, Mehmed Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016.
- Kunt, İbrahim. *Hasan-ı Zârîfî'nin Mesnevi Şerhi Kaşîfu'l Esrar ve Matla'u'l-Envar*. Konya: Konya Büyükşehir Yayınları, 2015.
- Kut, Günay-Eldem, Edhem. *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*. İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yaymevi, 2010.
- Küçükdağ, Yusuf vd. *Vesâik-i Bektaşîyan'a Göre Osmanlı Devleti'nde Bektaşî Tekkeleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Mehmed Raif. *Mir'ât-i İstanbul*. İstanbul: Âlem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1314.
- Mehmed Süreyya. *Sicil-i Osmanî*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.

- Mermetlu, Bedri vd. *Üsküdar Balaban Tekkesi*. Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2014.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik*. 5 Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2002.
- Övüç, Erkan. “Tekke Tarihi Nasıl Yazılır? Kaynaklar Üzerine Bir Tasnif Denemesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 16/31-32. (Mart 2018), 429-466.
- Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.
- Özer, Murat. *Eyüp Tarihinde Gelenekli Bir Sanat Mahfili Sertarîkzade Tekkesi*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Süel, Ercan. *Rumeli Hisarı Mezarlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Mezuniyet Tezi, 1996.
- Tanman, Baha. “Durmuş Dede Tekkesi,” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 3/106-107. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1994.
- Topoğlu, Oğuz. “Durmuş Dede Tekkesi”. Erişim 16 Aralık 2020. <https://www.oguztopoglu.com/2013/11/durmus-dede-tekkesi-1938.html>.
- Vesâik-i Bektaşîyan*. Haz. Ayşe Değerli-Eşref Temel-Bekir Şahin. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Yılmaz, Gülay. “Bektaşîlik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme”. *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)* 45. (Mart 2015), 97-136.
- Yılmaz, Sinan. *Altın Şehir Üsküdar Kitabı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Yola, Şenay. “Cerrâhiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/417. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Ekler



Şekil 1: Rumelihisari'nın kıble yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi gözükmektedir.



Şekil 2: Rumelihisari dibinde Durmuş Dede Tekkesi yıkılmadan önce, sahil boyu uzanan Aşyan (Kayalar) Mezarlığı.



Şekil 3: Rumelihisarı dibinde Durmuş Dede Tekkesi yıkılmadan önce, sahil boyu uzanan Aşiyan (Kayalar) Mezarlığı.



Şekil 4: Rumelihisarı dibinde Durmuş Dede Tekkesi'nden son görüntüler (1920).



Şekil 5: Rumelihisarı dibinde Durmuş Dede Tekkesi'nden son görüntüler (1920).



Şekil 6: Durmuş Dede Tekkesi, karakol binası ve Şeytan Akıntısı kıyılarında yer alan yalılar (Göncüoğlu, 2016).



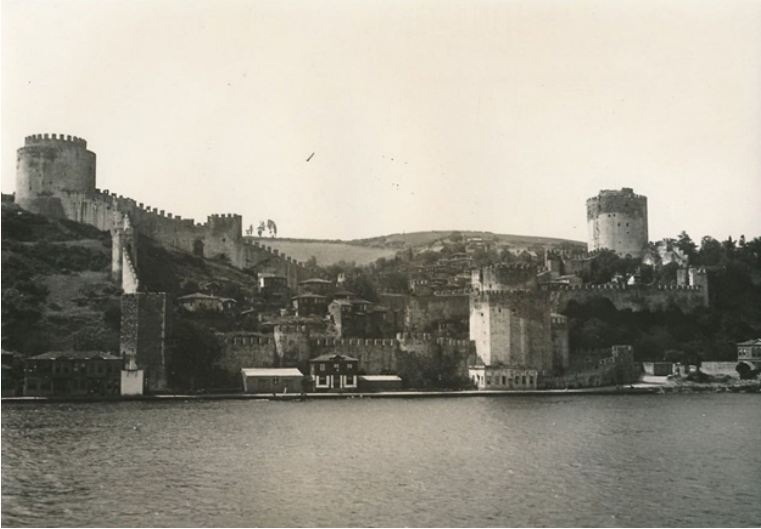
Şekil 7: Durmuş Dede Tekkesi, karakol binası ve Şeytan Akıntısı kıyılarında yer alan yalılar.



Şekil 8: Durmuş Dede Tekkesi, karakol binası ve Şeytan Akıntısı kıyılarında yer alan yalılar.



Şekil 9: Rumelihisari'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi.



Şekil 10: Rumelihisari'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi.

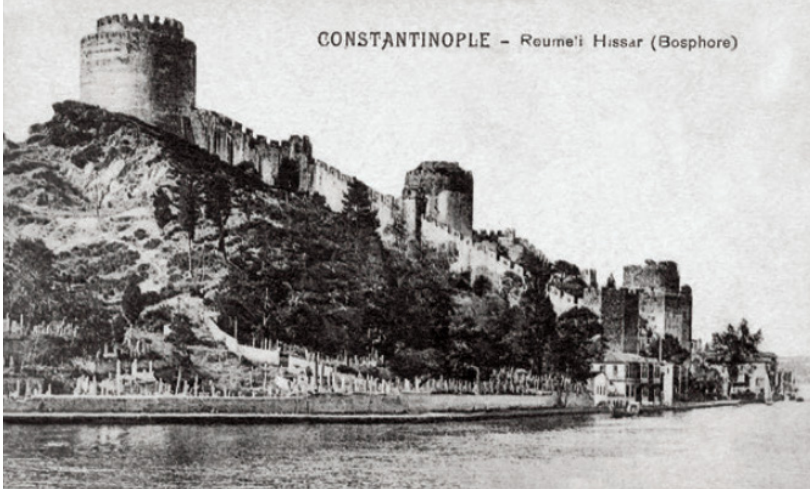


Şekil 11: Rumelihisarı'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi ve Aşıyan (Kayalar) Mezarlığı.

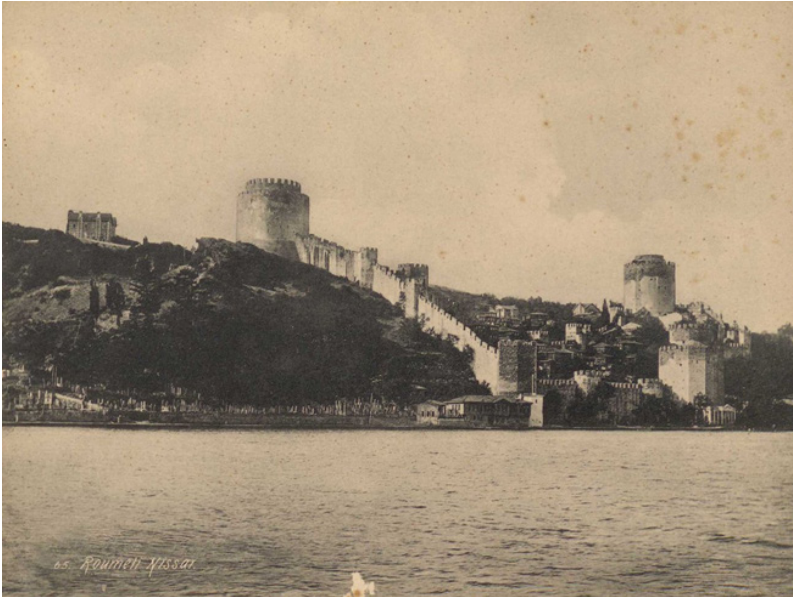


Şekil 12: Rumelihisarı'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi ve Aşıyan (Kayalar)

Mezarlığı.



Şekil 13: Rumelihisari'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi ve Aşıyan (Kayalar) Mezarlığı (Göncüoğlu, 2016).



Şekil 14: Rumelihisari'nın kible yönünde sahilde Durmuş Dede Tekkesi ve Aşıyan (Kayalar) Mezarlığı.



Şekil 15: Rumelihisarı dibinde Durmuş Dede Tekkesi'nden son görüntüler (1935 yılı, Durmuş Dede Tekkesi ve Hasan Zarifi Efendi Türbesi, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Encümen Arşivi) (Göncüoğlu, 2016).



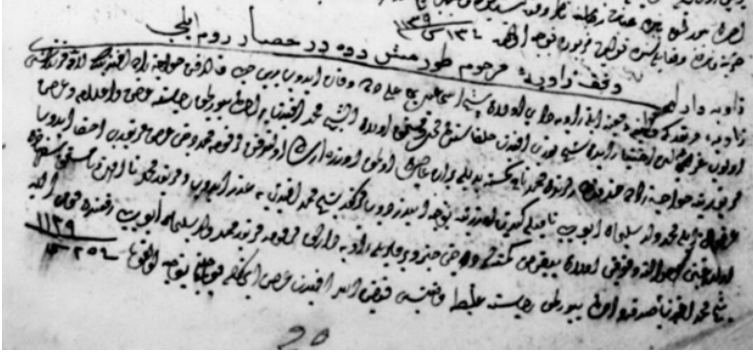
Şekil 16: Warwick Goble'in fırçasından “Boğaziçi'nde bir mezarlık” olarak adlandırılmış olan muhtemelen Aşıyan (Kayalar) Mezarlığı ve ilerisinde Durmuş Dede Tekkesi (Kut-Eldem, 2010).



Şekil 17: Aşiyân (Kayalar) Mezarlığı ve Durmuş Dede Tekkesi'nin yıkılmadan öncesine ait son görüntüsü.



Şekil 18: Durmuş Dede Tekkesi'nin Sultan II. Abdülhamid döneminde (1900-1901) gerçekleştirilen ve bugün Rumelihisarı yanındaki Aşiyân (Kayalar) Mezarlığı'nda Durmuş Dede'nin mezarı başında bulunan tamir kitabesi.

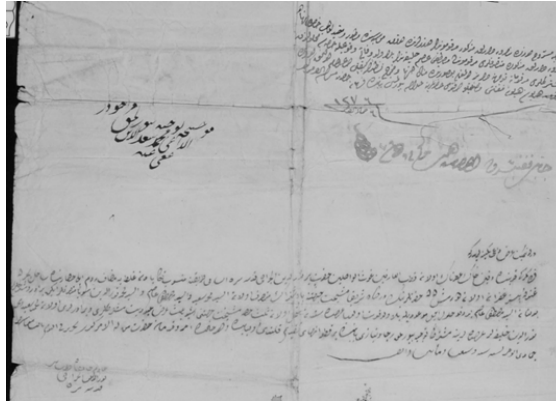


Şekil 19: Durmuş Dede Zâviyesi zaviyedarı Şeyh İsmail bin Ali Dede'nin vefatı üzerine Nisan 1727'de Şeyh Mehmet Efendi'ye tevcihi (VGMA, 658/20).

Zâviyedarlık

Vakf-ı zaviye-i merhûm Durmuş Dede der hisâr-ı Rumeli.

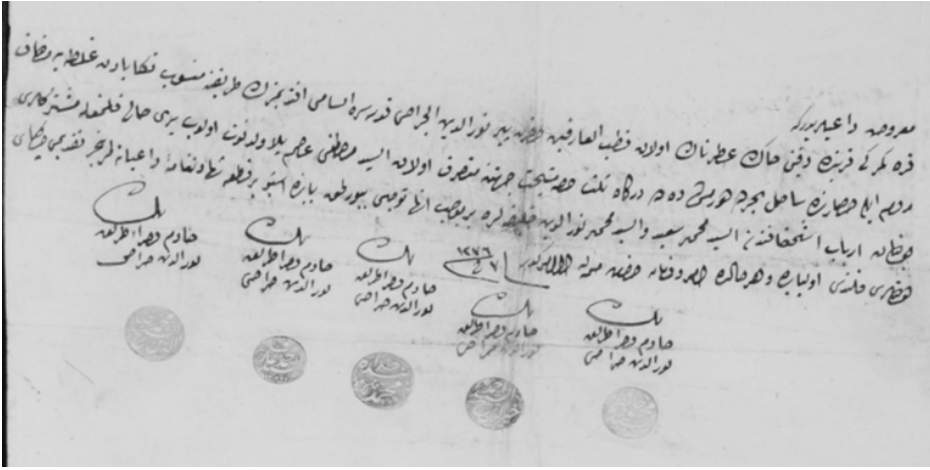
Zaviye-i mezbûrun vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarı olan Şeyh İsmail bin Ali Dede vefât edüb yeri hâli kaldıkda Hovcazâde Efendi'nin karındaşı olub arzuhâl ihtiyar eden Şeyh Nuri Efendi hulefâsından mahal ve müstehak olan Eşşeyh Mehmed Efendi'ye ihşân buyurulmak ricasına arz ve i'âm ve arz-ı mezbûr Hovcazâde hizmetkârlarından Mehmed nâm kimesne yediyle berât-ı âlişân olmak üzere irsâl olundukda merkûme Mehmed dahî arz-ı mezbûru ihfâ edüb arzuhâl ile Mehmed veled-i Süleyman ebeveyni nâmiyla kendi üzerine tevcih ettirdüb mezkûr Şeyh Mehmed Efendi'ye gadr edüb ve mezbûr nâ-ehl ve nâ-müstehak olduğunu ve vukufiyeti olan bî-garaz kimesneler dahî haber verilür zaviyedarlık mezbûr Mehmed veled-i Süleyman ebeveyni ref'inden mumaileyh Şeyh Mehmed Efendi sadaka ve ihşân buyurulmak ricasına Galata kadısı Feyzullah Efendi arz etmekle mücebince tevcih olunmak fi 25 Ş sene 1139 (17 Nisan 1727).



Şekil 20: Cerrahi tarikatına bağlı Rumelihisârı'nda Sâhil-i Bahr'daki Durmuş Dede Dergâhı'na Seyyid Mustafa Asım Efendi'nin vefatı üzerine postnişin tayini (EV.MKT, 94/104).

Vech-i meşrûh üzere zaviyedarlık-ı mezkûr merkûmûnun üzerlerinde evkaf muhasebesinde mestur mukayyed olub husûsu inhâ zaviyedarlık-ı mezkûre mutasarrıfları merkûmûndan Mustafa Asım Halife'nin bilâ veled vefatı vuku'uyla hissesi mahlûlünden müşterekleri merkûmâne tevcihine dâ'ir olmağla bu surette me'al-i inhâ ve mahreç nazaran keyfiyeti i'lâm olunmak üzere evkâf-ı hümâyûn müfettişi faziletlü efendi hazretlerine havâle buyurulması bâbında ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 6 Cemaziyelahir sene 1276 (31 Aralık 1859)

Mucebince tevcih buyurulmak mercudur e'd-dâ'î Mehmed Sa'eddîn

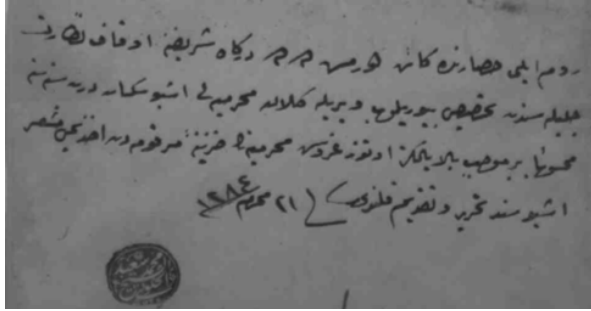


Şekil 21: Cerrahi tarikatına bağlı Rumelihisârî'nda Sâhil-i Bahr'daki Durmuş Dede Dergâhı'na Seyyid Mustafa Asım Efendi'nin vefatı üzerine postnişin tayini (EV.MKT, 94/104).

Ma'rûz-ı dâ'ileridir ki

Kara Gümrüğü kurbunda defin-i hâk-ı itirnak olan kutbü'l-ârifin hazret-i Pîr Nureddin El-Cerrâhi kuddise sirrehü's-sâmî efendimizin tarikine mensûb tekâyâdan Galata'da bulunan Rumelihisârî'nda Sâhil-i Bahr'de Durmuş Dede dergâh sülûs hisse meşihat cihetine mutasarrıf Esseyyid Mustafa Âsım bila veled fevt olub yeri hâlî kılınmağla müşterekleri bulunan erbâb-ı istihkâkından Esseyyid Mehmed Sa'id ve Esseyyid Mehmed Nureddin Halifelere ber mucceb-i inhâ tevcihi buyurulmak bâbında iş bu bir kıt'a şehâdetnâme-i dâ'iyânelerimiz takdim-i hâkipâ-yı devletleri kılını olbâbda ve herhâlde emr ve ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 7 C sene 1276 (1 Ocak 1860)

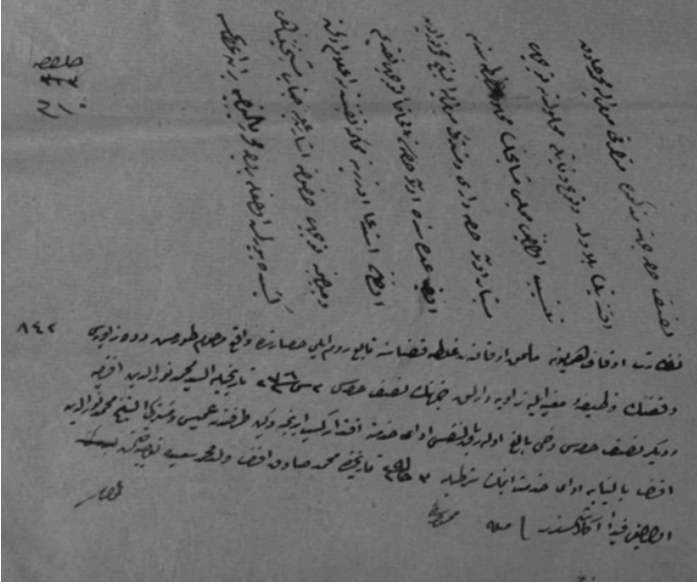
Esseyid Hafız Mahmud bende-i hâdim-i fukara-i tarik-i Nureddin Cerrahi
 Eşşeyh Ahmed Hayreddin bende-i hâdim-i fukara-i tarik-i Nureddin Cerrahi
 Hüdabende Mehmed bende-i hâdim-i fukara-i tarik-i Nureddin Cerrahi
 Esseyid Mehmed Ârif bende-i hâdim-i fukara-i tarik-i Nureddin Cerrahi
 Eşşeyh Mehmed Rıza bende-i hâdim-i fukara-i tarik-i Nureddin Cerrahi



Şekil 22: Durmuş Dede Dergâhı'na 30 kuruş Muharremiye ödeneği verilmesi (EV.MH, 1267/65).

Rumelihisârî'nda kâ'in Durmuş Dede dergâh-ı şerifine evkâf nezâret-i celilesinden tahsis buyurulub verile gelen Muharremiye'yi iş bu seksan dört senesine mahsuben ber müceb-i bilâ yalnız otuz guruş Muharremiyenin hazine-i merkûmeden ahzımı müş'ir iş bu sened tahrîr ve takdim kılındı fi 21 Muharrem sene 1284 (25 Mayıs 1867).

Esseyid Mehmed Sa'îd



Şekil 23: Galata'ya bağlı Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Zâviyesi'ne Mehmet Nureddin Efendi'nin postnişin tayin edilmesi.

Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûna mülhak evkâfdan Galata kazasına tâbi ' Rumelihisarı'nda vâki' merhum Durmuş Dede zâviyesi vakfının vazife ve mu'ayyene ile zaviyedarlık cihetinin nisf hissesi 2 Ş seneye 276 (24 Şubat 1860) tarihiyle Esseyid Mehmed Nureddin Efendi'ye bi'n-niyâbe edâ-yı hizmet etmek şartıyla 3 Ca seneye 291 (18 Haziran 1874) tarihinde Mehmed Sadık Efendi veled-i Mehmed Sa'îd'e tevcih kılınmış olduğu kayden anlaşılmıştır

Nisf hisse cihet-i mezkûre mutasarrıfı mumaileyh Mehmed Sadık Efendi'nin bilâ veled vukû'-ı vefatıyla mahlulünden tevcihi tensib olduğu meclis-i meşâyihiin mahlûl mazbatasından müstebân olan hissedârı ve müştereği mumaileyh Eşşeyh Mehmed Nureddin Efendi uhdesinde olan hissesine ilhaken tevcihi takdim olunan istid'â üzerine mahkeme-i teftişden i'lâm olunmuş ve mücebince tevcihi husûsuna işaret-i aliyye-i cenab-ı meşihatpenahi keşide buyurulmuş olmağla br vech-i muharrer bi't-tevcih berât i'tâ.



Şekil 24: Galata'ya bağlı Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Zâviyesi'ne 10 Ekim 1894 tarihinde Mehmet Eşref Efendi'nin postnişin tayin edilmesi (EV.MKT, 2201/49).

Masârîfât fi 30 Mayıs sene 311 (11 Haziran 1895)

Derûn-ı istid'âda muharrer vakfın keyfiyet-i kuyûduyla hademesinin ve taleb olunan muhassasâtın deruhdesi kaydının evvel emirde cihât idaresinin bâ-derkenâr beyanı muktezi fi 1 Haziran sene 311 (13 Haziran 1895)

Nezâret-i evkâf-ı hümâyuna mülhak evkâfdan Galata kazasına tâbi' Rumelihisarı'nda vâki' merhum Durmuş Dede zaviyesinin vazife-i mu'ayyene zâviyedarlık ciheti 9 Ra sene 1312 (10 Eylül 1894) tarihinde Mehmed Eşref Efendi'ye bâ-işaret-i aliyye tevcih olunduğunu mübeyyin berâtı i'tâ olduğu kayden anlaşılıb ve vakf-ı mezbûrun vakfiyesine ve tevliyet ve cihât-ı sâ'iresiyle muhassasatına dâ'ir kayd bulunmamıştır fi 8 Haziran sene 311 (20 Haziran 1895)

Min istid'â ve cihât idâresinden mahreç kayda muharrer vakfın evkâf-ı mülhakadan bulunduğu veçhile mu'âmele-i lazimesinin muhasebe-i umumiyye idâresinden ifâsı lâzım gelür fi 14 Haziran sene 311 (26 Haziran 1895)

Vakf-ı mezbûrun hazinesinin teşkilinden berü muhasebesi rü'yet olduğuna dâ'ir kayd görülememiş olmağla vakf-ı mezbûr müsakkafatından vuku'bulan ferâğ ve intikâlde tevliyet â'id mbaliğ ile istihsâl olunan icâresi kimler tarafından ahz olunmaktadır ve kaç kalem musakkafâtı ve senevî nemikdâr icâresi vardır keyfiyetin defter-i hâkâni nezâret-i celilesi... 30 Temmuz sene 311 (11 Ağustos 1895)

Hademe-i evkafa mahsus masarifat defterlerine mürâca'at edildikde Rumelihisarı'nda Durmuş Dede zâviyesi vakfından intikâl ve ferağ vuku'bulduğuna dâ'ir kayda zaferyâb olunamadığı gibi musakkafât defteri dahî bulunamamıştır fi 21 Teşrin-i evvel sene 311 (10 Kasım 1895)

Vakf-ı mezbûrun musakkafâtı cennetmekân Sultan Mahmud Han-ı Evvel hazretlerinin musakkafât defterinde mukayyed olduğu sahib-i istid'ânın ifâdesinden anlaşılmağla defter-i mezkûre mürâca'atla kaç kalem musakkafâtı ve senevî nemikdâr icâresi olduğunun tekrâr senedât-ı umumiyye idâresinden bâ-derkenâr beyân olunması lazım gelür fi 29 Teşrin-i sâni sene 311 (18 Kasım 1895)



Şekil 25: Galata'ya bağlı Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Tekkesi'ne 10 Ekim 1894 tarihinde postnişin tayin edilen Mehmet Eşref Efendi'nin tekkeye ödenek ayrılması isteği (EV.MKT, 2201/50).

Dersa'âdet senedâtına fi 22 Kanûn-ı sâni sene 311 (3 Şubat 1896)

361/368

Dersa'âdet senedât kayd kalemi nezdinde mahfuz defâtir meyânında Durmuş Dede vakfına mahsus defter bulunamamıştır fi 24 Kanûn-ı sâni sene 311 (5 Şubat 1896)

Nezâret-i evkâf-ı hümayûna mülhak evkâfdan Galata kazâsına tâbi' Rumelihisarı'nda vâki' merhum Durmuş Dede Zâviyesinin vazife-i mu'ayyene ile zâviyedarlık ciheti fi 9 R sene 1312 (10 Ekim 1894) tarihinde Mehmed Eşref Efendi'ye bâ-işâret-i aliyye tevcih olunub vakf-ı mezkûrun vakfiyye ve tevliyet ve cihât-ı sâ'iresiyle muhassasatına dâ'ir kayd bulunamadığı cihât ve vakf-ı

mezkûr müsakkafatından ferağ ve intikâl vuku'bulduğuna dâ'ir bir kayd olmadığı gibi musakkafât defteri dahî bulunamadığı senedât-ı umumiyye idâreleri derkenârlarında gösterilmiş ve derkenâr-ı evvelde gösterildiği veçhile vakf-ı mezbûrun hazinenin teşkilinden berü muhasebesinin dahî rü'yet olunduğuna dâ'ir kayda dest-res olunamamış olmağla bu hâlde me'al-i istid'âya nazaran mu'amele-i lazimesinin masârîfât-ı umumiyye idaresinden îfâsı lazım gelür fi 28 Şa'bân sene 1313 ve fi 1 Şubat sene 1311 (13 Şubat 1896)

Şeyh Eşref Efendi imzâsıyla tanzim olunub idareye havâle buyurulan iş bu arzuhalde Rumelihisarı'nda Durmuş Dede Dergâh-ı Şerifinin emsâli misillü vazife-i mu'ayyenesinin ve revgan-ı zeyt ve pirinç ve sâ'iresinin i'tâsıyla lahm ve kurban-ı muhassıslarının da güzesteysiyle ma'an tesviyesi için maliye nezâret-i celilesinden tebliğât icrâsı husûsu istid'a kılındı ve cihat ve muhasebe-i umumiyye idarelerinden yazılan derkenârlara nazaran nezaret-i evkâf-ı hümayuna mülhak evkâfdan Galata'ya tâbi' Rumelihisarı'nda vâki' merhum Durmuş Dede zaviyesinin vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlık ciheti fi 9 R sene 1312 (10 Ekim 1894) tarihinde Mehmed Eşref Efendi'ye bâ-işaret-i aliyye tevcih olunub vakf-ı mezkûrun vakfiyye ve tevliyet ve cihat-ı sâ'iresiyle tahsisatuna dâ'ir kayd bulunamadığı ve müsakkafat defterleri bulunamadığından vakf-ı mezkûr müsakkafatından ferağ ve intikal vuku'bulduğuna ve hazinenin teşkilinden berü muhasebesinin rü'yet olunduğuna dâ'ir bir güne kayda dest-res olunamadığı muhasebe-i umumiyye idare-i aliyyesinden anlaşılması olmağla bu bâbda olunacak mu'âmelenin bi't-tezkere beyânı zımında iş bu istid'â meclis-i irade-i evkafa takdim kılındı fi 21 Mayıs sene 312 (2 Haziran 1896)

Evkâf-ı Hümayun Masarîfât İdaresi

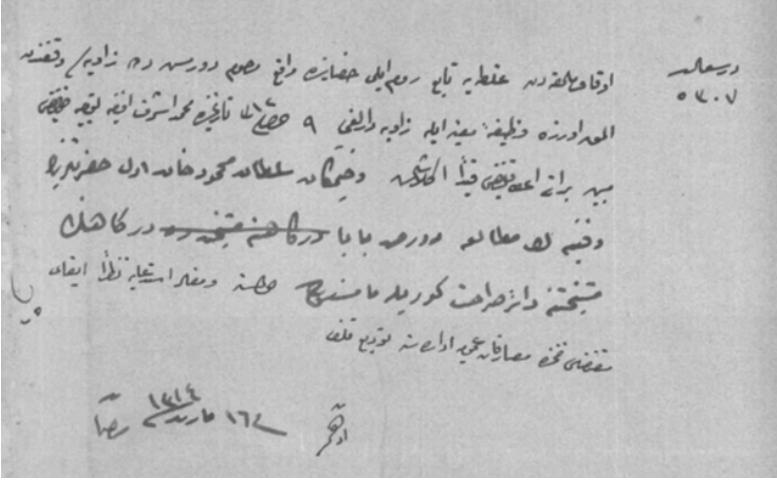
Rumelihisarı'nda kâ'in Durmuş Dede Zâviyesi vazife-i mu'ayyenesiyle zeytin bağı ve pirinç ve levâzım-ı sâ'iresinin i'tâsı hakkında Şeyh Eşref Efendi tarafından verilen arzuhâl üzerine cereyân eden mu'ameleyi hâvî iş bu evraka muharrer derkenârlardan zaviye-i mezkûre vakfının vakfiyyesi mukayyed olmadığı ve senedât idâresince musakkafât defteri bulunamadığı gibi muhasebesinin rü'yetine dâ'ir de kayda dester olunamayub yalnız vazife-i mu'ayyene ile meşihat ciheti fi 9 R sene 1312 (10 Ekim 1894) tarihinde bâ-işaret-i aliyye müsted'i-i mumaileyhe tevcih edilmiş olduğu anlaşılması nazaran olunacak mu'âmele masarîfât-ı umumiyye idaresinin iş bu derkenârında istîfsâr olunmuş ve bu misillü hazinece muhassıs ve mukayyed olmayan erzâk ve sâ'irenin i'tâsı ve vakfı ve varidatı bulunmayan mahallere yeniden tahsisi mümkün olamayacağı tabi' bulunmuş olduğundan müsted'îye cevab i'tâsıyla iş bu evrakın mahzende hıfzı mu'âmelesinin idare-i mezkûreye havâle buyurulması bâbında emr ve ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 22 Muharrem sene 1314 ve fi 22 Haziran sene 1312 (4 Temmuz 1896)

Evkâf-ı Hümayun İdare Meclisi

Mücebince

Meclis-i idarenin fi 22 Haziran sene 312 (4 Temmuz 1896) tarihli kararı mücebince keyfiyetin sahib-i istid'âya bi't-takdim cevâb i'tâsıyla iş bu evrakın kaydı mahalline şerh verilerek mahzen-i evrakda hıfzı zımında evrak odasına tevdi'i lazım gelür fi 29 Haziran sene 312 (11 Temmuz 1896)

Evkâf-ı Hümayun Masarîfât İdaresi

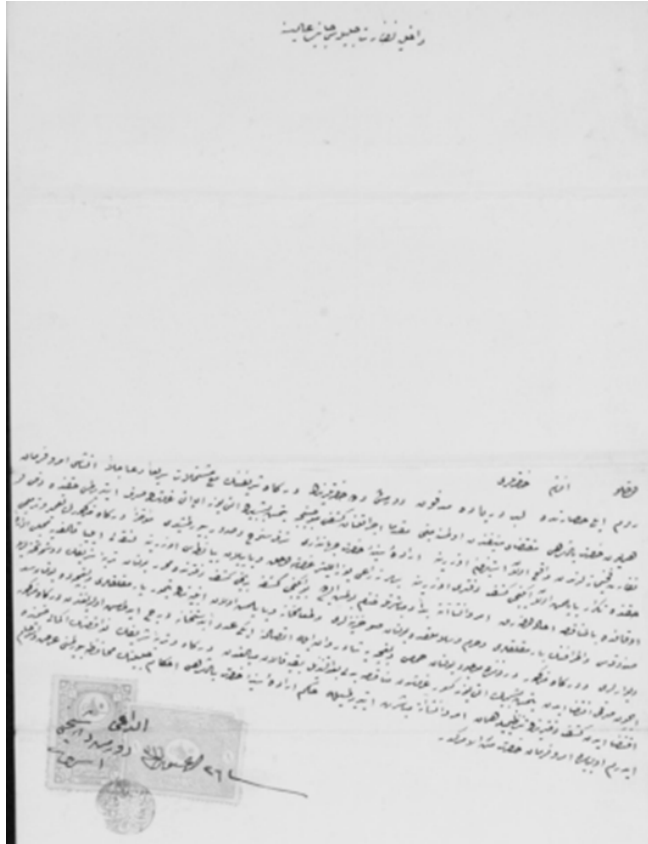


Şekil 26: Galata'ya bağlı Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Zâviyesi'ne 10 Ekim 1894 tarihinde Mehmet Eşref Efendi'nin postnişin tayin edilmesi (EV.MKT.CHT, 421/9).

Dersa'âdet 5307

Evkâf-ı mülhakadan Galata'ya tâbi' Rumelihisarı'nda vâki' merhum Durmuş Dede Zâviyesi vakfından almak üzere vazife-i mu'ayyene ile zâviyedarlığı 9 R sene 312 (10 Ekim 1894) tarihinde Mehmed Eşref Efendi'ye tevcih olduğu mübeyyin berâtı i'tâ kılındığı kayden anlaşılmiş ve cennetmekân Sultan Mahmûd Hân-ı evvel hazretlerinin vakfiyeleri mütâla'a Durmuş Baba Dergâhının meşihatine dâ'ir sarâhat görülememiş olmasına ve müfâd-ı istid'âya nazaran ifâ-yı muktezâsı zımında masârnfât-ı umûmiyye idâresine tevdi' kılındı

Edhem fi 16 Mart sene 1314 (28 Mart 1898)



Şekil 27: Rumelihisar'ndaki Durmuş Dede Dergâhı'nın tamir ettirilmesi (EV.MKT, 2604/75).

Dâhiliye Nezâret-i Celilesi canib-i aliyesine

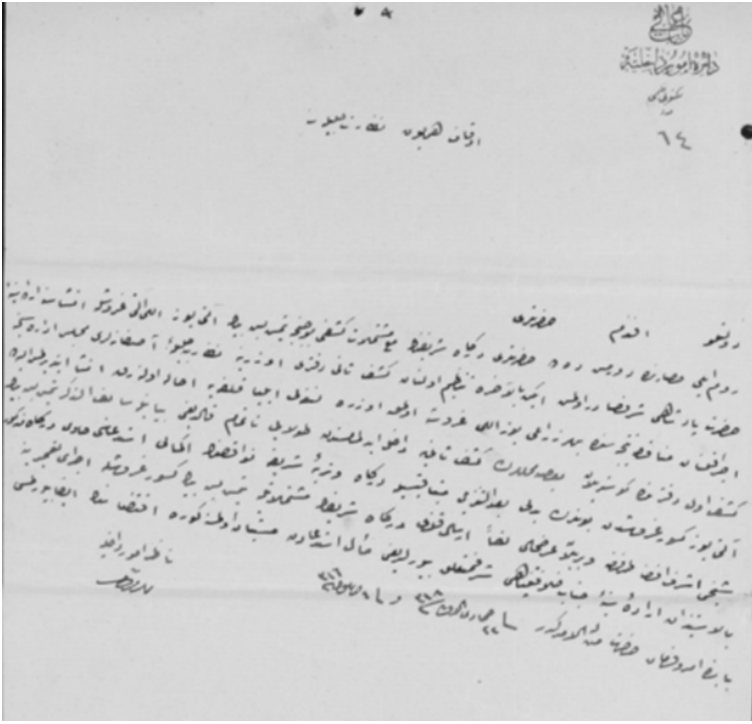
Devletlû efendim hazretleri

Rumelihisarı'nda leb-i deryâda medfûn Durmuş Dede hazretlerinin dergâh-ı şerifinin ma'a müstemilât serî'an ve âcilen inşası emr ve ferman-ı hümayun hazret-i pâdişahî muktezâ-yı münifinden olmasına mebni mukaddemâ icrâ kılınan keşfi mücebince yetmiş beş bin altı yüz elli altı (75.656) guruşun sarf ettirilmesi hakkında dahî nezâret-i fehîmanelerinden vâki' olan istizan üzerine irâde-i seniyye-i hazret-i cihândârî şeref sünûh ve sūdûr buyurulmuşdur mu'ahharan dergâh-ı mezkûrun ta'mîr ve termîmi hakkında tekrâr yapılmış olan ikinci keşf defteri üzerine beher zirâ'ı yüz ellişer guruş olmak ve yapılan payandası üzerine Lenkâlî İlyâ Kalfa'ya meclis-i idare-i evkafda bi'l-münâkasa ihâle olunarak emr ve işaâta bedden ve mübaşeretle hitâm bulmuş ise de bu ikinci keşfe birinci keşf defterinde muharrer bulunan türbe-i şerifin döşeme tahtalarıyla sandukası ve etrafının barmaklıkları ve harem ve selamlıkda bulunan su hazineleri ve ta'âmhâne ve yapılmış olan ebniyenin

demir parmaklıkları ve bağçede bulunan sed duvarları dergâh-ı mezkûr derûnunda mevcûd bulunan hamamı ve bağçeye şadırvan ile ittisaline iki aded abdesthâne derç edilmemiş olduğundan dergâh-ı mezkûr için sarfi iktizâ eden yetmiş beş bin altı yüz küsur guruşdan münâkasa bedeli ba'de'tenzil bakıyye kalan mebalighden dergâh ve türbe-i şerifin nevakısının ikmâli zımnında iktizâ eden keşf defterinin tanzimiyle hemen emr ve inşâta mübaşeret ettirilmesiyile hâkim irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhî ahkâm-ı celilenin muhafaza buyurulmasını arz ve istirhâm ederim olbâbda mer ve ferman hazret-i men lehü'l-emrindir

E'd-dâ'î Durmuş Dede şeyhi fi 26 Ağustos sene 316 (8 Eylül 1900)

Durmuş Dede Dergâh-ı Şerifi Şeyhi Eşref



Şekil 28: Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Dergâhı'nın tamir ettirilmesi (EV.MKT, 2604/75).

Bâb-ı Âlî

Dâ'ire-i Umûr-ı Dâhiliyye

Mektûbî kalemî

Aded

64

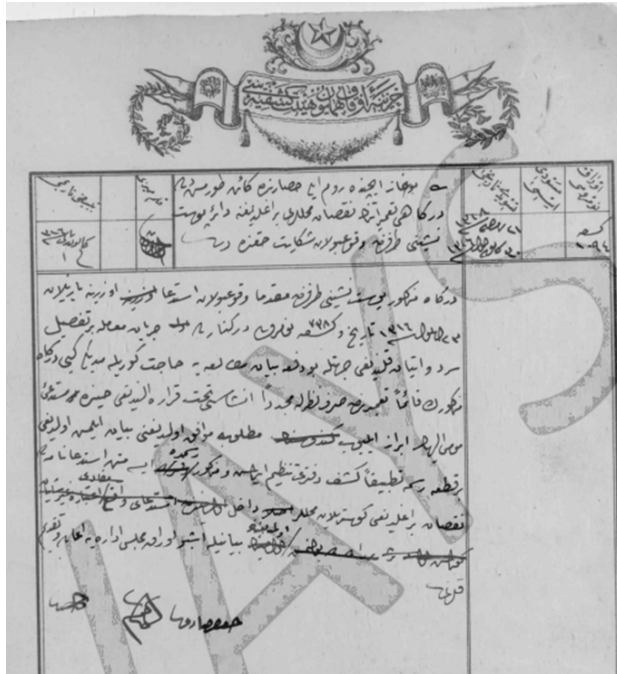
Evkâf-ı Hümayun Nezaret-i Celilesine

Devletlû efendim hazretleri

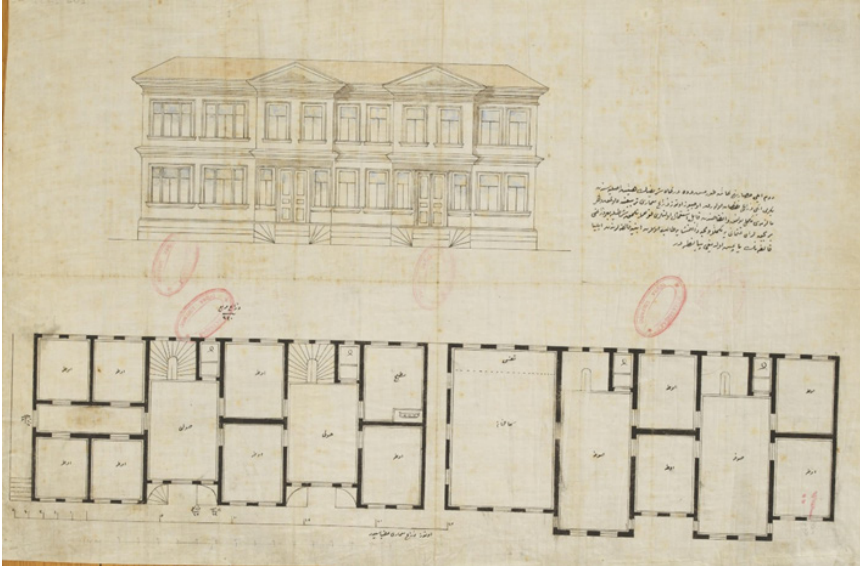
Rumelihisarı'nda Durmuş Dede hazretleri dergâh-ı şerifinin ma'a müstemilât keşfi mücebince yetmiş beş bin altı yüz elli altı (75.656) guruşla inşasına irâde-i seniyye-i hazret-i padişahî şerefsâdir olmuş iken bi'l-ahare tanzim olunan keşf-i sâni defteri üzerine nezâret-i celile-i âsafâneleri meclis idâresince icra kılınan münakaşa neticesinde beher zirâ'ı yüz elli guruş olmak üzere Lenkali İlyâ Kalfa'ya ihâle olunarak inşa ettirilmiş ise de keşf-i evvel defterinde gösterilen ba'zı mahallerin keşf-i sâniye dâhil edilmemesinden dolayı nâ-tamâm kaldığı beyanıyla sâlifü'z-zikr yetmiş beş bin altı yüz küsur guruşdan bunların bedeli ba'de't-tenzil münakabesiyle dergâh ve türbe-i şerife nevakısının ikmâlî istid'âsını hâvî dergâh-ı mezkûr şeyhi Eşref Efendi tarafından verilen arzuhal leffen irsâl kılındı dergâh-ı şerifin müstemilâtı yetmiş beş bin küsur guruşla icrâ-yı ta'mirine bi'l-istizân irâde-i seniyye-i cenab-ı hilafetpenâhî şeref-müte'allık buyurulduğu me'al-i istid'âdan müstebân olmasına göre iktizasının ifâ buyurulması bâbında emr ve ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 22 Cemaziye'l-evvel sene 318 ve fi 4 Eylül sene 316 (17 Eylül 1900)

Nâzır-ı umûr-ı dâhiliye

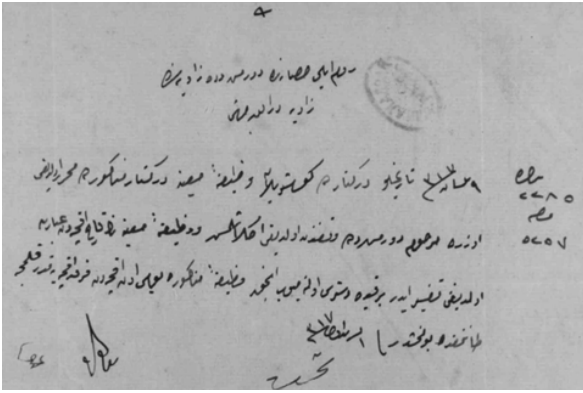
Mehmed Memduh



Şekil 29: Boğaziçi'nde Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Dergâhı'nın tamiri yerine yeniden inşasına karar verildiği (BOA, EV.MH. TİK, 62/35).



Şekil 30: Boğaziçi'nde Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Dergâhı'nın inşasının plan ve görünüşü (BOA, PLK.p., 603).



Şekil 31: Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Zâviyesi'nin Zaviyedarlık Ciheti (BOA, EV.MKT.CHT, 503/17).

Rumelihisarı'nda Durmuş Dede Zâviyesinde zâviyedarlık ciheti

9 Nisan sene 317 (22 Nisan 1901) tarihli derkenârda gösterilen vazife-i mu'ayyene derkenâr-ı mezkûrda muharrer olduğu üzere merhum Durmuş Dede Vakfı'ndan olduğu anlaşılmiş ve vazife-i mu'ayyenenin kaç akçeden ibâret olduğu tefsir eder bir kayda desteri (?) olunamayub ancak vazife-i mezkûre yevmi on akçeden kırk akçeye kadar kaleme tanınmakda bulunmuşdur fi 1 Teşrin-i evvel sene 317 (14 Ekim 1901)

RUMKALE ÇEPNİLERİNDE CEM*

Cem in Rumkale Chepnis

Erhan AKMAN**

Öz

Rumkale çevresi, Anadolu'nun Türk yerleşkesi olmasında katkıları olan topluluklardan Çepnilerin yaşadığı alanlardan biridir. Yörede Yavuzeli ya da Rumkale Alevileri olarak bilinen kadim halkın tarihsel derinliğiyle dikkati çeken dini ve din dışı müzik pratikleri Anadolu inanç ve müzik sistemleri zincirinin özgün halkalarından birini meydana getirmektedir. Rumkale Çepnilerinin müzik ve inanç uygulamalarına odaklanılan bu çalışmada, yörede gerçekleştirilen cemlerin nasıl uygulandığı konusu ocak pratikleri, Bağlama sazı ve zikirlik geleneği bağlamında ele alınmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı araştırma çalışması için öncelikle Yavuzeli ilçesi ve Rumkale arasında kalan Çepni yerleşkelerinin tamamına gidilerek amaçlı örneklem olarak seçilen Sarılar ve Göçmez mahallelerinde uygulanan cemler incelenmiştir. Cemlerin akış sıralaması, adap ve erkânı, ocakların geleneksel süre pratikleri bakımından mukayese edilerek aralarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Araştırma verilerinden hareketle Rumkale Çepnilerinin Anadolu'ya ilk yerleşen Türkmen topluluklardan oldukları, Dede Garkın ve Musa Kâzım Ocağı Süreğine göre ibadetlerini şekillendirdikleri, cemlerin uygulanışı ve gelecek kuşaklara aktarılmasında dedelik kurumu ile birlikte Bağlama sazı ile bütünleşen zikirlik ve gözcü hizmetinin sembolik manalarıyla birlikte eş önemde işlevlere sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rumkale, Çepniler, Alevilik, Cem, Bağlama, Zikirlik.

Abstract

The area around Rumkale is one of the areas inhabited by Çepni people, one of the communities that contributed to Anatolia being a Turkish settlement. Religious and non-religious music practices of the ancient people, known in the region as Yavuzeli or Rumkale Alevi, constitute one of the original links of the chain between Anatolian belief and music systems. In this study, which focuses on the music and belief practices of Rumkale Çepnis, the subject of how they perform their cem rituals in the region is discussed in the context of hearth (ocak) practices, bağlama instrument and zâkir (performer) tradition. For the research study in which qualitative research methods were used, firstly, all of the Çepni settlements between Yavuzeli district and Rumkale were visited and the cem rituals practiced in Sarılar and Göçmez neighbourhoods, which were chosen as the purposeful sample, were examined. The flow order of the cem rituals, their manners and rules were compared in terms of traditional continuation practices of the hearths, and the similarities and differences between them were revealed. Based on the research data, this study concludes that Rumkale Çepni people were the first Turkmen communities settled in Anatolia. They shaped their worship according to the time of Dede Garkın and Mûsâ Kâzım heart, and they have functions of equal importance, together with the symbolic meanings of zâkir and gözcü (the watcher), which are integrated with the institution of dede (the spiritual guide) and the bağlama instrument, in the practice and transfer of cem rituals to future generations.

Keywords: Rumkale, Çepni people, Alawite/Alevi, Cem, Bağlama, Zâkir.

* Geliş Tarihi: 29.09.2021, Kabul Tarihi: 20.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.005

** Misafir Öğr. Elm., Gaziantep Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Gaziantep, Türkiye; Erciyes Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri ABD, Doktora Programı Öğrencisi, erhnakmn@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5007-8944.

Giriş

Anadolu müzik ve inanç sistemleri bakımından önemli yeri olan Çepni talip toplulukları, çeşitli bölgelerdeki yaşam biçimleri ve coğrafi şartlarla şekillenen geleneksel yapısı ile kültürel ekosistemin özgün bir parçasını temsil etmektedir. Bu çalışmada Gaziantep ili, Yavuzeli ilçesine bağlı Rumkale bölgesinde yaşayan Çepnilerin cem pratiklerini nasıl yürüttükleri konusu ele alınmaktadır. Belirlenen bu temel sorunsalla birlikte Çepnilerin inanç sistemlerini koruyarak günümüze kadar nasıl taşıdıkları, nesilden nesile bu kültürü hangi yollarla aktardıkları, Bağlama sazının cem pratiklerinde nasıl ve hangi anlamlarla konumlandığı, cem sırasında yürütülen hizmetlerin neler olduğu ve hangi sembolleri temsil ettikleri şeklindeki alt problemler tespit edilmiştir.

Yürütülen cemlerin ocak pratikleri, Bağlama ve zakirlik geleneği bağlamında ele alındığı araştırma çalışmasında nitel araştırma tekniklerinden kültür (etnografi) ve sözlü tarih anlatısı deseni, amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik ve kartopu (zincir) modeli uygulanmıştır. Çepnilerin cem pratiklerine dair maksimum çeşitliliğin sergilendiği Sarılar ve Göçmez Mahalleleri başta olmak üzere bütün Çepni köyleri, cemevleri ve toplumun kutsal ziyaret alanlarına, ayrıca merkez Şahinbey ilçesine bağlı Düztepe Mahallesinde bulunan cemevi ve Çepniler derneğine gidilerek kişisel görüşme, odak grup görüşmesi ve katılımcı gözlem teknikleri uygulanmak suretiyle veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Araştırma çalışması 10.10.2017’de başlamış ve 25.04.2018 tarihinde tamamlanmıştır. Gözlem ve görüşmelere dair elde edilen bulgular ses, video ve fotoğraf çekimleri ile kayıt altına alınmış ve betimsel analiz yapılarak yorumlanmıştır.

Araştırma öncesinde konuya dair literatür taraması gerçekleştirilmiş ancak yöredeki Çepnilerin cem uygulamaları hakkında herhangi bir yazılı kaynak bulunamamıştır. Konuyla ilgili okumalar çalışma boyunca diğer tekniklerle birlikte sürdürülmüştür. İlk tahlilde taranan konuyla ilgili yazılı kaynakların bazıları şunlardır: Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz tarafından yayımlanan *Anadolu’da Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar* adlı çalışmanın “Gaziantep Belgeleri” kısmında yedi tanesi, icazetname; iki tanesi, şecere; üç tanesi, hüccet; bir tanesi de dilekçeden oluşan on üç belgenin içeriği detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıca bölgedeki mezar taşları ve türbelerin mimari ve sembolik özellikleri yorumlanarak farklı bölgelerdeki benzerleri ile kimi bağlantıları ortaya konulmuştur (Yalçın - Yılmaz, 2017). Naci Kum’un Başpınar Dergisinde yayımlanan *Gaziantep İlinde Tetkikler ve Görüşler* adlı makalesinde Rumkale bölgesinde yaşayan Dede Garkın Ocağı Seyyidleri konu edilmiştir (Kum, 1945). Rahime Kışlal ve Ali Yeşilyurt tarafından kaleme alınan *Dede Kargın Şiirleri* adlı çalışmada Naci Kum’un kent merkezi ve bölgedeki Dede Kargın Ocağı Dedeleri ve onların soy şecereleri, icazetleri ile ilgili çeşitli yazılı kaynaklar detaylı bir şekilde açıklanmıştır (Kışlal – Yeşilyurt, 1999). Ahmet Taşgım’ın *Dile Gelen Alevilik, Bildiriler* adlı çalışmasında bölgedeki Çepnilerin talibi olduğu ocaklar, dedeler ve faaliyet gösterdikleri dernekler hakkında detaylı bilgiler

verilmiştir (Taşğın, 2013). Mustafa Gültekin'in *Sarılar Köyü Çıralık Çepni Alevi Ziyareti ve Türk Ağaç Kültüne Bağlı Bazı İnanış ve Uygulamalar* adlı makalesinde "Çıralık Ziyareti" pratikleri ile ilgili bilgiler verilmiştir (Gültekin, 2014). Bu değerli çalışmalarla birlikte Rumkale Çepnilerinin cem pratikleri konusunda herhangi bir yazılı kaynağın bulunmaması literatürdeki karanlık kalan bir noktanın aydınlatılması bakımından önemli görülmüştür.

1. Rumkale Çepnileri (Bulgular)

Rumkale, Gaziantep'in kuzeydoğusunda Yavuzeli¹ (Cingife) ilçesinin Fırat Nehri ve Merziman çayı arasında yer alan tarihte hristiyanların hac ibadetini gerçekleştirdiği inanç merkezlerinden biridir.² Kaynaklarda Gaziantep Çepnilerinin Rumkale bölgesi veya kazasında 16. ve 17. Yüzyıldan bu yana yaşadıkları belirtilmektedir (Sümer, 1993). Günümüzde Çepniler, Rumkale civarındaki Sarılar, Yeniköy, Aşağıkayabaşı, Yukarıkayabaşı, Göçmez (Milelis/Karababa), Kuzuyatağı, Yanmaz, Dereköy, Halilbaş, Hasanoğlu, Kızboğan (Gülpınar), Köseleler, Bülbül ve merkez Şahinbey ilçesine bağlı Düztepe Mahallelerinde ikamet etmektedir.

Tarihsel kaynaklarda Çepnilerin, Oğuz boylarından biri olduğu konusunda görüş birliği vardır (Şahin, 2013). Çepni adına ilk defa Kaşgarlı Mahmut'un *Dîvan-ı Lüğati't-Türk* adlı sözlük niteliğindeki kitabında rastlanılmaktadır. Eserin "Oğuz Boyları" maddesinde, Oğuzların yirmi birinci boyu olarak "Çepni" adı tespit edilmiş, damga ve ongunu (sungur) nüshadaki tabloda gösterilmiştir (Sümer, 2016). Reşidüddin Fazlullah Hamedâni'nin *Cami'üt Tevârih* adlı eserinin 2. cildinde Oğuzların Üçoklar kolunun, Gök-han oğullarının on altıncı boyu, Çepni olarak Künhan tarafından İrkil Hocaya: "Nerde düşman görürse savaşır" anlamı, damgası ve ongunu (sungur) ile tespit ettirilerek kitaptaki listeye yazdırılmıştır (Çelik, 2002). Yazıcıoğlu Ali tarafından kaleme alınan *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Selçuknâme)* adlı tarih kitabında yine Oğuzların yirmi dört boyundan on altıncı olarak Çepni (Cibini) adı aynı anlam, damga ve ongun ile yazılmıştır (Sümer, 1993).

Çepnilerin Anadolu'ya gelen ilk Oğuz boylarından biri olduğu yönünde çeşitli görüşler vardır (Köprülüzade, 1925; Sümer, 1993; Şahin, 2013). Çepnilerin Anadolu'ya girişlerini Çelik şu şekilde aktarmaktadır: Çepni boyunun, 12. Yüzyıldan bu yana Anadolu, İran, Azerbaycan ve Mısır'ı içine alan çok geniş bir coğrafyada tanındığını bilinmektedir. Çepnilerin Anadolu'ya ne zaman geldikleri, nerelere nasıl yerleştikleri hakkında yeterli bilgiye henüz sahip olunmamakla birlikte, Sümer ve

1 Sözlü kültürdeki rivayetlere göre; önceki dönemde bir Ceneviz yerleşim alanı olan Cingife'nin 1517 yılında Mercidabık seferi ne giden Osmanlı Sultanı Yavuz Selim'e bölge halkının yakın ilgi göstermesinden dolayı burada konaklaması ve bu teveccühe istinâden "Yavuzun ili" anlamında 1958 yılındaki ilçe kânunu ile adı "Yavuzeli" olarak değiştirilmiştir. Ayrıca eski adı "Cincife" olan Tokat iline bağlı Çamağzı Köyü Anadolu'nun kimi bölgelerinde "Cingife" isimiyle anılan diğer yerleşkelere örnek teşkil etmektedir.

2 Hristiyanlığın ilk ortaya çıktığı zamanlarda Hz. İsa'nın havarilerinden Johannes, o dönemin önemli merkezlerinden Fırat nehri üzerindeki Rumkale'yi kendine üs seçmiş ve Yuhanna İncili'ni burada yazarak çoğaltmıştır. 1173 yılında ölen Patrik Aziz Nerses'in Rumkale'de adına yapılmış bir kilisesi ve mezarı bulunmaktadır. Yakubi Azizi Barşavma'nın kendi adına inşa ettirdiği manastır yine Rumkale içerisinde bulunmaktadır.

konuyla ilgili ulaşabildiğimiz diğer araştırmacılar tarafından da kabul gören “Türkiye tarihinin yerli kaynaklarında adı ilk önce ortaya çıkan Oğuz boyu, muhtemelen Çepnilerdir” şeklindeki yaygın görüş, Anadolu’ya yerleşen ilk Türk boyu veyahut boylardan birisinin Çepniler olduğunu ortaya koymaktadır (Çelik, 2002).

Çepni toplulukları, Anadolu’nun farklı bölgelerine İç Asya’daki çeşitli göç hareketlerinin etkisiyle yerleşmişlerdir. Bu göçlerle Batı Anadolu, Karadeniz ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki kimi bölgelere iskân ettikleri bilinmektedir. Hacı Bektaşî Veli’nin Sulucakarahöyük’teki ilk müritlerinin Çepni olduğu ve 1240 yılında vuku bulan Baba İshak önderliğindeki Babai Türkmen hareketine katıldıkları bilinmektedir (Sümer, 1993). Günümüzde Alevi ve Bektaşî kültürel kimliği ile Bursa, Balıkesir, Manisa, İzmir, Aydın çevresi Çepnilerin yoğun yerleşim alanlarındandır. Yakın tarihe kadar Karadeniz Çepnilerinin tamamı Sünni inanç pratiklerine sahip topluluklardan oluşur şeklindeki yaygın kanının son dönemde yapılan alan araştırmalarıyla yanlış olduğu görülmektedir. Örneğin, Serdar Özdoğan’ın *Giresun Dereli İlçesi Geçrez Havzası Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri* (Özdoğan, 2020) adlı alan çalışmasında eski adı Vilayet-i Çepni olan Giresun ili çevresinin sadece Sünni Çepni topluluklardan oluşmadığı anlaşılmaktadır. Çepnilerin Güneydoğu Anadolu yerleşkelerinden birisi Gaziantep Yavuzeli ilçesine bağlı Rumkale çevresi olmuştur. Bölgeye yerleşen Çepnilerin inanç anlayışlarını değiştirmeden tarihsel süreçteki ilk yerleşkeye yakın olacak biçimde Yavuzeli, Araban ve Nizip ilçelerine dağılmışlardır (Kökel, 2013). Sarılar, Kuzuyatağı, Göçmez (Milelis), Bülbül, Yukarıyeniköy, Aşağıkayabaşı, Yukarıkayabaşı, Yarımca, Dereköy, Halilbaş Yavuzeli ilçesine, Hasanoğlu, Kızboğan, Gümüşpınar Araban ilçesine, Köşeler Mahallesi ise Nizip ilçesine bağlıdır. Bu mahalleler aynı bölge içerisinde ve birbirlerine çok yakın konumlardadır. Çepni Mahalleleri’nin hepsinde cemevi bulunmaktadır. Sarıbuğday, Kiroğlu, Aşağıyeniköy, Aşağıkayabaşı Mahalleleri’nin çoğunluğu Çepnilerden, diğer kısmı ise Sünni topluluklardan oluşmaktadır (KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 20 Kasım 2017).

Rumkale Çepnilerinin bölgeye ne zaman ve ne nereden geldikleri konusunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak bu konuda sözlü aktarımlarla şekillenen yerel halkın görüşleri şöyledir: Hazar Denizi kıyısından göç eden Türklerin Kayı boyuna mensup bir topluluğu koruyarak Anadolu’ya getirmekle görevli Çepniler, Kırgızların (kimi anlatılarda Tatarlar / Moğollar geçmektedir) beklenmeyen bir baskısıyla göç yolculuğu güzergâhını değiştirerek güneyden günümüzdeki İran, Irak ve Suriye sınırları üzerinden geçerek Rumkale bölgesinden Anadolu’ya girerler. Burada tekrar yerel eşkiya gruplarının baskınına uğrarlar. Çepni Boyunun Beyi (?) bu saldırılarda yaralanır ve ardından ölür. Vakanın akabinde Çepnilerin bir bölümü Kayılarla birlikte Batı Anadolu’ya doğru göçü sürdürmeye karar verir. Öldürülen Bey’in eşi “Sarı Kadın” ve onun dört çocuğu ile beraberindekiler vefat eden Bey’i defnettikleri yerden ayrılmak istemezler ve bugünkü Rumkale bölgesindeki Sarılar Mahallesi yakınlarındaki ilk yerleşilen konumu iskân ederler. Süreç içerisinde ilk

yerleşkeden 4 km uzaklıktaki bugünkü Sarılar Mahallesi'nin bulunduğu konuma ev ve barklarını kurarlar. Nitekim o dönem bölgedeki etkin inanç anlayışlarından Dede Garkın Ocağının tâlibi olurlar³ (KK-1, Kişisel Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017). Rumkale bölgesindeki Çepni mahallelerinin hepsi Sarılar'dan göç eden aileler tarafından kurulmuştur. Sarılardan sonra en büyük yerleşke Göçmez (Milelis) ve Köşeler Mahalleleridir. Yine Göçmez Mahallesi'nden ayrılan aileler de süreç içerisinde diğer mahallelerin oluşmasına neden olmuştur (KK-1, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 20 Kasım 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017).

Rumkale Çepni köylerindeki demografik hareketlilik daha ziyade 1960'lı yıllardan sonra köyden kentlere başlayan göçlerle Düztepe Mahallesi'nde yoğunlaşmıştır. Aynı yıllarda ülkenin büyük bir bölümünde etkili olan yurt dışına yeni bir göç dalgasının başlamasıyla başta Almanya olmak üzere birçok Avrupa ülkesine yoğun bir Çepni nüfusu intikal etmiştir. Esasında bu göçler sadece iş gücüne sahip insanların yer değiştirmesi değil, yüzyıllar boyunca yörede oluşmuş kültürel birikimin, geleneklerin ve manevi mirasın da göç etmesine neden olmuştur. Günümüzde Almanya'nın Berlin kenti ve Avrupa'nın birçok ülkesinde yaşayan Rumkale Çepnileri, yöredeki yüzlerce yıldır aktarıla gelen biçime bağlı kalarak talibi oldukları ocakların süreğinde “yol bir, süre bin bir” ilkesi çerçevesinde inançlarını sürdürmeye çalışmaktadır (KK-1, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-5, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017).

Rumkale Çepnileri, Alevi ve Bektaşî inancına bağlı “ocak-dede-talip” ve cem uygulamalarını geleneksel yöntemlerle sürdürmekte olan bir topluluktur. Bu bağlamdaki inanç pratikleri, Dede Garkın Ocağı ve Musa Kazım Ocağı süreğinde yürütülmektedir (Kökel, 2013: 97). Sarılar, Kızboğan, Hasanoğlu, Kuzuyatağı gibi Sarılardan ayrılan köyler Dede Garkın Ocağı; Göçmez, Yukarıkayabaşı, Köşeler Mahalleleri ise Musa Kazım Ocağı talibi topluluklardır. Bölgede gerçekleştirilen cem törenleri bu iki ocağın süreğine uygun olarak hazırlanan âdap ve erkân ile yürütülmektedir (KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Sarılar Mahallesi'nde Dede Garkın süreğinde cem yürüten Mamo Dede (1919-1987)'nin Hakk'a yürümesinin ardından gelen evlatları dedelik hizmetini üstlenmemiştir (KK-5, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-1, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017). Onun yerine kent merkezi ve çevre ilçelerden gelen dede ve zakirler cemleri yürütmektedir.

3 Elvan Çelebi'nin “Menakıbu'l-Kutsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye” adlı eserinde Hâce Ahmet Yesevi ve Tâcü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın Yesevilik ve Vefâilik tarikatına bağlı olarak Anadolu'ya gelen ilk dervişlerden olduğu kabul edilen ve “Dervişler Şeyhi” olarak adlandırılan Dede Garkın (Numan)'ın İlhânîlar ve Selçuklular döneminde Güneydoğu Anadolu Bölgesi Malatya, Mardin, Urfa, Maraş (Göksun, Elbistan) veya Dımışk (Şam bölgesi) civarında yaşamış olabileceği belirtilmektedir. Günümüzde Mardin/Derik sınırları içerisindeki Dedeköy'de Dede Garkın'a ait olduğuna inanılan bir yatır bulunmaktadır.

Musa Kâzım Süreğinde cem yürüten dedelerin ise Yalçın ve Yılmaz'ın Koreşanlılar (2017) adlı eserinde sunulmuş 16. yüzyıl'a tarihlenen Seyyid Kazım Ocağına dair şecereye isnad ile araştırma sırasındaki sözlü anlatımlarla ifade edilen Antep çevresindeki Akkoyunlu, Çepni, Evcı, Sarı Sığırlı, Bayındır Türkmen topluluklarında "Pir" (Dede); Alcı, Tecirli Türkmen, Dulkadir oymaklarında ise "Mürşit" hizmeti gördükleri anlaşılmaktadır.⁴ Ayrıca Musa Kâzımlı dedeler, 1821 yılında başlayan Padişah 2. Mahmut dönemindeki modernleşme hareketleri ile Antep Kalealtı civarında bulunan Bektaşî Ocağına ait vakfiyelere el konulmasından ardından Ocakzâde iki aile olarak Rumkale'de daha önce cem yürüttükleri Göçmez ve Köşeler köylerine yerleşmiştir (KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-6, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017). Böylece Rumkale bölgesindeki taliplerine daha yakın olmuşlar ve nitekim Çepni köylerinde Musa Kazım Dedelerinin tâlipleri zamanla artmıştır (Korkmaz, 2016). Yörede bulunan on üç cem evinde her iki ocağın süreğine bağlı olarak cem yürütülmektedir. Cem yürüten dedelerin çeşitli şecereler, hüccet, icazet, berat ve silsile-i imâman belgeleri ile sabit olarak Dede Garkın ve Musa Kazım soyundan geldikleri talipler ve dedeler tarafından beyan edilmiştir. Mamo Dede'nin ardından Dede Garkın Süreğindeki cemi farklı ocaklı dedeler ve dikme dedeler yürüttüğü ve son zamanlarda Musa Kazım dedelerinin cemlere rehber veya dede olarak katıldığı da görülmektedir (KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-10, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017). Günümüzde Musa Kazım Dedeleri, Gaziantep'te bulunan Çepni mahallelerinin çoğunda cem yürütmekle birlikte Çepnilerin batıya göç eden boyları arasında akrabalık ve ocak talipliğine dayalı bağları olan İzmir (Bergama), Manisa, Balıkesir, Aydın ve Kars illerindeki bazı Çepni mahallelerine yılın belirli dönemlerinde giderek taliplerini görmekte ve cem yürütmektedir. Musa Kazım Dedelerinden Bektaş Piroğlu (Keskin) Nizip ilçesine bağlı Köşeler Mahallesinde, Mehmet Keskin Yavuzeli ilçesi Yukarıkayabaşı Mahallesinde ikamet etmektedir (KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017).

2. Rumkale Çepnilerinde Cem

"Toplanma, birlik olma, bir araya gelme anlamına gelen cem, Arapça kökenli bir sözcüktür. Alevi ve Bektaşî inancında ibadet için cem olma; bir araya gelme kavramından yola çıkılarak, bütünleşme anlamında kullanılmaktadır. Aleviliğin temel ibadet şekli "cem"dir. Cem ibadetinin yapıldığı mekâna cem evi ya da cemhâne denir" (Dedekargınoğlu, 2012: 121). Rumkale Çepnilerinde cem, yalnızca ibadetlerin gerçekleştiği törenler değil; kültürel kimliğin yeniden inşa edildiği, değerlerinin paylaşıldığı ve inanca dair bilgilerin aktarıldığı, ibadet şekillerinin öğretildiği çok yönlü bir irfan meclisidir. Modern yaşam öncesinde cem ritüeli, köyün en büyük veya geniş evinde bulunan bir mekânı cemevi şeklinde düzenleyerek yapılırdı. Cem'in yapılma zamanını köylülere on iki hizmetten biri olan "peyikler" haber verirdi. Bu haber ile daveti alan canlar musahibi ile buluşur ve ibadet için aileleri ile birlikte

4 Hizmetlere dair isnad edilen en erken 1 Ocak 1562'de Hz. Hüseyin dergahında; 28 Eylül 1582'de Şam Nakib'ül-Şrafının tasdik ve şahadetleri ile yazılan şecere, belge: 18'de görülmüştür.

hazırlıklar yapar, belirtilen vakitte cem yapılacak evde hazır bulunurlardı. Bütün beden ve ruh kirlerinden arınmış olarak cem evine gelen musahipler, eşleri ile cem meydanında dedenin huzurunda dara durup niyaz ederlerdi. Günümüzdeki teknolojik imkanlar nedeniyle bu iletişim ve haberleşme Peyiklerin mobil telefonları aracılığıyla sağlanmaktadır (KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018).

Rumkale Alevileri, genellikle hasat dönemi sonu güz (sonbahar)'den ilkbahar mevsimi sonuna kadar olan zaman diliminde ve her Perşembeyi cumaya bağlayan gece vakitlerinde devirsel olarak cemevleri bulunan mahallelerde cem yürütmektedir. Uygulanan törenler, talibi olunan ocakların geleneksel süreğine uygun âdap ve erkân üzerine yürütülür. Bu manâda Göçmez (Milelis) Mahallesi ve akraba toplulukları içinde Musa Kazım Ocağı Süreği, Sarılar ve akraba mahalleleri arasında Dede Garkın Ocağı Süreği'ne uygun olarak cem yürütülmektedir (KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018).

Çepni talip topluluklarının temel inanç felsefesini oluşturan Hz. Muhammed'in Miraca çıkması ve Kırklar cemi hadisesindeki Kırklar meydanının canlandırıldığı cem ritüeli, Rumkale'deki anlayışıyla yaşatılmaktadır. Bununla birlikte cem, yörede halk mahkemesi olarak kabul edilmektedir. Cem, taliplerin herhangi bir sebeple işlediği suçlar, uygun olmayan ahlâk dışı davranışlar, önemli toplumsal olaylar vb. sorunların dede nezâretindeki talipler huzurunda suçluların dara çekildiği, görüldüğü, rızalık alındığı, küskünlerin barıştırıldığı sosyal ve toplumsal dengeleme mekanizması olarak görülmektedir. Dedelik kurumu ise talipler tarafından inanç lideri, halk mahkemesi hâkimi, sosyal organizasyonların tümünde baş danışman niteliğinde olan halkın manevi önderi olarak değerlendirilmektedir (KK-2, 25 Kasım 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-9, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Çepni bölgesindeki Sarılar Köyü Dede Garkın Süreği'nde cem yürüten Mamo Dede döneminde (1950-1980 yılları arasında) Yavuzeli adliyesi arşivindeki dava dosyalarında Çepni Köyleri ile ilgili herhangi bir suç kaydı bulunmadığı ifade edilmektedir (KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-9, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Dedelik dışında Bağlama saziyla manevi eserleri zikreden zakir, cemin düzeninden sorumlu gözcü gibi cem ritüellerinde farklı görevleri olan on iki hizmet sahipleri de halk tarafından ayrıca saygı görmektedir (KK-1, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-2, Odak Grup Görüşme, 02 Ocak 2018; KK-5, Kişisel Görüşme, 20 Kasım 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

Dede Garkın taliplerince cem'de hizmet gören Âşıklar için “uz” terimi de kullanılmaktadır. Uz, yörede âşık ya da zâkirlilik hizmetinde usta, mâhir, hünerli olan kişi anlamına gelen bir sözcüktür.⁵ Ayrıca cem'de okunan “deyişler” yerine “nefes” teriminin tercih edildiği görülmektedir. Cem sırasında uz'lar tarafından okunan duazlar, nefesler (deyişler), miraciyeler, semahlar, gülbanglar Alevi ve Bektaşî inanç

5 Uz geleneği konulu çalışma sonraki sayıda yayımlanacaktır.

pratiklerinin önemli sözlü kaynakları kabul edilen Seyyid Nesimi (1369–1417), Şah Hatayi (1487–1524), Fuzûlî (1504–1556), Yemîni (15-16.yy.), Virâni (16.yy.), Pir Sultan Abdal (1510/14-1589/90), Kul Himmet (16.yy.) adlı ulu ozanlara aittir. Ancak bundan başka Seyrâni, Kaygusuz Abdal, Teslim Abdal, Sıdkı Baba, Yunus Emre, Dedemoğlu, Harâbî gibi daha nice ulu ozanın ve taliplerce benimsenen Hak âşıklarının nefes ve duvazlarının da cemlerde okunduğu belirtilmekte, ayrıca Alevilikte “yedi ulu ozan” söyleminin sınırlayıcı etkisi eleştirilerek yolu ve inanç değerlerini halka ve dünyaya anlatan bütün âşıkların “ulu ozan” oldukları ifade edilmektedir (KK-2, Odak Grup Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Yöredeki inanç anlayışının kaynağını başta Kur’anı Kerim, Hz. Muhammed, Hz. Ali olmak üzere ehlibeyt sevgisinin konu edildiği menâkıplar ve bu menkıbelerin anlatıldığı kitaplar, broşürler, cönkler, velâyetnameler, ayrıca inanış biçimlerinin ve felsefesinin anlatıldığı yazılı kaynaklardan İmam Caferi Sadık (669-765)’in görüşleri çerçevesinde yazılmış metinler ve Şeyh Safiyüddin Erdebili (1252-1334)’ye atfedilen yazmaların toplandığı Buyruk adlı eserler gibi yazılı kaynakların Çepnilerce okunduğu görülmektedir (KK-1, 17 Ekim 2017; KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018).

2.1. Sarılar’da Cem Ritüeli

Sarılar Mahallesi Fırat Nehrine 4 km, Rumkale’ye 9 km Yavuzeli ilçesine 26 km, Gaziantep iline 66 km uzaklıktadır. Mahallede bir cemevi vardır. Çepni boyuna mensup olan Sarılar halkının Anadolu’ya nereden ve ne zaman geldiği ile ilgili kesin bir bilgi henüz bulunmamakla beraber Sarılar adı konusundaki sözlü tarih anlatılarına göre Çepni ve Kayı boyuna mensup topluluklarla beraber 13. yüzyılın ilk yıllarında (1204 -1207) başlayan büyük göç yolculuğu sırasında, Rumkale civarında yaşanan saldırılarda yaşamını yitiren göçün Bey’lerinden birinin defnedildiği yerden ayrılmak istemeyen hanımı Sarı Kadın’dan geldiği yukarıda belirtilmiştir. Çepni boyunun kalan üyeleri, Kayıların isteği üzerine onlarla birlikte Batı Anadolu’ya doğru göçü devam ettirerek güzergâhtaki çeşitli bölgelere yerleşmişlerdir. Dolayısıyla Rumkale bölgesindeki Alevi köyleri o dönemden günümüze Sarılar Köyünden ayrılan aileler tarafından kurulmuş Çepni köyleridir. Bölgedeki bu sözlü tarih anlatılarına, kaynak kişilerin beyanlarına, alandaki gözlemlere ve giriş kısmında değinilen yazılı kaynaklara göre Sarılar Köyünün 13. yüzyılın başlarında gerçekleştirilen göçler neticesinde kurulan yaklaşık sekiz asırdır bu bölgede varlığını sürdüren Anadolu’daki ilk Türkmen yerleşim merkezlerinden biri olduğu ihtiyatlı olmak kaydıyla ön görülebilmektedir.

Sarılar halkı, Dede Garkın Ocağı talibi olarak onun süreğinde düzenlenen “erkân” üzerinde cem ritüelini gerçekleştirmektedir. Dede Garkın (yörede Dede Karkın veya Kargın şeklinde telaffuzlar da mevcuttur) evladı Mamo Dede (1919-1987)’nin vefat etmesinin ardından kent merkezinde yaşayan evlatlarının çeşitli sebeplerle cem ritüellerinde Dedelik hizmetini yürütmediği belirtilmektedir (KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017). O nedenle doğal dede olarak Dede Garkın Süreği’nde cem yürüten

son kişi Mamo Dede'dir.⁶ Mamo Dede'nin ardından evlatları cem yürütme de onun süreğini Sarılar halkı aynı âdap ve erkân üzerinden devam ettirmeye çalışmaktadır. Günümüzde Sarılar, Hasanoğlu, Kızboğan, Kuzuyatağı Mahallerinde yürütülen cemler; genellikle taliplerin rızası alınarak yöredeki Musa Kazım Dedeleri, Çepni veya ocak talibi âşıklar ya da zâkirler aracılığıyla, o mümkün değil ise Besni, Araban gibi çevre ilçelerden veya kent merkezinden davet edilen farklı ocaklardan dedeler veya "dikme dedeler" tarafından yürütülmektedir (KK-3, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018; KK-10, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

Sarılar Mahallesi cem evinde gerçekleştirilen cem ritüeli dikdörtgen biçimli oluşturulan erkân huzurunda gerçekleştirilir. Yürütülen bu cemlerin durduğu yeri daha iyi anlayabilmek için Hüseyin Dedekargınoğlu'nun *Dede Garkın Süreğinde Cem* (2012) adlı eserindeki bilgiler etrafında Sarılar'da yürütülen cem ritüelini karşılaştırmak mümkündür. Eserde Görgü, Kurban ve Abdal Musa cem törenleri anlatılarak süreğin uygulanışı ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Aynı süreğin aktarıldığı Cem törenleri ile Sarılar Mahallesi pratiklerini isim, uygulanış biçimi ve anlamları bakımından karşılaştırdığında kimi benzerlik ve farklılıklar görülmüştür. Sarılar mahallesinde yürütülen cemler kaynak kişiler tarafından şöyle beyan edilmiştir:

İrşad Cemi: Gençlerin ve çocukların eğitimi için yürütülen cemdir.

Birlik Cemi: Bütün taliplerin katılabildiği genellikle perşembe akşamları yürütülen cem'dir.

Koldan Kopma Cemi: Taliplerin işlediği herhangi bir suç için kurulan mahkeme niteliğindeki cem'dir.

Musahip Cemi: Musahip kardeşliği ve şahitliğini gerçekleştirme amaçlı yürütülen cemdir.

Lokma Cemi: Taliplerin paylaşımı ve nasipleşme amaçlı yürütülen cemdir.

Kurban Cemi: Taliplerden birinin adak veya kurban ibadetinin gerçekleştirilmesi için yapılan cemdir.

Görgü Cemi: Taliplerin nefsinin yoklaması, merak edilen konularda Dede'ye danışılması tavsiye ve hatırlatmaların alınması gibi ruh ve beden eğitimi için yapılan cemdir.

On İki Hizmetli Edep Erkân Cemi: Sadece musahibi olanlar ve ruh ve bedenen manevi kirlere tamamen arınmış taliplerin katılabildiği cemdir (KK-1, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

2.1.1. Sarılar Ceminde On İki Hizmet

Sarılar Mahallesi cem ritüelinde on iki hizmet sahipleri ocak dedeleri tarafından seçilerek görevlendirilir. Hizmetler ana hatları ile şu şekilde açıklanmıştır:

⁶ Mamo dede hakkında hazırlanan çalışma sonraki sayıda yayımlanacaktır.

Dede, Pir: Cem erkânı ve ritüelini yönetir. İkrar alır, nasip verir, cem ritüeli dışında canlar veya talipler arasındaki her türlü sorunları çözer. Ayrıca cenaze, nikâh, musahiplik vb. yürütülen törenleri yönetir ve her konuda son sözü o söyler.

Rehber: Yol göstererek taliblere kılavuzluk eder, yolun kurallarını, adap, edep ve erkânı öğretir, mürşidin yardımcısı konumundadır. Musahiplik Cemi'nde musahiplerin ikrar vermesi için onları ceme taşıma görevini üstlenir.

Gözcü: Rehber'in yardımcısıdır. Cem'de ritüel kurallarına uyulması ve yürütülmesinden sorumludur. Cem'in âdap ve erkânına uymayanları uyarma görevi vardır. Yol düşkünlerinin ve suçluların cem ibadetine girmelerine izin vermez. Cem'in bekçisidir.

Çerağcı: Delilci de denir. Cemeindeki sembolik aydınlatma ritüelinden sorumludur. Çerağın temsiliyetine uygun bir biçimde uyandırılması ve cemin sonunda dindirilmesi pratiğini gerçekleştirir.

Uz, Âşık: Cem'lerde Bağlama sazını çalmasını iyi bilen ve sesi güzel olan kişidir. Deyiş, nefes, tevhid ve düvazlar, miraçlama, nevrüziye ve mersiyeleri bağlama eşliğinde seslendirir.

Farraş: Cemevlerinin mutlaka temiz olması gerekir. Bu temizlik işi ile görevli olan kişiye ferraş denir. Ayrıca ritüel sırasında cemevini ve meydanını manevi olarak temizleyip süpürgeci hizmetini gerçekleştirir.

Sakka: Cem'de mürşidin ve cem erenlerinin Kerbela şehitlerini temsilen su almasını sağlar. Musahiplik ceminde ve diğer cem ritüellerinde ikrar veren canlara su dağıtır.

Kurbancı: Kurban kesme, tığlama ve yemek işlerine bakar. Kesilen kurbanları lokmalara ayırır ve pişirimden sonra eşit bir şekilde dağıtılmasına yardımcı olur.

Tezzekkar: Cem erkânında canların manevi abdest almasında hizmet eder. Ritüel sırasında elinde bir leğen ve ibrik, omuzunda bir havlu ile hizmet eder.

Peykçi (Davetçi): Peyk haber anlamındadır. Peykçi, cemin yapılacağını bütün canlara haber verir ve ceme katılmaları için onları haberdâr eder.

İznikçi (Meydancı): Cemevine gelen canların ayakkabılarına sahip çıkar ve yerleştirir. Cem meydanını hazırlar. Ayrıca süpürgeciye yardımcılık eder.

Bekçi (Kapıcı): Cemevine gelen canları karşılar. Cem'in yapılışı esnasında taliplerin adap ve erkân içinde oturmalarını sağlar. Gözcünün yardımcısıdır (KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

Lokmacı: Kurbancı tarafından tığlanarak eşit şekilde hazırlanıp pişirilmiş lokmaları cem mühürlenmeden dede'nin huzurunda sembolik olarak niyazlatır ve simgesel lokma sunusunun (tepsi) delil'e yakın olacak şekilde cemin sonuna kadar

bekletilmesini sağlar. Cem'in sonunda kurban sahibinin rızalığı ve dedenin dualayıp destur vermesiyle birlikte ceme katılan herkesin eşit şekilde lokmaları yemesini sağlar ve ardından herkesten rızalık alınır. Katılım sağlanan cemlerde erkeklerin yanı sıra kadınların da bu hizmeti yürüttüğü, ayrıca nakiplerinde bu hizmete eşlik ettiği gözlenmiştir.

2.1.2. Dede Garkın Süreğinde On İki Hizmet ve Sarılar Karşılaştırılması

Dedekargınoğlu'nun *Dede Garkın Süreğinde Cem* (2012) adlı eseri ve Sarılar cemindeki on iki hizmet karşılaştırdığımızda şu şekilde bir durum ortaya çıkmaktadır:

Dede, Pir: *Dede Garkın Süreğinde Cem* adlı eserde dede (pir), mürşit olarak ehlibeyt soyundan soy sürdüğü ve cem ritüelinde hizmet edecek kişileri bizzat seçtiği için on iki hizmetin dışında görülerek açıklanmıştır. Sarılarda dede (mürşit), on iki hizmetten biri olarak görülmektedir. Bunun dışında hizmetin adı, uygulama şekli ve anlamları kaynakla aynıdır.

Gözcü: Hizmetin Piri İmam Musa Kazım'dır. Dedenin yardımcısıdır, elinde 2-2,5 m asa vardır, cemin sessiz ve düzenli yürütülmesi, cemde yapılan hizmetlerin sıralı ve düzenli bir biçimde uygulanmasından sorumludur. Canların isteklerini dedeye iletir. Cem erkânına uygun davranmayanların dara çekilmesi ve cezalandırılmasını sağlar (Dedekargınoğlu, 2012: 133). Sarılar ile karşılaştırdığımızda hizmetin ismi ve uygulama şekli aynıdır. Fakat Dedekargınoğlu'nun "hizmetin Piri İmam Musa Kazım'dır" şeklindeki tanımlamasına yörede rastlanılmamıştır.

Delilci: Çerağcı'da denir. Hizmetin Piri Cabir Ensari'dir. Dede gelip postuna oturunca delil uyarılarak cem başlamış olur. Cem'in bitişi ile delilin yanması durdurulur, yani dindirilir. Delil'in yanmasını sağlamak için kullanılan yağ; tereyağı, kurbanın iç yağı veya zeytinyağı'dır (Dedekargınoğlu, 2012: 133). Sarılarda hizmetin ismi, uygulama şekli ve kullanılan kavramlar aynıdır. Delil'in uyarılmasında kullanılan yağ sadece zeytinyağı'dır.

Ferraş: Süpürgeci veya carcı da denir. Hizmetin Piri Seyyidi Ferraş'tır. Ferraş cemde temsili olarak dökülen günahları süpürür ve meydanı temizler. Manevi iç temizliğin sembolüdür (Dedekargınoğlu, 2012: 134). Sarılarda isim olarak "carcı" terimi kullanılmamaktadır. Ferraş ismi yöresel dil telaffuzuyla "ferraş" olarak kullanılır. Uygulama şekli ve anlamı aynıdır.

Zakir (Âşık): Hizmetin piri İmam Cafer-i Sadık ve Hak Âşıklarıdır. Allah'ın, on iki imamların, velilerin, gerçek erlerin ismini saz ile zikreder. Cem'de düvaz imam, mersiye, semah ve tevhidleri sazı ile çalıp cemin büyük bölümünde hizmet görür (Dedekargınoğlu, 2012: 134). Sarılarda hizmetin ismi Uz, Âşık ve son zamanlarda Zakir olarak telaffuz edilmektedir. Anlamı ve uygulama şekli ile ilgili bir farklılık yoktur.

Kurbancı: Hizmetin piri Mahmut el Ensari'dir. Kurbanların meydana tekbirlendikten sonra kesilmesi, yüzülmesi, etlerin parçalanıp lokma için hazır hale getirilmesi hizmetini görür ve lokmaların pişirilmesinde Lokmacı'ya yardımcı olur (Dedekargınoğlu, 2012: 134). Sarılar'da hizmetin ismi ve uygulama şekli ile ilgili bir farklılık yoktur.

Saka: Sâki, dolucu. Hizmetin piri İmam Hüseyin'dir. Kerbela vakasında zulme uğrayıp bir damla bile su içmeden şehit olanları anmak için, Saka'cı elinde su taşı ile meydana gelir. Dede suyu dualar, Kerbela şehitleri için bir yudum su içilir. Yezide lanet okunur (Dedekargınoğlu, 2012: 134). Sarılarda hizmetin uygulaması ve anlamı aynıdır. Yöresel ağızla hizmet için "sakka" kelimesi kullanılır.

Tezekkar: Hizmetin piri Selman-ı Pak'tır. Biri erkek birisi kadın olmak üzere iki can tarafından tarikat abdesti için el suyunu halkada oturan canların eline dökerek sembolik anlamda abdest aldırır. Ruhsal olarak temizlenmeyi temsil eder (Dedekargınoğlu, 2012: 134-135). Sarılarda hizmetin uygulaması ve anlamı aynıdır. Yöresel ağızla isim olarak "tezzekkâr" kelimesi kullanılır.

Peşik: Hizmetin piri Cebrail Aleyhisselam'dır. Ulak görevini yapar. Cem davetini katılmak isteyenlere bildirir. Dedenin emri ile gereken yerlere gerekli bilgileri ulaştırır (Dedekargınoğlu, 2012: 136). Sarılarda hizmetin uygulama şekli aynıdır. Yöresel kullanımda isim olarak "peşikçi" veya "davetçi" terimi kullanılır.

Semahçı: Pervane de denir. Hizmetin pirleri, Ebuzer Gaffari ve Hz. Fatima'dır. "Cem birleme" sırasında "Kırklar Semahı" yaparlar. Bunun dışında yörelere göre muhtelif istek semahları yaparlar. Semah dönenlerin üzerindeki elbiseler özel günlerde giydikleri temiz ve bakımlı elbiselerdir. Folklor kıyafeti olmamalıdır. Ayaklar genelde çıplak, bacıların başları geleneksel örtü ile örtülüdür (...) Kurallarda biçime değil öze önem verilir (Dedekargınoğlu, 2012: 136-137). Sarılarda semahçı hizmeti yoktur. "Cem birleme" yerine, "cem mühürleme" terimi kullanılır. Semah sırasında katılım anlamında kişisel bir ayırım yoktur, isteyen bütün canlar semaha durabilir. Âşıklar genellikle geleneksel olarak Gaziantep ve çevre illerin semahlarını çalar ve okurlar. Herhangi bir sınırlama yoktur. Elbiseler ve kurallarda şekil değil öze önem verme ilkesel olarak aynıdır.

Lokmacı: Sofracı da denir. Hizmetin pirleri Kamber Ali Sultan ve Hz. Fatima'dır. Kesilen kurbanların etlerinin pişirilerek lokma olmasını sağlar. Sofra açar ve lokmaların pay ederek dağıtılmasını ve yenmesini sağlar (Dedekargınoğlu, 2012: 137). Sarılarda hizmetin adı uygulaması ve anlamı aynıdır. Ancak "Sofracı" yerine "Lokmacı" terimi kullanılır.

Kapıcı: Bekçi de denir. Hizmetin piri İmam Hasan'dır. Cem ritüelinin güvenlik görevlisidir. Cem'e girme hakkı olmayan suçlular, yol düşkünleri, yoldan geçenler vb. kişileri ceme almaz. Cemin huzur içerisinde gerçekleştirilmesi için önlemler alır (Dedekargınoğlu, 2012: 137). Sarılarda hizmetin adı, uygulama şekli ve anlamı aynıdır.

İznikçi: Hizmetin Piri Hüzeymetül Ensari'dir. Cemevinin temizliğinden sorumludur. Cem için cem evini en uygun şekilde düzenler, canların ayakta durmasını düzenli bir şekilde yerleştirerek kaybolmasını ve karışmasını önler (Dedekargınoğlu, 2012: 138). Sarılarda hizmetin adına "Meydancı" da denir, uygulama şekli ve anlamı aynıdır. Hizmetin Piri hakkında bir tanımlama yapılmamıştır (KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

2.1.3. Sarılar'da Cem'in Akışı

Sarılar Dede Garkın ocağı süreğinde gerçekleştirilen cemin akışı zakir Derviş Çakmak ve Meyti Kocaakça tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: — Evvela adap ve erkâna uygun olarak kurban ritüeli gerçekleştirilir. Öncelikle ceme girecek canlar niyetlerinden ve özünden benliklerini dışarıda bırakır. Gönlündeki gümanlardan arınmış abdestli bir şekilde manevi olarak temizlenmiş bir öz ile erkâna girerler. Daha sonra her birey kurulacak erkân için kendisine bir musahip kardeş kabullenmiş olarak birlikte cem evine gelmiştir. Dede veya Baba posta niyaz eder ve oturur. Cem erenleri dedeye, rehber ve diğer canlara, Meydan-ı Ali'ye niyaz ederler ve yerlerine otururlar. Dede ceme başlamadan önce taliplerine herkes birbirinden razı mıdır? diye üç kez sorar. Bu soruya talipler hep beraber "Allah eyvallah" diye cevaplar. Dede, "Edep erkân / sükûtu lisan / mümine nişan" ister. Herkesin düzgün oturup konuşmaması ve niyazlaşması sağlanır. Artık cem mühürlenmiştir. Farraş üç defa süpürge çalar, tercümanını okur ve dededen niyazını alır (Farraş bu işlemi cem'in her aşamasında tekrarlar). Çerağcı tövbe duasını ve Nur Sûresi'nin 35. âyetini okur ve çerağ uyandırılır. "Çerağımız yansın yakılsın Hak aşkına, Çerağımız yansın yakılsın Hak Muhammed aşkına, Çerağımız yansın yakılsın Hakk'ı Ali aşkına" der. Dede duasını ve niyazını okur (hayırlısını verir). Bu pratik her hizmet gören için gerçekleştirilir. Selman (sakka) tarikat abdesti aldırır. Tercümanını okur, niyazını / duasını alır.

