

**SÂDIK VICDÂNÎ'NİN BİLİNMEYEN BİR ESERİ:
HURÛFİLİK VE BEKTÂŞİLİK NE İDİLER VE NASIL
KAYNAŞTILAR* ****
**THE UNKNOWN WORK OF SÂDIK VICDÂNÎ:
HURUFISM AND BEKTASHISM WHAT WERE THEY AND
HOW THEY UNITED**

İsmail GÜLEÇ***

Öz

Sadık Vicdânî (1866-1939) devrinin önemli mutasavvıf ve bürokratlarındandır. Görev aldığı vilayetlerde işinin yanı sıra tasavvufi hayatla da ilgilenmiş, tekke ve dergâhları ziyaret etmiş, mutasavvıflarla görüşmüş, gördüğü yazma ve matbu eserleri toplamış ve yirmi yılı bulan bir araştırma ve bilgi toplama faaliyetlerinden sonra da tasavvufla ilgili birçok eser kaleme almıştır. Özellikle *Tomar-ı Turuk-ı Aliye* üst başlığı altında *Melamilik*, *Kâdiriyye Silsilenâmesi* ve *Halvetiyye Silsilenâmesi*, *Sûfi ve Tasavvuf* adıyla yayınladığı kitaplarla bilinmektedir. Onun Bektâşilikle ilgili bir kitap hazırladığı biliniyor ancak yayınlanmayan bu eser çok merak ediliyordu.

Sadık Vicdânî'nin bu çok merak edilen ve tanıtmaya çalıştığımız eseri bir sahafta bulup alan Prof. Dr. İsmail Erünsal özel kitaplığında bulunmaktadır. Prof. Erünsal'dan aldığımız bu nüsha yayınlanarak meraklılarına ve ilim dünyasına sunulmuştur. Bu çalışmada eserde verilen bilgilerden yola çıkarak Bektâşilikle ilgili bu eserin yazılma nedeni, eserin kaleme alınmasının hikâyesi ve süresi, Sadık Vicdânî'nin Bektâşilik hakkındaki düşünceleri, eserde eleştirdiği kitaplar ve şahıslar, beğendiği ve takdir ettiği kişiler, eserin muhtevası, üslubu ile Vicdânî'nin eserini hazırlarken yararlandığı kaynaklar hakkında bilgi verilmiş ve değerlendirilmiştir.

Sadık Vicdânî'nin eserinin bir diğer önemli yönü özellikle Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra devletin ve toplumun tarikata bakış açısını yansıtmaya ve Bektâşilikle ilgili lehte ve aleyhte yazılan eserleri kritize etmesidir.

Anahtar kelimeler: sufilik, Bektâşilik, Hurufilik, yeniçeriler, Hacı Bektaş Veli, Alevilik

Abstract

Sadık Vicdânî (1866-1939) was a significant Sufi and bureaucrat in his era. In addition to bureaucratic responsibilities, he was also interested in Sufism in the cities he worked and wrote many books on Sufism. He is especially known for his books on Malamatis, Qadiriyya and Khalwatiyya published under the topic of *Tomar-ı Turuk-ı Aliye*. Although it is known that he had written a book on Bektashism, it was not published at all. This mysterious book which was not published is the in the special library of Prof. Dr. İsmail Erünsal who bought the publication copy from a bibliopole. In this study, the purpose of the book, the process and duration of the writing, the thoughts of Sadık Vicdânî on Bektashism, the books and people he criticized, appreciated and admired in the books, the content and the style of the book, the sources Vicdânî used while writing his book will be discussed. Another significant feature of this book is that not only does it reveal the perspective of the state and

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.03.2018, Kabul Tarihi: 11.10.2018, DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.20

** Makale, yazarın yayına hazırladığı *Hurufilik ve Bektaşilik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar* (İstanbul: İz Kitap, 2016) isimli kitabından üretilmiştir.

*** Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ismail.gulec@medeniyet.edu.tr; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0174-148X>

the people on Bektashism after the abolishment of Guild of Janissaries but it also criticizes the works written in favor of and against Bektashism.

