

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİĞİN TASAVVUFİ BOYUTU ÜZERİNE**

ON SUFISTIC DIMENSION OF ALAWISM-BEKTASHISM

M. Saffet SARIKAYA***

Öz

Alevilik-Bektaşiliğin neliği meselesi zaman zaman tartışma konusu yapılmıştır. Tarihi geleneğe bakıldığında Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufi boyutu ve tarikat örgütlenmesiyle ilişkisini tespit etmek mümkündür. Nitekim Bektaşilik klasik bir tarikattır. Alevilik ise büyük ölçüde Safeviyye tarikatının Anadolu'da dönüştürülen yeni bir yapılanmasıdır.

Alevilik-Bektaşiliğin ontolojik tasavvufi kabulleri *vahdet-i vücud* [varlığın birliği] felsefesini içerir. Bu itibarla Alevilerin Hak-Muhammed-Ali kabullerini vahdet-i vücud doktrini çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu kabullerde Şii etkilere bağlı yorumlar da mevcuttur. Ancak yakın dönemdeki sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak Alevilikteki bu kabullerin insan merkezli hümanist bir kabule dönüştüğü ve kimi zaman aslından giderek uzaklaşıp farklılaştığı gözlenmektedir.

Yine Alevi gelenekte tarikat silsilesinin başı, pir olarak kabul edilen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili kabullerinde tarihi realiteden uzaklaşıp Anadolu'da kendine özgü bir anlayışa dönüşmüştür. Bu dönüşüme istinaden "Ali'siz Alevilik" tartışmaları yapılmıştır. Yine bu dönüşümün mitsel tezahürü olan Kırklar Meclisi, cem törenlerinin ilk kaynağını oluşturur. Aleviler cem törenleriyle ilgili oldukça geniş bir erkân ve âdab kültürü oluşturmuşlardır.

Makalede Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufi boyutu spekülâtif tartışmalara girmeksizin bazı örneklerden hareketle incelenecektir. Bu yapılırken tarihi geçmiş irdelenecek ve günümüzdeki yeni değişimlere işaret edilecektir.

Anahtar kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, tasavvuf, vahdet-i vücûd, Hz. Ali, cem, erkân-adap.

Abstract

Definition of Alawism and Bektashism is discussed from time to time. According to historical investigations, there is a connection between Alawism-Bektashism and sufism. In fact, Bektashism is a classic cult. On the other hand Alawism is widely a new transformed format of Safawiyya order in Anatolia. The ontological mystic beliefs of Alawism-Bektashism contains *wahdatu'l-wujud* (unity of existence) philosophy. Therefore we have to consider Haqq-Muhammad-Ali belief of Alawis within the framework of *wahdatu'l-wujud*. There are also the interpretations related to Shi'ite effects. But it is observed that the beliefs in Alawism have transformed the humanistic acceptances and sometimes these differ from their original depending upon recent social and political improvements.

Also, the beliefs related to Hazrat Ali -accepted as a head of order- and Ahl-i Bayt in Alawi tradition transformed the specific understanding in Anatolia away from the historical reality. Depending upon

* Makalenin Geliş Tarihi: 07.12.2016, Kabul Tarihi: 28.02.2017.

** Bu makale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 15-16 Mayıs 2013 tarihinde düzenlenen "Din-Kimlik Ekseninde Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu"nda bildiri olarak sunulan metnin gözden geçirilmiş halidir.

*** Prof Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, mehmetarikaya@sdu.edu.tr

this transformation “Alawism without Ali” subject was discussed. Besides this forties council that is mystical appearing of this transformatin is the origin of cem ceremony. Alawis have formed a wide adab -forms of politeness- culture related to cem ceremony. In this article, the mystical dimension of Alawism and Baktashism will be examined without entering into a speculative discussion. While this is being done, the historical backround will be examined and current new changes will be pointed.

Key words: Alawism and Baktashism, sufism, wahdat al-wujud, Hazrat ‘Ali, cem

1. Giriş

Makale başlığında ifade edilen “Alevilik-Bektaşilik” teriminin ikinci kısmı, “Bektaşilik”, tasavvufi düşüncenin kurumsallaşan biçimini oluşturan bir tarikattır. Kurucusu Hacı Bektaş Veli (669/1270-71), Hoca Ahmed Yesevi’ye ulaşan bir silsileye sahiptir.

Diğer taraftan başlıktaki “Alevilik” kısmının en azından bir bölümünde tarikat olgusunu görmek mümkündür. Alevilerin önemli bir kısmını teşkil eden Kızılbaşlar, Safevi tarikatına bağlı bir geleneğin takipçileridir. Şeyh Safiyyüddin (745/1344-45), İbrahim Zahid Geylani (705/1305)’nin müridi olarak Safeviyye tarikatını kurmuş ve Anadolu’da azımsanmayacak bir mürit kitlesine sahip olmuştur. Öyle ki, Şeyh Cüneyd’e kadar Osmanlı Sultanlarının Erdebil tekkesine her yıl düzenli hediyeler gönderdiği bilinmektedir (Yazıcı, 1980: 10, 53). Diğer taraftan Zahidiyye sadece Safeviyye ile değil, Ahi Muhammed, Pir Ömer Halveti, Hamidüddin Aksarayı, Hacı Bayram Veli gibi sufiler tarafından Halvetiyye, Bayramiyye gibi tarikatlarla temsil edilerek de Anadolu’da önemli bir varlığa ulaşmıştır. Safeviyye tarikatı Şeyh Cüneyd (861/1460), Şeyh Haydar (893/1488) ve Şeyh Ali (898/1493) ile Kızılbaşlığa dönüşmüş; Şah İsmail (930/1524)’in şahsında siyasi bağımsızlığını kazanan bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla bugün, Şah İsmail üzerinden geliştirilen Kızılbaş Sofiyan Sürekleri Safevi tarikat geleneğinde yapılanmıştır.

Bununla birlikte Türkiye Aleviliğinin büyük ölçüde soy-boy-oba esaslı aşiret geleneğine dayanan göçebe kültür yapısına sahip oluşunu da göz ardı etmemek gerekir. Alevi ocakları bu yapılanmada Tahtacılar, Çepniler, Hubyarlılar, Keçeçi Babalılar (Üçer, 2009: 61-74; Yaman, 2009: 200) gibi birbirinden bağımsız görünen müstakil hiyerarşiler oluşturmuştur. Bu sosyal yapılar zaman içerisinde resmi otoritenin müdahalesiyle ve merkezi tekkelerinin tahakküm arzularıyla (Faruki, 2003: 186-189) tarihi süreçte Anadolu’da Çelebi Bektaşiliğinin, Balkanlarda Babagân Bektaşiliğinin etkisinde kalmışlardır. Yine Anadolu’da çoğu kere Kızılbaş ocaklarıyla da komşuluk yapan bu müstakil Alevi ocakları, tarikat geleneğiyle hemhal olmuşlardır. Böylece tarihi süreçte Bektaşî Babagân kolu bir tarafa, Türkiye Aleviliği nevi şahsına münhasır bir teşkilatlanmaya sahip olmuştur. Bu oluşum

bilinen klasik tarikat örgütlenmesinden farklı ve fakat tarikat benzeri bir yapılanma olarak nitelendirilebilir.

Bu süreçte Osmanlı-Safevi çekişmesine bağlı olarak bu iki devletin Sünnilik ve Şiiği resmi mezhep haline dönüştürmesi, Anadolu'daki Safevi bağlılarının kendilerini resmi otoriteden ayrı bir dini kimlikle tanımlamasına yol açmıştır. Bu durum muhtemelen yakın tarihlerdeki Aleviliğin mezhep olarak nitelendirilmesinin de arka planını oluşturmuştur. Nitekim 1826'dan itibaren yasaklanma sürecinde Bektaşiler kendilerine yeni bir yaşama alanı açma ve meşrulaşma gayretiyle Bektaşiliği mezhebi olarak Sünnilikle ilişkilendiren ve imamlara bağlılıklarını vurgulayan bir tanımlamaya yönelmişlerdir (Ahmed Rıfat, 1293: 14-17, 100-104). Son otuzlu yıllarda, araştırmacıların çeşitli bilimsel disiplinlere göre yaptığı Alevilik tanımlamaları yanında Aleviler de kendilerini Sünnilik üzerinden mezhep olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda 2004 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında Aleviliğin “mistik bir oluşum” olarak tanımlanmasına yönelik tepkilerin (*Sabah*, 02.12.2004) arka planını da aynı algıların teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira “mezhep” olarak tanımlanan Alevilik, tarikatların yasaklanmasıyla ilgili 677 sayılı Kanun kapsamının dışında kalan bir sivil sosyal zümre olarak mevcut hukuki yapıda meşruiyet zemini bularak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Cumhuriyet döneminde 1925 yılındaki 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasıyla ilgili kanunla birlikte tarikat faaliyetleri yasaklanmış ve zaman zaman devlet tarafından takip edilmiştir. Esasen klasik teşkilat yapısına sahip tarikatlar üzerinde etkin olan bu kanun taşrada varlığını sürdüren pek çok Alevi ocağını doğrudan etkilememiştir. Bununla birlikte bu süreçte sufi çevrelerde ilginç bir ikilem geliştirilmiştir: Tasavvuf ve tarikat ayrımı. Bu ayrımda kendini tasavvufu ilişkilendiren ve fakat tarikattan soyutlayan bir tanımlama şekliyle günümüze kadar gelmiştir. Alevi çevreler de bu tanımlama ve kullanım biçiminden nasiplerini almışlardır. Günümüzde Alevi çevreler tasavvufi öğretilerde ifade edilen, Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını önemli ölçüde benimserler. Ancak onlar geleneksel klasik mirası modern dönem Batı kökenli felsefi algılarla yeniden okuyarak, yeniden inşa ederek Müslüman çevrelerde görülen bazı paradigmatik değişikliklerle birlikte dile getirmektedirler.¹

2. Alevilerde Bazı Ontolojik Kabuller veya Hak-Muhammed-Ali ve İnsan Algısı

Bilindiği üzere, genellikle Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını kısaca “varlığın birliği” olarak ifade edebileceğimiz “vahdet-i vücud” doktrini teşkil eder. Alevi-Bektaşî inanç yapısındaki en önemli olgu olan Hak-Muhammed-Ali birlikteliği, tevhid-nübüvvet-velayet üçlemesinin ifadesi olarak “vahdet-i vücûd” doktrini çerçevesinde açıklanır. Bu geleneksel kabulü kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Tanrı, *küntü kenz* (Aclûnî, 1979: II, 132; Yıldırım, 2000: 98-99) sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani, Tanrı âlem-i manâ'dan âlem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde *zübde-i âlem*/âlemin özü olarak insan vardır. İnsan Tanrı'dan gelen *nüzulünü*/inişini, Tanrı'ya *'urûc* ederek/yükselerek, yani nefisini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar. Tanrı'nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşıp hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine *devir* denilir ve bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır.

Tasavvufî geleneğe uygun olarak Alevî-Bektaşî anlayışında da bu mertebelerin ilki Muhammed'in nûrudur; veya bir başka ifadeyle Muhammed-Ali'nin nûrudur. Zira onun hakkında Hak Teala *levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk* [Sen olmasaydın bu kainatı yaratmazdım] (Aclûnî, 1979: II, 164; Yıldırım, 2000: 121-122) buyurmuştur. Buradaki iki "levlâk"tan biri Muhammed'e biri Ali'ye işarettir.² Yine Kur'an'da (Yunus 10/5, İbrahim 14/33, Nuh 71/15-16) geçen "mişkât/nûr" ve "misbah/kandil" ifadeleri de nûr-ı Muhammedî'nin bir elmanın iki yarısı gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali'nin nûruna işarettir (Yeminî, 2002: 109-112)³. Buna göre, nübüvvet vasfının tezahürü olarak "Hz. Muhammed'i her kemâlin başlangıcı, her güzel hasletin menşei" (Demirci, 1983: 239-240) olarak gören anlayış Hz. Ali'yi de içerecek şekilde genişletilmektedir. Yani, velâyet vasfının nübüvvetin devamı gibi anlaşıldığı tasavvufî, Şîî düşüncenin (eş-Şeybî, 1982: 369) yansımalarıyla, velâyet sahibi Hz. Ali, nübüvvet hariç Hz. Muhammed'e nispet edilen vasıfları kendisinde taşıyan ve onun devamlılığını sağlayan parçadır. Bu itibarla, ikisi birbirinden ayrılmaz ve birlikte zikredilir. Böylece Muhammed-Ali, Tanrının ilk tecellisi olarak vahdetin kesrete açılan kaynaklarıdır; birlikte çokluk veya çoklukta birliktirler; üçü birdir, aynı zamanda üçünün de kendi kimlikleri vardır, bu kimliklerin sırrına vâkıf olan onların birliğini idrak eder. Bu birliği anlamının yolu da sevgidir.

Mahabbettir Lâilâhe illâllâh

Mahabbettir Muhammed Resulüllâh

Mahabbettir Ali Şâh veliyyullah

Üç isim, manada birdir mahabbet (Özmen, 1998: II, 301)

Bu sevgiyi gönlünde yaşayan Hz. Ali'nin, Tanrı'nın mazharı, âlemin aynı, her varlıkta seyredilebilen olduğunu, yani vahdetin kesrete dönüşmesi olgusunu da bilir. Bu ise ancak *men arafe* sırrına ermeyle gerçekleşir. Yani insan, kendi şahsında ahlâkî olgunluğa erişerek, kırk makam, bin bir yolu geçerek kâmil insan olabilir.

Hakk'ın yere göğe sığmayıp mü'min kulunun kalbine sığıdığı Tanrısal bütün vasıfların tecelligâhı insan-ı kâmidir. Nejat Birdoğan'ın ifadesiyle büyük ölçüde Bektaşî kaynaklı olan bu vahdet-i vücud algısında (Birdoğan, 1995: 201, 306) kemale ermenin yolu insan-ı kâmil bir mürşide bağlanmaktan geçer. Nitekim Aleviler de, "dini ricale bağlılıktan ibaret sayan" karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısına

sahiptir (Kutlu, 2001: 29). Tam da bu noktada, varlığın birliği algısında, günümüz Aleviliğinde Tanrı'dan insana evirilen, insanı önceleyen ve din algılarının temelini insanı yerleştiren yorumlarla karşılaşırız. Örneğin H. Bal bunu şöyle açıklar: “Sufilere göre insan evrenin yalnız özü değildir, onun esası ve varoluş amacıdır. Çünkü evren onun için ve onun uğruna var edilmiştir. Ve İnsan-ı Kamil, İlahi zuhurun özüdür, onunla bütün yaratılış amacı tamamlanır. ... Sufi kendisiyle Tanrı arasındaki gerçek münasebetleri bilen kişidir. Öyle ki, o bîatını yönden kendisinin Tanrının ilminde bir “idea” olduğunu bilir. O bir idea olarak Tanrı ile aynı şekilde ezeldir. Zahiri yönden yaratılmış bir varlıktır. Tanrı kendisini onun suretinde göstermiştir. Sufinin kendisine mahsus bir mevcudiyeti yoktur, o Tanrının mevcudiyetinde var olup; Tanrıyla görür, Tanrıyla işitir” (Bal, 2004: 21-22).

Fethi Erdoğan Dede, cem törenlerinde ibadet faslı başladığında Dedenin “edeb-erkân mü'mine nişan” diyerek bu bölümü başlattığını; herkesin diz üstü oturup sağında oturan kişi ile niyazlaştığını belirttikten sonra bu niyazlaşmanın sebebini şöyle açıklar: “Bizleri yaratan yüce Rabbimiz meleklerle hitaben: “Adem'e secde edin” emr-i ilahisini yerine getirmiş ve Hakk'ın nurunun Adem'de mevcudiyetini” kabul ve tasdik etmiş olduk...” (Aydın, 2006: 169).

Bu, nur-ı Muhammed-Ali'den insana dönüşen/evirilen vahdet-i vücüt yorumu R. Zelyut'un ifadelerinde daha açıktır: “Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısalılığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;

- a. Tanrı'nın sembolüdür
- b. İnsanın kalbi Tanrı'nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kibleler.
- c. İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.
- d. Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.
- e. Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır.” (Zelyut, 1992: 56-57)

Âşık Daimi'nin şu deyişi de bu yorumların şiirsel ifadesidir (Özmen, 1998: V, 454):

1
Kâinatın aynasıyım
Madem ki ben bir insanım
Hakk'ın varlık deryasıyım
Madem ki ben bir insanım

2
İnsan Hak'ta, Hak insanda
Arıyorsan bak insanda
Bir eksiklik yok insanda
Madem ki ben bir insanım

3

Tevrat'ı yazabilirim
İncil'i düzebilirim
Kur'ânı sezebilirim
Mâdem ki ben bir insanım

4

Bunca temenni dilekler
Vız gelir çarkı felekler
Bana eğilsin melekler
Mademki ben bir İnsanım

5

Dâimiyim harab benim
Ayaklarda türab benim
Aşk ehline şarab benim
Madem ki ben bir insanım

Bütün bu yorumların klasik tasavvufi yorumlar ve İslam inançlarıyla ne kadar örtüştüğü bir tarafa, yakın dönemde Batı'da ortaya çıkan bazı hümanist doktrinlerle örtüşen bir algıyla dile getirildiği anlaşılmaktadır (Başka örnekler için bk., Aydın, 2006: 37; 64; 66-67; 268 vd.; 380-381; 403). Aleviler cumhuriyet, demokrasi, insan hakları, kadın-erkek eşitliği gibi siyasi alanda kendilerini çağdaş olarak nitelendirebilecekleri bir zemin oluşturmuşlardır. Siyasal İslamcılarının yaşadığı değişimin benzerini yaşayan Alevilerdeki paradigmatik dönüşüm de burada başlamaktadır. İslam medeniyetinin geleneksel dünya algısı adalete, diğerkâmlığa ve fedakârlığa dayanırken; son dönem Batı dünyasında bu algı insanı merkeze alan, haklar ve özgürlükler üzerinden paylaşımı benimsemektedir. Ancak bireysel haklar ve özgürlüklerin sınırını çoğu kere güç belirler. Türkiye özelinde, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"ni kabul ettikten ve dünya siyasetine uyum sağlama ve AB ile ilişkilerimizi geliştirme çabasıyla uluslararası mahkemeleri tanıdıktan sonra 1980 sonrası sağ ve sol kuşak kendini haklar ve özgürlükler üzerinden tanımlayan bir algı biçimi geliştirmişlerdir. İşte bu bağlamda, Türkiye'de toplumsal yapının yeniden kurulmasına yönelik Cumhuriyet devrimleri konusunda Aleviler son derece hassastır. Yine onlar insan hakları, demokrasi, seçme-seçilme hakkı, kadın hakları gibi konulardaki kabulleriyle de kendilerini Sünnilerden çok daha ilerici olarak tanımlarlar.

3. Hz. Ali

Bu paradigmatik değişiklik ve kabullerle birlikte geleneksel bazı değerlerin kabulü ve yeniden ifade edilmesinde kimi zaman tezada veya izah edilemez boyutlara varan durumlar da söz konusudur. Bunun en canlı örneğini Hz. Ali'yle ilgili kabuller oluşturur: Varlığın birliği anlayışındaki ilk tecelli mertebesi olarak Hz. Muhammed ile birlikte zuhur eden ve silsilenin başı, pir olan Hz. Ali'yle ilgili kabuller dikkat çekicidir. Alevi gelenekte çeşitli mitolojik unsurların karıştırılmasıyla Hz. Ali'nin tarihî şahsiyeti efsanevî, menkâbelerle örülü bir tarzda yeniden üretilerek kabul görür (Ünlüsoy, 2015a: 233 vd.). Bu kabulde Şii rivayetlerin⁴ tasavvuf kültürüyle

özüm senerek ifade edilişi kadar mitolojik yorumlarla birlikte onu tanrılaştıran ifadeler de rastlanır. Şifahi kültür bağlamında özellikle tenasüh ve hululü çağrıştıran vahdet-i vücudçu nefes ve deyişler, zamanla sadece zahiri ile anlaşılıp Hz. Ali'yi Tanrıyla özdeşleştiren, Tanrı yerine koyan ve Tanrı gibi gören algılara dönüşmüştür.

Bu dönüşümün en tipik örneklerinden birisini miraç ilgili anlatılar teşkil eder. *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* (2004: 21)'da Hz. Peygamberin kendisine hitap eden ses konusundaki şüphesi Allah'ın ifadesiyle, "Ya Ahmed! Ben, şeyim ama başka şeyler gibi değil. Ben insanlarla kıyaslanmam, seni ve Ali'yi nurumdan yarattım ve sırlarımı senin kalbine verdim ve senin kalbinde Ali'den daha sevgili bir şey bulamadım, kalbinin mutmain olması için de seninle onun diliyle konuştum," şeklinde ifade edilirken sözlü kültürde bu anlatım zamanla farklı bir boyutta algılanmaya başlamıştır. Örneğin Sivas-Divriği'de anlatılan ve diğer Alevî toplumlarda da yaygın olan anlatıya göre; "Hz. Muhammed (as), Cebrâil ile birlikte Miraca çıkarken önüne bir aslan çıkar ve ileri gitmesine mani olur. Cebrail, Hz. Muhammed'e peygamberlik yüzüğünü vermesini ister. Hz. Muhammed (as) yüzüğünü çıkarır, aslanın ağzına atar ve yoluna devam eder. Bir yere kadar geldikten sonra Cebrail, Hz. Muhammed (as)'den ayrılır. O, tek başına Tanrı'nın oturduğu tahtın yanına çıkar. Tanrı ile konuşurken bir sofraya gelir. Yemek yerken perdenin arkasında duran Tanrı, perdenin arasından elini uzatır ve yemek yer. Muhammed (as) perdeyi açar. Bir de ne görsün Ali! Buna şaşırır. Daha sonra Tanrı ile bin bir kelam konuştuktan sonra kelimayı alıp dönünce Ali'ye rastlar. Ali yüzüğü kendisine geri verir. Perdeyi açıp Tanrı'nın Ali olduğunu gören Hz. Muhammed (as), Ali'ye şöyle der: "Senin bir anne ve babadan doğduğunu görmeseydim sana tanrı derdim." (Ünlüsoy, 2015b: 174). Yakın dönemde yapılan alan araştırmalarında bu dönüşümün farklı boyutlarla tezahürlerine rastlamak mümkündür. (Örnekler için bk. Ünlüsoy, 2015b: 169-175).

Bu ve benzeri anlatım biçimleri ve Hz. Ali'yle ilgili değişen kabuller, Hz. Ali'nin öğretilerdeki yerini tartışarak "Ali'siz Aleviliğe" kadar varan iddia ve önerileri gündeme getirmiştir (Bulut, 1997). Aleviler arasında bu iddiaya ciddi tepkiler gösterilmekle birlikte tartışmaların zeminindeki insan algısını göz ardı etmemek gerekir.

4. Bazı Tasavvufi Ritüeller ve Kurumsal Değişimler

Hak-Muhammed-Ali kabulüyle ilgili somut algılardan birisi de Kırklar Meclisi ile ilgili anlatılardır. Alevî-Bektâşiler Hz. Muhammed'in bedenlenmiş miraca çıkışını kabul ederek bunu kendilerine özgü menkıbevi bir anlatımla dile getirirler. *Buyruk*'larda bu konuda nakledilenler özetle şöyledir: Hz. Peygamber Mirac'a giderken yolda bir aslan görür, çıkarıp yüzüğünü ona verir ve yoluna devam ederek Sidretü'l-Müntehâ'ya erişir. Orada Tanrı'yla söyleşir. Tanrı'yla söyleşisinde duyduğu Hz. Ali'nin sesidir. Tanrı'yla doksan bin kelam söyleşmiştir, bunların otuz bini ümmete aittir. Altmış bini ise Hz. Ali'de sıralanmıştır. Hz. Muhammed Mirac'dan dönerken Mina'da bir kubbe ilgisini çeker ve kapıyı çalıp içeri girmek ister. Kendisine, kim

olduğu sorulunca, iki defa “peygamberim” dediği için kapı açılmaz, üçüncüsünde “sırru'l-kayyûm, hâdimü'l-fukarâyım, bir yoksulum” diye cevap vererek içeriye girmeyi başarır. Oradakilerin kimler olduğunu sorar. Oradakiler, “kırklarız, kırkımız birbirimizin aynıyız”, derler. Bir kişinin eksik olduğunu görünce kimin eksik olduğunu sorar; onlar, Selmân'ın bulunmadığını söylerler. Hz. Muhammed onlardan bir nişan isteyince “Kırkımız birdir, birimiz kırktır” derler, biri kalkıp kolunu keser kırkından da kan akar. Kırklar pîrlerinin Aliyü'l-Murtazâ, rehberlerinin Cebrâil (as) olduğunu söylerler. Bir müddet sonra Selmân dışarıdan yanında bir üzüm tanesi ile gelir. Seyyidü'l-Hâdim olarak üzümü pay etmesini Hz. Peygamber'den isterler. Hz. Peygamber Cebrâil'in delâletiyle üzümü ezip şerbet eder ve kırklara pay eder. Kırklar mesti elest olup, “Allah” deyip, üryan ve püryan semaya kalkarlar. Hz. Muhammed dahi semaya kalkar, mübarek imamesi başından düşer, kırk pare edip bellerine bağlarlar (Aytekin, 1958: 7-12; Bozkurt, 2004: 13-19; Yörükân, 1928: 115-116; Kaya, 1993: 343-347).

Bektâşilerde bu toplantının anısına dergâhın büyük cem odasına “kırklar meydanı” da denilir. Alevi-Bektaşiler tarafından yapılan cem törenlerinin farklı biçimleri, bu rivayette anlatılan “kırklar cemi”ne dayandırılır ve yapılan cemlerde bu olay adeta yeniden canlandırılmış olur. Kızılbaş Sofiyan sürelerinde Şah İsmail'in bu olayı anlattığı meşhur deyişi cemlerde okunur (Yıldırım, 2004: 341 vd.).

Cem törenleri yapılış zamanı, gayesi ve şekline göre çeşitlenir. Görgü cemi, Baş Okutma cemi, Koldan kopma cemi, İkrar cemi, Musahiplik cemi, Düşkünlük cemi, Dardan İndirme cemi, Kırklar cemi, Ayin-i cem, Abdal Musa cemi, Muharrem cemi gibi adlarla ifade edilen bu törenlerin her birinin katılım şartları, ne zaman ve nasıl yapılacağı bellidir.

Cem törenleri Hz. Ali evlatlarını görevlendirmesiyle temellendirilen, törenin doğru ve kusursuz icra edilmesi bakımından yol ehline devam ettirilen on iki hizmetle icra edilir. Bu hizmet algısı tarikat kapısının “hizmet” makamı ve Rasulullah'ın *Seyyidü'l-Hâdim* oluşuyla doğrudan ilgilidir. Bu hizmetler kimi zaman bazı farklılıklar gösterse de şöyle sıralanabilir: Dede, rehber, gözcü, çerağcı, zâkir, ferrâş, saka, sofracı, pervane, peyk, iznikçi, kapıcı (Sarıkaya, 2008: 47b-48b; Bozkurt, 2004: 195-196; Yörükân, 1998: 321-322; Birge, 1991: 201-202; Noyan, 1995: 272).

Kadın-erkek birlikte icra edilen ceme hizmetlerin yapılmasından sonra başlanır. Yöresel bazı farklılıklarla beraber cemdeki hizmetler şöyledir: Dede katılımcılara sohbet eder. Zakir saz çalıp deyiş söyler. Süpürge/car çalınır. Post serilir. Darginlar barıştırılır, canlardan rızalık alınır. On iki hizmet sahiplerinin duaları verilir. Çerağ/delil uyandırılır. Tezekar tarikat abdesti aldırır. Kurban ve lokmaların duaları verilir. Dede yol ve erkân konusunda canlara bilgi verir. Gerekirse ara verilir. Cem mühürlenir (secde yapılır). Üç düvaz imam okunur (secde yapılır). Üç tevhit çekilir (secde yapılır). Mıraçlama okunur, kırklar semahı veya başka semah yapılır. İstek

semahları yapılır. Saka suyu dağıtılır. Kurban ve lokma/sofra hizmeti sunulur. Daha sonra dualarla sofraya kaldırılıp, meydan temizlenir ve delil sırlanır ve tören sona erer. Tören esnasında görevliler ve semaha kalkanlar niyaz duruşunda durarak dedenin oluruyla vazifelerini yerine getirirler (Taşgın, 2009: 213-217; Tur, 2002: 340 vd.).

Kırklar anlatısına göre Cebrail rehber, Muhammed mürşid, Ali pir'dir. Burada yukarıda bir cümleyle atıfta bulunduğumuz Alevi-Bektaşilerin de "dini, ricale bağlılıktan ibaret sayan" karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısına tekrar gelmiş oluyoruz. Pir-Mürşid-Rehber terimleri tamamen tasavvufi törenlerle ilgili hiyerarşik terimlerdir. Alevi geleneğinde pir, pek çok tarikatta da silsile başı olarak kabul edilen Hz. Ali'dir (Bozkurt 2004: 18). Aleviler kendi yollarının Hz. Ali'ye dayandığını söylerken bu yolun erkânının da Hz. Ali ve evlatları, özellikle İmam Cafer-i Sadık tarafından kurulduğunu, yolun ve süreğin onların zamanından beri sürdürüldüğünü kabul ederler. Bu kabullerinde onların gerek Hz. Ali gerekse İmam-ı Cafer'le ilgili anlatımları içselleştirdiklerini ve ayin-i cem törenlerinde bu içselleştirme olgusunu canlı olarak yaşadıklarını söylemek gerekir.

Ancak daha önemlisi gelenekte "mürşid" olarak benimsenen kişilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan geldikleriyle ilgili kabullerdir. Bunun tek istisnası Bektaşi Babagân kolu'dur. Onlar "yol evladı" teriminden hareketle böyle nesebi bir bağlılığı kabul etmezler ve diğer tarikatlarda olduğu gibi tarikata intisap eden ve insan-ı kâmil mertebesine erişen her dervişin tarikatta üst mertebelere yükselebileceğine ve "Baba"lığa veya "Dedebaba"lığa erişebileceğini ifade ederler. Diğer taraftan Bektaşi Çelebiyân kolu başta olmak üzere Kızılbaş ocakları ve diğer aşiret yapısına dayalı Alevi ocakları kendi mürşidlerinin, "Dede" olduklarını, neseben Ehl-i Beyt ailesinden geldiklerini kabul ederler. Bu ocaklardan Ali Zeyne'l-Abidin neslinden geldiğini iddia edenler, Musa Kazım neslinden geldiğini iddia edenler, Ali Rıza neslinden geldiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bazı ocak sahiplerinin elinden nakibü'l-eşraflıktan alınmış "seyyidlik" beratları bulunmaktadır. Dolayısıyla Alevi mürşid/dede geleneği nesebe dayalıdır. Yani, "Alevi olunmaz, Alevi doğulur". Ancak yapının sofilik ve dervişlik boyutunda aşiretlere dayalı farklılaşmaların varlığını dikkate aldığımızda, bu cümle, sadece dedelere has bir yapı değil aşiret mensuplarını da içeren bir algıya dönüşür (Yaman, 2001).

Ancak bu algının XVII. yüzyıldan itibaren yaşanan göçler ve 1950'lerden itibaren yaşanan şehirleşme olgusu çerçevesinde önemli kırılmalara uğradığını söylemek mümkündür. Günümüz Aleviliğinde dedelerin eğitsel olarak yetişmesiyle ilgili yaşanan problemler, coğrafi mekânın genişlemesi, ekonomik yetersizlikler, şehirlerde yetişen yeni kuşakların ideolojik ve modern algıları gibi nedenlerle dedelik kurumunun otoritesinin önemli ölçüde erozyona uğramasına yol açmıştır. Gelenekten, sadece dede ailelerinin nesep ile ilgili iddiaları baki kalmıştır. Bazı küçük yerleşimlerde ehil olanlara "dikme dedelik" nispet edilerek süreğin sürdürülebilmesi sağlanmıştır. Ocaklar arasındaki hiyerarşi kısmen tahrif olarak her Alevi kendi yaşadığı

bölgedeki mahalli Alevi örgütlenmeler üzerinden grup faaliyetlerine katılmaya ve sosyalleşmeye gayret etmektedir. Böylece yukarıdaki ifade “Alevi doğulmaz Alevi olunur”a dönüşmüştür (Yıldırım, 2012: 160). Tarihte Hacı Bektaş dergâhının taşradaki ocaklara tahakkümüne benzer şekilde şehir kültüründe son yirmili yıllarda oluşturulan Alevi örgütlenmeleri diğerlerine karşı federatif bir yapılanmaya giderek siyasi otoriteye karşı daha güçlü bir temsil hakkı elde etmeye çalışmaktadırlar. Bütün bunların büyük şehirlerdeki cem evleri etrafındaki örgütlenmelerde örneklerini görmek mümkündür (Yaman, 2003).

Öte yandan bu sosyal değişim ve hareketlilik dedelik kurumunun geleneksel müşidlik karizmasıyla ilgili ciddi bir erozyonu da beraberinde getirmiştir. Çünkü Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarına dayanan bir neslin evlatları olarak mutlak otoriteye sahip “dede”nin gelenekle ilgili yaptırımları modern şehir hayatında neredeyse anlamsızlaşmıştır. Örneğin grup içi bir kontrol mekanizması rolüne sahip “düşkünlük kurumu” büyük ölçüde işlevselliğini kaybetmiştir. Her yıl dedenin huzurunda görgü ceminden geçme, dara durma gibi uygulamalar da düşkünlük kurumuna benzer akıbete uğramıştır. Bu durum, beraberinde cem törenleri üzerinden dedenin sahip olduğu otoritenin zayıflayıp kaybolmasına yol açmaktadır. Dede şehirlerde ve yeni örgütlenmelerde geleneksel cem törenlerin devamlılığını sağlayan ikincil, üçüncül konuma indirgenmiş; yerine örgüt içinde “Din İşleri Kurul Başkanlığı” gibi yeni roller ihdas edilmiştir.

5. Geleneksel Karizmatik Liderler: Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail

Hz. Ali'nin pirlüğinden sonra Alevi-Bektaşî geleneğinin iki büyük müşidi Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail'dir. Makalenin başında ifade ettiğimiz gibi Hacı Bektaş Veli Bektaşîliğin kurucusudur. Şah İsmail ise Safevi tarikat geleneğinde şeyhlik ve şahlığı şahsında toplayan Kızılbaş süreğinin kurucusudur. Hacı Bektaş Veli, Türklerdeki Ehl-i Beyt sevgisinin kökenlerini teşkil eden iki olguyu kendisinde birleştirmiş mümtaz bir şahsiyettir. O, bir taraftan neseben Hz. Hüseyin evladından Musa Kazım'a uzanan bir silsileye sahipken; diğer taraftan sufilik tecrübesinde Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye neseben bağlı Hoca Ahmet Yesevî'ye uzanan bir silsileye sahiptir (Köprülü, 1981: 61-63; Gölpınarlı, 1990: 15-16, 19, 102-103; Coşan, tarihsiz: xxı-xxıı, xxx-xxxv; Noyan, 1998: 28-32; Atalan, 2007: 97-101).

Hacı Bektaş Veli'nin bu karizmatik nesebi yanında Anadolu'da kurduğu düzenle açıkça barış yanlısı olduğu, yerleşik düzeni benimseyen ve etrafını bu yönde teşvik eden bir tavır aldığı görülmektedir. Bu durum söz konusu dönemde Anadolu'da bir millet inşa edilmesinde Hacı Bektaş'ın katkısını da ortaya koymaktadır. Ahi Evren'in esnafı örgütlediği bir ortamda Hacı Bektaş Veli köylüleri yerleşik hayata yönlendirerek ziraatı, toprakları işlemeyi ve ürün almayı, kısaca onların yerleşik hayata geçmelerine katkı sağlamıştır.

İlk dönemleri bakımından Rum Abdallarının önemli temsilcilerinden olan Hacı Bektaş Veli, Osmanlı-Safevi ilişkileri bağlamında Bektaşiliğin resmi destekle merkezi bir konuma yükseltilmesine paralel olarak Anadolu'daki benzer dini grupların referans kaynağı olmuştur. Bu durum zaman içerisinde Hacı Bektaş Veli'nin değişik Alevi ocakları ve zümreleri içerisinde etkin bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Şah İsmail'e nispet edilen Hacı Bektaş Veli'nin övüldüğü deyiş (Özmen, 1998: II, 136) ve Ehl-i Hakk zümresinin kendilerini Hacı Bektaş Veli'ye nispet eden söylemleri tipik örneklerdir (Edmonds, 1969: 93-94; V Bruniessen, 2000: 167-169; During, 1999: 127-128). Öyle ki günümüz Aleviliğinde bile kimlik tanımlarında "Hacı Bektaş Veli yolu" nitelemesinin yer alması tartışma konusu edilmiştir (İlgili tartışmalar için bk. "7. Alevi Çalıştayı", 2010: 157-158). Yine günümüz Aleviliğinin resmi düzlemde ilk periyodik toplantılarının Hacı Bektaş merkezli olarak başlaması da bu bağlamda anlamlandırılabilir.

Şah İsmail ise dedesi Cüneyd ile başlayan sistematik Safevi propagandasında sofiyanın gelecek mehdi olarak beklediği kişidir⁵. Aynı zamanda müridlerine onların dilinden Türkçe hitap eden, böylece her dem kendisine ulaşılabilen, genç, cengâver ve karizmatik bir liderdir (Erol, 2004: 94-99). Şah İsmail tekke geleneğinde on iki imamın yâd edildiği ve övüldüğü düvazdeh yazma geleneğinin öncüsüdür. Yine o, yukarıda bahsettiğimiz Mirac ve Kırklar Meclisi'yle ilgili ilk miracname yazanlardandır (Türkmen, 2004: 319). Bütün bunların yanında Alevi-Kızılbaş ocaklarında cem törenlerindeki her safhada Şah İsmail'den deyişler okunur. Tören başlarken Hatayî'nin "On İki Hizmet Deyişi" okunarak on iki hizmet sahibi yerlerini alır. Çerağ uyandırılırken Hatayî'nin "Çerağ Uyandırma Deyişi" okunarak çerağ uyandırılır. Kurban tıglanacağına Hatayî'nin "Kurban Deyişi" okunarak kurban tıglanır; su dağıtılırken Hatayî'nin "Saka Deyişi" okunarak su dağıtılır. Dâra durulduğunda Hatayî'nin "Dâr/Hata Deyişi" okunarak özür beyan edilir. (Yıldırım, 2004: 341-353) Cemde okunan düvazlarda Hatayî'den örnekler bulunur. Dolayısıyla Hatayî Alevi-Kızılbaş cemlerinin her yerindedir. Bu şekliyle cem törenleri de günümüz Aleviliğinde bazı küçük farklarla müştereken uygulanmaktadır.

Şah İsmail'in sürekle içindeki yerinin büyük ölçüde içselleştirilerek yaşatıldığı cem törenleri günümüz Aleviliğinde törenin yapıldığı yerle ilgili modern yapıların oluşturulması ve Alevi kimlik açısından vazgeçilmez mekânların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Zira şehirlerde üçüncü neslini yetiştiren Aleviler 1980'lerin ortalarından itibaren karşı karşıya kaldıkları kimlik probleminde önce örgütlenmişler, sonra geleneksel yapılarının bir devamı olarak dini uygulamaları ile ilgili varlık ve hak arayışlarına girişmişlerdir. Yukarıda ifade edilen biçimiyle insan temelli bu hak ve özgürlük arayışlarının mekân boyutunu cem evleri teşkil etmiştir. Cem evlerinin gelenekteki tekke, zaviye ve dergâh olarak kabul edilmeyişinin arka planını Cumhuriyet dönemi devrimleri, 1925'de çıkarılan 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması kanununa olan bağlılık kadar, modern toplum yapısında

ibadet ihtiyacının gereği olarak taşradan şehre gelen bir yapı değil aksine şehirlerde oluşturulup taşraya aktarılan bir yapının varlığı oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yapılanma geleneksel izler taşımakla birlikte büyük ölçüde modern toplumda karşılaşılan ihtiyaçların ürettiği bir kurumdur. Bu kurumun yeri ve ne'liği yine kimlik tartışmaları çerçevesinde camiye paralel bir mekân olarak sunulmakla birlikte kimi zaman büyük dinler ekseninde cami alternatifini bir mekân olarak da sunulmaktadır. Burada grup içi tartışmalarda cem evleriyle ilgili geleneksel ve modern algıdan hangisinin galip geleceğini ilerleyen süreç gösterecektir.

6. Sonuç

Alevilik-Bektaşılık büyük ölçüde tasavvuf düşüncesinden etkilenen kurumsallaşma boyutunda da bu etkinin izlerini taşıyan bir oluşumdur. Ancak gerek tarihi süreçte kendilerini Sünniliğin karşısında tanımlamaları gerekse içinde bulunduğumuz hukuki yapı bu kurumsal boyutun açıkça dile getirilmemesine yol açmıştır. Öte yandan son otuzlu yıllarda modern şehir kültürüyle gelen değişim süreci, Alevilik-Bektaşılığı doğrudan etkilediği için şehirlerdeki mevcut yapı bu tanımlamadan farklı bir çerçevede gelişmiştir. Esasen şehirlerde yapılanan Alevilik sadece yapısal değil inanç ekseninde de önemli değişimleri yaşamakta geleneksel tasavvufi telakkileri Batı eksenli, insan temelli, çoğu kere siyasi alanda varlık imkânı bulan değerlerle birlikte ifade eden bir görünüme bürünmektedir. Bununla birlikte geçmişlerini henüz tam anlamıyla keşfedemeyen Alevi-Bektaşiler gelenekle modernlik arasında çeşitli gelgitleri yaşamaktadırlar. Aleviliğin modern toplumdaki varlığıyla ilgili yaşadığı değişim süreci açık uçlu olarak devam ettiği gözlenmektedir. Bu süreçte Alevi-Bektaşiler zümrenin sağlam bir yapıyla yoluna devam etmesinin yolu hiç şüphesiz doğru bilgidir, düzenli bir eğitimden geçecektir.

Sonnotlar

¹ Rıza Yıldırım bu yapıyı aralarındaki zaman bağlamını dikkate almakla birlikte "geleneksel Alevilik", "Modern Alevilik" şeklinde birbirinden ayırarak okumaktadır. (Yıldırım 2012:142-149) Ancak biz, yapının bu kadar birbirinden bağımsız olduğunu düşünmüyoruz. Zira yine aynı makalede Yıldırım, Modern Aleviliğin çıkmazlarına işaret ederken inançla ilgili algı eksikliklerine ve gelenekle ilgili gelgitlerine de işaret etmektedir.

² Hem sende bulındı ism-i Â'zam

Hem sende göründü rûh-ı Âdem

Tıgında yazıldı satr-ı levlâk

Levlâke lemâ halaktü'l-eflâk

Mısralardaki atf Hz. Aliye'dir. (Memmedof, 1973 II, 23; Arslanoğlu, 1992, 163). Halifebaba Ali Doğan'dan naklen (Aydın 2006: 60)

³ Halifebaba Ali Doğan ise nurun Hz. Fatıma anamızda devam ettiğini belirterek, Hz. Peygamber'in: "Hakk'ın nuru Hz. Ali ile Hz. Peygamber'de, ikisi bir elmanın iki yarısı" dediğini ifade eder (Aydın 2006: 60).

⁴ Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

"Ey Ali, sen bendensin ben sendenim; sen dünyada ve ahirette benim kardeşimsin";

“Musa'nın Harun ile kardeşliği gibi sen de benim kardeşimsin”;
 “Etin etimdir, kanın kanımdır/lahmike lahmi”;
 “Ali'den başka yiğit, Zülfikardan başka kılıç yoktur”;
 “Ehl-i Beytim Nuh'un gemisine benzer. Kim ona binirse kurtulur, kim ondan ayrılırsa helak olur”
 (Rivayetler ve kaynakları için bk., Seyyid Hüseyin 2004: XLV-LIII).

⁵ Seyyid Hüseyin (2004: 100-101) yorumlarının birisinde ط harfinin ebced değerine istinaden mehdinin 900 hicri civarında zuhur edeceğini iddia eder.

Kaynakça

- “Alevi tanımı kriz yarattı”, *Sabah*, (2.12.2004).
- “7. Alevi Çalıştayı”, 28-30 Ocak 2010, Kızılcahamam-Ankara.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (1979). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs Amme'stehera mine'l-Ehâdis-i 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, tah. A. Kalaş, 2. Baskı, Beyrut.
- Ahmed Rıfat. (1293). *Mirâtü'l-Mekâsîd fî Defi'l-Mefâsîd*, İstanbul.
- Arslandoğlu, İbrahim. (1992). *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul: Der Yayınları.
- Atalan, Mehmet, (2007). *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Aydın, Ayhan. (2006). *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Aytekin, Sefer. (1958). *Buyruk*, haz. S. Aytekin, İstanbul.
- Bal, Hüseyin. (2004). *Alevî İslam Yolu*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Birdoğan Nejat. (1995). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 3. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Birge, John K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2004). *İmam-ı Cafer-i Sadık Buyruğu*, Haz. F. Bozkurt, 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bulut, Faik. (1997), *Ali'siz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Coşan, Esat. (tarihsiz). Hacı Bektaş Veli, *Makâlât, İncelemeler*, İstanbul: Seha Yayınları.
- Demirci, Mehmet. (1983). “Nür-ı Muhammedi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, İzmir, 239-258.
- During, Jean. (1999). “Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi”, *Alevî Kimliği*, edit: T.Olsson-E.Özdalga-C.Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 127-159.
- Edmonds, C. J. (1969). “The Belief and Pratices of The Ahl-i Hakk of Iraq”, *Iran, Journal of the British İnstitute of Persian Studies*, c. 7, London, 89-101.
- Erol, Ali. (2004). “Azerbeycan Şiir Dilinin Gelişmesinde Hatai'nin Oynadığı Rol”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- eş-Şeybî, Kamil M. (1982). *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve Teşeyyü'*, I-II, 3. Baskı, Beyrut.
- Faruki, Süreyya. (2003) *Anadolu'da Bektaşîlik*. Çev., N.Barın, İstanbul: Simurg Ya-

- yınları.
- Gölpınarlı, Abdülkâki, (1990). *Vilâyet-nâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Kaya, Haydar. (1993). *Alevî-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Köprülü, M. Fuad. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara: DİB Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2001). "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslamiyât*, 4, 15-36.
- Memmedof, Eziaga. (1973). *Şah İsmail Hatâyî Eserleri*, I-II, red. H. Araslı, Bakü: Azerbaycan SSR İlimler Akademisi.
- Noyan, Bedri. (1995). *Bedri, Bektaşîlik Alevilik Nedir?*, 3. Baskı, İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- . (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*, c. I, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, I-V, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2008). *Fütüvvetname-i Cafer Sadık, İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, İstanbul: Horasan Yayınları.
- Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî. (2004). *Şerhu Hutbeti'l-Beyân, İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, Isparta.
- Taşğın, Ahmet. (2009). "Cem Cemevi ve İşlevleri", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. A.Y.Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 211-227.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevî Erkânları*, İstanbul: Can Yayınları.
- Türkmen, Fikret. (2004). "Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri", *I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- Üçer, Cenksu. (2009). "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar", *Dini Araştırmalar Alevilik Özel Sayısı*, 33, 63-88.
- Ünlüsoy, Kamile. (2015a). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII-XVI. yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2015b). "2000 Yılı Ve Sonrasında Yapılan Alan Araştırmaları Bağlamında Günümüz Anadolu Aleviliğinin Hz. Ali Tasavvurları" *EKEV Akademi Dergisi*, 63, 167-194.
- Van Bruniessen, Martin. (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, çev. H. Yurdakul, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaman, Ali. (2001). *Đedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2003). "Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değişirmesi: Đedelik Kurumun-

- dan Kültürel Organizasyonlara”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, haz. İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 331-356.
- (2009). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. A.Y. Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 178-203.
- YAZICI, Tahsin. (1980). “Safeviler”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: MEB Yayınları.
- Yeminî, Muhammed. (2002). *Faziletname, (Giriş-İnceleme-Metin)*, I-II haz., Y. Tepeli, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldırım, Ahmet. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Ali. (2004). “Anadolu Alevi Cemlerinde Ozan Şah Hatayî’nin Yeri”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 135-162.
- Yörükân, Y. Ziya. (1928). “Anadolu Alevileri ve Tahtacılar”, *Darul Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 8, 109-150.
- (1998). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, yayına haz. T. Yörükân, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 8.baskı, İstanbul: Yön Yayıncılık.

ALEVİ-BEKTAŞİ CEMLERİNDE ERKÂN VE SÜREK FARKLILIĞI (HERNE CEMEVI ÖRNEĞİ)*

DIFFERENCES BETWEEN RITES AND RITUALS IN ALAWI- BEKTASHI CEMS (HERNE CEMEVI EXAMPLE)

İbrahim GÜL**

Öz

Bu çalışma, Alevi-Bektaşî inancında sürekliliğini konu almaktadır. Bu farklılık, “Yol bir süreklilik bin bir” deyişimiyle anlatılır. Yol, Hak-Muhammed-Ali yoludur. Bu yolu devam ettirmek için farklı süreklilikler izlenebilir. Önemli olan bu yolun bozulmadan sürdürülmesidir. Konu, Kırklar Meclisi, Kırklar Cemi ve Yol-süreklilik başlıkları altında ele alınmıştır. Almanya, Herne Cemevinde görüşme ve gözleme dayalı olarak bir araştırma yapılmıştır. Konuyla ilgili olarak 13 kişi ile görüşme yapılmıştır. Görüşme sonuçlarına göre cem ibadeti, katılanlara önemli kazanımlar sağlamaktadır. Cem, Çelebiler Erkânına göre yürütülmektedir. Ancak görüşmeye katılanlar kendi yörelerinin süreğine göre, Cem’in yürütülmesini istemişlerdir. Alevi-Bektaşî inancında süreklilik, bir zenginlik olarak görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Alevilik, Kırklar Cemi, yol, süreklilik

Abstract

This study focuses on differences of persistence in Alevi-Bektashi faith. This difference is explained by a famous saying “The way is one and the persistence is many. The way is Hak-Muhammad-Ali’s way. Different persistences can be followed to maintain this path. What is important is that the principles should be always followed. The subject is researched with under the headings of Cem, Kırklar Meclisi and the way-persistence. A study is conducted based on interviews and observations at Herne Cemevi in Germany. Thirteen people are interviewed about the subject. According to the results of the interviews, it became evident that Alevi faith (cem) provides significant gains to the participants. It is observed that Alevi ritual is carried out according to Çelebiler Persistence. However, the participants in the meeting wanted us to carry out Alevi faith. Diversity in practices in the Alevi-Bektashi belief is seen as a wealth.

Key words: Alevism, Kırklar Cemi, Alevi Faith (cem), the way, persistence

1. Giriş

Alevî-Bektaşî inancında, “Yol bir, süreklilik bin bir” olarak ifade edilen kavramın ne anlama geldiği ve kökenlerinin nereye kadar uzandığı merak konusudur. Yol, Alevilerin yaşamlarında olması gereken, inançsal, kültürel olgular bütünü olarak tanımlanabilir. Yol, Muhammed-Ali’den kalmıştır. Alevî yolunun kurucusu, Şâh-ı Merdan Ali’dir. Bu yolun Anadolu temsilcisi ise Hacı Bektaş Veli’dir. O’nun zamanında kurulan ocaklara bağlı dedeler kendilerine bağlı talipleri irşat ederek bu yolu yaşatmışlar ve günümüze kadar ulaşmasına yardım etmişlerdir (Ayдын, 2005).

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.02.2017, Kabul Tarihi: 26.04.2017.

** Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Samsun/ Türkiye, igul@omu.edu.tr

Alevî-Bektaşî inancında süreklilik olarak ifade edilen kavram, uygulama farklılığı anlamına gelir (Dedekargınoğlu, 2010: 203). “Yol bir süreklilik bin bir” deyimini bunu ifade eder. Yani, aynı amaca ulaşmak için çeşitli yolların izlenilebileceğini belirten bir deyimdir. Alevî-Bektaşî inanç ve ayinlerinin dar kalıplar içinde hapsedilmeyeceğini vurgular. Bu çeşitlilik bir taraftan Alevî-Bektaşî inancının başkalarının anlaşılabilirliğini olumsuz etkilerken, diğer yandan onun zenginliğine katkıda bulunur. Devletin, Alevî-Bektaşî inancını tanımamasının altında yatan önemli sebeplerden birisi, süreklilik farklılığı olarak görülür (Taşgın, 2013: 163; Kiremit, 2013: 726). Süreklilik farklılığı, Alevî-Bektaşîliği “ne olduğu kesin olarak tanımlanamayan” ve sanki herkese göre farklı yorumlanan bir inanç görünümüne sokmaktadır. Kısaca süreklilik farklılığı, Alevî-Bektaşîliğin belki de yanlış yorumlanmasına yol açan ancak bir o kadar da ona güzellik katan uygulamalardan birisidir. Bu makalede ülkemizde çok fazla üzerinde durulmayan süreklilik farklılığı konusu ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

Alevî-Bektaşî inancında cem ibadetini konu alan birçok araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmalarda cem konusu farklı boyutlarda ele alınmıştır. Cemlerin sosyo-kültürel boyutları (Coşkun, 2014), Cemlerde okunan gülbanklar, deyişler, mersiyeler ve duazlar (Kaptan, 2017), Alevî-Bektaşî inancında cem (Kaygusuz, 2017), cem ibadeti (Yaman, 2001), cemin simgesel temsilcileri (Sümer, 2011) bunlardan birkaçıdır. Alevî-Bektaşî inancında süreklilik anlayışını konu alan araştırmalar (Dedekargınoğlu, 2011; Kenanoğlu, 2012; Mutluer, 2013; Aydın, 2014) sınırlı sayıda kuramsal çalışmalardır. Bu çalışmada cemlerde uygulanan süreklilik farklılığı kuramsal olarak anlatıldıktan sonra Almanya Herne Alevî-Bektaşî Kültür Derneğinde süreklilik uygulamasına ilişkin uygulamalar, gözlem ve görüşmeye dayalı olarak incelenmiş ve tartışılmıştır. Konuya ilişkin olarak ilgililere bazı önerilerde bulunulmuştur.

a. Kırklar Meclisi

Alevî-Bektaşî inancında cem ayini önemli bir yer tutar. İnsanların birlik içinde yapmış olduğu ibadetler arasında yer alır. Cemin tarihsel kökeni hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber: eski bir Türk töresi olduğu, Hacı Bektaş Veli’den (ö.717/1338?) kaldığı veya İmam Cafer-i Sadık’ın cem yaptığı yönünde görüşler sıralanmaktadır (Rençber, 2012: 78). Ancak kaynakların çoğunluğunda cem ibadetinin kökleri, “Kırklar Cemi” söylencesine dayandırılmaktadır (Yaman, 2001; Bozkurt, 2006; Aytekin, 1958; Uçar, 2004; DABF, 2008).

Kırklar Meclisi kavramına ilişkin farklı açıklamalar yapılmaktadır. Bir makalede bu olay, Şaab Kuşatmasına dayandırılarak olayın Mekke’de, Şaab-ı Ebu Talib diye bilinen mahallede vuku bulduğu belirtilmiştir. Bu anlatıya göre, müşriklerden kaçarak bu mahalleye sığınan Müslümanlar günlerce aç susuz kalmışlardır. İçlerinden birisi bir yudum su içse cümlesi kanmış, birisi bir lokma ekmek yese cümlesi doymuştur. Kısaca, Şaab’da Müslümanlar tek bir vücut olmuşlar. Burada yaşananlar daha sonra Alevîler arasında sözlü olarak yaşatılmış ve söylenceye dönüşmüştür (Koçak, 2003).

Kaygusuz'a (2017: 4) göre, Kırklar Meclisi olgusu Peygamber'in, İslâm inancını yayarken kendisine bağlı insanlarla yaptığı gizli toplantıların toplum bilincinde kutsanıp yer etmesidir. Sivri ve Kuşça'ya (2014: 195) göre Kırklar Meclisinde yaşananlar mit özelliği gösterir. Melikoff ise, "Kırklar" kelimesi üzerinden bu miti Şamanizm'e dayandırır (Melikoff, 1998: 48).

b. Kırklar Cemi

İnsan, zâhirde yaşadığı olaylar karşısındaki cehaletini ve çaresizliğini, zâhirin ötesine geçerek (urûc ederek) ancak bâtında giderebilir. Alevî-Bektaşî inancına göre, ilk Aynü'l-Cem, Kırklar Meclisi'nde yürütülmüştür ve cemlerde on iki hizmet içinde dönülen semah, bu Kırklar Semah'ıdır. Alevî-Bektaşîler, Kırkların ilksel cem ayinlerini taklit ve tekrar ederken, kutsalla ve bâtinla temasa da geçmiş olurlar (Ersoy, Kızıltan ve Saydam, 2013: 422).

"Kırklar Cemi", kısaca Hz Muhammed'in Mirac'a çıkarken ve dönüşünde karşılaştığı mitolojik bir olayla ilgili bir kavramdır. Bu olay İmam Cafer Buyruğu'nda (Aytekin, 1958) ve cemlerde söylenen "Miraçlama" adı verilen beyitlerde (Sarıkaya, 2017) manzum olarak anlatılır. Miraçlama'nın birkaç versiyonu bulunmaktadır. Bazı yörelerde Şah Hatâi (ö. 930/1524) bazı bölgelerde ise Hamdullah (ö.1215/1836) veya Fezzullah Çelebi (ö.1203/1824) tarafından yazılan miraçlamalar okunur. Çelebilerin yazmış olduğu miraçlama bir duaz ile son bulur. Anlatım faklı olsa bile verilen mesajlar birbirine benzerlik gösterir. Miraçlama kısaca şöyle özetlenebilir: Allah, Hz. Peygamber'i (ö.11/632)miraca okur. Peygamber yolda bir aslana rastlar. Hakk'tan bir nida gelir ve aslana Hatem yüzüğünü vermesi istenir. Böylece aslan sakin olur. Hz Muhammed Allah ile doksan bin kelâm görüşür. Bunun otuz bini Şeriat'a, altmış bin kelamı ise Tarikat'a ilişkindir. Hz. Muhammed dönüşte ruhlar âleminde olduğu tahmin edilen Kırklar Cem'ine uğrar. Kapıdan içeri girerken, "fukarayım" diyerek girer. On yedisi kadın ve yirmi ikisi erkek olmak üzere otuz dokuz kişinin bulunduğu ceme girer. Onlara kim olduğunu sorar. Kırklara niçin biriniz eksik diye sorduğunda, Selman'ın Pars'a gittiğini söylerler. Onun da kalben yanlarında olduğunu birisine neşter vurarak ispat ederler. Yani bir kişiden kan akınca herkesten kan akmaya başlar ve dışarıdan da bir damla Selman'ın kanı gelir. Selman bir üzüm tanesi ile içeri girer ve Hz Muhammed'den bu üzüm tanesini paylaşırmasını söyler. Cebrail, Hz Muhammed'e bir nur tabak getirerek ezmesini söyler. Böylece o üzüm suyuna elin değip dudaklarına götüren herkes kendinden geçer. Bu esnada Hz Muhammed coşa gelir ve semah dönmeye başlar. İmamesi başından düşer. Kırklar bunu parçalayıp bellerine kuşak yaparlar. Hz Muhammed daha sonra Ali'nin kırklar ceminde olduğunu anlar. Ali'nin evine vardıklarında, Hz. Ali Peygamber'in yüzüğünü önüne koyar. Hz Muhammed bu olaya şaşırır kalır (Miraçlama, 2017).

Bu mitolojik olayın gerçekliği üzerinde durmak yerine, burada verilmek istenen mesajlar üzerinde durmak yararlı olacaktır. Burada anlatılmak istenen mesajı

anlamayan kişiler, Hz Muhammed'in küçümsendiğini zannedebilirler. Ancak bâtinî olarak düşünüldüğünde, böyle bir durumun söz konusu olmadığı açıktır. Kur'an-ı Kerim'in Kehf Suresinin 60-82. ayetlerinde anlatılan Hızır ile Musa Peygamber arasındaki kıssaya benzer bir durumla bunu açıklamak mümkündür. Bu kıssada, Hızır ile Musa Peygamber'e verilen ilimlerin farklılığı dile getirilmiştir. Allah, Hızır'a farklı, Musa Peygamber'e farklı bir ilim vermiştir. O dilediği kimsenin ilmini artırır. Kur'an'da içeriği anlatılmamış olsa bile, Miraç olayında da buna benzer bazı mesajlar verilmek istenmiştir. Hz. Muhammed, Şeriat kapısından sorumludur ve O'na bununla ilgili zahirî ilim, Hz. Ali'ye ise tarikat ve hakikat ile ilgili bâtinî ilim ve sırlar verilmiştir. Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır." Kaldı ki Alevi-Bektaşî inancında Muhammed ile Ali zaten aynı nurdan yaratılmış olup, Ali'nin Hz. Peygamber'den üstün olması gibi bir durum söz konusu değildir (Aytekin, 1958:150; Sarıkaya, 2017: 8).

Kırklar Cemi mitolojisinde anlatılmak istenen ana fikirleri sıraladığımızda, her şeyden önce ceme girerken kişinin benliğini dışarıda bırakması gerektiği anlaşılır. Ceme giren herkese "can" gözüyle bakılır ve ona yer gösterilir, o kişi de kendisine uygun bir yere oturur. Cemde kadın-erkek ayrımı gözetilmez. Ceme boş gelinmez, bir lokma ile gelinir. Getirilen bir üzüm tanesi olsa bile paylaşılır. Ceme katılan birisinin bir acısı ve sıkıntısı varsa, bu herkesin acı ve sıkıntısı olarak kabul edilir (birisine neşter vurulunca herkesten kan akması gibi). Cem içinde kişinin aşkı doruk noktaya ulaştığında semah dönmeye başlar, yani Hakk'ı zikreder. Semah, kadın ve erkek birlikte dönülür. Ceme girerken Hz. Peygamber besmele ile önce sağ ayağını atarak girmiştir (Şeriat kapısı). Selman içeri "Hu" diyerek girmiştir (Hakikat kapısı). Kısaca Kırklar Cemi, bâtinî yorumlar içeren ve insanlara bazı konularda mesaj veren mitolojik bir konudur. Onu, ancak tarikat ehli kişiler anlayabilirler.

Miraç olayının tasavvufî anlamını kavramak bakımından Hacı Bektaş Velî'nin şu sözünü dikkate almak gerekir: Madde karanlığı akıl nuru, cehalet karanlığı ilim nuru, nefis karanlığı marifet nuru, gönül karanlığı aşk nuru ile aydınlanır (Aytaş, 2014: 201). Bu olayın hakikatini anlamak için aşk nuruna ihtiyaç vardır. Bu olayı akılla idrak etmek ve anlamak mümkün değildir.

Nerede ve hangi yörede yapılırsa yapılsın, cem ayininin ortak noktalarından birisini "on iki hizmet" oluşturur. Hizmet sayısının on iki olması bir tesadüf değildir. Bu hizmetlerin bazılarının pirleri, Oniki İmam'dan; Hz Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Zeyne'l-Âbidin'dir. Bu hizmet sahipleri, farklı kaynaklarda değişik şekillerde ifade edilmektedirler. Bazı kaynaklarda, pîr Hz. Muhammed olarak gösterilirken, bazılarında Hz. Ali ve bazı kaynaklarda ise Hacı Bektaş Velî'dir. Cemde yapılan hizmetlerin sayısının on iki olmasını, bazı yazarlar Oniki İmam'a bağlarlar (Rençber, 2012: 75). İmam *Cafer-i Sadık Buyruğu*'nda on iki hizmet sahipleri farklı şekilde ifade edilirken (Aytekin, 1958), başka bir kaynakta hizmet sahipleri değişik isimlerle

anılmaktadırlar (Karakaş, 2003: 245). Hizmet sahipleri sayısının on iki olmasıyla ilgili yazılı bir kaynak olmamasına rağmen, bunun Oniki İmam'la ilişkilendirilmiş olması mantıklı görülmektedir. Şah Hatâî'nin on iki hizmet sahipleri için söylediği deyişin de on iki kıta olması bunu doğrular niteliktedir.

Cem içerik olarak incelendiğinde, muhtevası itibariyle önemli üç işlevinin bulunduğu söylenebilir (Yaman, 2001: 3): Dinsel işlevler, sosyal-eğitsel işlevler ve hukuksal işlevler. Cemin yapılmasında temel işlevlerin başında dinsel işlevler gelmektedir. Cemde genellikle Türkçe dua edilir ve cem erenleri yapılan bu dualara, "Allah, Allah" diyerek mukabelede bulunurlar. Cemde, toplumda yaşanan birçok olay sembolik olarak canlandırılır veya yaşatılır. Örneğin insanların lokmasını paylaşması, zalime karşı gelme, başkalarına saygı gösterme, edep-erkân içinde olma gibi davranışlar gösterilir. Musahiplik, farklı anne-babadan gelen insanların yol kardeşi sayıldığı sosyal bir olgudur. Cem'de okunan deyişlerle ilgili dedelerin anlattığı kıssaların eğitsel bir değeri vardır. Diğer taraftan cemde âşıklar tarafından okunan birçok Alevî-Bektaşî şiiri, açıklanmaya bile gerek duyulmaksızın kolaylıkla anlaşılır ve edebî-eğitsel nitelik taşır. Ceme giren kişilerin birbirlerinden razı olması gerekir. Bu meydana, başkalarında hakkı olan hakkını talep edebilir. Bu ise cemin hukuksal yönüne işaret eder. Alevî-Bektaşî inancına göre, cemde dedenin sorduğu sorulara doğru cevap veren talibe, bu sorular ahirette tekrar sorulmaz. Yani kısaca, "Ölmeden önce ölmek" olarak özetlenen bu veciz ifade, ölmenden önce dünyada iken hesap vermeyi ifade eder.

c. Yol-Sürek Kavramı

Alevî-Bektaşî yolunun temel esasları yazılı kaynaklara dayandırılmalıdır. Aksi halde ortaya atılan fikirler mesnetsiz ve anlamsız olur. Alevî-Bektaşî yolu, İslâm inancının tasavvufi bir yorumudur. Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu İslâm inancı, O'nun Ehl-i beyt'i aracılığı ile korunmuş ve yayılmıştır. Bu emanetin günümüze kadar gelmesine birçok sahabe, eren ve evliya aracılık etmiş ve böylece doğrudan ve dolaylı olarak "yol"a hizmet etmişlerdir. İslâm inancının en güzel şekilde tasavvufi bir yorumunu Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) yapmıştır. Türkmenler, İslâmiyet içinde Sünnilik, Şiiilik şeklinde ortaya çıkan tartışmaların, anlaşmazlıkların uzağında kalmışlardır. Onlar için, Türkmen babalarının söyledikleri ve yaptıkları daha önemli görülmüştür (Baş, 2011: 32). Diğer taraftan Türklerde Peygamber aşkı, Peygamber'e iman ile bütünleşmiştir. Yesevilikte, imanın, sevgi temeline dayalı olması gereği ve görüşü psikolojik bir boyut kazanmıştır (Atmaca, 2007: 66).

*Velâyetname'*ye göre Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevî'nin müridi olan Lokman-ı Perende'ye (ö.713/1334?) bağlı bir erendir. Ahmed Yesevî, kutsal (özel) emanetleri tekkesinde saklamıştır. Bu emanetler taç, hırka, çerağ (kandil), sofrâ, alem (sancak) ve seccadeden ibarettir. Bu emanetlerin Hacı Bektaş Veli'ye verilerek, O'nun Rum diyarına gönderildiği bilinir. Anadolu'da başka akımların da etkisiyle, Alevîlik-

Bektaşîlik inancı ortaya çıkmıştır. Hacı Bektaş Veli'den sonra ikinci pîr olarak bilinen Balım Sultan (ö. 896/1517), bunu sistemli bir hale sokmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse, Alevîlik İslâm'ın içinde bir yol olarak değerlendirilmelidir.

Yesevî Tarikatı'nda, kadın-erkek bir arada yapılan ibadetler, Alevî-Bektaşî inancında da benzer şekilde devam etmiştir. Alevilikte kadın-erkek eşitliğinin teolojik kökleri bunu doğrulamaktadır. Bu teolojik mirasa göre, Alevilikte kadın-erkek yoktur, "cân" vardır (Okan, 2014: 29). Bununla beraber, kadınların eski Türk geleneklerini devam ettirerek, cemlere erkeklerle birlikte katılmaları, farklı gruplar tarafından gayr-i ahlâkîlik ile suçlanmalarına neden olmuştur (Ünlüsoy, 2009: 84). Buna rağmen Alevî-Bektaşî cemlerinde kadın-erkek birlikte ibadet etme uygulaması devam etmektedir.

Alevî-Bektaşî inancı, itikatta Sünnî inançla benzerlik gösterir (Arslanoğlu, 2017). Sünnî inanç, Hacı Bektaş Veli öğretisine göre, Şeriat kapısı içinde yer alır. Kâmil insan olmanın yolu, diğer kapılara ulaşmaktan geçer. Edip Ahmed, Bektaşî tarikatına girdikten sonra "tarikat ehli" olarak Harabî mahlasını almıştır. Harabî, Şeriat kapısından Tarikat kapısına geçişteki bu farklılığı şöyle dile getirmektedir (Şiir Akademisi, 2009):

Zühd-i riya ile olan ibadet
Hatadır Hz. Settar'a karşı
Böyle namaz ile olamaz ümmet
Hiç kimse Ahmet-i Muhtar'a karşı
Tarikatsız mümin olamaz kimse
Nûr-ı nübüvvetle dolamaz kimse
Hakk'ı, Peygamber'i bulamaz kimse
Yatıp kalkmak ile duvara karşı

Allah gözlerine çekmiş bir perde
Yok dersin Allah'ı gökte ve yerde
Gösterelim gel de gör Hakk'ı nerde
Secde eylesin Didar'a karşı

Alevî-Bektaşî inancına, ön yargıyla bakmamak gerekir. Bu inançta "insan" temel olarak alındığı için bütün pratiklerinde insan unsuru hep ön plandadır (Azar, 2005: 85). Sürek kavramıyla ilgili olarak Alevî ve Bektaşî kavramları arasındaki ilişkinin de bilinmesi gerekir. Bektaşîlik daha çok Balkanlarda yaygın olarak görülen bir inanç biçimidir. Bu tarikat yapılanmasının, belli bir ayinle ilgili dünyası ve hiyerarşisinin olması da gayet tabidir. Balkanlardaki inançsal yapının temelini de ocak sistemi olduğu ancak sosyal ve siyasal sıkıntıların bu yapıyı bozduğu ve böylece ocak sisteminden sürek sistemine geçildiği söylenebilir (Ersal, 2015: 256).

Yol kavramının açıklanmasından sonra, “sürek” sözcüğünü açıklamak yerinde olur. Sürek, Alevî-Bektaşî inancında, “sürdürme ve devam ettirme” anlamında kullanılmaktadır. Başka bir deyişle yolun devam ettirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Yolun devam ettirilmesinde önemli olan şey, özün bozulmadan devamlılığını sağlamaktır. Özden sapmamak kaydıyla yolun uygulanmasında farklılıklar olabilir. Hak-Muhammed-Ali yolunu süren, yani devam ettiren Alevî-Bektaşîler bu durumu özlü bir sözle, kısaca “yol bir, sürek bin bir” cümlesiyle ifade etmişlerdir. Ancak uygulamalardaki bu farklılıkların nasıl ortaya çıktığı ve bunun ocak kavramıyla bir ilgisinin olup olmadığı merak konusudur.

Konuyla ilgili olarak Bal (2004) sürek farklılığını, Alevî-Bektaşî grupların yaşadıkları şartlara ve geçmişten gelen alışkanlıklarına bağlamaktadır. Ona göre bu durumu bir zenginlik olarak görmek gerekir. Sürek farklılığı, aşağıda sayılan farklılıkları ortaya çıkarır:

1. Mutlaka musahip olmak lazımdır diyen gruplara rastlandığı gibi, bazılarında ceme girmek için bu şart aranmaz.
2. Nasip almak için birisinin Alevî ana-babadan olma geleneği, süreğe göre değişiklik gösterir.
3. Postnişin-dede-talip ilişkisi, bazı süreklere dede-talip hatta bazı durumlarda, dedebaba-talip ilişkisi olarak görülebilir.
4. Görgü yapılırken talibe “pençe çalma” uygulaması yanında bazen “erkân” veya “tarik” çalma uygulamalarına rastlanır.
5. Cemlerde “dolu alma” uygulaması süreklere göre farklılık gösterir. Anadolu Alevilerinin çoğunda bu uygulama kaldırılmıştır. Cemlerde okunan duaz, deyiş, mersiye gibi söylenen veya dedenin okuduğu gülbankler farklıdır.

Bu farklılıkların en önemlisi Alevî ve Bektaşîler arasında görülür. Bu ayrımın temeli Hacı Bektaş Velî'nin evli mi yoksa mücerret mi olduğuna dayalıdır. Bektaşîler, O'nun evlenmediğini savunurlarken, Çelebiler ise O'nun Fatma Nuriye isimli bir kadınla evlenmiş olduğunu iddia ederler (Gölpınarlı, 1959: 65). *Velâyetname* ve İmam Cafer Buyruğu da Hacı Bektaş Velî'nin mücerret (evlenmemiş) olduğunu belirtir (Aytekin, 1958: 117). Ancak bunun ötesinde Bektaşîliğin dışında kalan Alevî gruplar arasında da sürek farklılığı göze çarpar.