Dede, cemin niçin yapıldığını, toplanma amaçlarını açıklar, kuralları hatırlatır, dargın-küskün varsa ortaya çıkmalarını ister ve herkesten razılık alır. Eğer ki topluluk o kişilere rızalık vermez ise onlar erkâna alınmaz veya bir ceza uygulanır ve o huzurdaki düşkünler ancak o şekilde yine topluluğun ve hakkın rızasını almak şartıyla erkâna kabul edilir. Dede tarikat namazını (halka namazı) kıldırır, akşam niyazını ve duasını okur. Meydancı postu dedenin önüne serer, duasını okur. Hizmet sahipleri (görgüye çıkacaklar, yol kurbanı olanlar, ikrar verecekler, musahip olacaklar vb.) postun üzerinde dara dururlar. Dede cem erenlerinden rızalık alır. Bir de kendilerini kendilerinden sorar. Dede hizmet sahiplerini Pençe-i Al-i Aba'dan (bazı yerlerde Târık veya Erkândan) geçirir, duasını okur. Meydancı postu toplar, dededen duasını alır. Âşıklar nefes söylerler. Âşıklar nefeslerden sonra dara dururlar, tercümanların söyleyip dededen hayırlısını alırlar. Ardından hizmet sahiplerinden dileyenler ve diğer canlar semaha çıkar. Miraçlama okunur. Dede Kırklar Semahı'nı döner. Sonra seyrana çıkılır (ara verilir.) Sakka suyu dağıtılır. Sakka suyu Kербela şehitleri için dağıtılır. Sakka suyunu dağıtanlar dara dururlar, tercümanlarını okuyup, dededen dualarını alırlar.

Lokmacı, sofraları serer, lokma dağıtır, lokmalar yendikten sonra sofralar toplanır, lokmacılar dualarını alırlar. Çerağcı yine yanan delilin başına gelerek duasını eder ve Çerağı söndürerek dindirir. Dede cemi mühürler (kapatır). En son dede tarafından “oturan-duran gülbangı”nın okumasıyla cem sona erer. Cem erenleri dede ve diğer taliplerle görüşür sohbet eder gündemle ilgili konuşmalar yapar. Taliplerin özel sorularını cevaplar. Talipleriyle görüştüktan sonra canlar cem evinden ayrılır (KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

2.1.4. Dede Garkın Süreğinde Cem Akışı ile Sarılar Karşılaştırılması

Önce cemaat ve on iki hizmet sahipleri araç gereçlerini hazırlanmış bir biçimde yerlerini alırlar. Gözcü cem evine gelenleri oturma usulüne uygun olarak yerleştirir. Kapıcılar post dedesini bulunduğu evden (köyden) alıp cem evine getirirler. Dede cem evine girerken “Allah, Muhammed, Ya Ali” diyerek giriş kapısında niyaz eder. Gözcü, dedenin geldiğini canlara bildirir. Canlar saygı göstererek dara (Mansur Darına) dururlar. Cem’de üç yerde hep birlikte ayağa kalkılır: 1-Post dedesinin kırklar meydanına gelişinde 2- Cem birlenirken miraçlama okunduğu sırada “Muhammed ayağa kalktı, ümmetini diledi” mısrası söylendiğinde 3-Görgü cemlerinde erkânın cem’e getirilmesi sırasında (Dedekargınoğlu, 2012: 141-142).

‘Gözcü, dede’nin sağ tarafında durarak meydanın ortasına kadar gelip dara durur. Halife postunda oturan dede’den dua alır. “Post dedesi” duadan sonra secdeye varır. Niyaz edip iki dizi üzerinde oturur (Nesimi Darı), halife postu dedesi, post dedesine niyaz eder. Dede önce pir postu’na oturacak dede için cemaatten razılık ister. Razılık verilirse dede post dedesine gülbang okur. Bunun üzerine dede meydana secde eder. Ayağa kalkıp pir postu’na gelir. Bu aşamaların başlangıcında mutlaka “Allah, Muhammed, Ya Ali” diyerek ritüeli başlatır. Postun üç köşesine niyaz eder. İki dizi üzerinde posta oturup “Edep erkân getire, herkes yerine otura” deyince canlar yerlerine oturur. Zakir on iki hizmet deyişini okuyunca hizmet sahipleri teker teker meydana sıralanıp yarım ay şeklinde yönleri delil’e doğru olacak şekilde erkekler Mansur Darı, kadınlar Fatima Darına dururlar. Erkekler önce Bacılar arka sırada yer alır. Hizmet sahipleri niyaz ederler. Hz. Muhammed’e saygı ve bağlılıklarını gösteren bellerinde “kemberbest” bağlanmış biçimde dede’ye gülbang okur ve secdeye varırlar. Ardından olduğu yere otururlar. Dede, “tecella duası” verir. Hizmet sahipleri meydana niyaz ettikten sonra dizleri üzerinde sürünerek dede’lere niyaz edip sonra hizmetlerinin başına giderler. Dede, cem’i başlatma gülbangını okur. Dede, canların arasında küskün, şikâyetçi, suçlu vb. sosyal sorunları olanlar var ise meydana problemleri çözülür, barıştırılır. Barışmayanlar ya da cem’e katılması uygun olmayan canlar usulünce cemevinin dışına çıkarılır’ (Dedekargınoğlu, 2012: 142-150).

Razılık verildikten sonra dede cemi birleme duası verir ve çerağcı’yı delil’i uyandırması için meydana davet eder. Delilci dara durur ve niyaz eder. Dede, Delilciye hizmet duasını okur. Çerağcı meydana niyaz eder. Delil’i yerine koyarak yakmaya

başlar. çerağ yanarken diz üstünde oturur ve kendisi ya da zakir düvazımamı okuyarak cem erlerini salavat vermeye çağırır. Dede bir veya iki düvaz okuyarak devam eder. Ardından süpürgeci meydana gelip dara durur ve tercemanını okur. Niyazını ederek üç defa süpürge çalıp dua verir. Ardından tezekkar hizmeti başlar. Bir tür tarikat abdestidir. İki can hizmeti yerine getirir. Biri elinde leğen diğeri ibrik, bacının omzunda havlu meydana gelip karşılıklı edep erkân ile dize gelerek otururlar. Önce meydanda yanan Çerağın dibine üç damla su damlattıktan sonra niyaz ederler. Sonra oturdukları yerde önce tezekkar can, bacının eline su döker ve havlu ile kurular, sonra bacı, kardeşin eline su dökerek kurular. Kardeş önde bacı arkada dedelerin bulunduğu halkaya giderek önce dededen başlayarak tezekkar su döker “bacı” havlu ile kurular ritüel bitince gözcü ile dara durularak tezekkar tercemanı okur. Sonra Süpürgeci (Ferras) üçüncü kez hizmetini yapar ve dua verir (Dedekarginoğlu, 2012: 151-205).

‘Ardından zâkir tarafından miraçlama ve tevhid okunur. Sonrasında hizmet sahipleri meydana gelip semaha dururlar. Semah sonunda semahçılar duaya durur ve dede semahçılara dua verir. Semahçılar “secde niyazı” yapıp dizüstü otururlar. Semah’ın dört bölümü vardır: bunlar ağırlama, yürütme, yeldirme (Pervane) ve duaya durmadır. Genellikle yeldirme bölümünün sonunda zakirin “eğlen dur”, “sallan dur” vb. bitiriş belirten sözlerinden (komutlar) sonra semahçılarla kısa sürede yavaşlayarak (ağırlama) ritüeli durdurur. Duadan sonra semah ritüeli bitirilir. Semahlar halka ya da katar şeklinde yapılırken kesinlikle dede’ye sırt dönülmez, dede’ye ve post makamına yöneldiğinde çark edilerek hafifçe eğilir ve niyazlayarak selam verilir’ (Dedekarginoğlu, 2012: 225-233).

‘Zakir tarafından okunan Semah’tan sonra sakka suyu hizmeti gerçekleştirilir. ‘Sakka, su dolu bir kab ve birkaç bardakla gelip ayakları mühürlü dara durup tercemanını okur. Sakka suyu dualadıktan sonra delile bir damla su döker. Sonra su isteyenlerin hepsine su verilir. Kalan su varsa saflarda bulunan kişilere serpilerek sebil edilerek tercemanı okunur. Sakka, dede’nin önünde dara durur ve dede dua verir. Sakka elindeki sürahiden bir bardağa birer yudumluk su koyarak dede ile beraber üç kişiye su verir. Su verirken dua eder. Sonra meydanın çevresini dönerek elindeki sudan az miktarda olmak üzere cemde oturan canların üzerine serper ve tercemanını okur. Ardından meydanda dar’a durur. Dede, sakkacıya dua verir. Sonra zakir mersiyeler okur’ (Dedekarginoğlu, 2012: 241-246).

‘Cemevinde kurban tekbirleme (dualama) için meydana naylon veya genişçe bez serilmiş halde dedenin ve çerağın önüne getirilmiş kurbanlar, kurban sahiplerinin kurbanın sol tarafında sağ eliyle kurbanın sağ ayağını çerağa veya dedeye doğru kaldırılmış halde kurbanı ve lokmacı eşliğinde kurban dede tarafından dualanır. Dede gülbang ve düvazlarını bitirince kurban sahipleri kurbanlarını meydana bırakır. Zakirler düaz söylemeye devam ederken kurbanların kesilmesi için nişan beklenir. Yani geviş getirme, silkinme, meleme vb. eğer deyiş ve düvazlar bitinceye kadar nişan vermezse bir nişan verinceye kadar devam edilir. Nişan verilince zakir duazı bitirir.

Zakir Bağlamanın üzerine hafifçe eğilerek “hü erenler” der. Dede, zakir’e dua verir. Kurban kesim yerine götürülür. Cem birlemeden önce kesilen kurbanların sakatata pişirilerek hazırlanan lokmalar eşik-beşik yoklama arası verildiğinde nakip tarafından getirilerek dara durulup dededen duası alınır. Cem’deki herkese eşit dağıtılır. Dağıtım bitince kurban sahibinden rızalık istenir. Rızalık verilirse dede destur verir ve herkes lokmasını yiyebilir’ (Dedekargınoğlu, 2012: 164-198).

‘Cem’de lokmacı pişirdiği lokmalar bir tepsi içerisinde yanında bir bacı ile meydana gelir. Gözcü, kurbanı ve lokmacıyı sağ tarafına alarak meydana gelir ve duaya dururlar. Dede, Lokmacı’ya dua verir. Lokmacı tepsiye niyaz eder ve tüm lokmaları eşit olarak dağıtmaya başlar. Dağıtım işi bitince lokmacı canlardan rızalık ister. Dede destur verir ve canlar lokmaları soğutmadan yerler. Cem ritüelinin sonunda “oturan-duran duası” ve gülbang dede tarafından verilir. Dede on iki hizmet sahiplerine “gözcü” başta olmak üzere dualarını verir. Delilci çerağı meydanın ortasına getirir. Hizmet sahipleri dedenin geri tarafında sıra olarak ayakta beklerler. Dede, “delil sır duası” okur ve çerağı “sır eder”, dindirir (söndürür). Cem’de bulunanlar meydana niyaz ettikten sonra herkes çekilip evlerine giderler’ (Dedekargınoğlu, 2012: 249-253).

Sarılar’da yürütülen cem ritüelleri ile kaynaktaki Dede Garkın sürecine göre “yol bir, sürek binbir” ilkesi içerisinde kimi yöresel uygulama ve isim farklılıkları sunmaktadır. Onun dışında yörede kullanılan çerağ tipine kadar hemen hemen akış aynıdır. “Cem birleme” terimi, Sarılarda “cem mühürleme” biçiminde kullanılır. Okunan dua ve niyazlarda farklılıklar doğal olarak vardır. Okunan semahlar Gaziantep ve çevre illerden derlenen semahlardır. Semahta dans figürü olarak turna kuşunun hareketleri ve halay figürlerine benzeyen kalıp hareketler öne çıkmaktadır. Semahtaki hizmeti Sarılar’da yoktur. Semahta durabilen, kabiliyeti olan, o an için zakir’in performansına ve cem’deki ruhsal coşkuya kendini hazır hissedenden bütün canlar eğer isterse dedeye niyaz edip semaha durabilir. Okunan semah veya duaz-ı imam sayısı Dede ve zakire bağlıdır. Sakka suyu hizmetinde bardak yerine büyükçe bir tas kullanılmaktadır. Bir cem ritüelinde post dedesi dışında, dede veya zakir sayısının sınırı yoktur (KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017).

Toplumsal cinsiyet bakımından bütün Alevilerde olduğu gibi Sarılar’da yürütülen cem ritüellerinde kadın erkek ayrımı yoktur. Kadın ya da erkek zakirler de cem ritüellerinde hizmet edebilmektedir. Günümüzde uygulanan ritüellere kadın zakirler de hazır bulunmaktadır. Genellikle kadın zakirler cem ritüellerinin semah, deyiş ve nefes okunan bölümlerinde hizmet yürütmektedir. Musahibi olmayan hizmet sahipleri veya talipler birlik cemi dışındaki musahiplik gerektiren cem ritüellerine katılamazlar. Ayrıca suçlu veya düşkün durumda ya da benzeri nedenlerle ceme katılmaları uygun olmayan canlar, gözcü ve kapıcı tarafından usulüne uygun bir biçimde o gün ki cem meydanından alınarak cem evinin dışına götürülür (KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018; KK-8, Odak Grup Görüşme,

26 Aralık 2017). Bu bakımdan cemin yürütülmesi, erkân düzeninin sağlanması ve ritüel akışının sürdürülebilmesi için gözcü hizmeti, zakirle birlikte oldukça önem arz etmektedir (KK-4, Odak Grup Görüşme, 30 Aralık 2017; KK-5, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017; KK-6, Odak Grup Görüşme, 30 Aralık 2017).

3. Göçmez Mahaltesinde Cem

Göçmez (Milelis) Mahallesi Gaziantep kent merkezine 54, Yavuzeli ilçesine 17 km Runkale'ye yaklaşık 15 km uzaklıktadır. Göçmez Mahaltesinde bir tane cemevi bulunmaktadır. Alevilik inanç anlayışıyla Musa Kâzım Ocağının talibi olan Göçmez Çepnileri Anadolu'daki bütün Alevi ocaklarına teori ve pratikler açısından kaynak teşkil eden "Erdebil Sofyan Süreği"ne göre düzenlenmiş erkân üzerinde cem ritüelini yürütmektedir. Temel inanç felsefesini Miraç mucizesindeki Kırklar cemi sözlü anlatısından alarak Musa Kazım Ocağı Süreği ile düzenlenmiş halka (yarım daire) biçiminde oluşturulan cem erkânı içerisinde okunan yöreye has duazlar, miraciyeler, deyişler, nefesler, semahlar ve gülbanglar'dan oluşmaktadır. İnanç uygulamalarında yazılı kaynak olarak Kur'an-ı Kerim ve Buyruk kitapları, dua ya da niyazlar için basılmış çeşitli broşürler ve el kitapları kullanılmaktadır (KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018). Göçmez (Milelis) ile birlikte Musa Kâzım Ocağı Süreği'nde cem yürütülen mahalleler Yeniköy, Halilbaş, Dereköy, Köseler, Aşağıkayabaşı, Yukarıkayabaşı'dır. Yörede gerçekleştirilen cem ritüellerinin isimleri ve pratikleştirilen on iki hizmet şu şekilde beyan edilmiştir:

İkrar verme Cemi: Yol'a girecek olan canlar için yapılan törendir. Musahipliği esas alan Alevilerde musahip olacak iki aileden (iki er-iki bacı) ikrarın alınması şeklindedir.

Görgü (Baş Okutma) Cemi: Görgü kurbanı, "Terceman Kurbanı" da denir. Her talibin yılda bir kez görgüden (sitemden) geçerek ikrarını tazelemesi gerekir. Böylece talibin hatalarını ortaya koyması, incittiği ve gücendirdiği canların gönlünü alması, birlik ve dirliğin sağlanması gerçekleşmiş olur.

Musahiplik Cemi: Cem'de on iki hizmet yürütülür. Usulünce koç kurban edilir. İki aile musahip (yol kardeşi) olarak ikrar vermiş olurlar.

Dar'dan İndirme Cemi: Cem erenlerinden biri Hakk'a yürür ise bir süre sonra yakınları tarafından onun adına helallik alınması için uygulanan ritüeldir. Borcu varsa bunlar ödenir veya halledilir. Meydan açılınca hakka yürüyen insan adına onun velisi, yakınları veya vârisleri dar-ı mansur'a dikilirler.

Abdal Musa (Birlik) Cemi: Abdal Musa Kurbanı da denen bu cem toplumu birleştirme ve kaynaştırma amacıyla yürütülür. Ayrıca gençler yol-erkân öğrenirler, imanlar tazelenir. Diğer cemlerde olduğu gibi on iki hizmet yürütülür. Abdal Musa'nın adı zikredilerek Hakk'a niyaz edilir.

Nevruz Cemi: Eskiden Nevruz günü olan 21 Mart akşamında gerçekleştirilen cem törenidir. Nevruz Alevilerce Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul edilir (KK-2, Odak Grup Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018).

'Göçmez ve akraba topluluklarının gerçekleştirdiği törenler genellikle görgü ve birlik cemi ritüelleridir. Diğer cem törenlerine girmenin temel şartı olan musahiplik, modern dönemde giderek azaldığı için musahibi olan veya rızalık alabilecek taliplerin ceme katılmaları şimdilerde çok sınırlı kalmıştır. Görgü ve birlik cemine giren talipler eline, diline, beline hâkim olabilen, musahibi olmayan; yöredeki tabiri ile "karapaça" olmayan kişilerdir' (Korkmaz, 2016). Bu manada karapaça, musahibi olan talipler için kullanılan terimdir. Görgü cemlerinde rızalık esastır. Rızalık alamayan talipler ceme giremezler. Birlik cemine bütün talipler katılabilir. Burada amaç toplumun ve gençlerin cem ritüelinin amacını ve işlevini öğrenmelerini sağlamaktır (KK-2, Odak Grup Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018).

3.1. Göçmez'de On İki Hizmet

Göçmez'de yürütülen cem ritüellerinde uygulanan on iki hizmet şu şekilde beyan edilmiştir:

Mürşit, Pir, Dede: Dede'ye "Sercem" de denir. Cem erkânı başkanlığını yapar, Cem törenini yönetir, cem dışında kalan zamanlarda taliplerin sorunlarını çözer. Halkı aydınlatır, eğitir ve yönlendirir. İkrar alır, nasip verir. Cenaze, musahiplik, nikâh, sünnet gibi törenleri yönetir. Yeni doğan çocuklara ad verir. Günlük yaşamdaki sosyal organizasyonları yöneten manevi bir liderdir.

Rehber: Yol'a girmek isteyen canları hazırlar, onlara yol gösterir. Mürşid'in en yakın yardımcısıdır.

Gözcü: Rehberin yardımcısıdır. Cem ritüelinin sessiz ve sakinlik içinde geçmesini sağlar. Cem töreninin bekçisidir.

Çerağcı (Delilci): Cemevinde bulunan aydınlatma araçlarını ve Çerağı uyandırır veya dindirir. Mumları (çerağları) hazırlar.

Âşık (Zakir) : Cem ritüelinde tevhid, duaz-ı imam, mersiye, miraciye, semah çalar / söyler.

Süpürgeci (Farraş): Cemevinin sürekli temizliği ile cem ritüelindeki manevi temizlik hizmetini gerçekleştirir.

Meydancı: Cemevindeki "semahserleri" kaldırır. Postları yerine dizer. Cem meydanını düzenler.

Niyazcı: Kurbanları tekbirler ve keser. Hazırlanan lokmaları alır ve eşit bir şekilde dağılımını sağlar.

İbrıkçı: Cem ritüeli sırasında mürşidin ve cem erenlerinin manevi tarikat abdesti almalarını sağlar.

Kapıcı: Cem ritüeline gelen canların evlerini gözetler. Kapıda gelen canları karşılar. Yabancı kişileri cem törenine almaz.

Peyikçi: Cem töreni olacağını tüm canlara duyurur. Cem ritüeline talipleri davet eder.

Sakkacı: Cemevindeki tören sırasında su, sakka suyu saçımı / dağılımını sağlar (KK-2, Odak Grup Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018).

3.2. Göçmez'de Cem'in Akışı

Çepniler arasında Buyruk olarak bilinen yazılı kaynaklar hemen bütün cemevlerinde bulunmaktadır. İmam Caferi Sadık (669-795) ve Şeyh Safiyüddin Erdebili (1252-1334)'ye atfedilen bu yazma eserler Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ve Alevi / Kızılbaş dedelerince yüzyıllarca "sır" olarak saklanıp, yine dede'ler tarafından inancın sürdürülmesinin başlıca kaynağı olarak sözlü biçimde cemlerde icra edilmiştir (Özdemir, 2016). Şeyh Safi buyruklarında cem, taliplerin bir araya gelerek meydan içerisinde evliya / erenler erkânının icra edilmesi olarak tanımlanmıştır (Kaplan, 2010). Cem meydanındaki ritüellerin Anadolu Aleviliğindeki yaygın uygulamalarından Erdebil Süreği, geleneksel pratikleri ve hizmet örgüsü ile cem törenlerinin temel unsuru olduğu bilinmektedir. Ancak Göçmez Mahallesi Çepni dedelerinden Hüseyin Keskin "yol bir, süre bin bir" özdeyişi ile sürelerin yöreden yöreye farklılık arz edebileceğini, asıl kaynağı Erdebil süreği olan cem ritüellerinin akışı sırasında bazen değişiklikler olabileceğini, bunların dedeler, on iki hizmet sahipleri ve talipler tarafından rızalık alma yolu ile uzun zaman dilimleri içerisinde yorumlar ve yöreye bağlı uygulamalarla oluştuğunu ifade etmektedir (KK-6, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017). Göçmez'de cemin akışı öz bakımından bu çerçeveye bağlı kalarak Mehmet Keskin (Mamey) Dede tarafından şöyle beyan edilmiştir:

Musa Kâzım Ocağının talipleri ile yürütülen cem'de önce dede niyaz ederek postuna geçer. Postunda niyaz eder ve kendini hazırdaki canlara tanıtır tekrar dua okur. Cem'den cemiyyetten rızalık ister. Burada bu cemi ben yöneteceğim rızalığınız var mı? Rızalık verilirse dede posta geçer dua eder. Sohbetten sonra on iki hizmet sahipleri çağırılır. Zaten hizmet sahipleri önceden belirlemiştir. Biz de hizmet evlatları soydan gelir bazılarının bu hizmet için şecereleri de vardır. Bütün hizmet sahipleri oturduğu yerden ayağa kalkar dara durur. Oldukları yerde meydana gelmeden dede hepsine dua verir. Duadan sonra herkes hizmetini alır. Sonra delil hizmeti ile delilci tarafından delil uyandırılır.

Çerağımızın (delil) özelliği kuruluş temelinde yapılan çerağ'dır. Eskiden mum ve lamba olmadığı için yörede bu çerağ kullanılmıştır. Öyle güzeldir ki hem güzel aydınlatır hem de cem bitimine kadar sönmez. Yakıtı yörenin en iyi zeytinyağıdır, fitili tuzla beslenmiştir, zeytinyağını yukarı kendi çeker, orijinaldir, çok eski tarihten kalmıştır. Çerağ uyarıldıktan sonra dualanır. Kesilen kurbanların iç lokması denen

böbrek, yürek vb. sakatatları yenecek şekilde lokma haline getirirler ve onun üzerini dualayıp temiz bir bez ile kapatıp delilin yanına bırakarak sonra yenmek üzere orada durdururlar. Onlar (lokmalar) gelmeden cem ritüeline başlanmaz, önceden hazırlanmış ve pişirilmiş / bitmiş olur. Sonra o gün ki kurban kesenlerin sırasıyla görülmesi için post serilir ve dualanır. Sırasıyla post üzerinde sorgu yapılır. O post, temizlik ve saflık belirtir ve gelen kişiler onun üzerinde niyaz eder. Niyaz etmek çok önemlidir. Sorgu bittikten sonra gözcü postu dualayıp alır ve dışarıda silkelenir, temizlenir, paklanır götürülüp yerine konur. Görgü biter ve niyazlar edilir.

Dede dualarını verir, lokmalar gelir, dede onları dualar destur verir ve lokmalar yenir. Bu sefer Erkân (Târik) gelir. Görülenler târikten geçer. Târik bittiği zaman sakka suyu gelir. Tarîki sakka suyunun içine batırıp dualarız ve sakka suyuyla beraber çerağın bulunduğu yere kaldırırız. Lokmadan sonra sakka suyu dağıtılır, sonra miraçlama başlar. Miraçlama'nın ardından semahlara başlanır oluşan ortama göre üç veya beş semah olabilir. Semaha duranların içinde kurban sahiplerinin bulunması gelenek haline gelmiştir. Eğer semaha durabiliyorlarsa, musahipleriyle birlikte katılabilirler. Semahlardan sonra “garipler semahı” başlar ve bir bacı Hz. Fatıma'yı simgeleyen bir biçimde tek başına semah döner. Semahın bitiminde olduğu yere oturur ve Âşık, İmam Hüseyin adına ağıtlar söylenmeye başlar. Ağıtlar okunduktan sonra sakka suyu saçılır. Sonra “Secde Muhammed'in nuruna indi” diye ayrı bir ritüel vardır. Bu dua okununca herkes secde halinde yüzünü yere sürer. Önceden cem'de “seccâde” vardı ama artık kalktı. Bu ritüel duaz-ı imam'dır zaten o bitince dede bir dua verir. Ondan sonra kurban kesenler, kesecekler, görülecekler meydana gelir. Onların duası verilir. Nasıl hareket edecekleri, neler getirecekleri söylenir. Onlarda bittikten sonra, “açılın kapılar şaha gidelim” diye Pir Sultan'ın bir deyişi okunur. Onun her “açılın kapılara şaha gidelim” deyişinde kapıcı kapının kulpunu tutar ve kapıyı açar; sonra geri kapatır. En son Şah Hatayî kısmı söyleyince kapı açık bırakılır. Ardından dede bir dua okur, durana / oturana duasını verir. “Ali kılavuz, Hızır yoldaşınız ola” yarın görüşmek üzere iyi akşamlar der. Cem biter herkes evine revan olur (KK-6, Odak Grup Görüşme, 30 Aralık 2017). Hüseyin Keskin Dede ise cem akışını yine ana hatlarıyla şu şekilde beyan etmiştir:

Post dedesi gelip dara durur, dua ile postuna oturur ve rızalık ister. Hizmet sahipleri tespit edilir. Gözcü dualarını post dedesine verir. Post dedesi birinci gülbang ve dualarını verir. Zâkir, on iki hizmet sahiplerini bildiren Hatayî'nin on iki hizmet deyişini okur. Hizmet sahipleri dede'ye doğru yarım halka biçiminde teker teker gelip sıralanır ve dara durup dedeye niyaz eder. Dede hizmet sahiplerini dualar. Birinci süpürgeci hizmeti yapılır, dede'den dua alır. Delil hizmeti yapılır, çerağ uyandırılır ve tezekkar hizmeti gelir, üç tane duaz-ı imam okunur. İkinci süpürgeci hizmeti yapılır, dede dua verir. Cem birlenir ve cemevinin kapıları kilitlenir.

Dede çerağ uyandırma ve cem birleme için dualarını verir. İkinci gülbang okunur. Dede dua verir. Üç tane duaz-ı imam okunur. Dede dua verir ve üçüncü gülbangi

okur. Zakir miraçlama söyler, dede dua verir, semah hizmetleri başlar, duruma göre üç veya beş semah yapılır, dede dua verir, sakka hizmeti gelir, dede sakka suyunu dualar, dede veya zakirler mersiyeler okur ve sakka suyu dağıtılır. Dede dua verir ve dördüncü gülbangı okur. Delilci delili dindirir, süpürgeci hizmeti gelir, dede dua verir ve beşinci gülbangı okur. Dede rahat oturma izni verir. Lokma hizmeti gelir, lokmacı dede'den duasını alır, hizmetini yapar, dede dualar ve destur verir. Lokmalar yenilir. Dede sofraya duası verir. Bütün hizmet sahipleri çağrılır. Dede hepsini dualar, oturana dualarını verir. Dede postuna niyaz eder. Cem'i bitirme tercemanını okur ve izin ister. Ardından canlar cem evinden ayrılır (KK-4, Odak Grup Görüşme, 25 Kasım 2017). Göçmez Mahallesi ceminde yöreye özgü kimi uygulamaya farklılıkları şu şekilde beyan edilmiştir:

Musa Kazım Ocağı Süreğine göre hizmet sahiplerinin cem töreni öncesi tespit edilmediği, hizmet sahiplerinin hizmet şecereleri ile soydan geldiği ve Şeyh İbrahim Ethem kaynaklarına göre bu usulün sabit olduğu belirtilmiştir. O yüzden önceden hazır olan hizmet sahipleri cem sırasında çağırıldığında taliplerin içerisinde oturdukları yerden ayağa kalkarak dara durur ve dedeye doğru teker teker niyaz ederler. Dede'den dualarını aldıktan sonra hizmet yerlerine geçerler. Uyandırılan çerağ, mahallenin kuruluş zamanından beri kullanılarak gelmiş tek fitil yanan özel bir çerağ'dır. Görgü cemi'nde görülenler erkân (tarik)'dan geçer. Öncesinde tarik sakka suyuna batırılıp dualanır. Semahlar yapılırken o gün ki kurban sahipleri musahipleri ile birlikte semaha durabilirler bu geleneksel hale gelmiştir. Semahların bitiminde zakir "Garipler semahını" söyler. Bir bacı Hz. Fatıma'yı temsilen tek başına Kerbela olayına atfedilen bir hüznü yansıtan bu semaha durur. Semah bitiminde yöreye ait Hz. Hüseyin ve Kerbela masumlarını anlatan ağıtlar çalınır ve söylenir. Sakka suyu hizmetinden sonra "secde Muhammed'in nuruna indi" sözleri ile başlayan bir hizmetle ağıt okunurken, cem'de bulunan bütün talipler secdeye kapanarak ağıt bitene kadar yüzlerini yere sürerler. Cem'in sonlarına doğru zakir "Açılın kapılar şaha gidelim" adlı Pir Sultan Abdal deyişini söylerken kapıcı, açılın kapılar şaha gidelim bölümünde cem evinin cümle kapısını açar diğer bölümlerde kapatır. Nefes bittiğinde cem'de biteceği için son "açılın kapılar şaha gidelim" sözünde kapı tamamen açık bırakılır (KK-4, Odak Grup Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-6, Odak Grup Görüşme, 30 Aralık 2017).

Bu uygulamalarla birlikte yörede Hakk'a yürüyen bir kişinin adına yürütülen "Dar cemi" sırasındaki dar'dan indirme erkânında sakka suyunun dağıtımı ve saçımından sonra lokma ritüelinden önce ölen kişinin musahipleri, kardeşleri, dostları gibi yakınları usulüne uygun olarak dede'nin karşısına, yani huzuruna dizilirler. Grup, düz ve sıralı olarak, ayakta durur vaziyette eller omuzlardan birbirleriyle bağlı bir biçimde o an için Bağlama sazı eşliğinde okunan "Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim" adlı deyiş okunurken hafif sallanır şekilde hareket ederek eserin bitişini beklerler (KK-4, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017).

4. Rumkale Çepnilerinde Bağlama ve Âşıklık Geleneği

Çepni Alevilerinin inanç ve kültürel değerlerinin geçmiştten günümüze kadar özenle taşınmasında en önemli araçlardan biri Bağlama sazıdır. Bağlama'nın Alevi toplumunda "Telli Kur'an" olarak nitelendirilmesinde öne çıkan ibadet biçimlerinin ve inanç pratiklerinin tümünde esas kaynak olan *Kur'an-ı Kerim*'den âyetlerin kimi tefsirlerini dillendirilmesi, Allah, Hz.Muhammed, Hz.Ali, ehlibeyt sevgisi, on iki imamlar ve inanç önderlerinin menkıbeleri gibi Alevilik inanç sisteminin özünü oluşturan bütün konuların işlendiği ve anlatıldığı yol ozanlarına atfedilen deyişlerin seslendirildiği, yüzyılların beğeni süzgecinden geçmiş duaz-ı imamlar, semahlar, miraciyeler, tevhidlerin yanı sıra sözsüz ezgiler ve din dışı konuları içeren bütün sosyal ve toplumsal olayların anlatıldığı müzikal ve edebi bir hafızanın aktarılmasında önemli işlevi olduğu için Rumkale Çepnilerinde Bağlama sazı, simgesel anlamda kutsiyet arz eden bir saz olarak görülüp büyük saygı ve değer görmektedir (KK.1, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK.5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Öte yandan Alevi toplumu inanç unsurlarından ağaç kültü çerçevesinde Bağlama sazının yapımında kullanılan dut ağacının fidan şeklinden olgunlaşarak büyümesine kadar geçen yaklaşık yüz yıllık süre, tekne olacak kapasiteye sahip olup ağacı Bağlamaya dönüştürmeden önce onun niyaz ya da dua ile kesilmesi ve oyulması sayesinde işlenip Bağlama sazı haline gelmesi sürecindeki geçirdiği aşamalar onun değeri ve önemini artıran diğer bir niteliği olarak kabul edilmektedir (KK.5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Cem dışında kalan zamanlarda Bağlama sazı, insanlar arasındaki muhabbeti açan özelliği ve anlık performansın etkisi ile dinleyenlerin kendi iç dünyalarına yolculuk yapmalarını sağlamaktadır. Böylece benlik duygusundan bize dönüşen kültürel kimlik olgusu yeniden keşfedilmeye ve yapılanmaya başlamaktadır. Bu yönüyle Bağlama, Çepni toplumunun yaşam biçimini yansıtan, onu anlamlandıran ve taşıyan müzik geleneğinin en önemli parçasıdır (KK-1, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018).

Rumkale Çepnilerinin cem'lerde kullandıkları bağlamaların 1960 öncesindeki boy ve tiplerine dair detaylı bilgilere rastlanamamıştır. Kent merkezine ve yurt dışına yapılan göçler nedeniyle ata yadigarı bu sazlar, şehir merkezine veya Avrupa'nın çeşitli ülkelerine taşınmıştır. Nitekim bu kültürel miras ve birikim süreç içerisinde teker teker Çepni yurdundan kalkıp yer değiştirilerek sessiz sedasız göçülen bölgelerdeki baskın kültürlerin etkisi altında değersizleştirilerek dönüştürülmüş veya yok olma sürecine girmiştir (KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2017; KK-5, Odak Grup Görüşme, 10 Ekim 2017; KK-8, Odak Grup 10 Ekim 2017). Öte yandan Türkiye'de özellikle 1960-1990 yılları arasında yaşanan politik çatışmalardan ve siyasi gelişmelerden Çepni toplumu olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. O dönemde Alevi ve Bektaşî inancına bağlı cem'lere, ibadet ortamlarında kullanılan eşyalara, mekânlara ve Bağlama sazlarına ilgi azalmıştır (KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-4, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017). O nedenle Rumkale Çepnilerinin

20. Yüzyılın son çeyreğine kadar kullandıkları bağlama sazlarına ait örnekler yok denecek kadar azdır. Gözlem ve görüşmelerimiz sırasında sahiplerince yaklaşık yüz yıllık olduğunu tahmin edilen dut ağacından oyularak yapılmış atıl vaziyette bulunan balta tipli bir bağlama curası Hüseyin Keskin Dede'nin evinde oluşturduğu Çepnilere ait özel arşivde görülmüştür.

Çepni toplumu tarafından 1960 ve 1990 arası yıllar Alevi ve Bektaşî inanç sistemi uygulamalarının sürdürülmesi bakımından yakın tarihteki en verimsiz ve kötü dönem olarak değerlendirilmektedir. 1990'lardan sonra dönemin medya iletişim araçlarından kasetler (Bantlar) vasıtasıyla kitlelere yayılan dinleme alışkanlıkları Çepni toplumunun manevi dünyasını olumlu yönde etkilemiştir. Halk müziği sanatçıları Arif Sağ, Musa Eroğlu, Muhlis Akarsu ve Yavuz Top tarafından 1983-1987 yılları arasında yayınlanan Muhabbet Serisi 1,2,3,4,5,6,7 adlı albümler Çepnilerin kendi inanç dünyalarına yeniden yolculuk yapabilme olanağı sunarak adeta toplumda yeni bir "Alevi uyanışı" refleksi meydana getirmiştir (KK-8, Odak Grup Görüşme, 26 Aralık 2017). Geldiğimiz noktadaki Rumkale cem törenlerinde saz olarak değişik tip ve boylarda bağlamaların kullanıldığı, bu sazların cem törenleri ve muhabbet uygulamalarındaki işlevsel özelliği ve yüklendiği sembolik anlamları ile Çepni toplumu içinde simgesel mânâda kutsal ve saygın bir yeri olduğu görülmektedir. Türküler, ağıtlar, hikâyeli uzun havalar, deyişler, nefesler, semahlar, tevhitler, duaz-ı imamlar Bağlama sazında "Aşk ile..." dile gelmektedir. Bağlamayla birlikte kolektif kültüre gömülü kadim eserleri seslendiren âşıklar da eş önemdedir. Onların bağlamayla seslendirdiği eserler kültürel kimliğin ifadesi ve aktarımında önemli bir fonksiyona sahiptir (KK1, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018).

Çepniler kültürel değerlerini ağıtlar, türküler, atasözleri, mâniler, nefesler gibi sözlü aktarım kanallarıyla nesilden nesile ve kulaktan kulağa taşımıştır. Bu yöntemleri kullanmak aslında bir noktada ihtiyaçlardan ortaya çıkmıştır. Çeşitli dönemlerde devlet ricalinden kaynaklanan kimi siyasi zorlamalar, yönetimle topluluk arasında ortaya çıkan çatışmalar ve anlaşmazlıklar nedeniyle uygulanan kültürel pratikler yıllarca gizli yürütülmüş, topluluğa dair kimi yazılı belgeler, maddi eşyalar yok edilmesinin önüne geçebilmek için saklanmıştır. O dönemlerde yaşanan kontrol, baskın ve hegemonya altında kültürel aktarım için böyle bir yöntem ihtiyacı doğmuştur (KK-1, Kişisel Görüşme 17 Ekim 2017; KK-2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2017; KK-5, Kişisel Görüşme, 20 Ekim 2017). Dedekargınoğlu, Âşıkların Dilinden Dede Garkın adlı eserinde bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Alevi kültüründe yazılı kaynakların yetersiz ve az olduğundan sık sık söz edilmektedir. Sözlü geleneğin uygulanır olması Alevi yazılı kaynakların yokluğundan değildir. Yazılı kaynakları vardır ancak; her dönemde iktidarda bulunanların baskısına, zulmüne, yok sayma ve asimilasyon uygulamalarına karşı koyan Alevi toplumu; ellerinde bulunan kitap, icazet, hüccet, ferman, el yazması ve cönk gibi yazılı belgeleri

meydana çıkarmamıştır (...) bütün bu olumsuzluklara rağmen Alevilerin yazılı kaynakları vardır ancak onların matbu hale getirilmesinde maalesef geç kalınmıştır” (Dedekargınoğlu, 2015: 36). Bu nedenlerle yazılı kaynaklarını korumaya çalışan veyahut âşikâr olmasını istemeyen Çepniler, çözümü ibadet ve ibadet dışı kültür pratiklerini yeni nesillere aktarmak için sembolik olarak “sır” biçimindeki sözlü anlatıları ve davranış kalıplarını inanç-müzik pratiklerine derç ederek yaşamakta bulmuşlardır. Bununla birlikte Türk topluluklarında sözlü aktarım geleneğinin yaygın olması, Çepni âşikârlarının ezgilendirdikleri eserlerin Bağlama sazı ile taşınıp gelecek nesillere aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda cem sırasında okunan, söz ve müziği Hüseyin Keskin Dede’ye ait olan “Kırklara niyaz eyledim” adlı eser, vahdet-i mevcut ve hulûl inancını işaret eden anlam dünyası ile yöredeki simgesel anlatım ve aktarım kültürünü örnekleme bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Bölgedeki gençler arasında uz ve âşik hizmetini için zakir kavramının daha çok kullanıldığı görülmektedir. ‘Kelime kökü zikr’e dayanan zakir, “zikreden kişi”, “zikirle meşgul olan kimse” demektir. Tekkelerde, âyin sırasında dervişlerin, zikirlerini coşturmak maksadıyla müziğe uygun şekilde ilahi okuyanlar için bu tabir kullanılırdı’ (Güneş, 2013: 16). ‘Alevilikte, zakirlik geleneği, Hz. Ali’ye ve kamber olduğuna inanılan Selman-ı Farisi’ye dayandırılmaktadır. Selman-ı Farisi hayatının her döneminde Hz. Ali’ye Kamber’lik ettiği, bu yüzden Hz. Ali’nin sırrını taşıdığına ve ona hizmet ettiğine inanılmıştır’ (Birdoğan, 2003: 346-347). Zakir, cem’de ibadet ve adaleti yürüten post sahibi “seyyid” yani dede’nin yanında yer alarak, görgüye sanatsal güzellikler katar ve erenlerin maddeden soyutlanıp Hakk’a ulaşmasına aracı olur. Ayrıca zakirler, dua sonlarında dede’nin yönetimine bağlı olarak cem’deki ritüel bölümünü tamamlama görevlerini yerine getirirler. Cem’de duaların okunmasından sonra, seyid’in bulunmadığı cemlerde rehberin (mürebbi) desturuyla öncelik zakire geçer. Zakir sazı ve sözüyle topluluğu aydınlatır. Cem’in bülbülü olan bağlama, büyük ozanların deyişlerini aktardığı gibi sahibinin sözlerini ve sesini aktarmada önemli bir rol oynar (Keçeli - Yalçın, 1996). Mamey dede yöredeki zakirlik geleneğini şöyle açıklamaktadır:

Çepnilerin cem ritüellerinde âşik veya zakir, on iki hizmet’ten biri olarak ikrarını hakkıyla vermiş, musahibi olan, yolu ve erkânı çok iyi bilen, cem erenlerinden razılık alabilmiş kişilerden seçilir. Cem’de zakirin görevi, Telli Kur’an-ı usulüne uygun olarak zikretmektir. Okunan deyişler yol ozanlarının sözleridir ki onlar Kur’an-ı Kerim’in Türkçe ifadesidir (tefsiridir). Yani özetle insanları kötülüğe sevk edecek, hiçbir anlamı yoktur. Yine Allah’ı, peygamberleri, on iki imamları, ehlibeyti zikreder, hani İmam Cafer buyruğunda belirtilmiştir: Cebrail yeryüzünde dolaşırken cem yapılan bir yerin üzerine gelmiş, cem’lerde dede dua verdiği zaman bütün cem erenleri sadece “Allah Allah” derler ya, O bunu duyuyor ve Cenab-ı Hakk’ın huzuruna gidiyor, yolda ferîştahlara rast geliyor, onlar Cebrail’e soruyorlar; Ferîştahlar: “Ne gördün orada?” Cebrail: “Geçtiğim bir yerde sadece Allah’ı zikrediyorlardı, orada çok durdum ve onların günahlarından geçtim” Ferîştahlar: “Öyleyse biz de geçtik” derler. Cebrail,

Cenab-ı Allah'ın huzuruna varınca olanları anlatır. Cebrail der: “Bir yerden geçerken sadece seni zikrediyorlardı” Cenab-ı Allah: “Sen ne yaptın?” “Onların günahlarından geçtim” gelirken feriştalara rastladım. Cenab-ı Allah: “Onlar ne yaptılar?” Cebrail: “Zikredenlerin günahlarından geçtiler” Cenab-ı Allah: “O zaman ben de onların günahlarını affettim” buyurdular (KK-6, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017).

Zakir Derviş Çakmak'a göre Çepni Alevilerinde âşıklık hizmeti yapmak için cem'de uyulması gereken bütün kuralları derinlemesine bilmek ve anlamına uygun olarak pratik etmek gerekir. Ritüel sırasında okunan nefesleri, duazları, semahları, ağıtları söylerken Bağlama ile bütünleşmek ve ağıtlarda söylenen Kerbela hadisesinin içerisine cem meydanında bulunan bütün canları götürebilmek gerekir. Zakir, bağlama çalma ve söyleme performansını yürekte gelen bir inançla ve sanatsal bir bakış açısı ile gerçekleştiriyorsa onu sadece hizmete dair bir iş olarak görür. Bu da zakirliğin gerçek işlevini yerine getiren bir davranış değildir (KK-5, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2018). Hüseyin Dede ise Çepnilerde Zakirlik yapmak isteyen bir talibin, kişilik ve yetenek bakımından bu hizmeti yerine getirebilecek özelliklere sahip olması gerektiğini, cem'de bulunan canların ve Çepni toplumunun razılığını alması gerektiğini, sazını ustalıkla kullanırken onunla bütünleşmesi ve sesinin güzelliği ile canları söylediği nefeslerin anlam dünyasına taşınması gerektiğini belirtmektedir (KK-4, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017). Bu bağlamda Rumkale cem'lerinde hem dede hem de zakirlik hizmeti yürütebilenler: Mehmet Keskin, Hüseyin Keskin, Nadir Keskin'dir. Sadece zakirlik hizmeti yürütenler: Derviş Çakmak, Cemre Kaya, Özlem Taner'dir. Ayrıca dede ve zakirlerin hem Rumkale bölgesinde hem de kent merkezinde evleri olmasından dolayı kent merkezi veya çevresine cem yürütmek için davet edildiklerinde kolaylıkla icabet edebilme imkânları vardır. Bununla birlikte zakirlerin cem dışında sanatçı olarak Çepni kültürünü temsil ettiği görülmektedir. Örneğin, yörenin mahalli sanatçılarından Derviş Çakmak Çepnilerin yoğun yaşadığı Almanya ve Hollanda'da hem halk müziği sanatçısı hem de zakirlik hizmeti yürütmektedir. Benzer biçimde Yavuzeli ve Gaziantep bölgesinin tanınmış mahalli sanatçılarından Nadir Keskin'in birçok bestesi ve albüm çalışmaları vardır. Aynı zamanda dedelik ve zakirlik hizmeti yürütmektedir.

Rumkale Çepnilerinin cem ve muhabbet meclislerinde kullandığı bağlamalar, zakirler ve geçmişteki saz ustalarıyla ilgili Mamey Dede şu bilgileri aktarmaktadır: Yöredeki cem'lerde eskiden kullanılan çalgılar cura tipli bağlamalardı ve üç telli idi. On üç perdesi vardı ve onları el ile çalıyorduk, yani mızrap veya tezene yoktu. Zaten cem yürütülen mekânlar geniş odalı köyün en büyük evleriydi ve o dönemde ses sistemine ihtiyaç yoktu. Herkes rahatlıkla Bağlamanın sesini duyabiliyordu. Bağlama'nın teknesi üç köşeli idi. Hatırladığım kadarıyla 25 cm boyu, 15 cm eninde kapağı vardı. Sapı yaklaşık 50 cm civarında idi. Yapıcı ustanın lakabı “Neço Usta” idi. Asıl adı Mustafa Bulut'tu. Özellikle cem'de kullandığımız cura bağlamaları köydeki evinde bulunan bir odada dut ağacından oyarak yapardı. Şimdi cemevleri çok büyük ve geniş olduğu için ses sistemleri var ve elektronik bağlantılı bağlamalar

kullanılmaktadır. Bu şimdi lazım çünkü eski kullanım şekliyle büyük toplulukların katıldığı cem’lerde duyurulması imkânsızdır. Eskiden yörede Kuzuyatağı (Gözübüyük) Köyü’nden “Göğ Halil” isimli iyi bir zakir vardı. Günümüzde cem’lerin yapılma sıklığının azalmasından ve kent kültürüne bağlı yaşam şartlarının musahiplik kuralının yapısını zorlaştırdığından toplumda bağlama çalan ve çok iyi söyleyen canlar olmasına rağmen yol ve erkânı tam anlamıyla tamamlayabilecek zakirler artık yetişmiyor (KK-6, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2017). Bu değişimin nedenini Erkan şöyle açıklamaktadır: Kentleşmeyle birlikte, toplumsal yapıyı oluşturan bütün faktörler de değişmektedir. Yaşam alanlarının değişmesi, yaşam biçimlerini de etkilemektedir. Yaşam biçimlerinin değişmesi; aile yapısının, kültürel değerlerin, siyasi davranış biçiminin de değişmesi demektir. Bu anlamda kentleşme, yalnızca bir nüfus birikim süreci değil aynı zamanda insanların kentlere özgü davranış değişikliği geliştirerek ona uyum sağlaması sürecidir (Erkan, 2004).

Bu değişim ve dönüşümün giderek hızlandığı şimdilerde zakirlik hizmeti uygulamaları için yörede standart olmayan tamamen icracının tercihine uygun farklı tip ve boylarda bağlamalar kullanılmaktadır. Kent çevresi ve dışındaki çeşitli ustalardan sipariş verilerek satın alınan bağlamalara ileri yaşlardaki Çepniler “saz”, orta yaş ve gençler ise “bağlama” adını vermektedir. Yörede, 1980’li yıllar sonrasında giderek yaygınlaşan kısa saplı Bağlamalar daha çok tercih edilmektedir. Ayrıca yöredeki cem’lerde uzun saplı Bağlama kullanan Âşık Hüseyin, Mehmet Keskin ve Hüseyin Keskin Dede gibi Zakirler de vardır. Bağlama düzeniyle akortlanan sazların karar sesleri zakirler’e göre değişmektedir. Örneğin: Derviş Çakmak icra edilen esere göre (Batı Müziği) re-mi-sol karar perdeleri ve bağlama düzenindeki akortlarla sazını kullanmaktadır. Zakir Cemre Kaya do-do#-re sesleri ile akort yaparak eserlerini icra etmektedir. Zakir Mehmet Keskin ise uzun saplı bağlamayı re-mi karar perdelerine göre değiştirerek; Hüseyin Keskin ise yine uzun saplı bağlamada sadece sol perdesini bağlama düzeninde akort ederek eserlerini icra etmektedir. Yörede söylenen türküler, deyişler, nefesler, semahlar, miraçlama, ağıt gibi eserler genellikle “âşık makamı” olarak da adlandırılan uşşak ve hüseyini makamları kullanılarak yöreye ait özgün ağıt geleneği tarzı (serbest-resitatif uzun süreli gırtlak nağmeleri yaparak) söyleme biçimi ile icra edilmektedir. Bununla birlikte duaz-ı imam veya kimi tevhidlerde çargâh makamıyla, nadiren bazı mersiye ve deyişlerde hicaz makamı eserler icra edilmektedir. Semahlardaki ritimsel yapı genel olarak Doğu ve Güneydoğu semahlarına özgü ağırlama, yürütme ve yeldirme bölümlerinden oluşan 2/4, 4/4, 5/8, 6/8, 9/8’lik usul / ritimli eserlerden oluşmaktadır. Cem ritüellerinde repertuar olarak Rumkale ve çevresinden özellikle Gaziantep, Şanlıurfa, Kahramanmaraş, Adıyaman, Malatya gibi yakın illerde söylenen deyiş ve semahlar ağırlıklı olarak tercih edilmektedir (KK-5, Kişisel Görüşme 02 Ocak 2018; KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018).

Çepni toplumunda herhangi bir cinsiyet ayrımı yoktur. Kadın zakirler de cem hizmetinin yürütülmesinde görev alabilmektedir. Çepnilerce buyruk metinlerinde ve sözlü kaynaklarda belirtilen miraç hadisesindeki Kırklar meclisinde kadınlarında

bulunması ve Kırklar ceminde hazır olan erkek ve kadınlara kemerbest bağlanması sırasında vurgulanan “Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz” ilkesi temel kaynak kabul edildiğinden cem ritüellerine kadınlarda katılarak hizmet görebilmektedir. Zakir Cemre Kaya bu hizmete gönül vermiş Çepnilerdendir. Yavuzeli/Göçmez doğumlu olan Kaya, hem Rumkale hem de Gaziantep’teki Çepni mahallerinde bulunan cem evlerinde yılın belirli dönemlerinde yapılan ritüellere zakir olarak katılmaktadır. Kaya, eskiden Rumkale’deki zakirlerin geleneksel olarak nota bilmeden usta-çırak aktarım yöntemi ile hizmeti ve bağlama çalıp-söyleme pratiklerini öğrendiğini günümüzde ise modern müzik eğitimi almış konservatuar mezunu zakir adayı talip sayısının giderek arttığı ifade etmektedir. Kendisinin Bağlama derslerini ilk önce ailesinden aldığını, yörede zakirlik bağlamında özel bir eğitim kurumu bulunmaması nedeniyle bu geleneği icra ortamlarına katılarak, birebir usta ve kaynak kişileri dinleyerek öğrendiğini daha sonra konservatuar eğitimini tamamladığını belirtmektedir. Cem ritüellerinde yolu ve erkânı öğrenip, mensubu olduğu Çepni toplumunun razılığını alarak bu hizmete başladığını ve yürütmeye devam ettiğini ifade etmektedir. Müzik öğretmeni olarak görev yapmasının yanı sıra zakirlik hizmetini yerine getirirken toplumsal cinsiyet algısı bakımından hiçbir sorun yaşamadığını dile getirmektedir. Yöredeki cem’lerde daha çok deyiş, duaz-ı imam ve semahlar bölümünde zakirlik hizmeti yürüttüğünü belirtmektedir (KK-7, Kişisel Görüşme, 18 Ocak 2018).

Sonuç

Gaziantep Çepnilerinin Anadolu’ya tam olarak ne zaman ve nereden geldikleri konusunda henüz kesin bir bilgi olmamakla beraber yapılan araştırmalar ve kaynak kişilerin görüşlerine göre 13. yüzyılın başlangıcında Rumkale civarındaki Sarılar Mahallesi yerleşmiş oldukları görülmektedir. Bu bağlamda Anadolu’nun Türk yerleşkesi olmasında önemli rolü olan Çepnilerin inanç-müzik pratiklerini yaklaşık sekiz asır boyunca geliştirip dönüştürerek günümüze kadar aktarması, toplumun kültürel derinliğinin önemli bir göstergesidir.

Rumkale Çepnileri, Dede Garkın Ocağı ve Musa Kazım Ocağı Süreğinde cem yürütmektedir. Musa Kâzımlı dede’ler çoğunlukla taliplerinin olduğu mahallelerde cem yürütmektedir. Sarılar’da Dede Garkın süreğinde cem yürüten son kişi olan Mamo dede’nin 1987 yılında Hakk’a yürümesinin ardından gelen evlatları kent merkezinde yaşamakta ve çeşitli sebeplerle cem yürütmemektedir. O nedenle ocağın talibi olan topluluklar çevre ilçelerdeki aynı ocaklı dedeler ya da kent merkezinden davet edilen farklı Alevi Ocaklarından dedeler aracılığı ile cem’lerini gerçekleştirmektedir. Bu mânâda cem dışındaki düğün, cenaze, sünnet gibi sosyal organizasyonlarda dedelik hizmetini yine aynı grup yerine getirmektedir.

Dede Garkın Ocağı Süreği’nde Cem adlı eser ile Dede Garkın Ocağı talibi olan Sarılar ve akraba köylerinde yürütülen cem ritüellerini karşılaştırdığımızda cem törenlerine verilen isimler, on iki hizmet ve cem’in akış sıralaması bakımından yöresel yaşam şartları ve coğrafi konum nedeniyle ortaya çıkan kimi farklılıkların yanı sıra süreğin uygulanması ve anlamları noktasında benzerlik görüldüğü ortaya konulmuştur.

Rumkale cem'lerini Dede Garkın ve Musa Kazım Ocağı Süreği pratiklerine göre karşılaştırdığımızda; Sarılar ve Göçmez Mahallelerinin birbirleriyle akraba olmalarına ve birbirlerine konum olarak yakın olmalarına rağmen uygulamada kimi farklılıkların ortaya çıktığı görülmüştür. Bunlardan en belirgin olanı cemevlerinin tören düzenidir. Dede Garkın Süreği cemevleri dikdörtgen erkânlı, Musa Kazımlıların ise halka (yarım daire) biçimli olmasıdır. Cem törenlerinin isimleri de farklılık göstermektedir. İki süre arasında diğer farklı pratik, semahçı hizmetidir. Musa Kazım Süreğinde semahçı hizmeti varken Dede Garkın Süreğinde yoktur. Ayrıca cem ritüeli içerisinde "Garipler Semahı", "Secde Muhammedin nuruna" gibi farklı uygulamalar görülmüştür. Bu pratikler dışında cemin sıralaması, anlamları ve yürütülmesi bakımından benzerlik görülmektedir.

Cem ritüelinin yürütülmesinde on iki hizmetin ayrı ayrı önem ve işlevi tespit edilmiştir. Ancak dedelik, zakirlik ve gözcü hizmeti aktarım kültürü ve sürdürülebilirlik açısından odaklanılması gereken kurumlar olarak öne çıkmaktadır. Çepni toplumunda dede, halkın inanç önderi olarak halk mahkemesinin de başkanıdır. Toplumun rızası ile son karar ona aittir. Dolayısıyla dedenin dilinden çıkan her söz toplulukta çok önemli bir söylem gücüne sahiptir. Zakir, sözlü ve sözsüz müzikal birikimin meydana geldiği kültürel mirası belleğinde taşıyan ve anlamını özünden hissederek dillendirdiği nefesler, semahlar deyişler aracılığı ile tezenesini bağlamaya her dokunduğunda ortaya çıkan kadim seslerle bu kültüre adeta yeniden can vererek onu yeniden inşa etmektedir. Yani zakir, Bağlama sazı ile bütünleşerek ritüel içinde gömülü veya simgesel olarak muhafaza edilen kültürel birikimin aktarım işlevini yerine getirmektedir. Gözcü, cem ritüelinde dede ve zakir'in yardımcı olarak cem'in akışını yönlendiren, dede'nin adeta gözü ve kulağı olan özel bir konuma sahiptir. Esasen cem'in âdap, edep ve erkânını düzenleyerek tesis eden diğer hizmetlerin akışını sağlayan fonksiyonlara sahiptir. On iki hizmetin hepsi elbette birbirinden değerli sembolik anlam ve temsilleri içeren görevleriyle cem ritüelinin vazgeçilmez bir parçası olarak asırlar boyunca Çepni kültürünü nesilden nesile büyük bir özenle taşımıştır. Ancak görülmektedir ki cem ritüelinde akışın yürütülmesi daha çok dede, zakir ve gözcü'ye bağlıdır.

Yöredeki yaşam biçimlerindeki farklılıklar 1960'lı yıllardan başlayıp günümüze kadar süregelen köyden kente göç olgusundan kaynaklanmaktadır. Bugün Rumkale çevresinde yaşayan Çepnilerin çoğunun kent merkezinde evleri vardır. Genellikle çiftçilikle uğraşan topluluklar kentin getirdiği yaşam biçiminin çekim gücü ve olanakların çeşitliliği gibi nedenlerle kent merkezine daha çok ilgi göstermektedir. Ayrıca topluluklar içerisinde farklı şehirlerde veyahut Avrupa ülkelerinde evleri olan aileler de çoğunluktadır. Kentlerdeki yaşam biçiminin Çepni toplumuna bazı kolaylıklar sunup, onları standart bir tüketici haline getirirken diğer taraftan yüzlerce yılın birikimiyle oluşan bu kültürel zenginliğin yavaş yavaş değişerek dönüşmekte veya yeterince ilgilenilmediğinden değersizleştirilmekte olduğu da görülmektedir. Ayrıca internet, sosyal medya ve çeşitli iletişim araçlarının Çepni topluluklarının kültür

pratiklerini tek tipleştirme ve standartlaştırma yönüyle etkilediği de gözlemlenmiştir. Dolayısıyla Çepnilerin kent merkezi ve Yavuzeli arasında gidip gelen yaşam biçimleri esasında kültürün sürdürülebilirliği bakımından bir çeşit kaosa da neden olmaktadır. Doğal dede konumunda olan Dede Garkın evlatlarının kentleşmeye bağlı çeşitli sebeplerle cem ritüellerinde dedelik hizmetini yürütmemeleri buna örnek olarak verilebilir. Benzer biçimde Dedelik gibi zakirlik hizmetinin de yerine getirilmesi için gereken şartları taşımak günümüz kent yaşam şartları açısından bakıldığında çok zordur. Aynı şey musahiplik yani yol ve ahret kardeşliği içinde geçerlidir. Nitekim Çepnilerin yaşadığı yerlerdeki evlerin çoğunda çeşitli tip ve boylarda bağlamalar bulunmasına ve günümüzde çok iyi icracılar yetişmiş olmasına rağmen ikrar ve musahiplik gerektirdiği için zakirlik hizmeti yürütebilecek taliplerin sayısının giderek azaldığı belirtilmektedir. Bu durum on iki hizmet sahipleri ve cem ritüeline katılan talipler içinde geçerlidir. Buna paralel olarak yörede gerçekleştirilen cem ritüeli çeşitlerinde günden güne azalma meydana gelmektedir. O nedenle günümüzde çoğunlukla “Görgü ve Birlik Cemi Ritüelleri

Kaynaklar

- Akın, Bülent. *Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış*. Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 17/2, 2017.
- Albayrak, Nurettin. *Karacaoğlan*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, C.24, 377-379, 2001.
- Bayraktarkatal, Melik Ertuğrul - Öztürk, Okan Murat. *Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyini Makamının İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi, 4, 2012.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Çelik, Ali. *Çepnilerin Anadolu'nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi*. Türk Dünyası Vakfı: Türkler Ansiklopedisi, 6. Cilt, 312-314, 2002.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2012.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. *Aşıkların Dilinden Dede Garkın*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2015.
- Erkan, Rüstem. *Kentleşme ve Sosyal Değişme*. Ankara: Bilimadamı Yayınları, 245, 2004.
- Güneş, Deniz. *Tokat Yöresi Alevi-Bektaşî İncancında Zakirlik Geleneği*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.

- Gültekin, Mustafa. *Sarılar Köyü Çıralık Çepni Alevi Ziyareti ve Türk Ağaç Kültüne Bağlı Bazı İnanış ve Uygulamalar*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, 70, 2014.
- Güray, Cenk. *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Sema-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 95-96; 155-156, 2012.
- Güray, Cenk. *Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.
- Güray, Cenk - Karadeniz, İsmet. *Horasan'dan Keskin'e Bir Çığlık: Muharrem Ertaş, Kırat Bozlaşının Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya Âşıklık Geleneğinin İzini Sürmek*. Ankara: Milli Folklor Dergisi, 16/122, 2019.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 261, 2010.
- Kaya, Hasan. *Kul Himmet Üstadım'ın Bir Mecmua ve İki Cönkte Yer Alan Yedi Şiiri*. Elazığ: The Journal of Academic Social Science Studies, 37, 173-184, 2015.
- Keçeli, Şakir - Yalçın, Aziz. *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*. Ankara: Ardıç Yayınları, 226, 1996.
- Kışlal, Rahime - Yeşilyurt Ali. *Dede Kargın Şiirleri*. Mersin: Can Yayıncılık, 119-181, 1999.
- Korkmaz, İskender. *Nadir Keskin Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 11; 22, 2016.
- Kökel, Coşkun. *Güvenç Abdal Ocaklıları Tarihsel Süreç*. İstanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1. Cilt, 97, 2013.
- Köprülüzade, Mehmet Fuad. *Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiye Mecmuası Yayınları, 209, 1925.
- Kum, Naci. *Gaziantep İlinde Tetkikler ve Görüşler*. Gaziantep: Başpınar Dergisi Yayınları, 3/70, 11-12, 1945.
- Ocak, Ahmet Yaşar – Erünsel İsmail, E. *Elvan Çelebi-Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 32-37, 2014.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası, İstanbul Cem evlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 64, 2016.

- Özdoğan, Serdar. *Giresun Dereli İlçesi Geçrez Havzası Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri, Kudüm Velveleleri*". İstanbul: Ötüken Yayınları, 583, 2000.
- Sümer, Faruk. *Çepni, MAD*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi Yayınları, 169-170; 269-270; 327-335, 1993.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar ve Türkmenler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 327-335, 2016.
- Şahin, Halil İbrahim. *Çepniler Tarih İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayınları, 61-67-69, 2013.
- Taşgın, Ahmet. *Dile Gelen Alevilik, Bildiriler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 59-74, 2013.
- Yalçın, Alemdar - Yılmaz, Hacı. *Anadolu'da Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 105-186; 133-141, 2017.

Elektronik Ortam Kaynakları

- Kültür Bakanlığı. *Gaziantep'te İnanç Turizmi*. Erişim 21.11.2017. <http://www.gaziantepkulturturizm.gov.tr/TR,52313/gaziantep-te-inanc-turizmi.html>

Kişisel Görüşmeler

- KK-1. Aktan Şahan, 57, Üniversite, Araştırmacı/Serbest Meslek, 10.10.2017, 17.10.2017 Çepniler Derneği.
- KK-2. Nadir Keskin (Dede, Zakir), 51, Lise, Çiftçi/Müziyen, 25.11.2017, Yukarıkayabaşı.
- KK-3. Hüseyin Badem, 52, Lise, Çiftçi, 17.10.2017, Çepniler Derneği.
- KK-4. Hüseyin Keskin (Dede, Zakir), 44, Üniversite, Serbest Meslek, 25.11.2017, 30.12.2017, Yukarıkayabaşı.
- KK-5. Derviş ÇAKMAK (Zakir), 31, Lise, Müziyen/Serbest Meslek, 20.11.2017, 02.01.2018, Çepniler Derneği-Sarılar.
- KK-6. Mehmet Keskin (Mamey Dede), 69, İlkokul, Çiftçi, 30.12.2017, Yukarıkayabaşı.
- KK-7. Cemre KAYA (Zakir), 24, Üniversite, Müzik Öğretmeni, 18.01.2018, Göçmez.
- KK-9. İskender KORKMAZ, 27, Üniversite, Akademisyen, 02.01.2018, Yavuzeli.

Odak Grup Görüşmesi-1 (10.10.2017-Çepniler Derneği)

KK-5. Derviş ÇAKMAK (Zakir), 31, Lise, Müzisyen/Serbest Meslek.

KK-8. Meyti KOCAAKÇA (Dede), 57, Lise, Serbest Meslek.

KK-1. Aktan Şahan, 57, Üniversite, Araştırmacı/Serbest Meslek.

Odak Grup Görüşmesi-2 (25.11.2017, Yukarıkayabaşı)

KK-2. Nadir Keskin (Dede, Zakir), 51, Lise, Çiftçi/Müzisyen.

KK-4. Hüseyin Keskin (Dede, Zakir), 49, Üniversite, Serbest Meslek.

Odak Grup Görüşmesi-3 (02.01.2018, Yukarıkayabaşı)

KK-2. Nadir Keskin (Dede, Zakir), 51, Lise, Çiftçi/Müzisyen.

KK-9. İskender KORKMAZ, 27, Üniversite, Akademisyen.

Odak Grup Görüşmesi-4 (26.12.2017, Çepniler Derneği)

KK-8. Meyti KOCAAKÇA (Dede), 57, Lise, Serbest Meslek.

KK-5. Derviş ÇAKMAK (Zakir), 31, Lise, Müzisyen/Serbest Meslek.

KK-10. Mehmet ÇAKMAK, 33, Lise, Serbest Meslek.

Odak Grup Görüşmesi-5 (30.12.2017, Yukarıkayabaşı)

KK-4. Hüseyin Keskin (Dede, Zakir), 49, Üniversite, Serbest Meslek.

KK-6. Mehmet Keskin (Mamey Dede), 69, İlkokul, Çiftçi.

Ek.1. “Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim” adlı eserin söz ve makam analizi:

Makam analizleri için Melik Ertuğrul Bayraktarkatal ve Okan Murat Öztürk’ün (2012): *Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyin Makamının İncelenmesi*; Cenk Güray’ın (2017): *Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği* adlı eseri; Cenk Güray ve İsmet Karadeniz (2019): *Horasan’dan Keskin’e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş, Kırat Bozlaşımın Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya’dan Anadolu’ya Aşıklık Geleneğinin İzini Sürmek*; Makamların perde isimleri, frekans değerleri ve usuller için İ. Hakkı Özkan’ın (2000). *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri, Kudüm Velveleleri* adlı çalışmalardan yararlanılmıştır. Analiz yönteminde kullanılan üstü oklu bemol sembolü, belirli bir bant içerisindeki frekans aralıklarında hareket edebilen, dinamik nitelikteki perde yapılarını işaret etmektedir.

“Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim” adlı deyiş yörede Karacoğlan’a ait varyant ve Kul Hümmed (Kul Himmet) mahlasıyla okunan varyantıyla birlikte iç içe geçmiş şekilde seslendirilmektedir. Hüseyin Keskin Dede tarafından okunan deyişin söz ve müziği şu şekilde derlenmiştir:

Hakmın Kadilinde Gizli Sır İdim

Söz: 1.Varyant: Kul Himmet 2. Varyant: Karaoğlu
 Kaynak Kişi: Hüseyin Keşkin Dede
 Derleyen/Notaya Alan: Erhan Akman
 Derleme Tarihi: 30.12.2017
 Derleme Yeri: Gaziantep/Yavuzeli

♩ = 130





Hakkın kânilinde gizli sır idim
Atamın beline indirdin beni
Ak mîtrekkep idim kızıl kan ettin
Türlü renklerde dönderdin beni

Anamın karında ben neler gördüm
Dokuz aylık yolda sefere geldim
Bir zamanda beşiklerde belendim
Anamın süttüne kandırdın beni

Düşünada deli gönül düşüne
Değirmenler döner gözüm yaşına
Varıpta onüç ondört yaşına
Bir kuru sevdaya yelirdin beni

Onbeşinden yirmisine yol oldu
Otuzunda çevre yanım yar oldu
Kırk yaşında hayrım şerrim belloldu
Hayrımı şerrini bildirdin beni

Ellisinde yaşın yarısını geçtim
Altmışında yolum yokuşa düştü
Yetmişimde biraz tebdilim şaştı
Mertebe mertebe indirdin beni

Seksenimde beratçığım yazıldı
Doksanında nakışlarım bozuldu
Yüz yaşında azalarım çözüldü
Bir sabi masuma döndersin beni

Kulhümme üstazım yaktım yandırdın
Ecel şerbetini verdin kandırdın
Emreyledin Azraili gönderdin
Hiçde doğmamışa dönderdin beni

Eserin söz ve müzik analizi için şunlar söylenebilir: Deyiş, 7/8'lik Devr-i Hindi usulü (Özkan, 2000) ile 3+2+2 şeklinde bağlama düzenindeki geleneksel olarak icra edilen “âşıklama tavrı” performans biçimiyle seslendirilmektedir. Kullanılan Bağlama uzun saplı 41 cm. tekne ölçülerindedir. Eserin ritim hızı 130 Bpm'dir. Deyişin sözleri dörtlük biçimindeki koşma nazım şekli ve 6+5'lik hece ölçüsüyle Karacoğlan ve Kul Himmet şiirlerinin kurgu yapısına uygun olduğu (Albayrak, 2001; Kaya, 2015), bununla birlikte kafiye / uyak örgüsünün bazı dörtlüklerde değiştirilerek yörede “Dar'dan İndirme Cem'inde” okunduğu görülmektedir. Eserin ezgi organizasyonu ve makamı ise Bağlamada Dügâh (1a) dizisi üzerinde değiştirici si koma bemol (segâh), fa diyez (evîç) perdelerinin kullanıldığı belirlenmiştir. Ses örgüsünün bütününe bakıldığında karar, orta ve tiz perdelerdeki karakteristik seyriyle birlikte oluşan ezgisel-merkez çekirdekleri ile kullanılan perdelerin temsil ettiği makamın tespit ve analiz edilmesi yönlerinden incelendiğinde eser üzerinde şu yönlerde bir ezgisel hareketin kurgulandığı görülmektedir:

Söz kısmı esas alındığında eserin başlangıç kısmının Hüseyini ezgi çekirdeği ile organize edildiği görülmektedir.

Nota 2. Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim, Başlangıç Bölgesi

Ardından gelişme bölümünde Çargâh perdesinde duraklayan (asma karar) bir seyir hareketi ile ikinci bir Hüseyini ezgi çekirdeği organize edilmektedir.

Nota 3. Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim, Gelişme Bölgesi

Eserin bitiş bölümünde ise Hûzi ezgi çekirdeğine gidilerek dügâh perdesinde karar edilmektedir.

Nota 4. Hakkın Kandilinde Gizli Sır İdim, Bitiş Bölgesi

1. Katman

2. Katman

Huzi Ezgi Çekirdeği

Performans boyunca başlangıç, gelişme ve bitiş bölgesinde uygulanan ezgisel hareketin dokuz perde içerisindeki seyir hareketlerine uygun olarak eserin bütünüyle Hüseyini makamında yöresel ses havuzundan seçilen nağmeler eşliğinde organize edildiği görülmektedir.

Nota 5. Hakkın Kandilinde Gizli Bir Sır İdim, Hüseyini Makamı Perdeleri ve Ezgisel Seyri

Ek-2. “Kırlara Niyaz Eyledim” adlı eserin söz ve makam analizi:

Eserin söz ve makam özellikleri hakkında genel olarak şunlar söylenebilir: 7/8’lik Devr-i Hindi usulü ile 3+2+2 şeklinde ritmi organize edilen eser, 41 cm.’lik tekne yapısına sahip Bağlama sazı ile Bağlama düzeninde geleneksel olarak icra edilen ‘‘âşıklama tavrı’’ performans biçimiyle seslendirilmektedir. Eserin ritim hızı 120 Bpm’dir. Deyiş’in sözleri dörtlük biçimindeki koşma nazım şekli ve 8’lik hece ölçüsüyle güftelenmiştir. Genellikle cem ritüellerinde icra edilen eser, muhabbetlerde de seslendirilmektedir. Vahdet-i Mevcut, kısaca doğadaki unsurlarla kişileşen bir çeşit tanrı inancıdır. Tenasüh, insanın ölümünden sonra başka bir bedende varlığını sürdürmesidir. Hulûl ise tanrının insan bedeninde görülmesi inancını temsil etmektedir. Yöredeki Alevilik inancındaki bu nitelikler Hz. Ali’nin mitolojik kişiliğinde yer bularak soy silsilesi üzerinden sürmektedir (Güray, 2012). Eserin ezgi organizasyonu ve makamı ise Bağlamada Dügâh (la) dizisi üzerinde değıştirici si koma bemol (segâh), mi bakiye bemolü (hisar) ve fa diyez (evic) perdelerinin kullanıldığı görülmektedir. Eserin sözleri ve notası şu şekilde tespit edilerek derlenmiştir:

Kırlara Niyaz Eyledim

Söz ve Müzik: Hüseyin Keskin Dede
 Derleyen/Notaya Alan: Erhan Akman
 Derleme Tarihi: 30.12.2017
 Derleme Yeri: Gaziantep

♩ = 120

5

9

14

Kırk la ra ni yaz ey le dim

18

Kırk la ra ni yaz ey le di m dost kır kı m bir

23

can da gö r düm il mi le dun

27

SON

sır ra e r dim A li ni n ta ken di si dir



Kırklara niyaz eyledim (dost)
Kırkını bir canda gördüm
İlmi Ledun sırta erdim
Ali'nin ta kendisiyim.

Gelen giden enbiyanın (dost)
Nuru bende o Hüda'nın
Hünkarıyam du cihanın
Ali'nin ta kendisiyim.

Yeri, göğü, arşı katı (dost)
Ben yarattım mahlukatı
Fark eylen bu ilmi zatı
Ali'nin ta kendisiyim.

Sercemi'yem Kalbevinde (dost)
Sezdim Ali nuru bende
Tecellim gelen Mehdi'de
Ali'nin ta kendisiyim.

Organize edilen ses örgüsünün bütününe bakıldığında karar, orta ve tiz perdelerdeki karakteristik seyriyle birlikte oluşan ezgisel-merkez çekirdekleri ile kullanılan perdelerin temsil ettiği makamın tespit edilmesi bakımından incelendiğinde eserin şu şekilde bir ezgisel hareketle kurgulandığı görülmektedir:

Eserin söz kısmı esas alındığında Gerdaniye perdesiyle yoğunlaşan durak hareketi yaparak Gülizar ezgi çekirdeği ile seyrine başladığı görülmektedir.

Nota 7. Kırklara Niyaz Eyledim, Başlangıç Bölgesi

1.Katman

Gülizar Ezgi Çekirdeği

2

2.Katman

Ardından Uşşak-Hûzi ve Neva'da Hicaz ezgi çekirdekleriyle merkezleşen bir perde yapılanması ile eserin genişleme bölgesi oluşturulmuştur.

Nota 8. Kırklara Niyaz Eyledim, Genişleme Bölgesi

1.Katman

Eserin bitiş bölgesinde ise Çargâh perdesinde geçici duraklayan Nikriz ezgi çekirdeğinin oluştuğu ve Hûzi ezgi çekirdeğiyle düğâh perdesinde ezgisel seyirin karar edildiği görülmektedir.

Nota 9. Kırklara Niyaz Eyledim, Bitiş Bölgesi

1. Katman

2. Katman

Nikriz Ezgi Çekirdeği

Huzi Ezgi Çekirdeği

Eserin bütününde oluşan ezgi çekirdekleri ve perdeler arasındaki seyir hareketlerinin özellikleri teşhis edildiğinde başlangıç, genişleme ve bitiş bölgesinin 8 perde kullanılarak Karcıgar makamında kurgulandığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Nota 10. Kırklara Niyaz Eyledim, Karcıgar Makamı Perdeleri ve Ezgisel Seyir

①

②

③

④

HACI BEKTAŞ VELİ DERGÂHI'NİN MİLLÎ MÜCADELE'YE DESTEĞİ*

Support of Hacı Bektaş Veli Dergâhi to The National Struggle

Ashhan KILINÇ**

Öz

Osmanlı Devleti I. Dünya Harbi'nde yenilince Mondros Mütarekesi'ni imzalayarak ağır şartlar kabul etmek zorunda kalmıştır. İstanbul Hükümeti işgallere sessiz kalmayı tercih ederken 3. Ordu Müfettişi olarak Samsun'a gönderilen Mustafa Kemal Paşa, buradaki görevini bırakarak kurmayları ile Sivas Kongresi'ne giden süreci başlatmıştır. Kongrede alınan kararlar doğrultusunda Erzurum Kongresi'nde oluşturulan Temsil Heyeti komutasında tüm direniş örgütleri tek çatı altında toplanmış ve Mustafa Kemal Paşa ile kurmaylarına toplumun her kesiminden büyük destek gelmiştir. Bu bağlamda Millî Mücadele'ye dergâhların verdiği destek yadsınamaz. Bu zorlu süreçte Hacı Bektaş Veli Dergâhi ve Kırşehir halkı da üzerine düşen görevi yerine getirmiş ve Millî Mücadele tarafında yer almıştır. Bu konuda Hacı Bektaş Çelebi Cemaleddin Efendi ve Hacı Bektaş Postnişini Salih Niyazi Dede baba, "Alevi Bektaşî" topluluklarının desteğinin sağlanmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Her ikisi de Mustafa Kemal Paşa ve heyetini dergâhta saygı, sevgi ile karşılayarak her ne şartta olursa olsun Millî Mücadele saflarında yer alacaklarını bildirmişlerdir. Zira Veliyeddin (Veled) Çelebi "Alevi Bektaşî" halk nüfusundan oluşan bir grupla "Mücahidîn-i Mevleviye Taburunu" kurarak Millî Mücadele'de cepheye yerini almıştır. Nitekim Mustafa Kemal Paşa'nın zafer kazanacağına Çelebi ailesinin inancı tamdır ve 1919 yılı sonlarında Cemalettin Çelebi ve Mustafa Kemal Paşa arasında geçen bir konuşmada Cumhuriyet'in ilanı bile konuşulmuştur. Daha sonraki süreçte dergâh'ın verdiği destek neticesinde Mustafa Kemal Paşa, Çelebi Cemaleddin Efendi'yi birinci Meclise mebus seçmiştir. Ancak Çelebi Cemaleddin Efendi Mecliste sadece iki yıl görev aldıktan sonra Cumhuriyet'i göremeden 1922 yılında vefat etmiştir. Bu çalışmada arşiv kayıtları ile inceleme araştırma kaynakları doğrultusunda Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin Millî Mücadele'ye verdiği destek, Kırşehir Alevi ile Bektaşî halkının Millî Mücadele ile Mustafa Kemal Paşa cephesine yaklaşımı, Mustafa Kemal Paşa'nın Hacı Bektaş Veli Dergâhi'ni ziyareti, Kırşehir'in Sivas Kongresi'ne delege göndermesi ve 1919 seçimlerine giden süreç ele alınmıştır. Özellikle Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin şekillendirdiği askeri tablo ve siyasetin Kırşehir'deki durumu arşiv kayıtlarına göre değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kemal Paşa, Hacı Bektaş Veli, Çelebi Cemaleddin, Veliyeddin (Veled) Çelebi, Mücahidîn-i Mevleviye Taburu, Millî Mücadele.

Abstract

When the Ottoman Empire was defeated in the First World War, it had to accept harsh conditions by signing the Armistice of Mudros. While the İstanbul Government preferred to remain silent about the invasions, Mustafa Kemal Pasha, who was sent to Samsun as the 3rd Army Inspector, left his duty here and started the process leading to the Sivas Congress with his staff. In line with the decisions taken at the congress, all resistance organizations were gathered under one roof under the command of the Representative Committee formed at the Erzurum Congress, and Mustafa Kemal Pasha and his staff received great support from all parts of the society. In this context, the support given to the

* Geliş Tarihi: 24.03.2021, Kabul Tarihi: 04.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.001

** Dr. Öğr. Üyesi, Ufuk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, asl-han-7701@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8928-296>

National Struggle by dervish lodges is undeniable. In this difficult process, Hacı Bektaş-ı Veli Lodge and the people of Kırşehir also fulfilled their duties and took part in the National Struggle.

In this regard, Hacı Bektaş Çelebi Cemaleddin Efendi and Hacı Bektaş Postnışını Salih Niyazi Dedebara played an important role in providing the support of the Alevi-Bektashi communities. Both of them welcomed Mustafa Kemal Pasha and his delegation in the convent with respect and love and declared that they would take their place in the ranks of the National Struggle no matter what. Because Veliyeeddin (Veled) Çelebi had previously taken his place in the front in the National Struggle by establishing the “Mujahidin-i Mevlevîye Battalion” with a group consisting of the Alevi-Bektashi population. As a matter of fact, the Çelebi family has full belief that Mustafa Kemal Pasha will triumph, and in a conversation between Cemalettin Çelebi and Mustafa Kemal Pasha at the end of 1919, even the proclamation of the Republic was discussed. In the later process, as a result of the support given by the convent, Mustafa Kemal Pasha elected Çelebi Cemaleddin Efendi as a deputy to the first parliament. However, Çelebi Cemaleddin Efendi died in 1922, before he could see the Republic, after serving in the parliament for only two years. In this study, the support of the Hacı Bektaş-ı Veli Lodge to the National Struggle, the approach of the Kırşehir Alevi and Bektaşî people to the National Struggle and the Mustafa Kemal Pasha front, Mustafa Kemal Pasha’s visit to the Hacı Bektaş Veli Lodge, Kırşehir ’s sending delegates to the Sivas Congress and the process leading to the 1919 elections are discussed. In particular, the military picture shaped by the Hacı Bektaş-ı Veli Lodge and the situation of politics in Kırşehir were evaluated according to the archive records.

Keywords: Mustafa Kemal Paşa, Hacı Bektaş-ı Veli, Çelebi Cemaleddin Efendi, Veliyeeddin (Veled) Çelebi, Mücahidin-i Mevlevîye Taburu, Sivas Congress, Elections, National Struggle, Kırşehir.

Giriş

Hacı Bektaş Veli Dergâhı, Millî Mücadele döneminde olduğu gibi öncesinde de Alevi ve Bektaşiler için son derece önemlidir. Dergâha ismini veren ve asıl adı “Bektaş” olan (Ocak, 1996) Hacı Bektaş Veli’nin 13. yüzyılda Cengiz Han’ın istilasından Anadolu’ya göç eden Yesevi veya Haydari dervişlerinden olduğu kabul edilmektedir. Hacı Bektaş Veli hakkında vefatından yaklaşık iki asır sonra müritleri tarafından kaleme alınan ve onun hayatı hakkında bilgi veren velayetnamelerde kendisinden “Hacı Bektaş” şeklinde bahsedilmiştir. Bektaşî kaynaklarında ise çoğunlukla “*Hünkâr*” ismi ile anılmıştır (Fığlalı, 1996).

13. yüzyılda Anadolu’da Kırşehir civarında, tüm Anadolu’da örgütlenen Ahilerin piri, Ahi Evran ile sık sık görüşmüş ve bölgede Alevi ve Bektaşiler tarafından sevilip sayılan oldukça nüfuzlu birisi haline gelmiştir (Keçeli, 2016). Ancak 14 ve 15. yüzyıllardan 19. yüzyılda Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına kadar geçen süreç Alevi ve Bektaşiler için oldukça sıkıntılı olmuştur (Hamzaj, 2015). Millî Mücadele’nin ilk yıllarına kadar böyle zor bir süreçten geçen Alevi ve Bektaşiler 20. yüzyıl başlarında tıpkı diğer Osmanlı tebası gibi İtilaf Devletlerinin haksız işgalleri ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Özellikle 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi’nin imzalanmasıyla başlayan işgallerden sonra İstanbul Hükümeti’nin işgallere sessiz kalmayı tercih etmesi Millî Mücadele’nin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. İşgaller devam ederken 1919 yılı ortalarında Mustafa Kemal Paşa İstanbul Hükümeti tarafından 3. Ordu Müfettişi olarak Samsun’a gönderilmiş ve bu süreçte (15 Mayıs 1919) İzmir işgal edilmesi Mustafa Kemal Paşa’ya uygulamak istediği plan için fırsat

vermiştir. Samsun'a vardıktan sonra Anadolu'ya geçmek için hazırlıklara başlamıştır. Havza ve Amasya'dan yayımladığı genelgeler ile Millî Mücadele'ye tüm Osmanlı tebaasını davet etmiştir. Anadolu'nun her bölgesi ile irtibata geçilerek destek arayışına başlanmıştır. Bu gruplar arasında Anadolu'da önemli bir nüfuza sahip olan Alevi ve Bektaşiler de bulunmaktadır (İlyas, 361).

Millî Mücadele döneminde dergâh'ın başında Kırşehir ve civarının ileri gelen ailelerinden Çelebi Cemaleddin Efendi ve Hacı Bektaş Postnişini Salih Niyazi Dede Baba bulunmaktadır (Hamzaj, 2015). Hayatının ilk dönemlerine ait pek fazla bilgi bulunmayan Salih Niyazi Dede Baba hem yaşadığı dönem hem de sonrası olmak üzere Anadolu ve Arnavutluk'ta yaşamış Bektaşiler için son derece önemli bir isimdir (İzeti, 2005). Aynı dergâhta Çelebilerin yanı sıra Nakşibendi Şeyhi Hacı Hasan Efendi ile birlikte yer almıştır. Salih Niyazi Dede Baba küçüklüğünden itibaren Bektaşî kültürüyle yetişmiş, ailesiyle birlikte Anadolu'ya göç ettikten sonra Hacı Bektaş Veli Dergâh'ına olan ilgisi nedeniyle sık sık Kırşehir'e gelerek Dergâh'ta 1899'da önce derviş, sonra mücerred derviş olmuş ve 1901 yılında babalık mertebesine yükselmiştir. Salih Niyazi Dede Baba dervişlik döneminde daha önceki dedelerden Feyzi Dede Baba tarafından Çelebilerle yaşanan sıkıntıların çözülmesi için görevlendirmiş ve Çelebilerle sorunların çözülmesinde gösterdiği başarı neticesinde aynı yıl dede unvanı almıştır. Fevzi Dede Baba'nın ölümünden sonra 1914'te dede Baba mertebesine yükselerek Hacı Bektaş Veli Dergâh'ının son postnişini olmuştur. Bu süre zarfında "Babagân" kolunu temsil etmiştir (Hamzaj, 2015).

I. Dünya Harbi ve Millî Mücadele yıllarında Hacı Bektaş Veli Dergâh'ında Çelebiler ve Babagânlar arasında daha önceden başlamış olan anlaşmazlıkların devam ettiği görülmektedir (Aydın, 2008). Hacı Bektaş Veli Dergâh'ının idaresi konusunda anlaşamayan Çelebilerle Bektaşiler (Afmataj, 2009) arasındaki bu husumet önceki dönemlere nazaran yumuşamış ve bunda en etkili sebep Millî Mücadele'nin başlaması olmuştur. Bu mücadele için tüm Anadolu halkı birlik olunması gerektiğinin farkındadır ve aynı şekilde Çelebiler ve Babagânlar da Mustafa Kemal Paşa'ya destek vermek için olabildiğince dergâhtaki dargınlığı bir kenara bırakmıştır. Zira izledikleri bu politika daha sonraki dönemlerde her iki taraftan da Meclise mebus seçilmesine yarımıştır (Hamzaj, 2015). Mustafa Kemal Paşa da bu kritik dönemde Alevi ve Bektaşilerin desteğini almak için dergâhlarını ziyaret etmiş, Dedeler ile ara ara yazışmalar yaparak açıkça desteklerini istemiştir. Müteakiben dedeler, Mustafa Kemal Paşa'nın kendileri ile görüşmeye gelmesinden büyük memnuniyet ve gurur duyduklarını, bu mücadelede kendileri ile aynı tarafta yer alacaklarını bildirmiştir (İlyas, 2018).

1. I. Dünya Harbi'nde Mücahidîn-i Mevleviye Taburu'nun (Gönüllü Mevlevi Taburu) Kurulması

Millî Mücadele dönemindeki teşkilatlanma çalışmalarına Anadolu'daki tasavvufî zümrelerin müşterek hareket ederek önemli katkılar sağladıkları anlaşılmaktadır. Söz konusu zümrelerin desteklerinin başlangıcı, I. Dünya Harbi yıllarına dayanmaktadır.

Nitekim I. Dünya Harbi'nde Kafkas cephesine gönderilen Mücahidîn-i Mevleviye Taburu yani Gönüllü Mevlevi Taburu buna örnek teşkil etmektedir (Kılıç, 2011). Veliyeddin Çelebi komutasında kurulan birlik I. Dünya Harbi'nde Kafkas ve Suriye cephesinde mücadele vermiş ve özellikle doğuda Alevilerin çoğunlukta bulunduğu bölgelerde milis kuvvetlerin teşkilatlanmasında önemli rol oynamıştır (BOA. İ. TAL. 505/2,lef: 1; BOA. İ. TAL.D: 505/2,lef: 2; Küçük, 2003; Şener, 2006). Zira Osmanlı Devleti henüz Balkan Harbi'nin yaralarını saramadan I. Dünya Harbi'ne girmek zorunda kalmış ve bir yandan ordu birlikleriyle savunma yapmaya çalışırken diğer yandan da milis güçlerle bunu desteklemeye çalışmıştır. Bu bağlamda yakın Türk tarihine baktığımızda gönüllü milis teşkilatların bu mücadelede önemli bir rol üstlendiğini görmekteyiz. Kendisi de Mevlevi olan Sultan Mehmed Reşad'ın savaşın başlamasından kısa süre sonra bütün Müslümanları cihada çağırmasıyla tüm kuvvetler harekete geçmiş, bu çağrıdan yaklaşık üç ay sonra Veliyeddin Çelebi komutasında Gönüllü Mevlevi Taburu için hazırlıklar başlamıştır (Özgül, 2005; Köstüklü, 2010; Avcı, 2019).

Veliyeddin Çelebi, Mevlevi Taburu'nun hazırlık sürecinde önce bazı Mevlevi şeyhlerine maiyetleriyle tabura katılmaları için telgraflar göndermiştir. Taburun toplanabilmesi için resmi olarak Harbiye Nezareti'nden izin alınması gerektiğinden Aralık ayında Harbiye Nezareti'ne bir telgraf çekilmiştir. Telgrafta askerî yetkililerle hükümet üyelerinin şeyh efendilerle birlikte hareket edebilmesi ve bütün Mevlevilerin sevk edilmesi konusunda her türlü tedbirin alınması için sancak ve vilayet merkezlerine gereken emrin gönderilmesi istenmiştir (Köstüklü, 2016). Böylece Gönüllü Mevlevi Taburu kurulmuş ve Harbiye Nezareti de daha sonra taburun kurulduğunu resmi yazışmalarda onaylamıştır (Köstüklü, 2010). Taburun kurulmasında padişahın isteği yanında Filistin cephesine 4. Ordu kumandanı olarak tayin edilen Bahriye Nazırı Cemal Paşa ve Enver Paşa da etkili olmuştur. Cemal ve Enver Paşalar taburu destekleyerek bir yandan da Alevi ve Bektaşî halkın desteğini alma niyetindedirler (Özgül, 2005; Köstüklü, 2010; Avcı, 2019).

Bahriye Nazırı ve 4. Ordu Kumandanı Cemal Paşa hatıratında Mevlevi Taburu hakkında bazı hususlara değinmiştir. Taburun kurucusu Veliyeddin Çelebi ile Konya'da tanıştığından ve Çelebi'nin gönüllü bir müfreze ile Mısır seferine katılmak üzere Suriye'ye geldiğinden bahsetmiştir. Cemal Paşa bu tabur yüzünden senelerce yaşadığı hareminden ayrı kalmış ve sonunda haremını kaybetmiş olan Veliyeddin Çelebi'nin çalışmalarını takdir ederek övgüyü hak ettiğini belirtmiştir. Ayrıca sıhhat olarak iyi durumda olmasa da Suriye'de kendisine ve askerlerine yarenlik ettiğini anlatmıştır (Cemal Paşa, 1996).

