

SİDKÎ BABA’NIN VELÂYETNÂME MÜELLİFİ ALİ NİHÂNÎ’YE DAİR HATIRALARI*

The Memoirs of Sıdkî Baba about Ali Nihani who is writer of Velâyetnâme

Orhan KURTOĞLU**

Öz

Hatıralar, insanların başından geçen olayları bir süre geçtikten sonra kaleme aldıkları edebî metinlerdir. Türk ve dünya edebiyatında bu türde yazılmış oldukça önemli eserler vardır. Bu eserler, genellikle yazarın şahit olduğu ve kendince önemli olduğunu düşündüğü olaylar ve şahıslar hakkında kendi dışında başkalarının da haberdar olmasını sağlamak ve bu hatıralarda zikredilen kişi ve olayların unutulmasına engel olmak amacıyla oluşturulurlar. Bu hatıraların satır aralarında görece çok önemli bilgiler bulunabilir. Bu eserler sayesinde kayıp bir eserden, bilinen bir eserin yeni bir nüshasından, bir müellifin hayatıyla ilgili önemli bir kesitten haberdar olunabilir.

Sıdkî Baba, 19. Yüzyılın ikinci yarısıyla 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış, Alevi Bektaşî geleneği içerisinde önemli bir mevkiye bulunan yazdığı eserleriyle bu kültürün düşünce dünyasını dile getiren bir isimdir. Çok küçük yaşlarda intisap ettiği Hacı Bektaş Veli Dergâhında özellikle Şeyh Cemâleddin Efendi ve Müderris Ali Nihânî ile yakınlığı dolayısıyla da ayrı bir saygınlığa sahiptir.

Sıdkî Baba’nın 1341/1923 yılında yazdığı ve hatıralarının bir kısmı olduğunu düşündüğümüz belgelerde Ali Nihânî’nin hayatı ve eseriyle ilgili bilinmeyen bazı hususlara dair notlar bulunmaktadır. Bu çalışmada Sıdkî Baba’nın bu hatıralarındaki Ali Nihânî’nin memleketi, ailesi, eğitimi, dergâhtaki öğretim faaliyetleri, hastalanması, vefatı ve cenaze töreniyle eserinin kaleme alınış hikâyesi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hatıra, Sıdkî Baba, Ali Nihânî, Velâyetnâme

Abstract

Memoirs are the literary texts that individuals have written about moments and events that took place in their lives. There are significant pieces of works written in Turkish and world literature in this genre. These works are often created with the purpose of ensuring that other people are aware of the events and individuals that the author came across and thought to be important and preventing the people and events mentioned in these memoirs from being forgotten. Relatively important information can be found between the lines of these memoirs. Through these works, an important part of the life of a writer can be informed about a lost work or a new copy of a recognized work. Sıdkî Baba who lived between the second half of the 19th century and the first quarter of the 20th century has an important role in Alevi-Bektashi tradition and is recognized with his works on Alevi-Bektashi culture and its world of thought. He is also respected due to his close relations with Şeyh Cemâleddin Efendi and Mudarris Ali Nihânî in the Hacı Bektaş Veli Dervish Convent where he studied at a young age. In the documents written by the Sıdkî Baba in 1341/1923 that comprises of his memoirs, there are notes regarding Ali Nihânî’s life and unknown facts about his work. In this study, the analysis of these documents revealed information about Ali Nihânî’s hometown, family, education, teaching activities in the Dervish Convent, his illness, death, and funeral as well as the story of the writing of his work.

Keywords: Memoir, Sıdkî Baba, Ali Nihânî, Velayetname

* Makalenin Geliş Tarihi: Kabul Tarihi: DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.001>

** Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkiye. orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6640-0937

Asıl adı Zeynel Abidin olan Sıdkî Baba, Malatya'da Tohma Çayı kenarında kurulu Çerme köyüne yerleşen Oğuz Türklerinin Bozok koluna bağlı Dedekargın aşiretindedir (Gül, 1984: 6; Özmen, 1998: 559). Bölgede çıkan bir kargaşa sebebiyle buradan ayrılan aile, Tarsus'a bağlı Yenice köyüne yerleşmiş, Zeynel Abidin de burada doğmuştur (Gül, 1984: 7).

Küçük yaşlarda saz çalmaya başlayan ve Pervâne mahlasıyla deyişler söyleyen Zeynel Abidin, Babasının ölümünden sonra şöhretinin duyduğu Hacı Bektaş Dergâhı'na gitmek istemişse de annesi küçüklüğünü ileri sürerek bu arzusuna bir müddet engel olmuştur. Fakat bu arzusundan vazgeçmeyen Zeynel Abidin, 12 yaşında ailesinin yanından kaçarak Hacı Bektaş Dergâhı'na ulaşmıştır (İvgin, 1976: 7; Gül, 1984: 7; Altınok, 2013: 2).

Hacı Bektaş Dergâhı'nda önce Şeyh Feyzullah Efendi'ye onun ölümünden sonra ise Şeyh Cemâleddin Efendi'ye intisap etmiştir. Okuma ve yazmayı köyündeki hocasından öğrenen (Özmen, 1998: 559) ve dergâha gelmeden önce de deyişler söyleyen Zeynel Abidin, asıl gelişimini burada tamamlamış, bir yandan Feyzullah Efendi'nin dergâhta bulunanların eğitimini sağlamak ve müderris kadrosunu takviye etmek maksadıyla İstanbul'dan davet ettiği Yozgatlı Ali Nihânî Efendinin derslerine Feyzullah Efendi'nin çocukları Cemâleddin ve Veliyyüddin Çelebilerle birlikte devam ederken bir yandan da mürşidinin rahle-i tedrisinden geçerek manevi terbiyesini tamamlamıştır (Gül, 1984: 9; Kurtoğlu, 2015: 9). Gerek Feyzullah Efendi'ye gerekse hem medreseden sınıf arkadaşı hem de babası Feyzullah Efendi'nin vefatı üzerine erken yaşlarda postnişin olan Şeyh Cemâleddin Efendi'ye karşı gösterdiği sevgi, saygı ve sadakat dolayısıyla Cemâleddin Efendi tarafından kendisine Sıdkî ismi verilmiş ve Pervâne bu tarihten sonra bu isimle anılır olmuştur. Sıdkî Baba'nın bu gelişmelerle ilgili sözleri şöyledir:

Cemâleddin hünkâr dil-i şâdıma
İrşâd ile Sıdkî dedi adıma
Hâsılı yetirdin her murâdıma
Yâ Rabbenâ şükür elhamdülillâh

On dört yıl dolandım Pervânelikte
Sıdkî ismim buldum divânelikte
Sundular aşk meyın mestânelikte
Kırkların ceminde dâra düş oldum (Gül, 1984: 10)

Şeyhi Cemâleddin Efendi'yle birlikte Alevi ve Bektaşî muhitlere düzenlenen ziyaretlere katılan Sıdkî Baba, daha sonra Cemâleddin Efendi'nin halifesi ve vekili olduğuna dair verdiği bir berat ile tek başına da tarikat hizmetlerini yürütmek maksadıyla geziler yapmıştır (Gül, 1984: 11). Bu gezilerinin birinde Merzifon'un Harız köyünü beğenerek burada yerleşmek isteğini Cemâleddin Efendi'ye arz edince Cemâleddin Efendi'de sadık bir adamının dergâhtan uzak bir yerde kendisi ve tarikatını temsilen hizmet yürütmesinin uygun olacağı düşüncesiyle kendisine izin vermiştir.

Buraya yerleşen Sıdkî Baba, iki kez evlenmiştir. İlk evliliğini yine Cemâleddin Efendi'nin tensipleriyle Çorum'un Alaca İlçesine bağlı İmad Hüyüğü köyünden Mehmet Dede evlatlarından Ali Ağa'nın kızı olan Hatice ile gerçekleştirmiş; Hatice Hanım'ın vefatı üzerine Harız köyünden Naciye isimli birisiyle evlenmiştir. İlk evliliğinden se-kiz, ikinci evliliğinden ise üç çocuğu olan Sıdkî Baba, 1928 yılında Harız'da Hak' a yürümüş ve burada defnedilmiştir. (Gül, 1984: 11, 17).

Alevi ve Bektaşî edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olan Sıdkî Baba, hem Halk hem de Dîvân şiiri nazım şekilleriyle şiir söylemiştir. Şiirlerinde “Hz. Pey-gamber başta olmak üzere ehl-i beyte, Hz. Ali'ye, Hacı Bektaş-ı Veli'ye ve şeyhi Cemaleddin Efendi'ye duyduğu derin saygı ve sevginin birbirinden güzel örneklerini görmek mümkündür.” (Demirel, 2016: 1751).

Dîvân sahibi şairlerden olan Sıdkî Baba'nın *Dîvân*'ından başka 1894 yılında kaleme alınan didaktik içerikli ve 1393 beyitten oluşan bir *Nasihât-nâme*'si ve *Dîvân* içerisinde yer alan ve II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine kaleme alınan 105 dörtlükten oluş-an *Destân-ı Hürriyet-i Osmânî*'si ile şeyhi Cemâleddin Efendi'nin ölümüne yazılan mersiye türündeki şiirlerini ihtiva eden *Defter*'i vardır (Demirel, 2016: 1752).

Ali Nihânî ise yukarıda da ifade edildiği gibi Feyzullah Efendi'nin çocukları olan Cemâleddin ve Veliyyüddin Çelebilerle Sıdkî Baba'nın hocasıdır. Nihânî'nin hayatına dair daha önceki çalışmalarımızda (Kurtoğlu, 2011: 2015) pek fazla bir ayrıntıya ulaşamamıştık. Ulaşabildiğimiz bilgiler memleketinin Yozgat olduğu, İstanbul'da eğitim gördüğü, Feyzullah Efendi'nin davetine uyarak Hacıbektaş'a geldiği, burada medrese hocalığı yaptığı ve burada vefat ettiğinden ibarettir. Cemâleddin Efendi'nin torunlarından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin eski kültür bakanlarından Şahin Ulusoy Bey'in aile arşivinde bulunan Sıdkî Baba'nın hatıralarını ihtiva eden rika hatla kaleme alınmış, 11 sayfadan oluşan ve dağınık bir şekildeki hatıraları Ali Nihânî hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir¹. Sıdkî Baba bu hatıralarını, metnin son kısmında yer alan ve Ali Nihânî'nin *Velâyetnâme*'sinin övgüsünün yapıldığı şiirde yer alan

Bin üç yüz kırk birde târîh söyledim evsâfını
Mü'minânın mültecâsı bu Velâyet-nâme'dir

beytinden anlaşıldığına göre 1341/1923 senesinde yazmış olmalıdır. Bu hatıralarda Sıdkî Baba'nın Hacı Bektaş Dergâhı'nda geçirdiği günlere ve bilhassa Ali Nihânî'nin ailesi, İstanbul'daki eğitimi, dergâhtaki hayatı, son günleri, vefatı ve defnedilmesine dair pek çok ayrıntılı bilgibulunmaktadır.

Sıdkî Baba, Feyzullah Efendi'nin müridi Feyzullah Efendi'nin ders hocası Ali Nihânî'nin menakıbının sadece bir kısmı diyerek ve bütün bunları bizzat kendisinden duyduğunu ifade ederek sözlerine şöyle başlamaktadır: “Reşâdetlü Feyzullâh Efendimiz hazretlerinin mürîdân u muhlisânından reşâdetlü Çelebi Cemâleddin Efendi-

¹ Bu vesile ile aile arşivlerinde bulunan bu belgeleri araştırmalarımızda kullanmamıza izin veren ve böylelikle Ali Nihânî biyografisine önemli katkılar sağlayan eski Kültür Bakanı Şahin Ulusoy Bey'e teşekkür ederim.

miz hazretlerinin ders hocası ecille-i ulemâdan fazîletlü Hoca Ali Nihânî hazretlerinin menâkıb-ı şerîflerinden bir şukkası işbu risâlemize teberrüken kayd olunmuşdur. Müşârün ileyhden bizzât şifâhen mesmû'âtım böyledir.”

Sıdkî Baba'nın aktardıklarına göre Ali Nihânî, Yozgat eşrâfından Hacı Mehmed Efendizâdelerden olup 12 yaşında Yozgat'ta rüşdiye mektebini bitirmiş, 16 yaşında medrese eğitimi için İstanbul'a gitmiş, zaman zaman maddi sıkıntılar çekerek 18 sene ilim tahsil etmiş ve şehâdetname ile Yozgat'a dönmüştür. Hacı Bektaş Dergâhı Postnişini Feyzullah Efendi'nin talebiyle bizzat inşa ettirdiği medreseye ders hocası olarak tayin edilmiş ve 1325 senesinde ölümüne kadar burada eğitim ve öğretim faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Önce Cemâleddîn Efendi, Veliyyüddîn Efendi ve Sıdkî Baba'ya hocalık yapan Ali Nihânî'nin, hatıraların yazıldığı dönemde de Cemâleddîn Efendi'nin çocukları Hamdullâh ve Ali Hâdî ile Veliyyüddîn Efendi'nin oğlu Hüseyin Fevzî Efendilere hocalık yaptığı anlaşılmaktadır. Sıdkî Baba'nın ifadesine göre Nihânî'nin “Kasaba derûnunda ve gerek cevânibinde iki yüze karîb talebesi olduğu söyleniyordu. El-hâsıl medresesinde tahsilde bulunanlar boş çıkmadılar. Herkes miktârınca kazandılar. Çünkü müşârün ileyh hoca hazretlerinin ilm-i zâhirinden ma'âda ulûm-ı bâtınıyeden dahi behre-yâb oldukları el-ân meydânda olan âsarlarından ma'lûm olunuyor.”

Ali Nihânî, Sıdkî Baba'ya İstanbul'da tahsilde iken zaman zaman maddi sıkıntılar yaşadığını, bunu da mektupla ve münasip bir dille babasına ilettiğini, babasının da buna uygun cevaplar verdiğini anlatmaktadır: “İstanbul'da tahsîlim zamânı merhûm pederim Hacı Mehmed Efendi'den harçlık gâyet az geliyordu. Yarı aç yarı tok bir hâlde rûz şeb gayretde bulunurdum. Ba'zen merhûm pederden bâ-mektûb su'âl ederdim. Harçlık gâyet az geliyor. Burası İstanbul ma'lûm suyu dahi para iledir. Cevâbında oğlum ben ders-hânelerin ve İstanbul'un ahvâlini bilirim. Harçlık çok olursa çok yer çok içersin. Çok yemek insâna sıklet getirir. Zâten 'ilm yarı aç yarı tok tahsîl olunur günde verilen harçlık ile idâre ederek devâm üzere ol inşa'allâh memleketimize geldiğinde ilm-i kemâlde her ne tahsîl etmiş isen herkes ona nazar ederler. Yoksa kim sefâhate dâ'ir nesnelere ehl-i kemâl katında hüner değildir. Bu âlemde hüner tahsîli ulûm-ı dîniye ile iştigâl ederek şer'at-i Muhammedî'ye mücib amelde bulunmaktır diye yazardı.”

Sıdkî Baba hatıralarında her sene bir defa Pîrevî'ne gittiğini Ali Nihânî'nin vefatı sırasında da dergâhta bulunduğunu belirtmektedir. Sandukaların örtüsünün değiştirildiği Rûmî 1323, Hicrî 1325 yılında da dergâha gittiğini ve Çelebi Cemâleddîn Efendi'nin izniyle hocası Ali Nihânî'yi ziyaret ettiğini, bu ziyarette hoş iltifattan sonra hocasının ve hocasının babasının yaşıyla ilgili birtakım sorular sorduğunu; hocasının cevabında kendisinin 75 yaşında olduğunu babasının ise 95 yaşında vefat ettiğini söylediğini ifade etmektedir. Bu ifadeden hareketle Ali Nihânî'nin h. 1250/m. 1835 yılında doğduğu ve 1907-08 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Sıdkî Baba'nın hatıralarında Amasya'da medfûn Hamdullah Çelebi'nin türbesinde yapılan bir tamirata dair de bilgiler bulunmaktadır. Aynı senenin (1325/1908)

kurban bayramı arifesinde Ali Nihâni ile görüşen Sıdkî Baba, yapılan bu tamirat için manzum bir tarih yazmasını istemiş, Nihânî de tarih beyti

Hamse-i âl-i abâ târîhini dedi Nihân
Kabr-i Hamdullâh Efendi ola bâ-nûr-ı necât [1325/1908]

olan yedi beyitlik bir manzume yazmıştır.

Sıdkî Baba'nın naklettiğine göre Ali Nihâni, 1325 (1908) yılının kurban bayramı gecesi saat bir buçukta vefat etmiştir. Gasil suyunu kayınbiraderi Veli Hoca hazırlamış, Müderris Mehmed Efendi ise gasletmiştir. Defin yeri Sıdkî Baba tarafından tespit edilmiş ve Hacı Bektaş Velî ve Balım Sultan'ın türbelerinin arasına defnedilmiştir: “Merkad-i şerifleri Balım Sultân Efendimizin kubbe-i mübarekeleriyle Hazret-i Pîr Efendimizin türbe-i şerifleri miyânındadır. Sabâh çağı Balım Sultân Efendimizin kubbe-i şerifleri gölgesi ahşâm çağı Hazret-i Pîr Efendimizin kubbe-i şerifleri sâyesiyle şeref-yâb olmuştur.”

Sıdkî Baba'nın hatıralarında Ali Nihânî'nin manzum olarak kaleme aldığı *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'yle ilgili bölümler de yer almaktadır. Nihânî bu eseri yazmasını Cemâleddîn Çelebi'nin istediğini, kendisinde böyle bir eser yazacak liyakat olmadığını söylediğinde ise “ilügüm aç ağzını söyleyen benim” buyurmuşlar. Eser tamamlandığında Feyzullâh Efendi'nin hayatta olmadığını belirten Sıdkî Baba, Nihânî'nin eserini tamamladığında gördüğünü söylediği bir rüyayı da nakletmektedir. Buna göre mana âleminde Balım Sultan Türbesinde, Balım Sultan, Cemâleddîn Efendi ve Ali Nihânî beraberken Balım Sultan *Velâyetnâme*'yi eline alarak “Hoca Velâyet-nâme güzel olmuş. Sa'yin meşkür olsun.” diyerek eseri Cemâleddîn Efendi'ye uzatmış ve “Al Cemâl, bu Velâyet-nâme sana yâdigârimdir hıfz et.” demiş.

Sıdkî Baba'nın Ali Nihânî ve eserine ilişkin hatıraları *Velâyetnâme* övgüsünde yazılan matla ve makta beyitleri

Ol Hakk'ın nûr-likâsı bu Velâyet-nâme'dir
Mir'ât-ı âlem-nümâsı bu Velâyet-nâme'dir
Koyma elden oku her dem Sıdkıyâ ihlâs-ıla
Mühtediler ihtidâsı bu Velâyet-nâme'dir

olan 12 beyitlik bir övgü şiiri ile sona ermektedir.

Sıdkî Baba'nın hocası Yozgatlı Ali Nihânî'den dinlediği ve bizzat şahit olduğu olaylara ilişkin hatıralarını ihtiva eden metin aşağıda verilmiştir:

Bismillâhirrahmânirrahîm

[1] Reşâdetlü Feyzullâh Efendimiz hazretlerinin mürîdân u muhlisânından reşâdetlü Çelebi Cemâleddîn Efendimiz hazretlerinin ders hocası ecille-i ulemâdan faziletlü Hoca Alî Nihânî hazretlerinin menâkıb-ı şerîflerinden bir şukkası işbu risâlemize teberrüken kayd olunmuştur. Müşârün ileyhden bizzât şifâhen mesmû'âtım böyledir.

Merhûm Hoca Alî Nihânî Efendi hazretleri an-asl Yozgadî eşrâfından Hacı Mehmed Efendizâdelerden olup on iki sinlerinde mekteb-i rüşdiyede ta'lim ü terbiye olup on altı sinlerinde İstanbul'da ders-hânelerde on sekiz sene tahsîl-i ulûmda bulunarak me'zûnen bâ-şehâdet-nâme Yozgad'a teşriflerinde reşâdetlü Feyzullâh Efendimizin talebiyle Hacı Bektaş Velî -kuddise sırruhu a'lâ- efendimiz hazretlerinin dergâh-ı şerîflerine teşriften Şeyh Feyzullâh Efendimizin bizzât inşâ eylemiş olduğu medrese-i âlîlerine ders hocası ta'yîniyle bin iki yüz doksan senelerinden bin üç yüz yirmi beş senelerine kadar Çelebi Cemâleddîn Efendimize birâder-i siyâdetleri Veliyyüddîn Hurrem efendilerimize ders hocalığı vazîfelerinde ber-devâm hâlâ Çelebi Cemâleddîn Efendimizin mahdûm-ı reşâdetleri siyâdetlü Hamdullâh ve Alî Hâdî Efendilerimiz ve reşâdetlü Veliyyüddîn Hurrem efendimizin mahdûm-ı siyâdetleri Hüseyin Fevzî Efendilerimiz dahi hayli müddetler medrese-i âlîlerinde tahsîl-i ulûmda bulunarak feyz-yâb olmuşlardır. Kasaba derûnunda ve gerek cevânibinde iki yüze karîb talebesi olduğu söyleniyordu. El-hâsıl medresesinde tahsilde bulunanlar boş çıkmadılar. Herkes mikdârınca kazandılar. Çünkü müşârün ileyh [2] hoca hazretlerinin ilm-i zâhirinden ma'âda ulûm-ı bâtniyeden dahi behre-yâb oldukları el-ân meydânda olan âsârlarından ma'lûm olunuyor.

Faziletlü hoca hazretlerinin İstanbul'da tahsîl-i ulûmda iken ser-güzeştelerinden ba'zısını hoca hazretleri söyledi ki İstanbul'da tahsîlim zamânı merhum pederim Hacı Mehmed Efendi'den harçlık gâyet az geliyordu. Yarı aç yarı tok bir hâlde rûz şeb gayretde bulunurdum. Ba'zen merhûm pederden bâ-mektûb su'âl ederdim. Harçlık gâyet az geliyor. Burası İstanbul ma'lûm suyu dahi para iledir. Cevâbında oğlum ben ders-hânelerin ve İstanbul'un ahvâlini bilirim. Harçlık çok olursa çok yer çok içersin. Çok yemek insâna sıklet getirir. Zâten ilm yarı aç yarı tok tahsîl olunur günde verilen harçlık ile idâre ederek devâm üze ol inşâ' allâh memleketimize geldiğinde ilm-i kemâlde her ne tahsîl etmiş isen herkes ona nazar ederler. Yoksa kim sefâhate dâ'ir nesnelere ehl-i kemâl katında hüner değildir. Bu âlemde hüner tahsîl-i ulûm-ı dîniye ile iştigâl ederek şerî'at-i Muhammedî'ye mûcib amelde bulunmaktır diye yazardı.

Faziletlü Hoca Nihânî Efendi hazretlerinin dâr-ı bekâya irtihâllerinde âcizânem yine dergâh-ı şerîfde idim. Ma'lûm her sene bir def'a giderim. Rûmî bin üç yüz yirmi üç Arabî bin üç yüz yirmi beş târihleri idi. Merkad-i şerîflerin pûşîdeleri senesi idi. Çelebi efendimizin müsâ'adesiyle [3] Hoca hazretlerinin ziyâretine varıp görüştüm. Merhabâ hoş iltifâtdan sonra ba'z-ı muhabbet esnâsında hoca hazretlerine nazaran dikkatle seyrân ederken nâsiye-i âlîlerinde bir gençlik ve cemâl-i pâkinde âsâr-ı nûr-ı İlâhî müşâhadesiyle dedim: Hocam sinn-i âlîleriniz nerelerdedir. Mâşâllâh subhânalâh bu sene için zât-ı âlînizi gayet ten-dürüst görüyorum dedim. Buyurdu ki sinnim yetmiş beş hamdülillâh-î Te'âlâ vücûdum râhat ve kalbim dahi hoşdur. Fakat artık bu dâr-ı fenâdan gitmek a'lâ olur buyurdukda hocam inşâ' allâh Cenâb-ı Hak hazîne-i celîlesinden daha çok ömürler ihsân buyurur da sağ olanlar daha çok gününüzü görür. Hocam peder-i âlîmiz kaç sinlerinde idi dedim. Buyurdular doksan beş sinlerinde irtihâl etdiler. İnşâ' allâhu'r-rahmân siz de daha çok ömürler görürsünüz diyerek iki sâ'at kadar bir muhabbetde bulunduk.

Sene-i mezkûrun kurbân bayramına iki gün kalmış idi. Hocam Amasya'da me-
dfün-ı hâk-i itrnâk Hamdullâh efendimizin âlem-i ma'nâdaki işâretleriyle reşâdetlü
Cemâleddîn Efendimizin tavsiyesi mûcibi kubbe-i şerîfelerinin be-her bir taraflarının
ta'mirâtı husûsunda bir hayli i'âne tedârik ederek mezkûr dergâh-ı şerîfin ta'mirâtı
için ustalar ile kontrat olarak şimdi el-ân ustalar çalışmaktadır. Artık bu ta'mirâta
dâ'ir târîhini zât-ı âlînizden ricâ eylerim dedikde inşâ'allâh erenler himmet ederse
yazarım buyurdular. Ba'demâ hâk-i pâ-yi âlîlerine yüzlerim sürüp müsâ'adesiyle
efendimizin dâ'iresine geldim. Ertesi sabâh erken bugün hele sabâh namâzını hocam
ile kılayım [4] diyerek makâm-ı şerîflerine geldim. Namâzı edâ ve zikir ü senâdan son-
ra makâmındaki posta ku'ûd buyurdular. Âcizânem dahi dest-i şerîflerini bûs ederek
emr-i âlîleriyle oturdum. Hocam inşâ'allâh ta'mirât târîhini yazmışdınız dedikde
çekmecesini üzerinde hâzır imiş, yazdım diyerek âcizâneme sundu. Okudum, tekrâr
yine bir daha okudum. Nasıl diye söyledi hocam. Çok güzel olmuş diyerek aldım. Ko-
nağa geldiğimde Cemâleddîn Efendimize takdîm etdim. Mübârek lisânıyla mutâla'a
ederek çâkerâneme sundu. Hoş olmuş, güzel...buyurdular. Yazılan târîh zirdeki yedi
beyt-i kelâm-ı dürer-bârları budur:

Hâcî Bektaş Velî'nin nesl-i pâkinden bu zât
Nâmı Hamdullâh Efendi idi bir kuds-simât

Menfî olmuşdu Amasiyye'de bâ-hükm-i kader
Vâsıl oldu rahmete anda eder terk-i hayât

Ravza-i cennet ede kabrin münevver nûr-ile
Hâlık-ı nûr-ı semâvât-ı cinânı âliyât

Müşrif olmuşdu harâba çün mürûr-ı vakt-ile
Abd-i Sıdkıyâ olur ta'miri ilhâm bir sebât

Eyledi ta'mirine sıdk-ile bezl-i makderet
Himmetine nâ'il olup ola neyl-i iltifât

Sa'y edenler bu husûsda sa'y-i meşkûr olalar
Hak rızâsından verile ellerine bir berât

- [5] Hamse-i âl-i abâ târîhini dedi Nihân
Kabir-i Hamdullâh Efendi ola bâ-nûr-ı necât [1325/1908]

Ol gün cum'a idi. Cum'a namâzından sonra müşârün ileyle hoca hazretle-
ri Cemâleddîn Efendimizin konağına teşrîf buyurarak kasaba ahâlisi dergâh-ı şerîf
dervîşânından birlikde kahve çay ziyâfetinden sonra yine kendi makâm-ı âlîlerine
teşrîf buyurdular. Ertesi gün kurbân bayramının ârifesi idi. Hoca hazretlerinin bir
parça nâ-mizâc olduğu işidildi. Cemâleddîn Efendimizin müsâ'adesiyle mahdûm-ı
reşâdetleri siyâdetlü Alî Hâdî Efendimiz ile berâber hoca hazretlerinin hâlini su'âl
etmek için gitdik ve görüştük. Hocam ne âlemdesin zahmetin var mı denildikde hayır
zahmetim yok biraz keyfim alçaldı ise de şimdilik ziyânım yokdur buyurdular. Cemâ-

leddîn Efendimize böylece haberini tebellüğ etdik. Tekrâr âcizânem ahşâm nâmâzı sıralarında bir def'a daha yalnız olarak gitdim. Makâm-ı âlilerine girdim bu def'a gördüm ki sağ tarafına meyl buyurmuş kibleye karşı lisân-ı mübâreklerinde zikr-i lafz-ı celâl Allâh Allâh Allâh kelime-i mübârekelerine devâm üzere olarak zikrullâh ile meşgûl idi. Âcizânem dahi bir münâsib tarafına ku'ûd ederek zikrullâha iktidâ kıldım. Âcizâneme şöyle kim iki dakika kadar nazar buyurdular başka söz yok idi. Yalnız zikrullâh ile iştigâl etmişdi. O hâlde bûs-ı zemîn ederek sür'atle Cemâleddîn Efendimize olduğu vech üzere ma'lûmât verdim. Tekrâr mahdûm-ı reşâdetleri Alî Hâdî Efendimizle berâber gönderdi. Acele olarak makâm-ı âlilerine girdik sükût buyurmuşlar beş dakika kadar sessiz sadâsız oturarak tekrâr Alî Hâdî Efendimizin müsâ'adesiyle Cemâleddîn Efendimize ma'lûmât verdim. Müşârün ileyh şu kadar söyledi ki eyvâh hocam irtihâl-i dâr-ı bekâ buyurmuş dedikde efendim sükût üzere ammâ hâlimden haberdar olmadık. Nabzına bakalım mı dedikde bakın ammâ hocam [6] göçmüş diyerek mübârek gözlerinden dürr-i nâb misâli beyâz dâneler rûy-ı gülğünü üzere döküldü. Âcizânem efendimizin müsâ'adesiyle hocamın makâm-ı âlilerine geldim. Alî Hâdî Efendimiz hâlâ başucunda ses sadâ yok. Peder-i âlilerinin emrini söyledim. Alî Hâdî Efendimizle sağ bileğine âcizânem dahi sadr-ı hazîne-i İlâhilerine zikr-i sübha-i Allâh ile elimi sundum. Alî Hâdî Efendimiz *İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râci'ün*² âyet-i kerîmesini tilâvet buyurarak hâne-i sa'âdetlerinde bulunan çocuklar bülbül misâli nâle-i feryâda şürû' etdiler. Tekrâr Cemâleddîn Efendimize olduğu gibi ma'lûmât verdik. Çok mahzûn olarak başka çâre yok, hükm büyük yerden. Âşıklar bağında Veli Usta'ya haber gönder, acele gelsin hocam için tabut yapılacak buyurdular. Yatsu namâzı geçe Veli Usta'ya Âdem Efendi gönderildi. Çünkü kurbân bayramı gecesi idi. Sandûka i'mârıyla bayram namâzı zamânına kadar tekeffün ve tecehhüz hizmetlerin edâ olarak dergâh-ı şerîfin câmi'-i şerîf meydânında cenâze-i şerîf hâzır bulunarak bayram namâzından sonra cenâze namâzı kılınacak diyerek Cemâleddîn Efendimiz tenbîhât-ı icrâ buyurdular ve def'aten çâkerâneme nazar buyurarak herkes bayram namâzı edası için câmi'e girerler sen de hocanın cenâzesi başı ucunda bekle. Sakın bayram namâzı sevâbı için câmi'e gireyim deme. Sana da bu sevâb yeter buyurdular. Çâkerânem dahi tenbîhâtı mûcib bularak herkes câmi'-i şerîfe girdiler ben de hoca hazretlerinin cenâze-i mübârekeleri başucunda bulunarak ahâlî ba'de's-salât cenâze namâzına niyyet ederek ve cem'-i gafîr ile berâber cenâze namâzı dahi edâ olundu.

Cemâleddîn Efendimiz mukaddem çâkerâneme buyurmuşdu ki [7] hocanın merkadini hazret-i Pîr efendimizin harîm-i mukaddeselerinde bir mahall-i münâsibde kazdırın. Âcizânem cenâze namâzından sonra hazret havlusuna girdim birtakım hatîb hoca ahâlî merkad yeri için Haydar Efendimizin merkadi yanına bakmaktalar iken âcizânem Hazret-i Pîr Efendimizin dış kapısı parmakçalık kapıya başımı koyup Hazret-i Pîr Efendimizden bir mukaddes makâm için ilhâm taleb eyledim. Ricâdan sonra ayağa kalkdım. Şimdi merkad-i şerîfleri olduğu yer münâsib geldi. Karşıda merkad yeri talebinde bulunanlara gelin yâhû burası daha münâsib diye söyledim. Hâzır olan

² "Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz". Bakara 156.

cemâ'at dahi burası daha güzel imiş diyerek merkadini kazdık. Sanduka derûnunda olarak ol hâk-i pâke vaz' olundu. Merkad-i şerîfleri Balım Sultân Efendimizin kubbe-i mübârekeleriyle Hazret-i Pîr Efendimizin türbe-i şerîfleri miyânındadır. Sabâh çağı Balım Sultân Efendimizin kubbe-i şerîfleri gölgesi ahşâm çağı Hazret-i Pîr Efendimizin kubbe-i şerîfleri sâyesiyle şeref-yâb olmuştur. Cemâleddîn Efendimizin tenbîhâtı mûcibi her hizmetleri edâ olundu. Cenâb-ı vâcibü'l-vücûd olan Hak Te'âlâ hazretleri bizleri de öyle bir makâm-ı mukaddeseye nasîb ile evlâd-ı Resûl-ile Kur'ân-ı me'cîdinden cüdâ düşürmesin. Cümle ehl-i İslâm u muhibbân ehl-i beyt-i Resûlu'llâh ile berâber livâ'ü'l-hamd altında mahşûr eyleye. Âmîn bi-hakkı seyyidi'l-evliyâ ve'l-mürselîn.

Hocamız hazretlerinin vefâtı gecesi Cemâleddîn Efendimizin tenbîhâtı mûcibi hâne-i sa'âdetlerinde Konyalı Hoca Geygel-(?)zâde Velî Çavuş, hocamız hafîdi Küçük Hüseyin Efendi sabâha kadar cenâze-i şerîfleri yanında bulunduk. Râhat döşegine konduğunda râyha-i tayyibeleri ayn-ı misk [ü] anber idi. Ol gece kurbân bayramı gecesi idi. Sabâh namâzına kadar hocamızın yanında bulunduk. Sabâh erken Cemâleddîn Efendimiz âcizânemi talep buyurmuşlar vardım. Su'âl etdi olduğu gibi söyledim. Sandûka-i şerîfesi dahi yapılp hâzır olmuşdu. Emir buyurdular: Müderris Mehmed Efendi cenâzesini yaykasın siz de [8] hizmetinde bulunursunuz. Emir mûcibin[ce] hareket olunarak Müderris Mehmed Efendi gasl etdi. Âcizanem de müderris[s]in kayın birâderi Veli Hoca ile suyunu koyduk. Mübârek ayaklarını yaykâdık. Hizmet hitâmetinde bakdım hoca hazretlerinin mübârek hulkûm-ı pâki çukurunda bir cür'a su kalmış idi. Peygamber Efendimizin “*Ulemâ'ü ümmetî ke-enbiyâi benî isrâil*”³ hadîs-i şerîfi aklıma gelerek hemân bismillâhirrahmânirrahîm diyerek niyyet-i şifâ nûş eyledim. Ba'demâ tekfîn [ü] techîz olunarak mezkûr makâm-ı mübâreke medfenen ziyâretgâh olmuşdur. Hoca hazretlerinin vefâtından sonra öğleyin devâm üzere havâlî-i mübâreke dumanlık oldu. Ehl-i semânın hoca için bu ta'ziyesidir dediler.

Hocamız Nihânî dünyâdan göçdü
Âh eyledi çerh-ı devrân ağladı
Yüreğime dürlü yaralar açdı
Yavruları çok perîşân ağladı

Ecel deryâsından doldu bâdeler
Nûş eyledi nice dil-âzâdeler
Figâna başladı hünkârzâdeler
Hazret-i Pîr kutb-ı devrân ağladı

Hocamın göğsünde var idi yara
Bülbül gibi arz ederdi gülzâra
Çok tedâvî etdi bulmadı çâre
Bu derdin elinden Lokmân ağladı

³ Hadis bilgilerinden Askalânî ve Dârimî “Ümmetimin âlimleri benî İsrail Peygamberleri gibidir.” anlamındaki bu sözün aslının olmadığını söylemektedirler (Yılmaz, 1992: 155).

Vâris-i Peygamber hasbeten-li'llâh
 Himmetine nâ'il eylesin Allâh
 Göçünce cihândan ol veliyyullâh
 Arş ile kürs kevn ile mekân ağladı

[9] Şerî'at tarikat müftisi idi
 Ma'rifet şehrinde mehdî idi
 Âdem safiyyullâh kendisi idi
 Onun için kamu insân ağladı

Bin üç yüz yirmi beşde senesi
 Sultân Feyzullâh'ın ol ser-hocası
 Sâ'at bir buçukda bayram gecesi
 Eyledi cânını kurbân ağladı

Sıdkıyâ bu gamın halâsı muhâl
 Kalanlara ömr versin Zülcelâl
 Yok iken hüsnüne âsâr-ı melâl
 Seyyid Cemâleddîn Sultân ağladı

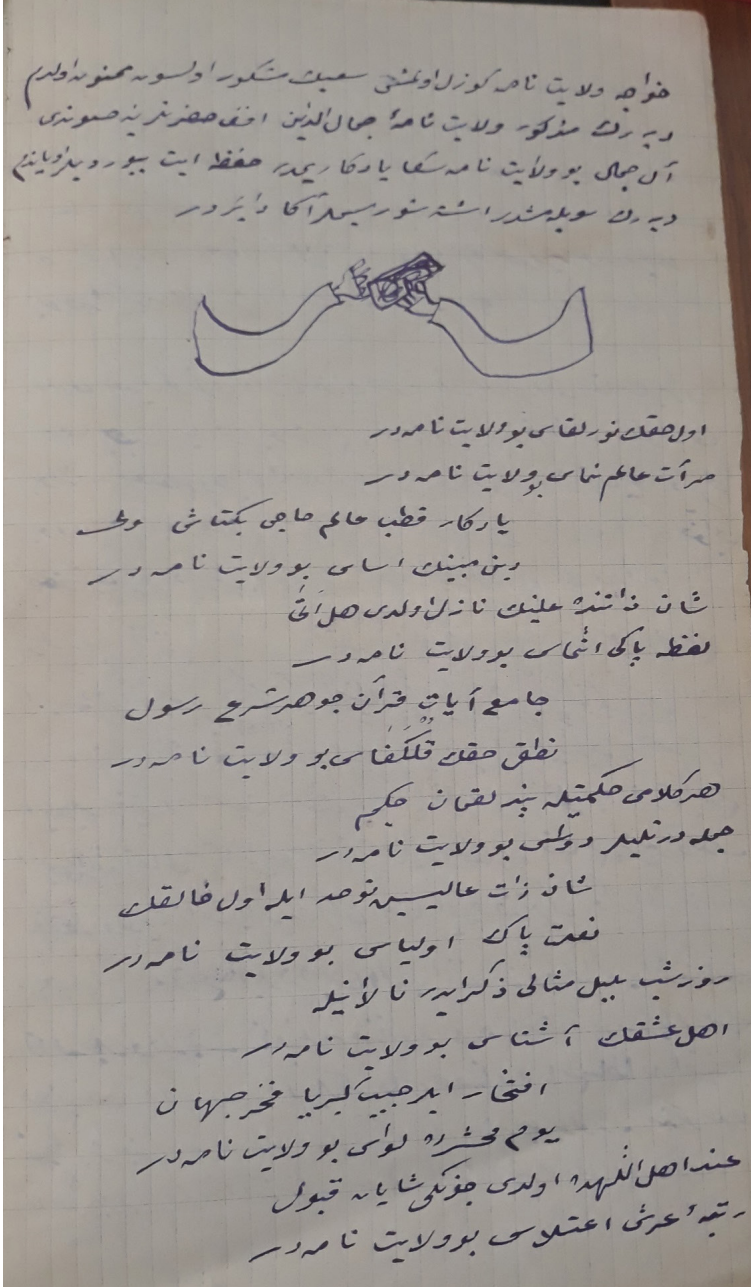
Ders ta'dil günleri ekserî hoca hazretlerinin medresedeki makâmında berây-ı musâhabet yanında bulunurdum. Bir gün hoca hazretlerinin manzûmesi bulunan ma'lûm velâyet-nâmeden bahs ile hoca hazretleri buyurdular ki bu Velâyet-nâme mukaddem nesr idi. Reşâdetlü Şeyh Feyzullâh Efendi hoca hazretleri buyurdular ki bu Velâyet-nâme'yi nazma alsan iyi ve pek güzel olur buyurdular. Efendim güzel olur fakat bende ol kadar liyâkat yok dedim ise de hoca hazret-i Pîr efendimiz ilügüm aç ağızını söyleyen benim buyurmuşlar. İnşâ'allâh muvaffak olursun diyerek ibrâm-ile hayr himmetler eylediler. Fakîr de hüsn-i himmetlerine bel bağlayarak nazma mübâşeret eyledim. Bi-hamdillâhi Te'âlâ müşârün ileyh hazretlerinin hayr himmetleriyle hitâmpézîr oldu. Fakat Velâyet-nâme yarıda iken müşârün ileyh hazretleri dâr-ı âhirete intikâl buyurdular. Makâm-ı âlilerinde Cemâleddîn Efendimiz ve Veliyyüddîn Efendilerimiz kaldılar. Velâyet-nâme'nin manzarası hitâmında bir rû'yâ gördüm. Hoca hazretleri buyurdular ki âlem-i ma'nâda Balım Sultân Efendimiz türbe-i şeriflerinden Cemâleddîn Efendi ile berâberce bulunduk. Mezkûr Velâyet-nâme Balım Sultan Efendimizin mübârek elinde fakîre nazar buyurarak [10] Hoca Velâyet-nâme güzel olmuş. Sa'yin meşkûr olsun. Memnûn oldum diyerek mezkûr Velâyet-nâme'yi Cemâleddîn Efendi Hazretlerine sundu. Al Cemâl, bu Velâyet-nâme sana yadigârımdır hıfz et buyurdular. Uyandım diyerek söylemiştir. İşte şu resimler ana dâ'irdir:



Ol Hakk'ın nûr-likâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Mir'ât-ı âlem-nümâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Yâdgâr-ı kutb-ı âlem Hacı Bektaş Velî
 Dîn-i mübînin esâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Şân-ı zâtında Alî'nin nâzil oldu “*hel etâ*”
 Lafz-ı pâki “*innemâ*”sı bu Velâyet-nâme'dir
 Câmi'-i âyât-ı Kur'ân cevher-i şer'-i Resûl
 Nutk-ı Hakk'ın “*kul-kefâ*”sı bu Velâyet-nâme'dir
 Her kelâmı hikmet-ile pend-i Lokmân-ı hakîm
 Cümle dertliler devâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Şân-ı zât-ı âlîsin tevhîd ile ol Hâlık'ın
 Na't-ı pâk-i evliyâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Rûz şeb bülbül misâli zikr eder nâlân-ile
 Ehl-i aşkın âşinâsı bu Velâyet-nâme'dir
 İftihâr eyler Habîb-i Kibriyâ Fahr-i Cihân
 Yevm-i mahşerde livâsı bu Velâyet-nâme'dir
 İnd-i ehlullâhda oldu çünkü şâyân-ı kabûl
 Rütbe-i arş-i tilâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Nâzımı Hoca Nihânî himmet-i pîrân-ile
 Kalblere bahş-ı safâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Bin üç yüz kırk birde târîh söyledim evsâfını
 Mü'minânın mültecâsı bu Velâyet-nâme'dir
 Koyma elden oku her dem Sıdkıyâ ihlâs-ıla
 Mühtedîler ihtidâsı bu Velâyet-nâme'dir

Sonuç olarak bu hatıralarla Alevi Bektaşî geleneğinde önemli bir eser olan *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi* ve onun müellifi Ali Nihânî hakkında daha önce bilinmeyen bazı hususlar tespit edilmiş oldu. Bu da gösteriyor ki hem kurum kütüphaneleri hem de özel kütüphane ve arşivlerde bulunan mecmua, risale, hatıra vs. eserler bizlere hiç beklenmedik bir zamanda bilinmeyen bilgiler sunabilmektedir. Bu itibarla hemen her kütüphanede bulunan şiir ve risale mecmualarının muhtevaları dikkatli bir şekilde tespit edilebilirse edebiyat tarihimizin bilinmeyen veya eksik kalmış kimi hususları aydınlatılabilir. Bu hususta M. Fatih Köksal öncülüğünde ve Türkiye'nin pek çok üniversitesinden araştırmacının katkılarıyla yürütülen Mecmuaların Sistematiği Tasnifi Projesi (MESTAP)'nin ne kadar önemli bir ihtiyacı karşılayacağını bir defa daha belirtmek gerekir.

EKLER: Sıdkî Baba'nın Ali Nihâni ve eseri ile ilgili hatıralarının ilk ve son sayfası



۵۰
 رشا دنوشی فیض الله اقدس حضرتک مریدان و مخلصانده
 در شاه و نجیب جمال الدین اقدس بزرگ حضرتک درسی خواجگی
 اجله اعلیٰ در نظرش خواجگی علی نهانی حضرتک مناقب
 شریفه کردند بر شوی ابو رساله مره تبرکاً قید و کشید
 منار الیهده بزوات تفراف مسوایم بودید در
 مرحوم خواجگی علی نهانی اخف حضرتی اصل یوزغادی ترقیده
 حاجی محمد اخف زاده کرده اولوب اون ایسین کردند مکتب
 رسیده ده تعلیم و تربیه اولوب اون آنی سینه استانبول
 درسی خانه کرده اون کتبی تحصیل معلول بولنده مازدا
 با تهراتشاه یوزغاده تشریفه رشا دنوشی تفراف
 اقدس بزرگ طلیله حاجی کتبی وقت قدس شرفه ایسین تفراف
 حضرتک در کافه تشریفه شرفه شعی فیض الله اقدس تفراف
 بزوات انشا بجه ایسینی اولدینی مدرسه عالیبره درسی خواجگی
 تعیینه مویک اکیوزه حقان سینه کردند یک اویوز ایسینی
 سینه کردند قدر چلی جمال الدین اقدس تفراف و بیاد سیاه تفراف ولی الدین تفراف
 اقدس بزرگ درسی خواجگی و طلیله کردند بردوام حاله جمال الدین
 اقدس بزرگ محذومی رشا دنوشی ^{سیاه تفراف} حمد الله و علی هادی اقدس بزرگ
 در شاه دنوشی ولی الدین تفراف اقدس بزرگ محذومی سیاه تفراف صبه تفراف
 اقدس بزرگ دخی جیل مدرسه رشا عالیبره تحصیل علومده بولنده
 فیضیاب اولشدر رقبه درونش و کتک جوینده اکیوزه تفراف
 طلیله اولدی سولینور دی المحصل مدرسه سینه تحصیلده
 بولناندر یوشی صبه بزرگ هر کسی مقدار نبی قدرند بزرگ جوینده شرفه

Kaynaklar

- Altınok, Baki Yaşar. (2013). *Sıdkî Baba Divanı*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık.
- Demirel, Şener. (2016). “Sıdkî Baba Divanı’nda Yer Alan ‘Destân-ı Hürriyet-i Osmani’ Adlı Şiir Üzerine Düşünceler”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*. 5 (4): 1748-1764.
- Gül, Muhsin. (1984). *Şeyh Cemaleddin Efendinin Aşığı Halk Ozanı Sıdkî Baba Hayatı ve Şiirleri (1865-1928)*. Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-156/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>
- İvgin, Hayrettin. (1976). *Âşık Sıtkı (Pervane)*. Ankara: Emel Matbaacılık.
- Kurtoğlu, Orhan. (2011). “Ali Nihânî’nin Manzum Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnâme’si ve Velâyetnâme’deki Hacı Bektaş-ı Velî Medhiyeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 57: 29-56.
- . (2015). *Yozgatlı Nihânî-Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, Ankara: Gazi Üni. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay.
- Yılmaz, Mehmet. (1992). *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

BAZI FÜTÜVVETNAMELER VE ŞECERENAMELER IŞIĞINDA HZ. ALİ*

Hz. Ali in The Light of Futuwwatnamas and Genealogies

Salahaddin BEKKİ**

Enis YALÇIN***

Öz

Hicret'ten yaklaşık yirmi iki yıl önce Mekke'de dünyaya gelen Hz. Ali, Hz. Peygamberin amcası Ebû Talib'in oğludur. Hz. Ali, beş yaşından Hicret'e kadar yani on yedi/on sekiz sene Hz. Peygamber'in himayesi ve terbiyesi altında büyümüştür. Dört büyük halifenin sonuncusu olan Hz. Ali aynı zamanda hayatta iken Cennet ile müjdelenen on kişiden biridir. Hz. Ali, İslam'ın doğuş ve yayılış yıllarındaki tüm savaşlara katılarak cesaret ve kahramanlıkta büyük ün kazanmıştır. Hz. Muhammed'in kızıyla evlenen Hz. Ali'nin soyu iki kol halinde günümüze kadar gelmiştir.

Hz. Ali, Türk tasavvuf geleneğinde pek çok tarikat silsilesinde en başta yer alır ve o tarikatın piri kabul edilir. Bu kabul, tasavvuf geleneğinde Hz. Ali'nin *insan-ı kâmil* olarak örnek alınmasıyla ontolojik bir temele de oturtulmuş olur.

Ahilikte de Hz. Ali'nin önemli bir yeri vardır. Ahiliğin temel yazılı kaynakları fütüvvetnameler ile şecerenamedir. Bu kaynaklar, Hz. Ali'yi Ahi Evran'ın ustası, amcası oğlu ve kayınpederi olarak tanıtır. Yine bu kaynaklar, Hz. Ali'yi Ahilikte çok önemli bir yere sahip olan şed kuşanma, fütüvvet libası giyme konusunda bizzat Hz. Peygamber tarafından kuşağı bağlanan kişi olarak göstermektedir.

Bu çalışmada İslam tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Hz. Ali'nin bir Türk kurumu olan Ahilikteki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken ilk önce Hz. Ali'nin tarihi kişiliği hakkında özlü bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra bazı mezhep ve tarikatlardaki Hz. Ali algısı üzerinde durulmuştur. Ahiliğin temel kaynaklarından yayımlanmış olan yedi fütüvvetname ile altı şecerename incelenerek Hz. Ali'nin ahilikte önemli bir konuma sahip olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Ahi Evran, Ahilik, Alevilik, fütüvvetname, şecerename.

Abstract

Hz. Ali, who was born in Mecca 22 years before the Hegira, was the son of Abu Talib, the uncle of the Messenger Muhammed. Ali grew up under the guardianship of Hz. Muhammed for 18 years and grew up under his discipline. The last of the four great caliphs, Hz. Ali is also one of the ten people heralded with Jannah when he was alive. Hz. Ali gained great fame in courage and heroism by participating in all wars during the birth and spread of Islam. Ali married Muhammed's daughter and his lineage survived to the present day in two branches. Hz. Ali is in the forefront of many sects in the Turkish Sufi tradition and he is considered the piri of that sect. By taking Ali as the model of the human being, he is based on an ontological basis. In Akhi tradition, Hz. Ali also has an important place. The main written sources of Akhi are futuwwatnamas and genealogies. These sources describe Hz. Ali as the master of Ahi Evran, the son of his uncle, and his father-in-law. These sources also

* Makalenin Geliş Tarihi: 31.05.2019; Kabul Tarihi: 11.06.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.003>

** Prof. Dr. Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir, sbekki@gmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6188-954>

*** Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırşehir, enesyln18@gmail.com ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7873-570X>

point to Hz. Ali as the person who has a very important place in the Akhism and who is been tied up by Hz. Muhammed himself for wearing the shah of Sufis and the futuristic piety. The aim of this study is to investigate the position and the importance of Hz. Ali in Akhi (a Turkish institution) tradition. First, information about his historical personality was briefly explained. After, the perception of Hz. Ali in some sects was emphasized. Seven futuwat descriptions and six genealogies published from the main sources of Akhism were examined. It was concluded that Hz. Ali had an important position in Akhi tradition.

Keywords: Hz. Ali, Ahi Evran, Akhiqah, Alevism, futuwatnama, genealogy.

1. Hz. Ali'nin Tarihî Kişiliği [Sünnî Tarih ve İlahiyat Geleneğine Göre]

Hülefâ-i Râşidîn (dört büyük halife)'in dördüncüsü olan Hz. Ali, Hicret'ten yaklaşık yirmi iki yıl önce (M. 600) Mekke'de doğmuştur. Babası, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib'dir. Hz. Ali kaynaklarda baba adına bağlı olarak Ali b. Ebû Tâlib olarak geçer. Annesi, Fâtıma binti Esed bin Hâşim'dir. Künyesi Arap âdetine göre ilk oğlunun ismine izafeten “Ebû'l-Hasan (Hasan'ın babası)”dır. Onun ayrıca toprak babası anlamında “Ebû Turâb”, Konuşan Kur'an manasında “Kur'an-ı Nâtık”, arslan anlamında “Haydar”, döne döne savaştan arslan anlamında “Haydar-ı Kerrar”, Allah'ın galip gelen üstün arslanı anlamında “Esedullahi'l-Gâlib”, Allah'ın rızasını kazanmış anlamında “el-Murtazâ” gibi lakapları vardır (Fığlalı, 1989: 371).