Keywords: mysticism, Bektashism, Hurufism, janissaries, Hacı Bektash Veli, Alevism

1. Giriş

Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliye'den Melâmiyye, Halvetiyye ve Kâdiriyye*'yi yayımladıktan sonra serinin dördüncü kitabı olarak *Sûfi ve Tasavvuf*'u yayımlar. Bu eserinde, *Mufassal Bektâşîyye Silsilenâmesi* adında bir kitap neşredeceğini söyler.

Varlığından böylece haberdar olduğumuz bu kitap yazarın fırsatı, imkanı ve vakti olduğu halde bugün tam olarak bilmediğimiz bir nedenden dolayı yayımlanmamıştır.¹

Sâdık Vicdânî'nin bu eseri ile diğer dört eser arasında farklar olduğunu söyleyebiliriz. Bu farkların ilki adıdır. Özellikle ilk üç eserinde Halvetîlik, Kâdirîlik ve Melâmîlik hakkında bilgi verip tanıtırken ve isim olarak özellikle yalnızca tanıttığı tarikatın adını kullanırken bu defa *Hurûfîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?* gibi farklı bir isim kullanması, bu eseri diğerlerinden farklı kılan ilk özelliktir. Eserin, diğerlerine göre oldukça hacimli olması bir diğer farktır. Bize göre ise en büyük fark eserin yazılış nedenidir. Belki Bektâşîliği de diğerleri gibi sadece tanıtmak için yazacak iken mevzuya girince daha önce lehte ve aleyhte yazılanları okuması, döneminde yapılan tartışmaları yakından takip etmesi kitabını bambaşka bir düzleme çekmiş, tanıtmaktan daha ziyade devrinde Bektâşîlik üzerinde oluşan şüpheleri, eleştirileri ve bunların nedenleri üzerinde yoğunlaşmaya başlamış, zamanla kendisi de taraflardan biri olarak iddialarını eserinde detaylı bir şekilde dile getirmiştir. Kitabına verdiği isim onun Bektâşîlik konusundaki görüşlerinin adeta hangi istikamette olduğunu gösteren bir işaret olmuştur.

Kitabın isminin düşünülen ilk isim olmadığı, serinin diğer kitaplarına uygun olarak adının “Tomar-ı Turuk-ı Âliyeden Bektâşîyye” olduğu akla gelebilir. Sâdık Vicdânî *Sûfi ve Tasavvuf* isimli eserinde “Mufassal Bektâşîyye Silsilenâmesi” adında bir kitap yazacağını söylemesine rağmen başka bir isim koyar. Kitabın ismini önce, “Bektaşî sırrı ne idi?” olarak düşündüğünü, daha sonra çalışmaya başlayıp kitap ortaya çıktıkça kitabın ismini de değiştirdiğini, şimdiki halini aldığını düşünüyorum.

Kitabın isminin ve içeriğinin bu hali almasında devrinde Bektâşîlik üzerine yapılan yayımların ve tartışmaların da etkili olduğu söylenebilir. Özellikle II. Mahmud'un (sal. 1808-1839) 1826'da Yeniçerilikle birlikte Bektâşî tekkelerini de kapatıp babalar ve şeyhlerin sürgün edilmesine dair verdiği fermanla başlayan bir süreçten söz etmekteyiz. Bu süreçte Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1846) (Öztürk, 1982: 5) ve Nakşî şeyhi Mehmed Murad Efendi (ö. 1848) (Yücer, 2003: 523) gibi bu karara en hafif deyimle karşı çıkmayan mutasavvıfların olduğu bilinmekteydi. Bunda o devirde Bektâşî tekkelerinde görülen kimi adetler ile Bektâşîlerin dine karşı sergiledikleri kayıtsız

tutum ve davranışlarının da etkili olduğu bilinmektedir. Bu durum Bektâşiliğin hem diğer tarikatlerden uzaklaşmasına hem de toplum nezdinde itibar kaybetmesine yol açmıştır.² Bazı Bektâşi babaları bile, memnuniyetsizliklerini dile getirecek kadar bu durumdan rahatsız olmuşlardır (Yücer, 2003: 525).³