Taburun önde gelen isimleri arasında İttihat ve Terakki Fırkası ile önemli bağlantıları olan isimler de yer almıştır. Bunlar arasında Alevi Balaban aşiretinden Gül Ağa'da bulunmaktadır (Belen, 1983). Tabur 1916 yılının ocak ayında 9. ve 11. Kolordu adına Ruslara karşı önemli başarılar elde etmiştir Daha sonra bu cephede

ateşkes ilan edilmesiyle taburun askerlerinin 31 Ocak 1919 tarihinde terhis edilen Türk birlikleriyle farklı cephelere katıldığı görülmüştür (Belen, 1983).

Gönüllü Mevlevi Taburu'nun kurulduğu yıllarda Bektaşiler bir yandan doğu cephelerine destek verirken bir yandan da Balkanlarda faaliyet göstermiştir. Nitekim bu dönem Bektaşilerin Balkanlarda en yoğun olarak yaşadığı bölge Arnavutluk'tur. Bu süre zarfında iktisadi olarak da güçlenmeye başlayan Bektaşiler 19. yüzyılın ortalarına doğru Arnavutluk'un güney bölgelerine gelip yerleşmeye başlamışlardır (Afmataj, 2009). Burada bulunan Arnavut Bektaşileri daha sonra Yeni Osmanlıların devamı olan (Kılıç, 2011) “*Jön Türkler*” ile yakın ilişkiler kurmuşlardır. Bunun sebepleri arasında Ahmet Rıza Tefik, Talat Paşa, Hacıbeyzâde Ahmet Muhtar, Samih Rifat ve Hüsametdin Ertürk gibi önemli isimlerin de Bektaşiliğe olan ilgisi gösterilmekle birlikte Talat Paşa ve Hüsametdin Ertürk'ün de Bektaşisi olduğu geçmektedir (Keçeli, 2016; Tülü, 2019).

Hüsametdin Ertürk, Mustafa Kemal Paşa ile geçen bir konuşmasını aktarırken Paşa'nın kendisine sende Bektaşisi dediğini ifade etmiştir (Tansu, 2016). Bunların yanı sıra E.J. Zürcher de aynı şekilde İttihat ve Terakki Fırkası içinde görev almış sayısız Bektaşisi olduğundan bahsederek fırkanın Bektaşilerden yararlandığını belirtir. Dinî ve siyasi birçok nedene dayalı olarak Bektaşilerin İttihatçıları desteklemesini Hüsametdin Ertürk de doğrulamış dahası Bektaşilerin fırkaya üye olduklarını söylemiştir (Tansu, 2016; Kılıç, 2011). Bunların yanı sıra kaynaklarda Talat Paşa'nın da Bektaşisi olmasıyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Dahası Talat Paşa'nın hem Mason olduğu hem de Bektaşisi olduğu, bunlar arasından birini seçmek istediğinden bahsedilmektedir. Kendisine yakın bir dostunun Masonluk yerine Bektaşiliği seçmesi tavsiye edilmiş, nedeni ise Bektaşiliğin Türk tarikatı olması gösterilmiştir (Keçeli, 2016). Balkanlarda başlayan bu yakınlaşma daha sonra Osmanlı topraklarında devam etmiş ve Alevi-Bektaşisi topluluklar Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti için faaliyet göstermeye başlamıştır. Bunlar arasında Millî Mücadele döneminin dönüm noktalarından Sivas Kongresi de vardır.

Enver ve Talat paşaların yanı sıra Mustafa Kemal Paşa da Kırşehir'de Çelebi ailesinden seçimlere giden süreçte Temsil Heyeti'ni desteklemeleri konusunda yardım istemiştir (Özgül, 2005; Küçük, 2003). Çünkü arşiv kayıtlarına göre o dönem bölgedeki Alevi-Bektaşisi halk nüfusu dört milyon civarındadır ve bu sayı özellikle Millî Mücadele yıllarında azımsanmayacak derecede önemli bir destek demektir (Küçük, 2003; Özgül, 2005).

Bazı kaynaklarda ise aslında Çelebi Cemaleddin Efendi'nin Osmanlı ordusuna yardım etmeyi kendisinin teklif ettiği geçmektedir. Bununla ilgili kesin bilgi yoktur (Özgül, 2005; Küçük, 2003). Kesin olan bir gerçek vardır o da Enver Behnan Şapolyo ve Mazhar Müfit Kansu'nun da belirttiği gibi bölgede yaşayan beş altı milyon civarında Alevi-Bektaşisi halk vardır ve bu da Millî Mücadele'ye verilecek destek için önemlidir (Küçük, 2003; Özgül, 2005).

Gönüllü Mevlevî Taburu'nun dağılma sürecinde Osmanlı Devleti I. Dünya Harbi'ne çoktan girmiştir. Bu süreçte İttihat Terakki Fırkası'nın iktidara gelmesiyle Alevî ve Bektaşî toplulukları hakkında hükümet desteği ile bazı çalışmalar yaptırılmaya başlanmıştır. Daha çok ulusçuluk düşüncesinden beslenen ve alan çalışması şeklinde yapılan (Taşğın, 2004) bu araştırmaların genel olarak İttihat ve Terakki Fırkası'nın dahilinde yapıldığı görülmektedir (Türkdoğan, 2006). Aslında daha da önemlisi İttihat ve Terakki dönemi ile başlayan bu çalışmaların Bektaşî ve Kızılbaş olarak tanımlanmış topluluklar üzerine yoğunlaşmasıdır. Nitekim bu çalışmalar Kızılbaş ve Bektaşî kavramlarının Alevî ortak adı etrafında yeniden şekillenmeye başladığı çalışmalar olmuştur. Yapılan çalışmalarda zaman içerisinde Kızılbaş ve Bektaşî kavramlarının farklı tanımlarla yer değiştirdiği görülmektedir.¹ Kızılbaşlık, Bektaşilik her iki tanıma karşılık içeriğinden uzak yeni adları olan Alevî'nin daha yaygın bir kullanım alanı bulduğu söylenebilir (Taşğın, 2020).

Bu değişimin yanı sıra İttihat ve Terakki Fırkası bu araştırmalarla yeni bir politika ve yönetimde değişiklikler planladığı da açık ve nettir. Buna öncülük eden ise Talat Paşa'dır. Umumi Meclis toplantılarında “Anadolu bizim için kapalı bir kutu. Önce bunun içeriğini tanımamız, sonra bu millete layık hizmetlerde bulunmamız gerektiğine inanıyorum.” diyerek bu araştırmaların sebebine açıklık getirmeye çalışmıştır (Birdoğan, 1994).

Bu süreçte başta Fuat Köprülü, Hamid Sadî, Süleyman Fikri, Hasan Fehmi Bey olmak üzere özellikle Baha Said Bey Alevî Bektaşî toplulukları hakkında birçok çalışma meydana getirmiştir. Bu isimlerin yaptıkları çalışmalar ve daha sonra konu ile alakalı birçok yazı Türk Yurdu Dergisi'nde yayınlanmıştır (Türkdoğan, 2006). Nitekim Baha Said Bey'in 1916 yılında Hamdullah Suphi Tanrıöver'in isteğiyle Beyazıt Türk Ocağı'nda, Alevî Bektaşîler hakkında bir konferans vermiştir. Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti'ne üye olan Baha Said Bey'in bir heyetle birlikte 1917 ortalarında Ankara, Afyonkarahisar, Eskişehir, İzmir, Konya ve çevresinde altı aydan fazla süren, içeriğinde konferansların da yer aldığı son derece önemli bir araştırma gezisine çıktığı görülmektedir (Sarısır, 2018).

2. Sivas Kongresi'ne Giden Süreçte Alevî ve Bektaşîler

1918 yılı sonlarına gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin savaşı daha fazla sürdürebilmesi söz konusu olmadığından birçok cephe de çözümler başlamıştır. Bütün bu gelişmeler Osmanlı Devleti'ni Mondros Mütarekesi imzalamaya mecbur kılmıştır (Bilgin, 2015). Sultan Vahdettin'in hükümet kurma işini Ahmet İzzet Paşa'ya vermesinden sonra (Kaymaz, 2008) İstanbul Hükümeti üç gün süren görüşmeler sonunda 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'ni imzalamak zorunda kalmıştır. 31 Ekim günü Mondros Mütarekesi yürürlüğe girmiş ve İtilaf Devletleri vakit

¹ *Kızılbaş* ve *Bektaşî* kavramlarının Alevî ortak adı etrafında yeniden şekillenmesi konusunda önemli çalışmalar ele alınmıştır. Bular arasında Ahmet Taşğın tarafından ele alınan “Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset ilişkisi” ve yine Ahmet Taşğın tarafından hazırlanmış olan “Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları” konu hakkında değerli bilgiler aktarmaktadır (Taşğın, 2020).

kaybetmeden işgallere başlamıştır (Kılavuz, 2012). Sonrasında Osmanlı Devleti'nde İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri kabineyi bırakarak ülkeyi terk etmiştir (Boyacıoğlu, 2002). Mustafa Kemal Paşa ise olayları yakından takip etmektedir. 13 Kasım 1918 tarihinde İstanbul'a gelmiş ve sonrasında Anadolu'ya geçmeye karar vermiştir (Tosun, 1996). Yunanistan'ın İzmir'i işgal etmesiyle Samsun'a çıkmış hem İtilaf Devletleri'ne hem de İstanbul Hükümeti'ne karşı Millî Mücadele hareketini başlatmıştır (Çakmak, 2017). İşgallerin başlamasından sonra Mustafa Kemal Paşa, başta Ali Fuat Paşa, olmak üzere tüm kolordu kumandanlarına birer telgraf çekerek başlayan işgallere karşı halkı direnişe çağırılmış ve işgalleri protesto etmelerini istemiştir. Ayrıca gerekli görülen her yerde kesinlikle savunmadan kaçmamaların bildirmiştir. Böylece Anadolu'da işgallere karşı direniş emri de verilmiştir (TİTE, 295/30, lef:1). Mustafa Kemal Paşa önce Amasya Genelgesi'ni yayınlamış, Erzurum Kongresi'nin toplanmasından sonra Sivas Kongresi'ne giden süreci de büyük titizlikle takip etmiştir. Bu süreçte Temsil Heyeti Sivas'a gidecek delegelerin seçilmesi aşamasında yine vilayet ve sancak merkezlerine çektiği telgraflarla, delege seçimlerinin nasıl gittiğini yakından takip etmeye çalışmıştır (TİTE,299/39,lef:1). Görüldüğü üzere Sivas Kongresi'nin toplanmasından daha önce gizli şifre ve telgraflar ile sancak ve vilayet merkezlerinde bulunan *Müdafaa-i Hukuk* merkezleri ile iletişime geçilerek durum yoklaması yapılmıştır. Millî kongreye kimlerin katılması gerektiği hususunda fikir alışverişinde bulunulmuştur. Mustafa Kemal Paşa 2. Ordu Müfettişliğine gönderdiği bir şifre ile Alevi ve Bektaşî topluluklarının bulunduğu bölgelere de bildiri iletilmesini ve Sivas Kongresi'ne delege seçip göndermelerini istemiştir (ATASE, ATAZB, 1/19, lef:1).

“Tokat havalisinin İslâmî nüfusunun yüzde seksen ve Amasya havalisinin de mühim bir kısmı Alevî mezhebine mensub olanlar teşkil ediyor ve Kırşehir'deki Baba Efendi Hazretleri'ne fevkalade bağlı bulunuyorlar. Vatanın ve Millî istiklâlin bu günkü tehlikesini bilfiil görmekte olan müşarünileyhin kanaat-ı hâzırası şüphe yoktur, buna pek müsaittir. Binaenaleyh söz sahibi ve emniyetli bazı zevatı görüştürerek kendilerince muvafık görülecek Müdafaa-i Hukuk-u Millî ye ve Redd-i İlhak Cemiyetlerini takviye edecek surette birkaç mektup yazdırılarak bu havalideki Alevî nüfuzlarına dağıtmak üzere Sivas'a gönderilmesini pek faydalı telakki ediyorum. Bu babtaki muavenatı samilerini istirham ederim.” (Harp Tarihi Vesikalari Dergisi,1953).

Mustafa Kemal Paşa'nın bu bildirisinden sonra Babagânlar ve Çelebiler iş birliği yapmıştır. Aralarındaki dargınlığa rağmen her iki taraf da Alevi ve Bektaşî toplulukları üzerindeki söz haklarını Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti tarafında kullanmış, yayınladıkları beyannamelerle ulaşılabildikleri civardaki tüm halka bu işgallerden yalnızca Mustafa Kemal Paşa tarafında yer aldıkları takdirde kurtulabileceklerini belirtmişlerdir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndan Alevi ve Bektaşî halkın Millî Mücadele için birlik olması Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti tarafından da büyük memnuniyetle karşılanmıştır (Tuna, 2011). Daha sonra Mustafa Kemal Paşa'nın kongreye katılacak delegeler için 2.Ordu Müfettişliğine gönderdiği şifresine 23 Ağustos 1919 tarihinde Kırşehir'den yazılan bir telgraf ile cevap verilmiş

ve kongreye katılması uygun görülen isimler bildirilmiştir (ATASE, ATAZB, 7/56, lef:1).

Bu yazışmalar bir süre devam etmiş ve sonrasında delegelerin seçilmesi, Sivas'a sağ salım ulaşması için yapılması gerekenler tekrar ordu kumandanlıklarına ve Müdafaa-i Hukuk Merkezleri'ne bildirilmiştir. Kırşehir, Nevşehir ve Niğde bölgelerine ulaşan bildirimlerden sonra (TİTE, 295/35000, lef: 1). Kırşehir'den iki delege seçilmiş ve Sivas'a gönderilmiştir. Buna göre Zeki Bey ile Ayetullah Efendi, Kırşehir'den Sivas Kongresi'ne katılmak üzere seçilen isimlerdir (TİTE, 299/39, lef: 1001). Bunun yanı sıra Temsil Heyeti ve Mustafa Kemal Paşa'yı yakından takip eden Mucurlular, kendilerini temsilen Kaymakam Cevat Bey ile Mucurlu Avni Erkanlı'yı da Sivas'a göndermiştir. Nitekim yukarıda ismi geçen diğer delegeler ile birlikte bu iki isimde Sivas Kongresi'ne katılmamıştır. Cevat ve Avni Beyler Şarkışla'ya vardığında kongrenin bittiğini öğrenmiştir (Özüçetin, 2009). Zira delegelerin Sivas'a vardığı tarihte Temsil Heyeti Mustafa Kemal Paşa ile birlikte Sivas'tan ayrılmak üzeredir. İngiliz birliklerinin Konya'ya gelmesi üzerine heyet Sivas'tan ayrılmak zorunda kalmıştır (Nutuk, 2016). Buna mukabil her ne kadar Kırşehir'den Sivas Kongresi'ne delege katılmamış olsa da delegelerin seçilmiş olması bile Alevi ve Bektaşî halkın Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti'ne duyduğu güveni ve verdiği değeri göstermektedir. Aynı şekilde İstanbul Hükümeti yanlısı Ankara Valisi Muhittin Paşa'yı Kırşehir'e sokmayacak kadar iyi teşkilatlanmış, Kırşehir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmuş olması da Temsil Heyeti ve Mustafa Kemal Paşa'nın bu bölgedeki Alevi ve Bektaşîler üzerindeki başarısı olarak nitelendirilebilir. Burada Ahmet Müfit (Kurtoğlu) Efendi'nin de teşkilatın kurulmasında ve gösterdiği faaliyetlerdeki büyük rolü elbette yadsınamaz. Nitekim bu çalışmalarını neticesinde Ahmet Müfit Efendi de yakın arkadaşı Yahya Galip Kargı ile daha sonra TBMM'ne mebus olarak seçilmiş hatta Ali Fuat Paşa'nın hatıratında meclisin Ankara'da toplanmasını sağlayan yegâne kişiler arasında ismi geçmiştir (Sarıkoynucu, 1999).

Sivas Kongresi'nin nihayetinde 4-11 Eylül 1919 tarihleri arasında toplanmasından sonra Mustafa Kemal Paşa Temsil Heyeti başkanı olarak tüm vilayet ve sancak merkezlerinin İstanbul Hükümetiyle iletişimini kesmesini istemiştir (TİTE, 308/15, lef: 1). Kongreden sonra alınan bu kararı İtalyan işgali altında bulunan Nevşehir ve Niğde'nin bağlı olduğu Konya vilayeti ile Kırşehir sancağının bağlı olduğu Ankara vilayeti de kabul ederek İstanbul Hükümeti ile tüm iletişimi kesmiştir (TİTE, 312/11, lef: 1).

Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti'nin Alevi ve Bektaşî gruplarına uzun yıllar önderlik yapmış olan Çelebi ailesi ve Postnişin Salih Niyazi Dede Baba ile görüşmesi de bu süreçte gerçekleşmiştir. Dahası Kurtuluş Savaşımız açısından oldukça önemli gelişmelere vesile olmuştur (Özlü, 2015). Hatta Veliyeddin Çelebi'nin oğlu Ali Celalettin Ulusoy'a göre Çelebi Cemaleddin ile Mustafa Kemal Paşa arasında sıkı ilişkiler Sivas Kongresi'nden daha önce Samsun'a çıktığı tarihlerde başlamıştır.

(Yılmaz, 2008).

Sivas Kongresi'nin toplandığı tarihlerde İstanbul Hükümeti ise bazı valilerini Millî Mücadele aleyhinde faaliyette bulunması için görevlendirmiştir. Bunlardan birisi olan Ankara Valisi Muhittin Paşa, Sivas Kongresi'nin toplandığı tarihlerde Kırşehir-Hacı Bektaş'a gitmiş ve Çelebi ailesinden Mustafa Kemal Paşa ve Millî Mücadele hareketine karşı kendi taraflarında yer almalarını istemiştir. Buna mukabil valinin bu isteği Çelebi ailesinden karşılık görmemiştir (Turan, 2004; Altınok, 2003).

3. Son Osmanlı Meclis-i Mebusan Seçimlerine Giden Süreçte Alevi ve Bektaşiler

Sivas Kongresi'nin toplanmasından sonra Temsil Heyeti 1919 seçim hazırlıklarını hızlandırmıştır. Nitekim Damat Ferit Paşa'nın 30 Eylül 1919 tarihinde istifa etmesiyle de Millî Mücadele adına yeni bir dönem başlamıştı (Güneş, 2012; Çetin, 2016). Bu istifa Temsil Heyeti ve halk tarafından büyük memnuniyetle karşılanırken yabancı basında ise Anadolu'nun büyük zaferi olarak yorumlanmıştır. İstifa sonrasında hükümetin başına eski bahriye nazırı ve Millî Mücadele taraftarı Ali Rıza Paşa getirilmiştir. Böylece seçimlere giden süreç Kırşehirde'de başlamıştır (TİTE, 297/49, lef: 1).

Mustafa Kemal Paşa bu kritik süreçte ilk olarak 8 Ekim 1919 tarihinde Hacı Bektaş Veli Dergâhi Postnişini Salih Niyazi Dede Baba 'ya bir telgraf çekerek vatanın kurtarılması ve refaha ulaşması için Allah'ın izniyle girilen bu kutsal savaşta kendilerine verdikleri destek dolayısıyla teşekkürlerini sunmuş bu uğurda atılacak yeni adımlarda dua ve desteklerini esirgememelerini dilemişti. Aynı telgrafta Erzincanlı Hacı Hoca Fevzi Efendi Hazretleri'nin de sevgi ve saygılarını ileterek telgrafına son vermişti (ATASE, ATAZB, 2/96, lef:a; ATASE, ATAZB, 28/105, lef:a; Harp Tarihi Vesikaları Dergisi,1981).

Bu şartlar altında Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin bulunduğu Kırşehir'de başlayan 1919 seçimleriyle halk Son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na vekillerini seçmek için sandık başına gitmiştir (ATASE, ATAZB, 20/206, lef:da). Bu süreçte Sivas ve Kırşehir Mutasarrıflığı arasında mebus adaylarının belirlenmesi konusunda bazı yazışmalar yapılmış adaylığı uygun görülen isimler belirlenmeye çalışılmıştır (ATASE, ATAZB, 21/22, lef:aa).

Dâhiliye Nezareti'nin 16 Ekim 1919 tarihinde vilayet ve sancak merkezlerine gönderdiği genelge ile seçimlerin en kısa sürede yapılması aynı zamanda seçimlerde dikkat edilmesi gereken hususlar bildirilmiştir (BOA. DH. İ.UM. EK. 114/39, lef:16; BOA. DH. İ.UM. EK.114/39, lef:5). Bu süreçte Temsil Heyeti de kendi adaylarını belirleyerek, 25 Ekim 1919 tarihinde Kırşehir Müdaafa-i Hukuk merkezine bildirmiş buna göre (ATASE, ATAZB, 11/95, lef:1). Erkan-ı Harbiye Binbaşısı Müfid Bey ve yeğeni Kırşehir'den aday gösterilmiştir. (ATASE, ATAZB, 21/50, lef:aa). Bu isimler dışında adaylığı kesinleşen isimler ise İsmail Faik Paşa, eski Kaymakam Ekrem Bey

(*ATASE*, *ATAZB*, 21/110, lef:a-aa) Kırşehir İdadisi eski müdürü Rahmi Bey ve eski mebus Ali Rıza Bey olmuştur (*ATASE*, *ATAZB*, 21/130, lef:1).

Kırşehir seçimlerinde 9 Kasım 1919 itibarı ile *müntehib-i sani* seçimlerinin tamamlandığı görülmektedir. Buna göre Kırşehirli Fazıl Paşa, Kaymakam Halid Bey, Avanoslu Naci Bey, Kırşehirli İhsan ve Kırşehir *mutasarrıf-ı esbâkı* Abdullah Sabri Beyler, *mekteb-i i'dâdî müdür-i esbâkı* Rahmi Bey ve *müfti-i esbâk* Müfid Bey, *erkân-ı harbiye* binbaşlılarından Lütfi Paşa ve Kırşehirli Hocazâde Burhaneddin Bey'le Kırşehir *meb'ûs-ı sâbıkı* Ali Rıza Bey, mevcut mal müdürü Nihad Bey ve Mecidiyeli Cevdet Efendilerin mebusluğa adaylıklarını koydukları görülmektedir (BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116, lef:1; BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116, lef:2). Adaylığı belli olan bu isimler daha sonra 13 Kasım'da Ankara Vali Vekili Galip Bey tarafından Dâhiliye Nezareti'ne de bildirilmiş ve aday listeleri İdâre-i Umûmiye Müdüriyeti'ne bırakılmıştır (BOA. DH. İ.UM. EK.114/116, lef:3; BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116, lef:4).

Bu süreçte Temsil Heyeti'nin de adaylarını belirlediği görülmektedir. 12 Kasım 1919 tarihinde Temsil Heyeti'nden Ankara dava vekili Yahya Bey Efendi ve 1.Kolordu Kumandanlığı'na gönderilen bir telgrafta, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti namına, Kırşehir'den, Arif Bey'in her ne pahasına olursa olsun mebus çıkarılmasının elzem olduğu bildirilmiştir (*ATASE*, *ATAZB*, 18/9, lef:aa; *ATASE*, *ATAZB*, 20/206, lef:bd).

Aynı şekilde Dâhiliye Nezaretinde bu süreçte boş durmamış ve Temsil Heyeti'nin adaylarının seçilmesine karşı bazı önlemler almaya başlamıştır. Bu faaliyetleri Kasım ayı içerisinde Harbiye Nazırı Cemal Paşa tarafından Sivas'a 3. Kolordu Kumandanlığı'na bir telgrafta bildirilmiştir. Cemal Paşa telgrafında Kırşehir'den bazı isimlerin İstanbul Hükümeti tarafından mebus olarak seçilmesinin istenmediğini belirtmiştir. Buna göre Kırşehir'den Fazıl Paşa, Kaymakam Halid Bey, Erkân-ı Harbiye binbaşlılarından Lütfi Beyler ve eski Kırşehir mebuslarından Rıza Efendi seçilmesi istenmeyen isimler arasında yer almıştır (*ATASE*, *ATAZB*, 20/206, lef:cp).

Seçimlerde artık sonlara gelinmiştir ancak Temsil Heyeti Ankara'ya bağlı bazı seçim bölgelerinde usulsüzlük yapıldığını öğrenmiştir. Mustafa Kemal ve Ali Fuat Paşalara Ankara'ya gelen bir şifrede Nevşehir'e bağlı Avanos kazasında mebus seçimleri yapılırken Kırşehir Hürriyet ve İtilaf Fırkası adayı eski müftü Müfit Efendi'nin bir tahkikat bahanesiyle Kırşehir tahrirat müdürü Zeki Bey ile birlikte kanunsuz bir şekilde mebus olabilmek için seçmenleri tehdit ettiği ve boş vaatlerle onları ikna etmeye çalıştığı öğrenilmiştir (*ATASE*, *ATAZB*, 21/15, lef:ai). Zeki Bey hakkında yapılan şikâyetler bununla da sınırlı kalmamış ve Kırşehir eşrafından Şakir Bey önderliğinde bir grup Zeki Bey'in seçimlerde yaptığı usulsüzlük hakkında Dâhiliye Nezareti'ne şikâyette bulunmuştur. (BOA. DH. İ.UM. EK.118/28, lef: 2; BOA. DH. İ.UM. EK.118/28, lef: 3). Bunun üzerine Şakir Bey ve arkadaşlarının telgrafi gerekli değerlendirmeye alınmış (BOA. DH. İ.UM. EK.118/28, lef:1; BOA.

DH. İ.UM. EK.118/ 28, lef: 4), Dâhiliye Nezareti tarafından kendisiyle ilgili lazım gelen muamelenin yapılmasına karar verilmiştir (*ATASE*, *ATAZB*, 21/15, lef:ai).

Seçimlerde yaşanan usulsüzlükler bununla da sınırlı kalmamış, Kırşehir eşrafından Sadık Efendi isimli bir vatandaş aslında seçimlerde mebus seçildiğini ancak kendisinin yerine başkasının meclise gönderildiğini iddia etmiştir. Bu durumu Dâhiliye Nezareti'ne dilekçe ile bildirmiştir. Nitekim bu konunun devamında nasıl sonuçlandırıldığı belirtilmemiştir. Seçim sonuçlarına bakıldığı zaman ismi seçilen mebuslar arasında görülmediği için kuvvetle muhtemel bu iddiasını kanıtlayamamıştır. Başka bir ihtimal olarak Temsil Heyeti adayları arasında yer almış olsa bunun kayıtlara geçmiş olması gerekmektedir (BOA. DH. İ.UM. EK. 1-5/17, lef: 1). Sonuç olarak Sadık Efendi ile kayda geçen tek bilgi seçimlerde aday olduğudur. Kırşehir'de seçimler olaylı bir şekilde devam ederken Dâhiliye Nezareti'ne çekilen bir telgrafta sancağın bağlı olduğu Ankara merkez ve diğer sancaklardan bazılarında seçim sürecinin tamamlandığı bildirilmiştir. Buna mukabil çıkan olaylar yüzünden seçim sürecinin uzadığı ve Kırşehir merkezde seçim sürecinin devam ettiği belirtilmiştir (BOA. DH. İ.UM. EK. 115/77, lef: 1; BOA. DH. İ.UM. EK.115/77, lef: 2).

Görüldüğü üzere Kırşehir'de Son Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimleri oldukça hareketli geçmiştir. Mustafa Kemal Paşa ise bu ilgiden memnundur. Zira seçim sonuçları Alevi ve Bektaşî halktan beklediği desteği bulduğunu göstermektedir. Bu da dergâh'ın seçimlerde Temsil Heyeti adına aday gösterilenlerin seçilmesi için yaptığı çalışmaların etkili olduğunun kanıtıdır. Buna göre seçimlerde Kırşehir'den iki mebus seçilmiştir. Bunlar Ali Rıza Bey ve Rıza Bey'dir (*ATASE*, *ATAZB*, 20/206, lef:cd; *ATASE*, *ATAZB*, 19/41, lef:1).

Mebusların belli olması üzerine Dâhiliye Nezareti sancağa bir telgraf göndererek seçilen mebusların kimler olduğunu ve isimlerinin nezarete bildirilmesini istemiştir (BOA. DH. İ.UM. EK.116/27, lef: 1,2). Bunun üzerine Ankara vilayetinden Dâhiliye Nezareti'ne çekilen telgrafla Kırşehir'den Ali Rıza Bey ile Hamidli Halil Beyzade Rıza Bey'in mebus olarak seçildiği ve isimlerine hazırlanan mazbataların Dâhiliye Nezareti'ne gönderildiği belirtilmiştir (BOA. DH. İ.UM. EK.117/71, lef: 1; BOA. DH. İ.UM. EK.117/71, lef: 3; BOA. DH. İ.UM. EK.117/71, lef: 4).

4. Mustafa Kemal Paşa'nın Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nı Ziyareti

Seçimlerin tamamlanmasından sonra mebusların belli olduğu tarihlerde Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti'de Sivas'tan ayrılarak Ankara'ya geçmek üzere hazırlıklarını bitirmeye başlamıştır. Bu süreçte Sivas'ta yapılan Komutanlar toplantısı (16-29 Kasım 1919) bitmiş ve Ali Fuat Paşa önceden Ankara'ya doğru yola çıkmıştır. Ali Fuat Paşa Temsil Heyeti'nin geçeceği yerlerde gerekli tedbirleri almaya çalışırken (*ATASE*, *ATAZB*, 14/36, lef:a).

Ankara Valisi'nin aleyhte çalışmalarından haberdar olmuş ve bu durumu Mustafa Kemal Paşa'ya bildirmiştir (Nutuk, 2017).

Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa, 18 Aralık 1919 tarihinde Ali Fuat Paşa'ya bir cevap göndererek Ankara valisinin bu faaliyetlerinden rahatsızlığını açıkça dile getirmiş ve kendisini de bu konuda temkinli olması için uyarmıştır (Çeliker, 2013; Yümlü, 2008).

Ankara'ya geçmek için hazırlıklar neredeyse bitmek üzeredir ancak en büyük sorun yolculuk için gerekli maddi desteğin sağlanamamış olmasıdır (Şapolyo, 1972). Bu yüzden heyet bu yolculuğa oldukça zor şartlarda çıkmak zorunda kalmıştır. Zira maddi olarak ellerinde Mazhar Müfit Kansu tarafından imzalanan senet karşılığında elde edilen birkaç lira ve Mustafa Kemal Paşa'nın bazı askerlik şubelerinden istediği techizatlar dışında başka bir şey bulunmamaktadır. Tüm bu zorluklara rağmen Mustafa Kemal Paşa ile aralarında Kırşehir İdadisi eski müdürü Rahmi Bey ve eski mebus Ali Rıza Bey (*ATASE*, *ATAZB*, 14/36, lef:a), Mazhar Müfit Kansu, Rauf Orbay, Şeyh Fevzi Efendi ve Hakkı Behiç Bey, Hüsrev Gerede, Ahmet Rüstem Bey ve yaverleri, Cevat Abbas Güner, Yüzbaşı Bedri Bey, Dr. Refik Saydam ve Muzaffer Kılıç'ın bulunduğu on dokuz kişilik Temsil Heyeti 18 Aralık 1919'da üç araba ile Sivas'tan hareket etmiştir. Yola çıkan heyet Mustafa Kemal Paşa ile birlikte 19 kişiden oluşmaktadır. (Aytepe, 2002).

Heyetin bir an evvel Ankara'ya ulaşması gerekmektedir. Çünkü meclisin açılması için yapılan seçimler sona ermeye başlamıştır ve Mustafa Kemal Paşa Temsil Heyeti'nin Ankara'ya doğru hareket etmesinden bir ay kadar önce 24 Kasım 1919 tarihinde Sivas'tan sancak ve vilayet merkezlerine çekilen telgraflarla seçilen mebusların İstanbul'a geçmeden evvel Ankara'da toplanmalarını istemiştir. Bu nedenle Temsil Heyeti de vakit kaybetmeden Ankara'ya varmak zorundadır. Ankara'da mebuslarla yapılacak görüşme hem meclisin açılması hem de Misak-ı Millî kararlarının kabul edilmesi açısından hayati önem arz etmektedir (*ATASE*, *ATAZB*, 23/46, lef:de).

Aslında Ali Fuat Paşa Sivas'tan ayrılmadan önce Mustafa Kemal Paşa'ya Ankara Valisi'nin faaliyetlerinin yanı sıra başka önemli bir bilgi daha vermiştir. Telgrafında Ankara'ya geçiş güzergahı hakkında gerekli bilgileri aktarırken kendisinden Mucur'dan temin edilecek bir araba ile Hacı Bektaş'a gitmesini istemiştir. Çünkü Ali Fuat Paşa heyeten daha önce dergâha gelerek burada bazı görüşmeler yapmış ve Mustafa Kemal Paşa'ya dergâhın Millî Mücadele'de kendi taraflarında yer alacağını söylemiştir (Aytepe, 2002). Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa Ali Fuat Paşa'ya Çelebi Cemaleddin Efendi ile yapılacak mülakat için de ayrıca önlemler almasını ve alınan tertibatın kendisine ayrıntılı olarak bildirilmesini istemiştir (TİTE, 313/84, lef: 84001). Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti üyeleri Ali Fuat Paşa'nın telgrafından sonra yol güzergâhlarını değiştirerek Ankara'ya geçmeden Kayseri'ye oradan da Hacı Bektaş'a uğramaya karar vermişlerdir. Mazhar Müfit Kansu da bu ziyareti bölgede nüfus olarak önemli bir yere sahip olan Alevi ve Bektaşilerin kendi taraflarına çekilmesi için yapılmış bir görüşme olduğunu belirtmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Alevi Bektaşilerin başında bulunan Çelebilerle ve Postnişin Salih Niyazi Dede Baba'nın desteğini almak son derece önemlidir (Kansu, 2019).

Temsil Heyeti üyeleri ve Mustafa Kemal Paşa 21 Aralık'ta Kırşehir'in Mucur'a varmıştır. Mustafa Kemal Paşa ve kurmayları geceyi Mucur'da geçirdikten sonra ertesi sabah Hacı Bektaş'a geçmişlerdir (Çeliker, 2013; Yümlü, 2008). Heyeti Mucur'da karşılayan isimler konusunda farklı beyanlar olsa da Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal Paşa ile Samsun'a çıkan on sekiz kişi arasında yer alan ve bu sürecin en yakın tanıklarından olan Hüsrev Gere de anılarında Paşa'yı karşılamak için Çelebi Cemaleddin Efendi'nin oğlu ile iki Bektaşî babasının geldiğini söylemiştir. Gere de, daha sonra Çelebi Cemaleddin Efendi ile tanıştıklarını uzun bir sohbetten sonra odalarına çekildiklerini anlatır. Ayrıca, 23 Aralık gecesi Arnavut diye hitap ettiği Salih Niyazi Baba ile görüştiklerinden, Bektaşîlerin Çelebilere göre daha çalışkan daha temiz ve tutucu olmadıklarından bahseder. Gere de son olarak Hacı Bektaş Veli Türbesi'ni, Balım Sultan ve tanınmış Bektaşî dedelerinin türbelerini ziyaret ettiklerini ve 24 Aralık'ta tekrar Mucur'a döndüklerini oradan da Kırşehir'e geçtiklerini söylemektedir (Önal, 2002).

Burada belirtilmesi gereken başka bir husus ise bazı kaynaklarda Çelebi Cemaleddin Efendi ile Mustafa Kemal Paşa'nın aslında daha önce Amasya'da karşılaştıkları söylenmektedir. Amasya'da Mustafa Kemal Paşa'yı karşılayan heyetin içinde Çelebi Cemaleddin'in de yer aldığı belirtilirken (Kutay, 1973) bu bilginin bazı kaynaklarda yanlış olduğu verilmiştir (Bahadır, 2002). Bu konu hakkında Mustafa Kemal Paşa ise Nutuk'ta Hacı Bektaş Veli Dergâhi'na gelişi ve karşılanması hakkında bilgi vermek yerine sadece Temsil Heyeti adına civar illere dağıtılmak üzere bir bildiri den ve dergâhtan destek istediğinden bahsetmiştir. Bunun yanı sıra gördükleri destek ve sevinçten de memnundur (Nutuk, 2016).

Çelebi Cemaleddin Efendi ise bu görüşmeler esnasında Mustafa Kemal Paşa'ya Türk ulusunun işgallerden zaferle çıkacağına emin olduklarını ve bu nedenle daha sonra Cumhuriyet ilan edip etmeyeceğini sorarak şaşırtmıştır. Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa ise Çelebi Cemaleddin Efendi'nin kulağına "O mutlu günün ilanına kadar aramızda kalmak koşulu ile evet, Çelebi Hazretleri" diye cevap vermiştir (Ulusoy, 1986). Görüldüğü üzere Mustafa Kemal Paşa ve Hacı Bektaş Veli Dergâhi arasında oldukça sıkı bir bağ kurulmuştur. Bu da Millî Mücadele için önemli bir adımdır. Bu dönem dergâhın başında bulunan Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Dede baba'nın aynı fikirde olması da bu durumu daha da güçlendirmiştir (Tansel, 1991). Aslında Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin Millî Mücadele'ye verdiği destekte Çelebi Cemaleddin Efendi ve Ali Fuat Paşa'nın daha önce görüşmüş olmasında etkisi büyüktür (Tansel, 1991). Daha sonra Mustafa Kemal Paşa'nında bizzat görüşmeye gelmiş olması da dergâhta sevinçle karşılanmıştır. Bu görüşmelerini bitirdikten sonra Temsil Heyeti Kırşehir'den ayrılmış ve nihayetinde 27 Aralık 1919'da Ankara'ya varmıştır (Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, 1962).

5. Dergâh'tan Çelebi Cemaleddin Efendi'nin TBMM'ye Seçilmesi

Kırşehir'de seçimler tamamlanmış, mebuslar belli olmuş ve sıra meclisin açılmasına gelmiştir. Buna mukabil her ne kadar daha sonra TBMM'ye girmiş olsa da kayıtlarda Çelebi Cemaleddin Efendi'nin isminin aday olanlar arasında geçmediği görülmektedir. Nitekim Mustafa Kemal Paşa meclisin açılmasından önce 2 Ocak 1920 tarihinde Çelebi Cemaleddin Efendi ve Mutki'de bulunan Hacı Musa Bey'e birer telgraf göndererek, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Temsil Heyeti adına, Mustafa Kemal, notuyla bir bildiri göndermiş ve bunun genelge halinde tüm köylülere varıncaya kadar bütün civara duyurulmasını istemiştir. Paşa'nın bu telgrafi üzerine gönderilen bildiri tüm bölgelere dağıtılmıştır:

“Yolculuğumuz sırasında görüp incelediklerimiz bizlere, gerçek koruyucu Ulu Tanrı'nın yardımı ile meydana gelen ulusal birliğimizin dayanağı olan ulusal örgütün kök salmış ve ulusun ve ülkenin geleceğini kurtarmak için gerçekten güvenilir bir güç ve erk durumuna gelmiş olduğunu sevinçle gösterdi. Dış durum, bu ulusal dayanç ve birlik yüzünden Erzurum ve Sivas Kongresi ilkelerine göre ulusa ve yurda elverişli bir sekle girmiştir. Kutsal birliğimize, dayanç ve inancımıza güvenerek yasal isteklerimizin elde edileceği güne değin direnerek çalışılması ve bu bildirimizin köylere varıncaya dek bütün ulusa duyurulması rica olunur” (Nutuk, 2016).

Bu süre zarfında Osmanlı'da seçim süreci tamamlanmış ve son Osmanlı Meclis-i Mebusanı 12 Ocak 1920 tarihinde İstanbul'da açılmıştır. 16 Mart 1920 tarihinde İngilizlerin İstanbul'u işgal etmesine kadar toplamda yirmi dört oturum yapılmış ve bu süreçte Misak-ı Milli kararları kabul edilmiştir. İstanbul'un işgaliyle meclis dağıtılmış ve bazı mebuslar tutuklanırken bazıları sürgün edilmiştir (Güneş, 2017). Meclisin dağıtılması Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndan da tepki görmüş ve 17 Mart 1920 tarihinde Salih Niyazi Dede Baba tarafından Temsil Heyeti'ne gönderilen telgrafla tepki bildirilmiştir. Salih Niyazi Dede Baba telgrafında, Kırşehir halkı olarak her türlü desteğe hazır oldukları yinelenmiştir (Özdemir, 2020). Mebuslardan bazıları ise kaçarak Ankara'ya Mustafa Kemal Paşa'nın yanına geçmiş ve TBMM'ye katılmıştır (Nutuk, 2016; Güneş, 2017).

Bu mebuslar arasında Mustafa Kemal Paşa tarafından Kırşehir Mebusu olarak seçilen Çelebi Cemaleddin Efendi de vardır. Arşiv kayıtlarında meclisin açılmasından sonra Mustafa Kemal Paşa'nın Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Dede Baba'ya 22 Mart 1920'de gönderdiği bir telgrafla, Millî Mücadele içerisinde Bektaşî ve Alevî halkın maddî ve manevî yardımları nedeniyle teşekkür ettiği ve onları meclise çağırdığı görülmektedir. (Kılıç-Gürsoy, 2009).

23 Nisan 1920'de Meclis açıldığında Çelebi Cemaleddin Efendi, Kırşehir Mebusu olarak göreve başlamış daha sonra 104 oy ile meclis başkan vekilliğine getirilmiştir (Çavdar, 2004; Tuna, 2011; TBMMZC, Devre: 1, C.1, 26.04.1336, 4.İctima). Cemal Şener, Çelebi Cemaleddin'in başkanvekili olmasını “Aleviler için büyük ödül” şeklinde değerlendirirken Mazhar Müfit Kansu ise “Şartların zorlamasının ürünüydü” şeklinde yorumlamıştır (Bahadır, 2002). Görüldüğü üzere Mustafa Kemal Paşa'nın Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na gelmesinden, Çelebi ailesi ile

tanışmasına, Kırşehir Sivas delegelerinden seçim sürecine kadar her konuda pek çok fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır.

Nitekim TBMM'nin açılması Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda sevinçle kutlanmıştır. Dergâh'ta meclisin açılışı şerefine bir tören düzenlenmiş, Salih Niyazi Dede Baba bu tören hakkında meclise bir telgraf göndererek kasabanın ve köy ahalisinin bu törende hazır bulunduğunu bildirmiştir. Daha sonra Hacı Bektaş Veli makamında memleketin biran evvel işgallerden kurtulması için dualar edildiğini belirtmiştir:

“Efendim, Büyük Millet Meclisinin açılması münasebetiyle birçok yerlerden tebrik telgrafları vürüt etmiştir. Yalnız nerelerden geldiğine vâkıf olalım. Mûtaakiben yapılacak muameleyi tensip buyurunuz. Büyük Millet Meclisi Riyaseti Celilesine Mâruzu daiyanemizde bilütfihi tealâ küşadı tebliğ buyurulan Meclis fevkalâde Heyeti Muhteremesinin yevmi küşadı olan şehri'lisanın; yirmi üçüncü Cuma günü Dergâhı Şerif Camiinde kasaba ve kura ahali mutiası toplanarak mevlût ve hatmi şerif kıraet ettirilerek şekerler, şerbetler dağıtılmış ve akabinde âni âli Millî yeyi tevhit ve vatanı mukaddesimizin eydii âdâdan hâlâsi uğrunda geceli gündüzlü cansıparane çalışan Heyeti Muhteremeyi her bir umurlarında muvaffak bilhayır eyesin, devatı icabeti âyatı huzuru hazreti pırde ref'i barigâhı ahadiyyet kılmadığını umum babagân ve dervişam muhibbani namına arz eylerim.” (TBMMZC, Devre:1, C.2, 27.04.1336, 5.İctima).

Çelebi Cemaleddin Efendi ağır kalp hastası olduğu için meclisteki görevini yerine getirememiş ve bunu meclise çektiği bir telgrafla bildirmiştir:

“Büyük Millet Meclisi Riyaseti Celilerine 16 Nisan 1336 tarihli telgrafnamei âlileri reside desti ihtiramım olarak teşekkül eden Meclisi Âli Reisisaniliği vekâletine intihap ve tâyin buyurulmaktığımdan dolayı vâkı iltifat ve tebrikâtı âlilerine azim teşekkürler vatan ve millet, devleti mehalik ve taarruzatı hariciyeden rehayabetmek fikri samimîsiyle bir Meclisi Âli ye intihap ve tâyinin cihetiyle iftihar ederim. 'Hay fa ki, hayli vakittir imtidat ederek müzmin bir hale gelen hastalığıma inzımam eden diğer emrazı cismaniye ve cildiyeden rükûp ve nüzule değil yatak odamdan harice çıkamayacak derecede ıstırap ve zafiyetim Meclisi Âlilerinde bizzat ve bilfiil ifayı vazifeden zaruri mahrum, mükedder, meyus bıraktığından bu yoldaki mazereti meşrua ve ihtiramat ve tazimatı faikamın lütfen kabulüne müsaadei üyalarımı arz ve istirhama mücâseret eylerim olbapda. Hacı Bektaş Veli Çelebisi Cemaleddin.” (TBMMZC, Devre:1, C.1, 29.04.1336, 7.İctima).

Çelebi Cemaleddin Efendi ilk TBMM'ye milletvekili seçilmiş olmasına rağmen çok istediği bu görevi sağlık sorunları nedeniyle yerine getirememiş ve Cumhuriyet'in ilanını göremeden 1922 yılında vefat etmiştir. Çelebi Cemaleddin Efendi'nin vefatından sonra yerine geçen kardeşi Veliyyeddin Çelebi de aynı şekilde Millî Mücadele hareketini desteklemeye devam etmiştir. Bizzat Ankara'ya Mustafa Kemal Paşa'nın yanına gelerek bağlılığını dile getirmiş ve bu ziyaret Mustafa Kemal Paşa'yı ziyadesiyle memnun etmiştir. Mustafa Kemal Paşa kendisine abisinin yerine mebusluğu teklif etmiş olsa da herhangi bir karşılık için bu desteği vermediğini

göstermek için bu teklifi kabul etmemiştir. Dahası sonradan birisi 25 Nisan 1923 tarihli olmak üzere iki önemli beyanname yayımlayarak bu desteğini Cumhuriyet döneminde de devam ettirmiştir:

“Anadolu’da bulunan ceddîm Hacı Bektaş Veli Hazretleri’ne samimi muhabbeti bulunan bütün sevenlerimize ve bizden yana olanlara duyurulur ki... Bu milleti yeniden yaratarak bağımsızlığımızın sağlayıcı; varlığı bütün İslam dünyasına onur kaynağı olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi, Gazi namı Mustafa Kemal Paşa Hazretleri’nin yayınladıkları bildiğimize, tümünüzce bilinmektedir. Gazi Paşa’nın vatanın yücelmesi ve yükselmesi konusundaki her arzusunu yerine getirmek, bizlerin en birinci görevidir. Milletimizi kurtaracak, mutluluğumuzu sağlayacak, onun koruyucu düşünceleridir. Bunu inkâr edenlerin bizimle asla ilişkisi, ilgisi yoktur. Yüce tarikatımızın bütün üyelerine, Gazi Mustafa Kemal Hazretleri’nin gösterdiği adaylardan başkasına oy vermemelerini, vatanımızın kurtuluşunun ancak bu yolla gerçekleşebileceğini sizlere bütün önemiyle tavsiye ederim.” (Şapolyo, 1972).

Nitekim o dönem TBMM’ye seçilen tek Alevi Bektaşî Mebusun Çelebi Cemaleddin Efendi olmadığı görülmektedir. Zira kayıtlara göre mecliste Diyar Ağa, Hasan Hayri Bey, Mustafa Ağa ve Mustafa Zeki Ağa (Cemal, 2004) olmak üzere Dersimden dört, Elazığdan, Gırlıevlikli Hüseyin Aksu Bey, Denizli Mebusu Hüseyin Mazlum Baba, Ergani Mebusu Ahmet Nüzhet Saraçoğlu, Doğubeyazıt Mebusu Refik Saydam olmak üzere Çelebi Cemaleddin Efendi ile birlikte toplamda on bir Alevi Bektaşî mebus yer almıştır (Sertel, 2015; Özdemir, 2020).

6. Hacı Bektaş Veli Dergâh’ını Ziyaret eden Diğer Asker ve Siyasiler

Kırşehir ve Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın Millî Mücadele döneminde siyasi anlamda oldukça hareketli ve kritik günler geçirdiği ortadadır. Bu süreçte hem dergâh üyelerinin hem de Alevi ve Bektaşî halkın asker ve siyasilerle yoğun ilişki içerisinde olduğu açıktır. Coğrafi konum itibarıyla Nevşehir ve Kırşehir bölgeleri arasında bulunan dergâhın çevre illerin yanı sıra birçok diyardan da ziyaretçi kabul ettiği görülmektedir. Nitekim bu ziyaretçiler yalnızca Kırşehir’e Hacı Bektaş Veli türbesini ziyaret etmek amacıyla gelenler değildir. Ziyaret için gelenlerin yanı sıra kaymakam, vali, İstiklal Mahkemesi üyesi mebus vs. daha birçok ziyaretçi Dergâh’a gelerek burada konaklamış, bu ziyaretler Dergâh’ı Ankara’ya geçerken uğrak yeri haline getirmiştir. Bu bağlamda özellikle Millî Mücadele döneminde Dergâh’ın yegâne ziyaretçileri çoğunlukla askerler olmuştur. Yukarıda da belirtildiği üzere, başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Ali Fuat Paşa ve daha birçok kurmay Dergâh’ta konaklamıştır (Ulusoy, 1986; Doğan, 2012). Çelebi Cemaleddin Efendi dönemi ve öncesi göz önüne alındığında Dergâh’ın Millî Mücadele’ye açıkça lojistik bakımdan destek verdiği de görülmektedir. Bu nedenle ziyaretçileri arasında alay ve tabur kumandanları gibi üst rütbeli subaylar da bulunmuştur (Demirtaş, 2020). Bununla birlikte Dergâh’ı ziyaret eden önemli bir çok isim arasında Denizli Mebusu Hacı Hüseyin Mazlum Baba (Hüseyin Mazlum Babalım), Ethem Fehmi Arslanlı İstiklal Mahkemesi Heyeti Üyesi ve Menteşe Mebusu, Mardin Mebusu İstiklal Mahkemesi Heyeti Üyesi, Necib

(Mehmed Necib Güven), Malatya Mebusu Hacı Garip (Taner) Ağa, Gümüşhane Mebusu Mustafa (Mustafa Darman), İstiklal Mahkemesi Heyeti Üyesi Konya Mehmet Rifat Dersim Mebusu Zeynozade Mustafa (Öztürk) Bey, Kırşehir Mebusu Hocazade Ahmet Müfit Kurutoğlu Kırşehir, Konya Mebusu, Diyarbakır Mebusu Harezmizade Hasan Lami, Hakkâri Mebusu İstiklal Mahkemesi Heyeti Üyesi Mazhar Müfit Kansu, Dersim Mebusu Diyap (Yıldırım) Ağa, Kırşehir Mebusu Mehmet Sadık Savtekin, Niğde Mebusu Ahmet Hakkı Sütekin, Gümüşhane Mebusu Mustafa Tarman, Dersim Mebusu Mustafa Zeki Saltuk. Dersim Mebusu Hasan Hayri Kanko, Kırşehir Mebusu Yahya Galip Kargı, Kırşehir Mebusu Ali Cevdet Seçkin, Erzincan Mebusu Mehmet Tevfik Kütükbaş, İcra Vekilleri Heyeti Reisi Hüseyin Rauf Orbay'da bulunmaktadır (Demirtaş, 2020).

Sonuç

Hacı Bektaş Veli Dergâhi her ne kadar Anadolu ve Balkanlar daki tüm Alevi Bektaşî topluluklarının bağlı olduğu bir tekke olmasa da sonuçta Kırşehir ve civar illerle birlikte Anadolu'da oldukça söz sahibidir. Kayıtlara göre sayıları oldukça fazla olan Alevi ve Bektaşîler, Mustafa Kemal Paşa ve Temsil Heyeti tarafından Millî Mücadele'ye davet edilmiş ve bu davetleri karşılıksız kalmamıştır. Alevi ve Bektaşîler Çelebi Cemaleddin Efendi ve Hacı Bektaş Veli Postnişini Salih Niyazi Dede Baba önderliğinde Müdafaa-i Hukuk merkezlerinin çalışmalarına ellerinden gelen tüm desteği vermişlerdir. Söz konusu zümre, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra yaşanan ağır işgaller karşısında Kuvvay-ı Millîye hareketine dört elle sarılarak, Osmanlı tebaasının İç Anadolu ve birçok bölgede verdiği direnişe katkı sağlamıştır. Kırşehir, Nevşehir bölgeleri başta olmak üzere Alevi ve Bektaşîlerin Millî Mücadele tarafında yer aldığı arşiv kayıtlarında da açıkça yer almıştır. Her ne kadar Çelebi ailesi ve Babagânlar arasında Dergâh yönetimi konusunda bazı anlaşmazlıklar yaşanmış olsada her iki tarafında Millî Mücadele döneminde bu ayrımcılığı bir kenara bıraktığı ve Alevi ve Bektaşî toplulukların örgütlenmesinde ve Mustafa Kemal Paşa tarafında yer almasında etkin rol oynadığı görülmektedir. Bu nedenle yine arşiv kayıtları başta olmak üzere döneme ait bir çok kaynakta, Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Dede Baba'yla görüşen Mustafa Kemal Paşa ve kurmaylarının, her iki Alevi Bektaşî liderinin Millî Mücadele'de kendileri ile aynı safta olduklarını açıkça belirtmesinden büyük memnuniyet duyduğu belirtilmiştir.

Bunların yanı sıra Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin bu süreçte oldukça önemli bir çok ziyaretçisi olduğu gözlerden kaçmamıştır. Dergâh'ın ziyaretçileri arasında en çok dikkat çekenler ise şüphesiz asker ve siyasiler olmuştur. Bu açıdan bakıldığında da gerek Millî Mücadele dönemindeki destek ve tutumları gerekse askeri ve siyasi şahısların burayı ziyaretleriyle birlikte söz konusu dönemde dergâhın tasavvufi bir mekan olmanın yanı sıra askeri ve stratejik bir ziyaretgah olarak görev yaptığı da aşikardır. Kurtuluş Savaşı gibi çok zor bir sürecin yaşandığı günlerde bu denli önemli olan Hacı Bektaş Veli Dergâhi'nin ve dergâha bağlılıkta büyük sadakat örneği göstererek bu mücadeleye destek veren tüm Alevi ve Bektaşîlerin hakkı şüphesiz

ödenmez niteliktedir. Her ne kadar Mustafa Kemal Paşa meclise kendilerinden mebus seçerek bu davranışı ödüllendirmek istemişse de Alevi ve Bektaşî halkın yaptıkları tam bir vefa örneğidir. Bu nedenle belki de Cumhuriyeti'n kurulmasına giden kritik süreçte önemli bir yükü omuzlayan Alevi ve Bektaşî halka en büyük teşekkür de hediye de Çelebi Cemaleddin Efendi'nin de ölmeden önce hayalini kurduğu ama göremediği Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması olmuştur.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri:

ATASE, ATAZB, 20/206, lef:da.

ATASE, ATAZB, 2/96, lef:a.

ATASE, ATAZB, 18/:9, lef:aa.

ATASE, ATAZB, 20/206, lef:bd.

ATASE, ATAZB, 21/22, lef:aa.

ATASE, ATAZB, 28/105, lef:a

ATASE, ATAZB, 20/206, lef: cp.

ATASE, ATAZB, 21/15, lef:ai.

ATASE, ATAZB, 21/ 95, lef:1.

ATASE, ATAZB, 23/46, lef:de.

ATASE, ATAZB, 21/50, lef: aa.

ATASE, ATAZB, 21/130, lef:1.

ATASE, ATAZB, 1/19, lef:1.

ATASE, ATAZB, 19/41, lef:1.

ATASE, ATAZB, 14/36, lef:a.

ATASE, ATAZB, 7/56, lef:56.

ATASE, ATAZB, 20/206, lef:dc.

BOA. İ..TAL. 505/2, lef:1.

BOA. İ..TAL. 505/ 2, lef: 2.

BOA.Y.. HUS. 249/50, lef:1,2.

BOA. DH. İ.UM. EK. 114/39, lef:16.

BOA. DH. İ.UM. EK. 114/39, lef: 5.

- BOA. DH. İ.UM. EK. 116/27, lef: 1,2.
BOA. DH. İ.UM. EK. 118/28, lef: 1.
BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116,lef: 2.
BOA. DH. İ.UM. EK. 115/77,lef: 1.
BOA. DH. İ.UM. EK. 118/28,lef: 2.
BOA. DH. İ.UM. EK. 115/77,lef: 2.
BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116,lef: 3.
BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116,lef: 1.
BOA. DH. İ.UM. EK. 118/28,lef: 3.
BOA. DH. İ.UM. EK. 117/71,lef: 1.
BOA. DH. İ.UM. EK. 114/116,lef: 4.
BOA. DH. İ.UM. EK. 117/71, lef: 3.
BOA. DH. İ.UM. EK. 117/71, lef: 4.
BOA. DH. İ.UM. EK. 1/5, lef: 17-1.
BOA. DH. İ.UM. EK. 118/284, lef:1.
TİTE, 295/30, lef:1.
TİTE, 299/39, lef: 1001.
TİTE, 308/15, lef: 1.
TİTE, 299/39, lef: 1.
TİTE, 312/11, lef: 1.
TİTE, 313/84, lef: 84001.
TİTE, 297/49, lef: 1.
TİTE, 312/6, lef: 6001.
Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, sayı:6, Aralık 1953.
Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, sayı:40, Haziran 1962.

Meclis Tutanakları

- TBMMZC, Devre:1, C.1, 26.04.1336, 4.İctima.
TBMMZC, Devre:1, C.1, 29.04.1336, 7.İctima.

Araştırma Eserler

- Afmataj, Luan. “Arnavutluk Bektaşî liği, Başlangıcı, Gelişmesi ve Günümüzdeki Durumu”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Altınok, Baki Yaşa. “Çelebi Cemaleddin ile Veliyyeddin Efendilerin Kurtuluş Savaşı Ve Mustafa Kemal Hakkında Anadolu Alevîlerine Yayınladığı Beyannâmeler. Beyannâmelerin Orijinal Metinleri”, 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşî lik Kitabı, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, C.II, (2007, 17-19 Ekim), 1001-1032.
- Aras, Aydın. “Oryantalistlerin Alevilik-Bektaşîlik Araştırmalarının Eleştirisi”. Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara. 2019.
- Avcı, İsmail. “Kastamonu’dan Şam’a: Mevlevî Alayı Gönüllülerinden Giritli Hayrî ve Manzum Seyahatnamesi”. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 24 (2019-Bahar), 1-22.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Tek Adam Mustafa Kemal 1919-1922 C.II*, İstanbul, Remzi Kitabevi.1999.
- Aydın, Nebiye. “Cumhuriyet Dönemi Alevî Toplumunun Devlet ile İlişkileri ve Alevî Açılımı”. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa. 2018.
- Aytepe Oğuz*. 85. Yılında Mustafa Kemal Paşa’nın Ankara’ya Gelişi”, *Atatürk Yolu Dergisi*, Yıl 15, C. 8, Sayı. 29-30, (2002- Mayıs-Kasım), s. 31-38, https://doi.org/10.1501/Tite_0000000261
- Bahadır, İbrahim. *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler*, Ankara: Kalan Yayınları.2002.
- Belen, Fahri. *Askeri, Siyasi ve Sosyal Yönleriyle Türk Kurtuluş Savaşı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1983.
- Bilgen, Bahar. “Dönemin Basınına Göre 1919 Yılı Seçimleri ve Meclis-i Mebusanın Oluşturulması”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne. 2011.
- Bilgin, Taner. *Millî Mücadele Döneminde Bilecik*, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları. 2015.
- Birdoğan, Nejat. *İttihat-Terakki’nin Alevilik-Bektaşî lik Araştırması (Baha Sait Bey)*, İstanbul: Berfin Yayınları. 1994.
- Boyacıoğlu, Ramazan. “Erzurum’dan Sivas Kongresi’ne”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, (2002), 72-84.

- Cebesoy, Ali Fuat. *Millî Mücadele Hatıraları*, İstanbul: Temel Yayınları. 2017.
- Cemal, Şener. *Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul: Etik Yayınları. 2004.
- Cemal Paşa. *Bahriye Nazırı ve 4. Ordu Kumandanı Hatıratı*, (Yayına Haz.Metin Mart'ı), 5. Baskı, İstanbul: Arma Yayınları. 1996.
- Çakmak, Zafer , Anadolu, Batı . “Yunanistan’ın Batı Anadolu’yu İşgali Sırasında Osmanlı Rumlarını Silâh Altına Alması”. *Belgi Dergisi / 13* (Şubat 2017): 352-361 . <https://dergipark.org.tr/pub/belgi/issue/35062/388909>.
- Çavdar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, 3. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. 2004.
- Çetin, Nurettin, “Salih Paşa Hükümeti, Basın ve Siyasi Çevrelerin Hükümete Yaklaşımı”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, S. 25, Y. 9, (Mart – 2016), 869-898.
- Demirtaş, Hasan. *Hacı Bektaş Veli Dergâhını Ziyaretçi Defteri (1921-1925)*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara. 2020.
- Doğan, Hamdi. “Millî Mücadele’de Nevşehir ve Çevresi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (2012-Bahar), S.49, 57-73. https://doi.org/10.1501/Tite_0000000353
- Fırlıklı, Ethem Ruhi. “Hünkâr Hacı Bektaş Veli”, *Erdem*, C.8, S.23, (1996), 317-336. [0000-0001-9673-8242](https://doi.org/10.1501/Tite_0000000353)
- Gazi Mustafa Kemal. *Nutuk*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2016.
- Güneş, İhsan. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Türkiye’de Hükümetler Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2012.
- . *Atatürk Dönemi Türkiye’de Milletvekili Genel Seçimleri (1919- 1935)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2017.
- Hamzaj, İliir. Hacı Bektaş Veli Dergâhi’nin son Postnişini: Salih Niyazi Dede Baba, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa. 2015.
- İlyas, Ahmet. Kemalizm’in İnşa Sürecinde Dinsel Temaların Kullanılması (1930-1935), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.11, S.59, Samsun, (2018), 360-367.
- İzeti, Metin. “Arnavutlar ve Bektâşilik”. Uluslararası Bektâşilik ve Alevilik Sempozyumu I, Isparta. 2005.
- Kansu, Mazhar Müfit. *Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber C: II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2017.

- Kaymaz, İhsan Şerif. “Mondros: Bir Ateşkesin Tahlili”. *21. Yüzyıl Dergisi*, Ekim/Kasım /Aralık, (2008), 239-268.
- Kılavuz, Nuran. “Mondros’tan Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin Açılışına Kadar Millî Mücadelenin Siyasal Gelişimi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 16/51, (2012), 61-72.
- Köstüklü, Nuri. “Gönüllü Mevlevi Taburu Niçin ve Nasıl Teşekkül Etti?”. Birinci Dünya Savaşı’nda Mevlevi Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Ed. Adnan Karaismailoğlu. 2016.
- . *Vatan Savunmasında Mevlevihaneler (Balkan Savaşları’ndan Millî Mücadele’ye)*. Ankara: ATAM Yayınları. 2010.
- Keçeli, Şakir. *Uluslaşma Sürecimizde Bektaşî Aleviler ve Atatürk*. İstanbul: Kaynak Yayınları. 2016.
- Kılıç, Recep-Şahin Gürsoy, *Türkiye Aleviliği Sosyo-Kültürel Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Ankara: Nobel Yayınları. 2009.
- Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1973.
- Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşında Bektaş İler*, İstanbul: Kitap Yayınevi. 2003.
- Mihçi, Sebahaddin. Osmanlı Parlamento Tarihinde Son Dönem, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Hacı Bektaş Veli”, *TDVİA*, C.16, TDV. Yay. Ankara. 1996, 455-458.
- Önal, Salih. *Hüsrev Gerede’nin Anıları Kurtuluş Savaşı Atatürk ve Devrimleri*, İstanbul Literatür Yayınları. 2002.
- Özgül Vatan. *Dimetoka’dan Erzincan’a Bir Alevi Aşireti Balabanlılar*, İstanbul: Pan Yayıncılık. 2005.
- Özdemir, Ali Rıza. *Atatürk’ün Dervişleri*, İstanbul: Efsus Yayınları. 2020.
- Özlu, Zeynel. “Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Sülalesi: Çelebiler”, *Bellekten*, Ağustos, C.79, S. 285, (2015), 501-530. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2015.501>
- Sarıkoyuncu, Ali. *Millî Mücadele Din Adamları, C: II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını. 2012.
- Sarısır, Serdar. “Alevi Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar”, IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşî lik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara. 2018, 89-106.

- Sertel, Savaş. *I. TBMM'deki Dersim Milletvekilleri ve Faaliyetleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara. 2015.
- Seyman, Adil. *Balkanlar'da Alevi Bektâsilik*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 2016.
- Sezgin, Abdülkadir. *Alevilik- Bektaşîlik Sosyolojik Açından*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 2002.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul:Türkiye Yayınları. 1972.
- Şener, Cemal. *Atatürk ve Aleviler*, İstanbul: Etik Yayınları. 2006.
- Tansel, Selahattin. *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, C. II*, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları. 1973.
- Tansu, Samih Nafiz. *İki Devrin Perde Arkası; Hüsamettin Ertürk, Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı*, I. Baskı, İstanbul: Parola Yayınları. 2016.
- Taşğın, Ahmet. "Cumhuriyet Dönemi Siyasetin Aleviliği ve Alevilerin Siyaseti: Marifetin Mekri mi – Siyasetin Çarkı mı?" Tarihten Günümüze SufiSiyaset İlişkileri Sempozyumu, Editör Salih Çift, 2020-İstanbul, Ensar Neşriyat, 577-593.
- . "Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 29 (2004-Bahar),197-207.
- Tosun, Ramazan. "Millî Mücadelede Sivas'ın Yeri ve Önemi", *ATAM Dergisi*, C. 12, S. 34, (1996-Mart), 67-86.
- Tuna, Hacer. "Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi'nde Sunulan Alevilik", Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2011.
- Turan, Şerafettin. *Mustafa Kemal Atatürk- Kendine Özgü Yaşam ve Kişilik*, Ankara: Bilgi Yayınları. 2004.
- Türkdogan, Orhan. *Alevi Bektâsi Kimliği*, İstanbul: Timaş Yayınları. 2006.
- Ulusoy, Ali Celalettin. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*, Ankara: Akademi Yayınları. 1986.
- Yılmaz, Hulusi. *Sosyal Değişme Sürecinde Alevilik (Ankara Örneği)*, Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya. 2008.

İSMET İNÖNÜ'NÜN CUMHURBAŞKANLIĞI DÖNEMİNDE TEKKELER VE TÜRBELER (1938-1950)*

Lodges and Mausoleums in the Period of İnönü's Presidency (1938-1950)

Sabit DOKUYAN**

Öz

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından 1925 yılında çıkarılan 677 Sayılı Kanun ile tekke ve türbeler kapatılmıştır. Atatürk döneminde kanunla ilgili olarak bir taviz verilmemesi gayreti gösterilmiştir. Atatürk'ün vefatı sonrasında 11 Kasım 1938 tarihinde Cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü döneminde de II. Dünya Savaşı'nın getirdiği olumsuz şartlar dolayısıyla konu çok ciddi tartışmalara yol açmamıştır. Özellikle tekkeler ve tarikatçılık karşısında devlet sıkı tedbirler almış ve kolluk kuvvetleri denetimlerini artırmıştır. İktidar, türbeleri kapalı tutmuş ama bakımlarıyla ilgili çalışma yapmaktan kaçınmamıştır. Fakat bu çalışmalar tüm türbeleri kapsayacak bir hâl almamış ve gerekli seviyelere ulaşamamıştır. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Türkiye'de başlayan çok partili hayata geçiş sürecinin bir sonucu olarak din ile ilgili kanuni uygulamalar açıkça tartışılmaya başlanmıştır. Muhafiz partilerin bu alanlarda propaganda çalışmalarını hızlandırmaları karşısında Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı da bir yumuşama sürecine girmiştir. İbadetler ve din eğitimi konusunda tavrı değişikliğine giden iktidar, türbelerin tamir edilmesi ve açılması için de yoğun gayret sarf etmiştir. 1950 yılında CHP iktidardan düşmeden hemen önce Türk büyüklerinin türbelerinin açılmasına müsaade edilmiştir. Bu çalışmada 1938-1950 yılları arasında hem tekke ve tarikat konusu hem de türbeler ile ilgili tartışmalar ve gelişmeler değerlendirilmiştir. Çalışmanın oluşturulmasında; öncelikle dönemin basını, arşiv belgeleri ve Meclis tutanakları kullanılmaya çalışılmıştır. Telif-tetiklik eserlerden ve bilimsel tezlerden de destekleyici kaynaklar olarak yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, İsmet İnönü, Cumhuriyet Halk Partisi, Tekke, Türbe.

Abstract

Lodges and mausoleums were closed in accordance with the law no. 677 which was legislated in 1925 after establishing the Republic of Turkey. It was shown an effort that not to make concessions to the related law in Atatürk's period. After the death of Atatürk, in the period of İsmet İnönü who became president on 11th November 1938, this subject did not cause serious quarrel in consideration of adverse circumstances of World War II. The Government took strict precautions against especially lodges and cultishness and law enforces increased supervisions. The government kept off the mausoleums but it did not avoid working about their care. However these works did not come to a state of involving all mausoleums and not reach required standard. The end of World War II and legal implementations which related to religion as a result of transition process of multi-party system which began in Turkey were started to discuss clearly. The Republican People's Party entered in the process of moderation against dissident political parties' expediting of propaganda in these areas. The government which rang the changes of attitude about religious education and worship scrambled for repairing and opening the mausoleums. In 1950, the Republican People's Party shortly before overthrowing, it was allowed to open Turkish elders' mausoleums. In this study, both lodge and the subject of cult and debates and developments about mausoleums between the years of 1938 and

* Geliş Tarihi: 09.08.2021, Kabul Tarihi: 24.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.014

** Doç. Dr. Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, sabitdokuyan@duzce.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-5366>

1950 will be evaluated. First of all the press of the period, archival documents and parliamentary minutes were used to form the study. It was benefited from researches and academic dissertations as supportive resources.

Keywords: History, İsmet İnönü, the Republican People's Party, Lodge, Mausoleum, 1938-1950.

Giriş

Tekkeler ve türbeler konusu Cumhuriyet tarihinin başlangıcından itibaren gündem oluşturan bir mesele olmuştur. Bu yapıların tarihi gelişimi ve Atatürk döneminde yaşananlar birçok çalışmaya konu edilmiştir. Fakat İsmet İnönü dönemine dair, doğrudan konuyla ilgili müstakil bir çalışma olmadığı görülmüştür. Yapılmış çalışmalardaki yüzeysel ya da sadece türbelerin açılması konusuna odaklanan yaklaşımlar bu alanda bir boşluk olduğu kanaati oluşturmuştur. Makale türünün sınırlılıkları da dikkate alınarak İsmet İnönü döneminde tekke ve türbe konusu, elde edilebilen kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Arşiv belgeleri ve Meclis tutanakları ile konunun siyasi yönü irdelenirken, basın aracılığıyla da mevzunun kamuoyuna yansımaları yakalanmaya çalışılmıştır. Konuyla alakalı olarak daha önce yapılan çalışmalarda daha çok İstanbul türbeleriyle ilgili yüzeysel yaklaşımlar mevcutken, bu araştırma esnasında İstanbul dışında bulunan yapılara da değinilmeye çalışılmıştır. Dönemin siyasi yapısı da yeri geldikçe değinilen konular arasında yer almıştır.

Çalışma esnasında hem bu esere katkı sağlayan hem de dönemi merak edenler için kısa bir literatür değerlendirmesi yapmak uygun olacaktır. Öncelikli olarak konunun temellendirilmesi için öne çıkan kaynaklar değerlendirilecektir. Bu manada ilk sunulacak eser Mustafa Kara'ya ait olan "Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler" başlığını taşımaktadır. Eserde tekke ve zaviye geleneği derinlemesine anlatılmıştır. Araştırmacılara bu yapıların ortaya çıkışı, yayılması, işleyişi, bozulması ve kaldırılması, sanatsal, edebi, sosyal, ekonomik, tasavvufi, eğitimsel, siyasal ve askeri yönleri başta olmak üzere geniş bir yelpazede bilgi vermiştir. Milli Mücadele sırasında tekkelerin üslendiği vazifeler çalışmada kendisine özel bir yer bulmuştur. Tekke ve türbelerin kapatılması konusuna da değinilerek, çalışmamızın öncesini merak edenler için önemli bilgiler sunulmuştur. Türbelerin açılması konusundan da kısaca bahsedilmiştir (Kara, 1990). Müzeci Halil Edhem Eldem tarafından 1932 yılında kaleme alınan ve sonradan Sadullah Yıldız eliyle çeşitli eklemelerle genişletilen "Camilerimiz" isimli çalışma ise İstanbul camilerini ve bir kısım diğer eserleri resimlerle inceleyen kıymetli bir çalışmadır. İstanbul Arkeoloji Müzesi müdürlüğünü 1910 yılında üstlenen yazar, eski eserlerin yıkımının önlenmesi, korunması ve onarılması için büyük gayret sarf etmiştir. Bu çabasını cumhuriyetin erken dönemlerinde de titizlikle sürdürmüştür (Eldem, 2009). Eldem, Osmanlı'nın son döneminde yaşanan ekonomik sıkıntılar sürecinde müzecilik ve eski eserleri koruma çalışmalarının öncelikli planlar arasında yer almadığını da ifade etmiştir (Karaduman, 2004, 293).

Gökçen Beyinli Dinç, türbeler ve türbedarlıklarla ilgili kaleme almış olduğu “677 Sayılı Kanun, Türbeleri ‘Millileştirme’ ve Yıkıcı Sonuçları: Geç Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türbedarlık” başlıklı çalışmasında, türbelerin bir kısmının devlet tarafından seçilerek korunması ve onarılmasını türbelerin millileştirilmesi olarak yorumlamıştır. Türbedarların çoğunun işsiz kalmasına ve türbelerin bakımı konusunda yaşanan yetki karmaşasına da değinmiştir. Makalede, İstanbul türbeleriyle sınırlı bir yaklaşım benimsemiştir (Dinç, 2017). Adnan Ertem, hem yüksek lisans hem de doktora çalışmalarında Cumhuriyet dönemi vakıflar konusunu işlemiştir. Yüksek lisans tezinde tekke, zaviye ve türbeler mevzularına çok sınırlı olarak yer vermiş, bu yapıların kapatılmasını sağlayan kanun ve kararnameyi aktarmakla yetinmiştir. Daha çok vakıf sistemi ve vakıflar kanunu üzerine yoğunlaşmıştır (Ertem, 1990). Doktora tezinde ise Osmanlı’dan Cumhuriyete vakıf sisteminin geçişi ve bir nevi tasfiyesi konusuna değinmiştir. Tekke, zaviye ve türbelerle ilgili çıkarılan 1925 tarihli kanunu da bu nevi bir tasfiye olarak nitelendirmiştir (Ertem, 1997). Deniz Parlak ise doktora tezinde Osmanlı son dönemi ve 1923-1946 yılları arasında cami konusunu temel alarak çalışmasını yapılandırmıştır. Tez içerisinde yüzeysel de olsa Atatürk döneminde tekkelerin kapanması sonrasında sürdürülen gizli tekke faaliyetlerinden, eski tekke görevlilerinin Diyanet kadrolarından yararlanmasından, tekke binalarının tamirinden ve içerisindeki eşyaların korunmasından bahsetmiştir (Parlak, 2019).

Ayşe Yanardağ’a ait doktora tezinde ise Atatürk döneminde tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması sürecinden bahsedilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmetleri ve Atatürk döneminde gerçekleşen diğer laiklik uygulamaları konusunda detaylı bilgiler öne çıkarılmıştır (Yanardağ, 2012). Yine aynı araştırmacının tekke ve türbelerin kapatılması süreci ve sürecin uygulamalarına dair “Tarikat, Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kaldırılmasına Dair Devrim Kanunu ve Uygulamaları” başlıklı çalışması da çalışmamızın bir önceki dönemini aydınlatması bakımından önemli bir yere sahiptir (Yanardağ, 2017). Cem Apaydın tarafından kaleme alınan “Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme” isimli çalışma da makalemizin öncesini aydınlatması bakımından önem arz etmektedir. Kapatma kanununun uygulanışı konusuna da değinen Apaydın, tekke binalarının kıymetsiz ve harap olanlarının satışıyla ilgili bir kısım arşiv belgelerinin yer numaralarını vermekle yetinmiştir. Bunun dışında çalışmada, dönemimizle ilgili birkaç cümle dışında bilgi vermemiştir (Apaydın, 2017). Tarafımca hazırlanmış olan “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci (1925-1938)” isimli çalışma, ilgili yıllar detaylı olarak aydınlatılmaya çalışılmıştır. Arşiv belgeleri ve basın aracılığıyla hem kapatma sürecinden hem de sonrasında tekke-zaviye yapılarının nasıl değerlendirildiğinden bahsedilmiştir (Dokuyan, 2021).

İsmet İnönü döneminin genel durumunu yakalamak için ise birkaç eser burada zikredilecektir. Şerafettin Turan “Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye (1938-1950)” isimli eserinde ilgili yılları tek bir kaynaktan toplamış, dönemin; siyaset, eğitim ve dış politika konularını sunarken, din ve laiklik mevzularına da değinerek çalışmamızın

içerik konusuna küçük bir yer ayırmıştır (Turan, 1999). Cemil Koçak'a ait "Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)" isimli iki ciltlik çalışmaysa özellikle dış ve iç politika konularına detaylıca yer vererek dönemin şartlarının anlaşılması noktasında önemli bir kaynak haline gelmiştir (Koçak, 1996). Tarafımca kaleme alınan iki ciltlik "1945-1950 Yılları Arasında Türkiye" eseri ise Koçak'ın çalışmasının devamı olan süreci çok yönlü olarak sunmuştur (iç politika, dış politika, eğitim, sosyo-kültürel yapı, ekonomi, din, askeri yapı ve basın). Eser içerisinde din mevzusundaki tartışma ve gelişmelere geniş yer verilirken, türbelerin yeniden açılması konusuna da genel hatlarıyla değinilmiştir (Dokuyan, 2013). Taner Timur'un "Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş" eserindeyse İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ağır şartlar, çok partili hayata geçiş ve DP'nin kurulması, CHP'de gerçekleşen evrim ve DP'nin iktidara yürüyüşü konuları detaylıca işlenmiştir (Timur, 1994). Altan Öymen, çalıştığımız yıllara denk gelen gençlik çağını anlattığı "Değişim Yılları" eserinde; dönemin siyasal, sosyal, kültürel ve dış politika anlayışını anlatarak ilgili yılların daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlamıştır (Öymen, 2004).

Çalışmamızla doğrudan ilgili olarak kaleme alınmış az sayıdaki kaynak ise şu şekildedir: Tahsin Demiray, 1948 yılından 14 Mayıs 1950 seçimlerine kadar olan süreçte Türkiye Gazetesi, Hafta Mecmuası ve Türkiye İktisat Kongresi Tebliğleri arasında yer alan yazılarını "Arkada Bıraktığım Küçük İşaret Taşları" başlıklı bir kitapta toplamıştır. Türbelerin açılması konusuna değindiği bölümde yeni bir tartışmanın başlamasına yol açan yazar, Atatürk'ün Geçici Kabri ve Anıtkabir inşaatının türbelerin kapatılmasına dair kanuna aykırı olduğu görüşünü öne sürerek, kapalı olan Türk büyüklerinin türbelerinin açılması için kamuoyu oluşturma gayretleri sergilemiştir (Demiray, 1955). Dönemin basınında da Demiray'a destek verici yazılar yayınlanmaya başlanmıştır. Diğer bir çalışma ise Mehmet Ö. Alkan'a ait olan "Anıtkabir'in Tekke Zaviyeler Kanunu'na Aykırılığı: Atatürk Türbesi'nden Anıtkabir'e" başlıklı makaledir. Yazar, Atatürk'ün hem geçici kabrinin hem de inşa edilmekte olan anıt kabrinin varlığının tekke-türbe kanununa muhalif durumunu inceleyerek bu tartışmayı öncelmiş ve türbelerin açılması sürecini değerlendirmiştir. Yazar, Demiray'ın konuyla ilgili makalelerini geniş bir şekilde kullanmıştır (Alkan, 2014). CHP'nin din konusundaki değişiminin önemli bir aşamasını kapsayan "Yedinci Büyük Kurultay Tutanakları" da önemli bir kaynak olarak görülmelidir. Kurultayda din eğitimi, ibadet ve laiklik konuları yoğun olarak gündem oluşturmuştur. Kurultayda, tekkeler konusu gündeme alınmamış ama Türk büyüklerinin türbelerin açılması mevzusu sınırlı da olsa görüşülmüştür (*CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, 1947).

1. Tekke ve Türbe Konusuna Genel Bir Bakış

Türk-İslam geleneğinde önemli bir yere sahip olan tekkeler ve türbeler, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrasında uzun yıllar gündemi meşgul etmiştir. 1946 yılına kadar devam eden tek partili anlayışın bir yansıması olarak, tekke-türbe mevzusunda iktidarın görüşünün çok fazla değişmediği ve bu yapıların kapatıldığı 1925 yılındaki statüsünün devam ettirilmesi konusunda kararlı olduğu görülmüştür.

Çok partili hayata geçişle birlikte CHP iktidarının yaklaşımında sınırlı da olsa bir yumuşama hissedilmektedir. Özellikle türbeler konusunda yeni bir süreç başlatılmış ve halkın istekleri dikkate alınmaya çalışılmıştır. Sadece bu alanda değil, aynı zamanda din eğitimi konusunda da önemli tavır değişiklikleri olduğu görülmektedir. Süreç içerisinde yaşanan gelişmeleri ve değişimi aktarmadan önce tekkeler-türbeler konusunda genel bir ön bilgilendirme yapmak uygun olacaktır.

Bünyesinde “şeyh, postnişin, derviş, dede, seyyid, çelebi, baba, halife, nakib ve mürid” şeklinde isimlendirilen çeşitli unvanlarda mensupların yer aldığı, özel giysilerin giyilip tören ve gösterilerin yapıldığı yer olan tekkeler (Kili, 1982, 165), Osmanlı metinlerinde “tekye” olarak isim verilmiştir. Oturulacak, dayanılacak yer anlamları taşıyan tekkeler çeşitli adlandırılmıştır. Bu isimler arasında “dergâh, harabat, hankah” öne çıkan adlandırmalar olarak görülmektedir. Tekkelerin daha küçük olanlarına ise “zaviye” denilmiştir. Tekkeler sosyal hizmetlerin yerine getirilmesine imkân sağladığı gibi, bir ibadethane ve barınma yeri olarak da kullanılmıştır. Aynı zamanda dini törenlerin de yapılma alanları arasında yer almıştır. Tarikat ve tasavvuf anlayışı tekkelerde canlı olarak kendisine yer bulmuştur. Devlet adamları veya tarikat mensuplarınca inşa edilen tekkeler, zaman içerisinde sade bir yapı olmaktan sıyrılarak daha gelişmiş bir hâl almıştır. Türklerin Anadolu’ya girmeleri ve ardından bu coğrafyaya yerleşmeleri ile birlikte tekkeler de yarımada’nın her tarafına yayılmıştır. Anadolu’nun fethedilmesinde, Türkleşmesinde ve Müslümanlaşmasında çok ciddi hizmetler vermişlerdir. Osmanlı Devleti döneminde padişahların tekkelere dönük sergiledikleri yakın tavır, bu yapıların çoğalması ve gelişmesine imkân sağlamıştır. Şii ve Bâtını olanlar ise kimi zaman devletle ters düşerek iktidar desteğini kaybetmiştir. 16. yüzyıl itibariyle bozulma emareleri gösteren ve toplumsal sorunlara kaynaklık eden tekke yapıları, esas vazifelerinin dışında hareket etmeye başlamışlar ve bu durum devletin tepkisini çekmiştir. Gittikçe devletle çatışma durumuna gelen tekkelere ilk büyük müdahaleyi II. Mahmut gerçekleştirmiştir. Yeniçeri Ocağı’nı kaldıran padişah, bu yapıyla ilgisi olduğu bilinen Bektaşî tarikatını da yasaklamıştır. Her ne kadar devletle sıkıntılar yaşasa da tekke ve tarikat yapılanmaları Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele’de önemli destekler sağlamışlardır. Mustafa Kemal Paşa’nın Samsun’da başlayan mücadelesinde din adamları ve tekke mensuplarının çok ciddi desteğini aldığı bilinmektedir. Desteklerin yanı sıra Milli Mücadele döneminde isyan ederek mücadeleye zarar veren dini grupların da olduğu unutulmamalıdır. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması sonrasında, laik ve milli esaslar üzerine inşa edilmesi planlanan yeni rejimde tekkelerin mevcudiyeti hoş karşılanmamıştır (Dokuyan, 2021, 218-220).

Çalışmanın diğer başlık konusu olan türbelerin kelime olarak kökeni Arapça “türb” kelimesinden gelmektedir (Gökarslan, 2010, 10). İslam coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin anıt mezarlarına türbe adı verilmiştir. Ayrıca “kümbet, ravza, kubbe ve meşhed” gibi isimlerle de anılmışlardır. Kelimeler birbirinin yerlerine kullanılsa da aslında bu isimler o kabirde yatan şahsın makamını, siyasi ya da dini zümresini,

türbenin mimari özelliğini gösterir şekilde verilmiştir (Orman, 2011, 464-466). İslam dininde kabir ziyaretlerinin önem arz etmesi dolayısıyla saygın kişilere ait mezarları korumak için zamanla çeşitli yapılar oluşturulmuştur. Ayrıca zenginlik göstergesi olarak kabirlerde süsleme alışkanlığının geliştiği de görülmektedir (Güven, 1992, 2). Kutsal mezar anlayışı sadece İslam coğrafyasında değil, İslam öncesi Türklerde ve dünyada birçok millette var olmuş bir anlayıştır. Türkler, İslamiyet öncesinde en eski yapı olarak “kurgan” ismi verilen ve kıymet arz eden mezarları kullanmışlardır (Gökarslan, 2010, 10). Ayrıca Çin’de Budist rahiplerin mumyalarının yer aldığı mekânlar, Kudüs’te Yahudilerin kutsal mezarları, Hıristiyan dünyasında “Mesih, aziz, Meryem” inanışlarına bağlı olarak ortaya çıkan mezarlar hem kutsal sayılan hem de ziyaret edilen yapılar olarak örnek gösterilebilmektedir (Çelik, 2013, 20).

Türkler İslamiyet’i kabul etseler de İslam öncesi sahip oldukları Atalar Kültü inancını türbe-yatır şeklinde yaşatmaya devam etmişlerdir (Çelik, 2013, 22). İslamiyet’in kabulü sonrası kurulan Karahanlı Devleti’nde ilk Türk-İslam türbe örneklerine rastlamak mümkündür. Arap Ata Türbesi bu alanda en eski örnekler arasında yer almaktadır. Geometrik süslemeleri ve yüksek kubbesi ilgi çekicidir. Gazneliler döneminde bu üslup gelişerek devam etmiştir. Hatta Hindistan’a yapılan seferlerle türbe anlayışı bu coğrafyaya da yayılmıştır. Büyük Selçuklular döneminde silindir ve sekizgen gövdeli türbeler ortaya çıkmıştır. Sultan Sencer’in türbesi Selçuklu birikiminin en önemli örnekleri arasında yer almıştır. Anadolu Selçuklu döneminde ise kare, sekizgen, külahlı veya medreselere birleşik olarak farklı türbe modelleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde türbe kapıları, pencere kapakları, sandukalardaki işlemler ve kullanılan çiniler türbeleri daha gösterişli hale getirmiştir (Güven, 1992, 3-5). İzzeddin Keykavus’un türbesi medrese ile bağlantılı olarak yapılmış ilk örneklerden olup, medrese-türbe birlikteliğini başlatmış sayılmaktadır. Bu devletten sonra ortaya çıkan beylikler döneminde farklı karakterlerde türbeler yapılmıştır. Osmanlı döneminde ise türbe geleneği büyük bir aşama kaydetmiş ve çok dikkat çekici yapılar haline gelmişlerdir. Osmanlı yükseliş döneminde artık türbeler külliyelerin bir parçası olmuşlardır. Mimar Sinan ise türbe anlayışına yeni bir boyut kazandırmış ve çift kabuk-çift kubbe gibi yeni denemelerde bulunmuştur. Devletin Batı’ya yöneldiği 18. yüzyıl’da mimaride de dış etkiler görülmeye başlanmıştır. Barok ve rokoko detaylar ve empire üslup kullanımı artmıştır. 19. yüzyıl sonlarına doğru daha da artan Batı etkisiyle neoklasik üslup öne çıkmış ve Sultan Mehmet Reşat’ın türbesi bu anlayışla inşa edilerek Osmanlı’nın son türbe örneği olarak tarihe geçmiştir (Orman, 2011, 464-466). Yıkılış dönemine kadar çeşitli aşama ve değişim süreçlerinden geçen türbelerin içerisine sakal-ı şerif, kılıç, teber, keşkül ve giyim-kuşam malzemeleri gibi çeşitli materyaller konulmuştur (Güven, 1992, 8).

Kutsal kabul edilen türbelere birçok sebeple ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Dini gün-gece ve aylarda bu ziyaretler daha fazla yoğunluk göstermiştir. Şifa bulma, dilek-isteklerde bulunma veya sadece saygı amacıyla ziyaretler de yapılmıştır (Çelik, 2013, 19). Fakat zaman içerisinde halkın sadaka ve adaklarıyla geçinen tembel insanlar ortaya çıkarak, türbe alanlarını safсата ve boş inançların kaynağı haline getirmiştir.

Milli kahramanları, ulusun sanatsal ve felsefi değerlerini tanıtmak yerine tarikat erbaplarının kabirlerine çeşitli dilekler ve korunma duygusuyla gidilir hale gelmiştir (Ozankaya, 1995, 255). Böylece türbeler de tekkeler gibi bir soygun alanı olmuştur. Bu durum kimi zaman uyanıklara fırsat tanımış ve içerisinde ölü olmayan türbeler dikilmiştir (Kili, 1982, 165).

Kısaca bahsedilmiş olunan tekke ve türbelerin Cumhuriyet'in ilanı sonrasında, halkın inançlarını kötüye kullandıkları gerekçesiyle kapatılması gündeme gelmiştir. Devlet artık Batı anlayışına uygun ve sanayileşmiş bir yapı oluşturmak istemiştir. Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal, 1 Ekim 1925 tarihinde Bursa'da yaptığı bir konuşmada devletin gelişmişlik düzeyini tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır: "... Efendiler, Bursa başlı başına bir sanat memleketi olmaya çok kabiliyetlidir. Onun için çok isterim, Bursa'da her şeye ait fabrikalar çoğalsın, hiç olmazsa türbelerin sayısına yaklaşsın...(Atatürk, 2006, 665)."

13 Şubat 1925 tarihinde başlayan ve devlete büyük sıkıntılar yaşatan Şeyh Sait İsyanı bastırılmakla kalmamış, doğu vilayetlerinde bulunan tekke ve zaviyeler kapatılmıştır. Ardından 30 Kasım 1925 tarihli ve 677 sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun* ile tekke ve türbelerin varlığına resmen son verilmiştir. Bu yapıları açmaya çalışan ya da canlandırma girişiminde bulunanlara ise en az 3 ay hapis ve en az 50 lira para cezası verilmesi kararlaştırılmıştır (*Resmi Gazete*, 13 Aralık 1925, 1).

Kapatılan türbelerin kıymet taşıyanlarının Milli Eğitim Bakanlığı tarafından korunmasına ve idaresine karar verilmiştir. Bu türbelerde görev alan türbedarların görevleri kaldırılmış ama maaş ödemesine devam edileceği belirtilmiştir. Cami ve mescitlerde açılan imam, müezzin ve kayyum görevlerine ise Diyanet İşleri Başkanlığınca öncelikli olarak türbedarların görevlendirilmesi esas kabul edilmiştir (*Resmi Gazete*, 5 Eylül 1925, 2; Apaydın, 2017, 154). Tekkeler ise kapatılmış ama tekke geleneği tarikatlar tarafından gizli olarak devam ettirilmeye çalışılmıştır. Camiler ve müritlerin evleri bu konuda önemli faaliyet mekânları olmuştur (Parlak, 2019, 185). İnsanların hâlâ bu yapılara ilgi duymasına ve tarikat faaliyetlerinin devam ettirilmesine gerekçe olarak gösterilebilecek ana sebep ise bazı insanların İslam esaslarını tam olarak bilmemeleridir. İslam dini yaratıcı ile insan arasına üçüncü şahısları sokmayı kesinlikle reddetmektedir. İslam mensuplarının; babalara, şeyhlere ve dedelere bağlanarak onlardan medet ummaları bu bilgisizliğin bir göstergesidir. Birçok insan, dâhil olduğu tarikat ve mezhebin esaslarını dahi doğru olarak bilmemektedir (Kutluay, 1968, 158).