Hz. Ali'ye koşulan en önemli sıfatlardan biri de “*Kerremallahu veche* (Allah yüzünü şereflendirsin)”dir ve Sahabe arasında bu sıfatla anılan tek kişidir. Fütüvvetnamelerde ise çoğunlukla “Emirü'l-Müminin” olarak anılmaktadır.

Hz. Ali, beş yaşından Hicret'e kadar yani on yedi/on sekiz sene Hz. Peygamber'in himayesi ve terbiyesi altında büyümüştür. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna ilk iman edenlerdendir. Ayrıca Hz. Ali, sağlığında Cennet ile müjdelenen on kişi (Aşere-i Mubeşşere)'den de biridir (Fığlalı, 1989: 371).

Hz. Ali, Hicret'in ikinci yılından itibaren başlayan tüm savaşlara (Bedr, Uhud, Hendek, Hudeybiye, Hayber, Mekke'nin fethi, Huneyn, Tebuk) katılarak cesaret, şecaat ve kahramanlıkta büyük ün kazanmış; Hicret'in ikinci yılının son ayı Zî'l-Hicce'de Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ile evlenmiştir (Fığlalı, 1989: 371).

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretlerinden beş ay sonra Muhacirler ile Ensar arasında yakınlık, dayanışma ve dostluğu geliştirmek ve sağlamlaştırmak için hayata geçirdiği *muahat* (kardeşlik) tesisi sırasında (kendi durumunu soran Hz. Ali'ye) “Sen benim dünyada ve ahrette kardeşimsin.” diyerek kendisine Hz. Ali'yi kardeş olarak seçmiştir (Fığlalı, 1989: 371).

Hz. Peygamber Veda Haccı dönüşü “Gadîru Humm” adlı mekânda, bir hutbe irad ederek: “ahirete göçmekte hepinizden önde bulunuyorum. Orada havuz başında bana ulaştığınız zaman, sizden iki paha biçilmez şeyi soracağım. Size iki paha biçilmez şey bırakıyorum. Biri öbüründen daha büyük; Allah'ın gökten yere uzatılmış ipi olan Allah'ın Kitabı; diğeri de Ehl-i Beytim'dir.” der. Hz. Peygamber devamla, “Ey

insanlar! Bilmez misiniz; şahadet etmez misiniz ki ben, her kadın ve erkek mümin üzerinde kendisinden çok hak ve yetkiye sahibim?” (Fığlalı, 1994: 250) diye sorunca oradakiler “Evet biliyoruz.” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ali’yi yanına çağırır ve sağında tutarak elini tutup kaldırır. Sonra şöyle der: “Ben kimin mevlâsı isem, bu (Ali) da onun mevlâsıdır.” Hz. Peygamber daha sonra Hz. Ali hakkında şu duayı yaparak hutbesine son verir: “Allah’ım! Onu seveni sev; ona düşman olana düşman ol!” (Fığlalı, 1994: 250; Kandemir 1989: 377).

Gadıru Humm hadisesini Şii gelenek, Hz. Ali’nin ümmete sadece *veli* ve *vasi* olarak değil, aynı zamanda imam ve halife olarak Hz. Peygamber tarafından tayin edildiği şeklinde yorumlar (Fığlalı, 1994: 251; Kandemir, 1989: 377).

Hz. Peygamber’in hadisinde geçen “mevlâ”, dost, efendi, arkadaş, yardımcı ve veli demektir. Yani Hz. Peygamber, tüm Müslümanların velisi ve dostudur. Hz. Ali de tüm Müslümanlar için aynı hüviyeti taşımaktadır. Hz. Peygamber, bu hadisini Hz. Ali’nin, müşrik akrabalarını öldürmede tereddüt etmemesi, din ve iman konularında tavizsiz olması, ganimet ve benzeri şeylerin dağıtımında titiz ve hassas davranması dolayısıyla ona kırgın ve kızgın olanları uyarmak onun da tüm Müslümanların dostu ve velisi olduğunu belirtmek için söylemiştir. Kaldı ki, Hz. Ali’yi sevmenin Hz. Peygamberi sevmek gibi farz, ona düşman olmanın da Hz. Peygambere düşman olmak gibi haram olduğu konusunda tüm Müslümanlar ittifak hâlinindedir (Fığlalı, 1994: 252).

Hz. Ali, Hz. Osman’ın şehit edildiği gün 17 Haziran 656’da (ya da beş gün sonra) kendisine biat edilerek halife seçilir. 26 veya 28 Ocak 661’de şehit edilir. Mezarı Necef’tedir (Fığlalı, 1989: 372-374).

2. Hz. Ali Algısı [Değişik Mezhep ve Tarikatlarda]

Ana hatlarıyla tarihî kişiliğini ortaya koymaya çalıştığımız Hz. Ali, İslam tarihinde bizzat Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere kimseye nasip olmayan bir takdisin “kutsanmışlığın” konusu olmuş tek şahsiyettir (Ocak, 2005: XI).

Onun “Hakem olayı” ile hilafet yetkisini devretme emrivakisiyle karşı karşıya kalması ve nihayetinde halife iken öldürülmesi, İslam tarihinde ilk büyük değişimin anahtarı olmuştur. Bu değişim de doğrudan Hz. Ali algısı ile ilgilidir. İslam toplumu Hz. Ali’nin dindeki yeri konusunda iki ana gruba bölünmüştür. Bu kesimlerden biri, ona ilk İslam halifelerinden biri olarak bakarken diğerleri onu inançlarının merkezlerine oturtmuştur. Bu önemli olgu, İslam’ın temel inancının “*La ilahe İllallah Muhammed ün Resulullah*” (Allah’tan başka tanrı yoktur ve Hz. Muhammed onun elçisidir.) şeklindeki veciz formülünün değişmez iki öğesinin yanına bir üçüncüsünü yani Hz. Ali’yi eklemiş ve veciz formül, “*La ilahe İllallah Muhammedün Resulullah Aliyyun Veliyullah*” (Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed (SAV) onun elçisidir, Ali de onun velisidir.) şeklini almıştır. Böylece Hz. Ali, Müslümanların o kesimi için Hz. Muhammed’le aynı mertebeye yükseltilmiştir. Ayrıca onun soyundan gelen on bir

kişiyi de ruhanilik ve kutsiyet izafe edilerek Peygamber'in vekili ve Müslümanların imamı olarak takdis edilmişlerdir. Diğer bir kısım Müslümanlar ise Hz. Ali'yi Peygamber'den de üstün bir mevkie yükselterek tanrısal sıfatlarla donatmışlar hatta tanrılaştırmışlardır (Ocak, 2005: XII).

Zeydiyye ve İmamiyye gibi mutedil Şia kollarında Hz. Ali, “veli” ve “vasi” sıfatlarına ve Peygamber'in soyundan gelmesine bağlı olarak bütün müminlerin “imamı” kabul edilmiştir. Şiiliğin, Gâliyye (Aşırılıkçılar) denilen *müteşeyyi* yani Şii etkiler taşıyan “Ehl-i Hak”, “Nusayrilik”, “Alevilik (Kızılbaşlık)” ve “Dürzilik” gibi senkretik mezheplerle “Kalenderilik” ve “Bektaşilik” gibi senkretik tarikatlarda ise Hz. Ali tanrısal bir nitelik kazanmıştır (Ocak, 2005: XIII).

Pir Sultan Abdal'ın aşağıdaki şiirinde Hz. Ali'ye izafe edilen tanrısallığın izlerini görmek mümkündür:

“Gâfil kaldır şu gönlünden gümanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkların veren Ali değil mi

Gelin vazgeçelim böyle gümandan
Vallahî çıkarız dinden imandan
Şefaât umarım On'iki İmam'dan
Anların atası Ali değil mi

Yaratıldı Mülcem ol oldu düşman
Kastetti Ali'ye oldu pişman
Kangı kitapta var ol Ömer Osman
Kur'an'da okunan Ali değil mi

Bin bir adı vardır bir adı Hızır
Her nerde çağırırsan orada hazır
Ali padişahdır Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi

Pir Sultan Abdal'ım ben bir fukara
Acep bulunur mu derdime çare
Yüzü kara nasıl varsam huzura
Divanda oturan Ali değil mi” (Öztelli, 2012: 94)

İslam topluluklarının bazı bölgelerinde inanç konusunda yaşanan bu değişimin dışında kalan ve sonradan kendilerine *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* yani “Peygamber'in yolunu izleyenler” adı verilen görece daha kalabalık olan bir Müslüman kesim ise Hz. Ali'ye ve soyundan gelenlere diğer üç halifeye nazaran daha fazla saygı ve tazimde bulunsalar da onları diğer gruplar gibi takdis edip tanrısal sıfatlarla anmamışlardır (Ocak, 2005: XIII).

Süffilerin, genellikle de sofu Sünnilerin Şii öğretilere iltifat etmeksizin Hz. Peygamber'in ailesine hususen de Hz. Ali'ye karşı duygusal bir bağlılık içinde oldukları iyi bilinen bir husustur. Hz. Ali, aynı zamanda sufi şeyhlerini Hz. Peygamber'e bağlayan silsilenin en önemli halkası olarak şecerenamelelerde her zaman zikredilir. Ayrıca Hz. Muhammed'in Ali ve Fatma aracılığıyla devam eden soyuna, yani seyyidlere saygı da Sünni geleneğin yaşattığı hasletlerin başında gelir (Schimmel, 2001: 93).

3. Türk Kültüründe Hz. Ali

Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yakını (amcası oğlu ve damadı) ve İslam'ı ilk kabul eden kişilerden olması; savaşlarda gösterdiği üstün cesaret ve kahramanlıklar; hilafet konusunda uğradığı haksızlık ve nihayet şehit edilmek suretiyle öldürülmesi onun mitolojik bir hüviyete büründürülmesi için gerekli tüm şartları sağlamıştır. Hz. Ali'nin tarihî kişiliğinden sıyrılmış mitolojik bir kimlikle algılanmaya başlanmasında, tasavvuf ve tasavvuf çevrelerinin etkisi olmakla birlikte, bu algı değişimi, İslam'ın antik medeniyet sahalarına yayılmasından sonra başlamıştır (Ocak, 2005: XIV). Hz. Ali de ömrünün büyük bir kısmını Arabistan'da değil, eski Mezopotamya'da geçirmiştir ve mezarı Irak'ın Necef ilindedir.

M. Saffet Sarıkaya ve Kamile Ünlüsoy, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin İnanç Dünyasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt" başlıklı yazılarında, Türklere Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin iki tarihi kökeni olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan ilki Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'nin oğlu Yahya'nın Horasan'daki faaliyetleri esnasında Emevi valisi tarafından takip edilerek katledilmesi olayıdır. Henüz İslam'la tanışma aşamasında olan Türkler için bu mazlumen öldürülüş Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şahadetiyle de birleştirilerek mazlumun yanında yer alma tavrıyla vazgeçilmez bir Emevi düşmanlığına dönüşmüştür (Sarıkaya ve Ünlüsoy, 2009: 306).

İkinci olgu ise Hz. Ali'nin oğlu Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'ye nispetle faaliyet gösteren Şii Keysanî hareketlerdir. Bu hareket, Abbasilerin güçlü komutanı Ebû Müslim Horasanî ile zirveye çıkmış onun ölümünden sonra büyük ölçüde dağılmıştır. Ancak Türklerin İbnü'l-Hanefiyye ailesine olan ilgisi devam etmiş, daha sonraki dönemlerde Türklerle iç içe yaşayan aile fertleri Orta Asya'da "hace", "bab", Anadolu'da "baba" diye anılmışlardır. Büyük Türk sufisi Hacı Ahmet Yesevî de neseben bu aileden gelmektedir (Sarıkaya ve Ünlüsoy, 2009: 306).

Yani, Türklerin İslam'la müşerref olmalarında Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin etkili olduğu görülmektedir. Burada şunu da söylemek mümkündür: Türkler, Müslümanlığı kabul eder etmez, Emevi ve Abbasi mücadelesine şahit olmuş ve Abbasiler tarafında yer almışlardır.

Anadolu'da İslami tesir altında teşekkül eden Türk destanlarında, İslam tarihinde kahramanlıkları ile ön plana çıkan iki kişi Hz. Ali ve Hz. Hamza birçok destanda doğrudan veya dolaylı olarak ele alınır ve işlenir. Bir taraftan Hz. Hamza'nın

kahramanlıklarını konu alan *Hamzanameler* oluşturulurken diğer taraftan Hz. Ali'nin kahramanlıklarını anlatan *Cenknameler* ortaya çıkmıştır. Hz. Ali cenknamelerde, “Şah-ı Merdan, Merd-i Meydan, Şah-ı Ebrar, Şah-ı Vilayet, Sahib-i Vilayet, Nasr-ı Arab, Şah-ı Cihan, Şîr- i Ner, Haydar-ı Kerrar, İmâmü'l- Sâfiya, Şîr-i Huda, Şîr-i Vâdi, Şîr-i Vakâr, Nur-ı Mutlak, Şîr-i Yezdan, Şah-ı Din” gibi birçok sıfatla karşımıza çıkarılır (Çetin, 1997: 168). Bu yönleriyle Hz. Ali, Türklerin gözünde ve gönülünde Türk epik destan geleneğinde görülen örnek tip “alperen”in tüm özelliklerini taşıyan bir destan kahramanı hüviyeti kazanmıştır (Çetin, 1997: 181).

4. Fütüvvetnamelerde Hz. Ali

Fütüvvetnamelerde Hz. Ali olgusuna geçmeden önce fütüvvetname nedir kısaca izah etmek gerekir. Ahilik araştırmalarının son yirmi yılına damgasını vuran M. Fatih Köksal'ın fütüvvetnamelerin muhtevasına yönelik tespitleri şöyledir: “Fütüvvetnameler, Ahilik yolundakilere fütüvvet adap ve erkânını, Türkçe söyleyişle ‘yol töresi’ni öğreten başucu kitaplarıdır... Fütüvvetnameler umumiyetle fütüvvetin genel çerçevesini çizen eserlerdir. Bir ahide bulunması ve bulunmaması gereken vasıflar, ahi ocağı (mahfil, tekke) bağlılarının uymak zorunda oldukları kurallar, ocakta tertip edilen icazet ve inabet (şed kuşanma) törenlerinin, süpürge, şerbet içme, sofrta çekme gibi uygulamaların yapılaş şekli, konuşmaktan yemek yemeye kadar gündelik hayata dair pek çok hususta adap ve kurallar vb. hususlar konu edilir.” (Köksal, 2015: 73). Genel olarak bu muhtevaya sahip olan fütüvvetnamelerde Hz. Ali nasıl bir yer işgal etmektedir? Bir başka ifadeyle Hz. Ali'nin fütüvvet ehli ve ahiler tarafından algılanışı nasıldır? Sorularının cevabına geçebiliriz.

4.1. Kitâbu'l-Fütüvve / Sülemî'nin Fütüvvetnamesi

En eski fütüvvet risalesi olarak bilinen Kitâbu'l-Fütüvve, bir sufi ve tefsirci olarak tanınan Ebû Abdî'r-Rahman es-Sülemî tarafından Arapça olarak yazılmıştır. “Eser mukaddime ve fütüvvet sahibi peygamberlerin zikredilmesinden sonra ‘ve min'el-fütüvve’ ibaresiyle başlayıp fütüvvetin tarif, tavsif ve tefsirini yapan dört bölüm, kısa ve uzun 212 pasajdan ibarettir.” (Sarıkaya 2002: 2).

Fütüvvetnamenin giriş bölümünde, fütüvvet şeceresini Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Peygamber'e kadar çıkararak Sülemî, Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi fütüvvet emini yaptığını belirtir (es-Sülemî, 1997: 23).

Sülemî eserinde, Hz. Fatıma'nın Hz. Ali'den bir hizmetçi istemesi üzerine, Hz. Ali'nin “Ehl-i suffayı bırakayım karınları aklıktan bükülsün, sana hizmetçi tutayım öyle mi?” dediğini aktararak fütüvvetin şartlarından birisinin kendi ailesinden önce, arkadaşlarına acımak olduğunu belirtir (es-Sülemî, 1997: 28).

4.2. Tuhfat-al-Vasâyâ

Ahmed b. İlyas en-Nakkaş el-Hartburtî'nin, Halife en-Nasır'ın oğlu Ebu'l-Hasan Ali adına Arapça olarak yazdığı fütüvvetnamedir (Sarıkaya, 2002: 4).

Fütüvvetnamede Hz. Ali'den övgüyle bahsedilmiş olup Hz. Ali, "Huseyn'in babası, iki kılıç sahibi, iki çeşit sadaka veren, ana ve baba tarafından yüce soy sop sahibi olmakla yücelmiş bulunan, kâfirlerin kökünü kıran, kırılanları onarıcı, Tanrı'nın rızasını kazanan, konuğu ağırılıyan, kendisini sevenleri ateşten kurtaran, güçlülere tahammül eden kahraman, dünyadan kesilmiş, vazgeçmiş Fatıma'nın zevci, Peygamber'in amcasının oğlu, kılıçla vuran, konuğa ikram eden, yazın oruç tutan, sevimli yüze, vefalı ahde sahib olan erdir." şeklinde tanıtılır. Ayrıca fütüvvetnamede, Hz. Peygamber'in "Zülfekar'dan başka kılıç yok, Ali'den başka er yok." diyerek Hz. Ali'yi övdüğü de hatırlatılır (Gölpınarlı, 2011: 190).

Fütüvvet elbisesinin, Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indiği zaman gönderildiğinin anlatıldığı kısımda, Tanrı Arslanı olarak anılan Hz. Ali'nin, seçilmiş imam olduğu, döne döne savaştığı, kırıkları onardığı hatırlatılarak fütüvvet libasını giydiği söylenir (Gölpınarlı 2011: 191).

Fütüvvetnamenin bilginin ehemmiyetinden bahsedilen bölümünde de Fatır Suresi'nin 28. ayeti ve Hz. Peygamber'e ait olduğu rivayet edilen iki söz verildikten sonra, Hz. Ali'nin de konuyla ilgili olarak, "İlme bu şeref yeter ki ona mensub olmıyan bile ona sahib olduğunu iddia eder. Birisini ilme nisbet ederlerse sevinir, ferahlar. Bilgisizliğe bu şerefsizlik yeter ki ona sahib olan bile ondan kaçınır. Birisini ona mensup sayarlarsa kızar, öfkelenir." dediği rivayet edilir (Gölpınarlı, 2011: 193).

Hz. Peygamber'in yedi evi yüceltip yedi evi yıktığının aktarıldığı pasajda, yüceltilenler arasında fütüvvet imamlarının da olduğu belirtilmektedir. İlgili bölümde "Mustafa'nın amcası oğlu, Hasan-al-Rızâ'nın ve Kerbela'da şehid edilen Huseyn'in babası, havuz ve sancak sahibi müminler emiri Abû-Talib oğlu İmam Murtaza Ali'ye ulaşırlar, Tanrı ondan razı olsun." denilerek fütüvvet imamlarının şeceresi Hz. Ali'ye dayandırılır. Ayrıca burada Hz. Ali'ye havuz ve sancak sahibi denilerek de kıyamette Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in sancağını taşıyacağı ve cennette Kevser havuzunda saki olacağıyla ilgili hadislerle de telmih yapılmış olur (Gölpınarlı, 2011: 194).

Tuhfat-al Vasâyâ'nın Hz. Peygamber'in anlatıldığı bölümünde, Hz. Peygamber'in üç kılıcı olduğu bunlardan Zülfikar isimli kılıcını Hz. Ali'ye bağışladığı rivayet edilmektedir (Gölpınarlı, 2011: 202).

Aynı bölümün devamındaki Hz. Peygamber'in hastalığı ve vefatının anlatıldığı kısımda da Hz. Peygamber'in hastalandığı sırada Hz. Ali'nin onun koluna girerek -veda hutbesinin okunduğu- camiye götürdüğü, vefatından sonra Hz. Peygamber'in yıkıldığı esnada su döktüğü ve defin sırasında da lahde (mezara) indirenler arasında yer aldığı kaydedilmiştir (Gölpınarlı, 2011: 203).

4.3. Nâsirî Fütüvvetnamesi

Nâsirî tarafından mesnevî tarzında ve Farsça olarak yazılmış fütüvvetnamedir. Fütüvvetnamede şu konulara yer verilmiştir: "Eser mukaddimeden sonra, fütüvvetin tarifini ve Kur'an'da feta diye anılanları beyan eder. Fütüvvete alınmayanlar, fütüvvet

sahibinin vasıfları, terbiyeye dair edepler açıklanır. Fütüvvet sahibi peygamberlerden bahsedilir. Kişiyi fütüvvetten düşüren hâller sayılıp, fütüvvetin kısımları açıklanır. Şedd ve şalvarla ilgili erkân beyan edilir. Fütüvvet ehlinin âsîtanesi ve kıyafetleri hakkında bilgi verilir. Edepler bahsinde sofrada adabı, sofrada çıkarmak ve yemek yeme adabı anlatılır.” (Sarıkaya, 2002: 5).

Fütüvvetnamede tuzlu su ritüelinin anlatıldığı bölümde, tuzun Hz. Âdem tarafından Hz. Havva’ya; tatlı suyun da Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın evliliği üzerine Hak Teâlâ tarafından Hz. Fatma’ya mehir olarak verildiği rivayet edilir. İlgili bölümde tuzun ana mehri, suyun da kız kardeş mehri olduğu bu sebeple de bütün âlem halkına helal olduğu söylenerek talibin bu tuz ve suyu karıştırarak bir ahinin adına içmesi gerektiği belirtilir (Gölpınarlı, 2011: 279).

Fütüvvetnamenin fütüvvet şalvarı ve kuşağının anlatıldığı bölümde, Hz. Âdem’in kendisine yasak olan buğdayı yemesi üzerine üstündeki kıyafetlerin alınarak çıplak kaldığı, bunun üzerine incir ağacından yaprak isteyerek örtünmek istediği, incir ağacının yapraklarından kopardığı sırada ağaçtan yere bir iki damla süt damladığı ve bu süten pamuk ağacının meydana geldiği anlatılır. Hurilerin bu pamukları toplayarak bir bez ve bir şalvar yaptıkları ve Hz. İbrahim’in, Hak Teâlâ’ya teslimiyeti sonrasında bir vahiy üzerine Cebrail’in bu bez ve şalvarı Hz. İbrahim’e giydirdiği rivayet edilir. Hz. İbrahim öldükten sonra şalvarın Hâşimoğullarına kaldığı, Hâşimoğullarından Hz. Peygamber’e ulaştığı, Hz. Peygamber’in de Hz. Ali’ye giydirdiği anlatılır. Sonrasında Hz. Ali’den Selmân’a ondan da halifeden halifeye aktararak ve en sonunda Cebrail tarafından cennete götürüldüğü kaydedilir. Fütüvvetnamenin ilgili bölümünün sonunda mahşer günü cömert ve temiz olan ahinin beline bu kuşağın bağlanıp cennete gönderileceği de rivayet edilmektedir (Gölpınarlı, 2011: 285-288).

4.4. Necm-i Zer-kûb Fütüvvetnamesi

Eser, Necm-i Zerkûb diye bilinen Necmüddin Ebû Bekr Muhammed b. Mevdûd Tahir-i Tebrîzî’nin Farsça olarak yazdığı fütüvvetnamedir. “Mukaddimedden sonra altı fasıl ve bir bâba ayrılan eser, fütüvvetin tarif ve tavsifiyle başlar. Sahibde bulunması gereken şartlar, fütüvvetin sınıfları, şürbiliğin senedi ve tuzlu su içmenin adabı açıklandıktan sonra, fütüvvetin kimlere verilip kimlere verilmeyeceği açıklanır. Mürüvvet ve fütüvvet ilişkisi, mürüvvete dair kelâm-ı kibâr nakledilir. Daha sonra edepler bahsi, su vermek, sofrada çıkarmak ve abdest bozmağa dair edepler sıralanır.” (Sarıkaya, 2002: 4-5).

Eserin fütüvvet ehlinde bulunması gereken vasıfların anlatıldığı bölümünde, Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasında geçen bir diyalog nakledilerek Hz. Ali’nin Hz. Peygamber ümmetinden ilk fetâ olduğu bilgisine yer verilir (Gölpınarlı, 2011: 211).

Fütüvvetnamenin mal fütüvvetinden bahsedilen bölümünde, Hz. Ali’nin dört dirhemi olduğu ve bunları da ihtiyaç sahiplerine -birini gizli, öbürünü açıktan, birini gece, öbürünü gündüz- dağıtması üzerine, “Mallarımı gece gündüz, gizli ve aşikâr

olarak verip yoksulları doyuranların ecirleri, rableri indindedir ve onlara ne korku vardır, ne hüznün.” (Bakara/274) ayetinde bildirilen mertebeye ulaştığı rivayet edilir. Ayrıca eserde Hz. Ali ve ailesinin kapılarına gelen bir yoksula kendi yiyeceklerini verdikleri için üç gün üç gece iftar yapamadıkları da rivayet edilerek iyilik yapmak ve paylaşmak erdeminin önemi üzerinde durulur (Gölpınarlı, 2011: 213-214).

Yine aynı fütüvvetnamede, fütüvvet ehlinin kavli, seyfi ve şürbi olarak üç kola ayrıldığı belirtildikten sonra Hz. Peygamber’in davetine gençlerden ilk icabet edenin Hz. Ali olduğu hatırlatılır. Seyfi fütüvvet ehlinin Hz. Ali’nin refikliğini kabul ettiklerini belirtildikten sonra, bu kişilerin savaş ehli oldukları, surette kâfirlerle manada ise kendi nefisleriyle savaştıkları söylenir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye Zülfikar’ı verdiği hatırlatılarak fütüvvetin seyfi koluna girecek kişilere tuzlu şerbet içirildikten sonra kılıç verildiği de anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 2011: 216).

Tuzlu su ritüelinin anlatıldığı bölümde, Hz. Peygamber’in fütüvvete girecek kişiye ilk başlarda tuzlu su içirdiği, Fâtır suresinin 12. ayeti “Şu, tatlı, içilecek bir sudur, bu, tuzlu, boğazı yakar içilmez su.” nazil olduktan sonra ise süt içirdiği anlatılır. Hz. Ali’nin ise sütün her yerde bulunmadığı için tuzlu su içirdiği, tuzlu su yerine süt içirilecek olduğunda da sütün içerisine biraz tuz atılması gerektiğini söylediği rivayet edilir (Gölpınarlı, 2011: 217). Devamla insanın balçıktan yaratılmasına izafeten suyun pişmiş topraktan yapılmış bir kadehte ya da testide bulunması gerektiği, bu kadeh ya da testinin de Hz. Peygamber ve Hz. Ali’ye aidiyetinin kabul edildiği belirtilir. Ayrıca tören esnasında bu kadeh ya da testinin bir kürsünün ortasına yerleştirildiği, etrafına da kavli, seyfi ve şürbi kola ait üç şed koyulduğu belirtilir. Talibin hangi koldansa o kola ait şeddi Hz. Peygamber ve Hz. Ali için beline bağladığı daha sonra belini çözüp tekrar kadehin yanına koyduğu, tuzlu su/süt içip sahibinin adını andığında da sahibinin gelip belini bağladığı belirtilir. Ayrıca kadehte süt varsa talibin Hz. Ali’ye olan bağlılığını koruması ve onun sünnetine uyması için kadehe biraz tuz atması gerektiği de belirtilir (Gölpınarlı, 2011: 217-218).

Şed kuşatılacak olan kişinin yapması ve söylemesi gerekenlerin anlatıldığı kısımda, kişinin, “Tanrı arslanı, Mustafa’nın amıcası oğlu, Hel Etâ (Sûre, LXXVI) sıfatıyla övülen Emirü’l-Müminin Ali Murtazâ’nın fütüvvet biatını teslimine, yücelik cüvan-mertlerinin huzuruna ermiye, sâlihlerin hizmetine koşmaya, yoksullar hizmetçisinin vasiyetini kabûle söz veriyorum.” diyerek ant içmesi gerektiği belirtilir (Gölpınarlı, 2011: 218).

Fütüvvetnamenin mürüvvetten bahsedilen bölümünde ise Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’ın “mürüvvet iffettir, kendini tutmaktır, zengin olsun, yoksul düşsün, her halde bağıştta bulunmaktır.” şeklindeki mürüvvet tanımına yer verilmiştir (Gölpınarlı, 2011: 222).

4.5. Burgazî Fütüvvetnamesi

XIII. yüzyılda Yahyâ b. Halîl b. Çoban el-Burgazî tarafından yazılan *Burgazî Fütüvvetnamesi*, araştırmacılar tarafından Ahi teşkilâtı çerçevesinde Anadolu'da Türkçe olarak kaleme alınan ilk fütüvvetname olarak değerlendirilir (Gürel, 1992: XLVI; Ocak, 1996: 265; Köksal, 2008: 77; Gölpınarlı, 2011: 29).

Burgazî Fütüvvetnamesi'nde, Hz. Ali'nin fütüvvetin yedi harften oluştuğunu söylediği rivayet edilir: “Emirü'l-Müminin Ali kerremallâhu vechehû buyurur kim: Aslı bu yedi harf dür: “ق ا ن ت م ه ي” Yani kâf sıdk, elif safâ, nûn emânet, te korku (takvâ), mîm kerem, hi mürüvvet, yi hayâ. Pes kangı yiğidde kim bu yidi harf vardır, ol ağaç kim Fütüvvet ağacıdır, anun gönli tahtında biter” (Gölpınarlı, 1953: 124). Buradaki “sıdk” doğruluk, “safâ” arılık, “kerem” ihsan etmek, “mürüvvet” erlik, “hayâ” ise utanmak anlamında kullanılmıştır (Gölpınarlı, 1953: 86). Hz. Ali'nin söylediği rivayet edilen bu söz, bir fetanın ya da ahinin sahip olması gereken temel vasıflara işaret eder.

Fütüvvetnamede devamla Burgazî, *Kitâb-al-Kalâid*'i referans aldığını belirterek fütüvvet ehlinin kavli ve seyfi olarak iki kola ayrıldığından bahseder. Burgazî, kavli kolu Hz. Ebu Bekir'e, seyfi kolu ise Hz. Ali'ye dayandırarak bir kişinin seyfi kola ulaşabilmesi için önce kavli kolun gereklerini yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Bu da ahiyi ve şeyhi gözetmekle, ondan terbiye alıp ona hizmette bulunmakla ve son olarak da onun rızasını kazanıp belinin bağlanmasıyla mümkündür. Fütüvvetnamenin ilgili bölümünde de Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'e hizmette bulunduğu, onun rızasını kazandığı ve onun tarafından belinin bağlandığı için seyfi olduğu belirtilir (Gölpınarlı, 1953: 129-130).

Burgazî, eserinde Hz. Peygamber ve dört halifeye telmihte bulunarak teşkilata girecek kişinin ahisine karşı gönülden bağlı olması gerektiğini de vurgular. Hz. Peygamber'in, Allah'a yakınlığı hatırlatılarak talibin ahisine yakın olması gerektiği, Ebû Bekir'in doğruluğu hatırlatılarak talibin ahisine karşı doğru olması gerektiği, Ömer'in Allah'tan korktuğu hatırlatılarak talibin ahisinden korkması gerektiği, Osman'ın Allah'tan ve Hz. Peygamber'den utandığı hatırlatılarak talibin de ahisinden utanması gerektiği ve Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'e hizmet ettiği hatırlatılarak talibin de ahisine hizmet etmesi gerektiği vurgulanır (Gölpınarlı, 1953: 127).

Ayrıca *Burgazî Fütüvvetnamesi*'nde yiğitlik, ahilik ve şeyhliğin bir olduğu vurgulandıktan sonra “Emirü'l-Müminin Ebu-Bekr-i Sıddîk radiyallâhu anh dünyadan nakl kılası vaktin şeyhliğini Ali'ye virdi.” denilerek dönemin şeyhliğinin Hz. Ebû Bekir'den Hz. Ali'ye geçtiği anlatılır (Gölpınarlı, 1953: 114).

Fütüvvet hırkasıyla ilgili olarak da hırkanın, Hz. Peygamber'e -Miraca çıktığı gece- Cebrail tarafından giydirildiği sonrasında da Peygamber'in Ebû Bekir'e giydirdiği, Ebû Bekir'in de Ali'ye giydirdiği rivayet edilir (Gölpınarlı, 1953: 144).

Aynı fütüvvetnamenin tıraş adabının anlatıldığı bölümünde de Hz. Ali'den bahsedilmektedir. İlgili bölümde, Ebû Ducâne'nin Müslüman olduktan sonra Mekke'de savaştığı bir sırada Ebû Cehl ve Ebû Leheb tarafından öldürüldüğü anlatılır. Bu durumu Peygamber'in öğrenip üzüldüğü bir sırada, Cebrail gelerek Peygamber'e -Hz. İsa'nın ölüyü dirilttiğini hatırlatıp- Ebû Ducâne'ye dua ederek onu diriltmesini söyler. Peygamber dua edip Ebû Ducâne'yi diriltir. Ebû Ducâne'nin dirildikten sonra ölümünün uzun saçları yüzünden olduğunu söylemesi üzerine Hz. Ali, Peygamber'e “(Rasûl aleyhisselâm, gel berü) saçını keseyin” der. Bunun üzerine Cebrail'in “Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz.” (Fetih/27) ayetini getirdiği rivayet edilir. Bu ayetin gelmesi üzerine ise Hz. Peygamber'in, önce Ebû Ducâne'nin sonra da Hz. Ali'nin saçını kestiği nakledilir (Gölpınarlı, 1953: 146-147).

Ayrıca fütüvvetnamenin elbise renklerinden bahsedilen kısımda renk sembolizmi üzerinde durulur. Fütüvvetnamede, Hz. Ebû Bekir'in gök renkli elbise giydiği için şeyhlerin de gök renk giymesi gerektiği; Hz. Ömer'in yeşil renkli elbise giydiği için müderris, kadı ve halifelerin de yeşil renk giymesi gerektiği; Hz. Osman'ın ak renkli elbise giydiği için hatip ve hafızların da ak renk giymesi gerektiği; Hz. Ali'nin kara renkli elbise giydiği için yiğitler ve ahilerin de kara renk giymesi gerektiği vurgulanmıştır (Gölpınarlı, 1953: 133).

Fütüvvetnamede, devamla fütüvvet elbisesinin menşei ve Hz. Ali'nin fütüvvet şalvarını giymesiyle ilgili hadise şu şekilde anlatılır: “Bir (rivayette) aydurlar kim ol pamuğu Havva eğirdi, evvel Âdem geydi, andan Şît geydi, ölice Cebrâil a.m, sonra İbrâhîm'e getürdi. İbrâhîm öldi, yine Cebrail aldı. Ol vakt kim münâfıklar Rasûl hazretine geldiler, ayıtdılar: Fülân eri falân avretile tutduk didiler, üşde kapusun üstlerine bağladuk. Rasûl ayıtdı: Bir kişi olsa, varsa bir doğru haber getirse. Emirü'l-Müminin Ali kerremallâhu vechehû ayıtdı: Ben varayım. Rasul ayıtdı: Var ya Ali. Vardı, kapuyı açdı, gözün yumdı, ayıttı: ikisen bir kal. Avret kaldı, er çıkdı. Ali gözün açdı, avreti gördi, girü Rasûl'e geldi, ayıtdı: Bir kişi gördiüm ev içinde didi. Münâfıklar feryâd kıldılar, ayıtdılar: Yâ Ali yalan söyler, didiler. Derhâl Cebrâil a.m, geldi, ayıtdı: Ali gerçekdür ve ol donı getürdi. Rasûl a.m, Ali'yi geyürdi.” (Gölpınarlı, 1953: 119)

Burgazî, eserinin sonunda fütüvvet ehli olamayacak kişilerin sahip olduğu ve yiğidi yiğitlikten, ahiyi ahilikten ve şeyhi şeyhlikten düşüren yirmi özellik sıralar. Sonrasında bu özelliklere sahip olan ve ahilere amel kılmayan kişilerin, kıyamet gününde Hz. Ali, Hz. Peygamber ve Allâhü Teâlâ'nın huzurunda mahcup olacaklarını belirtir (Gölpınarlı, 1953: 121-124).

4.6. Radavî Fütüvvetnamesi

Türkçe fütüvvetnameler arasında en fazla nüshası bulunan fütüvvetnamedir. Müellifin ismi nüshalarda Rızâî, Rizevî, Razavî ve Radavî şekillerinde yazılmıştır (Sarıkaya 2002: 8). Osman Aydın tarafından Alevi-Bektaşî Klasikleri arasında

yayımlanan fütüvvetname nüshasında, müellifin ismi ve künyesi Abdulgâni Muhammed b. Alâuddîn el-Huseynî er-Radavî olarak verilmektedir. Eser *Fütüvvetname-i Kebîr* ismiyle de bilinir.

Osman Aydınli tarafından yayıma hazırlanan nüsha, Radavî'nin *Miftâhü'd-Dekâyık fî Beyâni'l- Fütüvvet ve'l-Hakâyık* isimli eserinin “kemer bağlama merasimini” konu edinen bazı bölümlerini içine alan farklı bir nüshasıdır (er-Radavî, 2011: 13-14).

Eser besmele, hamdele, salvele, metnin yazılış sebebi ve genel bilgiden oluşan bir girişle başlar (er-Radavî, 2011: 25).

Fütüvvetnamenin giriş bölümünde fütüvvetin, “Allah’ın emrini muhafaza etmek, Rasul’ün sünnetine riayet etmek, Allah dostları ile sohbet etmek” olmak üzere üç kısımdan oluştuğu söylendikten sonra, Hz. Peygamber’in “Bir kimse muhib (seven), âşık ve sadık bir derviş ise Halil-i Rahman’dan (Hz. İbrahim’dan) ona Hz. Ali şeddi gerekir.” dediği rivayet edilir. İlgili bölümün devamında, Hz. Ali’nin şeyh olan ve şed bağlayıp söz veren herkesin on haslete sahip olması gerektiğini söylediği de rivayet edilir. Bu hasletler: “Zahirle ve batınla hakkı bilmek, halka karşı insafı olmak, daima nefisine kahrelemek, Salihlerin hizmetinde olmak, eli altında olanlara merhametli olmak, halka hayır ile nasihat etmek, haline göre fakire karşı cömert olmak, âlimlere karşı alçak gönüllü olmak, düşmana güzel ahlakla karşılık vermek, cahilin yanında söylemeyip aslında bir şeyi bilmez gibi davranmak”tır (er-Radavî, 2011: 61-65).

Fütüvvetnamenin fahrın dört kapısı olan şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamlarının anlatıldığı kısımda, marifetin onuncu makamı olan “nefsini değersiz görmek ve halkı üstün görmek” makamı verildikten sonra, Hz. Ali’nin de bu makamlarla ilgili olarak “Nefsini bilen rabbini bilmiş olur.” dediği rivayet edilir (er-Radavî, 2011: 69-71).

Fütüvvetnamede Gadir-i Hum hadisesi detaylı olarak işlenir. Fütüvvetnamenin ilgili bölümünde hadisenin, Hz. Peygamber’in veda haccını yapıp Medine’ye dönerken konakladığı Matla’el-Gamam (bulutun doğduğu yer) denilen yerde gerçekleştiği belirtilir. Bu yerdeyken Cebrail’in gelip, “Ey Resul! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.” (Maide/67) ayetini bildirmesi üzerine Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’yi sağ yanına alarak deve hörgücünden bir minberin üzerine çıktığı rivayet edilir. Daha sonra minberin üzerindeyken ellerini Hz. Ali’nin boynuna koyup üç kez, “Ben kimin mevlası (dostu) isem, Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım onu seveni sev, ona düşmanlık yapana buğzet. Ona yardım edene sen de yardım et. Onu terk edenleri sen de yüz üstü bırak” diye dua ettiği, sonrasında da “Ben ve Ali tek bir nurdanız ve Musa ve Harun tek bir nurdandır. Sen benimle böylesin ya Ali. Zira her nebini varisi ve vasisi vardır. Sen de benim varisim, vasim ve makamımın kayyımısın. Benden sonra benim halifemsin ve ümmetimin kadısısın ya Ali. Ben nebilerin sonuncusuyum ve sen de müminlerin emirisin. Seni seven mümindir, saiddir ve sana buğz eden münafiktir,

şakidir.” dediği rivayet edilir. Bu sözleri söyledikten sonra da yüzünü ashaba çevirip, “Ey ashabım, nübüvvet ve risalet bundan itibaren son bulmuştur ve Ali’den imamet ve velayet son bulmuştur. Ben nebilerin en faziletlisiyim, Ali de velilerin, evliyalarn en faziletlisidir.” deyince orada bulunan ashabın Hz. Ali’ye, “Allah mübarek eylesin ya Ali. Bu sana Hak Teâla’nın lütfu ve keremindedir.” dedikleri belirtilir. Sonrasında Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin minberden inerek namaz kıldıkları, namazdan sonra Hz. Peygamber’in dua ederek Hz. Ali’nin belini bağladığı detaylı olarak anlatılır (er-Radavî, 2011: 105-117).

Aynı bölümün devamında Hz. Peygamber’in, Selmân-ı Fârisî’yi Ebu Derda’yla kardeş kıldığı, Ahmed b. Yasir’i Sa’d ile kardeş kıldığı, Sa’d’ı Ubeyd oğluyula kardeş kıldığı ve ashabın geri kalanını da birbirleriyle kardeş kıldığı sonrasında da Hz. Ali’nin elini tutarak “Ya Ali sen benim dünya ve ahiret kardeşimsin.” dediği rivayet edilir. Ayrıca o günden sonra el tutmanın sünnet olarak kaldığı da belirtilir (er-Radavî, 2011: 117).

Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin belini bağlayıp ashabını birbirine kardeş kıldıktan sonra, Hz. Ali’ye sarık ve fütüvvet elbisesi giydirdiği de anlatılır. Hz. Peygamber’in sarığı sardıktan sonra, Hz. Ali’ye fütüvvet libasını giydiren bu elbiseyi kendisine Cebrail’in Miraç gecesi giydirdiğini hatırlatarak “Ben de sana giydirdim ve şeddi beline bağladım. Sen de bencileyin halifelerine giydiresin.” dediği rivayet edilir. Bunun üzerine de Hz. Ali’nin ayağa kalkıp on yedi rekât namaz kılarak on yedi kişinin belini bağladığı anlatılır (er-Radavî, 2011: 117).

Hz. Ali tarafından belleri bağlanan ve “On Yedi Kemerbest” olarak bilinenlerin isimleri fütüvvetnamede şu şekilde sıralanır: “Selmân-ı Fârisî, Amr b. Ümeye, Bilal Habeşî, Beridet b. Sülemî, Zünnun Mısıri, Süheyb Rumî, Hasan Basri, Kanber Ali, Kumeyt b. Ziyad, Abdullah b. Abbas, Malik b. Ecder, Muhammed b. Sadık, Cömerd-i Kassab, Cabir el-Ensari, Ebazer Gıfari, Ebû Derda Amir, Ebû Ubeyde.” (er-Radavî, 2011: 119-127).

Aynı bölümün devamında Hz. Ali’nin, on yedi kişinin belini bağladıktan sonra Selmân-ı Fârisî’ye, “Sen de hazır olanların ne şekilde istersen bellerini bağla.” demesi üzerine, Selmân-ı Fârisî’nin mecliste bulunan elli dört kişinin belini bağladığı söylenir. Selmân-ı Fârisî’nin elli dört kişinin belini bağlaması üzerine de “İman edip salih ameller işleyenlere gelince, halkın en hayırlısı onlardır” (Beyyine/7) ayetinin nazil olduğu rivayet edilir (er-Radavî, 2011: 127-137). Bunun üzerine de Hz. Peygamber’in “Bu nimetin şükranı için bir nimet tedarik eyle ya Ali.” dediği ve Hz. Ali’nin taze sıcak ekmek ve yağ getirip bir ağaç çanağın içine koyduğu ve orada hazır bulunanların hepsine birer lokma verdiği, orada olmayanlara da birer lokma ayırdığı rivayet edilir. Ayrıca fütüvvetnamede, mevcut olmayana pay ayırmanın buradan kaldığı da söylenir (er-Radavî, 2011: 139).

Fütüvvetnamenin talibe sorulan sorular ve soruların cevaplarının verildiği kısımda, kişiye, “Pirin, üstadın, yol beyanın sana ne verdi?” diye sorulursa, kişinin

cevap olarak “Pirimden tevbe telkin etmeyi, beyanından Allah’a ahdi vefa etmeyi, üstadımdan şeddi müminlerin emiri Ali’nin verdiğini öğrendim.” demesi gerektiği söylenir (er-Radavî, 2011: 155).

Fütüvvetnamenin teşkilata girecek olan talibin yapması gerekenlere dair bilgi verilen bölümünde, üstadın talibe şeriattaki dört pirin -Âdem Safiyyullah, Nuh Neciyyullah, İbrahim Halilullah, Muhammed Mustafa Habibullah- isimlerini saydıktan sonra, tarikattaki dört pirin -İmam el-Hümmam (yiğit) Aliyyü’l-Murtaza, İmam Cafer es-Sadık, Şeyh Seyyid, Hünkâr-ı Evliya Hacı Bektaş Veli- isimlerini de söyleyerek talim ettirdiği kaydedilmiştir (er-Radavî, 2011: 171).

Fütüvvetnamenin şeyhin sıfatlarının anlatıldığı bölümünde ise Hz. Ali’nin “Tatlı dilin kardeşi çok olur.” dediği hatırlatılarak şeyhin tüm halkla tatlı dille konuşması gerektiği vurgulanır (er-Radavî, 2011: 199).

Fütüvvetnamenin ahdin temelinden bahsedilen bölümünde, “Ne zaman ki Hak Teâla nurundan bir miktar alıp ‘Habibim Muhammed ol’ dedi. O nurun her katresinden bir nebi yaratmayı ahd etti. Yüz yirmi dört bin peygamber yarattı. İşte ahdin temeli budur. Lakin ahdin binası Âdem’den Şit’e, Nuh’a hatta Muhammed Mustafa (sav)’ya gelinceye kadar oradan da İmam Ali’ye ve Selman-ı Fârisi’ye ve diğer üstatlardan bu güne gelinceye kadar olanlardır.” denilerek Hz. Ali’nin ahidine sadık olduğu belirtilir (er-Radavî, 2011: 203).

Fütüvvetnamenin tarikat ve hakikatten bahsedilen bölümünde, kişiye, “Tarikat ehlinin meydanı Ali’nin suru nedir ve kaç burcu vardır?” diye sorulduğunda, kişinin “Ali meydanının suru ihtiyarlardır ki fütüvvet sahibi olanlardır ve iki burcu vardır. Biri üstadımdır ki benimle ahd edip şeddi belime bağladı ve ikincisi arif olan nakiptir.” diyerek cevap vermesi gerektiği belirtilmiştir (er-Radavî, 2011: 241).

İlgili bölümün devamında, kişiye, “Şeddin kimin olduğu ve ahdin kimin olduğu” sorulduğunda, kişinin “Şed Hz. Ali’nindir. Ahd Hz. Muhammed Mustafa’nındır.” demesi gerektiği öğütlenir (er-Radavî, 2011: 233).

Postun açıklandığı bölümde de kişiye, “Sağında ne vardır, solunda ne vardır, göğsünde ne vardır, gözünde ne vardır ve kulağında ne vardır?” diye sorulduğunda, kişinin “Sağımda bismillah vardır, solumda errahmanirrahim vardır, göğsümde imanı kâmil vardır, gözümde nur vardır, dilimde şهادet kelimesi vardır, başımda İslam tacı vardır, belimde Ali’nin kemeri vardır, kulağımda üstadın vasiyyeti vardır ve ayağımda üstada hizmet etmek vardır.” demesi gerektiği belirtilir (er-Radavî, 2011: 249-251).

İlgili bölümün devamında kişiye, “Üstadın vasiyeti nedir?” diye sorulduğunda, kişinin, “Şهادet parmağı Muhammed Mustafa’dan kaldı. Ve başparmağı Ali el-Murtaza’dan kaldı.” diye cevap vermesi gerektiği belirtilir (er-Radavî, 2011: 253).

Hacı Bektaş-ı Veli’nin tarikat silsilesinin verildiği bölümde, kişiye, “Bayrak, fitil ve lokma Hacı Bektaş Veli’ye kimden kaldı?” diye sorulduğunda, kişinin “O gün

silah günüydü, o günde emanetler Hz. Ali'ye ulaştı. O da İmam Hasan'a teslim etti. İmam Hasan'da Hüseyin'e ulaştırdı ve İmam Hüseyin de Kâbe'yi Mükerrerme'ye giderken Veysel Karani'ye erişti. Ondandır Şeyh Hasan Basri'ye erişti, ondan Habib Acemî'ye ulaştı ve ondan da Davut Tai'ye erişti ve ondan da Hacı Bektaş Veli'ye erişti.” diyerek cevap vermesi gerektiği belirtilmiştir (er-Radavî, 2011: 259).

İlgili bölümün devamında, kişiye “Erkan ehli olanın suyu nereden içtiği” sorulduğunda, kişinin “Emri hidayetden içer. Hz. Allah ilk olarak pamuğu verdi, ikinci olarak zeytini verdi, üçüncü olarak narı verdi. Hz. Ali kemerbeste eyledi, ondan Hz. Selmân-ı Fârisî'ye cümlesi marifetle vekil oldu, ondan Veysel Karani ve ondan da Ehvaranî kuşandı.” demesi gerektiği yazılıdır (er-Radavî, 2011: 261).

Fütüvvetnamenin soru-cevap şeklinde devam eden bölümünde, Allah'ın Arslanı olarak nitelendirilen Hz. Ali'nin, arslan donuna girerek Selmân-ı Fârisî'nin yanına geldiği de anlatılır. İlgili bölümde, kişiye “Yeşil yaprağı kimden aldığı” sorulduğunda kişinin, “Bir gün Selman pak suya girmişti. Hz. İmam Ali arslan şekline girip geldi. Selman Pak'ın hırkasının üzerine oturdu. Selman Pak yıkandı ve hırkaya döndü baktı ki ne görsün. Bir arslan hırkasının üzerine çökmüş oturur bir durumda suyun kenarına baktı gördü ki nergis bitmiş ve bir deste nergis koparıp geldi arslana verdi. Arslan da elinden nergisi alıp kalktı. Hırkanın üzerinden gitti ve Hz. Selman Pak hırkasını giydi. Hz. İmam Ali'nin evine doğru geldi ki İmam Ali'ye şunları söylesin. Bu gün falan suyun başına gittim. Suyun içine girdim ve hırkamı suyun kenarına koymuştum, yıkandım ve geri geldiğinde hırkanın yanında bir heybetli arslanın hırkanın üzerinde çökmüş oturur demeye geldi. Kapıdan içeriye girince sudan kopardığı nergisi İmam Ali'nin hanesinde bir çanak içinde suya konmuş olduğunu gördü. O zaman Selman Pak, Hz. Ali'ye dedi ki doğru söyle ya Ali, Hz. Allah'ın gerçek arslanısın bundan sonra. Zira Selman Pak, Hz. Ali'yi arslan kıyafetine girdiğini görmüştü. O vakitte gözüyle gördü ve doğru söyle ya Ali dedi.” (er-Radavî, 2011: 263-265) diyerek cevap vermesi gerektiği söylenir.

4.7. Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık

Türkçe olarak yazılmış olan *Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık*'ın müellifi ve müstensihî hakkında bir bilgi yoktur (Sarıkaya, 2008: 12; Sarıkaya, 2002: 11).

Eserin orijinal metni ve sadeleştirmesini vererek yayımlayan M. Saffet Sarıkaya, kitabın giriş bölümünde *Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık*'ı, diğer fütüvvetnamelerle ve -Alevî el kitapları olan- Buyruklarla karşılaştırarak yaptığı incelemeye yer vermiştir. Yaptığı inceleme neticesinde eserin “Ahi-Bektaşî-Alevî kültürünün örtüştüğü bir yerde durduğunu” tespit etmiştir (Sarıkaya, 2008: 5-6).

Fütüvvetnamenin nispet edildiği Ca'fer es-Sâdık'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra Şîa iki gruba ayrılmış olup oğlu İsmail'e nisbet edilen İsmailiyye mezhebi ve diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı imam tanıyanların oluşturduğu İsnâaşeriyye

mezhebi ortaya çıkmıştır. Ca'fer es-Sâdık, İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâiliyye'nin ise beşinci imamı olarak kabul edilmektedir (Öz, 1993: 1).

Diğer fütüvvetnamelere nazaran bu fütüvvetnamede Hz. Ali'ye izafe edilen kutsiyetin daha fazla olduğu görülmektedir. Nitekim fütüvvetnamede, İslam inancının “*La ilahe İllallah Muhammedün Rasulüllah*” şeklindeki veciz formülünün değişmez iki ögesinin yanına Hz. Ali'nin de eklenerek formülün, “*La ilahe İllallah Muhammedün Rasulüllah ve Aliyyun Veliyullah*” (Allahtan başka ilah yoktur, Muhammed (SAV) O'nun elçisidir, Ali onun velisidir) şeklinde kullanılmış olması bunun açık bir delilidir (Sarıkaya, 2008: 161, 171, 265).

Fütüvvetnamenin *helvâ-yı cefnenin* anlatıldığı bölümünde de Hz. Ali karşımıza çıkmaktadır. Selman-ı Fârisî'nin on dört kişinin belini bağlamasından sonra Hz. Peygamber'in peksimet ve hurmayı yağ ile kavurup helva yaptığı ve bu helvayı Hz. Ali'nin orada bulunanlara paylaştığı kaydedilir (Sarıkaya, 2008: 163-165).