Başka bir görüşe göre, sürek farklılıkları oluşmadan önce yola girmek isteyen insanların ikrârları, musahiplik erkânı ile birlikte yapılırdı. Kalender Çelebi (ö. 906/1527) öldürüldükten sonra, Sersem Ali Baba'nın (ö. 977/1598) dergâhın başına getirilmesiyle sürek farklılıkları ortaya çıkmıştır. Dergâhtan kopan “Dedegân süreği” yola girmek için musahiplik uygulamasını devam ettiren, “Babagân Süreği” nasip almayı, “Çelebiler süreği” ise ikrar vermeyi yeterli görmüştür (Koçak,

2015). Bu duruma birçok ocak örnek olarak gösterilebilir. Çepni Türkmen boyu dedesi Güvenç Abdal'ın, Saru Saltuk'un (ö. 676/1297) musahibi olduğu (Kökel, 2005: 55) dikkate alındığında, Güvenç Abdal Ocağı erkânının (süreği) da Çelebiler erkânından farklı olduğu açıkça görülebilir. Hâlbuki Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli dergâhında yetişmiş, geniş bir coğrafyada nüfuz ve saygısı olan bir zattır. Bu ocağa mensup dedelerin bazıları musahip olmayan kişileri cemlere bile almazlar. Cemlerde okunan gülbankler ve ayinle ilgili uygulamalar da Çelebiler erkânından oldukça farklıdır.

Tahtacı süreğinde (Yanyatır ve Hacı Emirli Ocakları) yol, Hak-Muhammed-Ali yoludur. Sürek bin bir olarak nitelenir. Alevilik, bir bakıma dede ve ocaklar temelinde şekillendiğinden süreklilerin birbirleriyle uyumuna bakılmamış, daha çok yola hizmet etme anlayışı ön plana çıkarılmıştır. Böylece, “yol cümleden ulu” sözü söylenegelmiştir. Bu çok çeşitlilik Alevî inancında bir ayrışma vesilesi değil, bir motif olarak görülmüştür. Bu sürekliliğini ortadan kaldırmak isteyenler aslında yola zarar vermektedirler (Alevî Kütüphanesi, 2014). Tahtacılar dönülen içeri ve dışarı semahı, değişik süreklilerde, Kırklar semahı ve Gönüller semahı olarak farklı isimlerle ifade edilmektedir. Değişik isimlerle anılsa da yolun sürülmesinde bir farklılık gözlenmemektedir.

Bir araştırmaya göre, Osmanlı zamanında Vilayet-i Rum kapsamında olan Amasya, Çorum, Sivas, Tokat illerindeki insanların tarih anlatısı ve siyasi yaklaşımı ile Dersim ve Antakya'daki anlatım birebir örtüşmemektedir. Geçmişteki kültür ve tarihsel farklılıklar, Alevilerin Türkiye'deki bazı siyasi olaylara bakışını farklılaştırmıştır. Örneğin, Atatürk ve Cumhuriyet kavramları tüm Aleviler için aynı anlama gelememektedir (Mutluer, 2013). Sürek farklılıklarının oluşmasında bu kültürel etkileri de göz önünde bulundurmak gerekir.

Alevî-Bektaşî inancında önemli olan, bireyin insan-ı kâmil olmasıdır. Bu mertebeye nasıl ulaşılacağı o kadar da önemli değildir. Yol bellidir ama o büyük ulu yola ulaşmak için geçilen, aşılacak ve uyulan kurallar bütünü farklılık gösterebilir. Asya'da, Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kuzey Afrika'da bu yolu izleyen binlerce sürekliler vardır (Aydın, 2014). Bu bağlamda önemli olanın yol olduğu, sürekliliğinin çok da önemli olmadığını altı birçok araştırmada çizilmiştir.

Bu anlatılanlara paralel olarak, İmam *Cafer Buyruğu*'na bakıldığında, içerisinde farklı nüshaların yer aldığı görülür (Aytekin, 1958). Bu nüshalar incelendiğinde, Ana Buyruk İzmir nüshasından oluşurken; ikinci bölüm ekleri Maraş, Alaca, Gümüşhacıköy, Malatya, I. Hacı Bektaş ve II. Hacı Bektaş nüshalarından oluşur. Bu nüshalar arasında temel konularda benzerlikler olduğu gibi, bazı hususlarda farklılıklar da bulunmaktadır. Alevî-Bektaşî gruplarının dedeleri, buyruğun hangi nüshasını kullanıyorsa, yol-erkân buna göre yürütüleceğinden, kendiliğinden bir sürekliliği da ortaya çıkmış olacaktır. Başka bir anlatımla sürekliliğinin bir sebebi, erkân-nâmelerin farklı olmasıdır.

Sürek farklılıklarıyla ilgili kuramsal açıklamalardan sonra Almanya, Herne Cemevi'nde yapılan gözlem ve görüşmelere dayalı, sürek farklılıklarına ilişkin uygulamaya yer verilmiştir.

2. Amaç

Bu çalışmanın amacı, Alevî-Bektaşî inancına sahip kişilerin sürek farklılıklarına ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır. Bu amaçla şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Cemlerin size kazandırdığı önemli kazanımlar nelerdir?
2. Cemevinde cemler hangi erkâna (süreğe) göre yürütülmektedir?
3. Siz cemlerin hangi erkâna (süreğe) göre yürütülmesini isterdiniz?

3. Yöntem

3.1. Araştırma Modeli

Bu araştırma, tarama modeliyle hazırlanmış nitel bir çalışmadır. Araştırma, bir bakıma olgubilim (fenomenoloji) özelliği taşımakta olup, konunun derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır ve genelleme amacı gütmemektedir. Nitel çalışmalarda, günlük hayatın çeşitli boyutlarının gözlenmesi, betimlenmesi ve analizinde kullanılan yöntemlerin, bunlar arasındaki ilişkilerin araştırmacı tarafından yönetilmesi esastır (Miller ve Dingwall, 1997).

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 8 Ocak 2017 tarihinde Almanya-Herne Cemevi'ne gelen 13 kişi oluşturmaktadır. Bunlar Cem'e gelen kişiler arasında gönüllü olarak seçilmişlerdir. Görüşmeciler seçilirken, onların farklı yörelerden Cem'e katılan kişiler olmasına özen gösterilmiştir. Bunun yanında cinsiyet, yaş ve kişinin mensup olduğu ocak bakımından farklı kişilerin görüşmeye katılımı sağlanmıştır.

Araştırmaya katılanlara ilişkin kişisel bilgiler aşağıda Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Görüşme yapılan katılımcılara ait kişisel bilgiler

Kişi	Memleketi	Cinsiyeti	Yaşı	Ocağı	Görevi
A	Samsun	K	24	Güleloğlu	Moda tasarımcısı
B	Samsun	K	17	Bilmiyor	Öğrenci
C	Samsun	E	37	Keçeci Baba	Terzi
D	Samsun	E	50	Gülerli	Alevi dedesi

E	Samsun	E	72	Gülerli	Alevi dedesi
F	Samsun	E	70	Çetmi	Emekli öğretmen
G	Samsun	K	18	Gülerli	Öğrenci (cemde süpürgeci)
H	Amasya	K	40	Bilmiyor	Sosyal eğitimci
I	Amasya	K	45	Bilmiyor	İşçi
J	Amasya	E	47	Bilmiyor	Dernekte üye
K	Pülümür	K	57	Kureyşhan	Eskiden kadın kolları başkanymış
L	Tunceli	K	52	Bilmiyor	Ev hanımı
M	Tunceli	E	57	Kureyşhan	İşçi

Katılımcılara bakıldığında, çoğunluğunun Samsunlu olduğu görülmektedir. Görüşmeye, Amasya ve Tunceli doğumlu kişiler de katılmışlardır. Katılımcıların 7'si kadın, 6'sı erkektir. Çoğunluğunun orta yaşlı olduğu ve farklı mesleklerden kişiler olduğu görülmektedir. Görüşmeye katılanların çoğunun Gülerli Ocağına mensup olduğu, farklı ocaklardan kişilerin de görüşmeye katıldığı, bazılarının ise ocağını bilmediği görülmektedir.

3.3. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Toplanması

Veriler, gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla toplanmıştır. Katılımlı gözlem, çalışmanın yapıldığı ortamda gözlenecek faaliyetlere bizzat iştirak edilerek, doğal ortamdaki insan faaliyetleri hakkında bilgi toplama sürecidir (DeWalt & DeWalt, 2002). Bu amaçla, cem baştan sona kadar gözlenmiş ve kamera ile kaydedilmiştir. Görüşmenin ana amacı ise, görüşme yapılan kişilerin söylediklerini anlamaktır (Kvale,1996). Görüşmede, araştırmacı tarafından hazırlanmış yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formuna ilgili kişilerin söyledikleri olduğu gibi kaydedilmiştir. İsteyen kişilere bu formlar verilerek kendilerinin doldurmasını istenmiştir. Görüşme formunda,

1. Cemlerin size kazandırdığı önemli kazanımlar nelerdir?
2. Cemevinde cemler hangi erkâna (süreğe) göre yürütülmektedir?
3. Cemlerin hangi süreğe göre yürütülmesini isterdiniz? Soruları yer almaktadır.

3.4. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Betimsel verilerin çözümlemesinde üç aşama vardır: Betimsel, sistematik çözümleme ve yorumlama aşamaları. Bunlar birbirinden ayrılmaz bir süreçtir. Araştırmacı çoğu zaman veri toplama ve veri çözümlemesi süreçlerini birlikte yürütür ve toplumsal eylemin anlamlı bir yorumuna ulaşmaya çalışır (Wolcott, 1994). Bu çalışmada önce verilerin betimsel bir çözümlemesi yapılmıştır. Verilerin sistematik analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu analiz, toplanan verileri kavramsallaştırma, ortaya çıkan kavramlara göre mantıklı bir biçimde düzenlenme,

buna göre veriyi açıklayan temaları saptanma (Yıldırım ve Şimşek, 2006), verilerin tanımlama, sınıflandırma, kodlanma (Ekiz, 2009) ve kategorileştirme aşamalarını içerir. Analize geçmeden önce her bir görüşmeci formuna bir harf verilerek kodlama yapılmıştır. Daha sonra görüşme formunda yer alan önemli kavramların frekansı çıkarılmış ve görüşmecilerin hangi kavramlara öncelikle katıldığının tespiti yapılmıştır. Bulgular kısmında bunlar tartışılmış ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuçta bazı genellemelere ve araştırma problemlerini açıklamaya yönelik fikirlere ulaşılmaya çalışılmıştır.

4. Bulgular

Bulgular araştırmanın alt problemlere göre çözümlenmiştir. Görüşmeyle elde edilen veriler gruplanarak tablolar haline getirilmiştir. Görüşmecilerin vermiş oldukları cevaplar içinde yer alan önemli kavramlar tespit edilerek bunlar içerik çözümlemesine tabi tutulmuş ve bunların bir listesi çıkarılmıştır. Tablolarda ilgili kavramlara, hangi görüşmecilerin katıldığı belirtilmiştir. Bunlara katılım sıklığı, frekans olarak gösterilmiştir.

4.1. Cemlerin Görüşmecilere Kazandırdığı Önemli Kazanımlar

Görüşmeye katılan kişilerin bu maddeye verdikleri cevaplara ilişkin bazı kavramlar ve bu kavramlara ilişkin frekanslar Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. “Cemler size ne kazandırmaktadır?” sorusuna katılımcıların verdiği cevaplar:

Kavram	Kodlar	f
Mezhebimiz hakkında bilgi sahibi olma	A	1
Sevgi, saygı, birlik ve beraberlik içinde olma	B, H	2
Ruhumu dinlendirip arınmış bir can oluyorum	C	1
Aleviliği çocuklarımıza öğretiyoruz	D	1
Bilinenlerin tekrarı olmamalı, yeni şeyler öğrenmeliyiz	F	1
İbadet ediyor ve inancımızı yaşıyoruz	G	1
Yolumuzu öğreniyoruz ve bu bize huzur veriyor	J	1
Birlik sağlanıyor ve kendi özümüze dönüyoruz, halka namazı kılıyoruz	L	1

Tablo incelendiğinde, görüşmeye katılanlara göre cemler; bireye bilgi yanında, birlik ve beraberlik şuuru kazandırmakta, huzur vermekte ve onların ibadet ederek günahlarından arınmış bir can olmalarına yardım etmektedir. Bu konuda görüş bildirmeyen kişiler olduğu gibi, cemlerde yapılan nasihatlerin aynen tekrarlandığını belirten kişilere de rastlanmıştır. Bu görüşlere göre, cemler, insanlara huzur vermesi bakımından yararlı görülmektedir.

4.2. Cemevinde cemlerin yürütüldüğü erkân (süreğ)

Cemlerin hangi erkâna (süreğ) göre yapıldığına ilişkin soruya görüşmecilerin vermiş oldukları cevapların dağılımı Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Cemler hangi erkâna (süreğ) göre yapılmaktadır sorusuna katılımcıların verdiği cevaplar

Kavram	Kodlar	f
Bilgi sahibi değilim	A,H, L	3
Cem Vakfı	B, D, E, G	4
İmam Cafer Buyruğuna	C	1
Aslı kurallara	F	1
Keşke bir Alevilik kitabı olsa	I	1
Hacı Bektaş Velî	J	1
Dersim Cemi	K	1
Anadolu Aleviliği gibi duygularına hitap etmiyor	M	1

Tablo 3'te görüşmecilerin vermiş olduğu cevaplar incelendiğinde, katılımcıların çoğunluğu cemlerin, Cem Vakfı Süreği'ne göre yapıldığını belirtmişlerdir. Bu konuda bilgi sahibi olmayan kişiler de vardır. Ancak görüşmecilerden bazılarının vermiş olduğu cevaplar incelendiğinde, ceme katılanların süreğ bilgisinin olmadığı görülmektedir. Ya da bu kavramı farklı şekilde anlamaktadırlar.

4.3. Cemler hangi erkâna (süreğ) göre yürütülmelidir?

“Cemlerin hangi erkâna göre yürütülmesini isterdiniz?” sorusuna görüşmecilerin vermiş oldukları cevaplar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Cemlerin hangi erkâna (süreğ) göre yürütülmesini isterdiniz sorusuna verilen cevaplar

Kavram	Kodlar	f
Böyle kalması gerekir	C	1
Samsun ve Amasya yöresine göre	D	1
Cem vakfı	E	1
Aslı kurallara göre	F	1
Alevilik her yerde aynı olsun	I	1
Kendi memleketime göre	J, K	2
Anadolu Aleviliğine göre	M	1

Tablo 4’te görüşmecilerin verdiği cevaplar incelendiğinde, onların çoğunlukla kendi memleketlerinde uygulanan süreği tercih ettikleri görülmektedir. Ancak bunun yanında Cem Vakfı erkânına göre yürütülmesini yani böyle kalmasını isteyen kişilere de rastlanmaktadır. Bazıları süreğin her yerde aynı olmasını veya aslı kurallara göre yürütülmesini istemektedirler.

5. Tartışma, sonuç ve öneriler

Alevî-Bektaşî inancında yol-sürekle farklılığı ile ilgili kuramsal bilgiler birlikte ele alındığında, bu gruplar arasında bazı farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir. Bundan başka yalnız Alevî gruplar arasında da sosyo-kültürel farklılıklara, dedelerin kullanmış olduğu *Buyruk* nüshasına göre değişen sürekle farklılıklarına rastlanmaktadır. Sürekle farklılıkları kuramsal çalışmalarda, çoğunlukla bir zenginlik olarak görülmektedir. Önemli olanın “yol” olduğu, süreklelerin değişebilir olduğu ilkesi, çoğunlukla kabul görmektedir. Yol konusunda farklı düşünenler olmasına rağmen, yazılı kaynaklar incelendiğinde bu yolun “Hak-Muhammed-Ali” yolu olduğu açıkça görülür (Sarıkaya, 2017). Kaynaklarda, “yol her şeyden uludur” görüşü baskın olarak kabul görmektedir.

Alanyazına bakıldığında, Bal (2004) ve Aydın, (2014) sürekle farklılığını bir zenginlik olarak görmektedirler. Benzer bir görüş, Alevî Kütüphanesi’nin (2014) görüşüdür ki onlara göre, “süreği tek tipleştirmek isteyenler” farkında olmadan yola zarar vermektedirler. Araştırmada görüşüne başvurulmuş kişiler çoğunlukla bu görüşü paylaşmaktadırlar. Ersal (2015) ise asıl olanın ocak sistemi olduğunu, sürekle farklılığının sonradan ortaya çıkan bir olgu olduğunu belirtmektedir. Kenanoğlu’na (2012) göre farklı Alevilik değil, farklı Aleviler vardır. Asıl olan kimin Aleviliği nasıl yaşadığıdır. Mutluer (2013) kültür ve tarihsel farklılıkların bellekleri şekillendirerek, Alevîlerin bazı konularda farklı düşünmelerine neden olduğunu dile getirmektedir. Bir bakıma sürekle farklılığını tarihsel ve kültürel farklılıklara bağlamaktadır.

Koçak (2015) farklı bir görüşle, Çelebiler erkânına (süreği) göre cemi yürütmenin daha kolay olacağını dile getirerek, cemlerin bu erkâna göre yürütülmesinin daha doğru olacağını dile getirmektedir. Bu erkâna göre yola girmek için “ikrar” yeterli sayıldığından gençler, yani musahip olmayan canlar, oniki hizmete kalkabilirler. Böyle bir uygulama sorunu çözer. Araştırmaya katılanların bir kısmının görüşü de bu doğrultudadır. Yani bu görüşü destekleyen kişilere rastlanmıştır. Çalışmaya katılan ve musahip olmayan gençler daha çok bu görüşü paylaşmaktadırlar.

Bu görüşler ışığında, Almanya’ya Türkiye’den giden farklı ocaklara mensup dedelerin, cem yürütürken farklı sürekleleri kullanmaları, cemlere katılan gençlere, değişik sürekle örneklerinin de var olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Örneğin, bu çalışmanın da içinde yer aldığı Herne Cemevi’nde, Kırklar ve Gönüller Semahı, Samsun-Lâdik yöresi süreğine göre dönülmüştür. Çoğunluğunu Samsun ve Amasya yöresinden gençlerin oluşturduğu cemevinde, yapılan semahlar, cem

erenlerinin oldukça dikkatini çekmiştir. Samsun yöresinde genellikle Kırklar Semahı, musahip olan kişiler tarafından dönülmektedir. Gönüller Semahında da figürler Cem Vakfı Erkânından farklı ve değişiktir. Daha çok Tokat yöresi, “Hubyar Semahı”na benzemektedir.

Sonuç olarak Alevî-Bektaşî inancında sürekliliğinin bir zenginlik olarak görüldüğü söylenebilir. Almanya gibi yabancı ülkelerde Alevî-Bektaşî inancını yaşayanların, musahip olmuş canların azlığı nedeniyle, cemlerini kendi erkânlarına göre yürütmelerinde bazı güçlüklerin olacağı muhakkaktır. Diğer taraftan dedelerin de farklı süreklere göre cem yürütmesi, bazı güçlükleri beraberinde getirmiştir. Oniki hizmet yürütecek gençlerin, farklı yörelere ve değişik süreklere ait gülbankleri ezberlemeleri de zor olmaktadır. Bu bakımdan önemli olan Hak-Muhammed-Ali yolunun bozulmadan yürütülmesidir. Cemin hangi sürece göre yürütüldüğü çok da önemli değildir.

Bu sonuçlara dayalı olarak, Alevî-Bektaşî inancında, sürekliliğinin korunup yaşatılması konusunda dedelere ve cemevi yöneticilerine önemli görevler düşmektedir. Farklı süreklilerin terk edilerek yok olmasına seyirci kalınması, Alevî-Bektaşî inancında çok renkliliğin kaybolmasına yol açacak ve bu çok renklilik yerini siyah-beyaz görüntüye bırakacaktır. Böylece çok seslilikten yana görüş sergileyen Alevî-Bektaşîler kendi söylemlerine de ters düşmüş olacaklardır.

Sonnotlar

¹ Hz. Peygamber’le birlikte abaya bürünenlerin sayısı beş olduğundan bunlar Hamse-i Al-i aba, Pençe-i Al-i aba diye anılmışlardır. Bkz. (İslâm ansiklopedisi, 2017:306). Bu cümleden esinlenerek “pençe çalma” kavramı, Alevi dedesinin sağ elini, talibin sırtına vurmasıdır. Bu bazı yörelerde bir çubuk ile yapılır. Bu çubukla yapılan uygulamalar, erkân veya tarik olarak nitelendirilir.

² Bazı Aleviler cem esnasında, dolu olarak adlandırılan bir bardak içki içerler. Bu içki bardağı el ile kapatılır ve dışarıdan görülmez. Bardak bir defada içilerek sır edilir. Bir bardaktaki rakıya atıftır. Ayrıca Tanrı’nın deneyimsel bilgisine ulaşmış birisi, bir ârif için de kullanılır. Bkz. (Günşen, 2007: 338).

Kaynakça

- Arslanoğlu, İbrahim. (2017). “Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”, Erişim: 19.01.2017 www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/download/453/444
- Atmaca, Veli. (2007). “Anadolu’da Yesevîlik (Yesevî Menâkıbnâmesi Özeline Peygamber Tasavvuru”, 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), 10-15 Eylül, Ankara
- Aydın, Ayhan. (2005). “Alevî-Bektaşî İnanç Önderleri Dedeler-Babalar”, I. Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu 28/30 Eylül 2005
- . (2014). “Yol Bir Sürek Binbir”, <http://ayhanaydin.info/yazilar/denemelerim/297-yol-bir-suerek-binbir>, Erişim: 18.01.2017
- Aytaş, Gıyasettin. (2014). “Hacı Bektaş Veli ve Düşünce Sistemi”, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. Eskişehir,

- Aytekin, Sefer. (Der). (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Basım-Yayınevi.
- Azar, Birol. (2005). “Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme”, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, 81-87.
- Bal, Hüseyin. (2004). *Alevî İslam Yolu*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul
- Baş, Eyüp. (2011). “Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2, 21-53.
- Bozkurt, Fuat. (2006). *Buyruk*. İstanbul: Kapı Yayınları
- Coşkun, Nilgün, Çıblak. (2014). “Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri”, *CİU Cyprus International University Folklor Edebiyat Dergisi*, 20/2, 9-28.
- DABF. (2008). “Alevi-Bektaşî İnanıcının Esasları Danimarka Alevî İnanç Toplumu”, (Danimarka Alevî Birlikleri Federasyonu), www.alevi.dk Erişim: 18.01.2017
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2010). “Dedelik Kurumu ve Sürek Anlayışı”, II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevîlik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010, Ankara. “Değişler-Nefesler-Hakk Âşıkları Âşığın Sözü, Kur'an'ın Özü”, <http://www.deyisler-nefesler.com/>, Erişim: 20.01.2017
- Dewalt, Kathleen Musante; Dewalt, Billie. R. (2002). *Participant Observation: A Guide For Fieldworkers*. USA: AltaMira Press.
- Ekiz, Durmuş. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (2.baskı.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Ersal, Mehmet. (2015). “Balkanlar Alevî mi Bektaşî mi? Ocak mı Sürek mi?” *Balkanlarda Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Ersoy, Elif; Kızıltan, Hakan ve Saydam, Bilgin. (2013). “Kırklar Cemi: Psikomitolojik Çözümleme, Geçmişten Günümüze Alevîlik”, *Uluslararası Sempozyum*, 03-05 Ekim, Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1959). *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî “Vilâyet-Nâme”*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- Günşen, Ahmet (2007). “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, 2/2, 328-350.
- “Harabi”. <http://www.siirakademisi.com/forum/showthread.php?t=3492> Erişim: 20.01.2017
- İslâm Ansiklopedisi*. (2017).“AL-i ABA”,<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c02/c020286.pdf> Erişim: 7.5.2017
- Kaptan, Remzi. (2017). “Cem ve Cemde Okunan Gülbanklar, Değişler, Mersiyeler, Duazlar”, www.alevitentum.de/Cem_ve.....pdf Erişim: 20.01.2017
- Karakaş, Musa. (2003). “Alevîlikte Cem”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 27, 229-296.
- Kaygusuz, İsmail. (2017). “Alevî-Bektaşî İnanıcında Cem”, <http://ismailkaygusuz.com/419/550/293-Alevi-Bekta%C5%9Fi%20inanc%C4%B1nda%20Cem.html> Erişim: 16.01.2017

- Kenanoğlu, Ali. (2012). "Hangi Alevilik değil, hangi Alevi", Erişim: 20.01.2017 <https://www.evrensel.net/yazi/37543/hangi-alevilik-degil-hangi-alevi>
- Kiremit, İlker (2013). İnanç ve Tarihte Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Geçmişten Günümüze Alevilik I.Uluslararası Sempozyumu*, 712-731.
- Koçak, Ahmet (2015). "Alevi-Bektaşî-Kızılbaş İncancında Sürek Farklılıkları", Erişim: 21.01.2017 http://www.asikremzani.net/makale/Alevi_Bektasi_Kizilbas_Inancinda_Surek_Farkliliklari.html
- Koçak, Yunus (2003). "Kırklar Meclisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 27, 166-186.
- Kökel, Coşkun. (2005). "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 36, 47-60.
- Kur'an-ı Kerim Meali. "Kehf Suresi", <http://www.enfal.de/melmalili/kehf.htm> Erişim: 1.4.2017
- Kvale, Steinar. (1996). *Interviews An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, Sage:London
- Melikoff, Irene. (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları. Miller, Gale ve Dingwall, Robert. (1997). *Context and method in qualitative research*. Sage: London.
- Mutluer, Nil. (2013). "Yol 1 Sürek 1001", <http://www.milliyet.com.tr/yol-1-surek-1001-aleviler/gundem/detay/1762211/default.htm> Erişim: 20.01.2017
- Okan, Nimet. (2014). "Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *AÜ DTCF Antropoloji Dergisi*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/71/1948/20381.pdf>, Erişim: 11.1.2017
- Rençber, Fevzi. (2012). "Alevi Geleneğinde "Cem Evinin" Tarihsel Kökeni", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 73 -86.
- Sümer, Derya. (2011). "Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 57, 57-84.
- Uçar, Ramazan. (2004). "Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik Bir Yaklaşım)". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/19, 73-81.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Şah Hatayı'nın Şiirlerinde Bazı Dini-Tasavvufî İnanç Motifleri ve Anadolu Alevi Kültüründe Şah Hatayı'nın İzleri". Erişim: 16.01.2017 http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Azeri_Saffet-Sarikaya.pdf
- Sivri, Medine ve Kuşça, Sibel. (2014). "Şah İsmail Hatai Ve Pir Sultan Abdal Deyiş Ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi'ne", *folklor/edebiyat*, 20/78, 179-202.
- "Tahtacı Süreği (Yanyatır ve Hacı Emirli Ocakları) ve Semah Üzerine Bir Kaç Cümle", <https://alevikutuphanesi.wordpress.com/2014/06/22/tahtaci-suregi-yanyatir-ve-haci-emirli-ocaklari-ve-samah-uzerine-bir-kac-cumle/> Erişim: 20.01.2017

- Taşğın, Ahmet. (2013). “Aleviler Arasında Erkan Farklılıkları Ve Farklı Erkanlarıyla Alevilerin Yaşadıkları Coğrafya”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I.Uluslararası Sempozyumu*, 153-163.
- Ünlüsoy, Kamile (2009). “Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kadına Bakış Denemesi”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/2, 55-90.
- Wolcott, H. (1994) *Transforming Qualitative Data: Descriptions, analysis and interpretation*. London, Sage
- Yaman, Ali (2001). “Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti (1): Dünden Bugüne Temel Bilgiler”, https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=729:yuezyillar-in-cnden-alevlern-cem-badet-1-duenden-buguene-temel-blgler&catid=38:aratrmlar-kategori&Itemid=54
Erişim: 20.01.2017
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (5.baskı.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

ALEVÎ DEDELERİNE 1796-1833 YILLARI ARASINDA VERİLEN İCÂZETNÂME ÖRNEKLERİ * EXAMPLES OF CERTIFICATES OF PERMISSION GIVEN TO ALEVÎ DEDES BETWEEN 1796 AND 1833

H. Dursun GÜMÜŞOĞLU **

Öz

Alevilik ve Bektaşilik Osmanlı coğrafyasında dinî yapılanma açısından çok önemli bir yere sahiptir. 13. yüzyıldan itibaren, bu inanç sistemini muhtelif Alevî Ocakları, Erdebil Tekkesi ve Hacı Bektaş Dergâhı olmak üzere üç ana grup altında toplamak mümkündür. Her üç yapılanmanın da ser-çeşmesinin Hacı Bektaş Veli olduğu ise bilinen bir gerçektir.

Bu çalışmada, farklı zamanlarda inanç önderlerine verilmiş olan beş adet icâzetnâme öncelikle Lâtin harflerine çevrilmiş, daha sonra okuyucular tarafından anlaşılmasının kolay olması için günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Yayınladığımız icâzetnâmelerden ilki, Sivas'ın Hafik kazasına bağlı Sinekli köyünden ve Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid halife oğlu Seyyid Velîyeddin'e milâdî 8 Haziran 1819 tarihinde verilmiştir. İkinci icâzetnâme, Çankırı Şabanözü'ne bağlı Kutluşar Sarısu, Bulgurcu, Köşrelik köyleri halkının talebi üzerine Şeyh Mehmed Saadeddin evlatlarından Arap Ali-zâde Âşık Hasan ve İsmail Efendilere hicrî 17 Mayıs 1315 tarihinde Abdülvahid Dede tarafından verilmiştir. Belgenin altında başka bir kayıt olmamakla beraber onların soyunun da sırasıyla, Hacı Murad Veli Ocağı'na, Hacı Ali Turâbî Ocağı'na silsileyi müteakip Seyyid Kalender Veli Ocağı'na oradan da Hacı Bektaş Veli Hazretlerine bağlandığı belgeyi veren Emre Şengül tarafından belirtilmiştir. Bu belgede Çelebilerin adı geçmemekte ve mühürleri bulunmamaktadır. Diğer üç icâzetnâme ise Ordu Mesudiye'de Sarı İsmail Ocağı'ndan Kasım Çelebi oğlu Seyyid İsmail ve Seyyid Ali adındaki kişilere 1796 ile 1833 yılları arasında Hacı Bektaş soyundan olduklarını ileri süren Çelebiler tarafından kendilerine verilen icâzetnâmelerdir. Beş icâzetnâmenin birisi Abdülvahid Dede, geriye kalan diğer dördü ise Hacı Bektaş Veli soyundan olduklarını ileri süren Çelebiler tarafından verilmiştir. Bu icâzetnâmeler, verildikleri tarihe ışık tutmaları ve bir inanç sisteminin genel çerçevesini tanımlaması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: İcazetname, hilâfetnâme, ehilnâme, Sarı İsmail Ocağı, Hacı Murat Veli Ocağı, Arap Ali-zâde

Abstract

Alevism and Bektashi Order of Islam are the corner stones of religious structure of Ottoman Empire. Starting from 13th century, these schools can be grouped under three organizational formations: Dargah of Haji Bektash Veli, Tekke of Erdebil and Alevî Lodges. Although there are three separate formations, all of them accept Haji Bektash Veli as their patron saint.

In this study, five distinct certificates of permission given to spiritual masters are first rewritten with Latin alphabet, and then simplified to everyday Turkish. The first one is given on June 8th 1819 at Sinekli, Hafik, Sivas to Seyyid Velîyeddin, son of Seyyid Halife, who is from the family of Seyyid Ali Sultan. Second one is given due to the demands of villagers from Kutluşar, Sarısu, Bulgurcu, Köşrelik

* Makalenin Geliş Tarihi: 07.03.2017, Kabul Tarihi: 17.04.2017.

** Araştırmacı-Yazar, dursungumusoglu@hotmail.com

which are the villages of Şabanözü, Çankırı on May 17th 1315 (according to Islamic calendar) by Abdülvahid Dede to Arap Alizade Aşık Hasan and İsmail, who are from the family of Sheikh Mehmed Saadeddin. Although there is no further information on the certificate, it is stated by Emre Şengül, who has provided the document, that the family is connected to Haji Bektash Veli through Seyyid Kalender Veli Lodge, Haji Ali Turabi Lodge and Haji Murad Veli Lodge, respectively. In this document, the name or the seal of Çelebi family does not exist. The remaining three certificates are given to Seyyid İsmail and Seyyid Ali, sons of Kasım Çelebi from Sarı İsmail Lodge in Mesudiye, Ordu by Çelebi family, who claims to be the descendants of Haji Bektash Veli, between 1796 and 1833. As a conclusion, one of the five certificates is given by Abdülvahid Dede, and the remaining four is given by the Çelebi family. These certificates of permission are important due to the light they shed on both the historical era and the religious structure of the period.

Keywords: Certificate of permission, certificate of caliphate, certificate of competence, Sarı İsmail Lodge, Haji Murad Veli Lodge, Arap Alizade

1. Giriş

Alevî, Bektaşî inanç önderlerine kısaca dede ya da baba denilmektedir. Her inanç sisteminde olduğu gibi bu inancın uygulanmasında da hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Dede ya da babaların, inanç ritüellerini uygulamaları konusunda yetkili olduklarına dair üst makam tarafından verilen belgelere “icâzetnâme” denilir.

Bu çalışmamızda, 1796 ila 1833 yılları arasında verilmiş olan toplam beş adet icâzetnâme incelenmiş, böylelikle kökleri yüzyıllar öncesine ulaşan bir inancın kendi içindeki en önemli belgeleme türünün bu örnekleri okuyucuyla buluşması amaçlanmıştır.

2. Bu Belgelere Nasıl Ulaşıldı?

Tüm icâzetnâmeler, sahipleri tarafından çevirisi yapılması ve makale olarak yayınlanması talebiyle tarafımıza ulaştırılmıştır.

Burada yayınladığımız ilk icâzetnâme, Mustafa İyidoğan Dede tarafından 01.12.2010 tarihinde dijital ortamda tarafımıza gönderilmiş olup (KK-1), belgenin aslı Sivas’ın Hafik kazasına bağlı Sinekli Köyü’nden Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid halife oğlu Seyyid Velîyeddin’e milâdî 8 Haziran 1819 tarihinde verilmiştir.

İkinci icâzetnâme Emre Şengül tarafından 12.12.2016 yılında aynı maksatla tarafımıza verilmiştir. (KK-2) Bu belge bugün Çankırı Şabanözü’ne bağlı olan Kutluşar Sarısu, Bulgurcu, Köşrelik köyleri halkının talebi üzerine, Şeyh Mehmed Saadeddin evlatlarından Arap Ali-zâde Âşık Hasan ve İsmail Efendilere, Abdülvahid Dede tarafından verilen icâzetnâmedir. Emre Şengül köyün tarihçesi hakkında şunları belirtmiştir: “Köyümüz Çankırı Şabanözü’ne bağlı olan Kutluşar Köyü Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü kaynaklarına göre 1530-1550 tarihleri iskân edilmiştir. Büyük dedelerimizden Arap Ali tarafından kurulduğu söylenmektedir. Bize aktarılan sözlü bilgilere göre önce Mart Köyü’nün bulunduğu bölgeye yerleşildiği daha sonra

bugünkü Kutluşar Köyü'nün bulunduğu yere geldiği söylenmektedir. Buna ek olarak, bugün incelediğimizde Mart Köyü'nde kalan Alevî nüfusunu Kutluşar Köyü insanlarının bağlı olduğu Dede hanelerinin oluşturmakta olduğu görülür. Bunun yanında Kutluşar Köyü'nün civarda sürekli ilişkide olduğu köylerden bazıları ise Sarısu, Bulgurcu ve Mart Köyü'dür. Ayrıca Kutluşar Köyü Alevîleri silsile olarak Hacı Murad Velî Ocağı'na, oradan Hacı Ali Turabi Ocağı'na ve silsileyi müteakip Seyyid Kalender Velî Ocağı'na bağlanır, böylece silsile Hacı Bektaşî Velî Hazretlerine ulaşır.”

Üçüncü, dördüncü ve beşinci icâzetnâmeler, Sarı İsmail Ocağı'ndan olduklarını belirten Nazmi Erdem tarafından 22.01.2017 tarihinde tarafımıza ulaştırılmıştır. (KKI-3) Nazmi Erdem konu ile ilgili olarak şunları belirtmiştir: “Sarı İsmail Ocağı evlatlarından oldukları bilinen Seyyid Kasım Çelebi'nin mezarı Ordu Mesudiye Türkköyü'nde bulunmaktadır. İcâzetnâmede bahsi geçen köy ismi olan Sıcağlı daha sonra Türkköyü'nün mahallesi olmuş, şimdi ise büyük şehir kanunuyla Türkköyü Mahalle adı, Sıcağlı da sokak adı olmuştur.”

3. Alevîlik-Bektaşîlik Tarihine Kısa Bir Bakış

Anadolu coğrafyasında, 13. yüzyıldan itibaren Alevîlik ve Bektaşîlik inanç sistemini üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

Birinci gruptakiler; Hacı Kureyş, Baba Mansur, Ağuiçen, Derviş Cemal gibi ocaklardır. Son yıllarda yapılan çalışmalar, Alevî inanç sisteminin temelini oluşturan bu yapıların birbirleriyle olan ilişkilerinde hiyerarşik bir düzen içerisinde teşkilatlandıklarını göstermektedir. Bu araştırmalarda ocaklar; “Mürşid Ocağı”, “Pir Ocağı”, “Rehber Ocağı”, “Dikme Ocaklar” vb. hiyerarşik bir sıralama çerçevesinde tasnif edilmiştir. (Akın, 2014: 16) Bu ocak mensuplarının soylarının, On İki İmamlar vasıtasıyla Peygamber'e ulaştığına inanılır. Şecerelerde bunları içeren bilgiler bulunmaktadır. Ayrıntılarını yeteri kadar bilmememize rağmen ocakların Hacı Bektaş Velî'den önce de mevcut oldukları bilinmektedir. Yakın zamanda bulunup yayınlanan Ağuiçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna ait h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihli şeceresi (Akın, 2014: 19) buna güzel bir örnektir.

Pek çok yazılı kaynak gün yüzüne çıkmış olmasına karşın Ocaklar sisteminin işleyişinin ayrıntıları ile ilgili henüz çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bu konularla ilgili bilgiler genellikle sözlü geleneğe dayalıdır.

İkinci grup içerisinde ise Erdebil Tekkesi'ne bağlı olanlar sayılabilir. Kurucusu Safiyüddin Erdebili'dir. 1334 yılında ölünce oğlu Sadrettin Musa 1334-1392 yılları arasında posta oturmuş ve taraftarları binleri bulmuştur (Şakir, 1952: 81) Bilindiği gibi, Yıldırım Bayezid, Timur ile 1402 yılında yaptığı savaşta yenilgiye uğramıştı. Timur savaşta esir düşenleri geri dönerken beraberinde götürmüş, Erdebil Tekkesi'nin o dönemdeki şeyhi Hoca Ali'ye hediye etmişti. Bu Türkmenler, Hacı

Bektaş ilkelerini Erdebil'e ilk taşıyanlar olup, muhtemelen onların inançlarında şekil değişikliğine de sebep olmuşlardır. (Kaygusuz, 2005: 241) Esir Türkmenlerin sayısı tartışmalı bir konu olmakla beraber, önemli bir kısmı tekrar Anadolu'ya dönmüş, Erdebil Tekkesi'ne ve özgürlüklerine kavuşmalarının minnet duygusu içinde tekke şeyhine gönülden bağlılıkları devam etmiştir (Ekinci, 1997: 55).

Hoca Ali'den sonra Şeyh Cüneyt döneminde ise, Alevilik Anadolu'da hızla yayılmaya devam etti. Safeviler Cüneyt'ten itibaren siyasi çalışmalara başladılar. Cüneyt'ten sonra onun yerine oğlu Şah Haydar 1460-1488 yılları arasında posta oturdu. Müritlerine On İki İmam'ı ifade eden 12 dilimli kıvılcık taç giydirdi, sarık sardırıldı. Bu on iki terlik taçtan dolayı Erdebil Tekkesi müritlerine "Kızılbaş" denilmiştir. Şah Haydar'ın, müritlerine giydirdiği başlığın renginin "Kızıl" olmasının birtakım sebepleri vardır. Anadolu'da Türk göçebeler de XIII. ve XIV. yüzyıllarda kıvılcık giyerlerdi. (Ekinci, 1997:84) Bu nedenle tarikatın mensuplarına "Kızılbaş" veya "Haydari" denildi. Kızılbaş ismi önceleri ayırt edici bir ifade olarak kullanılırken daha sonraları aşağılama amacıyla kullanılmıştır. Şah Haydar, babasının intikamını almak üzere, Şirvan Hükümdarı Ferruh Yesar'ın üstüne yürüdü; fakat 1488 yılında savaş meydanında öldü.

Şah Haydar'ın en önemli müritlerinden birisi olan Antalya yakınındaki Teke ilinde oturan Hasan Halife, Erdebil Dergâhı'na pek çok insanın bağlanması sebep olmuştu. Onun oğlu olan Şahkulu 1510 yılında önemli bir ayaklanmayı gerçekleştirmişti. Bu isyanda Osmanlı'nın devşirmelere önem verip Türkmenleri ihmal etmesinin ve onları önemli görevlere getirmemesinin büyük payı vardır. Ayrıca tımar dağıtımında adaletsizlikler bulunmaktaydı. Türklerin ellerindeki tımarlar saraya yakın kimselere verilmekte, halktan aşırı vergiler alınmaktaydı. İsyanların olmasında bu dengesizliklerin önemli payı olduğu bilinmektedir.

Bu adaletsizlikler Türkmenlerin, Osmanlı'ya güvenmemesine ve dolayısıyla Erdebil Ocağı'na yönelmelerine neden olmuştur. Daha sonra İran coğrafyasındaki Aleviler ve Anadolu Alevileri pir olarak Şah Haydar'ın diğer oğlu Şah İsmail'i önder olarak kabul ettiler. Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında meydana gelen savaşta Şah İsmail yenilmiştir. Çaldıran savaşından sonra Kızılbaş topluluklara Osmanlı Devleti nazarında önyargılı bakışların oluştuğu ve yüzyıllarca bunun devam ettiği bilinen bir gerçektir. O zamana kadar padişahın yakın koruma ordusu Yeniçeri Ocağı'nın resmi tarikatı Bektaşiliğin daha sonraları heterodoks sayılmaya başlanmasıyla Yeniçeriler ve dini inançları ulemanın hedefi haline gelmiştir. Buna paralel olarak Yeniçerilerin devşirme yoluyla askere alınma sistemi Sultan III. Murat'ın oğlu için yaptığı sünnet düğününden sonra değiştirilmiştir. (Koçu, 1960: 158) On altıncı yüzyılın sonlarına gelindiğinde Yeniçeri Ocağı'nın 94. ortasında bulunması kanun olan Hacı Bektaş Vekili makamı İmam Ortası olarak değiştirilmiş her ortaya birer imam görevlendirilmiş, her Yeniçeri odasında Kur'an okuma seansları

başlamıştı. (Küçükyalçın, 2010: 62) Bu durum ulemanın lehine sonuçlanması anlamına gelmekteydi. Yapılan değişiklikler ve ulema sınıfın rekabetinden kaynaklanan Yeniçeriliğe ve Bektaşiliğe düşmanca yaklaşımlar Osmanlı Devleti'nin yıkılışını da hızlandırmıştır.

En önemli tarihsel kırılma noktalarından birisi de Sultan II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı ve onunla bağlantılı olan Bektaşî Tekkeleri'ni 1826 yılında kapatması olayıdır. Bu süreçte binlerce Yeniçeri öldürülmüş, binlercesi ise takibe uğramaktan kurtulamamıştır. Bektaşî babalarının kimisi öldürülmüş, kimisi ise sürgüne gönderilmiştir. Bektaşî sözü 1839 tarihine kadar söylenemez olmuş, Abdülmecid'in tahta çıkmasıyla Bektaşilik yavaş yavaş varlığını göstermeye başlamış 1850'de vefat eden Halil Revnaki Baba'nın himmeti ile evvelâ Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhu uyandırılmış, sonra bütün tekkeler ve zaviyeler açılmıştır (Noyan, 1998: 175). Fakat bu durum, Bektaşî Tekkeleri'nin resmen açılmasından ziyade faaliyetlerine göz yumulması şekline olmuştur. Atatürk, 1925 yılında tüm tekkeleri kapatırken Milli Mücadeleye katkılarından dolayı Mevlî ve Bektaşî Tekkelerini hariç tutmak istemiştir. Cumhuriyetin yeni kurulması ve ülkenin içinde bulunduğu şartlardan dolayı tamamını kapatmak zorunda kalmıştır. Atatürk'ün amacı ortamın yumuşamasını sağlamak ve on yıl sonra tekkeleri tekrar açmaktır. Tamamının kapatılma hadisesinde İsmet İnönü'nün "Paşam ya hep, ya hiç" sözü etkili olmuştur. Milli Mücadeleye Bektaşiliğin ve Mevleviliğin katkıları olmasına rağmen ayırım gözetilmeden onlar da kapatılmak zorunda kalmıştır (Öz, 2004: 174).

On yıl sonra sağlığının iyi olmaması, Hatay sorununun, Dersim olaylarının çıkması bunu engellemiştir. Bedri Noyan ise konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Atatürk, İzmir'i düşmandan geri aldığı günlerde, Uşşakizâde'nin evinde oturduğu sırada, binanın korumasını o zamanlar subay olarak orduda ve o civarda bulunan Mümtaz Baba'ya bırakmıştır. Hastalığından kısa bir süre önce İzmir'e gelişinde, şimdiki Atatürk Müze ve Kütüphanesi olan Birinci Kordon'daki binada, Denizli'den çağırıldığı Mümtaz Baba'yı kabul eden Atatürk, kendisine; 'Bugünün şartlarına uygun bir talimatnâme hazırlamasını ve buna göre tekrar Bektaşiliği ihya etmek istediğini' tebliğ etmiştir. Bunu Mümtaz Baba'nın kendi ağzından birkaç defa dinledim. Bu konuyu neden ihmâl ettiğini, hemen iyi-kötü bir şeyler hazırlayıp vermesinin çok iyi olacağını söyleyerek; hazırlayacağı metne Atatürk'ün gereken şekli vereceğini söyledik. Mümtaz Baba, 'Böyle bir görev alınca çok şaşırımdı, nasıl bir şey yazayım diye düşününce düşününce güzel bir tüzük hazırlayamayacağım kanısına vardım. Tam o sırada da Atatürk'ün hastalığının arttığını ve bu arada böyle bir konu için kendisine gitmenin uygun olmayacağını düşündü' diye yanıt verdi. Her ne hâl ise gerçekten büyük bir fırsat heder olmuştur" (Noyan, 2005: 69).

Üçüncü grupta ise Hacı Bektaş Tekkesi'ni saymak isabetli olacaktır. Hacı Bektaş Tekkesi'nde hizmet verenleri de iki başlık altında toplamak mümkündür.

Birincisi Hacı Bektaş Veli'nin soyundan olduklarını iddia eden Çelebilerdir. Osmanlı Devleti, Çelebileri tevliyet ve meşihat konusunda kendisine muhatap olarak kabul etmiştir. Çelebilerin otoritesinin hukuki zemini esas itibarıyla vakıf sisteminden ileri gelmektedir. Hacı Bektaş Tekkesi'nin de dâhil olduğu dergâhların hemen hemen tamamı birer evlatlık vakıf tarafından desteklenmekteydi. Kırşehir bölgesini ilhak ettiklerinde orada çoktan kurulmuş olduğu anlaşılan Hacı Bektaş Dergâhı ve Vakfının hukuki statüsü Osmanlılarca kabul edilmiş ve vakfın mütevelliliği Hacı Bektaş evladı olarak kabul edilen Çelebilere verilmiş veya onların elinde kalmaya devam etmiştir. Şu halde Çelebilerin gücü dergâhın hukuki statüsünün yasal temsilcisi olmaları ve buna bağlı olarak mali gelirlerinin kontrolünün ellerinde bulundurmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak buna ilaveten en azından devlet nezdinde ve tarikatın resmi belgelerinde “şeyh” unvanıyla en yüksek ruhani otoriteyi de ellerinde bulundurdukları açıktır. Çoğu zaman tarikatın seyr u sülûkuna girip manevi eğitim sürecinden geçmeyen Çelebilerin Bektaşiliğin en yüksek ruhani otoritesi olmaları karmaşık bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dergâhta şeyhlik ve post-nişinlik arasındaki yetki paylaşımı, birbirlerine karşı konumları ve aralarındaki ilişkinin mahiyeti henüz yeterince bilinmemektedir. (Yıldırım: 2010: 41)

Dergâhtaki diğer grup ise Babagân denilen başında en yüksek ruhani makamın temsilcisi olarak Pir-evi post-nişini “dedebaba” bulunmaktadır ve klasik tasavvuf usullerinin esas alındığı bir kol vardır. Gerçek anlamda Bektaşî sözü bunlar için kullanılmıştır. Çelebilerin yazışma metinlerinde kendileri hakkında Bektaşî, sözünü kullanıyorlarsa da soylarının Hacı Bektaş Veli'ye çıktığını iddia etmeleri nedeniyledir. Hacı Bektaş Veli evladı oldukları inancı ile doğrudan Çelebi ailesine bağlanan Kızılbaş oymakları bulunmaktadır. Muhtemelen bu dönemde artık inanç karakteri bakımından tekke merkezli Bektaşî çevreleri ile Kızılbaşlar birbirlerine çok yakın idiler. Ancak erkân ve manevi otoritenin kaynağı bakımından çok önemli farklar vardı. En önemli fark şüphesiz Kızılbaşlıkta kan bağına yapılan vurgudur. Manevi bilgi ve olgunluğun babadan oğula irsen intikal ettiğini kabul eden Kızılbaş öğretisine göre mürşitlik makamını ihraz edebilmek için her şeyden önce soy şartı aranmaktadır. Kızılbaşlar, Hacı Bektaş'a bağlandıktan sonra da bu özelliklerini aynen muhafaza etmişlerdir. Aslında Çelebilerce temsil edilen Kızılbaş damarı ile dedebaba tarafından temsil edilen tarikat damarı arasındaki ilişkiye dair çok az şey bilinmektedir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Dergâh Nakişibendilere devredilene kadar bu iki damarın bir arada belli bir uyum içinde yaşadığını o dönemde yazılan icâztnâmeler ortaya koymaktadır. (Yıldırım, 2010: 42-43).

4. Alevilik ve Bektaşilik ile İlgili Belgelerin Önemi

Bu inanç grubundan bahsedilince genellikle akla sözlü kültür gelmektedir. Fakat yazılı kaynakları hiç olmadığı anlamına da gelmemektedir. Şecereler, icâztnâmeler, beratlar, vakfiye belgeleri, yol izinnameleri, divanlar, cönkler, buyruklar gibi belgeler, Alevilik ve Bektaşilik diye ifade edilen inanç yapılarının geçmişle bağlantılarının

kurulmasında en önemli kanıtlardır. Bunlardan Alevî dedelerinin soylarının nereye dayandığını gösteren belgelere kısaca “şecere” denilmektedir (Birdoğan, 1995: 188). Bu şecerelerin büyük kısmı gerçek olmakla beraber, art niyetli kişiler tarafından çeşitli maksatlarla yazılmış sahtelerinin de olduğu bilinmektedir (Birdoğan, 1995: 188). Alevi Bektaşî belgelerinin bir kısmında sonradan eklemeler ve yapıştırmalar ve hatta sahte mühürler görülür. Bu durum özellikle 17. yüzyılda sıkça görülen bir durum olmakla beraber aksi çıkana veya aslı çıkana kadar bunlardan yine de azami ölçüde yararlanmak gerekir. Zira 17. yüzyıl rüşvet, torpil ve adaletsizliğin başladığı ve menfaatlerin iyice ön plana çıktığı bir yüzyıldır. Daha sonraki dönemlerde de bu duruma sıkça rastlanmaktadır. (Yalçın, Yılmaz, 2017: 61)

Osmanlı’da Nakibü’l-Eşrâfîlik teşkilatı, bunu engellemek için kurulmuştur (Karakaya-Stump, 2006: 38). Osmanlı Devleti de bu geleneği titizlikle sürdürmüştür. Yıldırım Beyazıt döneminde bir “Nakibü’l-Eşrâfîlik” kurumu ve buna bağlı illerde “Nakibü’l-Eşrâfîlik Kaymakamlığı” oluşturulmuştur. Peygamberimizin soyundan gelenlerin soyağaçlarının doğru tutulması ve bu şecerelere sahip ailelere özel görevler verilmesi gibi kurumsal yenilikler getirilmiştir. Buna göre Osmanlı padişahlarına Eyüp Sultan’da padişahlık kılıcının kuşatılması “Nakibü’l-Eşrâf” tarafından yapılmış ve Sultan Mehmet Reşat’a kadar bu geleneğe titizlikle uyulmuştur. “Nakibü’l-Eşrâfîlik” kayıtları İstanbul Müftülüğü arşivinde bulunmaktadır. (Yalçın, Yılmaz, 2017:6)

Bu şecerelerde hamdele ve salve diye tabir edilen Allah’a hamd, Hazret-i Muhammed Mustafa’ya övgüler ile başlar. Pek çok ayet ve hadislere yer verildiği görülür. Bu bölümün ardından şecerenin kime verileceği açıkça zikredilir. Ayrıca Dinin kurallarının dışına çıkılmaması gerektiği, fakirlere yemek yedirmek gibi konuların dışında soykütüğünün belirtildiği görülmektedir. Kimi şecerelerde şecerenin verildiği kişiye dini kurallara bağlı kalması ve bazı tarikat vecibelerini yerine getirmesi şartıyla verildiği vurgulanır. Metnin son kısmında ise belgenin verilişinde hazır bulunan kişi veya kişilerin isimleri, mühürleri ve tarih bulunmaktadır. Şecerelerin alt ya da yan kısımlarında sonradan eklenen bölümleri görmek mümkündür. Bu bölümlerde daha sonraki dönemlerde şecerenin yenilenmesi sırasında tasdikleri bulunan kişilerin isim ve mühürleri veya tarikat büyüklerinin hikâyeleri ve öğütleri bulunur.

Babağan olarak da bilinen Bektaşî babalarının icâzetnâmelerinin ise iki grupta incelenmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki, Bektaşî Babası icâzetnâmeleridir ve soy bağı ile ilgili bilgi bulunmaz. Sadece hangi halifebaba veya dedebaba tarafından belge verilmişse onların ismi yazılı ve mühürlü olur. Halifebabaların veya dedebabaların icâzetnâmelerinde ise kimin kimden el aldığı Hazret-i Peygamber’e kadar nur zincirindeki kişilerin isimleri yazılı olur. (Noyan, 2010: 440-453).

Çünkü Bektaşîler peygamber neslinden olunmasına saygı gösterir, fakat bunu her şey için yeterli kabul etmezler. Kişisel tercih ile nasip alarak yola girmeyi esas

kabul ederler. İkincisi ise babalığın bir üst makamı olan Halifebabaların hilâfetnâme dedikleri icâzetnâmeleridir. Bunlarda da metnin giriş kısmı, kullanılan ayetler yaklaşık aynıdır, fakat buna ek olarak Halifebabanın kimden el aldığı gösteren nur zincirinin Hazret-i Muhammed'e nasıl ulaştığını belirten bir liste bulunmaktadır. Her iki icâzetnâme çeşidinin sonunda tarih ve o Babalık veya Halifebabalık töreninde hazır bulunanlardan, Dede Baba başta olmak üzere kıdem sırasına göre diğer halifelerin isimleri ve mühürleri bulunmaktadır. Bu icâzetnâmeler, günümüzde de aynı temel özellikleri muhafaza etmektedir (Koca, 1999: 4-6)

5. İncelenen Beş İcâzetnâmede Bulunan Bazı Öğeler

Tüm icâzetnâmeler, öncelikle Lâtin harflerine çevrilmiş (Ek 1), daha sonra okuyucular tarafından anlaşılmasının kolay olması için günümüz Türkçesine (Ek 2) aktarılmıştır. İcâzetnâmelerin orijinal kopyaları ise Ek 3'te sunulmuştur.

İcâzetnâmelerin şekli ve içerikleri ve ana hatları aynı olmakla beraber muhatapları bakımından iki kısımda analiz etmek uygun olacaktır. İlk grup, tekkeler bünyesinde yaşayan 'tarikata mensup' dervişlere 'babalık' yahut 'halifelik' makamlarının verildiğini belgeleyen icâzetnâmelerden oluşmaktadır. İkinci grup ise Alevî dedelerine verilen icâzetnâmelerdir. Bu makalede ise esas olarak bu ikinci grup ele alınmıştır.

Makalemize konu olan icâzetnâmeleri de iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi 1819 yılına ait ve ilk sırada başta Dede Baba, Halifebabaların, alt sırada ise Çelebilerin isimlerinin yazılı olduğu icâzetnâmedir. Diğerleri ise daha basit içerikte yetki belgesidir. Konuyla ilgili araştırmacıların vaktiyle yayınlanmış tespitleri ve bizim yaptığımız tespitler şu şekilde sıralanabilir:

1. Birinci icâzetnâmenin üzerindeki Osmanlı Sultanlarının imzası olan tuğrada "Hazret-i Hacı Bektaş Velî" yazmaktadır.

2. Özellikle 1800 yıllarından sonra verilen icâzetnâme metinleri bu hususta oldukça nettir. Standart icâzetnâme metinlerinde hem Dede Babanın hem de Şeyh'in (Çelebi) adı geçmektedir. Ancak bu ikisi arasında da en azından icâzet verme noktasında mahiyeti muğlak olmakla beraber bir hiyerarşi olduğu açıkça görülmektedir.

3. İcâzetnâmenin esas gövdesini oluşturan Arapça metinde icâzetnâmenin muhatapı ve konusu ifade edildikten sonra zamanın dedebabasının ismi dergâhın 'post-nişîn'i' ve 'tekke-nişîn'i' sıfatlarıyla kaydedilir. Ve hemen arkasından Çelebi ailesinin reisi 'şeyhu'z-zamân', 'sâhibu's-seccâde,'kutbu'l-pîrân', 'mâlikü'l-ilmü'l-yakîn ve mürşidü'l-hakke'l-yakîn' 'hâdimü'l-fukarâ ve'l-mesâkin' sıfatlarıyla yazılır. Ondan sonra Çelebilerin Hacı Bektaş Velî'ye ve oradan da Hz. Peygamber'e kadar

şeceresi kaydedilir. En sonunda tarih ve şahitlerin isimleri ve mühürleri yer alır. Bu şahitler bölümü de oldukça aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Şahitler arasında metinde adı geçen zamanın şeyhinin (Çelebi) ismi bulunmaz. Ancak metin içinde adı geçen zamanın dedebabası ilk şahit olarak kaydedilir. Diğer şahitler olarak genellikle dergâhın türbedarı, ekmekçisi ve aşçısının isimleri yazılır ki bunların hepsi baba unvanı taşırlar. Bunlardan sonra varsa Çelebi ailelerinin üyelerinin isimleri ‘ed-dâi’ sıfatıyla ve Hacı Bektaş Veli evladından oldukları belirtilerek yazılır (Yıldırım, 2010: 40).

4. Alevî-Kızılbaş dedelerine verilen bazı icâzetnâmelerde yukarıda ana hatları çizilen klasik formun tamamen dışına çıktığı görülmektedir. “Hâdimü'l-Fukarâ es-Seyyid eş-Şeyh Celâleddin an-evlâd-ı Hacı Bektaş Veli, Efkâru'l-Verâ, Hâdimü'l-Fukarâ eş-Şeyh es-Seyyid Feyzullah Seccâde-nişini Hacı Bektaş Veli, Hâdimü'l-Fukarâ es-Seyyid eş-Şeyh Muhammed Hamdullah min-evlâdı Hacı Bektaş Veli Seccâde-nişini Hacı Bektaş Veli es-Seyyid Muhammed Hamdullah” ibareleri bulunmakta fakat dedebabadan hiç bahsedilmemektedir.

5. Dedelere verilen daha basit içerikli icâzetnâmelerde besmele, Allah’a hamd, Peygambere salavat kısmı daha kısa olarak geçmektedir. Fakat birinci icâzetnâmede bulunan “yedine sofa ve çerâğ ve seng, tığ ve izn-i icâzet ve inâbet virildi ve halifelik verildi” ibareleri bulunmamaktadır. Onun yerine mürid yerine mürebbi (mürşid), rehber sözlerine yer verildiği görülmektedir.

6. Mürşid ve rehber tayin edilenlere gittikleri yerlerde itaat edilmesi onlara yardımcı olunması gerektiği belirtilmektedir. Onlara gösterilen hürmetin icâzeti veren bir üst makama itaat ile aynı olacağı konusuna vurgu yapılmaktadır.

7. Nazmi Erdem tarafından gelen icâzetnâmelerde seyyidlik ve soy vurgusu görülmektedir. “Sarı İsmâil sülalelerinden Sıcağlı karyesinde vâki’ Muhammed Dede evlâdlarından es-Seyyid Kâsım” gibi ibarelerle soy bağının önemi dolaylı şekilde ifade edilmektedir.

8. Emre Şengül’den gelen icâzetnâmede yetki belgesi anlamına gelen “Ehîlnâme” tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca “Şeyh Mehmed Saadeddin evlatlarından Arap Ali-zâde Âşık Hasan ve İsmail Efendiler karyelerinizden gelen intihâb üzerine ve evvelce asıllarında Babalık olduğu mezkûr intihabnâmeden anlaşıldığı üzere” cümlesinde “Seyyid” kelimesi olmamasına rağmen soya dayalı bir mürşidlik sistemi olduğu gözlenmektedir. Bunun yerine “Asıllarından babalık olduğu” ibaresi de ayrıca düşündürücüdür. Çünkü Alevilikte “Baba” yerine “dede, seyyid, pir, mürşid, rehber, mürebbi” ibareleri kullanılmaktadır. Dedebabalığa da bağlı olmadıkları kullanılan üsluptan anlaşıldığına göre nasıl bir statüye konulması gerektiği ayrıca daha ayrıntılı araştırmaya değer bir konudur.

6. Sonuç

19. yüzyıl başlarına gelindiğinde ‘Bektaşî’ dünyasında iki ana damar iyice belirginleşmiştir. Birinci damar tarikat anlamında Bektaşîliği temsil etmekte olan tekke merkezli gruplardır. Bunlar esas olarak tekkelerde yaşayan ve Bektaşî usulüne göre seyr ü sülûk gerçekleştiren dervişlerden oluşmaktadır. Ancak tekkelerin yakın çevrelerinde özellikle vakıfları içinde yaşayan ve tekkelerin maddi ve manevi etki alanı altında kalan köylüler de bu gruba dâhil edilebilir (Yıldırım: 2010/55:42).

Bu çalışmaya konu olan belgeler incelendiğinde Allah’a, Kuran-ı Kerim’e, peygambere ve hadislere nasıl bakıldığı, irşadın önemi, insan ilişkileri, dönemin değer yargıları, mürşid talip ilişkileri hakkında pek çok bilgiye rastlanmaktadır. Ayrıca, Çelebilerin toplumu yönlendirecek olan dedelerin tayini konusundaki organizasyonları hakkında da fikir vermektedir. Birinci icâzetnâmeden anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş Dergâhı’nda Dedebabalık sistemi de olduğundan dedelere verilen icâzetnâmelerin onlar tarafından da tanındığını ve imzalarının bulunduğunu görmekteyiz. Burada yer vermediğimiz Bektaşî babalarına ait icâzetnâmelerde ise sadece Dedebaba ve Halifebabaların imzaları bulunmaktadır. Bu da Bektaşîler ile Çelebiler ve Ocaklıların belgelerini ayırt etmede önemli bir özellik olarak görünmektedir. İkinci icâzetnâme Abdülvâhid Dede tarafından mühürlenmiştir ve Çelebilerin adı geçmemektedir. Diğer üç icâzetnâmede ise Çelebilerin imzaladığı ve yetki verdiği anlaşılmaktadır.

Bu tür belgelerin dönemin değer yargılarına, günümüz Alevîlik ve Bektaşîliğinin İslamiyeti nasıl algıladığı konusuna ışık tutacaktır.

Kaynaklar

Sözlü Kaynaklar

- KK-1 Mustafa İyidoğan, Sivas 1942, Sanat Okulu, Elektrik Teknisyeni (01.12.2010)
 KK-2 Emre Şengül, Ankara 1988, Üniversite, makine Mühendisi, (12.12.2016)
 KK-3 Nazmi Erdem, Ordu 1964, İşletme Bölümü, Mali Müşavir, (22.01.2017)

Yazılı Kaynaklar

- Akın, Bülent. (2014): “Alevî Ocakları ile ilgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuışen Ocağı Şeceresi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 70, 15-38.
- Birdoğan, Nejat. (1992). *Anadolu ve Balkanlar’da Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Ekinci, Mustafa. (1997): *Erdebil Tekkesi’nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu’daki Dîni ve Siyasi Faaliyetleri*, Doktora Tezi, Şanlıurfa 1997
- Karakaya-Stump, Ayfer. (2006). “Sinemilliler Bir Alevî Ocağı ve Aşireti”. *Kırkbudak* 6, 19-59.

- Kaygusuz, İsmail. (2005). İslâm İmparatorlukları Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Aleviliğin Doğuşu. İstanbul: Su Yayınevi.
- Koca, Şevki. (1999). *Es-Seyyid Halife Turgut Koca Baba Divanı*. İstanbul: Nazenin Yayıncılık Ltd. Şti.
- Koçu, Reşat Ekrem. (1960). *Osmanlı Padişahları*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.
- Küçükyağcı, Erdal. (2010). *Turna'nın Kalbi, Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Noyan, Bedri. (2005). *Alevilik Bektaşilik Nedir?* Ankara: Ardıç Yayınları, Cilt 6.
- Noyan, Bedri. (1998). *Alevilik Bektaşilik Nedir?* Ankara: Ardıç Yayınları, Cilt 1.
- Noyan, Bedri. (2010). *Bütün Yönleriyle Alevilik Bektaşilik Nedir?* Ankara: Ardıç Yayınları, Cilt 8.
- Öz, Baki. (2004). *Çağdaşlaşma Açısından Tarikat Ve Tekkelerin Kapatılma Olayı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Şakir, Ziya. (1952). *Mezhepler Tarihi ve Şah İsmail*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi Matbaası
- Yalçın, Alemdar; Yılmaz, Hacı. (2017). *Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar*. Ankara: Gece Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. (2010). "Bektaşî Kime Derler? Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 23-58.