Devlet; kapatılan tekkelerin bina, arazi ve eşyaları konusunda titiz bir çalışma gerçekleştirmiştir. Cami, mescit ya da okul olarak kullanılacak tekkeler bu vazifelere ayrılırken, sanatsal değeri yüksek olan tekkeler koruma altına alınmıştır (BCA, 490-1-0- 0/2023-1-1). Kullanım ve korunma gerekliliklerine sahip olmayan tekke binaları ve arazileri satılma ya da kiralama yoluyla değerlendirilmiştir. Satışlardan

elde edilen gelirler ise okul yapımı için kullanılmıştır. Tekke ve türbelerde bulunan değerli eşyalar tespit edilerek koruma altına alınmış ve çeşitli müzelere nakledilmiştir. Sanatsal ve tarihi değeri olan mezar taşları da muhafaza edilmiştir. Tekke ve türbe eşyaları toplanırken kimi zaman, oluşturulan komisyonlardan kaynaklanan, sıkıntılar yaşandığı da görülmüştür. Yapılan ihmaller ve görevi kötüye kullanma sonucunda kaybolan değerli eşyalar olduğu gibi yurt dışına çıkarılan malzemeler de olmuştur (Dokuyan, 2021, 233,237,240). Özellikle kıymetli çiniler çalınmış, yurt dışında bulunan müze ve özel koleksiyoncuların ellerine geçmiştir. Berlin Müzesi resmi katalogunda birçok çalıntı parça yer almaktadır. Bursa Yeşil Türbe kapı tezyinatından parçalar, Şehzade ve Yavuz Sultan Selim türbelerinden büyük panolar, II. Selim ve III. Murat türbelerinden iki pano, Eyüp Türbesi'nden bir pano Berlin Müzesi'nde bulunmaktadır. Türbe yapıları konusunda ise çeşitli koruma sıkıntıları yaşandığı gözlenmiştir. Örneğin İstanbul'da bulunan tarihi ve mimari kıymeti olan türbe sayısı 1925 yılında 124 olarak tespit edilmiş ve 1930'lu yıllara gelindiğinde bu türbelerin bir kısmı terk edilmiş ve virane hale gelmiştir (Eldem, 2009, 25-26). Türkiye'de kalan bir kısım dayanıksız tekke ve türbe malzemesi ise bakımsızlıktan çürümüştür.

Tekke ve türbelerin korunması konusunda devletin titiz davranmasına rağmen gereken başarıyı sağlayamamasında içinde bulunulan ekonomik şartların da etkisi olduğu unutulmamalıdır. Tarihi yapılarda gerçekleştirilen tamir ve onarım işleri büyük hassasiyet ve maddi güç gerektirmektedir. Dönemin şartları dikkate alındığında bunun çok da kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele sürecinde ülkenin üretim araçları büyük zarar görmüştür. Tarım ve hayvancılık darbe almıştır. Sanayileşmede de önemli bir zayıflık olduğu görülmektedir. Büyük kapasitelerde sanayi tesisleri ve yoğun çalışan insan sayısına ulaşan üretim alanları çok sınırlı sayıda kalmıştır. Madencilik yabancıların eline geçmiştir, demiryolları yetersiz, deniz işletmeciliği cılızdır (Tezel, 1986, 92,95). Bu olumsuzluklara rağmen devlet, yeni kurulmasına karşın, tarihi yapıların durumlarını düzeltmek için eldeki imkânlarla gereken girişimlerde bulunmaya çalışmış, uzman yetiştirmek için yurt dışına öğrenciler göndermiş, belediye bütçelerinden para ayırmıştır. Böylece tarihi yapıların korunması için bir temel atılmıştır (Karaduman, 2004, 297).

1925-1938 yılları arasında tekkelerin açılması konusu çok ciddi bir gündem oluşturmamıştır. Türbeler konusunda ise çok az da olsa bir istek olduğu göze çarpmaktadır. Hamdullah Suphi Tanrıöver türbelerin tekrar açılması konusunu gündeme getirmeye çalışmış fakat Mustafa Kemal Atatürk, Türk inkılablarının tam olarak yerleşebilmesi için en az 15 yıla ihtiyaç duyulduğunu belirterek, açılma işleminin bu süreden sonra gündeme gelebileceğini belirtmiştir (Apaydın, 2017, 157). Türbelerin kapalı olduğu bu yıllarda türbe ziyaretlerine karşı olumsuz bakıldığı ve eleştirildiği de görülmektedir. Bu işlere yönelenlere zavallı gözüyle bakılmış, türbe yapanların Allah tarafından lanetlendiğine ve bu geleneğin Hıristiyanlıktan çıktığına dönük yorumlar ortaya atılmıştır (Çelik, 2013, 24). Bu olumsuz yaklaşımlara rağmen vatandaşlar ve özellikle de kadınlar, kapalı olmasına rağmen türbeleri sahiplenmişler ve ziyaretlerini devam ettirmişlerdir (Parlak, 2019, 365).

2. İsmet İnönü'nün Tek Partili Dönem İktidarında Tekkeler (1938-1945)

10 Kasım 1938 tarihinde Atatürk'ün vefatından bir gün sonra İsmet İnönü Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Hemen ardından 26 Aralık 1938 günü toplanan CHP Olağanüstü Kurultayı'nda İnönü "milli şef ve değişmez genel başkan" unvanını almıştır. Milli şef unvanı İnönü tarafından 1946 yılına kadar kullanılmıştır ve yine bir CHP Olağanüstü Kurultayı'nda kaldırılmıştır (Dokuyan, 2013, 177). Milli şefliğin hâkim olduğu bu yılların büyük bir bölümü II. Dünya Savaşı'nın gölgesinde geçmiştir. Türkiye her ne kadar savaşa girmemiş olsa da savaşın etkilerini tüm zorluklarıyla üzerinde hissetmiştir. Hem tek partili dönem olması hem de savaşın zordığı olumsuz şartlar itibarıyla ülkede yönetim anlayışı ve kanunlar bakımından ciddi bir yumuşamanın olmadığı görülmüştür. İşte bu süreçte devletin dini konularda da halkın istek ve beklentilerini karşılayacak yeni bir anlayış benimsemekten uzak olduğu gözlenmiştir. Türkçe ezan, din eğitimi, dini yayınlar, tekke ve türbelerin durumu konusunda halkın beklediği değişiklikler hayata geçirilmemiştir.

Dini alanda beklenen yumuşamalar olmadığı gibi tam aksine bir miktar daha sertleşme havası kendisini göstermiştir. 1932 yılında yasaklanan Arapça ezan için bir ceza maddesi bulunmazken, 2 Haziran 1941 tarihinde TCK'nın 526. maddesinde değişiklik yapılarak Arapça ezan okuyanlara 3 aya kadar hapis ve 20 liraya kadar para cezası getirilmiştir (Dokuyan, 2013, 302). Tekkeler ve tarikatlar konusunda ise iktidar, Atatürk dönemindeki hassasiyetini aynen devam ettirmiştir. Halkın bu konudaki genel yaklaşımı da zaten devletin yaklaşımına paralel bir tarzda olmuştur. Şu örnek halkın bakışı açısını yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir: 1939 yılı Mart ayında İstanbullularla açık görüş düzenleyen ve sorularını yanıtlayan Cumhurbaşkanı İnönü, Kadıköy civarından çiftçi İsmail isimli şahsın konuşmasını memnuniyetle dinlemiştir. İsmail, köylerinde kapalı bir Bektaşî tekkesinin bulunduğunu, tekkeye artık lüzum olmadığı için buranın küçük bir masrafla okula çevrilmesini istediklerini belirtmiş, tekke zihniyetinin ancak bu binaların ortadan kaldırılmasıyla ve yerlerine yeni zihniyeti temsilen okulların yapılmasıyla yok edileceğini sözlerine eklemiştir. İnönü yanındaki görevlilere konuyla meşgul olunması emrini vermiştir (*Akşam*, 4 Mart 1939, 8; *Ulus*, 4 Mart 1939, 6). Basında da tekke zihniyetinin benimsenmediği yönünde yazılara rastlanmaktadır. Bu anlamda bir örnek olarak Hatemi Senih Sarp'ın "Nesiller Arasında" başlıklı yazısından şu bölümü vermek yeterli olacaktır: "Saraylı, tekkeli ve medreseli bir cemiyetin ülkü birliği meydana getirmekten daha ziyade dağıtmaya, mistikleşmeye, inzivaya hayal ve vahimeye götüren bir karakteri olmuştu." Sarp, ifadeleriyle ortak ideal etrafında birleşememe sebeplerinden birkaç tanesini aktararak Cumhuriyet'in bu zayıflıkları giderdiğini belirtmiştir (*Tanin*, 4 Eylül 1943, 4).

Bahsi geçen yıllarda tekke ve tarikatlara göz açtırılmadığı, kolluk kuvvetlerince bu yapılara karşı sürdürülen mücadele örnekleriyle daha iyi anlaşılmaktadır. Mücadeleye ilk örnek İzmir'dendir. Şehirde Bektaşîlik ayini yaptıkları iddiasıyla yakalanan ve başlarında Bektaşî şeyhi Akif Coşkun Baba namında biri bulunan yedisi

kadın, üçü erkek kafilenin tahkikatının devam ettiği basına yansımıştır. Zanlılar ayin yapmadıklarını iddia etmişlerdir. Şahitler ise ilâhi sesleri duyduklarını ve zanlıları içki içerlerken gördüklerini savunmuşlardır. Şahıslar arasında on yedi yaşında genç bir kızın da bulunduğu anlaşılmıştır (*Ulus*, 16 Ağustos 1939, 6). Diğer bir örnek olayda ise Fatih'te, Süleyman isimli kişinin evinde gizli bir tekke ortaya çıkarılmıştır. Birçok kişinin girip çıktığı evde bir odanın tekkeye çevrildiği anlaşılmıştır. Yapılan baskın sonrasında odada çok sayıda takke, külah ve beş yüzer taneli tesbih ele geçirilmiştir. Takke ile zikir halinde olan kişiler ise yakalanarak adliyeye sevk edilmişlerdir (*Akşam*, 22 Aralık 1940, 3). Sevk edilen kişilerin isimleri şöyledir; İbrahim Karanar, Mehmet Şileptay, Ahmet Develi ve Recep Develi (*Vakit*, 22 Aralık 1940, 3). Verilecek son örnekte ise İzmir İkiçeşmelik'te Bektaşî ayini yapılan bir eve baskın yapılmıştır. Aralarında kadınların da olduğu 10 kişi yakalanmıştır. Bu evde toplanılarak ara sıra ayin yapıldığı belirlenmiştir (*Akşam*, 16 Haziran 1941, 2; *Ulus*, 16 Haziran 1941, 2).

Tekke ve tekke zihniyeti karşısında sert bir tutum sergilense de ilgili yapıların tarihsel ve sanatsal değerlerinin korunması konusunda bir hassasiyet olduğu görülmektedir. *Vakit* gazetesinden Niyazi Ahmet bu hassasiyeti örnekler şeklinde kaleme almış olduğu yazısında, tarihi ve sanatsal değeri olan eserlerin tamir edilmesinin gerektiğini belirtmiş ve özellikle İstanbul'da bulunan birkaç tekkenin onarılarak, tarihin malı olarak varlıklarını sürdürmelerini istemiştir. Gelecek nesillere tekkeler hakkında izahat verebilmek için bu yapıların kurtarılması, en azından örnek olarak birisinin müze haline getirilmesi gerektiğini de eklemiştir (*Vakit*, 15 Ağustos 1940, 3). Kemal Zeki Gençosman da "Muhafazakârlık Başka, Sanat Sevgisi Başka" başlıklı köşe yazısında tekke zihniyeti ve tarihi eser ayrımını açık şekilde ortaya koymuştur. Gençosman; saltanatı, tekke ve zaviyeleri yıktıklarını, yerine yeni düzen kurduklarını fakat tarihi eserleri canlandırmakta geç kalınmaması gerektiğini belirtmiştir. Eski eserlerin meydana çıkarılması ve korunması çalışmalarını takdirle karşılayan yazar, bu çabanın Türk inkılâbı aleyhinde bir durum oluşturmayacağını aktarmıştır (*Ulus*, 4 Ekim 1941, 2).

Basında yer alan yaklaşımın kurumlar tarafından da büyük oranda benimsenmiş olduğu görülmektedir. Şöyle ki 3 Nisan 1941'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından Başbakanlığa yazılan bir yazıda özetle şu ifadeler kullanılmıştır: Tarihi ve mimari bakımdan çok değerli bulunan Üsküdar'da Atik Valide Camii ve Tekkesi ile Çinili'deki Efgan Tekkesi Vakıflar Müdürlüğüne haber verilmeden askeri amaçla kullanılmak üzere işgal edilmiştir. Müdürlüğün girişimlerine rağmen sadece Efgan Tekkesi'nin havuzlu odası boşaltılabilmiş, içerisine hayvan bağlanan Atik Valide Tekkesi'nin işgali ise devam etmiştir. Bu eserler ve Efgan Tekkesi havuzu emsalsiz eserlerdir. Tüm tebligata rağmen buraların boşaltılmaması acıklı bir durumdur. Hâlbuki Üsküdar'da hayvan koyabilecek kiralık yerler bulması zor değildir. Milli eserlerin korunması gerekmektedir. Böylesi davranışlar Cumhuriyet idaresi tarihinde kötü bir iz bırakabilecektir. Bu nedenle buraların boşaltılması için gereken yapılmalıdır. Gelen yazı karşısında Başbakanlık tepkisiz kalmamıştır. Başbakanlık tarafından Milli

Savunma Bakanlığı'na 5 Aralık 1941 tarihli bir yazı yollanarak bahsi geçen cami ve tekkelerde asker barındırıldığı ve hayvan yerleştirildiği hatırlatılmış, tarihi ve mimari yönden büyük değeri bulunan bu gibi yerlerin korunmasına önem verildiği belirtilerek, ilgili yerlerin boşaltılması ve Vakıflar Müdürlüğü'ne teslim edilmesi istenmiştir (BCA, 30-10-0-0/192-318-16). Diğer bir girişim ise Türk Tarih Kurumu tarafından başlatılmıştır. Kurumun hazırladığı projeye göre ülke içerisinde yer alan ve gün geçtikçe yok olan Türk-İslam devirlerine ait kitabeler hakkında bir çalışma gerçekleştirilmesi planlanmıştır. Bu amaçla bir heyet de kurulmuştur. Heyet içerisinde Mükremin Halil (Yinanç) ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı gibi pek çok önemli bilim adamının görev alması kararlaştırılmıştır. Yapılacak çalışma ile cami, mescit, tekke, hankah, köprü, çeşme, nişantaşı, han ve hamam gibi eserlerde yer alan kitabelerin tespit edilmesi ve toparlanan bilgilerin basılarak yayınlanması amaçlanmıştır (*Vakit*, 4 Mayıs 1942, 3).

Atatürk döneminde tekke binaları içerisinde sanatsal değeri olmayan ama sağlam olan yapılar hastane, okul ve müze gibi çeşitli kamu hizmeti binası olarak kullanılmıştır. Gelenek İnönü döneminde de devam etmiştir. Halk da tekke binalarının hizmet binası olması yönünde olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. Bu konudaki bazı örnekler şu şekildedir: Hacıbektaş halkı, tekkelerin kapatılmasıyla üstü açık kalan yüz odaya yakın üç katlı kârgir, mermer kaplı binanın okul, kışla ya da hastane yapılmasını ve harap vaziyetten kurtarılmasını istemiştir. Binanın yanında bulunan çeşmelerin, bağ ve bahçelerin ise eğitim kursu, ziraat mektebi ya da köy muallim mektebi olarak kullanılmasını talep etmiştir (*Ulus*, 24 Haziran 1939, 8). Diğer bir örnekte ise Galata'da bulunan Mevlevi Tekkesi'nin içerisinde müze kurulması çalışmasının devam ettiği, burası için eşya toplanmaya başlandığı, tekke içerisindeki mezarların da tamir edileceği haberi basına yansımıştır (*Vakit*, 23 Mayıs 1941, 3). Son örnekte ise Beyoğlu'nda bulunan ve ilkokul binası olarak kullanılan Galip Baba Tekkesi'nin okul vasfından çıkarıldığı, buradaki okulun başka binaya taşındığı ve tekkenin müze yapılmak üzere İnkılâp Müzesi'ne devredildiği görülmektedir (*Vakit*, 12 Kasım 1943, 3).

Başka hizmet kolları için kullanılan tekke binalarının yanı sıra, tarihi ve sanatsal kıymeti olmayan tekke-zaviye binalarının yıkılması ya da satılması-kiralınması uygulaması da İnönü döneminde devam etmiştir. Konuyla ilgili basına yansıyan onlarca haberden birkaç tanesi burada verilecektir. İlk örneğe göre Bebek-İstinye yol çalışması esnasında Rumeli Hisarı'nda bulunan eski bir tekke binasının yıktırılması konusunda vakıflar ile belediye arasında bir ihtilaf yaşanmıştır. İncelemeler sonrasında binanın tarihi bir ehemmiyeti olmadığı anlaşılmış ve yıktırılmasına karar verilmiştir (*Akşam*, 12 Temmuz 1939, 3). Tekkenin yıkılmaya başlandığı da basına yansımıştır (*Akşam*, 10 Ağustos 1939, 3). Diğer örneklerde ise İstanbul Vakıflar İdaresi tarafından yayımlanan çeşitli tekke bina ve arsasının kiralama ilanı yer almaktadır. İlanlar muhtelif tarihlere aittir. İlan konu olan yapılar ve ihale kiralama fiyat başlangıçları şu şekildedir: İstanbul Kazlıçeşme'de bulunan Bektaşî Tekkesi 12 liradan (*Akşam*,

29 Mart 1939, 10; *Vakit*, 2 Nisan 1939, 8), Fatih'te Nişancı Camii arkasında bulunan ahşap tekke 5 liradan (*Akşam*, 2 Temmuz 1940, 7), Şehremini'de bulunan Cuma Tekkesi'nin selamlık kısmı 8 liradan, Eyüp'te bulunan Mustafa Efendi Tekke odaları 5 liradan (*Akşam*, 5 Temmuz 1939, 12; *Vakit*, 12 Temmuz 1939, 12), Karagümrük'te bulunan Nurettin Tekkesi'nin selamlık kısmı 18 liradan ve aynı tekkenin harem kısmı 18 liradan (*Akşam*, 21 Kasım 1939, 7), İstanbul Yeni Mahmutpaşa'daki Şerafettin Tekkesi 10 liradan ve Eyüp'teki kârgir tekke 10 liradan (*Vakit*, 7 Şubat 1940, 6), İstanbul Koca Mustafapaşa'daki Bedevi Tekkesi 8 liradan (*Vakit*, 12 Temmuz 1940, 4), İstanbul Eğrikapı'da bulunan tekke odalarının her biri aylık 1 liradan (*Vakit*, 16 Ekim 1940, 5), Saraçhane'de bulunan Haydarhane Tekkesi aylığı 3 liradan ve Eyüp Dügmeçiler'de bulunan tekke ve arazi aylık 7 liradan (*Vakit*, 26 Haziran 1941, 6), İstanbul Merdivenköyü'nde bulunan eski bir tekke tüm müstemilatı, tekke binası ve bahçesiyle birlikte yıllık 200 liradan (*Akşam*, 14 Temmuz 1945, 8), İstanbul Seyit Nizam'da bulunan tekke 8 liradan ve Edirnekapı'da bulunan tekke 7 liradan kiralanmak üzere ihale ilanına çıkarılmıştır (*Akşam*, 4 Eylül 1941, 8). Büyükçekmece'de bulunan Gülşenî Tekkesi'nin satılması kararı ise Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün teklifi üzerine Bakanlar Kurulu tarafından 20 Haziran 1939 tarihinde kabul edilmiştir (BCA, 30-18-1-2/87-57-14). Beyoğlu Vakıflar Direktörlüğü ise Rumelihisarı civarında bulunan Tezveren Dede Tekkesi'ne ait binanın taş aksami hariç olmak üzere ahşap kısmını 750 lira açılış bedeliyle açık artırmayla satışa çıkarmıştır (*Vakit*, 2 Kasım 1945, 6).

3. İsmet İnönü'nün Tek Partili Dönem İktidarında Türbeler (1938-1945)

1945 yılına kadar olan süreçte tekkeler mevzusu çok fazla gündem oluşturmamış ama türbeler konusu hem basında hem de Mecliste sıkça dile getirilmiştir. Kimi zaman konu üzerinde genel değerlendirilmeler yapılırken, kimi zaman ise doğrudan bir ya da birkaç türbe hakkında gelişmeler gündemde yer almıştır. Tekkelerin açılmasıyla ilgili bir çıkış görülmezken, türbelerin bir kısmının açılması gerektiği ya da tamir-bakım konusunda girişim zorunluluğu sürekli olarak zikredilmiştir. Özellikle yaklaşan İstanbul'un 500. fetih yılı kutlamaları çerçevesinde Fatih dönemi türbeleri ve İstanbul'da bulunan muhtelif türbeler öncelikli olarak konuşulmuştur. Bu türbeler dışında çeşitli illerde bulunan Türk büyüklerine atı türbelerin bakımsızlığı ve ilgili türbelere hangi kurumun bakacağı yönündeki tartışmalar da kamuoyunun önüne çıkarılmıştır.

İlk olarak İstanbul'un fethinin 500. yılı münasebetiyle gündeme gelen Fatih dönemi türbeleriyle ilgili tartışmalar incelenecektir. Fethin yıldönümüne çok fazla zaman olmasına rağmen konu ilk olarak 1939 yılında basın aracılığıyla gündeme girmeye başlamıştır. *Akşam* gazetesinde yer alan haberde bir vatandaşın gazeteye yazdığı yazıya yer verilmiştir. Vatandaş öncelikli olarak Fatih Sultan Mehmet'in türbesinin onarılmasıyla işe başlanmasını istemiştir. Türbenin bazı camları kırıktır, bir pencere tenekeyle kapatılmıştır. Mozaikleri harap olmuştur. Türbenin içerisinde demir bir karyola ile bir yatak mevcuttur ve burada türbe muhafızı yatmaktadır. Türbe

tamamen perişan olmak üzere. Fatih'in yanında bulunan ve haremine ait türbede ise muhafızın ailesi ikamet etmektedir (*Akşam*, 28 Haziran 1939, 3). Türbenin bu içler acısı durumu karşısında hangi kurumun sorumlu olduğu net olarak belli değildir. Çünkü İstanbul'da bulunan ve tarihi-mimari kıymeti olup senelerdir harap durumda bulunan cami, medrese, tekke, türbe ve çeşme gibi eserler farklı resmi birimlere bağlı durumdaydılar. Örneğin camiler vakıflara, çeşmeler belediyelere, türbeler ise Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmışlardı. Bu durum birbirleriyle ilişkileri olan eserlerin farklı mimarlarca tamir edilmesine, tarihi ve mimari ahenginin bozulmasına yol açmaktaydı. Karmaşık durumun çözülmesi amacıyla ve yaklaşan fetih programı hazırlığı münasebetiyle vakıflar idaresi; belediye ve müzeler idaresine başvurarak ortak çalışma ile tamir sürecinin yürütülmesini teklif etmiştir (*Akşam*, 10 Haziran 1943, 3). Kurumlar arasındaki iletişimsizlik mevzusu sadece Fatih Külliyesi için değil, tarihi değeri olan tüm yapılar için büyük karmaşa yaratmıştır. Ya kurumlar sorumluluklarını tam olarak yerine getirmemişler ya da aynı mimarın eseri farklı şekilde yorumlanarak restore edilmiştir.

Fatih Camii ve Türbesi'nin tek problemi restorasyonu olmamıştır. İstanbul'daki birçok eserde olduğu gibi yapının etrafı temiz tutulmamış veya farklı yapılarla gölgeleşmiştir. Mustafa Ragıp Esatlı "Fatih Camii'nin, Türbesi'nin Etrafını Kirlüten Bu Pislik, Hemen Kaldırılmalı" başlıklı yazısında konuyu gündeme taşımıştır. Yazarın aktardığına göre Fatih Camii ve Türbesi'nin dibine kurulan halk pazarı sıkıntı yaratmaktadır. Bu durum hem çirkin bir görüntü ortaya koymakta hem de vicdanları sızlatmaktadır. Eski kültürün önemli hatıralarının bir alışveriş meydanı haline getirilmesi durumunu kabullenemeyen Esatlı, sorunun çözümü için pazarın başka yere taşınması gerektiğini aktarmıştır (*Akşam*, 2 Şubat 1944, 6).

Fetih hazırlıkları sadece Fatih'in türbesinin tamiri ile geçiştirilemeyecek önemli bir süreç olduğu için, Fatih döneminde yaşayan diğer önemli isimlerin türbelerinin tamiri de gündeme getirilmiştir. Konuyla ilgili çalışan Yüksek Mimar S. Çetintaş, Tanin gazetesinde kaleme aldığı "Beş Yüzüncü Yıldönümü Hazırlık Programında Mühim Maddeler" başlıklı yazısında fetih hazırlıklarına daha geniş bir çerçeveden bakmaya çalışmıştır. Çetintaş, İstanbul'un fethinin 500. yılı hazırlıkları kapsamında fethin şehitlerinin İstanbul'da bulunan ve gazilerinin Anadolu'ya yayılan türbelerini gündeme getirmiştir. Yine Fatih'in askerlerinden kalma eserleri de dikkate alınması gereken yapılar olarak öne çıkarmıştır. Örneğin Fatih'in topçubaşısı Balı Süleyman tarafından yapılan ve Silivrikapı'da bulunan cami, tekke, çeşme ve türbe harap haldedir. Türbenin mezar taşı bile kalmamıştır. Fatih'in önemli mimarlarından Sinan (Atik) tarafından yapılan ve Fatih civarında bulunan Kumrulu Mescit ve yanındaki Sinan'ın mezarı da harap durumdadır ve tahta evler arasında sıkışıp kalmıştır. Fatih dönemi önemli eserlerine imza atan bu mimarın eserlerinin 500. yıl hazırlıkları çerçevesinde imar edilmesi önem arz etmektedir. Diğer yandan Rumelihisarı'nın ilk kumandanı Hızır Bey'in türbesi ise Unkapanı'nda bir çukurda yapılan mescidin dibinde ve otlar arasında terk edilmiş durumdadır. Yazara göre bu tip eser ve türbelerin

imar ve ihya edilmesi tarihi bir borçtur. Fatih dönemiyle alakalı olup yeri uygun olmayan kabirler ise uygun bir yere toplanılmalıdır. Sergilenen gayretlerle fethin 500. yılına hazırlanırken, Cumhuriyet dönemi kültür yaklaşımının büyük bir yansıması da ortaya konulmuş olacaktır (*Tanin*, 4 Mart 1944, 5).

Fetih kutlamalarına hazırlık haricinde İstanbul'da bulunan başkaca birçok türbe de gündeme gelmiştir. Bunlardan birisi Beşiktaş'ta bulunan Barbaros Hayrettin Paşa'ya ait olan türbedir. Türbe sadece yapının durumuyla alakalı olarak gündeme gelmemiş, aynı zamanda Preveze Deniz Zaferi'nin kutlamaları münasebetiyle de halkın dikkatine sunulmuştur. İlk olarak 1940 yılında Paşa'nın türbesinin etrafında bulunan yapılar büyük oranda yıkılmış ve türbe ortaya çıkmıştır. Türbe yanında bulunan duvarda yer alan kitabeler ise muhafaza edilmek üzere yerlerinden sökülmüş ve yapılacak yeni duvar üzerine bu kitabelerin konulması planlanmıştır (*Akşam*, 24 Nisan 1940, 3). Yaklaşık dört ay sonra türbenin etrafında bulunan ve yıktırılan duvarların yeniden inşa sürecinin tamamlandığı duyurulmuştur. Yeni duvarların açılışının ise Preveze Zaferi'nin yıldönümü olan 27 Eylül günü yapılacak kutlamalara denk getirileceği bildirilmiştir (*Akşam*, 29 Ağustos 1940, 3). Zaferin 402. yıldönümü münasebetiyle geniş bir kutlama töreni planlanmıştır. Saat 10.00'da başlayacak olan törende türbe etrafı bayraklarla ve tarihi hatıralarla süslenecektir. Kurdele kesildikten sonra nutuklar söylenecektir (*Akşam*, 19 Eylül 1940, 3). Kutlama günü gecesinde şehir aydınlatılacak, kutlamalara sivil ve askeri okul öğrencileri, izciler ve parti temsilcileri katılacaktır. Uçak filosu türbe üzerinde uçuşlar yapacaktır. Limanda bulunan gemiler ise düdükle çalarak törene katılacaklardır. Çelenk koyma, havaya ateş ve bir dakikalık saygı duruşu da programın içerisinde olacaktır. Kutlama gecesi halkevlerinde Barbaros'un kahramanlıkları ve hayatı ile ilgili müsamereler düzenlenecektir (*Akşam*, 26 Eylül 1940, 1). Planlanan kutlama 27 Eylül 1940 günü büyük coşkuyla gerçekleşmiştir. Halk ve resmi davetliler türbe etrafında toplanmış, yetkililer tarafından heyecanlı nutuklar atılmıştır (*Akşam*, 28 Eylül 1940, 1, 5).

Barbaros'un türbesi etrafında bulunan binaların yıkılmasına ve meydanın açılmasına 1941 yılında devam edilmiştir. Hasanpaşa Karakolu da bu amaçla istimlak edilmiştir. Ayrıca Barbaros Meydanı'na Barbaros'un bronzdan büstünün konulması kararlaştırılmıştır (*Akşam*, 14 Haziran 1941, 3). Yaklaşık 1 Temmuz Denizcilik Bayramı'na kadar Barbaros'un türbesinin etrafının açılması işleminin bitirilmesi hedeflenmiştir. Yıkılan binaların yerine planlanan şekilde yapıların konulacağı aktarılmıştır. Tüm binalar yıkıldıktan sonra türbenin Tramvay Caddesi'nden dahi görülebilmesi amaçlanmıştır (*Akşam*, 19 Haziran 1941, 3). 1942 yılında da türbeyle ilgili yapılan çalışmalar devam etmiştir. Türbe önünde su sporları mevsiminin açılışı münasebetiyle bir merasim düzenlenmiştir. Kürek yarışları yapılmış, türbeye çelenkler konulmuş ve saygı duruşu gerçekleşmiş, yetkililerce nutuklar söylenmiştir. Yarışmalarda Barbaros Kupası da verilmiştir (*Akşam*, 15 Haziran 1942, 5). Aynı yıl eylül ayında gerçekleşecek olan Preveze Deniz Zaferi kutlama hazırlıkları da basına yansımıştır. Barbaros, vasiyet olarak denize yakın ve denizi görecektir şekilde

defnedilmek istemiştir. Bu isteği gerçekleşmiş fakat türbenin etrafı bina ve ağaçlarla kapatılmıştır. Etraftaki binaların kaldırılmaya devam edileceği, meydana ağaç dikilmeyeceği hatta dikili ağaçların söküleceği duyurulmuştur (*Akşam*, 7 Ağustos 1942, 3). Bahsedilen temizleme ve tanzim işleri kutlamalara kadar büyük oranda tamamlanmıştır. Türbenin etrafındaki ağaçlar sökülmüş ve yerine yeşillik alan oluşturulmuştur. Oluşan bahçenin çevresinden yaya yolları geçirilmiştir (*Akşam*, 27 Eylül 1942, 2). Barbaros'a ait heykelin açılışı ise 25 Mart 1944 tarihinde İsmet İnönü tarafından yapılmıştır. Halk türbe ve heykelin bulunduğu alana yoğun ilgi göstermiştir (*Ulus*, 26 Mart 1944, 1).

İstanbul içinde gündeme getirilen diğer bir türbe yapısı Galata Mevlevihanesi'nde bulunan türbeler olmuştur. 1944 yılı Milli Eğitim Bakanlığı bütçe görüşmelerinde Tokat Milletvekili Nazım Poroy hem bu konuyu hem de türbeler konusunu genel olarak yorumlamaya çalışmıştır. Vekilin anlattığına göre, kendisine gelen bilgiler çerçevesinde türbelerin kapatılması ile birlikte içinde bulunan şallar, el yazmaları ve kütüb-i nefiseler çürümeye terk edilmiş ya da çalınmıştır. Temizlik için dahi türbelerin açılmasına izin verilmemektedir. Birçok türbe bakımsız ve camları toz içindedir. Vekil, Galata Mevlevihanesi'nde bulunan üç türbeyi bakımsızlığa örnek olarak aktarmıştır. Bu türbelerden bir tanesi ahşap olarak inşa edilmiş, zaman içerisinde yok olup gitmiştir ve içerisindeki eşyaların akıbeti ise bilinmemektedir. Diğer iki türbenin içi ise tozdan görünmez haldedir. Buranın vakıflara mı belediyeye mi ait olduğu tartışılmış ve tekke ile mezarlıklar belediyeye teslim edilmiştir. Mezarlık kısmı çöplük içindedir. Burası tarihi kıymeti olan bir mezarlıktır. Kumbaracı Ahmet Paşa, Ankaralı İsmail Efendi ve Şeyh Galip bu mezarlıktadır. Buralar birer küçük müze niteliğindedir. İçindeki malzemeler iyi muhafaza edilmemektedir. Ülke genelinde de türbelerdeki eşyalar görevli yetersizliğinden tam olarak defterlere geçirilemediği için kaybolmaya mahkûm bırakılmışlardır. Hâlbuki tekke ve türbeler kapatıldıktan sonra burada bulunan değerli eşyaların nasıl kayıt altına alınıp değerlendirileceği açıkça belirtilmiştir. Türbelerin açılması konusuna da değinen Poroy; Barbaros'un heykelinin açılması planlanırken türbesinin kapalı olmasının garipliğinden bahsetmiştir. Dünya savaş içerisindeyken türbelerin açılması işini görüşmenin uygun olmadığını ama bu durumun türbelerdeki eşyaları korumak için çaba sarf etmeye bir engel teşkil etmediği görüşünü de Meclise sunmuştur. Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel eleştirilere cevap vermek için Meclis kürsüsüne gelmiş; belediye, vakıflar ve Milli Eğitim Bakanlığı arasında eski eserler konusundaki anlaşmazlığın halledilmesinin zor bir mesele olduğunu aktarmıştır. Bakan'ın ifadelerine göre İstanbul'da Bakanlık denetiminde bulunan türbelerin 30'dan fazlası tamir edilmiştir. Bütçeden bu iş için 55.000 lira gibi az bir miktar ayrıldığı için para öncelikli olan yerler için kullanılmıştır. Poroy'un bahsettiği Şeyh Galip türbesi de kurtarılmıştır. Temizliği konusuyla ise ayrıca ilgilenilecektir (*TBMMTD*, 25 Mayıs 1944, 263-266, 292).

Poroy'un Meclis gündemine taşıdığı diğer türbe Gazi Osman Paşa'nın türbesidir. Vekil 1945 yılı Milli Eğitim Bakanlığı bütçesi görüşmeleri sırasında

konuyla alakalı olarak, abidelerle ilgili önemli çalışmaları olan Esat Serezli'ye ait bir yazıyı kürsüden sunmuştur. Serezli'ye göre Fatih'in ve zevcesi Gülbahar Hatun'un türbesi çok iyi korunmuştur. Osman Paşa Türbesi için ise aynı cümleleri kurmak mümkün değildir. Kurşunları yok olmuş, yerine çimento sürülmüş, kapının yanındaki mermer kaplamalardan birisi yana düşmüş, bir diğeri yerinden oynamış ve düşmek üzere, kırık ve kiltsiz olan kapısı ardına kadar açık durumda, tahta döşeme harap halde, sanduka üzerindeki yeşil çuha eskimiş ve solmuş, sanduka delik deşik, fes ağarmış durumda, pencereler kırık ya da çatlak, sıvalar dökülmüş, akıntılar olmuştur. Bir Türk kahramanının türbesi bu şekildedir. Serezli, yaşadığı üzüntü sonrasında Vakıflar İdaresi'ne gidip durumu anlatmış fakat onlar türbelere bakmadıklarını ve türbelerin müzelere devredildiğini söylemişler. Ardından Topkapı Sarayı'na giderek müdür Tahsin Uz'a durumu anlatmış ve Uz kendilerine devredilen türbe sayısının 72 olduğunu ama İstanbul'da çok daha fazlasının bulunduğunu belirterek sorumlulukları dışında kalanlarla ilgilenemeyeceklerini anlatmıştır. Osman Paşa Türbesi'nin de kendi listelerinde olmadığını fakat o ve onun gibi birkaç türbenin listeye alınması için çalıştıklarını da eklemiştir. Bu durum karşısında Serezli son söz olarak kabahatin ne Milli Eğitim'de ne vakıflarda olduğunu, kabahatin Osman Paşa'da olduğunu söyleyerek sitem etmiştir. Serezli'nin yazısını aktardıktan sonra Poroy, okudukları ve gördükleri karşısında türbelerin sahipsiz olduğu kanaatine vardığını belirtmiştir (*TBMMTD*, 23 Mayıs 1945, 307-308). Bu eleştiri üzerine Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel söz almıştır. Bakanın anlattığına göre türbelerin kıymetli olanları Milli Eğitim Bakanlığı'na bırakılmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere tüm türbeler Bakanlık bünyesinde değildir. Türbeler kapatıldıktan sonra konuyla ilgili bir talimatname yayınlanarak her ilde müftü, milli eğitim müdürü ve vakıflar müdüründen oluşan bir heyet hangi türbelerin kıymetli olduğunu tespit etmekle görevlendirilmiştir. İstanbul'da eser çok olduğundan heyet daha geniş tutulmuştur. Heyet 70 civarında türbeyi kıymetli olarak tespit edip Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine bırakmıştır. Bu türbelerle ilgili 1937 yılına kadar bir girişimde bulunulmamış, ondan sonraki yıllarda 60 tanesi Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tamir edilmiştir. Bakan, vakıflar bütçesi sınırlı kaldığı sürece geriye kalan türbelerin tamirinin zor olacağını belirtmiş, bu konuda Vakıflar Müdürlüğü'ne 70 türbenin dışında kalan türbeleri onların tamir etmesi gerektiğini söylediğini anlatmıştır. Ülke genelinde ise 2.000 türbe içinde 700 tanesinin kıymetli olarak kabul edilip Milli Eğitim Bakanlığı denetimine bırakıldığı bilgisini de vermiştir. Bunların dışında kalan 1.300 civarında türbenin tamirinin de vakıflarca gerçekleştirilmesini istediğini de eklemiştir (*TBMMTD*, 23 Mayıs 1945, 316-317).

İstanbul'da bulunan türbelerle ilgili birkaç örnek gelişme daha sunularak bu konu nihayetlendirilip diğer şehirlerdeki türbeler konusuna geçilecektir. İlk örnek 1941 yılına ait olup Mahmutpaşa Camii ve Türbesi'yle ilgilidir. Vakıflar İdaresi camiye tamir etmiş fakat türbe Müzeler Müdürlüğü yetkisi altında olduğu için o kuruma havale edilmiştir. Tamir esnasında burada bulunan değerli çinilerin titizlikle muhafaza edilmesi planlanmıştır. Böylece birçok turist burayı ziyareti sağlanmış

olacaktır (*Akşam*, 27 Nisan 1941, 5). Diğer gelişme ise İstanbul Unkapanı'nda bulunan Horoz Baba Türbesi ile alakalıdır. Türbenin arsasının ücretsiz olarak Gazi Kemal Paşa Caddesi'ne katılması yönünde görüş sorulmuştur. Başbakanlık, Horoz Baba Türbesi'nin ücretsiz olarak istimlâki ile ilgili görüş bildirmesi için 29 Nisan 1941 tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne mütalaasını sormuştur. Genel Müdürlük tarafından Başbakanlığa yazılan 7 Kasım 1941 tarihli yazıyla İstanbul Unkapanı'nda bulunan türbenin arsasının vakıf malı olarak görünmesinden dolayı caddeye katılması için metresi 20 liradan toplam 60 liraya istimlâk edilmesinin uygun olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır. 17 Kasım 1941 tarihinde Başbakanlık bu istimlâke ücret ödenmesi kaydıyla izin vermiştir (BCA, 30-10-0-0/192-318-14). 1942 yılında ise Bizans'tan kalma Bozdoğan Kemer ve kemerin yanındaki Gazanfer Ağa Medresesi, türbe ve sebilin tamir edileceği duyurulmuştur. Bu eserler tarihi kıymeti çok yüksek eserler statüsünde değerlendirilmiştir (*Akşam*, 14 Ağustos 1942, 3). Aradan yaklaşık üç yıl geçmesine rağmen bu türbenin tamirata geçilememiş ve İstanbul Valisi Lütfi Kırdar, içinde küçük bir müze açılan Gazanfer Ağa Türbesi'nin tamir edileceğini duyurmuştur (*Ulus*, 19 Mayıs 1945, 2). Diğer bir türbe ise Eyüp'te bulunan Siyavuş Paşa Türbesi'dir. Yapının sanatsal yönü kuvvetlidir ve değerli çinilerle süslenmiştir. Türbe tamirinden bir haber yoktur ama türbede görevli olan türbedarın, yerinden düşen çinileri özenle sakladığı basına yansımıştır (*Akşam*, 9 Haziran 1945, 5). Son örnek olay ise Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu tarafından 1945 yılında yayınlanan bir bültenle ilgilidir. Bülte, İstanbul'un tarihi abideleri ile ilgili bilgiler yer almıştır. Fatih ve Çapa arasında bulunan eserlerin çoğunluğunun harap olduğu anlaşılmaktadır. Fatih'te, Emir Ahmet Buhari Türbesi büyük oranda yıkık durumdadır. Türbe etrafında bulunan 12 hücreli tekkeden eser kalmamış, arsasının da çoğu satılmıştır. Kanuni'nin vezirlerinden Hüsrev Paşa'nın türbesinde ise lahit ve bini geçkin çininin yerinde yeller esmektedir. Pencereleri kırık olduğundan içerisi güvercin gübresiyle dolmuştur (*Akşam*, 31 Ekim 1945, 3; *Tanin*, 11 Temmuz 1945, 4).

İstanbul dışında birkaç şehirde bulunan türbelerle ilgili bilgilere de basın, Meclis ve arşiv belgeleri aracılığıyla ulaşmak mümkün olmuştur. Bursa Yeşil Camii ve Türbesi, İstanbul türbeleri dışında hakkında en çok konuşulan tarihi yapılar arasında yer almıştır. 1940 yılında türbenin onarımı için ihaleye çıkılmıştır. Tarihi bir eser tamir etmiş olan mimar ve mühendislerin ihaleye katılabileceği ilan edilmiştir (*Ulus*, 5 Kasım 1940, 5). Yapının durumu 1941 yılında gerçekleşen Vakıflar Genel Müdürlüğü bütçesi görüşmelerinde Bingöl Milletvekili Feridun Fikri tarafından Meclis gündemine taşınmıştır. Vekil, Yeşil Cami ve Türbeyi gezmiştir. Buradaki bazı çinilerin eksik olduğunu, yapılan tamiratin yanlışlıklar içerdiğini, kimi kısımların rutubetten zarar gördüğünü, bu yapının tamirinin durumunu ve bahsettiği sıkıntılarla ilgili neler yapıldığı konusunda Vakıflar Genel Müdürü'nden açıklama beklediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Vakıflar Genel Müdürü Fikri Kiper vekile cevap vermek için kürsüye gelmiştir. Kiper'in aktardığına göre türbeler Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde tamir edilmektedir. Bakanlığın kendilerine müracaatıyla yakın zamanda türbeye bir

heyet gönderilmiş ve bu heyet yapılması gerekenleri belirlemiştir. Çiniler uzun yıllar sonunda eskimiştir ve tamir kapsamına alınmıştır. Kiper'den sonra söz alan Çanakkale Milletvekili Ziya Gevher Etili de konuyla ilgili konuşmuştur. Vekil, bu eserin sanatsal ve tarihi kıymetinden bahsederek, restorasyon işlerinin tek elden yürütülmesinin gerekliliğini belirtmiştir. Cami ve türbeyi birbirinden ayrı düşünmemek gerekmektedir. Eserde kullanılan çinilerin toprağının tam olarak nereden getirildiği hâlâ meçhuldür. İznik'te, tespit edilemeyen bir yerden getirildiği bilinmektedir. Kütahya çinileri İznik çinilerinin yerini tutmamaktadır. Türbeyi muhafazada görevli bir memurun anlattığına göre bir mimar, türbedeki tüm çinileri sökülüp yeniden yapılandırma yolunu düşünmüştür. Fakat vekile göre bunlardan bir tanesine bile el sürmek cinayettir. İlgililer bu plana izin vermemelidirler. Daha önceki tarihlerde yapılan tamirler ise türbenin sanat ve zevk değerini olumsuz etkilemiştir. Yeşil Türbe'nin yanındaki imaretin satılmasını da eleştiren Etili, bu eserin alan kişi tarafından yıktırıldığını, sanat eserlerini yalnız tabiatın değil insanların da kendi elleriyle mahvettiğini anlatmıştır. İmaretin satılmasının hata olduğu anlaşılınca burası istimlak edilmiştir ama imaret artık yoktur. İstimlak alanının müze haline getirileceği söylenmektedir. Vakıfların imar heyeti ve mimarları sanatsal yönden yetersiz bakışa sahiptirler. Bu işlerden anlayan bir sanat adamının heyetin başına geçirilmesi gerekmektedir. Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel konuyla ilgili söz alarak Yeşil Türbe üzerinde yaklaşık iki yıldır durduklarını belirtmiş, bu eserin 25 yıl önce Mimar Asım Kömürcü tarafından vakıflar aracılığıyla tamirden geçirildiğini hatırlatmıştır. Düşen çinilerin yerine yenileri eklenmiştir. Fakat Yunan askerleri Bursa'ya girince çinilerin bir kısmını sökülüp götürmüşlerdir. Yücel, mimarlarından birinin türbenin durumunu tetkik ettiğini, bununla yetinmeyerek Topkapı Sarayı Müzesi müdürü başkanlığında üç mimar ve eski eserleri bilen bir uzmandan oluşan komisyon kurulduğunu, komisyonun bir rapor hazırladığını ama bunu da yeterli görmeyerek raporu Fransız Profesör Gabriyel'e okuttuklarını anlatmıştır. Ondan da rapor alarak tetkik aşaması bitirilmiştir. Eski çinileri bulma imkânı olmadığı için önceki tamiratta kullanılan çinilerden kalanların kullanılması planlanmaktadır. Aslına uygun şekilde tamir süreci başlatılmıştır. Konya Milletvekili Osman Şevki Uludağ da konuya dâhil olarak türbe onarımı için yabancı görüşünün alınmamasının uygun olacağını söylemiştir. Alman Kürlit'in, Edirne Darüşşifası odalarını beş köşeli olarak resmettiğini hatırlatarak bu durumun yabancılara Türk mimarisinden anlamadığını gösterdiğini iddia etmiştir (*TBMMDT*, 28 Nisan 1941, 133-137).

Yücel'in bahsettiği tamirat işleri 1941 yılı içerisinde Bakanlık denetiminde devam etmiştir fakat yapılan tadilat kışın şiddeti ve hava muhalefeti yüzünden gecikmiş, belirlenen süre içerisinde tamamlanamamıştır. Sürenin uzatılması amacıyla Başbakanlığa 20 Haziran 1942 tarihinde başvuruda bulunulmuştur (BCA, 30-10-0-0/192-318-20). Yeşil Türbe tamiratının henüz tamamlanmadığı 1944 yılı Milli Eğitim Bakanlığı bütçe görüşmelerine de yansımıştır. Bakan Yücel, türbeyle beş seneden beri uğraştıklarını, hassas bir iş olduğu için bir evi tamir etmek gibi kısa sürede hallolmasının beklenmemesinin gerektiğini açıklamıştır (*TBMMDT*, 25 Mayıs 1944, 292).

Yeşil Türbe dışında birçok kıymetli türbenin bulunduğu Bursa konusunu Falih Rıfkı Atay da köşesinde “Bursa’yı Koruyalım ve Kurtaralım” başlıklı bir yazı ile gündeme taşımıştır. Tarihi eserler karşısında hassasiyet gösterilmemesinden şikâyetçi olan yazar, tuğlaları başka yerde kullanılmak için Yıldırım Beyazıt devrinden kalma bir türbenin yıkıldığını aktarmıştır. Bu türbe harap da olsa ayakta kalmalıydı. Çünkü bu yapı sanatsal ve mimari tarihimiz hakkında ders veren bir özelliğe sahipti. Atay, Bursa’da bunun gibi birçok harap ya da iyi durumda olan ve korunması gereken eserlerin bulunduğunu hatırlatmıştır (*Ulus*, 3 Temmuz, 1941, 1).

1938-1945 yılları arasında gündeme gelen diğer birkaç türbe ise Konya, Kütahya, Edirne, Nevşehir ve Kastamonu ile alakalıdır. Konya’da bulunan Mevlana Külliyesi ve Türbesi’nde Cumhuriyet döneminde ilk tamirat 1929 yılında yapılmıştır. 7.570 lira harcanan bu tamiratın ardından ikinci tamirat 1940 yılında gerçekleşmiştir. Bu işlem için ise 1.018 lira sarf edilmiştir. Külliye 1942 yılında ise 750 lira harcanarak üçüncü bir tamirat icra edilmiştir (Özönder, 1987, 37). Kütahya’da bulunan ve 1936 yılında satışına izin verilen 12 parça gayrimenkulün içerisinde yer alan Hacı Arap Vakfı’na ait bir bölümde türbe arsasının bulunduğu görülmüş ve buranın satışının onaylanmasına Bakanlar Kurulu tarafından 10 Eylül 1940 tarihinde karar verilmiştir (BCA, 30-18-1-2/92-86-19). Edirne’de yaşayan Yüksek Mimar Kemal Altan ise tarihi eserlerin durumuyla ilgili bir yazı kaleme almıştır. Edirne’de bulunan birçok tarihi eserin harap ve bakıma ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Kazım Dirik başkanlığındaki Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumu tarafından bu eserler sıraya konularak tamir süreci işletilmektedir. Gülşeni Veli Dede dergâhına ait türbe ve Gülşenilere ait mezarlar da bu kurumun tamir planları içerisinde yer alan eserler olarak öne çıkmaktadır (*Akşam*, 1 Haziran 1941, 5). Diğer türbe mevzuu ise Hacı Bektaşî Veli Külliye ve Türbesi’nde bulunan eşyalarla ilgilidir. Milli Eğitim Bakanı Yücel, 1944 yılı Bakanlık bütçe görüşmeleri sırasında türbelerdeki eşyalar konusunda eskiye dayanan bir bilgiyi vermenin tam anlamıyla mümkün olmadığını ama Hacı Bektaşî Veli Dergâhı’ndaki eşyaların çok titiz olarak alınıp koruma altında tutulduğunu hatırlatmıştır. Gümüş bir kapı dahi gümüş olduğu için çıkarılıp getirilmiştir ve Etnografya Müzesi’nde sergilenmektedir. Türbe eşyalarının yakın zamanda çalındığı yönünde iddialar varsa araştırma imkânının olduğunu ama çok eski anlatılara fazla kulak asılmaması gerektiğini belirtmiştir (*TBMMTD*, 25 Mayıs 1944, 292). Son olarak ise Kastamonu’da bulunan İsmail Bey Medresesi’nin İslam müzesine dönüştürüleceği haberi basına yansımıştır. Medrese etrafında bulunan cami, türbe ve imaret ise korunarak müzeye ayrı bir güzel görüntü kazandırılması arzulanmıştır (*Ulus*, 5 Ocak 1944, 2).

Bahsettiğimiz dönem içerisinde türbelere gereken ilginin gösterilmediği eleştirileri yapılmış olsa da Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel 1945 yılında CHP iktidarının eski eserler konusundaki hassasiyetini dile getirmek için “Eski Eserler ve Müzelerimiz” başlıklı bir yazı hazırlamış ve bu yazı *Ulus* gazetesinde yayınlanmıştır. Atatürk ve İnönü’nün konuyla olan yakın alakalarının koruma girişimlerini

güçlendirdiğini aktaran bakan, eski eserlerin toplanmasının yanı sıra tarihi yapıların onarılmasıyla da ciddi olarak ilgilenildiğini belirtmiştir. İstanbul, Ankara, Bursa ve Erzurum gibi kentlerde birçok cami, medrese ve türbenin onarıldığını aktaran bakan, son yıllarda bu onarımlar için harcanan miktarın 1,5 milyon lirayı geçtiğini aktarmıştır. Çelebi Mehmet ve Ertuğrul Gazi türbelerini de onarılan türbelere örnek olarak göstermiştir (*Ulus*, 18 Şubat 1945, 4).

4. İsmet İnönü'nün Çok Partili Dönem İktidarında Dini Konularda Yumuşama, Tekkeler ve Tarikatlar Mevzusu (1946-1950)

İkinci Dünya Savaşı süreci, Türkiye için çok iyi geçmemiştir. 1939-1945 yılları arasında Türkiye'de savaş ekonomisinin etkileri kendini hissettirmiştir. Savaşa dâhil olunmasa da iki milyon genç silâh altına alınmıştır. Askeri harcamalar artmış ve yatırım oranları ise oldukça düşmüştür (Güner, 1978, 45). Yüksek enflasyonla birlikte devlet, mali ihtiyaçlarını karşılayabilmek için yeni ve yüksek vergiler uygulamış ama bu da yeterli olmayınca Merkez Bankası emisyonlarına başvurulmuştur. Tedavüldeki para miktarı büyük oranda artış göstermiştir. 1938-1944 yılları arasında para arzı 219 milyon liradan 995 milyon liraya yükselmiştir. Piyasadaki para miktarının artması fiyat artışlarını hızlandırmış, iktidar yaşanan artışı engellemek için Milli Korunma Kanun'a dayalı olarak zabıta tedbirlerini uygulamaya başlamıştır. Bu tedbirler de başarılı olmamış ve serbest fiyat politikasına geçilmiştir. Fakat fiyat artışları önlenemez bir hâl almıştır. Sabit ücretle çalışanlar ezilirken, karaborsacılığa dayalı yeni bir zengin grup ortaya çıkmıştır. Varlık Vergisi ve Toprak Mahsulleri Vergisi gibi haksız kazanç önleme girişimleri de başarısız olmuştur (Timur, 1994, 19-20). Alınan önlemler ülkede açlık yaşanmasını önlemiş fakat halk tarafından hoşnutsuzluk barındıran bir ortam doğurmuştur. Devletin borçları savaş sırasında çok fazla artmış ve iç borç 620 milyon liradan, savaş bitiminde 1,5 milyar liraya ulaşmıştır (Turan, 1999, 165).

İkinci Dünya Savaşı'nın, demokrasiyi savunan cephe tarafından kazanılması sonrasında Türkiye bu grubun bir üyesi olabilmek için gayret içerisine girmiştir. Bu manada çok partili hayata geçiş ve demokrasinin uygulanması kriterleri Türkiye'nin yerine getirmesi gereken ölçütler olarak ortaya çıkmıştır. İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı döneminde çok partili hayatın ilk örneği olarak bilinen ve 1945 yılında kurulan Milli Kalkınma Partisi'nin ardından 1946 yılı itibarıyla birçok siyasi parti kurulmaya başlanmıştır. Bu partiler içerisinde kalıcı olması ve Türk siyasal hayatına bıraktığı izlerle Demokrat Parti önemli bir yere sahiptir. Celal Bayar başkanlığında 7 Ocak 1946'da kurulan DP kısa sürede güçlenmeye başlayınca, iktidarda bulunan CHP izlediği politikalarda bir yumuşama sürecine gitmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu yumuşama sürecinde en dikkat çeken değişiklikler ise din ve inanç konusunda kendisini göstermiştir. Halkın bu yöndeki beklentileri karşılanmaya çalışılmıştır.

Aslında DP kurulurken çeşitli çekincelerin olduğu bilinmektedir. Daha önceki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimleri irticai faaliyetlerin gölgesinde başarısızlığa uğramıştır. İnönü, bu tecrübelerin ışığında DP kurulurken laiklik konusunda taviz verilmemesine özen göstermiştir. İnönü, DP'yi kurmadan önce kendisine gelen Celal Bayar'a daha önce sıkıntılar çıkardığını düşündüğü Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası programında yer alan "İtikadat-ı diniyeye biz riayetkârız" tarzında bir ifade bulunup bulunmadığını sormuş, Bayar ise bunun yerine "laikliğin dinsizlik olmadığı" yönünde ifade kullandıklarını belirtmiştir. İnönü bu ifadede sıkıntı olmayacağını söylemiştir (Toker, 1998, 81). Her ne kadar laiklik konusunda sıkı bir duruş sergilenmeye çalışılsa da seçimlerde halkın desteğinin alınmasında dini konularda atılacak adımların önemli katkılar sağlayacağı düşüncesi gittikçe güçlenmiştir. DP'nin ibadetler ve din eğitimi konusunda yapmış olduğu yoğun propagandaların karşısında CHP de bu konularda adım atmak durumunda kalmıştır. İlk olarak 1946 yılında çıkarılan 4919 sayılı Cemiyetler Kanunu ile derneklerin kurulması kolaylaştırılmış ve böylece aynı yıl içinde 11'e ulaşan dini dernek sayısı 1950 yılına kadar 154'e yükselmiştir (Dokuyan, 2013, 260). Hacca gitme konusunda sağlanan serbesiyet ise dini hayatta bir rahatlama getirmiştir (Cündioğlu, 2012, 130). 1947 yılı itibarıyla ise din politikası konusunda parti içinde tartışmalar ve öneriler ortaya çıkmaya başlamış, katı laiklik ilkesinden vazgeçilme yoluna gidilerek din dersleri ve din adamları yetiştirme konularına öncelik verilmiştir. Bu yaklaşımlarla çok partili hayatta olumlu bir geri dönüş sağlanabileceği öngörülmüştür (Timur, 1994, 62). Aynı yılın 17 Kasım'ında başlayan CHP Yedinci Büyük Kurultayı'nda, laiklik ve din konusunun muhalefet tarafından yoğun şekilde kullanılmasından dolayı bu konularla ilgili çözüm arayışları gündeme getirilmiştir. Parti programına, kanun tarafından yasaklanmayan ibadet ve ayinlerin serbest olarak yapılabileceği ibaresi eklenmiştir (Turan, 1999, 251-252).

Din eğitimi konusu çok partili hayatın başlaması ile birlikte yeniden gündeme gelmiş ve iktidar partisi bu konuda olumlu adımlar atmaya çalışmıştır. İslam dininin temel esaslarının rahatça öğrenilmesinin yolunun açılmasına gayret gösterilmiştir. Öncelikle, okul dışında özel din eğitimi verilmesi için çalışmalar gerçekleştirilmiştir. 1947 yılı Temmuz ayında yayınlanan Milli Eğitim Bakanlığı kararı ile Din Bilgileri Dershaneleri'nin açılmasına izin verilmiştir. Bu dershanelere öğretmen, imam ve hatip yetiştirmek için de Din Seminerleri açılması kararlaştırılmıştır (Dokuyan, 2013, 274). Değişim süreci 1949 yılında CHP iktidarının son başbakanı Şemsettin Günaltay döneminde daha somut hale gelmiştir. Hükümet programında vicdan hürriyeti ve din eğitimi konusuna açık bir şekilde yer verilmiştir (Timur, 1994, 90). Günaltay Hükümeti'nin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu imzasıyla 1 Şubat 1949 tarihinde yayınlanan genelge ile ilkokullarda din dersi okutulacağı duyurulmuştur. Sınıf geçmeye dâhil olmayan bu dersi öğrenci velisi dilekçe ile okuldan talep edebilecektir. Dersler sadece 4 ve 5. sınıflarda okutulacaktır. Açılan bu derslere veli talebi çok olmuş ve ilgili sınıflara devam eden öğrencilerin %99'u din dersi alma

isteğini velileri aracılığıyla okullarına bildirmişlerdir. 1949 yılı Haziran ayında ise Ankara Üniversitesi'ne bağlı olacak şekilde dört yıl eğitim verecek olan İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Kasım ayında fakültede eğitim-öğretim başlamıştır. Türkçe ezan ve ibadet konusunda da CHP iktidarının bir yumuşama siyaseti izlediği görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı 22 Eylül 1948 tarihinde müftülüklere yazı göndererek Türkçe ezan ve kametin devam ettirilmesini istemiş fakat mevlitlerde, hatimlerde ve bayram namazı esnasında tekbirlerin Arapça okunabileceğini bildirmiştir (Dokuyan, 2013, 280-281, 286, 303). CHP'nin din konusundaki yumuşaması dönemin tanıklarından Rıfki Salim Burçak'a göre, Demokrat Parti'nin güçlenmesi sonrasında CHP iktidarının çeşitli tedbirler almaya yönelmesinden kaynaklanmıştır. Özellikle din eğitimine izin verme yoluna gidilerek, DP'nin din kaynağından geldiği düşünülen kuvveti kırılmak istenmiştir. İsmet İnönü din eğitimi alınması yönünde öncü bir rol üstlenmiştir. Bu yolda devrim anlayışından taviz verilmesi gündeme gelmiş ve bu taviz laiklik ilkesi üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Böylece laik devlet anlayışını kabul etmeyen kimseler hoşnut edilerek seçimlerde iktidarda kalınması için destek sağlanması amaçlanmıştır (Burçak, 1979, 114-115). Parti içerisinde bu yaklaşımlardan rahatsızlık duyanlar da olmuştur ama dinsizlikle suçlanmak, siyasi rekabette geriye düşmek korkusu ve İsmet İnönü'nün konuyla alakadar olarak orta yol bulma düşüncesinde oluşu onları dizginlemiştir (Öymen, 2004, 278-279).

Muhalefet partileri içerisinde öne çıkan DP'nin yürüttüğü dini özgürlükler yönündeki propagandalar, partinin 1949 yılında gerçekleşen ikinci kurultayında daha da kuvvetlenmiştir. Kabul edilen parti programında din eğitimi ve din adamı yetiştirme çalışmalarının artırılması yönünde vaatler öne çıkarılmıştır (Dokuyan, 2013, 297). Kurultayda bu tarz bir yaklaşım hâkimken diğer yandan CHP'nin dini siyasete alet ettiği yönünde ciddi eleştiriler de gelmiştir. Kurultayda konuşan delege Reşat Güçlü, iktidar partisinin irticai faaliyetlere ortam hazırladığını, Atatürk inkılaplarını mürtecilere feda ettiğini, İstanbul'da hazırlanan çok sayıda altı ok damgalı muskalar basıldığını ve Adana'ya gönderildiğine şahit olduğunu aktarmıştır (*Akşam*, 23 Haziran 1949, 2). DP dışında Millet Partisi'nin de din konusunda sert çıkışlar benimsediği görülmektedir. 1948 yılında kurulan MP'nin programında din konusunda daha fazla özgürlük verilmesi şiddetle savunulmuş ve şu ifadeler kullanılmıştır: "...Türkiye'de muhtelif din ve mezheplere mensup cemaatlerin dini maksatla teşkilat vücuda getirmelerini ve dini vakıfların bu teşkilata devredilmesini tasvip ve müdafaa eder. Bu teşkilat, kendi mensuplarının din işlerini tanzim ve idareye salahiyetli olmalıdır (Turan, 1999, 257-258)."

Muhalefetin din konusunda talep ettiği değişiklik istekleri dinin siyasete alet edilmeye çalışıldığı yönünde eleştirilere neden olmuştur. İktidar partisinin destekçisi konumundaki Ulus gazetesi durumu gündeme getirerek, muhalefet partilerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Din konusunda yapılan propagandaların ülkeyi karanlığa sürükleyeceği yönünde yazılar gazetede yer almıştır. Bunlardan bir tanesi 31 Mart Olayı olarak bilinen ve 13 Nisan 1909 tarihinde gerçekleşen olaya atıfta bulunan ve

bu isyana katılan Lütfi Katrancı tarafından kaleme alınan yazı olmuştur. Katrancı, olaydan 36 yıl sonra Demokrat Parti'nin tavırlarını eleştiren bir mektup yazarak basında yayınlamıştır. Kendisinin isyan eden askerler arasında yer aldığını, şeriat propagandasıyla hareket ettiklerini ve bu propagandanın basın aracılığıyla öne çıkarıldığını hatırlatmış ve DP'lilerin aynı ağzı kullandığını iddia etmiştir. İktidarı ele geçirmeye çalışanların o zaman kendilerini kullandıklarını, şimdi ise dindar insanları kullanmak için Arapça ezan, okullarda din dersinin verilmesi, tekke ve türbelerin açılacağı vaatlerinde bulduklarını iddia etmiştir. Katrancı, kendisini kandırانların yeni propagandalarına vatandaşın kanmaması telkininde bulunmuştur (*Ulus*, 18 Temmuz 1946, 4).

İktidar ile muhalefet arasında din mevzusunun tartışılmaya devam ettiği bu yıllarda tekke ve türbeler konusu da gündemden düşmemiştir. Çok partili hayatın getirmiş olduğu yeni atmosferde tarikatlar ve gizli tekke faaliyetlerinde bir artış olduğu görülmektedir. Tekke binaları kapalı olduğu için bu faaliyetler daha çok ilgili şahısların ikamet ettikleri yapılarda gerçekleşmiştir. Kolluk kuvvetleri bu tip faaliyetleri sıkı şekilde takip etmiş ve tarikatçılık girişimlerine müsaade etmemeye çalışmıştır. Konuyla ilgili olarak basında birçok haber yer almıştır. Bu haberlerden birkaç tanesi şöyledir: İzmir Turgutlu Zincirkıran mevkiinde 16 kişilik bir grup, Kemal Köylü adlı şahsın bağ evinde gece yarısı tarikat ayini yaparken jandarma tarafından yakalanmış ve mahkemede yargılanmalarına başlanmıştır. Baskın anında gözleri kapalı ve ayin halindeki grup o kadar dalgınlarmış ki baskın yapanları dahi bir süre fark etmemişlerdir (*Ulus*, 24 Eylül 1947, 3). Diğer bir habere göre ise Trabzon ili Akçaabat ilçesinde tekke ve tarikatçılık tesisi suretiyle faaliyette bulunduğu anlaşılan Mehmet adında bir şahıs yakalanmış ve kadın-erkek müritleriyle mahkemeye sevk edilmiştir (*Akşam*, 26 Eylül 1948, 2). Başka bir habere göre ise eski Şahkulu Bektaşî Tekkesi'nde ayin yaptığı gerekçesiyle yargılanan Hasan Tahsin Pehlivan beraat etmiş (*Akşam*, 28 Mayıs 1949, 3), ardından hakkındaki karar temyiz mahkemesince sanık aleyhine bozulmuştur. Sanık yeniden yargılanmaya başlanmıştır (*Akşam*, 3 Şubat 1950, 3). Son haber ise Diyarbakır ili Bismil ilçesi Kamışlı köyüne aittir. Bu köyden Şeyh Fahri'nin oğlu Mehmet Tevfik Bukarlı, Cadde Köyü'ne gidip cuma namazı çıkışında cami kapısını kapatarak cemaate Şeyh Heybet Cengiz'in gönderdiği bir mektubu okumuştur. Şeyh mektubunda; dini imanı olan herkesin DP'ye girmesi gerektiğini, tekke ve medreselerin açılacağını, askerliğin kaldırılacağını ve ordunun kendi emrine girdiğini ifade etmiştir. Mektubu okuyan Bukarlı tevkif edilmiştir (*Vakit*, 6 Mayıs 1950, 4).

Tekkeler ve tarikatlar konusunda hassas davranan iktidar, kimi zaman konuyla alakalı olarak ceza alanların sayısını da kamuoyuyla paylaşmıştır. Adalet Bakanı Şinasi Devrin 677 Sayılı Kanun'a muhalif olarak 1947 yılında 89 davanın görüldüğünü belirtmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir; 6 falcılık, 15 nüshacılık, 2 tekke açmak, 5 tarikat ayini yapmak, 29 üfürükçülük, 3 büyücülük, 1 dervişlik, 2 türbedarlık, 2 seyitlik, 3 tarikatçılık. Bu davalardan 17'si mahkûmiyet ile sonuçlanmıştır, 57 dava ise görülmeye devam etmektedir (*Ulus*, 27 Kasım 1947, 6; *TBMMTD*, 26 Kasım 1947, 211).

Gizli tekke ve tarikat faaliyetlerinin içerisinde en çok dikkat çeken ve en yaygın olarak varlık gösteren ise Ticani Tarikatı olmuştur. Dini konularda iktidarın ılımlı tavrından yararlanan bu tarikatın kökeni Fas'a dayanmaktadır. I. Dünya Savaşı sonrasında Anadolu'ya gelen tarikat, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla gizli olarak varlığını sürdürmüştür. 1949 yılına gelindiğinde tarikatın yeniden canlandığı görülmektedir. Oluşumun başında Kemal Pilavoğlu vardır. Pilavoğlu, Ankara ve çevre illerde tarikatını yayma gayretleri içerisine girmiştir. Atatürk'ün heykellerini kırmak, açık alanlarda Arapça ezan okumak, laikliği reddetmek ve Atatürk inkılâplarını tanımamak gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Mehdilik iddiasında olan Pilavoğlu'nun tarikatı diğer tarikatları dinsiz olarak göstermiştir. Pilavoğlu ve tarikat üyelerinin bir kısmı tarikat ayini yapmaktan tutuklanmış ve Ankara'da yargılanmışlardır. Tarikatın CHP ile ilişkili olduğuna dair söylentiler sıkça dile getirilmiştir. DP de bu iddiayı canlı tutmaya çalışmıştır. Pilavoğlu da yargılanma esnasında böyle bir yakınlığın olduğu yönünde ifadelerde bulunmuştur (Dokuyan, 2013, 290-293).

Tarikatların aleni ya da gizli bu kadar yayılması ve tekke faaliyetlerinin canlandırılmaya çalışılması toplum içerisinde, özellikle basında ciddi rahatsızlıklar doğurmaya başlamıştır. Konunun siyasetin de bir parçası haline getirilmesi, duyulan rahatsızlığı daha da artırmıştır. Falih Rıfki Atay bu rahatsızlığı "Gerilik" başlıklı yazısında açıkça dile getirmiştir. Atay'a göre tekke ve tarikatlar doğudan batıya hızla yayılarak Türk Milleti'nin medeniyet davasını baltalamıştır. Orta Asya Türklüğü bu yapılar yüzünden miskin dervişler yatağı haline gelmiştir. Kanunlar tamamlanarak ve partiler arası dayanışmayla salgın hastalıklardan daha tehlikeli bu yapılarla mücadele edilip tehlike önlenmeli, din olgusunun politikadan ayrılması ve oy kapma yarışına alet edilmesi yasaklanmalıdır (*Ulus*, 6 Şubat 1949, 2). CHP iktidarının bu dönemki son Başbakanı olan Şemsettin Günaltay da gelişmelerden duyduğu sıkıntıyı grup toplantısında açıkça dile getirmiştir. Günaltay, vicdan hürriyeti kisvesi altında memleketin geleceğinin tehlikeye atılmasına kanunların izin vermeyeceğini belirtmiştir. Konuşmasına, memlekette tekke ve türbelerin bir daha hortlamayacağı iddiasını eklemiştir (*Akşam*, 16 Şubat, 1949, 1). CHP ve DP karşılıklı olarak birbirlerini tarikat ve tekkelerle irtibat kurulduğu yönünde eleştirmekten vazgeçmemişlerdir. Özellikle 1950 seçimleri öncesinde doğu illerinde şeyhleri partiye çekmeye çalıştığı yönünde DP tarafından CHP'ye sert eleştiriler gelmiştir (Dokuyan, 2013, 263).

1949 yılında, kimi zaman siyasete malzeme yapılırsa da tekkeler konusunda iktidarın önlem alma hazırlığı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Daha konu Mecliste görüşülmeden basın detaylara ulaşmış ve halkı haberdar etmiştir. Tekke ve türbelerin kapatılmasıyla alakalı olan 677 Sayılı Kanun'da yer alan para ve hapis cezasının artırılacağı, ek olarak da sürgün cezasının getirileceği duyurulmuştur. Bu değişikliğin gerekçesi olarak ise; tekke ve zaviyelerin hem inançları fesada uğratması hem de devletin ilerlemesine engel teşkil etmesi gösterilmiştir. Yapılacak değişikliklerle bu tip toplulukların, sürgün planıyla dağıtılması amaçlanmıştır. Bu işlemlerle uğraşanlara verilen cezaların artırılmasıyla sorunun çözüme kavuşturulacağı düşünülmüştür (*Akşam*, 16 Mayıs 1949, 5; *Akşam*, 9 Haziran 1949, 3).

Beklenen değişiklik *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kaldırılmasına ve Türbedarlıklar İle Birtakım Unvanların Men'i ve İlgasına Dair Olan 677 Sayılı Kanun'un Birinci Maddesine Bir Fıkra Eklenmesi Hakkında Kanun* başlığıyla 10 Haziran 1949 tarihinde Meclise gelmiştir. Kanun tasarısının gerekçeleri arasında, tarikat işleriyle uğraşan tüm üyeleri sürgün etmenin zor olmasından kaynaklı olarak sadece başlarını sürgün etmekle yetinmenin doğru olacağı kanaati belirtilmiştir. Böylece hem bu kişiler faaliyetlerini sürdürme imkânı bulamayacaklar hem de onların tesiri altında olan kimseler sürülen bu kişilerin yanlış işler yaptığını anlayarak onların tesirinden kurtulacaklardır. Adalet Komisyonu da değişiklikle ilgili hazırlanmış olduğu raporda; kanun tasarısı içerisinde tarikat önderlerinin sıfatlarının tamamının kullanılmasına gerek duyulmadığı, bunun yerine örnek teşkil etmesi adına şeyhlik, babalık ve halifelik gibi sıfatları kullanmakla yetinildiği, asıl vurgulanmak istenenin tüm tarikat işlerinde baş olanlar olduğu belirtilmiştir. Değişiklik teklifi görüşmeleri sırasında söz alan vekiller önerilerini ve gördükleri eksiklikleri dile getirmeye çalışmışlardır. Seyhan Milletvekili Ahmet Remzi Yüreğir, 677 Sayılı Kanun'un ihtiyaca cevap vermediği için tadili gerektiğini, rejim ve inkılâp düşmanı irticai hareketler karşısında CHP'nin hassasiyetle mücadele ettiğini, son zamanlarda gençler arasında tarikatçılığın yaygınlaştığını, bunların bazı dede-baba ve şeyhler tarafından kullanıldığını belirtmiştir. Bu kişiler zamanla psikolojilerini bozarak topluma karşı sorun çıkaran insanlar durumuna gelmektedirler. Kökü dışarıda olan tarikatlar de hızla yayılmaktadır. Bu durumlar karşısında ilgili kanunda değişiklik yapmak zaruri olmuştur. Yüreğir'in ardından söz alan vekiller kanun değişikliğinde sürgün olacağından bahsedildiği fakat sürgün mesafesinin açık olarak dile getirilmediği eleştirisini sunmuşlardır. Bu konuda vekillerden gelen eleştiriler üzerine Adalet Bakanı Fuat Sirmen söz alarak sürgün mesafesi konusuna açıklık getirmek istemiştir. Bakan, Ceza Kanunu'na göre bu mesafenin asgari 60 km olduğunu ve bunun üzerine çıkılmasında da bir mahsur bulunmadığını belirtmiştir. Mesafe takdiri hâkimlere bırakılmıştır. Tokat Milletvekili Recai Güreli ise kürsüye gelerek tarikatçılığın sinsi bir şekilde sürdüğünü, eskiden tekkeler olduğu için bunların takibinin kolay olduğunu, şimdi ise hem sayılarının arttığını hem de takiplerinin zor olduğunu belirtmiştir (TBMMTD, 10 Haziran 1949, 707, 710, Ek. 1-2).

Yapılan konuşmaların ardından kanun değişikliği kabul edilmiştir (TBMMTD, 10 Haziran 1949, 711). 677 Sayılı Kanun'un birinci maddesine eklenen fıkra şu şekildedir: "Şeyhlik, babalık ve halifelik gibi mensupları arasında baş mevkiinde bulunanlar altı aydan az olmamak üzere hapis ve 500 liradan aşağı olmamak üzere ağır para cezasından başka bir yıldan aşağı olmamak üzere sürgün cezası ile cezalandırılırlar (Resmî Gazete, 16 Haziran 1949, 16383)." Eklenen yeni fıkra her ne kadar tarikatlarla mücadele etme gerekçesiyle çıkarılmış olsa da iktidar tarikat üyelerine değil, sadece yöneticilerine verilen cezaları artırarak sembolik bir adım atmıştır. Böylece büyük bir kitleyi doğrudan karşısına almaktan kaçınmıştır.

Tekke ve tarikat konusu kamuoyunu meşgul ederken diğer yandan da kapatılan tekke binalarından kıymetsiz olanların satışlarıyla ilgili Bakanlar Kurulu tarafından çok sayıda izin çıkarılmıştır. Satılacak tekke arsaları ve binalarıyla ilgili kararlardan birkaç tanesinin tarihi şu şekildedir: 9 Kasım 1946 (BCA, 30-18-1-2/112-70-1), 30 Ocak 1947 (BCA, 30-18-1-2/112-92-4), 25 Haziran 1947 (BCA, 30-18-1-2/114-43-20), 12 Aralık 1947 (BCA, 30-18-1-2/115-76-2), 8 Ocak 1948 (BCA, 30-18-1-2/115-82-4), 2 Haziran 1950 (BCA, 30-18-1-2/122-46-3). Bu tarihlerde tekke, cami, medrese, türbe ve mescit arsaları ve binalarının satışı için onay verilmiştir. Verilen onaylar sonrasında basın aracılığıyla da satış ve kiralama işleri halka duyurulmuştur. Örneğin İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Alibeyköy’de bulunan Silahtar Abdullah Ağa Vakfı’na ait tekke binasının enkazını temel duvarları hariç olmak üzere 1.200 liradan ihaleye çıkarmıştır (*Vakit*, 29 Mart 1947, 4).

Her ne kadar satış izinleri çıkarılsa da diğer yandan tekkelerin kıymetli olanlarının korunmasına, eşyalarının muhafaza edilmesine ve bu yapıların eski sahiplerinden hayatta kalanlara ayrılan maaşların ödenmesine devam edilmiştir. Üsküdar ilçesinde bulunan 47 tekkenin bir kısmı harap olmasına rağmen büyük bir bölümünün varlığının iyi şekilde korunduğu basına yansımıştır (*Vakit*, 6 Ağustos 1946, 3). Eski tekke mensuplarına bağlanan maaş mevzusuna gelince, bu kişilere ayrılan aylıkların ödenmesi için 1948 yılında 3.714 lira bütçe kalemi oluşturulduğu görülmüştür. Aylıktan yararlanan ve ödenek alan tekke mensubu sayısı artık oldukça azalmış ve 14’e kadar düşmüştür (*TBMMTD*, 28 Kasım 1947, Ek. 15, 22, 32). Tekkelere ait olan eşyaların son durumları ve miktarları ise bakan Hasan Ali Yücel tarafından açıklanmıştır. Tarihi ve sanatsal kıymeti olan eşyaların toplanması ve müzecilik çerçevesinde değerlendirilmesi konusunda Osmanlı Devleti’nin çabalarının çok üzerinde bir gayret gösterildiğini belirten bakan, Osmanlı son döneminde başlatılan profesyonel müzecilik kapsamında 1881-1923 yılları arasında 109.000 eser toplandığını, Cumhuriyet yönetiminin ise 1923-1943 yılları arasında 759.000 eski eser topladığını hatırlatmıştır. Bu sayıya ek olarak, kapatılan tekke ve zaviyelerden toplanan tarihi eşyalar da bulunmaktadır. Toplanan tekke malzemeleri sınıflandırılarak tarihi-sanatsal değeri olanlar müzelere yerleştirilmiştir. Bunların sayısı ise 9.362’dir (*Ulus*, 18 Şubat 1945, 4).

5. İsmet İnönü’nün Çok Partili Dönem İktidarında Türbeler (1946-1950)

İsmet İnönü’nün cumhurbaşkanlığının son yıllarında türbeler konusu siyasetin, basının ve kamuoyunun önemli tartışma konuları arasında yer almıştır. Tekke ve tarikatlar konusunda CHP iktidarı taviz vermemeye çalışırken, türbeler konusunda bir yumuşama sürecine girdiği görülmektedir. Dönem içerisinde mevcut türbelerin tamir-bakım işleri ve türbelerin açılması konuları öncelikli olarak gündem oluşturmuştur. Özellikle basında yer alan haberler ve Mecliste yapılan konuşmalar türbeler konusunun dikkate alındığını açıkça göstermiştir. İktidar ve muhalefet fark etmeksizin bu alanda yapılan çalışmaların hızlandırılması ve düzenli hale getirilmesi

ciddi şekilde savunulmuştur. Tabii yaklaşan 1950 yılı milletvekili genel seçimleri de iktidarın bu alanda attığı adımların yoğunlaşmasına ortam hazırlamıştır.

Türbelerin açılmasıyla sonlanacak bu süreçte ilk olarak İstanbul'un fethinin 500. yılı hazırlıklarının devamı niteliğindeki çalışmalara kısaca göz atılacaktır. Fetih kutlamaları yaklaştıkça konunun daha çok gündeme taşındığı görülmektedir. Yine öncelik Fatih'in Türbesi olmuştur. Aynı döneme damga vuran isimlerin türbelerinin tamirata da unutulmamaya çalışılmıştır. Fatih gibi önemli bir devlet adamının türbesinin kapalı olması dönem basınında çok ciddi şekilde eleştirilmiştir. Türbelerin kapatılmasıyla ilgili 677 Sayılı Kanun'da kastedilenin manevi kimliğe sahip kişilerin kabirleri olduğunu iddia eden Akşam gazetesi yazarı Refik Halid Karay, Fatih'in mezarının türbe değil abide olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle de kapalı olmasını eleştirmiştir. Yazara göre Fatih'in kabrine gelenler O'ndan herhangi bir evliya türbesinden beklenileni beklememektedirler. Ziyaretçiler O'nun manevi yönünü değil tarihi değerini dikkate alarak ziyaretlerini yapmaktadırlar ve kurban kesme, çaput bağlama gibi işler bu kabirde gerçekleşmemektedir. Burada batıl inançlar uygulanmamaktadır. Fatih Türbesi bu yönüyle diğer türbelerden ayırt edilerek bir abide statüsüne kavuşturulmalıdır. Fethin 500. yılında bu türbenin kapalı kalması zaten kimsenin razı olabileceği bir durum değildir (Akşam, 6 Mayıs 1947, 1).

Fatih'in türbesinin kapalı olmasının eleştirilmesinin yanı sıra türbenin bakımıyla ilgili sıkıntılar da kamuoyuyla paylaşılmıştır. Fatih Camii ve Türbesi'nin perişan halde olması uzun zamandan beri eleştirilen bir konu olmuştur. İstanbul'a gelen bazı yabancı ziyaretçiler dahi durum karşısında üzüntülerini belirtmişlerdir. 500. yıl için yapının tamiri elzem görülmüştür. Bu konuda vakıflar ve belediyenin ortak çalışması için bir programın hazırlanacağı ise basın aracılığıyla duyurulmuştur (Akşam, 21 Temmuz 1947, 3). Beklenen tamir süreci 1948 yılında Müzeler Müdürlüğü tarafından başlatılmıştır. Müdürlük, Fatih Camii ve Türbesi'ni tamir etmeye karar vermiştir. Türbenin tamir edilmesi kararlaştırılmış ama açılması için ancak bir kanunun gerekli olduğu da belirtilmiştir (Akşam, 16 Nisan 1948, 3). Yapılan hazırlıklar sonrasında çalışmalar, fethin yıldönümü olan 29 Mayıs 1948 tarihinde başlatılmıştır. Belediyenin üstlendiği bu vazife esnasında türbe avlusunun da onarılması planlanmıştır (Akşam, 30 Mayıs 1948, 2).

Her ne kadar restorasyon süreci başlatılmış olsa da tartışmalar sona ermemiştir. Belediyenin bu işi tek başına yürütemeyeceği ve sadece türbe ve caminin onarılmasının yeterli olamayacağı tartışılan konuların başında gelmiştir (Akşam, 5 Ağustos 1948, 3). Tartışmaları köşesine taşıyan Cemalettin Bildik, sürecin istenilen şekilde yürütülmemesinden duyduğu üzüntüyü belirtmiştir. O kadar ki Fatih türbesinin kırık camları dahi yenilenmemiştir. Yazar, tamirata bu kadar az para ayrılmasını ve ihtiyaç duyulan öncelikli işlerin dahi yapılmamasını doğru bulmamaktadır. Bu ve buna benzer tamirlerin gerçekleştirilmesi için yakın zamanda Türkiye Anıtlarının Korunması ve Onarılmasına Yardım Derneği'nin kurulduğunu söyleyen Bildik, sağa

sola konulan kutulara halkın attığı paralarla aksaklıkların giderileceğinin açıklandığını hatırlatmıştır. Fakat bu paraların birikmesini beklemek demek eserlerdeki tahribatın artması anlamına gelecektir ve süreçte başarı sağlanamayacaktır (*Akşam*, 4 Eylül 1948, 5).

500. yıl hazırlıkları devam ederken İstanbul'un Fethi'nin 496. yıldönümü kutlamaları da yapılmıştır. Kutlamalar, Türk Kültür Çalışmaları Ocağı önderliğinde gerçekleşmiştir. Ocak Başkanı Faruk Demirtaş tarafından Başbakan Şemsettin Günaltay'a çekilen bir telgrafta; Fatih Türbesi'nin kapalı olmasının kendilerini üzdüğü, Türk büyüklerinin türbelerinin bir an önce açılmasının kendilerinden beklendiği ifade edilmiştir (*Akşam*, 30 Mayıs 1949, 2). Vali Fahrettin Kerim Gökay tamirat süreciyle yakından ilgilenmiş, kendi başkanlığında ve uzmanların katılımıyla 1949 yılı Kasım ayında bir toplantı gerçekleşmiş, yapılacaklarla ilgili planlamalar konuşulmuştur (*Akşam*, 24 Kasım 1949, 2). Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu da çalışmalarla doğrudan ilgilenmiştir. 500. yıl hazırlıkları için oluşturulan ortak bir komisyon O'nun başkanlığında toplanmış ve bir rapor hazırlamıştır. Yapılacak işlerin merkezi bir komite gözetiminde ilerletilmesi ve takip edilmesi kararlaştırılmıştır. Tarihi yapıların onarılması için 5.925.000 lira masraf yapılacağı tahmin edilmiştir. İstanbul'da cami, medrese, hisar, hamam ve darüşşifa yapılarının yanı sıra 2 türbenin öncelikle onarılacağı belirtilmiştir. Bunlardan birisi Fatih Türbesi diğeri Akşemseddin Türbesi'dir. Planlanan bu çalışmalarla Fatih dönemi eserleri onarımdan geçirilecektir (*Ulus*, 16 Aralık 1949, 1,6). Fatih'in ilk hocası olan Molla Gürani'nin Taşkasap'ta bulunan ve yangın yüzünden enkaz altında izi silinen türbesinin tamir edilmesi ise 1946 yılında dönemin İstanbul valisi Lütfi Kırdar tarafından önceliklense de (*Akşam*, 15 Mayıs 1946, 3) gelinen süreçte bu kabrin tamirinin daha geri plana atıldığı anlaşılmaktadır.

Fatih yıldönümü hazırlıklarının dışında İstanbul'da bulunan diğer kıymetli türbeler için de gayret sarf edildiği görülmektedir. Bilindiği üzere İstanbul'daki çok sayıda türbenin kullanım hakkı Topkapı Sarayı Müzesi'ne bırakılmıştı. Müze, kendisine bağlı türbelerin envanter defterlerini hazırlamıştır (Güven, 1992, 19). Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel de bu türbelerle ilgili olarak yakın takipte bulunmuş, İstanbul'da tamir edilmesi planlanan türbeleri gezerek 1946 yılı içerisinde 30-40 kadar türbenin tamirinin bitirileceğini belirtmiştir (*Ulus*, 22 Ocak 1946, 1). İstanbul'daki türbelerin müzenin denetiminde tamir edilecek olması kararlaştırılmış olsa da daha önceki süreçten gelen yetki karmaşası ve işlerin tek elden yürütülememesi problemleri bu dönemde de devam etmiştir. Örneğin aynı dönemde aynı mimar tarafından yapılan medrese, içindeki türbe ve imaret üç ayrı kuruma verilmiştir. Medrese Milli Eğitim Bakanlığı'na, türbe vakıflara ve imaret kısmı ise belediyelerin denetimine bırakılmıştır. Bu durum süreci olumsuz etkilemiş, yapılacak işler konusunda koordinasyon olmadığı için her kurum kendi kafasına göre iş yapmış ya da hiçbir şey yapmamayı tercih etmiştir (*Akşam*, 8 Aralık 1947, 3).

Cemaleddin Bildik, Akşam gazetesindeki köşesinde İstanbul'daki türbelerin tamiriyle ilgili olarak 1948 yılına geldiğinde mevcut durumun ne olduğunu okuyucularına aktarmaya çalışmıştır. Yazı özet olarak şu şekildedir: Türbeler kanunuyla kapatılmasına rağmen, tarihi ve sanatsal değeri çok büyük türbeler vardır. Bu türbelerin korunması ve bakımı Milli Eğitim Bakanlığı'na verilmiştir. Bakanlık kıymeti haiz türbeleri belirlemiş ve İstanbul'da bulunan 75 tanesini Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü bünyesine, tamir edilmek üzere teslim etmiştir. Müze bu türbelere bekçiler tayin edip kıymetli eşyaların defterlerini tutturmuş, çok önemli eşyaları müzeye taşımıştır. İstanbul'da 300 kadar türbe vardır ve ikinci 75 türbe de müze denetimine bırakılmıştır. Müze Müdürü Tahsin Öz şu ana kadar bazı türbelerin tamirinin tamamlandığını ve 200-250 bin lira tamir masrafı yapıldığını belirtmiştir. 300 türbeden yaklaşık 200 tanesi kapatıldığı andan beri tamir edilmemiştir. Müzeye verilen 150 türbeden 100 tanesine ise müze tarafından az çok bakım yapılmıştır. 50 türbenin tamirine ise gelecek yıl başlanması planlanmıştır. Kalan 150 civarında türbenin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir ettirilmesi beklenmektedir. Vakıfların ilgisizliğinden birçok türbe bakımsız kalmıştır. Yalnız Mimar Sinan'ın İstanbul'da 19 türbe inşa ettiği bilinmektedir ve her biri kendine has özellikler taşımaktadır. Bu nedenle titiz bir restorasyon gerekmektedir. Türbelerde bulunan bir kısım kıymetli eser korunmuş ama devre ait elbiseler ve sanduka örtüleri gibi kıymetli dokuma ürünleri 80 yıl önce, yıpranmış diye açık artırma ile satılmıştır. Parçalardan bir kısmı İngiliz ve Alman müzelerindedir (*Akşam*, 30 Eylül 1948, 5). Basından öğrendiğimize göre Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'ne verilen ilk 75 türbeden tamir edilmiş olanların bazıları şunlardır: Eyüp, Fatih, II. Bayezit, I. ve II. Selim, Kanuni Sultan Süleyman, III. Murat, III. Mehmet, I. Ahmet, I. Mustafa, IV. Mehmet, III. Mustafa ve III. Selim, I. Abdülhamit, II. Mahmut, Abdülmecit, Nakşidil Valide Sultan, V. Murat, Mehmet Reşat, Pertevniyal Valide Sultan, Sümül Efendi, Selçuk Sultan, Hatice Sultan, Siyavüş Paşa, İbrahim Paşa, Bayram Paşa, Ebülvefa, Akşemseddin, Ekmekçizade Ahmet Paşa, Evranos Paşa, Cerrah Mehmet Paşa, Cevat Paşa, Hazreti Cabir, Hazreti Cafer, Haseki Hürrem Sultan, Hattat Rakım, Kızlarağası Mehmet Paşa, Hüseyin Ağa, Gazanfer Ağa, Destari Mustafa Paşa, Davut Paşa, Rüstem Paşa, Büyük Reşit Paşa, Ramazan Efendi, Kanunî şehzadeleri, Şehzade Sultan Mehmet, Şehsüvar Sultan, Şehzade Sultan Mahmut, Gazi Osman Paşa, Gazi Sinan Paşa, Sadrazam Fuat Paşa, Kuyucu Murat Paşa, Merkez Efendi, Nişancı Mehmet Paşa, Gülbahar Sultan, Bali Baba, Pertev Paşa, Mihrişah, Hacı Beşir Ağa, Dal Mahmut Paşa, Şah Sultan, Sokullu Mehmet Paşa, Adile Sultan, Abdurrahman Paşa, Feridun Paşa. Üryanizade Esat Efendi, Ferhat Paşa, Mircivan Mehmet Paşa, Nakkaş Hasan Paşa, Güzel Ali Paşa, Barbaros Hayreddin Paşa, Şarihi Mesnevi İsmail Ankaravi Efendi (Bu türbe Galata Mevlevihanesi'ndedir), Şeyh Ali, Şeyh Galip, Gavsi Dede, Kılıç Ali Paşa (*Akşam*, 1 Ekim 1948, 5).