Ayrıca fütüvvetnamenin şeddin anlatıldığı bölümünde de kuşağın bağlanırken ilk düğümün Hz. Ali'nin adıyla, ikinci düğümün pirin adıyla ve üçüncü düğümün de kuşağı kuşananın adıyla bağlanması gerektiği kaydedilir. Sonrasında da kuşağın bir ucunun sağdan Hz. Hasan adına, diğer ucunun da soldan Hz. Hüseyin adına geçirilmesi gerektiği belirtilip kuşağın mührünün “*Lâ ilâhe illallah Muhammedür Rasulüllah ve Aliyyün veliyyullah.*” olduğu kaydedilir (Sarıkaya, 2008: 169-171).

Fütüvvetnamenin makas, fütüvvet kuşağı, hurka, mendil ve iş önlüğünün açıklandığı bölümünde de bu emanetlerin Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e varıncaya kadar kimlere ulaştığı anlatılır. İlgili bölümün devamında, “Şüphesiz Allah sana emanetleri ehline teslim etmeni emrediyor.” (Nisa/58) ayeti nazil olduktan sonra Cebrail'in gelip Hz. Muhammed'e, “*Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zü'lfikâr.*” diyerek emanetleri Hz. Ali'ye teslim etmesini söylediği de rivayetler arasındadır (Sarıkaya, 2008: 64-67).

Fütüvvetnamenin bir yerinde, “Şeriat Muhammed'indir ve tarikat Ali'nindir.” kaydı bulunmaktadır (Sarıkaya, 2008: 241).

Fütüvvetnamede tıraş adabının anlatıldığı bölümden sonra gelen duada da Hz. Ali “Müminlerin büyüğü Ali b. Ebî Tâlib'in Allah'ın aslanı, masum imam, her şeyden önce Allah'ın ve Resul'ünün varisi olduğuna şahidlik et.” denilerek anılmaktadır (Sarıkaya, 2008: 83).

5. Şecerenamelerde Hz. Ali

Bilindiği üzere şecerename, “Bir şahsın mensup olduğu aileyi veya bir hükümdar ailesinin tâ en uzak ceddinden başlayarak bütün kolları ve evlatlarını gösteren cetvel veya ağaç şeklinde şematik resim.” olarak tanımlanmaktadır (Köksal vd., 2008: XI). Kitapta yer alan şecerenameler, hazırlayanlarının da girişte, “Ahi şecerenameleri, Ahilik kültürüne, özellikle de Türk Ahiliğine fütüvvetnamelerden

daha yakın eserlerdir.” (Köksal vd., 2008: XI) şeklinde vurguladıkları gibi bir ailenin soy kütüğünü ortaya koymaktan çok bir fütüvvetname özelliği gösterirler. Bir başka ifadeyle fütüvvetnameler ve şecerenameler, tür itibariyle farklı olsalar da işledikleri konular aynıdır. M. Fatih Köksal’ın tespit ettiği gibi, şecere başlığını taşıyan bir metin, muhtevası itibariyle fütüvvetname olarak karşımıza çıkabilmektedir (Köksal, 2015: 14-16).

Burada ele alacağımız şecerenameler, *Kırşehir Müzesi’ndeki Ahilik Belgeleri: Ahi Şecerenameri, Beratlar, Vakfiyeler* (2008) adlı yayında yer alan altı şecere metnidir.

5.1. Ahi Musa Şecerenamesi Nu: 1

Bu şecerenede Hz. Ali, esas adı Mahmud olan Ahi Evran’ın bu adı alışına ilişkin anlatıda karşımıza çıkar. Şeceremenenin ilgili bölümündeki anlatıda, Hz. Peygamber’in ashabin Bedr-i Huneyn savaşı için hazırlık yapmalarını buyurduğunda Hz. Abbas’ın, Hz. Peygamber’e, “Yâ Resulallah! Ben ihtiyarladım, oğlum Şeyh Mahmud benden güçlüdür. Bedr-i Huneyn savaşına o gitsin.” dediği rivayet edilir. Mahmud’un savaşa sancaktar olarak katılmasının kararlaştırıldığı da Cebrail, dört halife ve büyük meleklerin ayağa kalkıp dua ettikleri rivayet edilir (Köksal vd., 2008: 4).

İlgili bölümün devamında zaferle sonuçlanan savaştan sonra Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’den Mahmud’un savaştaki durumunu sorması üzerine, Hz. Ali’nin, “Yâ Resulallah, bir elinde alem-i şerif, bir eli kılıçta savaştı, evran gibi.” dediği ve bu benzetmenin üzerine de Mahmud’a “Evransın” unvanının verildiği anlatılmaktadır (Köksal vd., 2008: 5).

Şecerenameye göre Hz. Ali, bu savaşta gösterdiği başarıdan dolayı Ahi Evran’ı kızı ile evlendirir. Fakat bu şecerenede kızın ismi belirtilmez. Hz. Peygamber’in nikâh duasından sonra üç gün üç gece sofrasız kurulup düğün yapılır. Düğün için kurban edilen hayvanların derilerini tabaklayan Ahi Evran, bizzat Hz. Peygamber’in elinden şed kuşanır ve icazet alır. Ayrıca ilgili bölümün devamında, bu şeddin Hz. Peygamber’e Miraç gecesi kuşatıldığı bilgisine yer verilmektedir (Köksal vd., 2008: 5).

Şeceremenenin sonunda Hz. Ali, Abbasilerin kuşağını bağlayıp çözen kişi olarak zikredilir (Köksal vd., 2008: 19).

5.2. Ahi Sinan Şecerenamesi (Farsça) Nu: 2

Bu şeceremenenin girişinde Hz. Ali, Emirü’l-Müminin (İnananların emiri) olarak anılır ve On İki İmamın isimleri, “kâfirler arasında Rahman’a erişen masum çocuklar” başlığıyla sıralanır (Köksal vd., 2008: 21).

Şeceremenenin Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Bâyezîdî’l-Bistâmî’nin sözlerine yer verilen kısmında, Hz. Ali’nin, “Fütüvvet üç şeydedir: zenginlikte alçakgönüllü olmak, güçlülükte affetmek ve karşılıksız yardım etmek.” dediği rivayet edilir (Köksal vd.,

2008: 33).

Eserin müellifinin, kendi şeceresini çıkardığı bölümde ise Hz. Hamza'nın, Hz. Ali'nin belini bağlayıp çözdüğünü, Hz. Ali'nin de Ahi Reşid-i Kübrâ'nın belini bağlayıp çözdüğünü aktarır (Köksal vd., 2008: 49).

5.2. Ahi Sinan Şecerenamesi Nu: 3

Bu şecerenamenin girişinde -Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu- cennetle müjdelenen on kişinin isimleri sıralanır. Ayrıca şecerenamenin bu bölümünde on iki imamın isimlerine de yer verilmiştir (Köksal vd., 2008: 57).

Şeyh Seyyid Mustafa'nın şeceresinin verildiği kısımda, Şeyh Seyyid Mustafa'nın şeceresi, Hz. Hüseyin vasıtasıyla Allah'ın Arslanı olarak Hz. Ali'ye ulaştırılır (Köksal vd., 2008: 61).

*Ahi Musa Şecerenamesi'*nde olduğu gibi bu şecerenamede de Hz. Ali, esas adı Mahmud olan Ahi Evran'ın bu adı alışına ilişkin anlatıda karşımıza çıkar. *Ahi Musa Şecerenamesi'*ne ek olarak bu şecerenamede, Hz. Ali'nin sancağı getirerek sancağın kuşağını Ahi Evran'ın boynuna astığı da anlatılmaktadır (Köksal vd., 2008: 63-35). Ayrıca bu şecerenamede Hz. Ali'nin Ahi Evran'la evlendirdiği kızının adı *Zeynep* olarak geçer (Köksal vd., 2008: 67).

Şecerenamede, Ahi Evran ve Zeynep'in üç gün üç gece süren düğününden sonra, Ahi Evran'ın Hz. Peygamber, Hz. Osman, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin elini öptüğü kaydedilir. İlgili bölümün devamında Hz. Peygamber ve Ahi Evran'ın, Hz. Ali'nin mutfağına girdikleri ve Ahi Evran'ın buradaki doksan dokuz deriyi işlediği de anlatılır. İşlenen bu derilerin sergilendiği bir mecliste, Hz. Ali'nin bu derilerden birisini eline alarak parlattığı anlatılır. *Ahi Musa Şecerenamesi'*nden farklı olarak burada Ahi Evran'ın ustası Hz. Ali değil Hz. Peygamber olarak kaydedilmiştir (Köksal vd., 2008: 69).

Şecerenamede Hz. Muhammed'in mucizelerini, Hz. Ali'nin kerametlerini ve Ahi Evran'ın debbağlık sanatını inkâr edenlerin pis ve ahmak oldukları da söylenir (Köksal vd., 2008: 69).

Abdulkâdir el-Geylânî'nin silsilesinin verildiği kısımda, Hz. Ali'nin Şeyh Hasan-ı Basrî'ye fütüvvet verdiği kaydedilmiştir (Köksal vd., 2008: 79). Şecerenamenin devamında ise fütüvvetin Hz. Peygamber'den Ahi Evran'a, Ahi Evran'dan Hz. Ali'ye, Hz. Ali'den de Abdulkadir el-Geylânî'ye naklolduğu anlatılmaktadır (Köksal vd., 2008: 83).

5.2. Şecerename Nu: 4

Bu şecerenamede, Hz. Ali'nin fonksiyonu Ahi Musa ve Ahi Sinan şecerenameleriyle aynıdır. Yalnız burada Ahi Evran'ın, Hz. Ali'nin "Rukiye" adlı kızıyla evlendirildiği kayıtlıdır (Köksal vd., 2008: 87).

Şecerenamenin mesleklerin ve pirlirinin isimlerinin verildiği bölümünde, Hz. Ali silahşor ve gazilerin piri olarak geçer (Köksal vd., 2008: 101).

5.5. Şecerename Nu: 5

Diğer üç şecerenamede olduğu gibi bu şecerenamede de esas adı Mahmud olan Ahi Evran'ın bu adı alışına ilişkin anlatıda Hz. Ali karşımıza çıkmaktadır (Köksal vd., 2008: 103-105). 4 Numaralı şecerenamede olduğu gibi bu şecerenamede de Ahi Evran'ın, Hz. Ali'nin Rukiye adlı kızıyla evlendirildiği kayıtlıdır (Köksal vd., 2008: 105).

Şecerenamede Ahi Evran'a şed kuşatıldığı sırada Cebrail, Mikail, Azrail, diğer melekler ve Hz. Ali'nin el kaldırıp kemer-beste oldukları anlatılır (Köksal vd., 2008: 107).

Şecerenamenin mesleklerin ve pirlirinin isimlerinin verildiği bölümünde ise Hz. Ali silahşor ve gazilerin piri olarak geçer (Köksal vd., 2008: 123).

5.6. Şecerename Nu: 6

Bu şecerenamede Bedr-i Huneyn savaşından bahsedilmez. Hz. Ali'nin kızı ve Ahi Evran'ın evlendirilmesinin anlatıldığı kısım da farklı bir şekilde verilir. Şecerenamede, Ahi Evran'a ahilik verilince Cebrail'in gelerek, "Ey Allah'ın Peygamberi! Şanı büyük Allah sana selâm etti ve buyurdu ki: Hz. Ali'ye Zülfikâr, Hz. Hamza'ya pehlivanlık verdim. Hz. Abbâs-ı Ekber'e de evranlık verdim" dediği rivayet edilir. Bunun üzerine de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kardeşlerini Ahi Evran'a verdikleri belirtilir. Düğünden sonra Hz. Peygamber'in isteği üzerine Ahi Evran'ın, Hz. Ali'nin mutfağında biriken derileri işlediği de anlatılır (Köksal vd., 2008: 133).

Şecerenamenin ahinin elinin ve gönlünün açık olması anlatılırken Hz. Ali'nin "Ahilik cömertliktir ve sofrası meydanda olmalıdır. Sofrası olmasa onun ahiliği olmaz." dediğine yer verilmiştir (Köksal vd., 2008: 135).

Şecerenamenin sonlarına doğru fütüvvet elbisesinin menşei anlatılarak bu elbisenin Hz. Peygamber'in Miraca çıktığında Cebrail tarafından kendisine giydirildiği; daha sonra Hz. Peygamber'in bu elbiseyi Hz. Ali'ye giydirdiği ve onun da on yedi kişinin belini bağladığı böylece de on yedi kemer-beste oldukları anlatılır (Köksal vd., 2008: 143).

6. Sonuç

Sonuç olarak, İslam topluluklarında hususen de Türkler arasında Hz. Ali'nin birbirine zıt ve çok değişik boyutlarda benimsendiği görülmektedir. İslami her kurumda mezhep olsun, tarikat olsun, teşkilat olsun mutlaka Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi ön plana çıkarılmıştır.

Gölpınarlı, son derece önemli ve alanında büyük bir boşluğu dolduran *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*, adlı çalışmasının "Fütüvvet Ehlinin

Mezhebi ve İnanışı” başlıklı IV. bölümüne “Fütüvvet ehli Şii yahut müteşeyyi’ bir taifedir.” alt başlığıyla giriş yapar ve yer yer ifrata kaçan hüküm ve değerlendirmelerde bulunur. Bunlardan biri de “bütün fütüvvet ehlinin Alevi olduğu”na dair görüşüdür (Gölpınarlı, 2011: 53-56). Muallim Cevdet’i fütüvveti Sünni karakterli bir sistem olarak göstermeye çalışmakla suçlayan Gölpınarlı, sonuç olarak şu kanaate varmaktadır: “Hâsılı fütüvvet ehli Şii yahut müteşeyyi’ bir tâifedir. İnanışları hurafelerle karışıktr. Yolları tamamıyla Bâtînî bir karakter taşır.” (Gölpınarlı, 2011: 56). Abdülbaki Gölpınarlı’nın bu görüşleri ortaya koymasında Hz. Ali etrafında oluşan çok renkli inanç halesinin tesiri olduğu muhtemeldir.

Ahi Evran ve oluşturduğu fütüvvet anlayışının, Anadolu’da belli bir taraftar toplamış olan klasik Şii kabullerden farklı bir Hz. Ali portresi çizdiği görülmektedir. Şecerenamelerde de geçtiği gibi, Ahi Evran, Peygamberimizin amcası Abbas’ın oğludur ve Hz. Ali’nin kızı Rukiye veya Zeynep ile evlendirilmiştir.

Abbasi taraftarlığını önceleyen belgeler, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt konusunda, yukarıda kısaca değindiğimiz İbnü’l-Hanefiyye kökenli Abbasi taraftarlığıyla da örtüşerek Anadolu’da klasik Şii kabullerden farklı bir boyut geliştirmiştir (Sarıkaya ve Ünlüsoy 2009: 307). Hatta fütüvvet teşkilatı, bünyesinde barındırdığı Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgi ve saygısına karşın çoğu zaman Şii-Bâtîni unsurlarla mücadelede etkin rol almıştır (Bozkuş, 2004: 189).

Fütüvvet teşkilatı Türk illerinde Hicri IV. asrın sonlarından itibaren Türk’e has bir karakterde ortaya çıkar. Gaziler, alp-erenler, bacılar, dervişler kadrosuyla toplumun ahlak boyutlarından askerlik ve politik boyutlarına kadar bütün alanlarına yayılarak genişler. Ahilik-Fütüvvet ahlakının esası Hz. Peygamberin direktifleridir. Peygamber ahlakının sahabe içindeki en mükemmel temsilcisi ise Hz. Ali’dir. Bütün tasavvuf disiplinlerinde esas olan Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, fütüvvet ve ahilikte daha fazla dikkat çekmektedir. Bunun sebebi ise “feta” sıfatının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye verilmiş olmasıdır. Bu olgu, fütüvvetin bir Şii kurum olarak ele alınmasını haklı göstermez. Ali ve Ehl-i Beyt’i sevmekle Şiilik aynı şey değildir. Yani fütüvvetteki Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi dinsel-ruhsal bir olgu, Şiilik ise siyasal bir olgudur (Öztürk, 1999: 239-252; Bozkuş, 2004: 198’den).

Bu çalışma sonucunda görülen şudur ki Hz. Ali, Müslüman Türkler arasında Hz. Peygamberden sonra en çok bilinen, sevilen, unutulmayan, asaleti ve kahramanlıkları dilden dile gönülden gönle aktarılan hatta her Türk ailesinde ismi yaşatılan abide bir şahsiyettir. Fütüvvet ehli de Hz. Ali’yi gereği gibi anlamış ne onu tanrılaştırmış ne de ondan muhabbet ve ilgisini eksik etmiştir.

Kaynaklar

- Altuner, Nuran. (2004). “Süleymaniye Kütüphanesinde Üç Yazma Fütüvvetnâme”. *I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, s. 79-99.
- Belek, Muhammed Zahid. (2010). “Hz. Ali’nin Kur’an Tasavvuru ve Âyetleri Tefsiri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkuş, Metin. (2004). “Ahilik’te Mezhep Olgusu”, *I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, s. 187-199.
- Bülbül, Eda. (2008). “Hz. Ali Cenklere Üzerine Bir Tetkik (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- er-Radavî, Abdulgâni Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî. (2011). *Fütüvvetnâme-i Tarikat*. Haz. Osman Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- es-Sülemî, Ebû Abdi’r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn. (1997). *Tasavvufta Fütüvvet*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1989). “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 371-374.
- . (1994). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1953). “Burgazî ve Fütüvvet-nâmesi”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1-4): 76-154.
- . (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Gürel, Rahşan. (1992). “Razavî’nin Fütüvvet-nâmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kandemir, M. Yaşar. (1989). “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 375-378.
- Köksal, M. Fatih, Orhan Kurtoğlu, Hasan Karaköse ve Özer Şenödeyici. (2008). *Kırşehir Müzesi’ndeki Ahilik Belgeleri / Ahi Şecerenâmeleri, Beratlar, Vakfiyeler*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

- Köksal, M. Fatih. (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.
- . (2015). *Ana Kaynaklarıyla Türk Ahiliği / Ahilik – Fütüvvet Yazuları*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). “Fütüvvetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 264-265.
- . (2005). *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öz, Mustafa. (1993). “Ca’fer es-Sâdık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 1-3.
- Öztelli, Cahit. (2012). *Pir Sulatan Abdal Yaşamı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1999). *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet ve Kamile Ünlüsoy. (2009). “Hacı Bektaş Veli’nin İnanç Dünyasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt”. Ed. Filiz Kılıç. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni (17-18 Ağustos 2009, Nevşehir) Bildiriler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 305-318.
- . (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2008). *Fütüvvetnâme-i Ca’fer Sâdık İnceleme-Metin*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. (2001). *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabaıcı Yayınevi.
- Yıldırım, Seyfi. (1994). “Bazı Ahi Şecere-namelerinin Muhtevaları ve Tarihi Değerleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜNÜMÜZ ALEVİ VE BEKTAŞİ TOPLULUKLARINDA İSİM KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ANKET ÇALIŞMASI: İSTANBUL ÖRNEĞİ* **

A Survey on Naming Culture in Contemporary Alevi and Bektashi Communities: Istanbul Example

Gökçen ÇATLI ÖZEN***

Öz

Ad, sadece bireyin değil ailenin, topluluğun, toplumun ve kültürün de tanımlayıcısıdır. Bireylerin isimleriyle müsemma oldukları ve aynılaştıkları düşüncesiyle bu çalışmada, günümüzde Alevi ve Bektaşî topluluklarında ad verme tutumunun yorumlanması amaçlanmıştır. Çalışmanın temel bakış açısına göre isim kişiyi, kişi de ismi tamamlamaktadır. Bununla birlikte isim hem bireysel, hem de toplumsaldır. Birey tarafından taşınan isim aslında buzdağının görünen kısmıdır; diğer kısmında geçmişten günümüze çeşitli toplumsal deneyimlerin derinliği bulunabilmektedir. Dolayısıyla birey isimleri, tıpkı gelenekler gibi kültürelidir. Her toplum ve topluluğun kendine has isimlendirme tercihi bulunabilmektedir. Çalışmanın araştırma evreni İstanbul olup, araştırma örneklemini Avrupa yakasında ikamet eden 18 yaş ve üstü 224 Alevi kadın ve erkekten meydana gelmektedir. Araştırma tekniği kapalı uçlu sorulardan oluşan yapılandırılmış bir anketten ibaret olup, elde edilen veriler SPSS veri analizi ardından yorumlayıcı yaklaşımla tartışılmıştır. Türk kültüründe ailelerin çocuklarına dini kaynaklı, ardından tanınmış/sevilen kişi odaklı ve/veya manasında hoşluk taşıyan isim vermeleri, tesadüfî değil toplumsal hafızanın bir tercihi olabilmektedir. Toplumumuzun önemli bir parçası olan Alevi ve Bektaşî toplulukların da kendi geleneksel anlayışları üzerinden çocuklarına isim verdikleri ve bunu toplumun diğer kesimleriyle uyumlu bir ilişki sağlamasına özen gösterdikleri anlaşılır. Alevi ve Bektaşî toplulukların Ehli Beyt isimlerini kullanmayı tercih ettikleri gibi doğadan esinlenerek verilen isimlere de önem verdikleri anlaşılır. Çalışılan grubun isim verme hiyerarşisinde erkek egemen bir anlayış bulunsa da, kentleşmeyle birlikte kadınların fikirlerinin de öneme alındığı anlaşılır.

Anahtar Kelimeler: ad verme, Alevilik ve Bektaşîlik, antroponomi, Türk kültürü.

Abstract

The name is not only an identifier of the individual but also of the family, community, society and culture. In this study, it is aimed to interpret the attributional attitudes of contemporary Alevi and Bektashi communities with the idea that names have influence on the behaviors of the individuals. The basic point of the study is that the name completes the person and the person completes the name. However, the name is both individual and social. The name of the individual is actually the visible part of the iceberg; on the other part there exists a deeper level which reflects all experiences of society from past to present. Therefore, individual names are cultural, just like traditional. Each community and society may have a unique name. The universe of this study is Istanbul and the research sample consists of 224 people male and female who are over 18 years old. The research technique consisted of a structured questionnaire consisting of closed-ended questions and the data were analyzed with SPSS. In Turkish culture, it is not a coincidence but a preference of social memory that families give their children respectively religious/well-known/loved person-oriented names. It is

* Makalenin Geliş Tarihi: 25.04.2019, Kabul Tarihi: 28.05.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.004>

** Bu makale, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından 18-20.10.2018 tarihleri arasında düzenlenen "IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumunda" sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş biçimidir.

*** Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye. gokcenozen@aydin.edu.tr, gokcencatli1@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0375-3986>.

understood that the Alevi and Bektashi communities, which are an important part of our society, have given names to their children through their own traditional understanding and that they pay attention to ensure a harmonious relationship with the rest of the society. Alevi and Bektashi communities prefer to use the names of Ehli Beyt as well as of giving importance to the names inspired by nature. Although there is a male-dominated understanding in the naming hierarchy of the studied group, it is understood that women's ideas are also important with urbanization.

Key Words: Naming, Alevism, Bektashism, Anthroponomy, Turkish culture.

1. Giriş

Kültür sembolleştirmeye dayanır ve insan, yaratıcısı olduğu kültüre ait tüm unsurları (eşyalar, süsler, gelenekler, inançlar, diller vb.) sembolleştirerek öğrenir, aktarır, paylaşır. Semboller üzerine inşa edilen kültür, atalar tarafınca edinilmiş ve nesilden nesile aktarılmış (White, 1959: 3) bilgiler bütünüdür. Soyut ile somut unsurları kodlayıp, bunları isimlendiren insan, iletişimini dil üzerinden kurgulamaktadır. Karmaşık bir dil sisteminin parçası olan ad/isim ise, bilgi iletmede sınırsız bir birleşime sahiptir. Canlı ve cansız nesnelere verilen adlar, ilgili kültürde dil sisteminin ezberini oluşturuyor iken, kişiye verilen ad, “ad koyucular” görevindeki ailenin kültürel yapılanmasını yansıtan bir tercihtir. Dolayısıyla özellikle de geleneksel yapılanmalı toplumlar, ailenin çocuğa vereceği adın kültürel alanı temsil etmesi gibi ezber de bozmasını isterler; bu gaye ile ad koyucu aileler, doğru isimlendirmenin, toplumsal alanın bir aktörü olarak bireyin kültürlenmesine ve daha sürdürülebilir ilişkiler kurmasına bir ön adım oluşturduğunu düşünürler. Bu düşünceye göre ad, birey hakkındaki ilk toplumsal izlenime tekabül etmekle aslında çok güçlü bir etkiye sahiptir.

Toplumlar, ailelerin isim tercihlerini sınırlıyor olmanın bir iktidar alanı oluşturduğunu bilirler ve bu yetilerini sınırsızca kullanırlar. Toplumlar özellikle de bireye ad verme hususunda, ortak toplumsal duygulardan (sevinç, korku vb.) ve düşüncelerden (geçmiş yaşanmışlıkları, deneyimleri vb.) bağımsız hareket edemez. Çünkü ad, bireyin bağlı olduğu toplum nazarında, toplumsal statüsünü konumlandıran bir olgu da olabilmektedir. O sebeple ad, sadece bireyin değil ailenin, topluluğun, toplumun ve kültürün de önemli bir tanımlayıcısı olmakla beraber, karmaşık bir kültürel sistemin de ürünüdür. Matushansky'nın da belirttiği üzere kişi adları rastgele seçilmediği gibi sözlüğe dayalı bilgilerle açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Kişi adları, seslerin basit bir dizilimi olmamakla birlikte anlamlı değerler de taşımaktadır (Matushansky, 2008: 573-627). Öte yandan kişi adlarına yüklenen anlamlı değerler, geleneksel olabilmekle birlikte kültürden kültüre farklılaşan bir olguya da karşılık gelebilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın devamında da üzerinde durulduğu gibi “ad verme” ve “onu taşıma”, kültürel sistemin kişiyi “isimlendirmesi” “sınıflandırması” ve “damgalamasıdır” aslında. Zira bir toplumu bir diğerinden ayıran yegâne unsur, sahip olduğu kültürel kodlamalardır. Kültür, toplumu tıpkı “parmak izi” gibi eşsiz kılarak onu farklılaştırmaktadır (Çatlı Özen, 2017: 162). Bu bağlamda çalışmanın bakış açısıyla ad verme ve onu taşıma, eşsiz olan toplumsal kültürün aile üzerinden kişiye yüklediği “geleneksel ipuçları” olarak ele alınmaktadır.

Bu denli geniş anlamlar taşıyan adlandırma, birçok disiplinin çalışma sahasına girmekle beraber, kendine has bilimsel bir alana da sahiptir. Buna göre, özel isimleri ele alan onomastik, modern bilimin bir keşfi olarak, çalışmalarını özellikle üç alanda derinleştirmektedir: toponomi, hidronomi ve antroponomi. İlki yer adlarını, ikincisi su adlarını, üçüncüsü de kişi adlarını konu edinmektedir (Sakaoğlu, 2001: 9). Özel isimlerin çalışılması bilim aracılığıyla olacağı gibi, bu hususa toplumların “kültürel sebebi” önem verdikleri de bilinmektedir. Birçok toplumda ama bilhassa geleneksel yapılı ve/veya küçük ölçekli gruplarda, antroponomi açısından kişi adlarının verilmesi sebebi, belli değişkenlere dayanmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: sosyal statü; ailenin yakın dönemde karşılaştığı deneyimler (aileden birinin ölümü, ailenin mevcut durumunu etkileyen toplumsal sebepler); yaşanan döneme etki eden toplumsal meseleler; geleceğe yönelik beklentiler; ad veren kişinin sahip olduğu zihinsel miras; aile büyüklerine verilen sözler ve dini kimliğe sahip kişilere adanan adaklar (Uysal, 2012: 238). Dolayısıyla kişi adları sadece niceliksel bir unsur değil, niteliksel bağlamları da olan ve kültürden kültüre farklılık gösteren hatta aynı kültür içerisinde bile topluluktan topluluğa değişen bir alana karşılık gelmektedir. Bu bağlamda çalışmada, Türk kültürü kapsamında, Alevi ve Bektaşî toplulukların isim alma ve o ismi taşıma süreçlerine odaklanılmış ve bir anket çalışması ile toplanan veriler niceliksel çalışılmış, akabinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda çalışmanın odağı, kültürün ad verme seçimini yönlendirdiğinden hareketle, kentleşmeyle birlikte Alevi ve Bektaşî ailelerin çocuklarına isim verirken nasıl bir tutum içerisinde olduklarını oluşturmaktadır.

2. Çalışmada Kullanılan Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri

Ad bireysel kimliğin bir yansıması olduğu kadar, toplumsal ve kültürel bir meseledir de. Bireye adını veren aile, bunu gelişiğüz seçmemekte ve toplumun yani kültürün de seçimini yansıtmaktadır (Uysal, 2012: 237). Ailenin, toplumun küçültülmüş biçimi olduğu fikrinden hareketle, çocuğa koyulan ismin aslında toplumsal tercihi yansıttığı düşünülmektedir. Bu bağlamda kişi adlarını çalışmak, ilgili dönemin genel toplumsal yapılanmasını anlamak için önemli bir yoldur denilebilir. Dolayısıyla çalışmada toplumun aileyi, ailenin de bireyi yönlendirmesiyle ismin biçim aldığı üzerinde durulmaktadır.

Çalışmada tümevarım yaklaşımı benimsenmiştir. Buna göre gözlemlenen tek tek olgulardan (özelden) yola çıkılarak, bütüne (genel yargılara/genellemelere) ulaşılmıştır. Gözlemler sonucu oluşturulan hipotezler belirlenmiş ve doğrulama akabinde çalışma, teori ile sentezlenmiştir. Çalışmada antroponomi bakış açısıyla, araştırma evreni İstanbul Avrupa yakası olmakla beraber, burada ikamet eden 18 yaş ve üstü 224 Alevi ve Bektaşîlerle, kişi adlarının ele alındığı bir araştırma örneklemini kapsamında, anket çalışması yürütülmüştür. Ankette ekseriyetle kapalı uçlu yapılandırılmış sorulara ağırlık verilmiştir. Kapalı uçlu soruların analizi SPSS’de (İngilizce açılımına göre Statistical Package for the Social Sciences, Türkçe açılımına göre Sos-

yal Bilimler için İstatistik Programı), açık uçlu soruların değerlendirilmesi yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Anket çalışması iki farklı dönemde yapılmıştır: İlki Mart ile Nisan 2018, ikincisi Ekim ile Kasım 2018 tarihleri arasında. Birinci kısım, Olağan Üstü Hal uygulamasına denk gelmiştir ve bu dönemde toplumun genelinde hissedilen tedirginlik, Alevi ve Bektaşî topluluklarda da gözlemlendiğinden ancak 102 kişiye ulaşılabılmıştır. O sebeple, anket çalışmasının ikinci kısmı lüzumlu görülmüş ve Olağan Üstü Hal uygulamasının kalkması akabinde, Ekim ile Kasım 2018 tarihleri arasında yeniden sahaya çıkılmış ve kısa sürede anket sayısının 224'e yükselmesi mümkün olmuştur. Açıkçası anketleri tamamlamak, anahtar kişilerden destek alınmasına ve kartopu yöntemi kullanılmasına rağmen kolay olmamıştır. O yüzden yetersiz kalınan noktalarda (hem anketlerin tamamlanmasında hem de veri girişlerinde) araştırma yöntemlerini ve tekniklerini bilen İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğrencilerimden destek alınmıştır.

Aşağıdaki maddelerde de verildiği üzere, çalışma kapsamında beş hipotez üzerinde durulmuştur:

- **Hipotez 1:** Kentleşmeye rağmen Alevi ve Bektaşî aileler, kendi geleneksel değer yargıları doğrultusunda çocuklarına isim vermekteler;
- **H2:** Alevi ve Bektaşî aileler, kendi topluluklarıyla uyumlu olabilmek adına çocuklarının isimlerini seçerken geleneksel değer yargılarına göre hareket etseler de, bu durumun ulus devlet yapılanması kapsamında toplumda çatışma yaratmasına müsaade etmezler;
- **H3:** Alevi ve Bektaşî topluluklarda çocuğa isim verme hiyerarşisinin başında erkekler bulunmaktadır. İsim verme hiyerarşisi "baba-anne-dede (baba yanlı)-dede (anne yanlı)-babaanne-anneanne-akraba" biçiminde ilerler;
- **H4:** İslamiyet'te hem Alevi inanışta hem de Sünni mezhepte bazı özel isimlerin (Muhammed, Ali, Fatma, Gül vb.) ortak kullanılması, her iki topluluğun aslında bir toplum anlayışında birleştiğinin göstergesidir;
- **H5** Modernleşen Alevi ve Bektaşî topluluklarda çocuğa isim vermede "öncelikle" dini önder olarak dedeye/babaya fazla danışılmadığı gibi Aleviliğe özgü dini bir tören de yapılmadığı düşünülür.

3. Ad Verme Tutumu

Kültür ve kişilik kuramcıları, toplumsal kültürün bireysel kimlik üzerindeki etkilerine odaklanmışlardır; çocukluktaki deneyimlerin yetişkinliği belirlediğini, çocukların büyüme süreçlerinde kurumlara uyarlandıklarını, dolayısıyla kültür-kişilik arasında tutarlı ve sürdürülebilir bir ilişki olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre bir kültürü paylaşanların kişilik özelliklerinin toplumun değerleriyle uyum içerisinde ol-

ması gerektiği anlaşılmaktadır. Sava göre kültür büyük bir bütündür ve birey bunun bir parçası olarak, ana yapılanmaya uyum göstererek varlığını sürdürmektedir (Bock, 2001: 123).

Toplumlar, bireyin ömrü boyunca taşıyacağı adın, kişiliğini etkileyeceğini düşündüklerinden ad vermeye büyük önem verdikleri bilinir. O sebeple ailelerin de, çocuğa kendi kültürel yapılanmalarını, beğenilerini ve düşüncelerini yansıtan isimler vermeye önemsedikleri görülür (Canatan, 2012: 222). Ailelerin çocuklarına isim verirken, çeşitli toplumsal hususlardan etkilenebilecekleri anlaşılmaktadır. Buna göre aile çocuğa isim verirken:

- doğduğu tarihten (yıl, ay, saat, gün, mevsim vb.);
- doğduğu yerden (ülke, şehir, deniz, dağ, kutsal mekan vb.);
- doğduğu sırada yaşanan olaylardan (savaş, deprem, göç, düğün vb.);
- önemli veya sevilen kişilerle olan bağlantıdan (kahraman, lider, tanınmış kişi vb.);
- ailevi durumdan (kültürel-dini-ekonomik etkenler vb.);
- moda akımlar vb. hususlardan etkilenebilecekleri düşünülür (Örnek, 1977: 149).

Ailenin isim verme tercihleri elbette çoğaltılabilir ama isim vermede en önemli unsurun hars olarak biçimlenen yerli ve milli kültür olduğudur. Anlaşıldığı üzere aileler çocuğa, mensubu oldukları fiziki, sosyal, kültürel çevreye göre isim vermeyi tercih etmektedirler.

Aileler, ismin taşıdığı özelliklerin, çocuk tarafından yansıtılacağı beklentisi içerisinde. Dolayısıyla aile, tıpkı isim verirken takındığı tutum gibi çocuğu yetiştirirken de, onu kendi bakış açısıyla biçimlendirmek ister. Bu açıdan çalışmada, “ailelerin yetiştirme biçimi” ve “bireylerin toplumsallaşma biçimi” olarak isimleriyle zamanla “aynılaştıkları” “müsemma oldukları” hipotezlenmektedir.

Bireyin ismi, toplumun bir yansıması olarak anlamlı kodlar barındırmaktadır. İsim, bir toplumun ve/veya bir ailenin tecrübe ettiklerinin yansımasıdır. Ailelerin çocuklarına isim verme anlayışlarının biçimlenmesinde, toplumun tarihsel geçmişi gibi siyasi-ekonomik-dini yapıları ve etkileşimde bulunduğu gruplarla edindiği tecrübeler de etkili olabilmektedir. Bu bağlamda kişi isimleri, ait oldukları sosyo-kültürel yapılarla örtüşen ve onu yansıtan unsurlardır. İsimler, tıpkı kelimeler gibi ilgili toplumdaki değişimlerin taşıyıcısıdır ve toplumsal etkileşimi yansıtmaları sebebiyle, kültürel uyum ile çatışmaların da birer simgesel göstergeleridir (Çelik, 2007: 6). Bu yaklaşıma göre kişinin ismi, ait olduğu toplumun tarihten gelen birikimlerinin bir bütünü olabildiği gibi dönemin hoş bir tınısını yansıtan, popüler kültürün bir ürünü de olabilmektedir. Alevi ve Bektaşî topluluklar Türk kültür tarihinin bir parçası olmakla birlikte, dönem dönem değişen siyasi anlayış gereği farklı bir dönemde de yaşamışlardır. Bu

durumun Alevi ve Bektaşî grupların yer yer kendilerine has bir isim kültürü çerçevesinde farklılaşmalarını doğurmuşsa da, toplumsal benzerliklerin farklılıklardan ve uyumun çatışmalardan daha ağır bastığı görülmektedir.

4. Alevi ve Bektaşilerde Ad Verme Geleneği

Bir gelenek sistemi olarak Alevi ve Bektaşilerde de adlar, “kişisel tanımlayıcılar” olarak kabul edilmektedir. Tıpkı Ali isminin, Hz. Ali’nin belirleyici özelliklerinden hareketle “sahip olduğu inancı, lider kimliğini, adalet anlayışını, cesaretini ve ilme verdiği önemi” kapsayıp, tanımlayıcısı olduğu gibi. Bu bağlamda Alevi ve Bektaşî inançta olup Ali ismini taşıyanların, Hz. Ali’ye mal edilen özellikleri taşımasalar bile, bu adı taşımakla ilgili gönderinin kapsamı dâhilinde oldukları ve bu kapsayıcıları benimsedikleri kabul edilir (Uysal, 2012: 214, 237). Dolayısıyla geleneksel yapılanmaya bağlı Alevi ve Bektaşilerde “Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma” vb. Ehli Beyt adlarına sahip olmak, topluluğa ait kültürel mirasların kişisel tanımlayıcıları olmak manasına gelmektedir. Durum böyle olunca kişiler, isimleriyle birlikte ilgili kültürel mirasın taşıyıcısı ve temsil odağı olmaktadır.

Bilimsel manada Alevi ve Bektaşiler üzerine ad çalışması çok sınırlı olmakla beraber Uysal’ın araştırması oldukça önemlidir. 17 ayrı ocağa dayanan 21 Alevi ile (inanç önderleri ve talipler) gerçekleştirilen odak grup çalışmasına göre, gelenek mensuplarının ad verme tutumlarında değişim olduğu belirtilmiştir. Buna göre:

- 1943-1952 yılları arasında doğanlara aile büyüklerinin ve ocak dedelerinin isim vermesine karşın, 2000 yılı sonrasında doğanlara anne ve babalarının isim verdiği;
- 1950 yılı öncesinde doğan erkeklere en çok “Ali, Hasan, Hüseyin, Mustafa, İsmail, Ahmet, Rıza” ile kadınlara “Fatma, Zeynep, Elif, Hatice, Kezban, Zöhre” isimlerinin verilmesine karşın, 2000 yılı itibarıyla isim tercihlerinin değiştiği ve erkeklere en çok “Ali, Arda, Barış, Berk, Burak, Deniz, Ege, Emre, Gürkan, Hasan, Hüseyin, İlkay, Kadir, Mansur, Mustafa, Ufuk, Umut, Yağız, Taylan” ile kadınlara “Ayşe, Dilek, Doğa, Esmâ, Esra, Fethiye, Hatice, Hülya, Hüsnîye, İdil, İnci, Melahat, Nilüfer, Özgecan, Özlem, Satı, Selen, Sevilay, Sıla, Tülay” isimlerinin verildiği belirtilmiştir (Uysal, 2012: 245-246).

Bu yaklaşımdan anlaşılacağı üzere, modernleşmeye bağlı olarak Alevi ve Bektaşilerin ad verme hiyerarşisinde ve isimlendirme tercihlerinde değişimler meydana gelmişse de erkeklerde “Ali, Hasan, Hüseyin, Mustafa” ve kadınlarda da “Ayşe, Hatice” 1950 yılı öncesinden günümüze değin değişmeyen ortak isimleri oluşturmaktadır. Öte yandan erkeklerde “Arda, Barış, Berk, Burak, Deniz, Ege, Emre, Gürkan, İlkay, Kadir, Mansur, Ufuk, Umut, Yağız, Taylan” ve kadınlarda da “Dilek, Doğa, Esmâ, Esra, Fethiye, Hatice, Hülya, Hüsnîye, İdil, İnci, Melahat, Nilüfer, Özgecan, Özlem, Satı, Selen, Sevilay, Sıla, Tülay” 2000 yılı ile birlikte tercih edilen yeni isimler olmuşlardır.

Bununla birlikte değişmeyen ortak isimlerin, tarihi derinlikleri olduğu anlaşılır. Buna göre geleneksel değerleri muhafaza eden Alevi ve Bektaşilerin isimlendirme tutumlarında, Ehli Beyt isimlerini tercih ettikleri ve bunları her dönem benimseyip, isim vermede kullandıkları görülür. Bu tutumun sebebi, tarihi bir vakaya dayanıyor oluşudur. Hz. Muhammed, Hummen’de verdiği hutbede vefatından sonra iki unsura dikkat edilmesini istemiştir: Kur’an-ı Kerim’e ve Ehl-i Beyt’e. Geneli itibarıyla Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed’in ailesini kapsamaktadır ve temelde beş kişiden oluşur: Muhammed, Ali, Fatma, Hasan, Hüseyin. Buradan hareketle Alevi ve Bektaşilerde Ehli Beyt ve onun devamındaki kutsalların isimlerini çocuklara vermek, yol gereği önemsenen inançsal bir gelenektir. Bu tutum sadece Alevilere has değildir. Zira Canatan’ın belirttiği üzere, Müslüman kişi ister Sünni ister Alevi olsun isimlendirme hususunda Ehli Beyt sevgisinin üzerinden Müslüman Türklerin ortak bir paydada buluştuklarını belirtmektedir (Canatan, 2012: 213). Dolayısıyla Ehli Beyt üzerinden isimlendirme, Sünni ve Aleviler arasındaki farklılaştırmaya meydan okuyan, bütünleştirici bir bağ sağlamaktadır denilebilir.

5.Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

Saha çalışması iki aşamalı gerçekleştirilmiş olup, toplamda 224 kişi ile görüşülmüştür. 224 kişinin 117’si (%52,2) kadın, 107’si (%47,8) erkeklerden meydana gelmiştir. Kadın ile erkek dağılımının dengeli olması gibi yaş sınırlamasında reşitliğin esas alınması, yorumlamayı ve kıyaslamayı kolaylaştırdığını belirtmem gerekir. Yaş dağılımına baktığımızda (Bkz. Tablo 1) 18 yaş ile 42 yaş aralığında 156 kişi (%69,8) var iken, 43 yaş ve üstünde 68 kişi (%30,2) bulunmaktadır. Buna göre ankete katılanların daha çok genç bir kitleyi yansıttığını söyleyebiliriz.

Tablo 1. Yaş Dağılımı

Yaş aralığı	Sayı	Yüzdeler
18-22	42	18,8
23-27	40	17,9
28-32	23	10,3
33-37	21	9,4
38-42	30	13,4
43 ve üzeri	68	30,2
Toplam	224	100

Ankete katılan %47,7’si (106 kişi) evli, %47,3’ü (105) bekâr ve %3,2’si (7) boşanmıştır. 18-22 yaş aralığındaki 44 kişi ve 23-27 yaş aralığındaki 40 kişiden 38 kişinin bekâr olması, Alevilerdeki evlilik yaşının gençlerde daha düşük olduğunu göstermektedir. Yaş hiyerarşisi artıka evlenme oranı da artmaktadır. Buna göre evlenme oranı 28-32 yaş aralığında 12 kişiden, 33-37 yaş aralığında 15 kişiden, 38-42 yaş aralığında 21 kişiden ve 43 yaş ve üstünde 55 kişiden ibarettir.

Ad vermenin kültürel yapıyı yansıttığı düşüncesinden hareketle, çalışmamızın araştırma evreni ve örnekleme her ne kadar İstanbul olsa da, ankete katılanların buraya farklı yerlerden de göç ettikleri, dolayısıyla farklı köklerin mirasçıları olabilecekleri düşünülmüştür. Bu bağlamda araştırmaya katılanların özellikle de 42 yaş ve daha alt yaş grubunun neredeyse yarısının Marmara bölgesi doğumlu olmalarına karşın, 43 yaş ve daha üst yaş grubunun büyük çoğunluğunun İstanbul'a Doğu Anadolu, Karadeniz ve Ege'den göç ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla göç üzerinden yapılacak yorumlar, Alevilerin değişimlerine de tercüman olacaktır. Topyekûn baktığımızda katılımcılardan 124 kişi İstanbul'a göç etmişken, 100 kişi İstanbul'da doğmuş dolayısıyla göç etmemiştir. Bu durum göç unsurunun çalışmada önemli bir ayak teşkil ettiğini gösterir. Öte yandan ankete katılanların %60'ı kentte, %40'ı ise kırsal alanda doğduklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışma, son elli yılda kırsaldan kente göç edenlerin kültürel değişimlerine de tercüman olmaktadır. Göç, değişip/dönüşmeyi de beraberinde getirdiğinden göç eden grupların kentsel alanda daha ferdi yaşadıkları düşüncesinden hareketle, kentin Alevileri geleneksel topluluk yapılanmasından çok, bir iktidar kurgusu olan ve üst kültür tarafından biçimlendirilen toplumsal yapılanmanın parçası haline dönüştürdüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışma, modernleşen yani değişip dönüştüğü varsayılan kentteki Alevi grupların bir yansıması olduğu düşünülebilir. Tablo 2'de görüldüğü üzere İstanbul, Türkiye'nin her bölgesinden göç almış bir kenttir.

Tablo 2. Yaş Dağılımına Göre Doğum Yeri

Doğum Yeri	18-22	23-27	28-32	33-37	38-42	43-...	Toplam
Marmara	33	23	15	8	11	10	100
Karadeniz	3	1	2	2	2	11	21
Ege	-	-	1	-	1	-	2
G.doğu Anadolu	1	2	2	-	2	10	17
Doğu Anadolu	-	4	1	6	8	26	45
İç Anadolu	1	3	1	3	2	6	16
Akdeniz	4	4	1	2	3	4	18
Yurtdışı	-	3	-	-	1	1	5
Toplam	42	40	23	21	30	68	224

1960'larda başlayan iç göçlerle birlikte, Alevilerin özellikle de İstanbul'da belli ilçelere göç etmeyi tercih ettikleri gibi burada akrabalarla ve hemşehrilerle bir mahallede veya birbirlerine yakın semtlerde ikamet ettikleri bilinir (Subaşı, 2010: 84, 258). Göçlerin özellikle de 1960 yılıyla birlikte artması, toplumsal bir tercihtir. Tercihini somutlaştırmak üzere ankete katılanlara hangi sebeplerle göç ettikleri sorulmuştur. Buna göre büyük çoğunluğunun ekonomik (geçim sıkıntısı, iş, tayin vb.) ve eğitim temelli; orta bir çoğunluğunun medeni durum değişikliği (evlilik ve vb.) ve düşük bir çoğun-

luğun terör ve deprem sebebiyle göç ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışmaya katılan Alevi ve Bektaşilerin kente göçleri zorunlu değil, istekli iç göçlerdir.

Kentleşme, bireylerin bürokrasiye ve kurum kültürüne katılım gösterip uyum sağlamasını gerektirir. Bu bağlamda, Alevi bireylerin çalışma hayatına katılımları sorulmuş ve 224 kişiden 134'ünün (%60) çalıştığını, 90'ının (%40) çalışmadığı anlaşılmıştır (Bkz. Tablo 3). Çalışmayan 90 kişiden 35'nin öğrenci ve 41'nin 18-22 yaş aralığında oldukları hesaba katılırsa, Alevilerin büyük bir çoğunluğunun çalışma hayatında olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Meslek Grubu Dağılımı

Meslek grubu	Sayı	Meslek tanımı
Altın yakalı	11	Müdür, mühendis, sinema sektöründe yönetici
Beyaz yakalı	38	Akademisyen, aşçı, bankacı, elektrik teknikeri, hemşire, öğretmen, muhasebeci, psikolog, sağlık hizmetleri
Mavi yakalı	51	Çocuk bakıcısı, garson, güvenlik personeli, kaynakçı, seyyar satıcı, şoför, tekstil işçisi, temizlik personeli
Serbest meslek	27	Ayakkabı imalatçısı, pazarlama, restoran işletmecisi
Diğer	7	Mesleklerini açıkça belirtmek istemeyenler
Öğrenci	35	Ekseriyetle üniversite öğrencisi
Toplam	169	

Tablo 3'ün verileri, ekonomik durum değerlendirmesiyle birlikte ele alındığında çalışmaya katılan 224 Alevi'den %81'i ekonomik durumunu orta ve iyi; %14'ü düşük ve çok düşük; %5'i çok iyi görmektedir. Dolayısıyla muhatap olunan grup, aslında ekonomik olarak kendi kendine yetebilen iş sahibi insanlardır. Mavi yakalı işçiler sayısı fazla olmasına rağmen beyaz ve altın yakalıların da statülü meslek sahipleri oldukları görülür. Grubun eğitim durumu ele alındığında 98 kişi liseyi, 72 kişi üniversiteyi, 48 kişi ilköğretimi, 5 kişi lisansüstü eğitim almış iken, sadece 1 kişi okula gitmemiş olarak görülmektedir. Bu veriler ışığında denilebilir ki Aleviler, eğitim kurumları gibi çeşitli toplumsal iş bölüşümlerinde yer alan ve ekonomik sermayeye katkı sağlayan bir yapılanmaya sahiplerdir. Dolayısıyla kentleşmenin sağladığı olanakları kullandıklarını ve kurum kültürü ile barışık olduklarını ifade etmek mümkündür.

6. Araştırmaya Katılanların İsim Özelliklerinin Yorumlanması

Ailelerin çocuklarına isim seçerken siyasi, toplumsal ve kültürel yapıardan olduğu gibi görsel medyada sunulan sosyo-kültürel mesajlardan da etkilendikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Yıldırım'a göre Türkiye'de Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze, ailelerin isim tercihlerinde, dönemin siyasi atmosferinin bir etkisi bulunmaktadır. Buna göre;

- 1923-1950 yılları arasındaki tek partili dönem ile geleneksel isimlerin,
- 1960'lı yıllardaki çok partili dönem ile modern isimlerin,
- 1990'lı yıllardaki parti muhafazakârlığı yükselişi ile dini isimlerin ailelerce tercih edilmeye başlandığı görülür (Yıldırım, 2016: 917-918).

Buna binaen 1990 yılıyla birlikte Türkiye'de ivme kazanan muhafazakâr söylemli siyaset akabinde ailelerin çocuklarına daha çok dini kapsamlı isimler vermeyi tercih ettikleri görülmektedir. Hatta isimlerdeki dini vurgu kız isimlerinde 1980'lerde, erkek isimlerinde 1990'larda görülmeye başlandığı anlaşılr (Yıldırım, 2016: 913, 921). Muhafazakâr çizgideki Refah Partisi ardından Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından oluşturulan siyasi yapılanmanın, dini isim eğilimini etkilediği ve bu doğrultuda bir iktidar alanı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde ayrıca popüler kültürün bir unsuru olan televizyondaki yerli dizilerde kullanılan isimlerin de, ailelerin isim tercihlerini şekillendirdiği belirtilmektedir (Köse, 2014: 291-301). Bu isimlerin ise siyasi atmosferden etkilenilerek seçildiği gözlemlenmektedir. O sebeple siyasetin arka bahçesinin görsel medyada yayınlanan unsurlardan meydana geldiğini ve siyasilerin bunları kontrol etmek istedikleri söylenebilir. Zira buradan halka daha kolay ulaştıkları ve sosyo-kültürel algıyı daha kolay kontrol ettikleri düşünülebilir.

Çalışmada çıkan verilere göre Alevi ve Bektaşî ailelerin çocuklarına geleneksel yani kuşaktan kuşağa geçerken değişmeden yeniden konulan isimler vermeyi tercih ettikleri görülür. Bu isimler erkeklerde en çok Ali, Can, Hasan, Hüseyin, Haydar, Murat ve kadınlarda Gül, Fatma, Sultan olarak belirtilebilir. Ziff'e göre adlar, tarihi kişilerin adlarından farklı olarak ele alınmalıdır. Ona göre özel addan hareketle, genellemelere gitmek doğru değildir (Ziff, 1967: 94). Bu bağlamda, Alevi topluluklarda verilen Ali gibi isimler, her ne kadar Hz. Ali'nin manevi hatırası kadim bulunduğundan verilse de, Ziff'in yorumundan hareketle, özel bir addan hareketle, tarihi kişilerin adlarında genellemelere gitmemek gerekmektedir. Zira Hasan ve Hüseyin isimleri de en çok tercih edilen isimler arasında yer almaktadır. Öte yandan ailelerin modern yani popüler kültür ile medyadan veya siyasetten esinlenen isimler de koymayı tercih ettikleri görülmektedir. Bu isimler erkeklerde en çok Burak, Burkay, Uğur ve kadınlarda Deniz, Selim, Yeliz olarak belirtilebilir. Ayrıca Alevi ve Bektaşîlerin özellikle de kız çocuklarına doğadan esinlenerek isim koydukları görülür. Bunun muhtemel sebebi eski Türklerin yarı göçebe gelenekten gelmeleri ve bu suretle doğa ile iç içe olmalarından doğadan bir esinlenmeden bu isimleri tercihini benimsemeye devam etmeleridir. Ailelerin kız çocuklarına Yağmur-Lale gibi doğa ve tabiata dair isimler vermeleri bu aşinalığa bağlanabilir. Buna ilaveten Alevi topluluklar, tarihte çeşitli baskılar görmüş olsalar da, hoşgörü merkezli bir inanca dayandıkları iddiasıyla çocuklarına Sevgi-Gül gibi hoşluk çağrıştıran isimler koymayı tercih ettikleri düşünülebilir (Bkz. Tablo 4 ve 5).