EKLER:**EK 1: İCÂZETNÂMELERİN LATİN HARFLERİ İLE YAZILIŞI****Ek 1.1. İcâzetrâme 1**

Zâlike takdirü'l-azîzi'l-alîm, nasrun min-allâh ve fethun karîb ve beşşiri'l-mü'minîn yâ Muhammed yâ Ali hayrû'l-beşer, Allahümme sallî 'alâ-nûr-i Muhammedi'l-Mustafa Allahümme sallî 'alâ-nûri'l-imâm Aliyyü'l-Mürteza, Allahümme sallî 'alâ-Hatîceti'l-Kübrâ, Allahümme sallî 'alâ-Fâtümâti'z-Zehrâ, Allahümme sallî alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm Hasan hulk-ı [Rızâ], Allahümme sallî 'alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm Hüseyin şehid deşt Kerbelâ, Allahümme sallî 'alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm Zeynu'l-Âbidîn çardeh-i ma'sûm-ı pâk, Allahümme sallî alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm [Muhammed Bâkir] Allahümme sallî 'alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm Câferu's-Sâdik Allahümme sallî 'alâ-seyyidina nûr-i Îmâm Musa Kâzım, Allahümme sallî 'alâ-[seyyidina nûru'l-Îmâm Ali Rızâ, Allahümme sallî 'alâ-seyyidina] nûru'l-Îmâm Muhammed Takî, Allahümme sallî 'alâ seyyidinâ nûru'l-Îmâm Ali Nâkî, Allahümme sallî 'alâ-[seyyidina nûru'l-Îmâm Hasanu'l-Askeri, Allahümme sallî 'alâ-seyyidinâ nûru'l-Îmâm Muhammed Mehdi sâhibü'z-zamân kutbu'd-devrân huccetu'l-burhân salavâtullâhi aleyhim ecma'in evvelin âhîrin zâhîrin bâtinin et-tâhîrin lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ€ Zülfikâr Bismillâhirrahmânirrahîm ve bihi nesta'in. Elhamdü'llâhillezi ce'ale kulûbe'l-ârifin huzinet bi-zîneti'l-ulûmi'l-mahzûnet kâne 'alâ zâlike kadîran ev kasseme'l-ma'rifete [bi-mertebetihî] ve kîlen ve kesîran ev kuhhile uyûnu'l-âlemîn bi-kemâli kehlî'r-ru'yeti atûfen lehüm ve nasîran lehüm ev fetehu'l-semâu'l-müştakîn sagîran ve kebîran el-istimâ'u ismü'l-ma'şûketi hâlen ve kâlen ve halakaküm alâ sûretin ve leyse fi hâli hâlkîhi ehaden mübeşşîran hüvâ'llahü'lezi lâ ilâhe illâ hû âlimu'l-gaybi ve ş-şehâdeti hüve'r-rahmânirrahîm ehâde ve lehu bi-mücebi's-serâ'ir [kulûbi] i's-sidreti'l-hâvireti fi handesin zulmi'l-leyli ilâ tarafın küli bihârin ve hiye an tahte arzen sıratü'l-emzâci'l-mütalatimeti fi'l-bihâri eşhedü en lâ illâhe illâ'llâhu vahdehu lâ-şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resûluhu. Erselehü nebiyyen ve ce'ale beyne'l-enbiyâ ve'l-kudreti ve hazîneti sallallahu ve alâ âlihî ve [ev]lâdihî ve eshabihî ve ezvâcîhî ve sellim teslimen ebeden dâimen kesîran. Kâle 'aleyhi's-selâm "Ashâbi ke'n-nucûmi bi-eyyihim iktedeytüm ihtedeytüm ve kâle 'azze ve celle men kâle "nasrun minallâhi ve fethun karîb" ve kale 'aleyhi's-selâm lâ yezâllüllâhi teâlâ fi hâcetin li-abdihî mâdâme'l-abdü fi hâceti ehîhî'l-müslim ve kâle [Ali bin] Ebî Tâlib kerremallahu veche's-şuyûhu selâsetün et-tevâzu inde'd-devleti ve'l-avfu inde'l-kudreti ve'l-atıyyetu' ve kâle sultanü'l-muhakkikîn ve kutbu'l-aktâbî fi'l-âlemîn Hâcî Bektaş-ı Velî el-Horasânî kuddise sırrıhu'l-azîz şemmetu ma'rifetin hayrun min-kesîri'l-amel şeyhu'l-âlem bi'l-mâli ve şeyhu'l-havâs bi'l-a'mâli ve şeyh hâsü'l-havâs bi'l-ahvâl ve şeyhu'l-evliyâ bi'l-esrâri ve şeyhu'l-a'vâm bi'l-ikmâli ve şeyhu'l-havâs bi'l-ahvâl ve şeyhu'l-havâs bi'l-esrâr ve musallîn şeyhun an-yekûne abden fi-gayrihi ve sohbetihî zâlike'l-inkıyâd

bi-emri'llâhi teâlâ ve'l-ictinâb an nevâhi kemâ kâlellâhu te'âlâ 'Vemâ etâkumu'r-resûle fehûzûhû vemâ nehâkûm anhu fentehu evvelu mâ cerâ bi'l-kalemi bi-kudreti'llâhi te'âlâ ve kudreti bismillâhirrahmânirrahîm fe'l-yetlub rabben gayr-i ve en tûmîte nefse'l-levvâmete bi'l-mücahedât ve yuhyi'n-nefse'l-mutmainneti bi'r-riyâzeti sümme yerteka bi'd-derecâtî'l-âliyeti ve'l-merâtibu'l-'ulviyâti ve kîle hıfzû'l-hukûki ve yebzilu'r-ruhu ve'l-kanâ'atu bi-kalîlî'd-dünyâ an kesîrihâ fe-inne kable'l-ma'nâ gayrun min-kesîri'l-ma'nâ yekûlu'llahu te'âlâ celle celâluhû ve amme nevâluhû men amile salihan min-zekerin ve ünsâ fe-hüve mü'minün fe-li-nuhyîhi hayyeten tayyibeten fi'l-hayâtî'd-dünyâ hiye'l-kanâ'atu ve hubbu'l-cû'u ve ba'ze'l-işbâi ve tereke'l-uluvvi ve'r-ref'ü ve hüsnî'l-mütâbati ile'l-hayrâtî ve'l-ictihâdi fi'l-intisâbi ile't-tâati sümme yendericu fi-sufûfî'l-büdelâi ve't-tafdîli min garizi mennânîn ve'l-avfu ve'l-gufrânu limâ şâe min hakikâtî'l-fakri ve'l-gınâ fi'llâhi ve'l- bekâ billâhi hâdimü'l-fukarâ ve'l-mesakîn kutbu'l-ârifin sultânü'l-vâsilîn el-Hâc Bektaş Velî kaddesa'l-lahu sirrehu'l-âlî hazretlerinin tarîkât-i 'aliyyesine müntesib Hafîk kazâsında. Sinekli Karyesi'nde kâ'in Seyyid [Ali] Sultân evlâdlarından Seyyid Veliyü'd-dîn halîfe ibni Seyyid Ali halîfe ibni es-Seyyid Süleymân ibni Seyyid Yılandıcı ibni Seyyid Demir ibni Seyyid Budağ ibni Seyyid Kara Baba Ali ibni Seyyid Şa'ban ibni Seyyid Çoban ibni Seyyid Kara Baba ibni Sersem ibni Seyyid Ali Sultan evlâdlarından Seyyid Veliyüddin halîfêhu edamellahu ömrehû ve berakâtî esrârihi zîde tevfiik ke's-sabâhi ve'r- revâh cemî efâlihî hâlen ve kâlen eceznâhu icâzete'l-mutlakati en yeclise 'ale't- seccâdeti yusalle's-salâtî'l-mefrûzate ve yu'te'z-zekâte'l-vâcibâte 'aleyhi ve yuhicce'l-beyte men isteda'ileyhi sebilen ve yesûme şehri Ramazânî ve yuhtimme's-sâdirîn ve'l-vâridîn ve yecidde'l-ahde ve't-tevbete ba'de't-telkini'z-zikri ve reseme'l-hizmeti ve'l-fukarâ ve'l-mesâkîn ve esnafî'l-halâyık ve'l-müslimîn bi'l-icrâi'l-mikrâsi min-şu'uri't-tayyibîn ve libâsî'l-hırka ve refî'l-âlemi ve iştâfle's-sirâci ve refî'z-zembili bi't-tehlîli ve't-tekbiri ve ba'de zâlik en tevârese li'l-mücizine min-hakikati ve'n-nesebi'l-muttasılı li'l-eşrefî'l-enâmî eslahu's-sülâha ve iftihârî'l-kübrâ halîfe-i zamân Hacı Bektaş Velî kaddese sirrehu el-hafî ve'l-celî hazretlerinin post-nişîn tekye-nişîn el-Hâc Nebî Dede Baba edâmallâhu ömrehû ve ba'de zâlike en tevârese min-hakkaâtî'n-nesebi'l-musallî ilâ eşrefî'l-enâm eslehu's-sülâhâi [ve iftihârî'l-kübrâ ve hubbî'n-neseb şeyhu'z-zamân sâhib-seccâde kutbu'l-pîrân mâlikü ilme'l-yakîne ve mürşîdihû hakke'l-yakîn hâdimü'l-fukarâ ve'l-mesâkîn es-Seyyid eş-Şeyh Feyzullah edâmallâhu ömrehû] ve berakâtihî ve ba'de zâlike en tevârese Şeyh Abdüllâtîf Efendi rahmetullâhi 'aleyhi rahmeten vâsî'aten ve ba'de zâlike en tevârese li'l-mütâbâti es-Seyyid Şeyh Bektaş Efendi rahmetu'llâhi 'aleyhi rahmeten vâsî'aten ve ba'de zâlike en tevârese Şeyh el-Hâc Feyzullah Efendi rahmetullâhi 'aleyhi rahmeten vâsî'aten nevvê'llâhu merkadehû ve ba'de zâlike en tevârese Şeyh Ali Efendi rahmetu'llâhu 'aleyhi rahmeten vâsî'aten nevverallâhu merkadehû ve ba'de zâlike en tevârese Şeyh Elvan Efendi rahmetu'llâhi 'aleyhi rahmeten vâsî'aten ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şehîd Şeyh Abdülkâdir Efendi rahmetu'llâhi 'aleyh nevvera'llahu merkadehu ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Hüseyin Efendi rahmeten aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese

Şeyh el-Hâc Zülfikâr Efendi rahmetu'llâhi aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese Şeyh Yusuf Efendi zehir-nûş rahmetu'llahu alleyhi rahmeten vâsi'aten nevvare'llâhu merkadehû ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Kâsım Efendi rahmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Hasan Efendi rahmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Bektaş Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Kalender Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Mürsel Bali Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Resûl Efendi rahmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Bektaş Efendi rehmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zâlike tevârese eş-Şeyh Yûsuf Bâlî Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Mahmûd Efendi rahmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh İskender Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Genç Kalender Efendi rahmetu'llâhu 'aleyh ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Resûl Bâlî Sultan rahmetu'llâhu 'aleyhi ve ba'de zalike en tevârese eş-Şeyh Sultânü'l-Budalâ, sâhibü'l-burhân sırrı Yezdân Balım Sultan kaddesa'llâhu sırrahu'l-aziz ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Mürsel Baba Sultan nevvare'llâhu merkadehû ve ba'de zâlike en tevârese eş-Şeyh Hızır Lâle Sultân nevvare'llâhu merkadehû ve âlihi min-veledihî's-sâlik ve'n-nâsiki'l-muhtaç ilâ rahmeti'llâhi te'âlâ min-sultânî'l-kâmili mükemmel Şeyhu's-Semadânî kutbu'l âlem sâhibu ilmü'l-ledünni el-Hâc Bektaş Velî el-Horasânî kaddesa'llâhu sırrahu'l-hafî ve'l-celî ibni Sultân İbrahim Sâni ibni Sultân Mûsâ es-Sânî ibni Sultân İbrahim Mükerreremü'l-Mücabû'l-İmâm Mûsâ Kâzım ibni İmâm Câfer Sâdik ibni İmâm Muhammed Bakır ibni İmâm Zeyne'l-Âbidîn ibni İmâm Hüseyin ibni İmâm Ali kerrema'llâhu veche feteha ebvâben fethan kariben fi-tarîkât-i sâlik el-Hâc Bektaş Velî ve mürşîdihü Sultân Hoca Ahmet Yesevî rahmetu'llâhi 'aleyh ibni Muhammed Hanefî ibni İmâm Ali fi-tarîkâtî's-sâlik Hoca Ahmet Yesevî ve mürşîduhü İmâm Ali ibni Mûsâ Rıza ve mürşîduhü İmâm Mûsâ Kâzım ve mürşîduhü İmâm Câfer Sâdik ve mürşîduhü İmâm Muhammed Bâkır ve mürşîduhü İmâm Zeynü'l-Âbidîn ve mürşîduhü İmâm Hüseyin ve mürşîduhü İmâm Ali kerema'llâhu veche ve mürşîduhü Hazret-i Sultân fahri kâinât ve mefhâri mevcûdât Muhammed Mustafa salavatu'llâhi 'aleyhim ecma'in ve mürşîduhü Cebrâili Emîn ve mürşîduhü peyki Hüdâyı Rabbu'l-âlemîn celle celâluhû ve 'amme nevâluhû temmet bi-avni'llahi te'âlâ sebebi tahrîri kitâb ve mûcibi tasdîri hitâb oldur ki, cediti azîzim sultânü'l-ârifini ezeli ve bürhânü'l-âşîkânî lem yezel Hazreti Hünkâr el-Hâc Bektaş Velî kaddesa'llâhu sırrahu'l-hafî ve celî hazretlerinin tarîkât-ı 'aliyyesine müntesib Hafîk kazasında Sinekli Karye'sinde kâ'in Seyyid Ali Sultân evlâdlarından Seyyid Ali halife oğlu Seyyid Velîyyüddîn tarîkâtî evliyâyı kabul idüp yedine sofa ve çerâğ ve seng, tığ ve izni icâzet ve inâbet virildi ve halîfelik safâ ve nazar olundu ve dahi havâlet virildi. Mürîd tutuna ve muhib edine ve tarîki evliyâyı zinde tutup tarîkât erenleri buna mâni'i-râfi olmayalar. Mûcib-i icâzetnâmemiz ile âmil oluna ve's-selamu 'alâ meni't-tebe'a'l-Hüdâ bi-avni'llâhi te'âlâ rabbi'l-âlemîn hurrira fi'l-yevmi erba'a 'aşere min-şehri Şâbân sene erba'a ve selâsün ve mieteyn ve elf

Şuhûdü'l-Hâzirûn

Hâdimü'l-Fukarâ Halife es-Seyyid Nebî Dede Baba Post-nişini Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukarâ es-Seyyid Mehdî Baba Türbedâr-ı Hazreti Pîr Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukarâ Aşçı Halife İbrâhim Baba, Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukarâ Halife es-Seyyid Halife Etmekçi Ahmed Baba Hazreti Pir Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Mehmed Hadullah Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Mustafa Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Kalender Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Sunullah Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Dede Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî Halil Çelebi min-evlâdı Hacı Bektaş Veli

ed-Dâî³

Ek 1.1.2. İcâzetnâme 1'in Günümüz Türkçesine Aktarımı

Bu, her şeyi bilen ve yüce olan Allah'ın takdiridir. Yardım Allah'tandır ve fetih yakındır, inananlara müjdele, ey Muhammed, ey Ali, ey insanların en hayırlısı. Allah'im, selâm ve salât Muhammed Mustafa'ya, Aliyye'l-Murtaza'ya olsun. Allah'im, selâm ve salât Hatîcetü'l-Kübra'ya, Fâtîmatü'z-Zehra'ya, İmâm Hasan Hulk-ı Rıza'ya olsun. Allah'im, selâm ve salât Kerbelâ Şehidi İmâm Hüseyin'e olsun. Allah'im, selâm ve salât İmâm Zeynel Âbidin'e, İmâm Muhammed Bakır'a, İmâm Cafer Sâdık'a, İmâm Musa Kâzım'a, İmâm Ali Rıza 'ya, İmâm Muhammed Taki'ye, İmâm Ali Nakî'ye, İmâm Hasan Askeri'ye ve zamanın sahibi, tüm zamanların en yüce kişisi İmâm Muhammed Mehdî'ye ve gelmiş geçmiş bütün iyi ve temiz kimselerin üzerine olsun. Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan üstün kılıç yoktur. Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla başlar ondan yardım dileriz. Âriflerin kalplerini gizli ilimlerle süsleyen Allah'a şükürler olsun. Marifeti kendisi derecelere ayırdı.b Bu taksimatın sonucu olarak bazıları için marifeti az, bazıları için ise marifeti çok denildi. O, bilgiyi insanların seviyelerine göre az veya çok dağıtır. Şefkat ve inayetin bir göstergesi olarak âlimlerin gözlerine rüyet sürmesi çektii. Küçük büyük tüm özleyenlerin kulaklarını sevdiklerinin söz ve davranışlarını anlamaya açar. Şunu müjdeleyerek sizi daha önce hiç kimsenin yaratılmadığı bir şekilde yarattı. O Allah ki ondan başka ilah yoktur ve görünen ve görünmeyen her şeyi bilen, esirgeyen ve bağışlayan odur. Sırlarla donatılmış kalbi göğüslere koydu. Bir hendese ilmiyle geceleri yol gösterdi. Denizlere dalgalar verdi. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed Mustafa'nın onun peygamberi olduğuna şahadet ederim. O peygamber ki Allah onu peygamber olarak göndermiş, peygamber arasında da kudret ve sırlar hazinesi olarak donatmıştır. Selam ona ve

³ Yırtık olduğundan okunamadı

onun evlatlarına, arkadaşlarına, hanımlarına olsun. Peygamber efendimiz buyurdu ki “Benim ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.” Allah Teâlâ buyurdu ki “Yardım Allah’tandır ve fetih yakındır. Peygamber buyurdu ki “Bir kul müslüman kardeşinin yardımına koştuğu sürece Allah’ta onun yardımına koşar”. Ali bin Ebu Talib şöyle buyurdu: “Büyüklik üç çeşittir; iktidar olunca tevazu göstermek, güç sahibi iken affetmek ve varlıklıyken bağış sahibi olmak” Allah’a yakın olanların sultanı kutbu’l-aktab Hacı Bektaş Velî Hazretleri buyurdu ki “Az bilgi, çok ibadetten daha hayırlıdır.” Dünyanın büyüklüğü mal ile seçkin kişilerin büyüklüğü ameller ile seçkinlerin seçkini kişilerin büyüklüğü ise, halleri iledir. Sırlarıyla büyüklük sahibi olan özel insanlar öyle bir insandır ki, kendinden başkası için gayret eder, etrafını aydınlatır. Doğru yoldan çıkmaz. Bu yol, Allah’ın emrine boyun eğmek ve onun yasaklarından çekinmektir. Allah buyurdu ki, Peygamber size ne getirmiş ise onu alın, neyi yasak etmiş ise ondan kaçının ve ona itaat edin. Allah’ın yüce kudreti ile kalemlerle yazılan ilk şey, “Bismillâhirrahmânirrahîm”dir. Kim başına gelen bir kaza veya belaya karşı sabır göstermezse, bu yeryüzünden çıksın ve kendine Allah’tan başka bir ilah bulsun. Şâyet kötülüğü ayıplayan nefsi terbiye ederek öldürürse ve nefsi mutmainnesini çile ile diriltirse, yüce derecelere nail olur. Denildi ki, hakların korunması, ruhun gereği gibi çalışmasıyla ve aza kanaat etmekle olur. Allah buyurdu ki: kadın ve erkeklerden kim iyi işler işlerse o, inanmıştır. Bir kişi iyi bir hayat yaşamak isterse, kanaatkâr olsun, açlığa tahammül edip, çok yemeyi bıraksın, iyilik yapıp ibadete devam etsin. Böylece Allah katında kıymeti olanların safına katılmış olur. Fakirlerin hizmetçisi, evliyanın sultanı Hacı Bektaş Velî’nin yüce tarikatine bağlı Sinekli Köyü’nde bulunan Seyyid Ali Sultan evlatlarından Veliyyüddin halife oğlu Seyyid Ali Halife ibni es-Seyyid Süleymân ibni Seyyid Yılanıcı ibni Seyyid Demir ibni Seyyid Budağ ibni Seyyid Kara Baba Ali ibni Seyyid Şa’bân oğlu Seyyid Çoban oğlu Seyyid Kara Baba oğlu Seyyid Sersem oğlu Seyyid Ali Sultan evlâdlarından Seyyid Veliyyüddin’e, -Allah ömrünü uzun etsin ve sırlarını artırsın- icâzet vererek, posta oturmasını, farz olan namazları kılıp, zekât verip, gücü yetenleri hacca göndermesini, ramazan orucunu tutmasını ve talipleri bu konularda aydınlatmasını, gelen ve gidenlere hizmet etmesini, tevbe verenlerin tevbesini almasını, hırka giydirmesini ve çerağ yakmasını bu icâzetimizle istedik. Ondandır temiz soy sahibi, iyilerin en iyisi, büyüklerin övünç duyduğu zamanının halifesi Hacı Bektaş Hazretlerinin post-nişini ve tekye-nişini olan el-Hâc Nebî Dede Baba Allah ömrünü uzun etsin-, ondan sonra temiz soy sahibi, yüce kişilerin iftihar, zamanının şeyhi, seccâde sahibi, manevi ilim sahibi, hakiki mürşid, miskinlerin ve fakirlerin hizmetçisi şeyhlerin efendisi eş-Şeyh Feyzullah-Allah ömrünü uzun etsin-, tevarüsen ondan sonra Şeyh Abdülâtif Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin. Ondandır Şeyh Bektaş Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra Şeyh el-Hâc Feyzullah Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra Şeyh Ali Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin- ondan sonra Şeyh Elvan Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin- ondan sonra Şeyh Abdülkadir Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin ondan sonra Şeyh Hüseyin Efendi- Allah ona geniş

rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra onun Şeyh Hacı Zülfişar Efendi-Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin, ondan sonra zehir içen Şeyh Yusuf Efendi Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin ve kabrini nurlandırın, ondan sonra Şeyh Kasım Efendi, -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin -, ondan sonra yerine geçen Şeyh Hasan Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin, ondan sonra Şeyh Bektaş Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra Şeyh Kalender Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin. Ondandır Şeyh Mürsel Balı Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin. Odandır Şeyh Resul Efendi, Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin. Ondandır Şeyh Bektaş Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin -, ondan sonra Şeyh Yusuf Balı Efendi Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra Şeyh Mahmud Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin -, ondan sonra Şeyh İskender Efendi -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin-, ondan sonra Şeyh Genç Kalender Efendi Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin -,ondandır Şeyh Resul Balı Sultan-Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin -,ondandır zamanın sahibi, abdalların sultanı Allah'ın büyük sırrı Balım Sultan, Allah sırrını yüceltsin, ondan sonra Şeyh Mürsel Baba Sultan -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin ve kabrini nurlandırın, ondan sonra Şeyh Hızır Lale Sultan -Allah ona geniş rahmetiyle rahmet eylesin, onun ve ona mensup olanların kabirlerini nurlandırın-. Kamillerin Sultanı, âriflerin kutbu, ilâhî ilim sahibi Horasanlı Hacı Bektaş Velî, Allah onun sırrını kutsasın. Onun babası Sultan İbrahim Sâni, onun babası Sultan Musa Sâni, onun babası Sultan İbrahim el-Mükerrümü'l-Mücâb, onun babası İmam Musa Kâzım onun babası Cafer Sâdik onun babası Muhammed Bâkır onun babası Zeynü'l-Abidin onun babası İmam Hüseyin onun babası İmam Ali-Allah onu şereflendirsin ki Hacı Bektaş Velî Hazretleri'nin tarikâtına giren müritlerine güzel kapılar açmıştır. O Hacı Bektaş ki onun mürşidi Hoca Ahmet Yesevî'dir Allah ona rahmet eylesin ki o Hazret-i Ali'nin oğlu Muhammed Hanefî'nin soyundandır. Hoca Ahmed Yesevî'nin mürşidi İmam Ali oğlu Musa Rıza, onun mürşidi İmam Musa Kâzım onun mürşidi İmam Cafer Sâdik onun mürşidi İmanı Muhammed Bâkır onun mürşidi Zeynü'l-Abidin onun mürşidi İmam Hüseyin onun mürşidi İmam Ali -Allah onu şereflendirsin- onun mürşidi kainatın övünç vesilesi ve başlarımızın tacı Muhammed Mustafa -Selam ve Allah'ın bereketi hepsinin üzerine olsun- onun mürşidi Cebraili Emin'dir ve Allah'tan haber getirendir. Bir ve tek olan âlemlerin rabbi Allah'dır (şâni ve yüceliği artsın ve onun bağışı herkesi kapsasın).

Bu belge Allah'ın yardımıyla tamam oldu. Bu belgenin yazılış nedeni şudur: Âriflerin, sultanı, âşıkların önderi Sultan Hacı Bektaş Velî-Allah onun gizli ve açık tüm sırlarını yüceltsin. Hacı Bektaş Velî hazretlerinin yüce tarikâtına bağlı Hafik kazası Sinekli Köyü'nde bulunan Seyyid Ali Sultân evlâdlarından Seyyid halife oğlu Seyyid Velîyüddin, evliyanın yolunu kabul edip kendisine sofrâ, çerağ, kılıç - taş (Horasan taşı ve tahta kılıç) ve icâzet verilerek halifelîğe lâyık görüldü. Müridler kendisine itaat etsin ve ondan faydalansınlar. Hiçbir tarikât ereni bu görevinde

kendisine engel olmasınlar. Bu belge âlemlerin yaratıcısı yüce Allah'ın yardımıyla 14 Şaban 1234 tarihinde

(8 Haziran 1819)

Orada hazır bulunanlar

Hâdimü'l-Fukarâ Halife es-Seyyid Nebî Dede Baba Post-nişini Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukara es-Seyyid Mehdi Baba Türbedârı Hazreti Pir Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukara Aşçı Halife İbrâhim Baba, Hazreti Pir Hacı Bektaş Veli

Hâdimü'l-Fukara Halife es-Seyyid Halife Etmekçi Ahmed Baba Hazreti Pir Hacı

Bektaş Veli

ed-Dâî (Duacı) Mehmed Hamdullah Çelebi Hacı Bektaş Veli evlatlarından

ed-Dâî (Duacı) Mustafa Çelebi, Hacı Bektaş Veli evlatlarından

ed-Dâî (Duacı) Kalender Çelebi, Hacı Bektaş Veli evlatlarından

ed-Dâî (Duacı) Sunullah Çelebi, Hacı Bektaş Veli evlatlarından

ed -Dâî (Duacı) Dede Çelebi Hacı Bektaş Veli evlatlarından

ed-Dâî (Duacı) Halil Çelebi, Hacı Bektaş Veli evlatlarından

Ek 1.2 İcâzetnâme 2

Kutluşâr Sarısu Bulgurcu Kösrelik karyesinde bulunan muhibbânlar tarafından

Bismillahirrahmanirrahim

Azizim,

Şeyh Mehmed Saâdeddin evlatlarından Arap Alizâde Âşık Hasan ve İsmail Efendiler karyelerinizden gelen intihâb üzerine ve evvelce asıllarında Babalık olduğu mezkûr intihâbnâmeden anlaşıldığı üzere bu kere ana Ehi'l-nâmeleri yedine virilerek ber-mûcebi emr haklarında mu'âvenet, gösterilecek hürmet bizleredir. Ve kendilerinin oğullarından baba halifesinin evlatları olduğu bizce malumdur. Bâkî cümleye ...

17 Mayıs 1315

Hacı Muradzâde oğullarından halifenin babası olduğu anlaşılmıştır.

Kara Kadir 1281

Mühür - (Abdülvâhid Dede)

Ek 1.2.1. İcâzetnâme 2'nin Günümüz Türkçesine Aktarımı

Kutluşâr Sarısu Bulgurcu Kösrelik köyü halkı tarafından

Bismillâhirrahmânirrahîm

Azizim,

Şeyh Mehmed Saâdeddin evlatlarından Arap Ali oğlu âşık Hasan ve İsmail

Efendiler köyünüz halkı tarafından seçilerek gelen evvelce de asıllarında Babalık olduğu bilindiği ve yazdığımızdan da anlaşıldığı üzere bu defa Ehi'l-nâmeleri (yetki belgeleri) ellerine verildi. Kurallarımız gereği onlara yardımcı olmanız gerekir. Onlara gösterilecek hürmet bizleredir ve kendilerinin oğullarından baba halifesinin evlatları olduğu bizce malumdur. Bâkî cümleye ...

17 Mayıs 1315

Hacı Muradzâde oğullarından halifenin babası olduğu anlaşılmıştır.

Kara Kadir 1281

Mühür - (Abdülvâhid Dede)

Ek 1.3. İcâzetname 3

Elhamdü'l-lâhi'l-lezî zeyyene semâe sudûri'l-ârifin bi-kevâkib esrâri'l-hakâik ve'l-'irfân ve nevvere mişkâte kulûbi's-sâlikîn bi-envâri'l-hidâyeti ve'l-ikân ve's-salâtu ve's-selâmu 'alâ resûlinâ Muhammedin ve 'âlihi't-tayyibîn et-tâhirîn ecma'în. 'Ammâ ba'de evrenği vilâyet ve sadr-arâyı encümeni kutbiyyet memhûri't-tarîkât ve'l-hakîkât, sülâlei tâhire hayrû'l-beşer zidei evlâd eimmei isnâi 'aşer selamullâh fi külli yevmü musahhar. Ya'ni cecdi 'âlâmız kutbü'l-ârifin gavse'l-vâsilîn sultânü'l-ârifin Hünkâr el-Hâc Bektaş Veli kuddise sırreh'ul-'âlâ efendimiz hazretlerinin tarîkâti 'aliyyesi hulefâlarından Sarı İsmail evlâdlarından Kâsım Çelebi oğlu İsmail ve Ali tarafımıza gelüp yüz sürüp feryâdın idüp cânu başına safâ nazar duâ olunub merkûm İsmail Çelebi babası yerine tâlibdir. Üzerine mürebbî nasb olunub ve Ali Çelebi rehber nasb olunub kâidei mer'iyemiz üzere yedlerine iş bu icâzetnâmei tarîkat i'tâ olunmuşdur. İmdi tâlibler siz ma'lûmlarınız ola ki, merkûmân Seyyid İsmail Çelebiyi mürebbî bilüp ve Seyyid Ali Çelebiyi rehber bilüp ber-mucebi icâzetnâmei tarîkatı 'aliyyeye itaât ve inkiyâd ve hizmet eyleyüb emri mürşidânemize itaât birle nefsi bend ve nutkumuzu hak bilüb itâat ve inkiyâd üzere olanların yüzleri ak ola şefâati enbiyâyı 'azâm 'aleyhi's-selâm ve himmeti evliyâi e'izzei kirâmına nâ'il olalar ve'selâmu 'alâ meni't-tebeâ'l-Hudâ.

Fi sene 21 L (Şevvâl) 252 - Fi sene 27 R (Rebiü'l-âhir) 1252

Hâdimü'l-Fukarâ es-Seyyid Şeyh Celâleddin an-evlâdı Hacı Bektaş Veli Efkârü'l-Verâ Hâdimü'l-Fukarâ es-Seyyid Mehmed Hamdullah Evladu Hacı Bektaş Veli

Ek 1.3.1. İcâzetnâme 3'ün Günümüz Türkçesine Aktarımı

Âriflerin kalplerini ilim hazinesi, hakikat ve irfan nuruyla ile nurlandıran Allah' a hamd olsun. Salât ve selam yüce peygamberimiz Muhammed Mustafa'ya ve onun ev halkına olsun. Âriflerin kutbu velâyet tahtının sahibi, On İki İmamların evladı Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin yüce tarîkâtine bağlanmış olan olan halifelerinden

ve büyük evliyalarından Sarı İsmail sülalesinden Kasım Çelebi oğlu İsmail ve Ali bize gelip feryat ederek ziyaret etti. İsmail Çelebi babasının görevini üstlenmeğe taliptir. Bunun üzerine kendisi mürebbilik, Ali Çelebi de rehberlik hizmetini yapabilmesi için usulümüz gereği tarikat icâzetnâmesi kendi ellerine verilmiştir. Şimdi siz ey talipler Seyyid İsmail Çelebi'yi mürebbi, Seyyid Ali Çelebi'yi rehber olarak tanıyın. Yüce tarîkâtımızın belirlediği sınırlar içinde hizmet edenlerin, itâatkâr olanların yüzleri ak, yüce peygamberin şefaatine, evliyanın himmetine nail olsunlar. Allah'a tabi olanlar ancak onlardır.

29 Ocak 1837 - 11 Ağustos 1836

Hacı Bektaş Veli evlatlarından es-Seyyid Şeyh Celâleddin, yaratılmışların en fakiri, fakirlerin hizmetkârı Hacı Bektaş Veli evlatlarından es-Seyyid Mehmed Hamdullâh

Ek 1.4. İcâzetname 4

Bismillâhirrahmânirrahîm

Elhamdüli'l-lâhi'l-lezî hedânâ ilâ tarîki Muhammedin ellezî beasâ'l-lâhü 'ala's-sakaleyni beşîran ve nezîran ve's-salâtu ve's-selâmu 'aleyhi ve alâ âle't-tâhirîn. Ammâ ba'de ceddî 'alâmîz tâcü'l-ârifîn ve kutbü'l-âşîkîn el-Hâc Bektaş Velî kuddise sırrehu'l-âli hazretlerinin âsitânei 'aliyyesinde ziyâreten celbi himmet için tarîkâtî 'aliyyeî sâliklerinden eizzei kirâmdan Sarı İsmail Baba kuddise sırrehu evlâdlarından es-Seyyid Kâsım Çelebi vârid olub azîz müşârünileyhi ziyâret idüp et-tarîkât ef'âli mazmûnî şerîfi muktezâsınca erkânî evliyâullâhî icrâ idüp azîz müşârünileyh hazretlerinin âsitânesinde mevcûd olan selkâi ilallâha hidmet cihetinden râzî ve hoşnud eyledikde “eş-Şeyh fi kavmihi ke'n-Nebiyi 'alâ ümmetihi” mezkûr es-Seyyid Kâsım Çelebi tarafımızdan safâ nazar olunup erkân icrâ eylediği husûsî icâzetnâme iltimâs eyledikde tarîkâtî 'aliyyede tarafımızdan safâ nazar olunup kendüsüne müteallik olan müridlerini ve tâliblerini şerî'atı garrâ âdâbıyla ta'lîm ve tarîkâtî 'aliyye ezkârıyla tezkîr kendüsü dahî şerî'atı mutahharra ve tarîkâtî aliyyeden taşra hareket etmemek şartıyla tâlibleri ve müridleri rızasında bulunup inkiyâd ve itâat etmek için yedine iş bu icâzetnâme virilmiştir. Hururi fi evvel-i ramazan el-mubârek min sene aşer mietyen ve elf.

Efkaru'l-Verâ, Hâdimu'l-Fukarâ eş-Şeyh es-Seyyid Feyzullâh Seccâde-nişîni Hacı Bektaş Veli evladehû

Ek 1.4.1. İcâzetnâme 4'ün Günümüz Türkçesine Aktarımı

Bismillahirrahmanirrahim

Bize iki emanet bırakarak müjdede bulunan Hazreti Muhammed'e, onun ev halkuna selâm ve bizi hidayete ulaştıran Allah'a hamd olsun. Tarikatın azizlerinden Sarı İsmail Baba evlatlarından es-Seyyid Kasım Çelebi, himmet almak için ceddimiz

âriflerin tâcı, âşıkların kutbu Hacı Bektaş Veli hazretlerinin yüce dergâhına gelip ziyaret etti. Tarikatın usullerini yerine getirerek evliyanın erkânını icra ederek Allah yolunda hizmet amacıyla bizi de razı ve hoşnut etti. “Şeyh cemâati nazarında ümmeti içindeki peygamber gibidir”. Adı geçen Seyyid Kasım Çelebi’ye tarafımızdan safâ nazar edilerek erkân yapılmış ve kendisine icâzetnâme verilmiştir. Kendisine bağlanan tâliplerini şeriatin adabı ve kurallarına göre yetiştirsin. Kendisi de şeriatı mutahhara’nın dışına çıkmaması şartıyla müridlerin rızasını alsın. Bu şartla eline bu icâzetnâme verilmiştir. Bu belge mübârek Ramazan ayının ilk günlerinde 1210 yılında (Milâdi/ Mart 1796) tarihinde yazıldı.

Yaratılmışların en fakiri, fakirlerin hizmetkârı Hacı Bektaş Veli’nin evladı ve Seccâde-nişin es-Seyyid Şeyh Feyzullâh

Ek 1.5. İcazetname 5

Bismillâhirrahmânirrahîm

Elhamdüli’l-lâhi rabbü’l-âlemîn ve’s-salâtu selamu ‘alâ resûlinâ Muhammedin ve âlihi’t-tayyibîne’t-tâhîrine ecma’in. Amma ba’de ceddi ‘alâmız kutbü’l-ârifin gavse’l-vâsîlin evrenği velâyet sadr-ârâyı encümeni kutbiyet memhûri’t-tarîkât ve’l-hakîkât⁴ ...sülâlei tâhîrei hayrû’l-beşer zidei evlâd eimmei isnâ ‘aşer selamu’l-lâh fi külli yevmin musahharı sultânü’l-muhakkikîn mürşidü’s-sâlikîn Hünkâr Hacı Bektaş Veli kuddise sırrehu’l-âli efendimiz hazretlerinin tarîkati ‘aliyyesine müntesib nazargâhları ve halifelerinden eizzei kirâmdan Sarı İsmâil sülâlelerinden Sıcağlı karyesinde vâki’ Muhammed Dede evlâdlarından es-Seyyid Kâsım⁵... oğulları Seyyid Ali ve Seyyid İsmail nâmunla tarafımıza müteallik olmak hasebiyle merkûmların yedlerine iş bu icâzetnâme tarîkati ifâ ve ecdâdlarına müteallik olan tâlibân muhibbân hânedânı ehli imân mûmâ-ileyh Ali Dede ve İsmail Dede’ye tarîkati ‘aliye erkânı üzere i’taat ve inkiyâd idüb şefâati enbiyâyı a’zâm aleyhi’s-selâm ve himmeti evliyâyı eizzei kirâmdan olası ve’s-selâmu ‘alâ meni’t-tebea’l-hüdâ tahrîren fi yevmi sâdis min-şehri Cemâziye’l-âhir sene tis’a ve erba’ûn ve mieteyn ve elf Efkaru’l-Verâ, Hâdimü’l-Fukarâ es-Seyyid Şeyh Muhammed Hamdullah min-evlâdi Hacı Bektaş Veli

(Mühür)

Seccâde-nişini Hacı Bektaş Veli es-Seyyid Muhammed Hamdullah

Ek 1.5.1. İcazetname 5’in Günümüz Türkçesine Aktarımı

Bismillâhirrahmânirrahîm

Hazreti Muhammed’e, onun ev halkına selâm ve bizi hidayete ulaştıran Allah’a hamd olsun. Âriflerin kutbu velâyet tahtının sahibi, On İki İmamların

⁴ Yırtık olduğundan okunamadı

⁵ Yırtık olduğundan okunamadı

evladı Hacı Bektaş Veli hazretlerinin yüce tarikatine bağlanmış olan halifelerinden büyük evliyalardan Sarı İsmail sülalesinden Sıcağlı köyündeki Mehmet Dede'nin evlatlarından Seyyid Kasım ... oğulları Seyyid Ali ve Seyyid İsmail adındaki kişiler bize geldiler. Tarikat yolunu sürdürmeleri talipleri, muhibleri irşad etmeleri için kendilerine bu icâzetnâme verildi. İman ehli kişiler Ali Dede'ye ve İsmail Dede'ye yüce tarikatın kuralları gereği itaat etsinler ve ona bağlansınlar. Yüce peygamberlerin şefaati ve evliyaların himmeti üzerinizde olsun vesselam. Bu belge 6 Cemâziye'l-âhir 1249 (Milâdî 21 Ekim 1833) tarihinde yazıldı.

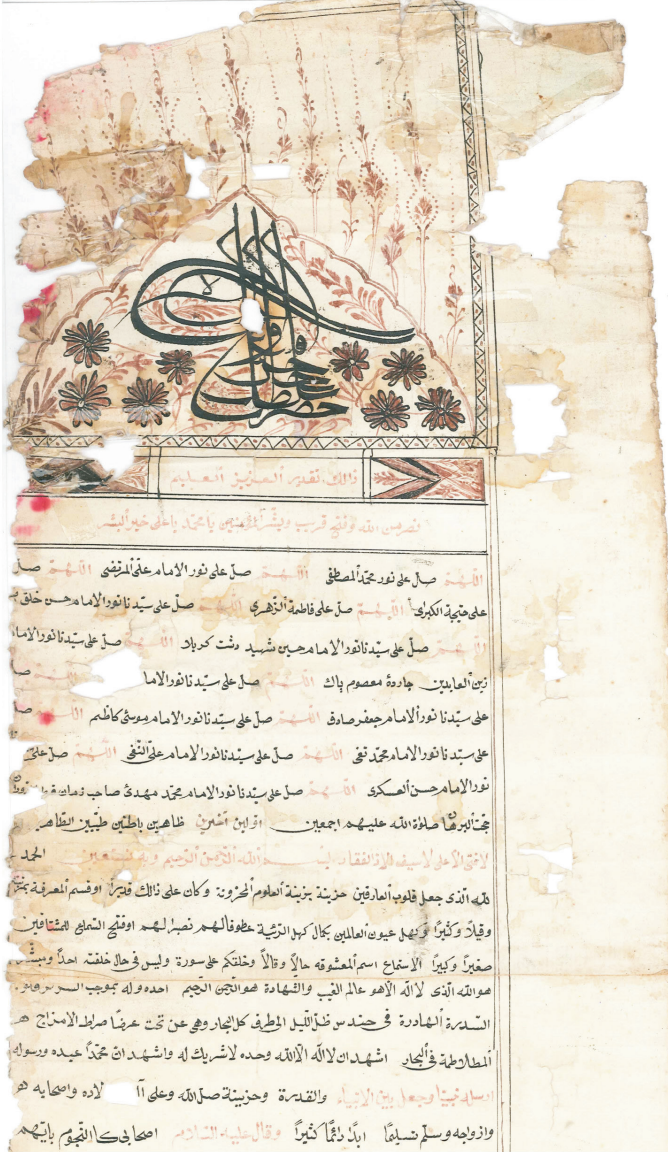
Yaratılmışların en fakiri, fakirlerin hizmetkârı Hacı Bektaş Veli'nin evladı es-Seyyid Şeyh Muhammed Hamdullah

(Mühür)

Hacı Bektaş Veli'nin Seccâde-nişîni es-Seyyid Şeyh Muhammed Hamdullah

EK 2. İCÂZETNÂMELERİN ASIL KOPYALARI

Ek 2.1. İcâzetnâme 1



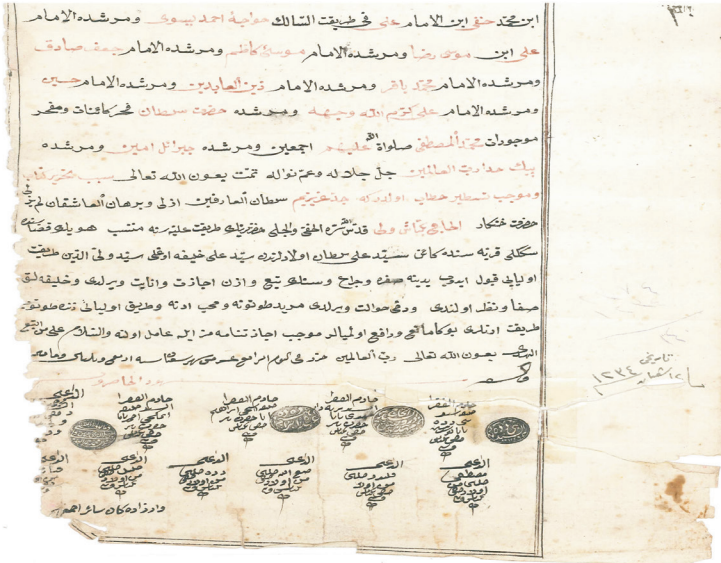
İcâzetnâme 1 (birinci kısım)

افتتحتهم اهتديتم **وقال خير رجل من قال قصص من الله وقته حبيب** وقال علي بن ابي طالب
 لا يزال الله تعالى **فحاجة لعبيده ما دام العبد في حاجة اخيه للسلام** **وقال علي بن ابي طالب**
الخطيب كثرتم الله وجهه الشيخ ثلثة التواضع عند الدعوة والعفو وعند القدرة
 والعطية **وقال سلطان المحققين** وقطب الاقطاب في العالمين **الشيخ زكي بن ابي اسحاق**
 قد تلت شهرة العزيز شتمه معرفة حير من كثير اعمل شيخ العالم بالمال وشيخ الخواص بالاعمال
 وشيخ حاتم الخواص بالاحوال وشيخ الاثولياء بالاسرار **وشيخ العموم بالانفال** **وشيخ**
بالحوال **وشيخ الخواص بالاسرار** ومصل **شيخ** ان يكون عيدك فغيره وصحة ذاك الانتباه
 بما لله تعالى والاجتناب عن نواهي **قال الله تعالى** **وما آتاكم الرسول**
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا اول ما جاز بالقلم يتدبر الله تعالى وقدره **يقول**
 قال يطلب وتأخير وان تبيت النفس القلادة بالجاهدات وبحي النفس المطمئنة بالنواضات ثم يرتق
 التبعات العاليات والمراتب علويات وقيل حفظ الحقوق بزل الروع والقناعة بقليل الدنيا **كثير**
 فان قيل المعنى غير من كثير المعنى **يقول الله تعالى** جازله وعم نوايه من عمل صالحا من كثير
 او اثنو فهو مؤمن فليفيه حيوة طيبة في الحياة الدنيا هي القناعة وحب الخير وبعض الاشياخ
 وذكرك العلوه والرفع وحسن التبايعه المظهيرت والاجتهاد في الانضباط القاطعات ثم يرتق
 في صفو ابداءه والتفصيل من عز من ان وأعمق وأفعمك لما جاء من حقيقت الفقر والغنى
 في الله والبقاء بالله حادص الفقر والمسكين **خطب اعرافين سلطان المسلمين** **الشيخ كافي**
 قد سرت العاطى **حضرت بلو** طيقت عليه من منب هو يلوح قضائته سكاكي قريته منه كان سنده
 سلطان اولاد زينه سيد **علي بن الحسين** **ابن سيد علي** خيقته ابو السيد سليمان ابن
 سيد **بلخي** ابن سيد **دمراب** سيد **بلخي** ابن سيد **قرا علم** ابن سيد **شعبان**
 ابن سيد **جويان** ابن سيد **قل بايا** ابن سيد **سستم** ابن سيد **علي** سلطان اولاد
 سيد **علي** الدين حقيقه ادر الله عمره وبركانه اساره زبده توفيقه كالاضياح والذوايح جمعه
 افضاله حالاً وقال اجيزناه اجيزه المطلقة ان مجلس على السجاده يصلح القلادة المفروضة
 وفيه الزكوة الواجبات عليه **ويخرج البيت من استطاع اليه سبيلاً** ويصوم شهر رمضان
 ويحتم الصادقين والورديين **ويجد العهد والتوبة بعد التقلبات** التذكر ورسو الخدمة
 وانفق والمسكين واصناف الخاديق والمسكين اجراء والمقرض من شعور انما بالويل الحرة
 ورقع العلم واشتغل السراج **ودفع الزيت بالتهليل والتكبير** وبعد ذلك ان تورث **الشيخ**
 من حقيقت والنسب المتصل المشرف الانام اصالح الصلحاء وافتحار الكبار وخليفة ذلك
حاجي بائي **قد تيسر** الحقي والمجل **حضرت بلو** جوست نشية نكية نشية السيد بنى رده بابا
 ادر الله عمر **وبعد ذلك ان تورث** من حقيقت النسب المتصل المشرف الانام اصالح الصلحاء

İcâzetnâme 1 (ikinci kısım)

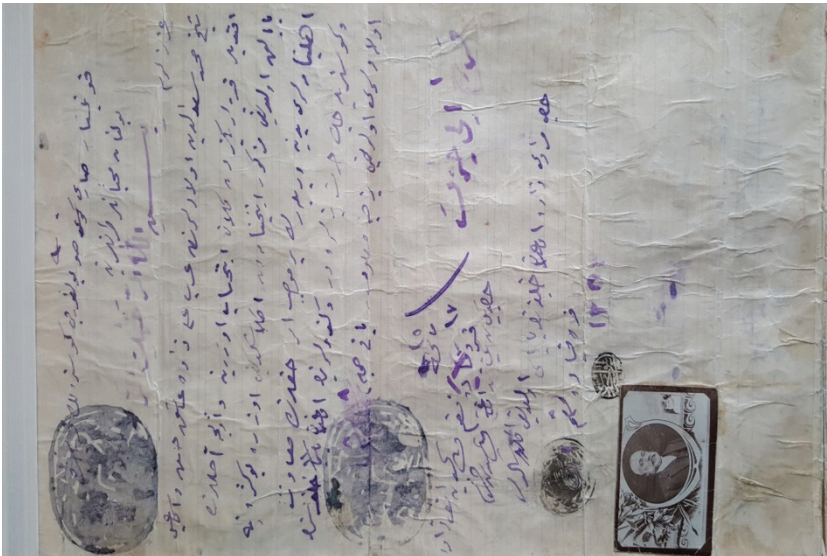
ویرکاته وبعد ذالك ان توار شيخ محمد الطيف افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة
 وبعد ذالك ان توارث للتبابعة استبد الشيخ بئاق افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة
 وبعد ذالك ان توارث الشيخ الحاجي في الله افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة نور الله مرقده
 وبعد ذالك ان توارث الشيخ علي افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة نور الله مرقده وبعد
 ذالك ان توارث الشيخ الوان افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة وبعد ذالك ان توارث
 شهيد الشيخ عبد القادر افندي رحمة الله عليه نور الله مرقده وبعد ذالك ان توارث
 الشيخ حبه افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ الحاجي زانقار افندي رحمة الله
 عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ يوسف افندي رحمة الله عليه رحمة واسعة نور الله مرقده
 وبعد ذالك ان توارث الشيخ قاسم افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ
 حسن افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ بئاق افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك
 ان توارث الشيخ قلندر افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ مهدي افندي
 رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ رسول افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان
 الشيخ بئاق افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ يوسف بالي افندي
 رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ محمد افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك
 ان توارث الشيخ اسدور افندي رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ كنج قلندر
 رحمة الله عليه وبعد ذالك ان توارث الشيخ رسول بالي سلطان رحمة الله عليه وبعد ذالك
 ان توارث الشيخ سلطان البدلاء صاحب البرهان سزین زان بالي سلطان قدس الله سره
 العزيز وبعد ذالك ان توارث الشيخ مرسل بالي سلطان نور الله مرقده وبعد ذالك
 ان توارث الشيخ هضر لاله سلطان نور الله مرقده والله من لدن السالك والناك الختاج الوجه
 قائل من سلطان الكامل مكل شيخ القمندان في العالم صاحب علم لدني الحاج بئاق
 امرسلن قدس سره الحفي والنجي ابن سلطان ابراهيم ثاني ابن سلطان موسى الثاني ابن سلطان ابراهيم
 مكرم الحجاب ابن موسى كاسم ابن الامام جعفر صادق ابن الامام محمد باقر ابن الامام
 زين العابدين ابن الامام حسين ابن الامام علي كرم الله وجهه فتح ابواب فخرنا فينا
 في طبقت السالك الحاجي بئاق وني ومرشده سلطان حويجة احمد يوي رحمة الله عليه
 ابن محمد حفي ابن الامام حفي في طبقت السالك حويجة احمد يوي ومرشده الامام
 علي ابن موسى رضا ومرشده الامام موسى كاسم ومرشده الامام جعفر صادق
 ومرشده الامام محمد باقر ومرشده الامام زين العابدين ومرشده الامام حسين
 ومرشده الامام علي كرم الله وجهه ومرشده حضرت سلطان في كائنات ومفر
 موجودان في المصنف

İcâzetnâme 1 (üçüncü kısım)

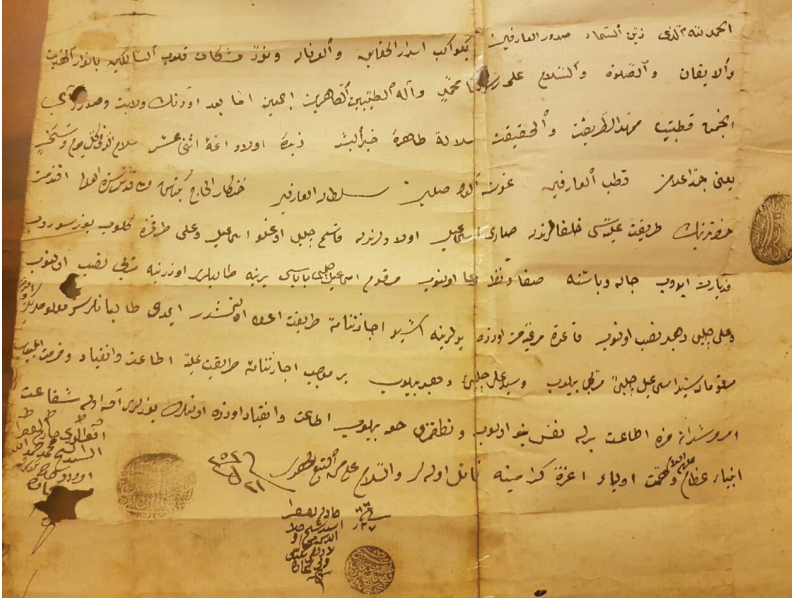


İcâzetnâme 1 (dördüncü kısım)

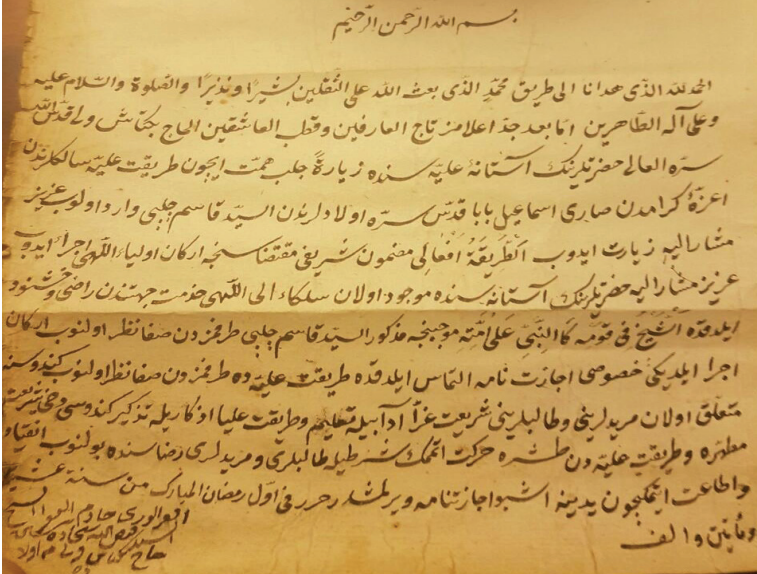
Ek 2.2. İcâzetnâme 2



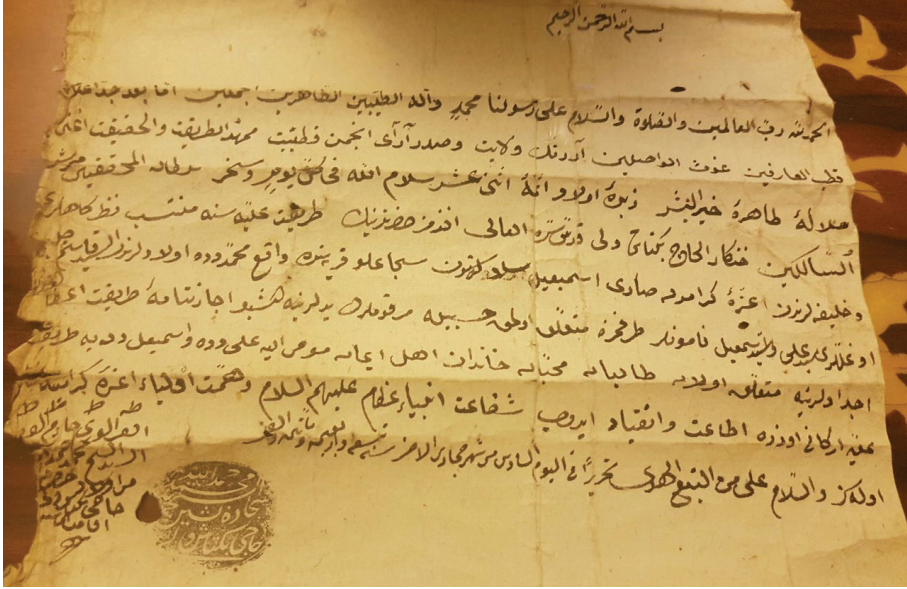
Ek 2.3. İcâzetnâme 3



Ek.2.4. İcâzetnâme 4



Ek2.5. İcâzetnâme 5



ÖĞRETMEN ADAYLARININ KÜLTÜREL TURİZM VE HACI BEKTAŞ VELİ'YE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ*

PRE-SERVICE TEACHERS' VIEWS OF CULTURAL TOURISM AND HACI BEKTASH VELI

Bahadır KILCAN**

Turhan ÇETİN***

Öz

Bu araştırmanın amacı, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümünde öğrenim gören öğretmen adaylarının kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli'ye yönelik düşüncelerini belirlemektir. Nicel araştırma yöntemiyle verilerin toplandığı bu çalışma betimsel bir alan araştırmasıdır. Araştırma, çalışma grubunda yer alan 319 öğretmen adayı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak katılımcıların kültürel turizm ile Hacı Bektaş Veli'ye yönelik düşünceleri belirlemek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen ve beşli Likert tipinde oluşturulan 37 maddelik ölçekten faydalanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS paket programı kullanılmıştır. Verilerin analizinde frekans (f), yüzde (%), ortalama (\bar{X}), t testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) testleri uygulanmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin görüşlerinin toplam puanları anabilim dalı, cinsiyet, genel akademik not ortalaması, ailenin aylık geliri, turizm ve Hacı Bektaş Veli konusunda ödev, proje, sunum yapma durumu değişkenleri arasında anlamlı değişiklik göstermezken, turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etme, turizm yörelerine düzenlenen gezilere katılma ve Hacı Bektaş Veli Külliyesi'ni görme durumları ile Alevilik ile ilgili düşünceler değişkenleri arasında anlamlı farklılık gözlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Sosyal bilimler ve Türkçe eğitimi bölümü, öğretmen adayları, kültürel turizm, Hacı Bektaş Veli

Abstract

The purpose of this study is to determine the views of pre-service teachers studying at Gazi University Gazi Faculty of Education Department of Social Sciences and Turkish Education about cultural tourism and Hacı Bektash Veli. This is a descriptive field study in which data were collected through the quantitative research method. The study was conducted with 319 pre-service teachers included in the study group. A 37-item 5-point Likert-type scale was prepared by the researchers for determining the participants' views of cultural tourism and Hacı Bektash Veli. The data were analyzed via SPSS package. They were analyzed based on frequency (f), percentage (%), mean (X), t-test, and one-way analysis of variance (ANOVA). According to the research findings, there are no significant differences between the participants' total scores of views about cultural tourism and Hacı Bektash Veli by program of study,

* Makalenin Geliş Tarihi: 06.03.2017, Kabul Tarihi: 29.03.2017.

** Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, bahadır@gazi.edu.tr

***Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, cetin.turhan@gmail.com

gender, general academic point average, family's monthly income, and status of doing a homework, project, or presentation about tourism and Haji Bektash Veli. However, the findings indicate that there are significant differences between their total scores by status of following magazines, brochures, books, etc. about tourism and Haji Bektash Veli, status of participating in trips to touristic areas, status of seeing Haji Bektash Veli Külliye (complex), and views about Alevism.

Keywords: Department of Social Sciences and Turkish Education, pre-service teachers, cultural tourism, Haji Bektash Veli

1. Giriş

Turizm, farklı kültürlerin tanınması için önemli bir araçtır. Hızla gelişmekte olan ve bütün dünyayı etkileyen uluslararası turizm faaliyetleri, farklı sosyal ve kültürel yapıların etkileşimlerinin artarak devam etmesini sağlamaktadır. Toplumlar arası tanışma ve kaynaşmayı sağlayan, varsa aralarındaki geçmişe dayalı düşmanlık, çekişme gibi olumsuzlukları unutturan ve mevcut dostlukları pekiştiren kültürel turizm, medeniyetler arasındaki kaynaşmayı sağlayabilecek en önemli kavramlar arasında yer almaktadır (Ablak vd., 2014; Doğaner, 2001; Karakuş vd., 2011). Bu bağlamda Hacı Bektaş Veli Türkiye'nin en önemli kültürel turizm değerlerinden birini oluşturmaktadır.

İnsanoğlunun doğa ile beraber yaşamını sürdürebilmesi amacıyla ürettiği şeyleri kültür olarak tanımlamak mümkündür (Güvenç, 1994: 48). Kültür, toplumların birikimli uygarlığı olup, coğrafi özelliklerden etkilenmekte ve onu yakından etkilemektedir. Kültür kavramı bir halkın yalnızca hayat tarzları mozaiki değil aynı zamanda hâkim değer ve inançlarını da içine almaktadır (Emekli, 2006). Bu bağlamda insanların düşündüğü (tavır, inanç, fikir ve değerler), yaptığı (davranış ve yaşayış biçimleri) ve oluşturduğu (sanat eserleri, el sanatları, diğer kültürel ürünler) unsurları kapsamaktadır (Oğuz, 2007).

Günümüz dünyasında iletişim-ulaşım araçlarındaki hızlı gelişmeler ve küreselleşme insanların değişik kültürleri görme, öğrenme, tanıma merakını artırmış bu arzu kültürel turizmin doğmasına neden olmuştur (Doğanay ve Zaman, 2014; Kozak vd., 2011; Özgüç, 2003; Nuryanti, 1996: 255).

1.1. Kültürel Turizm ve Miras Turizmi

Günümüzden önce yaşamış olan medeniyetlere ait kalıntılar, yaşam biçimleri, gelenek, görenekler, festivaller, müzik ve eğlence türleri, el sanatları, yemek türleri ve alışkanlıkları kültürel turizmin en önemli çekicilikleri arasında yer almaktadır. Kültürel çekiciliği turistik ürün haline getirebilmek, imaj ve marka yaratabilmek planlama ve tanıtım çalışmalarının etkili olmasına bağlıdır (Çetin, 2010; Emekli, 2006; Zaman, 2005a). Kültürel turizmi, mekân ve anıtların ziyareti olarak algılamak yanlış olur. Bilakis kültürel turizm ziyaret etmenin yanında, o yerlerdeki yaşam

tarzlarının ve kültürlerin de öğrenilmesidir (Aliğaçoğlu, 2004: 51; Emekli, 2003; Richards, 2001:7; Sönmez, 2012).

Doğal ve kültürel miras, tarih öncesi ve tarihi devirlere ait bilim, kültür, din ve güzel sanatlarla ilgili bulunan yerüstü, yeraltı veya su altındaki tüm taşınır taşınmaz varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Kültür ve tabiat varlıklarından, tarihi, arkeolojik, kentsel ve doğal sitler, anıt, ören yeri, höyük, tümülüs, külliye, cami, kilise gibi maddî kültüre ait kalıntılar kültürel mirası oluşturan unsurlar olarak bilinmektedir (Doğaner, 2003: 2). Ayrıca, soyut ya da somut kültür değerleri olarak ele alınan gelenek-görenekler, folklorik değerler, dini inanış ve ibadetler, müzik, dans, yeme-içme alışkanlıkları gibi kültürü oluşturan diğer öğeler de kültürel turizmi tamamlayan unsurlardır (Aleddinoğlu ve Yıldız, 2007; Kızılırmak ve Kurtuldu, 2005:101). Dünya Turizm Örgütü, seyahatlerinin yaklaşık üçte birinin kültür turizmi amaçlı olduğunu belirtmekte ve bu talebin her yıl artacağını öngörmektedir (McKercher ve Cros, 2002:135). Böylece kültürel turizme olan talebin hızla artacağı ve turizmin önemli bir pazar haline geleceği görülmektedir. Bu bağlamda, kültürel turizm değeri olan varlıklar sürdürülebilirlik ilkelerine uygun ve planlı olarak turizme kazandırılmalıdır (İbret vd.,2015; Tapur, 2009; Uygur ve Baykan, 2007; Zaman, 2005b).

Hacı Bektaş Velî'nin doğumunun 800. yılı anısına, 2009 yılı, UNESCO tarafından "Hacı Bektaş Velî Yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu durum Hacı Bektaş Velî'ye ait düşüncelerin UNESCO tarafından kültürel miras olarak değerlendirildiğinin (Çifçi ve Akova, 2016), ve onun düşüncelerinin gelecek kuşaklara aktarılması gereken önemli öğeler olarak görüldüğünün kanıtıdır. Bu bağlamda Nevşehir ili Hacıbektaş ilçesindeki Hacı Bektaş Velî Türbesi ve eklentilerinin 2012 yılında Dünya Mirası Geçici Listesi'ne alınması da yukarıda sözü edilen düşüncenin hayata geçirilmesi şeklinde görülebilir (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016; UNESCO, 2009).

1.2. Hacı Bektaş Velî'nin Hayatı, Felsefesi ve Öğretisi

Hacı Bektaş Velî'nin kesin olarak doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Ancak Hacıbektaş ilçesi halk kütüphanesindeki bir eserde hicri 606 (1209) yılında doğduğu ve 669 (1270) yılında vefat ettiği ve 63 yıl yaşadığı belirtilmektedir (Aykan, 2000; Çetin, 2008: 48; Duran, 2010; Güzel, 1994: 16). Nişabur'da doğan, Hoca Ahmed Yesevî dergâhında yetişen ve Lokman Perende'den eğitim alan Hacı Bektaş Velî, Anadolu'yu Ehl-i Beyt'in muhabbetiyle, sevgi, hoşgörü gibi insanlık değerleri ve kâmil insan idealiyle tanıştırmıştır. Hacı Bektaş Velî tahsilini ve manevî terbiyesini Horasan'da tamamlamış, şeyhinin işaretiyle Anadolu'ya gönderilmiştir. Hünkâr hem bâtinî hem de zahirî ilimlerde mükemmellik mertebesine erişmiş bir düşünürdür (Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Müdürlüğü, 2010: 39; Yazıcı ve Pilav, 2015).

Türk toplumu kurduğu devletlerin ve oluşturduğu medeniyetlerin özünde daima insanı esas almıştır. Dolayısıyla da Türklerin yaşadığı mekânlar hemen her dönemde dünyanın en önemli merkezleri arasında yer almıştır. Bunun gerçekleşmesinde ise söz konusu dönemde geniş kitleleri etkileyen ve yönlendiren düşünce adamlarının yetişmesi ve halkın gönlüne girmiş olmaları önemlidir (Yalçın, 1994: 32).

Günümüz dünyası değerlendirildiğinde düşünce adamlarına her zamankinden daha fazla gereksinim duyulduğu açıkça görülmektedir. Hacı Bektaş Velî, yukarıda sözü edilen düşünürlerin en önemlileri arasındadır. Hacı Bektaş Velî'nin düşünceleri dünya tarihinde insanların yükseldikleri çağlarda sıkı sıkıya sarıldıkları değerlerin tümünü kapsamaktadır (Yalçın, 1994: 33). Hacı Bektaş Velî, bu değerleri Türkçenin üstün söyleyiş yeteneği ile vecizeleştirerek Anadolu insanına sunmuş ve Selçukluların son dönemlerinde Moğol istilası ve bozgunu ile perişan olmuş, ezilmiş, kanı akmış, bütün değerleri ayaklar altına alınmış bir topluluğu, Anadolu'da ortak şuur, ruh ve gönül etrafında toplayarak tarihi bir görevi başarıyla yerine getirmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin düşünce hayatındaki önemi, toplumun temel yapı taşı olarak kabul ettiği halkın arasında yaşamayı tercih etmesi, sıradan ve sade insana yönelerek onun ruhunu ve beynini yetiştirmiş olmasından ileri gelir. Bunu yaparken sade bir Türkçe kullanmış ve İslam'ın farklı çevrelerce yorumlarını değil, İslam'ın temel kitabı olan ve hiçbir şekilde tahrif edilmeyen ve değiştirilmeyen Kur'an-ı Kerim'i yorumlamıştır (Aslan, 2007; Bolay, 1990; Bozkurt, 2008; Çetin, 2013; Gülçiçek, 2003; Onat, 1997).

Anadolu toprakları binlerce yıldır çok sayıda uygarlığın, kültür ve dinî inançların merkezi olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti, tüm bu kültür ve dini inançların sevgi ve hoşgörü ortamında yan yana yaşadığı ve ilelebet de yaşayacağı bir ülkedir. Bu geleneğin oluşmasında Hacı Bektaş Velî, Mevlâna, Yunus Emre gibi her fırsatta dostluğu, kardeşliği, birlik ve beraberliği vurgulayan büyük düşünürlerin felsefelerinin önemli katkılarının olduğu muhakkaktır (Arslanoğlu, 2002; Çetinkaya, 2005; Fiğlalı, 2010; Kolaç, 2010; Öztaşkın, 2012; Türkdoğan, 1995: 580).

Hacı Bektaş Velî de Peygamberimiz Hz. Muhammed gibi yüce Allah'a ibadet etmiş ve onun sahip olduğu ahlâkı kazanmaya gayret göstermiştir (Altıntaş, 1994:30; Coşan, 1990). Dolayısıyla Hacı Bektaş Velî'nin ahlâkı Kur'an ahlâkıdır. Onun nasıl ibadet ettiğini ve nasıl bir ahlâka sahip olduğunu anlayabilmek için Kur'an-ı Kerim'i okumak ve anlamak yeterli olacaktır (Altıok, 1998; Altıntaş, 1994:30; Aytac, 1984; Baltacı, 2010; Boztuğ, 2010; Duran, 1987; Fiğlalı, 1990; Fiğlalı ve Aydın, 1997:38; Gümüşoğlu, 2010; Gündoğdu, 2007; Güzel, 2007; Korkmaz, 2001).

Tanyıldızı (2011) medyanın Hacı Bektaş Velî, Mevlâna ve Yunus Emre'yi tanıtmadaki rolü üzerine yaptığı araştırmasında, katılımcıların yaklaşık dörtte birinin Hacı Bektaş Velî ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadıkları, gençlerin Türk kültürü ve sözü edilen düşünürlerle ait bilgiyi okuldan ve kitaplardan edindiği,

medya olarak internetten yararlandıkları, Mevlâna ve Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Velî'ye oranla daha fazla tanındığı sonuçlarına ulaşmıştır. Yine Işık vd.,(2010:186) araştırmalarında Hacı Bektaş Velî'nin Türk kültürünün en önemli figürlerinden biri olduğunu, genç kuşaklara layıkıyla anlatılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Tarih içerisinde yetişen önemli şahsiyetleri gelecek kuşaklara doğru şekilde aktarmak, Türk Milletinin hem varlığını ve hem de devamlılığını büyük oranda güvence altına almayı sağlamaktadır. Geçmişteki etkilerini günümüzde de sürdüren ve yaşadığımız çağdaki kitlelerin duygu ve düşünce dünyalarına yön veren şahsiyetlerin hak ettikleri biçimde doğru olarak tanınmaları oldukça önemlidir (Çiftçi, 2011: 226; Melikof, 1999; Ocak, 2000; Okur, 2012; Taşdemir, 2009).

Günümüzdeki bazı jeopolitik ve siyasetçi teorisyenler medeniyetler arasında çatışmayı körükleyici fikirleri yaymaya çalışmaktadır. Ancak toplumlar arasında tanışma ve kaynaşmayı sağlayan, aralarında geçmişe dayalı düşmanlık, çekişme gibi olumsuzlukları unutturan ve mevcut dostlukları pekiştirme özelliğine sahip olan kültür turizmi, medeniyetler arasındaki kaynaşmayı sağlayabilecek en değerli kavramdır (Çetin, 2010; 2015; Doğaner, 2001). Hacı Bektaş Velî de Türkiye'nin en önemli kültürel turizm değerleri arasında yer almaktadır.

1.3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi bölümünde öğrenim gören öğretmen adaylarının kültürel turizm ile Hacı Bektaş Velî'ye ait düşüncelerini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Bu amaç doğrultusunda öğretmen adaylarının kültürel turizm ile Hacı Bektaş Velî'ye ait düşüncelerinin anabilim dalına, cinsiyete, genel akademik not ortalamasına, ailenin aylık gelirine, turizm konusunda ödev, proje, sunum yapma durumu, turizm ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etme durumu, tarihî ve kültürel turizm yörelerine düzenlenen gezilere katılma durumu, Hacı Bektaş Velî Külliyesini görme durumu ve Alevilik ile ilgili düşüncelere göre değişip değişmediğine cevap aranmaktadır.

2. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama aracı ile verilerin analizi ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

2.1. Model

Bu araştırma, nicel araştırma yöntemlerin biri olan tarama modelindedir. Karasar'a (2011) göre, tarama modeli mevcut durumu olduğu gibi yansıtmaya çalışan, araştırmada incelenen birey veya nesnelere kendi koşulları içerisinde değerlendirmeye çalışan bir bilimsel araştırma türüdür. Büyüköztürk vd.(2010) ise tarama modelini araştırmanın amacına uygunluğu, var olan durumu ortaya koyması,

büyük örneklemeler üzerinde çalışma olanağı sunması, bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşleriyle ilgili fikirler vermesi gibi özellikleri nedeniyle kullanılan bir araştırma türü olarak tanımlanmaktadır.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2015-2016 eğitim öğretim yılının bahar döneminde kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemine uygun olarak Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi'nin Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümünde bulunan anabilim dallarında (Sosyal Bilgiler, Tarih, Coğrafya, Türkçe, Türk Dili ve Edebiyatı ve Felsefe Eğitimi) öğrenim gören 319 öğretmen adayından oluşmaktadır. Bu öğretmen adaylarından 193'ü (%60,5) erkek, 126'sı (%39,5) kadındır. Çalışma grubunu oluşturan adaylarının 58'i (%18,2) sosyal bilgiler eğitimi, 52'si (%16,3) tarih eğitimi, 64'ü (%20,1) coğrafya eğitimi, 57'si (%17,9) Türkçe eğitimi, 48'i (%15) Türk dili ve edebiyatı ve 40'ı (%12,5) felsefe eğitiminde öğrenim görmektedir. Çalışma grubunun Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümünde öğrenim gören öğretmen adaylarından seçilmesinin sebebi, ilgili bölümdeki anabilim dallarının gerek müfredatlarında gerekse programlarında doğrudan veya dolaylı olarak hem kültürel turizm hem de Hacı Bektaş Velî'ye ilişkin konuların işleniyor olmasıdır.

2.3. Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada öğretmen adaylarının kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerini belirlemek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen "Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî ile İlgili Düşünceleri Belirleme Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçek iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 9 adet kişisel bilgiyi tespit etmeye yönelik sorular, ikinci bölümde ise 5'li Likert tarzında hazırlanan 37 maddelik ölçek maddelerinden oluşmaktadır. Ölçekteki soruların geliştirilmesinde üç alan uzmanından ve bir dil bilim uzmanından alınan görüşler doğrultusunda daha önceden oluşturulmuş madde havuzundaki 49 soru 37 maddeye düşürülmüştür. Böylelikle ölçeğe ait geçerlilik sağlanmaya çalışılmıştır. Ölçeğe ait güvenilirlik ise Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısıyla test edilmiş ve ölçeğe ait güvenilirlik katsayısı .72 olarak belirlenmiştir. Bazı araştırmacılara (Kayış, 2010; Özgüven, 2011; Şencan, 2005) göre Cronbach's Alpha katsayısının .60-.80 arasında olmasının oldukça güvenilir olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Veri toplama aracı bu yönüyle güvenilir bir ölçme aracı olarak değerlendirilmektedir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analizi SPSS 22.0 paket programı kullanılarak yapılmıştır.

4 Araştırmanın kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemine uygun olarak seçilmesindeki amaç, araştırmacıların ilgili üniversitede görev yapıyor olmalarıyla açıklanabilir.

Öğretmen adaylarının turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerini belirlemek amacıyla frekans (f), yüzde (%), ortalama (\bar{X}), t testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Varyans analizi sonrasında yapılan ikili karşılaştırılmalarda ortaya çıkan istatistiksel farkın hangi gruplar arasında oluştuğunu belirlemek amacıyla Scheffe testi kullanılmıştır. Ölçeğin istatistiksel çözümlerinde anlamlılık düzeyi.05 olarak belirlenmiştir.