Listede yer almayan ve İstanbul'da bulunan birkaç türbeyle ilgili ise şu gelişmeler yaşanmıştır: Kanuni'nin kubbe vezirlerinden Hüsrev Paşa'nın türbesi

Yenibahçe'de Hüsrev Paşa Çarşısı'nda inşa edilmiştir. Türbe, Mimar Sinan'ın en önemli eserlerinden birisi olmasına rağmen harap bir vaziyete gelmiştir. Pencerelelerini güvercinler sarmış ve içindeki mezardan eser kalmamıştır (*Akşam*, 4 Mayıs 1946, 4). Harap durumda bulunan Aşıkpaşazade Türbesi ve Mahmut Paşa Türbesi'nin tamir edilmesine ise 1946 yılında karar verilmiştir. İki türbe de Topkapı Sarayı Müzesi'ne bağlıdır. Tamir süreci Bayındırlık Müdürlüğü bünyesinde hazırlanmıştır (*Akşam*, 13 Mayıs 1946, 3). Fatih'in sadrazamı Mahmut Paşa'nın türbesinin tam restorasyonu planlandığı üzere 1946 yılında başlatılmış ve 1948 yılına kadar devam etmiş ama tamamlanamamıştır. Eserin tamirinin devam ettiği, bu eşsiz eserin tekrar kazanılacağı yönünde ifadeler basında yer almıştır (*Akşam*, 1 Ekim 1948, 5). Divanyolu'ndaki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Türbesi ve Medresesi'nin mevkisinin korunması, arkasındaki yolun genişletilerek medresenin ve türbenin bir tarafının gidiş, bir tarafının gelişi yolu olarak tahsis edilmesi planlanmıştır (*Akşam*, 19 Haziran 1947, 3). Diğer yandan türbeler kapalı olmasına rağmen Plevne Kahramanı Gazi Osman Paşa'nın 47. ölüm yıldönümü münasebetiyle İstanbul Fatih Camii'nde bulunan türbesinde Gazi Osmanpaşa İlköğretim Okulu tarafından bir tören düzenlenmiştir (*Ulus*, 6 Nisan 1947, 3). Tanzimat Fermanı'nın ilanının 110. yıldönümü münasebetiyle ise Üsküdar Halkevi tören düzenlemiştir. Törenden önce Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşaların türbeleri ziyaret edilmiştir. Türbelere gençler ve öğrenciler tarafından çelenkler konulmuştur (*Akşam*, 4 Kasım 1949, 2).

İstanbul dışında bulunan türbelerle ilgili gelişmeler de basın, Meclis tutanakları ve arşiv belgeleri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Özellikle Bursa'da bulunan türbeler öncelikli olarak gündeme gelmiştir. Yeşil Türbe daha önceki dönemde olduğu gibi bu dönemde de restorasyon durumuyla alakalı olarak tartışmalara konu olmuştur. Başlatılan tamirat süreci Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1946 yılında da devam ettirilmiştir. Tamiratın birinci safhası tamamlanmıştır. İkinci kısım için Bakanlık tarafından 68 bin lira tahsisat ayrılmıştır (*Ulus*, 11 Eylül 1946, 2). Uzun süreden beri devam eden türbe tamir süreci artık tamamlanmak istenmektedir. Usta mimarlar eşliğinde aslına uygun onarılmakta olan türbenin bina kısmından sonra, ayrılan yeni bütçeyle, türbenin etrafını çeviren duvarlar ve bahçelerin onarılması planlanmıştır. Eserin görünmesine mani olan duvarların tanzim edilmesi, bakımsız halde bulunan türbe bahçesinin düzenlenmesi ve park haline getirilmesi hedefler arasında yer almıştır (*Ulus*, 17 Kasım 1946, 2). 1947 yılında ise Milli Eğitim Bakanlığı tarafından eski eserlerin onarılması için ayrılan 1 milyon 170 bin liranın bir kısmı Yeşil Türbe için kullanılmıştır. Türbenin tamiratının Kütahya'da imal edilerek getirilecek olan çinilerin yerleştirilmesiyle 1948 yılı bahar ayında tamamlanması planlanmıştır (*Akşam*, 22 Aralık 1947, 3). 1950 yılına gelindiğinde türbenin 9 yıl süren tamir süreci nihayet tamamlanmıştır. Bu süre zarfında tamirat için 187.718 lira harcanmıştır (*Ulus*, 11 Ocak 1950, 6; *Ulus*, 12 Ocak 1950, 6).

Bursa ile ilgili diğer türbe mevzusu Osman ve Orhan Gazi Türbeleriyle alakalıdır. Bu türbelerin abide haline getirilmesi ve etrafının düzenlenmesine dair

Bursa'dan Kasım Yazgan adlı kişi tarafından yazılmış olan 17 Ekim 1948 tarihli mektup sonrasında durum Milli Eğitim ve İçişleri Bakanlıklarına iletilmiştir. İçişleri Bakanlığı bu sahanın Vakıflar İdaresi'ne ait olduğunu belirterek belediyenin bir şey yapamayacağını iletmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı ise verdiği cevapta, türbelerin gerçekleşen bir zelzelede zarar gördüğünü ve 70 yıl önce aslına uygun olarak yeniden inşa edildiğini hatırlatmıştır. Ayrıca Cumhuriyet döneminde Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine devredilen bu yapıların o günden beri eldeki imkânlarla korunmaya ve onarılmaya devam edildiği, bu alanın tarihi Tophane Meydanı ve bahçesiyle çevrili olduğu, aynı bölgede Milli Mücadele şehitlerinin kabirleri ve bir kitabenin de bulunduğu belirtilmiştir. Meydan, bahçe ve mezarlar belediyeye aittir, fakat belediyenin bu bahçeyi temiz tutmadığı görülmüştür. Bakanlığın, Osman ve Orhan Gazi Türbelerinin bakımını devam ettireceğini ama Yazgan'ın talep ettiği şekilde bir abide haline getirilmesi için kanuni ve mali durumun müsait olmadığı aktarılmıştır. Yaşanan sorunlar hakkında ilgili belediyenin ise uyarılması istenmiştir (BCA, 30-10-0-0/192-318-30).

Bursa'da bulunan diğer türbe ise Murat Hüdavendigâr Türbesi'dir. 1947 yılı Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün bütçe görüşmeleri esnasında türbe gündeme alınmıştır. Erzurum Milletvekili Vehbi Kocagüney, Türk büyüklerine ait türbelerin çok kötü durumda olduğunu dile getirmiştir. Örnek olarak da Murat Hüdavendigâr Türbesi'ni göstermiştir. Vekilin aktardığına göre Bursa Belediyesi, Karagöz'ün mezarını bulmuş ve onarmış, etrafını park haline getirmiştir. Mevlit yazarı Süleyman Çelebi'nin mezarını bulmuş ve onarak etrafını park yapmıştır. Belediye bu kadar hassas davranırken, Vakıflar İdaresi türbeler konusuna kayıtsız kalmıştır. Kosova şehidi Murat'ın mezarı terk edilmiş ve Karagöz'den daha kıymetsiz durumda bırakılmıştır. Bu mezar türbe sayıldığı için böyle kalmıştır. Vekile göre gençler Atatürk'ün kabri önünde, geleceği ve bağımsızlığı için bir ruh arıyorsa Murat'ın kabrinde de şehitlik, gazilik ve yurt savunması duygularını alabilmelidir. Bu yapılar, türbeler kanunundan çıkarılmalı ve açılmalıdır. Gençlerin oradan ruh ve iman almalarına fırsat vermek gerekmektedir (*TBMMTD*, 30 Aralık 1946, 818).

Kocagüney'in Mecliste ismini zikrettiği Süleyman Çelebi'nin kabrinin onarımı gerçekten ciddiye alınmış bir konu olmuştur. Kabrin, Çelebi'ye layık şekilde türbe haline getirilmesi için 1949 yılı sonlarına kadar çalışmalar büyük titizlikle sürdürülmüş, Bursa Belediyesi türbe için bütçe ayırmış ve halk tarafından da önemli maddi destek sağlanmıştır (*Akşam*, 24 Kasım 1949, 2). Belediyenin ayırdığı bütçe 20.000 lira olarak tayin edilmiştir. Tamirat süreci ise il valiliği tarafından koordine edilmiştir (*Ulus*, 24 Kasım 1949, 3). Bursa'daki diğer bir türbe mevzusu ise Murat Hüdavendigâr'ın veziri Demirtaş Paşa (Kara) Türbesi'nin tamiriyle alakalı olmuştur. 1950 yılına gelindiğinde türbenin tamirata tamamlanmıştır. Bursa'nın fethinde büyük yararlılık gösteren kumandanın türbesi koyu kül rengi kullanılarak onarılmış ve bu rengin Bursa'nın doğal yeşil rengine uygun ve zarif bir görüntü sergilediği aktarılmıştır (*Ulus*, 26 Şubat 1950, 3). Bursa'da bahsettiğimiz türbelerin dışında Devlet Hatun,

Ebe Kadın ve Karıştırın Süleyman Paşa türbelerinin tamirine de bu dönemde devam edilmiştir (*Akşam*, 22 Aralık 1947, 3).

Türbeleriyle gündeme gelen diğer bir şehir ise Ankara olmuştur. Türkiye Anıtlarının Korunması ve Onarılmasına Yardım Derneği tarafından yapılan açıklamaya göre; Ankara’da bulunan Hacı Bayram ve Ahi Şerafettin türbelerinin onarımına, gerekli izinler çerçevesinde 1947 yılında başlanmıştır. Bu iki eser aslına uygun olarak tamir edilmektedir (*Ulus*, 20 Haziran 1947, 2). Hacı Bayram Veli Türbesi’nin onarımına halk tarafından da destek gelmiştir. Hayırseverler tarafından türbe ve caminin tamiri için “Hacı Bayram Türbesi ve Camisi Sizindir” başlıklı iki sayfalık broşür bastırılmıştır. Böylece vatandaşın yardımı talep edilmiştir. Hacı Bayram Veli hakkında da broşürde bilgi verilmiştir. Yapılan bu girişim bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Osman Güçlü isminde bir şahıs “Hacı Bayram Bize Emanettir, Söz ve Yazısının Reddi” başlıklı iki sayfalık karşı broşür hazırlamıştır. Broşürde, Hacı Bayram’ın imanlı mı imansız mı gittiği tartışılmış, kabrin tamiri için halkı teşvik etmenin kabirperestliğe neden olacağı, Hacı Bayram hakkında yazılan tüm menkıbe ve kitapların da uydurma olduğu iddia edilmiştir. Şahıs daha da ileri giderek tamir yerine Hacı Bayram Camii ve çevresi ile Ankara’ya tuvalet yapılmasının daha hayırlı olacağını, Hacı Bayram’ın Kızılbaş ve Rafizi olduğunu, tarikatçı dervişlerin bencil ve menfaatperest çeteciler olduklarını iddia etmiştir. Bu broşür üzerine Hacı Bayram’ın soyundan gelen ceza mahkemesi yargıci Reşat Bayramoğlu, ilgili şahsa 8 asır önce ölen bir kişiye yayın yoluyla hakaret edildiği iddiasıyla dava açmıştır. Şahsın yargılanması Birinci Asliye Ceza Mahkemesi’nde başlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı şahsın iddialarının yalan olduğunu belirten bir yazıyı mahkemeye sunmuştur (*Ulus*, 27 Aralık 1948, 4; *Ulus*, 9 Şubat 1949, 2).

Diğer şehirlerde türbelerle ilgili yapılan çalışmalardan birkaç örnek ise şu şekildedir: Edirne’de bulunan Sezai Gülşeni Türbesi’nin kurtarılması için çalışmalar başlatılmıştır (*Ulus*, 20 Haziran 1947, 2). Sivas’ta Şemsettin-i Sivasi Türbesi yıkılma tehlikesi altında olduğu için tamir edilmiştir (*Akşam*, 22 Aralık 1947, 3). Afyon’da bulunan ve Moğol istilasından sağlam çıkmayı başaran Selçuklu veziri Ata Fahrettin Ali’nin çocuklarına ait olan “Sahibler-Eshablar” türbesi şehrin hayırseverlerinin yardımıyla aslına uygun olarak tamir edilmiştir (*Akşam*, 24 Temmuz 1948, 3). Yunus Emre Derneği önderliğinde Eskişehir Valiliği ve Millî Eğitim Bakanlığı’nın desteğiyle Sarıköy’de bulunan Yunus Emre’nin yeni türbesi ve çeşmesi 100 bin lira ile inşa edilmiştir. 6 Mayıs 1949 günü ise Yunus Emre’nin kemikleri, yanmış ve yıkılmış olan türbesinden 16-17 bin kişinin katılımıyla alınmış ve yeni türbesine taşınmıştır. Bilindiği üzere Yunan işgali döneminde eski türbe yanmıştır (*Ulus*, 13 Mayıs 1949, 2). Konya Mevlana Türbesi’nin tamiri için ise çini sipariş edilmiştir. Külliyenin en ciddi tamirata 1949 yılında gerçekleştirilmiş ve türbenin çinileri değiştirilmiştir. Yeni çiniler kaliteli çıkmadığı için kısa süre sonra dökülmeye başladığı görülmüştür (Özönder, 1987, 37).

6. Türk Büyüklerine Ait Türbelerin Yeniden Açılması (1950)

Türbelerin kapatıldığı 1925 yılından itibaren bu yapıların tekrar açılması yönünde istekler cılız da olsa hep vardır. Türbeler konusunda devletin toptancı bir yaklaşım sergileyerek bütün türbeleri kapatması en çok eleştirilen kısım olmuştur. Türbelerin irtica ile mücadele için ve batıl inanışlar karşısında kapatıldığı belirtilmiş fakat Türk büyüklerinin, ilim ve sanat adamlarının türbeleri de bu aşamada kapatılmıştır. Eleştirilerin temel dayanağını da bu durum meydana getirmiştir. İsmet İnönü cumhurbaşkanlığı döneminde ise konu daha açık ve ayrıntılı şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Kamuoyunda ve basında başlayan tartışmalar zamanla CHP içerisinde de kendisine alan bulmuştur. 1942 yılında konuyla ilgili bir yazı kaleme alan Vâlâ Nurettin “Akşemseddin ve Hacı Bayram Hakkında Bir Düşünce” başlığı altında türbelerin bütün olarak kapatılmasına eleştiri getirerek şu ifadeleri kullanmıştır:

“Halkın veli bildiği ve türbe yaptığı bütün insanlara mürteci önderi damgasını basmamalıyız. Nitekim hekim ve müderris payesine yükseldikten sonra, kibir ve azameti terk edip Anadolu halkının en sefilleri, en biçareleri için misyonercesine didinmek yoluna giren Şemseddinleri, kendi ekmeğini tarladan kendi çıkarmayı ahlak düsturu sayan Bayram Velileri yepyeni bir ışık altında görmeyi, sevmeyi ve onları şimdiki idealizmimize uyan cihetlerden kopya etmeyi bilmeliyiz. Bu yol önümüze yepyeni bir ufuk açacak; Türk tarihinde halka hizmet eden insanları, türbesine sıtmaya ilaç diye iplik bağlanacak evliya diye değil, fakat birçok cihetlerden takdire, taklide değer büyük atalar diye tanımamıza vesile teşkil edecektir (Akşam, 19 Haziran 1942, 3).”

Çok partili hayata geçilmesi ile birlikte türbeler konusu siyasetin de önemli meseleleri arasında yer almaya başlamıştır. Özellikle muhalif partiler tarafından konu sıkça gündeme getirilmiştir. CHP iktidarı da diğer partilerin propaganda aracı olarak kullandıkları bu konuyu görmemezlikten gelmemiş ve odağını bu yöne kaydırmaya başlamıştır (Turan, 1999, 116). 17 Kasım 1947-4 Aralık 1947 tarihleri arasında gerçekleşen CHP 7. Kurultayı esnasında Hamdullah Suphi Tanrıöver, tarihi şahsiyetlerin türbelerinin açılması konusunu gündeme getirmiştir (Salimoğlu, 2020, 64). Aslında Tanrıöver, Kurultaydan bir yıl önce de Eminönü Halkevi'nde yaptığı bir konuşmada devlet büyüklerinin türbelerinin açılması isteğini dile getirmiştir. Fakat orada bulunan Fahrettin Altay konuşmaya itiraz ederek, padişahların ardından evliya türbelerinin açılması riski olduğunu söyleyerek; çaput bağlama, adak adama, derviş ve softaların etrafı sarması gibi gelişmelerin inkılâbı tehlikeye düşüreceğini iddia etmiştir. Tanrıöver ise inkılâpların yerleştiğini ve bu aşamaların çoktan geçildiğini belirtmiştir (Dinç, 2017, 130). Tanrıöver Yedinci Kurultay esnasında, CHP'nin vasıflarının görüşüldüğü oturumda Milliyetçilik mevzusuna sıra gelince söz alarak konuyu tekrar gündeme getirmiştir. Vekil, milliyetçiliğin kaynağının tarih olduğunu fakat 1925 yılından beridir Türk tarihini oluşturan şahısların türbelerinin kapalı bulunduğunu dile getirmiştir. 1925 yılında kanun çıkarılırken hangi türbelerin kapatılacağı konusunun açıklanması yönünde çıkış yaptığını ve tarih-sanat yönünden önem arz eden devlet ve sanat adamlarının türbelerinin kapatılmaması yönünde bir tavır sergilediğini

hatırlatmıştır. Yine aynı günlerde yeni nesli, bu kimselerin türbelerini yasaklayarak yetiştirmenin zorluğunu da anlattığını ifade etmiştir. Tanrıöver, Sultan II. Mahmut gibi büyük ıslahat sahibi bir padişahın türbesinin kapalı, eşyalarının nakledilmiş ve türbenin bakımsız olmasından kendisinin de sorumlu olduğu için suçlu hissettiğini de eklemiştir. Bir yıl önce bir Fransız gemisiyle gelen subayların, çağ açıp-kapatın Fatih'in türbesini merak edip gittiklerini fakat bakımsız ve kapalı olan türbeye giremeden ayrıldıklarını aktarmıştır. Kendisinin de Yugoslavya'nın büyük şairlerinden ve diplomatlarından birisini İstanbul'da dolaştırdıktan sonra Süleymaniye Camii'ni gezdirdiğini fakat Sultan Süleyman'ın türbesini gezmek isteyen misafirini türbe mevkiine getirdiğinde burasının kapalı olduğunu görebilerek üzüldüğünü belirtmiştir. Bu durumu misafirine: “Bir müddet mazi ile alakamızı kesmek istedik, onun için türbeleri kapattık” şeklinde aktardığını, şairin: “Ciddi mi söylüyorsunuz?” sorusuna “ciddi” diyerek cevap verdiğini anlatmıştır. Şair ise tarihi olmayan milletler efsaneler uydururken Türklerin büyük tarihi olmasına rağmen tarihlerini yapanların türbelerini kapattıklarını söyleyerek eleştiride bulunmuştur. Tanrıöver ayrıca 500. yıl kutlamaları için Fatih'in heykelinin nereye konulacağını tartışıldığını fakat türbesi açılmadan heykeli kabrinin önüne dikilirse, Fatih'in de bunu hayretle izleyeceğini belirtmiştir. Bu nedenle tarihte hizmet etmiş kimselerin türbelerinin tamir edilip açılmasını istemiştir. Kurultay başkanı bu konunun Meclise sunulması gerektiğini belirterek, Tanrıöver'e milliyetçilik konusunun dışına çıkmaması uyarısında bulunmuştur (*CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, 1947, 402-403).

Türbeler mevzusu, kurultayın laiklik konusunda yapılan görüşmeleri esnasında yeniden gündeme gelmiştir. Konuyla ilgili söz alan Çorum Delegeşi Abdülkadir Güney, Atatürk'ün bir takım tekke ve türbelerde din görüntüsü altında dine, ahlaka aykırı durumlar gördüğü için bu yapıları kapattığını, dinin gelişmesine engel olmak için kapatmadığını belirtmiştir (*CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, 1947, 449). Kurultayın ilerleyen safhasında Tanrıöver bu kez kurultay başkanlığına verdiği bir önergeyle Türk büyüklerinin türbelerinin açılması temennisinin hükümete iletilmesini istemiştir. Önerge konusunda söz alan Konya Milletvekili Ali Rıza Türel; verilen önergenin parti programında gündeme alınmasını anti demokratik, önergeyi ise tamamen laikliğe aykırı olarak nitelendirmiştir. Oturum başkanı Şemsettin Günaltay da bu görüşe katılarak türbe açma-kapama mevzusunun kendi işleri olmadığını belirtip, önergeyi oylamaya dahi sunmamıştır (*CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, 1947, 511,513).

Kurultayın dışında basında da konunun tartışmaya açıldığı görülmektedir. Tahsin Demiray, Türkiye Gazetesi'nde türbelerin açılmasının önemli savunucuları arasında kendisine yer bulmuştur. Konuya farklı bir boyut kazandırmayı amaçlayan yazar, o güne kadar dile getirilmemiş bir şekilde türbe tartışmalarının içerisine Atatürk'ün Geçici Kabri ve Anıtkabir'i de dâhil etmiştir (Alkan, 2014, 24). 1948 yılı nisan ve mayıs aylarında yayınladığı gazete makaleleri büyük ilgi uyandırmıştır. Demiray konuyla alakalı yayınladığı dört makaleyi broşür haline getirerek “Anıt-Kabir ve

Türbeler Meselesi” başlığıyla ilgililere ve milletvekillerine yollamıştır (Alkan, 2014, 28,30). Yazar, konuya olan alakasının Mustafa Kemal’in tarih sevgisine dayandığını belirtmektedir. Mustafa Kemal, Bulgaristan ateşemiliteri iken; milliyetçilik ilhamını Plevne Gazisi Osman Paşa’dan aldığını, Türk ruhunun Plevne’de kendini bulduğunu, zorda kalan gençlerin Plevne ve Osman Paşa’yı düşünmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Demiray, bu sözleri duyduktan sonra şimdiki halde Paşa’nın türbesinin kapalı olmasından duyduğu rahatsızlığı başlangıç noktası olarak aktarmıştır (Demiray, 1955, 176).

Yazarın yeni tartışmalara yol açan makalelerinden ilki “Büyüklerimizin Türbeleri Meselesi” başlığını taşımaktadır. Bursa’da bulunan Süleyman Çelebi’nin kabrinin onarılması ve abide haline getirilmesi için bir çalışma oluğu haberini alınan Demiray; bu önemli şahsiyete karşı borçlu olunan gelişmenin kıymetinden bahsettikten sonra mevcut olan tekke ve türbelerin kapatılmasıyla ilgili kanunun buna müsaade etmeyeceğini hatırlatmıştır. İlgili kanunu, İstiklal Mahkemeleri gölgesinde ve aceleyle getirilerek çıkarılmış olarak niteleyen yazar, ne idüğü belirsiz ve yanlış amaçlara hizmet eden türbelerle millet büyüklerinin türbelerinin bir tutulmasından yakınmıştır. Birçok sanat ve devlet adamının türbelerinin kapatılan türbeler arasında yer aldığını hatırlatmıştır. Kanunun çıkarıldığı dönemdeki nazik şartlardan dolayı bu konuyla meşgul olunmadığı ama artık içinde bulunulan durumda kanunun değiştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Kanunun, anayasada yer alan milliyetçilik ilkesiyle de çatıştığını belirten Demiray, konuyu Atatürk’ün Geçici Kabri ve Anıtkabir inşaatına getirerek bu yapıların da kanuna aykırılığını ortaya koymaya çalışmıştır (Demiray, 1955, 177-179).

Demiray’ın konuyla alakalı ikinci yazısı “Büyüklerimizin Türbeleri” başlığını taşımaktadır. 495 yıl önce Fatih’in İstanbul’u fethinden bahseden yazar, ecdatla olan bağların koparılmaya ve onlara ait türbeler ve eşyaların ortadan kaldırılmaya, yasaklara boğulmaya çalışıldığını söylemiştir. Cumhuriyetin kurulması ve inkılâplar sonrasında yanlışlar yapılmasına rağmen, artık bunların bir kenara bırakılarak hatalardan vazgeçilmesi için bir engelin olmadığını belirtmiştir. 25 yıl içerisinde bir neslin yetiştiğini ve zaten Türk devlet geleneğinin 2.700 yıldan beridir aralıksız olarak devam ettiği belirterek, yerleşmiş bir kültüre sahip olduklarını, bu nedenle Türk büyüklerinin türbelerinin açılmasında bir sakınca olamayacağını yinelemiştir. İstanbul’un fethinin 500. yılında gençlerin nereye gideceklerini dahi bilmediklerini belirten Demiray, gençlere ve tarihe karşı türbelerin açılmasının bir vazife olduğunu hatırlatmıştır (Demiray, 1955, 180-182).

Demiray’ın üçüncü yazısı “Türbesinin Kilidini Sökmemiz Gereken Büyüklerimizden, Eşsiz Türk Serdaru Fatih Sultan Mehmet’in Vefatının Bugün 497. Yıldönümüdür” başlığını taşımaktadır. Yazıda; Fatih’in büyüklüğünden, fetihlerinden, Türk ve dünya tarihindeki öneminden, Kanunnamesi’nden, farklı diller bilmesinden, toplum alanındaki dehasından, âlim ve şairlere olan iltifatından ve şairlik yönünden

bahsedilmiştir. Yazar bu bahislerin nedenini zaten yazısının başlığında vermiş ve Fatih'in türbesinin açılmasını birincil olarak talep ettiğini göstermiştir (Demiray, 1955, 183-184). Demiray'ın konuyla alakalı dördüncü ve son makalesi “Büyüklerimizin Türbelerini Açmalıyız” başlığı taşımaktadır. Tarihimize alakamızı kesme sürecinin artık sona ermesi gerektiğini ve bu şekilde ağır tedbirlerin uygulanmasına gerek olmadığını belirten yazar, 677 sayılı tekke ve türbelerle ilgili kanunda tadil yapılması için bir de değişiklik teklifi sunmuştur. Bu teklifle; devleti için mücadele etmiş ve islahat yapmış padişahlar, muzaffer komutanlar, büyük devlet adamları, ilim-sanat sahibi şahıslar ve eser sahibi kimselerin türbelerinin uygulama dışında bırakılmasını istemiştir. Bu türbeler için önceki dönemde ayrılan tahsisatın tekrardan sağlanması, miktar yetmez ise bütçeden destek verilmesi, türbelerin Milli Eğitim Bakanlığı'na bırakılması, yeniden türbe ve anıt kabilinde yapıların inşa edilmesi işinin de Bakanlar Kuruluna devredilmesi istekleri de değişiklik teklifi içerisinde yer almıştır. Demiray makalesinin devamında, Cumhuriyet rejiminin çocuklarının kırklı yaşlara geldiğini, atalarımızı aramak ve manevi bakımdan tarihimize bağlanmak konularında artık kaygı göstermeye gerek olmadığını eklemiştir (Demiray, 1955, 185-187).

Demiray'ın başlattığı bu tartışmaları destek niteliği taşıyan ve 12 Ocak 1950 tarihinde Son Saat Gazetesi'nde Cihat Baban tarafından yayınlanan “Atatürk'ün Kabrini Ziyaret Etmek Suç mu ?” başlıklı yazı da önem arz etmektedir. Baban yazısında Demiray'ın başlattığı Anıtkabir tartışmasını değerli gördüğünü belirterek Türk büyüklerinin kabirlerinin ziyaret edilememesini eleştirmiştir. 23 yıl önce Şeyh Sait İsyani münasebetiyle doğan irtica tehlikesine karşı çıkarılan kanunun, yapılacak türbeleri de yasakladığını hatırlatmıştır. Bu vesileyle, bir türlü tamamlanamayan Anıtkabir inşaatının ve Atatürk'ün Geçici Kabri'nin de ilgili kanuna göre yasaklar çerçevesinde olduğunu belirtmiştir. Yazara göre bu durum mevcut halde ilgili kanunu çiğnemek anlamına gelmektedir ve devlet erkânı suç işlemeye devam etmektedir. Kanun artık içinde bulunulan döneme uymamaktadır. Baban, Türk büyüklerini ziyaretin suç sayılmamasını ve bir vatandaşın sevdiği babasına muhteşem bir mezar yapabilmesine fırsat verilmesi gerektiğini belirterek, bir millet ölüsüne hürmet edemezse o ülkede vicdan hürriyetinden bahsedilemeyeceğini de eklemiştir (Demiray, 1955, 189-190).

CHP muhalifi konumundaki *Sebilürreşad* dergisi de “Tezatlar” başlıklı bir yazıyla tartışmalara dâhil olmuştur. Bu yazıda iktidarın içine düştüğü zıtlıklar dile getirilmiş ve eleştirilmiştir. Bu eleştiriler arasında türbeler kapatıldığı halde Anıtkabir inşaatının devam ettiği, laik olunduğu iddiasına rağmen vicdan hürriyetinin olmadığı, gayrimüslim çocuklarına dini eğitim özgürlüğü tanınırken Müslümanlara bu hakkin verilmediği, vicdan hürriyetinden bahsedilmesine rağmen dini özellik taşıyan cemiyet kurulmasının yasak olduğu yönünde ifadeler yer almıştır (*Sebilürreşad Dergisi*, Ekim 1948, 276). Peyami Safa ise “Türbe Fobisi” başlığıyla konuyu köşesine taşımıştır. Hükümetin yayın organı konumundaki Ulus gazetesinde yer alan yazıda, artık türbelerden korkulmaması gerektiği dile getirilmiştir. Safa, inkılâbın çeyrek

asırda yerleşmediği şüphesi var ise o inkılâbın halk tarafından benimsenmediği anlamı taşıyacağını belirterek türbelerin açılmasından korkulmasının yanlışlığından bahsetmiştir ve yazısına şöyle devam etmiştir: “Bugün bizim için bir türbe korkusu kalmış mıdır? Ziyaretine izin verilirse, içindeki sandukanın kapağı açılacak ve Osmanlılık dimdik ve uzun kavuğunu sallayarak hortlayacak mıdır?” Bu korkunun bir hurafeden ibaret olduğunu da belirten yazar, Cumhuriyetle doğan neslin bir inkılâp nesli olarak yetiştirilemediği yanılığısına düşülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Türbelerin açılmasını eleştiren vekillere de çıkışan yazar, fethin 500. yılı kutlamaları yaklaşırken gençliğin Fatih gibi büyüklerin türbelerini ziyaret etmesinde bir sakınca görmediğini ifade etmiştir. Safa’ya göre Cumhuriyet rejimi bir avuç aydının hayalinden ibaret değil, bir milletin ve gençliğin gerçekliğidir (*Ulus*, 2 Şubat 1950, 1).

İktidar partisi içerisinde ve basında türbelerin açılması yönündeki görüş hızla yayılmaya başlasa da bu görüşü paylaşmayanların da olduğu muhakkaktır. Fikrin DP muhalefeti tarafından bir propaganda aracı olarak siyasete alet edildiği, iktidarın da bu oyuna geldiğini düşünenler olmuştur. Bu düşünceye sahip olanların duygularına tercüman olan Feridun Osman Menteşeoğlu “İşimiz Türbelere mi Kaldı?” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Yazar, türbelerin açılması isteğini eleştirerek, daha devletin kurucusunun kabri hazırlanmamışken böyle bir isteği yersiz bulduğunu belirtmiştir. DP’yi de eleştiren yazar, bu partiyi Cumhuriyet yasalarına göre kurulmuş ama şeriat yasalarını isteyen bir parti olarak tanımlamıştır. Ecdada karşı saygılı olduklarını ama türbeleri açmanın zamanının gelmediğini, zamanı geldiğinde açılacağından şüphe duyulmaması gerektiğini ifade etmiştir (*Ulus*, 15 Kasım 1948, 2).

Türbeler konusunda tartışmalar sürerken, Meclis içerisinde de türbelerin açılması yönünde bir cereyan göze çarpmıştır. Tanrıöver, Kurultay’da umduğunu bulamayınca konuyu Büyük Millet Meclisi Bütçe Komisyonu’nda gündeme getirmiştir. Vekil, Fatih ve Barbaros gibi Türk devletinin şeref ve itibarını yükselten şahıslara ait türbelerin açılması temennisinde bulunmuştur. Tokat Milletvekili Nazım Poroy da bu yapıların çaput bağlanan türbe değil birer anıtkabir olarak değerlendirilmesinin ve açılmasının doğru olacağını belirtmiştir. Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu ise bu türden kabirlerin düzenlenmesi ve açılmasının kendisine nasip olması arzusunu dile getirmiştir (*Ulus*, 18 Aralık 1948, 4). Konya Milletvekili Sadi Irmak ise Türkiye genelinde 20 Türk büyüğünün türbesinin açılması yönünde bir kanun teklifi hazırlandığını basın aracılığıyla duyurmuştur. Hangi türbelerin açılması gerektiğiyle ilgili fikir beyan eden Müzeler Müdürü Aziz Ogan, Cumhuriyet öncesinde hükümdar türbelerinin iyi durumda olduğunu fakat bu türbelerle ilgili batıl inançların oluştuğunu belirtmiştir. Mesela I. Selim’in türbesine giren memurun azledileceği, azledilmiş olanın da göreve getirileceğine inanılmıştır. Diğer yandan halkın adak yeri haline getirdiği türbeler de mevcuttur. Örneğin Tezveren Sultan Türbesi gün içinde bin bir adakla dolmaktadır. Kasımpaşa’da Musa Kadın ve Eyüp’te Çifte Gelinler Türbeleri de bu tür talepler için kullanılan yapılar haline gelmiştir. Uğrak yeri olanlar dışındaki türbeler ise harap haldedirler. Türbelerin kapatılması batıl inanışlara karşı yapılmıştır. 677 Sayılı Kanun

sonrasında çıkarılan talimatname ile tarihi ve sanatsal değeri olan türbelerin korunması Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine bırakılmıştır. İstanbul'da bugüne kadar 125 türbe tamir edilmiştir. İleriki yıllarda da diğer türbeler tamir edilecektir. Önemli devlet adamları ve bilim adamlarının türbeleri ise açılmalıdır (Fatih, Kanuni, Aşıkpaşazade, Yahya Efendi gibi). Açılan türbelerdeki değerli eşya ve malzemeler korunmalıdır (*Yeni Gazete*, 26 Aralık 1948, 1-2).

Topkapı Sarayı Müze Müdürü Tahsin Öz de türbelerin halka açılması konusuna değinmiştir. 677 Sayılı Kanun'un türbelerin açılmasına engel olduğunu belirten Öz, bu nedenle yeni bir kanunun çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Türbelerin kapatılmasının halkın batıl inançlarından kaynaklandığını ekleyerek, birçok türbeye rengârenk bezler bağlandığını, mumlar yakılarak ihtiyaçlar için bu türbelerden medet umulduğunu da hatırlatmıştır. Öz'e göre 23 yıl geçmesine rağmen halâ kıyıda köşede kalan türbelerde bu ritüel devam ettirilmektedir. Bu batıl inanç bertaraf edilmeden türbeler açılırsa aynı gelenek devam ettirilir çekincesi vardır. Türbeleri tamamen açmak yerine, tarihi şahısların türbeleri onlarla ilgili özel yıldönümlerinde birkaç günlüğüne halkın ziyaretine açılmalıdır (*Akşam*, 1 Ekim 1948, 5). Türbelerin açılması yönünde en ciddi yaklaşım ise dönemin Başbakanı Şemsettin Günaltay tarafından sergilenmiştir. Günaltay, 1949 yılı mayıs ayında İstanbul'da Süleymaniye Camii yanında bulunan Mimar Sinan'ın türbesini ziyaret etmek istemiş fakat kapalı olduğunu duyunca, böyle bir dâhinin türbesinin kapalı olmasının Türk vicdanına sığmayacağını söylemiştir. Türk büyüklerinin türbelerinin açılması için Meclise bir kanun teklifi sevk edebileceklerini ekleyerek, Türk çocuklarının buraları gezmesi gerektiğini, İstanbul'un sahibi olduğunun göstergesinin türbeler olduğunu belirtmiştir (Kara, 1990, 345-346).

Türbelerin açılması konusunun Meclise bir kanun teklifi olarak geleceğinin duyulmasının ardından beklenen tasarı 1 Mart 1950 tarihinde gündeme alınmıştır. Birçok vekil konuyla alakalı söz alarak görüşlerini dile getirmişlerdir. Konya Milletvekili Sadi Irmak türbelerden bazılarının açılmasının tekke ve zaviyelerin kapatılması kararına zarar vermeyeceğini, aksine tarih şuurunun gelişmesine katkı sağlayacağını belirtmiş fakat açılacak türbelerin belirlenmesinde yetkin bir ilim heyetinin görev alması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Vekil ayrıca türbe şeklinde olmasa da Türk tarihine önemli katkıları olan kişilerin mezarlarının da tamir edilerek halkın ziyaretine açılmasını istemiştir. Van Milletvekili İbrahim Arvas ise açılacak türbeler konusunda önerilerde bulunmuş ve İstanbul'un fethi ile alakalarından dolayı Eyyüb el-Ensâri'nin ve Hacı Bayram Veli'nin türbelerinin de açılmasını istemiştir. Arvas'a göre Mevlana, Mesnevisi'ni Farsça yazmış fakat Bayram Veli Farsça'nın etkin olduğu bir dönemde tüm şiirlerini Türkçe yazmayı tercih etmiştir. Bu nedenle türbesinin açılması gerekmektedir. Erzurum Milletvekili Vehbi Kocagüney ise türbeler kapalıyken, büyüklerin türbelerinin yanından geçerken üzüntü duyduğunu, Erzurum'da Selçuklu hakanları, şairleri, hekimleri ve gazilerinin kabirlerinin harap durumda bulunduğunu, memleketin her köşesindeki Türk büyüklerine ait türbelerin

tespit ve tamir edilerek açılması gerektiğini, Türk gençliğinin 25 yıl içinde hurafelere kapılmaktan kurtulmuş olduğunu belirtmiştir. Vekillerin konuşmalarının ardından Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu söz almış ve 677 Sayılı Kanun'a eklenen maddenin kanunun ruhuna aykırı olmamasına dikkat ettiklerini belirttikten sonra, türbelerinin kapatılması kararının o kimseleri hurafelere alet eden zihniyeti ortadan kaldırmayı amaçladığını hatırlatmıştır. Büyüklerin mezarlarına bundan sonra daha da iyi bakacaklarını, çocukları oralara götürerek ecdadını tanımasına katkı sağlayacaklarını eklemiştir. Niğde Milletvekili İbrahim Refik Soyer de açılacak türbelerin belirlenmesi işinin Milli Eğitim Bakanlığı'na değil Türk Tarih Kurumu'na bırakılmasını önermiştir. Bakan Banguoğlu tekrar söz alarak Türk Tarih Kurumu'ndan da destek alınacağını belirtmiştir. Kanun değişikliğinin hurafe kaynağı olmuş türbeleri açmak için çıkmadığını, sadece Türk büyüklerini kapsayacağını açıklamıştır. Türk büyüklerinin türbelerinin hurafe kaynağı haline gelmesi durumunda oraların da kapatılabileceğini eklemiştir (*TBMMTD*, 1 Mart 1950, 35, 36, 38; *Vakit Gazetesi*, 2 Mart 1950, 1-2). Hükümet, Meclise sunduğu kanun değişikliğinin gerekçe metninde ise Türk büyüklerinin türbelerinin açılmasından beklenen faydaları şu şekilde sıralamıştır:

- a) Milli mefahirimiz ve sanat eserlerimiz cemiyetimiz içindeki yerlerini alacak ve yeni yetişen Türk nesillerine daha yakından tanıtılacaktır.
- b) Anıt mahiyetindeki birçok binalar harap olmaktan kurtarılarak vatanımızda mahalli renklerden bir değer teşkil edenlerin muhafazası mümkün olacaktır.
- c) Tarihi şahsiyetlerimize ve eski eserlerimize karşı alâkasızlığımız hakkında mevcut iddiaların yersizliği belirecektir (*TBMMTD*, 1 Mart 1950, Ek. 1)."

Konuşmaların ardından kanun değişikliği kabul edilmiştir. 4 Mart 1950 tarihinde Resmi Gazete'de yayınlandığı üzere 677 Sayılı Kanun'un birinci maddesine eklenen fıkra şu şekilde olmuştur: "Türbelerden Türk büyüklerine ait olanlarla büyük sanat değeri bulunanlar Millî Eğitim Bakanlığı'nca umuma açılabilir. Bunlara bakım için gerekli memur ve hizmetliler tayin edilir. Açılacak türbelerin listesi Millî Eğitim Bakanlığı'nca hazırlanır ve Bakanlar Kurulu'nca tasvip olunur (*Resmi Gazete*, 4 Mart 1950, 18010)."

Hangi türbelerin açılabilceği konusunda çok önceden çalışmalara başlamış olan Milli Eğitim Bakanlığı, belirlenen türbeler içerisinde tamire ihtiyacı olmayanların hemen, diğerlerinin ise aslına uygun olarak en kısa zamanda restore edilip açılmasını planlamıştır. Açılacak türbelerde ziyaretçilere malumat vermek üzere liyakatli, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi mezunlarının dâhil edildiği bir kadro da oluşturulmuştur (*Akşam*, 7 Mart 1950, 2). Türbeler haftanın belirlenen günlerinde halkın ziyaretine açık olması ve ziyaretçilerin türbelerle ilgili talep ettikleri bilgilerin ise oluşturulan ekip tarafından verilmesi kararlaştırılmıştır (*Ulus*, 1. Nisan 1950, 2). Açılacak türbelerin listesi hazırlanırken Milli Eğitim Bakanı Banguoğlu, İstanbul'da açılması planlanan

türbeleri ziyaret ettiğini ve bu yapıların oldukça bakımlı halde olduğunu basına duyurmuştur. Büyüklerin mezarlarını hurafelere kapatacaklarını ve ip bağlamak-mum yakmak gibi adetleri engelleyeceklerini de ifadelerine eklemiştir (*Akşam*, 30 Mart 1950, 2).

Kanun değişikliğinin yürürlüğe girmesini önemli bir olaya denk getirmeye çalışan yetkililer ise Mustafa Reşit Paşa'nın doğumunun 150. yıldönümüne rastlayacak şekilde Paşa'nın türbesini açarak süreci başlatmışlardır. İstanbul Valisi Fahrettin Kerim Gökay, Üsküdar Halkevi mensupları ve halkın katılımıyla türbe ziyaret edilmiştir. Valinin nutkuyla türbe açılmıştır. Getirilen çelenkler türbeye konulmuştur (*Akşam*, 14 Mart 1950, 2). Türbenin açılışını "Yankılar" başlıklı köşeye taşıyan *Ulus* gazetesi, türbelerin açılmasının bir kültür adımı olarak görüldüğünü aktarmış ve Reşit Paşa'nın da demokrasi tarihimizde bir başlangıç adamı olduğunun unutulmaması gerekliliğini hatırlatmıştır. Paşa'nın türbesinin açılmasını olumlu karşılayan gazete, bunun dışında kıyıda köşede kalmış diğer Türk büyüklerinin de ihmal edilmemesini, kabirlerinin onarılmasını istemiştir. Örnek olarak da Avrupa'nın dahi hayranlık beslediği Kâtip Çelebi'nin kabrini göstermiştir. Çelebi'nin bakımsız mezarının onarılarak adına bir de cemiyet kurulmasını tavsiye etmiştir. Bu görevi de gençlere havale etmiştir (*Ulus*, 17 Mart 1950, 2).

Reşit Paşa'nın türbesinin açılışından sonra ise Milli Eğitim Bakanlığı'nın açılacak türbeler listesi beklenmeye başlanmıştır. Beklenen liste Bakanlar Kurulu tarafından 30 Mart 1950 tarihinde kabul edilmiştir. Belirlenen 20 türbenin peyderpey açılması kararlaştırılmıştır ve bu türbeler şunlardır: Ankara'da Hacı Bayram Türbesi, Bilecik-Söğüt'te Ertuğrul Gazi Türbesi, Bolu-Göynük'te Akşemseddin Türbesi, Bursa'da Osmangazi Türbesi, Bursa'da Orhan Gazi Türbesi, Bursa'da Çelebi Mehmet Türbesi (Yeşil Türbe), Çanakkale-Gelibolu-Bolayır'da Gazi Süleyman Paşa Türbesi, İstanbul'da Fatih Mehmet Türbesi, İstanbul'da Yavuz Selim Türbesi, İstanbul'da Kanuni Süleyman Türbesi, İstanbul'da II. Sultan Mahmut Türbesi, İstanbul'da Mustafa Reşit Paşa Türbesi, İstanbul'da Barbaros Hayrettin Paşa Türbesi, İstanbul'da Mimar Sinan Türbesi, İstanbul'da Gazi Osman Paşa Türbesi, Kırşehir'de Âşık Paşa Türbesi, Konya'da Selçuk Sultanları Türbesi, Konya-Akşehir'de Nasrettin Hoca Türbesi, Urfa-Caber Kalesi'nde Süleyman Şah Türbesi (BCA, 30-18-1-2/122-30-9; BCA, 30-18-1-2/122-30-10), Atatürk'ün Geçici Kabri (*Akşam*, 3 Nisan 1950, 3).

İlk etapta açılması kararlaştırılan türbelerin açılış haberleri, nisan ayı içerisinde basında sıkça yer almıştır. Gazi Osman Paşa'nın türbesinin 50. ölüm yıldönümü olan 5 Nisan'da açılacağı duyurulmuştur (*Akşam*, 1 Nisan 1950, 2). Belirlenen günde Paşa'nın Fatih Camii yanındaki türbesi açılmıştır. Vali, resmi katılımcılar ve halkın yanı sıra Gazi'nin oğlu Hüseyin Plevne ve sancaktarı 99 yaşındaki İsmail Hakkı da törene katılmıştır. Vali Fahrettin Kerim Gökay yapmış olduğu konuşmada Türk milletinin vefasından ve kahramanlarına olan saygısından bahsederek, kahraman memleket evlatlarının türbelerinin açılmasına devam edeceklerini belirtmiştir. Eminönü

Halkevi'nde de bir tören düzenlenmiştir (*Ulus*, 6 Nisan 1950, 3; *Cumhuriyet*, 6 Nisan 1950, 1). 18 Nisan tarihinde Barbaros'un, 19 Nisan'da Kanuni'nin, 20 Nisan'da Yavuz'un türbelerinin törenle açılacağı duyurulmuştur. Açılan türbelerin çarşamba ve cumartesi günlerinde halk ziyaretine açık olacağı belirtilmiştir (*Ulus*, 15 Nisan 1950, 3). Kanuni'nin türbesi belirlenen günde açılmış ve bir tören düzenlenmiştir. Vali Gökay, resmi temsilciler, öğrenciler ve halk törene katılmıştır (*Akşam*, 20 Nisan 1950, 2). Açılan bu türbe içerisinde Kanuni'nin dışında Mihrimah Sultan, II. Ahmet, Haseki Rabia Sultan, II. Süleyman, Hatice Sultan ve Asiye Sultan'ın sandukaları da yer almaktadır (*Cumhuriyet*, 20 Nisan 1950, 1, 3). Türbelerin açılması çalışmaları devam ederken Türkiye bir seçim sürecini de devam ettirmiştir. 14 Mayıs 1950 tarihinde gerçekleşen milletvekili genel seçimiyle CHP ve İsmet İnönü dönemi sona ermiş, seçimleri kazanan DP iktidarı dönemi başlamıştır. Yeni iktidar döneminde de türbelerin açılması süreci devam ettirilmiştir.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti büyük bir bağımsızlık mücadelesi sonrasında kurulmuş ve halefi olduğu Osmanlı Devleti'nden kalan birçok sorunu da bünyesinde taşıyor vaziyette var olma mücadelesi içerisine girmiştir. Bu sorunlar arasında, toplumun inanç dünyasını büyük oranda etki altında tutan tekke ve türbe geleneği de yer almıştır. Tekkelerin, halkı devlete ve toplumsal birlikteliğe mesafeli yaklaşmaya yönlendirmesi, kurulan yeni devletin birleştirici olma hedefine ters düşmüştür. Türbeler ise halkın dini duygularının batıl inançlarla harmanlandığı yerler haline getirilmiştir. Devlet yönetimi bu iki yapının zararlarını gördüğü için 1925 yılında kapatmıştır. Tekkelerin kapatılması sonrasında, bu yapı mensupları tepki göstermişlerdir. Şeyh Sait İsyanı ve Menemen Olayı tepkilerin yansımaları arasında yer almıştır. Rahatsızlıklara rağmen devlet, tekke ve türbelerin geri açılmaması için elinden gelen gayreti göstermiştir. Atatürk'ün cumhurbaşkanlığı döneminde her iki meseleyle ilgili geri adım atılmadığı görülmüştür. Tekke ve türbeler kapatılsa dahi bu yapılara ait taşınır-taşınmaz malların kıymetli olanları devlet tarafından koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Koruma yaklaşımı çok yeterli olmasa da birçok tekke ve türbe yapısının günümüze kadar ulaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Kıymet arz etmeyen, tamamen harap olmuş yapılar ise kimi zaman kiralanmış kimi zaman ise satılmıştır. Buradan elde edilen gelirler ise okul yapımında kullanılmıştır. Yapılan bu çalışmalar, dönemin güç ekonomik şartları dahilinde titizlikle yürütülmeye çalışılmıştır. Atatürk döneminde sergilenen gayretler; dini yapılar konusunda bir dışlayıcılık olmadığını, alınan önlemlerin daha çok zararlı fikirleri bertaraf etme amacı taşıdığına önemli bir göstergesi olarak kayıtlara geçmiştir.

Atatürk'ün vefatı sonrasında, 1938-1950 yılları arasında, İsmet İnönü cumhurbaşkanlığı görevini sürdürmüştür. Bu dönemin 1945 yılına kadar olan kısmı II. Dünya Savaşı gölgesinde geçmiştir. İlgili süreçte devlet, yaklaşan savaş tehdidi ve ülkede yaşanan ekonomik sorunlarla uğraştığı için tekke ve türbe mevzusunu önem arz eden konular arasında görmemiştir. Fakat ilgisiz kalmıştır demek de doğru değildir.

Kapatılan tekkelerin faaliyetlerinin gizlice sürdürülmesi çabaları karşısında ciddi bir denetim mekanizması uygulamıştır. Türbeler kapalı tutulmaya devam edilmiş, bazı türbeler ise onarılarak korunmaya çalışılmıştır. Fakat bütçeden ayrılan payların çok düşük olması, kıymet arz eden türbelerin ihtiyaç duydukları restorasyonlardan mahrum kalmasına neden olmuştur. Ayrıca tekke ve türbe binalarının hangi kurum tarafından onarılacağı konusunda yaşanan sıkıntı da sürecin düzgün işletilememesine neden olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada yaygınlaşan demokrasi havası Türkiye’de de etkisini göstermiştir. Ülkede tekkeler konusunda olmasa da türbeler konusunda ciddi bir yumuşama süreci başlamıştır. Birden çok partinin kurulmasıyla beraber, siyasilere halkın arasına girmesi ve onların derinlerini dinlemesi zorunluluğu da ortaya çıkmıştır. Kapalı kalan türbelerle ilgili yoğun olarak gelen kamuoyu eleştirisi, iktidar sahiplerini harekete geçmeye zorlamıştır. Basın da konuyu yoğun olarak gündemine almıştır. Özellikle Türk büyüklerine ait türbelerin kapalı olması ve bakımsız bırakılması halk tarafından olumsuz karşılanmıştır. Bu türbelerin önce tamirlerinin gerçekleştirilmesi ve ardından da açılması için CHP iktidarı tarafından yoğun bir çalışmanın yapıldığı görülmüştür. CHP iktidarının son yıllarına denk gelen bu girişimler her ne kadar olumlu karşılanırsa da partinin 1950 seçimlerini kaybetmesine mani olamamıştır. Bu dönemdeki gayretler, çok partili hayatın getirmiş olduğu serbest düşünce ortamından da yoğun bir şekilde beslenmiştir. Her ne sebeple olursa olsun Türbelerin tamiri ve açılması Türk kültürü, tarihi ve sanatı bakımından önemli bir adım olmuştur.

Kaynaklar

Akşam Gazetesi. 4 Mart 1939, 29 Mart 1939, 28 Haziran 1939, 5 Temmuz 1939, 12 Temmuz 1939, 10 Ağustos 1939, 21 Kasım 1939, 24 Nisan 1940, 2 Temmuz 1940, 29 Ağustos 1940, 19 Eylül 1940, 26 Eylül 1940, 28 Eylül 1940, 22 Aralık 1940, 27 Nisan 1941, 1 Haziran 1941, 14 Haziran 1941, 16 Haziran 1941, 19 Haziran 1941, 4 Eylül 1941, 15 Haziran 1942, 19 Haziran 1942, 7 Ağustos 1942, 14 Ağustos 1942, 27 Eylül 1942, 10 Haziran 1943, 2 Şubat 1944, 9 Haziran 1945, 14 Temmuz 1945, 31 Ekim 1945, 4 Mayıs 1946, 13 Mayıs 1946, 15 Mayıs 1946, 6 Mayıs 1947, 19 Haziran 1947, 21 Temmuz 1947, 8 Aralık 1947, 22 Aralık 1947, 16 Nisan 1948, 30 Mayıs 1948, 24 Temmuz 1948, 5 Ağustos 1948, 4 Eylül 1948, 26 Eylül 1948, 30 Eylül 1948, 1 Ekim 1948, 16 Şubat 1949, 16 Mayıs 1949, 28 Mayıs 1949, 30 Mayıs 1949, 9 Haziran 1949, 23 Haziran 1949, 4 Kasım 1949, 24 Kasım 1949, 24 Kasım 1949, 3 Şubat 1950, 7 Mart 1950, 14 Mart 1950, 30 Mart 1950, 1 Nisan 1950, 3 Nisan 1950, 20 Nisan 1950.

Alkan, Mehmet Ö. “Anıtkabir’in Tekke Zaviyeler Kanunu’na Aykırılığı: Atatürk Türbesi’nden Anıtkabir’e”, *Toplumsal Tarih* 251(2014), 24-37.

- Apaydın, Cem. “Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 16 (2017), 149-171.
- Atatürk, M. Kemal. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara: ATAM Yayınları, 2006.
- Başkanlık Cumhuriyet Arşivi*. 490-1-0- 0/2023-1-1, 30-10-0-0/192-318-16, 30-18-1-2/87-57-14, 30-10-0-0/192-318-14, 30-10-0-0/192-318-20, 30-18-1-2/92-86-19, 30-18-1-2/112-70-1, 30-18-1-2/112-92-4, 30-18-1-2/114-43-20, 30-18-1-2/115-76-2, 30-18-1-2/115-82-4, 30-18-1-2/122-46-3, 30-10-0-0/192-318-30, 30-18-1-2/122-30-9, 30-18-1-2/122-30-10.
- Burçak, Rıfki Salim. *Türkiye’de Demokrasiye Geçiş(1945-1950)*, Ankara: Olgaç Matbaası, 1979.
- CHP Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, Ankara: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr>, 1947.
- Cumhuriyet Gazetesi*. 6 Nisan 1950, 20 Nisan 1950.
- Cündioğlu, Düccane. *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Çelik, Ayşe Aysun. *Türbe Mekânı, Türbe Kültürü: İstanbul’da Üç Türbede Yapılan Niteliksel Araştırma*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Demiray, Tahsin. *Arkada Biraktığım Küçük İşaret Taşları*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1955.
- Dinç, Gökçen Beyinli. “677 Sayılı Kanun, Türbeleri ‘Millileştirme’ ve Yıkıcı Sonuçları: Geç Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türbedarlık”, *Cihannüma Dergisi* 2 (2017), 113-137.
- Dokuyan, Sabit. “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci (1925-1938)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 98 (2021), 217-244.
- Dokuyan, Sabit. *1945-1950 Yılları Arasında Türkiye*, 1-2 Cilt, İstanbul: IQ Yayıncılık, 2013.
- Eldem, Halil Edhem. *Camilerimiz*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2009.
- Ertem, Adnan. *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Vakıflarla İlgili Uygulamalar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Ertem, Adnan. *Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Sosyal Bütünleşme Açısından Vakıflar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Gökarslan, Ufuk. *Bursa İlinde Türbeler (XVI-XIX. Yüzyıl)*, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Güner, Agah Oktay. *Türkiye'nin Kalkınması ve İktisadi Devlet Teşekkülleri*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1978.
- Güven, Erman. *Eyyüb Sultan Türbesi'ndeki Eserlerin İncelenerek Sultan Reşad Türbesi'nde Sergilenmesi*, İstanbul: Yıldız Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Hacı Bayram Veli Camii ve Türbesi. SALT Araştırma, Engin Özendes Koleksiyonu, Erişim 4 Ağustos 2021. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/101284>
- Kara, Mustafa. *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Karaduman, Hüseyin. "Halil Ethem ve Eski Eserlerimizin Korunmasına Yönelik Bir Yaklaşım", *Vakıflar Dergisi* 28 (2004), 291-306.
- Kili, Suna. *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1982.
- Koçak, Cemil. *Türkiye'de Milli Şef Dönemi(1938-1945)*, 1-2 Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1968.
- Orman, İsmail. "Türbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41/464-466, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ozankaya, Özer. *Türkiye'de Laiklik*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Öymen, Altan. *Değişim Yılları*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004.
- Özönder, Hasan. "Mevlana Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 2 (1987), 13-75.
- Parlak, Deniz. *Türkiye'de Laikliğin Oluşumu Sürecinde Camiler(1923-1926)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Resmi Gazete*. 5 Eylül 1925, 13 Aralık 1925, 16 Haziran 1949, 4 Mart 1950.
- Salimoğlu, Meltem. "Cumhuriyet Halk Partisi'nin Yedinci Kurultayı ve Din Politikası (1945-1950)", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 4 (2020), 57-75.
- Sebilürreşad Dergisi*. Ekim 1948.
- Tanin Gazetesi*. 4 Eylül 1943, 4 Mart 1944, 11 Temmuz 1945.
- Tezel, Yahya S. *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1986.

- Timur, Taner. *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Toker, Metin. *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları-Tek Partiden Çok Partiyeye(1944-1950)*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1998.
- Turan, Şerafettin. *Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye(1938-1950)*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi*. 28 Nisan 1941, 25 Nisan 1944, 25 Mayıs 1944, 23 Mayıs 1945, 30 Aralık 1946, 26 Kasım 1947, 28 Kasım 1947, 10 Haziran 1949, 1 Mart 1950.
- Ulus Gazetesi*. 4 Mart 1939, 24 Haziran 1939, 16 Ağustos 1939, 5 Kasım 1940, 16 Haziran 1941, 3 Temmuz, 1941, 4 Ekim 1941, 5 Ocak 1944, 26 Mart 1944, 18 Şubat 1945, 19 Mayıs 1945, 22 Ocak 1946, 18 Temmuz 1946, 11 Eylül 1946, 17 Kasım 1946, 6 Nisan 1947, 20 Haziran 1947, 24 Eylül 1947, 15 Kasım 1948, 27 Kasım 1947, 18 Aralık 1948, 27 Aralık 1948, 6 Şubat 1949, 9 Şubat 1949, 13 Mayıs 1949, 24 Kasım 1949, 16 Aralık 1949, 11 Ocak 1950, 12 Ocak 1950, 2 Şubat 1950, 26 Şubat 1950, 17 Mart 1950, 1 Nisan 1950, 6 Nisan 1950, 15 Nisan 1950.
- Vakit Gazetesi*. 2 Nisan 1939, 12 Temmuz 1939, 7 Şubat 1940, 12 Temmuz 1940, 15 Ağustos 1940, 16 Ekim 1940, 22 Aralık 1940, 23 Mayıs 1941, 26 Haziran 1941, 4 Mayıs 1942, 12 Kasım 1943, 2 Kasım 1945, 6 Ağustos 1946, 29 Mart 1947, 6 Mayıs 1950, 2 Mart 1950.
- Yanardağ, Ayşe. *Atatürk Devrimleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı(1924-1938)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Yanardağ, Ayşe. “Tarikat, Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kaldırılmasına Dair Devrim Kanunu ve Uygulamaları”, *Gaziantep I. Tarih ve Kültür Kongresi (2017)*, 145-166.
- Yeni Gazete*. 26 Aralık 1948.
- Yeşil Türbe'nin İç Mekânı*. SALT Araştırma, Engin Özendes Koleksiyonu, Erişim 4 Ağustos 2021. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/126249>

EKLER



Şekil 1: Yeşil Türbe'nin İÇ Mekânı (SALT Araştırma, Engin Özendes Koleksiyonu, <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/126249>)



Şekil 2: Hacı Bayram Veli Camii ve Türbesi (SALT Araştırma, Engin Özendes Koleksiyonu, <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/101284>)

TEKKE VE ZAVİYELERİNİ KAPATILMASININ ARDINDAN HACI BEKTAŞ VELİ DERGÂHI'NDAKİ EŞYALARIN DURUMU*

In the Light of Archive Documents and Foundation Registrations Durmus Dede Lodge

Hüsnu GÜRBAY**

Mahsuni GÜL***

Hakkı TAŞGIN****

Öz

Bu çalışma, Hacı Bektaş Veli Dergâhına ait eşyaları konu edinmektedir. Hacı Bektaş Dergâhi kapatılınca eşya ve kitaplar iki kez kayıt altına alınmıştır. İlk kayıt, kanun çıkıp yürürlüğe girmesiyle gerçekleşmiş ve ikinci kayıt ise Millî Eğitim Bakanlığı daire başkanı olarak Hamit Zübeyir Kosay ve heyet tarafından yapılmıştır.

Hacı Bektaş Dergâhında bulunan eşya ve eserler, önce dergâhta bulunan bir odada toplanmış, Kırşehir'de depoya konulmuş, İstanbul'a gönderilmiş ve bir kısmı da şahıs elinde kalmıştır. Açık artırmayla satılan eşyalardan elde edilen gelire dergâhta; ziraat numune okulu, jandarma binası ve okul yapılmıştır. Satıştan geride kalan eserler ve eşyalar da bir odada toparlanmıştır. Ardından Ankara'dan görevlendirilen heyet tarafından dergâhta bulunan ve kayıt altına alınan eşya ve eserler Ankara'ya Etnografya Müzesi için sevk edilmiştir. Hacıbektaş'tan gönderilen eser ve eşyalar, Ankara Kalesi'nde bir depoya konulmuş ve bir müddet sonra da Etnografya Müzesi ile Umumi Kütüphaneye devredilmiştir. Bunun dışında yurtiçinde kurulan yeni müzelerin eksik veya olmayan müzelik eserleri de Hacı Bektaş Dergâhi eşyalarından temin edilmiştir. Yine birçok mescit, okul vb. kuruluşlar için de yine eşyalardan bir kısmı gönderilmiştir. Bunların dışında uzun süre depolarda kalan eşyalar bakımsızlıktan bozulup çürüdüğü için kayıttan düşülmüştür.

16 Ağustos 1964 yılında Hacı Bektaş Veli Dergâhi müze olarak açılması kararı verilince başta Ankara Etnografya Müzesi olmak üzere, muhtelif müzelerdeki eşyalar ve şahıs elindekilerin de bir kısmı İbrahim Turan Bey tarafından temin edilerek müzede sergilenmek üzere getirilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eserlerin taşınması, farklı zamanlarda farklı neden ve gerekçelerle kayıtlardan düşürülmesi de dâhil dergâhin müze haline getirilme sürecini arşiv kayıtları ve araştırmalardan elde edilen verilerle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevi Bektaşî Kültürü, Hacı Bektaş Veli Dergâhi, Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması, Hacıbektaş Müzesi.

Abstract

After the establishment of the Republic of Turkey, revolutionary laws were enacted, including the closure of Lodges and Zawiyahs. This study focused on the belongings of Hacı Bektaş Lodge in

* Geliş Tarihi: 01.09.2021, Kabul Tarihi: 11.01.2022. DOI: 10.34189/hbv.101.015

** Araştırmacı Yazar, hgrby_34@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1054-9059>

*** Araştırmacı Yazar, mahsuni.gul70@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8611-3326>

**** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, tasginhakk@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1454-6667>

Hacıbektaş district after the closure of Bektashi Lodges, which were among the closed lodges and zaviyahs. When the Hacı Bektaş Lodge was closed, the belongings, especially the books, were recorded. Among those who made this first record were Hamit Zübeyr Koşay and Hilmi Ziya Ülken, who were inspectors.

The objects and artifacts situated in the Hacı Bektaş Lodge were first collected in a room in the Lodge, and some of them were in private possessions. Since the Dervish Lodge were built as agricultural school, the gendarmerie building and the school, the artifacts and objects were firstly gathered in one room. Then, the objects and artifacts situated and recorded in the Dervish Lodge were sent to Ankara by the delegation assigned from Ankara. The objects and artifacts sent from Kırşehir were put in a warehouse in Ankara Castle and then transferred to the Ethnography Museum and the Public Library.

As a result, with the closure of lodges and zaviyahs, Hacı Bektaş Veli Lodge was also closed. The remains of the artifacts and objects in the lodge were moved to Ankara. Later, some of these works were destroyed and some of them were sent to some museums in Turkey and abroad. This study revealed the transfer of the artifacts in the Hacı Bektaş Veli Lodge and the process of turning the lodge into a museum again with the data obtained from archive records and researches. Artifacts and objects were identified and transferred together with archive records, including the moving processes and those that were deregistered for different reasons at different times.

Keywords: Hacı Bektaş Veli Lodge, Closure of Lodges and Zaviyahs, Hamit Zübeyr Koşay, Hacıbektaş Museum.

Giriş

Cumhuriyetin ilanından sonra tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanunun yürürlüğe girmiştir. Bu tekke ve zaviyeler arasında Hacı Bektaş Veli Dergâhı da bulunmaktadır. Tekke ve zaviyeler kapatılırken, eşya, eser, gelir, akar, gayrimenkul vs. mülklerine yönelik nasıl bir işlem uygulanacağı da kanun ve kararnamede belirtilmiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhında işlemlerde de Kırşehir Valiliği, Mucur Kaymakamlığı ve Hacıbektaş Nahiye Müdürlüğünce takip edilip kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınan eşya, eser, çiftlik, değirmen, dükkân, arazi, bağ, bahçe vs. bütün mülkler, açık artırmayla satılmış ve satılmayanların bir kısmı depolara taşınmıştır. Çıkan kanan ve kararnamelere bağlı olarak iki kez komisyon oluşturulmuş ve dergâhın bütün mülkleri tekrar sayılmış ve kayıt altındaki eserler farklı amaçlarla farklı kurumlara gönderilmiştir.

Hacı Bektaş Veli Dergâhında bulunan eser ve eşyalara yönelik yürütülen işlem ve tutulan kayıtlar, takip edilen yöntem ve süreçle birlikte geçen zaman da dikkate alındığında konu çok fazla gündeme gelmemiş ve birkaç hatırayla geçitirilmiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eşyalar üzerine birkaç paragraf dışında neredeyse çalışma yapılmamıştır. Literatürün eksik bıraktığı ve takip etmediği bu husus dikkate alınarak tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eşya ve eserler için uygulana işlem ve eşyaların tespit ve taşınmasına ilişkin uygulamalar makale sınırları içerisinde ele alınmıştır.

Yürürlüğe giren tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunu çerçevesinde Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eser ve eşyaların tespit ve taşınmasına dair bir dizi faaliyet gerçekleştirilmiştir. Tekkelerde bulunan eserlerin tespit ve korunması yürürlüğe giren

kanun/larda esas ve usulü de belirlenmiştir. Bu çerçevede bir dizi faaliyet, kurulan bir heyet tarafından yürütüleceği belirtildiği için öncelikle bir heyet ve üyelerin kimler tarafından oluşturulacağıyla işlemlere başlanmıştır. Heyetin görevleri arasında yapılan işlemler doğrultusunda eserlerin tespit edilmesi ve rapor düzenlemesi gibi başlıklar bulunmaktadır. Yapılan hazırlıklar sonunda heyet kademe kademe işlemleri takibe ve yerine getirmeye başlamıştır. Hacı Bektaş Veli Dergâhi mensuplarından bir kişinin kurulan heyette aza olması, kaydı yapılan eşya ve eserlerin listesi de dâhil birden fazla başlıkta işlem gerçekleştirilmiştir.

Tekke ve zaviyelerin kapatılması ve kanunun uygulamasındaki takip edilen esas ve usullerle birlikte bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli Dergâhında eser ve eşyaların tespitine dikkat çekilmektedir. Çalışmanın konusu ise Hacı Bektaş Veli Dergâhında tespit edilen eser ve eşyaların Kırşehir ve Ankara'ya taşınması, açık artırma ile satılması ve çeşitli müzelere dağıtılması ele alınmaktadır. Kanun ve yönetmeliklerle yapılan yeni düzenleme etrafında kayıt altına alınan eser ve eşyalar, önce Hacı Bektaş Veli Dergâhi, sonra Kırşehir Vakıflar deposu ve ardından da Ankara'ya gönderilmiştir.

Hacı Bektaş Veli Dergâhında tespit edilip kayıt altına alınan eser ve eşyalara yönelik ilk işlem tespit ve kayıttan ibaret kalmıştır. Heyetin tespitiyle yapılan kayıtlardan sonra eserlerin tamamı depolara konulmuş ve uzun bir süre işlem yapılmamıştır. Uzun bir süre sağlıksız koşullarda depolarda bekletilmeleri suretiyle kondisyonları bozulup çürüyüp sergiye müsait olmayanlar imha edilmiştir. Sergiye müsait olanların bir kısmı özellikle yeni kurulan ve eser çeşitliliği zenginleştirilmek istenen muhtelif müzelere dağıtılmıştır. Bir kısmı da müze statüsünde olmayan mescit ve okul gibi kurumlara gönderilmiştir. Çok az sayıda olsa da eserlerin bir kısmı da hediye edilmiştir. Eşyaların tespit ve taşınması esnasında açık artırma ile satılması da önemli başlıklar arasında yer almaktadır. Yukarıda sıralanan başlıklar etrafında burada Hacı Bektaş Veli Dergâhi eşyalarına yönelik uygulama ve eşyaların nerede oldukları gibi hususları açıklığa kavuşturmak amaçlanmaktadır. Bu konuyu ele alan çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Ya da bu konu, genel olarak türbe, tekke ve zaviyelerin kapatılmasını konu alan çalışmalar içerisinde kısa değinmelerle geçiştirilmektedir. Hatta örnek bir tekke veya türbe etrafında eşyaların tespit ve akıbetlerine yönelik çalışma dahi bulunmamaktadır. Oysa Hacı Bektaş Veli Dergâhi dışında İstanbul, Trakya, Akdeniz, Anadolu'da bulunan onlarca tekke ve türbe bulunmakta ve burada aktarılan uygulama sadece Hacı Bektaş Veli Dergâhi ve türbesine yönelik gerçekleşmiştir. Bütün tekke ve türbeler, kanun yürürlüğe girdikten sonra aynı şekilde uygulanmıştır. Mesela Bektaş Tekkelerinden Antalya Elmalı Tekke Köyündeki Abdal Musa Dergâh ve türbesindeki eşya veya eserler hakkında da bir işlem yapıldı ve kayıt altına alınan eser ve eşyalardan tespit edilenler nereye taşındı? Abdal Musa Dergâh ve türbesindeki eser ve eşyaların son durumu nedir?

Bu konuda daha önce çalışma yapılmaması veya araştırma bulunmaması nedeniyle bu çalışmanın kaynakları arasında ağırlıklı olarak arşiv kayıtları yer

almaktadır. Arşiv kayıtlarında verilen bilgilerle birlikte konu, Hacı Bektaş Veli Dergâh ve tekkesine yönelik tetkik, tahkik ve tespitinde bulunan ve birden fazla yapılan işlemlerin içerisinde yer alan kişilerin biyografileri, çalışmaları ve hatıralarından elde edilen bilgiler ışığında incelenmiştir.

Anadolu'da başlatılan Milli Mücadele hareketinin başarıyla neticelenmesi üzerine vatan toprakları düşman işgalinden kurtarılıp Cumhuriyet ilan edilince, Anadolu'da yeni bir ulus inşası için hazırlıklar yapılmış ve bu yeni ulusun çerçeve programı uygulamaya konulmaya başlanmıştır. Bu yeni ulus, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gibi çok kimlikli, çok dinli, çok dilli olmayacak ve Türk Ulusu adıyla anayasal vatandaşlık esasına dayalı modern dünyanın yeni değerlerine bağlı olması kararlaştırılmıştır.

30 Kasım 1925'te kabul edilen 677 sayılı yasa ile "tekke, zaviye ve türbeler kapatıldı." Bunlarla birlikte türbedarlıklar ile şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik vb. birtakım unvanlar kaldırılmıştır. Bu kanunla ulus inşasında atılan adımlardan biri olup tekke, zaviye ve türbeler etrafındaki bütün faaliyetleri kapsayacak şekilde kanun yürürlüğe girmiş ve ardından kanunu ikmal edecek yeni maddeler de eklenmiştir. Tekke ve türbelerden bazıları kısa bir süre sonra müze haline getirilerek tekrar açılmıştır. Açılanlar arasında Hacı Bektaş Veli Dergâhı yer almıştır. Hacı Bektaş Veli Dergâhının eser ve eşyalarıyla birlikte müzeye dönüştürülmesi beklenirken, bu beklenti olumlu karşılanmamış veya herhangi bir adım atılmayarak her nedense müze olarak yeniden açılması gerçekleşmemiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı 16 Ağustos 1964 yılına kadar kapalı kalmış ve bahsi geçen yıl müze haline dönüştürülmesi kararı alınmıştır. Bu zaman zarfında da tekke, türbe ve dergâh etrafındakiler ile içerisinde yer alan eser ve eşyalar da farklı yerlere konulmuş, dağıtılmış, satılmış ve çürüme nedeniyle önemli bir kısmı kayıtlardan düşülmüştür.

Hacıbektaş Dergâhının kapatılmasından sonra, Dergâhta bulunan nadide eser ve eşyalara yönelik yapılan düzenlemeyle kayıt altına alınan ve alınamayan eser ve eşyalarının akıbetleri de gündemde kalan önemli konulardan olmuştur. Bu nadide eser ve eşyalar, Dergâhın kapatılmasıyla birlikte kurulan müzayede ile satılmış, kurumların depolarına taşınarak Kırşehir, İstanbul ve Ankara'da Vakıflar ve Maarif Vekâletine teslim edilmiş ve yeterli düzeyde önlem alınmadığından adeta yağmalanmıştır. Kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte kurulan heyet, eserleri tespit edip depolara kaldırmış ve bir kısmını da satmıştır. Elde edilen gelirlerle Ziraat Numune Mektebi, Jandarma Karakolu vs. yaptırılmıştır. Bu meyanda eser ve eşyaların bir kısmı kişiler eline geçmiş ve adeta kontrolsüz bir şekilde el konulmuştur.

Bunun üzerine Kanunun verdiği yetkiyi paylaştığı Maarif Vekâleti yetkileri Asar-ı Atika ve Hars Müdürü Hamit Zübeyir Koşay başkanlığında Hacıbektaş'a gelerek elde kalan eser ve eşyalardan yeni bir tespit yapmıştır. Bu tespiti esas teşkil eden eser ve eşyalar, daha önceden farklı birçok yerde koruma ve kayıt altına alınmış ve satılmıştı. Bir bakıma farklı mekânlarda koruma altına alınanlar ile şahıs elinde

dolaşanlar da dâhil toparlayabildiklerini Ankara'ya taşıttırmıştır. Bir araya toparladığı ve listesini yaptığı eserler Umumi Kütüphaneye, eşyaların bir kısmı da Ankara Etnografya Müzesine devredilmek üzere gönderilmiştir. Zaman içerisinde eserlerin bir kısmı, bakımsızlıktan çürüdüğü için kayıttan düşülmüş, birçok yerde açık artırmayla satılmış, yurtiçi yeni kurulan veya eserlerinde çeşitliliği az ile eser miktarı yetersiz olan birçok müzenin envanterine kaydedilmek üzere gönderilmiş ve yurtdışında da Rusya Saint Petersburg Müzesine hediye edilmiştir. Kapanma aşamasında satış yoluyla kayıttan düşen veya götürülen özellikle eserlerin nerede olduğu hakkında herhangi bilgi bulunmamaktadır.

Buna rağmen tekke, türbe ve zaviyelerin kapatıldığı dönemde Hacı Bektaş Veli Tekkesinde bulunan eser ve eşyaların bir kısmı günümüze ulaşmış ve Dergâh müze yapıldıktan sonra getirilip yerleştirilmiştir.

1. Hacı Bektaş Veli Dergâhının Kapatılıp Müze Haline Getirilmesi

Kapatılan dergâhlardaki eserlerin nasıl değerlendirileceği, İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü'ne 23 Haziran 1926 tarihinde gönderilen ve Eyüp'teki Bahariye Mevlevi Dergâhındaki eserlerin dağıtımıyla ilgili bir belgede detaylı anlatılmıştır (BCA, 180 – 9 – 0 – 0; Ek II) .

Mevlana Türbe ve Tekkesinin müze olarak gördüğü ilgi ve ziyaretçinin fazla olması nedeniyle Demokrat Parti döneminde bazı Türbe ve Tekkelerin müze olarak açılıp faaliyete başlatılması gündeme gelmiş ve bu hususta bir hazırlıkta yapılmıştı. Yeni açılacak yerler arasında Hacı Bektaş Veli Tekke ve Türbesi de bulunmaktaydı. Eşyaların Etnografya Müzesine ve eserlerinde Umum Kütüphaneye aktarılması nedeniyle eşya ve eserler yeniden tespit yoluna gidilmiş ve mevcut eserlerden müzelik olanlar seçilmiştir.

Hacı Bektaş Veli Dergâh ve türbesi kapatılma kararından iki yıl önce harap olan bazı kısımların yenilenmesi ve duyulan ihtiyaca binaen de bazı yeni yapıların yapılması kararına varılmıştır. Bu dönemin şahitlerinden ve Hacıbektaş Belediyesi Fen İşleri çalışanı Ali Sümer ise Hacıbektaş Müzesi olarak açılması hususunda dönemin Orman Bakanı Nedim Ökmen'in etkisinden bahsetmektedir. Müze olarak açılması 2.4.1960 tarih ve 4/12832 sayılı Bakanlar Kurulu Kararıyla gerçekleşmiştir. 26 Mayıs 1960 yılında Vakıflardan çıkarılan ödenekle dergâhın etrafındaki duvarlar yaptırılmıştır. 27 Mayıs 1960'ta ihtilal gerçekleşince her şey yarım kalmış ve kısa bir süre sonra tekrar çalışmalara başlanmıştır (Sümer, 2001: 59-60).

1960 yılından sonra restorasyon faaliyetlerini Nevşehir eski senatörü Prof. Dr. Ragıp Üner, bu dönemde Sağlık Bakanındır ve bu hususta çok büyük katkısı olmuştur. 1963 yılında restorasyon işleri tamamlanınca mülkiyeti vakıflarda bulunan dergâhın müze olarak işletilmesi için Milli Eğitim Bakanlığına devrinde de yine Prof. Dr. Ragıp Üner destek vermiştir. Restorasyon yapılırca Etnografya Müzesindeki eserlerin tespit ve seçimi Mahmut Akok'a, Umum Kütüphanedeki eserlerin tespit ve seçimi de Aziz

Berker'e, Mehmet Önder tarafından yaptırılmıştır. Bütün hazırlıklar tamamlanınca Mehmet Önder, Müze Müdürü olarak Ali Sümer'i atamış. Müzenin vitrin ve eşyaların yerleştirilmesi Mahmut Akok tarafından yapılmış ve 16 Ağustos 1964 yılında açılmış (Önder, 1994: 35-39).

2. Hacı Bektaş Veli Dergâhının Eser ve Eşyalarının Durumu

Hacı Bektaş Veli Dergâh ve türbesindeki eşya ve eserler hakkında sınırlı miktarda bilgi bulunmakta birlikte bilgiler bir o kadar da yaygın olarak dolaşmaktadır. Doğrusu kanunun yürürlüğe girmesi, ardından çıkarılan kararnameler ile ilk uygulama ve kararnamelerle gerçekleştirilen faaliyetler birbirine karışmıştır. Bu karışıklık hem kanun ve kararnamelerin takibini hem de bu çerçevede gerçekleşen uygulamaların izini takip edip bulmayı zorlaştırmaktadır. Bu hususun anlaşılır hale gelmesi için Asar-ı Atika ve Hars Müdürü Hamid Zübeyir Koşay'ın olayın şahitlerinden olarak verdiği bilgiler ve Koşay'ın dergâha ulaşmadan önce gerçekleştirenlere yönelik verdiği bilgiler dikkatli bir şekilde takibi gerektirmektedir.

Tekke ve zaviyeler, ilk olarak 5 Eylül 1925 tarihinde 2413 Numaralı Kararnameyle¹ kapatılmıştır. 30 Teşrinisani 1341 (30 Kasım 1925) tarihinde kabul edilen 677 Sayılı Kanun,² 13 Kânunuevvel 1341 (13 Aralık 1925) yılında yürürlüğe girmesi ile de kapatma kararına uymayanlar hakkında cezai müeyyideler getirilmiştir. Ardından tekke ve zaviyelerdeki eşyaların hangi kurum tarafından tespit edileceği ve tespit edildikten sonra hangi eşyaların nerelere nakledileceği hususunda oluşan belirsizlik üzerine 19 Kânunuevvel 1341 (19 Aralık 1925) tarihinde yeni bir karar alınmıştır. Bu son karar üzerine Hamit Zübeyir Koşay, Maarif Vekâleti adına oluşturduğu bir heyet ile Hacı Bektaş Veli Dergâhına intikal etmiş ve makalelerinde de anlattığı gibi heyet tarafından eser ve eşyaların tespitini yapmıştır.

Koşay, makalelerinde Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eşyalara yönelik kendisinin de içerisinde bulunduğu faaliyetleri ayrıntılarıyla aktarmaktadır. Daha da ötesi eşyaların tespit ve nakli ile müzede sergilenmesine yönelik olanları aktarmaktadır. Hem Koşay'ın Hacıbektaş'a ulaşmadan önce gerçekleştirenler hem de satılan, dağılan ve farklı kurumlara gönderilen eşyalara yönelik birkaç cümle dışında herhangi bir bilgi vermemektedir. Verdiği birkaç cümle ise ancak farklı kaynaklardan bilgilerle anlaşılabilir veya takibi mümkün olmaktadır. Mesela Hacı Bektaş Veli Dergâhının "Ziraat Numune Mektebi" oluşuna dair verdiği bilgi, hem hangi kanunla gerçekleşti hem de mahallinde bu iş nasıl ifa edildiğine dair bilgi vermemektedir. Kaldı ki eşyalarda toparlanmış ve odalara da konulmuş hatta bir kısmı Ziraat Numune Mektebi için satılmış olmasına rağmen bu hususta neredeyse bir şey yazmamaktadır. Hatta "bir ahiret müessesinden ziyade bir malikânedeki imişiz gibi bir his telkin ediyor. Bu

1 "Tekâyâ ve Zevâyânın Seddine ve İlmiyye Sınıfı Kisvesine ve Bi'l-umûm Devlet Memûrlarının Kıyâfetlerine Dâir İcrâ Vekâilleri Hey'etinin 2 Eylül 1341 Târihli İctimâ'ında Müttehiz Karâr Üzerine Tanzim Edilmiş Olan Karâmâme" için bakınız: <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/168.pdf>

2 "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun Numrosu 677" için bakınız: <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/243.pdf>

itibarla onun Ziraat Numune Mektebine tahvil edilişi isabet olmuştur” şeklinde konuyu izah etmekte yetinmektedir (Koşay, 1928, 366-367). “Aynı şekilde Evkaf Müdüriyeti Umumiyesi ile Maarif Vekâleti heyetinin tekkede çalıştırmak için bir ameleyi dahi Hacıbektaş halkından temin edemediğini ve Hacıbektaş halkının tekkenin manevi nüfuzu altında olduğu tespiti ardından “bir sürü hurafenin mihrabı olan Selam Kaya tarafındaki duvarı yıktırıp taşlarını mektep inşaatında kullanan nahiye müdirinin herkes çarpılacağına kaildir” değerlendirmesiyle de tekkenin duvarının dahi sökülüp okul yapıldığına eleştiri ve övgü arasında yer vermektedir (Koşay, 1928, 366). Dergâhın arazisi, değirmenleri ve bağ bahçe Ziraat Numune Mektebine ve hububatı da müzayede ile satılmıştır.

Koşay’ın ilgili makalesinde eşyalara ilişkin verdiği bilgilere göre dergâhta bulunan eser ve eşyalar üç ayrı başlıkta üç farklı yere gönderilmek üzere tasnif edilmiştir:

1-Eşyalardan halı, kilim ve yastık 476 adet eşya on dört denk mühürlü olarak Ankara Evkaf Müdüriyeti Umumiyesine;

2-Dergâhın muhtelif odalarında sandıklarda bulunan eserlerin Ankara’da Kütüphane-i Umumiyesine;

3-Diğer müzelik 979 adet eşya tarihi kazan ile birlikte Ankara müzesine gönderilmek üzere taksim edilmiştir. Bu meyanda Maarif Vekâleti, yürürlüğe giren karnameye göre tekkelerde bulunan müzelik eserlerle ilgilendiğinden Koşay, “halılardan müzelik olanların Evkaf Müzesine teslimini talep” ettiğini de kaydetmektedir (Koşay, 1928, 367).

İkinci makale de kanun yürürlüğe girer girmez vilayetlerden 773 tekke ve 905 türbenin kapatıldığı Milli Eğitim Bakanlığına bildirildiğini, yapılan tahkikat ile birçok tekke ve türbenin metruk olmaları nedeniyle dikkate alınmadığını bundan dolayı da sayının daha az çıktığını da ifadelerine eklemektedir. Yine kanun yürürlüğü girdikten sonra mahalli idareciler tarafından tespit edilip kayıt altına alınan eşya ve eserlerin muhtelif depolara konulduğunu, Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki eserlerinde hem dergâhta hem de Kırşehir’deki Evkaf Dairesi deposuna konulduğu, kendisinin de içerisinde bulunduğu komisyonun yaptığı çalışmalarla eşyalardan elde kalanların da Ankara Etnografya Müzesine gönderildiğini kaydetmektedir. Bu eserlerin bir şamdan ve bir de alemin fotoğrafını Hacı Bektaş Dergâhından gelen eserler kaydıyla da vermiştir (Koşay, 1949/6, 1-5).

Yıllar sonra Hacı Bektaş Dergâhı konulu ikinci makalesinde bir öncekinde genel olarak aktardığı hususlara açıklık getirmiştir. Böylece tekke ve zaviyelerin kapatılması ve ardından kanun ve kararnamelerin uygulama sırası da anlaşılır hale gelmiştir. Oysa birinci makalede, ilk çalışmayı kendisi veya belirlenen heyetin yaptığı gibi bir izlenim doğmuştur. Hacıbektaş nahiyesine heyetle vardığında “Numune Ziraat Okuluna çevrilmmişti bulduk” ifadesiyle işlemin kendilerinden önce başladığı

anlaşılmaktadır (Koşay, 1967, 19). Devamında da tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla kurulan mahalli heyet eşyaları bazı odalara taşıtmıştır. Bir kısmı da Vakıflar genel müdürlüğüne teslim edilmiştir. Yine Koşay'ın ifadesine göre şahıs eline geçenlerin de satın alınarak koleksiyonları tamamlamaya çalışmıştır (Koşay, 1967, 19). Hangi eserlerin dağıtıldığı veya yağma edildiğine dair de vatandaş elindeki toparlama gayret ettiğini yazmasıyla konu aydınlığa kavuşmamaktadır. Birçok husus vuzuha kavuşmazken en azından tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik kanun ve kararnamelelerin uygulama sırası, heyetler ve neticesine ilişkin basit bir sıralama oluşturulmuştur.

Hamit Zübeyir Koşay, dergâhtaki eşyaları yeniden sayıp kayıt altına alınmasına ve tespit edilen 976 müzeliğin de Ankara'ya gönderilip kurtarılmasını sağlamıştır. Üç makalesinde de bu hususlar bir ya da iki sayfada aktarılmış ve ardından dergâh hakkında bilgi verilmiştir. Fakat eserlerin dağılmaktan kurtulmasına için bu çabası, dergâha yönelik uygulama ve işlemlerin nasıl olduğu ve gerçekleştiği hakkında yeterli bilgi sunmamakta hatta Koşay öncesi uygulamalara da izah getirilmemektedir. Doğrusu Koşay'ın bütün olup biteni yazması beklenmemektedir. Fakat Koşay'ın yazdıkları başlangıç kabul edildiğinde kararname ve kanunun uygulanması takip edilmesi beklenmektedir. Bu konuda onun makalelerinden başka çalışma bulunmamakta ve parça bölük dolaşan bilgilerden de uygulamanın tamamı aydınlatılamamaktadır.

[...]Lüzumsuz görülen eşyalardan bir bölümü burada satılmıştır. Geri kalan teberrukat (kutsal) eşyası Evkaf (Vakıflar) Müdürlüğü yetkililerine teslim edilmiş, teslim edilen bu eşyalar bir müddet, Valilikçe müze ve müze deposu haline getirilen Kırşehir Kale Camii'nde muhafaza edildikten sonra, Kırşehir Evkaf Müdürlüğü'nün kapatılmasını müteakip Yozgat Vakıflar Müdürlüğü'ne teslim edilmiştir. Eşyalardan bir bölümü de 1935'lerde burada satılmıştır (Öztürk, 1995: 412).

Bu konuda yapılan araştırmalar ve arşivden elde edilen belgeler, Hamit Zübeyir Bey'in “şahıs eline geçenleri de satın alarak koleksiyonları tamamlamaya çalıştım” sözlerinin yeterli düzeyde başarıya ulaşmadığı ve dağılan eser ve eşyaların toparlanması hususunda tam anlamıyla yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.³

Anlaşıldığı üzere, ilk uygulamada eşyalar, dergâhtan götürülüp Kırşehir Kale Camisinin deposunda muhafaza edilmiştir. Kırşehir Vakıflar Genel müdürlüğü kapatılınca eşyalar, Yozgat Vakıflar Genel müdürlüğüne devredilmiştir. Yozgat Vakıflar Bölge Müdürlüğü deposundan da Ankara ve İstanbul'daki depolara gönderilmiştir. Eşyalar, 1935 tarihinden itibaren de parça parça satışa sunulmuş ve zaman içerisinde tahrip olanlar imha edilmiştir (Öztürk, 1995: 412).

3 “Dr. A. Çağlar Deniz, Şubat 2021'de İzmir'de yapılan bir müzayede esnasında satılan Hacı Bektaş Dergâhi Nisan Taşı'nın satılmasına müdahale ederek konuyu yetkililere bildirmiştir. Kültür Bakanlığı'nın çalışması sonucu, kuşak yazısında “1327 tarihinde Tokat'tan Zincircizade Hüseyin Efendi'nin kerimesi tarafından Hacı Bektaş Veli Dergâhi Çelebi Dairesine vakfedildiği” belirtilen eser Hacı Bektaş Müzesi'ne kazandırılmıştır.” 5 Ocak 2022 tarihli görüşme. Dr. A. Çağlar Deniz'e Nisan Taşı'na ve bu makaleye olan katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım.

Kutsal kabul edilen eşyaların bir kısmı çeşitli camilere dağıtılırken, bir kısmı da Mimar Kemal İlkokuluna bağışlanmıştır. Mimar Kemal İlkokuluna bağışlanan eserler arasında bulunan çok kıymetli, eski halıları, onarmak yerine imha edilmiştir (Öztürk, 1995: 412).

1960 yılında Dergâhın açılması yeniden gündeme gelince, Dergâha ait eser ve eşyalardan elde kalanlar veya kaydı tutulup da Etnografya Müzesinde yer alanların iadesi de istenilmektedir. Bu karara ilişkin kayıt şu şekildedir:

“Kırşehir vilayetinde bulunan Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin 16 / 9/ 1925 tarih ve 2509 sayılı kararname gereğince Etnografya Müzesine alınmış olan eşyasının iadesi ve burasının müze halinde tanzim edilerek umuma açılması Maarif Vekâletinin 1 / 3/ 1960 tarihli ve 732.48-00877 sayılı yazısı üzerine 3566 sayılı kanunun 1 inci maddesine göre İcra Vekilleri Heyetince 2 / 4 / 1960 tarihinde kararlaştırılmış olduğu belirtilmiştir.

Beş türbenin halkın ziyaretine açılmalarının bakanlıkça lüzumlu görüldüğünün ve 10 Mart 1956 gün ve 4 / 6862 sayılı İcra Vekilleri Heyeti kararıyla bunlardan duhuliye (giriş) ücreti alınmasının da takarrür (kararlaştırılmış) etmiş bulunduğundan hazineye bir miktar menfaat sağlayacakları da aşikâr bulunmakta olduğunun altı çizilmiştir.” (BCA, 30-18-1-2/154-84-5; Ek III).