Tablo 4. Ankete Katılan Alevi ve Bektaşî Erkeklerin İsim Dağılımı

İsim	Sayı	Kökeni	Anlamı	To- plam
Abdulkadir	1	Arapça	Kudretli ve güçlü olan Tanrının kulu	%100
Ali	4	Arapça	Yüce, ulu, yüksek	%100
Ali Davut	1	Arapça	Sevgili, aziz	%100
Ali Emre	1	Arapça-Türkçe	Âşık, tutkun, halk şairi	%100
Ali Eren	1	Arapça-Türkçe	Dost, hayırlı çocuk	
Ali Yılmaz	1	Arapça-Türkçe	Yılmayan, bıkmayan, azimli	
Ali Can	2	Arapça-Farsça	Yüce, ulu, dost	
Alper	1	Türkçe	Yiğit, kahraman	
Anıl İter	1	Türkçe	Meşhur. Yurdunu seven	
Arda	1	Türkçe	İşaret olarak yere dikilen çubuk	
Aziz	1	Farsça	Muhterem, sayın	
Baran	1	Farsça	Yüce, ulu	
Barış	1	Türkçe	Barış durumu	
Burkay	2	Türkçe	Gücenme, kırılmış kimse	
Burak	2	Arapça	Temiz, berrak	
Can	3	Farsça	Ruh, hayat	
Celali	1	Arapça	Yüceliğe mensup	
Cem	1	Arapça	Toplama, bir araya getirme	
Cemal	2	Arapça	Yüz güzelliği, güzellik	
Cemal Bektaş	1	Arapça-Farsça	Yüz güzelliği, güzellik; akran, eş	
Cem Berk	1	Arapça-Türkçe	Toplama, bir araya getirme; sağlam, kuvvetli	
Cemil	1	Arapça	Güzel kadın	
Coşkun	1	Türkçe	Coşmuş, galeyana gelmiş	
Derviş	1	Farsça	Fakir ve muhtaç kimse	
Dilaver	1	Farsça	Yiğit, yürekli	
Emrah	1	Arapça	Anadolu saz şairlerinden	
Emre	1	Türkçe	Aşka tutkun	
Engin	1	Türkçe	Ucu bucağı görünmeyen	
Erdinç	1	Türkçe	Duru, güçlü, kuvvetli erkek	
Eren	1	Türkçe	Yetişen, ulaşan, vasıl olan	
Erkan	1	Arapça	Yol, yöntem, adet, usul	
Eylem	1	Türkçe	Eyleme işi	
Eyüp	1	Arapça	Sabrın simgesi olmuş peygamber	

Ferhat	1	Arapça	Yenen, üstün olan	
Feyzullah	1	Arapça	Allah'ın feyzi, bolluğu	
Gökhan	1	Türkçe	Göklerin hakanı	
Hakan	1	Türkçe	Kağan	
Hasan	3	Arapça	Güzellik, iyilik	
Haydar	3	Arapça	Arslan	
Hüseyin	7	Türkçe	Özgür, hür	
İbrahim	1	Arapça	İnanların babası	
İrfan	1	Türkçe	Bilme, anlama	
Kalman	1	Türkçe	Güçlü ve erkeksi	
Kazım	1	Arapça	Öfkesini yine kimse	
Kemal	1	Arapça	Olgunluk yetkinlik	
Kerem	1	Arapça	Soyluluk, cömertlik	
Koray	1	Türkçe	Ateşli, canlı, hareketli kimse	
Mansur	1	Arapça	Yardım olunmuş	
Mehmet	1	Arapça	Övülmüş	
Mertcan	1	Türkçe	Ruhen ve cismen güçlü olan	
Muharrem	1	Arapça	Haram kılınmış	
Murat	6	Arapça	Amaç, maksat, istek	
Mustafa	2	Arapça	Temizlenmiş, seçilmiş, güzide	
Okan	1	Türkçe	Sağlam, sağlıklı er	
Ömer	1	Arapça	Yaşama, hayat, canlılık	
Onur	1	Türkçe	İnsanın kendine karşı duyduğu saygı	
Rıza	2	Arapça	Razılık, razı olma, hoşnutluk	
Şah Hüseyin	1	Farsça-Türkçe	Hükümdar; özgür, hür	
Salih	1	Arapça	Yarar, elverişli uygun	
Şahin	1	Arapça	Sık, katı, pek	
Savaş	1	Türkçe	İki ya da daha çok tarafın vuruşması	
Serkan	2	Farsça	Soylu kan, başkan	
Selman	1	Arapça	Barış içinde bulunma	
Semih	2	Arapça	Eli açık, cömert	
Tanrıverdi	1	Arapça	Allah'ın sunduğu, hediye ettiği	
Tolga	1	Türkçe	Demir harp başlığı	
Tugay	1	Türkçe	İki alaydan oluşan askeri birlik	
Ufuk	1	Türkçe	Anlayış, kavrayış, görüş	
Uğur	2	Türkçe	İyilik, şans, talih	
Ulaş	1	Türkçe	Amacına ermiş, isteğine kavuşmuş kimse	

Ünsal	1	Türkçe	Adın duyulsun	
Volkan	1	Fransızca	Yanardağ	
Yahya Yakup	1	İbranice	Allah; lütfükârdır anlamında	
Yakup	1	İbranice-Arapça	Erkek, erlik	
Yücel	1	Türkçe	Yüksek, yüce bir duruma gelmiş	
Yunus	2	Arapça	Ilık ve sıcak denizlerde yaşayan memeli hayvan	
Yusuf	1	Arapça	İnleyen, ah eden, inilti	
Toplam	107			

Tablo 5. Ankete Katılan Alevi ve Bektaşi Kadınların İsim Dağılımı

İsim	Sayı	Kökeni	Anlamı	Toplam
Alev	1	Türkçe	Sıcaklık, kıvılcım	%100
Aliye	1	Arapça	Yüce, ulu, yüksek	%100
Arzu	1	Arapça	İstek, bahşiş	%100
Ayça	1	Türkçe	Ay kadar güzel, aydınlık	%100
Ayfer	1	Türkçe	Ay yüzlü	
Ayla	1	Türkçe	Beyaz ışık	
Aylin	2	Türkçe	Aya ait	
Ayşegül	1	Arapça-Farsça	Güleç, güler yüzlü	
Aysel	1	Türkçe	Bol ışık saçan	
Ayten	1	Türkçe	Ay yüzlü	
Berfin	2	Farsça	Tertemiz, kar gibi beyaz	
Berfin Ece	1	Farsça-Türkçe	Kraliçe	
Buket	3	Farsça	Çiçek demeti	
Burcu	2	Türkçe	Güzel koku	
Büşra	1	Arapça	Müjde, sevinçli haber	
Cemile	1	Arapça	Güzel kadın	
Çiğdem	1	Türkçe	Zambakgillerden türlü çiçek açan	
Damla	1	Türkçe	Küçük miktar	
Deniz	2	Türkçe	Büyük su kütesi	
Ecem	1	Türkçe	Kraliçem	
Elif	2	Arapça	İslami alfabenin ilk harfi	
Esra	1	Arapça	En çabuk, pek çabuk	
Ezgi	1	Türkçe	Beste	
Fatma	4	Arapça	Çocuğunu süten kesen kadın	

Figen	1	Farsça	Atıcı, yıkıcı, düşürücü	
Filiz	2	Arapça	İnce, taze ve güzel vücutlu	
Gamze	1	Arapça	Süzgün bakış	
Gül	6	Türkçe	Çiçek	
Gülbeyaz	1	Farsça-Türkçe	Beyaz gül	
Güldane	1	Farsça	Açmamış gonca	
Güler	1	Türkçe	Gülen sevinçli handan	
Gülizar	1	Farsça	Gül yanaklı	
Güllü	2	Türkçe	Gülü olan	
Gülşen	1	Türkçe	Gül gibi güzel	
Gülseren	1	Türkçe	Gül toplayan	
Gülsüm	1	Arapça	Yuvarlak, dolgun gül yüzlü güzel	
Hatice	1	Arapça	Erken doğan kız çocuğu	
Hicran	1	Arapça	Ayrılık, keder	
Hilal Yağmur	1	Arapça-Türkçe	Aynı yay biçimi; Gökten damlalar	
Hülya	2	Arapça	Kuruntu	
İlknur	1	Türkçe	İlk ay, ayın ilk hali	
Lale	1	Farsça	Çeşitli renklerde çiçek	
Leyla	1	Arapça	Gece	
Kıymet	1	Arapça	Değer	
Kübra	1	Arapça	Büyük olan	
Maşide	1	İbranice	Şan ve şeref sahibi	
Mehtap	1	Farsça	Ay aydınlığı	
Melek	2	Arapça	Halim, selim, güzel huylu	
Melike	1	Arapça	Kadın hükümdar	
Melis	1	Türkçe	Bal arısı	
Melisa	1	Türkçe	Kokulu bitki	
Mercan	1	Arapça	Kırmızı kalker iskeletli hayvan	
Merve	1	Arapça	Mekke'de bir dağın adı	
Milkinaz	1	-		
Muhteber	1	Arapça	İtibarlı, hatırı sayılır, saygın.	
Neziha	1	Arapça	Temiz, lekesiz, masum	
Nurdeniz	1	Arapça	Aydınlık, parıltı	
Nurgül	1	Farsça	Gülün en parlak olanı	
Oya	1	Türkçe	İnce, güzel, nazik	
Özge	1	Türkçe	Başka, gayrı, diğer	
Pera	1	Yunanca	Öte, öteki	

Perihan	1	Farsça	Peri padişahı	
Pınar	1	Türkçe	Yerden kaynayıp çıkan su	
Rufu Gül	1	Farsça-Türkçe	Çiçek	
Saadet	1	Arapça	Mutluluk	
Sakine	1	Arapça	Hareketsiz	
Seda	1	Türkçe	Ser, yankı	
Selda	1	Türkçe	Sel, taşkın su	
Selin	1	Türkçe	Gür akan su	
Selma	1	Arapça	Barış içinde bulunma	
Senay	1	Türkçe	Sen aysın, ay gibi güzelsin	
Senem	1	Arapça	Put	
Serap	1	Türkçe	Çölde uzaktan su gibi görünen ışık yanı- ması	
Serpil	1	Türkçe	Serpilmiş, iyi büyümüş, gelişmiş	
Sevgi	2	Türkçe	Sevme hissi aşk, muhabbet	
Sevim	2	Türkçe	Sevme, muhabbet	
Silan Gizem	1	Kürtçe-Türkçe	Yaban gülü. Gizem; sır karşılığı kul- lanılan uydurma bir kelime	
Sinem	1	Farsça-Türkçe	Gönlüm, yüreğim, çok sevdiğim	
Sırma	1	Türkçe	Altın yaldızlı ve yaldızsız ince gümüş tel	
Songül	1	Türkçe	Sonbaharın sonları, kış başlangıcında uçan gül	
Sude	1	Farsça	Sürmüş, sürülmüş, ezilmiş	
Süküfe	1	Farsça	Çiçek	
Sultan	3	Arapça	Padişah, hükümdar	
Tuğba	1	Arapça	Güzellik, iyilik, hoşluk	
Ülkü	1	Türkçe	Amaç edinilen ulaşılmak istenen şey	
Yağmur	1	Türkçe	Gökten damlalar halinde düşen su	
Yeliz	2	Türkçe	Güzel, havadar, aydınlık	
Yeran	1	Farsça	Arkadaş, yakın dost	
Yeşim	1	Arapça	Kolay işlenen, değerli bir taş	
Zehra	1	Arapça	Çok beyaz ve parlak yüzlü	
Zekine	1	Arapça	Zekâ belirten	
Zeynep	2	Türkçe	Değerli taşlar, mücevher	
Zübeyde	1	Arapça	Öz, asıl, cevher	
Toplam	117			

İsimlendirme çıktısını başka akademik verilerle desteklemek gerekirse Rasonyi (1971: 22-25) Türk kültüründeki ad koymadaki adet ve gelenekleri altı başlıkta toplamaktadır. Bunlar:

- **Amaçlı adlar:** Ebeveynlerin çocuğu için iyi dileklerini dolaysız anlatan veya gösteriş ifade eden adlar (Hami, Kaya, Haşim vb.);
- **Tesadüf âlemi adları:** Doğum anında vuku bulan gün-mevsim-bayram gibi meteorolojik veya astronomik adlar (Kutluay, Bayram, Temmuz vb.);
- **Teofor adlar:** Kötü ruhları uzak tuttuğuna inanılan adlar (Osman vb.);
- **Ebeveyn sevgisini gösteren adlar:** Genelde kız çocuklarına verilen ve zara-fet, güzel, ince ve değerli anlamı barındıran adlar (Çiçek, İpek vb.);
- **Kişilere bağlı adlar:** Ata, akraba veya herkes tarafından tanınan büyük şahsiyetlerin adları (Ali, Hasan, Veli vb.);
- **Rütbe ve unvan adları:** Klan, askeri görev adları (Derviş, Seyit, Baba vb.).

Çalışma bulgularına binaen araştırmaya katılan Alevilerin ad seçiminde amaçlı ve rütbe ile unvan belirten adlara yönelmedikleri ama teofor, ebeveyn sevgisini gösteren ve kişilere bağlı adlarda bir odaklanma yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Buna bağlı olarak Tablo 6'daki verilerden de anlaşılacağı üzere çalışmaya katılan Alevi ve Bektaşiler kendilerini öncelikle modern, ardından milliyetçi, devamında gelenekselci ve son olarak dindar gördüklerini belirtmişlerdir. Araştırmaya katılan grup üyelerinin, kendilerini inançlı bireylerden ziyade bir yaşam biçimini paylaşan fertler olarak görmeleri, Alevi ve Bektaşiliği bir gelenek olarak değerlendirdikleri manasına gelmektedir.

Tablo 6. Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?

Kendinizi nasıl tanımlarsınız?	Çok/Oldukça	Kısmen/Pek değil	Hiç değil	Toplam
Modern	%62,7	%32,7	%4,6	%100
Milliyetçi	%53,6	%33,6	%12,8	%100
Gelenekselci	%50,7	%44,7	%4,6	%100
Dindar	%39,3	%44,5	%16,3	%100

Rasonyi'ye göre Hıristiyanlığı kabul eden Macarlarda olduğu gibi İslamiyet'i kabul eden Türklerde de, saha itibariyle kuzeyden güneye inildikçe ve zaman bakımından yeniçağa yaklaştıkça İslam dininin tesiri altında birinci derecede Arap, ikinci derecede Farsça adlar etkisinde kalmış ve Türk dili içerisine Arapça ve Farsça kelimeler yerleşmiştir (Rasonyi, 1971: 22-25). Divanü Lugat-it Türk'de yer

alan 110 civarındaki kişi adının %20'sinin Arapça kökenlidir (Amanoğlu, 2000). Bu bağlamda tablo 7'de (ayrıca bkz. Tablo 4 ve 5) derlendiği üzere, çalışmaya katılan 224 Alevi ve Bektaşî'nin 76'sının isim kökünün Türkçeye, 69'nun Arapçaya, 25'nin Farsçaya dayandığı görülür. Diğer diller ise geneli etkileyecek bir sayıda değildir. Dolayısıyla Divanü Lugat-it Türk'teki bilgiler, ezber bozmayarak hatta Arapçadaki kullanımı artış göstererek, günümüzdeki dil yapılanmasını oluşturmaktadır.

Tablo 7. İsmi Dil Kökeni

	Türkçe	Arapça	Farsça	İbranice	Fransızca	Kürtçe
Kadın	44	34	17	1	-	1
Erkek	32	35	8	2	1	-
Toplam	76	69	25	3	1	1

Tablo 8'de de görüldüğü üzere çalışmaya katılan 224 kişiden 203'ü tek isimlidir. Tek isimlik Türkiye genelinde tercih edilen bir isimlendirme biçimi olmakla birlikte ailelerin bunu kullanım kolaylığı açısından tercih ettikleri düşünülmektedir. Öte yandan çift ve daha fazla isimlik, ailelerin adeta modernleşmeye geçiş aracı olarak yorumlanabilmektedir. Örneğin tablo 4 ve tablo 5'de görüldüğü üzere Ali Emre ismi, Ali ismi ile geleneksel, Emre ismi ile modern bir yapılanmayı göstermektedir. Kanaatim o dur ki bu durum köyden kente göç etmiş ailelerin, kente uyum sağlama çabalarına karşın geleneksel öğeleri de kadim göstermelerine yalın bir örnek teşkil etmektedir.

Tek isimlilerde olduğu gibi çift isimlilerde de Ali isminin tercih edildiği görülmektedir: Ali Can, Ali Davut, Ali Emre, Ali Eren, Ali Yılmaz. Erkeklerde Ali dışında çift isimlilerde sadece Cemal isminin bir kişi tarafından taşındığı görülür. Kadınlarda ise çift isimlerde Rufe Gül, Silan Gizem, Berfin Ece ve Hilal Yağmur'un tercih edildiği görülür. Kadınlarda ayrıca tek isimlerde en fazla tercih edilen Gül isminin, birleşik haldeki kullanımıyla da fazlaca tercih edilmesi dikkat çekmektedir: Ayşegül, Gülbeyaz, Güldane, Güler, Gülizar, Güllü, Gülsen, Gülseren, Gülsüm.

Tablo 8. Tek İsimli Mi Çift İsimli Misiniz?

Kaç İsimlisiniz?	Sayı	Yüzdellik
Tek isimli	203	%90,6
Çift isimli	14	%14
Üç İsimli ve daha fazlası	7	%7
Toplam	224	%100

İsmi çocuğa kim tarafından verildiği, toplumsal hiyerarşinin bir göstergesi olabilmektedir. Aleviler her ne kadar kentleşmeyle birlikte modernleşme yaşamış olsalar da, büyük grubun küçük grup veya birey üzerindeki etkisinin halen devam ettiği söylenebilir. İsmi kim tarafından verildiği, toplumsal yapılanmanın kadim

hiyerarşisini ortaya koymakla birlikte, toplumsal kurumların işlevselliği hakkında da bilgi vermektedir. Ankete katılan Alevilerin isimlerini kimden aldıklarının dağılımı, tablo 9'da özetlenmiştir:

Tablo 9. İsmi Kim Tarafından Verildiğinin Dağılımı

İsmi kim verdi	Baba	Anne	Dede (baba yanlı)	Akraba	Dini lider	Dede (anne yanlı)	Baba- anne	Anne- anne	Aile dostları
Evet	%34,1	%25,1	%21,5	%7,6	%6,2	%4,5	%3,6	%2,7	%0,4
Hayır	%65,9	%74,9	%78,5	%92,4	%93,8	%95,5	%96,4	%97,3	%99,6
Toplam	%100	%100	%100	%100	%100	%100	%100	%100	%100

Alevilerde isim verme hiyerarşisinde ataerkil yapılanma başat olsa da, anaerkil yapılanmaya da söz hakkı verildiği görülür. Buna göre çocuğa isim verme hiyerarşisinde önce çocuğun babasına, ardından annesine, sonra ise baba yanlı dedesine söz hakkı verildiği anlaşılır. Kadının ikinci sırada oluşu, çocuğun annesi olmasıyla yani sadece annelik hakkıyla açıklanırsa eksik kalır. Kanaat o dur ki bu durumun birçok sebebi bulunmaktadır: eski Türklerde kadına verilen değer ve sunulan söz hakkı; modernleşen yapılanmalarda kadının ön plana çıkması; modernleşen yapılanmalarda Alevilerin geleneksel büyük aile yapılanmasından ziyade, çekirdek aile yapılanmasına kaymaları.

Aleviler için dini önder olarak benimsedikleri dedenin/babanın belli bir öneme sahip olduğu ve ailelerin yeni doğana isim vermede onları halen belli bir oranda aracı gördükleri anlaşılır. Ankete katılanların %6,2'si isimlerini dini önder olan dedelerin/babaların verdiklerini belirtmişlerdir. Bu durum modernleşmeye rağmen varlığını koruyarak, dedelerin/babaların Dede Korkut benzeri belli bir öneme sahip olduklarını göstermektedir.

Katılımcıların %79,4'ü isimlerinin anlamını bildiklerini belirtmişlerdir. Bu yüksek oran, kişilerin isimleriyle ilgili hem bireysel hem de toplumsal bir farkındalık yaşadıklarını göstermektedir. Ayrıca isminden memnun olanlar %76,5 iken, kısmen memnun olanlar %20,6 ve hiç memnun olmayanlar %2,9 olarak yüzdelenmiştir. Bu yüksek oranlar, bireylerin toplum ile bütünleşmelerini, dolayısıyla daha uyumlu bir kültürlenme ve kültürleşme yaşadıklarını göstermektedir.

Katılımcılara isimlerinin nereden geldiği yani ailelerinin onlara bu ismi neden verdiği sorulmuştur. Alınan cevaplara göre:

- %15,7'si isimlerinin aile büyüklerinin isminden geldiğini;
- %27,5'i isimlerinin dini bir anlam taşıdığını;
- %60,8'i isimlerinin anlamının güzel olduğunu;
- %7,8'i isimlerinin milli değerleri yansıttığını;
- %23,5'i isimlerinin moda uygun olduğunu;

- %18,6'sı isimlerinin nadir bulunduğunu;
- %23,5'i isimlerinin yaygın bir kullanıma sahip olduğunu belirtmişlerdir.

Buradan da anlaşılacağı üzere ailelerin öncelikli tercihleri, anlamı güzel isimlere yönelmektedir. Çalışmanın başında da belirtildiği üzere, dini bir anlam taşıyan isimlerin de önemli bir tercih sebebi olduğu anlaşılır.

Çalışmaya katılan sadece 15 kişinin takma ad kullandığı ve bunlardan on üçünün takma adını ailesinden, birinin arkadaşından, birinin aile doktorundan aldığı anlaşılmıştır. Takma adın ağırlıklı olarak aile tarafından veriliyor olması, geleneksel aile yapısının birey üzerindeki egemenliğini ve iktidarını da göstermektedir. Tercih edilen takma adlara bakıldığında bunun yine Askar, Hasan, Oktay, Firuz, Gönül, Mürven gibi bir isimlerden veya Japon, Maviş, Mini gibi fiziksel özellikler barındıran isimlerden seçildiği anlaşılmaktadır.

7. Araştırmaya Katılanların İsimleriyle Müsemma Olma Durumları

Çalışmanın cevap aradığı önemli unsurlardan biri de kişilerin isimleriyle ne denli müsemma oldukları ve aynılaşma yaşadıkları idi. Bu doğrultuda, araştırmaya katılanlara bireysel açıdan isimlerinin önemli bir parçası olup olmadıkları yani isimleriyle güçlü bir bağ kurup kurmadıkları sorulmuştur (Bkz. Tablo 10). Buna göre %65'i isimlerinin önemli bir parçası olduklarını, %21,4'ü isimleriyle ara sıra bağ kurduklarını, %13,6'sı ise isimleriyle hiçbir bağ kurmadıklarını belirtmişlerdir. Araştırmaya katılanların geneli için denilebilir ki Alevi ve Bektaşilerde isim bireyi etkilemekle beraber bireyler isimleriyle kimlikli bir bağ kurmaktadır.

Tablo 10. İsminizin Önemli Bir Parçası Mısınız?

Evet	%65
Kısmen	%21,4
Hayır	%13,6
Toplam	%100

Benzer bir soruyla, bireylere isimlerinin yarattığı anlamın toplumsal açıdan onları destekleyip desteklemediği sorulmuştur. Buna göre tablo 11'de görüldüğü üzere katılımcıların büyük bir çoğunluğu yani %65,8'i isimlerinin kapsadığı anlamın, toplumsal yapıda destek gördüğünü belirtmişlerdir. %16,7'si ise isimlerinin toplumsal alanda yarattığı algıdan memnun olmadıklarını ifade etmişlerdir. Memnuniyetsizliğin sebebi için üç husus belirtmişlerdir: Kimi estetik açıdan ismini beğenmemektedir; kimi ismini modern bulmamaktadır; kimi ise ismini fazla ideolojik bulmaktadır.

Tablo 11. İsminiz Yarattığı Anlam Toplumsal Açından Sizi Destekliyor Mu?

Evet	%65,8
Kısmen	%17,6
Hayır	%16,7
Toplam	%100

Tablo 11’de görüldüğü üzere bireyin ismi ile kendisini değerli hissetmesiyle ilgili %66,6’sı isimlerinin bireysel açıdan onları desteklediğini belirtirken, yalnızca %15,3’ü isimlerinin onları desteklemediğini belirtmişlerdir.

Tablo 12. İsminiz Bireysel Açından Sizi Değerli Hissettiriyor Mu?

Evet	%66,6
Kısmen	%18
Hayır	%15,3
Toplam	%100

Araştırmaya katılan Alevi ve Bektaşilerin %65,5’i isimlerinin önemli bir parçası olduklarını, isimleriyle toplumsal alanda desteklendiklerini ve bireysel açıdan da kendilerini değerli hissettiklerini belirtmişlerdir.

8. Sonuç

Birey tarafından taşınan ad, geneli itibarıyla ailenin ve toplumun tercihinin simgelemektedir. Birey kültürlenme ve kültürlenmeyle birlikte genelde ismiyle müsemma olmaktadır. O halde ad, buzdağı gibidir. Buzdağının görünen kısmında “birey ve ismi” yer alırken, görünmeyen alt kısmında “toplum ve değerleri” yer almaktadır. Ad verme öğrenilen ve aktarılan bir tutumdur. Bu davranış biçiminin kültürel olduğu ve tıpkı nesnelere, duygulara isimlendirirken yapıldığı gibi insanlara verilen adın da kültürden kültüre değeri ile anlamı farklılaşan bir damgalama biçimi olduğu kanısına vardım. Adın, bireye verilmesi ile birlikte, çevresel unsurların da adın taşıdığı özellikler bağlamında kişiden benzer tutumlar bekledikleri anlaşılmaktadır. İsim, bireysel bir etiket olmaktan çok toplumsal bir etkiye sahiptir. Bireylerin isimleriyle aynılaştıklarını ve müsemma olduklarını gördüğümüz bu çalışmada, Alevi ve Bektaşilerin büyük oranda isimleriyle çatışma yaşamadıkları ve ailelerinin tercihleriyle hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılan Alevi ve Bektaşilerin %65,5’i isimlerinin önemli bir parçası olduklarını, isimleriyle toplumsal alanda desteklendiklerini ve bireysel açıdan da kendilerini değerli hissettiklerini belirtmişlerdir.

Alevi topluluklarda isim verme geleneğinde ataerkil yapılanmanın devam ettiği ama anneye de söz hakkı verildiği görülür. Bunun yanında modernleşmeyle birlikte, dini bir otorite olan dedenin/babanın bireye isim vermede doğrudan söz hakkına sahip olmadığı ve baba ile annenin bu konuda daha etkin olduğu görülür. Bu durumun

bireyselleşmeyle, kentleşmeyle ve ekonomik özgürlüğün birey odaklı olmasına bağlı olduğu anlaşılır. Dolayısıyla çalışmada hipotez 3’deki çocuğa isim verme hiyerarşisi (baba-anne-dede (baba yanlı)-dede (anne yanlı)-babaanne-anneanne-akraba biçiminde ilerler) doğrulanmıştır.

Hipotez 5 bağlamında modernleşen Alevi ve Bektaşî topluluklarda çocuğa isim vermede “öncelikle” dini önder olarak dedeye/babaya fazla danışılmadığı gibi Aleviliğe özgü dini bir tören de yapılmadığı belirtilmişti. Başka çalışmalarda da 1943-1952 yılları arasında doğanlara aile büyüklerinin ve ocak dedelerinin isim vermesine karşın, 2000 yılı sonrasında doğanlara anne ve babalarının isim verdiği belirtilmekteydi. Çalışmada ortaya çıkan veriye göre aileler çocuklara isim vermede %6,2 oranında dedelere/babalara müracaat etmektedirler. Dolayısıyla hipotez 5 doğrulanmıştır.

Araştırmaya katılan Alevilerin %60,8’i isimlerinin anlamının güzel olduğu için verildiğini belirtmekle beraber özellikle de kadınlarda ebeveyn sevgisini gösteren adlar gibi kişilere bağlı adlarda bir odaklanma olduğu anlaşılmaktadır. Erkeklerde kişilere bağlı adlarda bir yoğunlaşma olduğu görülerek, Alevi geleneksel değerlerin erkekler üzerinden ilerlediği söylenebilmektedir.

Hipotez 4’e göre hem Alevi hem de Sünni inançta bazı özel isimlerin (Muhammed, Ali, Fatma, Gül vb.) ortak kullanılması, her iki topluluğun aslında bir toplum anlayışında birleştiğini belirtmekteydi. Çalışmada Ehli Beyt isimlerinin Alevi ve Bektaşilerde çok tercih edilmesine karşın bu isimlerin Türkiye’de de en çok tercih edilen isimler olduğuna dikkat çekmek isterim.

Demografik özelliklerin, aile köklerine dair geleneksel bir gösterge olduğu düşünülürse, sosyo-kültürel özelliklerin de bireyin kendi seçimlerini gösteren daha ferdi bir unsur olduğu kabul edilir. Buna göre ankete katılanlara kendilerini modernlik-dindarlık-geleneksellik-milliyetçilik açısından nasıl tanımladıklarına odaklanılırsa, kendisini modern tanımlayanların oranı dikkat çekmektedir. Zira kentleşme ve büyük şehirde yaşama kuşkusuz, Alevi ve Bektaşiler için de modernleşmeyi ve toplumun üst kültürü ile aynışmayı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Alevi ve Bektaşî aileler, çocuklarına isim koyarken Ehli Beyt isimlerinden taviz vermemek koşulu ile çocuklarına toplumsal anlaşmazlık yaratacak çatışmalı isimler de benimsemedikleri görür. Dolayısıyla çalışmadaki hipotez 1 ve hipotez 2 doğrulanmış durumdadır. Buna göre kentleşmeye rağmen Alevi ve Bektaşî aileler, kendi geleneksel değer yargıları doğrultusunda çocuklarına isim vermektedirler. Alevi ve Bektaşî aileler, çocuklarının isimlerini seçerken -kendi topluluklarıyla uyumlu olabilmek adına- geleneksel değer yargılarına göre hareket etseler de, bu durumun ulus devlet yapılanması kapsamında, toplumda çatışma yaratmamasına itina gösterdikleri anlaşılır. Bu tutum Türkiye’nin ulus devlet bütünselliği açısından önemli bir veridir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Varis. (2004). “Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme”. *Milli Folklor* 16 (61), 124-133.
- Amanoğlu, Ebulfaz Kuh. (2000). “Divanü Lugat’it Türk’teki Kişi Adları Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15, 5-15.
- Atalay, Besim. (1936). *Türk Adları*, Ankara: Jandarma Genel Komutanlığı Matbaası.
- Bock, Philip K. (2001). İnsan Davranışının Kültürel Temelleri. Çev. N. Serpil Altuntek. Ankara: İmge Kitabevi, 123.
- Canatan, Kadir. (2012). “Türkiye’nin İsim Haritasının Temeli Olarak Ehl-i Beyt Sevgisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, 213-236.
- Çatlı Özen, Gökçen. (2017). “Nusayrîlerin Kültürel Etkileşim İncelemeleri”. *Journal Of Analytic Divinity* 1 (1), 150-166.
- Çelik, Celaleddin. (2007). “Bir Kimlik Beyanı Olarak İsimler: Kişi İsimlerinin Sosyolojik Bir Yaklaşımı”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2, 5-21.
- Ergin, Muharrem. (1989). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: TDK Yayınları.
- _____. (1996). *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Karagöz, Erkan. (2016). “Başkurt Türklerinin Doğum, Düğün ve Cenaze Merasimlerinden Bazı Tespitler”. *Hoca Ahmet Yesevi Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi*, 199-204.
- Köse, Aynur. (2014). “Değişimin Gölgesindeki Gelenek: Popüler Diziler ve Farklılaşan Ad Verme Kültürü”. *Milli Folklor Dergisi* 101, 291-306.
- Matushansky, Ora. (2008). “On The Linguistic Complexity of Proper Names”. *Linguist and Philos* 21, 573-627.
- Örnek, Sedat Veyis. (1977). *Türk Halkbilimi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rasonyi, Laszlo. (1971). *Tarihte Türklük*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 39.
- Sakaoğlu, Saim. (2001). *Türk Ad Bilimi I*, Ankara: TDK Yayınları.
- Subaşı, Necdet. (2010). *Alevî Modernleşmesi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uysal, Başak. (2012). “Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, 237-248.
- White, Leslie A. (1959). *The Evolution Of Culture: The Development Of Civilization To The Fall Of Rome*, New York: McGraw-Hill, 3.

Wuthnow, Robert J. (2002). *Din Sosyolojisi, Din ve Modernlik*. Der. ve Çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Yıldırım, İlknur Esen. (2016). “Çocuklara Verilen İsimler Üzerinden Türkiye’deki Sosyo-Kültürel Değişimin Analizi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (3), 909-925.

<http://www.zohreanaforum.com/diger/49517-alevi-bektasi-isimleri.html>, erişim tarihi 3 Ekim 2018.

XIV. YÜZYIL HORASAN'INDA Şİİ BİR OTORİTE: ŞEYH HASAN CEVRİ VE SİYASET ALGISI* **

A Shia Authority in XIV. Century Horasan: Sheik Hasan Cevri and
His Perception of Politics

Derya COŞKUN***

Öz

Devlet yönetimlerinde siyasi ve dinî yapının ayrılmaz bir bütün olduğu gerçeği, bu temelle kurulan devletlerin geleceği açısından önemli bir ayrıntıdır. Bu ayrıntının önemini, dinî yapılanmaların siyasete yön vermesi sonucu birçok sorunun ortaya çıkmasıyla açıklamak mümkündür. Zira din ve siyaset temelli ayrışmalar, devlet içinde farklı grupların oluşmasına neden olmanın yanı sıra gruplar arası çatışmaları da kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu durum devletlerin temelden sarsılması meselesini ortaya çıkarmıştır. Tarihin sayfalarına bakıldığında XIV. yüzyıl Horasan'ın Sebzevâr şehrinde, görünürde iktisadi nedenlerle ortaya çıkan gerçekte ise bağımsızlık hareketi olarak vücut bulan bir yapılanma söz konusudur. Bu hareket, zamanla Şii yapılı bir kalıba girmiş aynı amaçla ortaya çıkması muhtemel birçok harekete de öncülük etmiştir. Bu bağlamda Serbedârî Hareketi olarak adlandırılan siyasî, sosyal ve iktisadi içerikli ayaklanmanın dinî lideri olarak kabul edilen Şeyh Hasan Cevri ve onun siyaset algısı, makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Makalede Şeyh Hasan Cevri'nin Şii yapılı bir ideoloji çerçevesinde vermiş olduğu mücadele ve bu uğurdaki icraatları ana kaynaklar vasıtasıyla ortaya çıkarılmış olup siyasetin din temelli kurumsal bir yapı kazanması meselesi de makale içerisinde okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: şeyh, din, siyaset, Şîa, ideoloji.

Abstract

The fact that political and religious structures are inseparable in state government is an important detail for states' future that was built on this basis. It is possible to explain the importance of this detail with the rise of many problems as a consequence of religious structure's directing role in politics. In addition, religion and politics based disintegrations brought about conflicts between groups, giving way to the formation of new groups within the state. This situation resulted in some serious problems in the states foundations. Within the pages of history, a movement which was ostensibly from economic reasons, but actually came into existence in form of an independence movement, was emerged. This movement got into a Shia pattern and pioneered many similar movements likely to emerge. Sheik Hasan Cevri, who was accepted as religious leader of this political, social and economic revolt, named as Serbedari Movement, and his perception of politics are the main subjects of this study. The article reveals the struggle of Shaikh Hasan Juri within the frame of a Shiite ideology and the activities he carried out to this end, and an effort is also made to present to readers the topic of politics gaining a religion-based institutional structure.

Keywords: sheik, religion, politics, shia, ideology.

* Makalenin Geliş Tarihi: 19.02.2019, Kabul Tarihi: 08.04.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.005>

** Bu makale, "Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İçtimaî ve İktisadî Tarihi (1336- 1382)" adlı doktora tezinden uyarlanarak hazırlanmıştır.

*** Dr. Öğretim Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum/TÜRKİYE. derya.coskun@erzurum.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7161-5430>.

1. Giriş

Yüzyıllar boyunca birçok mücadelenin ana merkezi olan Horasan, XIV. yüzyıla gelindiğinde Şii yapılı çatışmaların odak noktası haline gelmiştir. Moğol feodal beylerine karşı oluşan ve Şeyh Hasan Cevrî adında bir kişinin, din adamı kimliğinde halkın özgürlük ruhunu harekete geçirmesiyle ortaya çıkan Serbedârî Hareketi, XIV. yüzyılda Şiilik adına önemli bir gelişmedir. Zira bu hareket, Şeyh Hasan Cevrî ve onun gibi birçok sahte şeyhin ortaya çıkmasına ve Şiiliğin geniş bir alana yayılmasına neden olmuştur.

Şeyh Hasan Cevrî, Şiilik çatışmada topladığı insanları ilerde siyasi kazanımlarının yolunu açmak için basamak olarak görmüş, verdiği vaazlar sayesinde birçok insanın desteğini almayı başarmıştır. Bu nedenle Şeyh Hasan Cevrî'nin kimliği, dinî ve siyasî duruşu Horasan'ın tarihi akışı içerisinde önemli bir farkındalık oluşturmuştur.

2. Şeyh Hasan Cevrî'nin Kimliği Meselesi

Nişabur'un ilçesi Cevir'de dünyaya gelen Şeyh Hasan, doğduğu yere nispetle Cevrî adını almıştır. Bölgenin ileri gelenlerinden olan ve kaynaklarda Rafizî olduğu ifade edilen Şeyh Hasan Cevrî, yaklaşık on yıl boyunca dönemin sülûleri tarafından eğitilmiştir (Hândmîr, III, 1353:58; Köprülü, 2005:88). Dinî konulara ve inançlara olan eğilimi onu, birçok tarikatın işleyişini öğrenme merakına itmiş böylece dinî yapılanmaların ortaya çıkışı ve toplum tarafından ne şekilde kabullenildiği gerçeği, onun en iyi bildiği konular arasında yer almıştır. Gelecekte ona büyük bir avantaj sağlayacak olan bu birikim, önderi olduğu dini yapılanmanın yayılma sürecini hızlandırmıştır.

Şeyh Hasan Cevrî, Mazenderân'ın Âmûl şehrinde yaşayan Şeyh Zâhîd Balû'nun müritlerinden olan Şeyh Halifeyi örnek almış, onun verdiği vaazları rehber edinerek Şeyh Halife adını, bu coğrafyanın belleğine kazımıştır. Bölgenin tanınmış simalarından biri olması hasebiyle bu uğurda sosyal ağırlığını kullanmaktan çekinmeyen Şeyh Hasan Cevrî, Şeyh Halife'yi toplum nazarında itibarlı bir kişi haline getirmiştir (İbn 'Arabşah, 2012:65; Hâfız Ebrû, 1959:16; Mîrhând, V, t.y.:609; Semerkandî 1353:150; Beyânî, II, 1370:768-769; Ajend, 1363:80). Bu tavrıyla müritlerinin sayısını her geçen gün arttıran Şeyh Halife, dini bir yapı olarak karşımıza çıkan Şiiliğin¹, ideolojik bir boyut kazanması noktasında Şeyh Hasan Cevrî'den büyük ölçüde faydalanmıştır (Hâfız Ebrû, 1959:16; Mîrhând, V, t.y.:605). Bu nedenle Şeyh Hasan Cevrî'yi tanımak Şeyh Halifeyi bilmekle eş değerde görülmüştür. Zira o hocasının yolundan giderek onun öğretilerini kendine rehber edinmiş ve bu yürüyüş, sistemli bir kuruluş olarak Dervişler Teşkilatı'nın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

3. Şeyh Hasan Cevrî'nin Beyhak'tan Ayrılması

Şeyh Halife'nin öğretilerinin ideolojik bir amaç taşımasından rahatsız olan Sünnî fakihler, onun Mescidî Cami'yi terk etmesini istemişlerdir. Sünnî fakihlerin uyarısını dikkate almayan Şeyh Halife, öğretilerine devam ederek adeta meydan okumuştur

(Hâfız Ebrû, 1959:15; Beyânî, II, 1370:767; Hallac, 1389:56). Bu gerginlik üzerine Sünni fakihler aralarında; “Camide bir kişi ikamet ediyor ve dünya hadisi söylüyor. Men edildiğinde de bırakmayıp ısrar ediyor. Böyle bir kişinin katledilmesi acaba farz mıdır değil midir? (Hâfız Ebrû, 1959: 15; Mîrhând, V, t.y.:605; Semerkandî 1353:45; Ruhânî, 1368:103) şeklinde konuşarak durumdan rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Şeyh Halife'nin Sünni fakihler tarafından istenmemesinin nedeni onun Şîa üzerine halka verdiği vaazlar ve insanların bu öğretiler vasıtasıyla Sünni akidelerden uzaklaşmaya başlamalarıdır. Halkın kafasını karıştıran bu kişiyi etkisiz hale getirmek isteyen Sünni fakihler, Şeyh Halife'nin ortadan kalkmasının elzem bir durum olduğu kararına varmışlardır. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Sünni fakihler, Şeyh Halife'nin uyarılmış olmasına rağmen ısrarla Mescidî Cami'nde kalmak istemesinin cezasını öldürülmek olarak belirlemişlerdir (Beyânî, II, 1370:767). Ona kesilen bu ceza sadece camide ikamet ediyor olmasıyla ilgili değildir. Asıl neden onun Sünni akidelere aykırı bir şekilde taraftar toplayıp vaazlar veriyor olmasıdır.

Sünni fakihler, kararlarını İlhanlı hükümdarı Ebû Said'e bildirerek onun desteğini almak istemişlerdir. Fakat Ebû Said, tarafsız bir politika izleyerek Şeyh Halife'nin peşinden giden halkın tepkisini çekmek istememiştir (Hâfız Ebrû, 1959:15; Beyânî, II, 1370:767; Petroushevsky, 1351:33; Ruhânî, 1368:103; Bausani, 2002:229). Onun bu şekilde davranmasında siyasî duruşunun etkisi büyüktür. Unutmamak gerekir ki bir toplumda siyasî olduğu kadar dinî yapılanmalar da oldukça önemlidir. Bu durum Ebû Saîd'in sergilediği yaklaşımı haklı çıkarmaktadır. Ebû Saîd, fetva çıkaran fakihlerle görüşerek; “Ben elimi dervişlerin kanına bulaştırmam. Horasan hâkimleri şerif şeriatı göre davransınlar. Ben dervişlerin kanına bulaşmam. Horasan hâkimleri değerlendirme yapsınlar ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammedin (s.a.v.) şeriatına uygun olarak davransınlar” demiştir (Mîrhând, V, t.y.:605; Ajend, 1363:74). Bu ifadelerden güç alan Sünni fakihler, Şeyh Halife'nin gizlice öldürülmesi kararına varmışlardır (Semerkandî 1353:145-146; Petroushevsky, 1351:33; Ruhânî, 1368:103; Hallac, 1389:57; Bausani, 2002:229; Köprülü, 2005:88).

22-23 Rebiülevvel 736/ 9-10 Kasım 1335 sabahında namaz kılmak için camiye gelen Şeyh Halife'nin müritleri, şeyhlerini Mescidî Cami'nin sütununda asılı bulmuşlardır (Hâfız Ebrû, 1959:16; Mîrhând, V, t.y.:605; Beyânî, II, 1370:767; Petroushevsky, 1351:33; Ruhânî, 1368: 101; Bausani, 2002:229). Şeyh Halife'nin öldürülmesiyle ilgili yerel idareciler onun intihar ettiği yönünde söylentiler yaymışlar ve bunu sağlam bir temele oturtmak için de Şeyh Halife'nin ayağının altına tuğla koymuşlardır (Hâfız Ebrû, 1382:78-79; Hâfız Ebrû, 1959:16; Petroushevsky, 1351:33; Sadrzâde, 1383:102). Muhtemelen bu söylenti, Şeyh Halife'nin müritlerinin isyan ederek siyasî otoriteye karşı gelmelerini engellemek amacıyla yapılmıştır. Şeyh Halife'nin ölüm tarihi, Serbedârî Hareketi'nin resmi bir şekilde başlamasından bir yıl öncesine, Ebû Saîd'in ölümünden ise bir yıl sonrasına denk gelmektedir (Beyânî, II, 1370:767). İşte bu noktada sıranın kendisine geleceği korkusuyla Şeyh Hasan Cevrî, Beyhak'tan ayrılmaya karar vermiştir².

Şeyh Hasan Cevrî, Canıkurbanlı Muhammed Beyk'e gönderdiği mektubunda Sünnî fakihlerin Şeyh Halife'yi komplo sonucu öldürdüklerini kendisini de öldürmeyi planladıklarını yazmıştır (Petroushevsky, 1351:36; Ajend, 1363:81). Buna rağmen o, gittiği her coğrafyada vaaz vermeyi sürdürmüş ve müritlerinin sayısını her geçen gün arttırmıştır. (Petroushevsky, 1351:36; Hândmîr, III, 1353:359; Neseb, 1382:146).

Şeyh Hasan Cevrî ilk olarak Rebiülevvel 736/ Kasım 1335 Nişabur'a gitmiş ve yaklaşık iki ay boyunca burada kalmıştır. Ardından Meşhed, Ebiverd ve Hebûşan'ı dolaşarak yaklaşık beş ay da bu şehirlerde ikamet eden Şeyh Hasan Cevrî, (Hâfiz Ebrû, 1959:16; Müstevfi, 1331: 173-175; Petroushevsky, 1351:35; Ajend, 1363:83; Ruhânî, 1368: 104) 1Şevval 736/ 13 Mayıs 1336 tarihinde Irak-ı Arab'a doğru yola çıkarak sırasıyla Câcrûd, Dâmgân, Simnân, Rey, Sâve, Hemedân, Kirmân, Hulvân ve Bağdâd şehirlerine gitmiştir³.

Şeyh Hasan Cevrî, iki ay Horasan'da kalmasının ardından Muharrem 737/ Eylül 1336 tarihinde Türkistan'a doğru yola çıkarak Belh, Tirmiz, Herat, Havâf ve Kûhistan'ı dolaşmıştır (Köprülü, 2005:89; Hâfiz Ebrû, 1959:16-17; Beyânî, II, 1370:769). Ayrıca o, Kirman'a gitmek istemiş fakat yolun güvenilir olmaması nedeniyle bu fikrinden vazgeçerek sırasıyla Meşhed'e ve Nişabur'a uğramıştır (Beyânî, II, 1370:769). Nişabur dağlarındaki İbrahim adı verilen bir mağarada kalarak vaazlarını sürdüren Şeyh Hasan Cevrî, burada halkın büyük ilgisiyle karşılaşmıştır (Ajend, 1363:84).

Şeyh Hasan Cevrî'nin Şeyh Halife'nin öğretilerini yaymak amacıyla birçok şehre gitmesi ve buradaki halkı etrafına toplamak suretiyle müritlerinin sayısını arttırması, yaklaşık dört yıl sürmüştür (Mîrhând, V, t.y.:605; Ajend, 1363:84; Hâfiz Ebrû, 1959:16-17; Smith, 1970:51).

Şeyh Hasan Cevrî'nin uzun süren yolculuğu, Şiîliği geniş bir yelpazede yaymak adına önemli bir gelişmedir. Zira o Sebzevâr'dan kovulmasını avantaja çevirmiş ve halkın büyük bir kısmına hatta Şiîlikle tanışmamış coğrafyalara dahi bu etkiyi bırakmıştır.

4. Şeyh Hasan Cevrî ile Sünnî Fakihler Arasındaki Anlaşmazlık

Şeyh Hasan Cevrî ve Sünnî fakihler arasında yaşanan anlaşmazlığın kökenleri, Şeyh Halife dönemine dayanmaktadır. Sünnî fakihlerin Şîa'yı halkın tabanına yerleştirmek isteyen Şeyh Hasan Cevrî'ye karşı tavır almalarının haklı sebebi, bu kişilerin Sünnî davranışlara aykırı davranarak başta Şeyh lakabını bir sûfiden almaksızın kendi kendilerine vermiş olmalarıdır. Şeyh Halife'nin bir yandan Sünnî akidelere aykırı vazalar vererek bir yandan da tezat olarak Sünnî fakihlerin desteğini almak istemesi, ortamı iyice germiştir. Bu anlaşmazlık, Şeyh Halife'nin öldürülmesine rağmen bir türlü kabuk bağlamamış hatta Şeyh Hasan Cevrî'nin İbrahim Mağarasında verdiği vaazlar dolayısıyla daha da şiddetlenmiştir.

Bir ideolojiyi ortadan kaldırmanın onu ortaya çıkaran ve sürdüren kişilerin ortadan kaldırılması anlamına gelmesinden hareketle Sünnî fakihler, Şeyh Hasan Cev-

rî'nin faaliyetlerine son vermek amacıyla Nişâbur hükümdarı Argun Şâh'a baskı yapmışlardır. Olayların büyümesinden çekinen Argun Şâh, komutanlarından Muhammed İshak'ın da içinde bulunduğu bir heyet oluşturarak Şeyh Hasan Cevrî'nin faaliyetleriyle ilgili bir rapor hazırlatmıştır. Bu heyetin çalışmaları sonucunda Şeyh Hasan Cevrî'nin sadece ibadetle meşgul olduğu kanısına varılmış fakat bu açıklama Sünnî fakihleri tatmin etmemiştir (Ruhânî, 1368: 104; Hallac, 1389:104). Bunun nedeni Şeyh Hasan Cevrî'nin icraatlarının denetimi için görevlendirilen Muhammed İshak'ın aslında onun müridi olduğu ve onu koruma amaçlı yanlış bir rapor yazdığı yönündedir⁴. Olayların gidiş yönüne bakıldığında Sünnî fakihlerin, Şeyh Hasan Cevrî'nin peşini bırakmaya pek de niyetleri yoktur. Çünkü onlar, Şeyh Hasan Cevrî ve müritlerini din hırsızları olarak kabul etmişlerdir. İlk girişimleri başarısız olan Sünnî fakihler, Argun Şâh'a sürekli mektup göndererek Şeyh Hasan Cevrî'nin müritlerinin Şiilik çatısı altında arttığını, bu durumun siyasi bir yapılanma olarak gelecekte sorun oluşturacağını dile getirmişlerdir. Sünnî fakihlerin bu uyarılarından etkilenen Argun Şâh, tekrar bir heyet oluşturmuş ve Nişâbur'daki naibini görevlendirerek Şeyh Hasan Cevrî ve müritlerinin etkisiz hale getirilmesi için emir vermiştir. Onun bu emrine binaen hareket geçen naip, Şeyh Hasan Cevrî'nin yetmiş kadar müridini yaralamış⁵, Şeyh Hasan Cevrî'yi de Yazer⁶ şehrinde bulunan Tâk kalesine hapsedmiştir (Hâfız Ebrû, 1382:80; Hâfız Ebrû, 1959:17; Beyânî, II, 1370:770; Ruhânî, 1368:104; Sadrzâde, 1383:102; Petroushevsky, 1351:37).

5. Şeyh Hasan Cevrî'nin Esaretine Taraftarlarının Tepkisi

Şeyh Hasan Cevrî'nin esir edilmesi müritlerinin büyük tepkisine neden olmuştur. Öyle ki Şeyh Hasan Cevrî'nin esir edilmesinden habersiz olan Hoca Esedî Tûnî⁷, yolda bir grup dervişle karşılaşmış ve onlara nereden geldiklerini sormuştur. Dervişler olup biteni ona anlattıklarında Hoca Esedî Tûnî de sinirlenerek şu konuşmayı yapmıştır: “ey vefasız kâfirler ayıp değil mi? Şeyh'i tutuklayıp hapse atmışlar ve sizler onu kurtarmaya çaba göstermediğiniz gibi gidip evlerinizde ayaklarınızı uzatıp rahat rahat oturmuşsunuz! Öyle mi? Ben size ne diyeyim! (Petroushevsky, 1351:55; Hallac, 1389:85).

Hoca Esedî Tûnî, bu konuşma sonrasında Ebîverd'e doğru yola çıkmış ve burada Argun Şâh ile karşılaşmıştır. İki arasında geçen konuşmada; Argun Şâh, Hoca Esedî Tûnî'ye burada ne işi olduğunu sormuş o da cevabî olarak rahatsızlık vermek istemediğini, Şeyh Hasan Cevrî hayatta ise onu bir defaya mahsus görmek istediğini hatta bunun karşılığında kendisine ne ceza verilirse verilsin kabul edeceğini bildirmiştir. Onun bu şekilde davranmasının nedeni Şeyh Hasan Cevrî'ye duyduğu derin bağlılıktan ileri gelmektedir. Argun Şâh, Hoca Esedî Tûnî'nin Şeyh Hasan Cevrî'ye olan bağlılığından etkilenmiş olacak ki Mahmûd Esferâyani'ye dönerek Şeyh Hasan Cevrî'nin bu şekilde kaç tane müridi olduğunu sormuştur. Mahmûd Esferâyani, onun yaklaşık beş yüz müridi olduğunu, “kim ki Esed gibi on tane müridi olsa dünyayı alt üst edebilir” (Mîrhând, V, t.y.:608) ifadesini kullanarak Şeyh Hasan Cevrî'nin sahip olduğu manevi desteğin büyüklüğüne dikkat çekmiştir (Petroushevsky, 1351:55; Hal-

lac,1389:85). Argun Şâh, Hoca Esedî Tûnî'ye ılımlı davranarak onun şeyhiyle görüşmesine izin vermiştir. Kale kutvâlmı da Şeyh Hasan Cevrî'yi incitmemesi hususunda ayrıca uyarmıştır (Hallac,1389:85).