Bektâşilikle ilgili yasaklar II. Mahmud'dan sonraki dönemlerde zamanla gevşemiş, bir müddet sonra tekkelerin açılmasına tekrar izin verilmiştir. Bu yasakların yoğun bir şekilde uygulanmasında Bektâşiler ile Yeniçeri ocağı arasındaki kuvvetli bağın neden, hatta bir zorunluluk olduğu söylenebilir. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan havanın ardından 1852'de Kırşehir'deki âsîtanenin açılmasına izin verilmiş, 1861'de Abdülaziz padişah olunca ortam Bektâşiler için sıkıntılı olmaktan çıkmıştır. II. Abdülhamid döneminde herhangi bir yayın olmamasına rağmen tekkelere ve Bektâşilere dokunulmamış, Abdülhamid'in hal'inden sonra (26 Nisan 1909) Bektâşilikle ilgili yayınlar tekrar görülmeye başlamıştır.

Garip bir şekilde, Bektâşilerin kovuşturulduğu ve soruşturulduğu dönemlerde aleyhlerinde kitap yazılmazken rahatladıkları dönemde Bektaşiliği eleştiren kitaplar yayımlanmaya başlamıştır. Harputlu İshâk Hoca'nın (ö. 1892) Bektâşileri ve Hurûfleri eleştiren kitabı *Kâşifü'l-Esrâr*'ının 1874 yılında basılmasının ardından 1876'da, Bektâşilerin, İshâk Hoca'nın eserine bir cevap olarak kaleme alınan ve Bektâşilik hakkında genel bilgi veren, Sâdik Vîcdânî'nin de ileride açıklanan nedenlerle yetersiz bulunduğu, Ahmet Rifat Efendi'nin (ö. 1876) *Mirâtü'l-Mekâsîd*'i yayımlanır. Bu eser Bektâşilik hakkında etraflıca bilgi veren yayımlanmış ilk eserdir. İshâk Hoca'nın kitabına yazılan bir diğer reddiye ise Mehmed Ali Hilmi Dedebara'nın (ö. 1907) *Kâşifü'l-Esrâr'a Reddiye*'sidir.

Abdülhamid döneminde, yazarı bilinmeyen, Bektâşiliğin Hurûflikten doğduğunu iddia eden ve bu nedenle şiddetle eleştiren İzâhü'l-Esrâr adında küçük bir risâle dışında⁴ herhangi bir kitabın yayımlanmaması dikkat çeker. Bu dönem tekkelerin faaliyetlerini aleni bir şekilde devam ettikleri bir dönemdir ve Abdülhamid buna izin vermiştir. Meşrutiyetin ilanı ve Abdülhamid'in hal'i ile yayınlar yeniden başlar ve Rıfki Baba'nın iki ciltlik *Bektâşi Sırrı* isimli eseri 1909'da yayımlanır. Rıfki Baba bu eserin birinci cildinde Bektâşiliğin Hurûflikle ilgisi olmadığını iddia eder. II. ciltte ise Bektâşiliğe yöneltilen diğer eleştirilere cevap verir.

1912'de, Cemâleddin Efendi, *Bektaşî Sırrı Nâm Risâleye Müdâfaa* isimli eseriyle tartışmaya katılır ve Rıfki Baba'nın Hacı Bektaş'ın neslinin devam etmediği iddialarını reddetmesi üzerine Rıfki Baba bu sefer aynı yıl içinde *Bektaşî Sırrı'nın Müdâfaa'sına Mukâbele* adıyla görüşlerini detaylandırdığı bir risale yayımlar.

Ahmed Sâfi Bey *Sefîne*'sinin dördüncü cildinde *Bektaşî Sırrı Nâmıyla Yazılan Risâleye Cevap* başlığı altında yazdıklarıyla tartışmaya katılır. Bu arada devrin gazetelerinde de Bektâşiliğin lehinde ve aleyhinde makaleler yayınlanmaktadır (Yücer, 2003: 532-33).

Münci Baba olarak bilinen Mehmed Süreyyâ 1914'te *Tarikat-ı Bektaşî-i Aliyye* ve 1922'de *Bektâşilik ve Bektâşiler* adlı kitaplarıyla hakiki Bektâşiliğin adabını ve erkanını, ibadetlerini anlatan ve tarihi hakkında bilgi veren iki kitabı yayınladı.