3. Bulgular

Bu bölümde, araştırmanın bulguları ve bu bulgulara yönelik yorumlara yer verilmiştir. Bulgular ve yorumlar, araştırmanın alt problemleri doğrultusunda elde edilen veriler ile katılımcılara ait değişkenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin düşünceleri üzerindeki etkileri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Anabilim Dalı Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	N	\bar{X}	S			
Sosyal Bilimler Eğitimi	58	132,24	8,98			
Tarih Eğitimi	52	133,02	8,22			
Coğrafya Eğitimi	64	134,50	9,42			
Türkçe Eğitimi	57	132,00	11,51			
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi	48	133,85	10,30			
Felsefe Eğitimi	40	131,23	9,01			
Anabilim	KT	sd	KK0	F	P	Fark Scheffe
Gruplar Arası	301,821	5	78,364	,840	,522	
Gruplar İçi	29598,556	313	93,286			
Toplam	29590,376	318				

Tablo 1'deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları ile anabilim dalı değişkeni arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir [$F_{(5-313)} = ,840$; $p > ,05$]. Bu bulgu anabilim dalı değişkeninin katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine yönelik görüşlerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	P
Erkek	193	132,93	10,08	317	,078	,938
Kadın	126	132,84	8,99			

Tablo 2. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Cinsiyet Değişkenine Göre t-Testi Sonuçları

Tablo 2' deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir [$t_{(317)} = ,078$; $p > ,05$]. Erkeklerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları aritmetik ortalaması ($\bar{x} = 132,93$) iken, kadınların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($\bar{x} = 132,84$)'dür. Aradaki sayısal fark istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bu bulgu katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin görüşleri ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 3. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Genel Akademik Not Ortalaması (GANO) Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken		N	\bar{X}	S			
	2,00'den az	8	128,88	10,20			
	2,01-3,00 arası	172	132,70	9,51			
	3,01-4,00 arası	139	133,37	9,80			
	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	P	Fark Schefle
GANO	Gruplar Arası	166,934	2	83,467	,896	,409	
	Gruplar İçi	29423,442	316	93,112			
	Toplam	29590,376	318				

Tablo 3'deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları ile genel akademik not ortalaması değişkeni arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir [$F_{(2-316)} = ,896$; $p > ,05$]. Bu bulgu genel akademik not ortalaması değişkeninin katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine yönelik görüşlerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 4. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Ailenin Aylık Geliri Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken		N	\bar{X}	S			
	1300 TL'den az	52	135,77	9,53			
	1301-2600 TL	158	132,46	10,11			
	2601-3900 TL	68	131,90	8,56			
	3901 TL'den fazla	43	132,56	9,17			
	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	P	Fark Schefle
Ailenin Aylık Geliri	Gruplar Arası	531,492	3	177,164	1,920	,126	
	Gruplar İçi	29058,884	315	92,250			
	Toplam	29590,376	318				

Tablo 4'deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları ile ailenin aylık geliri değişkeni arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir [$F_{(3-315)} = 1,920$; $p > ,05$]. Bu bulgu ailenin aylık geliri değişkeninin katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine yönelik görüşlerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Turizm ve Hacı Bektaş Velî Konusunda Ödev, Proje, Sunum Yapma Durumu	N	\bar{X}	S	sd	t	P
Evet	95	133,14	11,00	317	,293	,770
Hayır	224	132,79	9,04			

Tablo 5. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Turizm ve Hacı Bektaş Velî Konusunda Ödev, Proje, Sunum Yapma Durumu Değişkenine Göre T-Testi Sonuçları

Tablo 5' deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapma durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir [$t_{(317)} = ,293$; $p > ,05$]. Katılımcılardan kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapanların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları aritmetik ortalaması ($\bar{x} = 133,14$) iken, kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapamayanların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($\bar{x} = 132,79$)'dur. Aradaki sayısal fark istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bu bulgu katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin görüşleri ile turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapma durumları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 6. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Turizm ve Hacı Bektaş Velî İle İlgili Dergi, Broşür, Kitap vs. Takip Etme Durumu Değişkenine Göre T-Testi Sonuçları

Turizm ve Hacı Bektaş Velî İle İlgili Dergi, Broşür, Kitap vs. Takip Etme Durumu	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Takip Edenler	197	134,09	9,67	317	2,850	,005
Takip Etmeyenler	122	130,96	9,33			

Tablo 6' daki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etme durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir [$t_{(317)}=2,850$; $p<,05$]. Katılımcılardan turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip edenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları aritmetik ortalaması ($\bar{x}=134,09$) iken, turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etmeyenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($\bar{x}=130,96$)'dir. Aradaki sayısal fark istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır. Bu bulgu katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin görüşleri ile turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu yani turizmle ilgili yukarıda verilen materyalleri takip edenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin daha olumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 7. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Tarihi Ve Kültürel Turizm Yörelere Düzenlenen Gezilere Katılma Durumu Değişkenine Göre T-Testi Sonuçları

Tarihi ve Kültürel Turizm Yörelere Düzenlenen Gezilere Katılma Durumu	N	\bar{X}	S	sd	t	P
Katılanlar	150	135,05	9,80	317	3,836	,000
Katılmayanlar	169	130,98	9,13			

Tablo 7' deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının tarihi ve kültürel turizm yörelere düzenlenen gezilere katılma durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir [$t_{(317)}=3,836$; $p<,05$]. Katılımcılardan tarihi ve kültürel turizm yörelere düzenlenen gezilere katılanların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları aritmetik ortalaması ($\bar{x}=135,05$) iken, tarihi ve kültürel turizm yörelere düzenlenen gezilere katılmayanların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($\bar{x}=130,98$)'dir. Aradaki sayısal fark istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır. Bu bulgu katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin görüşleri ile tarihi ve kültürel turizm yörelere düzenlenen gezilere katılma durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu yani tarihi ve kültürel turizm yörelere düzenlenen gezilere katılmanın kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelere daha olumlu etki ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 8. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Hacı Bektaş Veli Külliyesini Görme Durumu Değişkenine Göre T-Testi Sonuçları

Hacı Bektaş Veli Külliyesini Görme Durumu	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Görenler	63	137,49	8,59	317	4,341	,000
Görmeyenler	256	131,76	9,57			

Tablo 8’deki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının Hacı Bektaş Veli Külliyesini görme durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir [$t_{(317)}=4,341$; $p<,05$]. Katılımcılardan Hacı Bektaş Veli Külliyesini görenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları aritmetik ortalaması ($\bar{x}=137,49$) iken, Hacı Bektaş Veli Külliyesini görmeyenlerin kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($\bar{x}=131,76$)’dır. Aradaki sayısal fark istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır. Bu bulgu katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin görüşleri ile Hacı Bektaş Veli Külliyesini görme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu yani Hacı Bektaş Veli Külliyesini görenlerin kültürel turizme ve Hacı Veli’ye ilişkin daha olumlu düşüncelere sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 9. Katılımcıların Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Düşüncelerinin Belirlenmesine İlişkin Toplam Puanlarının Alevilik İle İlgili Düşünceler Değişkenine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	N	\bar{X}	S				
(1) İslam dini içerisinde bir mesnepe	51	136,04	8,92				
(2) İslam dini içerisinde bir kültür/mulkyeç	198	133,48	9,55				
(3) Fıkrim yok	39	128,05	9,50				
(4) Diğer	31	130,06	9,13				
Varyasyon Kaynağı	KT	sd	KD	F	P	Fark Scheffe	
Alevilik ile ilgili Düşünceler	Gruplar Arası	1735,287	3	578,422	6,541	,000	
	Gruplar İçi	27855,109	315	88,429			1-3
	Toplam	29590,376	318				2-3

Tablo 9’daki analiz sonuçlarına göre, katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesine ilişkin toplam puanları ile Alevilik ile ilgili düşünceleri arasında anlamlı bir farklılık gözlenmiştir [$F_{(3-315)}=6,514$;

$p < ,05$]. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için Scheffe çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır. Bu sonuçlara göre Aleviliği, (1) İslam dini içerisinde bir mezhep olarak gören katılımcılar ile (3) Alevilik hakkında herhangi bir fikre sahip olmayan katılımcılar arasında ve Aleviliği, (2) İslam dini içerisinde bir kültür/anlayış olarak gören katılımcılar ile (3) Alevilik hakkında herhangi bir fikre sahip olmayan katılımcılar arasında Aleviliği İslam dini içerisinde bir mezhep ve İslam dini içerisinde bir kültür/anlayış olarak gören katılımcıların lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Bu bulgu; Aleviliği, İslam dini içerisinde bir mezhep ve kültür/anlayış olarak gören katılımcıların Alevilik hakkında herhangi bir fikri olmayan katılımcılara göre kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin daha olumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir.

4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü'nde öğrenim görmekte olan öğretmen adaylarının kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşünceleri ortaya konulmuştur. Çalışma grubundan elde edilen veriler ışığında katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşünceleri, anabilim dalı değişkeni açısından anlamlı farklılık göstermemiştir. Bu durum araştırma verilerinin toplandığı anabilim dallarının müfredatlarında kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî'nin benzer şekilde yer aldığıyla açıklanabilir.

Öte yandan katılımcıların kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşünceleri cinsiyet değişkenine göre de farklılaşmamaktadır. Bu durum Çetin (2013) tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarıyla örtüşmektedir. İlgili çalışmada araştırmacı sosyal bilgiler eğitimi anabilim dalında öğrenim gören öğretmen adaylarının kültürel turizm ile Hacı Bektaş Velîyi tanıma ve felsefesini anlama düzeylerini belirlediği çalışmada cinsiyet faktörü belirleyiciliğe sahip değildir ve herhangi bir farklılaşmaya yol açmamıştır.

Çalışmada karşılaşılan bir diğer sonuç ise katılımcılara ait genel akademik not ortalamasının onların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinde herhangi bir farklılaşmaya sahip olmadığıdır. Bu durum yine Çetin (2013) tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarıyla örtüşmektedir. İlgili çalışmada araştırmacı sosyal bilgiler eğitimi anabilim dalında öğrenim gören öğretmen adaylarının kültürel turizm ile Hacı Bektaş Velîyi tanıma ve felsefesini anlama düzeylerini belirlediği çalışmada katılımcılara ait genel akademik not ortalamasının herhangi bir farklılaşmaya yol açmadığından bahsetmektedir.

Bir diğer sonuç ise katılımcıların ailelerinin sahip olduğu ortalama aylık gelirlerinin onların kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinde herhangi bir farklılaşmaya sebep olmadığıdır. Bu sonuç katılımcıların ailelerinin gelir durumlarından onların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin etkilenmediği şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmaların bulgularından elde edilen bir başka sonuç ise katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapma durumlarının kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinde herhangi bir farklılaşmaya sebep olmadığıdır. Bu sonuç kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî konusunda ödev, proje, sunum yapma vb. yapıyla kültürel turizme ve Hacı Bektaş Velî'ye ait düşüncelerde farklılaşmaya sebep oluşturmayacağıyla açıklanabilir.

Diğer bir sonuca baktığımızda ise katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinde kültürel turizm ile ilgili dergi, broşür, kitap vs. takip etme durumları arasında anlamlı farklılaşma bulunmaktadır. Bu durum kültürel turizm ile özellikle ilgilenen (dergi, broşür, kitap vs. takip eden) katılımcıların ilgilenmeyen (herhangi bir materyal takip etmeyen) katılımcılara göre kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin daha olumlu olduğuyla açıklanabilir. Bu durum Işık vd., (2010) tarafından yapılan çalışmanın sonuçları ile örtüşmektedir. İlgili çalışmada araştırmacılar Hacı Bektaş Velî'nin tanınmasında en önemli aracın televizyon olduğu, ikinci aracın ise kitap ve gazete olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Diğer taraftan Şahin (2014) tarafından yapılan çalışmadaki katılımcıların Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili bilgilerini en çok hocalarından, arkadaşlarından ve kitaplardan edindiklerini söylemelerine rağmen örneklem grubundaki katılımcıların dörtte üçü Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili herhangi bir kitap okumadıklarını, Yazıcı (2014) tarafından yapılan çalışmada ise katılımcıların sadece %21,2'si Hacı Bektaş Velî ile ilgili bir kaynak okuduklarını belirtmektedirler. Bu sonuçlar Hacı Bektaş Velî'nin ve kültürel turizmin tanınmasında kitap, gazete vs. gibi materyallerin ve bunları takip etmenin ne kadar önemli olduğunu belirtmesi açısından önemlidir.

Araştırmanın bir farklı sonucu ise katılımcıların kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinde hem tarihî ve kültürel turizm yörelerine düzenlenen gezilere katılma hem de Hacı Bektaş Velî Külliyesi'ni görme durumlarının anlamlı farklılaşmaya neden olduğudur. Yani katılımcılardan tarihî ve kültürel turizm yörelerine düzenlenen gezilere katılanlar ile Hacı Bektaş Velî Külliyesi'ni görenlerin kültürel turizmin ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili düşüncelerinin daha olumlu olduğudur. Bu durum Çetin (2013) tarafından yapılan çalışmanın sonucuyla kısmen örtüşmektedir. Şöyle ki; katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili görüşlerinin toplam puanları Hacı Bektaş Külliyesi'ni görme durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermezken, kültürel turizm ve Hacı Bektaş Velî ile ilgili görüşleri toplam puanları ile tarihi ve kültürel turizm yörelerine düzenlenen gezilere katılma değişkeni arasında anlamlı bir farklılığa rastlanılmıştır. Bu durumlar kültürel turizm ve o turizm bölgesindeki unsurların tanınıp bilinmesinde gezi gözlemin önemi ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Kızılcıoğlu'na (2003) göre gezi gözlem öğrenciyeye kazandırılacak bilginin içeriğinde yer alan yerleri gezerek ve görerek bilgileri asıl kaynağından öğrenmelerini sağlama amacı gütmeye yaramaktadır.

Araştırmanın bulgularından elde edilen bir başka sonuç ise katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşüncelerinin belirlenmesinde Alevilik ile ilgili düşüncelerin farklılaşmaya sebep olduğudur. Şöyle ki; Aleviliği, İslam dini içerisinde bir mezhep ve bir kültür/anlayış olarak gören katılımcıların Alevilik hakkında fikir sahibi olmayan katılımcılara göre kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili düşünceleri daha olumludur. Bu durum Çetin (2013) tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarıyla farklılaşmaktadır. İlgili çalışmada katılımcıların kültürel turizm ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili görüşlerine ait toplam puanları ile Alevilik ile ilgili düşünce değişkeni arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Öte yandan Işık vd. (2010) tarafından yapılan çalışmada araştırmacılar Hacı Bektaş Veli deyince halkın zihninde ilk olarak “tasavvuf âlimi”, “din adamı” ve “halk ozanı” imgesinin canlandığından bahsetmişlerdir. Yine Şahin (2014) tarafından yapılan çalışmada da Hacı Bektaş Veli deyince katılımcıların zihinlerinde ilk olarak “Bektaşî”, “Bilge”, “hoşgörü”, “Tasavvuf” ve “Alevi” imgelerinin canlandığı görülmektedir. Her iki durum çalışmada Aleviliğin İslam dini içerisinde bir mezhep ve bir kültür/anlayış olarak görülmesiyle dolaylı olarak örtüşmektedir. Çünkü Aleviliği İslam dini içerisinde bir mezhep ve bir kültür/anlayış olarak görmek, Hacı Bektaş Veli’yi “tasavvuf âlimi”, “din adamı”, “halk ozanı”, “Bektaşî”, “bilge”, “hoşgörü”, “tasavvuf” ve “Alevi” olarak görmeye eşdeğerdir, denebilir.

Araştırma sonucundan yola çıkılarak bir takım önerilerde bulunulabilir;

Araştırmanın verilerine dayanarak öğretmen adaylarının Anadolu’nun Türkleşmesinde İslam dininin yayılmasında önemli bir yeri olan Hacı Bektaş Veli’yi yeterince tanımaları için gerekli materyaller okumaları için özendirici faaliyetlere, alan gezilerine yer verilebilir.

Hacı Bektaş Veli’nin daha iyi tanıtılması için öğretmen adaylarının da içinde bulunacakları bilimsel ve sosyo-kültürel aktivitelerin yapılması yararlı olabilir.

Araştırma verilerinin toplandığı anabilim dallarının müfredatlarının göstergesi olan ders kitaplarında Hacı Bektaş Veli ile ilgili daha fazla bilgiye yer verilebilir.

Kaynakça

- Ablak, Selman vd. (2014). Üniversite Öğrencilerinin Kırşehir’in Tarihi ve Kültürel Turizm Değerlerine Yönelik Farkındalıkları. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 2, 171-186.
- Alaeddinoğlu, Faruk ve Mehmet Zeydin Yıldız. (2007). “Türkiye’de Kültür Turizmi ve Algılanışı”, *İCANAS* 38, Ankara, s.1-10.
- Aliağaoğlu, Alpaslan. (2004). “Sosyo-kültürel Miras Turizmi ve Türkiye’den

- Örnekler". *Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi, Coğrafi Bilimler Dergisi*, 2, 50-64.
- Altınok, Baki Yaşa. (1998). *Alevilik, Hacibektaş Velî, Bektaşilik*. Ankara: Oba Kitabevi.
- Altıntaş, Hayrani. (1994). "Hacı Bektaş Velî Düşüncesinde İbadet Ve Ahlak Hacı Bektaş Velî Düşüncesinde İbadet ve Ahlak". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1, 29-31.
- Arslanoğlu, İbrahim. (2002). "Aleviliğin Tarihsel-Sosyal Temelleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 23, 1-52.
- Aslan, Faik. (2007). "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Düşünce Dünyası". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Aykan, Güven. (2000). "Hacı Bektaş-ı Velî Nerede Doğdu, Kimdir, Soyu Nereye Dayanıyor"? *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 15, 173-218.
- Aytaç, Kemal. (1984). "Hacı Bektaş-ı Velî". *Millî Kültür* 5, 46, 7-9.
- Baltacı, Burhan. (2010). "Hacı Bektaş Velî'nin Kur'an'dan İktibasları ve Yorumlarının Tefsir Perspektifinden Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu, Bildiriler Kitabı* I. Cilt, s. 109-126, Çorum.
- Bolay, Süleyman Hayri. (1990). "Makalat'a Göre Hacı Bektaş Velî'nin Fikri Şahsiyeti". *Millî Kültür* 75, 16-18.
- Bozkurt, Hilal. (2008). "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Din Tasavvuru". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Boztaş, Durmuş. (2010). "Bir Anadolu Aydını Hacı Bektaş Velî". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu, Bildiriler Kitabı* I. Cilt, s.11-16, Çorum.
- Büyüköztürk, Şener vd. (2010). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (17. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Coşan, Esat. (1990). *Makalat Hacı Bektaş Velî*, Sadeleştiren: Hüseyin Özbay, Ankara: Kültür Bakanlığı Klasik Türk Eserleri No:10.
- Çetin, Ayşe Yücel. (2008). "Ahmed Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velî'de İnsan Anlayışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 47, 43-49.
- Çetin, Turhan. (2010). "Cumalıkızık Köyünde Kültürel Miras ve Turizm Algısı". *Millî Folklor Dergisi* 22, 87, 181-190.
- (2013). "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Kültürel Turizm ve Hacı Bektaş Velî'ye İlişkin Düşünceleri". *Coğrafya Derneği Yıllık Kongresi Bildiriler Kitabı*, s:764-773, İstanbul.
- (2015). "Kültürel Coğrafya Perspektifinden Hacı Bektaş Velî'nin Felsefi ve Eserleri". *Türk Kültüründe Coğrafya – I* Editörler: A. Meydan ve T. Çetin. Sayfa:55-82. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Çetinkaya, Bayram Ali. (2005). "Hacı Bektaş Velî'nin Gönül Dünyasında İnsan

- Sevgisi". *Somuncu Baba Dergisi*, 1(59), 36-39.
- Çiççi, İbrahim ve Orhan Akova. (2016). "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80, 183-217.
- Çiftci, Selcen. (2011). "Bir Grup Yükseköğretim Öğrencisinin Hacı Bektaş Veli'yi Tanıma Düzeyi ve Bektaşilik Hakkındaki Tutumları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57, 225-244.
- Doğanay, Hayati ve Serhat Zaman. (2014). *Türkiye Turizm Coğrafyası*. Ankara: Pegem Yayınevi.
- Doğaner, Suna. (2001). "Din ve Turizm: Türkiye'de İnanç Turizmi". *Türkiye'de Toplum Bilimlerinin Gelişimi-II* (Anglo-Amerikan Etkisi/ Sosyoloji Yıllığı-18), Editörler: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. Sayfa: 338-350. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- . (2003). "Miras Turizminin Coğrafi Kaynakları ve Korunması". *Coğrafi Çevre Koruma ve Turizm Sempozyumu Bildiri Kitabı*, s.1-8, İzmir.
- Duran, Hamiye. (1987). "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makalat'ında Din ve Tasavvuf". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2010). "Velayetname'ye Göre Hacı Bektaş Veli". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 129-138.
- Emekli, Gözde. (2003). "Kültür Mirasının Kültürel Turizm Yaklaşımıyla Değerlendirilmesi". *Coğrafi Çevre Koruma ve Turizm Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, s. 43-49, İzmir.
- . (2006). "Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm". *Ege Coğrafya Dergisi* 15, 51-59.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (2010). "Hacı Bektaş Veli'nin Türk Kültürü İçin Önemi". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, I. Cilt, s.1-10, Çorum.
- . (1990). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi ve Mehmet Aydın. (1997). *Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli* Editör: Erol Kalender. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Gülççek, Ali Duran. (2003). "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşam Felsefesi, İnanç ve Öğretisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27, 1-18.
- Gümüsoğlu, Dursun. (2010). "Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Günümüze Yansımaları". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, I. Cilt, s. 17-25, Çorum.

- Gündoğdu, Cengiz. (2007). *Hacı Bektaş-ı Velî*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Güvenç, Bozkurt. (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güznel, Abdurrahman. (1994). "Hacı Bektaş Velî'nin Hayatı ve Eserleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1, 15-21.
- . (2007). "Ahmed Yesevi, Hacı Bektâs-ı Velî, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Dergisi* 41, 4-117.
- Işık, Metin vd.(2010). "Türk Toplumunda Hacı Bektaş Velî Algısı Üzerine Bir Çalışma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 55, 173-192.
- İbret, Ünal B. vd. (2015). "Kastamonu Şehrinde Kültür ve İnanç Turizmi". *Marmara Coğrafya Dergisi* 32, 239-269.
- Karakuş, Ufuk vd. (2011). "İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Turizme Yönelik Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Safranbolu'da Nicel Bir Çalışma)". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1(4), 85-95.
- Karasar, Niyazi. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kayış, Aliye. (2010). "Güvenilirlik analizi (Reliability analysis)". *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Editör: Şeref Kalaycı, 5. Baskı, s. 401-419, Ankara: Asil Yayıncılık.
- Kızılcıaoğlu, Alaatin. (2003). "İlköğretim Okullarında Bir Kırsal Yerleşmeye Düzenlenecek Gözlem Gezisinde Gerçekleştirilecek Etkinlikler İle Bir Gezi Planı Önerisi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6, 9, 1-21.
- Kızıllırmak, İsmail ve Hüseyin Kurtuldu. (2005). "Kültürel Turizmin Önemi ve Tüketici Tercihlerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Çalışma". *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, 100-120.
- Kolaç, Emine. (2010). "Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Değerler Ve Hoşgörü Eğitimi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 55, 193-208.
- Korkmaz, Seyfullah. (2001). "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî (Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları)". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11, 325-355.
- Kozak ve vd.(2011). *Genel Turizm (İlkeler-Kavramlar)*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2016). "Dünya Miras Listesinde Türkiye. Dünya Miras Listesinde Yer Alan Doğal ve Kültürel Varlıklarımız". www.turizm.gov.tr, erişim tarihi:21.12.2016
- McKercher, Boband Hilary Du Cros. (2002). *Cultural Tourism, The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*. New York: The Hawort Pres.

- Melikoff, İrene. (1999). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Nuryanti, Wiendu (1996). "Haritage and Postmodern Tourism". *Annals of Tourism Research*, 23 (2), 249-260.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, Öcal M. (2007). "UNESCO, Kültür ve Türkiye". *Milli Folklor* 73, 6-12.
- Okur, Alpaslan. (2012). "Hacı Bektaş Velî ve İlgili Kavramların Taşınabilirlik/Algısı Üzerine Bir Araştırma ve Öğretim Programlarındaki (MEB) Durumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64, 199-218.
- Onat, Hasan. (1997). *Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler. Hacı Bektaş Velî Armağanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları.
- Özgüç, Nazmiye. (2003). *Turizm Coğrafyası Özellikler ve Bölgeler*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Özguven, İbrahim Ethem. (2011). *Psikolojik Testler*. Ankara: PDREM.
- Öztaşkın, Özlem Bektaş. (2012). "Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 61, 245-272.
- Richards, Greg. (2001). *The Development of Cultural Tourism in Europe. Cultural Attractions and European Tourism*. İngiltere: CABI International Publishing, Wallingford Oxon.
- Sönmez, Mehmet Emin. (2012). "Tillo (Siirt) İlçesi'nin Kültür Turizmi Potansiyeli". *Türk Coğrafya Dergisi* 59, 27-44.
- Şahin, Ayfer. (2014). "Nevşehir Hacı Bektaş Velî ve Ahi Evran Üniversitesi Öğrencilerinin Hacı Bektaş Velî ve Ahi Evran-ı Velî İle Bektaşilik ve Ahilik Algıları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 71, 171-195.
- Şencan, Hüner. (2005). *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Tanyıldızı, Nural İmik. (2011). "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 59, 101-118.
- Tapur, Tahsin. (2009). "Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2(9), 473-492.
- Taşdemir, Mehmet. (2009). "İlköğretimde Değerler Eğitimi ve Bu Değerlerin Alevî-Bektaşî Değerleri ile İlişkiliği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 51, 295-326.
- Türkdoğan, Orhan. (1995). *Alevî - Bektaşî Kimliği (Sosyo-Antropolojik Araştırma)*. 2.

- Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi. (2010). *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, Ankara.
- UNESCO. (2009) *Türkiye'nin Dünya Miras Alanları (Koruma ve Yönetimde Güncel Durum)*. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu Türkiye Milli Komisyonu, Ankara.
- Uygur, Selma Meydan ve Eda Baykan. (2007). "Kültür Turizmi ve Turizmin Kültürel Varlıklar Üzerindeki Etkileri". *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi* 2, 30-49.
- Yalçın, Alemdar. (1994). "Hacı Bektaş Velî ve Günümüz". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1, 32-35.
- YAZICI, Hikmet. (2014). "Öğretmen Adaylarının Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilikle İlgili Temel Bilgi ve Tutum Düzeyleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 72, 109-123.
- YAZICI, Hüseyin ve Salim Pilav. (2015). "Türkçe ve Edebiyat Ders Kitaplarında Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik Unsurları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 73, 105-128.
- Zaman, Mehmet. (2005a). "Türkiye'nin Önemli İnanç Turizmi Merkezlerinden Biri: Sumela (Meryam ana) Manastırı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6(2), 1-24.
- . (2005b). "Trabzon İlindeki Kutsal Mekânların İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi ve Geliştirilmesi". *Atatürk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 149-189.

AHİLİĞİN BALKANLARA GEÇİŞ YOLLARI*

THE PATHWAYS OF AKHISM TO THE BALKANS

Hasan KARAKÖSE**

Öz

Makalede Ahiliğin bazı özellikleri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve Balkanlar'a geçmesi sırasında ahilerin destekleri anlatılmıştır. Ayrıca Ahiliğin Balkanlar'a yerleşmesi ve yayılması incelenmiştir. Araştırma konumuz Orta Çağ'da Anadolu ve Balkanlar'da esnaf teşkilâtı, gençlerin zanaat sahibi olması, askeri alanlar gibi pek çok sahada etkin olan ahilik ve bu teşkilâtın Balkanlara geçiş yollarını tespit etmektir.

Ahiler, şehir ve köylerde memleketin imar ve iskânını, dini propagandaları yürütmeyi görev bilmişlerdir. Derviş sıfatlı bu insanlar uclara veya korunması gereken boş yerlere gelip yerleşmişler ve buraları bir köy, bir kültür merkezi haline dönüştürmüşlerdir. Osmanlı'nın kuruluş yıllarında Batı Anadolu'daki beyliklerin Bizans topraklarındaki fetihleri, sınır bölgelerinde Türk vakıflarının kurulmasına yardımcı olmuştur.

Osmanlıların Rumeli'ye yerleşmesi hem Osmanlı tarihi açısından hem de Avrupa tarihi açısından önemlidir. Türkler Rumeli'ye geçmeseydi, Osmanlı'nın Balkanlar tarihi olmayacak ve Osmanlı Devleti öteki Türkmen beylikleri gibi küçük bir devlet olarak kalacaklardı. Osmanlıların fethetmiş oldukları bölgelerde uyguladıkları iskân sistemi dervişler ve öncü birlikler tarafından gerçekleştirildi. Bunların genellikle görevleri, boş toprak bulmak, kendilerine yer ve yurt yapmaktır.

Ahilerin ve dervişlerin iskân faaliyetleri sonucunda Balkanlar'da İslâmiyet yayıldı. Özellikle uç bölgelerdeki ahiler, toprakların genişlemesinde, İslâmlaşmada etkin görevler üstlendiler. Bu bakımdan Balkanlar'ın İslâmlaşmasında derviş gruplarının ve ahilerin oynadığı rol son derece önemlidir. Düzenli ve teşkilâtli ordularla birlikte veya onlardan önce fetih hareketlerine çıkan bu organize gruplar, kendileri için elverişli mıntıkalara yerleşir, örnek yaşayışları ile karşı tarafı mânen fethederlerdi. Diğer taraftan Osmanlı padişahları Balkanlar'daki fetihlerde, ahî şeyhleri ile yakın temas halinde olurlardı. Ahî teşkilatları köylere kadar uzandıklarından, ticarete hâkim olmanın yanı sıra, kazanılan gelirlerle sosyal yardımlaşma müesseselerini kurarlardı. Bu esnada bir taraftan Balkanlar'da Osmanlı Devleti gelişmesini sürdürürken, diğer taraftan sivil ve askeri kurumlar, ahilik gibi sivil ve dinî örgütler yerleşmelerini sağlamış olurdu.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, Balkanlar, ahilik, ahî dervişleri, vakıflar.

Abstract

In this article, some features in Akhism have been researched supports of the akhs during the establishment of the Ottoman State and passage to the Balkans. Besides, settlement of the Akhism and spreading have been examined in Balkans.

Akhism, which is effective in many areas of society in the middle ages in Anatolia and the Balkans, account for our text. Dervishes have a special location important shareholders in being Turkish land of Anatolia. Conquest of Anatolia and İslamization and during the establishment of the Ottoman

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.01.2017, Kabul Tarihi: 21.04.2017.

** Yard. Doç.Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, hkarakose@ahievran.edu.tr

State, sufistic life has become one of the most important issues. The akhs had the duty to carry out the construction and the reclamation of the country and the propagation of religious propaganda in cities came end settled nail or vacant places to be protected and turned them into avillage, a culturel center

During the foundation of the Ottoman, the conquest of Westren Anatolian principals on the Byzantine lands helped to establish Turkish foundations in the border regions. The settlement of Ottomans in Rumeli is important both in terms of Ottoman history and European history. If the Turks did not go to Rumelia, The Ottomans would not be the history of the Balkans. The Ottoman Empire would remain a small state like the other Turkmen states.

The settlement system they applied in the regions they conquered by the Ottomans was carried out by dervishes and pioneer units. They usually do tasks find empty lands, make their own place and dormitory

Islam was spread in the Balkans as a result of the resettlement activities of akhs and the dervishes. With another expression, integration with Islam and Turkish culture had been provided. Especially, akhs, who had been in frontier, performed active tasks, in the expansion of the territory, in being a Muslim (entering Islam) and in the establishment of janissary. In Rumelia's Islamization, **behavior** of the dervish clumps and manners of the akhs are extremely important. In the middle ages, those groups, who are against Christian juristic system and justice mechanism, put into practice a new system of social justice. These organizations, who are along with regular and organized armies or outgoing conquest movements before armies, conveniently located in the districts and conquered with İslamic moral people living in the region. Ottoman sultans became in close contact with akhs dervishes in conquests in Rumelia (Rumeli). Furthermore, Ottoman sultans, in close contact with akhs dervishes, carried out Islamization- Turkization movements and reconstruction works. Akhism organizations, which up to reached and spread to villages, besides being dominant commercial, had established welfares institutions with earned incomes. On the one hand, while Ottoman State lasted self development, on the other hand, this state provided self settlement with the help of civil and religious organizations.

Key words: Ottoman State, Balkans, akhism, akhism dervishes, foundations.

1- Ahîliğin Özelliklerinden Bazıları

Ahîlik'te her mesleğin bir pîri olur ve pîrler kendi aralarında lâıyk gördükleri birini ahî teşkilâtının liderliğine getirirlerdi. Teşkilâtın liderliğini yapana ahî baba denirdi. Yiğitbaşılar, ahîler ve ahî baba, haksızlıklara karşı esnafı korur, gerekirse siyasî iktidara esnafın mağduriyetlerinin giderilmesi hakkında tavsiyelerde bulunurdu (Sevinç, 1985: 46).

Ahî teşkilâtının mühim bir özelliği, Hıristiyan unsurların kabul edilmemesidir. Bu prensip Müslüman Türk meslek erbabına toplumda imtiyazlı bir konum kazandırmakta, mesleğin Müslümanlar tarafından yürütülmesine imkân vermekte ve bu suretle Türkler şehirlerin günlük ekonomik hayatına hâkim olmaktadır (Sevinç, 1985: 47).

Meşhur seyyah İbn-i Batuta ahîleri Bilad-i Rum'da [Anadolu] her vilâyet ve köyde

yerleşik Türkmenler olarak tasvir etmiştir (Barkan, 2002: C.9, 257). İbn Batuta, Anadolu'da Türkmenlerin bulunduğu mahallerde ahilerin var olduğunu, şehirden köylere kadar bütün yerleşim alanlarında her türlü eğitim ve piyasa kontrol görevini üstlendiklerini ifade etmektedir (Köprülü, 1984: 63-64; Muallim Cevdet, 2008: 148; Sevinç: 1985: 74; E. Dunn, 1986: 161-162). Diğer taraftan yine İbn Batuta ahilik hakkında oldukça kapsamlı bilgiler verdikten sonra, “bir şehirde hükümdar bulunmadığı takdirde hükümeti ahiler yönetir” (Köprülü,1984: 91; Sevinç. 1985: 89) demektedir.

Ahilik, fetihlerle birlikte oluşan yeni Osmanlı şehirlerinde ticarî faaliyetlerin Türklere geçmesini sağlamaktaydı (Sevinç,1985: 86). İster uç bölgelerde olsun isterse diğer alanlarda olsun fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki uzantısı diyebileceğimiz esnaf kuruluşu olan ahilik, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu toplumunun büyük yerleşim merkezlerinde ekonomik ve sosyal hayata yön veren önemli bir teşkilat durumundaydı (Köprülü, 1984: 89; Türer, 2005: 209).

Diğer taraftan Anadolu'nun Türk toprağı olmasında önemli pay sahibi olanlar arasında dervişlerin de özel bir yeri vardır. Hem Anadolu'nun fethi ve İslamlaşmasında hem de Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında Türkleri harekete geçiren en önemli noktalardan birisi hiç şüphesiz tasavvuf hayatı olmuştur. Anadolu'daki İslamlaşmayı tekkeler hızlandırmış, hayatın her alanı zaviyeler çevresinde geliştirmiştir (Erginli, 2002: c.9, 193). O dönemin toplumunda hayatın her alanında var olan dervişlerin etkilerini; fetih ve iskân, sosyal hayat ve kültür hayatı olmak üzere üç başlık altında toplayabiliriz. Fakat bunların kalıcı ve yaşanır hale gelebilmesi, iskân faaliyetleri ve vakıflar gibi kurumlarla mümkün olmuştur (Erginli, 2002: 193).

Abdal denilen dervişlerin, Batı Anadolu, Marmara ve İç Anadolu Bölgesi'ndeki pek çok yerleşim merkezinin fethinde ve Türk Kültürünün benimsenmesinde etkileri bulunduğu Nitekim şehir ve köylerde bazı yerleşim merkezlerine ait isimlerin dervişler ve tarikat isimlerini çağrıştırdığı oldukça çoktur (Erginli,2002:196). Dervişler, fethedilen Anadolu topraklarının İslamlaşmasını sağlamış ve birçok tarikat kesimi de bu alanda az-çok katkıda bulunmuştur. (Erginli, 2002: 197; Nasır, 2002: 6-9)

Selçuklu hükümdarlarının başlatmış olduğu Anadolu'daki iskân siyaseti geleneğini ilk Osmanlı padişahları da korudukları gibi birçoklarının yeniden yerleşip zaviye açmasına yardım etmişlerdir (Barkan, 2002: 257).

Ahiler ve ahilik teşkilâtı XIII. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'nun sosyal ve kültürel hayatında oldukça etkin görevler yerine getirmiştir. XIII. yüzyılda bir kısım devlet erkânı, kadılar, müderrisler, tüccarlar ve çeşitli tarikatlara mensup şeyhler bir ahî kuruluşu olan fütüvvet teşkilatına girdikleri görülmektedir (Türer, 2005: 209).

2- Osmanlı'nın Kuruluşunda Ahîlik ve Ahîler

Aşıkpaşazâde, Osmanlı Devleti'ni kuranlar arasında Ahîyân-ı Rum ve Abdalân-ı Rum'u da saymaktadır. (Âşıkpaşazâde, 1992: 165; İnalçık, 2002: c.9, 139; Ünal, 2000: 748). Osmanlı Devleti'nin kurulmakta olduğu XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'daki uç beylikleri İslâm dünyasının değişik yörelerinden gelmiş her sınıftan insanlarla doludur. Ahî teşkilâtı bir taraftan bunları teşkilâtlandırırken, diğer yandan Osmanlı Devleti'nin kurulmasında büyük rol oynamıştır. Bu kadar geniş yelpazede görev yapan ahîlik, diyebiliriz ki, yalnız şehir hayatına sahip olan bir teşkilat değil, birçok ahî reislerinin köylerde yerleşmiş olduğu ve çalışmalarını buralarda yürüttükleri geniş bir örgüttür. Bunlara ilâveten ahîler dini faaliyetleri de yürütürlerdi. Tüm bunların yanı sıra, sınır boylarında uçlara yerleşen ahîler buraları bir kültür ve tarikat merkezi haline getirmekteydiler. Uçlardaki bu oluşum Türk nüfusun batıya doğru ilerlemesini sağlamış ve bu ilerlemeler asırlar boyunca devam etmiştir (Barkan, 2002: 256).

Osmanlı Devleti'ni kuran Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebalı'nın bir ahî şeyhi olduğunu ileri sürenler olduğu gibi (Âşıkpaşazâde, 1992:16; Köprülü, 1984:13) böyle bir vasfının olmadığını düşünenler de vardır (Ocak, 1996:170). Osman Gazi'nin toplum içinde ve ahîler arasında otoritesini arttırmak için ahî şeyhinin kızı ile evlendiği tarzında yorum yapanlar vardır (Âşıkpaşazâde, 1992:16; Köprülü,1984:13). Osmanlı hükümdarlarından Osman Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmet ve Fatih devrinin bilginleri ve devlet adamları arasında birçok ahî kişiler vardır. Sultan I. Murad'ın ahî olduğu, ahîlerden “şed kuşandığı”, ve kendi eli ile kuşak kuşatıp Malkara'ya ahî atadığı bilinmektedir. İlk Osmanlı vezir-i âzamları arasında ahî olanlar bulunmaktadır (Sevinç,1985: 84). Aşıkpaşazâde tarihinde, Gelibolulu Âli'nin *Künhü'l- Ahbâr*'ında, Münecim Başî Ahmed'in *Câmiüddüvel*'inde, Şakâyk'ı *Nûmâniye*'de ve diğer Osmanlı tarihi ile ilgili eserlerde, özellikle, Osman Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Fatih devrinin bilginleri ve devlet adamları arasında birçok ahî kişilerin adları yazılmaktadır (Öz,1941: 243; Sevinç,1985: 84).

Osmanlı'nın ilk devirlerinde kurulan ahî zaviyelerinin şehirlerin dışında ve hâkim mevkilerde bulunması bu teşkilatın aynı zamanda askerî amaçlar güttüğünün göstergesidir (Sevinç,1985: 88; Petrosyan. 2002: 238-239). Ahîler ve diğer dervişler, yeni fethedilen bir Hıristiyan memleketinde dağ başlarında yerleşmiş, oraların imar ve emniyetiyle meşgul olmuş, İslâmî esasları yaymaya çalışmışlardır (Sevinç,1985: 87).

Osmanlılar kuruluş yıllarında Anadolu'da siyasî birlik ve düzeni sağlarken diğer taraftan sınır bölgelerinin emirleri olan Türkmen gazilerine elde edilecek uç bölgeler konusunda hedef belirliyorlardı. Osman Bey'in ölümünden sonra yerine oğlu Orhan Bey'in geçmesi ahîler tarafından kabul görüp onaylanınca, bundan sonra

devam edecek olan akınlar için de gazilerin desteği sağlanmış oldu. Orhan Gazi ahî birliklerinin yanında dervişleri desteklemek ve her iki kesime malî yardım sağlamak için vakıflar kurdu (Shaw,1994: 36).

Uç beyliklerinin Bizans arazisinde yaptığı fetihler, sınır bölgelerinde Türk vakıflarının çoğalmasına yardımcı olmuştur. Hayır vakıflarından başka aile vakıflarının da görüldüğü bu dönemde bir arazinin tamamı veya yarısı vakfedilmek suretiyle vakıf kurumları oluşturulmuştur. Bunların çoğuna tam ya da kısmî vergi muafiyetleri uygulanmıştır (Demir; 2002: c.7, 273).

Osmanlı hükümdarları bu vakıfları daima, âyende ve revendeye [gelip geçen yolculara] hizmet etmek şartı ile verirlerdi. Bir derviş (veya dervişler) zaviye kurduktan sonra, toprağı işler, geliriyle geçinir ve yolcuların barınma, yeme ve içme ihtiyacını karşılıksız ve ücretsiz giderirlerdi. (İnalçık, 2002: 134).

Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlatan eserinde ahîlerin fonksiyonları konusunda “[d]evlet idaresi inhilal ettiği, anarşi baş gösterdiği zamanlarda, yani intikal devrelerinde, ellerindeki teşkilata istinât eden ahîler, yani fütüvvet reisleri, şehirlerin idaresini ellerine alıyorlar ve eski idareden yeni idareye geçişin şehir için büyük bir sarsıntıya meydan vermemesine çalışıyorlardı” (Sevinç, 2007:111) tespitini yapmaktadır. Ömer Lütfi Barkan da ahîler için: “birer savaşçı derviş olan ahîlerin Türk ordusundan önce düşman ülkelerini manen fethettiğini, belirttiğini belirterek şöyle demektedir: “Fütuhatı başarmak için, Osmanlı ordularına yalnız teşkilatlı ve imanlı muharip temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propagandasıyla halk kitleleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta temsil ve fütuhat işlerini kolaylaştırmakta, âmil oldukları da muhakkaktır” (Sevinç, 2007:111).

Osman Bey zamanında Eskişehir yakınlarında İtburnu'nda tekkesi bulunan Şeyh Edebalı, bulunduğu havalinin nüfuzlu şahsiyetlilerindendi. Osman Gazi'nin, ahî şeyhi olduğu tartışmalı olan (Ocak, 1996:170) Şeyh Edebalı'nın kızı Malhon Hatun'u aldığı ve akrabalık kurmakla ahîlerin desteğini alma yoluna gittiği ileri sürülmektedir. Nitekim Şeyh Mahmud Gazi (Ahî Mahmud), Ahî Şemseddin ve oğlu Ahî Hasan (Âşıkpaşazâde, 1992:163) ve sonradan Osmanlılar'da kadı, kazasker ve vezir olan Çandarlı Kara Halil de ahîlerden olup bunların hepsi Osmanlı Beyliği'nin kurulmasında ve büyümesinde hizmet etmişlerdir. (Âşıkpaşazâde, 1992: 33; Uzunçarşılı, 2008: C.1,105-106)

1326 tarihinde Bursa'nın fethi için sefere çıkan Orhan Bey, Köse Mihal, Turgut Alp, Şeyh Mahmud ve Ahî Hasan gibi komutanlar ve ahîler Orhaneli (Atranos) kalesini aldıktan sonra, Bursa önüne gelip şehri kuşattılar. Bizans'tan yardım gelmeyince, Bursa kale komutanı Bursa'yı teslim etmek durumunda kaldı (Uzunçarşılı, 2008: 117; Şahin,1992: c.10,143).

Orhan Gazi'nin vefatından sonra büyük oğlu Murad Bey tahta geçti. Yeni hükümdarın ilk icraatı Ankara'ya sefere çıkmak oldu. Bu tarihte Ankara'nın, burada hükümet kuran ahilerin elinde olduğunu belirten kanaat olduğu gibi (Günaydın, 2013: c.I, 455-459), Karamanoğlu'nun teşviki ile Eratnalılar'ın Anakara'yı ele geçirdiklerini belirten görüş de vardır. (Şahin,1992:C.10.149). Bu görüşe göre; Eratnalılar'ın yönetiminden memnun olmayan ahiler, Ankara'nın yönetimini Sultan Murad'a her hangi bir direniş göstermeden teslim etmişlerdir (Uzunçarşılı, 2008: 160-161; Şahin,1992: 149).

Osmanlıların Rumeli'ye geçmeleri, yerleşmeleri ve gazâyı sürdürülebilmeleri için donanma gerekliydi. Önemli bir donanmaya sahip olmaları ancak 1330'larda olabilmıştir. Bu dönemde Osmanlıların Rumeli'ye geçip Balkanlar'da Bizans mirasını ele geçirerek büyük devlet olma yolunda yükselmesi iki temel esasa bağlıdır: Gazâ geleneği ve kitle halinde göçlerdir (İnalçık, 2002: C.9, 121). Özellikle gazâ ve gazilik Osmanlı Devleti'nin bir varlık sebebidir ve bu gelenek onun bütün tarihine hâkim olmuştur (Köprülü,1984: 104; İnalçık, 2002: 131).

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey, bir bölgeyi ele geçirdikten sonra bu ülkeyi nasıl teşkilatlandıracağını ve nasıl yönetmesi gerektiğini ahilerden ve fakılardan sorardı. Fakıllar, İslâm hukukunu bilen insanlar olarak gerekli bilgileri arz ederlerdi (İnalçık, 2002: C. 9, 144).

Gelibolu Rum Valisi Asen'in üç oğlundan biri, kardeşleriyle geçinemeyerek Osmanlılara sığınmış ve Müslüman olmuştu. Bu hâdise Osmanlıların Avrupa'da yerleşmesini hızlandırdı. Osmanlıların Rumeli'ye yerleşmesi hem Osmanlı tarihi açısından hem de Avrupa tarihi açısından önemlidir. Çünkü Türkler Rumeli'ye geçmeseydi, bugün Osmanlı tarihinin Balkanlar ayağı olmayacak ve Osmanlı Devleti öteki Türkmen beylikleri gibi küçük bir devlet olarak tarihteki yerini alacaktı (Köprülü,1984: 63-64; İnalçık, 2002: 148).

Rumeli fâtihi olarak kabul edilen Süleyman Paşa'nın başarısının arkasındaki tarihî gelişmeleri şöyle özetlemek mümkündür. 1329-1344 yıllarında İzmir'den donanması ile Trakya'ya deniz seferleri yapan Aydınoğlu Umur Bey, Balkan fetihlerini hazırlayan ilk büyük gazi beydir (İnalçık, 2002: 148).

Umur Gâzi, ölmeden önce, müttefiki Kantakuzenos'a (İstanbul'da Yuannis V. Paleologus'a karşı Trakya'da imparatorluk iddiasıyla siyâsî mücadele eden kişi) Orhan'la ittifak yapmasını tavsiye etmişti. Çünkü Kantakuzenos'a Türk yardımı, hem İstanbul'daki rakipleri, hem de Edirne ve İstanbul'u almayı düşünen Sırp Kralı Stefan Duşan'a karşı önemli askerî yardımı oluşturacaktı. Osmanlılar, 1335-1345 döneminde Karesi Beyliği'ni işgal ederek Çanakkale Boğazı'na ulaştılar (Gibbons,1998: 51). Kantakuzenos, 1346'da kızı Teodora'yı Orhan'a eş olarak verdi ve bir yıl sonra Osmanlı'nın yardımı ile İstanbul'a girdi. Akabinde Yuannis V. ile

kendisini ortak İmparator ilan etti. Bu siyasi gelişme Osmanlı'nın lehine olmuş ve hatta Bizans İmparatorluğu Osmanlı gücü altına girmiştir denilebilir (Gibbons,1998: 75 vd.). Süleyman Paşa da diğer taraftan 1352 yılında, Trakya'da bir Sırp ordusunu bozguna uğrattı. Edirne'ye giden Süleyman Paşa, Kantakuzenoslar tarafından kurtarıcı olarak karşılandı (İnalcık, 2002: 149).

Rumeli'de yerleşen Karesioğulları'nın Gelibolu, Tekirdağ ve Malkara doğrultusunda fetihlere başlaması Bizans'ta büyük telaş uyandırdı. Bizans İmparatorluğu hem Kocaeli'de, Anadolu tarafından hem de Avrupa'da Trakya tarafından kuşatılmıştı. Gelişen bu olayların ardından, Türkler Balkanlar'da artık kesin olarak yerleşmiş oluyorlardı (İnalcık, 2002: 149).

Türkmen akınları Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda, sınır boylarının korunmasında ve geliştirilmesinde önemli roller üstlenmiştir. Hıristiyan ahaliye can, mal ve din özgürlüğü verilmiş olması, Selçuklular'dan beri devam eden iskân politikasının temelinde adâlet ve başkalarının inançlarına saygı yatmaktadır (Arslan, 2002: 212).

“Osmanlıların yeni almış oldukları bölgelerde uyguladıkları bir başka iskân sistemi de ‘Kolonizatör Türk Dervişleri’ denilen bir grup tarafından gerçekleştirilmekteydi. Bu dervişlerin üstlenmiş oldukları zâviyelerin çoğu boş toprak bulmak, kendilerine yer ve yurt edinmek için gelip, yeni alınan Hıristiyan topraklarına yerleşen göçebelerden oluşmaktaydı” (Arslan, 2002 : C.9, 212). “Tenhâ, tehlikeli geçit noktaları ve geçişleri son derece riskli olan boğazlarda inşa edilen zâviyeler güvenlik noktalarını oluşturmaktaydı”. Zor şartlarda ve zor mekânlarda dervişlerin ve onun müridlerinin gerçekleştirdiği iskân faaliyetleri sonucunda bölgelerde İslâmiyet'in yayılması, diğer bir ifade ile İslâmlaşma ve Türk kültürü ile kaynaşma sağlanmıştır” (Arslan, 2002 : 213).

XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'nun ortasında görülmeye başlayan ahilik XVI. yüzyıldan itibaren dağılarak esnaf kuruluşları halini almıştır. Oldukça kuvvetli ve çok yönlü olan bu teşkilatın Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bazı dinî, sosyal roller üstlendiğini yukarıda bir takım örneklerle gördük. Özellikle uç bölgelerdeki ahiler toprakların genişlemesinde, *ihtidâ* [İslam'a girme] hareketlerinde ve yeniçeri teşkilatının kuruluşunda etkin görevler üstlenmiştir (Kelpetin, 2002: 87).

3-Balkanlar'da Ahilik

Rumeli'nin İslâmlaşmasında derviş gruplarının ve ahilerin oynadığı rol son derece önemlidir. Düzenli ve teşkilatlı ordularla birlikte veya onlardan önce fetih hareketlerine çıkan bu kesim kendileri için elverişli mıntikalara yerleşmiş, örnek yaşayışları ile yerleştikleri çevreyi etkilemişlerdir (Sevinç, 2007: 112).

Ahî zâviyelerine ait vakfiyelerdeki bilgilere göre, zaviyelerin amacı vakıf gelirleri ile yolcuları ağırlamak, zaviyenin etrafında ikamet eden fakirlere yardımda bulunmak, mescit ve câmilere görevliler tayin ederek ibadetlerin yapılmasını sağlamak, Berat, Regâib, Kadir geceleri ve Cuma gün ve gecelerinde helva (bazısında bal helvası) pişirilmesine ve dağıtılmasına, zaviyelerin aydınlatılmasına gerekli maddî desteği sağlamak ve tahsisatlar ayırmak, gerekirse aşçılar görevlendirmek gibi önemli ve topluma yönelik görevler icrâ etmekte (Yüksel, 2000: 163).

Ahîler yeni toplumun oluşmasında böyle önemli görevleri yerine getirirken, Osmanlı hükümdarları da yapılaşmaya ve kurumlara büyük destek sağlamışlardır. Konu ile ilgili birkaç somut örnek vermekte fayda vardır. Örneğin, Edirne'nin Vize kazasında 1444'de Ahî Mehmed, Sultan I. Murad'ın kendisine tahsis ettiği arazisini vakfa dönüştürmüştü. Yine Sultan I. Murad, Rumeli fetihleri esnasında Malkara'da Ahî Yegan Reis'e ve Gelibolu'da 1365'de Ahî Musa'ya birer zaviye yaptırmış ve buralarda vakıflar kurmuştu (Yüksel, 2000:165-166).

Aynı bölgede I. Murad zamanından beri Aydın Şeyh'e vakfedilmiş gayrimenkul bulunmaktadır. Yıldırım Bayezid Dimetoka'da başka bir ahîye bir zaviye yaptırmış ve yaptırdığı bir başhânenin gelirini bu zaviyeye vakfetmiştir. Yenice Zağra'da Kılıç Baba zaviyesi ve Paşa livâsında Osmanlı'nın bölgeye ilk geldiği yıllarda yapılmış bulunan 67 zaviye vardır (Barkan, 2002: 258).

“Dimetoka kazasında yatan es-Seyyid Ali, diğer ismi ile Kızıl Sultan (Kızıl Delü) İslam'ı kabul ettikten sonra, kendilerine Tatar Viranı ve Tatarlak gibi mezzalar verilmişti. Bu mezra zaviyelerine gelen yolculara hizmet etmek karşılığında, vakıf haline getirildi. Belirtilen mezzaları vakıf olarak kuranlar Ahî Ören Bahşayış namındaki şahıslardı. Bunların atalarına izâfeten bu köylere Kızıl Delü derbendi denmiştir. Bu vakıf mezzasını vakfın kurucuları ile birlikte dervişler koruma altında bulunduyorlardı. Zamanla gelişen bu derbend, 58 Müslüman ve 23 gayrimüslimin ikamet ettiği toplam 81 haneli bir köy haline geldi ve hizmetleri karşılığında örfî tekâliften (vergi) muaf tutuldular” (Barkan, 2002: 258). Böylece yeni yapılan yurtluklar sâyesinde bu topraklar vatan haline dönüştü.

Diğer taraftan ıssız, kimsesiz topraklarda köyler kuran ve buraları kültür merkezine dönüştüren muhacir gruplar, yerleştikleri yerleri Türk yurdu haline getiren çok önemli unsurlardır. Dağ başlarına yerleşerek, oraları imar eden ve emniyetini sağlayan gönüllü muhacirlere sahip olmak, yeni kurulan Osmanlı Devleti için en büyük desteklerden birisi idi. Bu zor görevleri yapanlar, devlete öşürlerini de öderlerdi. (Barkan, 2002: 259).

Yukarıda üzerinde durduğumuz zaviyeler, yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk muhacirlerinin, yerleşme ve teşkilatlanma merkezidirler (Barkan, 2002: 259).

Muhacirlerin yerleşme merkezlerindeki dervişler akraba ve yakınları ile buralara hicret edip yerleşerek zaviyeler kurmuşlar ve zamanla buraların imarı ve asayişinin temini için çalışmışlar, buldukları memleketlerin fetih hareketlerine de katılmışlardı (Barkan,2002: 262).

Zaviye sâhipleri tarafından açılan ve verimli hâle getirilen toprakların gelirleri şahsî amaçlar doğrultusunda değil, yolcuların güvenliği, taşımacılık, ulaşım gibi devletin yapması gereken hizmetlerde harcanırdı (Barkan, 2002:266). Böylece bu kuruluşlar bir bakıma hükümetle iş birliği içinde ve onun kontrolünde, genel bir hizmet müessesesi şeklinde görevlerini yerine getirmekte, memleketin refahı için yeri doldurulamayan olağanüstü sorumluluklar üstlenmekteydi (Barkan, 2002: 267).

Osmanlı'nın fethettiği topraklarda kesinlikle sömürü amacı gütmeyen ve şeyhlerin, ahilerin öncülüğünde başlatılan ve yürütülen imar faaliyetleri kısa bir süre sonra Balkan Yarımadası'nın iskânına öncelik etmiş, günümüze kadar varlığını sürdüren Rumeli'yi yurt edinmeyi sağlamıştır (Doğru, 2002: c.9, 304).

Rumeli'deki yerleşme, Anadolu'dakinden farklı olarak devletin benimsediği iskân politikası doğrultusunda yürütülmüştür. Osmanlı iskân politikasında devlet, fethettiği topraklara Anadolu'nun farklı bölgelerinden aşiretleri getirip yerleştirmiştir. Ayaklanma ihtimali muhtemel kitlelere dikkat edilmiş, onlar Türk nüfusun yoğun olduğu yerlere taşınıp iskân edilmiştir (Doğru, 2002:305). Osmanlı Devleti'nin Batı Anadolu'da kuruluşunda etkin olan gazâ politikası Rumeli'nin fethinde de devam etmiştir. İslamiyet'i benimsemiş olan Türkmen gaziler, dirlik sahibi olarak fethedilen topraklara yerleştirilmiş ve buraların aslı unsuru olmuşlardır (Doğru, 2002: 306). Bu siyaset, geleceğe dönük olduğu için başarılı olmuş ve aşiretler Rumeli'yi yurt edinmek amacı ile geldiklerinden geri dönmeyi düşünmemişlerdir (Doğru, 2002: 307). Rumeli'nin iskânı XIV. yüzyılın ortasında başlamış ve uzun bir süreçte tamamlanabilmıştır (Doğru, 2002: 310).

Bir de meseleye ekonomik açıdan bakar ve bir örnek vermek gerekirse, Osmanlı şehirlerinin iktisadî hayatının temelini oluşturan dericilik, tekstil, gıda ve alet imâli ile ilgili iş kolları ve benzerinin Sarayova'da önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Şehirde dericilik ve yan kolları (*debbağ*, [deri terbiye etme veya deri terbiye eden kimse], çizmecî, *haffaf* [ayakkabı, terlik, vs. yapan veya satan kimse, kavaf], *sarac* [eyer ve benzeri at takımı yapan veya satan kimse] ve sağrakçı, *sağrak* [lüleli bardak veya ucu emzikli, lüleli şarap testisi] vs) iktisadî hayatta önemli bir yer tutmaktadır. Anadolu'nun pek çok yerleşim yerinde debbağların pîri olarak kabul edilen Ahî Evran, Balkanlar'ın bir kısım yörelerinde de aynı gelenek vardı (Gibbons, 1998: 63-65 ; İzeti, 2011:499-500). Örneğin; Ahî Evran Sarayova (Bosna sancağının merkezi)' da pîr olarak kabul edilir ve esnafın ahîlik kural ve geleneklerine bağlılıkları ticaretin her alanında görülürdü (Şahin, 1992: 26-28).

Bunlara ilâveten ahîler ve devlet erkânının vakıf ve zaviyeler kurmak suretiyle toplumda birlik ve beraberliğin ve yardımlaşmanın oluşmasında önemli katkıda buldukları açıktır. Öneminden dolayı ve konu ile ilgili olduğundan, Muallim Cevdet'ten örnek vermek istiyoruz. Muallim Cevdet, *İslâm Fütûhatı ve Türk Ahîliği-İbn Batuta'ya Zeyl* isimli eserinde, “İbn Batuta Öncesi ve Sonrası Oluşturulan Hayır Kurumlarının Sahipleri Olan Türkler (6. Asırdan 10. Asrın Sonlarına Kadar)” başlığı altında bir kısım vakıf eserlerinin isim listesini vermiştir. Bu listeden Trakya ve Balkanlar'daki vakıf eserlerini, buldukları yerleri ve tarihlerini vermek suretiyle Osmanlı'nın hangi insani amaçla yeni yerleşim yerlerinde iskân siyaseti takip ettiğini vermeye çalıştık. Bunlardan sadece bir kaynaktan konu ile bilgiler örnek olarak aşağıda verilmiştir:

Fütüvvet Sahibinin Adı ve Babası	Hayratın Yeri	Vakıf Tarihi
1-Ahmed Bey b.Hürrem Paşa	Bosna	(1519-1520/h.926)
2-Ahi Muhammed	Edirne (Vize)	(1346-1347/h.747) (Muallim Cevdet, 2008:214).
3-Sadrazam (lakab) İshak Paşa b. İbrahim	Selanik	(1486-1487/h.89) (Cevdet, 2008:216).
4-Gazi (lakab) İshak Bey b. İsa Bey	Üsküp	(1444-1445/h.848)
5-İskender Bey b. Hürrem Paşa	Bosna	(1521-1522/h.928)
6-Rüstem Paşazâde (lakab) İskender Paşa b. Abdurrahman Bey,	Filibe	(1470/1471/h.875)
7-İsfendiyarzâde (lakab) İsmail Bey b.İbrahim Bey,	Filibe	(1467-1468/h.872)
8-Ayas Paş Edirne	Vize	(1525-1526/h.932) (Muallim Cevdet, 2008 :218)
9-Câmiüddin Çelebi,	Rumeli'nin değişik yerleri	(1442/1443/h.846)
10-Hacı (lakab) Çakır Ağa b. Abdullah	Edirne,	(1482-1483/h.887)
11-Hasan Ağa	Edirne Civarı	(1424-1425/h.828)
12-Gazi Şihabüddin Hüsrev Bey b.Ferhat Bey	Bosna	(1531-1532/h. 938) 1536-1537/h.943) (1537-1538/ h.944) (Muallim Cevdet, 2008 : 222).
13-Reis (lakab) ayreddinHaHayreddin Bey b. Yunus Bey,	Malkara	(1369-1370/h.771) (Muallim Cevdet, 2008 : 223).
14-Yemen Fatihî Vezir (lakab) Sinan Paşa b.Ali Bey	ÜsküpKaçanık,, Uzuncaabad, Üsküdar, Malkara, Selanik,	(1582-1583/h.990), (1591-1592/h.1000) (Muallim Cevdet, 2008 :224)

15-Sungur Bey b. Abdullah	Edirne	(1434-1435/h.838), (1439-1440/h.843)
16-Şah Melik b.Şazi Bey	Edirne	(1341-1432/h.835)
17-Şah Melik b.Şazi Bey	Edirne, Dimetoka	(1436-1437/h.840)
18-Başdefterdar (lakab) Şemsüddin Ahmed Bey b. Abdullah	Dimeto	(1483-1484/h. 888) (Muallim Cevdet, 2008 :225).
19-Hacı(lakab) Turhal Bey b. Paşa Yiğit Bey,	Dimetoka, Malkara	(1454/h.858) (Muallim Cevdet, 2008 :226).
20-Hacı Tarakçı (lakab) Abdullah b. Abdurrahman	Edirne	(1473-1474/h.878) (Muallim Cevdet, 2008 :227).
21-İsa b. İshak Bey	Üsküp	(1468-1469/h.873)
22-İsa b. İshak Bey	Üsküp	(1463-1464/h.868) (Muallim Cevdet, 2008 :228)
23- Karaman Beylerbeyi Lala (lakab) Ali Bey b. Karaali Bey	Filiba	(1398-1399/h.801) (Muallim Cevdet, 2008 :229).
24-İshak Beyzade Muhammed Bey b.İsa Bey	Üsküp	(1462-1463/h.867), (1469-1470/h.874) (Muallim Cevdet, 2008 :232)
25- Sahipzade Mahmud Bey b. Ali	Malkara	(1433-1434/h. 837) (Muallim Cevdet, 2008 :233)
26-Mihaliç Bey b. Abdullah	Mihaliç	(1365-1366/h.767) (Muallim Cevdet, 2008 :235)

Şer'iyye ve divan sicilleri gibi kaynaklara baktığımızda, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi ahilerin İstanbul ve Anadolu'nun yanında Rumeli'de de ahî zaviyelerini ve mesleklerini koruduklarını, geliştirdiklerini ve yaşattıklarını görürüz. (Muallim Cevdet, 2008: 242-43).

Yukarıdaki faaliyet sahaları ve sanat eserlerine göz attığımızda, ahilik toplumsal ve kültürel olmak üzere iki sahada boy göstermiştir. Birincisi, özel kural ve sembollerle manevî alanda gelişmesini derinleştirmiş, ikincisi siyasi hayatta aktif olarak yer almıştır.(Alexiev, 2011: 42-43).

4- Sonuç

Ahîlik Anadolu'da Türkiye Selçukluları zamanında ortaya çıkmış, siyasi, sosyal, kültürel vb. çok yönlü bir harekettir. Konumuzun kapsamı gereği Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar zamanında ahîliğin siyasi, askerî ve toplum düzenine katkısı açısından temel özellikleri incelenmiş ve bu kurumun Balkanlar'a geçiş yolları ele alınmıştır.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu siyasî anlamda dağınık olmasına rağmen, sanat, edebiyat gibi fikir akımlarında önemli gelişmeler göstermiştir. Ahîlik bu dönemde ortaya çıkan önemli toplumsal, kültürel ve manevî bir olgudur. Ahîlik hem siyasî hayata aktif olarak katılan, devletin yanında düşmana karşı silahlı bir kuvvet, hem de toplumsal ve kültürel sahada, maddî ve manevî yönleri olan bir fikir akımıdır. (Alexiev, 2011: 42-43). Bunların kalıcı ve yaşanır hale gelebilmesi, iskân faaliyetleri ve vakıflar gibi kurumlarla mümkün olmuştur (Erginli, 2002: 9, 193).

Bu nitelikler çerçevesinde değerlendirme yaptığımızda ahîliğin Balkanlara başlıca geçiş yolları şöyledir:

a) Osmanlı Devleti Balkanlar'a Geçerken Siyasî Hayatta Ahîlik

1- Anadolu Selçukluları zamanında olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında da Rum halkı Bizans İmparatorluğu'nun ağır vergi yükümlülüklerini yerine getirmektense, Türkler'in yönetimi altına girmeyi tercih etmiştir. Rum köylüsü kendi taraflarında (Bizans yönetiminde) her türlü baskıya boyun eğmektense, daha iyi bir hayat umudu vaad eden, Türklerin tarafına geçtiler. Türklerin tarafına katılanların sayısı arttıkça Türkler de onlardan aldıkları yardım ve yol göstericilik sayesinde Bizans topraklarına akınlar düzenlediler. Ahîlerin ve diğer tarikat erbabı insanların yer aldığı Türkmen akınları, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda, sınır boylarının korunmasında ve geliştirilmesinde önemli roller üstlenmiştir. Hıristiyan ahâliye can, mal ve din özgürlüğü veren, temelinde adâlet ve başkalarının inançlarına saygı yatan iskân politikası Balkanlar'da kalıcı olmayı sağlamıştır.

2- İlk Osmanlı fetihlerindeki başarı sebeplerini çoğaltmak mümkündür. Meselâ; Osmanlılar'ın, Bizans'ın en az korunaklı bölgelerinde komşu olmaları, Osmanlı akınlarını artırmıştır. Ayrıca Türkler'in Rum nüfusa karşı yürüttüğü politika, Bizans politikalarından çok daha etkili olmuştur. En önemlisi de, pek çok gâzî savaşı grupların büyük sayılarla Osmanlı Beyliği'ne gelmesi ve Osmanlı'nın askerî gücünün arması, bunlardan bir kaçıdır.

3- Osman Bey ve sonraki hükümdarların, Anadolu'da büyük bir dinî ve siyasî nüfuza sahip olan ahîlerin desteğini alması, Osmanlıların önce Anadolu'da daha sonra da Balkanlar'da siyasî birliği sağlamasında önemli rol oynamıştır.

4- Ahîler fethedilen yerlerin Türkleşmesinde ve ordunun cihada yönlendirilmesinde önemli görevler üstlenirlerdi.

5- Osmanlı'nın ilk devirlerinde kurulan ahî zaviyelerinin şehirlerin dışında ve hâkim mevkiilerde bulunması bu teşkilâtın aynı zamanda askerî amaçlar güttüğünü gösterir. Ahiler ve diğer dervişler, yeni fethedilen Balkanlar'daki bir memlekette dağ başlarında yerleşirler, emniyet ve güvenliğin sağlanmasına yardımcı olurlardı.

b) Osmanlı Devleti Balkanlara Geçerken Toplumsal ve Kültürel Hayatta Ahilik

1-Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Bursa'dan Balkanlara kadar özellikle kırsal alanlardaki pek çok yerleşim merkezinin dervişlere verilen topraklar üzerinde kurulduğu kesindir.

2-Ahiler Anadolu'da Türk-İslam kültür ve medeniyetinin oluşturulmasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Osmanlı Beyliği'nin ilk yöneticilerinin çoğunun ahî olduğu bilinmektedir. Osmanlı padişahlarını, Rumeli'deki fütühatları ve icrâatları sırasında bir takım ahiler, şeyhler ile münasebette görüyoruz. Aynı teşkilât, Rumeli'ye de geçmiş ve kendisine mahsus yöntemlerle oraları Türkleştirmeye, İslamlaştırmaya ve imar etmeğe çalışmışlardır.

3-Osmanlılar fetihlerin genişlemesine paralel olarak tarikat şeyhlerini, dervişleri, tüccarları ve sanat erbabını, kasaba ve köylere yerleştirerek, o kasaba ve köylerin fiziki yapısını değiştirmiş ve o zamana kadar iskân edilmemiş yerlerde yeni yerleşim birimleri kurmuşlardır. Balkanlarda ulaşım ve ticaret için müsait olan, verimli arazilerde kurulan zaviyeler etrafında aileler ve aşiretler yerleşmiş veya yerleştirilmiştir. Böylece de yeni köy ve şehirler oluşmaya başlamıştır.

4- Dinî temele dayanan ahî teşkilâtının özelliklerinden birisi, Hristiyanların teşkilâta kabul edilmemesidir. Bu prensip Müslüman-Türk meslek erbabına toplumda imtiyazlı bir konum kazandırmakta, mesleğin Müslümanlar tarafından yürütülmesine imkân vermekteydi. Böylece Türkler şehirlerin günlük ekonomik hayatına hâkim olarak, Balkanların büyük ölçüde İslamlaşmasına katkıda bulunmuştur.

5- Balkanlar'da ahiler var oldukları mahallerden, şehirlerden köylere kadar bütün yerleşim alanlarında her türlü eğitim ve piyasa kontrol görevini üstlenirlerdi.

6-Selçuklu hükümdarlarının başlatmış olduğu Anadolu'daki iskân siyaseti geleneğini ilk Osmanlı padişahları da korumuş, Türkmenlerin yanında tarikat erbabı insanların, ahilerin uçlarda yeniden yerleşip zaviye açmalarına yardım etmişlerdir.

7- Ahiler ve ahilik XIII. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'nun sosyal ve kültürel hayatında etkin görevler yerine getirdi. Bu dönemlerde bir kısım devlet erkânı, kadılar, müderrisler, tüccarlar ve çeşitli tarikatlara mensup şeyhler bir ahî kuruluşu olan fütüvvet teşkilatına girdiler. Bu teşkilât mensupları Balkanlar'ın fethi sırasında ve sonraki dönemlerde ahiliği gittikleri yerlere taşıdılar.

8- Uçlar'da, Bizans arazilerinde yapılan fetihler, sınır bölgelerinde Türk vakıflarının çoğalmasına yardımcı olmuştur. Hayır vakıflarından başka aile vakıflarının da görüldüğü bu dönemde bir arazinin tamamı veya yarısı vakfedilmek suretiyle vakıf kurumları oluşturulmuştur. Bunların çoğuna tam ya da kısmi vergi muafiyetleri uygulanmıştır. Osmanlı hükümdarları bu vakıfları daima gelip geçen yolculara hizmet etmek şartı ile verirdi. Dervişler, ahiler zaviye kurduktan sonra toprağı işler, geliriyle geçinir ve yolcuların barınma, yeme ve içme ihtiyacını giderirdi. İnsanların karşılıksız olarak ihtiyaçlarını gidermek, tüm zaviyeler için değişmez bir kural ve görevdi. Bu kuruluşlar bir bakıma hükümetle iş birliği içinde ve onun kontrolünde, genel bir hizmet birimleri şeklinde görevlerini yerine getirmekte, memleketin refah ve zenginliğinin artması için sorumluluklar üstlenmekteydi

9- Uç bölgelerdeki ahiler Osmanlı topraklarının genişlemesinde, *ihtidâ* [İslam'a girme] hareketlerinde ve yeniçeri teşkilatının kuruluşunda etkin görevler üstlenmiştir.

10- Rumeli'nin İslamlaşmasında derviş gruplarının ve ahilerin oynadığı rol son derece önemlidir. Bu gruplar Orta Çağ'da Hıristiyan hukuk sistemi ve adâlet mekanizmasına karşı yeni bir sosyal adâlet sistemini getirmişlerdir. Düzenli ve teşkilatlı ordularla birlikte veya onlardan önce fetih hareketlerine çıkan bu kesim kendileri için elverişli mıntikalara yerleşmiş, örnek yaşayışları ile karşı tarafın gönlünü mânen fethetmişlerdir.

11- Osmanlı padişahları Rumeli'deki fetihler ve idari faaliyetlerinde ahî şeyhleri ile yakın temas içinde olmuşlar ve bu teşkilatla Rumeli'de Türkleşme-İslamlaşma ve imar işlerini yürütmüşlerdir. Ahîlerin buldukları yerleşim yerlerinde vergiden muaf tutulması, onlara mali destek sağlamaktaydı. Ahî teşkilatları köylere kadar uzandıklarından, ticarete hâkim olmuşlar ve kazanılan gelirlerle sosyal yardımlaşma müesseselerini kurmuşlardı.

12- Zaviye sâhipleri tarafından açılan ve verimli hâle getirilen toprakların gelirleri şahsi amaçlar doğrultusunda değil, yolcuların güvenliği, taşımacılık, ulaşım gibi devletin yapması gereken hizmetlerde harcanırdı. Böylece bu kuruluşlar bir bakıma hükümetle iş birliği içinde ve onun kontrolünde, genel hizmet birimleri şeklinde görevlerini yerine getirmekte, memleketin refah ve zenginliğinin artması için yeri doldurulamayan olağanüstü sorumluluklar üstlenmekteydi.

13- Şeyhlerin, ahîlerin öncülüğünde başlatılan ve yürütülen imar faaliyetleri bir süre sonra Balkan Yarımadası'nın iskânına öncelik etmiş ve günümüze kadar varlığını sürdüren Rumeli'yi yurt edinmeyi sağlamıştır. İmarlar kapsamında pek çok bina çeşitlerini görmek mümkündür. Hatta, imâretli ve kervansaraylı binâlar bile vardı.

14- Osmanlı şehirlerinin iktisadi hayatının temelini teşkil eden dericilik, tekstil, gıda mamulleri, çeşitli ev ve ziraat işlerinde kullanılan âletlerin imali ile ilgili iş kolları, günlük hayatta önemli bir yer tutmaktadır. Meselâ debbağların piri olarak

kabul edilen Ahî Evran, Sarayova' (Bosna sancağının merkezi) da pîr olarak kabul edilmekte ve esnaf ahîlik prensip ve geleneklerine sıkı sıkıya uymaktaydı.

15- Balkanlarda ticarî kontrolün Osmanlı'ya geçmesi önemli bir maddî kaynağın temelini oluşturmaktaydı. Vakıflar ile inşâ edilen mimarî eserler çevresinde zamanla tıpkı Bursa, Edirne ve İstanbul'da olduğu gibi mahalle dokuları meydana gelmiş ve düzenli bir şehircilik anlayışının oluşumuna imkân sağlamıştır.

Yukarıdaki maddelerden anlaşıldığı gibi Osmanlı Devleti XIV.asırda doğrudan doğruya Türk unsurları tarafından kurulmuştur. Bunların içerisinde ahîler önemli bir yer tutmaktadır. Yine yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi ahîlik hem Anadolu'da hem Balkanlar'da hayatın her alanında kendisini göstermek suretiyle, belirtilen sahalarda Balkanlara girmiş, gelişmiş ve yaşama imkanı bulmuştur.