Şeyh Hasan Cevrî'nin müritleri, Serbedârî hükümdarı Hoca Vecihüddin Mesud'un da desteğini alarak şeyhlerini Tâk Kalesi'nden kurtarmak için harekete geçmişlerdir (Petroushevsky, 1351:56; Beyânî, II, 1370:771; Hallac,1389:85-86; Köprülü, 2005:89). Bu hamleyle Şeyh Hasan Cevrî, esaretten kurtulmuş bu durum Dervişler Teşkilatı'nın gizli süren çalışmalarının aleni bir şekilde yürütmesine olanak sağlamıştır (Ajend, 1363:98-99).

Kaynaklar Şeyh Hasan Cevrî'nin esaretten kurtuluşuyla ilgili iki farklı rivayetten bahsetmektedirler. Bunların bazıları onun kurtuluşunu Hoca Vecihüddin Mesud'a bağlarken bazıları da bu başarıyı, Hoca Esedî Tûnî önderliğinde Dervişler Teşkilatının çalışmalarına mal etmişlerdir (Beyânî, II, 1370:771; Terşizi, 1347:150;). Şeyh Hasan Cevrî ise yazmış olduğu mektubunda bu belirsizliğe şu sözleriyle açıklık getirmiştir: "ve bu yüzden Sebzevâr ahali (yani Vecihüddin Mesud'un komutasında bulunan Serbedârîler) Nişâbur'a ve oradan da Yâzer'e geldiler. Ondan sonra dediler ki; bizim tek isteğimiz sizin Horasan'a geri dönmenizdir. Nerede isterseniz orada ibadetle meşgul olun. Biz de hiçbir şekilde sizi rahatsız etmeyeceğimize dair söz veriyoruz. Kısacası bendeniz Horasan'a geri dönme niyetinde değildim. Fakat benim müritlerim olan bu dervişler grubunun beni alıp götürmekte kararlı olduklarını ve bir türlü vazgeçemeyeceklerini anladım. Bu yüzden geri dönmeyi kabul ettim" (Mîrhând, V, t.y.:611-612).

Anlaşıldığı üzere Şeyh Hasan Cevrî'yi kurtaran kişi, Hoca Vecihüddin Mesud'dur⁸. O bu şekilde davranarak hem onun müridi olmuş hem de dinî otoriteyi arkasına almak suretiyle gücüne güç katmıştır (Devletşah, 2011:361). Sonuç olarak Şeyh Hasan Cevrî, özgürlüğüne kavuşmuş böylece Serbedârîlerle ortak hükümdarlığın temeli atılmıştır (Petroushevsky, 1351:56; Beyânî, II, 1370:771; Hallac, 1389:86).

6. Şeyh Hasan Cevrî'nin Siyaset Algısı

Şeyh Hasan Cevrî dinî mefhumların arkasından giderek siyasete yönelmeyi amaç edinmiş bir kişiydi. Aslında o öncülüğünü yaptığı dini yapıyı bir basamak olarak kullanmış bu doğrultuda siyasi hayatta söz sahibi olmak istemiştir. Şeyh Hasan Cevrî, devletin dini kanadının, Şîliğin geniş bir alanda yayılması hususunda eksik kaldığını savunmuştur. O, bu güce ulaşmanın siyasi hayatta da söz sahibi olmakla mümkün olabileceğinin farkındadır. Bu nedenle Şeyh Halifenin öğretilerini kendine rehber edinerek halk arasında yaymaya devam eden Şeyh Hasan Cevrî, bu durumu sistematik bir boyuta taşımış ve Dervişler Teşkilatı adı verilen kurumun ilk tohumlarını atmıştır. Bu sayede öğretilerine siyasi bir boyut kazandıran Şeyh Hasan Cevrî, gelecekte bu durumu fırsata dönüştürerek Şîa'yı devletin her kademesinde söz sahibi yapmayı başaracaktır. Şeyh Hasan Cevrî'nin öğretileri de Şeyh Halife gibi Mehdiliğe

dayandırılmış, bu ideoloji çerçevesinde zulme karşı direnme, adaleti sağlama temaları ön plana çıkarılmıştır (Ajend, 1363:89-92).

Din ve siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğuna vurgu yapmak amacıyla Şeyh Hasan Cevri, Canıkurbanlı Muhammed Beyk'e içinde kendi biyografisini de anlattığı bir mektup yazmıştır⁹. Onun bu mektubu yazma amacı elbette içinde bulunduğu durumdan ileri gelmektedir. Mektubunda başından geçen olayları anlatan Şeyh Hasan Cevrî, Şeyh Halife'nin ölümünden başlamak üzere yaşadığı göç macerasından Yazer'deki Tâk kalesine hapsedilmesine kadar ki bütün olaylar hakkında beyanat vermektedir (Ajend, 1363:85-86.).

Sade bir dille yazılan ve içeriği değerlendirildiğinde hal tercümesi niteliğinde olan bu mektup, siyasi bir belge özelliği taşımaktadır. O aynı zamanda mektubunda müritlerine bir yol çizerek onları baskı ve zulümlere karşı hareket etmeleri hususunda cesaretlendirmiştir. Kaynaklar bu mektup vasıtasıyla Canıkurbanlı Muhammed Beyk'in üstü kapalı tehdit edildiğini savunsalar da mektubun doğu diplomasisinin mükemmel bir örneği olduğu gerçeğini göz ardı etmemişlerdir (Petroushevsky, 1351:61).

Petroushevsky, Şeyh Hasan Cevrî'nin mektupta gerçek düşüncelerini yansıtmadığını onun arka planda kalarak olayları, uzaktan takip etmekle yetindiğini kaydetmektedir (Petroushevsky,1351:37). O, bu olayın siyasi bir hile olduğunu düşünmektedir.

Şeyh Hasan Cevrî mektubunda din ve siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğuna vurgu yapmıştır. Buna karşılık Canıkurbanlı Muhammed Beyk, mektubunda Şeyh Hasan Cevrî'yi dini kimliğinden sıyrılarak siyasi işlere karıştığı gerekçesiyle uyarmıştır. Şeyh Hasan Cevrî'nin sülalesinden herhangi bir kişinin komutan ya da hükümdar olmadığını bu tür eğilimlerin aileden geldiğini vurgulayan Canıkurbanlı Muhammed Beyk, onun siyasi işlerden uzak durması gerekliliğinin altını çizmiştir (Mîrhând, V, t.y.:609; Ajend, 1363:90). Dinin siyasetle ilişkisinin olmaması gerektiğine inanan Canıkurbanlı Muhammed Beyk, verdiği tepkiye rağmen başarılı olamamış; Şeyh Hasan Cevrî, Serbedâriler'in dinî lideri olarak devlet yönetiminde yerini almıştır. İki başlı olarak ortaya çıkan bu yönetim sistemi, zamanla devlet içinde büyük sorunların yaşanmasına neden olmuştur¹⁰. Toplumsal adaleti sağlamak için Mehdilik inancına bağlılığı işaret eden (Ajend, 1363:92) Şeyh Hasan Cevrî, toplumun devamlılığını sağlamanın Şia çatısı altında birleşmekle mümkün olacağını savunmuştur.

Şeyh Hasan Cevrî'nin siyasi hayatı, Argun Şâh tarafından hapsedildiği Tâk kalesinden kurtulmasıyla başlamaktadır. Hem müritleri hem de Serbedârî Hoca Vecihüddin Mesud'un ortak hareketleri sonucu hapsedildiği yerden kurtulan (Petroushevsky, 1351:56; Köprülü, 2005:89) Şeyh Hasan Cevrî, Dervişler Teşkilatı'nın ilk başarısı olmuştur. Bu sayede Dervişler Teşkilatı gizli faaliyetlerini alenî bir şekilde sürdürme olanağı kazanmıştır (Ajend, 1363:98-99).

Kaynaklar Şeyh Hasan Cevrî'nin hapisten kurtulma şekliyle ilgili farklı bilgiler vermektedirler. Fakat görünen gerçek Hoca Vecihüddin Mesud'un onu kurtarması ve bu şekilde Şeyh Hasan Cevrî'nin siyasete bulaşmasıdır. Bu gelişme onun siyasi hayatta dinî bir otorite olarak söz sahibi olmasının yolunu açmıştır. (Petrushesky, 1351:56)

Şeyh Hasan Cevrî'nin siyaset algısı zulüm ve adaletsizliklere karşı mücadeleyle doğru orantılıdır. Bu nedenle Hoca Vecihüddin Mesud'un yanında yer alarak dinî liderlik yapan Şeyh Hasan Cevrî, (Köprülü, 2005:84; Farsiani, 1978:121) kimi kaynaklarda neredeyse halife olarak değerlendirilmiştir (İbn Battûta, 2004:559).

Şeyh Hasan Cevrî ve Hoca Vecihüddin Mesud'un uzlaşarak devleti ortak yönetmeleri, Canıkurbanlı Muhammed Beyk'e anlamsız gelmiştir (Mîrhând,V, t.y.:609.). Aslında Şeyh Hasan Cevrî'nin siyasî bakışı, vaazlarının bir yansımasıdır. Zira ona göre yakın bir zaman içinde Mehdi adında bir kurtarıcı gelerek bütün sosyal, siyasi ve iktisadi haksızlıklara son verecektir. Bu inanış din ve siyasetin iç içe düşünülmesi fikrini de güçlendirmiştir. Özellikle XIV. yüzyılın dinî yapısına bakıldığında medreselerde dinî öğretilerle meşgul olan ve dönemin siyasi cereyanına hiç karışmayan sûfi ve arifler mevcutken, bu durum aynı yüzyılın ortalarına doğru değişmeye başlamış “din siyasetin ayrılmaz bir parçasıdır” ideolojisi Şeyh Hasan Cevrî'nin siyasete bakış açısının sloganı haline gelmiştir. O gaip imam anlayışıyla özdeşleşen Şîa devlet kavramını, (İşcan, 2002:75) ortaya koyarak meşru idareyi tümüyle kendi bünyesinde birleştirmek için harekete geçmiştir. Ali Şeriatî bu tarz imametin siyasal bir felsefe, devrimci bir ideoloji olduğunu ifade etmiştir¹¹. Ona göre imamete inanmak bir ümmeti oluşturma gayesi güden devrimci bir düzene inanmaktır. Bu düzen bir rejim olarak tarihte görülen diğer rejimlerden farklılık göstermektedir (İşcan, 2002:77). Bu bağlamda Şeyh Hasan Cevrî'nin siyaset algısını, bu devrimci düzen üzerine bina etmesi olasıdır. Çünkü o sınıfsal, sömürücü, zalim ve toplumu ayrıştıran sistemi değiştirmeyi kendine amaç edinerek eşitlik üzerine yoğunlaşmıştır. Onun izlediği politika, içinde bulunduğu toplumu dikta ve soyluluğun sultasından kurtarıp devrimci, insani bir yaşam alanı oluşturmaktır.

Şeyh Hasan Cevrî ile Hoca Vecihüddin Mesud'un ortak hükümdarlıklarına tepki gösteren Canıkurbanlı Muhammed Beyk, Şeyh Hasan Cevrî'ye gönderdiği mektubunda şu ifadelerle yer vermiştir: “Emir Mesud sipahi bir adamdır. Onun komutanlık iddiasında olması şaşırtıcı değildir. Lakin şeyh inzivaya çekilmiş dervişlik ve tenzihlik iddiasında olan bir insandır. Onun sülalesi ve ecdadından herhangi bir kişi de hükümdar ya da komutan olmamıştır. O kendini bildi bileli ilim tahsil eden ve ibadetle meşgul olan bir insan olmuştur. Şimdi nasıl olur da böyle bir iddiada bulunur. Onun yüzünden halk sıkıntı içerisinde perişan olmuş, memleket karışmış her şey alt üst olmuş. Bu durumun vebalinin nereye varacağını hiç mi düşünmüyor. Haksız yere masum insanların kanı dökülüyor. Hayretler içerisindeyim. Onun böyle bir şey yapmış olması son derece tuhaf ve şaşırtıcı görünmektedir” (Mîrhând, V, t.y.:609). Emir

Muhammed Beyk'in mektubu, din ve siyasetin ayrı olması hususuna vurgu yapmaktadır. Zira o, din ile devlet arasında sıkı bir bağ kurulması inancına tamamen karşıdır. Devlet işlerinin dinî hükümdarın denetiminde olduğu¹² yönetim biçimi, Serbedârîler'de cihat anlayışı fikrini de güdülemiştir¹³.

7. Sonuç

Din ve siyaset arasındaki çekişmelerin merkezi olan Horasan, XIV. yüzyıla gelindiğinde siyasi tansiyonun sürekli yükseldiği bir yer konumundadır. Bu duruma bir de içte yaşanan inanç kargaşası eklenince durum içinden çıkılmaz bir hal almış hatta farklı tarikatlar ve inançlar bu coğrafyada kol gezmeye başlamıştır. Bu inanç sistemlerinden biri olan Şiilik, Horasanın Sebzevâr şehrinde ortaya çıkmış, Moğol feodalitesine karşı ayaklanan Serbedârîlerin de etkisiyle siyasi bir yapı kazanmıştır. Serbedârîler, Şiî inançlı bir din adamı olan Şeyh Hasan Cevrî'nin vaazlarını rehber edinerek devlet kavramıyla tanışmışlardır. Bu durum doğrudan olmamış örgütlü bir halk devleti görünümünde olan Serbedârîler, halkın gücüyle beslenmişlerdir. Yöneten ve yönetilen arasındaki kapalı duvarların yıkıldığı sosyal statünün herkese eşit haklar tanıdığı siyasallaşma, örgütlü bir halk devletini vücuda getirmiştir. Bunun Şeyh Hasan Cevrî adında bir zatın öncülüğünde din ve siyasetin birbirine sıkı sıkıya bağlanmasıyla gerçekleştiği muhakkaktır. Dinî şahsiyetlerin siyasetin içinde yer alması gerçeği, şeyhler ve yöneticiler arasında zaman zaman sorun yaşanmasına neden olmuştur. Öyle ki Şeyhlerin Mehdeviyet inancı doğrultusunda halkın rahata kavuşacağı yönündeki anlayışları, tarih boyunca devam etmiş zalim yöneticilerin varlığı dinî bir kimliğe sahip olan bu kültürel yapının, insanlar üzerindeki sultasını daimi kılmıştır. Şeyh Hasan Cevrî de Şiiliği siyasi bir kalıba sokarak geniş bir coğrafyada bu inancın tanınmasını sağlayan kişi olarak tarih sayfalarında yerini almıştır.

Sonnotlar

- 1 Serbedârîlerin inancı İsnâaşeriyye'ye dayanmaktaydı. İsnâaşeriyye mensupları, fikhî görüşlerini Ca'fer es-Sâdık'a nisbet ettiklerinden inançları doğrultusunda Ca'feriyye olarak adlandırmışlardır (Fığlalı, 2001: 149-153). Serbedârîlerin inançlarına bakıldığında kaynaklarda onların Râfizî olduklarına dair bilgiler mevcuttur. Raffiziliğin de İmamiyenin içinde yer aldığı göz önüne alındığında Serbedârîlerin on iki imam inancına bağlı olduklarını söylemek yerinde bir görüştür.
- 2 Sünni Fakihler, Şeyh Hasan Cevrî'nin şeriat kanunlarını hiçe sayan ilim ehli bir düşman olduğunu, dinden çıkmaya müsait hareketler sergilediğini, birçok kişiyi de kendi karanlıklarına sürüklemeye çalıştığını dile getirmişlerdir (Mîrhând, V, t.y., 606, 610).
- 3 Muhtemelen bu şehirler, dönemin ticaret yolları üzerinde yer alıyordu (Müstevfi, 1331:173-175).
- 4 Muhammed İshak'ın bu davranışı, Şeyh Hasan Cevrî'nin müritlerinden biri olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Argun Şâh'ın bir süre Şeyh Hasan Cevrî ve müritlerinin faaliyetlerini görmezden gelmesi, muhtemelen Muhammed İshak'ın yaklaşımıyla alakalıdır (Mîrhând, V, t.y.:611; Ajend, 1363:82).
- 5 Burada yer alan yetmiş sayısının sık sık tekrarlanması dikkat çekicidir. Zira kaynakların bazıları Hoca Esed Tüni'nin Şeyh Hasan Cevrî'yi kurtarmak için Tâk kalesine yetmiş kişiyle gittiğini ifade etmektedir. (Mîrhând, t.y.:608). Yetmiş sayısına yüklenen anlam çok da gerçekçi görünmemektedir. Muhtemelen bu sayıya yapılan vurgu, dervişlerin Şiilikle ilgili öğretilerini yaydıkları sırada uydurdukları bir durum olabilir.

- 6 Yâzer kelimesi, kabile ve şehir olmak üzere farklı anlamlara sahiptir. Kabile anlamında Muhammed b. Necm-i Bekrân'ın *Cihanname* adlı eserinde şöyle geçmektedir: “Bir Türk Kavmi olan Yâzer, Balhan bölgesi dağlarına yerleşti. Mankışlak adında başka bir kavim onlara katıldı. Sonra Horasan'da başka bir kavim de onlara katıldı. Ve onların sayısı çoğalınca güçlendiler. Sonra oradan göç ettiler. Şehristane ve Ferâva taraflarına geldiler. Ondan sonra Tâk kalesini mesken edindiler. Şu anda onlar üç kabiledir: Halis Yâzer, Mankışlak ve Bârsi.” (İbn Necm-i Bekrân, 1960:17.) Müstevfi de, *Nüzhetu'l Kulüb* adlı eserinde Yazer'in, dördüncü diyarın ortasında bir şehir olduğunu ve bol miktarda bakliyata sahip olduğunu ifade etmiştir (Müstevfi, 1331:159; Smith, 1361:217-225.)
- 7 Hoca Esedî Tunî, Şeyh Hasan Cevri'nin müritlerinden biri olup bu kimliği dışında kaynaklarda onunla ilgili farklı herhangi bir bilgi yer almamaktadır.
- 8 Semerkandî eserinde Şeyh Hasan Cevri'nin kurtuluşuyla ilgili olarak çete operasyonundan bahsetmektedir. Ona göre sefer düzenlenmesi söz konusu değildir. Smith ise eserinde Şeyh Hasan Cevri'nin kurtarılmış hikâyesini, Horasan ordusunun savaş amacıyla Irak-ı Arap'a gittiği bir zamanda gerçekleşmiş olduğuna bağlamaktadır. Hoca Vecihüddin Mesud, Şeyh Hasan Cevri'yi kurtarmak için Canıkurbanlı Argun Şâh'ın hâkimiyetindeki topraklardan geçmek durumunda kalmış böylece onun kurtarılması için bir sefer düzenlendiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Şeyh Hasan Cevri'nin 641/1244 yılında kurtarıldığı varsayılmaktadır. Bu tarihte Argun Şâh, ordunun bir kısmını Çobanoğullarıyla savaşmakta olan Hasan Celâyir'e yardımcı kuvvet olarak göndermiştir. Bu olay 1244 yılını desteklemektedir (Semerkandî, 1353:148; Smith, 1361:51-52.)
- 9 Mektubun tam metni için Bkz; (Semerkandî, 1353:149-154; Mîrhând, t.y.:609-613; Mar'aşî, 1266:328-334).
- 10 Petroushevsky, mektubun Serbedâriler arasında ayrımcılık oluşturmak amacıyla yazıldığını savunmaktadır.(Petroushevsky, 1351:60)
- 11 Şiiliğe getirilen yenilikler konusunda ayrıntılı bilgi için Bkz; (Onat, 1993:143-189.)
- 12 Bu durumun en açık göstergesi Sebzevar'daki Mescidi Camide okunan hutbelerde Şeyh Hasan Cevri'nin Hoca Vecihüddin Mesud'un adından önce zikredilmesidir. (Petroushevsky, 1351:60)
- 13 Petroushevsky, bu grupları sağ ve sol muhafazakârlar olmak üzere ikiye ayırmış ve onlar arasında belirgin bir özellik belirtmemiştir. (Petroushevsky, 1351:60)

Kaynakça

- Ajend, Yaküb. (1363hş./1985). *Kıyam-ı Şif Serbedâran*. Tahran.
- Bausani, A. “İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din”. Trc. Mustafa Uyar. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XX, 2002, s. 223-231.
- Beyânî, Şirin. (1370hş.). *Din ve Devlet (Der İran Ahdı Moğol)*. c. II. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâhî.
- Farsianî, Madjid. (1978). “Sosyoloji Açısından Horasan Sarbadâran Hareketi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Sosyoloji Kürsüsü, İstanbul.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (2001). “İsnâaşeriyye”. *İslam Ansiklopedisi* (TDV). c. XXIII. İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., s. 149-153.
- Hâfız Ebrû, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid. (1382hş.). *Zübde-tü'l-Tevârîh*. Düzenleyen. Kemâl Hac Seyyid Cevâdi. c. I. Tahran: İntişârât-i Vüzarat-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî.

- . (1959). *Penç Risale-i Târihi der bere-i Havadis-i Deveran-ı Emir Timur: Cinçopuscules de Hâfiz -i Abru Concernant l'histoire de l'Ira*, Trc. Felix Tauer. Prague: Ferhengistan-ı Ulum-ı Çekoslov.
- Hallâc, Umid. (1389hş.). *Conbeşhâ-yi Millî İraniyân Kiyâm-ı Serbedârân-ı Horasan*. Tahran: İntişârât-ı Beh Âverân.
- Hândmîr, Gıyaseddin Hândmîr b. Hâce Humâmüddin Muhammed b. Hace Celaliddin Muhammed el Huseynî. (1353hş.). *Târih-i Habîbu's-siyer fi Ahbâr-i Efrâd-i Beşer*. c. III. Tahran.
- İbn Ârabşah, Ahmed b. Muhammed b. Abdullah. (2012). *Acâibu'l-makdûr fi nevâib-i Teymûr*. Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdullah et-Tanci. (2004). *İbn Battûta Seyhatanamesi*. Çev. A. Sait Aykut. c. I-II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Necm-i Bekrân, Muhammed. (1960). *Cihannâme*. Çev. Berşçevsky. Moskova.
- İşcan, Mehmet Zeki. (2012). "İmamiye Şiasında Politik Bir Teori olarak İmametın İmkânı". *Ekev Akademi Dergisi*. S. 6 /10, s. 73-94.
- Köprülü, Fuad. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mar'aşî, Seyyid Zahîrüddîn b. Nasîriddin b. Kemaliddin el- Hüseyinî. (1266hş./1850). *Tarih-i Tâberistan ve Rûyan ve Mâzenderân*. Sn. Petersburg: Dâren Bernhârd Basımı.
- Mîrhând, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Handşah b. Kemaleddin. (t.y.) *Târih-i Ravzatu's-safâ*. c. V. Tahran.
- Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır Kazvînî Hamdullah. (1331hk.). *Nüzhetü'l Kulûb*. Neşr. Edward Browne. Lieden Basımı.
- Neseb, Hüseyin Muradî. (1382hş.). "Devlet-i Serbedârân ve Tahvilât, Siyasî, İçtimâi ve Ferhengî der Garen Hoştem". *Târih der Ayna-i Pejuheş*. S. 4, s. 143-166.
- Onat, Hasan. (1993). *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Petroushevsky, I. P. (1351hş.). *Nihzet-i Serbedârân-ı Horasan*. Çev. Kerin Keşâverz. Tahran: İntişârât-ı Peyâm.
- Ruhânî, Seyyid Kâzım. (1368hş.). "Tahlili ber Nihzetü Serbedârân", *Keyhan-i Endişe Dergisi*. S. 27, s. 90-108.
- Sadrzâde, Minü. (1383hş.). "Tahlili ber Mahiyet-i Hükümet-i Serbedârân-ı Beyhak". *Mecelle-i Târihi Pejuhâ*. S. 20, s. 100-112.

Semerkandî, Kemâlu'd-dîn 'Abdu'r-rezzâk, (1353hş.) *Matlâu's-sàdeyn ve Mecma'u'l-bahreyn*. Neşr. 'Adulhuseyn Nevâî. Tahran.

Smith, John Mason. (1361hş.). *The History of Serbedâr Dynasty*, Çev. Yakûb Ajend. Tahran: Allâme-i Tabâtabâi Kültür Merkezi Yayıncılığı.

Terşizi, Celal Şeriat. (1347hş.), “Serbedârân”, *Mecelle-i Name-i Ostanî Kuts*, S. 37, s. 148-159.

NÜFUS DEFTERLERİNE GÖRE PİREVİ (HACI BEKTAŞ VELİ TEKKESİ) (1830-1846)*

Pirhouse (Hacı Bektaş Veli Dervish Lodge)
According to the Civil Registration Records
(1830-1846)

Aziz ALTI**

Öz

Osmanlı Devleti'nde önemli bir yer edinmiş olan Bektaşilik, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla eş zamanlı olarak yasaklanmıştır. Bektaşiliğin merkezi olan Hacı Bektaş Veli tekkesi (Pirevi), bu süreçten etkilenmiş ve bir müddet Nakşilerin yönetimi altında kalmıştır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda değişik arşiv vesikalarına dayanılarak Pirevi'nin bu dönemi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızı diğerlerinden farklı kılan nokta nüfus defterleri verileri ışığında Pirevi'ne bakmak ve bu doğrultuda yeni bilgileri ortaya koymak olmuştur. 1830-1846 yılları arasında tutulan 6 adet nüfus defteri, bu çalışmanın ana hatlarını oluşturmuştur. Nüfus verilerinden yola çıkarak Pirevi'nin çatısı altında bulunan Babagan Bektaşiler, Çelebiler ve Nakşi şeyh ile ailesi hakkında yeni bilgiler ve görüşler öne sürülmüştür. Böylece Pirevi'nde bulunan dervişlerin, Nakşi şeyh ve ailesinin ve Çelebilerin başta demografik özellikleri olmak üzere diğer farklı yönleri izah edilmiştir. Özellikle nüfus defterlerinin temel verilerinden olan eşkâl kayıtları sayesinde Bektaşî dervişlerinin fiziksel görünüşleri hakkında malumat sahibi olunmuştur. Bazı kayıtlarda dervişlerin hangi bölgeden Pirevi'ne geldiği ayrıntısının düşülmesi ise Pirevi'ndeki insan kaynağının Osmanlı sınırları içerisindeki dağılımını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca nüfus defterlerinden Pirevi vakfına bağlı köyler ve bu köylerde yaşayan kişiler de tespit edilmiştir. Nüfus defterleri haricinde temettuat defterinden de faydalanılarak Pirevi'nde daha önce şeyhlik yapmış olan Şeyh Veli'nin mal varlığı da ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli Tekkesi (Pirevi), Bektaşî, nüfus defterleri, Nakşi.

Abstract

The Bektashism, which had an important place in the Ottoman Empire, was prohibited simultaneously with the closure of the Janissary corps. Hacı Bektaş Veli dervish lodge (Pir House), the center of Bektashism, was influenced by this process and remained under the rule of the Naqshis. Based on different archive documents in the studies conducted so far, this period of Pir House was tried to be clarified in this study. What is significance in this study is that Pirevi is examined in the light of the data of the population books and to reveal new information in this direction. 6 population registers held between 1830 and 1846 constituted the main lines of this study. Based on population data, new information and opinions are put forward about Babagan Bektashis, Celebis and Naqshi sheik and his family under the roof of Pir House. Thus, other aspects of the dervishes found in Pir House, the Naqshi sheik and his family and the demographic characteristics of the Çelebil are explained. Therefore, other aspects of the dervishes residing in Pir House, the Naqshi sheik and his family, and the other, particularly the demographic features of the Celebis are explained. In particular, thanks to appearance records, which are the basic data of the population of registry, the physical appearance of the Bektashi dervishes is known. In some records, the detail of the area where the dervishes came

* Makalenin Geliş Tarihi: 10.01.2019, Kabul Tarihi: 12.04.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.006>

** Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Tarih Bölümü Tunceli/Türkiye, azizalti@munzur.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-00025009-9438>.

from is important in terms of showing the distribution of the human resources in Pir House in the Ottoman borders. In addition, the villages of the Pir House foundation and the people living in these villages were also identified. Apart from the population registers, the property of Sheikh Veli, who had previously made a sheikh in Pir House, was also revealed by making use of the temettuat register.

Key Words: Hacı Bektashi Veli Dervish Lodge (Pir House), Bektashi, population registry, Naqhsi.

1. Çalışmanın Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi'nde (COA) yer alan COA NFS.d. 3551 numaralı defter, icmal şeklinde tutulmuştur. Nüfus verileri olarak özet bilgileri ihtiva eden bu defter, Kırşehir sancağı Kırşehir, Mucur, Hacı Bektaş Veli, Konur, Maden-i Gümüşkan, Keskin kazaları ile Çiçekdağı nahiyelerini kapsamaktadır. Defter 24 Aralık 1830 tarihli. COA NFS.d. 3526 numaralı defter, Kırşehir sancağının Kırşehir, Mucur, Hacı Bektaş, Konur, Maden-i Gümüşkan, Keskin kazaları ile Çiçekdağı nahiyesindeki Müslüman nüfus kayıtlarını içermektedir. 120 varaktan oluşan bu defter, 10 Haziran 1831 tarihli. Çalışma açısından defterin öne çıkan özelliği Pirevi'nde ikamet eden dervişlerin kayıtlarını içermesidir.

COA NFS.d. 3533 numaralı defter, 21 Şubat 1841 tarihli olup, Konya eyaleti, Kırşehir sancağının Hacı Bektaş ve Mucur kazalarının Müslüman nüfuslarını ihtiva etmektedir. Defter toplam 77 sayfadan oluşmaktadır.

COA NFS.d. 3534 numaralı defter ise 9 Ocak 1845 tarihli. Deftere Hacı Bektaş kazasının Müslüman nüfusu kaydedilmiş olup, defterin kapağında mükerrer bir defter olduğu kaydı düşülmüştür. Defter toplam 45 sayfadan meydana gelmektedir.

COA NFS.d. 3535 numaralı defter, çalışmada kullanılan diğer defterlerden farklı olup, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde ikâmet eden kişileri kayıt altına alan yani tekkeye mahsus bir defterdir. Defter kapak dâhil olmak üzere 3 sayfadan meydana gelmektedir. Defter 9 Ocak 1845 tarihli.

COA NFS.d. 7377 numaralı defterin tarihi belli olmayıp, Hacı Bektaş kazasının Müslüman nüfusunu ihtiva etmektedir. Defter bir bütün olmayıp, eksiktir. Defterin toplamda kaç sayfa olduğu bilinmeyip, günümüze yalnızca ilk 38 sayfası ulaşmıştır.

COA ML.VRD.TMT.d. 820 numaralı defter ise temettuat defteridir. Bu defter, Mucur ve Hacı Bektaş kazalarında yaşayan Müslüman ahalinin mal varlıklarını içermektedir. Defter, 20 Ağustos 1840 tarihli.

2. Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması

1826 yılında II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kapatmasının ardından kısa bir müddet sonra sıra Bektaşî tekkelerine gelmişti. Sadrazam, Şeyhülislam, Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri ile Nakşibendi tarikatından Beşiktaş'daki Yahya Efendi türbedarı Hafız Ahmet Efendi, Eyüp'teki Kaşgâri tekkesi şeyhi Balmumcu Mustafa Efendi, Mevlevî tarikatından Galata Mevlevihanesi şeyhi Kudretullah Efendi, Kasımpaşa Mevlevihanesi şeyhi Ali Efendi, Beşiktaş Mevlevihanesi şeyhi Abdülkadir Efendi,

Halveti tarikatından Koca Mustafa Paşa'daki Sünbilye şeyhi ile Zâkirbaşı Şikarizâde Şeyh Ahmed Efendi, Merkez Efendi dergâhı şeyhi Ahmet Efendi, Üsküdar'da Nasuhizâde Şeyh Şemseddin Efendi, Celveti tarikatından Hüdâyî dergâhı şeyhi Şehab Efendizâde Seyyid Efendi ve Bandırmalızâde Galib Efendi, Sadiye tarikatından Kovacı Şeyh Emin Efendi'nin katılımıyla oluşan toplantıda Bektaşî tekkelerinin akıbeti hakkında bir araya gelindi (Öz, 2013: 75-76). Bektaşîlerin rız ve ilhad'a bulaştıklarını ve itikatlarının bozuldukları hükmüne varılarak 60 seneden evvel inşa edilmiş olan tekkelerin yıkılmasını, 60 yılı aşkın süredir varlığını koruyan tekkelerin ise mevcut hâllerinin korunması kararı verilmişse de buna mutabık kalınmamış ve tüm Bektaşî tekkeleri kapatılarak mallarına el konulmuş, birçoğu yıktırılmış, birçoğunun ise yönetimi Mevlevî, Nakşî, Sadî gibi Sünnî tarikat üyelerine devredilmiştir (Esad Efendi, 1241: 210). Bektaşîlere verilecek cezalar hususunda şura heyeti Bektaşîlerin yakalandıktan sonra sorulacak sualler neticesinde itikatlarının ne derece doğru ya da sapkın olduğu kanaatine varıldıktan sonra kesin hükme varılması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim İstanbul'da yakalanan Bektaşîler, Darphane zindanına götürülerek kendilerine dini sorular yöneltilmiştir (Öz, 2013: 76-77). Bu doğrultuda verilen cevalara binaen Bektaşî babalarının bir kısmı idam edilirken, bir kısmı ise sürgüne gönderilmiştir (Esad Efendi, 1241: 210; Lütfi, 1292: 150-151). İstanbul'dan Kayseri, Tire, Güzelhisar, Sivas, Amasya, Birgi, Köstence, Erzurum, Bursa gibi şehirlere birçok Bektaşî Babası sürgün edilmiştir (Ayar, 2009: 49-51). II. Mahmut döneminde Pirevi'nin içerisine bir cami inşa ettirilerek, Nakşî bir imam atanmıştır (Hasluck, 1991: 11). Bu caminin açılmasında Hacı Bektaş kazasının rafizilik ve dinsizlikten temizlenmesi için Pirevi'ne atanan Nakşîbendi şeyhi Hacı Mehmed Said Efendi'nin etkisi olmuştur. Yeni şeyh buraya geldikten sonra ailesi için bir harem dairesi ile cami inşa ettirilmesini talep etmiş ve bu istekleri yönetimce kabul görmüştür (Ayar, 2009: 66-67). Yine başka yerlerde imkânların verdiği ölçüde diğer Bektaşî tekkeleri de camiye çevrilmiştir (Goodwin, 2004: 248).

Bektaşîliğin yasaklanmasının ardından Pirevi'ne Nakşî şeyh atanarak Pirevi'nin yönetimi ona devredilmiştir. Pirevi vakfının gelirlerinde düzenlemeye gidilerek vakıf gelirinin 4/15 hissesi Nakşî şeyhe, 4/15 hissesi derviş giderlerine, 4/15'lik pay Pirevi'nin bakım ve onarım masrafına ve geri kalan hissenin ise meşihat makamından alınan Hamdullah Çelebi'ye verilmesi kararlaştırılmıştır. Pirevi'nde Nakşî yönetimle birlikte artık Nakşî ayinleri de yapılmaya başlanmıştır. 1826'da Pirevi'nde kalan Bektaşî dervişlerinden başlarındaki 12 dilimli Bektaşî tacını çıkartıp Nakşîbendi olacaklarına dair söz alınmasının ardından dervişlerin burada kalmalarına müsaade edilir. Nakşî şeyhin ilk vazifesi, Pirevi'nde Nakşî ayini icra etmek, dervişlere hadis ve akait dersleri okutmak olmuştur (Kılıç, 2005: 173-175). 1848 yılında Pirevi'nin şeyhliğini yürüten Nakşî Mehmet Nuri Efendi, vakfın gelirleriyle alakalı bir kavga sonucunda dergâhtan kaçarak İstanbul'a gelmiştir. Mehmet Nuri Efendi'nin bu durumundan sonra hiçbir Nakşî şeyh, Pirevi'ne gitmemiş ancak vakıftan kendi paylarına düşen hisselerini almaya devam etmişlerdir (Soyyer, 1992: 55-56). Böylece Nakşî yönetimin Pirevi'ndeki varlığı fiziken sona ermiştir.

Bektaşî tekkelerinin kapatılma kararından bir müddet sonra, Pirevi'nin seccadenişini Hamdullah Çelebi'nin vakfa sıkıntı çıkardığı ve bölgede fesada sebebiyet verdiği nedeniyle 1827 yılının Mart ayında Amasya'ya sürgüne gönderilmesi kararlaştırılır. Hamdullah Çelebi, Amasya şehrinde sürgün günlerinde Hasreti mahlasıyla şiirler yazmaya başlamıştır (Altuntaş, 2005: 88). Bazı kaynaklarda 7 yıl (Melikoff, 1993: 236), bazı kaynaklarda ise 13 yıl (Soyyer, 2005: 76) sürgünde kaldıktan sonra affedilerek tekrar memleketine dönme isteğinde bulunan Hamdullah Çelebi, maalesef olumsuz yanıt alır.² 1840 yılında bir kez daha Hacı Bektaş'a dönme talebini dillendiren Hamdullah Çelebi'nin bu kez isteği yetkili makamlarca uygun görülmemiştir (Maden, 2013: 88-92). Bu noktada araştırmacılar ikiye ayrılmaktadır. Bir taraftan Hamdullah Çelebi'nin izin çıkmasına rağmen Hacı Bektaş'a dönmediği ileri sürülmekte diğer tarafta ise Hamdullah Çelebi'nin Hacı Bektaş'a döndüğü ifade edilmektedir. Tarafımızca yapılan bu çalışma, meydana çıkan muğlaklığı ortadan kaldırmaktadır. 1845 yılında yapılan nüfus sayımında, Hamdullah Çelebi'nin Hacı Bektaş kazasına bağlı Yukarı Mahalle'nin 1. hanesinde oturduğu görülmektedir. Böylece Hamdullah Çelebi'nin sürgünden geçici bir süreliğine Hacı Bektaş kazasına döndüğü anlaşılmaktadır. Fakat Hamdullah Çelebi'nin bu dönüşü geçici olacaktır ki kendisinin mezarı Amasya'dadır.

Hamdullah Efendi'nin Amasya'ya sürülmesinin ardından Çelebilik³ payesini Veliyeddin Efendi almış olsa da kendisi, 1827'de Hacı Bektaş Veli vakfının yönetimine getirilirken Nakşibendi yolunu ve ilkelerini benimseme şartıyla atanmıştı (Altuntaş, 2005: 85). Fakat 1834 yılında Çelebiliğin kaldırılmasının ardından Veliyeddin Efendi, Sivas'a sürülmüştür (Maden, 2013: 92). Fakat 1846 yılındaki sayımda Hacı Bektaş kazasının Yukarı Mahallesinin 1. hanesinde Veliyeddin Efendi de kaydedilmiştir. Bu durum, 1846 yılında Veliyeddin Efendi'nin sürgünde değil, Hacı Bektaş'ta olduğunu ortaya koymaktadır.

Pirevi'nde bulunan 26 dervişten sekizi sürgüne yollanmıştı. Geriye kalanların ise Nakşi yolunu benimseyeceği sözü ile dergâhta kalmalarına izin verilmiştir (Godwin, 2004: 248). Hacı Bektaş kazası ahalisinden Abdülaziz de Kayseri'ye sürgün edilmişti⁴ (Maden, 2013: 98-99). Sürgüne gönderilen Abdülaziz muhtemelen, 1845 yılında yukarı mahallenin 3. hanesine kaydedilen ve Çelebi ailesine mensubiyeti vurgulanan Abdülaziz adlı kişiydi. Buna istinaden Abdülaziz'in bir müddet sonra sürgünden döndüğü söylenebilir. Sürgün edilen kişilerin yeni yerleştikleri yerlerde cemaatle birlikte mescit ve camilerde beş vakit namaz kılmalarına dikkat edilmesi gerekliliği yerel idarecilere bildirilmişti (Altuntaş, 2005: 88).

Bektaşîliğin yasaklı yıllarının tam olarak zamansal manada hangi aralığı kapsadığı belirli olmasa da genel kanaat Sultan Abdülmecid dönemi ile birlikte tarikatın yeniden canlanmaya başladığı yönündedir. Tanzimat ortamının getirdiği hava ile Abdülmecid'in Bektaşîlerin üzerine gitmemesi buna örnek olarak gösterilir. Daha sonraki yıllarda Bezmialem Valide Sultan'ın Bektaşîlere destek vermesi ve Sultan Abdüla-

ziz'in Bektaşî muhibbanı olduğu iddiası Bektaşîliğin bu dönemlerde artık serbest bırakılmasının nedenleri arasındadır (Varol, 2011: 61).

3. Osmanlı Devleti'nde Nüfus Sayımı

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasının ardından yeni bir ordu oluşturulması amaçlanmış ve bunun için de bir gelir kaynağı arayışına girilmiştir. İşte bu arayış neticesinde yani gerek asker kaynağı sağlamak gerekse bu orduya maddi kaynak temin etmek için 1831 yılında modern anlamda sayılabilecek ilk nüfus sayımı yapılmıştır (Karal, 1995: 10-11; Karpat, 2003: 56-61). Nüfus sayımının yapılabilmesi için 1829 yılında Ceride-i Kalem adı altında bir kurum oluşturulmuş ve kazalar merkez uygulama alanları seçilip, nüfus memurları tarafından kazalardaki ölümler, doğumlar ve göçler düzenli olarak kaydedilerek İstanbul'daki merkezi daireye bildirilmiştir. Oluşturulan bu sistem Kırım Savaşı'na kadar düzenli şekilde işlemiştir. (Karpat, 2003: 58).

1831 sayımında sadece erkeler sayılmıştır. Yapılan sayıma göre Osmanlı sınırları içerisinde 3.722.738 erkek vardır. Bir o kadar da kadın nüfusunun olduğu düşünülürse 1831 yılında Osmanlı Devleti'nin 7,5 milyon nüfusunun olduğu ortaya çıkmaktadır. (Karpat, 2003: 58-59). 1831 sayımı ile Osmanlı Devleti, askerlik bakımından Müslüman nüfusu, vergi açısından ise Hıristiyan nüfusu öğrenmek istemiştir. (Karal, 1995: 22).

1831 sayımının ardından köy usulünün benimsendiği yeni bir nüfus sayımı 1844 yılında yapılmıştır. Bu sayım da askerî amaç doğrultusunda yapılmıştır. (Karal, 1995: 9). 1844 yılında başlatılan sayım, göçebe halkın ve Kıbrıs sayımının kapsamının da genişletilmesiyle 1861 yılına kadar sürmüştür. (Karpat, 2003: 62). Nüfus defterlerinde içerik olarak genellikle şu bilgiler yer almaktadır. Kişilerin adlarından önce sakal, bıyık veya ten rengi gibi fiziki özellikleri, mesleği ya da engel durumunun belirtildiği, akabinde baba adı veya lakabıyla birlikte kendi ismi yer almıştır. Daha sonra "sinn" ibaresiyle bireyin yaşının yazıldığı görülmektedir. Aile fertlerinin yazımının hane reisine yakınlık derecesine göre "oğlu, karındaşı (kardeşi), karındaşı oğlu, oğlunun oğlu, hafidi, yeğeni, damadı, kayını" şeklinde aile içi konumu belirtilmiştir (Kartal-Uysal, 2018: 536-537).

Çalışmamızda kullandığımız COA NFS.d 3535 numaralı defter, müstakil olarak sadece Pirevi'ndeki şahısları kayıt etmek için tutulmuştur. Diğer defterler ise rutin olarak tutulan nüfus kayıtlarının Hacı Bektaş kazasına yansımış şeklidir. Nitekim bu defterlere Hacı Bektaş kazası sınırları içerisinde bulunan tüm erkek vatandaşlar kaydedilmiştir.

4. Nüfus Defterlerinde Pirevi

Modern anlamda yapılan nüfus sayımlarından önce tapu tahrir defterlerinden yola çıkılarak Hacı Bektaş evlatları hakkında bilgi edinebilmekteyiz. 1576 yılında Hacı Bektaş evladı olarak 12 kişi, 1584 yılında 15 kişi kayıt edilmiştir. 1797 yılında

vergi muafiyetine yönelik bir vesikada ise 13 birey, Hacı Bektaş evladı olarak kayıt altına alınmıştır (Özlu, 2015: 509).

24 Aralık 1830 tarihinde Hacı Bektaş kazasında yapılan nüfus sayımı neticesinde dergâhta bulunan dervişler de kayıt altına alınmıştır. Fakat bu kayıtlar yalnızca rakamsal bilgi vermenin ötesine gitmemektedir. Kısmi de olsa 1826 badiresinin ardından Pirevi'nin işlevselliği bakımından burada bulunan kişilerin sayısının bilinmesi önemlidir. 1830 yılının son günlerinde Pirevi'nde 23 kişi vardır (COA NFS.d. 3551/12).⁵ Oysaki hemen üst satırlardan hatırlanacağı üzere 1826 badiresinin akabinde Pirevi'ndeki 26⁶ dervişten 8'i sürgüne gönderilmiş, geri kalan 18'i ise Nakşiliği kabullenme şartı ile dergâhta kalmalarına izin verilmişti (Goodwin, 2004: 248). 1830 yılındaki sayımda görüldüğü üzere Pirevi'ndeki derviş sayısı değişmiş, Pirevi'nde ikamet eden dervişlerin sayısı 23'e yükselmiştir.

Tablo 1 (10 Haziran 1831)

Hangâh-ı fukara-i dervişân tabi hazret-i pir Hacı Bektaş Veli (COA NFS.d.3526/62)

Pir-i fani postnişin Seyid Nebi Dede sinn 137	Kara sakallı Kılarcı Mahmud veled-i Abid sinn 35	Kır sakallı aşçı Hüseyin Dede veled-i Ahmed Baba sinn 45	Aksakallı Etmekci İbrahim veled-i Mirza sinn 30	Kara sakallı Kahveci Derviş Nuri veled-i sinn 31
Kır sakallı Derviş Hasan veled-i Mustafa sinn 45 (reft-i be-canib-i Mısır der-sene 1247)	Kır sakallı Derviş Ali veled-i Hasan sinn 45	Sarı sakallı Derviş Halim veled-i Mustafa sinn 30 (reft-i be-canib-i Mısır der-sene 1247)	Kır sakallı Derviş Süleyman veled-i Ali sinn 50	Az sarı bıyıklı Derviş Ahmed veled-i Ömer sinn 25
Sarı bıyıklı Derviş Mahmud veled-i Mustafa sinn 30	Köse sarı sakallı satatçı Derviş Ali veled-i Mehmed sinn 45	Kır sakallı Derviş İbrahim veled-i Münib sinn 45	Kır sakallı Derviş Mehmed veled-i Mustafa sinn 45 (reft-i diyar-ı aher der-sene 1250)	Kara sakallı Derviş Hasan veled-i Ömer sinn 30
Kara sakallı Derviş Mustafa veled-i Mustafa sinn 40	Kır sakallı Derviş Ali veled-i Mehmed sinn 45	Kara sakallı Derviş Mehmed veled-i Mehmed sinn 40	Kara bıyıklı Derviş Ahmed veled-i Hüseyin sinn 25	Sarı sakallı Derviş Hasan veled-i Mehmed sinn 30
Kara sakallı Derviş Abdullah veled-i Veli sinn 25 (Reft-i diyar-ı aher der sene 1250)	Sarı sakallı Derviş İsmail veled-i Süleyman sinn 50	Sarı sakallı Derviş İbrahim veled-i Mehmed sinn 50 (Reft-i diyar-ı aher der sene 1250)	Hane Tevliyet-i şeyh-i Nakşi Said Efendi sinn 70	Oğlu ... sinn 25
... .. Hacı Ali sinn 20	Diğer ... Ahmed sinn 20	... sinn ---		

Tahrir-i amed-i an Hicaz (COA NFS.d.3526/62)

Derviş Durhan veled-i Hasan sinn 40 (reft-i diyar-ı aher sene 1249)	Derviş Mansur veled-i Hasan sinn 30 (fevt fi 22 ... sene 1249)	Derviş ... veled-i Hasan sinn 35 (reft-i diyar-ı aher der sene 1250)	Derviş Hacı Ali veled-i Hüseyin sinn 40 (reft-i diyar-ı aher sene 1249)
--	--	--	---

10 Haziran 1831 tarihli defterde Pirevi’nde bulunan derviş ve babalar ile Nakşi şeyh ve ailesi yer almıştır. Derviş ve babaların yaşları ile birlikte fiziksel özellikleri de kaleme alınmıştır. Pirevi’nde Babagan⁷ kolunun temsilcisi olan Nebi Dede, postnişin olarak kaydedilmiştir. Hacı Bektaş’taki zamanın Dedebabası, Sivaslı Mehmed Nebi Dedebaba (1813-1834) sürgün edilmedi ama zamanın tanınmış Nakşi şeyhi Kayserili Mehmed Said Efendi’nin gözetimi altında tutuldu (Küçük, 2003: 35). Nebi Dede 137 yaşında olup, birçok insana kısmet olmayacak yaştadır. Postnişinin yanı sıra Pirevi’ndeki babaların iş bölümleri de ifade edilmiştir. Kilerci, ekmekçi, aşçı ve kahveci sıfatlarıyla nitelenen babalar, bunun örneğidir. Pirevi’ndeki babalar yaptıkları bu görevle aynı zamanda işgal ettikleri postları da temsil ediyorlardı. Ekmekçi, ekmekçi baba postunu; aşçı, aşçı baba postunu; kilerci, kilerci baba postunu; kahveci ise kahveci baba postunu temsil eden babaydı.⁸

Listede bazı şahısların isimlerinin üzerine açıklama yönünde notlar düşülmüştür. Açıklama yapılan isimler arasında Derviş Hasan, Derviş Halim, Derviş Mehmet, Derviş Abdullah ve Derviş İbrahim yer almaktadır. Derviş Hasan ve Derviş Mehmet’in 1831/1832 yılında Mısır tarafına gittiği yazılmıştır. Derviş Hasan ve Derviş Halim belki de Mısır’a Kaygusuz Abdal tekkesine gitmişlerdi. Derviş Mehmet, Derviş Abdullah ve Derviş İbrahim’in ise 1834/1835 yılında farklı bir yöreye gittiği belirtilmiştir. Dervişlerin Pirevi’nden gitmelerinin altında çeşitli sebepler yatabilir. Bu sebepler nüfus defterlerinde yer almadığı için yapılacak yorumlar maalesef tahminden öteye gitmeyecektir.

Derviş Durhan, Derviş Mansur, Derviş Hacı Ali ve ismi okunamayan bir başka dervişin Hicaz’dan geldiği yazılmıştır. Hicaz’dan gelen bu 4 dervişten üçü 1833/1834 yılında diğeri ise 1834/1835 yılında Pirevi’nden ayrılarak bilinmeyen bir yöreye göç etmişlerdir. Derviş Mansur ise hakka yürümüştür.

Bu defterdeki kayıtlara 70 yaşında olan Nakşi Said Efendi ile aile fertleri de yansımıştır. Kayıtlara göre Nakşi şeyhin ailesi beş kişiden oluşmaktaydı.

Nakşiler haricinde başka yerlere göç eyleyen kişilerde dâhil olmak üzere Pirevi’nde ikamet etmiş olan dervişlerin fiziksel özelliklerine bakıldığında 7’si kara sakallı, diğeri 7’si kır sakallı, 1’i aksakallı, 4’ü sarı sakallı, 1’i köse sarı sakallı, 1’i sarı bıyıklı, 1’i az sarı bıyıklı, 1’i ise kara bıyıklıdır. Dervişlerin tüyelerinin renklerine yönelik açıklama yapılmasına rağmen uzunluk, kısalık ya da zayıflık, şişmanlık özelliklerine yönelik bir ayrıntı düşülmemiştir. Sinn olarak kaydedilen kısımda ise derviş-

lerin yaşları belirtilmiştir. 137 yaşındaki Nebi Dede ve Nakşi aile istisna tutulduğunda Pirevi’ndeki dervişlerin yaş ortalaması 36,3’tür. Bu yaş ortalaması Pirevi’ndeki dervişlerin genç bir nüfus yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 2 (21 Şubat 1841)

COA NFS.d.3533/71

Hane 60

177 Orta boylu Aksakallı postnişin-i Hangerâh-ı Hacı Bektaş Veli el-hac Mehmed Said veled-i Ebubekir sinn 71	178 Oğlu orta boylu Kara sakallı Mehmed Said sinn 36	179 Hafidi Mehmed Eşref sinn 6
180 Orta boylu Kır sakallı Türbedar Ali Baba veled-i Ali Baba sinn 55	181 Orta boylu Kır sakallı Dedebara veled-i Mahmud Baba sinn 56	Orta boylu Aksakallı Aşçı Ali Baba sinn 56

21 Şubat 1841 tarihli nüfus defterinde Dergâh’taki kişiler, 60. haneye kaydedilmişlerdir. Bu kayıtlardan anlaşılacağı üzere 1841 yılında dergâh’ta 6 kişi bulunuyordu. Belki bu sayı Pirevi için az gibi görülebilir. Bu durumda nüfusu kaydetmekle görevli olan kâtip, dervişleri ve diğer görevlileri dikkate almayıp onları kayıt altına almamış ya da Bektaşî tarikatının yasaklanmasıyla birlikte dervişler ve diğer görevliler dergâh’tan dört bir yana dağılmışlardır ki bu ikinci ihtimalin olma olasılığı daha yüksektir. Dergâh’ta bulunan 6 kişiden 1’i çocuk diğerleri ise yetişkindir. Kayıt edilen ilk üç kişinin Bektaşî olmadığı bilinmektedir. Çünkü Pirevi’nin kapatılmasının akabinde buraya Nakşi şeyhler atanmıştır. Dışarıdan dergâhın başına getirilen Postnişin Mehmet Said, ailesini de beraberinde getirmiş, nitekim oğlu Mehmed Said ve 6 yaşındaki torunu Mehmed Eşref’te kâtip tarafından zabıt altına alınmıştır. Dergâh’daki ikili yönetimin Dedebara’lık⁹ makamının da kaydedilmesiyle devam ettiğini göstermiştir. Daha önce yapılan çalışmalarda Dedebara tabirinin ilk kez 1880 senesinde kullanıldığı yönünde bir kanıya varılsa da (Soyyer, 2005: 93-94), tarafımızca yapılan bu çalışma ile Dedebara ifadesinin resmi Osmanlı belgelerinde 1841 yılında kullanıldığı görülmüştür. Bu kayıta, Dedebara’nın ismi yazılmamış ancak babasının adı ifade edilmiştir. Nitekim Dedebara’nın Mahmud Baba’nın oğlu olduğu belirtilmiştir. Dedebara ve türbedarın babalarının da “Baba” olmaları bu kişilerin Bektaşî olduğunu göstermekte ve böylece oğulların da babalarının yolunu takip ederek tarikata girdikleri görülmüştür. Ayrıca babagân kolunu süren babaların da yaş ortalamasının pek fazla olmadığı göze çarpmaktadır.