Bu yeni belgede Ankara Etnografya Müzesi'ne, Hamit Zübeyir Bey'in 779 adet olarak teslim ettiği eserlerin, aslında 1179 adet olduğu tespit edilmiştir. Bu eserler, sıra no, envanter (döküm) no, eşyanın adı, evsafı ve ölçüsü tek tek belirtilerek kayıt altına alındığı belirtilmektedir. Buna rağmen bu sayısında gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Bu eserlerin en nadide parçalarından birisi Sovyet Rusya'nın Saint Petersburg (Leningrad) şehrinde müzede olduğu diğerlerinin de bir kısmı Türkiye'nin değişik müzelerine ve önemli bir kısmının da imha edildiği anlaşılıyor. Bu eserlerden Saint Petersburg'a gönderilenin kaydı şu şekildedir: 85 numaralı ve 364 a (Ruslara hediye edildi. Envanter numaralı “Nefir. Boynuz kayışlı 15 / 3/ 930 icra vekilleri heyetinin 8 / 1/ 930 tarihli kararıyla Leningrad Şehir Müzesine hediye edilmiştir)

Türkiye'de Edirne Müzesine gönderilen eserin kaydı da şöyledir: 152 numaralı ve 708 a, b, c Envanter numaralı “İki hilal yüzü karşı karşıya aralarından mızrak geçer, ağaç sapının ucunda sivri demir var. (Kültür Bakanlığının 15/11/1937 tarihli 4016/2116 sayılı emriyle Edirne Etnografya Müzesine gönderilmiştir.) Bir başka eser ise 155 numaralı ve 722 a Envanter numaralı “Pirinç, hilal yüzü var ve çekiç tarafı kazma gibi sivri. Kültür Bakanlığının 15/11/1937 tarihli 4016/2116 sayılı emirleriyle Edirne Etnografya Müzesine gönderilmiştir.)

İmha edilen eserlere gelince yaklaşık 750 eserin imha edildiği, bunların arasında ceylan derisi üzerine altın yaldızlı harflerle yazılı elyazmaları, şiirler, kitaplar, halılar

vb. eserler olduğu anlaşılmaktadır. Okuyucu rakamlarla fazla yormamak için imha edilen eserler, EK III'de belgenin aslıyla verilmiştir.

Hacı Bektaş Veli Türbe ve Tekkesinin de Mevlana Türbe ve Tekkesi gibi müze olarak açılması yapılan ilk hazırlıklar ve çalışmalarda gerçekleşmemiştir. Fakat müze olarak açılması gündemden de düşmemiştir. Nihayetinde 1950'li yılların başında konu tekrar gündeme gelmiş, hatta bu hususta Türkiye Anıtlar Derneği adıyla bir hesap açtırılarak tamir ve yeni düzenleme için destek dahi toplanmıştır (Kunter, 1951: 48). Bu girişim ve hazırlıklar netice vermiş 16 Ağustos 1964 yılında açılması Müzeler Genel Müdürü olarak Dr. Mehmet Önder'e nasip olmuştur.

Sonuç

Millî Mücadelenin önemli ayaklarından ve destek sağlayan çevrelerin merkezi olan Hacı Bektaş Veli Dergâhı, tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunuyla birlikte kapatılması, eşya ve eserlerinin Dergâhtan alınarak Ankara'ya taşınması ve zaman içerisinde bir kısmının kişiler eline geçmesi, yurtiçi ve yurtdışı müze vs. gönderilmesi, satılması ve tahrip olanların ise imha edildiği yapılan araştırma ve belgelerden elde edilen verilerle ortaya konulmuştur. Dergâhın müze statüsünde yeniden açılması kararlaştırılınca daha önce kayıt altına alınan eser ve eşyalar gündeme gelmiş, bu eser ve eşyaların da yeniden müzeye taşınmasına karar verilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından devrim kanunlar çıkarılmış ve bunlar arasında tekke ve zaviyelerin kapatılması da yer almıştır. Doğal olarak tekke ve zaviyeler arasında Bektaşî Tekkeleri de kapatmıştır. Kapatmaya dair kanunun yürürlüğe girmesinin ardından Hacıbektaş ilçesinde bulunan Hacı Bektaş Dergâhında da işlem başlatılmıştır. İlk planda tekke kapatılmış, içerisinde yaşayan dervişler dışarı çıkarılmış ve bulunan eşya ve eserlerin listesi yapılmıştır. Ardından Kırşehir Vakıflar Umum Müdürlüğü deposuna taşınmış ve eşyaların diğer bir kısmı açık artırma yoluyla satışa çıkarılmıştır. Bir kısmı ise kontrol dışı vatandaşın eline geçmiştir.

Dergâhtan, Ankara'daki Milli Kütüphane ve Etnografya Müzesine götürülen eşya ve eserlerin, yeniden tespit edilmesi, tespit edilenlerin kayıt altına alınanlarından hareket edilerek bu çalışma kaleme alınmıştır. Bu doğrultuda, yapılan yazışmalar ve arşiv kayıtlarına yansıyanlara dikkat edildiğinde eserlerin bir kısmının satıldığı, farklı müzelere gönderildiği veya hediye edildiği ve zaman içerisinde korunamaması veya tamir edilememesi nedeniyle harap hale gelenlerin de imha edildiği tespit edilmiştir.

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş döneminde tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılması ve bir kısmının müze şeklinde yeni faaliyete başlamıştır. Doğal olarak yeni faaliyete başlamak için yeni bir mevzuat ve hazırlık gerektirmiştir. Buna göre Hacı Bektaş Veli tekke ve türbesi de bu mevzuat ve hazırlıkla yeni faaliyet alanına başlamak üzere kayda alınmıştır. Fakat Hacı Bektaş Veli tekke ve türbesinin müze olarak açılması kararı verilememiş ve işlerin bir kısmı gerçekleştirilememiştir. Hacı Bektaş Veli tekke ve türbesinde bulunan eser ve eşyaların oluşturulan komisyon

tarafından tespit edilip kayda alınması gerçekleştirilmiştir. Ardından eserler Ankara'ya Umum Kütüphaneye eşyalar Kırşehir, Yozgat ve Ankara Etnografya Müzesine taşınmıştır. Müze açılış işlemlerinin gerçekleştirilmemesiyle birlikte farklı mekânlarda depolarda bulunan eserlerin bir kısmı bozulmuş ve imha edilmiştir. Bir kısmı da müzenin açılmaması ve eserlerin yıpranmaları nedeniyle yurtiçinde yeni kurulan birçok müzeye dağıtılmıştır. Müze dışında Mimar Kemal gibi kuruluşlara da eşyalar gönderilmiştir. Eserlerden Nefir, Saint Petersburg Müzesine hediye edilmiştir.

Hacı Bektaş Veli Dergâhından şahıs veya farklı müze ve kütüphanede bulunan eser ve eşyaların tespit edilerek geri getirilmesi uygun olacaktır. Hacıbektaş Müzesine Kültür ve Turizm Bakanlığınca eserlerin toparlanması, Hacı Bektaş Veli'nin Vefatının 750. Yılında yapılması daha da anlamlı hale gelecektir. Belki imha edilenlerden tespit edilen özelliklerine göre yeniden yazdırılması veya yaptırılması da sağlanabilir.

Kaynaklar / References

(BCA), 30-18-1-2/154-84-5

Koşay, Hamit Zübeyir. (1928). "Hacı Bektaş Tekkesi", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: II, ss. 365-382.

Koşay, Hamit Zübeyir (1949). "Tekke ve Türbeler Kapandıktan Sonra", *Güzel Sanatlar Dergisi*, Sayı 6, ss. 1-5.

Koşay, Hamit Zübeyir. (1967). "Bektaşilik ve Hacıbektaş Türbesi", *Türk Etnografya Dergisi*, Sayı 10, ss. 19-26.

Kunter, Halim Baki. (1951). *Kırkbudak Hacıbektaş İncelemelerine Giriş*, Ankara: II. Erkek Sanat Enstitüsü Matbaacılık Bölümü.

Önder, Mehmet. (1994). "30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Veli Dergâhı Nasıl Açıldı?", *Birlik ve Dirlik: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı 1, ss. 35-39.

Öztürk, Nazif. (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sümer, Ali. (2001). "Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı", *Yol Dergisi*, Sayı 10, ss. 59-62.

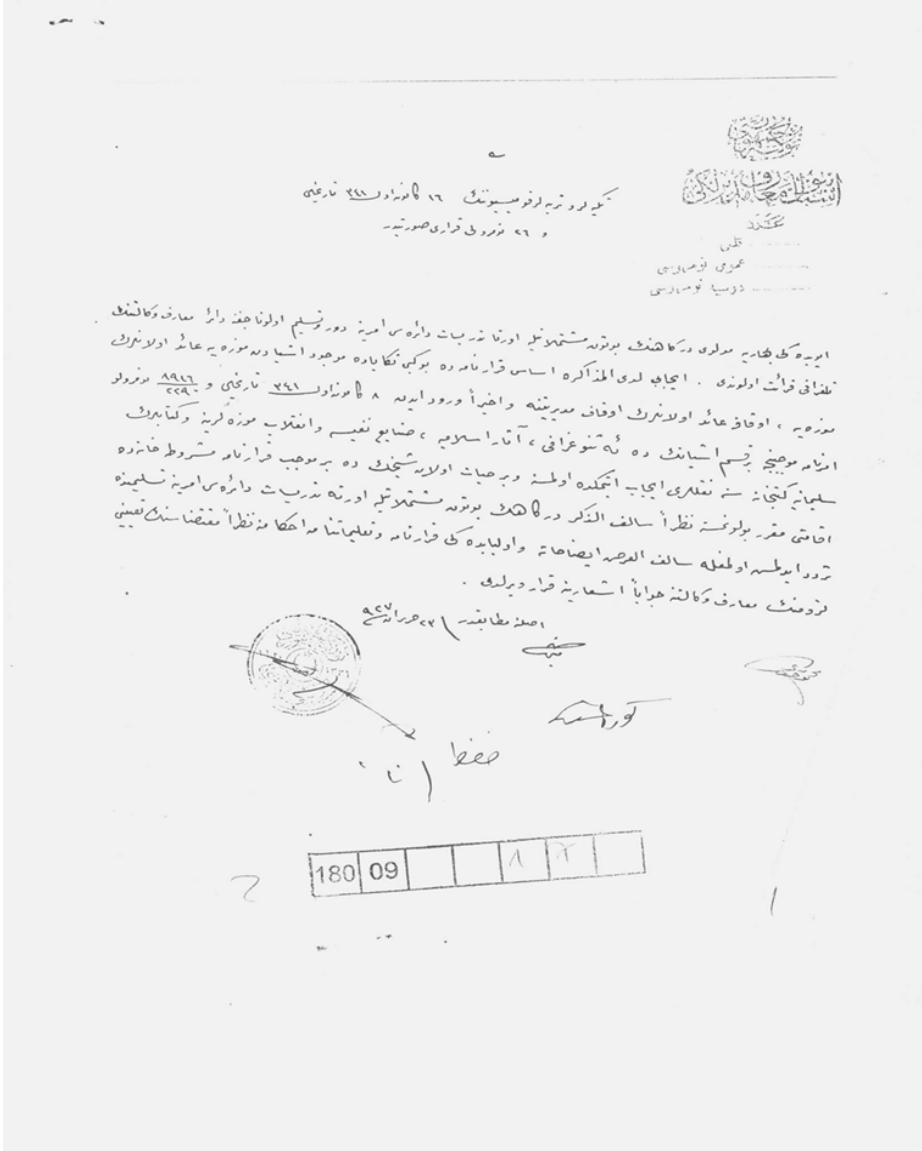
Ekler

Ek 1:



Şekil 1: Kırşehir Valisi İbrahim Hazım Mat, Veliyyittin Hürrem Ulusoy ile Tasnif Heyeti Hacı Bektaş Dergâhının orta avlusunda, Hamit Zübeyir Koşay'da ön sırada oturanlar arasında vardır.

Ek 2: Arşiv Belgeleri



“Tekkeler ve Türbeler Komisyonunun 16 Aralık 1925 tarih ve 26 numaralı kararı suretidir.

Eyüp'teki Bahariye Mevlevî Dergâhının bütün müstemilatıyla (eklentileriyle) Orta Öğretim Dairesi emrine devir ve teslim edileceğine dair, Milli Eğitim Müdürlüğünün telgrafi okundu. Gereği yapılmak üzere görüşmede esas kararnamede,

bu gibi tekkelerde bulunan eşyadan müzeye ait olanların müzeye, vakıflara ait olanların Vakıflar Müdürlüğüne ve sonradan gelen, 8 Aralık 1925 tarih ve 8916 / 2290 numaralı emir gereğince, bir kısım eşyanın da Etnografya, İslam Eserleri, Güzel Sanatlar Yüksek Okulu ve Atatürk müzelerine ve kitapların da Süleymaniye Kütüphanesine nakilleri icap etmektedir. Hayatta olan şeyhin de kararname gereği olarak, lojmanında oturması kararlaştırılmıştır. Buna göre yukarıda adı geçen dergâhın bütün müstemilatıyla Orta Öğretim Dairesi emrine teslim edilmesinde tereddüt edilmiştir. Yukarıdaki açıklamalara ve o konudaki kararname ve yönetmelik hükümlerine göre, ne yapılması gerektiğinin Milli Eğitim Bakanlığına cevaben yazılı olarak bildirilmesine karar verildi.

İmza Aslına uygundur.

23 Haziran 1927

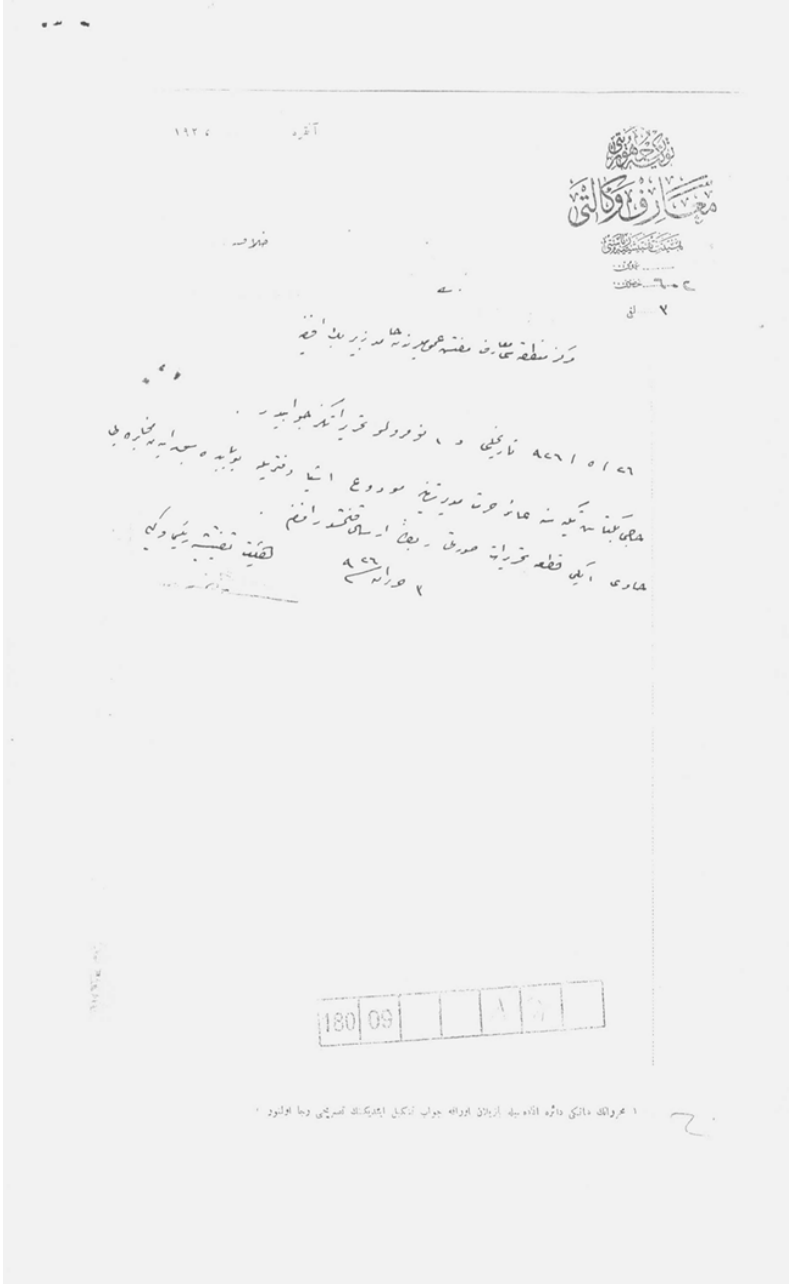
İmza

Mühür

İmza

Görölmüştür.

Saklanması, 23 Haziran 1927” (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Genel 180 – 9 – 0 – 0)



Türkiye Cumhuriyeti
Maarif Vekâleti
Heyeti Teftiſiye Reisi

Umumi:
Hususi: 602
Özet:
Leffi: 3

Merkez Mıntıkası Maarif Müfettiſ-i Umumiyelerinden Hamit Zübeyir Bey
Efendi'ye

26 / 5 / 1926 tarih ve 1 numaralı tahriratınız cevabıdır.

Hacı Bektaş Tekkesine ait Hars Müdiriyetinin mevdu' Eſya Defteriyle, bu babda
sebk eden muhabereye havi iki kıt'a tahrirat sureti leffen irsal kılınmıştır efendim.

3 Haziran 1926
Heyet-i Teftiſ Reis Vekili
İmza

Ek 3: Cumhuriyet Arşivi Belgeleri

Sıra No.	Env. No.	Eşyanın adı	Eşyanın evsafı	Ölçüsü
201	958	Levha	Tahta üzerine kâğıt.Yırtık. (Şemal Peygamberi mihrabi). (Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edilmiş- tir.)	58 x 27 cm.
202	959 a.	"	Krem rengi kâğıt tahtaya yapış- tırılarak üzerine siyah mürek- keple sülûs yazı ile(Barekal- lah Barisine hoş imaret eyle- di.) diye başlayan oniki satı- rın sonunda 1238 tarihi yazı- lıdır.	61 x 25 cm.
203	960	"	Krem rengi kâğıt tahtaya ya- pıştırılarak üzerine siyah mü- rekkeple talik yazı ile(Kâbe- tül'uşak başed x in makam)di- ye başlayan iki beyit yazılı- dır.Kâğıdan bazı yerleri yırt- ık ve eksiktir.	47 x 25 cm.
204	965 a.	"	Yaldızla alelâde yazı,camlı. (Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edil- miştir.)	49 x 41 cm.
205	967 a.	"	Tahta üzerine kâğıt.(Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edilmiştir.)	96 x 45.5 cm.
206	968	"	Tahta üzerine kâğıt.(Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edilmiştir.)	44 x 36 cm.
207	970	"	Kirli krem kâğıt tahtaya yapış- tırılarak üzerine siyah mürek- keple(Yarab bize bir er bulup hihmet eder mi) diye başlayan 12 satır yazının son satırın- da(Kalmışım dâri gurbette ara- yup hiç soranam yok)yazısı var- dır.	45 x 26 cm.
208	972 a.	"	Tahtaya yapıştırılmış krem kâ- ğıt üzerine(Feyzi menbaı haza...) diye başlayan iki satırlık sülûs yazının altında sene 1177 İbra- him Namık yazılıdır.	46 x 35 cm.
209	973 a.	"	Tahta üzerine kâğıt,matbu,yırt- ık,mihrabi şemal peygamberi. (Millî Eğitim Vekâletinin 8.7. 1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edilmiştir.)	45x26.5 cm.



Sıra No.	Env.No.	Beyanın adı	Beyanın evsafı	Ölçüsü
332	1276 a.	Levha kâğıdı	Mor kadife üzerine beyaz ip-likle (Ya Hazreti hünkâr Hacı-bektaş Veli-Kuddüse sarrahu el'ali)yazısı ve Kahire imzası vardır.	47 x 33 cm.
333	1278 a.	" "	Krem renk kâğıt üzerine beyaz boya ile karşılıklı (Allah; Muhammet, ya Ali, medet ortada Bektaşî sikkesi resmi, Fatma, Hasan, Hüseyin) yazıları ve teslim taşı vardır? Ali'lerin (La) ları zülfi-kar şeklindedir.	51 x 32 cm.
334	1280 a.	" "	Matbu: Beyaz kâğıt üzerine yu-karıda (Beytelmukaddes) in fo-toğrafi aşağıda Kudüs ve Medi-nei münevverenin ziyaret mahal-lerini gösterir rehberdir.	38.5 x 35 cm.
335	1281 a.	" "	Çok iptidai kroki, resim. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	48 x 37 cm.
336	1283 a.	" "	Çok iptidai kroki. (Mavi) (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	47 x 37 cm.
337	1284 a.	" "	Çok iptidai kroki resim. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	49 x 37 cm.
338	1285 a.	" "	Kâğıt üzerine yıldızla. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	61 x 48 cm.
339	1286 a.	" "	Beyaz kâğıda yıldızla. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	63 x 50 cm.
340	1287 a.	" "	Beyaz kâğıda yıldızla. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 ta-rih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	49 x 36 cm.
341	1288 a.	" "	İmam isimleri, iki teber, sikke, beyaz resim kâğıdına, iptidai. (Milli Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emir-leriyle imha edilmiştir.)	55 x 40 cm.
342	1289 a.	" "	Dairevi, yırtık. (Eshabıkef i-simleri) (Milli Eğitim Vekâle-tinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle imha edilmiştir.)	Çap: 33 cm.



DEVLET ARŞİVLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
CUMHURİYET ARŞİNİ

16 EYLÜL 1953 ARŞİVLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
CUMHURİYET ARŞİVİ 33-

Sıra No.	Env.No.	Eşyanın adı	Evsafı	Ölçüsü
355	1315 a.	Levha kâğıdı	(Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	50 x 38 cm.
356	1335 a.	" "	Krem kâğıt üzerine matbu:yu- karıda(İsamî gerifeî enbiya ve mürselin)diye bağlayan ya- zının sonunda(ve badelmemat) yazısı vardır.	54 x 40 cm.
357	1336 a.	" "	Matbu,yarıtk,yeşil kenar.Pey- gamberlerin isimleri.(Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı e- mirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	44 x 30 cm.
358	1338 a.	" "	Matbu yarıtk.(Millî Eğitim Ve- kâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	60 x 42 cm.
359	1339 a.	" " (Matbu geçere)	Krem renk kâğıt üzerine kırmızı boya ile başta(Besmele-Şecereî Hazretî Adem Aleyhisselâm efen- dimiz)diye başlayan yazı ve sarı yalızla yuvarlaklar yapılmış işlerin- de kırmızı boya ile yazılar vardır. Levha tamamen haraptir.16 eylül 1328 tarihli.	82 x 58 cm.
360	1340 a.	Levha kâğıdı	Kroki,iptidaidir.(Millî Eğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	49 x 37.5 cm.
361	1341 a.	" "	İptidai kroki.(Millî Eğitim Ve- kâletinin 8.7.1953 tarih ve 891. 2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	43.5 x 31.5 cm
362	1342 a.	" "	İptidai kroki.(Millî Eğitim Ve- kâletinin 8.7.1953 tarih ve 891. 2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	49 x 37.5 cm.
363	1343 a.	" "	İptidai kroki.(Millî Eğitim Ve- kâletinin 8.7.1953 tarih ve 891. 2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	49 x 37 cm.
364	1344 a.	" "	İptidai kroki.(Millî EğitimVe- kâletinin 8.7.1953 tarih ve 891. 2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	48 x 37 cm.
365	1345 a.	" "	İptidai,yarıtk kroki.(Millî E- ğitim Vekâletinin 8.7.1953 tarih ve 891.2-1065 sayılı emirleriyle <u>imha edilmiştir.</u>)	47.5 x 37 cm.



TASAVVUF VE TARİKATLARDA GÜZEL KOKU: OSMANLILARDA TASAVVUFİ VE DİNİ MEKÂNLARDA GÜZEL KOKU KULLANIMINA DAİR DEĞERLENDİRME*

The Fragrance in Mysticism and Tariqats: An Evaluation on the Use Of Beautiful Scent in the Ottomans of Sufis And Religious Spaces

Huriye EMEN**

Öz

Güzel koku, tasavvuf ve tarikatlarda metafor, vecd vasıtası olarak görülmüştür. Tasavvuf literatüründe remz (mecaz) olarak sıklıkla kullanılan güzel koku, genelde çiçek ve çiçek kokularıyla izah edilmiştir. Dolayısıyla Yunus, şiirinde sarı çiçekle konuşurken, Halvetiyye Tarikatı'nın Sümbüliyye kolunun kurucusu Sinan, sümbülleri zikir çekerken görebilmektedir. Resûlullah ise çiçeklerin en sevileni gül ile özdeşleştirilir. Tasavvufi ve dini mekânlarda ise koku, zikirlerin Kur'an-ı Kerim tilâvetlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Söz konusu mekânlar, buhur ile kokulandırılmış, gerçekleşen ibadet esnasında vecd ile Hakk'a ulaşma ve kalpte onunla buluşma amaçlanmıştır. Osmanlı Devleti'nde tekke, türbe ve özellikle camilerde çeşitli koku malzemelerinin kullanıldığı görülmektedir. Mekânlarda güzel koku, genellikle buhur yakılarak elde edilmiştir. Arşiv kayıtlarından misk, amber, öd ağacının buhur malzemesi olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Kayıtlardan, buhur yakma işinin ayrı bir meslek kolu olduğu, hatta bazı vakfiyelerde bu iş için görev alacak kimselerde bulunması gereken nitelikler ve bunlara ödenecek ücretlerin bilhassa belirtildiği görülmektedir. Yakılacak olan buhur miktarından maliyetine kadar tüm detaylar titizlikle kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla Osmanlılarda tekke, türbe ve camilerden yayılan misk, amber, öd ağacı kokusu sıradan bir işlemin sonucu olmayıp üzerinde hassasiyetle durulan bir uygulamadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Metafor, Buhur, Çiçekler, Güzel Koku.

Abstract

The fragrance in mysticism and *tarīqas* (*ṣūfī* orders) accepted as a metaphor, as a ecstasy to conduce. The fragrance, which is frequently used as a metaphor in *ṣūfī* literature, is generally explained by the scents of flowers. Therefore, while Yunus speaks with a yellow flower in his poem, Sinan, the founder of the Sümbüliyye branch of the Khalwatiyya order, can see the hyacinths chanting. The Prophet Muhammed is identified with the most popular flower, rose. In mystical and religious spaces, scent has become an integral part of dhikr and Qur'an recitation. The places in question were scented with frankincense, it was aimed to reach God (Allah) with ecstasy during the prayer and to meet him in the heart. It is understood that various fragrance materials were used in dervish lodges, mausoleums and especially mosques in the Ottoman Empire. In these spaces, the fragrance is usually obtained by burning frankincense. It is understood from archive records that musk, amber and oud wood were preferred as frankincense material. It can be seen from the records that incense burning is a separate profession, and even in some foundations, the qualifications required of the persons to be assigned for this work and the wages to be paid to them are specifically stated. All details, from the amount of frankincense to be burned to its cost, have been meticulously recorded. Therefore, the smell of musk, amber, oud wood emanating from dervish lodges, mausoleums and mosques in the Ottomans is not the result of an ordinary process, but a product of the work that is focused on with precision.

Keywords: Şüfism, Metaphor, Frankincense, Flowers, Fragrance.

* Geliş Tarihi: 26.04.2021, Kabul Tarihi: 15.06.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.004

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Ayvansaray Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul/Türkiye/ huriyecemen@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3575-2785>.

Giriş

Tasavvuf, İslâm dininin esaslarını merkeze alarak, dini ve dünyevi meselelere dair birçok bilgiyi kendi bakış açısına göre değerlendirerek yorumlamaktadır. Tasavvufun asıl gayesi nefsin ve ruhun arındırılması olup bu yolla Allah'a ulaşmaktır (Akarpınar, 2004). Sufi bakış kâinatı, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması olarak kabul etmiştir (Tinas, 2020). “Muhakkak ki Allah güzeldir, güzelliği sever” (Müslim, İman, 147 akt. Hadislerle İslâm, 2020, 481) hadis-i şerifine istinaden güzel olan her şeyin tecellisinin izini süregelmıştır. Bunun tabii sonucu olarak estetik bir dünya görüşüne sahip olmuştur. Sufi bakışta estetik anlayışı şekil, renk, kelam ve sadâ dışında kokuda da kendisine yer bulmuştur (Tinas, 2020). Kura'n-ı Kerim'de maddenin varlığını devam ettirmesini sağlayan “öz” (ruh)'ün tanımlarından birisi de güzel kokulu bitki olmuştur. Bu yönüyle ruh, insanın Allah'tan aldığı özelliklerin bütününe ifade etmektedir (Özkan, 2013).

Resûlullah'ın hayatında, vücut temizliği ve bakımı, kötü kokulardan uzak durma, güzel kokma hususu önemli bir yer edinmiştir. Her vesileyle vücut temizliği konusunu öne çıkarmış, bunu hayatı boyunca uygulayarak örnek teşkil etmiştir. İyi bir vücut temizliği için su ve temizleyici bir malzemenin kullanılıp akabinde güzel kokular sürülmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir. Erkeklerin Cuma namazına koku sürerek gelmelerini emretmiş, bulamadıkları taktirde eşlerine ait olan kokulardan kullanmalarını önermiştir. Onun zamanında çeşitli güzel kokular kullanılmıştır. Hz. Ayşe, Resûlullah'ın misk ve amber kokusunu tercih ettiğini ifade etmiştir (Önal, 2020). İslâmiyet'te temizlik konusuna verilen önem Kur'an, Sünnet ve İslâmi kaynaklarda sıklıkla vurgulanmıştır. Fıkıhta beden temizliği ibadet şartı olarak kabul edilirken, tasavvufi eserlerde seyr-i süluk için kalp ve ruh temizliği, manevi arınma olarak kabul edilmiştir (Çağrı, 2011). Dolayısıyla tasavvufta güzel koku, manevi dünyanın önemli temalarından birisini oluşturmuştur.

Osmanlı devrinde güzel koku gündelik yaşam, dini merasimler ve saray adabında hatırı sayılır bir yere sahip olmuştur. Osmanlı arşiv kayıtlarından, kokunun en az temel ihtiyaçlar kadar kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hayvansal ürünlerden çiçeklere, çeşitli bitkilerden ağaçlara kadar pek çok malzeme, koku yapımında tercih edilmiştir. Kokular, günümüzdeki parfüm/kolonya formunda olmayıp, buhur suyu, şemmama, gül suyu, gül yağı, kalye (galliye), buhur (tütsü), sabun ve kokulu mumlardan oluşmuştur. Cami, mescit, türbe, tekke ve dergâhlarda muhtelif kokular, belirli kaidelere uygun şekilde düzenli olarak kullanılmıştır.

Buhur, buhurluk/buhurdan adı verilen kapların içerisine çeşitli kokulu bitkiler ya da tabaka halinde buhur ve korun yerleştirilip (Çerikan, 2020) tüttürülmesiyle ortama güzel kokuların yayılmasıdır. Buhur yakma Çin, Hint, Mısır, Mezopotomya, Yunan, Anadolu, Roma, İnkâ ve Aztek medeniyetlerinde de kullanılmış olup, söz konusu gelenek manevi arınma vasıtası olarak kabul edilmiştir. Güzel kokuların tanrıları hoşnut kıldığı, onların öfkesini yatıştırdığı, duaların göğe yükselip tanrıya ulaşmasında ve kabulünde kolaylık sağladığı düşünülmüştür. Tütsünün, iyi ruhlarla

melekleri bir araya topladığına, kötü ruhlar ve şeytanı ise kaçırdığına inanılmıştır (Çevrimli, 2018).

Musevilik ve Hristiyanlıkta buhur yakma geleneği bulunmasına rağmen İslâmiyet'te dini merasimlerde böyle bir ritüel söz konusu değildir. Ancak, Hz. Muhammed'in ibadet unsuru olarak değil sadece güzel kokmaları için mescitlerde buhur yakılmasını emrettiği bilinmektedir. Hz. Ömer'in minbere oturduğu vakit, azatlısı Abdullah el-mücmirin buhur yaktığı, bu sepeple el mücmir (buhurdancı) lakabını aldığı rivayet edilmektedir (Erdem, 1992). İslâmiyet'in ilk senelerinde dini mekânlarda kullanılmaya başlayan güzel koku, özellikle buhur zamanla sadece dini mekânların kokulandırılmasıyla kalmayarak tasavvufi mekânlarda zikirlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

1. Tasavvufta Koku Metaforu ve Çiçekler

Tasavvufta kokunun maddi fonksiyonları ve tesirlerinden başka taşıdığı anlam da vurgulanmıştır. Birçok menkıbede, salih kişilerin mezarlarından güzel kokular geldiğinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla kokunun yalnızca duyu organıyla algılanabilen bir uyarıcı olmayıp, aynı zamanda metafiziksel bir unsur olabileceğine dikkat çekilmiştir (Güçlü, 2013).

Koku ilmi, tasavvuf camiasında ayrı bir âlem olarak kabul edilmiştir. Hz. Muhammed'in, Veysel Karani'nin kokusunu duyması gibi Allah dostlarının bu nev'i kokuları bazen asırlar evvelinden duyabildiğine inanılmıştır. Buna istinaden Abdülkadir Geylani Hazretleri (ö. 561/1165) bir gün Buhara tarafını işaret ederek o bölgeden güzel bir koku aldığını, oradan bir Allah dostu çıkacağını söyleyerek Muhammed Bahaeddin Nakşibendi'yi (ö. 791/1389) işaret etmiştir. Benzer şekilde Bayezid-i Bestami Hazretleri (ö. 234/848?) de Rey şehri yakınlarındaki Harakan köyünden hoş bir koku duyduğunu ifade ederek daha sonra oradan çıkacak Ebü'l-Hasan Harakânî Hazretleri'ni (ö. 425/1033) kastetmiştir (Barbir, 2014).

Tasavvuf ehli, kokuyu en fazla çiçekten imal etmiştir. Çiçek, mutasavvıflar tarafından yetiştirilmesine önem verilen, kokusundan istifade edilen, ayrıca remz edilen bir bitki olmuştur (Tınas, 2020). Bursa'da Emir Sultan (ö. 833/1429?), her yıl bahar ayında erguvan çiçeklerinin açmasıyla birlikte müritleriyle toplanarak Allah'ı zikretmiştir. Ölümünden sonra bu gelenek devam ederek, diğer şehirlerden gelenlerin toplantıya katılmasıyla zikirler sürekli hale gelmiştir. Kaynaklarda bu gelenek "erguvan bayramı", "erguvan faslı" adıyla yer edinmiştir (Algül, 1991). İstanbul'da yaşamış önemli mutasavvıflardan, tekke şairinin Yunus Emre'den sonraki öncüsü Aziz Mahmud Hüdâyî (1543-1628), çiçek ve özellikle lâle yetiştiriciliğine olan merakıyla tanınmıştır. Mutasavvıf, çeşitli türlerde lâleler yetiştirerek bunlara farklı isimler vermiş, lâlenin İstanbul'da ün salmasına önemli katkılar sağlamıştır (Bayak, 2016). Lâle, edebiyatta Hz. Muhammed ya da Hz. Muhammed-Allah münasebetini ifade etmek amacıyla sembol olarak kullanılmıştır. Lâlenin tercih edilmesinde, kelimenin Arapça yazılışındaki harflerin Allah lafzındaki harflerle aynı olması, her ikisinin de

ebced hesabıyla 66 sayısını vermesi etkili olmuştur. Ayrıca lâle kelimesinin tersinden okunmasıyla hilâl kelimesinin oluşması, hilâlin İslâmiyet'i simgelemesi; lâle bir kök ile çiçekten meydana geldiği için tevhidi remzetmesi de tercih edilme nedenlerinden olmuştur (Çap, 2018a).

Allah dostları, umumiyetle gül kokusunu tercih etmesine rağmen, manevi mertebelerine göre farklı kokuları da kullanmışlardır. Abdülkadir Geylani en çok gül, misk, sonrasında ıtır, menekşe ve iğde (çiçeği); Emir Sultan Hazretleri de erguvan kokusunu sevmiştir. Veysel Karani karanfil kokusunu seçmişken, sembolü ise dağ lâlesi (gelincik çiçeği) olmuştur. Aziz Mahmud Hüdâyî sümbülle anılmıştır (Osmanoğlu, 2020).

Tasavvufta ve edebiyatta gül metaforu sıklıkla kullanılmıştır. Gülün Miraç'ta Hz. Muhammed'in (sav.) terinden meydana geldiği rivayet edilmiştir. Gülün güzel kokusu Hz. Muhammed'in kokusuyla özdeşleştirilmiş (Açıkel, 2018), hatta bu düşüncüyü desteklemek için buna ilişkin sözler, hadis şeklinde ileri sürülmüştür (Çap, 2018c). Halk şairi ve mutasavvıf Yunus Emre ise şiirlerinde sadece gülün değil yeryüzündeki bütün çiçeklerin Hz. Muhammed'in teri olduğuna değinmiştir (Uysal, 2011). Mutasavvıf şairlerden Ümmi Sinan (Bursalı) ilâhi aşk ve Hz. Muhammed'e olan muhabbetini anlattığı şiirinde gül istiaresini kullanmıştır:

Seyrimde bir şehre vardım gördüm sarayı güldür gül

Başındaki tacı tahtı bağı divarı güldür gül

Gül alırlar gül satarlar gülden terazi tutarlar

Gül ile biterler çarşı pazarı güldür gül (Sakaoğlu, 2013).

Tasavvufi düşüncede gül, Resûlullah'ın simgesi olmasının dışında, başka sembolik anlamlar da taşımaktadır. Örneğin, gonca gül ile açılmış gül farklı bir hali ifade etmektedir. Buna göre gonca- açılmış gül ilişkisi birlikte çokluk, çoklukta birlik ifadesini en güzel şekilde izah etmektedir. Gonca gül insanın kendisi ve rabbiyle başbaşa kalmasını, dervişin rabbiyle olan sır anını temsil ederken, açılmış gül sırların ortaya konulmasını ifade etmektedir (Çap, 2018c).

Halvetiyye Tarikatı'nın Şemsiyye kolunun kurucusu olan Şemseddin Sivasi'nin (ö. 1006/1597) Gülşen- Abad adlı mesnevisinde gül, çiçeklerin en üstünü olarak tasvir edilmiştir. Çiçeklerin sırasıyla bir meclise gelerek konuşmalarını ele alan eserde, vahdet-i vücüt ve diğer tasavvufi hususlar çiçekler arasında geçen diyalog üzerinden remzedilmiştir. Oldukça zengin çağrışımlarla kurgulanmış olan mesnevide gül, Hz. Peygamber'i, diğer çiçekler ona ulaşmaya çalışan tarikatları; gül, şeyhi diğer çiçekler ise müritleri sembolize etmiştir (Aksoy, 1996).

Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?), seyyah olmasına vesile olduğunu ifade ettiği rüyasını anlatırken çiçek ve güzel koku remzine yer vermiştir. Rüyasında Resûlullah'ı, diğer peygamberleri ve Sahâbe-i Kirâm'ı görüp ellerini öptüğünden, her birinin

ellerinin farklı bir güzel koku saçtığından bahsetmiştir. Resûlullah'ın ellerinin safran kırmızısı gül, diğer peygamberlerin ellerinin ise ayva gibi koktuğunu anlatmıştır. Ayrıca Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) kavun, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) amber, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) menekşe, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) yasemin, İmam Hasan'ın (ö. 49/669) karanfil ve İmam Hüseyin'in (ö. 61/680) beyaz gül yaprağı gibi koktuklarını aktarmıştır (Evliya Çelebi, 2008).

Alevi-Bektaşî kültüründe çiçekler ve kokusu önemli bir yere sahip olmuştur. Hz. Muhammed ve Hz. Ali çeşitli güzel kokularla, Şebboy çiçeği Hacı Bektaş Veli ile, gül kokusu Hz. Hüseyin'le bütünleşmiştir (Özmen, 1998). Resûlullah ve Ehl-i Beyt'e isnad edilen bazı rivayetlerde çiçek ve koku bahsi geçmektedir. Bunlar arasında Ehl-i Beyt'i yücelten bir rivayette nasıl ki menekşe kokusu diğer kokulardan üstünse Ehl-i Beyt'in de diğer insanlardan üstün olduğu ileri sürülmüştür. Reyhan, sadece belirli bir kokulu bitkiyi değil bazen tüm kokulu çiçekleri ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Ehl-i sünnet kaynaklarında sahih hadislerde de reyhanın bahsi geçmiştir. Resûlullah, Hz. Hasan ile Hüseyin'i kendi dünyasının iki reyhanı olarak tanımlamıştır (Çap, 2018b).

Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*'ında ilâhi aşkla alâkalı düşüncelerini dile getirirken, güzel koku ve çiçek metaforundan istifade etmiştir: Bir veli 'Yâ Rabbi' dediğinde, yüce Allah ona 'Lebbeyk' yani buyur diye cevap verir. Bu seslenme ve cevap arşta birleşir. İkisinin arasında bir nur çıkar. O nurun şulesinden yedinci kat göğün altında binlerce hoş kokulu renkgarenk çiçek peyda olarak kokuları altıncı ve hatta beşinci katı kuşatır. Daha sonra sırasıyla dördüncü gök amber, üçüncü gök reyhan, ikinci gök misk kokularıyla dolar. Yedi kat gök melekleri birbirlerine müjdeyle güzel kokulardan haber verirler. O sırada öyle bir çiçek biter ki ona reyhan gülü derler. Ne vakit bir veli ölecek olsa, melekler ona gül koklatırlar ki böylece velinin canını aşk ile almış olurlar (Sağır, 2012).

İnsanlık tarihinin belki de en eski hikâyelerinden birisi olup ilk defa Tevrat'ta geçen Yusuf kıssasına, Kur'an'da da yer verilmiştir. Burada Hz. Yusuf'un gömleğinin kokusundan söz edilmiştir. Tevrat'ta geçmeyip sadece Kur'an'da yer verilen Yusuf kokulu gömlek hadisesine göre, Hz. Yakub'un gözleri, oğlu Yusuf'a olan üzüntüsü nedeniyle kör olmuştur. Hz. Yusuf şifa niyetiyle babasına bir gömlek yollamıştır. Gömlek henüz ulaşmadan evvel Yakup peygamber tarafından kokusu hissedilmiştir. Gömleğin eline geçmesiyle onu yüzüne süren Hz. Yakub'un gözleri görmeye başlamıştır (Göre, 2017). Mevlânâ, *Mesnevi*'sinde Yusuf'un gömleğinin kokusu kıssasına değinir: Yusuf'un gömleğinin kokusunu kendine senet yap!. Çünkü onun kokusu gözü aydınlığa erdirtir (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, 2015). Mevlânâ'nın Yusuf'un kokusuyla kastettiği husus, Hakk'ın mahlûkata intikal eden tecellileridir. O kokuyu almış olanlar yani Hakk'ın sıfatlarını yaratılanlarda görebilenlerin gözleri, mânâ âlemine açılmış demektir (Güçlü, 2013).

Tasavvuf ehlinin birbirlerini en çok kokularından ayırt ettiği rivayet edilmiştir. Her bir tarikin, seyr-i sülukta her bir makamın, her bir esmanın kokusunun ayrı olduğu

kabul edilmiştir. Eski devirlerde insanların birbirlerinin kokularından onların meşrebi hakkında bilgi sahibi olabildikleri rivayet edilmiştir. Buna göre zikir meclislerinde duyulan güzel kokuların meleklerin iştirakinden ve yapılan zikrin has kokusundan olduğuna inanılmıştır (Barbir, 2014). Hacı Bektaş Veli'nin *Velâyetnâme*'sinde koku kavramı derviş kokusu, velâyet kokusu, eren kokusu şeklinde remz olarak yer bulmuştur. Burada bahsi geçen koku, kişilerin mertebelerinin kokusudur. Hacı Bektaş Veli, Kırşehir'de Ahi Evran ile sohbette iken orada bulunan bir kadıya “senden dervişlik kokusu geliyordu...” derken, onun derviş olduğunu hayvanlara eziyet etmemesinden anladığını ifade etmek istemiştir (Vilâyetnâme, 1958).¹ Rivayete göre Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya ilk geldiğinde Kayseri tarafına doğru ilerlerken yolda sürülerini otlatan bir koyun çobanına rastlamıştır. Koyunlar, Hünkâr'ın peşine takılıp yürümeye başlamış, çoban ise koyunlarını durdurma konusunda çaresiz kalmıştır. Çoban, koyunlarının Hünkâr'dan velâyet kokusunu aldığını anlamış, hayvanların bile idrak edip biat ettiği bu veliye insanların intisap etmesinin uygun olacağını dile getirmiştir (Kardaş, 2018). *Velâyetnâme*'de bahsi geçen bu hikayede vurgulanmak istenen, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin makamının yüceliği, bu makamın sadece insanlar değil diğer canlılar tarafından da hissedilebilir olmasıdır.

Sadrettin Konevi, Konya'dan Hacı Bektaş Veli'ye bir derviş göndermiştir. Konevi, dervişi vasıtasıyla Hünkâr'dan, süluk görmüş bir dervişini Konya'ya göndermesini talep etmiştir. Böylece, Hünkâr'ın sohbetlerine, maneviyatına ve kokusuna bu derviş vasıtasıyla nail olacaklarına inanmıştır. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, çerağcısı Pir Ebi Sultan'ı Konya'ya göndermiş, o da burayı mesken tutmuştur (Vilâyetnâme, 1958). *Velâyetnâme*'de bahsi geçen bu hikayede Hacı Bektaş Veli'nin kokusuna nail olmakla ifade edilmeye çalışılan, Hünkâr'ın ilminden ve sülukundan, onun yetiştirdiği derviş vasıtasıyla istifade etme isteğidir.

Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*'sinde muhtelif kokularla remzedilmiştir. Hünkâr, bazen tütsü kabında amber kokusu olarak tabir edilirken bazen de misk kokulu olarak betimlenmiştir. “Hünkâr güzel kokulu ağzını açtı ki ahu miskinden saçtı” (Kardaş, 2018, 273, 283, 360) ibaresinde, Hacı Bektaş Veli'nin sohbetindeki güzellik remzedilmiştir. *Velâyetnâme*'de Hünkâr'ın kendisi, elleri ve bizzat *Velâyetnâme*'si, gül kokulu olarak ifade edilmiştir (Kardaş, 2018).

2. Osmanlılarda Dini ve Tasavvufi Mekânlarda Buhur Kullanımı

Koku gönül ilminde Allah'a ulaşmanın bir vasıtası olarak görülmüştür. Alimler, meleklerle irtibat kurabilmek için bazı kokuları kullanmışlardır. Bunun için bazen yazı için kullandıkları mürekkepler, bazen de tütsüler (buhur) tercih edilmiştir (Osmanoğlu, 2020).

Osmanlılar döneminde tasavvufi ve dini mekânlar genellikle buhurla kokulandırılmıştır. Tarikatların gerçekleştirdiği merasimler ayin, sema, mukabele ve tevhid gibi isimlerle zikredilmiştir. Ayin, sema ve mukabele sonraları sadece Mevlevilikte kullanılmıştır. Ayinler meydan, semahane ve tevhidhane adı verilen

¹ Yaygın kullanımı *Velâyetnâme* olmasına rağmen, bu kaynakta *Vilâyetname* olarak tercih edilmiştir.

bölmelerde gerçekleştirilmiştir. Tarikatlara göre ayin, farklı isimler almış olup Mevlevilikte sema, Celvetiyye ve Hayatiyye’de nısf-ı kıyam, Şabaniyye’de darb-ı esma, Nakşibendilikte ise hatm-ı hâcegân adları kullanılmıştır. Mevlevilik ve Bektaşilikte bazı zikir ve sohbet toplantıları ayin-i cem (ayn-ül cem, bezm-i cem) olarak zikredilmiştir (İnançer, 2014).

Tekkelerde buhur kullanımı, tekke erkanları arasında sayılmıştır. Yapılan merasimlerde ayinler, şeyh efendinin meydan açmasıyla birlikte başlatılmıştır. Ayinin başlamasıyla meydancı, güzel kokular saçan buhurdanı getirerek ortadaki boşluğa ve şeyhin karşısına bırakmaktadır. İçerisinde umumiyetle öd ağacı tüttürülen buhurdan, tevhidin bitimiyle birlikte ortamdaki kaldırılmaktadır. Ayrıca bayram, kandil, düğün, hilafet, cülus gibi özel merasimlerde şeyhlerin birbirlerini ziyaretleri esnasında misafir gelen şeyh dış kapıdan buhurla karşılanıp, ziyaret bitiminde buhur eşliğinde dış kapıya dek uğurlanmaktadır (İnançer, 2014).

Celvetiyye Tarikatı’ndan Aziz Mahmud Hüdâyî Hazretleri’nin (ö. 1030/1628) asitanesinde tekke ve türbeler kapatılmadan önceki dönemlerde gerçekleşen tac ziyaretinde buhur yakmanın, ziyaret erkanlarından olduğu anlaşılmaktadır. Aziz Mahmud Hüdâyî’nin mahfazasında saklanan tacı, her sene ramazan ve kurban bayramlarının afele günü ikindi namazından sonra ziyarete açılmıştır. Ziyaret merasiminde önde buhurcu, asitanenin postnişi, arkada ise tüm asitane mensupları kıdem sırasına göre dizilerek türbeyi ziyaret etmişlerdir (Yılmaz, 1980).

19. yüzyıl mutasavvıflarından Mehmed Murad Nakşibendi (ö. 1264/1848), zikir yapılırken dikkat edilmesi gereken bazı konulara dikkat çekerken, Allah’ın zikrinin en önemli şartlarından birisinin hürmet olduğunu belirtip, ıtır ile buhur yakmayı hürmet unsurları arasında saymıştır (Özgül, 2018). Halveti Tarikatı’ndan Muhammed b. Hasan es-Semennûdî (ö. 1199/1785), tarikata girmek isteyen müritler için tarikatın adab ve erkânı ile alâkalı hazırlamış olduğu eserlerinde zikir esnasında on iki adab olduğundan bahsetmiştir. Bunlardan bir tanesi hem zikir yapılacak mekâna, hem de zikir esnasında giyilecek elbiselere temiz kokular sürülmesi işlemidir (Ayış, 2016). Bektaşî Tarikatı’nda da ikrar ayini esnasında tarikata kabul edilecek talibin sorgulanması erkanından önce üç farklı erkan bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla, mürşidin içeri girmesi, buhur yakılıp gül suyu serpilmesi ve mürşidin talibi sorgulaması erkanlarıdır (Harman, 2018).

Alevi ayinlerinde buhur yakma görevi çerağcı tarafından gerçekleştirilmiştir. Görevi; ayin esnasında kullanılacak olan buhurdanlıkları silerek temizlemek, içlerini gül suyu ya da başka güzel kokularla doldurarak, cem boyunca buhurdanlıkların yanık kalmasını, ayinin güzel kokular eşliğinde sürmesini sağlamaktadır (Özmen, 1998).

Evliya Çelebi, Seyahatname’sinde Osmanlı coğrafyasındaki tekkelerden bahsederken, hem tekkelerde kullanılan koku malzemelerinden hem de etrafını

süsleyen çiçek bahçelerinden söz etmiştir. Bulgaristan'da bulunan (Varna'da) Akyazılı Sultan'ın türbesindeki sandukaların etrafı gülabdan ve buhurdanlıkla donatılmıştır. Türbe misk ve amber kokmaktadır. Türbedarlar ziyaretçilere gülsuyu ikram edip buhur yakmaktadır. Türbenin dış kısmındaki çiçek bahçesi gül, yasemin, nesrin ve sümbüllerle benzenmiştir. Eskişehir'deki Seyyid Battal Gazi Tekkesi de benzer özellikler göstermektedir. Türbedeki kabrin etrafı gülabdan ve buhurdanlıklarla süslenmiştir (Evliya Çelebi, 1999). Bulgaristan'da bulunan Hasköy'deki Osman Baba'nın türbesinden misk ve amber kokuları yayılmaktadır. Türbede değerli gülabdanlar, buhurdanlıklar bulunmaktadır. Kademli Baba Sultan Tekkesi'nde ise mübarekin kabrinin dört bir yanı yüzlerce şamdan, gülabdan ve buhurdanlıklarla donatılmıştır. Nefes Sultan Tekkesi'nin dervişleri de ziyaretçilere gülsuyu ikram edip tekkede buhur (öd, misk) yakmaktadır (Evliya Çelebi, 2011).

Osmanlı arşiv vesikalarında dini ve tasavvufi amaca yönelik tesis edilmiş mekânlarda güzel koku veren maddelerin kullanımına ilişkin kayıtlar mevcuttur. Söz konusu mekânlarda güzel koku kullanımında en fazla başvurulan yöntemlerden birisi kokulu maddelerin yakılarak tütsü (buhur) şeklinde kullanılmasıdır. Arşiv belgelerine göre mekânlarda buhur yakma vazifesi buhurcu ya da buhuri tarafından gerçekleştirilmektedir.

Arşiv kaynaklarından özellikle vakfiye örneklerinde buhurcu/buhuri görevlendirmelerinin yapıldığı, söz konusu görevlilerin nitelikleri ve alacakları ücretler görülmektedir. Halil Paşa ve ağabeyi Mehmed Paşa (Groot, 1997)² vakıflarının 1629 tarihli zeyl şartnamesine göre, işinin ehli bir kimse buhuri olup malzeme maliyeti dahil olmak üzere günlük iki akçe alacaktır. Mehmet Paşa'nın vakfiyesinde de buhuri malzeme bedeli dahil günlük iki akçe ödenmesi ve türbede vazife alması şart edilmiştir. Halil Paşa'nın vakfiyesine göre, Halil Paşa Camii'nde görevli olacak buhurcu her cuma günü ile mübarek gecelerde, ikisi mihrabın iki yanında, diğeri devirhanın huzurunda olacak şekilde üç adet buhur yakacaktır. Görevliye, buhur malzemeleri de dahil olmak üzere günlük 3 akçe ödenecektir. Vakfiyede buhurcunun işinin ehli olması şartı konulmuştur (Aydın, 2015). 1794 tarihli olup, İstanbul'da Unkapanı'nda İlyas Oğlu Hoca Hayreddin Efendi Camii için buhurcu tayinine ilişkin kayda göre söz konusu vazife için günlük 3 akçe ödenecektir (C. EV, No. 158, Gömlek No. 7874). Osmanlı Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa'nın (ö. 1159/ 1746) Bâb-ı Âli'nin yakınındaki külliye içinde yaptırmış olduğu caminin görevlileri arasındaki buhuri için 3 akçe ödenmiştir. Beşir Ağa, kendi vakıflarından Medine'deki Şeyh Anber Husrâşiyi Zaviyesi'ne yapmış olduğu vakıflar arasında buhuri için ödenecek maaş ile buhur malzemesi ücreti de yer almaktadır (Ürkündağ, 2017). I. Abdülhamid'in (ö. 1203/1789) vakıflarından Beylerbeyi'ndeki Valide Camii'nde bir kişi günlük 3 akçe ile buhurcu olarak vazifelendirilmiştir. I. Abdülhamid'in annesi Rabia Sultan'ın aynı yerdeki türbesinde görevli olan buhurcu için belirlenmiş günlük 1 akçe, padişahın

2 Halil Paşa, 1570 (?) - 1629 yılları arasında yaşamış, sadrazam, kaptan-ı derya, yeniçeri ağalığı gibi bazı kademelerde vazife almış Osmanlı devlet adamıdır. Ağabeyi Mehmed Paşa ise vezirlik vazifesinde bulunmuş olup Beylerbeyi Vakası'nda (1589) öldürülmüştür.

vakfından karşılanmıştır (VGMA, No. 1407, 61, 67).

Arşiv vesikalarına göre buhur yakma geleneğini sürdüren kurumlardan birisi Şeyh Murad Efendi Tekkesi'dir. Burası, İstanbul'da Eyüp'te Nişancı Mahallesi'nde önce medrese olarak kurulmuş, 18. yüzyılda tekkeye dönüştürülerek Şeyh Muhammed Murad-ı Buhari'ye (ö. 1132/1720) tahsis edilmiştir. Kayıtlarda Murad-ı Buhari Tekkesi, Şeyh Muhammed Murâd-ı Buhârî Tekkesi, Şeyh Murad Efendi Tekkesi gibi isimlerle de zikredilmektedir. Tekke, Nakşibendiliğin Müceddidiye kolunun Anadolu'daki ilk merkezi olması açısından önemlidir (Torun, 2010). 1753 tarihli vakfiyeye göre Şeyh Murad Efendi, söz konusu zaviyede medfundur. Türbenin yanında inşa edilmiş olan murakabe odasında (çilehane), her cuma ve pazartesi günü güneşin doğmasından sonra işrak vaktinde, hatm-i hâcegân gerçekleştirilerek buhur yakılmaktadır. Zikir esnasında görev yapacak buhuri için günlük 4 akçe ödenmesi şartı konulmuştur. Buhur malzemesi olarak aylık 150 akçe belirlenmiştir. Söz konusu zaviyeye yapılan ödemeler, Köse Mustafa Paşa (ö. 1178/1765)'nın Rumeli'deki vakıflarından sağlanmaktadır (VGMA, No. 739, 4, 5). 1793 (H. 1208) tarihinde zaviyede görevli buharcuya, buhur malzemesi harcı dahil olmak üzere günlük 5 akçe ödenmektedir (C. EV, No. 441, Gömlek No. 22312).

İstanbul'da Sultan Ahmed Türbesi içerisindeki mezarlardan birisi de Sultan'ın kızı Gevher Han Sultan'a aittir. 1744 tarihinde türbede yakılacak buhurun masrafları İnebahtı Sancağı'ndaki Kokoş mukataası gelirlerinden karşılanmakta olup buhur için yıllık 100 akçe ödenmesi şart konulmuştur (AE. SMHD. I, No. 81, Gömlek No. 5457). 1758, 1767, 1792 tarihlerinde türbede sarf edilecek buhurun maliyeti değişmemiş olup söz konusu mukataa gelirlerinden sarfedilmiştir (AE. SMST. III, No. 53, Gömlek No. 3878; AE. SMST. III, No. 309, Gömlek No. 24795; AE. SSLM. III, No. 329, Gömlek No. 19107). Türbede buhur yakılması muhtemelen Gevher Han Sultan'ın ruhu için Kur'an-ı Kerim okunması sırasında gerçekleşmektedir.

Osmanlı döneminde Mekke ve Medine'deki kutsal mekânlarda daimi olarak güzel kokular kullanılmıştır. Özellikle buhurla kokulandırılan mekânlarda amber, misk, öd ağacı, zağferan, gül suyu, gül yağı, aselbend malzemeleri tercih edilmiştir. Kutsal topraklardaki dini mekânların koku masrafı hazine, çeşitli vakıflar, devletin muhtelif gelirleri (mukataa, vergi gelirleri vs) ve halkın yardımlarından sağlanmıştır. Haremeyn'e koku, bazen kullanıma hazır olarak gönderildiği gibi, tedarikte kullanılması amacıyla para olarak da aktarılmıştır (C. EV, No. 245, Gömlek No. 12214; TS. MA. d, No. 8369). Mekke'de Kâbe'nin de içerisinde yer aldığı Mescid-i Haram'ın temizliği esnasında gül yağı kullanıldığı, buhur ile kokulandırıldığı ve bu işlemin yılda iki kez düzenli olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır (C. EV, No. 383, Gömlek No. 19427).

Mekke ve Medine'ye aktarılan yardımlar her yıl düzenli olarak gerçekleştirilmiştir. Osmanlı döneminde Mekke ve Medine'de kutsal topraklarda

oturan fakirlerle Haremeyn-i Şerif'te hizmet gören imam, müezzin, ferraş, kayyım gibi görevlilere, Mekke- Medine emirlerine ve diğer vazifelilere İslâm hükümdarları tarafından her sene haç mevsiminden önce çeşitli hediyeler, paralar gönderilmiştir. Surre alayı ile gönderilen hediye ve paraları sadece padişah, saray erkânı göndermeyip dileyen tüm Müslümanlar katkıda bulunmuşlardır (Ateş, 1981). Osmanlı Devleti her yıl surre alaylarıyla Mekke-Medine'deki kutsal mekânlarda kullanılmak üzere buhur malzemeleri göndermiştir. Surre alayının saraydan çıkarılması dahi özel bir merasimle gerçekleşmiştir. Kutsal topraklara gönderilmek üzere saraydan surre alayının çıkartılacağı gün Kur'an-ı Kerim okunup buhur yakılmıştır (TS. MA. e, No. 211, Gömlek No. 38; TS. MA. e, No. 211, Gömlek No. 39). Surre alayıyla koku malzemelerinin yanı sıra, gülabdan, buhurdan gibi eşyalar da yollanmıştır. Gönderilen eşyaların miktarı, cinsi, nereden ve kim tarafından yollandığı detaylı bir şekilde kaydedilmiştir. Örneğin surre alayı vasıtasıyla Medine-i Münevvere'ye gönderilmiş buhur malzemelerinin kayıtlı olduğu tarihsiz bir arşiv kaydına göre buhur malzemesi için toplam 19.771 akçe harcanmıştır (TS. MD.d., No. 8348).³ Buhur için satın alınan ve İstanbul'dan gönderilen malzemelerin eksiksiz olarak kutsal topraklara ulaşmasına özen gösterilmiştir. Sayım sonrası kayıtlı malzeme ile gönderilen malzemelerin birbirini tutmaması halinde, durum İstanbul'a bildirilmiştir (A. MKT. MHM., No. 370, Gömlek No. 5).

Mekke ve Medine'deki kutsal mekânlara buhur için her sene düzenli olarak yardımda bulunan vakıflardan birisi Bâbüssaâde ağalarından Osman Ağa Vakfı'dır. 1766 tarihinde Osman Ağa Vakfı, Mekke ve Medine'nin buhur ihtiyacı için satın aldığı öd, misk, amber, aselbent ederi 952 kuruş, 1767 tarihinde ise 1022 kuruştur (TS. MA. d, No. 8369). 1798 tarihinde vakfın yıllık 8500 pare olan buhur masrafının İnebahtı'da Badracık cizyesi gelirlerinden sağlandığı görülmektedir (C. EV, No. 273, Gömlek No. 13925). 1814 tarihinde aynı vakfın Mekke ve Medine'ye yolladığı amber, öd ağacı, misk ve buhur ücreti 48.000 akçedir (C. EV, No. 245, Gömlek No. 12214).

Sonuç

İslâm kültüründe güzel kokunun mühim bir yer edinmesi, öncelikle İslâm'ın temizlik konusuna verdiği değerle alakalı olmuştur. Hz. Muhammed, güzel kokuyu temizliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak görmüştür. Dolayısıyla onun döneminde güzel koku, hem kişisel bakım unsuru olarak hem de dini mekânların güzel kokmasına yönelik kullanılmıştır. Ancak, güzel kokuya zamanla farklı anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır. Tasavvuf ve tarikatlarda koku, sembol dilinin sözcüklerini ifade eder hale gelmiştir. Koku Hakk'ı, uhrevi hayatı ve bunların etrafında oluşan bazı kavramları ifade edebilmek adına metafor olarak tercih edilmiştir. Tasavvuf ehli pek çok kavramı, farklı mânâlar yüklediği koku teması ile izah etmeye çalışmıştır. Böylece Yusuf'un gömleğinin kokusu Hakk'ı, salih kimselerin kabirlerinden gelen güzel koku iyi ameli, gül kokusu Hz. Muhammed'i, rehyan kokusu ise cenneti ifade

3 1.5 vukiyye öd ağacı ve 300 dirhem ilave öd ağacı, 4.5 vukiyye aselbent (aselban), 13 miskal ham amber, 2 miskal misk, 20 vukiyye gül suyu, 52 dirhem zağferan, 150 dirhem nebat şekeri?, 2.5 vukiyye katran, 8 deste kağıt, pamuk gibi malzemeler tedarik edilmiştir.

etmiştir. Tasavvuf ehlinin güzel kokuyu, dünyevi açıdan değerli olan nimetler gibi oldukça önemli bir mertebeye koyduğu, onu bir ikram ve lütuf olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Tasavvufta kıymetli kabul edilen kavramlar da, muhtelif kokularla izah edilmiştir.

Osmanlı tasavvuf kültüründe koku remz olarak kullanılmasının haricinde özellikle vecd vasıtalarından birisi olarak yer almıştır. Tekkelerde yapılan ayinlere özel kokuların eşlik etmesi, bazı tarikat erkanları arasında buhur yakma ve gül suyu serpmeye gibi ritüellerin bulunması, dünyevi gerçeklikten kurtulma ve Hakk'la bütünleşmede güzel kokunun bir vasıta olduğunu ortaya koymaktadır. Camilerde, türbelerde Kur'an-ı Kerim tilâveti esnasında kullanılan kokularla mekânda bulunanları okunan Kur'an'ın maneviyatıyla bütünleştirme amaçlanmıştır.

Osmanlı döneminde tütsüleme işlemi, kutsal topraklardaki dini mekânlardan imparatorluğun herhangi bir bölgesindeki cami, tekke, türbeye kadar yaygın bir uygulama alanına sahip olmuştur. Arşiv vesikalarına göre, dini ve tasavvufi mekânlarda yakılacak buhur işleminin sıradan bir gelenek olmadığı anlaşılmaktadır. Yakılacak buhur miktarı, bunun için sarfedilecek ödenek, buhur yakacak kimsenin taşınması gereken vasıflar kayıt altına alınmıştır.

Cami, tekke ve türbelerin kokusu için seçilen hammaddeler genellikle amber, misk, öd ağacı olmuştur. Böylece mekânlar seçkin ve kalıcı kokularla buhurlandırılarak kokunun sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır. Gül suyu ise genellikle mekânların temizlenmesinde ya da ziyaretçilere ikram olarak tercih edilmiştir.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mahmud I [AE.(SMHD.I)]. No. 81, Gömlek No. 5457. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mustafa III [AE.(SMST. III)]. No. 53, Gömlek No. 3878. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mustafa III [AE.(SMST. III)]. No. 309, Gömlek No. 24795. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Selim III [AE.(SSLM. III)]. No. 329, Gömlek No. 19107. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Tansifi Evkaf [C.(EV)]. No. 158, Gömlek No. 7874. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Tansifi Evkaf [C.(EV)]. No. 441, Gömlek No. 22312. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Tansifi Evkaf [C.(EV)]. No. 273, Gömlek No. 13925. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tansifi Evkaf [C.(EV)]*. No. 245, Gömlek No. 12214. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tansifi Evkaf [C.(EV)]*. No. 383, Gömlek No. 19427. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.}MKT. MHM]*. No. 370, Gömlek No. 5. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkağı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TS.(MA. d)]*. No. 8369. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkağı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TS.(MD. d)]*. No. 8348. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkağı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.(MA. e)]*. No. 211, Gömlek No. 38. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkağı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.(MA. e)]*. No. 211, Gömlek No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi [VGMA]. No.1407, 61, 67.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi [VGMA]. No. 739, 4, 5.

Telif Eserler

- Açıkel, Yusuf. “Hz. Peygamber-Gül İlişkisi ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/1 (2018), 71-103.
- Akarpınar, R. Bahar. “Sufi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”. *Türkbilig* 7 (2004), 3-19.
- Aksoy, Hasan. “Gülşen-Abad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gulsen-abad>
- Algül, Hüseyin. “Erguvan Bayramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 89-97.
- Ateş, İbrahim. “Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine’ye Gönderilen Para ve Hediyeler”. *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 113-170.
- Aydın, Meltem. *Maraşlı Kardeşler; Sadrazam Halil Paşa, Beylerbeyi Mehmed Paşa ve Halil Paşa İbn-i Piri Paşa*. ed. Sedar Yakar. Ankara: Öncü Basımevi, 2015.
- Ayiş, Mehmet Şirin. “Semennudi’de Zikir Anlayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Şubat 2016), 24-47.
- Barbir, Necla Busuri. (2014 Yaz). “İslâm’ın Kokusu” ter. Ali Tunç. *Keşkül* 31 (Yaz 2014), 116-126.

- Bayak, Cemal. (2016). “Aziz Mahmud Hüdayi: Fatiha ve İhlas Sureleri Tercümeleri ve Tevhid Manzumeleri”. *Turkish Studies* 11/10 (2016), 89-136. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9546>
- Çağrıncı, Mustafa. “Temizlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temizlik>
- Çap, Sabri. “Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül İle İlgili Telakkinin Oluşmasında Uydurma Hadislerin Rolü”. *Bilimname* 36/2 (Ekim 2018c), 455-498.
- Çap, Sabri. “Türk-İslâm Edebiyatında Gül Sembolü ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Ağustos 2018a), 161- 203. <https://doi.org/10.21054/deuifd.450956>
- Çap, Sabri. “Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (Eylül 2018b), 305-331.
- Çerikan, Fidan Uğur. “İlkelden Moderne Kokunun Tüketimi ve Türk Kültüründeki Yansıması”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 12/48 (Winter 2020), 394-408. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.802558>
- Çevrimli, Nilgün. “Zamanda-Mekânda Güzel Koku ve Vakıflar”. *Vakıf ve Toplum Dergisi* 6 (2018), 23-29.
- Erdem, Sargon. “Buhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhur>
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 3 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 1/1 ve İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 8/2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Göre, Zehra. “Yûsuf Kıssasında Bir Sembol Olarak Gömlek”. *International Journal of Languages' Education and Teaching (IJLED)* 5/4 (December 2017), 1031- <https://doi.org/1048.10.18298/ijlet.2456>
- Güçlü, Betül. “Mevlâna'nın Eserlerinde Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu”. *Marife* 13/3 (Kış 2013), 151-167.
- Hadislerle İslâm 7, Hadislerin Hadislerle Yorumu*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2013.

- Harman, Mürüvvet. “Çerağ Aslında Neyi Aydınlatır? (Bektaşî Tarikatında Çerağ ve Ona Yüklenen Anlamlar)”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim Ankara) Bildiriler Kitabı 2.* ed. Orhan Kurtoğlu- Ayşe Çamkara Erginer. 675-696. Ankara: Ankara HBV Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.
- İnançer, Ömer Tuğrul. “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar -Edebiyat - Mimari - İkonografi – Modernizm* . haz. Ahmet Yaşar Ocak. 125-187. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kardaş, Sedat. *Ali Nihai'nin Manzum Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevi-i Ma'nevi*. çev. Hicabi Kırlangıç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-name)*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1958.
- Önal, Ramazan. “Hz. Peygamber’in Hayatında Kişisel Bakım”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Sonbahar Özel Sayı 1/1 (Ekim 2020), 54- 63.
- Özgül, Hatice. “Mehmed Murad Nakşibendi ve Nakşi Gözüyle Yazılmış Tek, Tam Mesnevi Şerhi”. *Bilig* 85 (Nisan 2018), 129-145.
- Özkan, Ahmet. *Eşrefoğlu Rumi Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Eşrefiyye Tarikatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 3 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Sağır, Selim. *Hacı Bektâş-ı Velî-Makalat- Giriş –Şekil Bilgisi-Dizin*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sakaoğlu, Saim. “Türk Dünyasında Gül Üzerine Çeşitlemeler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Gül Özel Sayısı (Ağustos 2013), 59-74.
- Tınas, Samet. “Dervişlerin Sohbetlerinden Gelen Muhammed (sav) Kokusu”. *Gzt*. Erişim 01.01.2021. <https://www.gzt.com/nihayet/dervislerin-sohbetlerinden-gelen-muhammed-sav-kokusu-3529868>
- Torun, Ahmet Semih. “Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Haziresi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Vakıflar Dergisi* 34 (2010), 125-162.

- Uysal, İdris Nebi. “Yunus Emre Divan’ında Bitki Adları ve İşlevleri”. *X. Uluslararası Yunus Emre Bilgi Sevgi Şöleni Bildirileri (6-8 Mayıs 2010)*. ed. Erdoğan Boz. 949-965. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları, 2011.
- Ürkündağ, Ayhan. *Darüssaade Ağası Hacı Beşir Ağa ve Hayratı*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Osmanoğlu, Nilhan. *Koku İlmî*. İstanbul: Motto Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1980.

GEÇMİŞTEN GELECEĞE DİN VE TÜRKLERİN DİN ANLAYIŞI*

Religion from the Past to the Future and the Understanding of Religion of the Turks

İhsan ÇAPCIOĞLU**

Ahmed Hamza ALPAY***

Öz

İnsan toplulukları ile ilgili sosyolojik değerlendirmelerdeki farklı yaklaşımlar toplumsal gerçekliği biçimlendiren olgularla ilgili net tanımlar yapmayı güçleştirmektedir. Bu olgulardan biri de dindir. Din olgusu, geleneksel ya da mistik inanç kodlarıyla birlikte görünür ve kolektif açıdan örtülü bir talebe yönelik varlığını her zaman sürdürmektedir. Türklerin hayatında da dinin tarih boyunca ayrıcalıklı bir yeri ve konumu olmuştur. Dünya hayatının geçiciliğine inanan Türkler, ölüm ile bedenî yok oluş yolculuğunun başladığına, insan ruhu için ise böyle bir yok oluşun söz konusu olmadığına inanmıştır. Dolayısıyla, bedene yatırımın geçiciliği, ruha yapılan yatırımın ise kalıcılığı Türklerin kültüründeki değişmez özellikler arasında yer almıştır. Esasen Türklerin tarihinde gelenekselleşme olarak adlandırılan süreç, söz konusu sosyal aktördeki değişimin kendini yeniden ifade ediş biçiminden başkası değildir. Türklerin dinî tarihi konusunda bugüne kadar muhtelif çalışma ve denemelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak konuya, nesnel, bilimsel ve sistematik yaklaşım sergileyen çalışmalar hâlâ ortaya konulabilmiş değildir. Bu çalışmada literatür taramasından hareketle, öncelikle söz konusu ihtiyaçtan hareketle dinin toplumsal gerçekliği üzerinde durulacak, ardından Türklerin dinî tarihi İslamiyet öncesi, İslamiyet sonrası ve Cumhuriyet dönemi gelişmeleri bağlamında ana hatlarıyla incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Gelenek, Türkler, Gerçeklik, İnanç, Tarih.

Abstract

Making clear definitions about the phenomena that shape social reality becomes difficult in sociological evaluations of human societies. Religion is one of these phenomena. The phenomenon of religion always maintains its existence for a visible and collectively covered demand, together with traditional or mystical belief codes. Throughout history, religion has had a privileged place and position in the lives of Turks. The Turks believed that in the transience of worldly life, the journey of death and bodily annihilation began, and that there was no such annihilation for the human spirit. Therefore, in the culture of Turks, the temporality of the investment in the body and the permanence of the investment in the soul are unchangeable. This process, called traditionalization, is essentially a re-expression of the change in the social actor in question in the history of the Turks. It is seen that various studies and trials have been carried out on the religious history of the Turks until today. However, studies that show a scientific and systematic approach have not yet touched on the subject in its objective and modern sense. In this study, based on the literature review, first of all, the social reality of religion will be focused on due to the need in question. Then, the religious history of the Turks will be examined in the context of pre- Islamism, post- Islamism and Republic period developments.

Keywords: Religion, Tradition, Turks, Reality, Belief, History.

* Geliş Tarihi: 11.11.2021, Kabul Tarihi: 21.12.2021. DOI:

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihsancapcioglu@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

*** Dr., Din Sosyoloğu, ahmedhamza0606@outlook.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8781-6939>

Giriş

Din, insan tarafından tecrübe edilen bir gerçeklik olması bakımından tarihî ve toplumsal niteliklere sahiptir (Günay – Güngör, 2015, iii). Eşsiz bir olgu olarak din, geleneksel ya da mistik inanç kodlarıyla birlikte görünür ve kolektif açıdan örtülü bir talebe yönelik varlığını her zaman sürdürmektedir. Pek çok olguda olduğu gibi dinî inançlar konusunda da gerçeklik, muhtemelen ikisinin arasında bir yerde konumlanmaktadır (Chambers, 2004, 13). İnancı görünür kılan dinî uygulamalar ise, ritüel ve adanmışlık ya da içten bağlılık olmak üzere iki boyut içermektedir. Ritüeller, bir dine mensup kişilerin yerine getirmesi beklenen belirli ve formelleştirilmiş dinî eylemlerdir. Bu nedenle, adanmışlık veya duygulanım ile tapınmanın, ritüellere oranla daha az formelleştirilmiş ve kamusal niteliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede dinî topluluklar ve bu toplulukları betimlemede kullanılan dinî ritüellerin ayırt edici özelliği işlevsel bir vasıta olabilmektedir (Furseth - Repstad, 2013, 59-62). Esasen bireysel ve toplumsal görünümüyle maneviyatın kaynağı olarak din, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan insanlar açısından kutsal ile iletişim kurmanın eşsiz araçlarıdır. Başlangıçtan itibaren kutsalla iletişimi yoğun olan Türk toplumunda da kaynağını sosyo-kültürel ve dinî değerlerden alan maneviyatın ve dinin statüsü daima yüksek olmuştur. Bu özelliğiyle din/maneviyat, kültürün derinlerinde yatan, onu mayalayıp biçimlendiren ve gelecek kuşaklara aktarılmasına aracılık eden saklı bir cevher konumundadır. Dünya hayatının geçiciliğine inanan Türkler, ölüm ile bedenî yok oluş yolculuğunun başladığına, insan ruhu için ise böyle bir yok oluşun söz konusu olmadığına inanmıştır. Dolayısıyla, bedene yatırımın geçiciliği, ruha yapılan yatırımın ise kalıcılığı Türklerin kültüründeki değişmez özellikler arasında yer almıştır (Çapcıoğlu, 2013, 11).

Türklerin dinî tarihi konusunda bugüne kadar muhtelif çalışma ve denemelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak konuya, nesnel, bilimsel ve sistematik yaklaşım sergileyen çalışmalar hâlâ ortaya konulabilmiş değildir. Esasen Türkler; tarih boyunca yaşadığı geniş coğrafyalarda çeşitli topluluklar, kültürler, dinî sistemler ve medeniyetlerle bağlantı kurmuştur. Böylece dinî yaşantıları pek çok tarihsel ve kültürel mirasla örüntülenmiş zengin örneklerle sahip olmuştur. Söz konusu dinî-kültür mirası, tarihî zenginliğinin yanı sıra, nesnel ve bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir (Günay – Güngör, 2015, v). Böyle bir arayış, makul bir yaklaşımla dinî-toplumsal gerçekliğe dayalı insanlık halinin doğal bir sonucudur. Çünkü bireysel deneyim ve tercih düzeyinde işlevselleşen bir kültürde, dinî motifli biçimlere dönüştürülme yollarını ve kimlikleri inşa etmede dinin rolü/yeri son derece önemlidir (Hunt, 2005, 11). Bu çalışmada, öncelikle söz konusu ihtiyaçtan hareketle dinin toplumsal gerçekliği üzerinde durulacak, ardından Türklerin dinî tarihi İslamiyet öncesi, İslamiyet sonrası ve Cumhuriyet dönemi gelişmeleri bağlamında ana hatlarıyla incelenecektir.

1. Din Olgusunda Gerçeklik

Dünyanın sosyolojik olarak anlaşılıp anlamlandırılması çabası, “toplumsal biyografi ve tarihin keşişim” noktalarının farklı boyutlarıyla algılanmasını içerir. Esasen insanlar, hayatı bireysel olarak özgün koşullarında tecrübe etmeye çalışırken;

çoğu alanda tarihsel ve toplumsal süreçlere bağlı (Zuckerman, 2003, 18) bir yaşam sürerek dinî gerçeklikle ilişkili deneyimler yaşamaktadır. Bu deneyim alanı aynı zamanda bir temsil alanıdır. Aslında deneyim ve temsil birbirine sıkı sıkıya bağlıdır (Bellah, 2011, 11). Yavaş ve organik değişim gibi “dinî” olarak nitelendirilen inanç ve uygulamalardaki süreklilik ve değişim de açıkça gözlenmektedir (Beckford, 2003, 1).

Toplumsal dünya hem öznel hem de nesnel olarak anlamlı bir düzen (nomos) oluşturur. Her iki düzen de kendi süreçleri içinde biçimlenen içkin boyutlara sahiptir (Berger, 2015, 76). Luckmann’ın (1967) görünmeyen din kuramı, dini; antropolojik bir olgu olarak ele alır. O, insanların ahlaki, nesnel bakımdan bağlayıcı ve her şeyi içerip kuşatan anlam sistemleri oluşturarak biyolojik doğalarını aşmış iddia etmektedir. Böylece, insanla ilişkili neredeyse her şey dinî bir niteliğe sahip olmaktadır. Esasen bu bakış açısı eleştirilmiştir. Bu çerçevede, Berger’in de aralarında bulunduğu pek çok düşünür, insanla ilgili her şey dinî ise, dinî olan ile olmayan arasında bir ayrım yapılamayacağını savunmuştur (Furseth - Repstad, 2013, 117).

Her toplum, giderek kişisel tercihlere bölünmesine rağmen, üyelerinin bilincine nüfuz eden -açıkça dini olmasa da- kutsal ve etik değerlerin kültür içinde biçimlenişinin ürettiği ahlaki topluluklar içerir. Ribeiro de Oliveira (2001), dinin çoğulluğu ile içkin kutsallığının -doğaüstü biçim alabilir veya almayabilir- ve aşkın kutsallığının birbiriyle tezat oluşturmadığını; aksine bireysel varoluşa anlam ve değer katan sembolik sistemler olarak birbirini tamamladığını savunmaktadır (Hunt, 2005, 19). Dinin kültürel ifade biçimleri üzerinde araştırmalar yapan antropolog Bronislaw Malinowski’ye (1954) göre insanlar, hayatını ölümün gölgesinde yaşamaya mahkûmdur ve “hayata tutunan ve doygunluğundan zevk alan herkes, sonunun tehdidinden korkmalıdır.” Malinowski için “dinin tüm kaynakları içinde... ölüm en büyük öneme sahiptir” (Zuckerman, 2003, 10); dinî uygulama ise başlı başına bir hedeftir.

De Oliveira, son zamanlarda din sosyolojisinin odak noktasının, Durkheimci bir toplumsal gerçeklik olarak dinin, içkin kutsallığın incelenmesinden ibaret olması gerektiğini savunmuştur. Durkheim’in din tanımında açıkça görülen üç husus vardır: Birincisi, din olgusunda, bir inanç sistemini gerektirse de doğaüstü bir inanca doğrudan bir gönderme yoktur; ikincisi, Durkheim’e göre din, kaynağını toplumdan alan ve paylaşılan bir inanç sistemidir; üçüncüsü ise, bu inançlar ve uygulamalar sistemi toplumsal değerlerin altını çizmektedir (Hunt, 2005, 19). Diğer taraftan Karl Marx’ın dinin gelişimini büyük ölçüde ekonomik koşulların bir yansıması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Max Weber, belirli bir tarihsel bağlamda dinin kendi içinde ekonomik gelişmeyi belirleyebileceğini göstermeye çalışmıştır. Talcott Parsons ise, dinin toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunduğunu savunmuş; ayrıca dinin bir çatışma kaynağı olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmuştur (Furseth - Repstad, 2006, 11).

Bununla birlikte din tarihçilerinin ve kültürel antropologların, gerçekliğin doğal bir düzende anlaşılabilir kapalı bir rasyonalite sistemine ve onun ötesinde gizemli bir dünyaya bölünmesinin, tuhaf bir modern anlayış olduğuna işaret etmeleri dikkat çekicidir. İlkel veya en azından modern öncesi kültürlerin dinî kavramlarını anlamaya çalışırsak (Hunt, 2005, 11) sosyal inşacı yaklaşım; dinin genel özelliklere sahip, açıkça sınırları belirlenmiş bir nesne olduğunu varsaymaktan kaynaklanan yararsız sonuçları ortadan kaldırmak için uzun bir yol kat eder. Bu yaklaşım aynı zamanda birçok sosyal ve kültürel antropoloğun, güçlü kültür kavramları gibi dinlerin uygulayıcıları üzerinde zorunlu olarak tek tip etki yarattığı fikrini reddetme eğilimiyle de yakın bir ilişki içindedir (Beckford, 2003, 24).

2. Türklerde Dinin Toplumsal Gerçekliği

Dinin çok değerli olduğu ortamlarda antropolojik yaşam düzeni ile toplumsal ve kültürel boyutlardaki beşerî olgular, modern sosyolojide genel bir eğilime sahip olmuştur (Furseth - Repstad, 2006, 12). İnsan toplumları ve kültürleri çok farklı biçimler aldığından Türklerin, bilinen en eski dönemlerden itibaren güçlü ve hareketli topluluklar oluşturması, Asya'nın geniş sahalarına yayılarak, daha binlerce yıl öncesinde çeşitli devletler kurmasıyla sonuçlanmıştır (Günay – Güngör, 2015, 15).

Zihniyet dünyası ve davranış kalıpları ahlaki olarak doğru algılanan gelenekler, mensuplarına genellikle güçlü deneyimler sunar. Sosyolojik perspektiften bakıldığında gelenekler, bireyler tarafından ortaya konulur ve en azından ilkesel açıdan değişim nesnesi (Furseth - Repstad, 2006, 11) olarak görülür. İnsanın bilinçli eylemlerinin bir bilgiye göre olması (Türer, 2019, 83) ve teorik anlayışın rafine edilmesiyle deneysel bilgi doğru bir şekilde hesaba katılacaktır. Teori ve deneysel araştırma arasındaki karşılıklı etkileşim, elbette tüm entelektüel bulmacaları çözmez veya tüm anlaşmazlıklara son vermez (Beckford, 2003, 6). Bu çerçevede, Türk adına tarihte ilk olarak M.S. 6. yüzyıldan itibaren rastlanmakla birlikte Türklerin varlığı, tarih öncesi çağlara kadar uzanır ve Türkler dünyanın en eski milletlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Türklerin din tarihi, kültürlerinden soyutlanmadığı gibi bu tarihi mutlak bir inanış tarzında inceleme imkânı da bulunmamaktadır. Bu nedenle konunun, Türk kültür ve etnolojisi genelinde, tarihsel çerçevesinde ele alınması gerekmektedir (Günay – Güngör, 2015, 4).

2.1. Eski Türk Dini

Eski Türklerin din tarihi ile ilgili bilgilerimiz sınırlı olmakla birlikte konuyla ilgili kaynakları dört başlık altında toplamak mümkündür:

- Çince kaynaklar
- Türkçe kaynaklar
- Arapça ve Farsça kaynaklar
- Batılı ve çağdaş kaynaklar

Türk dini hakkındaki ilk bilgiler Çin kaynaklarından aktarılmıştır. Çin hükümdarlarının Hun Hanı Mete Han'a yazdığı mektuplar bir yana bırakılırsa, bunların içinde en önemlisi *Vey-şu* ve *Suy-şu* adı verilen yıllıklardır. Ayrıca Çinli seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnameleri, özellikle de Çin elçisi *Wang-Ti*'nin *Uygur Seyahatnamesi*'ni belirtmek gerekir (Günay – Güngör, 2015, 27). Metafizik ve ontolojik (Saruhan, 2017, 27) dinî bir kozmosun toplumsal temelinin altında, kendi varlığına inanma, güvenme ve bağlanma etkinliği yatar. Çünkü güven, geçişli bir eylem ifade ettiğinden güvenilecek bir unsurun bulunması gerekir. Bu güven ve bağlılığın nesnesi, Fowler'e göre hem bir toplum hem de o topluma bağlanmayı ve güvenmeyi sağlayan ortak değerler merkezidir. Bu değerler, insanları aşkınlığa taşıyan ve birleştiren kendi "değer merkezleri"ne, "güç imgeleri"ne ve "hikâyeler"e olan bağlılıkları tarafından tasdik edilir ve derinleştirilir (Kaya, 2015, 109).

Eski Türk dini ile ilgili temel Türkçe kaynaklar, Orhun ve Yenisey Irmağı'nın kenarındaki *Orhun ve Yenisey Abideleri* adı verilen yazıtlardır. Orhun Abideleri, 8. yüzyılda Göktürkler döneminde; Bilge Kağan, Kültigin ve Tonyukuk adına dikilmiştir. Türklerin inancı hakkında geniş bilgi vermeseler de onun temel esaslarını ifade edebilecek olan Tanrı, İduk, Umay, Yer-su, Yuğ gibi Türk dinsel kavramlarını içermektedirler. Böylece dini, ödünç kavramlarla tanımlamak yerine, bizzat yaşanan bir gözlemin ifadesi olmak ve toplumun kendi aslı inancını doğrudan kendi dili ile yansıtmak bakımından büyük önem taşımaktadırlar (Günay – Güngör, 2015, 27-28). Türklerde göğe, bütüncül biçimde Gök Tanrı denilmiştir. Anıtlarda karşılaşılan Kök Tengri ifadelerinden mavi gök ve sema, içerdiği anlamıyla "yağız yer" karşıtıdır. İnsanların üstünde yaşadığı *yir-sub* ise ikisinin arasındadır. Ayrıca anıtlar tanrıları değil, yalnızca Tanrı'yı konuşur (Karakaş, 2014, 467). Türklerle göre tabiatı Tanrı yaratmıştır ve yaşantılarında tabiat kutsaldır. Bu inanç doğrultusunda; dağ, kaya, ağaç, ırmak ve orman kültürleri saygıyla karşılanmıştır. Bunlardan başka, dağlar, Tanrı makamında sayılmıştır. Ayrıca manevî kirlenmeyi temizlediğine inanılan ateş kültü de önemlidir (Erdem, 1998, 82).

İnsanların, atalarının ruhu ile sık sık iletişim kurduğu veya sihir uygulamalarına dâhil olduğu ortamlarda, sosyal aktör için doğa ile doğüstü arasındaki ayrım mevcut olmayabilir. Bu durumda din, makul bir şekilde yalnızca fenomenolojik terimlerle anlaşılır. Çünkü kutsal veya doğüstü, yalnızca gözlemcinin zihninde var olan bir düşüncedir (Hunt, 2005, 18). İlahiyatçı ve filozof Rudolph Otto (1952), dinin özünde insanların "kutsal" ile etkileşimi olduğunu savunur. Yoğun bir gizem duygusu veya deneyimi "tamamen ötekinin" bilincinde, rasyonel anlayışın ötesinde bir algılamayla dinî veya manevî olarak adlandırmak, kişiselleştirilmiş kimliğin ve kendini geliştirmenin referans noktasına imkân veren bir farkındalık alanına (Çapcıoğlu, 2020, 273) dönüşür. Korku bilinci ile doğanın masumluğunun iyimserlikle onaylanması arasında semboller üzerinden gerçekleştirilen anlamlandırma bir sosyal hayat dünyasını inşa etmektedir. Bu durum, o dünyanın bireylerine gerçeklik olarak sunulmaktadır (Çelik, 2013, 112).

Türk tarihine genel bir bakışla bile, Türklerin belli bir bölgede uzun süre kalmadığı, birbirinden az ya da çok uzak coğrafyalarda boy gösterdiği rahatlıkla fark edilebilir. Bununla birlikte, tarihteki kavimlerin kültür olarak en ilkel olanı bile sebepsiz yere yer değiştirmemiş, yaşadığı toprakları kalıcı biçimde terk etmemiştir. Esasen büyük göçlerin gerçekleşmesi için zorlayıcı ya da zorunlu koşulların ortaya çıkması gerekir. Türklerin göçleri incelendiğinde, söz konusu olgunun, genellikle kuraklık ve açlık kaynaklı toplumsal hareketlilikler olarak gerçekleştiği görülür. Doğal afetlerin yanı sıra kendi aralarında ve komşu kavimlerle olan düşmanlıkları da Türkleri göçe zorlamıştır. Bu yüzden toplumsal değişme dinamiklerinin tarihin önceki devirlerinden esaslı farklılıklar gösterdiği bir dönemde (Çapcıoğlu, 2017, 247) dinî kurumların araştırılmasına odaklanma düşüş eğilimindedir. Bireysel toplumsal aktörlere odaklanan sosyologlar, devam eden dinî inanca dair birçok kanıt görme eğilimindedir (Chambers, 2004, 13). Bu çerçevede Türklerin inancıyla ilgili esaslı çalışmaların Ziya Gökalp ile başladığı anlaşılmaktadır. Gökalp, Türk dini hakkındaki görüşleriyle kendi zamanında gündem olmayı, sonraki dönemlerde ise literatürdeki düşünsel etkisini korumayı başarmıştır. O, eski Türk dininin Nom ya da Toyonizm ismini alması gerektiğini belirtmiştir. *Tarih-i Cihangüşa*'da; Türk inancından olanlar, *Nomiyan* şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla *Nom* kelimesiyle bağlantı kurulmaktadır (Gömeç, 2011, 5).