1909 yılında yayımlanan bir kitapla başlayan tartışma 1920'lerde de devam eder. Bu kez taraflar Mehmed Ali Aynî ile Besim Atalay'dır. Aralarındaki tartışmada hakemlik vazifesi ise Veled Çelebi İzbudak'a (ö. 1950) düşer. Sâdık Vicedânî'nin eserinde yeri geldikçe bu üç müellifin yazılarına ve kitaplarına göndermelerde bulunması tartışmayı yakından takip ettiğini göstermektedir.

II. Mahmud'un Bektâşî tekkelerini kapatmasından sonra başlayan tartışmalar ana hatlarıyla yukarıda anlatılmaya çalışıldığı şekilde cereyan eder. Sâdık Vicedânî de o devirde bir okur ve konu ile ilgilenen bir araştırmacı olarak tartışmaları yakından takip eder. Hem okuduğu kitaplardan hem de çevresindeki Bektâşîlerden derlediği notlar onda belli bir kanaat oluşturur.

Sâdık Vicedânî, Bektâşiliği gerçek ve gulat olarak ikiye ayırarak bir anlamda orta bir yol bulmuştur. Kendisi birinci devir Bektaşîlerine ve Hacı Bektaş Veli'ye laf söylememekte ve söyletmemekte iken ikinci ve üçüncü devir Bektâşîlerini, gulat olanları şiddetle eleştirmekte, hatta hakaret etmektedir. Böylece İshâk Hoca ile Ahmet Rıfat Efendi'nin görüşlerini bir noktada buluşturur.

2. Eseri Telif Nedeni

Sâdık Vicedânî kitabına yazdığı önsözde eseri niçin te'lif ettiğini açıklar. Tasavvuf ve tarikatlarla yakın ilgi duyan Vicedânî, küçüklüğünden beri duyup dinlediği '*Bektâşî Sırrı*'ni merak eder ve hakkında bilgi toplamaya başlar. Kırk beş-elli senelik merakın ve on yıllık bir araştırmanın sonucunda derleyip topladığı bilgileri yazmaya başlar. Böylece, gelecek nesillerin Bektâşî sırrı hakkındaki meraklarını giderecek ve "yolundan sapmış olan tarikata" girmelerine mani olacaktır.

"Onun için bu kitâbın tahrîrini uhdeme müterettib bir vazife add ve telakkî eyledim. Çünkü o sırlara âid ma'lumâta kırk beş-elli senelik merakım ve on seneden beri devâm ve tevâlî eden tedkikât ve tetebbuâtım esnasında bi't-tesâdüf dest-res olmuş vesâik-i mühimmesini de son senelerde -yine bir takım tesâdüflerin yardımıyla- elde etmiş idim" (4).* Çünkü o Bektaşîliğin zaman içinde tahrif edildiğini ve aslından uzaklaştığını düşünmektedir. Sâdık Vicedânî kitabını yazma nedenini şu cümlelerle açıklamaktadır:

"Tomar-ı terâiki yazmakta bir taraftan neşr etmekte bulunduğum âsâra bir de Bektaşîlik tomarı yazmış, bunu yazarken epeyce Hurûfluk notları hazır etmişim. Bir aralık elime bir takım Hurûfî risâleleri de geçtiğinden zâten mevcûd olanlarla bu yenilerden ve o notlardan âhiren 'Hurûfluk ve Bektaşîlik ne idiler ve nasıl kaynaştılar?' tesmiye etdiğim bu kitâbın bu birinci kısmı peydâ oluvermişti. Bu kısmın Hurûfî

* Bu ve bundan sonraki alıntılarda verilen sayfa numaraları Vicedânî'nin yazma notlarındaki yerini göstermektedir.

akîdelerine âid olan yerlerini o Hurûfî kitaplarındaki ma'lumâtı hülâsâ ederek yazmayı düşünmüş idiysem de bu kitâbı yazmaktan maksadım zâten bir nefer-i mevcûdu bile kalmayan Hurûfilere karşı Hoca İshâk'ın kitâbı kabîlinden bir reddiye yazmak olmayıp dâl u muzall-i Hurûfî akîdesinden yurttaş ve dindâşlarıma nümûneler göstermekten ibâret olduğundan ilk yazdığım şekli aynen ibkâ etmişim." (146)

O böylece herkesin merak ettiği bir sırrı açıklamış, hem de dindaşlarını ve gelecek nesilleri Hurûflik cereyanına kapılmamaları konusunda uyarılmış olmaktadır.