1841 yılında çocuk hariç Pirevi’ndekilerin hepsi orta boylu ve sakallıdır. Bunlardan ikisi aksakallı, ikisi kır sakallı, birisi ise kara sakallıdır.

Tablo 3 (Tarihsiz)**Mahalle-i Yukarı (COA NFS.d. 7377/11)**

Uzun boylu kara sakallı sabık şeyh-i tekye Veli veled-i Feyzullah sinn 32	Oğlu Ali sinn 4	Yeğeni orta boylu ter bıyıklı Halil veled-i Ahmed sinn 25
---	-----------------	---

Mahalle-i Aşağı (COA NFS.d. 7377/33)

Orta boylu aksakallı Postnişin Mehmed Said veled-i Ebu Bekir sinn 70	Oğlu orta boylu kumral sakallı İmam-ı cami Mehmed Said sinn 35	Hafidi Mehmed Eşref sinn 5
Orta boylu kır sakallı Derviş Ali veled-i Ali sinn 55	Diğeri orta boylu kır sakallı Derviş Dede veled-i Mehmed sinn 51	Diğer orta boylu ak sakallı Aşçı Ali sinn 61

COA NFS.d. 7377 numaralı defterin kaynak tanıtımında tarihsiz olduğu belirtilmişti. Fakat defterin içerisindeki verilerle diğer defterler mukayese edildiğinde defterin tutulduğu tarih tahmin edilmektedir. 21 Şubat 1841 tarihli COA NFS.d. 3533 numaralı defterdeki verilerden yola çıkılarak bu tarihte Sabık Şeyh Veli Efendi'nin 33, oğlu Ali'nin 5 ve diğer oğlu Feyzullah'ın ise 1 yaşında olduğu görülmektedir. Tutulduğu tarihi bilinmeyen 7377 numaralı defterde ise Sabık Şeyh Veli 32, oğlu Ali 4 yaşında olup, diğer oğlu Feyzullah ise henüz dünyaya gelmediği için kayıt altına alınmamıştır. Şahısların yaşlarından yola çıkılacak olduğunda iki defter arasında 1 yıllık bir farkın olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla 7377 numaralı defterin 1840 yılına ait olduğu söylenebilir.

7377 numaralı defterde hem Çelebiler, hem Bektaşiliğin Babagan kolunun mensupları hem de Devlet eliyle görevlendirilmiş Nakşi bireyleri görmektediriz. Çelebilerin yaşadığı ev, Hacıbektaş kazasının Yukarı mahallesinde yer alırken, Pirevi Hacıbektaş kazasının Aşağı mahallesinde bulunmaktadır. Yukarı mahalle olarak kaydedilen alan, günümüzde Pirevi'nin yakınında bulunan Çelebi konağını da içine alan bölgeyi kapsamaktadır. Pirevi'nin eski şeyhi olan Veli, uzun boylu ve kara sakallı olarak tarif edilmiştir. Pirevi'nin postnişini olarak ise Mehmed Said bulunmaktadır. Mehmed Said'in oğlu Mehmed Said ise cami imamı olarak kayıt altına alınmıştır. Ayrıca 5 yaşındaki Mehmed Eşref'de Postnişin Mehmed Said'in torunu olarak yazılmıştır. Nakşi yöneticilerin yanı sıra Pirevi'nde 3 şahıs daha vardır. Bunlardan Aşçı Ali, dergâhtaki bireylere ve gelen geçen yolculara yemek ikram etmekle görevli idi. Pirevi'ndeki dervişler, orta boylu olup, bunlardan ikisi kır sakallı iken diğeri aksakallıdır. Ayrıca dervişlerin yaşlarına bakıldığında orta yaş kategorisinde oldukları görülmektedir.

Tablo 4 (21 Şubat 1841)

Mahalle-i Yukarı (COA NFS.d. 3533, s. 60).

Hane 1 1 Orta boylu Kara sakallı Sabık Şeyh Veli Efendi veled-i Feyzullah sinn 33	2 Oğlu Ali sinn 5	3 Diğer oğlu Feyzullah sinn 1
---	-------------------------	-------------------------------------

Yukarı mahallenin 1. hanesine kaydedilen eski şeyh Veli Efendi, daha önceleri seccadenişin makamında bulunmuş olan Şehit Feyzullah Efendi'nin oğlu Veliyeddin Efendi'den başkası değildir. Nitekim Veliyeddin Efendi'nin çocukları olarak kaydedilen Ali ve Feyzullah ise ileriki yıllarda seccadenişin olarak görev yapacaklardır.¹⁰ 1841 yılındaki bu defterde Şeyh Veli 33 yaşındadır. Dolayısıyla onun 1808 yılında dünyaya geldiği ortaya çıkmaktadır. 5 yaşında olan Ali 1836, 1 yaşında olan Feyzullah ise 1840 doğumludur. Veli Efendi'nin orta boylu ve kara sakallı olduğu eşkâl kayıtlarında ifade edilmiştir. Oysaki bir yıl önce tutulan 7377 numaralı defterde Veli Efendi uzun boylu olarak tasvir edilmişti. Uzunluk, zayıflık, şişmanlık ve zayıflık sıfatları kişilere göre değişebilen niteliklerdir. Yani bu sıfatların tüm insanlar açısından bir ölçütü yoktur. Bundan dolayıdır ki bir önceki kâtip Veli Efendi'yi uzun boylu nitelerken, bir yıl sonra kazaya gelen ve nüfusu kayıt altına almakla görevli olan kâtip, orta boylu olarak tanımlamıştır. Ayrıca bu ve 7377 numaralı defterdeki kayıttan yola çıkıldığında Hacı Bektaş evladının, malum vakadan 14-15 yıl sonra hala kazada meskûn olduğunu ortaya koymuştur.

20 Ağustos 1840 tarihinde kaleme alınan temettuat defterinde de sabık Şeyh Veli Efendi'nin orta boylu kara sakallı olduğu kaleme alınmıştır. Temettuat defterinin ihtiva bakımından nüfus defterlerinden farklı olması konuyla ilgili farklı bilgilere ulaşılmaması sağlamaktadır. Deftere göre önceki şeyh Veli Efendi'nin mal varlığı olarak şunlar kaydedilmiştir: Değeri 500 kuruş olan bir çift camız, kıymeti 600 kuruş olan üç inek, kıymeti 320 kuruş olan dört adet karasığır öküzü, kıymeti 180 kuruş olan üç adet inek, kıymeti 360 kuruş olan iki adet kısarak, kıymeti 120 kuruş olan iki adet eşek, kıymeti 1200 kuruş olan 60 adet koyun, kıymeti 165 kuruş olan 11 adet keçi, kıymeti 4800 kuruş olan altı adet tüğlü deve, kıymeti 1500 kuruş olan 3 adet deve, kıymeti 240 kuruş olan 4 dönüm bağ, kıymeti 1500 kuruş olan bir gözlü bezirhane ve kıymeti 160 kuruş olan 80 dönüm tarladır. Eski şeyh Veli Efendi'nin bir yıllık geliri ise 3000 kuruştur. Ayrıca şeyh Veli'nin geçmiş yılda herhangi bir vergi vermediği not düşülmüştür (COA ML. VRD.TMT.d. 820, s. 45). Her ne kadar Pirevi Bektaşilik açısından kapatılsa da Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen Çelebi ailesine mensup ve geçmişte seccadenişinlik yapmış olan şeyh Veli, merkezi otorite tarafından Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin manevi otoritesinden dolayı vergiden muaf tutulmaya devam etmiş ve böylece Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen Çelebilerin ayrıcalıklı statüsü Bektaşiliğin yasaklı yıllarında da devam etmiştir.

Pirevi’nde görevli olan Nakşi şeyh Hacı Mehmet Said Efendi de bu kayıtlara yansımıştı. Dergâhın Nakşi görevlisi ifa ettiği vazifesinden dolayı vergiden muaf tutulmuştur (Erdoğan, 2005: 100).

Şeyh Veli’nin mal varlığına bakıldığında 12 büyükbaş, 71 küçükbaş, 13 binek hayvan, 84 dönüm tarım ve ziraat alanı ile 1 adet yağ çıkartılan değirmene sahip olduğu görülmüştür. Sabık şeyh Veli’nin mal varlığının bir aile için gayet yeterli miktarda olduğu söylenebilir. Fakat bu kişinin Hacı Bektaş’ın soyundan gelen ve onun makamını temsil eden bir şahıs olduğu düşünüldüğünde mal varlığının o kadar da üst seviyede olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 5 (9 Ocak 1845)

Kaza-i Hacı Bektaş der liva-i Kırşehri (COA NFS.d. 3534, s. 2)

Mahalle-i Savat

Hane 1

1 İmam cami-i Hacı Bektaş Veli Orta boylu kumral sakallı Mehmed Said Efendi veled-i el hac Said Efendi sinn 45	2 Oğlu Mehmed Eşref sinn 10	3 Diğeri İbrahim Tevhik sinn 1
--	-----------------------------------	--------------------------------------

Hacı Bektaş Veli Cami’nin imamlığını yürüten Mehmed Said Efendi, 1846 yılında postnişin makamında bulunan ve bir önceki deftere kayıtlı olan Mehmed Said Efendi’nin büyük ihtimalle oğludur. Çünkü Mehmed Said Efendi’nin oğlu Mehmed Eşref burada da kayıtlıdır. Baba ve çocuk isimleri Mehmed Said üzerindeki kanıyı güçlendirmektedir. Sünnileştirme politikaları doğrultusunda Pirevi’ne yapılan camiye, imam olarak oranın postnişinin atanması Hacı Bektaş Veli dergâhı üzerinde sistemli bir politika güdüldüğünü göstermektedir. Öyle ki buraya Devlet tarafından gönderilen görevliler arasında da sorun yaşanmaması için baba ile oğul farklı pozisyonlarda ama aynı amacı gerçekleştirmek için görevlendirilmişlerdir. Ya da Mehmed Said Efendi, postnişin olarak memur edildikten sonra oğluna bir mansıp kapmak veya gelir kapısı oluşturmak amacıyla stratejik bir noktadaki Hacı Bektaş Veli camine imam olarak atanmasını sağlamıştır. Ayrıca bu dönemdeki kayıtlara İmam Mehmed Said Efendi’nin 1 yaşındaki oğlu İbrahim Tevhik’te eklenmiştir.

Tablo 6 (9 Ocak 1845)

Mahalle-i Yukarı (COA NFS.d. 3534, s. 11)

Hane 1 1 Orta boylu kumral sakallı postnişin esbak şeyh Hamdullah Efendi veled-i Feyzullah sinn 50	2 Yeğeni orta boylu kumral bıyıklı Halil Efendi veled-i Ahmed sinn 28
Hane 2 1 Birader zâdesi Ali veled-i Veli Efendi sinn 10	Karındaşı Feyzullah 2 sinn 1
Hane 3 1 Orta boylu kır sakallı hanedandan Abdülaziz veled-i Mehmed sinn 50	2 Oğlu orta boylu şabb-ı emred Ali sinn 19
3 Diğeri Hüseyin sinn 5	

1827 senesinde, Hamdullah Efendi sürgün olduğundan vakfın gelirinin tevliyet ciheti Veliyeddin (Veli) Efendi'ye berat ettirilmiştir. Her ne kadar Hamdullah Efendi affedilmiş ve Devlet nazarında itikadında düzelme olmuşsa da, şehir halkıyla münasebeti fazla bulunmadığından vazifenin Veliyeddin Efendi'de kalması uygun görülmüştür (Soyyer, 2005: 76-77). Veliyeddin Efendi'nin ölümünün ardından Hamdullah Çelebi'nin bu vazifeyi tekrar devam ettirdiği bilinmektedir (Ulusoy, 1986: 97). 1845 yılındaki kayıtlarda Çelebilerden eski postnişin Hamdullah Çelebi ve ailenin diğer fertleri kayıt altına alınmıştır. Bu tarihte 50 yaşında olan Hamdullah Efendi, orta boylu ve kumral sakallıdır. Hamdullah Efendi ve yeğeni Halil Efendi aynı hanede yer alırken eski şeyh Veliyeddin Efendi'nin çocukları olan Ali ve Feyzullah ise 2. haneye yazılmışlardır. Bu tarihte Veliyeddin Efendi ölü olduğu için 2. haneye Veliyeddin Efendi'nin oğulları yazılmıştır. Veliyeddin Efendi'nin 10 yaşındaki oğlu Ali, Hamdullah Çelebi'nin erkek evladı olmadığı için Hamdullah Efendi'den sonra postnişinlik makamına oturmuştur (Ulusoy, 1986: 97). Hane 3'de kaydedilen ve hanedandan yani Çelebi sülalesinden olduğu vurgulanan Abdülaziz de çocuklarıyla kayıt altına alınmıştır. Abdülaziz 50, ergenlik çağındaki olan oğlu Ali 19, diğer oğlu Hüseyin ise 5 yaşındadır.

Tablo 7 (9 Ocak 1845)

Hacı Bektaş Veli hazretlerinin hangâh-ı alilerinde bulunan nüfus mevcudu (COA NFS.d. 3535/2-3).

Meşihat-ı hizmet memuresiyle deraliyye'den gelmiş an aslı Isparta kazasından idiği Hangâh-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli Kuddüs-ü sırrihül azizülala seccadenişin Ulema-yı kiramdan es-seyyid Mehmed Efendi veled-i Ali sinn 42	Li-ecli'l misafüre Isparta'dan gelmiş sene 60 Biraderi Orta Boylu Kara Sakallı Hacı Mustafa Efendi sinn 39	Gulamı Zenci Kanber sinn 20
Tebaası orta boylu ter bıyıklı Abdurrahman veled-i Osman sinn 20	Vidin'den olub 30 gelmiş Hangâh-ı meydan erenleri orta boylu Kır sakallı Derviş Seyid Mahmud Dede Baba bin Abidin sinn 51	Sofya'dan olub 45 gelmiş Türbedar-ı hazret-i Hacı Bektaş Veli Orta boylu kır sakallı Derviş el hac Ali Baba veled-i Mehmed sinn 59
Tırnova'dan olub sene 29 gelmiş Türbe-i Hacı Bektaş Veli Efendimiz aşhanelerinde Aşçı Baba orta boylu kır sakallı Derviş Ahmed veled-i Hüseyin sinn 70	Acar kasabasından olub 35 gelmiş Orta boylu kır sakallı Abacı Derviş Ali Baba veled-i Hüdaverdi sinn 55	Vezirköprüsü'nden olub 28 gelmiş Orta boylu kır sakallı Sancakdar Hasan Baba veled-i Mehmed sinn 60
Hazret-i piri ziyaret için Hüseyingazi'den gelmiş sene 60 Orta boylu kara sakallı Derviş Kadri veled-i Hüseyin sinn 42	Bor kasabasından olub 56 gelmiş Orta boylu kumral sakallı Derviş Ahmed veled-i Abdurrahman sinn 38	An asl-ı Vidin'den olub sene 60 gelmiş Orta boylu ter bıyıklı Derviş Hurşid Mehmed veled-i Hüseyin sinn 22
Kalecik'den sene 31 gelmiş Orta boylu aksakallı Derviş Ali Baba veled-i Mehmed sinn 75	Torbali'dan olub sene 25 gelmiş Orta boylu kır sakallı Derviş İbrahim veled-i Mahmud sinn 55	Vidin'den olub 55 gelmiş Orta boylu kumral sakallı Derviş Abdurrezak veled-i Mehmed sinn 40
Bor kasabasından olub 55 gelmiş Orta boylu kara bıyıklı Derviş Ali veled-i Ahmed sinn 26	Vidin'den olub 35 gelmiş Orta boylu kır sakallı Derviş Mahmud veled-i Mustafa sinn 44	Arnabud ... sene 59 gelmiş Uzun boylu ter bıyıklı Mehmed veled-i Ahmed sinn 23
Gerde kasabasından sene 59 gelmiş Orta boylu kara sakallı Derviş Mehmed Emin veled-i Mehmed sinn 32	Hüseyinabad'dan ziyaret için gelmiş sene 60 Orta boylu kara sakallı Derviş Abdullah veled-i Veli sinn 42	Selanik'den sene 58 gelmiş Orta boylu kara sakallı Derviş Hasan veled-i Mehmed sinn 33

Sakız'dan gelmiş sene 58 Orta boylu kumral sakallı Derviş Mustafa veled-i Ali sinn 36	Bosna'dan sene 51 Orta boylu aksakallı Derviş Mustafa veled-i Ahmed sinn 58	Sofya'dan sene 55 Orta boylu kara köse sakallı Derviş Sadık veled-i Ali sinn 41
Köstendil'den sene 60 Orta boylu ter bıyıklı Salih veled-i Abdullah sinn 20	Benderli sene 54 gelmiş Orta boylu kara sakallı Hüseyin veled-i Hasan sinn 42	Sofya'dan sene 56 gelmiş Orta boylu kumral sakallı Derviş Ali veled-i Selim sinn 32
Bolavadin'den sene 51 gelmiş Uzun boylu kara sakallı Derviş Ahmed veled-i Mehmed sinn 40	Gürünlü olub sene 59 Orta boylu kara bıyıklı Mehmed veled-i Abdullah sinn 30	Divriği'den sene 60 gelmiş Orta boylu kara sakallı Der- viş İbrahim veled-i Ahmed sinn 43
Urumiye'den olub sene 57 Orta boylu kara sakallı Derviş Mehmed veled-i İsmail sinn 37	Yanya'dan olub sene 60 gelmiş Orta boylu kumral sakallı Derviş Resul veled-i Davut sinn 35	Ankara'dan olub sene 59 Orta boylu kara bıyıklı Derviş Hasan veled-i Mah- mud sinn 30
Ankara'dan olub sene 59 gelmiş Orta boylu kır sakallı Derviş Ata veled-i Abdullah sinn 55	Buhara'dan sene 60 gelmiş Orta boylu şabb-ı emred Derviş Ali veled-i Hasan sinn 17	Hüseyinabad'dan ziyaret için gelmiş sene 60 Orta boylu şabb-ı emred Der- viş Ali veled-i Hasan sinn 17

Neferân

Civan: 20

Müsinn: 16

Yekûn: 36

9 Ocak 1845 tarihinde tutulan deftere göre Pirevi'nde toplam 36 kişi bulunmaktadır. 36 kişinin 20'si genç, 16'sı ise yaşlı kategorisindedir. Kaydedilen 36 kişinin birkaçı haricinde geri kalanı fiziki özellikleriyle birlikte tasvir edilmiştir. Fiziki özelliklerin başında bir insanın ilk bakışta gözüne çarptığı boyları kaydedilmiştir. Dergâh'daki kişilerin boylarına bakıldığında 32'si orta boylu, 2 kişi ise uzun boyludur. Diğer iki kişi hakkında boy hususunda bir görüş belirtilmemiştir. Uzunluk olarak ekseriyetinin orta boylu olduğu görülmüştür. Boyların ardından insanların çehresini belirleyecek özellikler yani sakal ve bıyık özellikleri yazılmıştır. 7 kişi bıyıklı olup, 25 kişi ise sakallıdır. Bıyıklılardan 4'ü ter bıyıklı yani bıyıkları yeni çıkmış kişilerdir. Diğer bıyıklı olan 3 kişi ise kara bıyıklıdır. Sakallılardan 10'u kara sakallı, 8'i kır sakallı, 2'si aksakallı, 1'i köse sakallı, 5'i ise kumral sakallıdır. 2 kişinin ise henüz sakalı ve bıyığı çıkmadığı için şabb-ı emred ibaresiyle kaydedilmişlerdir. Dergâh'daki kişilerin yaşlarına bakıldığında en küçüğü 17, en büyüğü ise 75 yaşındadır. Dergâh'daki kişilerin yaş ortalaması yaklaşık olarak 39,5'dur. Yani genel itibarıyla orta yaş kap-sayacak bir yaş dilimidir.

27 Ağustos 1842 tarihinde Hacı Bektaş Veli Hangâhı postnişini Nakşi Mehmet Said Efendi'nin vefat ettiği bilinmektedir. Mehmet Said Efendi'nin yerine Nakşibendi

tarikatından Ispartalı Mehmet Efendi geçmiştir (Soyyer, 2005: 77). Tablonun başında yer alan ilk dört kişi Seccadenişin Ispartalı Mehmet Efendi, kardeşi Hacı Mustafa Efendi, kölesi Zenci Kanber ve tebaası Abdurrahman'ın Bektaşî tarikatına müntesip olmadıkları bilinmektedir. Bektaşîliğin yasaklı yıllarında merkez tarafından görevlendirilen Seccadenişin Mehmet Efendi, hizmetkârlarını beraberinde getirmiş, kardeşi Hacı Mustafa Efendi ise misafir olarak tekkede bulunmuştur. Seccadenişin Mehmet Efendi'nin aslen Ispartalı olduğu ise kayıtlara not edilmiştir.

Ispartalı Mehmet Efendi'den sonra dergâhın başına Nakşî Mehmet Nuri Efendi tayin edilmiştir. Mehmet Nuri Efendi'nin Pirevi vakfının gelirleriyle alakalı bir konu hususunda kavga etmesinin ardından Pirevi'ni terk ederek kaçmak zorunda kalmıştır. Pirevi'nden ayrılan Mehmet Nuri Efendi'den itibaren Nakşî şeyhler artık, Pirevi'ne gitmeyip İstanbul'da ikamet ederek vakıf gelirlerinden kendi paylarına düşen kısmı alarak hayatlarını idame ettirmişlerdir (Alkan, 2011: 217).

Listede yer alan kişilerin, tarikattaki pozisyonlarına dair bilgilere de yer verilmiştir. Bu bilgiler ışığında 1845 yılında tarikatın Babagan kolunun başındaki kişinin Derviş Seyid Mahmud Dede baba olduğu anlaşılmaktadır. Dede baba'nın yanı sıra dönemin türbedarı Ali Baba ve Aşçı Baba'sı olan Derviş Ahmet hakkında da bilgi sahibi olabilmekteyiz. Tabloda isimleri bulunan muhibbanın kaç yaşında oldukları belirtilmediği için defterin kayıt edildiği tarihten yola çıkılarak, Derviş ve Babaların doğum tarihlerine ulaşılabilmek imkânı ortaya çıkmaktadır. Kişilerin yaşlarına bakıldığında, Dervişlik mertebelerine erişen bazı şahısların, çok genç yaşta bu makama ulaştıkları görülmüştür. Bilindiği üzere Bektaşîlikteki tarikat silsilesi aşık, muhip, derviş, baba, halife baba ve dedebaba olmak üzere sıralanmaktadır (Altı, 2019: 70-76). Aşık ve muhiplik aşamalarını geçen Derviş Ali ismindeki iki kişi, çok genç bir yaş sayılabilecek 17 yaşında derviş olmuşlardır.

1845 yılında Pirevi'nde ikamet eden kişilerin yanı sıra Piri ziyaret için gelen tarikat üyeleri de var idi. Örneğin 42 yaşında olan Derviş Kadri, Hacı Bektaş Veli türbesini ziyaret etmek için Hüseyingazi'den çıkıp gelmiştir. Dervişlerin ve Babaların aslen nereli oldukları da kayıtlara düşülmüştür. İlk dört kişinin Bektaşî olmadıkları göz önüne alınıp, onlar liste harici düşünüldüğünde geri kalanların Osmanlı coğrafyasındaki kökenlerine bakıldığında Balkan ağırlıklı kişilerin varlığı görülmektedir. Balkan özelinde ise günümüz Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan Vidin, Sofya, Köstendil ve Acar (Filibe) gibi şehirlerden dervişler gelmiştir. Bulgar toprakları haricinde Bosna, Yanya, Selanik, Bender şehirlerinden dervişler Pirevi'ne gelmişlerdir. Ayrıca Sakız adasından da bir kişi gelmiştir. Balkanların haricinde Anadolu'ya bakıldığında; Niğde'nin Bor kasabasından, Ankara Kalecik'ten, İzmir Torbalı'dan, Bolu Gerede'den, Çorum Alaca'dan (Hüseyinabad), Afyon Bolvadin'den, Sivas Gürün ve Divriği'den, Ankara'dan, dervişler ve babalar gelerek Pirevi'nde ikamet etmişlerdir. Bunların yanı sıra Pir Hacı Bektaş'ın manevi otoritesi İran'ın Urumiye ve Özbekistan'ın Buhara şehrine kadar etkisini göstermeyi başarmıştır. Nitekim Urumiye ve Buhara'dan dervişler, Pir'in dergâhına gelmişlerdir.

Defterlerde dikkati çeken noktalardan birisi, Bektaşiliğin kültürel olarak çevresini etkilemesidir. Bunu en iyi yansıtan alanlardan birisi burada yaşayan kişilerin isimlerinde görülmektedir. Aleviler ve Bektaşiler tarafından yaygın olarak kullanılan isimler, yöre halkı tarafından da kullanılarak nesilden nesile aktarılmıştır. Nitekim kullanılan isimlere bakıldığında Ali, Veli, Hasan, Hüseyin, Kalender, Murtaza, Haydar, Kanber gibi isimler göze çarpmaktadır. (COA NFS.d. 3533, s.60-67). Elbette ki Hacı Bektaş ve onun soyundan geldiğine inanılan evlatlarının isimleri de yöre ahali tarafından çocuklarına verilmişti. Bu doğrultuda Bektaş, Kasım, İskender, Abdülkadir gibi isimler de kullanılmıştır. (COA NFS.d. 3533, s.60-62).

5. Nüfus Defterlerinde Pirevi Vakfı

Nüfus defterlerinde Pirevi'ndeki bireyler hakkındaki bilgilerin yanı sıra Hacı Bektaş Veli vakfına ait olan yerler hakkında da malumât veren ifadeler yer almaktadır. 1846 yılına ait defterde Hacı Bektaş kazası etrafındaki mezzaraların Hacı Bektaş Veli vakfına ait olduğu notu düşülmüştür.¹¹

Pirevi vakfına bağlı olan Engelkom-ı Abdalân köyünde yaşayan şahısların kayıtları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8 (9 Ocak 1845)

Karye-i Engelkom-ı Abdalân¹² (COA NFS.d. 3534/38)

Hane 1 1 Orta boylu kumral sakallı İsmail veled-i Mahmud sinn 42	2 Oğlu Aşer sinn 4	Diğeri Ali sinn 1
Hane 2 1 Ortaboylu Aksakallı Sail Hüseyin veled-i Halinin oğlu İbrahim sinn 65	2 Oğlu orta boylu kara sakallı Der- viş Bektaş sinn 25	3 Diğeri Mahmud sinn 12
Hane 3 1 Orta boylu kara sakallı Fukara Yusuf veled-i Ali sinn 40	2 Oğlu Bektaş sinn 17	3 Diğeri Ali sinn 13
Diğeri Veli sinn 9	Hane 4 1 Orta boylu Kır sakallı Musa ve- led-i Kürekçi- kürkçü oğlu Meh- med sinn 44	Oğlu Mehmed sinn 12

Diğeri Ali sinn 8	Diğeri Kadri sinn 1	Hane 5 1 Orta boylu kara sakallı Veli veled-i Mehmed sinn 28
2 Oğlu Halil sinn 5	Diğeri Mehmed sinn 1	Hane 6 1 Orta boylu Aksakallı Memik veled-i Derviş Veli sinn 60
2 Oğlu Ahmed sinn 13	3 Diğeri Veli sinn 3	Diğeri Ali sinn 1
Hane 7 1 Yetim Mehmed veled-i Eyüb oğlu sinn 3	2 Karındaşı Eyüb sinn 1	Hane 8 1 Orta boylu Kır sakallı Ab- dullah veled-i Mustafa sinn 49
2 Oğlu Ali sinn 16	Hane 9 1 Orta boylu Kara sakallı Derviş Hanefi veled-i ... Mehmed sinn 30	2 Oğlu Mehmed sinn 4
3 Karındaşı orta boylu ter bıyıklı Mus- tafa sinn 23	Hane 10 1 Orta boylu kara sakallı Mehmed veled-i Mustafa sinn 36	2 Oğlu Mustafa sinn 4
3 Diğeri Hüseyin sinn 2	4 Diğeri Hasan sinn 1	5 Karındaşı orta boylu kara sakallı Süleyman sinn 31
Hane 11 1 Orta boylu Aksakallı fukara Ali veled-i Mustafa sinn 59	2 Oğlu emred Mustafa sinn 15	Hane 12 1 Orta boylu kara sakallı Batman Hasan veled-i Ha- san sinn 33
Hane 13 1 Kara Sakallı Ali veled-i Cuma oğlu Mehmed sinn 35		

Hane: 13, Neferan: 37.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere Abdalân köyünde 13 hanede 37 kişi bulunmaktadır. Yaş ortalaması yaklaşık olarak 20 olan bu köyün demografik yapısının

çok genç olduğu görülmektedir. Erkeklerin yanı sıra kayıt altına alınmayan kadınların sayısının da erkekler kadar olduğunu varsayarsak köy nüfusunun yaklaşık 74 kişi olduğu söylenebilir. Fiziksel özellikleri kaydedilen kişilerin hepsi orta boyludur. 1 kumral sakallı, 8 kara sakallı, 3 aksakallı ve 2 kişi kır sakallıdır. Ayrıca 1 kişi de ter bıyıklı yani bıyıkları yeni çıkmış olarak kaydedilmiştir. 7. Haneye kaydedilen Yetim Mehmed, babası öldüğü için yetim sıfatıyla yazılmıştır. Nitekim 3 yaşında olan Mehmed, kadınlar defterine yazılmadığı için hane reisi olarak kaydedilmiştir.

6. Sonuç

Şimdiye kadar Bektaşilik hakkında yapılan çalışmaların çoğu, XIX. yüzyıl ve sonrasına aittir. Çalışmalar, XIX. yüzyılı kapsayacak şekilde yoğunlaşmasına rağmen yapılan araştırma neticesinde bu yüzyıla ait nüfus defterlerinin Bektaşilik açısından pek fazla kullanılmadığı görülmüştür. Bu doğrultuda Osmanlı arşivinde yapılan tarama neticesinde Pirevi'ne ve Hacı Bektaş kazasına ait nüfus defterleri tespit edilerek Hacı Bektaş Veli tekkesini aydınlatacak yeni bilgiler keşfedilmiştir. Çalışma, nüfus defterleri ışığında yapılmış olup, XIX. yüzyılda Pirevi'nin kapısının bizlere biraz daha aralanmasına katkı sunmuştur.

Nüfus defterlerinin Pirevi hakkında bizlere ne tür bilgi verebileceği hususuna gelindiğinde defterlerde göze çarpan ilk nokta Pirevi'ndeki derviş sayısıdır. 1826 yasağı ile birlikte Pirevi'ndeki dervişlerin sayısında ilk etapta bir azalma göze çarpsa da daha sonraki yıllara ait verilerden yola çıkıldığında derviş sayısında artış söz konusudur. 1831 ve 1845 sayımlarına bakıldığında Pirevi'nde hatırı sayılır bir derviş güruhunun olduğu görülmüştür. Birde bunlara kendi konaklarında ikamet eden Çelebiler eklendiğinde Bektaşiler açısından irşat faaliyetlerini yürütecek temel gurup ortaya çıkmıştır. Diğer çerçeveden bakıldığında Nakşilerin de Pirevi'ndeki varlıkları ortaya konulmuştur.

Nüfus defterlerinde sayısal verilerin yanı sıra Pirevi'nde bulunan derviş, baba ve dedebabanın fiziksel özellikleri de ifade edilmiştir. Bu durum o dönemdeki derviş ve babaların sima ve endamlarının zihinlerimizde canlanmasına yol açmıştır. Pirevi'ndeki şahıslar görevleriyle birlikte zikredildikleri için dergâhtaki iş bölümü hakkında da bizlere ipuçları vermektedir. Defterde derviş ve babaların yaşlarının yazılmaları defterin tutulduğu tarih göz önüne alındığında bu kişilerin doğum tarihleri hakkında bir fikir vermiştir. Bunun yanı sıra Pirevi'ne ziyaret için farklı bölgelerden birçok kişinin geldiği görülmüştür. Aslında bu durum Bektaşiliğin yasaklı yıllarında bile Pirevi'nin hala bir merkez konumu görevini üstlendiğini göstermektedir. Tarafımızca yapılan bu çalışma ile resmi belgelerde Dedebaba tabiri hakkında daha önce öne sürülen tespitin artık geçerliliğini yitirmiş olmasıdır. Nitekim daha önceki çalışmalarda resmi vesikalarda Dedebaba ifadesinin ilk olarak 1880 yılında kullanıldığı ifade edilmiş; oysaki ele aldığımız bu çalışma ile bu tarihin eldeki kaynaklar neticesinde şimdilik 1841'e kadar geriye götürülebildiği ispatlanmıştır. Babagan kolunun yanı sıra defterlerde Çelebilere ait bilgiler de yer almıştır. Özellikle Hamdullah Çelebi'nin sürgün yıllarına

yönelik bilgi muğlaklığı, yapılan bu çalışmayla giderilmiştir. Yine temettuat defterinin katkısıyla bir çelebiye ait mal varlığı ortaya konulmuştur. Temettuat kayıtlarında dik-kati çeken diğer bir nokta ise Bektaşiliğin lağvedilmesine rağmen daha önce Çelebilik payesini almış ve Hacı Bektaş'ın makamını temsil eden bir kişinin vergiden muaf tutulmasıdır. Devlet, her ne kadar Bektaşiliği yasaklasa da Hacı Bektaş Veli'den ötürü onun soyundan gelen kişilerin ekonomik ayrıcalıklarının tanımaya devam etmiştir. Seccadenişinliklerinden dolayı günümüzde bilinen Çelebilerin yanı sıra Hacı Bektaş Veli'nin soyuna mensup olan diğer bireyler de gün yüzüne çıkartılmıştır. Babagan ve Çelebi koluna yönelik bilgilerin yanı sıra Pirevi vakfına yönelik malumatı da defterler kısmen ihtiva etmiştir.

Nüfus defterleri, Pirevi'nin Nakşi yönetimi altında geçen yıllarına da ışık tutmuştur. Osmanlı Devleti'nin Sünnileştirme politikaları neticesinde Pirevi'ne gönderilen Nakşi şeyh, nüfus defterlerinde yerini almıştır. Nakşi şeyh, ailesiyle buraya yerleşmiş ve aile fertlerinden birisinin Pirevi'nde sonradan inşa edilen caminin imamı olarak atanmasına zemin oluşturmuştur. Böylece Nakşiliğin Pirevi'ndeki varlığı farklı bir perspektiften gün yüzüne çıkarılmıştır.

Sonnotlar

- 1 Asıl adı Mehmet Hamdullah olan Hamdullah Çelebi, 1767 senesinde Hacı Bektaş'ta dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Bektaş Veli seccadenişinlerinden Feyzullah Çelebi, annesi ise Rahim Hanım'dır. 1824 yılında Feyzullah Çelebi'nin şehit edilmesinin ardından 57 yaşında Hacı Bektaş Veli seccadenişini olarak atanır. Hamdullah Çelebi, tahsili ve bilgisi sayesinde tarikatta saygın bir seviyeye gelmiş, etrafındaki kişileri dergâhta sık sık toplayarak onlara dersler vermiştir (Maden, 2017: 344-345). Aynı zamanda iyi bir şair de olan Hamdullah Çelebi, Hacıbektaş'ta iken "Hamdullah", sürgünde iken Hacıbektaş'a hasret kaldığı için "Hasreti" mahlasıyla şiirler yazmıştır (Doğanbaşı, 1998:48).
- 2 Melikoff, 1833 yılında Hamdullah Çelebi'nin affa uğrayarak Hacı Bektaş kazasına ikamet etme izni aldığı iddia etmektedir. (Melikoff, 1993:236). Soyyer ise Hamdullah Efendi'nin, 1840 yılındaki arzında sürgünlüğünün 13 yılı aştığını ve artık Hacıbektaş'a dönmek istediğini ifade etmiştir. Devlet, Hamdullah Efendi'yi, şeyhlik uhdesinde bulunmamak şartıyla affetmiştir. (Soyyer, 2005: 76). Diğer bir araştırmacı ise Hamdullah Çelebi'nin affa uğramasına rağmen Hacıbektaş'a gelmeyerek Amasya'da kalmaya devam ettiğini ifade etmektedir (Erdügan, 2018:204).
- 3 Hacı Bektaş'ın neslinden geldiğini iddia eden guruba ise *Dedegan* kolu denilmiştir. Dedegan (Çelebi) kolunun, Babaganlara karşı en önemli avantajı, cedlerinden ötürü vakıf idaresini ve gelirlerini ellerinde buldukları için merkezi otorite tarafından birinci derecede muhatap alınmalarıydı (Yıldırım, 2015: 81).
- 4 "Yeniçerilerin sebebine Bektaşilere dahi mücâzât olduğu sırada meşâyih ve fukarâ-yı Bektaşiyeyden bazı zevât Kayseri gibi ulemâsı bol bazı bilâda nefy olundukları sene-i sâbika mevâddında muharrer idi." Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi 1, s. 123.
- 5 Fakir-i dervişan-ı hangâh-ı huzuru Hacı Bektaş Veli neferan 23.
- 6 Soyyer ele aldığı çalışmasında derviş sayısını 25 olarak belirtmiştir (Soyyer, 2005: 76).
- 7 Tarikatın ikinci kurucusu yani Piri Sanî olarak adlandırılan Balım Sultan, 1501 yılında II. Bayezit tarafından Pirevi'nin başına getirilmiştir. Balım Sultan, Bektaşiliğe günümüze kadar süre gelen yeni bir yapılanma getirmiştir. Balım Sultan Erkânı da denilen bu yapılanmanın bazı bileşenlerini şunlar oluşturmaktadır. Bunlardan ilki Bektaşilik'te mücerretliğin yani bekâr Derviş ve Babaların ortaya çıkmasıdır. Bu tarihten sonra mücerretliği savunan Bektaşiler'e *Babagan* denilmiştir (Birge, 1991: 64-65; Altı, 2019: 44-45).

- 8 Aşevi Babası, Pirevi'nde Babagan kolundaki protokolde Dede Baba'dan sonra en önemli kişidir. Ayrıca Ekmekevi, Aşevi, Mihmanevi, Kilerevi, Meydanevi için bkz (Noyan, 1998:457-463).
- 9 Bektaşilikte en üst mertebeye Dede Baba'lıktır. Dede Baba, Hacı Bektaş Veli'yi temsilen onun dergâhında postnişin ve türbedar'dır. Dede Baba'lık hayat boyuncadır. Babadan oğula miras kalmaz. Dede Baba'nın Hakk'a yürümesinin ardından Babalar arasından halifelik aşamasına ulaşmış olan kimseler arasından en değerli, en iyi ahlaklı ve en bilgilisi seçilerek Dede Baba'lığa getirilirdi (Noyan, 1998: 317-318).
- 10 Ali Celalettin Çelebi'ye (1846 yılında mütevellilik beratı ve 1848 yılında da evladiyet hissesi verilmiştir. Ali Celaleddin Çelebi'nin ölümünden sonra yerine Feyzullah Çelebi (1811-1878), Abdülaziz tarafından verilen 16 Ramazan H. 1288 tarihli fermanla postnişin olur (Ulusoy, 1986: 97). Çelebilerin listesi için bkz. (Yıkılmış, 2014: 186).
- 11 "Kaza-i Hacı Bektaş tabi livâ-i Kırşehir. Kaza-i mezkûrun civar mezraâsı Hacı Bektaş Veli Kuddise sırrahul âli hazretlerinin zaviye vakfı ve meşrut iddûğü" (COA NFS.d. 3533/56).
- 12 "İşbu sene-i merkumede kain zirde muharrer abdalân haneleri hâlâ irade-i seniyye ber veçhi malikane-i Sultan Hacı Bektaş Veli Kuddüs sırruhu hazretlerinin türbe-i saadetleri hatb-ı küşan virgü ve sair ... tekâlifden muafiyetde oldukları" (COA NFS.d. 3534/38).

Kaynaklar

I. Arşiv Vesikaları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (COA)

COA NFS.d. 3526, 3533, 3534, 3535, 3551, 7377.

COA ML.VRD.TMT.d. 820.

II. Yazılı Kaynaklar

- Akbayar, Nuri. (Haz). (1999). *Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi 1*, İstanbul: YKY.
- Alkan, Mustafa. (2011). "Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine Nakşibendi Bir Şeyhin Tayini Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57, 213-223.
- Altı, Aziz. (2019). *Balkanlarda Bektaşilik XVII-XVIII. Yüzyıllar*. Ankara: La Kitap.
- Altuntaş, İbrahim. (2005). "Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasından Sonra Bektaşî Tekkeleri ve Osmanlı Yönetimi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Ayar, Mesut. (2009). *Bektaşilikte Son Nefes Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*. İstanbul: Giza Yayınları.
- Birge, K. Birge. (1991). *Bektaşilik Tarihi, Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Özlu, Zeynel, "Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Sülalesi Çelebiler". *Belleten*, LXXIX, S. 285, 2015, 501-529.
- Doğanbaş, Muzaffer. (1998). "Hamdullah Çelebi Türbesi". *Cem Dergisi*, S. 77, 46-48.
- Erdoğan, Havva. (2005). "820 Numaralı Temettuat Defterine Göre Tanzimat'ın İlk

- Yıllarında Mucur ve Hacı Bektaş'ın Demografik Yapısı ve Sosyal Durumu". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi*, C. 6, S. 1, 95-102.
- Erdüğan, Serkan. (2018). "Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 17, 193-210.
- Esad Efendi. (H.1241). *Üss-i Zafer*, İstanbul.
- Goodwin, Godfrey. (1997). *Yeniçeriler*. Çev. Derin Türkömer, İstanbul: Doğan Kitap.
- Kılıç, Rüya. (2005). "Yenileşme Döneminde Meşrutiyetten Gayrimeşruluğa Bektaşîlik: Otorite-İtaat- Mücadele". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 2, s. 169-186.
- Küçük, Hülya. (2003). *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşîler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Lütfî. (H. 1292). *Tarih-i Lütfî I: Matbaa-i Amire*.
- Maden, Fahri. (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK.
- . (2017). "Amasya'da Bir Sürgün Çelebi: Hamdullah Efendi (1767-1846)", *Uluslararası Amasya Sempozyumu*, Amasya.
- Melikoff, İrene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Noyan, Bedri. (1998). *Bektaşîlik ve Alevilik C. 1, , İstanbul: Ardıç Yayınları*.
- Varol, Muharrem. (2011). "Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarihî Politikaları (1826-1866)", *Yayımlanmamış Doktora Tezi Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul*.
- Öz, Baki. (2013). *Bektaşîlik Nedir*. İstanbul: Der Yayınları.
- Hasluck, V. (1991). *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*. Çev. Turgut Koca-A. Nezihî Erginsoy. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Karal, Enver Ziya. (1995). *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2003). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. Çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kartal, Kazım- Uysal, Mustafa Ali. (2018). "Tanzimat Öncesi İncir Kazasının Demografik Yapısı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 81, 533-553.
- Ulusoy, Celalettin. (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*. Hacıbektaş: Akademi Matbaası.
- Soyyer, Yılmaz. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşîlik*. İzmir: Akademi Kitabevi.

- . (1992). “Osmanlı Devleti’nin Son Yüzyılında Bektaşilik: Bektaşi Tekkelerinin Kapatılışı Ve Bektaşiliğin Yasaklı Yüzyılı”, *Arayışlar Dergisi*, S. 2, s. 35-66.
- Salman Yıkılmış, Meral. (2014). *Hacı Bektaş Veli’nin Evlatları “Yol”un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. (2015). “Bektaşi Kime Derler?: “Bektaşi” kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, İstanbul: İletişim Yayınları, 71-108.

OSMANLI SARAYINDA AŞURE YAPIMI VE DAĞITIMI (XVIII.-XIX. YÜZYILLAR)* **

Making and Distribution Of Ashura At The Ottoman Palace
(XVIIIth - XIXth Centuries)

Fatma ÜNYAY AÇIKGÖZ***

Öz

10 Muharrem “Aşure Günü”nde en az on çeşit malzemeden oluşan aşurenin pişirilerek eşe-dosta, fakirlere dağıtılması Nuh peygamberin sünneti olarak kabul edilmiş ve bu sebeple de Aşure Günü tarih boyunca, kutsal bir gün olarak çeşitli şekillerde kutlanmıştır. Osmanlılarda bu günde aşure yapılıp dağıtılması gerek halk arasında gerekse saray ve devlet ricali arasında da görülmekte ve buna özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Aşure Günü kutlamaları, saraydan başlamak üzere halk tabakasına kadar uzanan Osmanlı sosyal hayatını canlandıran; birlik, beraberlik ve dayanışma duygularını kuvvetlendiren bir gelenek olarak varlığını sürdürmüştür. Bu konudaki çalışmalarda XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı sarayında aşure yapımı ve dağıtımı üzerinde durulmadığı görülmektedir. Bu nedenle bu makalenin konusu XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın ilk yarısı arasında 10 Muharrem Aşure Günü’nde Osmanlı sarayında aşure yapımı ve dağıtımı ile ilgili uygulamaları içermektedir. Makaledeki bulguların Türk kültür tarihine katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Konuyla ilgili olarak Osmanlı arşivlerinde XVIII. yüzyıl ve daha sonraki dönemlere ait bazı kayıtları teşrifat, cîb-i hümayûn (ceyb-i hümayûn) ve harc-ı hassa defterleri gibi belgelerden takip etmek mümkündür. Bunlar incelendiğinde sarayda yapılacak aşure için gerekli malzemeler, aşure yapımında ve dağıtımında kullanılan malzemeler, aşure dağıtılan kişiler ve bunları dağıtanlar, aşure pişirildiğinde yapılan ihsanlar, aşure getirilene verilen bahşişler ve giydirilen kürkler gibi ayrıntıları görmek mümkündür. Arşiv belgelerinin bize verdiği bu bilgiler, aynı zamanda saray görevlilerini ve bunların üç ayda bir aldıkları maaşlar ile özel günlerde aldıkları bahşişleri göstermeleri bakımından da önemlidir. Bu çalışmada kullanılan belgeler, XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın başlarını muhtevî olup, Osmanlı’nın son dönemlerinde aşure gününün dinî hayatındaki rolüne ilişkin anlatılara mutfak kültürü ve sosyal dayanışma bağlamında katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Muharrem, aşure, dağıtım

Abstract

Preparing and distributing of Ashura to friends, which consists of at least ten kinds of ingredients, on 10th of Muharram “Ashura Day” has been accepted as the sunnah of Noah prophet and for this reason the Ashura day has been celebrated in various manners as a holy day throughout history. In the Ottomans, it was common both among general public and the palace and government high officials to make and hand out ashura on the Ashura Day, which was something that was paid attention. Literature review reveals that making and distribution of ashura in the Ottoman Palace between the XVIIIth and XIXth century has not been emphasized. Therefore, the subject of this article is to examine the practices of Ashura making and handing out from XVIIIth century to the first half of the XIXth century on Ashura Day. The findings are intended to contribute to Turkish cultural history. The

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.11.2018, Kabul Tarihi: 11.03.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.007>

** Bu makale Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 17 -20 Mayıs 2010’da düzenlenen “II. Genç Bilim Adamları Sempozyumu”nda sunulan bildirinin yeniden ele alınarak genişletilmiş halidir.

*** Dr. Öğrt. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Kırıkkale. facikgoz78@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-1101-1744.

celebrations of the ashura day have been a tradition that revived Ottoman social life, strengthening feelings of unity and solidarity. Information regarding the Ashura Day is possible to be obtained from some documents in Ottoman archive such as “teşrifat, cîb-i hümayun (ceyb-i hümayun) and harcı hassa” books. It is possible to find such details as the ingredients needed for the ashura to be cooked in the palace, materials used in cooking and distributing Ashura, persons to whom ashura is distributed and persons who distribute ashura, kindnesses done when ashura is cooked, tips given to persons who bring ashura and furs that are dressed to them in these documents. The information provided by the archive documents is also important in terms of indicating palace officials and their salaries and tips on special days. The documents used in this study comprise early XVIIIth and XIXth centuries and contributes to the understanding of things done on the ashura day in the late Ottoman period.

Keywords: Ottoman, Muharram, Ashura, distribute.

Aşure günü ile ilgili inanışlar, bu günde yapılan kutlamalara dinî bir mahiyet kazandırmakla birlikte Aşure Günü, mutfak kültürünün de bir parçasını oluşturmaktadır. Osmanlı mutfağında geleneksel tatlılar önemli bir yer tutmaktadır. Bu tatlılardan biri de aşuredir. Bu makalede Osmanlı arşiv belgelerinden hareketle 10 Muharrem Aşure Günü’nde Osmanlı saray mutfağında aşure pişirilmesi ve bunun dağıtımı ele alınmıştır. Osmanlı’nın son döneminde yaşamış olan Musahipzade Celal (1992), Abdülaziz Bey (1995) ve Sadri Sema (2008) gibi yazarların eski İstanbul yaşantısını anlattığı hatırat türü eserlerinde Osmanlı toplum hayatında Aşure Günü’nde yapılan adetlerle ilgili bilgilere rastlamak mümkündür (Musahipzade Celal, 1992; Abdülaziz Bey, 1995; Sema, 2008). Bu bilgiler derli toplu olarak Baş’ın (2004) aşure gününün tarihsel boyutu ve Osmanlı dinî hayatındaki rolü ile ilgili makalesinde bulunmaktadır (Baş, 2004: 180-181). Mezkûr eserlerde sarayda aşure pişirilmesi ve dağıtılmasına ilişkin tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Özlü’nün (2014) Osmanlı sarayında aşure geleneğine ilişkin uygulamaları ele aldığı makalesi ise daha çok XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarını kapsamaktadır (Özlü, 2014). Konu ile ilgili literatürde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı sarayında aşure yapımı ve dağıtımı üzerinde durulmadığı görülmektedir. Bu nedenle XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın ilk yarısı arasında 10 Muharrem Aşure Günü’nde Osmanlı sarayında aşure yapımı ve dağıtımı ile ilgili uygulamaların konu edildiği bu makalede, sözü edilen eksikliklerin giderilmesi ve makaledeki bulguların Türk kültür tarihine katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak telif eserlerden yararlanılarak Osmanlılarda aşure günü ile ilgili genel bilgiler verilmiş; akabinde arşiv belgeleri ışığında sarayda aşure pişirilmesine ve dağıtılmasına ilişkin bazı tespitlerde bulunulmuştur.

Bilindiği gibi, tarih boyunca bütün Müslüman milletler tarafından çeşitli şekillerde kutlanagelmış olan 10 Muharrem Aşure Günü’nde gerçekleştiğine inanılan çeşitli tarihî olaylar vardır. Bunlardan en yaygın inanış, Nuh (as.)’in gemisinin bu günde Cudi Dağı tepesine oturduğu ve inananların kurtulduğu, bu sebeple şükür orucu tutulduğu şeklindedir. Aşure de Nuh tufanının bitiminde gemideki yolculara, kilerde kalan son yiyecekler bir araya getirilerek yapılmıştır ve kurtuluşun kutlandığı son yemekte yenilen kırk türlü malzemeyi içermektedir. Aşure pişirilmesi Nuh Peygamber’in sünneti olarak herkesçe kabul olunmuş ve İslam’ın ortaya çıkmasından sonra

da buna uyulmuştur. Ayrıca bu günlerin Kerbela vak‘ası ile ilişkisi olduğu da inanışlar arasındadır (Araz, 2000: 17). Diğer inanışlardan bazıları Hz. Âdem’in tövbesinin bu günde kabul edildiği ve Hz. Musa ve İsrailoğulları’nın, Firavun’un zulmünden bu günde kurtuldukları şeklindedir. Dolayısıyla aşure, sadece Müslümanlar arasında bilinen değil, kökeni çoktanrılı dönemlere kadar uzanan ve Çin’den Küba’ya kadar dünyanın pek çok yerinde yapılan, en eski yemeklerden biridir (Işın, 2008: 258).