Kaynakça

- Altan, Çetin.(2002). "XIII-XIV Yüzyıllarda Yakın Doğunun Sosyo-Ekonomik Hayatında Tüccarlar", *Türkler Ansiklopedisi*, c.VII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 448
- Arslan, H.Çetin.(2002). "Erken Osmanlı'nın Fetih ve Yerleşim Sisteminde Akıncı Beylerinin Stratejik Önemi". *Türkler Ansiklopedisi*, c.IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 212-218,
- Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşaoğlu Tarihi,(1992). Çev. Atsız, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Alexiev, Bojidar.(2011). "Sûfi ve Seyfi", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, c.I, Kırşehir: 42-43.
- Barkan, Ömer Lütfi. (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri", *Türkler Ansiklopedisi*, c.IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Bayram, Mikail.(2002). "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", *Türkler Ansiklopedisi*, c.VII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 261-62
- Demir, Mustafa. (2002). "Türkiye Selçuklu Vakıfları", *Türkler Ansiklopedisi*, c. VII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 273.
- Doğru, Halime. (2002). "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskan Siyaseti", *Türkler Ansiklopedisi*, c.IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 304-310
- E.Dunn, Rosse.(1986). İbn Batuta'nın Dünyası, Terc. Yeşim Sezdirmiş, İstanbul: Klasik Yayınları. 161-162
- Erginli, Zafer. (2002). "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Türk Dervişlerinin İzleri", *Türkler Ansiklopedisi*, c.IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.193-197
- Gibbons, Herbert Adams. (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Çev. Ragıp Hulusi Özdem. Ankara: 21.Yüzyıl Yayınları.
- Günaydın, Yusuf Turan. (2011). "Ahmed Tevhid (Ulusoy) ve Ankara Hükümeti ile İlgili Düşünceleri", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, c.I, 454-4.

- İnalcık, Halil.(2002). “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu”, *Türkler Ansiklopedisi*, c.IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 119-144
- İzeti, Metin, (2011).Arnavutlarda Esnaf-Tarikat İlişkileri, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, c. I, 499-504
- İrşna Ye. Petrosyan. (2002). “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu ve Yeniçerilerin Kökeni”, *Türkler*, c.X, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.238-239
- Kelpetin, Arpağuş,(2002). *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. 87
- Köprülü,Fuad,(1984) *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Muallim Cevdet, (2008). *İslam Fütuhâtı ve Türk Ahîliği-İbn Batuta’ya Zeyl*, Çev: Cezâir Yarar, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Niray, Nasır. (2002). “Anadolu Ahiliğinin Sosyo-Ekonomik Yönleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, s.24, 7-9
- Ocak, Ahmet Yaşar,(1996). *Bâbâiler İsyanı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 170
- Öz, Tahsin. (1941). “Murad I. ile Emir Süleyman’a Ait İki Vakfiye”, *Türkiye Vakıflar Dergisi*, c. I, (4), Ankara,243
- Özcan, Abdulkadir. (2002).“Osmanlı Devleti’nin Askeri Yapısı”, *Türkler*, c.X, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sevinç, Necdet. (1985). *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Düzeni*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- . (2007). *Osmanlı’nın Yükselişi ve Çöküşü*, İstanbul: Bilge Karınca Yayınları.
- SHAW, Stanford. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev. Mehmet Harmancı, c. I, İstanbul: e Yayınları.
- Şahin, İlhan. (1992). “Kuruluşundan Fetret Devrine Kadar Osmanlı Siyâsi Tarihi”, Redaksiyon: Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c.X, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Şahin, İlhan. (1992). *Osmanlı Döneminde Sarayova (Saraybosna)’nın Kuruluşu ve Yükselişi (1455-1651)*. Redaksiyon: İlhan Şahin, Mim Kemal Öke, Bosna-Hersek, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını. 26-28
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (2008). *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları. c.II. Ankara
- Ülgen, Erol.(1996). “Ahilik”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.I ,İstanbul: İz Yayınları.
- Ünal, Mehmet Ali.(2000). “Osmanlı Devri Türk Kültürü’nün Temel Özellikleri”, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya: 748
- Yüksel, Hasan.(2000). “Ahi Vakıfları”, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya: 163-166

KAZAK KÜLTÜRÜNDE NEVRUZ VE NEVRUZNÂME BAYRAMI RİTÜELLERİ, ÖZELLİKLERİ*

THE PECULIARITIES OF RITUALS, CEREMONIES NAURYZ AND NAURYZNAMA HOLIDAY AMONG THE KAZAKHS

Tattigül Kartaeva**
Gulnar Habijanova***

Öz

Nevruz Bayramı, Doğu takvimine göre yeni yılı karşılama bayramıdır. Nevruz bayramının tarihi ve önemi hakkındaki yazılı belgelerin çoğu Orta Asırlık Doğu bilginlerinin, Orta Asya'ya gelen araştırmacıların, seyyahların, eğitimcilerin ve Alaş aydınlarının çalışmalarından ibarettir. Kazaklar arasında bilinen Nevruz hakkındaki birçok belgeler, sözlü olarak ulaşmıştır. Ömer Hayyam'ın katkılarıyla oluşturulmuş takvimden başlayarak Nevruz'un ilk gününü gece ile gündüzün eşitlenmesi durumunda kutlama kalıplaşmıştır. Eski zamanlarda Nevruz'un yılın başlangıcı olarak kutlanması, takvimdeki yanlışlıklar sebebiyle yılın her döneminde değişmiştir. Eski ve orta asırdaki doğu memleketlerinde Nevruz kutlamaları padişah saraylarına layık güzellik ve ihtişamlı kutlanmıştır. Kazak halkının Nevruz Bayramı'nı kutlama şekli, diğer Doğu halklarına nazaran kendine has özellikler ile farklılıklar içermektedir. Geleneksel Kazak toplumunda Nevruz ayında yapılan *Nevruznâme* adlı yeni yılı karşılama merasimleri birkaç gün sürmüştür. Öncelikle Kazaklar *Naurız köje* [Nevruz çorbası] diye adlandırılan, geleneksel anlamı olan aş pişirirler. Eski dönemlerdeki Kazaklar Nevruz bayramını birbirleriyle kucaklaşarak gerçekleştirilen *körüsü* [görüşme] ritüeliyle başlatmışlardır. Nevruz bayramı zamanında *körüsü* [kucaklaşarak selamlaşma], *selt etkizer* [genç delikanlıların kızlara hediyeler vermesi], *uyku açar* [kızların delikanlılara sofraya hazırlaması], *bel köterer* [büyükler için yemek hazırlama], *ottan sekiru* [ateşten atlama], *Köşti alastau* [göçü ateşle temizlemek], evliyaların kabrini ziyaret etmek, tatlı su içmek, *moğal oşak kazuw*, Kayırhan'ı taşımak, dörtgöz sarıayak iti öldürmek, çift mum yakmak, *kauak sındıru* [kabak kırmak] vb. geleneksel işlemler ve ritüelleri yerine getirmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Nevruznâme, takvim, Nevruz ritüelleri ile kutlama özellikleri, görüşme.

Abstract

According to the East calendar the celebration of Nauryz is the way to see the New Year in. Written sources relating to the history and meaning of the Nauryz holiday belong to the works of medieval Eastern authors, the records of researchers and travelers arrived in Central Asia, as well as the works of the educators and Alashorda representatives. The Kazakhs passed the information about the Nauryz holiday orally from generation to generation. The Nauryz celebration, as the beginning of the New Year, the equinox of the day and night was fixed on the basis of the calendar drawn up with the participation of Omar Khayyam. In ancient times, due to incorrect calculation of a calendar, the beginning of the New Year postponed for another month every year. In ancient and medieval Eastern States the Nauryz celebration was held in accordance with the ceremonies of the tsarist palace. In comparison with other Eastern nations the Nauryz celebration among Kazakhs has its own peculiarities. In traditional Kazakh

* Makalenin Geliş Tarihi: 03.01.2017, Kabul Tarihi: 17.04.2017.

** Doç.Dr. El-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Tarih, Arkeoloji ve Etnoloji Fakültesi, Almatı/Kazakistan; kartaeva07@mail.ru

*** Doç.Dr. El-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Tarih, Arkeoloji ve Etnoloji Fakültesi, Almatı/Kazakistan; gulnara02011966@mail.ru

society the New Year holiday – “*Nauryznama*” lasted for several days. In ancient times during the Nauryz the Kazakhs performed such rituals and ceremonies as *korisu* [meeting], *selt etkizer* [gift giving to woman by men] *uiqy ashar* [the dastarkhan prepared by women for men], *bel koterer* [treating the old people], *ottan sekiru* [jumping over Fire], *alastau* [the purification with fire], the worship to the holy place, drinking of sweet water in a sacred place etc.

Key Words: “Nauryznama” holiday, oriental calendar, customs and rituals of Nauryz, meeting.

1. Giriş

Nevruz Bayramının ortaya çıkışı, amacı, geleneği hakkındaki yazılı kaynakların önemi büyüktür. Doğu bilgini Ömer Bin İbrahim El Hayyam’ın (1048 y. Nişabur – 1112 y. Merv) *Nevruznâme* adlı birbirini tamamlayan el yazmalarından biri, Almanya’nın Berlin Devlet Kütüphanesi’nde [No: 2450], biri de Londra’daki Britanya Ulusal Müzesi’nde [No: 23568] bulunmaktadır. Selçuk Sultanı Melikşah’ın oğlu Sultan Sancar’ın ölümünden sonra Melikşah’ın mirasçıları gözlemesine maddi destek vermeyi kesmiştir. Araştırmacıların tahminlerine göre; Ömer Hayyam bu el yazmasını 1157 yıllarında Selçuk Sultanlığı’nın yeni hükümdarlarına gözlemesinin ilmi önemini açıklamak amacıyla kaleme almıştır. “Nevruznâme”, takvimin tarihi ile takvim reformlarının devreye girmesi, İslamiyet’e kadar İran topraklarındaki Nevruz Bayramı’nın ortaya çıkması, kutlanması, bayramla ilgili efsaneler ile hikâyeler, bayram nitelikleri hakkında yazılmış eşsiz bir eserdir. “Nevruznâme”yi ilk olarak İran araştırmacısı Mücteba Minavi İngilizce ve Farsça’ya çevirip, 1933 yılında bilimsel olarak kullanıma açmıştır. Günümüzde bu şekli Rus ve Orta Asya halkları dillerine çevrilmiştir (Omar Khayyam 1933; Rozenfeld 1965: 163). Kazak halkının bilginleri Meşhur Yusuf Köpeyoğlu (1858-1931), Abay Kunanbayev (1845-1904), Muhtar Avezov (1897-1961), Alaş aydınları Alihan Bökeyhanov (1866-1937), Mirjakıp Dulatov (1885-1935), İlyas Jansüğürov (1894-1938), Saken Seyfullin (1894-1938) kendi çalışmalarında eski Kazakların Nevruz Bayramı’nı kutlama şekillerindeki özelliklerini ortaya çıkaran değerli belgeler bırakmışlardır.

Günümüzde, Türk soylu memleketlerin bilim adamları arasında Nevruz Bayramı’nın tarihini ve anlamını açığa kavuşturma çalışmaları, önemli araştırma alanı haline gelmiştir. Konuyla ilgili yapılan çeşitli çalışmaların önemi büyüktür (Oğuz 1995:19). Bütün bunlara rağmen, bir halkın Nevruz kutlama şeklindeki milli özelliklerinin tarihi kökeni ile onun geleneklerle olan ilişkisini derin bir şekilde araştırıp, anlamını ortaya koymanın da önemi büyüktür. Kazak halkındaki Nevruz, kaybedilen ve korunmuş olan eski çeşitli ritüelleriyle farklılık göstermektedir.

2. Nevruz Bayramının Oluşma Tarihi

Efsaneye göre, Fars memleketinin eski devirlerdeki tanrısı İzid, güneşi yaratırken ona özel bir ilgi ve merhamet göstermiştir, güneşe sürekli hareket halinde olmasını buyurmuştur. Güneş, yıllık dönüşünde her yıldızı bir ay içerisinde geçip

gitmektedir. On iki yıldızdan birinin yıl mevsimine ilk girmiş olduğu gün, gece ile gündüzün eşitlendiği, baharın başlangıcı olarak hesaplanmıştır. İran Padişahları tam da bu günü özel bir şekilde kutlamak için herkese “Bayram günü” olarak duyurmuşlardır. Bu efsaneye göre Fars ülkesinin ilk padişahı Kayumars tahta geçince yılın her ayı ile gününün isimlendirilmesi, insanların haberi olsun diye, yıllık oluşturulması konusunda emir vermiştir. Yılın ilk ayı da Farsça Farvardin (Nevruz) diye adlandırılmıştır. Kayumars yıl hesaplamasını yaptıktan sonra kırk yıl yaşamıştır. Daha sonra tahta; Kuşan (970 yıl padişahlık etmiş), ondan sonra Tahmuras (30 sene hükmetmiş), daha sonra Cemşid hükmetmiştir (bu aralıkta 1040 sene zaman geçmiştir). Yılın başı sayılan bayram gününü “Nevruz” olarak Cemşid Paşa adlandırmıştır. Onun hükümdarlığı sırasında İran’ı Ejderha-padişah Zakhak olarak tanınan Bayur fethedip ve halka çok eziyetler çektirir. Daha sonra Cemşid soyundan çıkan Afridun onu öldürerek tahta geçer (onun hükümdarlığı 500 sene sürmüştür). O tahta geçtiği gün *meyir* ayının 21’ine (günümüzde eylüle denk gelen aydır) denk gelen *Mehregan* bayramını, yani *sabantoy*¹ bayramını ilan eder. Zakhak’ın eziyetinden kurtulan halk, bu günü güzel günlerin başlangıcı olarak kabul edip, kutlar.

Nevruz’u kutlama Afridun’un hükümdarlığı sırasında da devam eder. Daha sonra Afridun tahtını oğulları Tur, Selim, Eraj’a miras bırakır. Tur’a Doğu Türkistan, Moğolistan, Amuderya kıyısı ile vadisini, Güney ve Kuzey Çin’i, Selim’e Küçük Asya’yı, Eraj’a Fars yurdu ile tahtını bırakır. Böylece Nevruz Bayramı Doğu memleketlerinde yaygınlaşır. Güştisap hükümdarlığına kadar 940 sene geçtikten sonra Zarathustra² dini ortaya çıkar. Güştisap padişah, Saratan (yaz başı) dönemi çiftçiler için bereket ayı, vergi ödemeleri için de uygun bir dönemdir diye, bayramı bu gün olarak belirler ve dört yılda bir defa tekrarlanan Kibise yılını (Artık yıl, 4 yılda bir defa yaşanan, şubat ayının 29 gün olduğu zaman birimidir) da hesaba katar. Artık yılı hesaba katmak, Nevruz’u yazın kutlamak, İskender Zülkarneyn (Aleksandr Makedonskiy-M.Ö. 365-323 yy.) dönemine kadar devam edip, onun döneminde bu gelenek sona ermiştir. Ardeshir Babağan (226-251) döneminde Artık yıl tekrar hesaba katılıp, Nevruz Bayramı tekrar kutlanır olmuş. Anuşiravan (531-579) döneminde yine durdurulan Nevruz’u Mağmun Padişah (813-833) tekrar kutlamayı emreder (Ömer Hayyam, 1933; Ömer Hayyam, 1993: 25-31). Eski Doğu memleketlerinde Nevruz Bayramı hükümdarlık ve saray hayatına uygun şekilde kutlanmıştır (Omar Hayyam, 1993).

Nevruz’u kutlama sürdürülse de Fars kâhinlerinin takvimi doğru bir şekilde takip etmemeleri sebebiyle Nevruzun 21’i, devamlı yılın başka mevsimlerine kaymıştır. Bu durum Fars çiftçilerini zora sokmuştur. Sebebi, Nevruz’a kadar maddi olarak ödenmesi gereken vergi dönemi gelip çatığında ekinler yetişip, olgunlaşmamış oluyordu. Fars topraklarında ekinlerin ilk mevsimi Nevruz’da yetişip, halk vergiyi Nevruz’da ödemiştir (Iskakov, 1963: 125).

Tahta Mütevekkil geçtikten sonra (847-861 yy.) 847 yılı Muhammed İbn-i Abdülmelik adlı vezirin tavsiyesi üzerine Nevruz'u Saratan ayından tekrar Farvardin ayına değiştirirler. Daha sonra Seyistan Emiri (İran vilayeti) Halef İbn-i Ahmed döneminde (892-902) bir başka takvim ortaya çıkmıştır.

Ömer Hayyam'ın zamanında Selçuk memleketi gün ve ay takvimini aynı anda kullanmışlardır. Güneşin hareketini esas alan takvime göre güneşin yer küresi etrafında dönmesi 365,2422 güne, yani 365 gün, 5 saat, 48 saniye, 46 saliseye denktir; ay takviminin esası ayın yer küresi etrafında dönme zamanıyla 29,5306 güne, yani 29 gün, 12 saat 44 dakika 3 saniyeye eşit oluyor ve 12 ay 354 gün 8 saat 48 dakika 36 saniyeye eşit olmuştur.

İslam dinini kabul edene kadar Araplar Orta asırlık Yahudi, Çin halkı gibi ay ve güneş takvimini kullanıp, 24 yılda 13 ay eklenir olmuştur. 631 yılından başlayarak Peygamber Hz. Muhammed (S.A.V.) 13. ayı eklemeyi yasaklayıp, ay takvimini kullanıma sokmuştur. Müslümanların ay takvimi 622. yılın 16 temmuzundan Hz. Muhammed'in (SAV) Mekke'den Medine'ye hicret etmesinden başlayarak Hicri 12 aya bölünüp, güneş takviminden 10 gün kısa, 100 güneş yılına 103 ay yılı denk olmuştur (Rozenfeld, 1965: 67).

Selçuk Sultanı Melikşah tahta (1072-1092) oturduğunda İsfahan'da yeni gözlemevi inşa ettirerek takvimi tekrar oluşturmak üzere emir verir. Yeni takvimi oluşturmak için Horasan'ın meşhur âlimleri Ömer Hayyam, Ebül Muzaffer El-İsfazari, Maymun İbn Necip El-Vasati vd. çalışmışlardır. Böylece 1079 yılı yeni takvim oluşturulup, Artık yılın doğal hareketi tekrar hesaplanıp, Nevruz Bayramı; 21 nevrüz güneş ve ayın eşitlendiği, 21'den 22'ye geçtiği zaman olarak belirlenir. Eski takvimde yeni takvimden 16 gün fark olmuştur. Yeni takvimi oluşturma zamanında gözlemevinde gökyüzündeki yıldızların yerini, hareketini belirleyen "usturlap" diye adlandırılan astronomik cihaz yerleştirilmiştir (Ömer Hayyam, 1993:34; Iskakov, 1963: 126;). Böylece Nevruz'un takvimdeki kesin yeri belirlenmiştir.

Ömer Hayyam takviminde yılın uzunluğu 365, 2424 gündür. Bu ise tam zamandan 0,0002 günlük yanlışlık taşır ve 1 yanlış gün 5000 senede toplanır. Günümüzde kullanılan Gregoryen Takviminde bir yılda 365, 2425 gün vardır. O ise tam zamandan 0,0003 güne yanlışlık taşır ve 1 yanlış gün 3333 senede toplanır. Ömer Hayyam takvimi İran'da 19. asrın ortalarına kadar kullanılagelmiştir (Klimishin, 1990: 97; Rozenfeld, 1965: 72-73). İsfahan Gözlemevi, Melik Şah'ın vefat ettiği 1092 yılına kadar hizmet vermiştir (Rozenfeld, 1965: 76). Ömer Hayyam takviminin iki özelliği vardır. Birincisi, onun doğruya daha yakın olması, ikicisi ise güneşin hareketini esas almasıyla ilgilidir.

Kobilandı Batır destanının Abubakir Divayev nüshasında:

“Gölden uşkan kazdaymın
Kaz jaylavın saz deymin,
Naurızdan sonra jazdaymın”

Kulzak nüshasında:

“Köldenen uşkan kazdaymın,
Nevruzdan sonra jazdaymın”

gibi satırlar (Babalar Sözü, 2009: 16, 167) Nevruz’un farsça bir kelime olsa da, Eski Türklere ve Kazaklara çok eski dönemlerden girip, iyice benimsendiğini gösterir. Kazaklar “Nevruzdan sonra yaz derim” diye, Nevruz’un bir bahar mevsimi olduğunu dile getirmişlerdir. Yani, Eski Türkler “Nevruz” bayramını sadece “yılbaşı” olarak değil, tabiatın yenilenmesi olarak da kutlamışlardır. Fars takviminde “Nevruz” ay adı değil, yılın ve Farvardin ayının başındaki birinci günün (Neu – yeni, ruz – gün) adıdır. Kazaklar ise bu güne “Ulıstın Ulı küni” [Halkın Ulu Günü] derler.

Böylece Nevruz Bayramı Türk dünyasında çok erken dönemlerde yaygınlaşarak ortak bir miras hâline gelmiş olsa da her halk bu bayramı kendi milli gelenek görenekleri ile yaşam biçimlerine uygun olarak kutlamıştır. Mesela, Özbekler, Tacikler gibi halklar, yerleşik yaşam ile yerleşik medeniyete uygun biçimde, yani ekincilikle ilgili geleneklerle yaşatmıştır (V.V. 1897; Karuhi, 1913; Ashirov, 2015: 125-127; *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, 2004: 343-357).

Kazaklar dışında diğer Türk halklarından Azerbaycanlar, Başkurtlar, Karaçay-Malkar Türkleri, Karakalpaklar, Kırgızlar, Kırım Türkleri, Kumuklar, Nogaylar, Özbekler, Türkler, Türkmenler, Uygurlar, Kıbrıs Türkleri Nevruz Bayramı; Balkan Türkleri, Altay Türkleri, Saha Türkleri Bahar Bayramı, Gagauzlar İlkyaz Bayramı, Suriye Türkmenleri Yenigün Bayramı, Tuval’da Yeni Yıl Bayramı olarak kutlarlar (*Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, 2004; Çetin, 2009: 67-68). Günümüz Anadolu’sunda “Sultanı Nevruz”, “Nevruz Sultan”, “Mart Dokuzu” ve “Mart Bozumu” gibi adlarla bilinen Nevruz, bütün canlılığı ile Türk toplumu içerisinde yaşamaya devam etmektedir (Çay, 1995: 17-139; Kiliç, 2007: 37; Artun, 1914). Kazak halkının folklorunda Nevruz’da verilen *bata*, yani duaların birkaç türü mevcut iken Türk halk edebiyatı’nda Nevruz Bayramı’nda okunan,

“Sultan Nevruz günü cemdir erenler
Günüller şâd oldu ehl-i imanın
Cemâl-i yâr görüp doğru bilenler
Himmeti erince Sultan’ın.

Pir Sultan’ım eydür erenler cemde
Akar çeşmim yaşa her dem bu demde
Muhabbet ateşi yanar sinemde
Himmeti erince Nevruz Sultan’ın”

(*Türk Halk Edebiyatı*, 2013: 278) gibi şiirler mevcuttur. Yani, Türk halklarındaki Nevruz özellikleri ve farklılıkları “Nevruz Folklorundan” da belli olmaktadır.

3. Nevruz Bayramı ve Kazaklardaki *Naurıznama* [Nevruznâme] Dügünleri

Kazaklar arasında Nevruz bayramını kutlama birkaç gün devam edip, o da *Naurıznama* diye adlandırılmıştır. Efsaneye göre, Yıl, yeni doğan çocuktur. O, her gün geçtikçe büyüyüp, üç sene sonra delikanlı olur. Sonbahar geldiğinde yaşlanıp, saçları ağarır. Kış gelip, karlar kapladığında yaşlanıp, ölür. Böylece, on iki ayın sona ermesiyle eski yılın hayatı da sona erer. Yeni yıl doğduğunda, onun doğduğu günü kutlayıp, sevinenleri kucaklayarak tebrik etmek, saygı ve nezaket göstermek, eğlenceli vakit geçirmek her insanın görevi olmuştur. Bu efsaneden Kazak halkının antroposentrik yaklaşımdaki “Yıl”ın insan şeklindeki modelini görmek mümkündür. Kazaklar Nevruz Bayramı’nda birbirlerine “Bir yaşın kutlu olsun” demelerinin de sebebi bununla ilgilidir.

Orta Asya halkları yıl dönemini Nevruz’dan Nevruz’a kadar hesaplayıp, yılları 12 Hayvan ismiyle adlandırmışlardır. 12 sene 1 *müşel’e* [On iki hayvanlı Türk takvimine göre insan yaşının belirli devreleri: 13, 25, 37..., yani her 12 yıldan sonraki yaştır] denk olmuştur. Efsaneye göre 12 müşelden oluşan yıl, Hz. Âdem zamanından başlamıştır (Kazbekov, 1875: 23).

Ömer Hayyam’a göre, M.Ö. 558-529 yılları padişahlık eden İran hükümdarı Kır (Keyhüsrev) zamanından başlayarak Nevruz Bayramı’nda manevi din lideri padişahın önüne armağanlarıyla gelip, halk adına tebriklerde bulunmuştur. Armağan olarak üzüm şarabı dolu kâse, yüzük, dinar (altın para) ile dirhemler (gümüş para), kucak dolusu arpa filizi, kılıç, sadak, kalem getirmişlerdir. Manevi din lideri, “[a] ta baba ruhuna, geleneklerine değer verip, dikkat et, adil ve Allah yolunda ol, yaşın arpa filizine benzesin, halk senden iyilik ve merhamet görsün, sarayın saltanatlı, ömrün uzun olsun” diyerek tahtın diğer tarafına dinar ve dirhemleri saçmıştır (Omar Hayyam 1993: 40-41). Doğu halklarının dünya görüşünde “altın güneşten, gümüş aydan oluşan taştır. Güneş ile ay, gökyüzünün iki gözü, nevrüz ile mehrgan, zamanın iki gözüdür” gibi inanç hâkimdir. Kılıç ile sadağı savaşlarda zafer getirsin gibi bir inançla armağan etmişlerdir. Yüksek mertebeli saray hizmetlilerinin halkla ilgilenmesi, bir sonraki yılbaşına kadarki eğlence dolu hayat dilediklerini bildirirdi. Din adamları halk adına padişahı, daha sonra da padişah halkı kutlayarak Nevruz’u kutlama, saray şöleniyle devam etmiştir.

Nevruz Bayramı hakkında aşağıdaki kaynaklara dikkat edelim. Ömer Hayyam, “365 günün (gündüz ile gecesinden) çeyreğinden oluşan ulu devri ‘ulu sene’ diye adlandırarak dörde böldü. Ulu yılın dört bölümü geçtiğinde Nevruz gelir. Bu sırada dünya yenilenir, canlanır. Hükümdarların bir görevi vardır: Her yılın başında onlar iyilik hüküm sürsün niyetiyle ve yıl hesaplaması yapabilmek için, barış içinde yaşamak için herkesi ilgilendiren dini toplantılar yapmaları gerekir. Eğer birisi Nevruz’u iyi kutlayarak geçirirse, bir sonraki Nevruz’a kadar sakin ve gamsız bir hayat sürecektir”

(Omar Hayyam, 1993:27); Abai Kunanbayev “Kazak Halkının Nasıl Meydana Geldiği Hakkında Birkaç Söz” adlı yazısında, Nevruz tarihini göçebe halkların ta “hibâği” “huzaği”³ diye adlandırdıkları çok eski dönemlere kadar ulaştırarak, “[o] günlerde Nevruz adlı Jazğıturım Meyramı⁴ [Bahar Bayramı] kutlanıp, Naurızdama⁵ yapacağız diye, mükemmel eğlence düzenlerlermiş. O günü “Ulıstın Ulı Küni» derlermiş” (Kunanbayev, 2008: 519); Meşhür Jüsip, “Kazakların Kazak olduklarında kendileri için tertiplenen, payına düşen tek bayramı, Nevruznâme’dir. Üysin Töle Biy döneminde⁶ Nevruznâme’nin değeri ölü hürmetine verilen hayır yemeğinden⁷, düğünden⁸ daha üstün olmuştur” (Kopeiyly, 1993: 15); M.A. Rasul Zade, “Doğu Müslümanlarının, özellikle Kafkas’ın arka taraflarındaki Müslümanların değerli ve hayırlı bayramı Nevruz... Tabiat kıştan çıkıyor... Doğu halklarının yanlarına güzel günler, hayvanlar, otları canlandıran şuleler ve nurlar gelir... Bayram, ulusun ayrı ayrı olan parçalarını bir araya getirip, bir vücut gibi birleştiren bir araçtır... Nevruz bayramı da böyle bayramlardan biridir... en görkemli bayramdır” (Rasul Zade, 1915); M. Dulatov, “Nevruz, Kazak halkının gerçek anlamdaki milli bayramıdır. Nevruz’u doğu halklarının birçoğu, Hindistan, İran, Afganistan, Buhara, Kafkas, Türkistanlılar kutlarlar. Fakat bunların hepsi karşılaştırıldığında Nevruz’u bizim Kazak halkının kutlaması çok farklıdır ve özeldir”, demiştir (Dulatov, 1991: 302). *Babur-name*’de 1504 yılından 1506 yılına kadar Nevruz bayramına Babür kendi askerleriyle Gumal Nehri’nin boyunda Dašta Ovası’ndaki Gazni’ye giderken yolda şahit olur. Babur burada bayram duası edip, “gazel” [dua ve dilekte bulunmak] söylediğini de yazmıştır (*Babur-name*, 1993: 160). Belgelere dayanacak olursak Nevruz’u özel bir bayram olarak kutlayan Doğu halklarının hangisi olursa olsun, bu bayrama çok önem vermiştir.

Kazaklar arasında eski takvime göre Nevruznâme, Nevruz’un 9-16 aralığında devam etmiştir. Yazılı belgelere dayanacak olursak eskiden yıldız hesaplamasıyla hesaplandığında kış ile yazın değiştiği zaman dilimi 9. Nevruza denk gelmiştir ve Kazaklar bu hesaplamayı Rus hâkimiyetine kadar sıkı sıkıya takip etmişlerdir. Eski yılın geçmesiyle yeni yılın girmesini 8 gün boyu kutlamışlardır. *Qazaq* gazetesi yayımlanırken (1913-1918) her sene 9 nevruzda Alaş aydınları Nevruz bayramının anlamı hakkında kendi düşüncelerini dile getirip, halkı kutlamışlardır (Nauryz, 1913; Nauryz qytty bolsyn, 1914; Qyr balasy, 1915; Orenburg, 1915; Omarygly, 1916).

Meşhür Jüsip 29 yaşında Ğabdolla Han’ın organize ettiği Nevruznâme düğününe sekiz gün müddetince katılmıştır. Bu düğünde yapılan güreş yarışmasında üç kişiyi mağlup eden kişiye çapandan birer ödül vermişlerdir. Düğünün sekizinci ve son gününde Hoca Bahvaldin Evliya’nın kabrine gidip, oradaki küçük göle şeker döküp, şeker tadı olan tatlı suyu halk yarışarak içip, dualar etmiştir (Kopeiyly, 1993: 12). Buradaki tatlı suyu içme geleneği, halkın birlik ve beraberliğinin bozulmaması, temelinin sarsılmaması niyetiyle yerine getirilmiştir. Kazak halkının dilindeki *tatlı su*,

tatlı çay, tatu tattı [barış içinde] gibi kelime öbekleri çok büyük anlamlar taşımaktadır. Dünürlerin birbirlerini ilk defa misafir etmelerine “tatlı çaya davet etme” derler. İslam dinini kabul eden halklar, iki gencin evlenmeleri sırasında kıyılan nikâhı “nikâh suyunu” içirerek sağlamlaştırırlar. Kazak halkı nikâh suyuna genelde biraz tuz ve şeker eklemiştir. Su, iki gencin temizliğini bildirir. Tuz, eğer iki gençten biri bir günü vefasızlık gösterip, nikâhı bozarsa ayrılmalarına *işaret*miş. Bunun yanı sıra tuz nazardan korunmak amacıyla, şeker ise iki gencin çok iyi geçinmeleri için diye eklenmiştir. Burada dikkat edilecek bir başka nokta, halkın “tatlı suyu” evliyalardan kabirlerinin başına gidip içmeleridir. Evliya kabirlerini ziyaret etmek, ibadet etmek⁹, gecelemek, yardım istemek, başındaki bulak veya kuyudan su içmek, Kazak halkının dünya görüşünde eskiden beri vardır. O, eski animizm dininin kalıntıları olarak günümüze kadar yaşatılmıştır.

Kazak halkının eski dünya görüşlerinin bazı işaretleri, İslam diniyle ve yeni dünya görüşleriyle karışıp, dini anlayışları da yenilenip, daha da karmaşıklaşmıştır. Evliya kavramının anlamı ise zaman geçtikçe daha da genişlemiştir. Animizm, yaşam sahiplerinin bir başka hayatlarının var olduğu ve onlarla insanların irtibat kurabilme imkânlarının olduğu hakkındaki kavramdır. Ölümü, bu dünyadaki hayatın öteki dünyadaki devamı olarak anlamak, eski kabileler devrinden beri süregelen bir anlayıştır. Sekizinci güne, “mazarşarif”, yani düğün sonu denmiştir. Düğün sonunu evliyalara ibadet ederek, evliya kabrinin olduğu yerlerden su içerek sonlandırılmaları, esasında Kazak halkının birlik ve beraberliğinin sağlam olduğunu göstermektedir.

Şimdi de aşağıdaki belgelere dikkat edelim. Arğın’ın Aydabol soyundan türemiş olan Edige Biy Bayanau’l’dan yanına yüz adamını alıp, Nevruzname yaptırdığı diye, Kızıltau kışlağında oturan arkadaşı¹⁰ Setimirza’nın evine gider. Setimirza, Kansonar¹¹ olduğu için kartalla ava çıkmış. Giderken Bayau adlı Baybişesine¹² [büyük hanımına] Nevruzname diye birileri gelecek olursa kendisinin evde olmadığını hissettirmeyecek şekilde misafir etmesini tembihler. Bayau adlı büyük hanım, “[y]olcu değilsiniz. Özellikle Nevruzname yaptırdığı diye gelmişsiniz” diye, gelen misafirleri için sekiz günü birbirinden eğlenceli şekilde geçirebilecekleri Nevruzname tertip etmiş. Kansonar’da evine dönen Setimirza, Edige adlı akrabasına, bu Nevruzname büyük hanım Bayau’inki olmuştur, ben ona ortak olmayacağım, benim Nevruzname’mden armağan olsun diye, Edige ve adamlarına deve başta olmak üzere dokuz¹³, diğer yüz kişinin hiçbirini bırakmadan deve, at bindirerek göndermiş (Kopeily, 1993: 13-14). Yani Nevruzname yapmak, Kazak zenginlerinin cömertlik derecelerini denemek için bir fırsat gibi olmuştur.

Kazak halkı Nevruz bayramını Kazak topraklarının hangi bölgesinde olursa olsun aynı zamanda, gece ile gündüzün eşitlendiği, yılbaşının başlayacağı zamanda, yeni yılın başında, baharın ilk günlerinde kutlamışlardır. Sır Derya’nın aşağı boyu,

Mangıstau, Üstürt'teki saf, göçebe hayvancılıkla uğraşan Kazaklar, kışlaktan yaylaya Nevruz'un ilk gününden başlayarak taşınmışlardır. Oysa Kazak topraklarının Yedisu bölgesindeki, doğusu ve kuzeyindeki Kazaklar ise nevruzun başında kışlakta oturmuşlardır. Onlar *kökteuge* [baharda göçülen yerlere] nisan ayının başlarından, bazı köyler Nisanın 10-20 aralığında taşınmışlardır. Elbette bu köyler Nevruz'u kışlaktayken geçirmişlerdir. Mesela, Setimirza Nevruznâme zamanında Kansonar'a çıkarmış. Kansonar'a Kazaklar kışlakta otururken çıkmıştır. Yani Kazaklar nevruzu karşılamak için zamanını değiştirmeden, tabiat değişikliklerinin dışında, takvime uygun şekilde kutlamışlardır.

4. Kazakistan'da Nevruz Ritüelleri ile Kutlama Özellikleri

Yazılı ve sözlü belgelere dayanacak olursak, Nevruznâme döneminde yerine getirilen geleneklerin pek çoğu ortadan kalkmıştır ve bazıları da değişmiştir. Nevruz kutlamalarıyla ilgili gelenekler, “ortadan kalkmış gelenekler”, “değişen gelenekler”, “korunmuş olan gelenekler” diye, bölerek incelenebilir.

Eski Kazak toplumunda Nevruznâme yapmaya gücü yetmeyenler, bir tek koyun kesse dahi nevruz günü köydeki insanlara ikram edeceğim diye, kellesini saklamış. Kazaklar Nevruz ayındaki günün uzamasını “uzunsarı” diye adlandırmışlardır. Uzunsarı için *kıski soğım*'in¹⁴ [kış için kesilmiş olan hayvanın] şakak kısmı ve etiyle birlikte kurutulmuş peynir, karında saklanmış olan tereyağı, *jent*¹⁵ gibi gıdaları kenara ayırmışlar.

Kış döneminde çocuklar jenti ne zaman yiyeceğiz dediklerinde, anaları “Semerkand'ın mavi taşı yumuşadığında (buzu eridiğinde) bu jent de kendiliğinden eriyerek gevşeyecektir. İşte, o zaman yiyebiliriz” derlermiş. Günümüzde Nevruz için kışın yenmek üzere kesilmiş hayvanın tuzlanarak saklanmış olan etinden ayırsalar bile, özellikle kelleyi pek ayırmıyorlar. Bunun yanı sıra jenti karına koyarak saklamasa da jent hazırlama geleneği sürdürülmektedir.

Kazaklar *Naurız köje* [Nevruz çorbası] diye adlandırılan, geleneksel anlamı olan aş pişirirler. Kazak geleneklerinde her evde nevruz çorbası pişirilip, ev halkıyla birlikte başkalarına da ikram etmek zorunlu olmuştur. Kazaklar “arpa, buğday aş imiş, altın, gümüş taş imiş”, “nevruz çorbasını doyaya içersen, yıl boyu tok gezersin” diye, boşuna dememişlerdir. Kazaklarda Nevruz çorbasını hazırlamanın iki türü yaşatılmıştır. İlkinde, arpa veya buğdayı kaynatıp, soğuyunca ayran, süzme yoğurt katıp, kıştan kalan tuzlanmış et [tütsülenerek kurutulmuş at eti], kazıyı [at bağırsaklarına konulup, tuzlanmış sucuk türü] doğrayarak katarlar. İkincisinde ise tuzlanmış et ile kazıyı pişirip, soğutulmuş olan et suyuna ayran ve pişirilmiş arpa, buğday eklemişlerdir (Resim 1).



Resim 1. Nevruz Çorbasını Pişirme Sırasında. B. Ospanoğlu'nun resmi.

Kazaklar arasında Nevruz çorbasını hazırlama yöntemlerinde bölgelere göre farklılıklar görülmektedir. Arpa, ayran, tuzlanmış et ile kazı katmak, Kazak topraklarının bütün bölgelerine ortak bir özellik ise Batı Kazakistan'da, Sır bölgesinin aşağı kısmında mısır, darı, Sır bölgesinin orta kısımlarında maş fasulyesi, bezelye, erişte katmışlardır. Kazak topraklarının Doğu kısmında *köp köje*, *kos köje* [eklenecek yedi çeşit gıda türüne göre], Güney Doğu ile Yedisu'da

tileu köje, *jılı köje*, *kudayı köje* gibi adlandırmalar da mevcuttur. Nevruz çorbası için tuzlanmış et ayırıp, özellikle bir hayvan kesmeme işlemine *pışak kandamay* [bıçağı kana bulamamak] derler.

Nevruz'da arpadan aş pişirip tüketmek eski zamanlardan kalma gelenektir. Arpanın özellikleri ve değeri hakkında eski Farslar'dan aşağıdaki gibi bir efsane ulaşmıştır: Hz. Âdem babamız buğdayı yediği için cennetten kovulmuştur. Hz. Âdem buğdayı ne kadar yemiş olmasına rağmen doyamadığı için, İzid Tanrı'dan buğdayı arpa ile değiştirmesini ister. O, arpadan ekme pişirip yediğinde doyduğunu hissetmiştir. O günden bu yana insanoğlu, yeni yetişmiş arpayı gördüğünde iyiliğe yormuştur, kutsal aş sayıp, nevruzda tüketilen arpa güç kuvvet verir demişlerdir.

Bir başka efsaneye göre 579-590 yılları hükümdarlık eden Hürmüz, Farvardin ayında arpa tarlasının yanından geçerken ekinlik alanın suyunun taşıp, yolu basmış olduğunu görür. "Arpanın tahılı faydalı, sapları ise kutsaldır" diye, çömleğe o sudan doldurup içmiştir. Arpa ekilen yerden taşan sudan içen insan; bir sonraki senenin arpa ekilen dönemine kadar dinç ve sağlıklı olur demişlerdir. Taberistan (Hazar Denizi'nin güney kesimi) sultanı Şemsü'l Mülk Kâbûs Vuşmagir "arpa, peygamberler ile asillerin ve de çiftçilerin aşıdır. Hükümdarlık dediğiniz ise bunlarla alakalıdır" demiştir (Omar Hayyam, 1993: 51-52). Yerleşik hayat süren halklar Nevruz'da sadece arpadan çorba pişirmişlerdir (Karuhi, 1913). Oysa Kazak halkının yılının tuzlanmış eti ile sucuğunu katması, göçebe medeniyet ile göçebe hayvancılıkla, milli yemek düzeniyle alakalıdır.

Eski Fars takviminde Nevruzname'nin son günleri Farvardin'in 14-16'sına denk gelmiştir. Nevruz Bayramı'nı Kazaklar birbirleriyle kucaklaşarak *körisü* [görüşme] ritüeliyle başlatmışlardır. Kadınlar ile kızlar da kucaklaşarak görüşmüşlerdir (Vasilev, 1898: 26). Bu günlerde "nevruz görüşmesi" geleneğini Batı Kazaklar'ı koruyarak

günümüze ulaştırıp, tüm Kazak halkının içinde yaşatmaya çalışmaktadır. Kucaklarını kavuşturarak görüşmek, yeni yıldan, yeni günden dilek dilemek, kıştan sağ salım çıktıkları için şükretmek anlamına gelmiştir. “Nevruz’da Semerkand’ın mavi taşı da yumuşar” diye, küs olan insanlar birbirlerini affedip, merhametlerini kucaklaşıp görüşerek göstermişlerdir. Kazaklar arasındaki “Nevruz’da Semerkand’ın mavi taşı da yumuşar” cümlesinin ardında insan ile tabiat arasındaki ilişki gizlidir. Kazakların halk astronomi bilgilerine göre Nevruz’da Semerkand’ın mavi taşı yumuşar diye, ata babalarının kabirlerinin başına *köktas* [mavi anıt] yerleştirmek için taş getirmek üzere Semerkand’a giderlermiş. Onu “kayrak tas” diye de adlandırmışlardır (Resim 2a,b,c).



Resim 2.a,b,c. Semerkand’tan Nevruz’da getirilen köktas. Sır Derya bölgesi. Mülkilen Evliya mezarıdır. (Yazar arşivindeki resimler)

Kazakların dünya görüşünde refah ve bolluk getiren Hz. Hızır Ata adlı mitolojik kahraman her tarafı dolaşıp, halka “Nevruz Duasını” edermiş gibi anlayış kalıplaşmıştır. Halk arasında Hz. Hızır Ata sütü içecekler (süt, ayran) doldurulmuş, tahıl konulmuş kaba göz gezdirirse hayvanlar döllu olur, ekinler verimli olur, halk bolluk ve bereket içinde yaşar, insana gözü düşerse o kişi mutluluğa kavuşur gibi inanç kalıplaşmıştır.

Kazak halkında büyükler “Kıdır Ata koldasın, eş jamandık bolmasın” [Hz. Hızır desteklesin, hiçbir kötülük olmasın] diye, dua ederler. Kazaklarda 21’den 22.

Nevruz'a bakan gece *Kıdır* tünü [Hz.Hızır geces] diye adlandırılır. O gecede kazanın dibine yağ kaplanır, sütlü içecekler ve tahıllarla doldurulur. Nevruz'da tatlı dilli, söz ustası aksakallardan, yaşı büyük insanlardan dualar alınır: “Ulus on bolsın! /Ak mol bolsın!” “Künimiz ulıstı bolsın!/ Jerimiz ırıstı bolsın!” “Jolındı Naurız ondasın!” “Mal basımız aman bop/ El ırıska toyınsın!” gibi dualar edilir.

Kazak topraklarının güneyindeki Kazaklar Kökteu'e Nevruz'un başında taşınıp, *otpen alastau* [ateşle tütsülemek], *kauak sımdıru* [kabak kırmak] ritüellerini gerçekleştirmişlerdir. *Kışlaktan kökteu'e* taşındıklarının ilk günü kışlak civarına, 5-6 kilometre mesafedeki yol üzerinde dururlar. Ondan sonra yollarına devam edecekleri sırada yolun iki yanına iki ateş yakarlar. Kadınların içinden yaş olarak en büyükleri “*kauak sımdı, kayğı ketti*” [kabak kırıldı, tasa bitti] diye, yüksek sesle söyleyip, *kauak*'ı¹⁶ kırar (Grodekov, 1889: 109). Bu adet, kıştan sağ salim çıktıklarına şükretme, kışın getirdiği tehlikelerle olumsuzluklar kırılan kapla beraber yok olup gitsin niyetiyle yapılmıştır. Sebebi, kış mevsiminde kışın sert geçmesi *jut'a*¹⁷ [kıtlığa] sebep olup, hayvanların azalmasına neden olmuştur. Kışın yaşanan kıtlık, Kazak halkı için en büyük tehlikelerden biridir. M. Dulatov: *Kuanış mal men janda, Kıs şıkkan ölmey tiri* [Sevinç, hayvanlarla canlılarıdır, Kıştan sağ salim çıkabilen] demiştir (Dulatov, 1991: 80). Kazaklardaki *Bay bir kıtlık, batır bir okluk* [zengin bir kıtlık, kahraman bir okluk] cümlesi çok büyük anlamlar içermektedir. Kazak halkının inanç sistemi *dört tülük hayvanla* [dört çeşit besin hayvanıyla] yakından ilgili olup, selam verdiklerinde bile *mal-jan aman ba* [hayvanlarla canlılar sağ salim mi] diye hal hatır sormuşlardır. Yakılmış olan iki ateşin arasından yük yüklenmiş develerle hayvanlarını geçirmişlerdir (Resim 3).



Resim 3. Göçü tütsülemek merasiminden görüntüler. Zh. Shayken Resmi.

O ateşten erkekler ile kadınlar yüksek sesle “*alas, alas, baleden kalas*” diye söyleyerek atlamışlardır. Bu ritüel kötü niyetli ruhlar ile cin, şeytanlardan korunmak için, onların göçü takip edemeyerek

ateşe kalabileceği inancıyla yerine getirilmiştir. Daha sonra hayvan kesip, *kudayı tamak* [hayır yemeği] verilmiştir. *Ecki jurt'da*¹⁸ *esirkedin, jana jurtta jarılka* [eski mekanda rahat ettirdin, yeni mekanda da bolluk bereket ver] diye Allah'a dualar edip, yeni yılın rahat geçmesini dilemişlerdir. Ölmüşlerin ruhu için Kur'an okumuşlardır (Grodekov, 1889: 109-110; Divayev, 1992: 166). Köşti *alastau* [göçü tütsülemek]

ritüelleri, göçebelikten yerleşik düzene geçiş döneminden başlayarak ortadan kalkmıştır. Meşhur Jüsüp, bunun yanı sıra Nevruz'da *kojalar*¹⁹ Nevruz için *Saldama* diye adlandırılan kitabı okumuşlardır, demiştir (Kopeily, 1993: 15). Burada “Kojalar” diye, din adamlarından, imam, mollalardan bahsettiği kesindir, çünkü Kazaklar arasındaki hocaların birçoğu dindar olmuştur. Nevruz'da çorba içirme töreni, *kudayı tamak* [ölünün hayrına verilen hayır yemeği] töreniyle devam edip, ruhlar için Kur'an bağışlamışlardır.

Nevruz Bayramı'na gelinler ağız eklenmiş çorba pişirip, kıştan kalma tuzlanmış eti pişirip, yaşı büyük insanlar için millî yemekler hazırlamıştır. Bu gelenek, *bel köterer* diye adlandırılmıştır. Genç kızlar köy delikanlıları için belirlenmiş bir evde *uyku aşar* diye adlandırılan geleneksel anlam içeren sofraya hazırlanmış. Sofra başına toplanan kızlar ile delikanlılar, sabaha kadar çeşitli oyunlar oynayıp, şarkılar söylemiştir. Delikanlılar karşılık olarak köydeki kızlar için gümüş yüzük, eşarp gibi hediyeler hazırlamışlardır ve bu gelenek *selt etkizer* diye adlandırılmıştır. Günümüzde *uyku aşar*, *selt etkizer* gelenekleri tekrar canlandırılmaya çalışılmaktadır. Fakat sofraya hazırlanıyorsa da *bel köterer* olarak adlandırılmamaktadır.

Eski Kazaklar Nevruz'da kenarı çatlamış kaplar varsa kırıp, eski eşyaları “kötülüklerle felaketler bunlarla birlikte ortadan kalksın” diye, yer ocağı yapıp, ateşte yakıp, külünü de gömmüşlerdir. Bu ritüel, eski eşyalar evdeki ocağa atılmadığından *moğal oşak kazuw* diye adlandırılmıştır. Kazaklar içinde eskiden “Kayrahan'ı taşımak, dörtgöz sarıayak iti öldürmek, çift mum yakmak” ritüelleri vardı. Bu ritüellere bir zamanlar büyük Kazak yazarı Muhtar Avezov büyük önem vermiştir (Avezov, 1985: 39-40). Tütsüleme, mum yakmak geleneklerinin kökeni, ateşe tapmakla alakalıdır. Kazak inançlarında Kayrahan kötülükler sahibi olan mitolojik karakterdir. Kazak halkının “Kayrahan”, “Dört Göz İt” karakterlerini insana zarar veren güçler diye tanımlarının sebebi, İslam dönemine kadarki inançlarıyla alakalıdır. Kayrahan'ın eski dönem Kazaklarının inanç sisteminde zarar veren güç sahibi olarak sayıldığını Saken Seyfullin de XX. yüzyılın başlarında dile getirmiştir:

“Git Kayrahan, git” diye,

“Sönüp, gözden kaybol,” diye. (Seyfullin, 1964).

Kayrahan'a olan inanç Türk halklarının hepsinde aynı değildir. Sibirya Türklerinin dilinde, yani Altay, Tuva ile Televitlerde “Jaratkan iyenin kasterli atı, *jebeuşi perişte* [yaradan sahibimizin değerli ismi, koruyucu melek] gibi anlam ifade etmektedir (Kayabaşı, 2016: 241-242; Dilek, 2014: 101). Oysa Moğol dilinde Kayrahan, *Tau, su iyesi* [dağ, su sahibi] anlamında kullanılmıştır (Budagov, 1869). Sibirya Türkleri ile Moğol dillerindeki Kayrahan'ın değerli, kutsal güç sahibi biri olduğu, onların birbirleriyle olan kültürel ve dilsel bağlantısını ortaya koymaktadır.

Eski Kazaklar kaba süt doldurup, “Kayrahan göç, göç” diye, kaptaki sütü dört bir yana sıçratmışlar. Günlük hayatta Kazaklar, sütlü içecekleri dökmezerler, kutsal olarak sayarlar. Dörtgöz iti öldürmek ritüelini eski Kazaklar “Kerbela” olayı ile bağdaştırırlar. Hz. Ali’nin Fatma’dan olan oğlu Hüseyin’i Kerbela çölllerinde eziyet vererek öldürenleri, şehit düştükten sonra kahramanın mülkünü soyanları Hak Tealâ domuz ve dörtgözlü köpeğe çevirmişlerdir. Onlardan biri Şeymir, Kerbela çölünde dörtgözlü köpek olarak dolaşmış. Hint-İran mitlerinde dörtgöz köpek eceli gelenlere gönderilmiş. Kazaklar dörtgöz köpeğe bakmazlarmış, gördüklerinde de kovmuşlardır. Nevruz zamanında gördüklerinde ise kan akıtmadan *küşalâ* [zehirli bir bitki türüdür] verip, öldürürlermiş. Oysa günlük hayattaki inanç sisteminde köpek toteminin önemi büyüktür. Günümüzde ise yukarıda adı geçen ritüeller ortadan kalkmış durumdadır.

Tam astronomik bir yılın uzunluğu yaklaşık olarak 365, 24 gün (yani 365 gün 6 saat) diye hesap edilir. Bir günün çeyreğini her sene takvime dâhil etmek pek uygun olmuyor. Bu sebeple günümüzde kullanılan Gregoryen takviminde bu çeyreklerden 4 senede 1 gün oluştuğu dikkate alınarak her 4 yılın ilk üçü 365 günden, dördüncüsü 366 gün olarak sayılmıştır. Oysa her biri 30 günlük 12 aydan oluşan Kazak takviminde 360 gün olmuştur.

Kazak yıl hesap uzmanları (kâhinleri) bir yılın tamamlanması için yılın aylarından ayrı 5 gün ekleyip, bu günleri *beskonak* diye adlandırmışlardır. *Beskonak* her sene 17 nevruzdan, dört yılda bir defa tekrarlanan Kibise yılları [Artık yıl, 4 yılda bir defa yaşanan, şubat ayının 29 gün olduğu zaman birimidir] 16 nevruzdan 21 Marta kadarki döneme denk gelmiştir. Aylardan ayrı olarak hesaplanan böyle günler başka halklarda da görülmüştür. Mesela, M.Ö. 4000. yılları Mısır’da 360 günden sonra eklenen 5 günü tanrıların ismiyle [Osiris, Horus, Seth, İsis ve Nephthys] adlandırmışlardır. Eski Fars takviminde ek olan 5 gün *fendci* ya da *andergâh* [gizli bir şekilde içeriye giren] ya da “açığı kapatan] diye adlandırılmıştır. Fenci Farıların 8. ve 9. ayının aralığına eklenmiştir. Eski Sughd ve Harezmi takvimlerinde de ek günler yer almıştır (Iskakov, 1963: 75).

Yıl hesaplamalarına “beskonak” günlerini eklemenin ne zamana kadar devam ettiği belli değildir. Günümüzde ise unutulmuştur²⁰. Eski dönemlerde yaşayan Kazaklarda yıl hesaplama işi istikrarlı bir şekilde sürdürülmemiştir. Çok eski dönemlerde Kazaklar arasında eski yıl hesaplamasına göre 1 nevruz *kart naurız jüyesi* [eski nevruz sistemi], 9 nevruzdaki gece ile gündüzün eşitlendiği zaman dilimi *jas naurız jüyesi* [yeni nevruz sistemi] diye adlandırılmıştır. Yeni yıl hesaplamasına göre *kart naurız* 14 nevruz *körisu* [görüşme] gününe, *jas naurız* 22 nevruzla denk gelmektedir.

1895 yılındaki Sır Derya keşifleri sonrasında Abubakir Divayev, Çimkent bölgesindeki yerel Kazakların Nevruz’u iki defa kutladıklarını, ilkinin, genel

Kazak Nevruz'u, 9 Nevruz'a denk gelen diğerine *Köktas* ya da *Kazıbeknaurız* diye adlandırdıklarını dile getirmiştir (Divayev 1895: 2). Bu ise eski dönemlerde Sır Derya bölgesi Kazaklarının Nevruz kutlama şekillerinde bölgesel farklılıkların olduğunu bir daha gözler önüne sermektedir. *Köktas* adlandırması, "Nevruz'da Semerkand'ın mavi taşı da yumuşar" inancıyla, "Kazıbeknaurız" da Kazakların takvim sistemini hesaplayan meşhur Kazıbek adlı gökbilimcinin ismiyle ilgilidir. Nevruzla ilgili *kart naurız jüyesi, jas naurız jüyesi, Köktas, Kazıbeknaurız* adlandırmaları, günümüzdeki Kazaklar arasında kullanılmıyor olsa da Kazakların Nevruz'u iki defa kutlamaları, yani 14 Nevruz'daki *körüsü* günü ve Nevruz Bayramı, millî özellikleri ortaya koymaktadır.

5. Sonuç

Nevruz Bayramı, Fars topraklarında ortaya çıkıp, Eski Turan halkının İran hükümdarlığı ile etnik ve kültürel bağları temelinde Eski Türk kabileleri arasında yaygınlaşmış manevi değerdir. Nevruz Bayramı'nı kutlayan Doğu halklarının hepsinin ortak amacı, insanların tabiat ile iletişim kurarak yılın başını iyi niyetle, iyi bir ruh hâliyle karşılayıp, barış ve bereket dilemek, insanların birbirlerini affetmesine vesile olup, etik ve ahlaki ilişkilerini düzeltmektir. Nevruz Bayramı'nı kabul edip, kutlayan Müslüman Türk halkları, bayramı kendi tarihi devirlerine uygun olarak kutlamışlardır ve kendi millî değerlerine uygun şekle sokmuşlardır. Bayramı kutlama sırasındaki âdetler ve özellikler, halkların geleneksel yaşam sahasıyla, inanç sistemi ile yakından bağlantılıdır. Kazaklar ise göçebe medeniyet ile göçebe bir yaşam tarzına uygun şekilde düzenlemişlerdir.

Yazılı kaynakları esas alacak olursak Kazak topraklarında 20. asrın başlarında Nevruz Bayramı'nın eski dönemlere göre daha sönük kutlandığını fark etmek mümkündür. 19. asrın sonları ile 20. asrın başlarında Kazak topraklarında Rus işgalinin kuvvetlenmesi, Kazakların geleneksel yaşam sahasındaki değişiklikler, göçebe yaşam ve hayvancılık ile uğraştan yerleşik hayata geçiş ve hayvancılığa bağlı yaşamı sürdürme aşamasının Kazak toplumunda iyice yer etmesi, kıtlığın sık sık tekrarlanması, Nevruzna me'yi gerçekleştirmeye de tesir etmiştir. Ateist siyaset sahibi Sovyet Hükümeti, 1926 yılı Nevruz Bayramı'nı dini bir şekle sahiptir diye kutlanmasına resmen yasak getirdiği için, köy yerlerindeki ihtiyarlar sadece Nevruz çorbası pişirmekle yetinir olmuşlardır. Sovyet devrinde Nevruz'un açıkça kutlanmama sebebiyle sadece Kazak halkına ait birçok ritüel âdetler ortadan kalkmıştır. Sadece "körüsü" geleneğini Batı Kazakları değiştirmeden koruyup, yaşatmışlardır.

Nevruz, Müslüman halkların yaşamında İslam dininden önce kalıplaşmıştır ve eski zoroastrizm ile hayatlarına işlemiştir. Çok köklü bir geçmişe sahip olduğundan dolayı bu bayram halkın bilincinde, gelenek göreneklerinde sağlamca yer etmiştir. Bu sebeple de Kazak halkı başından nice savaş ve kıtlık yılları geçirse dahi Nevruz Bayramı'nı nesilden nesile koruyarak ulaştırmıştır. Sovyet Hükümeti devrildikten sonra 1989 yılından itibaren Kazaklar Nevruz Bayramı'nı kutlamayı resmî olarak tekrar canlandırmışlardır.

Sonnotlar

¹ Mehirgan/sabantoy – mahsulün toplanıp bitmesi hürmetine tertiplenen işçi bayramıdır.

² Zoroastrizm – Eski Fars din adamı, Proto-Kürt bir peygamber Zarathustra tarafından kurulan, eski Farsların politeizmden monoteizme geçişi sonucunda kalıplaşmış, Sasaniler imparatorluğu'nun en önemli ideolojisine dönüşen dini bir ilim kaynağıdır.

³ Hibaği, huzaği – çok erken dönem.

⁴ Jazğiturım meyramı – yazdan önce kutlanan, bahar bayramı

⁵ Naurızdama – Nevruzname'nin Kazak topraklarının Doğu bölgelerinde söylenmesidir.

⁶ Üysin Tole Biy'in zamanında– 17-18. asırlar.

⁷ As – Tanınmış kişi uzun yıllar yaşayıp vefat ettikten 1 sene sonra, onun hürmetine verilen hayır yemeğidir. 5-6 güne kadar sürüp, at yarışları düzenlenmiştir. Kazak topraklarının bütün bölgelerinden misafirler davet edilmiştir.

⁸ Toy – kız evlendirdiklerinde, gelin aldıklarında, erkek çocuğunu sünnet ettirdiklerinde yapılan geleneksel düğündür.

⁹ Bir evliyanın kabrinin başına gidip, ziyarette bulunmaktır. Hoca Ahmed Yesevi, Arıstan Bab, Sunak Ata, Beket Ata, Şopan Ata, Ukaş Ata v.d. evliyaların kabrine gidip, Allah'dan ve evliyalardan yardım dilemek, derde derman aramak, ata babalar kabrine boyun eğmektir.

¹⁰ Tamır – iki erkeğin göğüslerine kılıç koyup, kıyamete kadar dost kalacakları konusunda yemin etmesidir.

¹¹ Kansonar – karın ilk yağdığı günü yapılan avcılıktır. Kara düşen hayvanların izlerini takip etmektir.

¹² Baybişe – çok eşle evlenen adamın en büyüğünü büyük hanım, yaşça küçüklerini tokal, son eşini de akkoltuk diye adlandırılmışlardır.

¹³ Başta deve olmak üzere dokuz, üç deve, üç yılki, üç iri hayvandan oluşur. Bir şeye verilen değer ve ayıp ücreti olarak da görevi olmuştur. Hediye, kalın mal (başlık) olarak da işlem görmüştür (Milli folklor 104 (Kış 2014): 168-171, 177).

¹⁴ Soğım – Güz için ayrılmış yerde yaşadıkları zaman, Kazaklar kışın tüketmek üzere deve ya da yılki kesip, etini kurutup, tütsülemişlerdir.

¹⁵ Jent – kavrulmuş darı, buğday, mısır değirmende öğütüldükten sonra tereyağı ve şeker katılarak hazırlanan tatlı türüdür. Tereyağı ile jent tatlısını koyunun temizlenmiş karnında saklamışlardır.

¹⁶ Kauak – kabakgillerden bir bitkidir. Ortasını temizleyip, üst kısmını kesip kepeç veya testi hazırlamışlardır. Süt, ayran, tuz, şeker koyup saklamışlardır.

¹⁷ Jut – kışın hayvanların şiddetli soğuktan ölmesi sonucu yaşanan kıtlık dönemidir. Eskiden Kazaklar hayvanları kışın doğal otlaklarda otlatmışlardır. Ahır yapıp, kış için yem ve ot hazırlamamışlar. Kıtlık sebepleri, kışın karın çok kalın yağması ve ardından fırtına ile soğukların gelmesidir; kış başı ılık geçip, yağmur yağıp, arkası kara çevirince yerleri buz kaplayıp, hayvanların yiyebilecekleri otları buzlar altında kalması; baharın ilk zamanlarında soğukların tekrarlayıp, nevrüzde hayvan yavrularının donarak ölmesidir.

¹⁸ Jurt – mekan, köy.

¹⁹ Kojalır – Kazaklar arasında karışmış Araplar.

²⁰ Günümüzde nisan ayındaki ard arda devam eden yağmurlu günler «beskonak» diye adlandırılır.

Kaynaklar

- Artun, Erman. (2014). “Türk Halk Kültüründe Nevruz”. *Türk Tarihi Araştırmaları*. Erişim Tarihi: 25.08.2016. <http://www.altayli.net/turk-halk-kulturunde-nevruz.html>.
- Ashirov, Adhamcan A. Hatunoğlu, Nurettin (2015) “Özbekistan’da Mevsimsel Bayramlar ve Özel Günler”. *Millî Folklor*, 105: 120-130.
- Auezov, Muhtar. (1985). *Shygarmalar*. 16 tom. Almaty: Zhazushy.
- Babalar Sözü*. (2009) 100 tomдық. Batırlık Jırlar. 35 tom. Astana: Foliant.
- Babur-name*. (1993). Zapiski Babura. Perevod M.Sal’e. 2-oe izdanie, dorabotannoe. Tashkent: Glavnaya redakciya enciklopedii.
- Budagov, Lazar. (1869). *Sravnitelniı slovar turesko-tatarskih narecenii, so vkluceniem upotrebitelneisih slov arabskih I persidskih I s perevodom na russkii yazik. Tom 1*. Sankt-Piterburg.
- Çay, Abdülhalük. (1995). *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*, Ankara: Turan Kültür Vakfı
- . “Nevruz: Türk’ün Ergenekon Bayramı”. Erişim Tarihi: 26.08.2016. <http://www.turksolu.com.tr/317/cay317.htm>.
- Çetin, Emrah. (2009). “Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz”. *International Journal of Social Science*. Volume 2 Issue, 1: 63-71
- Divayev, Abybakir. (1992). *Tartu*. Almaty: Ana tili.
- . (1895) *Vremena goda po kazahskomu stilii s oboznacheniem narodnyh primet*. Qazaqstan Gylym Akademiyasynyn Gylymi kütüphanesi. Qoljazba qory. 1168 dosya. №1: 1-2.
- Dulatov, Mirjakyp. (1991). *Nauryz*. Shygarmalar. Almaty: Zhazushy.
- Dilek, İbrahim. (2014). *Türk Mitoloji Sözlüğü Altay/Yakut*. Ankara: Gazi Kitabevi. Erişim Tarihi: 7.02.2017. <http://turkegitimsen.dergipark.gov.tr/download/article-file/59627>
- Grodekov, Nikolai. (1889). *Kirgizy i karakirgizy Syr-Dar’inskoı oblasti. Juridicheskiı byt*. T.1. Tashkent: Tipo-litografiya S.I.Lahtina.
- Iskakov, M. (1963). *Halyk kalendary*. Almaty: Qazaq memleket baspasy.
- Kazbekov, U. (1875). Siklovoi god u kirgizov i drugih narodov Srednei Azii. *Turkestarskiye vedomosti*, 6: 23.
- Karuhi, I. (1913). Prazdnovanie Nauruza. *Turkestarskiye vedomosti*, 70: 2.
- Kayabaşı, Rabia Gökçen (2016). “Altay Yaratılış Miti ile M. Necati Sepetçioğlu’nun Yaratılış Destanının Yüzeysel Yapı Unsurları Bakımından Karşılaştırılması”. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, Vol: 7, Issue: 22, pp. (229-248). Erişim Tarihi: 7.02.2017. http://www.ijoess.com/Makaleler/2140160_14.%20229-248Rabia%20G%C3%B6kçen%20KAYABA%C5%9EI.pdf
- Kılıç, Davut. (2007). “Ortadoğu Halklarında Nevruz”. *Bilge*, 50: 31-37
- Klimishin, I.A. (1990). *Kalendar’ i hronologiya*. Moskva: Nauka.
- Kunanbayev, Abai (2008). *Shygarmalar*. Almaty: Abai halqaraluk kory.

- Kopeilyly, Maşyır Jysup (1993). *Nauryz*. Almaty: Zhalyn.
- “Nauryz qytty bolsyn!” (1914). *Qazaq gazetі*, 53.
- Nauryz. (1913). *Qazaq gazetі*, 5.
- Omar Hayyam (1993). *Nauryznama*. Almaty: Zhalyn.
- Omar Khayyam (1933). *Nowruz naman. A treatise on the origin, history, the ceremonies of the Persian new-year festival*. Edited with preface, notes, a glossary by Mojtaba Minovi. Tehran: Kaveh., Bookhop Nasseriyeh Street.
- Omarygly, Ualihan (1916). “Nauryz.” *Qazaq gazetі*, 172.
- Orenburg (1915). 9 nauryz. *Qazaq gazetі*. 9 nauryz.
- Qyr balasy (Bokeihanov A.) (1914). “Jana jyl.” *Qazaq gazetі*, 53.
- Oğuz, Öcal. (1995). “Türk Dünyasında Nevruz Kitapları”. *Millî Folklor*, 25: 19-21.
- Rasul Zade, M.A. (1915). “Nauryz meiramynyn zhuyktauy takyrypty.” *Qazaq gazetі*, 104.
- Rozenfeld, B.A., Yeşkeviç P.A. (1965). *Omar Hayyam*. Moskva: Nauka.
- Seifullin, Saken. (1964). *Shygarmalar*. 6 tom. Almaty: Zhazushy.
- Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi* (2004) ed., Öcal Oğuz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Basımevi.
- Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (2013). 10 baskı Ankara.
- V.V. (1897) “Nauryz v Samarkande.” *Turkestanskiye vedomosti*, 14: 60-61.
- Vasilev, A.V. (1898). *Materialy k karakteristike vzaimnyh otnoshenii tatar i kirgizov s predvaritel'nyim kratkim ocherkom etih otnoshenii*. Orenburg: Tipolitografiya P.N. Zharikova.

**ALEVİ-BEKTAŞİ BUYRUK ve MAKÂLÂTLARINDA NAMAZ ve
ABDESTİN EZOTERİK YORUMU****
ESOTERIC INTERPRETATION OF SALAAT AND ABLUTION IN
ALEVI-BEKTASHI “BUYRUK AND MAKÂLÂT”

Emrah DİNDİ**

Öz

Namaz, abdest ve gusül Kur'an'ın en temel ritüelleri arasında yer almaktadır. İslam bilginleri belli vakitlerde, belli kalıp ve şartlarla yerine getirilen bu ibadetlerin ne olduğu konusunda hemfikir olsalar da özellikle de Süfizmde, onun Anadolu'da bir uzantısı olan Alevilik-Bektaşilik'te ve bunların klasik kaynaklarında her ne kadar zahiri/şekilsel ibadetlerin muhalifi olmasa da en azından muhayiri olan bir takım bätini [ezoterik], derüni, [içsel, ruhi] namaz ve abdest telakkileri de geliştirilmiştir. Bu telakkilerin de etkisiyle günümüzde kimi Alevi-Bektaşiler, bu alanda İslam'ın büyük gövdesinden, “Ortodoks” İslam anlayışından koparak Alevi ibadet felsefesinde şekil ve biçimden ziyade içtenliğin, özün önemli olduğu, Kur'an'daki namazın [salâtin], bugünkü haliyle, Sünnilerdeki algılanış ve uygulanış şekliyle olmadığı ve asıl namazın Tanrı'yı içten anmak ve asıl abdestin ise gönlü temizlemek olduğu şeklinde bir söylem geliştirmeleri, bu söylemin en azından klasik kaynaklara mutabık ve muvafık olup olmadığı problemini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu probleme ışık tutacağı düşüncesiyle makalede, Bağdat, Basra ve Kufe'de mutasavvıflarla başlayan, Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safi'ye nispet edilen *Buyruk* ve *Makâlât* gibi Alevi-Bektaşî temel klasiklerinde, dört kapıda (şeriat, tarikat, marifet ve hakikat) yer alan namaz ve abdest yorumları etraflıca irdelenmiştir. Araştırma neticesinde, Alevilik-Bektaşilik'te namaz ve abdestin tarikat, marifet ve hakikat kapısı yorumları esas ve ideal kulluk biçimi kabul edilmekle birlikte, ilk ve en altta, şeriat kapısında yer alan ve organların belli şekil ve kalıbyla sergilenen zahiri namaz ve abdestin de ötelenmediği, yok sayılmadığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî, *Buyruk*, *Makâlât*, namaz, abdest, bätini yorum

Abstract

Salaat, ablution and full ablution are among the most basic rituals of Quran. Although Islamic scholars agree on what these religious services are, which are performed in certain times with certain conditions, especially in Sufism, and in Alevi-Bektashi belief, which is the extension of Sufism in Anatolia, and in classical sources of them, some esoteric and spiritual salaat and ablution considerations, which are not opponent but at least adverse to obvious/formal religious duties have appeared. Under the influence of these considerations, today, some Alevi-Bektashi people have moved away from the *Orthodox* Islamic concept, which is the biggest body of Islam, and have brought a discourse in which it is claimed that the sincerity and the essence are the most important concepts in Alevi worshipping philosophy rather than formal actions, and the salaat in the Quran was not in the form which was perceived and applied by Sunni people today, the real salaat was mentioning God internally, and the real ablution was clearing the soul, which caused that a problem aroused telling that this discourse did not agree and is not consistent with classical sources. For this reason, the salaat and ablution interpretations included in

* Makalenin Geliş Tarihi: 23.02.2017, Kabul Tarihi: 31.03.2017.

** Bu makalede Arapça temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetü'-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir.

*** Yrd. Doç. Dr. Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, emrahdindi@sinop.edu.tr

the Four Gates (Shariah, Dervish Order, Wisdom, Absolute Truth), in basic classical sources of Alevi-Bektashi, and in “*Buyruk and Makâlât*”, which are attributed to Hacı Bektaş Veli and Sheikh Safi, starting with the Sufis in Bagdad, Basra and Kufe, have been examined in detail in the study to cast a light on this problem. As a result of the study, it has been concluded that the salaah and ablution in Alevi-Bektashi belief are accepted as the basic and ideal worshipping forms in the interpretations of Dervish Order, Wisdom, Absolute Truth Gates, the obvious salaah and ablution, which exist in the Shariah gate in the first and deepest rank, and which are exhibited with the certain shapes and forms of organs, are not held over or postponed, and are not ignored.