Türk din tarihine ilişkin çok daha önemli bir bilimsel girişim, sosyal tarihçi olarak adlandırılacak Fuat Köprülü'ye aittir. Köprülü, daha çok, Türk din tarihinin İslamiyet dönemi ve Anadolu'da İslamiyet konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal tarih ve edebiyat tarihi alanında uzmanlaşmış olması -onun Türk din tarihi incelemelerinin- dinlerin genel ve sistematik metodolojisi ve problemlerine açılmasına engel teşkil etmiştir (Günay – Güngör, 2015, 2-3). Gündelik hayatta yüksek düzeyde şüphecilik ve kesinlik gerçekçi bir yaklaşım değildir. Ancak bu durum, kuramlaştırma ile belirli zaman ve ortamlarda din olarak kabul edilen olguların toplumsal yönünün incelenmesi bakımından gerekli ve bir bakıma kaçınılmazdır (Beckford, 2003, 19).

Türklerin Müslüman olmasından önceki geleneksel dini, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılı ve özellikle Rus araştırmacıların dikkatini çekmiştir (Günay – Güngör, 2015, 3). Dinin nesnelleşme sürecinin anlaşılmasında din tanımının tâbî olduğu veya olması gereken sınırlar hakkında sıklıkla değişen ilkelere söz edilemez (Beckford, 2003, 15). Dolayısıyla insanlar, dinin işlevleri konusunda, toplumsal olarak inşa edilen dünyada, hâlihazırda sürdürdüğü hayatın gerçekliğini koruma eğilimindedir (Berger, 2015, 108). Bu kapsamda olmak üzere Türklerde Tanrı; başlangıçtan itibaren inanın en yüce mevcudiyeti durumundadır. Tanrı'ya Altaylı kamlar, "yüksekte bulunan büyük atamız tengere, yaratıkları yaratan tengere, yıldızlarla dünyayı süsleyen tengere" duasını ederler. Türklerin ilk inancı ile ilgili bugüne kadar kanıt niteliğinde geçerli bir belge bulunamamıştır, ancak yazıtlardan yola çıkılarak bu inanış Kök Tengri olarak adlandırılabilir. Her şeyi yaratan bir Tanrı ile ölümden sonraki yeni bir hayata inanış, bu inancın temel ilkelerini oluşturur. İyiliklerin

ve yiğitliklerin ödüllendirilmesi öteki dünyadadır. Ölmüş atalara duyulan saygı ve onlara kesilen kurbanlar kutsaldır. Asya Hunları'nın Kutlu Atalar Mezarlığı'nda her yıl mayıs ayının ortalarında kurban kesmeleri bu duruma işarettir. Burada Türkler, Tanrı'ya gelecekteki günler için bereket ve bolluk yakarışı yapar; ataları *eçü-apa*'yı anar, çünkü ona çok şey borçludurlar (Gömeç, 2011, 90-105).

Metafizik meseleler hakkındaki belirsizlik, anlam oluşturma yeteneğine sahip, ancak metafiziksel kesinliğe ulaşmak için gerekli olan tüm bilgilere sahip olmayan insanlar arasında yaygındır. Başka bir deyişle, dinin gerçekte ne olduğu konusundaki belirsizlik, sosyal bilimciler için bir sorun teşkil etmez. Aksine onları, din veya dinî konular hakkında kesinlik kazanmadan bu kadar çok insanın hala hayatta nasıl yön bulmayı başardığını anlamaya zorlar (Beckford, 2003, 21). Bu kapsamda olmak üzere, Türkler arasında ahiret inancı, ölüm sonrasında başka bir yaşamın varlığına inanış söz konusuydu. Bu nedenle ölen kişiyle birlikte birtakım kişisel eşya ve altın, gümüş gibi değerli nesnelere mezarına konuluyordu (Gömeç, 2011, 91). Böylece pek çok insan hayatın en derin gizemleri ile ilgili dinî cevaplara güvenerek rahatlamış; dinin toplumsal tezahürü ve işlevleri, hem birey ve aşkın varlık arasında hem de bireyler arası iletişimde etkin bir araç haline gelmiş olmaktadır (Çapcıoğlu, 2008, 157).

Mistik deneyimler dinin özünü oluşturmuş, soyut ve aşkın Tanrı öğretisi kutsal olana odaklanmış, Türk boylarının tamamında en yüce varlık, kurban takdim edilen Kök Tengri olmuştur (Gömeç, 2011, 99). Bu dar veya özlü tanım, inanca yoğunlaşan sosyolojide önemli bir odak noktası oluşturmuştur. Böylece bireyler ve toplumsal formlar arasında meydana gelen etkileşimin incelenmesine imkân sağlamıştır (Furseth - Repstad, 2006, 10).

Büyük ölçüde özlü ve açık bir din tanımı olan, doğaüstü inanca ve dışsal toplumsal tezahürleri bakımından inancın sonuçlarına vurgu yapan inanış (Hunt, 2005, 15); can, ruh anlamındaki -eski Türkçe- *tin* (*nefes*) sözcüğü etrafında şekillenmiştir. Ölüm; kesilen nefes, ruhun bedeni bırakması -uçması- biçiminde düşünülmüş, "uçtu" sözcüğü "öldü" karşılığı olarak kullanılmıştır. Ayrıca ölmek fiilinin eski Türkçe yazıtlardaki karşılığı, *kergek bolmak* ve *adrılmak* sözcükleridir. Hiçbir zaman güzel karşılanmayan ölümden ötürü, ölmek fiili mümkün mertebeye kullanılmamıştır (Gömeç, 2011, 93). Psikolog Sigmund Freud (1961) bu durumu, dinin hafifletilmesine katkıda bulunduğu çaresizlik duygusunun ana kaynağı olarak "acı verici ölüm gizemi" ifadesiyle açıklamaya çalışmıştır (Zuckerman, 2003, 10).

İslam ve Çin kaynaklarında geçen ibadet, *yükünmek* için belirli bir mekân ihtiyacına gerek duymayan Kök Tengri İnancı, birtakım dinsel törenlerin belirli tertiplerde uygulandığı bir yapı oluşturur. Kendilerine uygun bütün yerlerde Türkler ve Tanrıları baş başa kalabilmiştir (Gömeç, 2011, 7). Bununla birlikte Rose (2001), araştırılan geleneklerde manevi olanın, yaşamın bütünüleşik, fakat merkezî bir yönünün parçası olarak ibadet ve uygulamayı içerdiğini keşfetmiştir. Ancak tutarlı bir inanç sistemi, birçok dinin henüz kurumsallaşmamış olduğu erken döneminde; organik

dayanışma durumundaki toplum anlayışına, belirli bir olguyla ilgili yeni bilgiler sağlayan tüm katkılar anlamına gelmektedir (Furseth - Repstad, 2006, 9).

Durkheim, kutsal olanı ayrı veya yasaklanmış bir şey olarak tanımlamıştır. Onun tanımı, kutsal olanı olağan dışı gerçekliğin bir alanı olarak tanımlayacak şekilde genişletilebilir. Sıradan olmayan gerçeklik kavramı, çeşitli halklar arasında yaygın kabul görmesine rağmen modern bilinç için göz ardı edilmiş gibi görünebilir (Bellah, 2011, 1). Nitekim Türk tarihi, kültürü ve din tarihi bakımından büyük önem taşıyan Göktürk veya Orhun Kitabesi, Göktürklerin üstün bir kültüre sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kitabelerde; millete özgü güçlü duygular, idarecilığe ve teşkilatçılığa gösterilen ehemmiyet sezilmektedir (Günay – Güngör, 2015, 18). İnançlar ve tutum şeklindeki duygusal faktörler, dinin neden devam ettiği ve gerçekten önemli olduğu noktada tabiat güçlerine inanma; fiziksel çevredeki ateş, dağ, gök gürültüsü, deniz, yıldızlar, fırtına, ırmaktan oluşan doğa olayları ve şekilleri gibi unsurlar, geçmişten bugüne saygı uyandırmıştır (Gömeç, 2011, 90).

Genellikle göçer hayat yaşayan Türkler hakkındaki tarihsel bilgiler henüz tümüyle aydınlatılmış değildir. Bu bilgilerin bir kısmı, komşularının Türkler hakkındaki nakillerinden öğrenilmektedir (Erdem, 1998, 81). Yaşadıkları geniş coğrafya, kültürler ve topluluklar içerisinde çok çeşitli dinlerin, inanışların ve uygulamaların varlığı nedeniyle; Türk din tarihinin bilimsel olarak incelenmesi ve oradan tutarlı bir senteze yönelme sorunu kendini göstermektedir (Günay – Güngör, 2015, 4-5). Türkler, İslamiyet öncesindeki dinî kabullerinde bütün yönleriyle saptanamayan, günümüzde de tam olarak aydınlatılamayan inançlara sahiptir. Boylar, devletler ve kavimler arasındaki mücadeleler sonucunda Orta Asya’da birçok devlet kurulmuş ve sonunda da yıkılmıştır. Dolayısıyla kültür unsurları birbiriyle kaynaşarak yeni kültür sentezleri oluşturmuştur. Orta Asya milletlerinde yaşanan mistik ve dinsel -Şamanizm, Budizm, Tengricilik, Maniheizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet- inanışlar pek çok devletin tarihinde iz bırakmıştır. Günümüzde tüm canlılığıyla süregelen de bu izlerdir. Bu çerçevede, bu konuları araştıran uzmanların herhangi bir unsurdan etkilenmeyen bir inanışın yaşatıldığı bir kültür, devlet veya topluluk arayışında olmaması gerekir (Uğurlu, 2012, 333-334).

Konuya yine aynı perspektiften yaklaştığımızda, geleneksel Türk dini olan tek tanrıcılığın Gök Tanrı inanç sisteminde (Uğurlu, 2012, 334) tabiat inançları ve Atalar kültü biçiminde belirginleştiğini ve nihayetinde yüksek bir seviyeye ulaştığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte, Türklerin zamanla başta *Şamanizm* olmak üzere çeşitli inanışların etkisiyle mistik ya da gizemsel bir sistem denilebilecek birçok inanışın etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Dinsel inanışlardaki bu çeşitliliği, din kuramcılarının iddia ettiği sistemlerin yalnızca biriyle değerlendirmek mümkün değildir. İlgili kuramlar, tezlerini destekleyici kanıtları Türk din tarihinde aramıştır. Bu çerçevede onlar, tabiata tapınma konusunda ağaç, su, dağ ve gök cisimleriyle ilgili kültürler; Fetişizm ile alakalı tözler; Antropomorfizm -Tanrı'nın insan şeklinde

düşünülmesi-, Preanimizm gibi eğilimlerdir. Zoomorfizm -hayvan biçimli Tanrı-biçimlerini koruyan kutsiyet veya ulûhiyetler; Maniheizm'le ilişkilendirilen atalar kültü; Şamanizm'de Animizm ile alakalı ruhlar; nihayetinde Monoteizm konusunda Gök Tanrı inancını kanıt olarak göstermişlerdir (Karakaş, 2014, 475).

Bunun yanında, başlangıçtan itibaren Türklerin din tarihinde dinî kimliğin hemen verilemeyeceği; aksine söz konusu kimliğin sürekli oluşup değiştiği görülmektedir (Maalouf, 2017, 25). Bugün felsefi aklın görevi, kendisinin doğrularını her birinde yaşatan ve üreten değişik dilleri birbirine doğru çevirmenin yasalarına kaymaktadır (Bauman, 2013, 174). Esasen Türklerin yaşadığı coğrafyaların tarih öncesi çağlardan itibaren pek çok dine sahne olması, kalıntılar ve kazılardan elde edilen bulguların incelenmesini Dinler Tarihi çalışmaları açısından teşvik etmektedir. Aynı zamanda üzerinde yaşayan dinî toplumların incelenmesi bakımından da Din Sosyolojisi araştırmalarını, her geçen gün daha önemli hale getirmektedir (Günay, 1999, 22).

2.2. İslamiyet ve Türkler

Din, herhangi bir açıdan toplumsal önemini koruduğu sürece, mevcut kanıtlara göre, öncelikle bireyin özel dünyasıyla sınırlı roller ve işlevler üstlenmektedir (Chambers, 2004, 41). Schutz'a göre gündelik yaşam dünyası, genellikle çalışmakla, çabalamakla ve kaygı ile karakterizedir. Bu dünya, gündelik işleyişin, rutinlerin, çevreye uyum sağlamanın ve nihayet hayatta kalmanın öncelikli olduğu bir dünyadır. Bazı biyolog ve tarihçilerin iddiası bu açıklamalarla sınırlı olmakla birlikte; dili etkin kullanan insanlar arasında, gündelik yaşam dünyası hiçbir zaman görüldüğü gibi değildir (Bellah, 2011, xv). Bu dünya, kültürün ortaya çıkardığı diğer gerçekliklerden bütünüyle soyutlanamaz. Çünkü o, salt faydacılığa indirgenebilecek bir işleyiş ve şematizasyona sahip değildir.

Fuad Köprülü'den bu yana Türklerin İslamlaşmasına ilişkin araştırmalar devam etmiştir. İlgili araştırmalardaki Türk-MüslümanArap ilişkileri, bazen Hz. Peygamber'in hadisleriyle olabildiğince erken dönemlerde başlatılmış; bazen de hilafet makamındaki Emevî döneminde Türkistan'a yapılan akınlarda incelenmiştir. Bu araştırmalarla Türklerin İslamlaşma süreci çeşitli boyutlarıyla yorumlanmaya çalışılmıştır (Berber, 2017, 2). İslamlaşma sürecinin Türk tarihindeki erken dönemleri incelendiğinde, Türklerin, İslamiyet'i samimiyetle, ancak yüzeysel olarak kabullendiği ve bu süreçte kendi millî kültürünü koruduğu görülür (Güneş, 2014, 102). Türklerin İslamiyet dairesine girişi ve girdikten sonraki dönemle ilgili tarihî bilgi, kaynak ve belgeler önceki dönemlere nispetle daha çoktur. İslamiyet'in, Kafkasya ve Maverâünnehir bölgelerinden başlayarak Türk illerine girişi, *Taberî*'de veya klasik İslam tarihi ya da Türk-İslam tarihi ile ilgili diğer kaynaklarda geçmektedir. Köprülü'den sonra tarihçiler ve ilahiyatçılar, Türklerin İslamiyet'e girişine ve İslamiyet'in Maverâünnehir Bölgesi'nde yayılmasına; ayrıca ilk devirlerden Abbasilerin sonuna kadar Türk-Arap münasebetleri konusuna yönelmiştir. H. D. Yıldız ve Z. Kitapçı'nın adlarını bu konuyla ilgili katkılarından dolayı belirtmek gerekir. Arnold'un *İntişar-ı İslam Tarihi*

ile Barthold'un çalışmaları da kısmen Orta Asya'da İslamiyet'in yayılması konusunu kapsamaktadır. Ancak bu noktada hala çok büyük boşluk mevcuttur. Türk, Arap, İran veya diğer dillerdeki konuyla ilgili dokümantasyonun dinler tarihi açısından bilimsel değerlendirmesi ve sentezi işi ortada durmaktadır. Tarihçilerin Türk-İslam tarihi açısından en çok ilgisini çeken alan Anadolu'da İslamiyet gibi görünmektedir (Günay – Güngör, 2015, 32-33).

Talas Savaşı (751), Türklerin İslamiyet'e girişinde ve Orta Asya tarihinde önemli bir dönemeçtir. Savaşın neticesi yalnızca Orta Asya'nın kaderini etkilememiş, aynı zamanda Türklerin İslam inancı ile tanışmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte İslam dinine geçiş bu yüzyıldan ziyade, geniş katılımlarla 10. yüzyılda gerçekleşmiştir (Güneş, 2014, 102). 7. yüzyıl-10. yüzyıl arası Türkler için İslam'ı tanıma ve giriş için hazırlık dönemidir. Bu dönemde fetihler, savaşlar, mücadeleler, ticarî münasebetler, sufi ve vaizlerin çabaları, Maverâünnehir'de yükselen İslam medeniyeti gibi birçok sebep birleşmiştir. Türkler İslam dinini yeterince tanıyınca, geniş katılımı bu iradeyi ortaya koymuştur. Evrensel İslam inancı ve medeniyeti, Türklerin tercihini cezbeden sebeplerin başında gelmiştir (Günay – Güngör, 2015, 282-283). Bu konuda Arap fatihlerin Türkleri İslamiyet'e kazandırmak için davet dışında özel bir gayreti olmamıştır. Daha doğrusu Türkler, İslam inancına zorlamayla değil, kendi istekleriyle razı olmuştur. İslam inancındaki tek Tanrı öğretisi, Türklerin inancında da bulunmaktaydı. Türklerde Tanrı, İslamiyet'tekine benzer şekilde, her şeyin üzerinde ve her şeye hükmeden kadir-i mutlak bir varlıktır. Türkler Tanrı'nın bu özelliğini *ugan* (ugan Tengri) deyiimi ile belirtiyordu. Yeni dinlerindeki Allah kavramının mana ve mahiyetini eski inançlarındaki Tanrı kavramında da gördükleri için, bu kavramı İslami dönemde de terk etmeyerek kullanmaya devam etmişlerdir. Öyle ki, Türk din bilginlerinin hemen hepsi Karahanlı devrinden itibaren yaptıkları Kur'an-ı Kerim meallerinde bile Allah yerine genellikle Tanrı kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu meallerde özellikle Tanrı kelimesinin en eski telaffuzu olan Tengri sözcüğünün kullanılması son derece dikkat çekicidir (Koca, 1996, 276).

Geleneksel toplum yapısından kopan dinî grubu bütünleştirmeyi sağlamak, yeni dinamikler ve yeni kültür katmanlarını beraberinde getirir ve bu süreçte değişim öngörüldüğü kadar derindir (Hunt, 2005, 13). Toplumsal yaşayışın sürekli bir devingenlik içerisinde hem eski ve yeninin birlikte bulunması hem de bu sürecin kendine özgü biçimleri ile farklılaşmış görüntüleri, dinî motifli toplumsal hayatta karmaşık ilişkilere zemin oluşturmaktadır (Çelik, 2013, 45). Bu çerçevede Türklerin İslamiyet'e girişi bir anda değil, belirli bir süreçte gerçekleşmiştir. Abbasiler döneminde kısa süre içinde İslamiyet'i kabul etmelerinde, Abbasilerin uyguladığı yapıcı politikalar ile eski Türk dini olan Gök Tanrı inanışının kolaylaştırıcı etkisi olmuştur (Okudan, 2018, 40). İslamlaşma süreci, aynı zamanda siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal pek çok niteliğiyle geniş bir coğrafyada gerçekleşmiştir (Güneş, 2014, 102).

İslamiyet'i kabul eden Türk göçebelere bu yolla yerleşik hayata da intikal etmekteydi. Türkler, öncelikle bir mescit inşa ediyor ve çadırlarını onun etrafında kuruyor ya da mevcut bir caminin etrafında toplanıyordu. Göçebelere yerleşik hayata uyum sağlaması, çadırların sabit meskene çevrilmesi ile bir tür şehirleşme sürecine dönüşmekte ve aslen şehir ortamında ortaya çıkmış bulunan İslam dini süreci hızlandırmaktaydı. Orta Asya Siri Derya Bölgesi'ndeki Sütkent, bu türden bir göçebelikten yerleşik hayata geçişin ve şehirleşme olgusunun tipik örneğidir. İbn Havkal'ın bildirdiğine göre, 10. yüzyılda bazı Oğuz boyları ve Karluklar, İslam dinine girmiş ve bir mescit inşa ederek etrafına yerleşmiş, böylece Sütkent doğmuştur. Bununla birlikte Türklerin önemli bir bölümünün, İslam dinine girdikten sonra çok uzun asırlar boyunca eski göçebe hayat tarzını devam ettirdiği görülür. Nitekim Anadolu'ya gelen Oğuzların önemli bir kısmı, uzun süre göçebe ya da yarı göçebe hayat tarzını sürdürmüştür. İslam dini, bu göçebe unsurlar arasına nüfuz etmeyi başardıktan sonra Türklerin büyük çoğunluğunun dini halini alabilmiştir. Esasen, Müslüman olmalarından sonra İslam dünyasında inisiyatif olarak siyasî hakimiyetler ve devletler kuran, söz konusu göçebe Türklerdir. Selçuklu ve Osmanlı hanedanları da onlar arasından çıkmıştır (Günay – Güngör, 2015, 284-285).

Dinin evrensel bir tanımını aramaya yönelik argüman, bir olgunun nispeten istikrarlı olarak görülen nitelikleri nedeniyle gerçekleşmesidir (Furseth - Repstad, 2006, 9). Talal Esad'ın (1993) kalıtsal araştırması tarzında, din tanımlarının zaman içinde farklı şekilde çerçevelendirildiği söylemsel süreçler, Türk din tarihi açısından da önemlidir. Türklerin 10. yüzyılda İslam dinine girmeye başlaması, geleceklerinin belirlenmesine yol açmıştır. İslamlaşma süreci 11. ve 12. yüzyıllarda hızlanarak devam etmiştir. Bu süreçle ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında, İslamlaşma sürecinde aşağıdaki hususların öne çıktığı anlaşılmaktadır:

- Türkler, İslam inancı ile karşılaştığında İslam'a gönülden rıza göstermiştir. İslamiyet, dünyadaki Türklerin neredeyse tamamına yakınının inancı haline gelmiştir. Onların İslamiyet'i kabulünde, geleneksel dinî inançları ile İslam arasındaki benzerlikler etkili olmuştur (Erdem, 1998, 87-88).

- Türklerin İslam inancına ve İslam medeniyetine girmesi; dünya, Türk ve İslam tarihindeki önemli olaylardandır. Zira bu tarihsel olguyla birlikte kısa süre içinde onlar, çeşitli devletler kurmuştur. Yine Türkler, İslam dünyasına hâkim olarak İslam inancının en güçlü savunucusu ve temsilcisi konumuna yükselmiştir (Koca, 1996, 263).

- Müslüman Araplar ile Türkler arasındaki münasebetlerin ne zaman başladığına ilişkin açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak tarihçiler, söz konusu ilişkilerin Hz. Ömer döneminde başladığını vurgulamıştır. Müslüman fetihleri Horasan'a ulaştığında Türkler ve Araplar sınır komşusu olmuştur. Bu tarihten itibaren her iki toplum da hayatın tüm alanlarındaki etkileşimleri kültürlerine aktarmıştır. Özellikle 8. yüzyılda, iki farklı coğrafyadaki iki farklı topluluk, dönemin siyasal gelişmelerini dikkate almış

ve Talas Savaşı'nda dönemin başat güçlerinden olan Çin'e karşı anlaşma sağlamıştır. Talas Savaşı, Orta Asya coğrafyası ve iki topluluk arasındaki ilişkilerin seyri bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu ittifak sonucunda, Türkler ve Araplar arasındaki ilişkiler olumlu yönde gelişmiş ve nihayet Türkler İslam ile tanışmıştır (Güneş, 2014, 113-114).

- Türkler, İslam inancını seçmekle bir yandan Hıristiyan dünya -özellikle Ortodoks Hıristiyanlık- diğer yandan Çin asimilasyonu tehlikesinden kurtulmuştur. İslam inancından aldıkları değerlerle kendilerine özgü değerlerini koruma imkânı elde etmişlerdir. Ancak Emeviler ve Abbasiler döneminde hilafet ordularının hizmetinde bulunan Türkler, millî kimliğinin yanı sıra dilini de kaybetmiştir. Bu dönemde, kimi zaman *et-Türkî* künyesinin isimlerinin sonunda yer almasının ötesinde pek fazla iz bırakamamışlardır. Buna karşın, 10. yüzyıldan itibaren İslam dininin çeşitli Türk toplulukları arasında yayılması, Türklerin kendi hâkimiyetleri çerçevesinde sosyo-kültürel birlikler oluşturmalarına imkân sağlamıştır. Bununla birlikte Türkler, İslam dini ile kültürel kimliğini hangi ölçüde bütünleştirmiş olursa olsun, millî kimliğini unutmamış ve dinî kimliğini kültürel dokusu içinde geliştirmiştir. Gerek Arapçanın gerekse Farsçanın tüm istila ve rekabet gayretine rağmen, Türk dili onlara galip gelmiştir. Gelişip tam bir medeniyet dili haline gelmese de Türklerin millî dili olarak kalmayı başarmıştır (Günay – Güngör, 2015, 292).

- Çeşitli dönemlerdeki kaynaklarda geçen kimi ifadelerden hareketle, yaşanmış önemli gelişmelerden sonra gerçekleşen din değiştirme sürecini “Türklerin topluluklar hâlinde Müslümanlığa geçişi” şeklinde tanımlamak, sorunlu bir kullanım olarak görülmektedir. Çünkü bu süreçle ilgili kullanılan kalıp ifadeler, Türklerin İslamlaşma sürecini tek bir sebebe indirgeyerek sadece sonuç cümlesiyle nitelemekte; bu durum sürecin nasıl başladığını ve devam ettiğini anlamayı güçleştirmektedir. Dolayısıyla “kitleler halinde Müslümanlığa geçiş” ifadesi, İslamlaşma sürecinde yer alan çoğu unsurun ihmal edilmesine ya da doğru kavranamamasına sebep olmaktadır (Berber, 2017, 18).

2.3. Cumhuriyet Dönemi Gelişmeleri

Türk modernleşmesinin hazırlık aşaması, 2. Meşrutiyet döneminde imparatorluktan ulus devlete geçiş süreciyle; kurumsallaşması ve gelişmesi ise Cumhuriyet dönemindeki gelişmelerle ilişkilidir (Şahin, 2012, 48). Ümmet yapısından yeni çıkmış olan Türkiye’de, her şeyden önce seçkinlerin ve halkın dinsel kültür, anlayış ve yaşayışı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Halk arasında yaşanan boyutlarıyla din, bireysel olarak dengeli bir hayat, toplumsal olarak ise kuşatıcı bir dünya görüşü ve bakış açısı sunmaktadır. Bu doğrultuda ülkemizde dinî hayatla ilgili çalışmaların tarihçesi oldukça yenidir. Bu kapsamda yapılan dinî hayat araştırmaları, genellikle sınırlı bir bölgede belirli bir ölçme aracı kullanılarak, önceden belirlenmiş sorularla sahadaki karşılığını bulmaktadır (Subaşı, 2014, xx). Ortaya çıkan dinî ve toplumsal sorunlar karşısında, toplumumuzda var olan çatışmaları çözümlemeye, gerçekleştirilecek deneysel Din Sosyolojisi araştırmaları önemli hale gelmektedir (Günay, 1999, 22).

Türkiye’de, Cumhuriyet ile din konusu bir kez daha ele alınmıştır. Ülkenin din işlerini devlete bağlı şekilde yürütmek için Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Böylece laiklik ilkesiyle uyumlu olacak şekilde, din işleri ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Dinî ibadet ve kültür hayatının mümkün olduğunca Türkçeleştirilmesi esaslı bir politika oluşturulmuştur. Türkiye’deki ilahilerin bir kısmı ve Mevlit, Osmanlı’dan beri Türkçe okunuyordu. Ezanın ve hutbenin Türkçeleştirilmesi, Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşmiştir. Diyanet İşleri; Türkçe dinî yayınlar yapmaya, böylelikle halkı dinî bakımdan daha fazla aydınlatmaya yönelmiştir. Kur’an’ın Türkçeye tercüme ve tefsirine, sadece yurt içinden değil, İslam dünyasının diğer yerlerinden de tepkiler gelmiştir. Esasen hilafetin kaldırılmasıyla Hintli Müslümanlar tepki göstermiş, İktbal dahi bir reformcu düşünür olarak devrimlere Batı taklitçiliği gözüyle bakmış, onları mahkûm edici bir tavra sürüklenebilmiştir (Günay – Güngör, 2015, 480). Toplumun bazı kesimleri için halen bireyin kültür kimliği ile “kültürel benliği”nin bileşeni olan kişisel normlar zarar verici şekilde algılanmaktadır. Bu yıkımdan uzaklaşabilmek adına İslami hayat tarzı ve zihniyetine yakınlık gösterme, bir karşıt söylem alanında var olmak biçiminde anlaşılmaktadır. Ayrıca tüm bu süreçler, bugünkü maddî varoluş şartlarının sınırları çerçevesindeki sosyolojik gerçeklerdir. Bu kesimlerin esaslı bir şekilde -hem de ontolojik olarak nitelendirilebilecek bir tarzda- kimi kültür pratiklerine yönelmesi gerçekliği de söz konusudur (İlyasoğlu, 2015, 46-47).

Dinler, özü itibariyle insanları hem birleştiren hem de farklılaştıran (Aydemir, 2015, 671-672) geç modern toplumda, her düzeyde artan sistemik karmaşıklık ve işlevsel farklılaşma ile karakterize edilir (Chambers, 2004, 39). Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini ardı sıra deneyimleyen Türk toplumu, kültürel ve sosyopolitik alanlarda önemli dönüşümler yaşamıştır. Bu dönüşümlerde dinin de olduğu; tebaa’dan vatandaşlığa, ümmet’ten millete geçilmesi odak noktasıdır (Çapcıoğlu, 2009, 222). Kur’an’ın Türkçeye tefsir ve tercümesine oluşan tepki, ibadet sırasında okunan Kur’an metinlerinin Türkçe olmasından ya da bu konudaki bir bilgi eksikliğinden kaynaklanabilir. Çünkü Kur’an-ı Kerim, Karahanlılar döneminde Türkçeye çevrilmiş ve sonraki dönemlerde de bu uygulamanın çok sayıda örneğine rastlanmıştır (Günay – Güngör, 2015, 480).

Toplumsal değişme; duygu, eylem ve düşünce kalıplarındaki normları, inanç ve dünya görüşlerindeki yansımaları gösterir. Değişmenin tanımındaki bu genişlik, tarihsel gelişimi içerisinde değişim kuramlarının ilgi konusunun uygarlıklardan toplumlara ve oradan da kişiler arası ilişkilere kadar inen bir farklılaşma süreci yaşadığına işaret etmektedir (Çelik, 2013, 109). Özellikle 2. Dünya Savaşı’ndan sonra gelişen sanayileşme ve teknoloji hareketleri, şehir merkezlerindeki hayatın yanında kırsal kesimi de etkilemiş ve çok sayıda yapısal değişime sebep olmuştur. Aynı zamanda Cumhuriyet ile laikliğin prensip olarak alındığı Türk toplumunda dinin incelenmesi, toplumsal dinamikler içindeki dinî yaşayış ve değişiklikleri araştıran din sosyologları için ilginç konulardır (Günay, 1999, 21).

Diyaret İşleri Başkanlığı bu dönemde, il ve ilçelerdeki taşra teşkilatlarını müftülükler aracılığıyla genişletmiştir. Medreselerin kapatılmasından sonra açılan, özellikle Kur'an Kursları ve İmam-Hatip Okulları aracılığıyla din görevlileri yetiştirilmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okullarda verilen dinî eğitim ve öğretimin çerçevesi Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile belirlenmiştir. Ancak planlama aşamasında öngörülemez bazı sosyo-politik gelişmeler, Cumhuriyetin ilk yıllarında bahsi geçen bu dinî öğretim kurumlarını kesintiye uğratmıştır. Sonuçta dinî öğretim bir süreliğine köy okullarından bile kaldırılmıştır (Günay – Güngör, 2015, 480-481). Esasen kültürel yapı içerisinde geleneksel kültür ile rasyonel ve bilimsel değişim sürecinin doğal bir sonucu olan modernite (Çapcıoğlu, 2016a, 272) ülkemize özgü yeni ve melez formlar üreterek (Göle, 2011, 33), din eğitimi ve öğretimi alanında kurumsal yapıların yeniden ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir.

Türkiye'de dinî öğretim kurumlarının toplumsal görünürlüğüne ilişkin dönüm noktası, 1946 yılında çok partili siyasî hayata geçişle birlikte başlamıştır. Bu dönemde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılışını; İmam-Hatip Okulları, Kur'an Kursları ve Yüksek İslam Enstitüleri izlemiştir. Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle birlikte, özellikle bu konularda kapsamlı bir siyaset değişikliği yaşanmıştır. Toplumda ciddi tepkilerle karşılanan Türkçe ezan uygulaması kaldırılarak, ezan yeniden Arapça aslına kavuşturulmuştur. 1960'lı yıllardan sonra din, siyasete daha etkili bir şekilde girmeye başlamıştır. Bundan sonraki süreçte dinî öğretim kurumlarının sayısı artmıştır. Türkiye'nin, İslam ülkeleri içerisinde laikliği kabul etmiş tek ülke olmasına karşın, İslam ülkelerinin hiçbirinde Türkiye'deki kadar dinî öğretim kurumunun bulunmaması dikkat çekicidir. Aynı şekilde Türkiye, Türk ve İslam tarihi boyunca geleneksel halk dindarlığının koruyucusu ve taşıyıcısı konumundaki kadınlara, din eğitimi ve dinî yükseköğretimin kapılarını açmış ilk ülkedir (Günay – Güngör, 2015, 481). Tanzimat'ın ilanıyla başlayıp Cumhuriyet'in kuruluşuyla hızlanan değişim ve dönüşümler, özellikle 1970'li yıllarla birlikte, ülkedeki İslami yeniden canlanmayı başlatmıştır. Bu türden yapısal değişimler, Türk toplumunun karşılaştığı olguları inceleyecek sosyolojik araştırmalarda, dinî konulara yönelik ilgiyi artırmıştır (Çapcıoğlu, 2009, 225).

20. yüzyılın ortaları, daha önceden kapatılmış olan bazı türbelerin tekrar açılış konusunda esaslı politika değişikliğine sahne olmuştur. Böylelikle, Türk halk dindarlığı içinde önemli bir yeri bulunan ziyaret ve türbe dindarlığı yükselişe geçmiştir. Din görevlilerinin sayısında da önemli bir artış gözlenmiştir. Dinî canlanmanın yeniden toplumsal değişim ve çözümlere yönelik bir tepki olarak gelişmiş olması, bu dönemin niteliğini belirlemiştir. Esasen bu gelişmeler karşısında bir dinî yeniden canlanma'dan ziyade dini, gelenekselleşme; siyaset ve dinin birleştirildiği gruplar ve çevrelerde -muhafazakâr ve geleneksel- bir tarzda ideolojileşme şeklinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir (Günay – Güngör, 2015, 481-482). Gerçekten de modernleşme sürecinin toplumu düzenleme işlevi, toplumsal yaşamın birbiriyle bütünleşik alanlarını zihinlerde ayırıştırma ve farklılaştırma ile var olmaktadır (Sancar, 2017, 196). Türk

deneyimi, yaşadığı bu epistemolojik kesintiyle, geleneksel kendini tanımlama çabaları ve Batı kurgulamaları arasındaki radikal süreksizliğiyle, Müslüman ülkeler arasında benzersiz kabul edilebilir (Göle, 2011, 33).

Dindarlık; çeşitli veçheleri, bireysel ve toplumsal yansımalarıyla, dinî hayata ilişkin araştırmalarda ele alınmaktadır. Bütün toplumsal yapılar, içinde yerleşik olduğu iktisadî ve sosyo-kültürel bağlamda üretilen sermaye ile kavramsallaştırılır. Bu içeriğin birlikteliğini yönlendiren ve kuşatan zihniyet yapılarında varlığını sürdürür (Subaşı, 2014, xx). Mevcut grupların dinin taşıyıcısı olma özelliği, başka bir sebepten ötürü geç modernite koşullarında aktörün dinî kaynaklar inanışına yanıt veren ince ve karmaşık seçimleri içerdiği anlamına gelmektedir (Beckford, 2003, 25).

Özgül ile evrensel, yerel ile küresel gerçeklikler arasındaki karşılıklı nüfuz ediş, dindeki sosyal bağlamın bireyin yaşam döngüsünde özelden kamusal hangi özelliklerde hemhâl olduğudur. Sosyal bağlamlardaki söylem, sembol ya da işaretler; inancın bireyin iç dünyasındaki karşılığına taşınan derinliktir. Sosyal ve bireysel hayat ünitelerindeki belirleyicilik ve bağlayıcılık düzeyi dinsel yaşam göstergelerine dikkat kesilmeyi gerektirmektedir (Subaşı, 2014, xxı). Öz belirlenim, insan öznelerinin yeniden yetkilendirilmesine yönelik, uzun süreçte sanayileşme ve kentleşmenin dinî hayat üzerinde uyandırdığı yankılardır. Genel olarak dinle toplumsal bünye arasındaki ilişkiler ve nihayet farklı coğrafi, toplumsal ve kültürel çevrelerin dinî yaşantısının incelenmesi ilgi çekici konulardandır (Günay, 1999, 21-22).

2.4. Yeni Dönemin Sosyo-Dinî Gerçekliği

Birçok antropoloğa göre etnografik çevirinin nesnesi, tarihsel olarak konumlanmış konuşma değil, “kültür”dür. Dilbilimci, incelediği toplum içinde üretilen özgül bir söylem parçasıyla doğrudan karşılaşmış söylemini o anda metinleştirir. Failerin kabul edip etmediğine aldirmaksızın yabancı bir pratiğe örtük manalar atfetmek, uzun geçmişi olan tipik bir teoloji yaklaşımıdır (Asad, 2015, 218-219). Dinsel yaşayışın toplumsal araştırması, bir anlamda toplumun dinî hayatının bir fotoğrafı olmaktadır. Ancak sosyolojik derinlikteki yaşayış tarzında sosyal güçler oldukça etkilidir. Aslında beşerî toplumsal âlem, etki ve tepkiler bütünü olup toplumun dinî yaşayışı da bu bütünün dışında düşünülemez. Çünkü dinsel yaşayış; doğduğu, geliştiği ve zenginleştiği bileşenleri olan tabiat, mesken, aile, toplumsal tabaka ve çevreden tümüyle bağımsız değildir. Hemen her toplumun dinsel yaşayışı, tarihî ve toplumsal koşullar, gelişmeler ve değişimlere bağlıdır (Günay, 1999, 278). Bu durum; tarih, dil ve inanç bakımından Batılıların tarihindeki uygarlıkların dışında yer alan Türk toplumu için özellikle önemlidir (Berkes, 1994, 543).

P. Sorokin ve özellikle T. Parsons’un etkisiyle sosyolojide birbirine bağlı ve tamamlayıcı üç faaliyet alanı belirlenmiştir. Bunlar; toplum, kültür ve kişiliktir. Her beşerî toplumsal eylemin temelinde bu üç faaliyet alanı yatmaktadır. Analitik olarak onları birbirinden ayırt etmek mümkünse de aslında hiçbirini diğerlerinden bağımsız değildir. Toplumun bireye çizilmiş çevresi olan kültür, ayrıca sosyal bünyeye onuz

varlık gösteremeyeceği bir yapı şartı sunar (Günay, 1999, 241). Yanılsamaları yanılsama olarak almak, başta Batı dünyasında olmak üzere inancın önceki gücünü muhafaza etmekte zorlanacağına ilişkin fikriyattır. Bu olgu uzun bir süreçte, bilim dünyasının esaslı bir beklentisi olarak onaylanmıştır. Bugün ise ilgili beklentinin gerçekleşmesi olanaksız bir kâhinlik biçiminde değerlendirilmektedir. Modern öğretiler, hala zoraki varsayımlarla birtakım çıkarımlar elde edip yaklaşımlarını doğrulamaya çalışmaktadır (Subaşı, 2014, xix).

Önceleri bir erdem olarak görülen inanç, artık epistemolojik bir anlam kazanmıştır. Akıl ve gözlemin sağladığı doğa (gerçek dünya) bilgisine koşut olarak, doğaüstü nesnelere bilmenin bir yolu haline gelmiştir (Asad, 2016, 53). Türk toplumunun dinî yaşayışını, dinî kültürünü, dinî tutum ve davranışlarını; onun coğrafi, tarihî, kültürel, ekonomik, politik durum ve şartlarından bağımsız değerlendirmemiz mümkün değildir (Günay, 1999, 11). Türk modernleşmesinde dinin, kimi zaman gözden düşürülmeye kimi zaman da toplumsal ağırlık ve rolünün başka oluşumlara aktarılmaya çalışıldığı gözlenmiştir. Günümüzde din, ülkemiz düzleminde her çeşit spekülasyonun devreden çıkarıldığı gerçeklik formuyla bir anlam kaynağı olarak işlev görmektedir (Luckmann, 2016, 110).

Türkiye’de din ve dindarlaşma tezi, toplumsal bağlamıyla öncelikli konumdadır. Toplumsal farklılaşmaya bağlı olgulara yönelik genellikle “merasimci, şekilci, reaksiyoner ve muhafazakâr bir öğreti” fonksiyonuna yönelmiş görünmektedir. Uygulamada ise Türk toplumu, sosyo-kültürel değişim süreçlerinde gelgitler yaşamaya devam etmektedir. Dinî hayattaki yeniden canlanış genellikle reaksiyoner kaldığından (Günay – Güngör, 2015, 482-483) otantiklik, kimlik arayışı ve farklılık, benlik oluşumunda gerekli ön koşul olmasına rağmen birtakım sınırlılıklarla malul olmaktadır (Göle, 2011, 39). Geleneksel çevrelerde bireyler ulema’dan ziyade mutasavvıf tarikatlarına yakınlık göstermeye devam etmektedir. Esasen eğitim ve hukuk alanındaki laiklik reformuyla ulema’nın gücü kırılmış, ancak bu durum sade vatandaş pek de ilgilendirmemiştir. Devletin laikleşmesi için yapılan değişiklikleri, kitleler çok esaslı duygularla karşılamamıştır. Bu türden değişimler, günlük yaşamı laikleştirmeyi hedefleyen yeniliklerden farklıdır. Türbe ve tekkelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması, bilinen ibadetlerin saygı duyulan mekânlarının sona ermesi anlamındadır. Türbe, kişilerin üzüntülü ve sorunlu dönemlerinde ziyarete gittikleri mekâna örnektir. Özellikle adak adamak, çaput bağlamak ve mum yakmak gibi ritüeller kadınlar arasında oldukça yaygındır (Özdalga, 1998, 47-48).

Dinî yaşayışın şiddetinin, toplumsal etkenlerin karşılıklı baskılarının etkisi altında azalıp çoğalması, toplum içindeki dinî gerçekliğin başka herhangi bir toplumsal kategoriye indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Gerçekte bütün dinler ve özellikle yüksek dinler hiçbir zaman ilk kurucuları ve taraftarlarının ait olduğu toplumsal tabakaya bağlı kalmamış ve aralarındaki nedensellik bağı buna göre belirlenmemiştir (Günay, 1999, 283). Kutsal metinlerin mit şablonuyla yeniden

okunmasında tarihsel muayyen durumlardan ziyade ebedî ilkelere başvurmak önemli bir yorumlama stratejisidir. Bu şekilde seçilmiş ilkelerin tanımlandığı ortak bir gelişim yolunda insani durumun her geçen gün evrenselleşmesi, insani tercihleri aşan çeşitliliği ortadan kaldıracaktır (Bauman, 2013, 33).

Batılı/modern kodların yayılması da kültürel benliği aşındırıcı etkenler çerçevesinde algılanmaktadır. İslamiyet içindeki ayrımlayıcı stratejiler farklılığında belirlemiş olduğu güven duyulan zemin, ontolojik anlamda bir karşıtlık alanını içerdiğinden önemlidir. Modern durumun birlikteliğindeki kodlarda, bütünsel ve aracısız tutum özelinde, “kendisini modernleştirme-modernliğin ters yüz olması” stratejileri bulunmaktadır (İlyasoğlu, 2015, 130-131). Gelenekçiliğin sıradanlığında sınıflandırılan dindarlık, toplumsal bir fenomen olarak açılanmaya devam etmektedir. Dinsel gelenekler, toplumun süregelen ve olağan bir parçasıdır. Bu özelliğiyle o, modern toplumun anakronizm düşüncesinde kavranabilecek bir olgudur. Ancak modernleşme süreciyle sosyal gruplar -üniversite öğrencileri, meslek sahipleri, akademisyenler, tüccarlar ve sanayiciler- İslam dairesine girdiğinde bu yeni gerçeklik, modernleşmeye yönelik bir karşıtlık ilişkisi perspektifinde yorumlanmıştır. Modern kurallara aykırılık, mücadele edilecek bir olgusal olarak görülmüştür (Özdalga, 1998, 55).

Türkiye’de bugün, çağdaş etkileşimle kendini çoğul modernlikle ilişkilendiren dinsel akımlar, Mısır, İran, Cezayir ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki değişimleri taklit etmektedir. Bu özelliğiyle Türk dindarlığı, formellikten sıyrılıp öze yönelemeyişin sancılarını yansıtmaktadır (Günay – Güngör, 2015, 483). Günümüz Türkiye’sinde dinî motifli yaklaşımlar, modern yaşam ve yönetim biçimine kökten karşı çıkışlar içermeyen ve özellikle modernleşme, sekülerleşme, hatta post-sekülerleşme süreçlerinde görünürlük kazanan dinsel duyarlılığa sahne olmuştur. Esasen bu türden bir radikalizm, genellikle yanılığ biçiminde seküler yaşam ve yönetim anlayışının temeline yönelik bir tehdit olarak görülmüştür. Ancak böyle bir tehdidin olmadığı anlaşılmaktadır (Özdalga, 1998, 112).

Türkiye’de simgesel nitelikte yaşamsal bir unsur olarak kadın kıyafetleri, kültürel kutuplaşmanın en belirginleşmiş işaretidir. Başka bir ifadeyle giyim kuşam tercihindeki farklılıklar, kimlik temelinde modernliğe yönelik atıflar ya da tepkisellikler üzerine kurgulanmıştır. Bunun nedeni, kadın giyim kuşamının, çevresindeki kimlik siyasetinin tanımlanabilir sosyal değişim ve kültürel dönüşümünden çok özellikle gönüllülük nedeniyle kişisel tercihten kaynaklanıyor olmasıdır (Hunt, 2005, 12).

Yukarıda sayılanlar, aslında, değişen toplumsal tutumlarda daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Bununla birlikte, dinsel davranış ve tutumlardaki bu farklılığı dikkate alarak objektif gözlem, teknik ve yöntemlere/tespitlere dayanan; psikolojik, sosyolojik, fenomenolojik, etnolojik veya antropolojik araştırmalar henüz nitelikli bir çokluğa ulaşabilmiş değildir (Günay – Güngör, 2015, 484). Çok az sayıda sosyal bilimci, din konusunda son sözü söyleyeceğini iddia etse de gerçekte, toplumsal yaşamın sosyo-kültürel bir gerçekliği olarak din, modern dünyanın çeperlerine savrulmuş bir

yaşam tarzı önermez. Dinin geçirmiş olduğu bu süreç; modernleşme, kentleşme ve sanayileşme sonrasındaki uygarlık ve kültür düzenindeki toplumların, gelenekselden moderne yönelik çabasının örneğini oluşturur. Esasen bu, modern bir toplumsal düzene, uygarlık ve kültüre, dinin toplumsal görünüm, yansıma ve temsilindeki uyum problemidir (Günay, 1999, 285).

Beşerî olaylara uygulandığında tüm belirlenimcilik türlerine karşı (Giddens, 2016, 63) her toplum, kendi kültürünü ve kurumlarına uygun hareket örneklerini bireylerine aktararak toplum içinde öğrenilmiş kişilik türlerini oluşturmaktadır. Bireyin içinde yaşayacağı topluma katılımını hazırlayan bu süreç “toplumsallaşma” olarak adlandırılmaktadır. Daha geniş bir anlamda toplumsallaşma, kişinin içine doğduğu kültürün inançları, sembolleri, değerleri ve alışkanlıkları çerçevesinde ve toplumsal bilinç düzeyinde bireyselleşmesini ifade eder. Bu durum, dinin toplumsal süreçte görünürlük kazanan bir olgu olduğunun (Bauman, 2013, 164) göstergesidir.

Modern toplumsal hayat, uzun zamandır desteklediği ya da sosyal farklılaşma sürecinde ürettiği dindarlık biçimine eklenen çeşitli oluşumları dönüştürmeyi sürdürecektir. Bu çerçevede, toplumun değişen doğasına ilişkin kanıtların, dinin büyümesinden ziyade genel bir düşüğe işaret ettiği iddia edilmektedir. Bu iddia, modern sosyolojinin, dini dönüştürdüğü varsayılan ya da daha genel bir düzeyde onu zayıflatan diğer değişkenlere de ışık tutacaktır (Hunt, 2005, 14). Bu doğrultuda Türkiye’de din olgusuna ilişkin tutum ve davranışlar, her koşulda, geleneksel toplumdaki tekdüzeliğini kaybederek merasimcilik, geleneksellik ve şekilcilikten aşırı yorumlara kaymıştır denebilir. Kimi uygulamalar ise, din karşıtlığına ve üstelik laiklikten ilgisizliğe, taklitçilik ve şekilcilikten reformculuğa, öze dönüşçülük ve telifçiliğe uzanan çoğul ve çoğulcu görünümlere yönelmiştir. Söz konusu dini manzaranın kökenindeki değişim olgusuna da toplum henüz ayak uydurmakta zorlanmaktadır (Günay – Güngör, 2015, 484). Bununla birlikte, birbirinden bütünüyle farklı ve zıt kutuplarda konumlanmış siyasî hareketler içinde sosyal bütünleşme ve mütetekabil anlayışın sürdürülmesine yönelik beklentiler de görülmektedir (Özaldga, 1998, 115).

Toplumsal kurumların en önemlilerinden biri olan din, Türk toplumunun manevi yaşantısını, kutsalla ilişkisini düzenlemenin yanında, değer yöneliminin, sosyal ilişkisinin ve ahlaki yaşantısının da temelini oluşturmaktadır (Günay, 1999, 21). Öte yandan dinin toplumsal hayatta görünürlüğünü sürdürmesinde bireyleri ve sosyal ilişkilerini etkileyen kültürel normlar (Çapcıoğlu, 2016b, 329) modernitenin tezlerine yönelik karşı tezler üretmektedir.

Sonuç

Mitolojik, dinsel ve mistik düşünce süreçlerindeki inanç kalıpları, kültürel alanda çoğul biçimler üretmeye devam etmektedir. Bu çerçevede insan toplulukları ile ilgili sosyolojik değerlendirmelerde değişen kimlik biçimleri toplumsal gerçeklikle ilgili net tanımlar yapmayı güçleştirmektedir. Doğaüstü inançların dinsel bir inanış olarak

varlığı M.Ö. 5. yüzyıla tarihlendirilen Kök Tengri inancı, Asya Hunlarında tek bir ulu varlığın temsilidir. Eski halk dinlerinde gökyüzü nesnelere -ay, güneş ve yıldızlar-, genellikle Tanrı şeklinde tanınmıştır. Buna karşın Türklerde gök, sonsuzluk olarak sembolleştirilmiştir. Türklerin inanç sistemindeki mistik, manevî ve aşkın deneyimler, dinin kökeninde olduğu gibi vurgulanmıştır. Bununla birlikte eski çağlarda yaşayan toplulukların tüm üyeleriyle tek bir inanca bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine bu topluluklarda, günümüzde olduğu gibi diğer dinlerin bağlıları da bir arada yaşayabilmektedir. Dolayısıyla çok tanrıcular tek tanrıclıktan, tek tanrıcular da çok tanrıclıktan haberdardır. Ancak Anadolu coğrafyası dışındaki Müslüman Türklerin dini tarihi konusu aynı ölçüde bilimsel ilgiye mazhar olmamıştır. Belli bir dönemden itibaren Türk din tarihine etki eden İslamiyet dışındaki dinler de araştırmacıların dikkatini çok fazla çekmemiştir. Türklerin din tarihi bir bütün olarak ele alındığında, ilk dönemlerden itibaren, bilimsel incelemeler konusunda büyük boşlukların olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, geç modern dönemde benlik ve toplum hakkındaki teorik düşünceler, dinin devam eden önemi konusundaki anlayışımızı geliştirmektedir. Bu çerçevede, özellikle varlığa, evrene, insana ve topluma ilişkin anlamlandırma ihtiyacıyla metafizik bir olguya bağlanma arzusu, bilişsel tutumlar ve kişisel kurtuluş çabaları dinî inanç, uygulama ve aidiyetlerde sosyal aktörün önemine dikkat çekmektedir. Türklerin tarihinde gelenekselleşme olarak adlandırılan süreç, söz konusu sosyal aktördeki değişimin kendini yeniden ifade ediş biçiminden başkası değildir. Diğer bir deyişle, bugün dinî hayatta yaşananlar, gelenekselleşmeden çok değişen toplum yapısında dinin yeniden biçimlenme ve konumlanma arayışını temsil etmektedir. Bu süreçte din farklılaşmakta ve muhafazakâr bir ideoloji olarak yeniden önem kazanmaktadır. Dinî tecrübenin ahlaki ve toplumsal sonuçlarının karşılaştırmalı, tezahürlerinin izlenebilen doğası akışkandır ve toplumsal hayatta daima ortak ilgi alanıdır. Bu nedenle din; sosyal, kültürel ve politik hayatın sınırlarında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Kültürel sistemin bir parçası olarak dinî inanç ve uygulamalar, sosyal bütünleşme ve dayanışmada önemli rol oynamaktadır. Teknoloji çağında sosyal bilim perspektifinde sağlanan gelişmelerle birlikte, uzun vadeli toplumsal eğilimlerin de etkisiyle din olgusunun Türklerin hayatındaki rolü ve önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynaklar

- Asad, Talal. Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin. çev. A. Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Asad, Talal. Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik. çev. Ferit B. Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Aydemir, Salih. "Terör ve Din". Din Sosyolojisi El Kitabı. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 671-687. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları. çev. İsmail Türkmen.

İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Beckford, James A. *Social Theory and Religion*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003.

Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011.

Berber, Oktay. “Türklerin İslamlaşma Sürecine Dair Türk Tarih Yazımındaki Bazı İfadeler Üzerine”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 1-24.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1994.

Chambers, Paul. *Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society*. Cardiff: University of Wales, 2004.

Çapcıoğlu, İhsan. “Küreselleşme, Kültür ve Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 153-183.

Çapcıoğlu, İhsan. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 219-233.

Çapcıoğlu, İhsan. “Aktif Manevi Yaşlanma”. *İzmir 6. İleri Yaş Sempozyumu: Özet Kitap 19-20 Mart 2013 İzmir Balçova Termal Otel* (2013), 11-14.

Çapcıoğlu, İhsan. “Tanzimat’tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016a), 271–291.

Çapcıoğlu, İhsan. “Yeni Dini Hareketler”. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. 325-340. ed. Niyazi Akyüz. 325-340. Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016b.

Çapcıoğlu, İhsan. “Küreselleşme Sürecinde Kültürün ve Dinin Değişen Görünümleri”. *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 247-264.

Çapcıoğlu, İhsan. “Pandemi Süreciyle ‘Başa Çıkma’ya Yönelik Stratejiler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 271-274.

Çelik, Celaleddin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Erdem, Mustafa. “Geleneksel Türk Dini ve İslâm”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 79-91.

Furseth, Inger - Repstad, Pal. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, England: Routledge, 2006.

Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*.

- çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.
- Giddens, Anthony. Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş. çev. Ülgen Y. Battal. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Göle, Nilüfer. Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Gömeç, Saadettin Y. Şamanizm ve Eski Türk Dini. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Günay, Ünver. Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Güneş, Cüneyt. "Türklerin İslâmlaşma Süreci Kaynaklarına Genel Bir Bakış". Mavi Atlas 2 (2014), 101-117.
- Hunt, Stephen. Religion and Everyday Life. London: Routledge, 2005.
- İlyasoğlu, Aynur. Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Karakaş, Selim. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi". Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 13/2 (2014), 463-477.
- Kaya, Zeynep. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015.
- Koca, Salim. "Türkler ve İslâmiyet". Erdem 8/22 (1996), 263-286.
- Luckmann, Thomas. Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu. çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın - Osman Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Maalouf, Amin. Ölümçül Kimlikler. çev. Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Okudan, Gülseri. "X. Yüzyılda Çinlilerin ve Arapların Türkistan'da Hâkimiyet Mücadelesi: Talas Meydan Muharebesi". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 5/11 (2018), 28-51.
- Özdalga, Elisabeth. Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- Sancar, Serpil. Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Saruhan, Müfit S. İslam Meşşai Felsefesinde Filozof. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Subaşı, Necdet. “Giriş”. Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması (2014), xix-xxii. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Şahin, Mehmet C. “Demokrat Parti Dönemi Türkiye’inde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri”. Toplum Bilimleri Dergisi 6/12 (2012), 31-54.
- Türer, Celal. “Necati Öner’in Düşüncesinde Eğitim”. Felsefe Dünyası Dergisi 69 (2019), 82-94.
- Uğurlu, Serdar. “Eski Türklerin Dini”. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 12/20. Yıl, Özel Sayı (2012), 323-335.
- Zuckerman, Phil. Invitation to the Sociology of Religion. New York: Routledge, 2003.

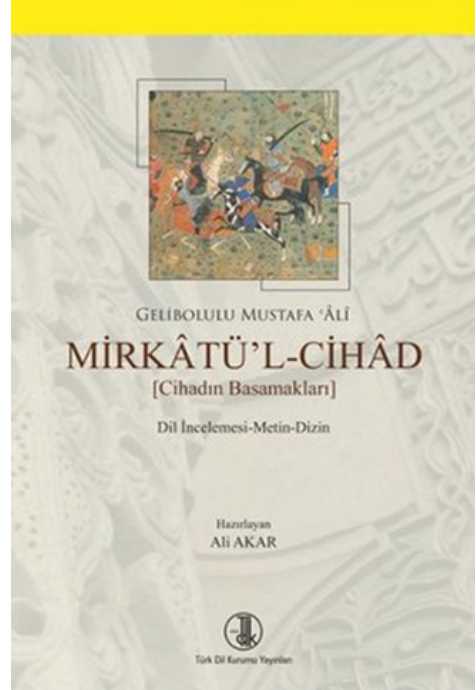
YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Ali Akar, *Gelibolulu Mustafa 'âfî-Mirkâtü'l-Cihâd (Cihadın Basamakları)-Dil İncelemesi-Metin-Dizin*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2016.*

Mustafa KARATAŞ**

Bir milletin kültürünü oluşturan temel değerler dil, edebiyat, tarih, güzel sanatlar (resim, müzik, mimari vb.) örf ve adetler, hukuk sistemi, halk bilgisi (folklor), ahlak anlayışı, dünya görüşü, gelenek, görenekler ve dindir. Bu “kültür öğeleri” bir milleti diğer bir milletten ayıran temel değerlerdir. Bu değerlerin başında da dil gelir. Dolayısıyla milletler, aynı dili konuşan insanların oluşturduğu sosyal yapılardır. Bir dille üretilmiş sözlü ve yazılı tüm eserler o dili kullanan milletin tüm kültürel birikimlerinin, yaşantılarının izlerini taşır. Bu nedenle bir milletin edebiyatının, o milletin dili, kültürü ve tarihi için büyük bir önemi vardır.

21. yüzyılda ana dili olarak iki yüz milyondan fazla konuşuru, binlerce yıllık geçmişi, coğrafi yaygınlığı, yazıldığı alfabelerin çeşitliliği, yazı dillerinin fazlalığı ve çok zengin söz varlığı ile dünyanın en önemli bilim, kültür, sanat ve edebiyat dillerinden biri olan Türkçenin dünya dilleri arasındaki en önemli özelliği, yazı dili olarak çok eski dönemlerden itibaren kullanılıyor olmasıdır. Türkçenin yazı dili tarihi, II. Köktürk Kağanlığı döneminde, VII-VIII. yüzyıllarda, bugünkü Moğolistan sınırları arasında bulunan Orhon vadisinde dikilmiş olan Orhun Yazıtları'yla başlamaktadır. Orhun Yazıtları, Türkçenin bilinen en gelişmiş ve en eski yazılı belgeleridir. Ancak VII. yüzyıldan çok daha önceki dönemlere ait olan çeşitli Türkçe yazıtlar da bulunmaktadır. Elde bulunan irili ufaklı çeşitli yazıtlar, Sümerceyle karşılaştırmalı çalışmalar ve özellikle de Orhun Yazıtları'nda kullanılan dilin gelişmişliğinden hareketle Türkçenin çok daha eski dönemlere kadar giden bir yazı dili tarihi olduğu ileri sürülmektedir (Tuna, 1997; Aksan, 2003).



* Geliş Tarihi: 20.09.2021, Kabul Tarihi: 20.09.2021. DOI:

** Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Nevşehir/Türkiye, mustafakaratas@nevsehir.edu.tr, mustafakaratas2003@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-8165-4166

İnsan bu dünyada var olduğu andan itibaren dili sözlü olarak kullanmaktadır. Çünkü diller sözlü olarak doğmuştur. Bu nedenle dil temelde sözlü bir iletişim aracıdır ve dilin tarihi insanın tarihiyle birlikte başlar. Seslerden oluşan sözlü dil, insanlık tarihi boyunca sadece bir iletişim aracı olarak değil, aynı zamanda sözlü kültür öğelerinin üretilmesinde de kullanılmıştır. Bu nedenle, tüm milletlerin tarihinde en eski dönemlerden itibaren ve en uzun süre dilin sözlü biçiminin kullanıldığı, edebî yaratımların tamamının sözlü bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu hâliyle dünya edebiyatlarının ilk dönemlerini sözlü edebiyatlar oluşturmaktadır. Binlerce yıl dili sözlü olarak kullanan insan, bu süre içerisindeki bütün anlatılarını da sözlü olarak üretmiş ve icra etmiştir. Yazılı dilin kullanılmaya başlamasından itibaren ise bu tür ürünler bir taraftan hem sözlü hem de yazılı olarak üretilmeye hem de sözlü üretilenler yazıya geçirilmeye başlamıştır. Dünya dillerinde veya edebiyatlarında görülen bu durum Türk edebiyatı için de geçerlidir. Türkler var olduğu andan itibaren Türkçeyi sözlü dil olarak kullanmaya başlamışlardır. Türklere dair bilgilerimiz tarihî belgelere göre Hunlara kadar gidebilmektedir. Türkçe ile ilgili bilgilerimiz ise elimize geçen buluntular veya yazıtlarla sınırlıdır (Karataş, 2019, 99-100). Bu bilgilerden hareketle Türkçenin yazılı tarihinden çok daha eski dönemlere kadar giden bir geçmişinden söz etmek mümkündür. Türkçenin sözlü dönemlerine ait eserlerin başında ise destanlar gelir.

“Halkın ortak vicdanındaki duygu, düşünce ve kültür unsurlarının en açık biçimde ifadesini bulduğu edebî eserler” (Akar, 2016, 17) olan destanların, toplumların milli bir kimliğe sahip olmasında çok büyük bir önemi vardır. Türk edebiyatı da destanlar açısından çok zengin bir birikime sahiptir. Türk tarihinin en eski dönemlerine kadar geri giden destancılık geleneği, İslamiyet’in Türkler tarafından kabul edilmesi sonrasında da devam etmiştir. İslami dönem Türk destanlarının başında *Battalnâme*, *Saltuknâme* ve *Danişmendnâme* gelmektedir.

6-10. yüzyıllar arasında Moğolistan bölgesinde Köktürk ve Uygur Devletlerine bağlı olarak yaşayan bir Türk boyu olarak tarih sahnesine çıkan Oğuzlar, 10. yüzyıldan itibaren ata yurttan, Hazar Denizi ötesinden batıya doğru göç etmeye başlamışlardır. Büyük Selçuklu Devleti (1038-1157) döneminde gelmeye başladıkları Anadolu’yu Türklerin ana vatani hâline getirmişlerdir. Bir yandan Dandankan (1040), Pasinler (1048), Malazgirt (1071) ve Miryakefalon (1176) savaşlarıyla bir yandan da “kolonizatör Türk dervişleri”nin (Barkan, 1942) “fetih” ve “gaza” ruhlarının ortaya çıkardığı olağanüstü çabayla Anadolu kısa bir süre içerisinde ikinci bir Türk yurduna dönüşmüştür.

Gerek Anadolu’nun Türkleşmesinde gerekse 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyılın başlarında Anadolu’da yaşanan bunalım döneminde insanların var olma mücadelesini sürdürmelerinde tasavvuf felsefesi çok etkili bir araç olmuştur. 13. yüzyıldan sonra Yesevilik ile birlikte Mevlevilik ve Bektaşilik de bilge temsilcileriyle Anadolu coğrafyasının huzuru ve birliğinde büyük katkıları olan düşünce sistemleri olmuştur.

Türkistan'dan gelen Ahmet Yesevi'nin halifeleri, Rum abdalları adıyla anılan Anadolu gazileri, Horasan erenleri, Kalenderiler, Camiler, sonradan Rufai adını alan Ahmediler, Yunus Emre ve elbette Hacı Bektaş Veli, Türk bilgeliliğini "fetih" ve "gaza" ruhuyla birleştirerek Anadolu'da Türk dili ve kültürünün, kısacası Türk kimliğinin hâkim olmasını sağlamışlardır (Günay, 1991, 37-38).

Anadolu'da 13. yüzyıl sonrasında asker, yönetici, şair, derviş vb. tüm bireyler maddi ve manevi bir varlık mücadelesi verirken onların mücadeleleri de halk arasında dilden dile anlatılır olmuş, çeşitli eserlere konu edilmiştir. Örneğin, Türklerin Rumlarla yaptığı mücadeleler destanlara *Battalnâme*, *Saltuknâme* ve *Danişmendnâme* gibi eserlere konu olmuştur. Böylece, Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye uzanan gelenek içerisinde değerlendirilebilecek bu eserler *fetih* ve *gaza* kavramlarının halkın zihnine yerleşmesini ve bu birlik anlayışıyla Anadolu halkının "Türk milleti" olabilmesini sağlamıştır.

Bu dönemin önemli eserlerinden biri olan *Dânişmendnâme* (*Kıssa-i Melik Dânişmend*, *Kitâb-ı Melik Dânişmend*); Sivas, Tokat, Niksar, Amasya ve Çorum'u fetheden Melik Dânişmend Ahmed Gazi etrafında geçen olayların anlatıldığı yarı tarihî bir "gazavatnâme"dir. İlk yazılış tarihi henüz tam olarak açıklığa kavuşmamış olduğu belirtilen eserin üç farklı devirde yazılmış nüshaları bulunmaktadır: Mevlana ibni 'Alâ tarafından I. İzzeddin Keykavus devrinde 642-643 (M 1245-1246) tarihinde yazılmış nüsha, Ârif Alî tarafından I. Murad devrinde 762 (M 1360/61) tarihinde yazılmış nüsha ve Gelibolulu Mustafa Âli tarafından III. Murad devrinde 997 (M 1588/89) tarihinde yazılan nüsha (Akar, 2016, 18-19).

Dânişmendnâme'nin üçüncü safhasını oluşturan nüsha, ünlü Osmanlı tarihçisi Gelibolulu Mustafa Âli tarafından yazılmıştır. Sivas'taki görevinden azledildikten sonra Niksar'a giden Gelibolulu Mustafa Âli bu dönemi "fırsat" bilmiş ve adını *Mirkâtü'l-Cihad* (Cihadın Basamakları) koyduğu eseri döneminin Türkçesini kullanarak yeniden kaleme almıştır (Akar, 2016, 18).

Sadece Türk edebiyatı veya kültür tarihi için değil Türk dili tarihi için de çok önemli bir yere sahip olan *Dânişmendnâme* ve üçüncü safhasını oluşturan *Mirkâtü'l-Cihad* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları yapan bilim insanlarından biri de Prof. Dr. Ali Akar'dır. Akar'ın bu konudaki ilk çalışması 1997'de İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Dili Bilim Dalı'nda hazırladığı doktora tezidir. Prof. Dr. Nuri Yüce danışmanlığında hazırlanan bu tez, *Mirkâtü'l-Cihad*'ın dil incelemesini, çeviriyazısını (transkripsiyon) ve dizinini içermektedir. Akar, bu çalışmasının ardından eserle ilgili yayımlar yapmaya devam etmiştir.¹

Prof. Dr. Ali Akar'ın *Mirkâtü'l-Cihad* ile ilgili son yayını ise Türk Dil Kurumu Yayınlarından çıkan *Gelibolulu Mustafa 'Âli-Mirkâtü'l-Cihad* (Cihadın Basamakları)-

¹ Bu çalışmalar kaynakçaya eklenmiştir.

Dil İncelemesi-Metin-Dizin adlı kitabıdır.²

Mirkâtü'l-Cihâd ile ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri olan (980 s.) eser, “Metin” ve dizinler (“Dizin/Sözlük”, “Özel Adlar Dizini” ve “Yer Adları Dizini”) dışında; “Ön Söz”, “Bibliyografya”, “Kısaltmalar”, “Giriş” ve “Sonuç”tan oluşmaktadır.

Akar, kitabın “Ön Söz”ünde (s. 7-8), Türk destanları içerisinde *Dânişmendnâme*’nin öneminden söz ettikten sonra *Mirkâtü'l-Cihâd* ve *Gelibolulu Mustafa Âli* hakkında da kısaca bilgi vermiş ve eserin önemini şu cümleyle ifade etmiştir:

“*Bu, bir Osmanlı aydınının halk edebiyatı ürünü olan destanlara ilgi göstermesi bakımından önemlidir. Âli, Mirkâtü'l-Cihâd’ında Dânişmendnâme’nin konusuna fazla müdahale etmeden onu kendi devrinin üslubuyla yeniden ele almıştır. Bu tekrar yazma sırasında, destana kendi döneminde geçerli olan tarihî bilgileri de ekleyerek birtakım noktalara ışık tutmuştur.*” (Akar, 2016, 7)³

Ayrıntılı bir “Bibliyografya” (6 s.) ve “Kısaltmalar” dizininden sonra yer alan “Giriş” bölümünde (s. 17-34) şu başlıklara yer verilmiştir:

I. Dânişmendnâme

1. İslami Dönem Türk Destanları İçinde Dânişmendnâme’nin Yeri
2. Dânişmendnâme’nin Yazıya Geçirilişi
3. Üzerine Yapılan Çalışmalar

II. Mirkâtü'l-Cihâd

1. Mirkâtü'l-Cihâd’ın Nüshaları ve Ketebesi
2. Mirkâtü'l-Cihâd’ın Dânişmendnâme Nüshaları İçindeki Yeri
3. Mirkâtü'l-Cihâd’ın Konusu

III. Gelibolulu Mustafa Âli

1. Hayatı
2. Eserleri

IV. Yazım ve Dil Özellikleri

1. Yazım özellikleri
 - A. Ünlülerin Yazılışı
 - B. Ünsüzlerin Yazılışı

² Akar, Ali. *Gelibolulu Mustafa Âli-Mirkâtü'l-Cihâd (Cihadın Basamakları)-Dil İncelemesi-Metin-Dizin*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

³ Kitabın sayfa numaraları 10’dan başlamaktadır. İlk sayfalarda herhangi bir numaralama yapılmamıştır.

C. Hemzenin Yazılışı

Ç. Birleşik Yazımlar

D. Hareke

2. Dil Özellikleri

“Giriş” bölümünün “Dânişmendnâme”, “Mirkâtü'l-Cihâd”, “Gelibolulu Mustafa Âli” başlıkları altında konularla ilgili genel bilgiler verilmiş, “Yazım ve Dil Özellikleri” başlığı altında (s. 35-47) ise *Mirkâtü'l-Cihâd* ile ilgili yazım ve dil özellikleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

16. yüzyıl Osmanlı aydınlarından biri olan Gelibolulu Mustafa Âli, 997 (M 1589) yılında Sivas'taki görevinden azledildikten sonra gittiği ve bir hafta kaldığı Niğsar'da *Dânişmendnâme*'nin Ârif Alî nüshasını bulup döneminin diline, 16. yüzyıl Osmanlı Türkçesine aktarmaya başlamış ve eserini kırk günde tamamlamıştır. Kardeşi İbrahim Çavuş ise eseri İstanbul'da istinsah etmiştir (s. 32).

Dânişmendnâme nüshaları içerisinde özel bir yeri bulunan ve bu nedenle de “müstakil bir nüsha” olarak kabul edilen (s. 22) *Mirkâtü'l-Cihâd*, *Dânişmendnâme*'nin bilinen 5 nüshasından ilki olan Süleymaniye Kütüphanesi Reşat Efendi Kitaplığındaki 687 numarayla kayıtlı, her sayfası 21 satırdan oluşan 278 yapraklık nüshadır.

Eseri yeniden kaleme alan Gelibolulu Mustafa Âli, eserin Türkçesini değiştirmesinin nedeni şu beyitle açıklamıştır (s. 24):

Ĥavâsuñ muĤtezâsınca yazam ger

‘Avâmuñ tab ‘ı olmaz sipihre perver.

(Aydınların anlayacağı dilde yazacağım. Çünkü halkın ışığı gökyüzünü aydınlat(a)maz.)

Ayrıca yazar, eserinde konuyla ilgili şu düşünceleri de dile getirmiştir:

“... Seyyid Battal Gazi ve Dânişmen Gazi gibi kahramanların hem veli hem de gazi olarak anılmaları gerektiğini, onların hayatlarını anlatan eserlerin eski teliflerle anlaşılabilir durumda olduğunu bundan dolayı bu gibi kitapların herkesin faydalanması için de anlaşılır bir Türkçeyle yazılması gerektiğini söyler. Bu yüzden, eserin, “metruk” hâlde kalmasına gönlünün razı gelmediğini”⁴ (s. 24)

Gelibolulu Mustafa Âli'nin bu açıklamalarından da anlaşıldığı gibi yazarın eseri yeniden kaleme almasının temel nedeni; döneminin aydınlarının bu tarihî eseri okuyup

⁴ *Seyyidüñ kışşası yazılmasa*

Meliküñ kışşası kalur

Öyle ser-leşkerüñ hikâyâtı

Şol kesüñ baş hikâyetine döner (MC vr. 9b.)

anlamasını istemesidir. Çünkü *Dânişmendnâme* yazıldığı dönem itibarıyla biraz daha konuşma diline yakın bir Türkçeyle kaleme alınmıştır. 16. yüzyıl Osmanlı aydını olan Gelibolulu Mustafa Âli, bu eserin dilini o dönemde artık gelişmiş bir yazı diline, diğer bir deyişle ‘yüksek dile’⁵ dönüşmüş Osmanlı Türkçesiyle yazarak aydın sınıfının dikkatine sunmak istemektedir. İşte bu durum, *Mirkâtü'l-Cihâd*'in dilini, Türkçesini dil araştırmacıları için çok önemli bir inceleme malzemesine dönüştürmektedir.

Prof. Dr. Ali Akar'ın bir Oğuzca uzmanı olması, bu alanda birçok çalışmasının bulunması, eserindeki *Mirkâtü'l-Cihâd*'in “Dil İncelemesi” bölümünü de önemli ve değerli kılmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âli tarafından ifade edilen yukarıdaki açıklamalar ancak Oğuzcanın gelişimi⁶ bilindiği takdirde anlam kazanmaktadır.

Bilindiği gibi 13. yüzyıl başlarında Cengiz Han'ın ortaya çıkmasıyla Türkistan'da kalmış diğer Oğuzların da Azerbaycan'a ve Anadolu'ya sürüklenmesi ve böylece bu bölgelerin hızlı bir şekilde ikinci bir Türk yurdu haline gelmesiyle Anadolu'daki Türk nüfusu hızla çoğalmış, 1243'teki Köseadağ yenilgisi ile Anadolu Selçuklularının gücünü yitirmesi ve ikinci göç dalgasıyla gelen kalabalık Oğuz nüfusunun etkisiyle de Anadolu'da birçok Türk beyliği kurulmuştur. Böylece 13. yüzyıldan itibaren batıda Oğuz ağzına dayanan yeni bir Türk yazı dili⁷ oluşmaya başlamıştır (Ercilasun, 1996, 41-42). İşte bu yazı diline Türklük biliminde genel olarak ‘Oğuzca’ adı verilmektedir ve bu yazı dili yönere göre çağdaş Türk lehçelerinin sınıflandırılmasında “Güneybatı Grubu”nda yer almaktadır.

Türklük Biliminde (Türkoloji, Türkiyat) yerli ve yabancı bilim insanları tarafından çalışmalarda Oğuzların dili (Oğuzca) çok önemli bir yere sahiptir. Oğuzcanın tarihi gelişimi Türklük bilimciler tarafından çeşitli açılardan incelenmektedir. Bu çalışmalardan elde edilen verilere göre, Oğuz (Batı) Türkçesi (Oğuzca), Doğu Oğuzca ve Batı Oğuzca olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Doğu Oğuzca, Horasan ve Türkmen Türkçelerini ortaya çıkaran yazı dili koludur. Batı Oğuzca ise iki koldan gelişimini sürdürmüştür. Birinci kol, Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi dönemlerinden geçerek Türkiye Türkçesini oluşturmuş ikinci kol ise günümüz Kuzey ve Güney (İran) Azerbaycan coğrafyalarında Azerbaycan Türkçesini ortaya çıkarmıştır. Gagavuzca da Batı Oğuzca grubu içerisinde değerlendirilmektedir (Akar, 2019, 40-41; Karataş, 2019, 204).

Oğuzcanın gündelik dilden (konuşma dili) yüksek dile (yazı dili) geçişinin en erken olduğu (15. yüzyıl) coğrafya Anadolu'dur. Anadolu'da yüksek dil olarak gelişen ve varlığını günümüze kadar sürdüren bu Oğuzca koluna Anadolu Merkezli Oğuz

5 “Yüksek Dil” terimi Uğurlu tarafından “standart dil” (*literary language, standard language; high level language*) anlamında kullanılmıştır (Uğurlu, 2011, 123). Ancak çalışmalarımızda bu terim; standart, yani ölçünlü dilden daha gelişmiş bir dili, felsefe ve bilim üretilen dili ifade etmek için kullanılmıştır (Karataş, 2020, 46).

6 Ayrıntılı bilgi için bk. Akar, 2019, 35-54.

7 Akar'a göre, Türkçenin Anadolu'da yazı dili olmasında beş etken belirleyici olmuştur: Beylerin siyasi destekleri, Türkçe yazan yazar ve şairlerin beyler tarafından himaye edilmeleri, tasavvuf hareketleri, Türkçenin Osmanlı Devleti tarafından resmi dil olarak kabul edilmesi ve Türkçenin Osmanlı devlet ve bürokrasi dili olarak gelişmesi (Akar, 2019, 47-50).

Türkçesi veya Anadolu Merkezli Batı/Güneybatı Türkçesi adı verilmektedir (Uğurlu, 2011, 146). Buna göre, yukarıda özetlenmeye çalışılan şartlarda ortaya çıkan ve 15. yüzyıldan itibaren yüksek dil olarak gelişmeye devam eden Anadolu Merkezli Oğuz (Batı) Türkçesi kendi içinde şu dönemlerden oluşmaktadır:

1. Eski Anadolu Türkçesi
 - 1.a. Selçuklu Dönemi Türkçesi (11-12. yüzyıl):
 - 1.b. Beylikler Dönemi Türkçesi (13-15. yüzyıl):
 - 1.c. Osmanlı Türkçesine Geçiş Dönemi Türkçesi (1453-16. yüzyıl).
2. Klasik Osmanlı Türkçesi (16-18. yüzyıl)
3. Mahallileşme Dönemi Türkçesi (18-19. Yüzyıl)
4. Yenilenme Dönemi Türkçesi (1850-1911)
5. Çağdaş Türkiye Türkçesi (1911-) (Akar 2019: 18)

Bu bilgilere göre *Mirkâtü'l-Cihâd*, Oğuzcanın gelişmiş bir yazı dili veya yüksek dil olarak kullanıldığı 16. yüzyıl Türkçesiyle (Klasik Osmanlı Türkçesi) kaleme alınmıştır. Yazarının ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla bu dil, o dönemde aydınların anlayabileceği bir niteliktedir.

Prof. Dr. Ali Akar, bu dili, Türklük Biliminde tüm tarihî eser incelemelerinde olduğu gibi yazım ve dil özellikleri olarak iki ayrı başlıkta incelemiştir.

“Yazım Özellikleri” bölümü (s. 35-38), eserde görülen yazım (imla) özelliklerine ayrılmıştır. İlk izleri Büyük Selçuklu Devleti döneminde verilen eserlerde görülen Oğuzcanın yazı dili olarak işlenmeye başlaması sürecinde en çok dikkat çeken konu Oğuz ağızlarının Arap alfabesiyle yazılmasıdır. Bu süreçte kaleme alınan Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde yazım konusunda ölçünlülüğün (standart) henüz sağlanamamış olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum yazım birliğinin sağlanmasını engellemiştir. Ağızların yazıya geçirilmesinden ve Arap harflerinin Türkçenin seslerini karşılama konusundaki yetersizliğinden kaynaklanan bu durum, Osmanlı Türkçesi dönemine kadar devam etmiştir. Genel olarak Türkçede, özel olarak da Oğuzcada görülen yazım sorunları nedeniyle tarihî metin çalışmalarında yazım, çok önemli bir inceleme alanı olmuştur.

Prof. Dr. Ali Akar *Mirkâtü'l-Cihâd*'ın, kendi ifadesiyle “klasik Osmanlı yazımı” özelliklerini incelediği bölümde konuyu şu başlıklar altında ele almıştır:

- A. Ünlülerin Yazılışı
- B. Ünsüzlerin Yazılışı
- C. Hemzenin Yazılışı

Ç. Birleşik Yazımlar

D. Hareke.

Akar, bölümün ikinci alt başlığı olan “Dil Özellikleri” kısmında (s. 38-47) *Mirkâtü'l-Cihâd*'da kullanılan Osmanlı Türkçesinin ses, biçim ve söz varlığı hakkında bazı bilgiler vermiştir. Burada değinilen konular sırasıyla şunlardır: Çokluk 1. şahıs istek eki, {-üben} zarf-fiil eki, /k/ > /h/ ses değişmesi, {+durur} haber kipi, şimdiki zaman çekimi (*yorur*), uzaklaşma hâli biçimleri {+dAn}, {+dIn}, {-mAdIn} olumsuz zarf-fiil eki, 1. Teklik şahıs emir eki {-AyIn}, gelecek zaman biçimleri {-AcAk}, {-iser}, aitlik çekimi biçimleri {+ki}, {+ğı}, /t/ > /d/ ses değişmesi, teklik ve çokluk 3. şahıs zamiri, bazı yabancı asıllı kelimelerde ek uyumsuzlukları, deyimler, Eski Anadolu Türkçesinde sıklıkla görülen kelimeler, bazı birleşik fiiller, metinde geçen başlıca çekim ekleri.

Eserin *Mirkâtü'l-Cihâd* ile ilgili inceleme kısmı “Sonuç” bölümüyle (s. 49-50) sona ermektedir. Burada Akar, eserin “klasik Osmanlı Türkçesi özelliği” taşıdığını belirterek dil incelemesi sonucunda elde edilen bilgileri maddeler hâlinde özetlemiştir.

Bu çalışmanın büyük bir kısmını *Mirkâtü'l-Cihâd* metni oluşturmaktadır (s. 54-378). Daha önce de sözü edildiği gibi bu yayında *Mirkâtü'l-Cihâd*'ın Süleymaniye Kütüphanesi Reşat Efendi Kitaplığındaki nüshası temel alınmıştır.

“Metin” bölümünde eser çeviriyazı harfleriyle yazılmıştır. Satır, varak numaraları ile bölüm başlıkları koyu harflerle verilmiştir. Metin, çağdaş noktalama ve yazım kurallarının uygulamasıyla daha anlaşılır bir hâle getirilmiştir. Ayet, hadis gibi Arapça ve Farsça bölümler Arap harfleriyle verilmiş, Türkiye Türkçesine aktarmaları ise dipnotlarda gösterilmiştir. Okunuşunda ve anlamlandırılmasında tereddüt yaşanan kelimeler sadece yazılışlarıyla (transliterasyon) verilmiş ve sonuna soru işareti konulmuştur. Metinde eksik veya silik olan yerler “eksik” veya “silik” yazılarak gösterilmiştir (s. 8).

Eserde “Metin” bölümünden sonra “Dizin/Sözlük” yer almaktadır (s. 381-941). Bu bölüm hacim olarak çalışmanın en geniş kısmıdır. Burada metinde geçen kök ve gövde hâlindeki tüm kelimeler (Türkçe, Arapça, Farsça) madde başı yapılmış, bu kelimelerle birlikte kullanılan birleşik fiil veya kalıp sözler de alt başlıklarda verilmiştir. *İt-*, *eyle-*, *kıl-*, *ol-* gibi yardımcı fiiller hem madde başında hem de ilgili kelimenin altında yer almıştır.

Metinde yer alan özel adlar ile yer adları ise ayrı dizinler olarak kitaba eklenmiştir: “Özel Adlar Dizini” (s. 943-968), “Yer Adları Dizini” (s. 969-977).

Sonuç olarak, Prof. Dr. Ali Akar tarafından hazırlanan ve yayımlanan *Gelibolulu Mustafa Âlî-Mirkâtü'l-Cihâd (Cihadın Basamakları)-Dil İncelemesi-Metin-Dizin* başlıklı bu çalışma; Türk tarihi, kültürü, edebiyatı ve dili açısından çok büyük bir önemi olan *Mirkâtü'l-Cihâd*'ın metni ve dil incelemesinden oluşmaktadır. Eserin değeri, bu

çalışmayı da çok önemli kılmaktadır. İçerdiği bilgiler nedeniyle Türk tarihi, kültürü, edebiyatı ve dili üzerine çalışan uzmanlar, bu alanlarda eğitim gören öğrenciler ile bu konulara meraklı okuyucular için çok önemli bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

Ayrıca düzenindeki basitlik, kullanımındaki kolaylık, özellikle inceleme bölümündeki yalın anlatımıyla eser, Gelibolulu Mustafa Âli'nin 16. yüzyılda eserini kaleme alırken sahip olduğu düşüncelere de uygun düşmüş ve *Mirkâtü'l-Cihâd*'ın birçok insan tarafından okunmasına, anlaşılmasına ve böylece yayılmasına hizmet edecek niteliktedir.

Kaynaklar

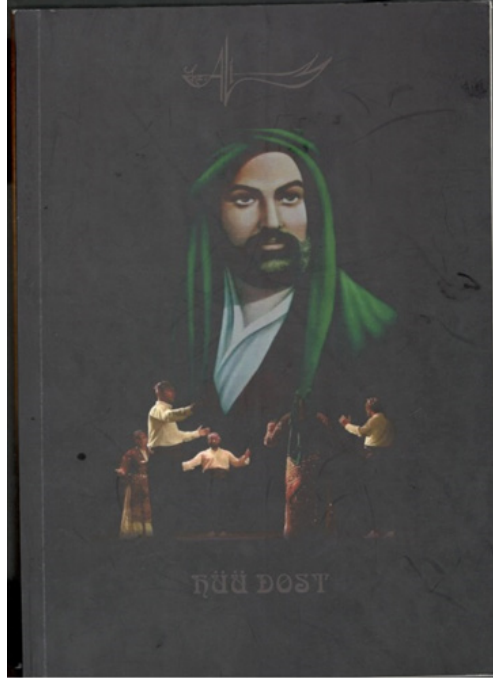
- Akar, Ali. "Melik Danişmend Ahmet Gazi Cenklerini Anlatan Eserlerden Mirkâtü'l-Cihâd". *Melik Danişmend Ahmet Gazi ve Dânişmendnâme Sempozyumu (10-11 Haziran 1995) Tebliğleri*. 34-36. Nıksar: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Akar, Ali. "Mirkâtü'l-Cihâd'da Tarihî ve Destanî Unsurların Değerlendirilmesi". *Nıksar'ın Fethi ve Danişmendliler Döneminde Nıksar Bilgi Şöleni Tebliğleri*, 73-79. Nıksar: Gazi Osman Paşa Üniversitesi ve Nıksar Belediyesi Kültürel Faaliyetleri, 1996.
- Akar, Ali. "Bir Dânişmendnâme Nüshası: Mirkâtü'l-cihâd". *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 122-Ekim (1999), 209-218.
- Akar, Ali. "Tarihin Destana İzdüşümü: Mirkâtü'l-Cihâd'da Amasya ve Amasya'nın Fethi". *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (2. Cilt)*, 781-795. Amasya: Amasya Valiliği Yayınları: 23, 2008.
- Akar, Ali. "Bir Dil-İçi Çeviri Metni Olarak Mirkâtü'l-Cihâd". *Uluslararası Gelibolulu Mustafa Âli Çalıştayı Bildirileri*, 75-84. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akar, Ali. *Türk Dili Tarihi* (6. Basım). İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Akar, Ali. *Gelibolulu Mustafa 'Âli-Mirkâtü'l-Cihâd (Cihadın Basamakları)-Dil İncelemesi-Metin-Dizin*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Akar, Ali. *Oğuzların Dili-Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.
- Aksan, Doğan. *En Eski Türkçe'nin İzlerinde*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2003.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Batı Türkçesinin Doğuşu". *Uluslar Arası Türk Dili Kongresi* (26 Eylül-3 Ekim 1988), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

- Günay, Umay. “Türk Kültürü Açısından Yûnus Emre”. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları: Yûnus Emre Özel Sayısı* (1991), 33-50.
- Karataş, Mustafa. *Türkçe ve Felsefe Terimleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Karataş, Mustafa. *Her Yönüyle Türk Dili*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Tuna, Osman Nedim. *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*. Ankara: TDK Yayınları, 1997.
- Uğurlu, Mustafa. “Oğuzca ve ‘Anadolu Merkezli Oğuz Türkçesi’”, *Turkish Studies (International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, C. 6/1-Kış (2011), 123-156.

Muhammet Mutlu, *Hü Dost*, 2019.*

Saygın Kamil CELEPOĞLU**

Ana gövdesini sözlü kültürün oluşturduğu Alevi ve Bektaşî inanç sisteminin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yoğun olarak başlayan şehirleşme, modernleşme ve göç gibi olgulardan olumsuz olarak etkilendiği bir gerçektir. Bu dönemde Alevi kimliği diğer kapalı toplumlar gibi kriz ve dönüşüm yoluna girmiştir. Modernizmin ve şehirleşmenin dayatmaları karşısında geleneksel inanç ve kültür unsurlarını muhafaza etmekte ya da bu unsurları modern hayata uyarlamakta zorlanan Aleviler, ilk dönemlerde çeşitli nedenlerle kimliklerini gizleme yoluna gitseler de yüzyılın sonlarına doğru özellikle 1980’li yıllardan itibaren yerel aidiyetlere dönmeye başlamışlardır (Yıldırım, 2018, 23). Alevi ve Bektaşî inanç sisteminin dini ve sosyal yapısını muhafaza etmeye çalışsa da gerek



çevresel faktörler, gerek şehirleşme gerek de çeşitli baskılar sebebiyle aktarım esnasında bazı kayıplara ve değişimlere uğradığı muhakkaktır. Söz konusu aktarım sürecinin günümüzde dahi en az hasarla tamamlanabilmesini sağlayan başat unsur halk arasında dedeler, zâkirler ya da muhipler tarafından tutulan defterlerdir. Bu defterler inancın, ritüellerin ve bunlar etrafında oluşan geleneğin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli pay sahibidir. Bu anlamda Bulgaristan yöresinde Alevi ve Bektaşî kültürünün aktarımında katkısı olan Muhammet Mutlu’nun *Hü Dost* adlı bu çalışması önemli bir paya sahiptir.

Tanıtımını yapmaya çalışacağımız eserin sahibi Muhammet Mutlu, 1945 Bulgaristan Bisertsi (Nasradın, Kazcılar) doğumludur. İkrar verdiği 1970 yılından

* Geliş Tarihi: 29.12.2020, Kabul Tarihi: 29.12.2020. DOI: 10.34189/hbv.101.019

** Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Tekirdağ/Türkiye. E-Posta: saygincelepoglu@yahoo.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0619-5497>

vefat ettiği 12 Ekim 2020 tarihine dek gönül verdiği Bektaşî yolunda karşısına çıkan erkân defterlerini, nefesleri ve çeşitli notları bir araya getirerek söz konusu inanç sisteminin Bulgaristan'da yaşayan halini ilk kaynakların notları aracılığıyla gelecek kuşaklara aktarmaya çalışmıştır. Bu anlamda hem söz konusu ibadet formlarının hem de bölgede söylenen nefeslerin yazıya geçirilmesi açısından büyük öneme sahiptir. Muhammet Mutlu hakkında görüştüğümüz eşi Hatice Hanım, yazarımızın Bulgaristan'da ikrar verdiği Aliş Baba Dergâhında on iki hizmetten birisi olan gözcülük hizmetini yürüttüğünü belirtmiştir. Bulgaristan'da musahiplerinin olduğunu da belirten Hatice Hanım Türkiye'ye döndükten sonra ibadetlerini Bektaşîliğin Otman Baba (Babai) süreğine mensup olan Tekirdağ ili Çorlu ilçesi Çeşmeli köyünde, Ali Baba rehberliğinde, yürüttüklerini belirtmiştir (K1, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2021).