Aşure Günü kutlamaları Osmanlılarda da önemli bir yer bulmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerine kadar, kitabî kaynaklarda aşure günü ile ilgili bazı bilgiler bulunmakla beraber bu günde yapılanlarla ilgili ayrıntılı bilgilere rastlanmaz. Ünver’in (1952) Fatih devri yemeklerini anlattığı eserine göre, XV. yüzyılda sarayda yapıldığı bilinen tatlıların arasında aşure de bulunmaktadır (Ünver, 1952; Gürsoy, 2004a: 114-115). Bazı Osmanlı tarih yazarlarının eserlerinde çeşitli vesilelerle Aşure günü konusuna yer verilmiştir. Örneğin; Gelibolulu Mustafa Âli (ö.1599) ve Kâtip Çelebi (ö.1657) benzer ifadeleri kullanmışlar; Nuh tufanını anlatırken, o günden bugüne Müslümanların aşure pişirerek birbirlerine sunmayı gelenek haline getirmiş olduklarından bahsederek, Osmanlı toplumunda da bu güne özel önem verildiğini vurgulamışlardır. Aşure, Âli’nin *Mevâ’idü’n-Nefâis Fî Kavâ’idü’l-Mecâlis* adlı eserinde “âşûr âşî” olarak ifade edilmektedir. Âli’ye göre yemeklerin en lezzetlisi, en nefisi, çeşitli şeyleri karıştırarak yapılanlardır. Mukle, âşûr aşî ve salata bu cins yemeklerdendir (Şeker, 1997: 209 210, 349):

“Kariş katış olan aş sanma ola bî-lezzet
Ki her cüz’ine anun akl-ı küll kılur rağbet
Eğerçi âşûr aşî hayli âşûrî aşdur
Velî ki (mîklenün) a’lâsî anâ kardaşdur.” (Şeker, 1997: 349)

Bir diğer kaynak ise XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğine ait olup I. Mahmud’un sır kâtibi olan Salâhi Efendi’nin, bu hükümdarın hayatına ait tuttuğu hatıra defteridir. Buna göre 3 Haziran 1735’te (11 Muharrem 1148) sultan, sandal ile Beylerbeyi Sahilsarayı’na gitmiş, burada Bağ Kasrı’nda biraz dinlendikten sonra dilsiz ve cüceler padişahı eğlendirmiştir. Eğlencenin ardından ikindiden sonra biri padişah diğeri de maiyetleri için, Sahilsaray’ın hareminden getirilen iki büyük maşrapa amberli ve miskli aşure zevkle yenmiştir (Koçu, 1960b: 1187).

Eski İstanbul yaşantısını anlatan hatırat türü eserlere göre hicrî takvimin ilk ayı olan Muharrem, Müslümanlarca kutsal sayılıp, Osmanlılarda bu ayda birbiriyle akrayanlar el sıkışır, tebrikte bulunurdu. Büyüklerin elleri bayramlarda olduğu gibi öpülürdü. Bu tebrikler sırasında verilen paralar uğur kabul edilir; harcanmaz, saklanırdı. Sadrazamlar, şeyhülislam ve diğer devlet büyükleri saraya giderek padişaha tebriklerini arz ederler; padişahın “muharremiye” denilen armağanlar alırlardı. Muharrem ayının İstanbul halkınca en sevilen tarafı pişirilen aşureydi. Aşureler herkesin gücüne göre değişik şekillerde süslenerek mahalle arasındaki komşulara dağıtılırdı (Göktaş, 1994: 493-494). Muharrem ayının onuncu gününden başlamak üzere bu ayın sonuna

kadar İstanbul'un bütün evlerinde iki kâse de olsa aşure pişirmek uğur ve bereket sayılırdı. Hangi sınıftan olursa olsun herkes, buna özen gösterirdi. Hayırseverler, bir nevi tatlı, yemişli bir çorba da denilebilecek olan aşureyi pişirip halka ve bilhassa fukaraya dağıtmak için imaretler ve vakıflar yapmış ve masrafı karşılayacak gelirler bırakmışlardı (Abdülaziz Bey, 1995: 246-247). Bu manevî atmosfere bir de cadde-lerde, sokaklarda ve mahalle aralarında Muharrem ayının sonuna kadar dörder beşer kişilik gruplar halinde dolaşarak çeşitli kasideler, mevlitler, beyitler vb. okuyarak para, çeşitli gıda ve giyim eşyası toplayan goygoycular eklenirdi (Demirtaş, 2006: 91; Musahipzade Celal, 1992: 124).

Aşure pişirme ve dağıtma işinin en güzel ve temizleri mümkün olduğu kadar servet sahibi daireler tarafından yapılmış, bunların başında da saraylar gelmiştir. Öyle ki İstanbul'da aşure ilk olarak sarayda ve vezir-i azamın konağında pişirilir; halk ise ancak ertesi günden itibaren evlerinde aşure pişirirdi. XIX. yüzyılın sonlarına kadar bu gelenek bu şekilde devam etmiş ve buna özellikle riayet edilmiştir (Ülkütaşır, 1941: 612). Zengin konaklarında pişen aşureler de, elvan renk Saksonya testileri, kapaklı ve tabaklı kıymetli kâselere boşaltılır aşure getiren kişiye bahşiş verilip kaplar iade edilirdi. Eve ayrılan aşureden ilk olarak hane sahibine ufak bir kâse konur, hane sahibi yedikten sonra aşureyi pişiren aşçıbaşı ve çıraklarına bahşiş gönderirdi (Abdülaziz Bey, 1995: 246-247).

Saray aşuresi helvacıbaşılardan gözetimi altında aşçılar ve kiler ağaları tarafından, helvahanede pişirilirdi. Büyük kazanlarda hazırlanan aşureden ilk olarak özel bir törenle padişaha sunulduktan sonra dağıtım iki aşamada yapılırdı. İlk başta harem halkına olmak üzere saray dairelerine, koğuşlara ve devlet ricaline; ikinci olarak ise halka, imaretlere ve yoksullara dağıtılırdı (Ülkütaşır, 1941: 612).

II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Yıldız ve Beşiktaş saray mutfaklarında hazırlanan aşurenin dağıtımını İstanbullular sabırsızlıkla beklerdi. Dağıtım iki şekilde yapılırdı. İlk olarak, saray testilerine ve kâselerine konan aşureleri tablakârlar, Beşiktaş, Ortaköy, hatta daha uzak semtlerdeki yüksek rütbeli kamu görevlilerinin, ilmiye ve mülkiye ricalinin konaklarına götürürlerdi. Ertesi gün, gelenek olarak "cevap" denen usul gereği boş testi ve kâselerin çikolata, bademşekeri, fıstık vb. şeylerle doldurularak konak ağaları tarafından saraya takdimi yapılırdı. İkinci dağıtım ise halka yönelikti. Saray mutfaklarının her birinde iki ve dört kulplu büyük kazanlarda, buğday, incir, üzüm, kayısı kurusu, nohut, bakla vb. malzeme ile "daneli" denen aşureler pişirilir, 10 Muharrem gecesi sırık hamallarının taşıdığı 50-60 kazan, Yıldız Talimhane Meydanı'na götürülerek düzgün bir sıra halinde dizilirdi. Sabah erkenden Matbah-ı Amire müdürü, vekiliharç ve helvacıbaşılar resmi giysileriyle meydana hazır beklerler, seccadecibaşının, aşure dağıtımının padişahın buyruğu olduğunu duyurmasından sonra Matbah-ı amire imamı dua eder, âmin diyen halka parmaklıkları kapılar açılır, her kazanın önünde kuyruklar oluşur ve beraberinde getirdikleri kaplara aşure doldurulurdu. Bu sırada disiplinin sağlanamadığı, görevlilerin tepeden tırnağa

aşure bulaşığına battıkları, hatta hücum edenler arasında kazana düşenler olduğu da görülmüştü. Sarayın hazırlıklarının yanı sıra, padişah kızları ve kızkardeşleri (sultane-fendiler) de kendi saraylarında aşure pişirtip semt halkına, yoksullara dağıttırılırdı. Hanedan mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerine gönderdikleri aşureler porselen, kristal, bakır, gümüş ve pirinç aşureliklere konurdu. Bunlar birer hediye olarak konak ve sarayların köşe raflarında camekânlarında saklanırdı. 10 Muharremi izleyen hafta boyunca rical ve paşa konaklarında da aşure pişirilip dağıtıldı. Son dönemlerde aşureden çok aşure kapları ilgi çektiğinden Muharrem ayı yaklaşınca züccaciyeci ve evani dükkanları binbir çeşit aşurelik, kâse, tas ve sürahilerle dolardı. Bunları alanlar, aşure vesilesiyle yakınlarına ve komşularına değerli hediyeler sunmuş olurlar, bu tür kaplar da evlerde hediye edenin adıyla, örneğin “Saraylı hanımın kâsesi”, “Müftü efendi tası” şeklinde anılırdı (Baş, 2004: 180-181).

Bir tören tatlısı olan aşurenin çeşitleri vardı. Sert buğday temizlenerek kabuğu çıkarıldıktan sonra bir gece önce haşlanıp demlenmeğe bırakılır ve ertesi günü pişirilir; buğday tamamen eriyerek pişirilirse “süzme”, taneli kalırsa “daneli”, süt ilave edilerek de “sütlü” olurdu. Sarayda pişen aşureler genellikle “süzme” ve “daneli” denilen türünden yapılırdı (Efdalüddin, 1941: 612-613). Tatlıcılık zanaatını incelemek üzere 8 Ağustos 1835’te İstanbul’a gelen Yunan kraliyet aşçısı Friedrich Unger’in, 1838’de Almanca olarak yayımladığı Doğu’da Tatlıcılık adlı kitabında 23 değişik yemek adı verdiği listede süzme aşure de bulunmaktaydı (Gürsoy, 2004b: 101).

XIX. yüzyıl sonlarına ait bir “Süzme Saray Aşuresi” tarifi şöyledir: “Evvelce keşkek bir tencerede güzelce patlayıncaya kadar pişirilip ve ovuşturularak ezildikten sonra çorba kıvamına kadar diğer sıcak su ilave ederek ve defa defa süzgeçten süzüp yalnız posadan ibaret kaldıkta içinin pişmiş argıdı olan nohut, fasulye ve baklası ve bu meydana şekeri de ilave olunup bademi, üzümü, fıstığı da atıldıktan sonra üzümü şişinceye kadar tencere ateşe oturtulur. Piştikte indirip kâselere bittevtzi üzerlerine birkaç nar tanesiyle kişniş üzümü ve kırmızı şerbetlik şeker serpilerek soğuduktan tenavül oluna. Filhakika hoştur.”(Işın, 2008: 267).

Osmanlı arşivlerinde aşure günü ile ilgili uygulamalar teşrifat kalemî defterleri, cîb-i (ceyb-i) hümayûn ve harc-ı hassa defterleri gibi belgelerden takip edilebilmektedir. Bu belgelerde sarayda yapılacak aşure için gerekli gıda malzemeleri, aşure pişirmek için gerekli odun, aşure yapımında ve dağıtımında kullanılan kaplar, aşure dağıtılan kişiler ve bunları dağıtan görevliler, aşure pişirildiğinde yapılan ihsanlar, aşure getirenlere verilen bahşişler ve aşçıbaşına giydirilen kürkleri gibi ayrıntıları görmek mümkündür. Arşiv belgelerinde aşure pişirme “âşûra tabhı” olarak adlandırılırken, sarayda pişirilen aşure “âşûra-yı şâhî”, “âşûra-yı hümayûn”, “fukarâ âşûrası” gibi isimlerle; aşure dağıtımı ise “âşûra tevzi’i” olarak ifade edilmekteydi (BOA. D.TŞF, d., nr. 26097; D. TŞF, d., nr. 26062).

Arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre Muharrem ayının onuncu günü Topkapı Sarayı mutfaklarında pişirilecek aşure için Kilâr-ı Has’tan gereken malzeme için

birkaç gün önceden hazırlıklara başlanırdı. Aşure yapılmak üzere saraylara gerekli olan malzeme verilirdi (BOA. C.SM, nr. 18/935). Sarayda pişirilecek aşure için her sene İstanbul Ağası tarafından 30 çeki odun verildiği görülmektedir (BOA. C.SM nr. 95/4776, BOA. CSM, nr. 148/7425, BOA. C.SM, nr. 150/ 7507, BOA. C.SM, nr. 158/7931, BOA. CSM, nr. 161/866).

Hazırlıklardan biri de gerekli kap kacak türünden mutfak eşyasının satın alınmasıydı. 16 Şubat 1780 (10 Safer 1194) tarihinde yapılacak “aşûrâ-yı hümâyûn”un yapımında, dağıtımında ve sonrasında kullanılması için 12 adet büyük kazan kapağı, 10 adet çingene sepeti, 16 adet Frengi sepeti, 2 adet huni, 10 adet kova, 20 adet elek kalbur, 6 adet büyük sünger, 6 adet küçük sünger satın alındığı görülmektedir (BOA. TSMA D., nr. 2425/76).

Yapılan hazırlıklardan sonra aşureler saray mutfaklarında pişirilir ve daha önce belirtildiği gibi özel kaplara konarak tören eşliğinde dağıtımı yapılırdı (BOA. D.TŞF d., nr. 26097 (II. Mahmud dönemi. H. 1233- M. 1817) ; D. TŞF, d., nr. 26062 (I. Abdülhamid dönemi H. 1198- M. 1783). Tevzi’at defterlerinde yazıldığı gibi ilgili görevlilerce, sırasıyla önce hareme, daha sonra sadrazama, şeyhülislama, kaptan paşaya, yeniçeri ağasına ve diğer devlet ricaline götürülürdü. Kayıtlardan anlaşıldığına göre aşureleri belirli kişilere belirli görevlilerin götürmesine dikkat edilirdi. Örneğin padişah tarafından sadrazama gönderilen aşure her sene saray aşçıbaşı tarafından götürülür, aşçıbaşıya bu görevinin karşılığında sadrazam huzurunda samur kürk giydirilirdi (BOA. D.TŞF d., nr. 26062, BOA. CSM, nr. 16/841, BOA. C. SM, nr. 79/4000, BOA. CSM, nr. 147/7383, BOA. C.DH, nr. 239/11920). Ayrıca sadece padişah tarafından değil şehzadeler tarafından da bazı devlet ileri gelenlerine aşure gönderildiği görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, aşure dağıtımı işi büyük bir özenle gerçekleştirilmekteydi.

Her ne kadar sarayda pişirilen aşurelerin süzme ya da daneli olduğu belirtilmekteyse de (Efdalüddin, 1941: 612-613) arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre XVIII. yüzyılda sütlü aşure de yapılmaktaydı. 16 Ağustos 1728’de (10 Muharrem 1141) Topkapı Sarayı’nda yapıp dağıtılan aşurenin sütlü olduğu görülmektedir (BOA., TSMA. D., nr. 10514). Aşure malzemeleri ise “buğday, asel (bal)¹, böğrölçe (fasulye), bakla², nohut, kırmızı üzüm, incir, armut kurusu, kuş üzümü, hurma, siyah erik, kestane, badem, fıstık, fındık içi, razaki üzüm, elma, gülâb (gülşuyu), süt, bevz-i Rumi (Anadolu armudu), yumurta, çıra (çıra üzümü)³ ve şem’-i asel (balmumu)”den oluşmaktaydı.⁴

Aşure dağıtımı aşçıbaşı, kebaççıbaşı, tavuk kebaççısı, aşçılar yazıcıcısı, aşçıbaşı kâtibi, kahvecibaşı, kadayıfçı, kilâr-ı enderun kullukçusu, matbah-ı hassa bölükbaşı, teberdarlar (baltacılar), baltacılar kethüdası, tebdilci, sofa bekçisi, başkuşçu, başkarakulak⁵, haseki başı, yedekçi, baş hailfe, diğer halifeler ve kozbekçiler gibi çeşitli görevlilerce yapılmaktaydı. I. Abdülhamid dönemine ait 5 Aralık 1783 (10 Muharrem 1198) tarihli bir aşure tevzi’at defterine aşure götüren kişiler kırmızı mürekkeple ön sayfaya; şehzadelerin gönderdiği aşureler ise diğer sayfa ters çevrilerek yazılmıştır.

Defter iki varaktan oluşmaktadır. Başında “Defter-i Cedîd-i ‘Aşûra Fi 10 M Sene 198. İşbu defter mücebince tevzi’ olunmuştur” ibaresi vardır (BOA., D.TŞF d., nr. 26062). Bu deftere göre kendilerine aşure götürülen ve bunları götüren bazı kişiler şunlardır:

Esmâ Sultana bölükbaşı teberdaran kulları,
 Şah Sultana odabaşı teberdaran kulları,
 Hibbetullah hanım sultana kilâr hazinedarı,
 Zahide hanım sultana baş eski teberdaran kulları,
 Fatıma hanım sultana ikinci eski teberdaran kulları,
 Sadrazama aşçıbaşı,
 Şeyhülislama yazıcı efendi,
 Kaptan paşaya baltacılar kethüdası,
 Mustafa Paşa’ya Tebdilci Mustafa,
 Nakibüleşrafa ve Sadr-ı Anadolu’ya kapı hasekisi,
 Sadr-ı Rum’a esvabcı kozbekçi,
 İstanbul kadısına tavuk kebaçısı,
 Hekimbaşı’ya soffa bekçisi,
 Yeniçeri ağasına başkuşçu,
 Sadr-ı ali kethüdasına baş karakulak,
 Defterdara kozbekçi,
 Reisülkütuba aşçılar yazıcısı,
 Başmuhasebeciye dördüncü halife,
 Anadolu muhasebecisine hazinedar ağa kuşçusu,
 Yeniçeri efendisine haseki başı,
 Şehreminine kozbekçiler halifesi,
 Tersane eminine baş halife,
 Darbhane nazırına ikinci kuşçu,
 Arpa eminine kebaççıbaşı kulları,
 Gümrük eminine kilâr-ı enderun kullukçusu,
 Matbah eminine ağa kuşçubaşısı,
 Bostancıbaşıya kozbekçi kahvecibaşı,
 Mirahur-ı evvele tebdilci Eski Mehmed,
 Cebeciibaşıya has ahur halifesi,
 Topcubaşıya kuşhaneci ikinci aşçı,
 Toparabacıbaşıya has ahur yazıcısı tarafından aşure götürülmüştür.

Bundan sonra diğer aşure götürülen kişiler sıralanmıştır: “Darüssaade ağası’na, hazinedar-ı hazret-i şehriyari lala hazretlerine, saray-ı atikte⁶ başkadına, saray-ı atikte kethüda kadına, eski saray ağasına, silâhdara, kapı ağasına, hazine kethüdasına, hasodabaşıya, hazinedarbaşıya, kilârcıbaşıya, çukadara, rikabdara, dülbend ağasına, kilâr kethüdasına, seferli kethüdasına, cameşuy (çamaşır) ağasına, ak ağaların cümlesine, harem-i hümayun ağaların cümlesine, yeni saray ağasına, hane-i hassa ağalarına, hazine odası ağalarına, kilâr odası ağalarına, seferli odası ağalarına, yazıcıya (beşinci

halife aşure götürmüştür), baltacılar kethüdasına, zülüflüler kethüdasına, kozbekçi başıya, saray-ı atik teberdarlarına, zülüflü baltacılar, hassa kozbekçilerine” aşure götürülmüştür. Bu kişilere aşure götürenler belirtilmemiştir.

Padişah adına aşure dağıtılanların isimlerinden sonra şehzadelerin gönderdiği aşureler listelenmiştir: I. Abdülhamid’in Şehzadeleri Mehmed, Murad, Süleyman ve Mustafa Hanlardan, her birinden ayrı ayrı olmak üzere sadrazama, şeyhülislama, Kapdan Paşa’ya ve Mustafa Paşa’ya aşure gönderilmiştir. Bu aşureleri götürmekle görevli kişiler yedekçibaşı, kahvecibaşı, ikinci kozbekçisi, kozbekçi kahvecibaşı, has ahur ikincisi, ikinci kahvebaşısıdır. Burada bazı görevlilerin birden fazla aşure götürdüğü de dikkati çekmektedir. Örneğin, her bir şehzadenin gönderdiği aşureler şeyhülislama yedekçibaşı tarafından; yine, Şehzade Murad hariç, diğer şehzadelerin sadrazama gönderdiği aşureler ise kozbekçi, kahvecibaşı tarafından götürülmüştür.

Arşiv belgelerinde geçen bir diğer husus aşure pişirildiğinde padişahın verdiği ihsanlardır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Topkapı Sarayı’nda aşure pişirildiğinde padişahın ihsanı olarak emr-i hümayun ile verilen bahşiş şöyledi:

Silahdar Ağa marifetiyle mutat üzere aşçıbaşı yazıcısına, birinci ve ikinci karakulaklara 30’ar kuruş; Aşçıbaşı kethüdasına 15; Dört nefer bölükbaşıya 12’şer; Aşçıbaşı neferatına 100; Kilercibaşı teberdarlarına 20 kuruş olmak üzere toplam 283 kuruş verilmekteydi (BOA. TSMA. D. nr. 2425/48, BOA. TSMA. D. nr. 2427/34, BOA. TSMA. D., nr. 2432/03). Bu miktar padişahın Muharrem ayında cîb-i (ceyb-i) hümayun harçlığından verdiği 526 kuruşun yarısından fazlası idi (BOA., TSMA. D., nr. 2427/34).

Yine her sene muharrem ayının yirmisinden sonra Ağa yerinde⁷ fukaralara dağıtılmak üzere fukara aşuresi pişirilir ve bu işte görev alanlara mutat üzere padişah tarafından ihsanlarda bulunulurdu:

Aşçıbaşı hademesine 10 kuruş,
 Aşçı neferatına 100,
 Aşçılar yazıcısına,
 Baş karakulağa ve ikinci karakulağa 30’ar kuruş,
 Aşçıbaşı kethüdasına 15,
 İki nefer bölükbaşıya 30,
 İhtiyarlara (aşçı ihtiyarlarına) 30,
 Sakalara (aşçılar sakalarına) 30,
 Kilercibaşı teberdarına 20,
 Pehlivanlara 127,
 Hamallara 30,
 Kapı hasekisine 15,
 Divan ustasına 10,

Hane-i hassa teberdarlarına 40 kuruş veriliyordu (BOA, TSMA, D, nr. 840:

17/a, 56/a, 80/a).

Bu bahşişler mutfak görevlilerinin üç ayda bir aldıkları maaşlardan hariç bu tür özel günlerde aldıkları meblağları göstermesi bakımından da önemlidir.

Sarayda aşure gününde yapılanların benzeri, geleneklere bağlı İstanbul konaklarında da görülmekteydi. Buralarda da aşure pişiren aşçıya ve yardımcısına bey tarafından bahşişler verilirdi (Koçu, 1960a: 1178).

Muharrem ayında aşure pişirip dağıtma işi tek taraflı değildi. Sultana da aşure takdim edilirdi. Sarayda aşure pişirilip dağıtıldıktan sonra darüssaade ağası, hazinedar ağa, hazinedar usta, hazine vekili, şehzadeler ve galata ağası gibi kimseler tarafından padişaha aşure arz edilir ve bu kişiler tarafından gönderilen aşureleri getirenlere de yine mutat üzere bahşişler dağıtılırdı. Örneğin (19. yüzyıl başları),

Darüssaade ağası tarafından gelen adamına 50 kuruş;
 Hazinedar ağa tarafından gelen adamına 30 ya da 25 kuruş;
 Hazinedar usta tarafından gelen usta lalası ağaya 250, boħça ile gelirse 500 kuruş;
 Hazine vekili ağa tarafından gelen usta lalası ağaya 15 kuruş;
 Şehzade tarafından gelen şehzade lalası ağaya ve
 Galata ağası tarafından gelen adamına 20 kuruş

verildiği görülmektedir (BOA. TSMA, D., nr. 2180: 35/b, 37/b, 59/b, 60/b).

Aşure, Osmanlılarda yalnızca Muharrem ayında değil; Berat kandili ve Ramazan gecelerinde imaretlerde yapılıp dağıtılmaktaydı. Ayrıca bazı özel günlerde de aşure yapılmaktaydı. Sözelimi sarayda divan günlerinde paşalara verilen yemeklerde ve ziyafetlerde aşure ikram edilirdi. 10 ve 24 Kasım 1649 (5 ve 19 Zilkade 1059) tarihlerinde sarayda Erdel elçisine verilen yemeklerde, toplam 18 ve 19 yemek çeşidi arasındaki beş tatlıdan biri aşureydi. Paşa sofralarında da aşureye rastlanıyordu (Işın, 2008: 264, 266). Ayrıca mevâcib (üç aylık maaş) dağıtımında da aşure pişirildiği görülmektedir. 1238 yılı Şevvalinde (1823) peşkir ağalığında ve miftah ağalığında aşure hizmetine giden Dölbend Ağası Dayezade İbrahim, “taraf-ı şahâden” divan yerinde mevâcib ihracında sadrazama aşure götürmüştür (BOA. TSMA. D., nr. 100: 2).

Sonuç olarak; Osmanlı dinî hayatında önemli bir rolü olan Aşure Günü’nde yapılan etkinlikler saraydan başlamak üzere paşa konaklarından halk tabakasına kadar uzanan sosyal hayatı canlandıran; birlik, beraberlik ve dayanışma duygularını kuvvetlendiren bir gelenek olarak varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı mutfak kültürünün de önemli bir parçasını oluşturan ve bir tören tatlısı olan aşurenin, sadece 10 Muharrem’de değil; dinî gecelerde, mevâcib dağıtımında ve paşa ve elçilere verilen ziyafetlerde ikram edilen geleneksel bir saray tatlısı olduğu görülmektedir. Arşiv belgelerinde bu konuda zengin bir içerik bulunmaktadır. Buna göre sarayda pişirilen aşurelerin sütlü, daneli ve süzme çeşitleri vardı. Özel kaplara konularak belirli kaideler çerçevesinde başta haremdeki hanım sultanlara olmak üzere-

re sadrazama, şeyhülislama, kaptan paşaya, yeniçeri ağasına ve diğer devlet ricaline dağıtılmıştır. Aşure Günü'nde dağıtım tek taraflı olmamıştır. Padişah ve şehzadeler tarafından devlet ricaline aşure gönderildiği gibi hazinedar ağa, darüssaade ağası ve Galata sarayı ağası gibi saray görevlileri tarafından da padişaha aşure gönderilmiştir. Aşure pişirmede kullanılan gıda malzemeleri, aşure pişirmek için gerekli odun ve kaplar, aşure yapıp dağıtan görevliler, bu dağıtım sırasında görevli kişilere verilen bahşişler, açığıbaşıya giydirilen kürkler ve başka yerlerden saraya aşure getirenlere yapılan harcamalar gibi her türlü muamele defterlere kaydedilmiştir. Aşure dağıtımıyla ilgili olarak Osmanlı teşrifât tarihine de ışık tutan bu bilgiler aynı zamanda saray mutfaklarında çalışan görevliler ile bunların üç ayda bir aldıkları maaşlar dışında özel günlerde aldıkları bahşişleri göstermesi bakımından da önemlidir. Saray halkı ve devlet ricaline dağıtılan aşureden başka Muharrem ayının yirmisinden sonra Ağa yerinde aşure pişirilmiştir ki fukaraya dağıtılmak üzere pişirilen bu aşureye fukara aşuresi denirdi. Bu yönüyle de Osmanlı sarayında icra edilen Aşure Günü kutlamalarının toplumun her kesimini kapsayan manevî bir amaçla icra edildiği görülmektedir.

Sonnotlar

- 1 Bal (asel), sadece sarayda değil, her mutfakta geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Şekerin sınırlı ve pahalı olduğu dönemlerde onun yerine veya onunla birlikte kullanılmıştır (Bilgin, 2004: 222).
- 2 Aşure baklası: Aşure yenilirken kaşığa gelen ilk bakladır; Ağızdan yalanıp çıkarılır, sofradan kalkınca güzelce yıkanır ve kurutulduktan sonra para kesesine bereket tılsımı olarak atılırdı. Kesesinde aşure parası bulundurmayanlarda, muhakkak ki, bir aşure baklası bulunurdu (Koçu, 1960 a: 1178)
- 3 Çıra üzümü: Taneleri beyaz ve üstü kırmızı olan, şıra yapmakta kullanılan bir çeşit üzüm (Kartalcık, 2008: 666).
- 4 Arif Bilgin XVII. yüzyıl ortalarında yapılan aşurenin bileşiminde; fındık içi, ceviz, badem, kuş üzümü, razakı üzümü, kişniş üzümü, kuru bakla börülce, dövülmüş buğday, nohut ve yumurtanın yer aldığını söylemektedir (BOA, MAD. (Maliyeden Müdevver Defterler) nr. 652, s. 16'dan nakleden: Bilgin, 2004: 387 no'lu dipnot).
- 5 Karakulak: Emir çavuşu, haberci (Pakalın, 1993b:198).
- 6 Saray-ı atik: Eski saray, İstanbul'un fethinden sonra Beyazıt'ta yapılan ilk saray, Topkapı Sarayının yapılmasından sonra "Saray-ı atik" adını almıştır.
- 7 Ağa yeri: Topkapı sarayında hazine kethüdasının oturduğu yer (Pakalın, 1993a: 24).

Kaynaklar.

I. Arşiv Belgeleri

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), Defter (D)., Numara (nr.) 840.

TSMA D., nr. 2180.

TSMA, D., nr. 2425/48.

TSMA D., nr. 2425/76.

TSMA D., nr. 2427/34.

TSMA. D., nr. 2432/03.

TSMA. D., nr.10514.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.), Teşrifat Defterleri (DTŞF), Defter (d.), nr. 26062.

BOA. D.TŞF, d., nr. 26097.

- BOA. Cevdet Saray Mesalihi (CSM), nr. 16/841.
 BOA. C.SM, nr. 18/935.
 BOA. C. SM, nr. 79/4000.
 BOA. C.SM, nr. 95/4776.
 BOA. C.SM, nr. 147/7383.
 BOA. C.SM, nr. 148/7425.
 BOA. C.SM, nr.150/ 7507.
 BOA. C.SM, nr. 158/7931.
 BOA. C.SM, nr. 161/866.
 BOA. Cevdet Dahiliye (C.DH), nr. 239/11920.

II. Yazılı Kaynaklar

- Abdülaziz Bey. (1995). *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri (Toplum Hayatı)*, Haz. Kazım Ansan-D. Ansan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Araz, Nezihe, (2000). “Osmanlı Mutfağı”, *Hünkar Beğendi-700 Yıllık Mutfak Kültürü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 7-19.
- Baş, Eyüp. (2004). “Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV, 1, Ankara, 167-190.
- Bilgin, Arif. (2004). *Osmanlı Saray Mutfağı (1453-1650)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Demirtaş, Mehmet. (2006). “Osmanlı Başkentinde Dilenciler ve Dilencilerin Toplum Hayatına Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 20, 91-93.
- Efdalüddin (Tekiner). (1941). “Âşûra-Sarayda Âşûra Tevzi’ Merasimi”, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, I, İstanbul: Asar-ı İlmiye Kütüphanesi, 612-614.
- Göktaş, Uğur. (1994). “Muharrem Adetleri”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 5, İstanbul: Kültür Bakanlığı – Tarih Vakfı, 372-373.
- Gürsoy, Deniz. (2004b). “Sarayda Mutfak Teşkilatı”, *Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 95-111.
- Gürsoy, Deniz. (2004a). “14. ve 15. Yüzyıllarda Yemek”, *Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 112-117.
- Işın, Priscilla Mary. (2008). *Gülbeşeker Türk Tatlıları Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kartalcık, Vedat. (2008). “Anadolu Ağızlarında Üzüm Adlandırmaları”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, Fall.

- Koçu, R. Ekrem. (1960b). “Aşure”, *İstanbul Ansiklopedisi*, 3, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1178.
- . (1960a). “Aşure Baklası”, *İstanbul Ansiklopedisi*, 3, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1178.
- Musahipzade Celal. (1992). *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sema, Sadri. (2008). *Eski İstanbul Hatıraları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Şeker, Mehmet. (1997). *Gelibolulu Mustafa Ali ve Mevaidü'n-nefais Fi Kavai-dü'l-Mecalis*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özlu, Z. (2014). “Osmanlı Sarayında Aşure Geleneği Uygulamasına Dair”, *Milli Folklor*, 26/101, 209-224.
- Pakalın, M. Zeki. (1993a), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı (MEB)Yayınları.
- . (1993b). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, İstanbul: MEB Yayınları.
- Ülkütaşır, M. Şakir. (1941). “Âşûra-Halkiyat”, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 611-612.
- Ünver, A. Süheyl. (1952). *Fatih Devri Yemekleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü.

“AYRILIK” TEMİ EKSENİNDE ÖNCELENEN DİL ÖGELERİNİN STİLİSTİK KULLANIMLARI: KUMRÎ ÖRNEĞİ*

Stylistic Use of The Prominent Language Items Within The Theme of “Separation”: Example of Kumrî

Rabia Şenay ŞİŞMAN**

Öz

Şiir düzmek, özünü gelenekten; etkisini içe bağlı kurgu becerisinden alan bir terkiptir. Yapılanmada dış dünya kaynaklı duyular, iç âlemin makbul değerlerine döndürür. Bu dönüşümün etkeni olan şiir tümcesi gücünü ögelerin esin yetisinden ve ahenk zenginliğinden aldığı kadar onların tümce içindeki yerlerinden de elde eder. Söz dizimindeki bu yer, sözcüğün hem açılımının hem de tesir boyutunun belirleyicisi hükmündedir.

Amaç konu ayrımı olmaksızın klasik gelenekteki herhangi bir nazım türü örneğini günümüzün stilistik dil çözümleme yöntemleriyle işlemektir. Maktel-i Hüseyin anlatım tarzında, didaktik ve lirik dokunuşlarla kurgulanmış *Kenzu'l-Mesâ'ib* adlı eser, çalışmaya esas olan metindir. Türkiye Türkçesine henüz aktarılan bu nüsha Maktel şairlerinden Kumrî mahlaslı Mirzâ Muhammed Takî'nindir. 186 varaklık mersiye türünde söylenmiş nüshanın çözümleme işleminde kullanılan veriler “ayrılık temî” merkezinde sınırlandırılmıştır.

Yeni nüshanın tanıtımını yapmak ve şiir dili malzemesinin nesnel açılımlarını sağlayabilmek düşüncesiyle şiir tümcelerinin stilistik dil kullanımları incelenmiş ve bunlar “sözdizimsel öncemeler” ekseninde yorumlanmıştır. Sınırlandırma amaçlı belirlenmiş “ayrılık” söylemindeki tümceler ve redifi ayrıl- eylemi ile kurulu mısra/ beyitler üzerinden öncemelerin tetkiki gerçekleşmiştir. Bu tetkik sürecinde ayrılık temî içinde kabul edilen tümcelerde yüklem, zamir, edat öncemeleri yanı sıra anlamdaş, yakın anlamlı, karşıt anlamlı sözler gibi öncemeler ele alınmış; iç/dış yapıdaki stilistik unsurlar anlam-duygu örgüsü çıkarımlarıyla ortaya konulmuştur.

Çalışmada varılmak istenilen Şiir tümcelerinin çok boyutlu yapılarını stilistik dil incelemeleriyle çözümleme çabası sonucunda yaşanmışlıkların aynası alan edebi metinlerdeki derinlikli anlam ve ses güzelliklerini açığa kavuşturma ve böylece dil bilimi çalışmalarına faydalı olabilmektir.

Anahtar Sözcükler: Kumrî, ayrılık temî, maktel, mersiye, devriklime, öncelenen ögeler, stilistik dil

Abstract

Poetry is a form of composition that takes its production process from the structural skills. In the process of this composition, senses originated from the outer world change into their desirable value from the inner world. Each item's ability in a poetry line, which is the builder of this transformation, is related with their positions in a sentence as well as their inspiration strength and rhythm richness. This placement in the syntax is the determiner of both the word's meaning and its impact skill. The purpose is to process any verse type from the classic tradition with the methods of stylistic linguistic analysis. The work that is the basis of this study is called *Kenzu'l-Mesâ'ib* written in the form of Maktel-i Hüseyin that is structured with didactic and lyrical aspects. This copy which has just been translated into Turkish is a work of Mirzâ Muhammed Takî, writing under the pseudonym of Kumrî

* Makalenin Geliş Tarihi: 29.02.2019. Kabul Tarihi: 20.05.2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.008>

** Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkiye. rs.sisman@alparslan.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4130-629,

who is one of the maktel poets. The data of this 186 foiled work written in the form mersiye, which is a poem written after the dead ones, focuses on the “theme of separation (ayrılık)”. To introduce the new copy of the text and to analyze the poetic language material, the stylistic language uses of the sentences are examined and interpreted within the scope of “syntactic prominences”. For this purpose, text is examined and in general the sentences that include the word “ayrılık” and the couplets/lines that have the verb “ayrıl (-to separate)” as their repeated voice are scanned and the findings are arranged in accordance with the purpose. In the second part of the study the stylistic features of the text is tried to be enlightened through the analysis of the verbs, pronouns and prepositions in the sentences that are concentrated on the theme of separation and the prominences of the words that are synonyms, homonyms and antonyms within the same scope; and the stylistic notions within the inner/outer structure are reflected through meaning-sensation web. As a result of the effort to try to analyze the multi-dimensional structure of the poem lines with the stylistic language studies, the purpose is to unravel the sophisticated meanings and the aesthetic of the voices in the literary texts that are the reflections of the experiences and by this way being able to help out other linguistics studies.

Key Words: Kumrî, theme of separation, maktel, mersiye, anastrophe, prominence words, stylistic language

1. Giriş

Şiirin söz dizimi, öze dönük etkili sözlerden ibaret olması hasebiyle cezbedicidir. Bunun yanı sıra geleneksel anlatım biçimlerinin zaruretlerinden olan kafiyeli söz söyleme beklentisi, şiirdeki öge sıralamasını, günlük dilin klişe diziliminden farklılaştırmıştır. Özgünlüğü yakalama adına dili başkaca kullanım çabalarını, şiir kurgusunun gerekli ama yeterli olmayan inşa edicileri şeklinde düşünmek mümkündür.

Şiirdeki söz mimarlığının tanzimi estetik yapıdaki ustaca yönelimlerin tabii bir sonucudur, denilebilir. “Kelime tonu ile anlamı arasındaki münasebet”e (Tunalı, 2014: 91) benzer çeşitli kurgu tabakalarının oluşum kazandığı bu yönelimlerin uyarıları arasında tasarım ve esin gücü, sezgisel etkiler yaratan türlü ses ve söz becerileri gibi öznel kaynaklar sayılmaktadır. Bu kaynaklar ile dil gereçlerinden “kişisel, bilgisel, çağırışımca, inandırıcı, mantıksal, duygusal, sanatsal amaçlar”dan (Öznlü, 2001: 20) biri ya da birkaçı doğrultusunda faydalanan şair, stilistik anlamda gereksinim duyduğu anlatım öğelerini kişisel tercihlerince kullanabilir. Nitekim şiirde “duygusal öğelerin devrikleşme ile öncelemelere” (Öznlü, 1992) ve sonlamalara yol açmasıyla şiirsel alanda, günlük dilin alışılmış işlevlerinden çok başka amaçlara hizmet eden dil öğeleriyle karşılaşılır.

Wellek, R., Warren, A. tümce içindeki söz tercihlerinin ortaya koyduğu açılımların gücünü açıklarken: “Şiirin anlamı, bağlamından çıkar: Bir sözcük, kendisiyle birlikte yalnızca sözlük anlamını değil, eşanlamlı ve sesteş sözcüklerden oluşan bir havayı da getirir. Sözcükler yalnızca bir anlam taşımakla kalmaz, ses, anlam ya da türeyiş bakımından ilişkili sözcüklerin anlamlarını çağırıştırırlar” (2001: 204) demektedirler. Bu durumda, şiir dilindeki anlamsal ses ve söz yükü çeşitli çağırışimleri barındıran imkânlarla sahiptir, hükmü çıkartılabilir. Nitekim Akay, şiir dili kullanımında yakın anlamlı sözcüklerin önemine değinir (1998: 416). Pospelov yakın anlamlı sözcük kullanımıyla ilgili olarak “derecelendirme” (2005: 403) tabirini seçer ve anlamsal

boyutta yakın anlamlı sözcüklerin tasarrufuyla tümcedeki ögelerin birbirlerini daha vurucu bir etkiyle seslendirecekleri görüşünü ifade eder.

Şairin kalbî uyanıklıkla aydınlanmış duygu hâllerini zihinsel uyanıklıkla çözümlemek elbette çetindir. Özünlülük, şiir dilinin bu zorlu anlam ilişkisini, dildeki sözbilim kurgularıyla dilbilim yapılarının sonuçlarına bağlar (1992: 73) ve olağan dil kullanımlarından başkaca olan şiir dili için “şiir dilinin kurgu ve yapısı değişiktir” tespitine dikkat çeker (1992: 36). “Öncelemeler” ise bir söyleyiş biçimi olarak sadece şiir dili için değil bilhassa kısa ve çarpıcı olması beklenen her türlü sloganik söz akışı için geçerli bir söz tasarrufudur.

Bütün bu dile ait unsurları betimlemek, şiirdeki özgün tümceleri nesnel düzlemde açabilmek için dış yüzey ile içteki derin yapı etkileşimleri arasındaki devingen çok yönlü ilişki boyutlarını, “güzelleştirilmiş dil” (Aristoteles, 2011: 11) gerçekliği içinde çözümleyebilmek gerekli sayılmıştır. Bu sebepten farklı yöntem ve tekliflerin ileri sürüldüğü klasik şiir çözümleme çalışmaları mühimsenmektedir. Güleç, “Klasik Türk Edebiyatı metinleri nasıl şerh edilmeli?” (2010) sorusuyla başlıkladığı yazısında, şiirsel metin tetkik usullerini A. Nihad Tarlan’ın şerh uygulamalarıyla anlatmaya başlar ve bugüne özgü modern edebî kuramların denendiği çalışmaları içine alan geniş kapsamlı bir sıralama yapar ve analitik değerlendirmelerle adı geçen çalışmaları özet hâlleriyle verir. Bunlar arasında yer alan bir inceleme Dilçin’e aittir. Dilçin araştırmasında Fuzulî’yi stilistik kullanımlarıyla işlemiş ve “öncelemeler”in vezinli, kafiyeli, redifli şiirler için bir “zorunluluk” sayıldığını; vezinsiz, kafiyesiz, redifsiz şiirler için ise bir ‘doğallık’ olduğunu dile getirmiş; doğallığın “devrikleme” açılımlarıyla yapıldığını belirtmiştir (2008: 42). Yine Güleç’in sıralamasında bulunan bir diğer inceleme Özünlülük’e ait olandır. Özünlülük burada “geleneksel şiir türlerinde uyak yapma zorunluluğu” (2001: 93) konusuna değinmekte ve şiir tertibinde okuru kendine çekme ve hatırdan kalabilme endişelerinin devrikleşmelere yol açtığını, dolayısıyla “öncelemeler”in kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir.

Şiir tasarımı öncelemeler, estetik yapılanmayı destekleyici, ahenk ve duyarlılık dokusunu pekiştirici unsurlardandır. Alakalı sözcükler şiirdeki beyit ya da mısra çerçevesinde düşünülür ve “beytin ya da mısraın en başında yer alan ilk kelimenin yalnızca o beyte özgü görevi” (Dilçin, 2008: 45) öncelikli olarak gözden geçirilir. Öncelemelerin koşutluk, yineleme, devrikleşme ve sapmalara yol açtığını ifade eden Özünlülük biçimbilgisel, sözdizimsel ve anlambilimsel öncelemeler gibi bir sınıflandırma yapsa da şiirsel tümce kurgularında sıkça rastlanan öncelemelerin farklı nedenlere bağlanabileceğini belirtir (2001: 90-114).

Çalışmanın konusu, ayrılık temî merkezinde ve redifi ayrıl-eylemi ile kurulu beyitlerdeki stilistik özellikli öncelemelerdir. Bu doğrultuda sınırlı bir çerçevede eski nazım türleriyle kurulu anlatım biçimlerini yeni yöntemlerle çözümleme çalışmalarına katkı sağlamak istenmiştir.

2. Maktel

H. Hüseyin'in hazin ayrılığı İslam edebiyatında müstakil bir tür oluşturmuş ve bilhassa taziye merasimlerinde mâtem konulu ilahî anlamına gelen nevhâ söyleme âdeti yaygınlaşmıştır. Mersiyeler ya müstakil bölüm olarak divanlarda ya da “maktel”²/ “maktel-i Hüseyin” adı verilen eserler içinde bulunabilmektedir.

H. 10 Muharrem 61/M. 10 Ekim 680'de Hz. Hüseyin ve yarenleriyle Muaviye'nin oğlu Yezid komutasındaki Emevî siyasi gücünün taraftarları arasında geçen savaş, sonuçları itibariyle günümüze dek etkileri ulaşan bir ayrılığın başlatıcısı hükümderdir. Ayrılık elemine nesilden nesile aktarılan öykü ve mısralarla tahammül gösterilmeye çalışılsa da yaşanılmış şiddetin yoğunluğu nispetinde hem sözlü hem yazılı kültür ve edebiyat sahasında bu tema merkezli edebî ürünler ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle manzum-mensur alanda destansı bir külliyyatın oluşumu gerçekleşmiştir.

Özil, maktel türü ile ilgili hazırladığı bibliyografya denemesinde günümüz yazın hayatında maktel yazma geleneğinin bilhassa roman türü ile devam ettiğini ifade eder (2017: 46). Nitekim bu tür metinlerde başvurulan tahkiyeli anlatım ile kurgulanmış gerçeklik olgusundan çok, gerçeğin abartılı ya da yoğun duyarlılıkla aktarımı hedeflenmiştir. Dolayısıyla metinler çevre ve kişilerin yansılarında ziyade olay akışının tanıklamalarıyla oluşturulmuş faydacı bir zihniyetle kuşatılmıştır.

H. Hüseyin'in dünya ayrılığını anlatan “maktel-i Hüseyin”ler arasında anılması gerekli ilk eser Câbir b. Yezîd el-Ca'î'nin (ö. H. 128/ M. 746) bugüne ulaşmayan *Kitâbü Maq̄teli'l-Hüseyin*'dir. Ayrılık temelinde düşünülebilecek maktel türünün “günümüze gelen en eski metni ise tarihçi Ebû Mihnef Lut b. Yahyâ el-Ezdi'nin (ö. H. 157/M. 774) eseridir” (Üzüm, 1998: 522). “Fars edebiyatında özellikle Şiîliğin resmî mezhep kabul edildiği Bûveyhîler ve Safevîler döneminde idarecilerin de teşvikiyle pek çok müellifin çeşitli Maktel-i Hüseyin”ler (Üzüm, 1998: 522) yazdığı bilinir. Türk edebiyatında bu anlamda bilinen ilk örnek Kastamonulu Şâzî'nin 763 (1362)'de kaleme aldığı *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*'dir (Güder, 1997). Yalnız genel kabul görmüş bu belirlemenin aksine Özçelik'e göre Türk edebiyatındaki ilk maktel-i Hüseyin bu değildir (2008: 102-107). Kendisi Ebu Mihnef'ten *Maktel-i Hüseyin* adıyla tercüme edilmiş manzum mesnevinin müellifi Meddâh mahlaslı Mevlevî Yûsuf'a ait *Maktel-i Hüseyin*'in Türk edebiyatında ilk maktel tarzı eser olduğu görüşünü savunmaktadır (Uzunçarşılı 1937: 82). Erdoğan sunduğu bir bildiriye ise “meddâhî Abdullâh...” ibaresinden hareketle o dönemde halk arasında dolaşarak kıssa ve destan anlatan meddâhların bu tür eserleri sahiplenerek kendilerine göre dönüştürmüş olabilecekleri görüşüyle böyle bir durumda asıl müellifi belirlemenin zorluğuna dikkat çekmiştir (2010). *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin* adlı mesnevinin bazı değişiklikler içeren farklı bir nüshası da “Lût Oğlu Yahyâ” isminde bir müellifle ilişkilendirilerek yayımlanmıştır (Ethembabaoğlu 2005).

Arap ve Fars edebiyatında oldukça fazla maktel tarzı metinler bulunmaktadır. Şöyle ki hem maktel-i Hüseyin adıyla anılan eserlerde hem de aynı konunun ele alın-

dığı diğer manzum-mensur eserlerde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ’da şehit düşen kimselere ithaf edilen çeşitli nazım türlerinde tasarlanmış metinlerin olduğu bilinir. Tezkirelerde de Hz. Hüseyin’den ayrılmanın acısıyla söylenmiş manzumeler mevcuttur. Mesela Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin *Tezkiretü’l-havâss* adlı eserinde Hz. Hüseyin’e atfen yazılmış nazım örnekleri vardır (1401/1981: 210-254).

Türk edebiyatındaki Kerbelâ olayını konu alan şiirler içinde mersiye türünün yanı sıra gazel, kaside, murabba, muhammes, müseddes, terhib-i bent, terci-i bent gibi çeşitli nazım şekilleriyle kurulu Muharremnâmeleri de zikretmek gerekir. Bu çoklu tarzın “Türk edebiyatındaki ilk örneği Yazıcıoğlu Mehmed’in “Muhammediye” adlı eserindeki *Vefayâtü’l-Hasan ve’l-Hüseyin* adlı manzumedir” (Gürbüz, 2016: 225). Eser Mesnevi biçiminde yazılmış olmakla birlikte içinde kaside, terhib-i bent, terci-i bent ve çok sayıda müstezat bulunmaktadır.

Hüseyin Vâiz Kâşîfi ya da Radiyüddîn Ali b. Musa et-Tâusî gibi İranlı yazarların da tesiriyle Hz Hüseyin’in bu dünya ayrılığı farklı açılımlarla düşünülmüş ve facia yönüyle değil his evrenini daha kuşatıcı beşerî yönelimlerle işlenmiştir. Bu yüzden de “maktel” adıyla değil de *Ravzatü’ş-Şühedâ*, *Hadîkatü’s-Su’adâ*, *Sa’adetnâme* gibi adlarla anılır olmuştur (Güngör, 2007: 780-781). Bu bağlamda örnek verilecek eser, haklı şöhreti ile Fuzûlî’nin *Hadîkatü’s-Su’adâ*’sıdır. Eserin tenkitli neşri Güngör tarafından yapılmıştır (1987).

Batılı araştırmacılar da Hz. Hüseyin’in yaşadığı ve yaşattığı dünya ayrılığını şehadet temi merkezinde işleyen eserler kaleme almışlardır. Arnold Noldeke, *Das Heiligum Husain’s zu Kerbala* (Hüseyinlerin Sığınağı Kutsal Mekân Kerbelâ) (Berlin, 1909); İvan J. Lassy, *The Muharram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia* (Kafkas Azerileri arasındaki Muharrem mistisizmi) (Helsingfors, 1916); G. E. von Grunebaum, *Muhammadan festivals* (Muhammedî seremoniler) (New York, 1958. s. 85-94); Frederic Maatouk, *La representation de la mort de l’Imam Hussein a Nabatieh (Liban-sud)* (İmam Hüseyin’in Nebatiye/Güney Lübnan’daki ölümü) (Beirut, 1974) bunlardan bazılarıdır (Aktaran Aksu, 2010: 373-374).

Coğrafya eksenine bakılacak olursa “İran, Irak, Anadolu, Rumeli, Suriye gibi bölgelerde” Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt’ten ayrı kalmanın acısını anlatan özlem dolu mısralar yazma geleneğinin yaygın olduğu söylenebilir (Gürbüz, 2016: 226). Kerbelâ’nın müstakil yorumlandığı edebî sahalarda bu feci yaşanmışlığa atfedilen kıymetler, mecaz ve teşbihler için estetik malzeme kaynağı oluşturmuş; “bilhassa Türk edebiyatında başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkarların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarının ortaya konmasında önemli bir mazmuna dönüşmüştür” (Uzun, 2002: 274).

Hz. Hüseyin’in Kerbelâ olayını anlatan manzum eserlerin, özelde maktellerin bir kısmı süslü nesrin her türlü dil imkânlarını sarf ederek ortaya çıkarılmış iken bir kısmı da halk diliyle ve sade üslupla yazılmıştır. Kastamonulu Şâzî’nin *Dâstân-ı Mak-*

tel-i Hüseyin adlı eserinin ardından Türk edebiyatında da müellifi genellikle tam bilinmeyen halk için yazılmış pek çok maktel bulunmaktadır. XVI. yüzyıla kadar bu sahada yazılan maktelerde özellikle Ebu Mihnef örnek alınmıştır. Bu yüzyıldan sonra ise Hüseyin Vâiz taklit edilmeye başlanmış ve *Ravzatü'ş-Şüheda* benzeri makteller kaleme alınmıştır (Güngör, 2007: 781).

XVIII-XIX. yüzyıllarda genelde dinî mevzulara, bilhassa Kerbelâ olayına odaklanan mersiyeçilik geleneği zengin bir külliyyat vücuda getirmiştir. Bu külliyyata ait önemli bir örnek, XIX. yüzyılda yaşayan Molla Mirzâ Muhammed Takî'nin kaleme aldığı; İran, Irak, Rumeli, Suriye gibi coğrafyalarda ve Anadolu Alevîleri arasında *Gülzâr ya da Kenzü'l-Mesâib*³ Kitabı adıyla bilinen ve yas merasimlerinde en çok okunan eserdir.