Key Words: Alevi-Bektashi, *Buyruk*, *Makâlât*, salaah, ablution, esoteric interpretation

1.Giriş

Kur’ân ve sünnette emredilen namaz, abdest, oruç, hac, zekât vb. ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda İslam bilginleri müttefiktirler. Ancak bu ibadetlerle asıl hedeflenen şeyin, ibadetin şekli mi, yoksa özü/ruhu mu olduğu hususunda geçmişte olduğu gibi bugün de tartışma devam etmektedir. Bu tartışmanın aslı da Kur’ân’ın melfûz ve mantûkunda yani sözdiziminde ilahî muradın ne olduğu, lafzın zahiri mi yoksa lafzın ötesinde gerçekleştirilmek istenen şey, batın/makasıt mı olduğu şeklinde ilahî metinleri yorumlama yönteminden kaynaklanmaktadır. Dinî nasların zahiri mi yoksa batını, makasıtı mı esastır şeklindeki tartışmaların kaynağı, Hz Ömer’in *müellefe-i kulûb* uygulamasına ve hatta Hz. Peygamber’in “Kur’ân’ın bir zahiri bir de batını vardır” (İbn Mubârek, ty.: II, 23; Abdürrezzâk b. Hemmâm, 1403: III, 358; Bezzâr, 1988-2009: V, 441; Ebû Ya’lâ, 1984: IX, 80; İbn Hibbân, 1988: I, 276; Taberânî, (m.e) ty.: I, 236; Ebû Nuaym, 1974: I, 65) hadislerine dayandırılrsa da aslında bunun bir akım olarak dinin şeklinin esas olduğunu ileri süren fakihlerle, dini, kalbin halleri ve derunî, ruhî bir hayat felsefesi olarak algılayan mutasavvıflar arasında Hicri II. asırda cereyan eden tartışmalarla ortaya çıktığı müsellemler bir durumdur. Zaten kalbin halleriyle uğraşan, ruhî tecrübe ve müşahedeyi esas alan tasavvuf [*ilm-i bâtın*], dinî ilimleri organların zahirine indirgeyen fıkıh ilmine [*ilm-i zâhire*] bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Affî, 2004: 83-84). Öyle ki şerî ilimlerin ahkâmıyla uğraşan fetva ilmi uleması ile Allah’a yaklaşma yolu marifet ilmi ile uğraşan sûfiler arasında dinin anlaşılmasına yönelik düşünce farklılığından dolayı Hicri II. asırda Basra, Küfe, Mısır, Irak ve Şam gibi şehirlerde çekişmeler ortaya çıkmıştır (Affî, 2004: 104-105). Bu tartışmaların kilit noktası ise “şeriat” ve “hakikat” kavramlarında odaklanmaktadır. Sûfilere göre “hakikat”; “şeriatın örtüsüyle gizlenmiş bâtını mana”yı ifade ederken, “şeriat”; “uzuvlar üzerine cârî, zahirî davranışları içeren kural ve hükümleri ihtiva eder (Affî, 2004: 109). Rûveym el-Bağdâdî’nin (ö. 303) “[b]ütün insanlar şekillere sûfiler ise hakikatlere bağlanmışlardır. İnsanlar şeriatın zahiriyle kendilerini kurtarmak isterlerken sûfiler verânın hakikatiyle ve sıdka devamla bunu elde etmek isterler” (Kuşeyri, 2003: 21) ifadelerinde de olduğu gibi, sûfi düşüncede dinin şeklinden ziyade hakikatinin, özünün esas olduğunu görüyoruz. Ne var ki özün esas olduğu düşüncesi, kalplerinde zaaf bulunan bazı kimseleri gaye gerçekleştirmede vesilelerin ortadan kalkacağı, şerî tekliflerin kaldırılacağı şeklinde

“ibâhiliğe” sürüklemiş olsa da sûfilerin ekserisi şeriatın sapmamış, aksine ibâhiliğe kaçanları kınamışlardır (Kuşeyri, 2003: 113). Dolayısıyla özün, ruhun ve kalbin esas olması, şeklin gereksizliğini değil sadece şekilde kalmayıp derunî, ruhî tecrübe ve zevke ulaşmayı ifade eder.

İşte bugün sözde, dinin biçimsel yönü ve ahkâmıyla temayüz ettiği ileri sürülen Sünnî/Fıkhi anlayış ile dinin daha çok batın ve esrarına önem veren Alevî-Bektaşiler arasındaki görünürdeki ihtilafın nedeni de budur. Bu nedenle bu gün bu iki farklı yaklaşımı Alevî/Bektaşî-Sünnî çatışmasını siyasal ve ideolojik nedenlerle izah etme yerine geçmişte olduğu gibi zahiri din anlayışı ile bâtını/kalbî din anlayışı arasında cereyan eden bir yorum farklılığı olarak nitelendirmek kanaatimizce daha isabetli olacaktır. Nasıl ki Hicri II. ve III. asırlarda mutasavvıflar ile fakihlerin kavgası dinî nasları anlama yöntemine dayanıyor ise bu gün Alevî/Bektaşî-Sünnî farklılaşmasının kaynağı da kanaatimizce aynı şeye dayanıyor. Geçmişte sûfilerle fakihler arasında cereyan eden “zahir-batın, şeriat-hakikat”, dinin gerçek hamisi ve koruyucularının kimler olduğu tartışması ve fakihlerin, sûfilere bidatçilik ve ibâhiyyecilikle, sûfilerin ise fakihleri dini şekil, cansız kaide ve kurallar haline getirmekle suçlamaları, bugün Alevî/Bektaşilerle-Sünnîler arasında da aynen cereyan etmektedir.¹ İşte geçmişte sûfilerin dinin asıl ruhunu temsil ettikleri, fakihlerinse dini donuk kurallar haline getirdikleri ve sûfilere ibâhiyyecilik ve şeriatı ıskat ile suçlama şeklinde ortaya çıkan tartışmaların bu gün namaz, abdest, oruç, hac vb. şekilsel ibadetlerde Alevî-Bektaşî ve Sünnîler arasında da cereyan etmesi, tarihsel bilincin pek de değişmediğini gösterir.

Bu çalışmada ele alacağımız namaz ve abdest, Kur’ân ve sünnetle sabit olup İslam bilginleri tarafından da farziyeti ittifakla kabul edilen dinin en temel ibadet formlarından biridir. Namazın ve abdestin varlığı ve vücûbiyeti üzerinde her ne kadar ittifak olursa da namazın neliği, mahiyeti üzerinde, gerçek namazın bir takım hareketler mi, yoksa hareketlerin arka planında amaçlanan öz mü, ruh mu olduğu hususunda geçmişte ve günümüzde ne yazık ki farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Mutasavvıflar gerçek ibadet/namaz ve taati içerik, öz, ihlâs, samimiyet ve kalbin Allah’tan başkasından yüz çevirmesi şeklinde içsel/şuursal bir eğilim ve yöneliş olarak ele alırlarken, fakihler de daha çok donuk kaideler ve içerikten yoksun şekiller olarak telakki etmişlerdir (Afifi, 2004: 112-114). İşte Basra, Küfe, Mısır, Irak ve Şam gibi şehirlerde doğan tasavvufi ibadet felsefesinin, Türkistan ve Anadolu’daki bir uzantısı olan Alevîlik-Bektaşilikte de tıpkı mutasavvıflarda olduğu gibi ibadetler zahir ve batın düalizmi ile ele alınmıştır. Aslında sadece ibadetlerde değil dinî nasların tamamına bakışta, hatta insana, tabiata her şeye bu bakış açısı hâkimdir. Hakk, insan, insanın görmesi, işitmesi vb. duyuları, ayetler ve hadisler, cennet ve cehennem, kulluk hep bu ikilem içinde ele alınmıştır. Ancak bu düalizm birbirlerinin zıttı olan ve bir arada bulunmaları imkânsız olan şeyler değildir. Dolayısıyla zahir ve batın ikilemiyle ele alınan ibadetlerin şeklen varlığı kabul edilmekle birlikte, asıl olan ibadetlerin batını, ruhu ve özü mü yoksa kalıpları mı olduğu meselesini makalede

etraflıca irdelemeye çalışacağız. Çalışmanın neticesinde günümüzde bazı Alevî-Bektaşî çevrelerce ileri sürülen Alevîlikte şeriat namazı ve abdestinin olmadığı, onun yerine tarikat namazı ve abdestinin kaim olduğu şeklindeki iddiaların gerçekte Alevî-Bektaşî klasik kaynaklarında karşılık bulup bulmadığının okuyucunun zihninde aydınlanmış olacağını ümit etmekteyiz.

Şimdi bu tasavvufî düşünce çizgisinde yer alan Alevîlik-Bektaşîliğin temel kaynakları arasında yer alan Türkistan Pirleri Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safiye nispet edilen *Makâlât*, *Buyruk* vb. eserlerde biçimsel ve özü, felsefesi itibarıyla namaz ve abdest ibadetini ele alalım.

2.Namaz

2.1-Şeriat Makamı Namazı

Buyruklara baktığımızda şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde dört kapının ilk adımına İslam'ın şekli ibadetleri yerleştirilmiştir. Nefsin mertebeleri sıralanırken nefsi levvâme makamında olan talibin yapması gereken on husus arasında namaz zikredilmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 416). Yol ehlinin yerine getirmesi gereken on temel ilkedden sekizincisinin Hakk'ın emrini anlamak ve günahlardan kaçmak olduğu ve “emr-i şeriat-ı peygamber oldur ki ‘ilm-i şeriatı ne kadar gerektür, öğrenesün ve namâzun sûrelerin öğren ve Elhamdülilâh (Fâtiha), Kulhuvellâh (İhlâs) ve teşehhüd (tahiyyat ve salli bârik) ve farzları ve sünnetleri öğren. Ve oğlanlarına öğrede ve câhillerden kaçasın” (Kutlu, Parlak, 2008: 415) ifadelerinde olduğu gibi şeriatın şekilsel ritüeli olan namazı kılacak kadar bir bilgiye sahip olması ve namazda okunacak sure ve duaları, namazın farz ve sünnetlerini asgari düzeyde bilmesi ve çocuklarına da öğretmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ancak buradaki şeriat kavramı bu gün kullanıldığı gibi siyasal bir manayı değil Hakk'a kulluğunu sembolize edecek düzeyde namaz gibi dinin şekilsel ritüellerini yerine getirecek asgari bilgiyi öğrenme ve çocuklarına da öğretmeyi önceleyen bir halk İslam'ını ifade eder.

Yine *Buyruklarda* “şeriat ehli olan kimseye lâzım olan şunlardır; namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, gücü yeterse malının zekâtını vermek”, “şeriata göre namazı cemaatle kılmanın hayrı ve sevabı çoktur derler, nerede cemaat çöksa oraya giderler” (Yaman, 1994: 51; Saygı, 1996: 98) ifadelerinde olduğu gibi başta namaz olmak üzere İslam'ın bu dört rüknü, talibin şeriat kapısında yapması gereken ilkelerden addedilmiştir. Dört kapının şeriat makamlarında, Allah ve Peygamberlerinin emirlerine itaat, yasaklarından kaçınma, salih amel işleme, namaz kılma, zekât verme, oruç tutma ve hacca gitme gibi yapılması gereken yedi ilke zikredilmiştir. *Buyruklarda*, “tarikatı, şeriat içinde tahsil etmek gerektir ki insan kâmil olmalı” (Saygı, 1996: 66) ifadelerinde olduğu gibi, ideal insan olma makamları tarikat, marifet ve hakikatin ancak şeriat makamı ve ilkeleri içerisinde tahsil edileceği ifade edilmiştir. Dört kapının temeli olan şeriat kapısına namaz, ibadet, niyaz, iman,

hayır ve ihsan etme yerleştirilmiş ve bu kapı ulu kapı olarak nitelendirilmiştir. Yine nefsin çeşitleri ve makamları sayılırken nefsi levvâme mertebesinde namaz, oruç, hac, zekât ve abdest gibi ubudiyet sembolleri, bu makamda yapılması gereken ibadetler arasında zikredilmiştir (Aytekin, ty.: 74, 96). Bütün bunların yanında *Buyruklarda*, Alevî-Bektaşî Piri Şeyh Safî'nin, günlük hayatını müritlerin irşad ve eğitimi, Allah'ı anmak (zikir), Kur'ân okumak, vakit ve nafilâ namaz kılmak gibi taat ve ibadetlerle geçirdiğinden (İbn Bezzâz, 1994: 927-928; Nişâti, 2006: 725-726; Kutlu, Parlak, 2008: 20), Tebriz, Mısır-ı Cami özelliği taşıyor diye Cuma namazını kılmayanları bu namazı buldukları beldede kılmaya teşvik ettiğinden söz edilmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 360). Benzer şekilde talibin namaz kılıp şeriatın şartlarını yerine getirmesinden (Saygı, 1996: 25), gecesini beş kısma bölüp birinci kısmında ibadet ve taat yapması gerektiğinden (İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 342), gönlünün pâk olmasının namaz kılmasına ve niyaza bağlanmasından (Saygı, 1996: 22), evliyanın altı kavbinden birincisinin namaz ve niyaz olduğundan (Yaman, 1994: 57), namaz ve zekâtla ilgili ayetler istidlal edilerek gerçek pir ve taliplerin şeriat kapısı makamlarının şartlarını yerine getirmeleri gerektiğinden (Bozkurt, 1982: 19, 22; Ekinci, 2004: 26-27), pirin gecenin yarısından sonra kalkıp kibleye yönelip ibadet etmesinden ve niyazda bulunmasından bahsedilmesi (Bozkurt, 1982: 25; Ekinci, 2004: 25-26), dinin aşgari levazımından olan şeriat kapısı zahiri ritüellerinin gerekliliğini ortaya koyuyor.

Aynı şekilde *Buyruklarda*, “İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar” şeklinde istihsad edilen bu ayetin (bkz. (A'râf, 7/179) Kaplan, 2010: 115-120), namaz ve zekât vb. ehlinde olmayanlar hakkında nazil olduğunun ifade edilmesi (Yaman, 1994: 49) ve daha da önemlisi beş vakit namaz kılmanın (*salat-ı hamse-i mefrûze*)nin açık ifadelerle “Namazı tam kılın zekâtı, hakkıyla verin...” (Bakara, 2/43) ayeti iktibas edilerek şeriat kapısında yapılması gerekenlere arasında sayılması, “Siz beş vakit namazı kılınız ve her zaman zikir ve tesbihle meşgul olunuz” (Koç, 2004: 4; Saygı, 1996: 66) şeklinde beş vakit namazın kılınması ve niyazın (zikir ve tesbih) yapılması gerektiğinin ifade edilmesi, Alevîlik-Bektaşilikte şeriat namazının vazgeçilmezliğini gösteriyor. Bütün bunlara ilaveten yine *Buyruklarda* Hz. Peygamberin Miraç olayında Cebrail'in kendisine tac, hırka ve kemer kuşandırmasının akabinde iki rekât şükür namazı kıldığının ve kulluk secdesi yaptığının ifade edilmesi (*Buyruk* İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 342; Saygı, 1996: 54), zahiri/şerî namaz gerçeğini ortaya koymaktadır. Muhtemelen Alevîlik-Bektaşilikte Cemde tarikat ehlinin bir tarikat adâbı olarak cemel cemale kıldığı halka namazı (Saygı, 1996: 98), diğer adlandırmalarıyla ikrar namazı, dervişlik namazı, taliblik namazı veya hacet ve şükran namazı da (Saygı, 1996: 119-120) Hz. Peygamberin Miraç dönüşü iki rekât kılmış olduğu bu şükran namazından mülhem ya da onu sembolize ediyor olsa gerektir. Alevîlik-Bektaşilikte şeriat kapısı ve burada zikredilen namaz, gusül/abdest vb. ibadetler o kadar büyük bir öneme sahiptir ki bir üst tarikat makamının ilkeleri anlatılırken genelde bunlar teşbih ve temsil edilmiştir. Mesela; sufînin/talibin vuslat yolunda engel perdelerini kaldırıp

atması, taharete (gusül ve abdeste); yüksek makamlara, vuslata ulaşması namaza temsil ve teşbih edilmiş, abdest ve temizlik olmadan namazın makbul olmayacağı gibi, engel perdelerini kaldırmadan Allah'a vuslatın da gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir (Yaman, 1994: 115; İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 362-363).

Hacı Bektaş Veli'de de "Namazı tam kılın zekâti, hakkıyla verin...", (Bakara, 2/43) "Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz", (Bakara, 2/183; Hacı Bektaş Veli, ty.: 19), "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır", (Ali-İmrân, 3/97) ayetleriyle şeriat makamında temellendirilen namaz, zekât, oruç ve hac gibi şekli ibadetler yok sayılmaz, bırakın yok sayılmasını namazın cemaatle kılınması gerektiğinin ifade edilmesi (Hacı Bektaş Veli, 1996: 90) ve *Vilayetnâme*'de belirtildiği üzere, tıpkı Şeyh Safi gibi, Hacı Bektaş Veli'nin de kendini sık sık ibadete, riyazete verdiği (Hacı Bektaş Veli, 1958: 13, 25) ve yine sık sık namaz kıldığının, Beda'şan halkına Kur'an okumayı ve namaz kılmayı öğrettiğinin (Hacı Bektaş Veli, 1958: 11-12-13, 16, 30) ve insanın hayat evrelerini beş vakit namaza benzetmekle vaktinde kılınan namaza önem gösterdiğinin ifade edilmesi (Bardakçı, 2005: 57), şekilsel ibadetlerin Alevî-Bektaşilikteki gerçek yüzünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Ahmet Eflâkî'nin, Mevlana'nın müridi ve Mevleviliğin hizipçisi olan Emir Nureddin'in ağzından Hacı Bektaş Veli'nin dış görünüşe önem vermediğini, şeriata uymayıp namaz kılmadığını ileri sürmesi (Eflâkî, 1954: 481), bugün olduğu gibi geçmişteki tarikat karalama saldırılarından başka bir şey değildir. Ancak bu ibadetler, ideal insan ve ideal din mertebesinin en alt tabakasını oluşturur. Bu nedenle Hacı Bektaş Veli de, bu şekli formları, Allah'a yakınlık ve insanı kâmil olma makamlarını ifade eden dört kapının en alt tabakasına (şeriat) yani abidler makamına yerleştirmiştir (Hacı Bektaş Veli, ty.: 19).

Hülâsa bütün bu veriler, her ne kadar Alevîlik-Bektaşilikte ibadetlerin bâtını gayeleri esas alınsa da bu gün bazı Alevî-Bektaşilerin kendi zanlarıncı ileri sürdükleri gibi şekli ibadetlerin gereksiz olmadığını yahut terkinin bir inanç figürü haline getirilmediğini apaçık gözler önüne sermektedir.

2.2-Tarikat, Marifet ve Hakikat Makamı Namazı

Bir önceki bölümde *Buyruk ve Makalâtlarda* namazın şeriat kapısındaki kalıpsal yapısını ele aldık. Burada da tarikat, marifet ve hakikat kapılarında namaza nasıl bâtını (*ezoterik*) anlamlar yüklenmiş ve namaz nasıl tasavvur edilmiş onu ele alacağız.

a.Kalbin Miracı/Seyr-ü Sülûk/Mâsivayı Terk/Fenâ

Alevîlik-Bektaşilikte namaz bir yönüyle kalbin miracı, seyr-i sülûk, mâsivayı terk ve fenâ olarak ele alınır. Kâmil bir mümin olmanın altı şartından biri, huzur-i kalp ile

namazı kılmaktır (Kutlu, Parlak, 2008: 165). Bu düşünceye göre, Hz. Peygamberin kendisine sevdirilen şeylerden birinin namaz olması ve namaza “gözümün nuru” (Nesâî, 1986: ‘İşretü’n-Nisâ, 1; Abdürrezzâk b. Hemmâm, 1403: IV, 321; İbn Hanbel, 2001: XIX, 305; Bezzâr, 1988-2009: XIII, 296; Ebû Ya’lâ, 1984: VI, 199; Taberânî, ty.: V, 241) demesi, Hz. Peygamberin kalbinin hazzı olan çeşitli keşiflerin peygamberin kalbine gelmesinden dolayıdır (Kutlu, Parlak, 2008: 180). Şeyh Safî, Peygamberin namazının batında miraç, surette ise zahir namaz olduğunu, her namazında miraç yaşadığını kendisine seyr-i seri’ vaki olduğunu ifade eder (Kutlu, Parlak, 2008: 233). Aslında bu tür bir namaz telakkisi sadece Alevî-Bektaşîlere özgü bir şey değil bütün tasavvufî yapı ve yorumlarda karşılaştığımız bir durumdur. O nedenle bazı Sünnî tefsirlerde Kur’ân’da geçen “namazı ikâme edin” ifadesi, Allah’a daimi bir münâcât, miraç, yükseliş ve tekâmül, daimi bir seyir ve daima onun huzurunda, murakabesinde ve itaatinde olma hali olarak da ele alınmıştır (Râzî, 1420: XXIV, 397-398; Semerkandî, ty.: II, 86; Sa’lebî, 2002: V, 90; İsmâîl Hakkî, ty.: IV, 429; VII, 172). Görüldüğü gibi Alevîlik-Bektaşîlikte namaz, şekilsel formun dâhilinde ve onun ötesinde gönülde olan daimi bir seyir/miraç, gönle doğan bir takım ilham, havatır ve bilgi mükâşefe manzumesi, daima onun huzurunda ve murakabesinde olma hali ve şuurudur. Bu bağlamda “Namaz, müminin miracıdır” (Râzî, 1420: I, 226; Nizâmuddîn en-Nisâbüri, 1416: I, 114; İsmâîl Hakkî, ty.: VIII, 98) sözü iktibas edilerek, sözden mülhem olarak kişinin bu miraçla dünyadan el etek çekmesi, nefsini kurban etmesi, bekaya ulaşmak için, yokluk denizinde (fenâ) olması gerektiği belirtilir. Öyle ki, bu derûnî namaz anlayışından dolayı namazın şekilsel formlarından biri olan “tekbir-i tahrime”nin bile masivayı kendine haram kılmak şeklinde yorumlandığını (Hacı Bektaş Veli, 2004: 17-18), yani ibadetin, “aslından kopmuş olan kulun, bütün benliğinden sıyrılarak tekrar ona (zatına) ulaşması” (Hacı Bektaş Veli, 2004: 18) şeklinde telakki edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla Alevîlik-Bektaşîlikte tıpkı tasavvufî ibadet anlayışında olduğu gibi şekilsel namazın yanında asıl olan ibadetin özüdür, bu öz de mâsiva’yı terk, Allah’ın zat ve muhabbetini taleptir.

b.Kalbin Tasfiye ve Nefsin Tezkiyesi

Alevîlik-Bektaşîlikte namaza yüklenen *ezoterik* anlamlardan biri de namazın kalbin tasfiye ve nefsin tezkiyesi olmasıdır. Şey Safî, “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et” (Hicr, 15/99) ayetini iktibas ederek, bu ayetin zahir manasının ölüm gelinceye kadar Allah’a ibadet etmek, batın manasının ise “Hakk Teâlâ’nın marifeti hâsıl oluncaya ve nefsin şaibesinden tamamen kurtulup azat oluncaya ve “Sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur” (Hicr, 15/42) ayetinde geçen Allah’ın kendisine nispet ettiği havas kullarından oluncaya kadar kulluğa devam etme şeklinde ele almıştır (Kutlu, Parlak, 2008: 166-167). Şeyh Safî, Hicr, 99. ayeti nefsin arzularından tamamen kurtulup azat oluncaya kadar kulluğa devam olarak ele alsada bu arzuların kurtulmakla ibadet/kulluk terk edilmiyor, aksine Hz. Peygamberin de “ben çok şükreden bir kul olmayayım mı?” (Buhârî,

1422, Teheccüd, 6; Müslim, ty.: Sifetu'l-Kiyâm, 18; Nesâî, 1986: Kıyâmu'l-Leyl, 17; Tirmizî, 1975: Salât, 188) mealindeki hadisinde ifade ettiği gibi, bir şükür nişanesi olarak ibadete devam ediliyor. İşte Şeyh Safî, bir şükür nişanesi olan bu ibadetleri, padişaha köle olan bir pirin kölelik dönemindeki hizmeti ile padişahın o köleyi azat ettikten sonra kölelin tekrar padişaha gelip gönüllü hizmetine benzetmektedir (Kutlu, Parlak, 2008: 167-168). Bu benzetme Alevî-Bektaşilerde kulluğun daim olduğunu, zorunlu, mecburiyetten değil gönülden, sevgiden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Alevî-Bektaşî ideal kulluk felsefesinde asıl namaz, Şeyh Safî'nin, "Sufiyye katında budur ki bir kimse ki tasfiye-yi bâtin itmemişdür, ne kadar ki namâz kılsa abdestsiz kılır" (Kutlu, Parlak, 2008: 364) ifadelerinde olduğu gibi, kişinin iç dünyasını bâtını kirlerden arındırması gerekir aksi takdirde iç dünyayı arındırmadan kılınan namaz, aynen abdestsiz kılınan namaz gibi faydadan hali görülür. Şeyh Safî'nin namazı *ezoterik*, içsel, bâtını bir yorumla vücudun dışını temizleyen abdest gibi, kişinin iç dünyasını, kalbini parlatan, cilalayan bir ritüel olarak ele alması da "... namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor" (Ankebût, 29/45) ayetinden mülhem olsa gerektir. Bu da kulluk düşüncesinde ibadetler, pratik yaşamda insanı kötülüklerden arındırdıkça anlamlıdır. Bunu da Hoca Ahmet Yesevî' ile Herat hükümdarının diyalogunda, Herat hükümdarının, Ahmed Yesevî'ye üstündeki giysiyle (libas-ı fahire) namaz kılmanın caiz olup olmadığını sorması üzerine, Ahmed Yesevî'nin güldüğünü, hükümdarın niçin gülüyorsunuz sorusuna karşılık, Ahmed Yesevî'nin "Senin cahilliğine akılsızlığına gülüyorum! Senin karnın haram ile dolu iken ve ezilen halkın günahı boynunda iken sen giysiden bahsediyorsun ve bununla namaz kılınp kılınmayacağından bahsediyorsun" (Hacı Bektaş Veli, 1996: 30-31) şeklinde verdiği cevapta görüyoruz. İşte Yesevî geleneğin Anadolu'da bir uzantısı olan Alevîlik-Bektaşilikte bu namaz ve ibadet anlayışı, Kur'an'da ifade edilen "Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar" (Ankebût, 29/45) ayetinin bir uzantısı olduğu gibi insan, özünü temizlemedikçe, eylemini haram ve gınahtan çekmedikçe, eline, diline beline sahip olmadıkça şekilsel dinî formların bir anlam ifade etmeyeceği gerçeğini de ortaya koyar. Benzer şekilde Şeyh Safî'nin "halka gösteriş olsun diye çok ibadet (namaz, oruç, hac) edip de öte yandan fitne ve fesat yayan yobazlardan olmayasın" (Yaman, 1994: 116) ifadelerinde görüldüğü gibi, Alevîlik-Bektaşilikte riya, kin, nefret, kıskançlık, haset, buğz vb. duygulardan kişinin öncelikli olarak özünü, ardından da azalarını her türlü kötü fiilden temizlemesi gerektiği aksi takdirde riya ile veya başka dünyevi menfaata dayalı yapılan ibadetlerin bir kıymeti söz konusu değildir.

Alevîlik-Bektaşilikte Hakka yakınlaşma veya ondan uzaklaşma savm, salat, hac zekât gibi sadece şekli ritüellere özgü bir durum değil, nefsin tezkiye ve terbiyesi ile de bağlantılı olan bir husustur. O bakımdan Şeyh Safî, Allah'a "*kurb*/yakınlaşma", "*kurb-ı kurb*/daha fazla yakınlaşma" ve "*bu'd*/uzaklaşma", *bu'd-ı bu'd*/daha fazla uzaklaşma" vb. tasavvufî kavramları izah ederken, kişi nefsin lezzetlerine dalıp

hevasına uyduğunda tamamen Haktan ırak olacağını (*bu'd-ı bu'd*) aksine nefesine ve hevasına ne kadar çok muhalefet ederse o kadar Allah'a yakın olacağını (*kurb-ı kurb*) ifade etmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 266). Dolayısıyla O'na daha yakın olma, O'nun da kula daha yakın olması "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız" (Kâf, 50/16) ayetinde belirtilen nefis engelinin ortadan kaldırılmakla, iç dünyanın kirlerine karşı mücadele ve nefse muhalefet ile ancak teşekkül edebilecek bir husustur (Kutlu, Parlak, 2008: 266-267).

c.Maksûda Mani Namaz vb. İbadetlerin Terki

Alevilik-Bektaşilikte nefis şaibesi ve rıyanın karışmış olduğu namaz vb. zahiri ibadet ve taatler, kişinin vuslat ve fenaya, marifete ermesine mani olduğundan bu halleriyle bunları terk etmek yapmaktan daha evla görülmüştür. Bunu Şeyh Safî, şöyle ifade etmiştir: "Ve çoh namâz ve çoh oruç ile sen yola varmazsın, zirâ ki, yolun hicâbı iki dürlüdü. Kimi nûrânîdür ve kimisi zulmânîdür. Her birisi lâ-büddür ki, göresin ve giçesin, her hangisini dutarsın mahrûm kalursın. Maksûda irmege mânîdür. Bi-hasebivakt, bi-hasebihâl deprenmek gerek, yola süst varmayalar her nesne ki yolda seni kâhil ve za'if kılur, seni yol varmaka komaz, senin butun (putun) gerek mâl u câh olsun gerek oruç, namâz olsun, (riyâ ile olsa) mecâlinde terk iylemek vâcibdür. Vakt ola meşcid içinde veyâhûd dâyim seccâde üzerinde oturmâk hicâb ola, terk eyleye" (Kutlu, Parlak, 2008: 403). Alevî-Bektaşî klasiklerindeki bu tür ifadelerden hareketle namazın ve orucun olmadığı zannına kapılınsa da aslında bu ifadeler, metnin bağlamında ve bir bütün olarak Alevî-Bektaşî düşüncesi çerçevesinde değerlendirildiğinde namaz ve oruç gibi dinin şekilsel ritüellerini hafife almayı veya onları terk etmeyi ifade etmez. Bu düşünce, bütün kulluk göstergelerinin Hakka (matlûba) vuslatta bir vasıta ve insanın Hakikate ulaşım marifet hâsıl etmesi olmuş bitmiş bir şey değil, devam eden bir tekâmül süreci olduğundan maksûda ermede/tekâmülde mal ve can zulmânî bir engel olduğu gibi, namaz ve oruç gibi kulluk göstergelerine takılı kalıp bunları yeterli görüp tekâmülden geri kalmak da matluba vuslatta nurânî bir engel olarak kabul edilmiştir. Onun için bu ideal kulluk düşüncesinde Hakka ulaşmaya mani Allah'tan başka her şey (*mâ-sivallâh*) (Kutlu, Parlak, 2008: 404) Hakk ile insan arasında bir hicab olarak görülmüş hatta cennet bile O'na varmada bir engel addedilmiştir.

"Cennet cennet dedikleri
Bırkaç köşkle birkaç huri,
İsteyene sen ver anı,
Bana seni gerek seni"

Yunus'un ifadelerinde de olduğu gibi bütün bunlar bir araç olarak telakki edilmiştir. Araca takılı kalıp hedeften asıl maksattan şaşmamak gerekir. Kaldı ki bir de bu namaza rıyanın karışması O'na ulaşmada bir engel olduğundan Kur'an'da

“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarının bilincinde değillerdir. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar” (Mâûn, 107/4-5-6) şeklinde gösterişle namaz kılanların eleştirilmesinden mülhem olarak, Alevîlik-Bektaşılıkta bu şekilde bir namazın terkinin daha evla olması düşünülmüş olsa gerektir. O nedenle “namazı... be-resm-i âdet eylemeyesin” (Kutlu, Parlak, 2008: 415) ifadelerinde olduğu gibi, namazın ruhsal dinamizmden yoksun alelâde, bayağı bir görenek, adet haline getirilmemesine de özenle dikkat çekilmiştir.

Şeyh Safî’de ibadetin özü mücâhededir. O da iki yolla gerçekleşir; birincisi Hakka ibadet etmek ve onun rızasını elde etmek; ikincisi ise nefse muhalefet etmektir. İnsanın en büyük mücadelesi iç dünyasındaki engeli (nefsi) aşması, ibadetlerinde asıl olan nefesine muhalefet edip, gösterişten ve riyadan uzak kalmasıdır. Bu nedenle “eger nefsi halvet istese, ana muhâlefet idüb cem’iyyete vara ve eger cem’iyyet istese girü muhâlefet idüp halvet ihtiyâr ide ve eger nefsi zikretmek istese, terk ide zikretmeye ve bunun üzerine her tâ’at ki ol tâ’atde şâyibe-yi nefsânî ve riya ola nefesine muhâlefet idüb terk ide... Gayetde hicâb olan tâlibe riya’dur. Pes tâlib olan, cehd itmek gerek ki ne kadar ki amel iderse riya’yla itmeye ya’ni ibâdetini riya’dan pâk eyleye ve andan perhîz ide” (Kutlu, Parlak, 2008: 210-211) ifadelerinde olduğu gibi öncelikli olarak ibadet ve taatlerde nefsin arzularına muhalefet edilmesi, riyadan/gösterişten uzak olunması gerekir, hatta nefis putunun hoşlandığı ve riyanın bulaştığı bir ibadetin terk edilmesi, yapılmasından daha evla olarak kabul edilmiştir. Gerek geçmişte gerekse de günümüzde bazı Alevî-Bektaşîlerin neden namaz kılmadıkları konusunda felsefi gerekçelerden birinin de gösteriş ve riyadan uzak olma duygusu olduğunun ileri sürülmesinin, aslında bu tür bir ibadet felsefesinin sadece Alevî-Bektaşîlere özgü ibdâ’ ve icâd mahiyetinde bir anlayış olmadığını, bunun Hakk’ın rızası dışında gönle bir takım havatırın girmesi nedeniyle, nefsin gururunu, kibrini, ucunu kırmak ve riyadan uzaklaşmak için geçmişte bazen namaz, oruç vb. bir takım ibadetleri terk eden Asya-Horasan Melamîlerinde de marûf ve mevcut bir algı olduğunu görüyoruz.

d. Daimi Namaz/Tanrısal Şuur Hali (Zikir/Tefekkür)

Alevîlik-Bektaşılıkta gerçek ibadet, sadece belli zaman dilimleri ve belli hareketlerle sınırlı bir ritüel değil, bütün hayatı ve bütün zaman dilimlerini kuşatan Allah’la birlikte olma şeklinde ortaya çıkan Tanrısal bir şuur ve bir bilinç halidir. İbadetin sadece belli vakitlerde değil, bütün zaman dilimlerinde hayatı kuşatan bir bilinç hali olma düşüncesini de “(Bu adam) Allah’ın, (yaptıklarını) gördüğünü bilmez mi!” (Alak, 96/14) ayeti ve tasavvufî hayatın önemli dayanak ve hareket noktalarından biri olan Hz. Peygamber’in “Allah’a O’nu görüyormuş gibi ibadet et, sen O’nu görmesen bile O seni görür” (Buhârî, 1422, İmân, 36; Müslim, ty.: İmân, 1; Ebû Dâvûd, ty.: Sünne, 17; Tirmizî, 1975: İmân, 4; Nesâî, 1986: İmân, 5; Kazvinî ty.: İmân, 9) hadis-i şerifiyle temellendirildiğini görüyoruz. Bu ibadet ve namaz anlayışını yani bütün zaman ve mekânlarda insanın, Allah ile olması düşüncesini, Hacı Bektaş

Veli'nin *Makâlât*'ında, "Onlar namazlarında devamlıdırlar" (Meâric, 70/23) ayetine getirilmiş olan yorum ve benzetmede görmekteyiz. Nasıl ki bir anne çocuğunu süttten kesip, daimi yiyeceklere alışması için küçük küçük yemekleri parmağıyla tattırdığı gibi, Allah Teâlâ da beş vakit namazı, kulları daimi namaza, daimi kulluğa alışsınlar diye emir buyurduğunu belirtir. Dolayısıyla "Beş vakit namaz insanın yavaş yavaş alışması ve namazı sürekli kılması içindir. Onlar, "Salât edip salâtlarında devamlı olanlar" (Meâric, 70/23) topluluğuna katılırlar. Oturup kalkmaları ve yaşamları bu sofradan olanlar, Allah ile vardırırlar, hiçbir zaman ölmezler. Bu sofradan nasibini alamayanlar ise daimi namazın zevkini alamazlar. O yemekten güç alma istidadını gösteremezler. Onlar dünyanın sütüyle yaşamaktadırlar ve sonunda ölüp fani olacaklardır" (Hacı Bektaş Veli, 2004: 52-53) ifadelerinde olduğu gibi beş vakit namaz, insanın oturmasını, kalkmasını, bütün yaşamını kuşatan ve Kur'an'da da "Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler" (Âli-İmrân, 3/191) ayetiyle temellenen asıl ideal namaza bir hazırlık safhasıdır (Dindi, 2011, 200-2001). *Buyruklarda* da beş vakte bağlı namaz ibadetinin talebi yanında, bu beş vakit arasında Allah'ı anış (zikir) tesbih ve şükürle meşgul olunmasının gerektiğinin ifade edilmesi (Koç, 2004: 4), beş vakit namaz dışlanmamakla birlikte asıl kulluk olan daimi namaz (niyaz) anlayışının sürdürüldüğünü gösterir. Dolayısıyla namaz, ittifak ile zahir delillerin sarahatiyle "âzam-i/ekber-i erkân-ı İslâm" olmasına rağmen yegâne ibadet de değildir. Bu bakımdan Allah'ı anışın (zikrin/daimi Tanrısal şuurun) namaz ibadetinden daha üstün addedildiğini görüyoruz. Çünkü Şeyh Safi'ye göre namaz insanı zahiri kötülüklerden alıkoyar, bâtını kötülüklerden alıkoyamaz. Şöyle ki namaza duran bir kişi, zahiri münker ile meşgul olamaz ancak batını/gönlü bâtını kötülükler ile meşgul olabilir. Hâlbuki Allah'ı anış böyle değildir. Allah'ı anış batını/gönlü, nazargâh-ı Hakk'ı, bâtını fahşâi münkerden pâk eyley. Bu sebeple "namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir" (Ankebût, 29/45) ayetinde ifade edildiği gibi, Alevilik-Bektaşilikte bâtını kirlerden insanı alıkoyan Allah'ı daima anış (zikir), zahiri kötülüklerden alıkoyan, sadece belli vakitlerle kayıtlı olan namazdan daha *ekber* (büyük) kabul edilmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 118). Şeyh Safi'nin bu düşünceleri Şeyh Safi'den naklen Eşrefoğlu Rûmî tarafından da aktarılmıştır. "Şeyh Safi,-Rahmetüllahi aleyh- Hazretlerine sual ittiler ki: "Sen zikrullah etmeği namazdan efdaldır dersin, halvette oturan dervişleri nafile namazdan menedersin ekber-i erkân-ı İslam iken !" dediler. Zikrullahı çok ittirirsin namazı az kıldırırsın!, dediler. Şeyh Safi, -kuddise sırrühü- cevap eyitti ki: Zikrullah etmek onun için ekber ve efdaldır ki namazdan, fuhaşa-i zahireden ve münker-i zahirden men eder. Kişiye şol öyle kim, bir kimse namaza dursa, ol kimsen fuhaşa-i zahire ve münker-i zahire gelmez ve zahir hod nazargâh-ı halkdır. Lakin namaz fuhaşa-i batınıdır ve münker-i batınıdır. Nehy etmez şundan ötürü kim, vakt ola bir kişi namazda ola amma gönlü fuhaşa-i batınıyye meşgul ola; batını hod nazargâh-ı Hakk'dır ve Allah'ı zikretmek

batını safi kılar, fuhaşa-i münker-i bâtiniden ve nazargâh-ı Hakki fuhaşa-i münkerden pak eder. Bizim hod maksudumuz gönül ayinesini bildirmektir kim, iki cihanın hakikati onda biline. Pes namazdan zikir onun için efdaldır. “Allah’ı zikredip anmak, taatin en büyüğü, en faziletlisidir” (Ankebût, 8/45) buna işaretler dediler, dedi. Öyle olsa, tâlib hemen farz namazı ve sünneti kılıp, dahi zikrullahı meşgul olmak gerektir” (Eşrefoğlu Rûmi, 2003: 479).

Yukarıdaki Şeyh Safi’nin ifadelerinde görüldüğü üzere asıl gaye Allah’ı anmaktır, bu açıdan namaz Allah’ı anma vesilelerinden sadece bir vesiledir. Allah’ı anmak namazdan daha büyük [*ekber ve efdal*] bir ibadet telakki edilmiştir. Çünkü namaz bâtni kirlerden insanı arındırmaz sadece zahiri kötülüklerden alkoyar, namazda olan bir kişi zahiri kötülüklerden uzak olmakla birlikte bâtni kötülüklerle meşgul olabileceğinden dolayı bütün kulluk faaliyetini iç dünyanın, gönlün arındırılmasına yönelten Alevilik-Bektaşilikte, Hakkın nazargâhı, dahası meleklerin secdegâhı kabul edilen kalbi arındıran anış (zikir), halkın nazargâhı ve rıyanın medârı olan namazdan daha üstün addedilmiştir.

Alevî-Bektaşilikte bu düşünceler elbette ki şekilsel ibadetlerin gereksizliğini değil, insanın bütün hayatı boyunca gecesinde ve gündüzünde oturmasında, kalkmasında yatmasında Allah ile beraber olma, O’nun bilinciyle daima yaşamının gerekliliğini vurgulamak ve ibadetlerin sadece şekle indirgenmesine engel olmak içindir. Fuat Köprülü’nün ifade ettiği gibi mutasavvıflarda namaz ve ibadetlerle ilgili lakayt ifadeler, onların lüzumsuzluğunu değil, ilahî aşkın her şeyden önce gelmesini ifade etmesinden kaynaklanmaktadır (Köprülü, 1993: 31, dipnot, 34). Yoksa bugün bazıların, Alevilik-Bektaşilikte namazın bu günkü haliyle algılanan namaz olmadığı (Zelyut, 1990: 72-75), namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin kabul edilmediği (Ocak, 2005: 32; Abu Manneh, 2004: 114), Sünnilerin camide şeriat namazına karşılık Bektaşilerin, tarikat ve marifet namazı kıldıkları şeklinde genel olarak ileri sürülen farklı namaz düşüncelerinin (Keçeli, 2005: 328-329; Gümüšoğlu, 2005: 114), en azından Hacı Bektaş Veli ve Erdebili Şeyh Safi gibi bu iki Alevî-Bektaşî pirinde dayanak bulması oldukça zordur.

İşte Alevilik-Bektaşilikteki bu ibadet ve namaz anlayışı, sufizmdeki asıl olanın amaçlanan ruhi/bâtni mana olduğu, aksi takdirde zahirin (şeklin) kendi başına bir kıymeti olmadığı şeklindeki ibadet anlayışından başka bir şey değildir (Affi, 2004: 114). Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli’nin “İnsanın helaki iki şeydedir: Biri yararsız ve zorunlu olmayan işlerle (nafileler) uğraşıp, farz olan şeylerin kaybı diğeri de namazı bedensel organlara indirgeyip, kalbin Tanrı önünden aymazlığıdır” (Hacı Bektaş Veli, 1996: 50) ifadelerinde olduğu gibi, bir yandan farz olan ibadetlerin vazgeçilmezliği ifade edilirken, diğeri yandan da bu ibadetlerin, kalbin Allah ile birlikte olma ruhundan soyutlanarak sadece kuru bir şekilselliğe indirgenmesinden yakınılır. Ayrıca ibadetleri salt şekle indirgeyenlere hitaben yamalı hırka ve seccade

ile arif olunamayacağı, arif olmak için insanın gönlünün Tanrı'yı sürekli bilmesi, düşünmesi ve gönlünü Tanrı'dan başka varlıklardan kesmesi gerektiği ifade edilir. Onun için bu düşüncede, başıboş bir durumda yaşayıp da fakat bu durumda Tanrı'yı arayan kimse, Kur'an okuyup da ancak gönlü Tanrı'da olmayan kişiden, bir başka ifadeyle özü Tanrı ile olan insan, şeklen Tanrı ile olup da özde gönlü Tanrı'dan gafil olan insandan daha hayırlı kabul edilmiştir (Hacı Bektaş Veli, 1996: 39).

Alevilik-Bektaşilikte Allah'a ibadet geniş perspektiften ele alınarak Tanrı'yı düşünme (tefekkür) ve O'nu anmanın (tezekkürün), riya karışmış ibadetlere yeğlendiğini görüyoruz. Öyle ki, iç dünyasını kin, buğz ve riyadan arındırmış bir kişi, ibadet edip de içi riya ile dolu zahitten Allah katında daha değerli kabul edilir. Şeyh Safi, "Âlimün nevmi hayırludur zâhidün ibâdetinden" (Deylemi, 1986: IV, 247; Aclûnî, 2000: II, 393, 399; Ali el-Kâri, ty.: 374) şeklinde peygambere nispet edilen hadisten hareketle bu durumu, "mürşidin terbiyesi ile yetişip de gönlü Hakk'ın tevhidinde zinde olmuş bir kişinin gözü uykuda da olsa gönlü sürekli Hakka münacatta olduğundan, şeklen Tanrıya ibadet edip de gönlü Haktan gafil olan zahidin ibadetinden âlimin uykusunun daha hayırlı olduğu" ifadeleriyle dile getirmiştir (Kutlu, Parlak, 2008: 222). Çünkü Nişâti'nin aşağıdaki beyitte ifade ettiği gibi ham softa zahitte olan büyüklenme, kibir, gösteriş, gizli düşmanlık, garaz ve buğz gibi hususlar sûfî terbiyeyi almış kişilerde bulunmaz.

"Uyuduğı bu kimsenün yeg zahidün ta'atidin

Bu, riyaludur, veli ol birüdür bikübrü kin" (Kutlu, Parlak, 2008: 222, dipnot, 272)

Yine "Yetmiş yıllık kal-u kıl'in bir saat ibadetle, yetmiş yıllık ibadetin bir saat tefekkürle ve yetmiş yıllık tefekkürün bir saat münacat ile beraber geldiği" belirtilerek "zahidin" ibadet; "arifin" tefekkür ve "muhibbin" ise munâcât ile Halik'e muamelede buldukları ifade edilir. İşte Alevilik-Bektaşilikte sadece belli vakitlerde değil daimi tefekkür ve tedebbür ile bütün hayatı ibadete ve kulluk şuuruna dönüştürme ve tefekkürün ibadetten evla olduğu düşüncesinin de "Unuttuğün takdirde Allah'ı an" (Kehf, 18/24) ayeti ve Hz. Peygamber'in "Bir saatlik tefekkür yetmiş senelik ibadetten hayırlıdır" hadisiyle temellendirildiğini görüyoruz (Ebûbekir b. Ebî Şeybe, 1409: VII, 190; Ebuş-Şeyh el-İsbahânî, 1408: I, 297; Ebû Nuaym el-İsbahânî, 1974: I, 208; Deylemi, 1986: II, 70-71; Suyûtî, 1996: II, 276; İbn İrâk el-Kinânî, 1399: II, 305; Fettenî, 1343: 188; Ali el-Kâri, ty.: 162-163; Hacı Bektaş Veli, 1996: 33; Hacı Bektaş Veli, ty.: 54-55). Diğer sûfî ve bazı düşünürlerde de belli bir zaman ve mekânla kayıtlı olan kalıpsal ibadetlerle, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan, başı ve sonu olmayan Allah'ı anma (zikir) ve tefekkür ibadeti arasında ayırım gözetilmiştir. Öyle ki tıpkı Alevilik-Bektaşilikte olduğu gibi Allah'ı anmanın (zikrin), farz namazdan dahi üstün olduğunu ayet ve hadislerle delillendirmeye çalışmışlardır.² Gerek Alevilik-Bektaşilikte gerekse de sûfizmde zahiri namazdan üstün olan Allah'ı anış/zikir, hiç şüphesiz namazda olduğu gibi belli kalıp ve vakitlerle sınırlanmış,

belli tarikat ayinlerinde yapılan daimi olmayan sesli dil zikri değildir, aksine Hacı Bektaş Veli'nin, "Ey inananlar! Allah'ı çokça zikredin. Ve O'nu sabah akşam tespih edin" (Ahzâb, 33/41-42) ayeti ile temellendirdiği Allah'ın nazargâhı olan daimi gönül zikridir (Hacı Bektaş Veli, 2004: 8). Ayrıca bu anışı, zahiri ibadetlerden üstün tutan bir başka unsur, zakirin sadece belli vakitlerde değil, bütün zaman dilimlerinde Allah'ın dışındaki varlıkları [*masivayı*] anmaması, onları Allah'ın karargâhı olan kalbe sokmamasıdır (Hacı Bektaş Veli, 2004: 8-9). Şunu da ifade etmek gerekir ki daimi tefekkür ve zikrin bu ibadetlerden hayırlı olması, bu farzların yerini tutabileceği anlamında değil, bilakis dinin ruhu açısından bu ibadetlerden daha faziletli olması bakımındandır (Afifi, 2004: 230).

e.Niyaz/Secde

Alevilik-Bektaşilikte namazın tarikat yorumlarından biri de niyaz/secdedir. Tarikat içinde "secde", tarikat yoluna, Hak meydanına baş koyup teslim olmaktan ibarettir. (Saygı, 1996: 41) Dolayısıyla "namazdan murad niyazdır. Hakka baş indirip secde kılmaktır. Bir kişi secdeyi terk eylese Hakk Teâlâ'ya ubudiyet ve perestij etmemiş ve binaen aleyh şeytan gibi merdut olmuş olur" (İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 339). Tarikat içinde secde kılmak niyaz makamıdır. Yani teslim olmaktır. Sufinin/talibin tarikat makamında yapması gereken namaz da secdeden ibaret olan namazdır. Çünkü Alevilik-Bektaşilikte her ilkenin dört kapıda yorumu ve farklı uygulaması vardır. Tarikat kapısı namazı da işte bu niyazdır. Niyazın özü ise Hakka baş eğip secde etmektir. Hakka ve tarikat yoluna erenlere teslimiyeti ifade eden bu secde de niyaz makamında yapılır. O bakımdan Alevî-Bektaşî literatüründe beynamaz, şeriat kalıbı içindeki manasından daha çok tarikat kalıpları içindeki anlamıyla kullanılmıştır. Beynamaz şeriat namazsızları anlamından sıyrılıp tarikat kalıpları içerisinde Hak, Peygamber ve erenlerin sevgisini gönülden çıkarmakla, gönüdü dünyaya tamah, kin, kibir, kıskançlık ve kötü düşüncelerle doldurmakla, Hakka karşı büyüklük taslayıp baş eğmemekle yorumlanmıştır (Yaman, 1994: 48; İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 338.). Secde de şeriat, tarikat, marifet ve hakikat secdesi şeklinde dört kapıda ele alınmıştır (Aytekin, ty.: 126). O bakımdan şeriat namazının kılındığı namaz makamı, tarikat namazının kılındığı niyaz makamı ve hakikat makamında gerçekleşen naz makamından söz edilir (Saygı, 1996: 98). İşte bu tarikat makamının bir gereği olarak Cemde kılınan niyaz namazı, birinci kapıdaki şeriat namazını sembolize eder. Bu niyaz namazının cemaati, Cemdeki erenleri, kıraatı/Kur'ân-ı erenlerin nefesini, gülbankları namaz duasını, hizmeti tesbihini, 12 imam ve pirleri anmak zikrullahı, mürşide muhabbet Allah'a sevgiyi, mürşide yönelmek, kibleye yönelmeyi ve Cem meydanı namaz kılınan mescidi simgeler (Yaman, 1994: 129).

Alevilik-Bektaşilikte Hakka secde/niyaz şeklinde ortaya çıkan bu tarikat namazının aslı da Allah'ın Kur'ân'da meleklere "*Âdem'e secde edin*" emrine dayanır. Dolayısıyla Cemde yapılan secde de buradan mülhemdir. Secde *Buyruklarda* şöyle ifade edilmiştir; Allah "*ve iz kulnâ lil-melâiketiscudû li-Âdeme*" (Bakara, 2/34)

şeklinde Âdem'e "secde edin diye emir kıldı ve o emir hod Hak oldu. O vakit Cenâbı Hak kendisini Âdem'in kalbinde saklamıştı. Melekler ona secde kıldılar. Fakat İblis aleyhille'ne tekebbür edip secde etmedi. Bu sebeple de mel'un ve merdut oldu. Zira Âdem'i gayri Hak sandı ve Cenâb-ı Hakkı Âdem'in mazharında görmedi, tanımadı. "Ebâ ve'stekbere ve kâne minel kâfirin" (Bakara, 2/34) yani İblis (bundan) kaçındı, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. Bilmedi ki Haktan gayriye secde kılmak küfürdür. Eğer Âdem gayri Hak olaydı, ona secde eyleyen kâfir-i mutlak olurdu" (İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 339-340; Saygı, 1996: 41; Kaplan, 2010: 255-256).

Cem ayinleri sırasında özde Hakka ancak zahirde insana (dedeye ya da pire) yapılan niyazın/secdenin mahiyeti de Alevilikte "Benim kıblem insandır" felsefesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insana secde "ve'scudü li-Âdeme" (Kaplan, 2010: 254-255; Bakara, 2/34; Arâf, 7/11; Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/116) ayetine müsteniddir. Burada edilen secde her ne kadar Âdem'e edilmiş ise de gerçekte secde Hakk'a edilmiştir. Bilinmelidir ki Âdem Hakkın tam zuhurudur. O vakit Şeytan Âdem'e secde etmedi ve Allah Teâlâ tarafından lanetlendi. İktibas edilen ayetlerde de görüldüğü gibi Cemde insana secde edilmesinin aslı Kur'an'da yer alan meleklerin Hz. Âdem'e secdesinden kalmadır. Meleklerin insana secde etmesinin nedeni de Alevî-Bektaşilikte "Kalbül mümin Beytullah/Arşullâh" (Sağâni, 1405: 50; İbn İrâk el-Kinânî, 1399: I, 148; Fetteni, 1343: 30; Ali el-Kârî, ty.: 260; Ali el-Kârî, 1398: 131; Makdisi, 1998: 102) ve "Halekallahü Âdem'e alâ sûreti'r-Rahman" (İbn Ebî Üsâme, 1992: II, 892; İbn Huzeyme, 1994: I, 84-85; Taberânî, (m. k) ty: XII, 430; Ebûbekir el-Beyhakî, 1993: II, 64) şeklinde tasavvuf edebiyatı hadisleri arasında yer alan insanın kalbinin Allah'ın evi olmasından ve insanın Rahmân'ın suretinde yaratılmış olması anlayışından kaynaklanmaktadır (Saygı, 1996: 107-108; Aytekin, ty.: 92-93). Alevilikte Cem ayininde insana (pire, dedeye) secde şeklinde ortaya çıkan niyaz, Kur'an'da büyükenip secde etmeyen şeytandan kurtuluşu ve meleklerin Hz. Âdem'e secdesini sembolize eder (Aytekin, ty.: 141). Dolayısıyla Âdem'e secdenin Hakka değil de insana yapıldığını düşünenlerin, "Arâf, 7/179 ve "Rûm, 30/7" ayetleri istişhad edilmek suretiyle şekle takılıp da işin batın yüzünü anlamayanlardan ve gafillerden olacağı ifade edilmiştir.

Ancak bu secde, "Sair sufiler taş, toprağa ve duvara secde ederler. Bunlar ise birbirlerini görüp muhabbet ederler, bana secde ederler" (Aytekin, ty.: 133) ifadelerinde olduğu gibi secdenin/niyazın şekilsel görünümünden öte, ideal bir anlamının olduğunu bunun da diğer tekke müntesiplerinde olduğu gibi taş, toprağa ve duvara birbirlerinin yüzünü görmeden kuru bir eğilme ile değil, taliplerin birbirlerini sevmeleri, birbirlerine muhabbet ve güler yüz göstermeleri ile birbirlerini ziyaret ve birbirlerine yedirmekle gerçekleşeceği ifade edilir. Dolayısıyla Alevilikte, "sufilik secde ve namaz ile olsaydı, zahitler ve abitler hiç kimseye onu vermezdi" (Aytekin, ty.: 136) ifadelerinde olduğu gibi, kuru bir secde ve namaz ile sufiliğin olamayacağı böyle olsaydı zahitlerin ve abitlerin gerçek sufi olacağı dile getirilmiştir.

f. Cennet Arzusu, Cehennem Korkusu İçin Değil Allah Sevgisi İçin Namaz

Alevilik-Bektaşilikte ibadetlerin hangi niyet ve amaçla yapıldığı hususuna da değinilerek üç amaçla ibadet yapıldığı belirtilir: Birincisi, cennet sarayları, huri gilmanları ve cennet nimetleri için yapılan ibadet (ibadet), ikincisi, Allah'a yaklaşmak ve uhrevi dereceleri elde etmek için (ubûdiyet), üçüncüsü, Allah'ın zat ve sevgisini elde etmek için yapılan ibadet (ubûdet)tir. Vacip olan (ideal) ibadet, Allah'ın zatı ve sevgisi için yapılan ibadettir (Hacı Bektaş Veli, 2004: 18; Kuşeyri, 2003: 274-275). Dolayısıyla sevap ve bahşış umuduyla ibadet edip erdemlik göstermenin esnafkârlık, cennet için ibadet etmenin nefse tapıcılık ve cenneti aramanın münkirlik olduğu belirtilir (Hacı Bektaş Veli, 1996: 80-81). Bu konuyla ilgili "Benim kullarımdan en sevmediğim şu kimsedir ki cehennemden korktuğu ve cenneti umduğu için bana tapar" (Hacı Bektaş Veli, 1996: 86) şeklinde bir kudsî hadis de nakledilerek, tasavvufî düşüncede ve Alevilik-Bektaşilikte bu ideal ibadet telakkisinin dini temeli ortaya konulmaya çalışılır. Her şeyden evvel Alevilik-Bektaşilikte, "benüm dînüm ve mezhebüm âşıklıktır, dahî kiblem işktır. Her kimsenün ki dîn ve kiblesi yokdur, bî-dindür ve ateşgededir", ifadelerinde olduğu gibi Hakk Teâlâ'nın aşkından özge bir şey yoktur. Din de mezhep de kible de hepsi aşktır, âşıklıktır. Aşk ateşine düşmüş olan insanda din, ibadet ve züht cennet arzusuyla yapılmaz, iyi kötü, küfr-ü din, ilm-ü amel hepsi alem-i akıldadır yani bu alemedir, aşk alemi ise mekânsızdır, orada, tecrid-ü tefrid, muhabbet, marifet, fakr ve tevhit gibi makamlar vardır, bu tür unsurlar ibadette olmaz (Kutlu, Parlak, 2008: 317-318). İşte Alevilik-Bektaşilikte yer alan bu düşünce, Hicri III. asırda tasavvufî alanda ilahî sevgi temelli ortaya çıkan, Allah'ın zat-ı ilahîsi ve muhabbetullahı için yapılan ibadetin, Allah'ın fiil ve yaratmasının bir eseri olan cennet için yapılan ibadetle eşit olmadığı şeklinde (Kuşeyri, 2003: 272-350) ortaya çıkmış olan yaygın anlayışın bir devamı niteliğindedir.

Buyruklarda gerçek erenin ibadeti, ihtiyaçtan/zorunluluktan değil (Aytekin, ty.: 106) Allah'a sevgiden/aşkta ileri gelmesi gerektiği ifade edilmiştir. Hakka yaklaşma veya ondan uzaklaşma sadece savm, salât, hac ve zekât gibi şekli ritüellerle sınırlı değildir. Allah'a yakın, daha yakın veya uzak ve daha uzak olma hususu da tarikatın mistik felsefesi ışığında el alınmıştır. O bakımdan Şeyh Safi, Hakk'a uzak ve yakın olma hususuna değinerek "*kurb/yakınlaşma*", "*kurb-ı kurb/daha fazla yakınlaşma*" ve "*bu'd/uzaklaşma*", "*bu'd-ı bu'd/daha fazla uzaklaşma*" kavramlarını izah ederken kişi Hakk'a taatle meşgul olmuş ancak kendisi, kendi ahireti için yani cennet arzusu ve cehennem korkusuyla Allah'a taatle meşgul olmuş ise bunu Hakk'tan uzaklaşma [*bu'd*] (Kutlu, Parlak, 2008: 266) aksine cennet arzusu veya cehennem korkusuyla değil de, "Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol" (Kehf, 18/28) ayetinde ifade edildiği üzere samimiyet, ihlas ve sırf Hakkın teveccühü için taatte bulunmuş ise Hakk'a yakınlaşma [*kurb*] olarak ele almıştır (Kutlu, Parlak, 2008: 266-267).

Şeyh Safî'de görüldüğü gibi Alevîlik-Bektaşilikte Tanrı'ya yakınlaşmak için ibadet ve taatlerin varlığı yahut niceliği/kemiyeti değil, bunların hangi amaçla yapıldığı önemlidir. Dolayısıyla cennet arzusu ve cehennem korkusuyla yahut ahiret kaygısıyla yapılan ibadet ve taatler, insanı Tanrı'ya yakınlaştırma yerine ondan uzaklaştırma enstrümanları olarak ele alınmıştır.

2.3. Günümüzde Namaz Anlayışı

Alevî-Bektaşî *Buyruk*larında evliyaya dost olmak için namaz ve niyazın gerekliliğinin vurgulanması ve “İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar” (Arâf, 7/179) ayetinin salât ve zekât ehl-i olmayanları kapsadığının ifade edilmesi (Yaman, 1994: 49), şer-î formların varlığının açık göstergesidir (Üçer, 2005: 302). Ancak tasavvuftaki çok az bir gurubun görüşü olan tarikat, marifet, hakikat makamında olan insanlardan şeriat makamı namazının düştüğü yahut namazın niçin kılınmadığına ve camiye gidilmediğine dair bir takım dinî, tarihî, sosyal ve felsefi nedenler³ günümüzde bazı Alevîler tarafından ileri sürülse de gelenekte bu namazın kılındığı, çoğu zaman Cuma, Cenaze ve Bayram namazlarının kılındığı ve namazları kılmamalarının hata olduğu⁴, Alevî-Bektaşîler'in abdest alıp namaz kıldıkları, oruç tutup hacca gittikleri yönünde izahlar da ileri sürülmektedir (Erk, 1954: 204). Normalde teorikte dinî ritüelleri kabul eden Alevîlerin (ki Alevîliğin dört kapıdan birincisi bu esasları içerir) vakıada ibadetleri yapmamaları veya farklı şekillerde (halka ve tarikat namazı) telakki etmeleri, Sünnîlere uygulanan teberrâ psikolojisinden ve başlangıçtaki siyasal kökenli kopuştan (Üçer, 2005: 300; Sarıkçıoğlu, 2005: 5), daha da önemlisi Hicri II. asırda tasavvufî düşünceyle başlayan ve Alevî-Bektaşî geleneğiyle devam eden dinin zahir-batın yorumunun çatallaşmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü gerek tasavvufî düşüncede gerekse de ilk ve sonraki dönem Alevî-Bektaşî klasiklerinde⁵ dinsel şekillerin bätünü yorumunun da yapılmış olması, bu günün kimi Alevîlerinin, ibadetlerin formlarını dışlayıp salt “batına” sarılmalarına zemin hazırlarken, kimilerinin de “zahiri” inkâr etmemekle birlikte batını esas almalarına tarihî zemin hazırlamıştır.

Dolayısıyla görünürde şekli namaz kılmamaları tarihteki siyasî olaylarla izah edilse de kanımızca tasavvufî hareketle başlayan dinî metinlerin mistik-bätünü yorumuyla ilgili olması daha muhtemeldir. O bakımdan Alevî-Bektaşîlerin iddia edildiği gibi namaz kılmadıkları düşüncesinin dalaletle saptırıcı bir iddia olduğu, Kur'ân ve sünnete istinad edip emirlerine uydukları, itaat ve taatlerini ona göre yerine getirdikleri, namaz, oruç, hac, kible ve kâbe anlayış farklarının ise tamamen Kur'ân'ı ve hadisi yorum tarzından kaynaklandığı ileri sürülmektedir (Öztoprak, 1990: 6-7). Bu gün, Alevî-Bektaşilikte Sünnilikte olduğu gibi bir namaz anlayışının olmadığını ileri sürenler, *Buyruk* ve *Makâlâtlar*da bu ibadetlerin yapılmasının zorunlu olduğunu belirten ifadelerden şüphelenerek, bunların ya sonradan eklendiğini varsaymakta ya da bunları silip bir tarafa atmaktalar. Hatta beş vakit namazın apaçık yerine

getirilmesini ifade eden ibarelerin bile (salat-ı hamse-i mefrûze üzerine kaim olup) namaz konusunda genel Alevî düşüncesi ile çelişmediği ifade edilmiştir. Çünkü Alevî inancında namazın değil, Kur'an'daki anlamıyla niyazın esas olduğu şeklinde (Koç, 2004: 4, Sunuş Bölümü) yıllarca ocaklarda ve dergâhlarda okutulan ve tatbik edilen açık ifadelerin yadsınıp yorumlandığını görüyoruz.

3.Gusül ve Abdest

3.1.Şeriat Makamı Abdesti

Alevî-Bektaşilikte tartışmaya konu olan meselelerden biri de abdest ve gusül/ boy abdestinin mahiyeti meselesidir. Hacı Bektaş Veli şeriat kapısında talibin yapması gereken şekli ibadetleri saydıktan sonra cünüplükten temizlenilmesi gerektiğini de “Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın” (Mâide, 5/6) ayetiyle temellendirdiğini görüyoruz (Hacı Bektaş Veli, ty.: 19-20, dipnot, 9). Ayrıca *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş Veli'nin namaz kılmak için abdest aldığı ifade edilir. Şeyh Safî'nin *Buyruklarında* da “Cem'e katılacak tâliblere önce abdest lâzımdır, abdestsiz namaz olmaz” (Yaman, 1994: 129) şeklinde talibin ilk yapması gereken şeyin abdest/boy abdesti almak olduğu, benzer şekilde “Yol ehli olan kardeşlere vaciptir ki her gün sabah olunca yerinden kalkıp temizce yıkanıp abdest alıp” (Yaman, 1994: 49, 129; İmam-ı Cafer Buyruğu, ty.: 340) ifadeleriyle yol ehli olanların her sabah temizce yıkanıp abdest almaları gerektiğinin tavsiye edilmesi (Yaman, 1994: 50, 129), Cemde Rehberin, talib olanlara abdest aldırması, her bir abdest uzvunun yıkanması ve taliblerin ellerine su dökülürken İnnema yuridullahü ayetinin okunması (Ahzâb, 33/33; Saygı, 1996: 122), musahip olacak talibin musahiplik Cemi için önceden abdest alması vb. (Korkmaz, 2000: 342-343; Özcan, 2005: 145) bütün bu veriler Alevî-Bektaşî klasiklerinde zahiri şeriat abdestinin yok sayılmadığını gösterir. Bundan da öte bırakın sadece savm, salat için şeriat abdesti almayı ideal bir kulluk felsefesi olan Alevî-Bektaşî sufizmde Hakkın temsilcisi olan Pirin karşısına bile abdestli, taharetli çıkma tarikatın erkânı olarak kabul edilmiştir (Aytekin, ty.: 141, 240). Dolayısıyla Ceme tepeden tırnağa gusül abdesti alınarak gidilir (Saygı, 1996: 118).

Bugün Alevî-Bektaşî gençlerinin diğer Müslümanlar gibi boy abdesti aldıklarının belirtilmesi, ayrıca Alevî-Bektaşîlerde Cem esnasında alınan normal abdestte her bir organ yıkanırken maddi arınmanın ötesinde manevî arınma (tarikât abdesti) yorumlarının yapılması (Keçeli, 2005: 333, 335-336), onların namazsız ve abdestsiz oldukları söylentilerinin aslında bir karalama politikasından, yanlış anlamaktan ileri geldiğini göstermektedir (Hacı Bektaş Veli, 1958: 6, 30). O nedenle Alevîlik-Bektaşîlik için söylenen abdestsiz-namazsızlar düşüncesinin en azından Hacı Bektaş ve Şeyh Safî eserlerinde bilimsel bir temelinin olmadığını ortaya koymaktadır.

3.2.Tarikat, Marifet ve Hakikat Makamı Abdesti

Yukarıda görüldüğü gibi Alevilik-Bektaşilikte abdest ve guslün diğer şerî formlar gibi şekli boyutunun yok sayılmadığı ancak her şeyin bir zahiri, bir de batınının var olduğu düşüncesi, diğer dinî sembollerde olduğu gibi abdestin de tarikat, marifet ve hakikat makamlarında ezoterik yorumunu kaçınılmaz hale getirmiştir. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli, arifler makamını anlatırken, şeriatta/abidler makamında insanın su ile arındığını ancak tarikatta/arifler makamında insanın, kendi iç dünyasını şeytan işi pisliklerden arındırmadıkça su ve abdest ile temizlenemeyeceğini “[ş]eriat katında (kavline göre) dona ve tene arısız değse su ile yıkanacak olsa hem don arıdır hem ten arıdır ve hem cenabeti giderir ve andan sonra abdest reva olur. Ancak arifler katında su ile ne don arı olur ne ten arı olur ve ne de cenabet gider ve ne abdest reva olur. Zira insan kendini (iç dünyasını) arıtmadıkça su ile yuymakla arınmaz” (Hacı Bektaş Veli, ty.: 8) şeklindeki ifadeleriyle dile getirdikten sonra bunu bir benzetme ile şöyle izah eder:

Bir kaba süci (şarap) koyup ağzını iyice kapatsan denize bıraksan ve o kabın dışını günde bin kez yuysan ve denizde on yıl kalsa yine murdardır, der. Yine bir başka örnekle bir kuyuya bir damla süci (şarap) damlatılsa o kuyunun suyunu çıkarıp yabana dökseler ve o suyun döküldüğü yerden ot bitip o ottan bir koyun yese takva ehline göre o koyunun eti haramdır. Çünkü haramlığı ve murdarlığı şeytan işi fiili olduğu içindir. Hacı Bektaş Veli takva ehlinin bu zahiri yaklaşımına kıyasla Alevilik-Bektaşilikte iç temizliğin gaye ve esas olduğu hususunu, “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz” (Mâide, 5/90) ayeti bağlamında şöyle izah eder; “Pes vay sana her kimin içinde kibir, haset, cimrilik, düşmanlık, tamah, öfke, gıybet, kahkaha ve maskaralık; bunlardan başka daha nice türlü şeytan fiili olsa su ile yıkanıp ne kadar arınsa da şöyle bil ki gerçekte arınamaz” (Hacı Bektaş Veli, ty.: 9-10).

Abdest konusunda Hacı Bektaş’ın ardılı olan Şeyh Safi’de de aynı yorum hâkimdir. Şeyh Safi’ye iki rekât kuşluk namazı kılan kişinin Allah katında otuz yıllık ibadet sevabı alacağı sorusu karşılığında Şeyh Safi; “o şahsın bu kadar sevaplı bir namazı abdestli mi yoksa abdestsiz mi kıldığını” sorması üzerine müridin; “abdestsiz namaz kılınır mı?” karşılığını verdiğini Şeyh Safi’nin; “Sufiyye katında budur ki bir kimse ki tasfiye-yi bâtın itmemiştir, ne kadar ki namâz kılsa abdestsiz kılar” (Kutlu, Parlak, 2008: 364) şeklinde cevap verdiğini görüyoruz. Nişati çevirisinde yer alan bir şiirde olduğu gibi su abdesti dışlanmamakla birlikte bu ideal din felsefesinde asıl abdest “gönül guslü”dür.

“Gönlün güsli her kim kıldı yetmiş katla pâk olur.

Yok ise, tâlibün kamu namâzi aybnâk⁶ olur.”

Gönül tahareti/guslü ise ilahî aşkın neticesinde ortaya çıkan gözyaşı ile olur (Kutlu, Parlak, 2008: 365, dipnot, 280, 366).

Cemde rehberin, talib olanlara su ile aldırıldığı zahiri şeriat abdestinin “[b] u abdest mahallerini yıkamaktan ve sıvazlamaktan maksat bu organlarla işlenmiş kusur ve isyanlar varsa; bu organları onlardan temizleyip paklamaktır” (Saygı, 1996: 122) ifadelerinde görüldüğü gibi bidayetden o ana kadar organın Allah’ın emrine karşı işlemiş olduğu hata ve günahlardan arınmayı, temizlenmeyi sembolize ettiğine dair bâtni yorumlar da yapılmıştır. Benzer şekilde, “şeriat abdesti su ile olur. Tarikat abdesti pir elinden biat etmektir. Marifet abdesti, nefsini bilip Rabbini tanımaktır. Sırrı hakikat abdesti, kendi ayıplarını görüp sair kimselerin ayıbını örtmektir” (Aytekin, ty.: 141; Yaman, 1994: 50, 129) şeklinde şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamlarına özgü biri diğerinden farklı şeyleri sembolize eden abdest yorumlarından da söz edilmiştir.

Asıllarda asıl nedir?

Usullerde usul nedir?

Şeriatte su arıtır.