Muhammet Mutlu'nun kızı İnci Yılmaz tarafından Bulgaristan'a göç öncesi soyun kökeninin Karaman olduğu ifade edilmiştir (K2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2021). Muhammet Mutlu ilk ve ortaokulu Bisertsi (Nasradın, Kazıcılar) köyünde, liseyi ilçede, üniversiteyi ise Sofya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde tamamlamıştır. Kendisi ile aynı köyden olan Hatice Hanım ile 1966 yılında evlenen Muhammet Mutlu'nun bir kızı vardır. 1989 yılında Türkiye'ye göç eden Mutlu, Türkiye'ye geldikten sonra İstanbul'da Barbaros Lisesinde, Avcılar Ticaret Lisesinde ve Mili Eğitim Bakanlığının Denklik Birimlerinde 2010 yılına kadar çalışma hayatını sürdürmüş ve aynı kurumdan emekli olmuştur. Muhammet Mutlu'nun eşi Hatice Hanım'ın bildirdiğine göre şiiirleri de olan yazarımızın söz konusu eserleri Bulgaristan'da kalmıştır (K1, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2021).

Yazarımızın Bulgaristan'da yaşadığı bölge olan Deliorman Bektaşîleri Babai yani Babalı ve Çelebi olarak adlandırılmaktadır. Babalı ya da Babailer, Pazartesili; Bektaşîler ise Çarşambalı adlarıyla da bilinmektedir (Taşgın, 2018, 46). Görüşme yaptığımız Muhammet Mutlu'nun eşi Hatice Hanım kendisinin ve kitabımızın yazarı olan eşinin Çarşambalı olduğunu ancak 1989 yılında Türkiye'ye döndüklerinde yaşadıkları bölgede Babailerin bulunması sebebiyle ibadetlerini Babailerle birlikte yürüttüklerini belirtmiştir (K1, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2021).

Alevî ve Bektaşîlerde kentleşme ile görülmeye başlayan ve özellikle son yıllara kadar devam eden çeşitli dışsal faktörlerle ivmelenen inançtan, yoldan uzaklaşma inanç sistemi içerisindeki içsel dinamiklerle de kısmen artmaya devam etmiştir. Çok sayıda süreğin bulunması, bu sürekliler içerisinde yazılı bir erkânname olmaması sebebiyle inanç önderleri arasında bazı uygulama farklılıklarının görülmesi kökeni ve inancı aynı fakat ritüelleri farklı toplulukların görülmesine sebep olmuştur. Benzer bir durum yazarımız Muhammet Mutlu'da da görülmektedir. İkrar verdiği 1970 yılından Türkiye'ye geldiği zamana kadar Hatice Hanım'ın tanımıyla müsahipli bir Alevî olan Mutlu, Türkiye'de müsahipsiz bir sürekliler olan ve ritüellerinde farklılıklar bulunan Otman Babalı ya da Babailer adıyla anılan inanç grubu ile ibadetlerini yerine getirmiştir.

İncelemeye çalışacağımız *Hü Dost* adlı kitapta herhangi bir basımevi ya da matbaa adı bulunmamaktadır. 208 sayfadan ibaret olan bu çalışmada sayfa numarası da yoktur. Bir tez içeren eserden ziyade yazarın bağlı bulunduğu Deliorman bölgesinde yaşayan Çarşambalı olarak adlandırdıkları Çelebi Bektaşilerinin ibadet şekilleri, cem usulleri ve inanç esasları gibi unsurları içeren defterlerin toplanmış hali gibidir. Bu defterlerden ilki Âdem Dede tarafından eski yazı ile yazılmış ve oğlu Hüseyin Amca tarafından Latin harflerine aktarılmıştır (Mutlu, 2019, 1).

Üç bölümden oluşan kitabın ilk bölümü “Hüseyin Adem İsmail Pire 20.01.1940 senesinden 20.01.1946 senesine kadar yazdım” başlığını taşımaktadır. On altı sayfadan oluşan bu bölümün içerisinde günlük hayatta edilen dualardan cem esnasında edilen dualara ve Alevilik ve Bektaşilikte önemli yer tutan ve yola girmeyi ifade eden “talip olma” ritüelinin tarihsel kökenine dair bir anlatı bulunmaktadır. Aynı zamanda bu bölüm Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ve İbrahim Peygamber etrafında oluşan anlatılar da içermektedir.

Kitabın ikinci bölümü ise “Hatice Ablanın Defterinden” başlığını taşımaktadır. 36 sayfadan ibarettir. Yazarın kitabın sunuş bölümünde ifade ettiği üzere bu bölüme kaynaklık eden Hatice Abla, Deliorman bölgesinde yaşayan hem Babailerin hem de Çelebilerin ibadet esaslarını bilen bir kişidir. Hatice Hanım’ın eşi olan Abdullah Bey’in dedelik postuna oturması yazıya aktarılan defterin sahibi olan Hatice Hanım’ın bilgilere ulaşmasını kolaylaştırmıştır (K1, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2021).

Bu bölümde de bir önceki bölümde olduğu gibi dualar, gülbanklar, tarikata hizmetler, cem esnasında yerine getirilen görevler için yapılan dualar, Hz. Muhammet’in emirleri, özlü sözler gibi bölümler bulunmaktadır. Yine bu bölümde Bektaşî şairleri adlı bir alt başlıkta 14. yüzyıldan başlayarak günümüze değin bazı Bektaşî şairler hakkında kısa bilgiler yer almaktadır. Alevi Bektaşî terminolojisindeki bazı terimler hakkında bilgiler vererek küçük bir sözlük bölümü de barındıran kitabın ikinci bölümünün bir alt bölümü ise Pazartesililer olarak adlandırılan Babai tarikatına ve onların ibadet esnasında okudukları dualara, tercümanlara ayrılmıştır.

Kitabın üçüncü ve son bölümü “Nefesler” başlığını taşımaktadır. Yazar tarafından toplanan üç defterlerdeki nefeslere yer verilmiştir. İlk defterde kırk dört nefes bulunmakta ve Bulgaristan’ın Razgrat ili Bisertsi köyünden Ayşe Nine’nin deftere yazdığı nefesleri içermektedir. Nefesler incelendiğinde genel olarak Şah Hataî, Yunus Emre, Teslim Abdal, Pir Sultan Abdal, Köprülü Oğlu, Aydınöğlu, Kul Himmet, Derviş Dede, Aşık Oğlu, İsmail, Kerem Dede, Sefil Dede mahlaslı âşıkların nefeslerine yer verildiği görülmektedir.

İkinci defter 144 nefesten oluşmaktadır. Bu nefesler Bulgaristan’ın Razgrat ili Bisertsi köyünden İsmail Hüseyinov’un kaleme aldığı dualar, gülbanklar ve ritüeller ve inanca dair bilgiler içermektedir. Bu defteri yazarın deyimiyle; Sebila Abla, İsmail Hüseyinov’un eşinen alarak yazara ulaştırmıştır (Mutlu, 2019, 1). Bu bölüm Kenter

İfsan, Çerkezoğlu, Nesimi, Harabi, Kenter, Ali Dede, Eşrefoğlu, Husuli, Ümmet, Turabi, Tevsuf Rıza, Seffullah, Niyazi, Sersem Abdal, Pir Dede, Meyzup Abdal, Genç Abdal, Kul Mahmut, Derviş Tevfik, Daimi, Şükrü, Metin Baba, Nesimi, Derviş, Balım, Bosnevi, Derun Abdal, Mihrabi, Muhiddin, Kul Mazlum, Derviş Esad, Kul Adil, Kul Kazım Baba, Hayder Oğlu gibi aşıkların nefeslerinden oluşmaktadır. Bu bölümde nefeslerin arasında Bulgaristan'ın Razgrat ili Bisertsı köyündeki cemlerde zâkirlik yapan İsmail Hüseyinov'un defterinden alınan cem esnasında okunan dualar da bulunmaktadır.

Son bölüm yine İsmail Hüseyinov'un defterindeki nefeslere ayrılmıştır. 99 adet nefesin bulunduğu bu bölümde Öksüz Yunus, Kazak Abdal, Ahmet, Seyrani, Kul Ümmet, Seydullah, Veli, Deruni Abdal, Karacaoğlu, İsmail Dede, Bali Baba, Ayderoğlu, Abduloğlu, Sofu Dail, Turabi, Pir Dede, Karani, Kalender Abdal, gibi aşıkların nefesleri bulunmaktadır.

Günümüzde sadece literatür taraması yoluyla yapılan Alevilik ve Bektaşilik araştırmalarının söz konusu inanç sisteminin en önemli unsurları olan yaşayan inancı tam anlamıyla içermediği için eksik kaldığı genel kabul gören bir gerçektir. Geleneğin ve inancın sözlü kültür aracılığıyla yeni kuşaklara aktarıldığı inanç ve kültür ortamlarında zaman içerisinde bazı değişikliklerin ve kaybolmaların olması kaçınılmaz bir durumdur. Bu durumun ülkemizdeki Alevi ve Bektaşi inanç sistemi üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir. İncelemeye çalıştığımız Muhammet Mutlu'nun *Hü Dost* adlı eserinin kültürel ve inançsal unsurlar ile tarihsel birikimin gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılması için önemli bir ilk kaynak olduğu düşüncesindeyiz.

Tablo 1: Sözlü Kaynaklar

Rumuz	Ad Soyad	Kitabın Yazarına Yakınlık Derecesi	Doğum Yılı
K1	Hatice Mutlu	Eşi	1948
K2	İnci Yılmaz	Kızı	1973

Kaynaklar

Mutlu, Muhammet. *Hü Dost*. 2019.

Taşgın, Ahmet. *Romanya Müslümanları. Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine*. Konya: Çizgi Yayınları, 2018.

Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

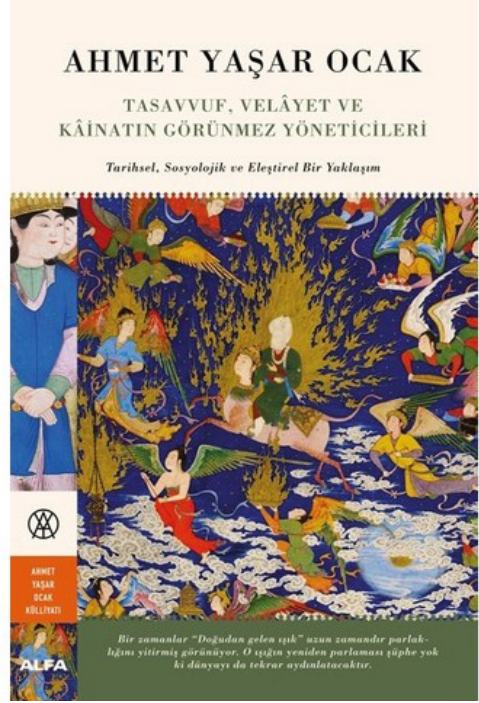
YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW

Ahmet Yaşar Ocak, Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.*

Halil BALTACI**

Bu çalışmada Ahmet Yaşar Ocak'ın *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı eseri incelenmiş, yazarın, genelde tasavvuf özelde velayet konusu çerçevesinde *velî, velâyet, kerâmet, kutup, ricâlî'l-gayb* ve *mehdî* gibi kavramlarla ilgili görüşleri hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.

Son dönem Türk tarihçiliğinin önemli isimlerinden olan Ahmet Yaşar Ocak, çalışma konuları itibariyle yolu tasavvuf ve tasavvuf tarihiyle sık kesişen araştırmacılardan birisidir. Kendisi, Orta Çağ Anadolu tasavvuf zümreleri ve bunların sosyal, siyasal, toplumsal ve kültürel tarihine ilişkin kayda değer çalışmalar yapmış, hatırı sayılır eserler neşretmiştir. Ocak'ın çalışmalarına aşina olanlar, bir araştırmacı olarak alanına dair kendisindeki özgüveni, meselelere eleştirel bir gözle ve farklı perspektiflerden bakma isteğini, çalıştığı konularda yeni bir takım sonuçlara ulaşma içgüdüsünün kuvvetini hemen fark ederler. Gerçekte dengesi iyi gözetildiğinde bir araştırmacı için gerekli olan bu hususlar, bazen de kişiyi özellikle tarihî gerçeklik bakımından kesinlik bulunmayan konularda kişisel yorumlara, zorlama çıkarımlara ve tabii olarak yanlış sonuçlara sevk edebilmektedir. Bu nedenle onun kitaplarındaki bazı tezlerine, tartıştığı vakalara dair tahmin, çıkarım ve yorumlarına dikkat ve ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Zira bu çalışmalarda yazarın ulaştığı çoğu sonuç, metinlerden elde edilen tarihî gerçekler kadar, meselelere bakış açısı ve zihin dünyasının izlerini yansıtan tahmin ve çıkarsamaları da içermektedir.



* Geliş Tarihi: 29.10.2021, Kabul Tarihi: 29.10.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.020

** Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, halilibaltaci@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6163-8938>

Ahmet Yaşar Ocak, 2021 yılının ilk yarısında *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı kitabıyla okuyucularının karşısına çıktı. Hem önemli bir yazarın yeni bir çalışması olması hem de eserin konusu ve ismiyle iddialı bir şekilde kendini göstermesi, alanla ilgisi olsun ya da olmasın konuya ilgi duyan herkesin dikkatini çekmiş görünmektedir. Biz de okunmayı, değerlendirilmeyi ve eleştirilmeyi hak ettiğini düşündüğümüz bu kitabın şekil ve muhtevası hakkında bilgi verip yazarın ele aldığı konulara dair birtakım eleştiriler de içeren değerlendirmelerde bulduk.

Kitap; çalışmanın ana hatları hakkında bilgi veren önsöz, tasavvufun menşei (yani ortaya çıkma süreci ve İslam kaynaklı olup olmadığı) meselesine dair tartışmaların yapıldığı giriş; *velâyet, kutup, insân-ı kâmil ve ricâlü'l-gayb (gayb erenleri)* ve *mehdilik* konularının tartışıldığı yedi bölümden oluşmaktadır. Kitap bölümlerinin alt başlıklar, yeri geldiğinde alt başlıklardan bazılarının da kendi içinde iç başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Ancak ifade etmek gerekirse genelde birkaç sayfadan oluşan çok sayıda alt başlık açılması, kitabın bütünlüğünü zedeleyecek ölçüde parçalı bir yapıda görünmesine; konuların ortaklığı, bölümler arası geçişlerde önceki malumatın yeniden hatırlatılması da eser boyunca tekrar cümlelerin rahatsız edici boyuta ulaşmasına sebep olmuştur.

Esasen kitabın önsözünde çalışmanın genel hatlarını bulmak mümkündür. Ocak'ın bu eserinin asıl amacı, yerli-yabancı pek çok araştırmacının ilgisine mazhar olan tasavvuf tarihi ve düşüncesinin önemli konularından "*velâyet*"i tartışmaktır. Kendisinin, *Velâyet Teorisi* demeyi tercih ettiği bu mesele, tabii olarak içinde *velî, evliyâ, kerâmet, ricâlü'l-gayb, insân-ı kâmil, mehdî, kutup* ve *gavs* gibi tasavvufi ıstılahları da barındırmaktadır. Ocak bu çalışmada, mezkûr kavramların tasavvufi ya da dinî teorik tartışmalarına değil velayet anlayışının kurumsallaşmasına ve toplum üzerindeki dönüştürücü etkisine odaklanır. Ona göre kişi eksenli *velâyet* anlayışının tasavvufun merkezine yerleşerek güçlü bir karşılık bulması ve Müslüman toplumlarda büyük kabul görmesi, tasavvuf hatta İslam tarihinde büyük bir kırılmaya işaret eder.

Önsözde kitap hakkında bilgi veren Ocak, burada eserinin iddiasını da ortaya koyar. Buna göre bu kitabı benzerlerinden ayıran özelliği; büyük bir zihniyet dönüşümüne yol açan *velâyet* anlayışını, pek denenmemiş bir şekilde tarihsel ve sosyolojik açıdan eleştirel bir yöntemle ele alması, bu anlayışın İslam zihniyet, inanç ve toplumsal tarihinde büyük bir kırılma yarattığına dikkat çekmesi, kırılmanın hangi tarihsel ve sosyolojik şartlarda ortaya çıktığını göstermesidir. Bu konuda batıda yapılan çalışmalara değinip olumlu ifadeler kullanan araştırmacı, Türkiye'de yapılan çalışmaların ise; "dönemin sosyal, siyasal, toplumsal, sosyoekonomik çevre ve kültürel atmosferinden soyutlanmış, yaşanan hayattan kopuk tek başına olgular olarak ele almak" gibi zaafarla malul olduğunu söyleyerek bu çalışmalarını tenkit etmektedir (s. 24-25).

Ocak, eserin başında konuyla ilgili literatüre işaret ederek kullandığı kaynaklar hakkında bilgi vermektedir. Müellif, yazma eserler başta olmak üzere, tasavvufun klasik kaynaklarının orijinallerine, bu kaynaklara ulaşmanın mümkün olmadığı durumlarda ise tercümelemelerine müracaat ettiğini söylemektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla müracaat ettiği yazma kaynaklar pek azdır. Onun bu çalışmada, daha çok başta şarkiyatçılar ve İbnü'l-Arabî uzmanlarının kaleme aldığı ikincil kaynaklara başvurduğu, bu sebeple de önceki çalışmalarındaki yazma kaynak çeşitliliği ve metin zenginliğine ulaşamadığı söylenebilir.

Eserin detaylı bir içerik tanıtımına geçmeden önce Ocak'ın kitap boyunca şu iki hususu öne çıkardığını baştan söylemek gerekir. Ona göre: 1- Genelde tasavvuf düşüncesi özelde *ricâlü'l-gayb*, *insân-ı kâmil*, *kutup*, *gavs* ve *mehdî* gibi kavramları ihtiva eden *velâyet* teorisi, menşe bakımından İslam'dan uzak birtakım haricî tesirlerle ortaya çıkmıştır. Ayrıca böyle bir anlayışı, seküler eğitim almış entelektüel Müslümanların kabul etmesi pek mümkün değildir. 2- Tasavvuftaki *velâyet* anlayışının zaman içinde teoriden çıkıp kurumsal hale gelmesiyle toplumsal hayatta büyük kabul görmesi; bilimsel araştırma, akli kullanma, zorluklarla mücadele etme vb. konularda zaafa yol açmıştır. Diğer taraftan bu anlayış *gavs*, *kutup* ve *mehdî* inançlarının ortaya çıkmasına sebep olmuş, topluma sirayet eden kurtarıcı beklentisi, kişilerin üstüne düşen yükümlülüklerin ihmal edilmesine, alması gereken sorumlulukların başkalarına havale edilmesi gibi olumsuzlukların kaynağı olmuştur. Bu durum, Müslüman toplumlar için büyük bir tarihi kırılmadır.

Ahmet Yaşar Ocak kitabın girişinde, tasavvufun ortaya çıkması (menşei) ve İslam'daki yerine dair tartışmaları *velâyet*, *kutup* ve *ricâlü'l-gayb* kavramlarıyla birlikte ele alıp bu konuda üç önemli tezin bulunduğunu hatırlatmaktadır. Buna göre: 1- Tasavvuf, kaynağı bakımından İslamî değildir, İslam'dan önce ve sonraki mistik din ve felsefi kültürlere dayanır. Batılı şarkiyatçıların geneli bu fikirdedir. 2- Birinci görüşün tam aksine, tasavvuf kaynak ve gelişim bakımından tamamen İslam'a dayanır, bu konuda hiçbir haricî tesirden söz etmek mümkün değildir. Mutasavvıfların kahir ekseriyeti ve tasavvuf araştırmacıları bu görüşü savunurlar. 3- Tasavvuf, kaynağı bakımından öncelikle İslam Dini'ne aittir, fakat zaman içinde Müslümanlar yeni coğrafya ve kültürlerle tanışınca başka din ve medeniyetlerden de belli ölçüde etkilenmiştir. Tasavvufun menşei konusunda bu görüşün daha doğru olduğunu düşünenlerden birisi de Ocak'tır. Eserde yeri geldikçe bu üç görüşe değinilmiş, ancak birincisi geniş şekilde ele alınmış ve daha çok öne çıkarılmıştır. Yeni Eflâtunculuk'tan Gnostisizm'e, Budizm'den Hermetizm'e, Maniheizm'den Zerdüştilik'e, Sabîlik'ten İsmâiliyye ve Karmafilik'e kadar uzanan çeşitli din ve kültürlerin tasavvuf ve *velâyet* teorisinin ortaya çıkmasına dair etkileri tartışılmış, bu manada Hakîm Tirmîzî, İbnü'l-Arabî, Sühreverdi-i Maktûl ve Rûzbihân-ı Baklî gibi isimlere işaret edilmiştir.

Ocak, kitabının girişinde, tasavvufun ve *velâyet* teorisinin menşe bakımından İslam kaynaklı olmakla beraber belli miktarda haricî tesire maruz kaldığına dair ileri

sürülen görüşleri makul bulduğunu söylemektedir. Ancak bununla birlikte yazar, görebildiğimiz kadarıyla menşe konusunda, bütünüyle haricî etkileri öne çıkaranlara yakın durmaktadır. Kitapta, tasavvufun menşinin İslam olduğuna dair ortaya konulan delil ve dayanaklara genelde şüpheli bir yaklaşımı vardır. Hatta yazar, çalışma alanına uzak konular olmakla birlikte, bazı hatalara düşmek pahasına; *velâyet* bahsinde delil olarak zikredilen Kur'an ayetlerinin mutasavvıflarca bağlamından uzak şekilde tevil edildiğine, bu konuda zikredilen hadislerin zayıf ve uydurma (mevzu) olduklarını ispatlamaya dönük yorumlar yapar. Yine; Şakik Belhî, Ma'ruf Kerhî, Bâyezid-i Bistâmî, Zünnûn Mısırî, Hallâc-ı Mansur gibi tasavvuf kavramlarının teşekkülüne doğrudan katkı sağlayan sufilerin; soyları bakımından Yahudi, Hıristiyan, Zerdüşti geçmişlerine işaret edip ihtida etmiş ailelerden gelen kimseler olmalarına dikkat çekmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir (s. 41-44). Benzer şekilde tasavvuf düşüncesinin neşvünema bulduğu önemli Horasan şehirlerinin kadim geçmişi, antik din ve kültürlere ev sahipliği yaptıkları dönemlerinin devamlı hatırlatılması, Ocak'ın, tasavvufun ortaya çıkışını daha ziyade haricî tesirlere bağlama niyetini bariz şekilde hissettirir.

Geçmişten günümüze tasavvufun menşei tartışmalarına dair belli bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür. Yapılan çalışmalarda gelinen nokta göz önüne alındığında, meseleyi haricî tesir üzerinden değerlendirenlerin delilleri bakımından en zayıf grubu oluşturduğu söylenebilir. Bu çalışmada lehte ve aleyhte ileri sürülen görüşlerin haklılığını tartışmak elbette mümkün değildir. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki; Ocak'ın üzerinde tizlik gösterdiği bu hususta, haricî tesiri hararetle savunan şarkiyatçıların bazıları bu konudaki görüşlerini zaman içinde tashih etmiş, bir kısım tezler de yine başta Massignon ve Nicholson olmak üzere diğer bazı müsteşrikler tarafından revize edilmiştir. Tasavvufun teorik gelişimini tamamladıktan sonraki dönemlerinde belli bir dış etkiden söz etmek mümkünse de menşe konusunda haricî tesir meselesine gereğinden fazla bir anlam yüklediği kanaatindeyiz.

Kitabın birinci bölümünde, *velâyet* teorisi başlığı altında *velâyet*, *velî* ve *kerâmet* konuları ele alınmaktadır. Öncelikle bu bölümde göze çarpan bir eksikliğe dikkat çekmek gerekir. Tasavvufun önemli bir konusu olmasının yanında bu kitabın da telif sebebi olan *velâyet* bahsinin kavramsal çerçevesi yeterince ortaya konulamamıştır. Bu bağlamda çalışmada; sufilerin *velî*, *velâyet*, *kerâmet* kavramlarını nasıl tanımladıkları, kimi velî olarak kabul edip kimi reddettikleri, velinin özellikleri, keramet ne olduğu, keramet tecrübesinin mahiyeti ve keramet sahibine etkisi, hangi durumlarda meydana geldiği, velî-nebî ilişkisi ve üstünlük meselesi vb. hususlara yeterince değinilmemiştir. Kitapta, mutasavvıfların kendi tanımları, bizatihi tasavvufî tecrübeleri, kendi görüş ve ifadelerinden ziyade, velayetin başka din ve kültür çevrelerindeki akislerinin belirlenmesine gayret edildiği görülmektedir. Bu sebeple “Velâyet, Velî, Kerâmet Kavramları ve İslam Öncesi Dîni, Mistik Kültürler” başlığı altında haricî tesirlerin izleri aranmıştır. “Velâyet, Velî, Kerâmet Kavramları ve İslâmî Kaynak Metinler: Kur'ân-ı Kerim ve Hadisler, Haberler” alt başlığında; sufilerin, “gerçekte böyle olmasa da yoruma açık ayetler”i kendi maksatlarına uygun yorumladıklarına değinilmiş,

konunun hadis kaynakları ise genelde; “mevzu rivayetlerle zayıf hadislerin bolca kullanıldığı” güvenilmemesi gereken eserler olarak değerlendirilmiştir (s. 101-109).

“Velâyet Teorisinin, Ricâlü'l-Gayb ve Kutup Telakkisinin Altyapısını Döşeyenler” alt başlığı altında Hakîm Tirmîzî, Sühreverdî-i Maktûl ve geniş bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bilgi verilmekte, ismi geçen sufi şahsiyetlerin haricî tesire maruz kalıp kalmadıkları tartışılmaktadır. Kitabın baskın karakteri olarak görünen İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarını; Palacios, Nyberg, Gardet ve Afîfî gibi isimlerin Yeni Eflatunculuk, Aristotelesçilik, Gnostisizm vb. felsefi mekteplere dayandığını aktaran yazar, Rosenthal, Massignon, Chodkiewichz, Chittick, Addas, Nasr ve M. Erol Kılıç gibi İbnü'l-Arabî uzmanlarının bu görüşü reddetdiklerini ifade etmiştir (s. 148-149). İbnü'l-Arabî'nin tesir sahasının genişliğine işaret edilen bu bölümde, aynı zamanda Ekberî İrfân Geleneği içindeki mutasavvıflara da eleştiriler vardır. Zira Ocak'a göre sonradan gelenler, başta *velâyet* bahsi olmak üzere diğer pek çok meselede, onun fikirlerini biraz açıp genişletmek ya da ihtisar etmekten başka bir katkı sunamamışlardır. Bu konuda dikkat çekici hükmü şudur: “Tasavvuf düşüncesi yüzyıllar boyunca ‘sahilsiz umman’ da kürek çekmekle birlikte fazla ilerleyememiştir” (s. 196). Bu bölümde kendilerine atıfta bulunulan kimseler arasında; Konevî, Kâşânî, Kayserî, İrâkî, Cendî, Tilimsânî, Fergânî, Amûlî, Câmî gibi İbnü'l-Arabî takipçileriyle yine bu gelenek mensubu saydığı Şeyh Bedreddin, Oğlan Şeyh İbrahim Efendî, Niyâzî Mısrî, İ. Hakkı Bursevî gibi Osmanlı Dönemi mutasavvıfları vardır. (s. 165-168).

İkinci bölüm *velâyet* konusuna tahsis edilmiştir. Burada göze çarpan husus, konunun daha çok Hakîm Tirmîzî ile İbnü'l-Arabî'nin görüş ve ifadeleri çerçevesinde ele alınmış olmasıdır. Esasında tasavvuf tarihinde kökleri daha eskiye dayanmakla birlikte Ocak'a göre bu konuyu derli toplu sistematik bir teori olacak mahiyette, *Hatmü'l-velâyet* adlı eserinde tartışan ilk isim Hakîm Tirmîzî'dir. “Velâyet Teorisinin Oluşum Sürecinde İlk Büyük Aşama” başlığı altında Tirmîzî'nin eserinde öne çıkardığı görüşleri aktaran Ocak, sonrasında “Velâyet Teorisinde İkinci ve Son Büyük Aşama: İbn Arabî” başlığı altında *velâyet* teorisine asıl şeklini veren kişinin İbnü'l-Arabî olduğuna hükmeder. Ocak bu hükmünde haklıdır, zira Tirmîzî'nin, eserinde sorduğu halde cevaplamadığı velâyete dair pek çok soru, kendisinden yüzyıllar sonra gelen İbnü'l-Arabî tarafından *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde cevaplanacak, böylece o, konunun vuzuha kavuşmasında büyük pay sahibi olacaktır. Ocak, İbnü'l-Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserindeki görüşleriyle bu mevzuya nihai şeklini verdiğini kabul etmiş, ancak ifadelerini *Futûhât* metninden ziyade Epstein, Fenton, İzutsu gibi şarkiyatçılar, Chodkiewichz ve Addas gibi araştırmacıların aktarımlarına dayandırmıştır. Ahmet Yaşar Ocak; *velî*, *kutup* ve *ricâlü'l-gayb* kavramlarını barındıran *velâyet* konusunun, temelde İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği *Vahdet-i vücûd* anlayışı ve bu anlayışın önemli bir rûknü olan *İnsan-ı kâmil*'le ilişkisini gözden kaçırmamıştır.

Velâyet bahsinin tartışmalı hususlarından olan nebi-veli arasındaki üstünlük konusu, bu kitapta Ocak'ın üzerinde durduğu konulardan birisidir. Yüzyıllarca güncelliğini koruyan ve büyük tartışmalara sebep olan; “Nebi mi yoksa veli mi üstündür?” şeklindeki sorudan hareketle görüşlerini aktaran müellif, bu konuda mutasavvıfların geçmişten itibaren nebinin üstünlüğüne vurgu yaptıklarını, İbnü'l-Arabî'nin izahlarından da “velinin nebiden üstün olduğu” fikrinin çıkarılamayacağını söyler. Mutasavvıfların velayeti Allah'ın; “*el-Velî*” ismiyle ilişkilendirdiği, nübüvvetin tamamlanıp manevî mirasın velayet ve veliler yoluyla aktarıldığı görüşünün benimsendiğini söyleyen müellife göre aslında bu soru, Aziz Nesefî'nin ifade ettiği gibi; “Velilik sıfatı mı üstündür nebilik sıfatı mı?” şeklinde sorulmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre de bu sorunun doğru soruluş tarzı; “bir nebinin velayeti mi yoksa nübüvveti mi üstündür?” şeklinde olmalıdır (s. 203-206). *Hâtemü'l-evliyâ* anlayışının *hâtemü'l-enbiyâ* düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğunu dile getiren Ocak, bu görüşün ortaya çıkmasında; “Allah'ın, Hz. Muhammed'i diğer peygamberlere üstün kıldığı gibi sevdiği kullardan bazılarını diğerlerine üstün tutmuştur, Allah hiçbir velisine vermediği lütuf ve ihsanları, ‘en seçkin *velî*’ olan *hâtemü'l-evliyâya* tahsis etmiştir” şeklindeki inancın etkili olduğunu söyler (s.188).

Velâyet kavramının adeta mütemmim cüzü olan keramet, bu bölümde üzerinde durulan önemli konulardandır. Bize göre Ocak'ın bahse konu olan kitabını yazma sebebi, belki de bu başlık altındaki değerlendirmelerine alt yapı hazırlama arzusudur. Zaten genel olarak kitabın amacı -yer yer kendisinin de ifade ettiği gibi- *velâyet*, *keramet* ve diğer kavramların teorisini tartışmak değil; genelde tasavvuf özelde ise *velâyet* ve *keramet* anlayışının hâkim olduğu Müslüman toplumlarda, bu inançların onların hayata bakışını, kişisel ve toplumsal zihniyet dünyalarını nasıl şekillendirdiğini tespit etmektir. Ona göre Müslüman toplumlarda büyük kırılmalara sebep olan tasavvufî konulardan belki de en önemlisi *velâyet* ve onun “lazım-ı gayr-ı müfarıkı” olarak gördüğü *keramet* inancıdır. “Kırılma”dan kasıt; bu anlayışın Müslümanların İslam algılarında, inançlarında ve toplumsal hayatlarında daha önce görülmeyen keskin, geri dönüşü olmayan, genelde bir takım olumsuz yansımalar yaratmasıdır. Müslümanların asıl kökten bir kopuşla bambaşka bir zihniyet yapısına bürünmeleri, hayatlarını artık bu doğrultuda yaşamaya başlamalarıdır. *Velâyet*, *keramet* ve buna bağlı kavramların, toplumsal yönden İslam'ın inançları arasına bir daha çıkmamak üzere girmesi, bunlara inanmanın artık Müslüman olmanın vazgeçilmezlerinden olduğunun düşünülmesidir.

Ahmet Yaşar Ocak bu bölümde, Fazlurrahman ve Erol Güngör'den aktardığı ifadeler eşliğinde “yabancı kaynaklardan yapıştırılmış yama” olarak nitelenen *velâyet* ve *keramet* üzerinden tasavvuf düşüncesine tenkitler yöneltmektedir. Ancak eserde bazen ima yoluyla bazen de açıkça ifade edilen en önemli husus, İslam toplumlarındaki gerileme ve çöküşün tasavvuf düşüncesi ve onun etkisinde şekillenen din anlayışından kaynaklandığına dair inançtır. Müellife göre tasavvufun hayatımıza girmesi, zaman içinde bazı önemli sonuçlar doğurmuştur. Tasavvufun etkili olduğu

din anlayışına bağlı olarak; 1- Akıl, akli kullanma, tecrübî bilim yerini keşif, ilham ve keramet gibi sübjektif şeylere bırakmıştır ki durum bugün dahi böyledir. 2- Züht hayatı tercih edilip dünyevi işler ihmal edilmiş, dünya için çalışmayı aşağılayan bir zihniyet üreterek gelişmeye engel olmuştur. 3- Hz. Peygamber kendisinin de karşı olacağı bir tarzda yüceltilmiş, “yarı ilahi” bir vasfa yükseltilmiştir. 4- Şiilik’ten gelen mehdilik inancının yerleşmesine sebep olmuştur. 5- Veli nebiyle, velayet nübüvvetle karşılaştırılır, mukayese edilir hâle gelmiştir. Ocak şöyle der: “Sağlıksız ve ilkel sosyoekonomik şartlar içinde yaşamakta olan milyonlarca Müslüman’ın hayatlarını veli olduğuna iman ettikleri şahsiyetlerin kerametleri, keşif ve ilhamları, rüyaları doğrultusunda yaşamayı ilke hâline getirdikleri düşünüldüğünde vaziyetin fecaati bütün acinasılığı ile gözler önüne serilir.” (s. 220-226).

Ocak’ın bu kitapta genel itibarıyla tartıştığı asıl mesele, zikredildiği gibi, tasavvuf ve kurumlarının İslam toplumlarını yüzyıllar boyunca geri kalmaya mahkûm etmiş olduğu iddiasıdır. Kendisi bu iddiasını daha çok tasavvufun menşesine dair tartışmalar ve haricî tesirler üzerinden temellendirmeye çalışır. Ancak bu görüşün bazı zaafı vardır. Bir inanç ve anlayışın dış tesirle ortaya çıkması veya belli miktarda tesire maruz kalması toplumsal gelişme veya gerilemenin bizatihi sebebi kabul edilebilir mi? Toplumsal kırılmaları tetikleyen süreçleri sadece dış etkenlerle açıklamak ne derece sağlıklıdır? Mesela, müellifin gerilemenin sebepleri arasında zikrettiği *velâyet* anlayışı dış tesirle değil de bizzat İslam’dan kaynaklansa, ayet ve hadisler çerçevesinde şekillense yine de böyle bir kırılmaya sebep olacak bir sonuç üretir miydi? Kırılma; *tasavvuf*, *velâyet* ve *keramet* kavramlarının kendisinden mi yoksa zaman içinde toplumsal değişim ve dönüşümle birlikte onun algılanış biçiminden mi kaynaklanmıştır? Tasavvufun teorisi ve kurumlarına hemen her dönemde karşı çıkmış, onu reddeden İslam toplumlarında, tasavvufu kabul edenlere göre hangi farklılıklar vardır? Bu manada geçmişte veya günümüzde, yazarın iddiasını ispat edecek bir gelişme ve temeddüne sahip tasavvuf aleyhtarı Müslüman bir topluluğa örnek verilebilir mi? Kuşkusuz buna benzer sorular çoğaltılabilir. Diğer taraftan tasavvuf, *velâyet*, *keramet*, *kutup* vb. kavramların Müslüman toplumlar üzerindeki olumlu-olumsuz etkilerine, büyük kırılmalara yol açıp açmadığına, zikredilen suçlamaların haklı olup olmadığına dair tartışmaların faydalı olduğunu düşünmekteyiz. Bu metin sınırları içinde kısaca ancak şu kadarı söylenebilir; Ocak’ın çizdiği Müslüman toplum portresi ve tasavvufun sebep olduğu sonuçları, kendisinin de çok yerde dile getirdiği gibi toptancı bir yaklaşımla ele almak ve kesin hükümlerde bulunmak yoluyla değerlendirmek doğru netice vermeyecektir. Eleştiri konusu hususlar; uzun tarihî geçmişi, farklı sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal dinamikleri bulunan zor ve karmaşık bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Sorun, bir kurumun suçlanması veya tasfiyesi ile çözülebilecek gibi de görünmemektedir.

Üçüncü bölümde *velî* kavramının dayanağı olarak tasavvuftaki insan-ı kâmil konusu ele alınmıştır. Bu bölümde İbnü’l-Arabî’nin *Vahdet-i vücûd* anlayışına bağlı olarak *insân-ı kâmil* kavramı özellikle “Hakikat-i Muhammediyye” çerçevesinde

tartışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ekseninde şekillenen insan-ı kâmil anlayışını Abdülkerim el-Cîlî, Azizüddîn Nesefî, Saînüddîn İbn Türke ve Abdurrahman Câmî'nin konuya dair açıklamalarıyla özetleyen Ocak'ın değerlendirmelerinde insan-ı kâmilin değerli olmasının sebepleri ele alınır. Buna göre insan-ı kâmilin değeri; Allah'ın güzel isimlerine özellikle de "Allah" ism-i câmî'ine mazhar ve tecelligâh olması, bütün varlık mertebelerini kendinde toplayan bir mertebe olarak varlığın özü ve hülasası kabul edilmesi, tek kişi olup âlemde her vakit bulunması vb. hususlarda ortaya çıkar. Zikredilen tanıma uygun ortak şahsiyet Hz. Muhammed olduğundan bir anlamda gerçek insan-ı kâmil sadece O'dur, diğer insan-ı kâmiller Cîlî'nin de ifade ettiği gibi farklı ve değişik elbiseler altındaki Hz. Muhammed'den başkası değildir. Allah'ın halifesi olması sebebiyle bütün mahlûkatın sorumluluğu insan-ı kâmilde olup, Esmâü'l-hüsna'yı kuşatmakla bütün mahlûkatı kendisinde barındırır. Hem âlem-i suğra hem de âlem-i kübra olmasının manası budur (s. 240-244).

Osmanlı dönemi sufi müellif ve şairlerinden Kaygusuz Abdal'ın insan-ı kâmile dair görüşlerine, iktibaslar yapmak suretiyle yer veren Ocak, onun bu konuda İbnü'l-Arabî'yi takip ettiğini ve gerçek anlamda insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed'i gördüğünü zikreder (s. 251-253). Bu bölümde, insan-ı kâmil anlayışını beyitlerinde çeşitli mecaz ve mazmunlarla muazzam bir şekilde terennüm eden Osmanlı sufi şairlerine atıfta bulunulmamış olması kitabın bir eksikliği olarak zikredilebilir.

Dördüncü bölüm, insan-ı kâmil anlayışının devamı olarak nitelendirilebilecek bir konu olan *kutup* ve *gavs* kavramlarını içerir. Tasavvufta anlatılan *kutup* telakkisinin, bugünün Müslüman entelektüelleri tarafından kabulünün zor olduğunu tekrar hatırlatan Ocak, bu kavramın diğer din, mezhep ve kültürlerdeki izlerine dair görüşleri yeniden zikreder. *Kutup* ve *gavs* anlayışının meydana gelmesinde; Bîrûnî'nin Hint, İbn-i Haldun'un Şîî İsmâiliyye, Afîfî'nin Karmatilik etkisine dair ifadelerini hatırlatan araştırmacı, bunlara Yeni Eflâtunculuk, Gnostisizm, Hermetizm, Zerdüşçülük, Budizm ve Maniheizm tesirlerini ekler. Ocak, bu anlayışın -İslam'da kaynakları bulursa da- köklerini bir şekilde haricî din ve kültürlerin tesirinde aramak gerektiğine kanidir. Ona göre *kutup* fikrinde Hakîm Tirmîzî'yi anmak gerekirse de konuya asıl şeklini veren *Ricâlü'l-gayb*, *İnsan-ı kâmil* ve *Hakikat-i Muhammediyye* hakkındaki görüşleriyle İbnü'l-Arabî'dir. Ocak, tarikatların ortaya çıkmasıyla birlikte *kutup* ifadesinin neredeyse bütün tarikat şeyhleri için kullanılır hale geldiğini, bu nedenle bir de bütün kutupların lideri anlamında *kutbu'l-aktab* kavramının üretildiğini söylemektedir.

Kutup ve *gavs* kavramlarının Osmanlı dönemi müellifleri tarafından özellikle 15. asırdan itibaren ele alındığına dikkat çeken Ocak, konuya dair görüş ve ifadelerin İbnü'l-Arabî çizgisinde devam ettiğine işaret eder. Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal, Akşemseddin, Bayrâmî Yusuf-i Hakîkî, Mevlânâ İsa, Abdulmecîd Sivâsî, Karabaş Veli, Mehmed Nazmi, Sâdık Vicdânî, İsmail Hakkı Bursevî gibi çeşitli tarikat mensubu müelliflerin görüşlerini kısmen iktibaslarla bulunarak aktarır (s. 287-300).

Bayramî Melamiliğindeki kutup görüşüne müstakil bir başlık açan müellif, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* adlı eserindeki kimi görüşleri özetleyerek bu tarikatla birlikte, daha çok manevi anlam taşıyan kutbun artık maddi sultanlığı da içeren bir anlayışa dönüştüğünden söz eder (s. 301-308).

Beşinci bölüm, “Şîî Teolojide Velâyet Teorisi ve Türevleri: İmam, Mehdî-Kutup” başlığını taşımaktadır. Başlık, konunun artık tasavvufun alanı dışına taşıdığı gösterse de Ocak, “Şîî Teolojide Velâyet, İmâmet, Mehdilik Teorisi ve Tasavvufla Bağlantısı” alt başlığı ile onu tekrar tasavvuf sınırları içine dâhil eder. Çalışmasında, Sünni tasavvuftaki *velâyet* teorisinin, Şii teolojiden etkilendiğini belirtmekte ancak bu etkilenmenin aynı zaman dilimi ve bir seferde değil farklı dönem ve şekillerde meydana geldiğinin gözden kaçırılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Hz. Muhammed’in vefatından sonra *velâyet* ve *imamet* döneminin başladığını dile getiren müellif, bütün benzerliğine rağmen *velâyet* teorisinin Şii teoloji ile birebir aynı olmadığını söyler. Buna göre Sünni tasavvufun *velâyet* teorisi ile Şia’daki anlayış arasındaki en büyük fark, Şii teolojinin *velâyet* ve *imameti* Hz. Ali-Hz. Fatma nesline tahsis etmiş olmalarında ortaya çıkar. Zira tasavvufi teoride şartlarını taşıyan bütün müminler için *velâyet* geçerlidir.

Bu bölümde sırasıyla *İmâmiyye*, *İsmâiliyye*, *Zeydiyye*, *Nimetullahiyye*, *Dürzilik* ve *Hurûfîlik*’teki *velâyet*, *imamet*, *kutup* ve *mehdi* anlayışının ortaya çıkışı ve bunun tasavvufla olan ilişkisine değinen müellife göre bu mezheplere İbnü’l-Arabî’nin ciddi tesiri olmuştur. Zikredilen Şii mezheplerinin *imamet* anlayışlarındaki farklılık ve benzerliklere işaret eden Ocak’a göre İsmâiliyye’nin bu konudaki görüşlerinde tasavvufun etkisi belirgindir. Özellikle *Masum İmam*, *Kutbu’l-aktab*, *Kutup*, *Mehdi*, *İnsân-ı Kâmil* konularında tasavvufla Şii mezhepler arasında etkileşim olmuş, birbirlerini karşılıklı olarak etkilemişlerdir.

Altıncı Bölüm “Ricâlî’l-Gayb Yahut ‘Allah Adına Kâinâtı Yöneten Görünmez Velîler’ Kadrosu” adını taşımaktadır. Ona göre “Ricâlî’l-gayb, Ricâlullah, Merdân-ı Hak, Merdân-ı Gayb” gibi Arapça Farsça isimlerin Türkçe karşılığı *Gayb Erenleri*’dir. *Velâyet*, *insân-ı kâmil* ve *kutup* kavramlarıyla birlikte sıkça kullanılan *Ricâlî’l-gayb* ona göre; “*velâyet* teorisinin kurumsallaşmış şekli” ya da “insanüstü özelliklere sahip velilerden oluşan sanal bir kadro”dur. Bu bölümde konuya dair değerlendirmeler, esasında daha önce dile getirilen görüş ve yorumların bir nevi tekrarıdır.

Ricâlî’l-gayb kavramının ilk defa kim ya da kimler tarafından anıldığının açık olmadığını dile getiren Ocak’a göre bu görüşün ortaya çıkmasında, çeşitli vesilelerle Müslümanların yardımına gönderilen melekler ordusuna dair Kur’an ayetlerinin (Âl-i İmrân 125, Enfâl 9, Ahzâb 9, Tevbe 26, 40) yorumlarının etkisi olmalıdır. Ancak yazar, zikredilen ayetlerde *ricâlî’l-gayb* anlayışını destekleyecek bir sonuca ulaşmanın pek mümkün olmadığına inanmaktadır. Ocak, konunun İslami dayanakları olarak kabul edilen kaynaklar hakkında bu bölümde detaylı değerlendirmeler yapar. Özellikle rivayet edilen hadislere dair yorumlarında tarihçiden ziyade bir hadisçiyi

andırır. Bazı hadis araştırmacılarının görüşlerine istinat etmekle birlikte konuyla ilgili hadislerle yaklaşımını ve bu konuda verdiği hükümlerdeki rahat tavrını dikkate değer bulduğumuzu zikretmemiz gerekir (s. 360-364).

Ahmet Yaşar Ocak, *ricâlü 'l-gayb* fikrinin İslam kaynaklı olduğunu savunanlarca delil olarak öne sürülen rivayetler ve bu malzeme üzerine bina edilen yorumları zayıf bulur. Ona göre; Mezopotamya, Hinduizm ve Budacılık, Hint Mistik kültürü, Zerdüşçülük ya da Yahudi Mistisizmi'ndeki *gayb erenleri*'ni hatırlatan bazı inanışlar, pek muhtemeldir ki tasavvuf düşüncesine de tesir etmiştir. Zikredilen haricî etkenleri göz önünde bulundurmakla birlikte konunun sadece dinî değil, psikolojik ve toplumsal taraflarına da dikkat çeken müellif, özellikle sosyal ve siyasal kargaşanın yoğun bir şekilde yaşandığı dönemlerde, insanların zorlukları aşma çabası olarak böyle inanışlara daha fazla eğilimli olduğuna işaret eder. İbnü'l-Arabî etkisinin öne çıktığını hatırlatan araştırmacı, *ricâlü 'l-gaybın* gerçekte kozmik anlayış çerçevesinde birer mana olduğunu, zamanla zihinlerde şahıslandırılıp biçim vermek suretiyle kuvvetli bir inanca dönüştürüldüğünü savunur. Buna göre Allah'ın vahdaniyetini *kutup*, sıfatlarından her birini ise *ricâlü 'l-gayb*'tan birisi temsil eder.

Bu kitabın başlığı da dâhil *ricâlü 'l-gayb* kavramının geçtiği her yerde, onların görünmez ve bilinmezliğine dikkat çekilip, sanal kişilikler, görünmez yöneticiler şeklinde beşer üstü varlıklar statüsünde değerlendirildikleri görülmektedir. Oysa Abdulmecîd Sivâsî'den nakledilen bilgilere göre durum hiç de böyle değildir. Zira *ricâlü 'l-gayb* (*gayb adamları/erenleri*), gayb âleminde bulduklarına değil sırlarının gizliliğine işaret etmektedir. Bu sebeple *gayb ereni* olmaları, onların fiziksel varlıklarının gizliliği sebebiyle değil temsil ettikleri görevlerin ve mertebelerin gizliliğiyle ilgilidir. Buna göre *ricâlü 'l-gayb*, fiziksel yönleri itibariyle aramızda bulunan içimizden birileridir ve görünüşte diğer insanlardan farkları yoktur. Öldüklerinde görevlerini yerine getirecek başka insanlar görevlendirilir. Ancak sufilere göre bâtin gözü yeterince açık olmadığından herkesin onları tanımalarına imkân yoktur (s.367).

Ricâlü 'l-gaybın sayısı, özellikleri ve görevleri konusunda İbnü'l-Arabî'nin sonrakileri etkilediğini düşünen Ocak, *Fütühât-ı Mekkiyye*'den hareketle *ricâlü 'l-gayb* olarak nitelenen kimseler hakkında bazı sayısal bilgiler aktarır. Bu bağlamda *Ricâlü 'l-gayb*; *Kutup* (1 kişi), *İmâmân* (imamlar, 2 kişi), *Evtâd* (4 kişi), *Efrâd* (sayısı sınırsız), *Abdâl* (7 kişi), *Nukebâ* (12 kişi), *Nucebâ* (8 kişi), *Havâriyyun* (her dönemde 1 kişi), *Recebiyyün* (40 kişi), *Hâtem* (Mühür, 1 kişi) ve Hz. Âdem'in karakterine sahip 300 kişiden oluşur (s. 369-377).

Bu bölümde *ricâlü 'l-gayb* konusunun bazı Osmanlı dönemi mutasavvıfları tarafından ne şekilde anlaşıldığına dair görüşlere yer verilmiş, Yiğitbaş Velî Şemseddin Ahmed Marmaravî, Abdulmecîd Sivâsî, Seyyid Mustafa Râsim Efendi'den görüşler aktarılmıştır. Bölümde aktarılan bilgilerden, bu inanışın toplum üzerindeki etkilerine örnek olması bakımından Selçuklu ve Osmanlı tarihinden bazı savaşlarda düşmanla

çarpmış ordu, sultan, vezir ve komutanlara yapıldığı belirtilen görünmez yardımların, dönemin tarih kitaplarındaki yansımalarını görmek mümkündür. Bu bağlamda Yassıçemen’de I. Alâaddin’e, Osman Gazi’ye, Sultan II. Mehmed ve Kanuni gibi padişahlara, bazı Osmanlı vezirlerine yapılan manevi yardımlara dair sunulan örnekler, görünmez orduların yardımlarına olan inancın Osmanlı’daki köklerini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Çalışmalarının kahir ekseriyetini, gayr-i sünnî (Heterodoks) zümreler, özellikle de Babaîlerden başlayarak Bektaşilik ve Alevilik araştırmaları oluşturan Ahmet Yaşar Ocak’ın, *ricâlû’l-gayb* konusunda zengin bilgiler içeren Alevi Bektaşî kaynaklarına atıfta bulunmaması, kitapta eksikliği hissedilen hususlardan birisi olarak kaydedilmelidir.

Yedinci bölüm, “Tarihsel ve Siyasal Alanda Kutupluk ve Mehdilik Yansımaları: Kutup Sultanlar, Mehdi Padişahlar” başlığını taşımaktadır. Mehdilik anlayışının Sünnî ve Şii inancın ortak kavramları olduğunu dile getiren Ocak’a göre iki mezhep arasındaki en önemli fark, bu kavramın Sünnilikte Şiiilikteki gibi bir inanç statüsüne kavuşmamış olmasıdır. Bu konuda Fazlurrahman’ın görüşlerini nakleden müellif, onun; “Şiiiliğin İslam dünyasının siyasi hayatının akışını kontrol etme teşebbüsünün akamete uğraması neticesinde ortaya çıktığı”na dair tespitini önemli bulur. Fazlurrahman’a göre mehdilik, din görünümü altında siyasî bir ideolojidir.

Ahmet Yaşar Ocak, *mehdilik* inancının ortaya çıkış sürecini değerlendirirken meseleyi sadece inanç boyutuyla değil bu inanç ve ona bağlı hareketlerin tarihsel, kültürel, toplumsal ve siyasal zeminiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini haklı olarak dile getirmektedir. Buradan hareketle müellif, Bernard Lewis’in mehdiliğin ortaya çıkışıyla ilgili tezlerini hatırlatarak bu konuda mevalinin Emevi ve Abbasilere tepkisi, Muhtar es-Sakafi isyanı, İran halklarının zengin aristokraziye baş kaldırması vb. hususların etkili olduğunu söylemektedir. Ocak, ayrıca İslam dünyasında 7. asırdan beri Mehdici hareketlerin varlığından söz etmenin mümkün olduğunu, değişik mehdî tiplerinin bulunduğunu, ancak mehdî fikrinin kitleler üzerindeki asıl etkileyciliğinin karizma kavramıyla açıklanması gerektiğini dile getirir. Bu konuda Max Weber’in görüşlerini öne çıkararak inancı beslemesi konusunda karizma kavramının sadece dinî değil, siyasî ve politik konularda da benzer sonuçlar verdiği dikkat çeken yazar, karizmanın olmazsa olmaz şartı her hâlükarda “fevkaladelik” içirmesi gerektiğinden hareketle, nebide mucize, velide keramet, liderlerde siyasî ve askerî başarıların karizma algısını pekiştiren unsurlar olduğundan söz eder.

Bu bölümde ayrıca, mehdî inancının, Yahudi ve Hıristiyanlıktaki Mesi-Mesih kavramının “İslamileşmiş” şeklinin, belli oranda farklılaşmış bir yansıması olduğunu; zulüm, baskı ve haksızlığa uğramış kitlelerin kendilerini kurtaracak, ideal bir düzen kuracak ve adaleti sağlayacak “ilâhî yetkilerle donatılmış bir kurtarıcı” olarak tasavvur edildiği ifade edilmiştir. Mehdiliğin halk hareketlerine olan etkilerine de değinen Ocak, bir taraftan mehdî olarak ortaya çıkan karizmatik toplum önderlerinin halk hareketi ve isyanlardaki rollerine işaret ederken diğer taraftan ise konunun siyasal,

toplumsal ve özellikle ekonomik taleplerle ilişkisine değinir. Bunun tarihimizdeki iki önemli örneği Babaî ve Şeyh Bedreddîn isyanlarıdır.

Devlet yöneticileri ve hükümdarların halk tarafından mehdi olarak düşünüldüğünü, özellikle siyasî ve askerî başarıları nispetinde bunun açık şekilde dile getirildiğini Osmanlı sultanları üzerinden değerlendiren Ocak, bu sultanların toplumun çeşitli kesimlerinde mehdi olarak görüldüğünü aktarmaktadır. Bu meyanda tarihî kayıtlara geçmiş ifadelerle I. Murad, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, Fatih Sultan Mehmet gibi kudretli padişahların zamanının mehdisi olarak tavsif edildiği anlaşılmaktadır.

Ocak, çalışmasının sonuç kısmında, tasavvuf ve *velâyet* konuları ele alınırken coğrafi, sosyoekonomik çevre ve kültürel şartların mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmekte, ancak kendisinin bu kitabında bunu yeterince yapabildiğine dair bir iddiaya sahip olmadığını ifade etmektedir. Onun tasavvuf ve velayete dair son tahlilde kanaati kitap boyunca söylediklerinin bir özettir. Buna göre bu inanış; İslam ve Müslümanları pasifize ederek dinamizmini kaybettirmiş, akıl ve bilimden koparmış, insanları kutupların, kutbu'l-aktabların, keşif ve kerametlerin, rüyaların, ricâlû'l-gaybın ve mehdi beklentilerinin yarattığı ütöpik bir dünyaya mahkûm etmiştir. Çalışmanın ana tezini kitabın şu son cümlesinde bulmak mümkündür: “Uzun zaman var ki Batının akılcılığı (bilimi, teknolojisini, endüstrisi) tasavvufun irfanına galip gelmektedir. Bir zamanlar ‘Doğudan gelen ışık’ uzun zamandır parlaklığını yitirmiş görünüyor. O ışığın yeniden parlaması şüphe yok ki dünyayı da tekrar aydınlatacaktır.”

Bizim de bu kitap değerlendirmesinde sonuç olarak kanaatimizi şöyle özetlememiz mümkündür: tasavvufî zümreler ve tasavvuf tarihi alanındaki çalışmalarını alana hâkimiyeti ve müktesebatıyla ciddiye alınması gereken bir yazar olan Ahmet Yaşar Ocak, tasavvuf ve tasavvuf tarihi üzerine çalışanların dikkatle takip ettiği araştırmacılar arasındadır. Yazar bu eserinde tasavvufun tartışmalı konularından *velâyet* mevzuunu çeşitli veçheleriyle ele almış, *keramet*, *kutup*, *ricâlû'l-gayb*, *hâtemü'l-evliya*, *insân-ı kâmil* ve *mehdi* gibi *velâyet* konusuyla irtibatlı kavramları ve bunların tasavvuf düşüncesiyle ilişkisine dair eleştirel bir gözle değerlendirmeler yapmıştır. Şüphesiz bu konudaki yorum ve eleştirileri dikkate alınmalı, işaret ettiği hususlara kulak verilmelidir. Tasavvufun ihtilafı meseleleri tartışılırken “dışarıdan” bakan gözle yapılan tahlil ve tenkitlerin yön bulmada son derece faydalı olacağı kuşkusuzdur. Bu manada konuya hâkim bir araştırmacı olan Ocak’ın bu kitabı, meseleyi yeniden tartışma gündemine getirmesi, literatüre katkı sağlaması ve yapılacak yeni çalışmalara zemin hazırlaması bakımından kıymetlidir.

Ancak bir okuyucu olarak değerli bulmakla birlikte, yazarın iddialı bir çıkışla sunduğu bu kitabının önceki çalışmalarının gerisinde kaldığı kanaatimizi de paylaşmak durumundayım. Zira bu kitap bittiğinde bir okuyucu olarak girişte vaat edilen sonuçlara ulaşabildiğimizi, tasavvuf ve *velâyet* konusuna yeni bir bakış,

tarihsel, sosyolojik ve eleştirel bir yaklaşım görebildiğimizi söylemek zordur. Bu çalışmada daha çok, tasavvufun menşei tartışmaları ekseninde *velâyet*, *keramet* ve *ricâlü'l-gayb* konularına dair yüzyıl önceki şarkiyatçı görüşleri, tasavvufun antik din ve kültürlerden etkilendiğine dair çoğu ikincil kaynaklarda lehte ve aleyhte yapılan tartışmalar öne çıkmaktadır. Kitapta; detaya girmeksizin özetle tarz, üslup ve kullanılan dil bakımından eleştiri konusu bazı hususların bulunduğunu hatırlatmak gerekir. Yazarın bu çalışmasındaki çoğu görüşüne itiraz etmekle birlikte, onun: “uzun zamandır parlaklığını yitirmiş görünen, dünyayı tekrar aydınlatacak doğudan gelen ışığın yeniden parlaması”na dair temennisine katılmamak mümkün değildir.

Kaynaklar

- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVIII. Yüzyıllar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Yaman, Hikmet. “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 1 / 1 (Aralık 2016):15-48.

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW

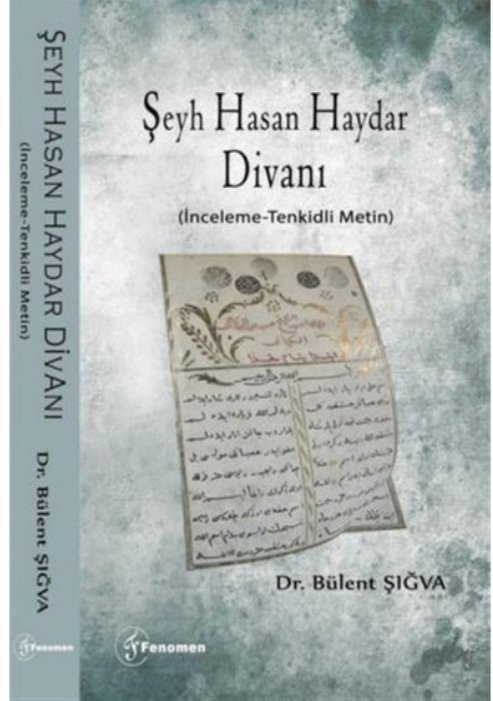
Bülent Şığva, *Şeyh Hasan Haydar Divanı (İnceleme-Tenkidli Metin)*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum, 2019.*

Kübra KIRAN**

Tanıtımı yapılan eser, Bülent Şığva'nın 2012 yılında doktora tezi olarak hazırladığı “Şeyh Hasan Haydar Divanı (İnceleme-Tenkidli Metin)” isimli çalışmasının bazı değişiklikler yapılarak kitap hâline getirilmiş şeklidir. Çalışmanın konusu 19. yüzyılda yaşamış Bektaşî ve Rûfai meşrep bir Osmanlı şairi Şeyh Hasan Haydar'ın şimdiye kadar üzerinde ayrıntılı bir inceleme yapılmamış *Divan*'ıdır. Eser; ön söz, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Eserin ön söz bölümünde, şimdiye kadar ayrıntılı bir inceleme yapılmamış olan *Şeyh Hasan Haydar Divanı*'nın inceleme ve tenkitli metin sürecinde izlenen yoldan bahsedilip çalışmanın içeriği başlıklar hâlinde açıklanmıştır.

Giriş, kısmında şairin yaşadığı yüzyıl olması itibarıyla 19. yüzyılın siyasi ve sosyal görünümü “19. Yüzyılın Siyasi ve Sosyal Görünümü” başlığı ile verilmiştir. Giriş kısmının “19. Yüzyılın Edebi Görünümü” isimli ikinci alt başlığında ise edebiyat tarihi kaynaklarından hareketle birtakım tespitler ortaya koyulmuş. Girişin üçüncü başlığı ise “Tarikatlar”dır. Bu bölümde Şeyh Hasan Haydar'ın şiirlerinden hareketle ilişkili olduğu Bektaşî ve Rûfai tarikatı ve tarikatların temsilcileri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Bu kısmı biraz daha detaylandırarak olursak öncelikle Bektaşîlik tarikatının tarihçesi, tarikatın esas ve usullerine yer verilmiş, Bektaşîliğin yeniçerilerle olan ilişkisine değinilmiştir. Bu genel bilgileri, Bektaşîlik tarikatının önemli isimlerinden Hacı Bektaş Veli ve Kızıldeli Seyyid Ali Sultan hakkında verilen bilgiler takip etmiştir. Şeyh Hasan Haydar'ın, Hacı Bektaş Veli ve Kızıldeli Seyyid



* Geliş Tarihi: 24.03.2021, Kabul Tarihi: 25.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.101.017

** Uzm., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, kbrakrann@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2856-4823>

Ali Sultan için yazdığı şiirlerden bahsedilmiştir ama şiirlerin muhteva bakımından değerlendirilmesi çalışmanın inceleme kısmında ele alınacağı ifade edilmiştir. “Tarikatlar” başlığında ikinci olarak da Rufailik tarikatı ele alınmıştır. Rufailik tarikatının kurucusu, tarihçesi, esasları ve farklı zikir uygulamaları açıklanmıştır. Rufailik tarikatının, Bektaşilik tarikatı ile olan ilişkisine değinilip Rufailik tarikatının kurucusu olan Seyyid Ahmed Rifâi'nin ve Rufailik tarikatının Keyyâliyye kolunun kurucusu olan İsmâil Keyyâlî'nin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Şeyh Hasan Haydar'ın bu iki tarikat önderi için yazmış olduğu şiirlerin varlığından bahsedilmiştir.

Girişin dördüncü başlığı Şeyh Hasan Haydar'ın şiirlerinde çokça konu edindiği “Kerbela”dır. Kerbelâ'nın İslâm tarihindeki yeri, Kerbelâ isminin tarihçesi, coğrafi konumu ve Kerbelâ olayı hakkında bilgi verilmiştir. Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin için edebiyat sahasında meydana gelen nazım türleri anlatılmıştır. Beşinci başlık “Ehl-i Beyt”tir. Başlıkta Ehl-i Beyt'in kelime anlamı ve bu grubu oluşturan kişiler açıklanmıştır. Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'ini oluşturan kişiler hakkında ihtilafların varlığından bahsedilmiş ve bu konuda alimlerin yorumlarına yer verilmiştir. Altıncı başlık “On İki İmam”dır. Bu başlık altında On İki İmam diye nitelendirilen kişiler hakkında bilgi verilmiştir. Alevi-Bektaşî kültüründe On İki İmam dışında On Dört Masum diye nitelendirilen kişilerin olduğundan bahsedilmiş ve bu kişiler hakkında bilgi verilmiştir. Sayın Şığva, giriş kısmını oluştururken ve alt başlıkları tespit ederken ele aldığı şairin eserinde en çok temas ettiği konuları belirleyip bunlar hakkında genel bilgiler vermeyi amaçlamıştır.

Birinci Bölümde, “Şeyh Hasan Haydar Er-Rufai El-Keyyâlî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eseri” hakkında bilgiler verilmiştir. Şeyh Hasan Haydar'ın hayatı hakkında kaynaklarda bilgi olmadığı ifade edilerek tespit edilebilen tek eseri *Divan*'dan hareketle bu bölümün oluşturulduğu dile getirilmiştir. Sayın Şığva, *Divan*'ın “Dibâce-i Divân” başlıklı kısmında Şeyh Hasan Haydar'ın bir bakıma hayatını özetlediğini belirtmiştir. Es-Seyyid Eş-Şeyh Hasan Haydar Er-Rufai El-Keyyâlî isminden hareketle Şeyh Hasan Haydar'ın Hz. Hüseyin'in soyundan gelebileceği ve şeyhlik makamına ulaşabildiği sonucunu çıkarmıştır. Bu sonuç, nedenleri ile açıklanmış ve sağlam örneklerle temellendirilmiştir. Şeyh Hasan Haydar'ın “Edebî Kişiliği”nde ise geleneğe bağlı kalmakla birlikte şekil ve muhtevada yenilik arayışlarına yöneldiği dile getirilmiştir. Yenilik arayışında olduğu onun farklı bir kafiye sistemi uygulaması, mısra ve beyit bütünlüğünü kırması, aynı manzumede farklı vezinleri bir arada kullanması ile tespit edilmiştir. Şiirlerinde Bektaşilik, Ehl-i Beyt, Kerbelâ ve On İki İmam gibi Alevi-Bektaşî kültürünün konularını işlediği dile getirilerek Bektaşî ve Rufai meşrep bir şair olduğu vurgulanmıştır. Birinci bölümde son olarak Şeyh Hasan Haydar'ın tespit edilebilen tek eseri olan *Divan*'ı tanıtılmıştır.

İkinci bölüm, “Şeyh Hasan Haydar Divanı'nın İncelenmesi” başlığıyla verilmiştir. Bu ana başlığın alt başlıklarında *Divan*'ın “Şekil Özellikleri”, “Üslup Özellikleri” ve “Muhteva Özellikleri” hakkında bilgi verilmiştir. Şekil Özellikleri;

“Nazım Şekilleri”, “Vezin”, “Kafiye” ve “Redif” bakımından incelenmiştir. “Nazım Şekilleri” ile yapılan incelemede nazım şekillerinin sıralanması ve nazım şekilleri isimlendirmesi konusunda yapılan yanlışlıklar tespit edilmiştir. *Divan*’ı oluşturan nazım şekillerinin sayısı verilmiş ve elde edilen sonuçlar grafiklerle desteklenmiştir. “Vezin” başlığı altında *Divan*’da hem hece hem de aruz vezniyle yazılmış şiirlerin olduğu bilgisi verilmiştir. Aruz vezninde yapılan hatalar örneklerle gösterilmiştir. Hece ve aruz vezninde yapılan hatalardan bazıları, Sayın Şığva tarafından metin tamiri yoluyla düzeltilmiştir. Aruz ve hece kalıplarının nazım şekillerine göre dökümü verilmiş tablo ve grafik yardımıyla kalıpların kullanılma sıklığı gösterilmiştir. “Kafiye” başlığı altında *Divan*, kafiye çeşitlerine göre incelenmiştir. Kafiye çeşitlerinin tanımları verilirken aynı zamanda kafiye çeşitlerine uygun *Divan*’dan seçilen şiirler örneklendirilmiştir. Son olarak Şeyh Hasan Haydar’ın en çok kullandığı kafiye çeşidi açıklanmıştır. Şairin düştüğü kafiye kusurları belirlenip örnekler vasıtasıyla açıklanmıştır. Nazım Şekilleri’nin son başlığı “Redif”tir. Yazar, *Divan*’da redif uygulamasının ek ile başlayıp mısranın bütününe yayıldığını belirtmiş ve bunu örneklerle desteklemiştir.

“Üslup Özellikleri” başlığı altında “Dil ve Üslup, Edebî Sanatlar, Atasözleri ve Deyimler” incelenmiştir. “Dil ve Üslup”ta Şeyh Hasan Haydar’ın şiirlerinde sanatkârane üslup, Kerbelâ Mersiyeleri’nde lirik bir anlatım, tasavvufî içerikli şiirlerde ise hikemî tarzın hakim olduğu belirlenmiştir. Yazarın bu başlık altında çarpıcı tespitleri bulunmaktadır. “Edebî Sanatlar” başlığı altında edebî sanatların anlamları açıklanmış ve *Divan*’dan şiirlerle örneklendirilmiştir. “Atasözleri ve Deyimler” başlığında Şeyh Hasan Haydar’ın *Divan*’da kullanmış olduğu atasözü ve deyimler tespit edilmiştir.

“Muhteva Özellikleri” sırasıyla “Aşk”, “Ehl-i Beyt ve On İki İmam”, “Rufailik”, “Bektaşilik”, “Dinî ve Tasavvufî Şiirler” başlıklarını içerir. “Aşk”, Şeyh Hasan Haydar’ın şiirlerinde hem beşerî aşk hem de İlâhî aşk olarak görünür. Bu başlık altında, beşerî ve İlâhî aşkı temsil eden şiirler örneklendirilmiştir. “Ehl-i Beyt ve On İki İmam”da Şeyh Hasan Haydar’ın kendini Alevî ve Haydari olarak zikrettiği, Ehl-i Beyt ve On İki İmam’a duyulan bağlılığı dile getirdiği, diğer halifelerin olumlu yönlerinin methedildiği beyitlere yer verilerek beyitlerdeki hadiselere değinilmiştir. “Rufailik” başlığında Şeyh Hasan Haydar’ın şiirlerinde Rufailiğe ve Seyyid Ahmed Rufai’ye olan sevgisini ve bağlılığını gösteren şiirler örneklendirilmiştir. “Bektaşilik”te Hacı Bektaş Veli ve Kızıldeli Sultan’a yazılan övgü dolu şiirlerin varlığından bahsedilmiştir. “Bektaşî şairler tarafından Hacı Bektaş Veli için övgü dolu metinler yazılması görülen bir durumdur. Ama doğrudan doğruya na’t başlığı atılarak Hacı Bektaş Veli için şiir yazılması çok da karşılaşılan bir durum olmasa gerek.” (s. 102). “Dinî ve Tasavvufî Şiirler”de Şeyh Hasan Haydar’ın dinî içerikli şiir yazdığını, bu şiirlerde pendname türüne özgü anlatımların olduğu belirtilmiştir. “Hasan Haydar, kendisinin şeyh olması nedeniyle çevresindeki insanları eğitmek amacıyla birtakım tasavvufî kavramları ve terimleri şiirlerinde kullanmıştır.” (s. 104).

Üçüncü Bölüm, “Şeyh Hasan Haydar Divanı’nın Tenkidli Metni”ni içermektedir. Bu başlık altında ilk olarak “Nüsha Tavsifleri” yapılmıştır. Şeyh Hasan Haydar Divanı’nın iki nüshasının tespit edildiği belirtilerek bu nüshalar hakkında bilgi verilmiştir. “İmlâ Özellikleri”nde, *Divan*’da tespit edilen imlâ yanlışlıkları ve şairin imlâ özellikleri verilmiştir. Bu başlık titizlikle hazırlanılmış ve tespit edilen imlâlar tek tek örneklendirilmiştir. Son başlıkta ise “Transkripsiyonlu Tenkidli Metin” yer alır.

“Sonuç” kısmında varılan sonuçlar dile getirilmiştir. Yapılan tenkitli metin sayesinde Osmanlı şairi olan Şeyh Hasan Haydar’ın hayatı hakkında bilgi edinilmesi sağlanmış ve şair bilim dünyasına tanıtılmıştır. Kitap, sadece şairin biyografisi niteliğinde olmayıp şairin yaşadığı yüzyılın siyasi ve edebi bilgileri içermesi, şiirlerinde önemli yer tutan Bektaşilik ve Rûfailik tarikatlarının ve bu tarikat önderlerine övgü dolu şiirlerin bulunması bakımından okunmaya değer bir çalışmadır. Sayın Şiğva’nın bu eseri edebiyat dünyasına kazandırması ile bilim dünyasının karanlık bir penceresi daha aydınlanmıştır.

Ayşe Değerli, Eşref Temel, Bekir Şahin, *Vesâik-i Bektaşîyan*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.*

Ertan EMİN**

Bilindiği üzere Bektaşilik, XIII. yüzyılda teşekküle başlayıp esas XVI. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Veli ananeleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikattır.

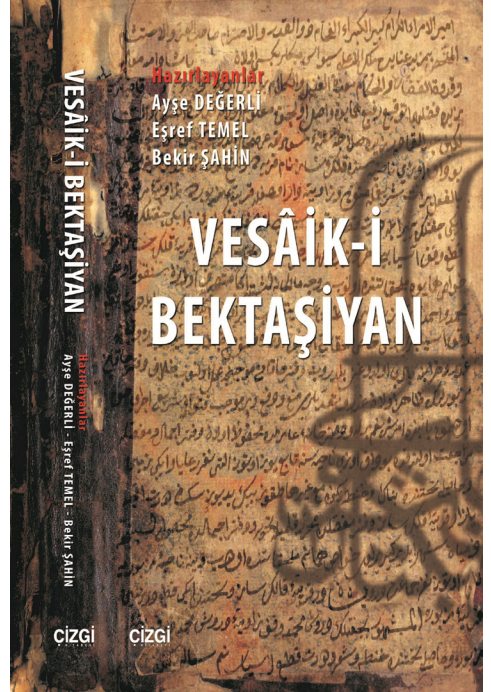
Ayşe Değerli birinci isim olmak üzere Eşref Temel ve Bekir Şahin tarafından birlikte yayına hazırlanan “*Vesâik-i Bektaşîyan*” adlı eser, Osmanlı Türkçesi yazma bir eserin latinize edilmesiyle gerçekleşmiştir.

Çizgi Kitabevi tarafından 2015 yılında basımı yapılmış olan bu eserin Önsözünde belirtildiği üzere Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi 8262 envanter numarasıyla kayıtlı yazma eser, Bektaşî tekkesine ait genelde XVIII. yüzyıla tarihlendirilen 202 beratı içermekte olup müstensihî bilinmemektedir.

Kitabın temel kaynağı

konumundaki yazma *Vesâik-i Bektaşîyan*, suyolu filigranlı kâğıda talik hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Sayfaların satırları başka başkadır. Eser toplam 116 varak olup ebadı 205x135 mm’dir. Yazma eserde berat suretleri dışında şiir ve fevâid kayıtlarına da rastlandığı görülmektedir. Klasik Osmanlı Türkçesi ile yazılan *Vesâik-i Bektaşîyan*’da sanat gösterme gayretine de işaret eden Arapça-Farsça kelimeler olmakla birlikte metnin geneli rahatlıkla anlaşılabilir bir sadeliktir. Bu bağlamda okunması çok güç bir metin olmadığını ifade etmek mümkündür.

Eserin yazma orijinalinde ismi bulunmamaktadır ve kitaba ismini, Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ yazmanın konusuna göre “*Vesâik-i Bektaşîyan*” olarak vermenin uygun olacağını tavsiye etmiş; bunun üzerine kurum, kitabı *Vesâik-i Bektaşîyan*



* Geliş Tarihi: 29.12.2020, Kabul Tarihi: 29.12.2020. DOI:

** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, e-posta: ertan_mehonik_mkd@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8126-4432>.

olarak envantere kaydetmiştir. Önsöz ve Giriş bölümünde kısa bir tahlilden sonra yazmanın tamamı latinize edilerek kitapta yayımlanmıştır. Bu nedenle kitap bölümlere ayrılmamıştır. Kaynakça, Dizin ve Ekler bölümüyle birlikte toplamda 394 sayfa olan kitaba orijinal metnin görüntüsü eklenmemiştir. Ekler kısmında yazmanın dış kapağı, zahriye sayfası, iç kapak ve bazı sayılarından örnekler konulmuştur.

Bektaşilik ve Alevilik üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, pek çoğunda konunun politize edildiği ve yazarların ideolojileri doğrultusunda ele alındığı görülmektedir. “*Vesâik-i Bektaşiyân*” ise yoruma kaçmaksızın okuyucunun hizmetine latinize edilmiş bir metin sunması bakımından oldukça kıymetlidir.

Ayrıca Bektaşiliğin XVIII. yüzyıldaki durumu hakkında çalışma yapmak isteyenler için de önemli bir eserdir. Çünkü yazmadaki beratların büyük çoğunluğuna Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri’nde şimdilik rastlanmamaktadır.

Diğer taraftan Türkçe transkripsiyon çalışmaları dil araştırmaları açısından da kıymetlidir. Osmanlı Türkçesinin hâlâ sisli olan bazı alanlarının aydınlatılması açısından, eski harfli dil yadigârlarını ve transkripsiyon metinleri dikkate alması bakımından önem arz etmektedir.

Vesâik-i Bektaşiyân’da yer alan suret başlıkları aşağıdaki gibidir:

- 1) Vize Sancağı’nda Ahmed Baba 2) Ak-yazılı
- 3) Brusa’da Ali Mest Baba
- 4) Çorum Sancağı’nda Timur Şeyh
- 5) Medine-i Konya’da Mahmud Çıralı Sultân
- 6) Edirne Üçler Baba
- 7) Rûm-ili Diyârında Zağra Kazâsı’nda Mümin Baba
- 8) Burusa’da Ali Mest Baba
- 9) Çeke Nâhiyyesi’nde Hâcî Baba Zâviyyesi
- 10) Keligira Kazâsı’na Tâbî‘ Ahmed Dede
- 11) Eyyüb Ensârî Kurûbunda Kar-yağdı Baba
- 12) Sultân-önü Sancağı’nda Oğurlu Bey Dede
- 13) Kütahya Nâhiyyesi’ne tâbî‘ Tonî Arslan Baba
- 14) Bafra Kazâsı’na tâbî‘ Veli Baba
- 15) Boz-ok Kazâsı’nda vâkî‘ Cihangirli ve Timurcu-virani

- 16) Doğan-hisarı Kazâsı'nda vâkı' Didiği Sultân
- 17) Yenişehir Kazâsı'nda Sükkerni Baba
- 18) Gelibolu Sancağı'nda Akbaş Baba
- 19) Günyüzü'de Çerâğî Baba
- 20) Silivri Kapsu Hâricinde Gül Baba
- 21) Bugadic Kazâsı'nda Vâkı' Kul Baba
- 22) Eymirci Sultân Zâviyyesi
- 23) Larende Kirişçi Baba
- 24) Mecid-özi'nde Balım Sultân
- 25) Kasaba-ı Gümüş'de Ahi Basri
- 26) Esenbekir Karyesi'nde Sultân Safa? Dede
- 27) Brusa'da Vâkı' Ramazan Baba
- 28) Merzifon Kasabası'nda Pîrî Baba
- 29) Dimetoka Kasabası'nda Medfün Mürsel Baba
- 30) Nerdübanlı Karyesi'nde Şeyh Mansur Zâviyyesi
- 31) Brusa'da Ali Mest Baba
- 32) İnegöl'de Vâkı' Hâcı Nebî Vakfi
- 33) Eğri-göz Kazâsı'nda Arslan Baba
- 34) Haleb-i Şehbâ Baba Bayram Veli
- 35) İslambol'da Bayrakdar Baba
- 36) Hâcı Bektâş Velî Hazretlerinin Ra'iiyet
- 37) Mecid-özi'nde Dilek Ata Sultân
- 38) Kabaklı Baba Zâviyyesi'nin tesvîdir?
- 39) Manyas Kazâsı'nda Sükun Baba Zâviyyesi 'Arzi
- 40) Brusa'da Abdâl Murad Zâviyyesi'nin 'Arzi
- 41) Çorum'da Pîr Baba Zâviyyesi'nin 'Arzıdır
- 42) Seyyid Gazi'de Çoban Baba
- 43) Budak-özi Nâhiyyesi'nde Derviş Mehmed Zâviyyesi

- 44) Seyyid Gazi Kazâsı'na tâbî' Emre Sultân
- 45) Kara-hisar Teke Kazâsı'nda Aksu Nâhiyyesi'nde Ali Baba Zâviyyesi
- 46) Çorum Sancağı'nda Timur Şeyh
- 47) Brusa'da Teslim Dede
- 48) Kara-hisar-ı Şarkî Muzâfâtından Koyun Baba
- 49) Kazâ-yı Edirne
- 50) Kazâ-yı Kastamonu
- 51) Tire Kazâsı'na Tâbî' Ali Baba
- 52) Der-Kazâ-yı Bafra Zâviyye-i Veli Baba
- 53) Saruhan Sancağı'nda Hâcî Baba Sultân
- 54) Kır-şehri Sancağı'nda Şeyh Kalender Efendi Zâviyyesi
- 55) Kayacık Kazâsı'nda vâkî' Baba Sultân
- 56) Tarsus'da vâkî' Necek Dede Sultân
- 57) Çorum'da medfûn Pîrî Baba
- 58) Medîne-i Çorum'da Pîrî Baba
- 59) Çorum'da medfûn Pîrî Baba
- 60) Mısır Kahire'de Sultân Baba Kaygusuz
- 61) Arz-ı Rûm Sancağı'nda Çağrgan Baba
- 62) Seyyid Gazi Şücauddin Baba
- 63) İslambol'da Karaman-ı Kebir'de vâkî' Mustafa Dede
- 64) Gümüş Kasaba tâbî' Niyaz Baba
- 65) Seyyid Gazi Kazâsı'nda vâkî' Şücauddin Baba
- 66) Dinek Keskini Kazâsı'na tâbî' Koçu Baba
- 67) Nallı-ballı Kazâsı'nda vâkî' Sirke-çukuru
- 68) Haleb-i Şehbâ Şeyh Mehmed Burak
- 69) Hâcî Bektâş Velî Şurûtu
- 70) Malatya Sancağı'nda Şeyh İbrahim
- 71) Sivas Sancağı'nda Kara-hisar Behram

- 72) Erkulu Baba
- 73) Merzifon Kazâsı'na Tâbî' Hırka Nâm Karyede Vâkı' Ukkâşe
- 74) Medîne-i Baba-dağı Sarı Saltık
- 75) Medîne-i Konya'da Ali Gâv Sultân
- 76) Kara-hisar Sancağı'nda Merdan Baba
- 77) Kara-hisar Sancağı'nda Şehr-âbâd
- 78) Mısır Kahire'de Sinan Baba
- 79) Hayran Baba
- 80) Dinek Keskini Kazâsı'nda Yavaş Abdâl
- 81) Elmalı'da Abdâl Musa Sultân
- 82) Brusa Sancağı'nda Selim Dede
- 83) Paşa Sancağı'nda Yağmur Baba
- 84) Elmalu'da Haydar Baba
- 85) Kütahya Sancağı'nda Arslan Baba
- 86) Cisir-i Mustafa Paşa'da vâkı' Sağır Baba
- 87) Aksaray Sancağı'nda Şeyh Turasan Baba
- 88) İstanbul Yolu Üzerinde Sersem Baba
- 89) Altun-taş Nâhiyyesi'nde Resul Baba
- 90) Ahî Mustafa
- 91) Silivri'de Sadi Baba
- 92) Zekeriya Baba
- 93) Kütahya'da Zekeriya Baba
- 94) Fire? Kazâsı'nda Nefs Baba
- 95) Selanik Kazâsı'na tâbî' Bayezid
- 96) Kötekli Baba Zâviyyesi'nin 'arzı sûreti
- 97) Hızırlık Zâviyyesi'nin 'arzı suretidir
- 98) Derviş Mehmed Zâviyyesi'nin 'arzı sûreti
- 99) Balım Zâviyyesi'nin 'arzı sureti

- 100) Seyf Sultân'ın 'arzı sûreti
- 101) Eymirci Sultân
- 102) Dinek Keskini Kazâsı'na tâbî' Kara Dede
- 103) Merzifon Kazâsı'nda Hırka Nâm Karyede 'Ataş Dede
- 104) Merzifon'da Köse Dede
- 105) Ahi Evran Sultân
- 106) Larende Kazâsı'nda vâkı' merhûm Ketenci Baba
- 107) Sivas Sancağı'nda Mecid-özi Kazâsı'na tâbî' Çat nâm karye
- 108) Sivas Sancağı'nda Budak-özi Nâhiyyesi'nde Derviş
- 109) Mehemed Zâviyyesi
- 110) Gelgiras'da vâkı' Hızır Baba
- 111) Mecid-özi Kazâsı'na tâbî' Teslim Abdâl
- 112) Çorum Kazâsı'na tâbî' Şeyh Âşık
- 113) Boz-ok Sancağı'nda vâkı' Karaca-emir Sultân
- 114) Koyun Baba
- 115) Mahmiyye-i Brusa'da vâkı' Ramazan Baba
- 116) Elmalı'da Abdâl Musa Sultân
- 117) İslambol'da Karaman-ı Kebir'de Mustafa Dede
- 118) Karaca Ahmed Sultân
- 119) Eymirci Sultân
- 120) Mansur Dede
- 121) Yeni-il Kazâsı'nda Kangal
- 122) Ayntab'da Hâcı Baba
- 123) Humus Kazâsı'nda Keferdos Karyesi'nde Ömer Baba
- 124) Cüneyd Ali Baba
- 125) Niğbolu Kazâsı'nda Ali Koç Baba
- 126) Hızır Ali Baba
- 127) Çorum'da Balım Sultân

- 128) Baba Abdâl ve Dede Sultân Zâvâyâlar Şurûti
- 129) Kızıl Deli Sultân
- 130) Larende'de Mansur Dede
- 131) Kirmastı Kazâsı'nda vâkı' Kara Baba Sultân
- 132) Kar-yağdı Ali Baba
- 133) Kirmastı Kazâsı'nda vâkı' Kara Baba Sultân
- 134) Arz-ı Rûm'da Çağırğan Baba
- 135) Ağa-yı 'Âlî Kadırım
- 136) Boz-ok'da Yusuf Abdâl
- 137) Mîr Alişan
- 138) Avşar-ı Sağır'de Kara Dede
- 139) Merhûm Kesekin Dede

**Vesâik-i Bektaşîyan'ın ilk sayfasının Transkripsiyonu
(2-b)**

- 1- Emîrû'l-ümerâi'l-kirâm kebîrû'l-küberâi'l-fihâm zü'l-kadr
ve'l-ihtirâm sâhibû'l-'izz ve'l-ihtişâm
- 2- el-muttahasu bi-mezîd-i 'inâyet-i melikû'l-'alâ Sivas
Beylerbeyisi olan (boş) Paşa dâme me'âliyhû
- 3- ve kıdvetû'l-kuzzât ve'l-hükkâm ma'denü'l-fazl ve'lkelâm
Budak-özi ve (boş) ve (boş) ve (boş) kadıları
- 4- zîdehû fazlühümâ tevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsıl olıcak
ma'lûm olâ ki kıdvetû's-sülehâ' ve'l-beyti'l-
- 5- mekîn Abdülkadir zîdehû salâhahû 'atebe-i sa'âdetime
'arz-ı hâl idüb Sivas Sancağı'nda
- 6- Budak-özi Nâhiyyesi'nde Kalın-saz nâm karyede vâkı'
Derviş Mehemed Zâviyyesi'nin
- 7- bi'l-fi'l berât-ı şerîfimle mütevellî ve zâviyyedâr olmağla
karye-i mezbûrda zâviyye-i merkümenin

- 8- iki çiftlik yir ile dört kıt'a vakf âsiyâbı olmağla zikr olunan iki çiftlik ve dört
- 9- kıt'a vakf âsiyâbı âhardan bir vechile dahl olunmak icâb itmez iken karye-i Kalın-saz el-mezbûre
- 10-havâss-ı hümâyûn mülhakâtından olub ber-vech-i mâlikâne iştirâken mutasarrıf olan Sungur-oğlu
- 11- Mehmed ve Ahmed karye-i mezbûreyi zabta kanâ'at itmeyüb zikr olunan iki çiftlik yir ile dört kıt'a
- 12- vakf âsiyâbları dahî hâss mülhakâtı olmak üzere fuzûlî zabta ve zâviyye-i mezbûre vakfina
- 13- gadr ve harâbına bâdî olduğunu bildirüb defter-i hâkânî mûcibince 'amel olunub hilâf-ı defter-i hâkânî
- 14- mezbûrların zâhir olan gadr ve ta'addileri men' ve def' ve ber-mûcib-i fetvâ-yı şerîf icrâ-yı hakk
- 15- olunmak bâbında emr-i şerîfim birle ve defter-hâne-i 'âmiremde mahfûz olan defter-i icmâl ve mufassala
- 16- mürâca'at olundukda Budak-özi Nâhiyyesi'ne tâbî' yüz otuz altı nefer re'âyaya ve iki zemîn 17- ve hâsılı tahtında bennâk ve hinta yekûn ma'a gayrihâ dokuzbin yediyüz seksen dört akçe 18- yazar karye-i Kalın-saz defter-i mufassalda muharrer kalemiyle tahrîr ve defter-i icmâlde mahsûl-ı ispençe-i
- 19- zimmiyân-ı şehri ile bir giydirilüb havâss-ı hümâyûnum mülhakâtından olub ve yine nâhiyye-i mezbûreye
- 20- tâbî' otuz nefer cemâ'at-ı dervişân der-karye-i Kalın-saz ve tahtında iki kıt'a der-zemîn 21- karye-i mezbûre el-meşhûr çiftlik-i Derviş Mehmed vakf-ı zâviyye-i Derviş Mehmed der-karye-i
- 22- mezbûre ve hâsılı tahtında hinta ve şa'ir ve dört kıt'a âsiyâb nîm sâle yekûn

امیر الامراء الامام کبر الکبر او الغام فوالقدسه والاصنام صاعده العز والاضمت
المختصر بمنزلة ما برح سلك الاعمال سيواسي في كل بكسر الهمزة
وقوة الفصح والحكام مودة الغنير والحكام بوواق اوزي و قاضيه
مزيه فظهوره اتوقع رفيع عجايبه واصول الحق معلوم اولاده قدوة الصلوة والالت
لكين عبد القادر زهير صلا حقه من عظمة من عظمة الازوب مينو اسما سجا عظمه
بوواق اوزي ناحية سنة فلكه من نام قريه ووقع وروى محمد بن ابي بكر
بالفعل مرات شريفة مستوح وزاوية وازا وصفه قريه من عظمه وروى محمد بن ابي بكر
ايضا جفتك من ابي جرت قطع وقوا اسبابه الصغيلة في كل اوله في ابي جفتك وحدث
قطع وقوا اسبابه احروية بروجه فضل او تقوى ايجاب استغناء قريه فلكه من الموز
ضواهم عجايبه مطلقا تنزه اولوب بروجه عالمه ذلك استغناء اولاده استغناء او غنى
محمد و احمد قريه من بوره من ضبط قريه من استغناء فلكه ابي جفتك سيرا ابو جرت قطع
وقوا اسبابه بره و غنى خاصه بلحقا في اوهو اوزره ففصوص ضبط وزاوية من بوره وقفته
عند و حرا من باي اولوب غنى بلر ووب و فحقا من موجب عمل اولوب خلافه و فحقا من
من بوره فلكه ظاهر اولاده عند ربه من و فحقا من موجب فحقا من شريه اجري حوى
او حصى باينه امر شريه بره و فحقا من عامره محفوظه اولاده و فحقا من اجمال و مفصله
من اجعت اولاده فقه بوواق اوزي ناحية من تابع بوره و فحقا من غنى عجايب او ابي زهير
و حاصله تختصره بناك وضبط يكون مع غير حاطقون بيك بيديه مسك فورت اقبه
يلد قريه فلكه سار و فحقا من محز قلمه لخير و فحقا من محمول السبب
فوضيه ستمه ابره كبر بله حواضه هانم ملسقا سنده اوهب وينه ناحية من بوره
تابع او قريه من فحقا و رويده فحقا و رويده فلكه سار و فحقا من ابي قطع و رويده
قريه من بوره الممشهور بسفتك و رويده فحقا و رويده فحقا و رويده فحقا
من بوره و حاصله تختصره خطه و شرو و فحقا من سلسله نم سلسله يكون

Vesâik-i Bektaşîyan'ın ilk sayfası (vr. 2b)