2. 1. Kumrî

Bu yazı ayrılık acısının Ehli Beyt'e duyulan sevgiyle harmanlandığı *Kenzü'l-Meşâ'ib*⁴ /*Kumrî* Kitabı adıyla bilinen eserin nesih hat ile istinsah edilmiş yeni bir nüshasıyla ilgilidir. Yazmanın başlangıç kısmında “Mirzâ Muhammed Taqiyu'l-mütehalliş be-Şumrî-yı Gülzârî Hüseynî” ve “Muhammedu't-Taqî ibni'l-merhûm İbrâhimu'd-Derbendî el-mütehalliş-i be-Şumrî” ifadelerinden anlaşıldığı üzere şair, Derbendli Mirzâ Muhammed Takî'dir ve kullandığı mahlas Kumrî'dir. Yazıya konu olan nüsha 186 varaktır. Her sayfada yaklaşık 30 mısra bulunmaktadır. Kullanılmış dil Azerî Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Nüshanın yazıldığı malzeme defter kâğıdı türündendir. Varaklarda müstensih adını belirten herhangi bir ibare görülememiştir. Eserin ketebe kaydı ile ilgili ayrıntılar aşağıda belirtildiği gibidir:

Yazmada “Hazâ kitâbu kenzu'l-meşâ'ibu'l-mahşûşî ve taşîh şode men te'lif 'alî-cenâb fazâ'il ve kemâlât-i iktâb Mollâ Mirzâ Muhammed Taqî tâcir-i Derbendî-yu'l-mütehalliş be Şumrî ve kazâu'l-lâh” (*Gülzâr-ı Hüseyniye* sene 13⁵)” ifadeleriyle kayıt senesi verilmiştir. Yazmanın ilk sayfasında yer alan “Hazâ el-munteheb-i Kitâb-ı Şumrî-yı Derbendî” ifadelerinden anlaşılan nüsha içeriğinin Kenzü'l-Meşâ'ib adlı eserin tamamını değil buradan seçilmiş bölümleri kapsamış olduğudur. İlk varakın diğer sayfasında “El-müsemmâ be-Kenzu'l-Meşâ'ib-i teressümî” ibarelerinde Kenzü'l-Mesâib adlı eserin resimlendirilmiş olduğu belirtilmektedir. Halk için yazılmış bir eser olması, bu tür somutlamanın gerekçesi olarak düşünülebilir. Eserin sonunda “tab' -ı resîde Hicrî 1300 sene be-nevisî ketebe” kaydıyla eserin telif senesi kesinleşmiş olmaktadır.

Yas merasimlerinde en çok okunan eser olmasından ötürü çok sayıda nüshası bulunan Kenzü'l-Meşâ'ib adlı eserin sarı kâğıda yazılmış yaklaşık 80 varaklık bir başka nüshası Şumrî-yı Gülzâr adıyla kaydedilmiştir. Eserin ilk sayfasında “hazâu'l-mücellidü'ş-şânî” ifadelerinden ikinci cilt olduğu anlaşılmaktadır (Turuz, 2011). Burada düşünülen sene kaydı Hicrî 1328'dir. Elde bulunan bir üçüncü nüsha yine sarı kâğıda yazılıdır ve “Kenzü'l-Meşâ'ib” adıyla kayıtlıdır. Burada geçen tarih ise

Hicrî “fî 26 rebî‘-i evvel 1329” biçimindedir. Bu nüshanın sonunda, “Temmetü’l-kitābu’l-mustaṭāb be-‘avni’l-Meliki’l-Vehhāb ḥasbu’l-fermāyiş cenāb-ı umdetu’l-e-‘āzīm ve’l-a-‘yān-ı Meşhedî Muḥammed Aḳa veled-i erfa‘ u erşed Ḥazret-i mustaṭāb-ı iftiḥāru’l-ḥācc-ı ḥācī Aḥmed Aḳa ve eimme-i iclāllahu’l-‘ālī ḳalemī gerde ve ketebehu Muḥammed ‘Alī Tebrīzī” olarak belirtilmiş ifadeler yer almaktadır. Nüshanın müstensihî “ketebehu Muḥammed ‘Alī Tebrīzī” tanımlamalarıyla belirtilmektedir.

Defter kâğıdına yazılı ve makale konusunun kaynağı nitelikli nüshada hamd sözü ile başlayan ve genel anlamda Fars dili kurallarına göre yazılmış ilk on mısra besmele adıyla tanımlanan bölümdür. Ardından aşk temalı rubaiyyât kısmı gelir. Ardından sebep-i telif ve Nasîreddin Şah’ı öven mısralar gelir. Yazmada başlık olarak tasarlanmış bölümlerin sayısı 90’a yakındır. Bunlar Allah’ı öven ve O’na yakarış duygularıyla dolu olan münâcaat ile Peygamber methiyesi içeren na‘at ve Hz. Ali’yi öven kasideler şeklinde devam eder. Kitapta “kaşîde” ifadesiyle başlayan başlıklar, ilk 49 sayfada yer almaktadır. Bölümler arasında “meclis” ifadesiyle başlayan 64 başlık bulunur. Bu 64 başlık içinde Hz. Hüseyin’in konu edildiği yerler “Cenāb-ı İmām-ı Ḥuseyn ‘Aleyhi’s-selām” veya “Cenāb-ı seyyîdu’ş-şühedā” gibi nitelermelerle adlandırılmıştır. Bununla birlikte “Müslim İbn-i ‘Aḳîl ‘Aleyhi’s-selām, Cenāb-ı ‘Alī Ekber ‘Aleyhi’s-selām, Cenāb-ı Ḳāsim ‘Aleyhi’s-celām, Ḥazret-i‘ Abbās ‘Aleyhi’s-selām, Cenāb-ı Seyyîd-i Süccād, Ḥurr, Cenāb-ı Şehr-i Bānū” gibi özel kişilerle ilişkilendirilmiş recezler, müteferrik beyitler vardır. Ayrıca “Rehber-ı Cenāb-ı Müslim Der-Berāber-i Eşḳiyā”, “Meclis-i Pençom Muḥārebe-i Cenāb-ı ‘Alī Ekber”, “Keyfiyet-i tülū‘-ı numûden şubḥ-ı ‘āşūrā” gibi başlıkların ardından “Adım Ali Ekber”, “Bir lahza ağladım” gibi kahramanların kendi ağızlarından yaşanılanların doğrudan aktarıldığı mısralar mevcuttur ve bunlar çoğu kez nevha-han veya nevha-sera gibi adlandırmalarla anılır. Olay sunuluşunda göze çarpan zengin başlıklandırma biçimde de çeşitliliğe yol açmış ve bu söyleyişte de devam etmiştir. Dolayısıyla her bir kahraman için ayrı ayrı düzenlenmiş bölümlerde üslup farklılığı kaçınılmaz olmuştur.

Kitapta “keyfiyet” ifadesiyle başlayan ve devamında “ehl-i Küfe vu Şām”, “leşker-i eşḳiyā”, “leşker-i Yezîd rû-yı siyāh-pelîd” gibi topluluk adlarının nitelikleriyle verildiği başlıklar da bulunur. Aslında eserde geçen topluluk ve kişi adı oldukça fazladır. Bunlardan başlıcaları sıralanırsa: Hz Hüseyin ve aile yakını olanlar, annesi ruh-ı revan Fatıma; yadigar-ı Ali olan Hz. Abbas, zevceleri Şehr-i Banu, Rubab ve Leyla, Şehr-i Banu kızı Fatıma, Rubab’dan olma kızı Sekine; oğulları Ali Ekber, Ali Asgar, Abidin-i bîmar/Zeynel Abidin; İmam Hasan oğlu Kâsim, kız kardeşleri Gülsüm ve Zeynep; kötü vasıflarla anılan Şam hükümetinin başı Yezid, Hz. Ali’nin katili İbn-i Mülcem, susuz boğazı kesen Şimr ve savaşın ileri safhalarında Hz. Hüseyin’den yana taraf değiştiren Hurr yazmada bahsi geçen belli başlı kimselerdendir.

Kitabın Allah’ı ve Peygamberi öven şiirlerin çok az bir kısmının Arap dili kurallarınca yazıldığı görülmüştür. Bunların dışındaki bazı bölüm başlıklarının da Arapça teşkil edildiği belirlenmiştir. Yalnız başlıklar arasında Fars ve Arap dili kuralları bira-

rada işlenmiş olanlar da vardır. Mesela “İbtidâ-ı Zebân-ı hâl Cenâb-ı Seyyîd-i Süccâd (‘A.S.) Bâ-Yezîd-i Mel’ün Bed-bünyâd Dâru’l-cefâ-yı Şâm ‘anâ-yı”⁶ Muhammes” böyledir. Eserin “Hayr-ı nazme mübtedâ Kumrî; Mübtedâ şî’ire şahâ Kumrî” sözleriyle giriş yapıldığı sekiz satırlık hamd ile başlanmış mensur besmele kısmı Arapçadır. Eserin asıl başlangıcı manzum besmele kısmı olup Osmanlı Türkçesi kullanılmıştır. Mesela geçen eylemler Türkçe, tamlamaların çoğunluğu Fars dili bir kısmı da Arap dili yapısına uygun şekildedir. İlk sayfalarda bulunan “ruba‘iyyât” başlıklı kısım Farsça söylenmiştir. Sade ve tahkiye tarzında denilebilecek bir anlatımın olduğu eserde şairin sanat yapma endişesi olmasa da duyarlılığı yoğun lirik tümceler anlatıma estetik bir doku katar.

Yazmadaki hâkim dil Azerbaycan Türkçesi özelliklerini taşır. Hem yerel hem de arkaik unsurlar taşıyan bu halk dili az da olsa bazı yazım kusurları barındırmaktadır. Özellikle “ñ” ile ifade edilmesi gereken ilgi ekinin her zaman “n” ile gösterilmesi; seyrek de olsa /+lAr/ çokluk ekinde “-r” sesi düşmesi bahsedilebilecek eksiklerdendir. Ayrıca:

/-dU/ “doldu lîvan” ~ /-dI/ “bir âşüfte oldı o kibr u la‘în”, “oldı düçâr” ya da

/-mUş/ “olmuş hâzân-ı nevres” ~ /-mİş/ “lâle renk olmuş”, “olmuş bahâr-ı gülşen” ya da

“dayanmıram meni kıoy Kerbelâ’da” ~ “amm oğlı dayanmaram gelem” örnek tümcelerde görüldüğü üzere bazı eylem kip ve eklerinin yazımında az da olsa çift şekillilik göze çarpar. Bu durum bazı sözcüklerde de görülür; “ayru/ayrı” örneğinde olduğu gibi: “ayru ‘Bir ayru âfitâb icâd êdübdür Kâdir mennân” ~ “ayrı ‘vaţandan ayrı düşüb şâh-ı dîn”, “bir ayru nazma düşüb mülk-i çarh-ı nîlî-fâm”.

Kumrî mahlasıyla yazılmış bu eserin sahibi Derbendlidir. Evliya Çelebi’nin adlandırmasıyla Demir Kapı denilen bu şehir günümüzde Dağıstan sınırları içindedir. “Birçok defa el değiştiren Derbend’de halkın daha Ortaçağda Arap hâkimiyeti sırasında Türkçe konuştuğu bilinir. İstahrî’ye göre IX. ve X. yüzyıllarda şehir halkı Hazar Türkçesi ve diğer bazı lehçeleri konuşuyordu. XIX. yüzyılın ortalarında Derbend’e gelen I. N. Berezin, Türk lehçelerinden birinin (Âzerî Türkçesi) şehirde baskın olduğunu yazar” (Muhammedoğlu, 1994: 165). Rus egemenliği sonrası 1920’den itibaren Rusça yaygınlık kazanır. Bugün bölge halkının büyük bir bölümü Lezgice ile bu dile yakın olan dilleri konuşur.

Türlü anlam açılımları ve mazmunlara dayalı imge yapısıyla klasik şiir, aruz adı verilen özel bir ölçü donanımına sahiptir. Estetik kıymetteki bu ölçü, ritim sağlayıcı kalıplarıyla kimi söz ve hecelerin vurgusunu belirginleştirir iken mısra/ beyit anlamına ilişkin sezgisel algıya da derinlik kazandırır. Çalışılan yazma metinde daha çok aruzun remel bahri olan fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fa’lün ölçüsü kullanılmıştır. Eserin ritmik tınısı, duygu yoğunluğunun hissedilmesine de yol açan yinelemeler, önelemeler gibi stilistik unsurlarla sağlamlaştırılmış gibidir:

“Lebbeyk ey Şehenşeh-i kevn u mekân baba
Lebbeyk ey cihânda olan bağırî kıyan baba” ya da

“Ne şems u kâmerden ne eflâkden
Ne cinn u beşer merkez-i hâkdan”

örneklerinden de anlaşılacağı gibi başvurulan tekrarlar ve öncelenen söz ögeleriyle ritmik bir akış sağlanırken şiirin duyuş dünyası da göz ardı edilmez anlama dair ipuçları bu akışın içine sindirilir.

“Öncelemeler” söz dizisine derinlik kazandıran önemli bir unsur olarak görülür. “Sözü şiir yapan gizil ve etkin güçlerin arasında ‘öncelemeler’in özel bir yerinin olduğunu söylemek yanlış olmaz” (Dilçin, 2008: 42). Bununla beraber söz kalıplarını başkalaştıran önemli bir dil kullanımı da sonlamalardır. Şiirdeki çağrışımlara derinlik katan, ses ve anlam birlikteliklerini ahenk açısından zenginleştirerek söz tınısındaki etkiyi kalıcı kılan önceleme ve sonlama şeklindeki bu tümce kurulumları bilhassa şiir dilindeki “soyut kavramlara somut boyutlar getirmekte, bir renklilik, genişlik ve derinlik kazandırmaktadır” (Dilçin, 2007: 342).

Öncelemeler ile oluşan devrikleme tarzı tümceleri kural dışı olarak tanımlamaktan çok önemli sayılan ögenin söz diziminde öne çekilmesi şeklinde düşünülmüş ve “söz diziminde baş yer, sözün ve konunun eksenî durumunda olan öge içindir, tümcede görevi ne olursa olsun o kelime öne alınır” kabulüyle stilistik bir zorunluluk sayılmıştır (Dizdaroğlu, 1976: 250-252). Divan şairleri kendilerine özgü önceleme denemeleriyle mazmun adıyla ilk akla gelen klişe uygulama ya da kavram ve biçimlerin sınırlı çerçevelerini aşabilmiş ve geleneksel çizgiye türlü çağdaş biçim bilimsel /stilistik unsurlar katabilmişler; tümce ögelerine, söz dizimine bağlı farklı işlevsellikler yükleyebilmişlerdir. Kaldı ki sözün şiirsel katmanlarını akıcı bir dizilimle besleyen önceleme ya da devriklemeler “Türk edebiyatının yalnız klasik döneminde görülen bir düzenleme değildir. İslam öncesi eski Türk şiirinde mısra başında (ön ses), ortasında ve sonunda kafiye kullanımı söz konusudur” (Aslan, 2010: 2). İslamiyet sonrası Türk şiirindeki sözcük sıralanışında daha çok söz-ses uyumu sebebiyle yapılan öncelemeler ve sonlamalarla sıkça karşılaşıldığı bilinir. Bu durumda önceleme ve sonlamaların Türk şiir dili tertibinde önemli bir ayrıntı olduğu sonucuna varılabilir.

3. Yöntem

Bu çalışmada Özünlü’nün dil kullanımını bakımından ileri sürdüğü “şiir dilindeki önceleme” (2001: 93) ayrımları benimsenerek şiir tümceleri, sözdizimsel öncelemeler açısından dikkate alınmış; devrik kullanım ile öncelenen dil ögeleri incelenmiştir. Yazma eser, ayrılık merkezinde taranmış ve beyitler/mısralar yüklem/eylem, zamir, edat öncelemeleri ile karşılaşılan anlamdaş, yakın anlamlı, karşıt anlamlı sözler gibi söz öncelemeleri başlıkları altında değerlendirilmiştir. Sonuç olarak türlü söz kullanımlarının anlam ilişkisi ve söz dizilimi bakımından açılımları yansıtılmak istenmiştir

“Öncelenen sözden geriye doğru gidildikçe mısra ya da beyitte duygu ve düşünce boyutlarını genişleten görevli sözcükler mutlak vardır” (Dilçin, 2008: 45). Bu itibarla klasik şiir düzeni içinde belirlenen söz önceleme örnekleri, metnin gerektirdiği duyarlılıklarla beyit ya da mısra üzerinden yorumlanmış; gerektiğinde beytin anlam dünyasına etkisi tespit edilmiş söz sonlamaları da dikkate alınmıştır.

4. Sınırlılıklar

Nüşhada sadece “ayrılık” sözünün geçtiği mısralar taranmıştır. Yazma eserin “ayrılık” teminin yoğun işlendiği bölümler nazarıyla gözden geçirilmesi makale boyutlarının aşılması içindir. İlgili sözcüğün türevleriyle birlikte 8 farklı bölümde geçtiği görülmüştür. Bu türevlerin toplam sayısı 208’dir⁷. Belirlenen beyitlerde/mısralarda geçen zamir-edat-yüklem öncelemeleri işlenirken bunların yol açabildiği devriklemeler sözcükte anlam boyutuyla verilmek istenmiştir.

5. Bulgular: Öncelemeler

Eserde benimsenmiş anlatım biçimi çeşitli stilistik kullanımlarla desteklenmiştir. Benimsenen tahkiye ile olaylara ait bilgi aktarımı, bir düzen dâhilinde verilmekte; yoğun duygulanmalara zemin hazırlayan motiflerin belli bir sırada okura sunulması sağlanmaktadır. Stilistik kullanımlardan biri olan öncelemeler, bir söz ögesinin tümcede alışılmış yerinde kullanılmayıp aynı söz dizisi içinde öne alınmasıyla yapılır. Aşağıdaki tasnif çerçevesinde öncelemeler ele alınmıştır. Ancak öncelemelerle birlikte söz ögesinin sona getirilmesiyle yapılan sonlamalar arasında bir nevi dizilim ilişkisi saptanmış stilistik kullanımlar da vardır. Gerektiğinde bu husus örneklendirilmiştir.

5.1. Söz Öncelemeleri

- 5. 1.1. Zamir
- 5. 1.2. Edat
- 5. 1.3. Eylemsi
- 5. 1.4. Yüklem

5.2. Anlam Açısından Öncelemeler

- 5. 2.1. Anlamdaş Sözler
- 5. 2.2. Yakın Anamlı Sözler
- 5. 2.3. Karşıt Anamlı Sözler
- 5. 3. Diğer Sözcükler
- 5. 3.1. Soru Sözcükleri

5.1. Söz Öncelemeleri

5. 1.1. Zamir

Kumrî’de kişi zamirleri, taranılan nazım parçalarının farklı beyitlerinde bulunduğu gibi aynı beyitte olan öncelemeler şeklinde kullanılmıştır. Aşağıda bu durumun örnekleri yer almaktadır.

(Sözcük anlam kaydı *Misalli Türkçe Sözlük*'ten (Ayverdi, 2005) faydalanılarak oluşturulmuştur).

Aşağıdaki beyitte öncelenen zamir, bî-naşibler” ifadesini niteleyen söz grubu içinde yer almaktadır. Bir diğer deyişle öncelenen dil ögesi “men”, /+dEn/ uzaklaşma durum ekini alarak, öznenin sıfatı işlevini görmektedir.

Söylerdi sizden ayrılırım ey ğaribler
Menden şora belāya düşen bi-naşibler (23/13)¹

Aşağıdaki beyitte geçen “seni” öncelmesi, ardından gelen “meni” zamiri öncelmesiyle aynı mısradaki bir koşutluk da gerçekleştirmektedir:

Seni vaṭanda
meni Mekke'de ğarib eyledi

Seni vaṭanda meni Mekke'de ğarib eyledi
Zamāne saldı 'aceb ayrılık araya bacı (50/17)

Aşağıdaki beyitlerde zamir öncelmesi ile birlikte “sen”~ “özüm” ile “men”~ “özün” sözcükleri birbiriyle ilişkilendirilmek suretiyle öncelme yapılmıştır.

Ne kadar men saḳam aç başım üste çetr-i 'alem
Seni özümden ayırmeklige rızā degilim (99/17)

Der fiġān-(i)le el saḳla dil-fikār bacı
Meni ayırma özünden atub kenāra bacı (160/09)

Aşağıdaki örnekte olduğu üzere genel olarak kişi zamirlerini öncelme gerçekte hitap edilen kimsenin vurgulanması amaçlıdır.

Ḳabaḳca bilse idim bu cefā surrāḳından
Bizi ayırmaz idim hiç ana ḳucaḳından (54/13)

Aşağıdaki beyitin ilk mısraında “sen” öne alınmıştır. İlk mısradaki “ağlaram” I. tekil kişi eki ile yapılan sonlama ve ikinci mısradaki geçen “penahım” sözcüğündeki I. tekil kişi iyelik eki ile yapılan öncelme, yapıda kurulu geometrik dizilimi de göstermektedir. Bu beyit aynı zamanda metnin büyük bir bölümünde kullanılmış monolog tarzının işlendiği örneklerden birini teşkil eder.

Sen kimi ḳardaşdan ayrılmaḳ çetindür ağlaram
Yoḳ penāhım bî-kesem vā Ca' ferā vā Ḥamza tā (102/03)

Metinde yer alan çok yönlü üslup kullanımı gereği kendi kendi konuşma demek olan monolog tarzının yanı sıra karşılıklı konuşma ile kurgulu bölümler de vardır: “men” zamiri ile yapılan sonlama ve “sen” zamiri ile yapılan öncelme bu tarzın uygulandığı örneklerden biridir.

¹ İlk numaralandırma ilgili beytin ait olduğu şiiri belirtir; ikinci numaralandırma beyit sırasını gösterir.

Zeyneb dērdi nāle çeküb yā Huseyn meni
Senden şora esīr-i beyābān ayırdılar (182/05)

Bahsi geçen geometrik dizilim aşağıdaki ilk mısraın sonunda bulunan kişi zamiri ve diğer mısraın başında öncelenen “sen” örnekleriyle de yapılmıştır. Dolayısıyla öncelgeler yanında sonlamalar da metindeki şiirsel söylemi farklılaştırmak için başvurulmuş stilistik unsurlardandır denilebilir.

Çoğ ağlama ölenlerimün yādigārī sen
Senden ayırmasun atam oğlı Hūdā meni (140/12)

Aşağıdaki beyitte de sonlanan “Zehrā” ve öncelenen “o” zamiri ile şiir boyunca sıkça karşılaşılan geometrik dizilim gerçekleştirilmek istenmiştir.

Seni k̄asem vērürem kabr-i pāk-i Zehrā’ya
Onı yanundan ayırma girende da’ vāya (76/26)

Bazı zamir sonlamaları ve öncelgelerıyla yapılan biçimlendirmelerde geometrik bir dizilim göze çarpar. Aşağıdaki beyitte de sonlanan “oğlum” ve öncelenen “sen” zamiri ile bu tür bir yapılanma söz konusudur.

Mükedder olmagilin izin vērmenem oğlum
Seni bu çölde anandan ayırmanam oğlum (158/26)

Zamir öncelge, anlatımda muhatabı öne çıkaran bir üslup özelliğidir. İlgili örnekler aşağıda sıralanmıştır. Bunlar arasında ilk iki örnekte “meni” ve “sen” olarak öncelenen kişi zamirleri ilgili tümcelerın nesnesi konumundadırlar. Bu beyitleri takip eden son örnekte “menden” ve “ondan” olarak öncelenmiş kişi zamirleri uzaklaşma durum ekini alarak tümleç görevini üstlenmişlerdir.

Meni ayırma ‘ Alī Ekber cevānundan
Gidüb ona yetişdim ‘ ālem-i beķāda ‘ ammū (146/09)

Zencīri kısmet eylediler men elem-keşe
Sen bī-nevāya hancer-i bürrān ayırdılar (182/06)

Menden Sekīne ayrılabilmez gerek kıala
Ondan ‘ ilāve dīdesi hūn-bār durmasun (82/09)

5. 1.2. Edat

Öncelenen edatlar aracılığıyla hedeflenen farklı söyleyiş tarzı, olay silsilesine yönelik işlevleriyle dikkat çekerken öncelenmiş dizilimleriyle de duygu yoğunluğunun daha etkin verilmesine hizmet etmiş gibidir. Taranmış beyitlerde “evvel, egerçe, velī, dağlı, çün” edatları öncelgeler yapmak için kullanılmıştır. Aşağıda bazen tek mısradaki bazen her ikisinde de bulunan bu öncelgelere verilmiştir.

Evvel Hūdāce tek anadan h̄asret ayrılıb
‘ Ālemde yandı āteş-i hicrāna Fāţıma (26/09)

Egerçi siz anadan ayrılub olubsuz h^vār
Velī men ölmüşem oğlanlarım belāya dūçār (55/28)

Yaķın oldı bugün senden ḥasret ayrıldum
Daķı buyurma gelen Kerbelā dēdün bildüm (80/13)

Aşağıdaki son üç örnekte “çün” sebep edatı, öncelenen öğelerdendir. Bu dizi-
limle “çün” edatının yüklendiği açıklama bildirimi kullanılmak istenmiş ve yapılan
öncelemeler, ayrılık ile sonuçlanmış olayın mümkün nedenlerini sıralamaya hizmet
etmiştir.

Gelsün görüm dalunca dū-bāre cemālini
Çün ayrılık ‘alāmeti hicrān bināsi var (146/19)

Çün meclis-i şehādete mihmān ayırdılar
Ol bezme yetmiş iki cān ayırdılar (181/20)

Yoķdur raķil-i nevḥa-gerden rāḥili özgeye
Çün nazm taķtına onı sulṭān ayırdılar (182/11)

5. 1.3. Eylemsi

Tarama sonrası belirlenmiş beyitlerde “gelince, yanan, yanunca, yatanda, yan-
dırmak için, göricek, ayırub” eylemsileri ile öncelemeler yapılmaktadır. Bu örnek-
lerden biri olan aşağıdaki beyitte öncelenen “gelince”/“gel-” ile “ayrılık” kelimeleri
aralarında sezilen karşıtlık ilişkisi aynı tümce içinde olması itibariyle dikkat çekicidir.

Gelince ayrılıķından fiğāna peyveste
Apar yanunca dērdim cān-būsiden üste (163/19)

Aşağıdaki beyitte öncelenen /-An/ sıfat eylem eki hâlihazır durumu anlatırken
ayrılık hasretiyle yaşanan zorlu mücadelenin “od” sözcüğü ile ifade edilmesi “yan-”
eylemiyle “od” sözcüğü arasındaki ilginin güçlü bir şekilde hissedilmesine hizmet
etmektedir.

Cihānda ḥasret-ilen ayrılan ‘iyālinden
Yanan firāk odına bī-ķarār cānım vāy (176/28)

Aşağıdaki beyitte de “yatanda/yattıģında” eylemsi ekiyle geçmiş zaman ve şim-
diki zaman birleştirilmekte ve bu süreklilik içinde “daima” hissi uyandırılmak isten-
mektedir.

Ayırma göz ķabaķından hemişe yanında al
Yatanda bağrıda bas ķollarıda boynına sal (179/01)

Aşağıdaki beyitte öncelenen “āh” sözü malum olan “inleme, feryat etme”den
çok “yanma” anlamıyla düşünöldüğünde, ilk mısradaki kullanılan “āh” ile II. mısradaki
öncelenen eylemsi “yandırmak” sözü arasında bir koşulluk ilişkisi sezilmektedir.

Āh ol-zamān ki āl-ı ‘ abā ḥayme-gāhına
Yandırmak için āteş u sūzān ayırdılar (181/28)

Aşağıdaki beyitlerde öncelenen eylemsiler ile olayların süreciyle ilgili ayrıntılar somutlaşmakta; beyitler yaşanılmış olanı aktarmakla hareketli bir boyut kazanmaktadır.

Göricek şehidler bedenini āl-ı Muştafā
Zülfin edüb nām-ı perişān ayırdılar (182/04)

Gel meni de aparub kızlarda vēr qaravaş
Ayırub kıyma özünden böyle bīmār meni (140/24)

Yapılan öncellemelerin içinde eylem soylu olanlar ile eylemsilerin gördüğü işlev, beyitlerde verilmek istenen hareket boyutu açısından önemlidir. Çünkü acının durağanlığa yakın usanç hâli şiirin genel havasına işlenmişken, süreci anlatan eylem ya da eylemsilerle devinim içeren bir canlandırma okura sezdirilir. Başka bir deyişle, ayrılık acısı dolu lirik anlatımla yaratılan mahzun duruş yanı sıra geçmişe dair bilgi boşluklarını dolduran öğretici tavır alış bir aradadır ve böylece okurun kalbinde gerçeklik algısının takviye edilmesi tasarlanır.

5. 1.4. Yüklem

Ayrılık temi merkezinde düşünülen çalışmada, taranarak elde edilmiş beyitlerde yüklem öncellemelerinin diğer örneklere nispetle sıklık oranı daha çoktur. Aşağıdaki beyitlerde eylem soylu yüklerle gerçekleşmiş öncellemelerden olan görülen geçmiş zaman ekinin öncelendiği mısralar yer almaktadır. Bu ekin taşıdığı kesinlik ifadesiyle okur, âdeta şairin yaşadığı ve yaşatmak istediği mâtemin keskin hüznüne sürüklenir gibidir.

Söyledi sizden ayrılıram ey ğarībler (23/13)

Bir dem ayırmaz idi yanından ‘iyālini
Eyledi onlar-ile cevāb u sū’ālini (24/08)

Aşağıda “ayır-” eylem gövdesinden türemiş yüklemelerin öncelendiği mısralar yer almaktadır. Acı olayın anlatılmasında sıkça kullanılmış “ayrıl-” sözü eserdeki hâkim iletiyle bütünleşmiş öncellemelerin başında gelir.

‘Azīz saḥla onı Ḥaḳ rızāsı cānundan
Ayırma Şāma gidende hemīşe yanundan (146/25)

Ayırma oğlumı da‘vā düşende yanundan (146/22)

Ayrılıb atı Kāsımın elinden ‘inān (147/25)

Ayırımışım anasından bu çölde ḥasret-ilen (161/04)

Ayrılma mende dāğ-ı ğam firḳatun ḳalub
Her zīynetün tamāmdur bir zīynetün ḳalub (164/25)

Ayırma göz kabağından hemîşe yanında al (179/01)

Yüklem ögesinin öncelenmesiyle olaylar arasındaki geçişler, şiir tümcelerinin anlama dayalı açılımlarından faydalanılarak okura sunulmaktadır. Âdetâ bir meddâh edasıyla tahkiye edilen olaylar silsilesi sadece III. kişinin tanıklamalarıyla değil, olay kişileri aracılığıyla da verilmektedir. Aşağıdaki beyitte bulunan anlatım, I. kişiden yapılan aktarımlara bir örnektir:

Dêrdi ayrıluram sizden ey ‘azîzlerim
Êdin hâlâl dağı oldu ağiret seferim (35/09)

Bu durum üslup çeşitliliğı yaratarak anlatımda yeknesaklığın önüne geçmektedir. Bu şekilde okurun ilgisini canlı kılma ve olay gelişim sırasını hatırdâ saklı tutma mümkün olabilmektedir. Yüklem mısra önündeki kullanımıyla ortaya çıkan canlandırılmalar şairin gerçeklikle kurduğı ilgiyi hareket bağlamında yardım eden tasarımlardandır. Aşağıdaki beyitler bu türden öncelemelerle yapılan somut yaklaşımlardandır.

Nâgehân hâtırına düşdi Hüseyn ayrılıku
Geldi efgâna bülend oldu o bi-yâr sesi (46/05)

Dêdi seriyye eyâ şâh-zâde-i deverân (146/20)

Aşağıdaki mısradâ tespit edilmiş yüklem öncelemesi, yüklem vurgusunu kullanım amaçlıdır. Burada gerçekleşen öncelemede, yüklem ögesinin üzerine topladığı vurgulu dokunuşlarla yaşanmışlığı verme hissini kuvvetle yansıttığı görüldü.

Yapuşdı dâmene ‘arz kıldı ey baba cân (146/24)

Buyur haçan geleceksin gözetledim yolunu (53/27)

Olaya dair sunulan kesitlerle bir şekilde görselliğı destekleyen hareket ifadeli yüklem öncelemeleri şiirde önemli bir yapı ayrıntısıdır. Çünkü bu tasarım hayal ile gerçek arasındaki kurguya dayalı bağı gerçek lehine zorlayabilmekte; önceleme ile gerçekleşen devrikleme ve somutlamalar, şiir boyunca işlenen anlam derinliklerini pekiştirmekte ve böylece anlatı gerçekler dizgesine taşınabilmektedir. Aşağıdaki beyitlerde öncelenen yüklemle oluşmuş devriklemeler ve somutlamalar, olay anlatımını gerçek hayattan kesitlermiş gibi sergileme durumuna verilen örneklerdendir.

Dêyüb bu sözleri ayrılmaz-idi yanından
Çekerdî oğları bir bir yaralu cânından (134/12)

Oldı esîr ehl-i harem yandı hâyemeler
Kırhdan bir eksük ‘avreti nâlân ayırdılar (141/14)

Şartlı ifadelerle gerçekleşen yüklem öncelemelerinde uyarı anlamı ihtiva eden devriklemeler göze çarpar. Bu arada olayların meydana geldiğı mekânlar da somutlamalardan payını alır ve anlatımdaki gerçeklik boyutunu bariz kılar.

Ƙader feryād ederdi Һasret ayrılma ‘iyālundan
Olursan Kūfede yüzün belāya mübtelā Müslim (49/06)

Yüklem önelemelerinde değişen kişi ekleri, anlatıdaki kişi kadrosunu yansıtır ve kahramanların birbirlerine karşı olan hislerini anlamamıza yardım eder. Aşağıdaki beyitlerde bu türden duygu tanıklamaları mevcuttur. Bu tanıklamalar aynı zamanda okuru olay kişilerine duygusal bağlamda yaklaştran motiflerdir.

Dutdum atam seni meydāna Һoydı vāveylā (162/09)

Çekdün sitemle kūh u beyābāna Müslimi (54/18)

Olubdı bizler için ağlamak bahāne baba (60/07)

Yėtişdi mevsim-i hicrān meni helāl eyle
Arada ayrılığ oldu binā Һudā-Һafız (145/18)

Aşağıda “gel-”, “git-” eylem kök ve türeviyle yapılmış yüklemelerin öncelendiği mısralar yer almaktadır. Karşıt ifadelerle yapılan önelemeler karışıklık ve olumsuzlukların yoğunlukla sezdirildiği örneklerdendir. Bununla beraber kaosun kaynağı sosyal çelişkilere bir gönderme de sezdirilmekte gibidir. Çünkü bir yanda gerçekleşen mücadele sonrası kıyım benzeri bir vahşet diğer yanda haksız uygulamalara maruz kalanların peygamber soyundan olmaları; dolayısıyla dinsel anlamda kutsal olanın kıymetini takdir edememe söz konusu edilmiştir.

Gelür fiğān-ile gözyaşlı zār u nāle-künān (147/25)

Gidüb ona yėtişüm ‘ālem-i beğāda ‘ammū (146/09)

Gelsün gördüm dalunca dū-bāre cemālini (146/19)

Getürün ey baba şahrā-yı Kerbelāya meni (179/16)

Gel meni de aparub kızlarıda vēr Һaravaş (185/24)

Aşağıdaki beyitte ifade edilen savaşın sonuçlarına “fiğān” ile tahammül etmeye çalışmak ve “saklamak” çelişmektedir. Çünkü “fiğān” etmek aşikārdır; ama “saklamak” gizlilik gerektirir.

Dēr fiğān-ile al saħla dil-fikār bacı (160/09)

Aşağıda cevher fiilinin görülen geçmiş zaman ekiyle birlikte çekimlendiği mısralar sıralanmıştır. Görülen geçmiş zamanın sıkça kullanıldığı şiir boyunca asıl verilme istenen, yaşanmış bir olayı anımsatmaktan çok insanlığın tanık olduğu bu vahşetin sonuçlarının günümüze olan etkileri üzerine düşündürebilmektir denilebilir.

Bu sözler étmedi ol bī-Һayālara te ‘şir
Melāyike gelüb efgāne çekdiler tekbīr (123/17)

Çetindü tâb getürmek böyle cefâya bacı
Cevân(ı)dı yanıda al görmeyüb balam da‘ vâ (50/22)

Yaķın oldu bugün senden ĥasret ayrıldum (80/13)

Aŗaĥıda “yok” sözcüğünün yüklem göreviyle öncelendiği mısralar yer almaktadır. Üzüntü verici olayların unutulması alınacak ibret hissesinin yok olması anlamına gelebilir. Bunun gerçekteşmemesi için de olay kahramanlarının yaşadıkları çetin çaresizlikler, yokluk çağrıştıran tabirlerle verilmek istenir gibidir. Öncelenen “yoĥ” yüklemelerinin eserin genel havasına uyumlu olarak bu doğrultuda kullanıldığı söylenebilir.

Yoĥ penâhım bî-kesem vâ Ca‘ ferâ vâ Ĥamz(a) tâ (102/03)

Yoĥ mu‘ cezim yaralarda sayebân edelim
Raĥt u libâsım êtdile(r) talan ayırdılar (182/07)

Yoĥdur raĥîl-i nevĥa-gerden râĥili özgeye (181/11)

Aŗaĥıda diğer isim soylu yüklemelerin öncelendiği mısralar yer almaktadır. Bu öncemeler de Őire nüfuz etmiş çaresizliğin sonuçlarıyla işlenildiği öncemelerdendir.

Oğulsuzam meni de gel ayırma yanundan (48/07)

Bu çölde ķanıımı al ķanda ķořdum ķardař (47/08)

Firâķ vaķtidür sal boynıma baba ķolunu (53/30)

Kömeksizem susuzam yalķuzam ĥarîb u vaĥîd (177/03)

5. 2. Anlam Açısından Öncemeler

Yazılışları ayrı ama aynı anlamda olan sözcükler ile anlamı bir merkezde belirlemeye yardım eden yakın anlamlı sözcükler ya da güçlü ses yinelemeleri sebebiyle seçilmiş sesteş sözcükler üslup gereği bilinçle kurgulanmış söz ve anlama dayalı ifade kalıplarını yaratır. Bu unsurların belli tasarılarla mısralarda dizilimi önceme, sonlama ya da devrikleme gibi dil kullanımlarını gerçekleştirir ve Şiirin yapılandırılması sağlayan düzenleyiciler olarak kabul edilirler.

5. 2.1. Anlamdaş Sözlere

Anlamdaş olan sözcükler yakın anlamlı olanlar gibi beyitte sezdirilen düşünceyi takviye eden anlam merkezli dil kullanımlarındandır. Bu türlü kullanımlarda sözcük yinelenmesi yoktur; ama yapılan anlam tekrarı ilgili sözün tesiri güçlü kımır. Aŗaĥıdaki beyitte “meclis” ve “bezme” kelimeleri anlamdaş olup mısrada öncemeli olarak kullanılmıştır. Her ikisinde kastedilen Őehadete ulaşmış kimseler topluluğudur.

Çün meclis-i Őehâdete miĥmân ayırdılar
Ol bezme yetmiş iki cân ayırdılar (181/20)

5. 2.2. Yakın Anlamlı Sözcükler

Pospelov “Anlamsal olarak yakın sözcükler adım adım birbirini güçlendirecek ve böylece daha güçlü etkileyici bir seslendirme doğuracak biçimde yinelenme olacak” (2005: 403) der. Akay ise üslup ile ilgili incelemeler için düşünülen sözcük kadrosu üzerinde durur (1998: 416). Sözcük seçiminin bir plan içinde kurgulanmış belirlemelerle yapıldığına ve şaire yönelik stilistik değerlendirmelere yakın anlamlı sözcüklerin de katılması gerektiğine işaret eder.

Aşağıdaki beyitte geçen “iki oğul”- “iki Yūsuf-ı gül-pîrehan” söz grupları yakın anlamlı önelemelerdendir.

İki oğul yetürüb çoğ cefâların çekdim

O iki Yūsuf-ı gül-pîrehenden ayrılırım (27/19)

“müşkil”-“çetin” yakın anlamlıdır.

Ne müşkil emrdür isteklüsünden ayrılmak

Çetindü tâb getürmek böyle cefâya bacı (50/22)

“kebâb ol”-“yan-” yakın anlamlıdır.

Ġamdan kebâb olub cigerim cānım ayrılır

Cānım yanar bu miñnete cānānım ayrılır (47/11)

“zülümât”-“leyl-dücâ” yakın anlamlıdır.

Zülümât-ı derd u ğamda koyub men elem-keşi

Leyl-dücâda şem^c-i şebistānım ayrılır (47/15)

“qalb”/“cān” unsurlarının her ikisi de hayatı idame ettiren enerji kaynakları olması açısından yakın anlamlı önelemelerdendir.

Qalbim sürürü puşt-penāhım özün elim

Cānım ‘azîzi server u sulţānım ayrılır (47/17)

“sağla-” kelimesi “yanında bulundurmak” anlamıyla; ayırma- kelimesi ise “var olmasını sağlamak” anlamlarıyla düşünüldüğünde beytin vermek istediği iletiyle örtüşüğü görülmektedir. Bu durumda bu eylemler de söz konusu şekilleriyle yakın anlamlı öncelenmelerdendir denilebilir.

‘Azîz sağla omı Hâk rızâsı cānundan

Ayırma Şāma gidende hemîşe yanundan (146/25)

5. 2.3. Karşıt Anlamlı Sözcükler

Karşıtlık bildiren ifadeler hem konu hem de yapının içine sindirilmiş anlam ve söz dizimi boyutlarıyla metinde ısrarlı bir biçimde kullanılır. Böylece haklı-haksız ikilemi güçlü bir şekilde vurgulanmakta; kadim olan iyi- kötü çelişkinin sürekliliği-ne göndermeler yapılmakta olduğu düşünülmektedir.

Aşağıdaki mısradaki “koy- ‘terketmek” “vişāl ‘kavuşmak” anlamlarıyla dikkate alındığında karşıt anlamlı öncelemelerden olduğu görülür.

Qoyub firāq-ile gögü-zenān o serv-i revān
Vişāl-ı Qumrī bī-bāl u perden ayrıldı (145/27)

Diğer örnekler aşağıdaki şekildedir:

“ayrıl- : Ayrı düşmek” “gel-: varmak, ulaşmak” anlamlarıyla karşıt anlamlı öncelemelerdendir.

Ayrılub atı Qāsimun elinden ‘ inān
Gelür fiğān-ile gözyaşlı zār u nāle-künān (147/25)

“gel-” “git-” karşıt anlamlı öncelemelerdendir.

Gelüb hemişe ēdeydim tilāvet ayrılıram (42/04)
Misāfir giderem Kerbelā ziyāretine (43/05)

Gerek eylem soylu gerekse isim soylu olsun öncelenen anlamdaş, yakın, karşıt her tür söz, taşıdığı ses ve duygu özellikleriyle çağrışıma tesir etmektedir. Bu tesirle beraber okurda tümcelerin sezdirmediği anlama dayalı odaklanma güçlenmekte; bu da söz ve sesin anlam ile girdiği ilişkiyi takviye etmektedir. Dolayısıyla şiir dilindeki ses ve söz birliktelikleri rastlantısal değil birbirini pekiştiren bütüncül bir yapı ve düzen içinde stilize edilmektedir.

5. 3. Diğer Sözcükler

5. 3.1. Soru Sözcükleri

Taranmış beyitlerde “ne, neçe, ne kadar, niçün, kimün” sözcükleri, soru anlamlı öncelenen sözcüklerdendir. Bunlar arasında “ne” sorusunun yer aldığı öncelemelerin kullanım amacı ilgi çekicidir. Çünkü gözden geçirilmiş şiir cümlelerinde bu söz, çoğu yerde taşıdığı soru anlamları yanı sıra şaşkınlık, yakınma gibi ifadelerin de yüklenicisi olmuştur. Taranmış cümlelerde karşılaşılan “müşkil emr”, “hevl-nāk sefer” ya da “cana şer salan söz” gibi şiir cümlelerinde öncelenen “ne” soru edatı duygu yoğunluğunun abartılı anlatımını da sağlar.

Şiir cümlelerindeki duyularını güzel ve etkili şekilde ifade görevini soru yoluyla gerçekleştiren bu tür öncelemeler şiirdeki duygulanmaların etkisini arttırmada kullanılmıştır. Duyularla ancak kavranılan şiirin, iç evrenini yansıtabilme çabasıyla bu tür soru sözcükleri şair tarafından özellikle tercih edilmiş gibidir.

Qoyub Medīne’de gözyaşlı senden ayrılıram
Ne ḥasret-ile Huseyn u Ḥasandan ayrılıram (27/18)

Vefā-yı çarḥ budur yāri yārden ayırır
Neçe vefādūr bu la’ net böyle vefāya bacı (50/16)

Ne müşkil emrdür isteklüsünden ayrılmak (50/22)

Ne ayrılık sözidür saldı h̄asta cāna şerer
Ne hevl-nāk seferdür meger bu ğamlu sefer (53/26)

Niçün anamdan ayırdun men dil-efkārı
Emāndı bizleri kıyatar Medīneye bāri (54/10)

Ne zilletle bu miñnet-serādan ayrıldım (55/01)
Kimün ēvine gidiyim Kūfede ğarībim ana (56/27)

Ne kıadar men saķam aē başım ūste çetr-i ‘alem (99/17)

Kesüb ‘alāķa kitāb-ı mübīnden āyāt
Ne ģasret-ile elif, lām, rā‘ dan ayrıldı (103/15)

Bu kimdü h̄āmis-i āl-ı ‘abādan ayrıldı (103/04)

‘Arūs baħdı dalınca dēdi ‘amm oğlum vāy
Ne zūlmdu felek kīne-verden ayrıldı (103/25)

Dēdi seriyye eyā şāh-zāde-i deverān
Ne ayrılık sözidür māderün saña kıurbān (103/20)

6. Sonuç

Sınırlı çerçevede de olsa klasik nazım türleri anlatım biçimlerini günümüz yöntemleriyle çözebilmek ve stilistik dil kullanımlarının anlama kattıkları değerler üzerinden şiirin kurgulandığı açılımlara ulaşabilmek amaçlanmış; nesnel dil ölçütleriyle çıkarımlar yapılmak istenilmiştir. Bunlarla ilgili varılan sonuçlar aşağıdaki gibi maddelemek mümkündür:

I. Şiir dilindeki devinim kendisine atfedilen duyguyu, hayali ya da her verilene okura özgü duyarlılıklar ile başkalaştırır ve bir anlamda etkilenenin etki bırakana evrilmesiyle dönüşüm her daim taze kılınır. Bu başkalaşım/dönüşümün kurucusu olan şiir tümcesindeki her ögenin farklı tezahürleri ve makbul etkileri onun esin yetisiyle ilişkili olduğu kadar söz konusu öğelerin tümce içindeki yeriyle de ilgilidir. Söz dizimindeki bu yer, sözcüğün hem açılımının hem de etki kabiliyetinin belirleyicisi hükmündedir. Bu itibarla hedeflenen duyarlılığın yoğunluğuyla orantılı olarak metinlerde başvurulduğuna inanılan öncemelerin sözdizimindeki kurgulanmış yeri nedensiz değildir.

II. Önceleme ya da sonlamalar, öğeler şairin yaşatmak istediği dünyaya temas ettiren açılımların sezdirildiği ve bu çabayla biçimlenmiş bir anlatımın sunulduğu anlatımların kaçınılmaz dil kullanımlarıdır.

III. Sosyal fayda yaklaşımıyla kurgulanmış bir metinde kurulu öncemeler arasında bilhassa yüklem ve eylemsi öncemeleri olaylardaki gerçeklik sezgisini güçlendiren, anlatıya hareket dokusu katan dil kullanımlarındandır. Bu türden yönelimlerle şiir dilinin çağrışım gücü kadar yansı gücünün de pekiştirileceği izlenimine

varılmıştır.

Konu itibariyle lirik ve didaktik tarzın benimsendiği bu eserde fayda prensibinin estetik niteliklerin önüne geçtiği gözlemlenmiş olsa da şairin şiir evrenine katkıları stilize edilmiş bir gayretin sonuçları gibidir. Diğer taraftan duygu alameti şiir tümcelerinin anlam ve duygu örgüsünün sözdizimsel incelemeleriyle şekillenmiş stilistik dil çalışması şiir ya da genel ifadeyle edebiyatın çok yönlü görünürlülüğünün bir semeresidir denilebilir.

Sonnotlar

- 1 Poems that are written for the dead ones, especially concerning the place of death and often related with the events of Karbala.
- 2 Hz. Ali başta olmak üzere bazı İslam büyüklerinin öldürülmelerini anlatan eserlere maktel denilir. Siyasi ve sosyal sebepler doğrultusunda zamanla Kerbelâ faciasını konu edinen maktel-i Hüseyinler maktel denilince ilk akla gelerek diğer maktellerin önünde yer almıştır.
- 3 <https://turuz.com/book/title/kenzul-mesaib>
- 4 Belalar hazinesi
- 5 Hicri yıl -622 eklendiğinde- Miladî olarak 1900’lü yıllara tekabül etmektedir.
- 6 Üzüntü
- 7 Ayrılık sözcüğü türevlerinin geçtiği beyitlerin tam metin kaydı ve bir örnek metinlerin bir kısmının tıpkıbasım hâli “Ekler” kısmındadır verilmiştir.

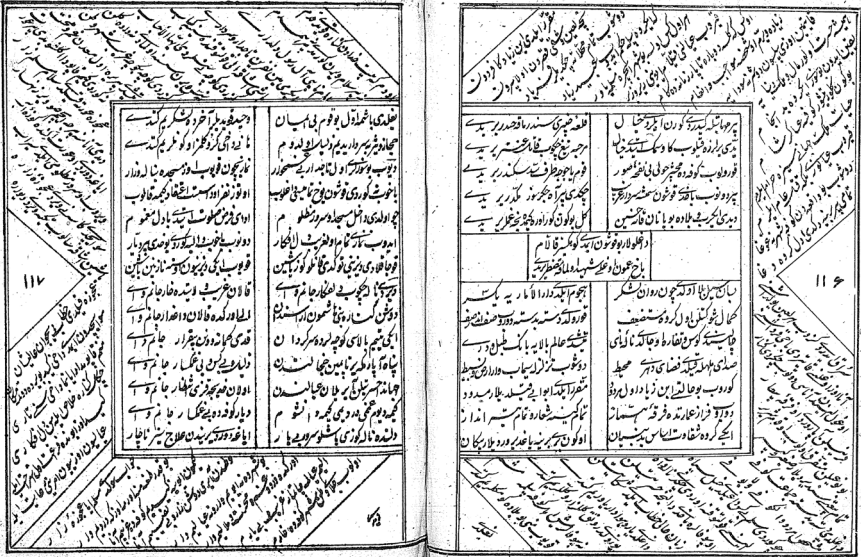
Kaynakça

- Akay, Hasan. (1998). *Cenab Şahabettin’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aksu, Ali. (2010). “Kerbela Literatürü” *Uluslararası Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (20-22 Mayıs), Cilt 1. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 341-347.
- Aristoteles (2011). *Poetika*, İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aslan, Üzeyir. (2010). “Bâbur Divanında Öncelemeler ve Öncelemelerde Paralelizm”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul. S. 4, s.1-26.
- Ayverdi, İlhan (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Dilçin, Cem. (2008). “Stilistik Açından ‘Öncelemeler’ ve Fuzulî’nin Şiirlerinde Yükleme Öncelemesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. İstanbul. S. 1, s. 41-94
- . (2007). *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Dizdaroğlu, Hikmet. (1976). *Tümcebilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, Kenan. (2010). “Maktel-i Hüseyin, Manisa Nüshası ve Sünni ve Hari-ci Kavramları Üzerine” *Uluslararası Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (20-22 Mayıs), Cilt 2. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 64.

- Ethembabaoğlu, Ahmet Mahir (hızl.) (2005). *Lût Oğlu Yahyâ, Kerbelâ Destanı (Maktel-i İmâm Hüseyin)*. İstanbul: Alev Yayınevi.
- Güder, Öznel Nurcan. (1997). “Kastamonulu Şâzî Maktel-i Hüseyin”. (İnceleme, Metin, Sözlük, Adlar Dizini). Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Güleç, İsmail (2010). “Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Nasıl Şerh Edilmeli?” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. Cilt 42. S. 42, s. 83-111.
- Güngör, Şeyma (1987). *Hadikatü's-süeda*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- . (2007). “Tarihî Olaydan Menkıbeye, Menkıbeden Şahesere: Kerbelâ Olayı ve Hadikatü's-Süeda” *38. İcanas Bildiriler Kitabı* (10-15 Eylül), Ankara.
- Gürbüz, Hulisi (2016). “Kerbela Olayı'nı Konu Alan Müstakil Eserler Üzerine Bir İnceleme” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Cilt 78, s. 219-227.
- Muhammedoğlu, Aliyev Salih (1994). “Derbend” *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 164-166. Erişim tarihi: 25.10.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Özil, Sibel (2017). “Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Cilt 83, s. 31-48.
- Özünü, Ünsal (1992). “Şiir Dilinin Bazı Ayrıcalıkları”, *Çağdaş Türk Dili* s. 50-51.
- Özünü, Ünsal (2001). *Edebiyatta Dil Kullanımları*. İstanbul: Multilingual.
- Pospelov, Gennadiy Nikolayeviç (2005). *Edebiyat Bilimi*. Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, (1981). *Tezkiretü'l-Havass*. Beyrut. s. 210-254
- Tunalı, İsmail (2014). *Sanat Antolojisi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1937). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Üzüm, İlyas. (1998). “Hüseyin” maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. s. 521-524. Erişim tarihi: 10.10.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Wellek, Rene ve Warren, Austin (2001). *Yazın Kuramı*. Çev. Yurdanur Salman ve Suat Karantay. İstanbul: Adam Yayınları.

Ekler: Seçilmiş beyitlerin bulunduğu şiirlerin tıpkıbasım hâli.

I.7. 56. (116-117)



II. 8. 103. (210-211)