Tarikatta gusül nedir? (Yaman, 1994: 108)

Yukarıdaki şiirde dile getirildiği gibi şer’î abdestin/guslün varlığı yanında bir de tarikat makamı guslünün bunun da şeriatta suyun, tarikatda da özün temizlenmesi şeklinde dile getirildiğini görüyoruz. Dolayısıyla gönlü pâk eylemek, Ceme varacak olan talibin yapması gereken on yedi erkân arasında niyetten sonra, ikinci en temel ilke olarak tatad edilmiştir. (Taşgım, 2005: 10b) Gerek su ile giderilen şeriat gusulsüzlüğü/cenabetlik gerek tarikat cenabetliği yani cünüp gezmek Alevilik-Bektaşilikte yüzü karalık, merdutluk, melunluk, düşkünlük vesilesi olarak görülmüştür (Yaman, 1994: 134; Aytekin, ty.: 68). Bütün Müslümanların kabul ettiği, cima yahut rüyalanma yolu ile ortaya çıkan şeriat cünüplüğü ve bundan temizlenmenin gerekliliği yanında tarikat, marifet, hakikat, 17 erkân, kırk makam, musahib, rehber ve muhib cünüplüğü şeklinde dört makamda cünüplüğün ele alındığını görüyoruz. Dolayısıyla şeriat cünüplüğünden temizlenmenin gerekliliği yanında “[s]ûfi oldur ki yedi adım taharetsiz ve abdestsiz cünüp yürümeye, abdestsizlik merdutluktur. Taharetsizlik habisluktur. İmdi malum oldu ki bu ahvaller (yukarıdaki cünüplük halleri) bir sûfi de olsa yedi deryada, yedi ırmakta, yedi çeşmede yusalar asla pâk olmaz” (Aytekin, ty.: 61-62; Bozkurt, 1982: 50) ifadelerinde olduğu gibi tarikat, marifet ve hakikat cünüplük halleri bir sufide devam ettiği müddetçe yedi derya ve denizde, yedi çeşmede yıkansa da kişinin bu ideal kulluk felsefesinde Allah katında temiz olamayacağı düşüncesi hâkimdir. Fakat Aleviler bu şeriat cünüplüğü (ihtilam) yanında, tarikat cünüplüğü (pirsiz yola çıkmak), marifet cünüplüğü (nefsini bilmemek) ve hakikat cünüplüğü (kendi ayıbını örtüp başkasınınkini aşikâr kılmak) şeklinde “bâtni/tasavvufi bir cünüplük” anlayışı, şeriat abdesti yanında, “Cemde görgü sırasında toplum

huzurunda kimseye elinden, dilinden ve belinden bir zarar gelmeyeceğine dair söz vermek” şeklinde kabul edilen “gönül abdesti” ya da “ruh abdesti/tarikat abdesti” adı altında da bâtnî bir abdest telakkisi geliştirdiklerini görüyoruz (Üçer, 2005: 301). Bir başka ifadeyle Tanrı’dan bir an uzaklaşmak, O’ndan bir an gafil olmak cünüplük halini doğurur, bu cünüplükten kurtulmak yani bu cünüplüğün guslü ise dünya gösterisinin elin tersiyle itilmesi, ikiyüzlülük ve şüpheden arınmakta gerçekleşir (Keçeli, 2005: 333).

Kısaca tasavvufun bir uzantısı olan Alevilik-Bektaşilikte tıpkı namazın olduğu gibi abdestin de bâtnî bir yorumu vardır. Su ile abdest var olmakla birlikte bu ideal kulluk felsefesinde asıl abdest insanın dışını yuyması değil içini, batınını temizlemesi (Noyan, 1985: 71) haset, kıskançlık, düşmanlık, buğz, riya ve kibir gibi bâtnî kirlerden arındırmasıdır.

4.Sonuç

Günümüzde Alevî-Bektaşîlerin namaz ve abdest tasavvurlarına, Alevî-Bektaşîlerin abdestsiz ve namazsız oldukları yönünde kimi Sünnîlerin zihinlerinde var olan karışıklıklara ışık tutacağı düşüncesiyle *Buyruk* ve *Makâlâtlar*’da namaz ve abdestin zahirî ve *ezoterik* algılanma biçimlerini irdelediğimiz bu çalışmamızda, hiç şüphesiz Alevîlik-Bektaşîlikte namaz, abdest ve guslün diğer şer’î formlar gibi şekli boyutu asla yok sayılmamıştır, tam aksine organların kalıpsal hareketlerinden ibaret olan bir takım ibadet ve taatlerin, namazların ikame edilmesine, gusül ve abdestin alınmasına dair Kur’ân’dan pek çok ayet ile temellendirilmiş, dört kapının ilk basamağı olan şekli ritüeller, pir ve talibin yapması zorunlu olan şeriat kapısı icapları arasında zikredilmiştir. Bununla beraber sûfizimde olduğu gibi Alevîlik-Bektaşîlikte de her şeyin bir zahirî ve bir de batınının var olduğu düşüncesi, diğer dinî sembollerde olduğu gibi zahirî namaz ve abdestin de tarikat, marifet ve hakikat makamlarında tasavvufî, bâtnî [*ezoterik*] yorum ve tasavvurlarını ilzam etmiştir. Bu kapılarda namaz, ideal bir kulluk felsefesi olarak kalbin miracı, seyr-ü-sülûk, mâsivayı terk, fenâ, kalbin tasfiye ve nefsin tezkiyesi, daimi tanrısal bir suur (zikir, tefekkür), Hakka boyun eğme ve ona teslim olma (niyaz, secde) şeklinde telakki edilmiştir. Gusül ve abdeste gelince bu da tıpkı namaz gibi ayetlerle dört kapının ilk basamağı olan şeriat kapısına yerleştirilmiş ve bu makamdaki gusül ve abdest teni, bedeni ve donu temizleyen bir ritüel olarak ele alınmıştır. Ancak tarikat, marifet ve hakikat kapılarında gusül ve abdest insanın tenini, bedenini ve donunu yıkaması olarak değil, iç dünyasını, kalbini kibir, kin, haset, cimrilik, düşmanlık, tamah, öfke, gıybet, riya vb. kötülüklerden arındırması, yuyması bir başka ifadeyle “gönül guslü” olarak ele alınmıştır. Kişi iç dünyasını bu erdemsizliklerden arındırmadıkça dışını ne kadar şeriat gusül ve abdestiyle yıkarsa yıkasın gerçekte arınmış kabul edilmez. O nedenle Alevî-Bektaşî *Buyruk* ve *Makâlâtlar*ında namaz, abdest, oruç, hac vb. şekli ibadetler, tarikat, marifet ve hakikat makamındaki ideal kulluk icaplarının en alt tabakasında yer alan asgari zorunlu dindarlık ölçüleri olarak ele alınmıştır.

Sonnotlar

¹ Geçmişte dinin gerçek hamilerinin kimler olduğu, gerçek din anlayışının ne olduğu hususundaki mutasavvıflar ve fakihler arasındaki tartışma ve suçlamalar hususunda (bkz. Afifi, 2004: 115 vd. 119); Günümüzde ise kimi Alevî-Bektaşîlerin kendilerini İslam'ın hakiki yönüne uyan insanlar olduklarını ve Sünnileri şekilcilikle, özden uzaklaşmış olmakla nitelendirdiklerini, (bkz. Noyan, 1985: 4), aynı şekilde Kur'an'ın gerçek anlamına (batına) uyduklarını, (bkz. Zelyut, 1990: 53, 36-38), Alevîlerin gerçek Müslüman ve Alevîliğin ise dinin en doğru yorumu olduğunu, Sünnîliğin ise Emevîler tarafından üretilen saptırılmış bir İslam anlayışı olduğunu ileri sürdüklerini görüyoruz (bkz. Engin, 2004: 279-280). Buna karşılık kimi Sünnîler de, İslamiyet'in gerçek temsilcilerinin kendilerinin olduğunu, Alevîliğin birtakım inançlarının Peygamber sonrası dönemde Yahudiler tarafından ortaya konulduğunu, (bkz. Sözen, 1987: 88, 97, 103) Sünnileştirilmesi ve ehlileştirilmesi gerekli olan İslam'ın sapık bir kolu olduğunu ileri sürmüşlerdir (bkz. Kısa Kürek, 1990: 75-77).

² Namazın özü ve ruhu olan zikri (anma), beden namazına üstün tutan sûfiler bu anlayışı "Resulüm sana vahyedilen kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymaz. Allah'ı anmak elbette İbadetlerin en büyüğüdür" (Ankebût, 29/45) ayeti ve Hz. Peygamber'in "Bir saatlik tefekkür, bir yıllık ibadetten daha üstündür" hadisiyle ve ilgili daha birçok ayetle temellendirmeye çalışmışlardır. Örneğin İbn Sinâ, zahirî namazı avamın namazı, bedenî ibadeti, sahte namaz diye nitelerken gerçek hakiki/bâtîni, ruhanî namazı ise kişinin Allah'ı bilmesi (marifet), kavraması, müşahede ve idrak etmesi, ona muhabbet duyması, münacât etmesi, nefis ve süflî alemin isteklerinden kurtulması olarak ele almıştır. (bkz. İbn Sina, 1942: 13-16, 18-22, 23-24, 26; Afifi, 2004: 228); İbn Arabî ise zahirî namazda zikrin, en büyük ibadet olduğunu belirtmiştir. (İbn Arabî, 2002: IV, 374-375); Mevlâna, ise namazın suretten ibaret olmadığını, zahirî namazın başı, sonu belli olduğunu bundan dolayı da kalıpsal bir ibadet olduğunu, şeklen kılınan namazın geçici olduğunu ifade etmiş, asıl namazı ise içte, ruhta olan, başı sonu olmayan bu kalıbın rûhu olan kendinden geçiş olarak ele almıştır. (Mevlâna, 1969; XXII) Ayrıca Yunus Emre ve Ebu Talib el-Mekki de marifetullah ve muhabbetullahın, kalbî muamelenin, marifet ilminin, namaz, oruç, hac, kâbe vb. zahirî amellerden üstün olduğunu ifade etmişlerdir. (Gölpınarlı, 1961: 176-179; Ebu Talib el-Mekki, 1999: 37) Bütün bu veriler, zahirî ve bâtnî namaz anlayışının Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safî'nin de içinde olduğu tasavvufî düşüncenin ortak bir karakteri olduğunu gösterir.

³ Alevî-Bektaşîlerin camiye gitmemeleri ve namaz kılmamalarıyla ilgili çeşitli nedenler ileri sürülmüştür. (Kaya, 1996: 120-123) a) Tarihi neden: Emevîler döneminde camilerde hutbelerde Hz. Ali ve taraftarlarına sebedilmesi, camilerde yönetici kesimin kendi siyasi çıkarları uğrunda Alevîlere saldırı ve hakaretlerde bulunması, b) Sosyo-ekonomik neden: Alevîlerin yoksul kimseler olmaları, göçebe olmaları dolayısıyla da çok çalışmak zorunda kalmaları nedeniyle beş vakit namaza devam edememeleri, (Zelyut, 1990: 67-68-69; Fiğlalı, 1990: 288; , Arabacı, 2000. 94-95) c) Felsefi neden: Alevî felsefesinde ibadetlerde şekil biçimden ziyade içtenlik, öz önemlidir, şekil özden uzaklaştıran bir oyalanmadır. d) Dinsel neden: Alevîlerde dindarlık namazla sınırlı değildir. Namaz reddedilmez. Alevîlerde namaz Kur'an 'da bu günkü haliyle dile getirildiği gibi kabul edilmez. Kur'an'da namazın biçimi olmadığı gibi beş vakitte belli değildir. Namaz (salât) Tanrı'yı içten anmaktır. (bkz. Zelyut, 1990: 67-68-69, 71-72, 74-75) Psikolojik Neden: "öteki" olarak kabul ettikleri Sünnîlerden "uzak durmayı" ve "onlara benzememeyi" ifade eden teberâ anlayışının, temel İslâmî ibadetler noktasında sergilenen olumsuz tutumda göz ardı edilmeyecek kuvvetli bir psikolojik etkidir. (Üçer, 2005: 172) Bunların yanında, Peygamber döneminde namazın gece olduğu, (Yûnus, 10/87; Nûr, 24/36) ayetlerinden hareketle evlerde kılmanın farz olduğu, cami namazının sonradan, Emevîler döneminde çıkan bir

bidat olduğu, bundan dolayı da sözde Allah'a bağlı olanların inşa ettikleri mescidin Allah tarafından yıkıldığı, dolayısıyla da asıl mescidin yeryüzü olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. (Öztoprak, 1990: 7, 22-26; Şener, 2000: 98)

⁴ Bazı Alevî-Bektaşî dede, talib ve çeşitli makamlardaki müntesiplerinin namazın tarihte kılındığına ve kılınması gerektiğine dair söylemleri için (bkz. Üçer, 2005: 302, dipnot; 43-44-45; Ayrıca Bektaşî Dedebabası Bedri Noyan, Alevî-Bektaşîlerin usul-u dinini saydıktan sonra namaz, oruç, hac, zekât, cihad, emir-nehîy gibi dinin furuatının da var olduğunu belirterek Alevî-Bektaşîlerin namaz, niyaz bilmedikleri söylentilerinin yanlış olduğunu, bunların ibadetlerini yalnız başına kendi evlerinde yaptıklarını belirtir. (bkz. Noyan, 1985: 53)

⁵ Hacı Bektaş Velî'de olduğu gibi sonrası dönem Alevî-Bektaşî klasiklerinde de namazın bîtni yorumu yapılmıştır. Mesela, Şeyh Safî Beynamazı şöyle izah etmektedir: "Beynamaz şunlardır ki; Hakk sevgisini, Peygamber mihrini ve erenlerin muhabbetini gönülden çıkara ve bunların yerine dünya tamahı, kin, kibir, kıskançlık ve kötü düşünceler doldura ve gönlünde büyüklük taslaya, Hakk'a baş eğmeye ve Hakk sözüne karşı gelip, baş indirmeye." (bkz. Yaman, 1994: 48; Atalay, 1993: 28, 119)

⁶ Aybnâk: Kusurlu, ayıplı olan.

Kaynakça

- Abdullâh b. Mubârek, Ebû Abdîrrahmân b. Vâdîh el-Hanzeli. (ty.). *ez-Züh'd ve'r-Rekâik*. Tah. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebûbekir b. Nâfî' el-Himyârî. (1403). *el-Musannef*, Tah. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî- el-Hind.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî Ebu'l-Fidâ. (2000). *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*. Tah. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî. yy.: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, (2004). *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*, İstanbul: İz Yayınları.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. (2001). *Müsned*. Tah. Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Mürşîd vd. yy.: Müessesetu'r-Risâle.
- Alî el-Kârî, İbn Sultân Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddîn Mollâ el-Herevî. (ty.). *el-Esrârû'l-Merfûa fi'l-Ehbârî'l-Mevdûa el-Ma'rûf bi'l-Mevdûâtî'l-Kübrâ*. Tah. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l Emâne/Müessesetu'r-Risâle.
- . (1398). *el-Mesnûa fî Marîfeti'l-Hadîsi'l-Mevdûa*. Tah. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Arabacı, Fazlı. (2000). *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*. Samsun: Etüt.
- Atalay, A. Ali. (Haz.). (1993). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Can Yayınları.
- Aytekin, Sefer. (Haz.). (ty). *Buyruk.*, Ankara: Emek Basım Yayınevi.
- Bardakçı, M. Necmeddin. (2005). "Bir Tasavvufî Mektep Olarak Bektaşîlik". Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu. -I-, İsparta: TÜBİTAK.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horâsânî Ebûbekir. (1993). *el-Esmâ' ve's-Sifât*. Tah. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşîdî. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydullâh el-Atekî.

- (1988-2009). *Müsnedu'l-Bezzâr*. Tah. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. el-Medînetu'l-Münevvere: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Bozkurt, Fuat. (Haz.). (1982). *Buyruk*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. (1422). *Sahih*. Tah. Muhammed b. Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. yy.: Dâru Tavki'n-Necât.
- Deylemî, Ebû Şucâ' el-Hemedânî. (1986). *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*. Tah. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dindi, Emrah. (2011). *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. el-Ezdî es-Sicistânî. (ty.). *Sünen*. Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân. (1974). *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, Mısır: es-Seâde.
- Ebu Talib el-Mekkî. (1999). *Kutü'l-Kulüb*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsünî b. Yahyâ b. İsâ Hilâl et-Temîmî. (1984). *Müsnedu Ebi Ya'lâ*. Tah. Hüseyin Selîm Esed. Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs.
- Ebu-ş-Şeyh el-İsbahânî. (1408). *el-'Uzma*. Tah. Rızâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî. Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Ebûbekir b. Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân b. Havâsetî, (1409). *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. Tah. Kemâl Yûsûf el-Hût. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.
- Eflâki, Ahmet. (1954). *Ariflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: MEB.
- Ekinci, M. (2004). "Alevîliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Değerlendirilmesi". *Harran Ü. İlahiyat Fak., Dergisi*. 10, 13, 8-40.
- Engin, İsmail. (2004). "Alevilerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevî İmajına Yönelik Bakış Açuları". *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İstanbul: İSAV. Ensar Neşriyat.
- Erk, H. Basri. (1954). *Tarih Boyunca Alevilik*. İstanbul: Varol Matbaası.
- Eşrefoğlu Rûmî, (2003). *Müzekki'n-Nüfûs*. Haz. Abdullâh Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî. (1343). *Tezkiretu'l-Mevdûât*. yy.: İdâretu't-Tibâati'l-Müniriyye.
- Fırlalı, E. Ruhi. (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1961). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gümüšoğlu, Dursun. (2005). "Bektaşîliğe Göre İnsan ve Mürid Anlayışı", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu*. -1- İsparta: Tübitak.
- . (1996). *Fevaid*. Haz. Baki Öz. İstanbul: Can Yayınları.
- . (ty.). *Makâlât*. Haz. Esad Coşan. Ankara: Seha Neşriyat.

- . (2004). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Hazırlayan Yok. (ty). *Buyruk İmam-ı Cafer Buyruğu*. Ankara: Ay Yıldız Yayınları.
- İbn Arabî, Ebu Abdillâh Muhyiddin Muhammed b. Ali. (2002). *Fususul-Hikem*. Çev ve Şerh. A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV Yayınları.
- İbn Bezzaz et-Tevekküli, (1994). *Safvetü's-Safa*. Tah. G.R. Tabatabai Mevd. Tebriz: yy.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir et-Temîmî. (1992). *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. Tah. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. Medine-i Münevvere: Merkezu Hidemeti's-Sünnne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Muâz b. Mâbed et-Temîmî Ebû Hâtîm ed-Dârimî el-Büstî. (1988). *Sahîhu Hibbân*. Tah. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Huzeyme, Ebûbekir Muhammed b. İshâk b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekr es-Sülemî en-Nisâbüri. (1994). *Kitâbu'd-Tevhîd ve İsbâti'-r-Rab*. Tah. Abdülazîz b. İbrâhîm b. eş-Şehvân. Suûdiyye/Riyad: Mektebetu'r-Rüşd.
- İbn İrâk el-Kinânî, Nüreddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân. (1399). *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûati ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdûa*. Tah. Abdülvahhâb Abdüllatif, Abdullâh Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Sina, (1942). *Büyük Türk Filozofu İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*. Çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- İsmâîl Hakkî, İbn Mustafâ b. el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî. (ty.). *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, Haydar. (19969). *Alevî Bektaşî Erkânı, Evradı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayınları.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. (ty.). *Sünen*. Tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. yy.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Keçeli, Şakir. (2005). "Bektaşîlik Alevilik Arasındaki Farklar-Meydan Evi", Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu. -1- İsparta: Tübitak.
- Kısakürek, N. Fazıl. (1990). *Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslam*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Koç, Yunus. (2004). "Şeyh İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 30. 63-118.
- Korkmaz, Esat. (2000). *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Köprülü, Fuat. (1993). *Türk Edebiyatının İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kuşeyri, (2003). *Risale*. Ter. Şeyhu'l-İslam Hoca Sadettin Efendi, Haz. Mehmet Günyüzlü. İstanbul: Yasin Yayınları.
- Kutlu, Sönmez, Nizamettin Parlak (Haz.). (2008). *Şeyh Safiyeddin Erdebili İshak İbn Cebrail, Makâlât Şeyh Safi Buyruğu*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Makdisî, Merî b. Yûsuf b. Ebîbekir Ahmed el-Keremî. (1998). *el-Fevâidu'l-Mevdûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. Tah. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Riyad: Dâru'l-Verrâk.
- Manneh, B. Abu. (2004). "1826'da Nakşi Bendî Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları". Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler. İstanbul: İSAV. Ensar Neşriyat.
- Mevlâna, (1969). *Fihî Mâfih*. Çev. Meliha Ülker Anbaroğlu. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Müslim, İbn Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. (ty.). *Sahîh*. Tah. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. (1986). *es-Sünenü's-Suğrâ*. Tah. Abdulfettâh Ebu'l-Ğudde. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye.
- Nişati, (2006). *Şeyh Safi Tezkiresi*. Haz. Möhsün Nağısoylu, Sever Cebbarlı, Rauf Şeyhzamanlı. Bakı, Nurlan.
- Noyan, Bedri. (1985). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- Nizâmuddîn en-Nisâbüri, el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. (1416). *Ğerâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*. Tah. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ocak, A. Yaşar. (2005). "Alevilik Tarihinin Temel Bir Problemi: Alevilik ve Nizari İsmaililiği". Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. -1- İsparta: Tübitak.
- Özcan, Hüseyin. (2005). "Alevî Bektaşî Şiirinde Âdâb ve Erkân", Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, -1- İsparta: Tübitak.
- Öztoprak, Halil. (1990). *Kur'ân'da Hikmet Tarihte Hakikat Kur'ân'da Hikmet İncil'de Hakikat*. İstanbul: Can Yayınları.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyin et-Teymî Fahrüddîn. (1420). *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi.
- Sağânî, Raziyyüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen b. Haydar el-Adevî. (1405). *el-Mevdûât*. Tah. Necmi Abdurrahmân Halef. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Sa'lebî, Ahmed b. İbrâhîm b. Ebû İshâk. (2002). *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*. Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. (2005). "Açılış Konuşması". Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. -1- İsparta: Tübitak.
- Saygı, Hakkı. (Haz.). (1996). *Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babagân Bektaşî Erkânları*. İstanbul: Saygı Yayınları.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Ahmed b. İbrâhîm. (ty.). *Bahru'l-Ulûm*, yy., ty.
- Sözengil, T. Mümtaz. (1991). *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul: Çözüm Yayınları.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. (1996). *el-Leâli el-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. Tah. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Uveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Şener, Cemal. (2000). *Alevilik Nedir Şaha Doğru Giden Kervan*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyûb b. Mutîr el-Lahmî Ebu'l-Kâsım. (ty.). *el-Mucemu'l-Evsad*. Tah. Târik b. İvedullâh b. Muhammed, Abdulmuhsîn İbrâhîm b. el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn.
- (ty.). *el-Mucemu'l-Kebîr*. Tah. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye.
- Taşğın, Ahmet. (2005). “Şeyh Sâfi Menâkıbı ve Buyruklar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XI, 33, 441-458.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâb. Dahhâk. (1975). *Sünen*. Tah. A. Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbi el-Halebî.
- Üçer, Cenksu. (2005). “Geleneksel Alevilikte İbadet Telakkileri”. Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. -1- İsparta: Tübitak.
- (2005). “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı Ve Alevilerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], V, 2, 161-189.
- Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. Haz. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkilab Kitabevi.
- Yaman, Mehmet. (Haz.). (1994). *Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Zelyut, Rıza. (1990). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları.

MAKEDONYALI SAİD VE MASUM İMAM MERSİYELERİ*

MACEDONIAN SAID AND MASUM IMAM ELEGIES

Yaşar AYDEMİR**

Öz

Saïd, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında yaşamış bir şairimizdir. Ulaşabildiğimiz edebiyat tarihi kaynaklarında şaire dair bir bilgiye rastlamıyoruz. Şiirlerinden anlaşıldığına göre Saïd bugünkü Makedonya sınırları içerisinde bulunan Kalkandelen ve Gostivar şehirleri civarında yaşamıştır.

Saïd'in Makedonya Millî Kütüphanesi (Narodna Ā Univerzitetska Biblioteka Skopje) OMCT I/150 numarada kayıtlı bir cönkte şiirleri bulunmaktadır. Yazımızda Saïd'in kısaca hayatı, edebî şahsiyeti ve şiirleri değerlendirilmiş, çevresine dair bilgiler verilmiştir.

Saïd, Bektaşiliğin ağır bastığı bir kültür coğrafyası içerisinde yetişmiştir. Şiirlerinde umumi olarak tasavvuf, özel olarak da Bektaşilik kültürünün izleri görülür. Saïd'in şiirleri içerisinde şehrengiz tarzı şiirler de olup yaşadığı devre ve yere dair kıymetli bilgiler içerir. Saïd'in çevresini büyük ölçüde Bektaşî geleneğine bağlı sufiler oluşturur. Bu isimlerin bir kısmı bilinmekle birlikte bir kısmına dair bilgilerimiz yoktur. Divan şiiri ile halk şiiri arasında duran şairimiz içinde bulunduğu geleneğe uyarak masum imam mersiyeleri yazmıştır. Mersiyeler aynı gelenek içerisinde yazılan benzer metinlerden farklı değildir. Yazımızda şairin masum imam mersiyeleri kısaca değerlendirilerek söz konusu iki şiirin metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Saïd, Cönk, Kalkandelen, Gostivar, Bektaşî, Şiir

Abstract

Saïd is a poet who lived between the end of the 18th century and the beginning of the 19th century. We do not encounter any information in the available literature and historical resources about him. According to the poems, Saïd lived in around the cities of Kalkandelen and Gostivar, which are located on the borders of Macedonia today.

Saïd has got some poems in a *cönk* which is recorded as OMCT I/150 at Macedonia National Library (Narodna Ā Univerzitetska Biblioteka Skopje). This study provides information on his close circles and the life of Saïd, his literary personality and his poems are evaluated.

Saïd grew up in a geography where Bektashism was dominant. Traces of mysticism and specifically Bektashism culture are seen in his poems in general. There are şehrengiz style poems among his poems and these works include important information on the places and era in which he lived. The Sufis who follow Bektashism tradition form his close circles in general. We have got information about some of these names while we do not have any information about some others. Our poet with his preferences with *Divan* poetry and folk poetry wrote blameless Imam Dirges by complying the tradition he was found in. Dirges are not different from the similar texts written within the same culture. This study

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.06.2016, Kabul Tarihi: 02.03.2017.

** Prof. Dr. Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, aydemir@gazi.edu.tr, yasaraydemir@yahoo.com.

evaluates the blameless imam dirges shortly and deals with the transcribed text of the related two poems.

Keywords: Saïd, Cönk, Kalkandelen, Gostivar, Bektahsism, Poem

1. Saïd'in Hayatı ve Edebî Şahsiyeti

a. Saïd'in Hayatı

Şuarâ tezkirelerinde Saïd'in ismine rastlanmaz. Hakkındaki bilgilerimiz, şiiirlerinden yaptığımız çıkarımlara dayanır. Bu bilgiler çerçevesinde şairin doğum tarihine dair elimizde bir bilgi yoktur. Saïd'in eğitim ve çalışma hayatına dair bir bilgiye de sahip değiliz. Şiiirleri içerisinde bulunan tarih manzumeleri ve irtibatta olduğu isimlerden onun yaşadığı döneme dair birtakım çıkarımlarda bulunabiliyoruz.

Saïd'in şiiirleri içerisindeki en eski tarih manzumesi şeyhi Abbas Baba'nın (1218/1803-04) ölümüne düşürdüğü tarih manzumesidir. Bu tarih manzumesinden hareketle Saïd'in doğum tarihinin en geç 18. yüzyılın son çeyreği, hatta ikinci yarısı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Saïd'in Kalkandelen, Gostivar, Serakin, Palçiste gibi yerlere dair yazdığı şehrengiz tarzı şiiirlerinden bu bölgede yaşadığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen yerlerin ilk ikisi bugün de büyük yerleşim yerleridir. Coğrafi olarak da Kalkandelen, Gostivar, Palçiste ve Serakin birbirine çok yakındır. Şairimizin bu köylerden birisinde doğmuş, gerek tarikat ilişkileri ve gerekse başka münasebetlerle Kalkandelen ve Gostivar'a gidip gelmiş veya oralardan birisine yerleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Saïd'in şiiirleri içerisindeki en son tarihler, Recep Paşa'nın Serakin'de Vardar Nehri kenarına yaptırdığı kaldırım ve Vardar Nehrinin taşması sonucu Serakin'i su basmasını konu alan 1232/1816-17'yi gösteren tarihleridir. Bu tarihlerden anlaşıldığına göre şair 1232/1816-17 yıllarında hayattadır. Saïd'in kendisinden yardım gördüğü, şiiirleri içerisinde müteaddit defalar adını andığı halde, 1238/1822 tarihinde vefat eden Recep Paşa'nın ölümünden söz etmemesi şairin 1238/1822 tarihinden önce ölmüş olabileceğini düşündürmektedir (Aydemir, 2013: 206-207).

b. Saïd'in Çevresi

Saïd'in devri yöneticileriyle ve tarikatı münasebetiyle kurduğu ilişkilerden oluşan birbirini tamamlayan iki çevresinden söz edilebilir. Bu iki çevre birbirine geçmiş durumdadır. Zira şairin sıklıkla şiiirlerinde sözünü ettiği Recep Paşa bir Bektaşî müntesibidir. Recep Paşanın oğulları; Abdurrahman Paşa, Ali Hıfzı Paşa, Hasan Paşa ve Celaleddin Bey de aynı tarikata mensuptur. Saïd, Recep Paşa övgüsünde Paşanın hâl ehli oluşunu, başta Harabatî Baba Tekkesi olmak üzere

tarikât mekânlarına desteklerini dile getirir. Recep Paşa aynı zamanda Harabâti Baba Tekkesinde (Kalafat, 1998: 87) medfundur.

Saîd'in ikinci ve asıl çevresi tarikât ilişkileriyle kurduğu çevredir. Bu çevresine dair şairin doğrudan isme yazılmış gerek medhiye ve gerekse tarih manzumeleri yanında değişik vesilelerle zikrettiği isimler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı hayatta olmayan tarikât büyükleridir. Bir kısmının isimleri zikredilmekle birlikte hayatlarına ve kimliklerine dair bilgilerimiz bulunmamaktadır.

Saîd'in irtibatında olduğu isimlerin başında Abbas Baba gelir. Şairin Abbas Baba'nın ölümüne yazdığı tarih manzumesinde:

Ey Sa'îdi söyle dilden mürşidüñ târihini
Maksada irdi revânı şâd bula ' Abbas Baba Sene 1218/1803-4

Beytindeki “mürşidüñ târihini” ifadesi Şeyh Abbas Baba'nın Saîd'in şeyhi olduğunu gösterir niteliktedir. Bir başka manzumesindeki:

Görince ta'zîma kıldık kıyâmı
' Aceb kimdür didük bunuñ imâmı
Anı gördüm gönlümüñ dilârâmı
Şeyh Eyyûb Efendi kendidür geldi

dizeleri, Saîd'in şeyhinin vefatından sonra Şeyh Eyyub Efendi'ye tabi olduğunu düşündürmektedir. Saîd, Şeyh Eyyub Efendi'yi anlatırken “Şeyh Mustafa Baba'nın gevheri”, “Pîr Adulkadir'in gonca gülü”, “Şeyh Abbas Baba'nın gönül sırrı”, “Prizren Kadiri Dergâhi sahibi” gibi sıfatlarla anar. Şeyh Eyyub Efendi, “Şeyh Abbas Baba'nın gönül sırrı” olduğuna göre Saîd'in ondan icazetli olması da muhtemeldir:

At üstünde arslan gibi oturmuş
Çifte turasını hû ile dizmiş
Naz'rile dilleri vecde getürmüş
Şeyh Mustafâ Babanın gevheri geldi

Kendisi bir erdir hem erzâdedür
Pîr Abdulkâdirin gonca gülidür
Şeyh Abbas Babanın sırr-ı dilidür
Dil mülküne sultân olanum geldi

Erenlerden budur niyâzum her gâh
Himmatleri olsun Sa'îde hem-râh
Şehr-i Pirizren'de sâhib-i dergâh
Tarîk-i Kadri'nün bir şâh[1] geldi

Saîd'in Maksûd Baba medhine yazdığı manzumeden Maksud Baba'nın Kalkandelen'de Kadîrî Dergâhı'nın kurucusu, Köprü Camii'nde dört yıl misafir kalan, dört yıl Rapçice Camii'nde riyazeti olan, köprü kurbünde medfun bir isim olduğunu öğreniyoruz. Buradan hareketle şairin Kadîrlilikle de ilişkisi üzerinde düşünmek gerekmektedir.

Saîd'in Kalkandelen medhine yazdığı şehrengiz tarzındaki murabbaında şehirde bulunan, muhtemelen tanınmış tarikat büyüklerinden söz etmektedir. Bu isimler; Koyun Baba, Minû Baba ve oğulları Mahmûd, Abbâs ve Ganî; Şeyh 'Ali, Mansûr Efendi, Şeyh Süleymân, Mehemmed, Şeyh 'Ali, Mehmed Efendi, Şâh 'Abdal Mûsâ, Nev-zuhûr Baba'dan oluşmaktadır. Saîd bir şiirinde de İbrahim Dede'yi medh etmiştir. İbrahim Dede, şairin meclisine gidip geldiği, üstad bildiği etkileyici bir isimdir (Aydemir, 2013: 208-210).

c. Saîd'in Edebî Şahsiyeti ve Meşrebi

Saîd şiirlerinde genellikle aruz veznini tercih etmiş, kimi zaman da hece ile şiirler yazmıştır. Şiirleri içerisinde Farsça olanların da bulunması şiir yazacak kadar Farsça bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Üslubunda klasik şiirin genel havasının etkisi görünse de zaman zaman karşılaştığımız vezin hataları, kafiyeler problemleri şairin klasik edebiyat kültürüne dair gelenek içerisinde ve çevresinden edindiği bilgi ve yönlendirmelerin dışında özel bir eğitim almadığı yönündedir.

Saîd, mutasavvıf bir şahsiyettir. Bektaşî geleneğine bağlı bir sufidir. Şiirlerinin bulunduğu cönkte yer alan başı eksik ilk manzume 14 Masum İmamın övgüsüne ayrılmıştır. 4. şiiri de aynı çerçevede yazılmış On Masum İmamı konu alır. İbrahim Dede'ye övgü, Abbas Babanın ölümüne tarih, Sersem Ali Baba Dergâhı üzerindeki köşke tarih ve tasavvuf içerikli diğer şiirleri onun bahsi geçen geleneğe bağlı bir isim ve şair olduğunu gösterir (Aydemir, 2013: 208-209).

2. Saîd'in Âl-i Abâ Mersiyeleri

Saîd'in konuyla ilgili şiirlerinin ilkinin başı eksik olduğu için nazım şekline dair net bir kanaat belirtemezsek de kaside veya kıt'a nazım şekliyle yazılmış olduğunu söyleyebiliriz. İkinci manzumenin nazım şekli ise kıt'a görünmektedir.

Saîd'in ilk manzumesi 14 Masum İmamı konu alır. Ancak varak kaybından dolayı şiir dördüncü imamın medhi ile başlar. Fakat onun adı söylenmemiştir. Ölüm yeri Kerbelâ'dır. Zamane "ibni Zehrâ'dan" ayırdı dendiğine göre, Zehrâ'nın yani Hz. Fatıma'nın çocuğu olmalıdır. Masumların beşincisi Hasan'dır. Altı yaşındayken Mansur bin Muaviye tarafından şehit edilmiştir ve mezarı Rey'dedir. Altıncısı İbnü'l-Abâ Kâsım Saîd olup üç yaşındayken Yezid ibni Muavî tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Medine'dedir. Yedincisi Aliyyü'l-Eftar ibni Bakır olup altı yaşındayken Şamlı

Ahmed ibni Mansur tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Sivas'tadır. Sekizincisi Abdullah bin Cafer'dir. Üç yaşındayken Bestâm ile Rûgan arasında şehit edilmiştir. Mezarı Bâyezid yakınlarındadır. Dokuzuncusu Cafer'in oğlu Yahyâ el-Hâd olup 10 yaşındayken Abdullah ibni Mehmed el-Kûfî tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Bağdat'tadır. Onuncusu Salih ibni Musa Kazım'dır. Üç yaşındayken Osman Dımışkî şehit etmiştir. Kabri Şiraz'dadır. On birincisi Musa Kazım'ın oğlu Tayyib olup yedi yaşındayken Şamlı Yusuf ibni İbrahim tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Rey'dedir. On ikincisi İmam Muhammed Taki'nin oğlu Cafer olup dört yaşındayken Şamlı Yusuf tarafından şehit edilmiştir. On üçüncüsü Hasanü'l-Askerî'nin oğlu Cafer'dir. Bir yaşındayken Şamlı Mahmud bin Nasır tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Rey'dedir. On dördüncüsü Hasan Askerî'nin oğlu Kasım olup Şamlı Mansur bin İbrahim tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Cezayir'dedir.

Saîd'in ikinci manzumesi kuta nazım şekliyle yazılmıştır. İlk imam Kevser sakisi, velayet şahı Hz. Ali'dir. İkincisi Şebber ve Şebber yıldızları gibi olan imameynden Hüseyin'dir. Şairin Yezîd'e laneti de Kerbelâ vakasındandır. Üçüncüsü yüzünün parlaklığından yıldızların utandığı Zeyne'l-abâ'dır. Dördüncüsü güneşin doğuşunu andıran Muhammed Bâkır olup salikin kalbine hakikat güneşi gibi doğar. Beşincisi mezheb kurucusu da olan Cafer'dir. Altıncısı âlemin nuru Musa Kâzım, yedincisi can ve gönülden bağlı olduğu Ali Musa Rıza'dır. Sekizincisi münkiri inkâr edenlerin tabi oldukları Taki'dir. Velayet sırrının kaynağı Nakî dokuzuncusudur. Ulûhiyet sırrına mahrem olan Askerî onuncu isimdir. Toplam on isim 14 beyitte anılmıştır.

Gelenek içerisinde isimleri anılan, şehadetlerine vurgu yapılan ve Yezîd ve onun taraftarlarına lanet edilen tarzda işlenen on iki veya on dört masum imam benzer vurgularla anlatılır. Görüldüğü gibi Saîd de aynı geleneği devam ettirmiştir. Bahsi geçen isimlerin kimlikleri ile ilgili bilgilerde kimi farklılıklar vardır. Saîd'in şiirlerinde de gerek isim gerekse isme ait şehit edildikleri yer ve şehit edenlerin kimlikleri hakkında verilen bilgilerde bir birliktelik mevcut değildir. Bu farklılıkların olması daha çok sözlü kültüre dayanan anlatuların menkıbeleştirilmeleriyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla hangi bilginin doğru olduğu meselesi başka araştırmaların konusu olsa gerektir.

Makedonya Milli Kütüphanesinde bir cönkte (Makedonya Milli Kütüphanesi OMCTI/150.) bulunan Saîd'e ait şiirlerin tamamı tarafımızdan yayına hazırlanmıştır.

1.

mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün

Susuzlukda şehîd itmiş anı ol nâka mel'ûn hem
Ki kalb-i kasveti anuñ eşed her seng-i hârâdan

Aña dahi makâm-ı meşhed oldı Kerbelâ dirler
Zamâne kılmadı şefkat ayırdı ibni Zehrâ'dan

Beşinci ma'sum-ı pâküñ Hasan ol yüzi enverdür
Zuhûrı makdemi Zeyne'l-abâ ol gîti-ârâdan

İrişmiş yaşı altıya o Mansûr bin Muâviyye
Kılup kasdı o bedr aya içürmiş şürb-i eşhâdan

Mekân-ı meşhedi Rey'de dinildi ol ulu zâtuñ
Bulur ihsânı züvvârı hakikat şâh-ı Dârâdan

Yine İbnü'l-abâ Kâsım Sa'îd altıncı ma'sûmdur
Medîne'de olup meşhed münevver nûr-ı beyzâdan

İrür çün üç yaşına ol Yezîd ibni Muâvî bil
Şehîd idüp döker hûnı o berg-i gül musaffâdan

Yedincisi 'Aliyyü'l-Eftar ibni Bâkır ol ma'sûm
Yatur Sivâs'da ol zülf[i] sünbül nesl-i ısfâdan

Yaşı altıda Ahmed ibni Mansûr kim Dımışkîdür
İdindi intikâmı kasd o gül yüzli dilârâdan

Dahi ma'sûm-ı heştüm geldi 'Abdullâh bin Ca'fer
Beyâzid kurbını meşhed tutup cây-ı mu'allâdan

Anı Bestâm ile Rûgân arası mûrçe hem uryân
Yaşı üçde iken kînin alurlar çeşm-i şehlâdan

Tokuzuncı girü Yahyâ-yı el-Hâd' ibni Ca'ferdür
Tutup Bağdâd'ı meşhed ol zuhûrı zât-ı eshâdan

Girer on yaşına 'Abdullah ibni Mehmedü'l-Kûffî
Şehîd itdi alup dâdın o şâhi ser-esirrâdan

Onuncusu gelüpdür Sâlih ibni Mûsi-i Kâzım
Aña meşhed olup Şîrâz bulur kânı o kâlâdan

Üçünde anı ol ‘Osmân Dımışkî mel‘un ol nâ-kâm
Şehîd eyledi ol bed-nâm utanmaz şâh-ı ukbâdan

İrişdi on birinci Tayyib ibni Mûsi-i Kâzım
Müzeyyen meşhedi Rey’de o mir’ât-ı mücellâdan

Yedi yaşında Yûsuf ibni İbrâhîm Dımışkî hem
Akıtdı hûn-ı gül-gûnı o rûy-ı mâh-ı zîbâdan

On ikinci durur Ca‘fer Takîzâde o rûy-enver
Giricek dörde ol gevher kılur nûş câm-ı sahbâdan

Şehîd itmiş anı dahi Dımışkî Yûsuf ol mel‘ûn
Alur kînin kılur seyl-âb-ı hûn ol vech-i garrâdan

Onüçüncü dahi Ca‘fer Hasanü’l-‘Askerî oğlu
Dinildi meşhedi Rey’de o asl-ı zât-ı kübrâdan

Anı Mahmûd bin Nâsır Dımışkî bir yaşındayken
Revân-ı hûn idüp ol ruhları gül resm-i tîbâdan

Dahi on dördü ma‘sumuñ ki Kâsım ‘Askerî’ dendür
Olup meşhed Cezâyir buldı izzet zât-ı ‘uzmâdan

Şehîd itmiş anı Mansûr bin İbrâhîm ol makhûr
Dımışkî imiş ol mağrûr cezâsın bula uhrâdan

Sa‘îdüm çârdeh ma‘sum-ı pâki eyledüm takrîr
Egerçi haddimiz yokdur bu deñlü geldi imlâdan
(MMK. OMCT I/150: 1-3)

2.

mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün

Gel ey tâlib olan bûy-ı nesîm-i vasl-ı dildâra
Zuhûrî mebd-i bâğ-ı Resûl-i Kibriyâ’ dandur

Anuñ zevk u safâsından irişe behre ger dirsen
Tutup dâmân-ı evlâdı ‘Ali’ye ilticâdandur

İmâm-ı evvel ol şâh-ı velâyet sâki-i Kevser
Dinildi “lâ-fetâ” medhinde bir nûr-ı Hüdâ’ dandur

İmâmeynüm dahi Şebbîr ü Şebber melce’üm dâ’im
Muhabbet zevki gönülümde sebât-ı müctebâdandur

Gözüm nûrî benüm mutlak Hüseyin-i ber-güzîd ol şâh
Yezîd’e la’netüm her dem o kahr-ı Kerbelâ’ dandur

Felekde neyyirân şermende vech-i pür-ziyâsından
Dilüm mihiyle tezyîn olduğı Zeyne’l-abâ’ dandur

Muhammed Bâkır ol mâhum tulû’ -ı âfitâbâsâ
Ki kalb-i sâlike şems-i hakikat bü’l-vefâdandur

İmâm u rehberüm hem Ca’fer[î] mezheb-güşâ geldi
Tarîkat râhınıñ vüs’ı bize ol reh-nümâdandur

İmâm-ı heftümîn ol nûr-ı ‘âlem Mûsi-i Kâzım
İrişür ‘âşıkâna lutf-ı pâki pür-‘atâdandur

Mukırrem cân u dilden men garîb zât-ı a’lâya
Rızâyâ ser-nihâdum var ‘Ali Mûsî Rızâ’ dandur

Niçe üftâde dil-efkâr olupdur zülfine ber-dâr
İdenler münkiri inkâr Takî’ye iktidâdandur

Nakî bir ma’den-i sırr-ı velâyet kân-ı gevher kim
İrür mir’ât-ı kalbe rüşenâ ahsen-likâdandur

İmâm-ı ‘Askerî ol mahrem-i râz-ı ulûhiyyet
Virür dertlülere dermân çü zât-ı pür-sehâdandur

Sa’îdüm var niyâzum mihi-i sâhib-zamânımdan
Bu ednâ kuluñı redd eyleme kim bir gedâdandur
(MMK. OMCT I/150: 6)

3. Sonuç

Saîd, 18. yüzyılın son çeyreği, belki de ikinci yarısında bugünkü Makedonya'nın Kalkandelen, Gostivar şehirleri civarında doğmuş 19. yüzyılın ilk çeyreği; 1818-22 yılları arasına kadar hayatta olan bir şairimizdir. Tezkirelerde kendisine yer bulamamıştır. Saîd'in hakkındaki bilgiler şiirlerinden yaptığımız çıkarımlara dayanır.

Saîd, Bektaşî dervişidir. Abbas Baba onun ilk müşşididir. Recep Paşanın desteğini görmüştür. Tasavvuf konusunun şiirleri içerisinde önemli bir yeri vardır. Yaşadığı bölgeye ve döneme ait gerek şehrengiz türündeki şiirlerinde, gerek tarihlerinde ve gerekse medhiyelerinde devrin ve bölgenin fiziki, sosyal ve tarihî dokusuna dair birçok hususa ışık tutacak bilgiler barındırır (Aydemir, 2013: 221).

Saîd şiir geleneği içerisinde halk şiiri ile divan şiiri arasında sayılabilecek bir yerde durur. Şiirlerinin nazım şekli, türü ve şiirlerinde kullandığı vezinleri bunun önemli göstergeleridir. Devrine göre sade bir dil kullandığını söylemek mümkündür. Şiirleri içerisinde yer alan Farsça manzumeleri onun Farsçaya vukufiyetini gösterir.

Bektaşî geleneği içerisinde bulunmasının doğal sonucu olarak tarikat büyüklerine, masum imamlara dair manzumeler de yazmıştır. Söz konusu şiirlerde geleneği takip etmiştir. Masum imamlara yazdığı iki mersiyeden ilki, yazma baştan eksik olmasından dolayı, dördüncü imamdan başlayıp 11 masum imamı ele alır. Söz konusu manzumelerin ikincisi kıta nazım şekliyle yazılmış olup 10 imamı konu almıştır.

Kaynakça

- Aydemir, Yaşar ve Abdulkadir Hayber. (2007). *Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Katalogu*. Ankara: TİKA. Yayınları.
- Aydemir, Yaşar. (2013). "Makedonyalı Saîd ve Şiirleri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10: 205-228.
- Kalafat, Yaşar. (1998). "Bedri Noyan Dede Baba ve Balkanlarda Bektaşilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 6: 81-98.
- Makedonya Millî Kütüphanesi OMCT I/150.

**FÂTİMİLERDE ve MEMLÜKLERDE DÖRT MEZHEP
BAŞKADILARININ TAYİNİ***
THE APPOINTMENT OF FOUR DENOMINATION CHIEF CADIS
IN FATIMIS AND MAMLUKS

Mehmet ŞEKER**

Öz

İslâm ve Türk İslâm devletlerinin hepsinde son derece önemli bir kurum olan kadılık, dinî ve adli görevlerin en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadılık, menşei Hz. Peygamber zamanında olan kadim bir görevdir. Raşit Halifeler ve Emevîler döneminde sürekli olarak gelişme gösteren kadılık, Abbasîler dönemindeyse kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Abbasî devletinin kurulmasından önce her memlekette bir kadı varken, Abbasîlerde ise her memleket için bölgeye göre çeşitli mezheplerden kadılar atanmıştır. Bu dönemde başkadılık kurumu tesis edilmiş olup Halife Harun Reşid tarafından ilk defa Kadı Ebu Yusuf, Başkadı (Kâdilkudât) olarak tayin edilmiştir. Daha sonra devlet merkezinde olduğu gibi merkeze uzak bölgelerde de kadılık, önemini koruyarak gelişmeye devam etmiştir. Mısır'da Fâtımîler döneminde konum ve değerini koruyan kadılık müessesesi, Memlûkler dönemindeyse daha sistemli bir kurum haline gelmiştir. Fâtımîler döneminde Vezir Ebu Ali Ahmed tarafından kısa süreliğine de olsa Mısır'da biri İmâmiye ve diğeri İsmâiliyye mezhebinden ikisi Şii, biri Mâlîki ve diğeri Şâfi mezhebinden ikisi de Sünnî kadılardan olmak üzere toplam dört başkadı tayin edilmiştir. Memlûkler dönemindeyse Sultan Baybars tarafından Şâfi, Hanefî, Mâlîki ve Hanbelî kadılarından birer kişi olmak üzere toplam dört Sünnî Başkadı tayin edilmiştir. Bu durum Memlûkler devletinin son bulmasına kadar Mısır ve Suriye'de devam etmiştir. Sünnî dört mezhep içtihatlarını uygulayan her mezhepten bir başkadının olması durumu; İslâm tarihinde hukukun, idari ve sosyal hayat üzerine tesir eden çok zengin bir uygulama örneğidir.

Anahtar Kelimeler: Şii ve Sünnî kadılar, dört mezhep başkadıları, Fâtımîler, Memlûkler

Abstract

In all Islamic and Turkish Islamic states judgeship (kadılık) is an extremely important and institution we see this institution as the most important of the religious and judicial duties. Origin of the judgeship, is an archaic task which depends on the time of Hz. Muhammad. Judgeship has developed continuously during the Raşit caliphates and Omayyads period and it has gained a corporate identity in Abbasid period. Before the establishment of the Abbasid state, there was a cadı in every country, while in the Abbasids, a lot of cadıs from different denominations were appointed for each country. Chief Cadi institution was established in this period, for the first time and Cadi Ebu Yusuf were assigned for a Chief Cadi (Kadilkudat) by the Caliph Harun Reşid. Afterwards, Cadi institution continued to be developed keeping with its importance in remote areas, as in the center of state. In Egypt, The Cadi institution that protects its position and value during the Fatimis period, has become more systematic institution in Mamluks period. In Fatimis period four chief cadıs were appointed for a short time by vizier Ebu Ali Ahmed in Egypt. Cadıs that one of them from İmamiye denomination, one from İsmâiliyye denomination, two of them from Shiite, one is from Maliki denomination and the other one is from Hanbeli. In Mamluks period, a total of four Sunni chief cadıs, Shafi, Hanefi, Maliki, Hanbeli, were

* Makalenin Geliş Tarihi: 16.12.2016, Kabul Tarihi: 06.02.2017.

** Dr, Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Ankara, mehmetseker@gazi.edu.tr

appointed one by one, by Sultan Baybars. This situation continued until the end of Mamluks state, in Egypt and Syria. The situation of having a Chief Cadi in every denomination that implementing precedent rules for four Sunni denominations, shows us law is an example of a comprehensive application that affects administrative and social life in the history of İslam.

Keywords : Shiite and Sunni cadis, four denomination chief cadis, Fatimis, Mamluks.

1. Giriş

Kazâ [yargı], halk arasında ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturan memuriyet demektir. İnsan kendisi ile başka insanlar arasında ortaya çıkan problemleri çözecek diğer bir kişiye her zaman ihtiyaç hissetmiştir (Zeydan, 1328: c. 1, 217).

Kadılık, Hz. Peygamber zamanında olan kadim bir vazifedir (Kalkaşandî, 1915: c. 5, 451). İslamiyet'te kazâ'ya dair işlere ilk bakan zât Hz. Peygamber idi. Daha sonra Raşid Halifeler bu göreve baktı. Çünkü kazâ, hilafetin en önemli vazifelerinden birisiydi. Bu sebepten İslâm'ın ilk yıllarında halifelik makamına geçen kişiler bu vazifeye bizzat bakarak başkalarına havale etmezlerdi. Daha sonralarıysa İslâm Devleti genişleyip, devlet işleri çoğalınca halifeler gerek hilâfet merkezinde, gerek vilâyetlerde kendileri tarafından bir temsilci ile insanlar arasındaki davaları görmek için özel memurlara her zaman ihtiyaç duydular. İslâmiyet'te bu şekilde memurlar görevlendiren ilk zât Hz. Ömer'di. Hz. Ömer, Ebû Derdâ'yı kendisi ile beraber Medine'ye, sahabeden Şurayh'ı Basra'ya, Ebû Musa el-Eşari'yi Kûfe'ye kadı olarak tayin etmişti (Zeydan, 1328: c. 1, 217-218).

2. Başkadılığın [*Kâdilkudât*] Menşei

“Kadıların kadısı” anlamına gelen başkadılık, hukukun bütün dallarında söz sahibi olan geniş yetkili kadı demektir (Üner, 1978: 76-77). Maverdi *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserinde başkadıyı, halife adına onun yetkisini kullanarak genel olan bütün işlerde özel yetkisi olan görevli kimse olarak tarif etmektedir (Maverdi, 1989: 29).

Başkadılık görevi, dinî görevlerin en büyüğü, derece ve konum olarak da en rütbelisidir. Başkadının görevleri; şer'î hükümlerin uygulanması ve yerine getirilmesi, yargıya ait işlerin icra edilmesi ve hasımların aralarının bulunması gibi meselelerdi (Kalkaşandî, 1914: c.4, 34-35). Başkadılar *Divânü'l-Mezâlim* [Sultanın/Sultana vekâlet edenlerin başkanlığını yaptığı yüksek yargı mahkemesi] toplantılarında adaletili olarak hareket etmek, İslâm hukukunu uygulamak, kamu yararına uygun hareket etmek ve mahkemede adaleti gözetmek gibi görevleri de yerine getirirlerdi (Üner, 1978: 86).

Başkadı kendisinin bizzat bakamadığı davalara *nâibler* [vekil] tayin ederdi (Kalkaşandî, 1914: c. 4, 34-35). Dolayısıyla başkadı ülkede bulunan her memleket için nâib tayin ederdi. Atamaları yapan kadı, “başkadı” diye adlandırılır ve bu sıfat yalnız onun için kullanılırdı. Onun dışındakiler ise “kadı” ya da “şu memleketin kadısı” diye adlandırılırdı. Aynı şekilde Endülüs’te de *kâdîlcemâa* adı verilen başkadılık, sorumluluğu altındaki memleketlerin kadılarını tayin ederdi (Üner, 1978: 76-78).

İslâm tarihinde ilk başkadı, Ebu Yusuf’tur (ö.182/798) (Bağdâdî, 1997: c. 14, 245, 247; Kettâni, 2012: c. 1, 378; Zeydan, 1328: c. 1, 218-219; Üner, 1978: 74; Mez, 2013; 276). Asıl adı Yakub b. İbrahim olan Ebu Yusuf, İmam-ı Âzam Ebu Hanife’nin öğrencilerinden olup Hanefî mezhebinde fıkıh usulü kitabı telif etmiş ve her yerde Ebu Hanife’nin fikhını yaymıştı. Abbasi Halifesi el-Mehdî tarafından kadılığa atanmış ve Halife Harun Reşid zamanında da kadılık yapmış ve yine onun tarafından başkadı olarak atanmıştı (Bağdâdî, 1997: c. 14, 245, 248).

Başkadı unvanını ilk defa alan Ebu Yusuf, Harun Reşid döneminde devletin önemli eyaletlerine kadılar tayin edilmesini teklif etmişti (Mez, 2013; 276). Ebu Yusuf’un ülkedeki bütün beldelere mi yoksa sadece başkent Bağdat’a mı kadı tayin ettiği meselesi ise tartışmalıdır. Bu meyanda Corci Zeydan, Ebu Yusuf’tan sonra gelen başkadıların, Bağdat kadılarını ve daha sonra da bütün kadıları tayin etmeye başladıklarını söylemektedir (Zeydan, 1328: c. 1, 219). Ancak Kettâni, *et-Terâtîbü’l-İdâriyye* adlı eserinde Kâsım bin Kutluboğa’nın *Tabakat ul-Hanefiye* kitabından naklen, Ebu Yusuf’un Abbasi halifelerinden el-Mehdî, el-Hâdî ve Harun Reşid olmak üzere üçünün döneminde de kadılık vazifesini üstlenmiş olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ebu Yusuf’un kendi zamanında kadı tayin etme yetkisine sahip olduğunu söylemekte, doğuda ve batıda da kadı tayin etme yetkisinin ona ait bir vazife olduğunu beyan etmektedir (Kettâni, 2012: c. 1, 378; Üner, 1978: 75).

Bunun yanı sıra Makrizî, *el-Hıtat* adlı eserinde Harun Reşid’in 170 (786-787) yılından sonra Ebu Yusuf’u başkadı olarak *kaza* yani yargı vazifesinin başına getirdiğini ve Abbasi Devleti’nde Irak, Horasan, Şam ve Mısır beldelelerinde Ebu Yusuf’un onayı olmadan hiçbir kimsenin kadılık görevine tayin edilmediğini ifade etmektedir (Makrizî, 1998: c. 3, 364). Görüldüğü üzere, Halife Harun Reşid birisini kadı atamak istediği zaman onu başkadı Ebu Yusuf’a sorar ve onun uygun gördüğünden başkasını da kadı olarak atamazdı. Dolayısıyla Ebu Yusuf’un başkadı olarak kadı tayin etme yetkisine sahip olduğu ve ülkede bulunan diğer kadıları da tayin ettiği açıkça görülmektedir.

Harun Reşid, Ebu Yusuf’un h. 182 [m.798] yılında vefatından sonra Ebu el-Buhterî’yi başkadılık görevine getirmiştir (Bağdâdî, 1997: c. 14, 247, 263). Dolayısıyla İslam tarihinde, Ebu Yusuf’tan sonra ikinci olarak başkadılık görevini yapan kişi Ebu el-Buhterî’dir.

Endülüs'te ve Mısır'da Abbasîlere çağdaş olan ya da daha sonra gelen halifeler ise Abbasîlerin uygulamaları ile yetinerek kendileri başkadıları, başkadılar da diğer kadıları tayin ederdi (Zeydan, 1328: c. 1, 218-219). Örneğin Fâtımîlerde ve Memlûklerde Suriye ve Kuzeybatı Afrika'da hukukî işleri yürüten, gerekli olduğu zamanda kadı nâiblerini atayan başkadı bulunmaktaydı (Üner, 1978: 78).

3. Abbasîlerde Dört Mezhep Başkadıları

Başlangıçta her memlekete bir kadı tayin edilirdi. Daha sonra İslâm toprakları genişleyince her şehre bir kadı tayin edilmeye ve hatta büyük şehirlerde birden fazla kadı görevlendirilmeye başlanmıştı. Bu kadılar her zaman halife tarafından tayin edilirdi (Zeydan, 1328: c. 1, 218-219). Dolayısıyla Abbasî devletinin kurulmasından önce her memlekette bir kadı vardı. Abbasîler devrinde ise her memleket için çeşitli mezheplerden kadılar tayin edildi. Sünnî dört mezhebin kadılarından her biri kendi mezhebini temsil ederdi. Her bir kadı kendi mezhebindeki kişilerin davasına bakardı (Üner, 1978: 77). Abbasîler, Hanefî, Şâfi, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden olmak üzere bölgedeki halkın mezhepsel durumuna göre sadece Sünnî kadılar tayin ederlerdi.

Abbasîler döneminde dört mezhepten kadıların tayin edilmesiyle alakalı olarak George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim-İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* adlı eserinde Halife Nâsır'ın (h.574-622/m.1180-1225), Bağdat'ta kadı tayin etme meselesini dört mezhep ile sınırlamış olduğunu ve ayrıca Halife Mustansır'ın h.631 [m.1237] yılında Bağdat'ta inşa ettiği Mustansiriyye Medresesi'nde sadece Sünnî dört mezhebin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Halife Nâsır ve Halife Mustansır'ın halk tarafından kabul görmüş olan Sünnî dört mezhebi pratikte uyguladıklarını ve bu halifelerin halk nezdinde kabul edilenin dışında bir uygulamanın dışına çıkmadıklarını belirtmektedir. Bunlara ilaveten Halife Nâsır'dan bir asır evvel, İslâm dünyasında Zâhirî mezhebine uyanların kalmadığını, yalnızca Sünnî dört mezhebin var olmaya devam ettiğini ve bu mezheplere uyma noktasında da âlimler arasında icmâ hâsıl olduğunu anlatmaktadır (Makdisi, 2012: 39-40). Bu meyanda George Makdisi, Makrizî'nin *el-Hıta'*ında ki naklini tenkit ederek onun Baybars'tan önce dört mezhepli bir yapının olduğundan haberdar olmadığını belirtmektedir. Hâlbuki Halife Nâsır ve Halife Mustansır'ın bu uygulamaları, sistemli olarak Sünnî dört mezhepten kadılar tayin etme uygulaması olmayıp, bölgelere göre değişiklik arz eden, kendilerinin ve halkın ekseriyetinin kabul etmiş olduğu Sünnî mezheplerden kadılar tayin etme meselesiydi.

4. Fâtımîlerde İki Şii ve İki Sünnî Mezhepten Dört Mezhep Başkadıları'nın Tayini

Fâtımîlerde dört mezhepten başkadıların tayini ile ilgili olarak Corci Zeydan, Fâtımî Halifesi el-Hafız b. Muhammed zamanında vezir olan Ebu Ahmed b. el-

Efdal tarafından dört mezhebin her birine göre hükmeden dört kadı atandığını söylemektedir (Zeydan, 1328: c. 1, 221). Mehmet Orhan Üner, Zeydan'ın bu görüşünün tarihi kaynaklara göre ispatlanmış olmadığını ileri sürmektedir (Üner, 1978: 82). Ancak tarihi kaynakların bu konuyla ilgili olarak naklettiklerine bakıldığında, Corci Zeydan'ın görüşlerinin isabetli olduğu müşahede edilmektedir.

İslam tarihinde, Baybars'tan önce, Fâtımîler'in çok kısa bir dönemi hariç tutulursa, dört mezhepten kadıların görev yaptığı bir dönem yoktur. Bu dönemde Fâtımîler, kendi kadılarıyla birlikte toplam dört kadı tayin etmişlerdi (el-Makdisî, 2012: 123). Bu dört başkadından her birisi kendi mezhebine göre hüküm verebilecek ve miras taksimi de yapabilecekti (Özen, 2001: 81).

Ebu Ali Ahmed b. el-Efdâl Şâhinşâh b. Emir el-Cuyûş, h.525 [m.1130/1131] yılında (Makrîzî, 1998: c.3, 389), biri İmâmiye ve diğeri İsmâiliyye mezhebinden ikisi Şîî, biri Mâlikî ve diğeri Şâfi mezhebinden ikisi Sünni olmak üzere toplam dört başkadı atadı ve bu başkadılardan her biri kendi mezhebine göre hüküm vermekteydi (Makrîzî, 1998: c.3, 389; el-Makdisî, 2012: 123). H. 526 [m.1131] yılının Muharrem ayında Ebu Ali Ahmed öldürülünce (Makrîzî, 1998: C. III, 389; el-Makdisî, 2012: 123), diğer mezhep başkadılıkları iptal edilerek öncesinde olduğu gibi sadece İsmâiliyye mezhebinden bir başkadı görev yapmaya devam etti (Makrîzî, 1998: c. 3, 389). Makrîzî ve Makdisî'nin bu ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, Fâtımîler döneminde çok kısa bir süreliğine de olsa dört mezhep başkadılarının olduğu bir uygulama mevcuttur. Fâtımîler döneminde vezir Ebu Ali Ahmed tarafından bir yıl bile sürmeyen bu müddet zarfında Mısır'da, biri İmâmiye ve diğeri İsmâiliyye mezhebinden ikisi Şîî, biri Mâlikî ve diğeri Şâfi mezhebinden ikisi de Sünni olmak üzere toplam dört başkadı tayin edilmiştir. Ebu Ali Ahmed'in İmâmiye Şîa'sına mensup birisi olduğu göz önünde tutulursa, onun, özelde İmâmiye Şîa'sını, genelde ise Şîiliği kuvvetlendirmek amacıyla bir ara geçiş formülü olarak Mısır'da yaygın olan Mâlikî ve Şâfi, Sünni mezheplerinden birer kadı atamış olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere, tarih boyunca Mısır toplumu, çoğunlukla Sünni olup özellikle de Şâfi ve Mâlikî mezheplerine mensuptu. Bu şekilde Ebu Ali Ahmed bürokrasideki taraftarlarına ek olarak halkın da desteğini yanına çekmek istemiş olmalıdır. Bu durum onun kısa bir zaman sonra öldürülmesiyle son bulmuş ve Mısır'da yeniden sadece İsmâiliyye mezhebinin otoritesi devam etmiştir.

5. Memlûklerde Sünni Dört Mezhepten Başkadıların Tayini

Memlûklerde dinî kurumların en büyüğü başkadılık idi (Üner, 1978: 86). Başkadıların Mısır, Suriye ve Hicaz'da nâibleri vardı. Bununla birlikte yargı işini yürüten iki yüzden fazla kadı bulunmaktaydı (Zâhirî, 1894: 92; Üner, 1978: 87).

Memlûklerde önem bakımından derecelerine göre birinci sırada Şâfi Başkadısı, ardından Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî Başkadıları gelirdi (Zâhirî, 1894: 92; Tekindağ,

1961: 147-148; Üner, 1978: 86). Şâfi Başkadısı, konum ve derece olarak diğer mezhep başkadılarında daha büyük olduğu için Mısır'daki kadıları tayin etme ve azletme işine bakardı (İbn Battûta, 1992: 44).

Memlûklerde dört mezhep kadılarının tayini ile ilgili olarak Kalkaşandî, Mısır diyarında ilk defa her mezhepten bir kadı olmak üzere dört kadı tayin eden kişinin ez-Zâhir Baybars el-Bundukdâri olduğunu söylemektedir (Kalkaşandî, 1922: c. 1, 419). Makrîzî, Baybars'ın saltanatı döneminde, Mısır ve Kahire'de Sünnî dört mezhep olan Şâfi, Hanefi, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer başkadı tayin edildiğini söylemekte ve h.665 [m.1266/1267] yılında başlayan bu uygulamanın bu şekilde devam ettirildiğini ifade etmektedir (Makrîzî, 1998: c. 3, 390). Suyûtî ise İslâm tarihinde dört başkadıyı ilk defa Baybars'ın tayin ettiğini ve Baybars'tan önce bu uygulamanın İslâm devletlerinde mevcut olmadığını belirtmektedir (Suyûtî, 2007: c. 2, 84). Bunlara ilaveten Makdisî de Baybars'ın saltanatı döneminde, h. 663 [m.1264/1265] yılında, kadıları dörde çıkardığını ve her mezhepten bir kadı tayin ederek İslâm tarihinde, Fâtimilerin daha önce sözü edilen kısa bir dönemi hariç, ilk defa böyle bir uygulamayı yürürlüğe koyduğunu beyan etmektedir (el-Makdisî, 2012: 123). Kaynaklardan müşahede edildiği üzere, İslâm tarihinde sistemli ve planlı olarak ilk defa Sünnî dört mezhep başkadılarını Memlûkler döneminde Sultan Baybars ihdas etmiştir.

Baybars'ın dört mezhepten başkadılar tayin ettiği dönemde Mısır'da yargı yetkisi Şâfi Mezhebinden Kadı Tâceddin İbn-i Binti'l-E'azz'ın elindeydi. Ona Şâfi mezhebi dışında diğer mezheplerden de çeşitli yazışmalar gelirdi. Kadı Tâceddin ise farklı mezhepten olan meseleleri ele alıp çözüme kavuşturamazdı. Bu durumsa Sultan Baybars ve emirleri oldukça rahatsız etmiş ve artık bu duruma tahammül edemez olmuşlardı. Bunun üzerine her biri kendi mezhebi ile ilgili davalara bakması için her mezhepten birer kadı olmak üzere toplam dört başkadının ihdası üzerine anlaştılar (Kalkaşandî, 1922: c. 1, 419). Hâlbuki Baybars'ın izniyle insanlara kolaylık olsun diye Mısır'da bir başkadı tayin edilmişti (el-Makdisî, 2012: 123). Neticede Sultan Baybars tarafından Mısır'da Sünnî dört mezhep olan Şâfi, Hanefi, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer başkadı tayin edilmiş oldu.

Mısır'dan sonra Şam'da da dört mezhep başkadıları tayin edildi. Şam'daki başkadılarda derece olarak ilk sırada Şâfi Başkadısı, ardından Hanefi, Mâlikî ve Hanbelî Başkadıları gelmekteydi. Şam'dan sonra Halep'te de dört mezhep başkadıları tayin edildi (Kalkaşandî, 1914: c. 4, 192, 221).

Sünnî dört mezhep arasında inanç ve iman esasları konusunda büyük farklılıklar bulunmamaktaydı. Ancak tatbiki hukuk alanında büyük farklar vardı. Sultan Baybars, hukuki olarak ortaya çıkan sıkıntılara pratik çözüm elde etmek için dört mezhep arasındaki esneklikten yararlanmak istemiş olabilir (Üner, 1978: 81-82). Bunun yanında Baybars'ın Şâfi mezhebi haricinde Sünnî diğer üç mezhepten de başkadı

atarak Mısır'da önceden beri devam edip gelen Şâfi mezhebinin nüfuzunu kırmak ve mezhep kavgalarını da engellemek istemiş olabilir (Özbek, 1994: 306-307). Ayrıca Baybars'ın, bürokrasideki ve askeriyedeki Türklerin, Hanefî mezhebinden olması hasebiyle Hanefî kadıları öne çıkarmak istemiş olabileceği de düşünülebilir.

Buna karşın Baybars'ın saltanatından sonraki dönemlerde başkadılarının sayısının dörde çıkmasının hatalı tarafları da müşahede edilmiştir. Hanefî kadıları ile Şâfi kadıların birbirleriyle kavga edecek derecede hukuki sorunlar yaşadıkları dönemler de bulunmaktadır. Bunlara karşın dört mezhepten birer başkadının atanması meselesi, İslâm tarihinde orijinal bir uygulamadır (Üner, 1978: 81-82, 113).

6. Sonuç

Dini ve adli görevlerin en önemlisi olan kadılık kurumunun başında başkadılık bulunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan, Raşid Halifeler ve Emevîler döneminde devamlı surette gelişme gösteren kadılık, Abbasîler döneminde kurumsal hale gelmiştir. Abbasîler döneminde başkadılık müessesesi tesis edilerek Harun Reşid tarafından Kadı Ebu Yusuf, İslam tarihinin ilk başkadısı olarak tayin edilmiştir. Abbasîler, bölge halkının mezhepsel durumuna göre Sünnî dört mezhepten kadılar tayin etmişlerdir. Ancak bu durum Memlûklerde olduğu gibi sistemli manada Sünnî dört mezhep başkadılarının tayin edilmesi gibi olmamıştır. Daha sonra Mısır'da Fâtîmî Veziri Ebu Ali Ahmed, İmâmiye ve İsmâiliyye mezheplerinden ikisi Şîi, Mâlikî ve Şâfi mezheplerinden ikisi de Sünnî kadılardan olmak üzere toplam dört mezhepten başkadılar tayin etmiştir. Ancak bu uygulama, Ebu Ali Ahmed'in öldürülmesiyle son bulmuş ve bir yıl kadar bile devam edememiştir. Vezir Ebu Ali Ahmed, İmâmiye Şia'sına mensup olduğu için temelde İmâmiye Şia'sını ve genel olarak da Şiiliği kuvvetlendirmek için Mısır'da yaygın olan Sünnî mezheplerden Mâlikî ve Şâfilerden birer kadı atamış olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mezheplerin zuhurunu müteakip Mısır'daki halkın ekseriyeti tarih boyunca hep Sünnî olup, bilhassa Şâfi ve Mâlikî mezheplerine mensuptu. Ayrıca Fâtîmîlerde ki kısa süreli dört başkadı atama denemesi sonuçsuz kalmıştır. Daha sonra Mısır ve Suriye'de uzun süre hâkimiyet tesis eden Memlûkler döneminde Sultan Baybars, Mısır'da Sünnî dört mezhep olan Şâfi, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kadılarından birer kişi olmak üzere toplam dört Sünnî Başkadı tayin etmiştir. Ardından bu uygulama Şam'da ve Halep'te de tesis edilerek Sünnî dört mezhepten başkadılar tayin edilmiştir. Bu durum Memlûkler Devleti'nin son bulmasına kadar Mısır ve Suriye'de devam etmiştir. Memlûklerde bulunan bu başkadılar arasında derece olarak başta gelen Şâfi başkadısının hemen akabindeyse Hanefî başkadısının gelmesi ona verilen önemi göstermektedir. Dolayısıyla devlet yönetiminde ve askeriyede bulunan Türklerin, Hanefî mezhebinden olmaları sebebiyle bu mezhebin öne çıkarılmış olduğu gözlenmektedir. Memlûkler döneminde iki buçuk asır gibi uzun bir süre Sünnî dört mezhep başkadılarının dini ve adli kurumların başında görev yapması, hukukun sosyal hayat üzerine tatbiki adına son derece etkili bir uygulama olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebi Bekir Ahmed bin Ali el-Hatîb. (1997). *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, Tahkik: Mustafa Abd el-Kâdir Atâ, c. 14, Beyrut.
- el-Makdisî, el-Allâme Merî' el-Keremî el-Hanbelî Merî' bin Yusuf el-Kerumî el-Makdisî el-Misrî el-Hanbelî. (2012). *Nüzhetü'n-Nâzirîn fî Târih min Veliyy Mısra min Hülefâ ve es-Selâtin*, Tahkik: Abdullah Muhammed el-Kenderî, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir.
- İbn Battûta. (1992). *Rihle İbn Battûta*, Beyrut: Dâr Sâdır.
- Kalkaşandî, Ebû el-'Abbâs Ahmed b. 'Ali. (1922). *Subh el-'Aşâ fî Sinâ'at el-İnşâ*, c. 1, Kâhire: Matbaa el-Emîriyye.
- . (1914). *Subh el-'Aşâ fî Sinâ'at el-İnşâ*, c. 4. Kâhire: Matbaa el-Emîriyye
- . (1915). *Subh el-'Aşâ fî Sinâ'at el-İnşâ* c. 5. Kâhire: Matbaa el-Emîriyye
- Kettânî, Muhammed Abdulhay. (2012). *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, Mısır: Dâru's-Selâm.
- Makdisî, George. (2012). *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim-İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, Tercüme ve İnceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Makrizî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Ali. (1998) *el-Mevâ 'iz ve el-İ 'tibâr bi Zikr el-Hitât ve el-Âsâr*, Tah. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî, Kâhire: Matbaa Medbûlâ.
- Maverdî, Ebi el-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb. (1989). *Kitâb el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve el-Vilâyet ed-Dîniyye*. Tahkik: Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Kuveyt: Mektebe Dâr İbn Kuteybe.
- Özbek, Süleyman. (1994). "el-Melikü'z-Zâhir Rüknu'd-din Baybars Zamanı Memluk Devletinin Dini Siyaseti", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tarih İncelemeleri Dergisi*, İzmir, s. IX.
- Özen, Şükrü. (2001). "Kâdilkudât", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, c. 24.
- Suyûtî, Celâl ed-Dîn Abd er-Rahmân. (2007). *Hüsn el-Muhâdara fî Ahbâr Mısır ve el-Kâhire*, Kahire: Mektebe el-Hâncî.
- Mez, Adam. (2013). *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti-İslâm'ın Rönesansı*, Çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tekindağ, M.C. Şehabeddin. (1961). *Berkûk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Üner, Mehmet Orhan. (1978). "Memlûklular'da Dinî ve Adli Kurumlar", Basılmamış Doçentlik Tezi. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Zâhirî, Halil b. Şahin. (1894). *Zübdet-ü Keşf il-Memâlik*, Paris: el-Matbaa el-Cumhûriyye.
- Zeydan, Corci. (1328). *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, Tercüme: Z. Meğamiz, c. 1, Dersâadet: İkdâm Matbaası.