3. Yazım Tarihi ve Süreci

Sâdik Vicdânî'nin kitabına tam olarak ne zaman başladığını bilmiyoruz. Başlamayı bilgi toplama ve yazmaya başlama olarak iki aşamadan oluştuğunu düşünürsek ilkinde 1900'lerin başında, ikincisine ise 1918-19larda başladığını söyleyebiliriz. Önsözde on yıl süren bir araştırmanın sonucunda demesinden eserine 1918'de veya bir yıl önce veya sonra başladığını düşünebiliriz. *Tomâr-ı Turûk* serisinin de bu tarihlerde yayınlanmış olması bu görüşü destekleyen bir diğer ayrıntıdır.

Sâdik Vicdânî'nin, önsözünün altına 10 Mart 1928 tarihini yazmasından eserini bu tarihte tamamladığı düşünülebilir. Ancak metin içinde verilen örneklerden ve bilgilerden eserin bir seferde veya bir yıl içinde tamamlanmadığı anlaşılmaktadır. Sâdeddin Nüzhet Ergun'un 1930 yılında basılan eserine telmihte bulunması kitabın yazım işinin 1928'den sonra da devam ettiğini göstermektedir.

"Kâmil olan Feylesof Rıza Tevfik'in [Bölükbaşı ö. 1949] on sekiz sene kadar evveli yazıp neşrettiği makâle-i tenkîdîde şöyle demişti." (II/23) şeklinde yaptığı alıntı kitabı üzerinde çalışmaya 1928'den sonra da devam ettiğini düşündüren bir diğer bilgidir.

Bu eserin yazılmasına, 1918 yılında başladığını, Sâdik Vicdânî'nin de 1939'da vefat ettiğini düşündüğümüzde yaklaşık yirmi yıllık bir süreden bahsetmiş oluyoruz.

Metnin kenarına düşülen açıklamalardan ve üzeri çizilip üste veya alta yazılan notlardan yazarın yazdıklarını zaman içerisinde yeni öğrendiği bilgilerle güncellediğini görüyoruz. Bir yerde Besim Atalay'ın 1340/1924'te yayınlanan *Bektâşilik ve Edebiyatı* isimli eserini görmediğini söylerken bir başka yerde gördüğünü söylemesi Sâdik Vicdânî'ni eserini yazmaya 1924'den çok önce başladığını ve 1924'den sonra da devam ettiğini göstermektedir.

Bu tür değişikliklerde sadece bilgi güncellemesinin değil, aynı zamanda devrin siyasi havasının da etkili olduğunu anlıyoruz. Hilmi Ziyâ Bey olarak yazdığı bölümü daha sonra Bay Hilmi Ziya, Sivas mebusu Şemseddin Bey'i, Bay Şemseddin, Mehmed Ali Aynî Bey'i Bay Mehmed Ali Aynî şeklinde düzeltmesinin yanı sıra birçok yerde daha önce yazdığı bey kelimesinin üzerini karalamış ve ismin başına "Bay" ilave etmiştir. Aynı şekilde "Köprülüzâde Fuad" yazdıktan sonra Köprülüzâde'nin üzerini çizerek "saylav ve profesör Fuâd Köprülü" olarak yeniden yazmıştır. Hemen bir

sonraki paragrafta yine önce “Fuad Bey” olarak yazmışken daha sonra bey lafzının üzerini çizmiş, Fuad’ın önüne “Profesör”, ardına da “Köprülü” yazarak düzeltmiştir.

Milletvekili olan müelliflerin isimlerinin önüne saylav yazması devrin siyasi havasını düzeltmelerine yansıtması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca ilk yazdığında milletvekili olmayıp daha sonraki yıllarda milletvekili olan isimlerle ilgili bilgileri güncellediğini göstermektedir.

Bu düzeltmeler bize kitabın yazım sürecinin, “Efendi, Bey, Paşa gibi Lakap ve Unvanların Kaldırılmasına Dair Kanun”un 26 Kasım 1934 yılında Resmi Gazete’de yayımlanmasından sonra da devam ettiğini göstermektedir.

Sâdık Vicdânî, güncellemeleri yaptıktan sonra ilerleyen sayfalarda bu tür güncellemeleri yapmaktan vazgeçmiş görünüyor. Eserin sonlarında düzeltmeyi bırakmış, Veled Çelebi Bey olarak yazmaya devam etmiştir. Ya daha sonra silmeyi planlamış, ya da bu tür değişiklik yapmanın gereksiz olduğunu düşünmüş olmalıdır.

Özetle söyleyecek olursak Sâdık Vicdânî 1910’ların başında başladığı araştırma/bilgi toplama işini 1935 yılına geldiğinde hâlen devam ettirmektedir. Hatta bu tarihi ölüm tarihi olan 1939 yılına kadar götürebiliriz. Zayıf da olsa iki ihtimalden daha bahsedebiliriz. İlki yayımlandığı tarihte kitabın hüsn-i kabul görmeme endişesi, diğeri ise yirmi beş yılı aşkın bir sürede yazdıklarının kendini tatmin etmemesi ve düşüncelerinin değişmiş olma ihtimalidir.

4. Sâdık Vicdânî’nin Bektâşilik Hakkındaki Düşünceleri

Sâdık Vicdânî Bektâşileri tarihine, bağlı oldukları ocaklara ve yaşantılarının sünnete yakınlığına göre üç farklı yönden incelemektedir.

4.1 Tarihsel Dönemlere Göre

Sâdık Vicdânî, Bektâşiliği tarihsel olarak üç döneme ayırmaktadır. İlk dönemi saf Bektâşilik olarak adlandırırken bu dönem ile ilgili en küçük olumsuz bir ifade kullanmamaktadır. Hatta bu dönemde namaz-abdest gibi ibadetlerin bulunduğunu, ancak daha sonraki dönem yazılan kitaplardan kaldırdığını söyler. İkinci dönem Bektâşiliği Şiiliğin karıştığı dönemdir ve Sâdık Vicdânî de burada eleştirilere başlar. En büyük eleştirisi Bektaşiler arasında, Cafer-i Sâdık mezhebi diye Ebu Cafer-i Tûsî’nin mezhebinin görüşlerinin kabul edilmesi ve yaygınlaşmasıdır. Üçüncü dönemi, Hurûfliğin Bektaşiliğe karıştığı dönem olarak adlandırmış ve bu dönem hakkında diğer dönemlere göre daha sert ve şiddetli eleştirilerde bulunmuştur: “Orta ve bilhassa bu son Bektaşilik, Bektaşilikle, kulaklara halka takmak gibi Mecûsilik ve mücerredlik adıyla da Nasrâniyyete mahsûs râhiblik adetlerini soğan Balım Baba zamanında Bektaşî tekelerinde cây-ı kâbul bulmaya başlayan Hurûfliğin ve bununla berâber Şiiliğin saf ve ümmî Bektaşilik bünyesinde vakit vakit açtığı müzmin yaraların yavaş yavaş kangren olmuş şeklidir ki o yaralar Bektaşiliği nîrân-ı hufre-i nisyânına gömmüştür.” (3)

Sâdik Vicdânî, yukarıdaki alıntıda da görüleceği gibi saf ve ümmî olarak nitelediği Bektâşîliğin ilk dönemi hakkında herhangi olumsuz bir görüş ve düşünce serdetmezken ikinci ve özellikle “Hurûfluk daha evvel ona halef gibi olan Bektaşîlik de bizim zamanımızda gümkerde olduklarını söylediği üçüncü dönem hakkında menfi konuşmakta, ‘hükümet-i cumhûriyemizin himmet-i bülendiyle târihe gömülen orta ve son Bektaşîlikdir”, [2] cümlesiyle Bektâşîliğin kaldırılmasını olumlu karşılamaktadır. Bu cümlesinden yola çıkarak tekkelerin kapatılması kararını olumlu bulduğunu hatta gerekli gördüğünü anlıyoruz. Onun daha sonraki sayfalarda söylediği; “Sâye-i cumhûriyette tekyeleri kapandı, demleri boğazlarına tıkanı, nâmları da târihin suhuf-i nişânına gömüldü.” (74) cümlesinden tekkelerin kapatılması kararına sevindiğini anlamak mümkündür. Tanıdığı Bektâşî babalarının kendilerinin bilgisiz, yazdıklarının ise cehaletlerini gösteren birer örnek olması sevinmesinin gerekçeleri arasında sayılabilir: “Bu ilâveli nâdde Bektaşî ocaklarındaki cehâletin derecesine mühim bir vesîkadır.” (II/109)