SUBHÎ-İ BURUSEVÎ VE *PERGÂR U KALEM* MESNEVÎSİ*

SUBHÎ-I BURUSEVÎ AND HIS *PERGÂR U KALEM* MATHNAWI

Ayşe SAĞLAM**

Öz

Klasik Türk edebiyatında okuyucuyu eğitmek amacıyla dinî, tasavvufî ve ahlaki içerikli birçok mesnevi kaleme alınmıştır. Çoğunlukla temsili bir anlatım yolunun tercih edildiği bu eserlerde anlaşılması güç yüksek hakikatler temsiller vasıtasıyla okuyucunun anlayışına yaklaştırılmıştır. 16. yüzyılın mutasavvîf şairlerinden olan Subhî-i Burûsevî'nin *Pergâr u Kalem* isimli mesnevisi de bunlardan biridir. Mesnevîde teslimiyet, tevekkül, sabır, haddini tecavüz etmeme, doğruluk, nefis terbiyesi, sorumluluklarını yerine getirme gibi farklı birçok konuda mesaj verilir. Subhî, bu eserle hayatta karşılaşılan zorluklarda ilahi birçok hikmetin bulunduğunu göstermek ister. Bunu yaparken kalem, kâğıt, pergel ve makas gibi aletlerin günlük yaşamdaki fonksiyonlarından yola çıkarak bir takım temsiller geliştirir. Bu şekilde anlatmak istediği ince ve derin hakikatleri okuyucuya somut bir şekilde sunan Subhî, toplumun manevî değerler bakımından gelişmesine sanat yoluyla hizmet eder. Mesnevi, münazara tarzında kaleme alınmıştır. Eserin hikâye bölümü, kâğıtların kendi aralarındaki konuşmaları, kalem ile kâğıtların konuşmaları; kalem, pergel ve makas arasındaki konuşmalar üzerine kurulmuştur.

Bu çalışmada Subhî-i Burûsevî'nin *Pergâr u Kalem* isimli mesnevisi tanıtılacak, eserdeki temsili anlatım üzerinde durulacak, asıl hikâyenin anlatıldığı bölüm özetlenecek, eserin çeviri yazı metnine ve metnin dil içi çevirisine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Subhî, *Pergâr u Kalem*, mesnevi, çeviri yazı, dil içi çeviri, inceleme.

Abstract

In the classical Turkish literature, many masnavis have been written up as religious, sufistic and moral so as to train reader. An allegoric expression is mostly preferred in these works and deep truths which are abstruse have been found out via similes by reader. *Pergâr u Kalem* mathnawi of Subhî-i Burûsevî who is one of the sufi poets in the 16th century is one of those, as well. In the mathnawi, many different issues such as devotion, trust in God, patience, not to be impertinent, truth, reformation and fulfill its responsibilities were touched. Subhî wants to show with his this work that many divine mysteries can be in the difficulties which are met in life. While he makes this, he improves one set of similes based on functions in in daily life of tools like pencil, paper, compasses and scissors. Subhî gives critical and deep truths which he wants to tell in this way to reader corporally and he helps progress of public in terms of moral values via art. Mathnawi is written in the style of debate. The story section of the work, is based on the dialogues between the papers themselves; the talks between pencil, compasses and scissors. In this work, *Pergâr u Kalem* masnavi of Subhî-i Burûsevî will be introduced, will be focused on the allegoric expression in the work, episode which is described the actual story will be summarized, written translation text of work and linguistic translation of the text will be mentioned.

Key Words: Subhî, *Pergâr u Kalem*, mathnawi, translation writing, linguistic traslation, analyzing.

* Makalenin Geliş Tarihi: 05.12.2016, Kabul Tarihi: 20.03.2017.

** Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, Diyarbakır/Türkiye, as.ayseaglam@gmail.com

1. Giriş

Subhî, 16. yüzyıl klasik Türk şiirinin mutasavvıf şairlerinden biridir. Şairin doğum tarihi bilinmemektedir. “Bursalıdır. Subhî adında güzel ahlaklı bir imamın oğludur. Şiirlerinde babasının adını mahlas olarak kullanmıştır” (Kutluk, 1989: 556-557). Asıl adı Şeyh Mehmed Ali Subhî Efendi’dir. Ağazade’den mülazım olur. Müderrislik ve kadılık yapar. Kadılığı bırakıp hacca gider. Memleketine döndüğünde Halveti şeyhlerinden Memi Can Efendi’ye bağlanır. Tasavvufa ilgi duyan Subhî, vahdaniyet sırlarına vakıf olur (Cunbur, 2007:637). Sultan Murat’ın gazellerini şerh eder. Sultan’ın iltifatına mazhar olan şair, birçok kere caize alır (Eyduran, 2008: 105-106). Mutasavvıfane ve arifane Türkçe ve Farsça şiirleri vardır (Şemseddin Sami, 1996: 2935). “*Risâle-i Pergâr u Kalem* isimli bir mesnevisi vardır. Şairin ayrıca *Mizânü’l-Ahlâk* adlı diğer bir eseri ile şeyhi Memi Can Efendi’nin bazı menkıbelerinden söz ettiği *Nakdû’s-Sülûk fî Tarîkı’l-Meslûk*’u ve *Esmâü’l-Hüsnâ Şerhi* vardır” (Pektaş, 2013). Müstakimzâde şairin vefat tarihini 1622 olarak gösterir.

2. Mesnevi Nüshasının Tavsifi

Eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde T. 3057 numara ile kayıtlıdır. 10 varak olan nüshanın söz başları kırmızıdır. Kâğıt aharlıdır. Sırtı kahverengi meşin, kapaklar krem rengi kâğıt ile kaplıdır. Nüshanın 1b-7b arasında *Pergâr u Kalem* mesnevisine yer verilmiştir. Mesnevi bittikten sonra şaire ait olan “Kaside der-Âdâb-ı Sülûk” başlıklı 43 beyitlik bir kasideye, “Kaside-i Diğer der-Semt-i Belâ” adını taşıyan 22 beyitlik bir diğer kasideye, “Müseddes-i Matla-ı Yahyâ der-Semt-i Fenâ” başlıklı 5 bendlik mütekerrir bir müseddes, altışar beyitlik iki gazele ve 5 beyitten oluşan bir diğer gazele yer verilmiştir. Eserin müellif hattı mı yoksa müstensih hattı mı olduğunu belirleyecek herhangi bir kayıt düşülmemiştir. İstinsah tarihi de belirtilmemiştir. Bazı kaynaklarda “Risâle-i Pergâr u Kalem” olarak zikredilen bu eser, söz konusu nüshanın başında “Kaleme Dair Manzûme-i Subhî ve Pergâr-ı Kalem” başlıklarıyla kaydedilmiştir.

3. Mesnevinin Tanıtılması

236 beyitten oluşan mesnevi, aruzun “feilâtün feilâtün feilün” kalıbıyla kaleme alınmıştır. Mesnevinin giriş bölümü tevhid, münacât, na’t, devrin padişahının övgüsü ve sebeb-i te’lif bölümlerinden oluşur. Şair, na’t bölümünde Hz. Muhammed’e kavuşma arzusunu dile getirdiği bir diğer başlığa daha yer verir. Asıl hikâyenin anlatıldığı bölüm, münazara tarzında yazılmış ve dört başlık altında toplanmıştır. Birinci başlık kalem ve kâğıtların tanıtımına ayrılmıştır. İkinci başlıkta kâğıtların kendi aralarındaki konuşmalarına yer verilmiştir. Üçüncüde kâğıtların kaleme şikâyet için gitmeleri üzerinde durulmuş, dördüncüde ise pergel ve makasın savunmalarına yer verilerek hikâye bitirilmiştir. Hikâyenin ardından felekten şikâyet edilen yeni bir başlığa yer verilmiş ve ardından gelen hâtime bölümüyle mesnevi tamamlanmıştır.

Hikâyede verilmek istenen mesaj, bu son iki başlığın içerisine yayılarak anlatılmıştır. Eserde yer yer sade ifadelere yer verilmesine rağmen ağıdalı bir dil kullanılmıştır. Başlıklar Farsça'dır.

Şairin mesneviyi kaleme alma sebebi okuyucuyu hayatın hakikati üzerinde düşündürmek, Allah'ı sena etmek ve ettirmektir. Subhî, bir gece insanların olmadığı bir köşeye çekilir. Burada gönlü huzurla dolan şair, kâinatın nurlu yüzünü keşfeder. Her yerin Allah'ın sanat eserleriyle kaplı olduğunu, eşyanın her an Allah'ı tespih edip onun şükrünü eda ettiğini fark eder. Kendisi de diğer varlıklar gibi Allah'a şükretmek, onu sena etmek ister. Gönül gözünü maneviyata açması için oracıkta Allah'a dua eder. Duası kabul olan Subhî, kâinattaki her şeyin hakikatini görmeye başlar. Başından geçen bu hadiseyi küssadan hisse mantığıyla kaleme aldığını söyleyen şair, okuyucuya dünyanın kışırıyla uğraşmayıp özüne talip olmayı öğütler.

4. Mesnevideki Temsilî Anlatım

Mesnevinin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda şairin Kalem suresinden etkilenerek eserini kaleme aldığı anlaşılır. Surede inkârcıların Hz. Muhammed'i gözden düşürmek için ona yönelttikleri iftiraların yalanlanması, başkalarını çekiştirme, saldırganlık, kabalık başkalarının hukukuna tecavüz etme, nimetle şımarma gibi meselelere temas edilip inkârcıların üstünlük iddialarının reddedilmesi, Hz. Yunus'un sabır imtihanının nakledilmesi suretiyle Hz. Peygamber'den yaşadıklarına sabretmesinin istenmesi gibi konular bunun göstergesidir. Kâğıtların padişahın iltifat göreceği şımarmaları, hilekârlıkları, Pergâr ve Mıkrâz'ı çekiştirmeleri, onlara suç isnadında bulunmaları, neticede kendilerinin suçlu olduğunun anlaşılması surenin içeriğiyle yakından ilgilidir. Şairin yaşanan haksızlıklara ve sıkıntılara karşı okuyucuya yoğun bir şekilde sabır telkin etmesi, sıkıntıların sonundaki güzelliklere işaret etmesi de Hz. Yunus'un sabır imtihanını hatırlatır. Ayrıca pergel, makas ve kâğıtların özellikleri üzerinden yaptığı benzetmeler de bu düşünceyi destekler. Okuyucudan pergel gibi haddini tecavüz etmemesini istemesi, kalem gibi doğru olanların sıkıntı yaşayacaklarını belirtmesi ve kâğıt gibi saf gönüllü olması telkin etmesi buna örnektir.

Mesnevide teslimiyet, tevekkül, sabır, haddini tecavüz etmeme, doğruluk, nefis terbiyesi, sorumluluklarını yerine getirme gibi farklı birçok konuda mesaj verilir. Hikâyenin mesajı kimsenin bulunduğu konumdan şikâyet etmemesi, herkesin kendi sorumluluklarını tam olarak yerine getirmesi üzerinde yoğunlaşır. Temsilî bir anlatım yolunu seçen Subhî, bu eseriyle hayatta karşılaşılan zorluklarda ilahi birçok hikmetin bulunduğunu göstermek ister. Asıl mesele şartlar nasıl olursa olsun insanın sabretmesi ve Allah'a karşı sorumluluklarını tam olarak yerine getirmesidir. Şair, eserini yazma sebebini açıklarken Allah'a karşı tam vazife yapmak istediğini belirtir. Ayrıca hikâyenin hemen akabinde yaptığı yorumlarla da mesnevide vermek istediği mesajları açıklar.

Mesnevîde, şairin hikâye kişilerine sembolik bir boyut kazandıramadığı dikkat çeker. Hikâye kişilerinin belirli değerlerin temsilciliğini yapmaları beklenirken hikâyenin mesajının açıklandığı sonuç bölümünde durumun hiç de beklenen şekilde olmadığı görülür. Birçok mesajı iç içe vermek isteyen şair, kişilerin rollerine uygun mesajlar veremez. Kalem rolü, hikâyenin mesajıyla büyük oranda alakalıdır. Tasavvufî olarak muhakemeye yarayan insan aklını temsil eden kalem, mesnevîde de ihtiva ettiği bu manaya uygun bir rol üstlenmiştir. Kâğıtlar, pergel ve makas arasındaki sorunun ne olduğu onun vasıtasıyla aydınlanmıştır. Şairin, zorluklardaki hikmeti göstermek maksadıyla kalem kalemtraşla açılmadan yazamayacağı yorumunu yapması kalem mesnevîdeki rolüyle çok da uyumlu durmaz. Ya da kâğıtların anlayışsızlık ve hile gibi değerleri temsil etmesi beklenirken şair -hikâyedeki olaydan büyük oranda bağımsız bir tavır takınarak- kâğıdın biçilmesi eziyet gibi görünse de üzerine yazı yazılabilmesi için bunun gerekli olduğunu söyleyerek olayı çok farklı bir mecraya çeker. Pergelin istikameti ve hikmeti temsil ettiği düşünülürken şair, okuyucuya pergel gibi çekilip çevrilmekten rahatsız olmamasını öğütler. Ondan pergel gibi taş gönüllü ve yolunu şaşırması olmamasını ister.

5. Hikâyenin Özeti

Kalem namında yüksek yaradılışlı, kâmil, alçak gönüllü ve dinine bağlı bir padişah vardır. Bu padişah maani ve beyan ilminin mucididir. Remiz ve nükteleri çok iyi yazar. Gayp sırlarını açar. Mana sırlarını beyan etmek için Hint'ten Anadolu'ya kadar sefer eder. Her türlü müşkili halleden bu padişah adaletiyle dünyaya ün salmıştır. Düşmanlarına korku salan padişahın çok sayıda cesur askeri vardır. İnsanlar arasında Evrâk (kâğıtlar) olarak isimlendirilen süslü bir topluluk, padişahın yanında iltifat görür. Bunlardan bazıları Semerkandlı, bazıları Şamlı, bazıları Çinli, bazıları Hintli, bazıları da Anadolu'ludur. İnsanlar bunların hile yapacaklarından endişe ederler. Bir sabah kâğıtlar bir araya gelerek Pergâr (pergel) hakkında değerlendirme yaparlar. Pergâr'ın her zaman kendilerine eziyet ederek bağrırlarını deldiğinden, Mîkrâz'ın (makas) da Allah'ın emirlerine muhalefet ederek kendilerine zulmettiğinden yakınır. Bunları şikâyet etmek maksadıyla padişahları olan Kalem'in yanına gitmeye karar verirler. Dua ve senalar ederek Kalem'in huzuruna çıkan kâğıtlar, ilk olarak Pergâr'dan şikâyetçi olurlar. Onun kendi sınırlarını bilmediğini, dönüşü esnasında kendilerine çok zarar verdiğini söylerler. Pergâr'ı insafsız olarak nitelendiren kâğıtlar, onun kendilerinin bağrırlarını delerek bütün hasılatlarını heba ettiğini, onun zulümlerine sabredebek güçlerinin kalmadığını ifade ederler. Kendilerine zulmedenlerden bir diğerrinin de Mîkrâz olduğunu söyleyen kâğıtlar, onu iki başlı bir ejderhaya benzettirler. Bunların kendilerinde olan fazileti görmediklerini iddia ederler. Kendilerinin her yerde baş üzerinde tutulduğunu, üzerlerinde bütün marifetleri topladıklarını, Kur'an'ın başından sonuna kadar kendi üzerlerinde hitama erdiğini, esma hazinelerine işaret eden bütün manaların kendilerinde toplandığını, gönüllerinin saf ve mertebelerinin yüksek olduğunu söyleyerek şikâyet ettikleri kişilerin cezalandırılmasını isterler.

Anlatılanlardan dolayı öfkeye kapılan Kalem, Pergâr ve Mıkrâz'ın teftiş edilmelerini ister. Sorgulanmak için Kalem'in huzuruna çıkarılan Pergâr ve Mıkrâz, Kalem'e senalar ederek kendilerini savunmaya başlarlar. Eğri ve doğrunun anlaşılması için Allah'ın kendilerini ölçü aleti olarak yarattığını, her şeyin içini bildiklerini, eğri olanları halka temaşa ederek rüsva ettiklerini, doğru olanlara ise hiçbir şekilde zarar vermediklerini söylerler. Asıl suçlunun kâğıtlar olduğunu ifade ederler. Kâğıtların suçunu teşhir ederek bu şekilde onları cezalandırılmış olurlar. Anlatılanları dinleyen Kalem kavganın asıl sebebini anlar.

Subhî, asıl hikâyenin ardından felekten şikâyet etmeye başlar. Cefakâr, zalim, istikametsiz ve kötü huylu olarak nitelendirdiği feleğe seslenen şair, onun kendi mahzun gönlünü şad etmediğinden yakınır. Felek, cahillere izzet gösterip âlimlere daha az lütufta bulunmaktadır. Şair, feleğin pergel gibi yanlış yolda gitmesini ve katı yürekli olmasını eleştirir. Ehil olanlara makas gibi cefa edip onların soyunu ortadan kaldırmaya çalışmasını uygun görmez. Felek, istikamette gidenlere, baş üzerinde tutulması gerekenlere cefa etmektedir. Gönlü kâğıt gibi saf olanlara sürekli bela gelir. Kalemtraşın kaleme zarar vermesini kalemin kemalde olmasına bağlayan şair, kâmil olanlara sürekli bela gelmesinden dert yanar. Şair, doğruların feleğin elinden inmesini, hasetçilerin de ihsan görmesini uygun bulmaz. Feleğe seslenen şair, onun insaf etme zamanının geldiğini söyler.

Hatime bölümünde şair, kendisine boş konuşmamayı telkin eder. Düşmanın cevrine tahammül edip Allah'a tevekkül etmenin gerekliliğine dikkat çeker. Kişi yaşadığı sıkıntıları, maruz kaldığı haksızlıkları başkalarına anlatmamalıdır. Kişinin yaşadığı her zorlukta onun için hayırlar vardır. Allah, insana yaşattığı sıkıntılarla ona birçok farklı kapı açar. Şair, kâğıt gibi akıl sahibi olmayı, eğriliği bırakıp doğruların yolundan gitmeyi ve saf gönüllü olmayı öğütler. Düşmanlar kişiyi pergel gibi çekip çevirse de kişinin huzursuz olmaması gerekir. Kişinin dert ve belaya düşmesi çoğunlukla kendi yanlışlarından kaynaklanır. İnsan doğruluğu asla terk etmemelidir. Şair, uzlete çekilip gece gündüz ibadetle meşgul olmayı, ahiretteki azabı düşünerek dünya dertleriyle dertlenmekten vazgeçmeyi öğütler. İnsan, meselelere Allah'ı tanıma, ilahi hikmeti görme düşüncesiyle baktığında ilahi hakikatleri anlamaya başlayacak, kalbi nurla dolacaktır. Bu da onun için asıl şifa olacaktır. Masivayla uğraşmanın manasızlığına dikkat çeken Subhî, okuyucuya dünyaya dönük uzun emellerden vazgeçmeyi öğütler.

6. Eserin Çeviri yazı Metni ve Dil içi Çevirisi

PERGÂR U KALEM		
Der-Sitâyiş-i Hudâ-yı bî-Niyâz ve Sipâs-ı Perverdgar-ı kâr-sâz ki ez-Rûy-ı Berâ'at-ı Rakamzede-i Yerâ'at mi-şevved (1b)		
Kaleme Kâğıt Yüzeyine Yazı Yazma Nimeți Bahşeden Cenab-ı Hakk'ın Şükrü ve bi-niyâz Olan Allah'ın Övgüsü Hakkındadır		
1	Minnet Allâh'a ki oldı yektâ Eyleyen nakş-ı dü kevnî imlâ	Minnet tek olan ve iki âlem nakşını (dünya ve ahiret) yazıp süsleyen (yaratan) Allah'adır.
2	Münşî-i safha-i 'âlem oldur Râkım-ı nüsha-i 'âlem oldur	Âlem sayfasını ve nüshasını yazan (kâinatı vücuda getiren) odur.
3	Oldı emriyle dü 'âlem mevcûd Safha-i 'arz u semâ buldı vücûd	İki âlem de onun emriyle var oldu. Yeryüzü ve gökyüzü sayfası vücuda geldi.
4	İstikâmetle virüp kalbe safâ Eyledi matla'-ı envâr-ı hüdâ	Kalbe istikamet ve safâ verdi. Hidayet nurlarının doğduğu yer haline getirdi.
5	Oldı 'adli ile her mu'vec u dîn 'Âciz u dil-şode vü zâr u zebun	Onun adaletiyle bütün hain ve alçaklar aciz, düşkün, güçsüz ve kederli bir hal aldı.
6	Kalb-i bî-çâreye in'âm andan Dile her maksad u her kâm andan	Çaresiz kalpleri nimetlendiren odur. Gönlün bütün arzu ve isteğini veren odur.
7	Çerh 'ışk ile dil-efgâr-sıfat Devr ider 'âlemi pergâr-sıfat	Felek aşktan gönlü yaralanmış aşık gibidir. Âlemi pergel gibi devr eder.
8	Râm emrine döner nüh eflâk Zir-i hükmünde turur tûde-i hâk	Dokuz felek emrine boyun eğer. Yeryüzü onun hükmü altındadır.
9	Mihr ü meh 'ışk ile pür-derd olmuş Biri lâgar birisi zerd olmuş	Ay ve güneş aşktan dertle dolmuş. Biri zayıflamış diğeri de sararmış.
10	'Âlem-i 'unsuru taltîf itdi 'İlm ile 'âdemi teşrif itdi	(İnsanı unsurlardan yaratarak) unsurlar âlemine iltifat etti. İnsanı ilimle şereflendirdi.
11	Kalb-i insânî idindi mir'ât Mün'akis anda şu'ûn ile sıfât	İnsan kalbini şunun ve sıfatının yansıdığı bir ayna haline getirdi.
12	Dil-i dâneyî kılup 'ilm ile pür İtdi deryâ gibi anı pür-dür	Denizin cevherle dolu olması gibi âlimin gönlünü marifet cevherleriyle doldurdu.
13	Olur andan niçe gevher peydâ Ki bahâsına yetişmez dünyâ	Dünyanın pahasına yetişemeyeceği birçok cevher insan üzerinde görünür.
14	Zikr ü tevhidî anun âb-ı hayât Zindeğî-bahş-ı dil-i ehl-i necât	Onun zikir ve tevhidî kurtuluş ehline hayat bahşeden ölümsüzlük suyudur.

Der-Bast-ı Münâcât be-Cânib-i Kâdiyü'l-Hâcât ki Mutazammın-ı Talebkâr-ı İstikâmet-i Ahvâlest ez-Cenâb-ı Zi'l-Celâl be-Hezâr Tazarru' u İbtihâl		
Hallerin İstikametini Düzenleyen ve İhtiyaçlara Cevap Veren Cenab-ı Hakk'ın Münacatıdır ki O Binlerce Tazarru ve Yalvarmaya Layık Celal Sahibidir		
15	Yâ ilâhî 'aceb in'âm itdün Hâss u 'amma keremün 'âm itdün	Ey Allah'ım şaşılacak nimette bulundun. Kereminle herkesi nimetlendirdin.
16	Kanda bir dâl ola sensin hâdî Yetişüp lutfun ider irşâdî	Dalalette gidene hidayet verecek sensin. Lütfunla ona doğru yolu gösterirsin.
17	Sâlik-i râha hidâyet senden Tâlibe 'ayn-ı 'inâyet senden (2a)	Doğruyu bulma yolunda olana hidayet edersin. Hakikati isteyene yardım edersin.
18	Nazar-ı lutfun idüp râh-nümün Kıl beni semt-i fitenden birün	Lütfunu yol gösterici yaparak beni fitneler semtinden uzak tut.
19	Rûşen it şem'-i yakînüm yâ rab Müstakim it reh-i dînüm yâ rab	Ey Allah'ım ilim mumumu aydınlat (marifetimi arttır). Ey Allah'ım bana din yolunda istikamet ver.
20	Olmaya tâ dil ü cân senden dür Bula ser-menzil-i lutfunda huzur	Gönlüm ve canım senden uzak olmasın. Senin lütf durağında huzur bulsun.
21	Umarum bedreka-i ihsânun Göstere cânâ reh-i ridvânun	Senin ihsan yol göstericinin, gönle cennet yolunu göstermesini umuyorum.
22	Yâ ilâhî ola çün yevm-i nüşûr Bula her safha-i a'mâl zuhûr	Ey Allah'ım mahşer günü geldiğinde bütün amel sayfaları meydana çıksın.
23	'Amelüm nâmesini pür-nûr it Seyyi'âtını anun mestûr it	Amel defterimi nurlandır. Onda çirkin yazıları (günahları) ört.
24	Cürmini 'afv ile tescil eyle Kemlügin eylüge tebdîl eyle	Günahlarımı affederek kayda geçir. Kötülüklerimi iyiliğe çevir.
25	Seyyid-i halk şefâ'at kılsun Dil-i mahzûna 'inâyet kılsun	İnsanların efendisi Hz. Muhammed şefaet etsin. Hüzünlü gönlüne lütufta bulunsun.

Der-Na't-ı Şemsi'l-Hüdâ ve Efdalü'l-Vera' Muhammed Mustafâ 'Aleyhi ve 'Alâ Âlihi ve Ashâbihi es-Salâtu ve's-Senâ mâ Dâmetu'l-Aradîn ve's-Semâ		
Hidayet Güneşi ve Varlıkların En Efdali Muhammed Mustafa'nın Na'tı Hakkındadır (Selam ve Övgü Yer ve Gök Durduğu Sürece Onun ve Âlinin Üzerine Olsun)		
26	Olsun ol zât-ı hatâ-bahşa selâm Ki odur zübde-i cumhûr-ı enâm	Kabahatleri bağışlayan o zata selam olsun. Ki o bütün varlıkların özüdür.
27	Oldurur mihr-i sipihr-i lâhût Feyz-bahşende-i mülk ü melekût	O ulûhiyet göğünün güneşidir. Mülk ve melekût âleminin feyz bahşedicisidir.
28	Eyledi dâ'ire-i şer'i rasîn K'oldı her havfdan ol hısn-ı haşin	Şeriatın sınırlarını sağlamlaştırdı. Her türlü korkudan emin oldu.
29	Şeyyeda'llâhu zihî emn ü emân Girmez ol hısn-ı hasîne şeytân	Şeriat dairesi ne kadar sağlam bir yapıdır ki o en emniyetli sığınağa şeytan giremez.
30	Hâdi-i râh-ı hakikat oldur Mürşid-i semt-i tarikat oldur	O, hakikat yolunun hidayet edicisidir. O, tarikat semtinin mürşididir.
31	Hâce-i her dü serâ ümmî nâm Mazhar-ı lutf-i hudâvend-i enâm	Dünya ve ahiret sarayının ümmî namı hocasıdır. Allah'ın lütfuna mazhardır.
32	Zirve-i kadrine irmez idrâk Feyz umar hâk-i derinden eflâk	Akl onun değerinin yüksekliğini kavrayamaz. Felekler onun ayak toprağından feyz umar.
33	İremez sa'y ider ise meh u sâl Merkez-i kadrine pergâr-ı hayâl	Hayal pergeli durmadan çalışsa da onun kadrinin merkezine ulaşamaz (O hayal edilemeyecek kadar değerlidir).
34	Tâc-ı levlâk başında anun Mâye-i tıynetidür insânun	"Levlâk" tacı onun başındadır. İnsan yaradılışının mayasıdır.
35	Bârekallâh zihî tâc-ı kerem K'oldı anunla müzeyyen 'âlem	Allah mübarek etsin, ne güzel lütf tacı ki âlem onunla süslendi.
36	Âl u ashâb ile tâ rûz-ı kıyâm Rûh-ı pâkine salât ile selâm (2b)	Kıyamete kadar al ve ashabıyla birlikte onun temiz ruhuna salat ve selam olsun.

Der-İktibâs-ı Pertev-i Nûr ve İltimâs-ı Levâmî'-i Huzûr ez-Şems-i Burc-ı Hidâyet ve Mihr-i Sipîhr-i Velâyet ü Kerâmet Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem		
Velayet Semasının ve Hidayet Burcunun Güneşi Olan Peygamberimizden Huzur Lemalarını ve Nur Parıltılarını Alma Hakkındadır		
37	Ey sa'âdet güneşi eyle zuhur Çeşm-i âfâkı seher kıl pür-nûr	Ey saadet güneşi, sabahleyin meydana çıkarak ufukları aydınlat.
38	Görmege rûyunu 'âlem müştâk Demidür âhir ola şâm-ı firâk	Âlem, yüzünü görmek için can atıyor. Ayrılık akşamının bitme zamanı geldi.
39	N'ola ger lâmi' olup mihr-i kerem Dehri târ eylemese ebr-i sitem	Lütf güneşi parlarsa, zulüm bulutu dünyayı karanlık etmese ne olur?
40	Niçe bir 'ışkun ile bu gamgîn Kûşe-i gamda kala zâr u hazîn	Bu gamlı, ne zamana kadar aşkun ile gam köşesinde ağlayarak kalacak?
41	Niçe bir nat'-ı felekte dil-i zâr Ola ferzin sıfat-ı kec-reftâr	Eğri yürüyüşlü özellikteki inleyen gönül felek döşeginde nasıl vezir olsun?
42	Gösterüp lütfun ile semt-i salâh Anı pergâra çeküp kul islâh	Lütfunla ona salahiyet semtini göster. Onu pergele çekerek (düzelterek) ıslah et.
43	Kaldum ayakda eyâ kân-ı kerem Bâr-ı isyân kadümi eyledi ham	Ey kerem kaynağı, ayakta kaldım. İsyân yükü belimi büktü.
44	Bana rahm eyle mürüvvet demidür Nazar-ı 'ayn-ı 'inâyet demidür	Bana merhamet et, iyilik zamanıdır. Yardım etme zamanıdır.
45	'İlm-i dîne beni dâna eyle Cân gözün şer' ile bînâ eyle	Beni din ilmüne âlim et. Gönül gözümü şeriatla aç.
46	Cürmüme bakma eyâ menba'-ı cûd Bana ol mürşid-i râh-ı maksûd	Ey cömertlik kaynağı, günahlarıma bakma. Bana hakikat yolunun mürşidi ol.
47	Tâ ki her mu'vec u bedhâh beni Kılmaya zâlim u gümrâh beni	Ta ki kötülük isteyenler beni zalim ve isyankâr yapmasın.
48	Müstakim eyle reh-i iz'ânım Ravza-i küyuna varsun cânım	Beni doğru yoldan ayırma ki canım senin olduğun bahçeye varabilsin.
49	Hâk-i pâyun şeref-i cân olsun Cân dahi yoluna kurbân olsun	Ayak toprağın canımla şereflensin. Canım dahi senin yoluna kurban olsun.

Der-Medh-i Pâdşâhi ki Zıllullahi fi'l-Aradin ve Halife-i Seyyidü'l-Mürselin Vaf-ı Zât-ı Melek-sıfât üst. Edame'llahu Zilâle 'İnâyetihî 'Alâ Mefâriki't-Tâlibin İlä Yevmi'd-din Amîn Yâ Mu'ın		
Seyyidü'l-mürselinin Halifesi ve Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi Olan Melek Sıfatlı Padişahın Medhi Hakkındadır (Allah İnanet Gölgesini Taliplerin Üzerinden Kıyamete Kadar Esirgemesin)		
50	Olsun ol sâye-i yezdâna senâ Farzdu şahsına her zâta du'â	Övgüler Allah'ın gölgesine olsun. Onun şahsına dua etmek herkese farzdır.
51	Şâh-ı Cem-kadr u Feridün-haşmet Hâmî-i havme-i dîn u millet	Cem değerinde ve Feridun haşmetli padişah, din ve milletin koruyucusudur.
52	Vâris-i mertebe-i Mustafavî Hâris-i memleket-i şer'-i kavî (3a)	Hilafet mertebesinin varisidir. İslam memleketinin muhafızıdır.
53	Râfi'-i râyet-i dîn-i islâm Kâti'-i rişte-i küfr ü âsâm	İslam dininin sancağını yükseltendir. Küfür ve günahları ortadan kaldırandır.
54	Nükte-perdâz-ı nikât-ı levlâk 'Ârif-i sırr-ı varak evhaynâk	"Levlâk" nüktesindeki ince sırları açandır. Kur'an sırlarına vakıftır.
55	Zill-ı Hak hâmil-i nûr-ı 'izzet Âftâb-ı seher-i emniyyet	Allah'ın gölgesi, izzet nurunun taşıyıcısıdır. Emniyetin seher güneşidir.
56	Zav-i sâni dimese zille hakîm Nokta-i vahdeti eylerdi dü-nîm	Hikmet sahibi olan, gölgeye ikinci parıltı demese vahdet noktasını iki parça ederdi.
57	Zâhiri şer' u tarikat hûyî Menba'-ı nûr-ı hakikat rûyî	Davranışları şeriata, huyu da tarikata uygundur. Yüzü hakikat nurlarının kaynağıdır.
58	Mazhar-ı hazret-i ism-i rezzâk Fâ'iz-i rütbe-i lutf u ahlâk	'Rezzak' isminin mazharıdır. Lütfetmede ve ahlak güzelliğinde ileridir.
59	Ey firâzende-i çerh-i devvâr V'ey fûrüzende-i necm-i seyyâr	Arzın en itibarlısı, seyyar yıldızların en parlağıdır (Yeryüzünde ve gökyüzünde en değerli olandır)
60	Olsun ol pâdşeh-i Cem-âyîn Her zamân sâhib-i 'izz ü temkin	Cem'in yolundan giden o padişah, her zaman izzet ve vakar sahibi olsun.
61	Hıfz-ı Hak ana nigezbân olsun 'Adli 'âlemlere destân olsun	Allah onu korusun. Adaleti bütün dünyaya yayılsın.

Der-Tahrîk-i Silsile-i Kelâm ve Bâ'is-i Tertîb-i Mukaddemât-ı Merâm		
Kelam Silsilesini Harekete Geçirme ve Meramın Tertibindeki Sebep Hakkındadır		
62	Bir gice küşe-i gamda dil-i zâr Halkdan kılmış idi 'azm-i kenâr	Bir gece dertten inleyen gönül, insanlardan uzaklaşarak bir köşeye çekilmişti.
63	Mahrem-i perde-i râz olmuşdu 'Âlem-i vahdete yol bulmuşdu	İlahi sırları keşfetmişti. Vahdet âlemine yol bulmuştu.
64	Kayd-ı teşvîş-i tekkürden dūr Cân u dil bulmuş idi zevk u huzūr	Dünya endişelerinden uzakta, canı ve gönül eğlenip huzur bulmuştu.
65	Fârig ez-halk-ı cihân ser-der- ceyb Cân u dil mahrem-i halvetüne gayb	Uzlete çekilenlerin önde gidenidir. Can ve gönül halvetinin mahreminde kaybolur.
66	Münakkaş tahte-i zânûda rüsum Gerdiş u hey'et-i eflâk u nücûm	Dünya, felekler, yıldızlar onun taht-ı tasarrufundaki münakkaş resimlerdir.
67	B'usturlâb-ı sipihrûn kâmil Resmi âyîne-i dilde hâsil	Gökyüzü usturlabının resmi, gönül aynasında tamamen görünür.
68	Cân murâkib beden efsürde Kayd-ı âb u gil ile pejmürde	Can Allah'a bağlanmış, donakalmış beden ise su ve çamur kaydıyla perişandı.
69	Dil serâ-perde-i vahdetde mukim Ten-i hâkî gil-i kesretde mukim	Gönül, vahdetin büyük çadırında otururken topraktan beden kesret çamurunda ikamet ediyordu.
70	Cân bu seyr içre sülûke râgıb Dil ziyâret hevesinde tâlib	Can bu seyir içinde doğru yola girmek isterken gönül de farklı âlemleri ziyaret etme hevesindeydi.
71	Dideden rûy-ı 'avâik mestur Şevk-i didâr ile hâtır mesrur	Bütün engeller gözden kayboldu. İlahi cemalin coşkusuyla gönül sevindi.
72	Eyleyen cân u gönülden âhı Âh ile hâsil ider âgâhî (3b)	Can u gönülden ah eyleyen çektiği ahla manevi uyanıklık kazanır.
73	Nâgehân neyyir-i ikbâl ol dem Rû-nümâ oldu açıldı 'âlem	O zaman ansızın saadet nuru parladı. Âlem gülüp açıldı.
74	Gitdi zulmet bu cihân nûr oldu Cân u dil şevk ile mesrûr oldu	Karanlık gitti, dünya aydınlandı. Can ve gönül coşkuyla sevindi.
75	Nazar itdüm ki bu 'âlem her sû Sânî'un sun'ı ile hep memlû	Âlemin her tarafının sanatlı yaratan Allah'ın sanat eserleriyle dopdolu olduğunu gördüm.

76	Bir safâ-bahş gülistân gördüm Anda murgân-ı hoş-elhân gördüm	Safa bahşeden bir gül bahçesi gördüm. Orada hoş sada veren kuşlar gördüm.
77	Çekmiş etrâfa cedâvil enhâr Kılmış aktarı müzeyyen ezhâr	Nehirler etrafa cetvel çekmişti. Çiçekler etrafi süslendirmişti.
78	Sâni'-i lemyezelün bu eşyâ Her biri zikrine olmuş güyâ	Bu varlıkların her biri, baki olan Allah'ı zikrediyordu.
79	Kılmayup serv-i sehî seyre hırâm Eylemiş hizmet-i bârîde kıyâm	Düz servi, salınarak yürümeyip yaratıcıya hizmet için ayakta durmuştu.
80	Nergis-i bâğ açup dîde-i ter 'Ayn-ı 'ibretle ider dehre nazar	Bahçenin nergisi yaşlı gözlerini açarak ibret nazarıyla dünyaya bakıyordu.
81	Gonciler ağız açup takrire Başlamış murg-ı seher tahrire	Goncalar ağızlarını açarak konuşmaya, sabah kuşu da yazmaya başlamıştı.
82	Çâk ider pîrehenün Yûsuf-ı gül Fi'l-mesel ana Züleyhâ bülbül	Bülbüle benzeyen Züleyha'nın gül yüzlü Yusuf'un gömleğini parçaladığı hikâyedeki gibi
83	Açmış el hazret-i bâriye çenâr Hâsılı cümle müretteb âsâr	Çınar ve diğer her şey yaratıcıya el açmıştı.
84	Her biri hamd u senâya meşgul Cümleten zikr-i Hudâ'ya meşgul	Her biri Allah'a hamd ve sena etmekle ve onu zikretmekle meşguldü.
85	Gûş-ı câna iricek bu âvâz Eyledüm hâlık-ı bi-çûna niyâz	Bu ses can kulağına erince emsalsiz olan Allah'a niyaz ettim.
86	Didüm ey vâkıf-ı esrâr-ı zamir Kâşif-i perde-i estâr-ı zamir	Ey gönüldeki gizli sırların vâkıfı, kalbin kapalı perdelerinin kâşifi dedim.
87	Vasf-ı zâtunla bu eşyâ zâkir Hân-ı ihsânuna dünyâ şâkir	Varlıklar senin zatının vasıflarını zikreder. İhsan sofran o kadar geniş ki bütün dünya şükreder.
88	Cümle tesbih u senâ eylerler Ni'metün şükürin edâ eylerler	Herkes seni tespih edip över. Nimetlerinin şükürünü eda eyler.
89	Demidür eyleyüben hamd u senâ Ni'metün şükürin idem ben de edâ	Benim de seni hamd ve sena edip nimetlerinin şükürünü eda etme zamanım gelmiştir.
90	Koma bu 'abd-i za'îfi nâ-şâd İstikâmet yolına kıl irşâd	Bu zayıf kulu mutsuz bırakma. Ona doğru yolu göster.

91	Kalbi âyinesini pâk eyle Fazl ile menba'-i idrâk eyle	Kalp aynasını temizle. Fazlınla onun anlayışını arttır.
92	Tiz kıl çeşm-i cihân-binün anun Râst kıl dâniş u ta'yübün anun	Cihânı gören gözlerini keskinleştir. Bilgisini doğrult ve ayıplarını düzelt.
93	Hem zebânını anun gûyâ kıl Çeşm-i cân u dilini bînâ kıl (4a)	Hem de onun dilini söylet. Can ve gönül gözünü aç.
94	Şi'rini şer'a mukârin eyle Tavrını gayra mübâyin eyle	Şiirini şeriata uygun kıl. Davranışlarını yabancılara zıt yap.
95	Çün temâm oldu rüsûm-ı zârı Kalbüme oldu meserret târi	Ağlama merasimi sona erdi. Kalbime ansızın sevinç geldi.
96	Kalmayup âyine-i dilde gubâr Zâhir oldu bu cihânda ne ki var	Gönül aynasında bulanıklık kalmadı. Bu dünyada olan her şey orada göründü.
97	Tûtî-i dil şeker-efşân oldu Hâzin-i cân güher-efşân oldu	Gönül tutisi şeker saçtı. Can hazinedarı cevher saçtı.
98	Bir safâ virdi o hâlet cânâ Lâyih oldu dile bu efsâne	O hâl cana safâ verdi. Bu efsane gönülde belirirdi.
99	Nice efsâne ki mahz-ı hikmet Dide-i âkıla kuhl-ı 'ibret	Efsane de ne hikmetin ta kendisi. Akıl gözüne ibret sürmesi
100	Nazar itsen görünür bigâne Âşinâ ile velî hem-hâne	Nazar etsen yabancı, dost ve velî üçü de bir hanede görünür.
101	Kıssadan hisse[yi] gel gûş eyle Şehd alup zehri ferâmûş eyle	Gel kıssadan hisseyi dinle. Bal alıp zehri unut.
102	Mağz-cû kısrıla kâni' olmaz Kısr mağz almağa mâni' olmaz	Özü arayan kabuğa kanaat etmez. Kabuk özü almaya engel olmaz.
Der Şürû'-ı Murâd ve Beyân-ı mâ fi'l-Fuâd		
Kalbimizdekini Açma ve Muradımızı İfade Etme Beyanındadır		
103	Münşi-i defter-i efsâne-i dehr Bânî-i kıssa-i kâşâne-i dehr	Dünya efsanesinin defterini yazan, dünya köşkünün kıssasını bina eden
104	Kıldı bir hâdise-i nev peydâ İtdi bu vech ile anı inşâ	Yeni bir hadise ortaya çıkardı. Bu vecihle onu inşa etti.
105	Var idi bir şeh-i 'âlî-fitrat Mazhar u menba'-ı nûr-ı izzet	Yüksek yaradılışlı bir padişah vardı. İzzet nurlarının kaynağı ve mazhariydi.
106	Nâmi bu safha-i hâkide kalem Olmış ol nâm ile 'âlemde 'âlem	Dünya sayfasındaki adı Kalem'di. Âlemde bu namla şöhret bulmuştu.

107	Bir şeh-i hâk-nihâd u kâmil Ki zebânından olur hal müşkil	Kamil ve alçak gönüllü bir padişahı. Konuşmasıyla müşkilleri hallederdi.
108	Safha-i dehre vücûdî tuğrâ Halka ahkâmını eyler icrâ	Dünya sayfasına vücudu damga vurmuştu. Halka hükümlerini icra ederdi.
109	Mücid-i 'ilm-i ma'ânî vü beyân Râkım-ı remz u nikât-kırân	Maani ve beyan ilminin mucidiydi. Remiz ve nükteleri yazandı.
110	Münşi-i defter-i sırr-ı lâ-rayb Kâşif-i kufl-ı der-i halvet-i gayb	"Lâ-rayb" sırrının defterini yazan. Gayp kapısının kilidini açan.
111	Râstî hayme-i dîne ber-pâ Bir sûtûn idi vücûdî gûyâ	Onun vücudu, din haymasını ayakta tutan doğruluk sütunuydu.
112	İtmege sırr-ı ma'ânîyi beyân Hind'den Rûm'a seferde pûyân	Maani ilminin sırlarını beyan etmek için Hint'ten Anadolu'ya kadar sefer ederdi.
113	Şâh iken sâhib-i 'izz ü temkîn Bağlamış hizmete bel ol şeh-i dîn (4b)	İzzet ve vakar sahibi padişah dine ve millete hizmet etmeye azmetmişti.
114	Tutmuş âvâze-i 'adli dehri Pest kılmışdı sadâ-yı kahrı	Adaletinin şöhreti dünyaya yayılmıştı. Zulüm seslerini ortadan kaldırmıştı.
115	Yog idi 'askerine hadd ü kenâr Kimi hûnî kimisi hançerdâr	Askerinin sınırı yoktu. Kimisi kan döker kimisi de hançer tutardı.
116	Bir bölük tâ'ife-i pür-zînet Buldılar şâh yanında rağbet	Bir grup süslü topluluk, padişahın iltifat görürdü.
117	Anlara halk dir idi evrâk Tolmuş ol nâm ile cümle âfâk	İnsanlar onlara evrâk derdi. Bütün ufuklar o nam ile dolmuştu.
118	Ba'zına hâk-i Semerkand makar Ba'zı Şâmî vü Hatâyî manzar	Bazısının yeri Semerkant'tı. Bazısı Şamlı ve Çinli görünümündeydi.
119	Ba'zısı Hindi [vü] Rûmî sûret Sâf-dil ba'zısı nâzik hey'et	Bazısı Hintli ve Anadolu suretindeydi. Bazısının gönlü saf, şekli de nazikti.
120	Her kişi eyler idi havf u hazer Reng-pezir olmaya tâ kim bunlar	Herkes bunların hile yapacağından endişe ederdi.
121	Cem' olup şâh yanında her rûz Her biri olmuşdı mihr-efrûz	Her gün padişahın yanında toplanarak etrafa ışık saçarlardı.
122	Ba'zı handân u kimisi giryân Rûz u şeb böyle olurdu güzerân	Kimisi güler kimisi ağlardı. Günler ve geceler bu şekilde geçerdi.

Der-Müşâvere Kerden-i Evrâk		
Kâğıtların Müşâveresi Hakkındadır		
123	Bir seher kâtib-i ser-levha-i cûd Virdi bir şemse-i zîbâya vücûd	Bir sabah cömertlik ser-levhasının kâtibi güneş şeklindeki süslü işlemeyi vücuda getirdi.
124	Zinet ü zîb ile nakkâş-ı ezel Çekdi levh-i feleke zer cedvel	Ezel nakkaşı süs ve zinetle feleğin levhasına sarı cetvel çekti
125	Ol gün evrâk-ı müşevveş ahvâl Cem' olup eylediler kil ile kâl	O gün karışık haldeki kâğıtlar toplanarak dedikodu yaptılar.
126	Didiler kim ne revâdur pergâr Bağrumuz zulm ile delmek her bâr	Pergâr'ın (pergel) her zaman zulmederek bağrımızı delmesi reva mıdır dediler.
127	Ne belâdur ya demâdem mîkrâz Eyleye zulm ile Hak'dan i'râz	Ya Mîkrâz'ın (makas) sık sık Hak'tan yüz çevirerek zulmetmesi nasıl bir beladır?
128	Şâhumuz hâme-i terdür varalum Düşelüm ayağına yalvaralum	Padişahımız Kalem'e gidelim. Onun ayağına kapanıp yalvaralım.
129	Varalum cümle şikâyet idelüm Hâlümüz ana hikâyet idelüm	Hepimiz gidip şikâyet edelim. Halimizi ona anlatalım.
130	Umaruz kim kıla bu ihsânı Kurtara zâlim elinden cânı	Bize ihsan ederek canımızı zalimlerin elinden kurtaracağını umut ediyorum.
Der-Şikâyet-i Evrâk ez-Nikâyet-i Âfâk ve ez-Dest-i Pergâr ve Zebân-ı Dîrâz-ı Mîkrâz		
Kâğıtların; Feleğin Yaralamasından, Pergelin Elinden ve Makasın Uzun Dilinden Şikâyetleri Hakkındadır		
131	Subh kim bu felek-i sifle-nevâz Eyledi kîne vü zulme âgâz (Sa)	Bu alçak felek sabahleyin kin tutmaya ve zulmetmeye başladı.
132	Kıldı cellâd-ı felek bir niçe kan Dâmeninde sihri oldı 'âyân	Felek celladı çok kan döktü. Eteğinde sihri açıkça göründü.
133	Ol seher geldi varaklar şâha Sürdiler yüzlerini dergâha	O sabah kâğıtlar padişahın huzuruna gelerek yüzlerini dergâha sürdüler.
134	İtdiler şâha senâ isârın Açdılar cümle duâ tûmârın	Padişaha övgüler yağdırdılar. Ona çokça dua ettiler.
135	Didiler hâmeye ey şâh-ı cihân Zîr-i hükminde zemîn ile zamân	Kaleme, "Ey dünya padişahi, zemin ve zaman senin hükmündedir" dediler.

136	Evvel-i halk-ı cihân sensin sen Bâsıt-ı emn ü emân sensin sen	Sen, insanların önde gelenisin. Sen, emniyet yayıcısın.
137	Kâtib-i vahy-i Hudâ zâtundur Levh-i 'âlem senün âyâtundur	Sen, Allah'ın vahiy kâtibisin. Âlemin levhası senin ayetlerindir.
138	İstikâmetde nazirün yokdur Lutf u ihsân ile 'adlün çokdur	Doğrulukta benzersizsin. Lütuf, ihsan ve adaletin çoktur.
139	Eyledün 'adl esâsın bünyâd Dâd-ı zâlimler elinden feryâd	Zalimlerin adaletinden feryat edenlere, adalet esasını bina ettin.
140	Biri bir kec-nazar u kej-reftâr Halk nâmını okurlar pergâr	İnsanların adına Pergâr dediği, eğri bakışlı ve kötü gidişatlı biri
141	Haddini dâ'iresini bilmez Râstlar râhına hergiz girmez	Sınırını, dairesini bilmez. Doğruların yoluna asla girmez.
142	Gird-i âfâkı gezüp devr eyler Devr içinde bize çok cevr eyler	Bütün çevreyi gezip dolaşır. Dolaşma sırasında bize çok cefa eder.
143	Uğramaz dâ'ire-i insâfa Zulmi şâmildür anun etrafa	İnsaf dairesine uğramaz. Onun zulmü etrafa şamildir.
144	Sahtdur âhen-i bi-tâb gibi Bağrumuz delmede tizâb gibi	Paslı demir gibi serttir. Bağrumuzu delmede kezzap gibidir.
145	Hâsılı ol bizi pâ-mâl itdi Renkler virdi 'aceb âl itdi	Kıscacası o bizi perişan etti. Şekilden şekle girerek şaşılacak şekilde hile yaptı.
146	Kıldı hep hâsulumuz bâd-ı hevâ Sabr u ârâmumuz itdi yağmâ	Bütün mahsulümüzü mahvetti. Rahatımızı kaçırdı. Bizde sabır bırakmadı.
147	Birinün nâmına dirler mıkırâz 'Âdeti zulm ile Hak'dan i'râz	Birinin adına Mıkırâz derler. Allah'ın emirlerine muhalefet ederek zulmetmek âdetidir.
148	Bir ikiyüzlü münâfık sîret Tig-ı tiz ile harâmî hey'et	İkiyüzlü bir münafık ahlakındadır. Keskin kılıçlı bir harami şeklindedir.
149	Cevr eliyle açılıp dideleri İrgürür herkese 'ayn-ı zararı	Gözlerini cevir eliyle açarak herkese zarar verir.
150	Ser-i kattâ'-ı tarîk-i 'âlem Bağlamış zulme miyânun muhkem	Âlemin yolunu kesenlerin başıdır. Çokça zulmetmeye alışmıştır.
151	Rumhdur sanki zebânı ser-tiz Dem-i heycâda olur şûr-engiz	Dili, savaş sırasında fitne çıkaran keskin mızrak gibidir.

152	Belki hey'etde dü-ser ejderdür Zehr-âltüdeye bir neşterdür (5b)	Görünüşte iki başlı bir ejderhadır ama zehirlenmişe de neşterdir.
153	Tiredür niteki kalb-i zâlim Rû-siyâh olsa 'aceb mi dâ'im	Zalimin kalbi gibi bulanıktır. Daima yüzü kara olsa buna şaşılmaz.
154	Göreyin ola anun gözleri kûr Kılmaya kimseyi tâ kim rencür	Onun gözlerinin kör olduğunu görmek istiyorum. Ta ki kimseyi incitemesin.
155	'İrkumuz kat' ider oldı ey şâh Lutf idüp hâlümüze eyle nigâh	Ey padişah, bizleri keserek soyumuzu ortadan kaldırıyor. Halimizi görüp bize ihsanda bulun.
156	Çeşm-i insâf ile gel bir nazar it Hırz-ı cânuz hele bizden hazer it	Biz can besliyoruz, bize dikkat et. Halimize insafla bak.
157	Bizde derc oldı ma'ârif yeksân Bizde hatm oldı ser-â-ser Kur'ân	Marifetler bizde toplandı. Kur'an baştanbaşa bizde tamamlandı.
158	Yüzümüz ak[dur] bizüm her yirde Kande varsak yirümüz var serde	Her yerde yüzümüz aktır. Nereye gitsek baş üzerinde tutuluruz.
159	Bu kerâmet bize hod kâfidür Kalbümüz âyineden sâfidür	Bu keramet bize kâfidir. Kalbimiz aynadan daha saftır.
160	Levhümüz nakş-ı 'arazdan sâde Pâyemüz mertebe-i a'lâda	Gönlümüz sonradan meydana gelen nakışlarından aridir. Mertebemiz çok yükseklindedir.
161	Hattumuz gâliyesi râhat-ı cân Hâlümüz merdüm-i çeşm-i a'yân	Hattımızdaki güzel koku cana huzur verir. Halimiz gözlerin gözbebeğidir.
162	Bizde feth oldı ma'ânî tahkik Bizde keşf oldı rumüz tedkik	Manaların doğru olup olmadığı bizimle açığa çıktı. Manası gizli olan sözler bizimle göründü.
163	Bizdedür rumüz-ı genc-i esmâ Bizdedür feth-i künûz-ı dünyâ	Esmâ sırlarının işaretleri bizdedir. Dünya hazinelerinin anahtarı bizdedir.
164	Bir iki hâk-nihâd abdâruz Zulm ile lik perîşân hâlüz	Bir iki alçak gönüllü dervişiz. Fakat zulümden perişan bir haldeyiz.
165	Bu kadar fazlumuzı görmezler Kimseden hâlümüzi sormazlar	Bu kadar faziletimizi görmezler. Halimizi kimseden sormazlar.
166	Dilleri seng-sıfat saht ancak 'Ayb-cû bir iki bed-baht ancak	Gönülleri taş gibi serttir. Ayıp arayan bir iki bedbahttırlar.
167	Kalbümüz yandı eyâ şâh-ı güzîn Âb-ı 'adlünle bizi kıl teskin	Ey seçkin padişah, kalbimiz yandı. Adalet suyunla bizi teskin et.

168	Hâlümüz hod hele ma'lûmundur Kanda hak var ise mazlumundur	Halimizi biliyorsun. Nerede hak varsa mazlumundur.
169	Şâh çün sözlerini gûş itdi Hışmdan bahr gibi cûş itdi	Padişah konuşmaları duyunca öfkeden deniz gibi kabardı.
170	Eyledi emrine teftiş olsun Her kişi eyledüğünü bulsun	Pergâr ve Mıkrâz'ın teftiş edilmelerini, herkesin cezasını çekmesini emretti.
171	Zâhir olsun nicedür bu ahvâl Olmasun zulm ile kimse pâ-mâl	Bu durumun ne olduğu tam açığa çıksın, kimse zulümle ezilmesin (dedi).
Sıfat-ı Subh ve Rüsâvâ şoden-i Evrâk der-Ekâsi-i Âfâk		
Sabahın Vasfı ve Kâğıtların Ufuklarda Rüsva Olmaları Beyanındadır		
172	Subh kim kâdi-yi ahkâm-ı felek Eyledi zulmet-i bî-dâdını hak (6a)	Sabahleyin feleğin hükümlerinin kadısı, zulüm karanlığın ortadan kaldırdı.
173	Aldı destine 'utârid hâme Başladı hikmet ile ahkâma	Utarit eline kalem alıp hikmetle hükümleri yazmaya başladı.
174	Ol sehergeh ki şeh-i 'âlem-bîn Kıldı 'adl ile cihânı tezyin	O sabah, âlemi gören padişah, adaletiyle dünyayı süslendirdi.
175	Emr-i teftiş ile 'âlem toldı Havfdan benzi cihânun soldı	Âlem, teftiş emriyle doldu. Korkudan dünyanın benzi soldu.
176	Oldı mıkrâz ile hâzır pergâr İtdiler şâha senâlar isâr	Pergâr ve Mıkrâz padişahın huzuruna çıktı. Padişaha övgüler yağdırdılar.
177	Didiler ey şeh-i 'âlî-manzar Eylesün kadrüni bârî berter	Ey yüce padişah, Allah mertebeni yükseltsin dediler.
178	'Adl ile tutdı cihânı nâmun Gördiler halk-ı cihân in'âmun	Dünyada adaletinle şöhret kazandı. İnsanlar ihsanlarıyla nimetlendi.
179	Râst sanma sözünü a'dânun Hile vü hud'ası çok dünyânun	Düşmanın sözünü, hile ve aldatması çok olan dünyayı doğru zannetme.
180	Bizi Hak eyledi 'âlemde mihekk Bilürüz kalbini dehrün bî-şekk	Allah bizi âlemde ölçü aleti olarak yarattı. Şüphesiz ki biz dünyanın kalbini biliriz.
181	Kecleri 'âleme rüsâvâ iderüz Keclüğün halka temâşâ iderüz	Eğrileri âleme rezil rüsva ederiz. Onun eğriliğini insanlara gösteririz.
182	Tab'umuz eyledi Hak böyle selim Biline tâ ki sahîh ile sakîm	Doğru ve yanlışın bilinmesi için Allah bizim fitratımızı böyle düzğün yarattı.

183	Sanma kim bizde ola cürm ü günâh Kendülerdür yine mücrim ey şâh	Ey padişah, suç ve günahın bizde olduğunu sanma. Suçlu yine kendilerdir.
184	İstikâmetle şu kim ola 'alem Virmezüz zerre kadar ana elem	Doğruluğuyla iştihar bulanlara zerre kadar elem vermeyiz.
185	Eyledi şâh bunu çün ısgâ Oldı ma'lûmı nedendür gavgâ	Padişah konuşmaları dinleyince kavganın sebebini anladı.
186	Keclügi zâhir olup evrâkun Oldılar şöhrisi bu âfâkun	Evrâk'ın eğriliği ortaya çıktı. Dünyada bu şekilde şöhrat kazandılar.
187	Yüzine kara sürüp dest-i kazâ Kıldı teşhir ile envâ'-ı cezâ	Kaza eli onların yüzüne kara sürüp onları teşhir ederek türlü cezalar verdi.
Der-Şikâyet-i Felek-i nâ-Hemvâr ve Çerh-i Sitemkâr u Gaddâr Sitemkâr, Gaddâr ve Sebatsız Olan Felekten Şikâyet Beyanındadır		
188	Ey felek dâd elinden feryâd Etmedün hâtır-ı mahzûnumı şâd	Ey zalim felek, elinden feryat! Mahzun gönlümü sevindirmedin.
189	Ne için böyle cefâ-cûsun sen Zâlim u kec-rev-i bed-hûsun sen	Neden böyle cefakâr, zalim, istikamsiz ve kötü huylusun?
190	Câhile 'izzet idersün her dem Merd-i dânyâ olur lutfun kem	Her zaman cahile izzet edersin. Âlimlere lutfun az olur.
191	Her dem üstine dönersin dünun Ne 'aceb alçak olur kânunun	Her zaman alçakların üzerinde dönersin. Ne kadar tuhafır ki kanunun hep alçak olur.
192	Yol mıdır bu ki misâl-i pergâr Olasın saht-dil u kec-reftâr (6b)	Pergel gibi taş gönüllü ve yolunu şaşırmış olman tutulacak bir yol mudur?
193	Eyleyüp ehle cefâyı kat kat Kesestin 'ırkımı mıkraz-sıfat	Ehil olanlara kat kat cefa edip onların soyunu makas gibi kesersin.
194	Müstakim olana cevri eylesin Mübtelâ-yı gam-ı devr eylesin	Doğru yolda gidene zulmedersin. Dünyanın gamına müptela edersin.
195	Her ki kâğıd gibi sâfi-dil olur Ana envâ'-ı belâ hâsil olur	Her kimin gönlü kâğıt gibi saf olursa ona türlü türlü belalar gelir.
196	Şol ki baş üzere gerekür ana câ Pâyâmâl ider anı dest-i cefâ	Baş üzerinde tutulması gerekenler musibetlerle altüst olurlar.
197	Hâmeveş her kim ola ehl-i kemâl Gizlik-i gussa virür ana melâl	Her kim kalem gibi kemal sahibi olursa keder kalemtraşı ona sıkıntı verir.
198	Ne revâdur sana ey çerh-i zalûm Ola yanında ahâlî mezmûm	Ey zalim felek, halkın senin yanında itibar görmemesi reva mıdır?

199	Râstlar zâr ola senden her ân Kec-nazarlar göre dâ'im ihsân	Her zaman doğrular senin elinden ağlar. Hasetçiler de daima senden ihsan görür.
200	Ehle beyhûde cefâlar niçe bir Zecr u kahr ile belâlar niçe bir	Ehil olanlara boş yere cefa etmek ve eziyet vermek ne zamana kadar devam edecek?
201	Demidür sen dahı insâf eyle Kalbünü âyineveş sâf eyle	İnsaf etme zamanıdır. İnsaf et. Kalbini ayna gibi saflaştır.
202	Bî-sebeeb ehl-i dili zâr itme Âlemi dîdesine târ itme	Sebepsiz yere gönül ehlini ağlatma. Âlemi onun gözüne karanlık yapma.
203	Görme lâıyk anı ki leyl ü nehâr Eyleye ârif olan nâle vü zâr	Ârif olanın gece gündüz ağlayıp inlemesini layık görme.
204	Sakınup dide-i giryânımdan Hazer it sine-i süzânımdan	Ağlayan gözlerimden sakınıp yanan gönlümden çekin.
Der-Hâtıme-i Kitâb-ı Müstetâb		
Bu Değerli Kitabın Hatimesi Beyanındadır		
205	Subhiyâ eyleme beyhûde makâl Niçe bir eyleyesin kıl ile kâl	Ey Subhî, boş yere konuşma. Daha ne kadar konuşacaksın?
206	Cevr-i a'dâya tahammül yegdür Cânib-i Hakk'a tevekkül yegdür	Düşmanın eziyetine tahammül etmek, Allah'a yönelip tevekkül etmek şikâyet etmekten üstündür.
207	Kimseden halka şikâyet itme Çekdüğün derdi hikâyet itme	Kimseyi insanlara şikâyet etme. Çektiğin sıkıntıları anlatma.
208	Her belâ kim yetişür insâna Âkıbet bâ'is olur ihsana	İnsanın başına gelen her bela sonunda kişinin ihsan görmesine vesile olur.
209	Zâ'il eyler kişünün tuğyânın Mahv ider dilde olan isyânın	İnsanın azgınlıklarını ve kalbindeki isyanı ortadan kaldırır.
210	Böyledür 'âdet-i Rabbü'l-erbâb Feth ider lutf ile gâhî niçe bâb	Bu, bütün terbiyecilerin rabbi olan Allah'ın âdetidir. Lütfuyla birçok kapı açar.
211	Gâhî ruhsârelerin zerd eyler Cân-ı şîrinini pür-derd eyler	Bazen dertten yüzünü sarartarak tatlı canını zahmet içinde bırakır.
212	Habs ider zâlim elinde anı Zâr ider gam kafesinde cânı (7a)	Onu zalim elinde hapseder. Canını gam kafesinde ağlatır.
213	Rûz u şeb âh u figân ile geçer Girye vü mihnet-i cân ile geçer	Gece ve gündüz ağlayıp inlemekle geçer. Gözyaşı ve can sıkıntısıyla geçer.
214	Anı sanma sehat-ı bârîdür Ya mücerred sebeb-i zârîdür	Bunu, Allah'ın öfkesi ya da seni ağlatacak bir hadise olarak değerlendirmeye.

215	Belki bu cevri idüpdür hâdî Tâ ola zikrine dâ'im bâdî	Belki Allah bu derdi onun zikrine devam etmen için sana vermiştir.
216	Böyledür 'âdet-i Rabb-i 'izzet Var işinde niçe dürlü hikmet	İzzet sahibi Allah'ın âdeti böyledir. Onun işlerinden türlü türlü hikmetler vardır.
217	Kıssadan hisse alup ey dil-i zâr Sen dahî 'âkıl isen kâğıdvâr	Ey ağlayan gönül, sen de kâğıt gibi akıllıysan kıssadan hisse al.
218	Terk idüp keclüğü sâfi-dil ol Râstlar râhına var menzil bul	Eğriliği bırakarak saf gönüllü ol. Doğruların yoluna girip orada yer edin.
219	Bî-huzûr olma misâl-i pergâr Seni ger çekse çevirse ağyâr	Gayrılar seni pergel gibi çekip çevirirse huzursuz olma.
220	Fehm idersen yine keclügdür hep Mücib-i derd ü belâ renc ü ta'ab	Mantıklı düşünsen bela ve zahmet yaşamının kendi yanlışlarından kaynaklandığını görürsün.
221	İstikâmetden idersen i'râz N'ola kat' eylese 'ırkın mîkrâz	Doğruluktan uzaklaşırsan makasın senin kökünü kesmesine şaşılmaz.
222	Yüri pergâr-sıfat devr itme Devre ta'n eyleyüben cevri itme	Yürü pergel gibi dönme. Zamandan şikâyet ederek cevretme.
223	Eyleme kendünü rûz u meh u sâl Beste-i rişte-i evhâm u hayâl	Kendini daima hayal ve evham ipine bağlama.
224	Rişte-i tül-i emelden cânı Eyle mîkrâz-sıfat kat' an	Gönlünü uzun emel ipine bağlamayı makas gibi kes.
225	Dâmen-i 'uzlete çek pâyunı tâ Olasın ferd ü vahid ü yektâ	Ayağını uzlet eteğine çek ki tek ve benzersiz olasın.
226	Rûz u şeb Hakk'a 'ibâdet eyle Genc-i 'uzletde riyâzet eyle	Gece gündüz Allah'a ibadet et. Uzlet hazinesinde riyâzet yap.
227	Âhîret gamlarını yâd eyle Bend-i gamdan dili âzâd eyle	Ahîret gamlarını hatırla. Gam bendinden gönlü kurtar.
228	İdegör kesb-i ma'ârif her ân Lutf-ı Hak'dan ola tâ kim dermân	Her an marifetini arttır ki Allah'ın lütfundan derman erişsin.
229	Şâhid-i ma'nâ olup çehre-güşâ Pür ide kalbini nûr ile Hudâ	Mana güzelinin yüzünü göstermesiyle Allah kalbini nurla doldursun.
230	Bakıcak âyine-i dilde 'âyân Gör ne cümle rûsûm-ı dü cihân	Gönül aynasına bakınca iki dünyanın usulünün nasıl olduğunu açıkça gör.
231	Niçe bir bu tek u pûlar niçe bir Nâ-pesendide bu hûlar niçe bir	Bu öteye beriye koşuşmalar, beğenilmemiş bu huylar ne zamana kadar devam edecek?

232	Niçe bir halk ile ülfet niçe bir Niçe bir cânuna mihnet niçe bir	İnsanlarla görüşüp konuşmalar, cana verilen bu mihnet daha ne kadar sürecek?
233	Niçe bir kec ola dâ'im 'aklun Mâsivâ ola ser-â-ser naklün (7b)	Ne zamana kadar aklın istikametsiz düşünecek, anlattıkların hep masiva hakkında olacak?
234	Niçe bir gaflet ile tül-i emel Âkıl isen gözün aç geldi ecel	Gafletli uzun emellerin ne kadar devam edecek? Aklın varsa gözünü aç çünkü ecelin yaklaştı.
235	Niçe bir gevher-i ma'nâya nizâm Demidür eylerisen hatm-i kelâm	Mana cevherine ne zaman nizam vereceksin? Sözü bitirirsen şimdi tam zamanıdır.
236	Hoş dimiş Câmî'-i pâkize-edâ Hatema'llâhu lenâ bi'l-hüsnâ	Temiz yaratılışlı Cami ne güzel söylemiş: "Allah çalışmamızı güzel bir şekilde neticelendirsin"

7. Sonuç

Pergâr u Kalem, klasik mesnevi geleneğine bağlı kalınarak yazılmıştır. Özellikle mesnevinin giriş ve sonuç bölümü ve şairin bu bölümleri işleyiş şekli gelenekle birebir örtüşür. Eser, vezin açısından oldukça sağlamdır. Eserde teslimiyet, tevekkül, sabır, şükür, haddini tecavüz etmeme, doğruluk, nefis terbiyesi ve sorumluluklarını yerine getirme gibi konuların yoğun olarak işlendiği görülür. Kötüyü tenkit ve iyiye teşvik anlayışıyla kaleme alınan bu eserde dini ve ahlaki içerikli birçok konu tasavvufi bir neşve içerisinde sunulmuştur. Temsili bir anlatım metodunun tercih edildiği mesnevîde, seçilen temsillerin, hikâye kişilerinin rolleriyle birebir uyuşmadığı görülür. Şair, farklı birçok mesajı bir arada vermek istediğinden olsa gerek, bir kavramın sadece bir özelliğini ona benzeyen başka bir şeyle kıyaslamakla yetinmemiştir. Aynı kavramın farklı hususiyetleri üzerinde de benzetmeler yapmıştır.

Kaynakça

- Açıl, Berat. (2013). *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. Küre Yayınları: İstanbul.
- Canım, Rıdvan. (2000). *Latîfî Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsratü'n-nuzama (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Cassirer, Ernst. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. Hece Yayınları: Ankara.
- Cunbur, Müjgan. (2007). "Subhî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. c. 7. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. s. 637.
- Devellioğlu, Ferit. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Eyduran Sungurhan, Aysun. (2008). *Beyanî Tezkiretü's-şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Kutluk, İbrahim. (1989). *Kınalı-zâde Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-şuarâ* c I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi. (2000). *Mecelletü'n-Nisâb*. Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pektaş, Mehmet. (2013). "Subhî-i Burûsevî". Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. Erişim tarihi: 29.11.2016. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>
- Subhî, *Pergâr u Kalem*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: T. 3057, İstanbul.
- Şemseddin Sami. (1996). *Kâmûsu'l a'lâm* (c IV). Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- Şemseddin Sami. (2005). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Kalem Suresi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c. 24 s. 248 Erişim tarihi: 29.11.2016. <http://www.islamansiklopedisi.info>