Sâdik Vicdânî, Hurûfleri eleştirirken Hurûfî şairlerin şiirlerini beğenmekte ve bunu ifâde etmekten de çekinmemektedir: “Hurûflerin Türkçe şiirleri de Fârisileri kadar yüksek bir edâ-yı belâgatı hâvidir. Diyebilirim ki eski şâirlerimizin en parlak şiirleri Hurûflerdir. Fakat, şiirleri kâmilen kendi akîdelerini neşr maksadıyla yazıldığı cihetle bunlar Türk âlem-i edebiyâtına girememiş, sokuldukları yazma mecmûaların deffeleri arasında mahbûs kalmıştır” (92).

4.2 Bağlı Oldukları Ocaklara Göre

Sâdik Vicdânî'nin Bektaşîleri tasnif ettiği bir diğer kriter bağlı oldukları ocaklardır. Bu tasnife göre Vicdânî, Bektaşîleri ikiye ayırmaktadır. Birincisi özellikle Türkmen aşiretlerinin bağlı oldukları İdris Hoca'nın torunlarından Kalender Efendi adında bir gencin Hacı Bektaş'ın sülalesini temsil ettiğini söyleyerek kurduğu ve adına Çelebiler denilen Çelebi Konağı mensubu olanlar. Bu zümrelerde Bektaşîlik babadan oğula geçmektedir ve daha çok Alevi olarak isimlendirileceklerdir. Sâdik Vicdânî, bunları Kabilevî Bektaşîler olarak da adlandırır.⁵

İkinci kol ise Hacı Bektaş Ocağına bağlı Dede Baba koludur. Bu ocağa ikrar verilip telkin alınarak girildiği için diğer kolla aralarında benzerlik olmakla birlikte birbirlerinden farklı olup tarihsel gelişimleri bu farkı daha da açmıştır. Hacı Bektaş Ocağı mensupları Çelebi Konağına bağlı olanlara göre daha bilgili ve şehirli olup Sâdik Vicdânî Çelebi Konağı mensuplarını cahil bulup Bektaşîlerin temsilcisi olarak Dede babaları kabul etmektedir. Bunu yaparken de beğendiği ilk dönem Bektaşîlerini eleştirmiş, eleştirdiği ikinci dönem Bektaşîlerini de beğenmiş olmakta, kendi içinde çelişkiye düşmektedir.

Sâdik Vicdânî'nin özellikle ikinci ve üçüncü devre Bektaşîlerinde en çok eleştirdiği konular âyîn-i cemler, mücerredlik ve namaz-abdest konularındaki hassasiyetlerinin yetersiz oluşlarıdır.

4.3 Yaşantılarının Sünnete Yakınlığına Göre

Sâdık Vicdânî, devrindeki Bektâşîleri yaşantıları bakımından da ikiye ayırır. İlki ilk ve saf Bektâşîlik muakkipleridir. İkinci tür ise ikinci ve üçüncü devre Bektâşîleridir. Hatta bu ayrımın Bektâşîler arasında yapıldığını Ahmet Rıfat Efendi'nin İshâk Hoca'nın kitabına cevap olarak yazdığı eserinin ikinci tür Bektâşîler arasında pek memnuniyet yaratmadığını, Bulgaristan'dan gelmiş bir Bektâşi babasının lisânından Sâdık Vicdânî, Rıfat Efendi için, "Bektâşîliğin sûfiyye kolundandır." dediklerini bizzat işittiğini nakleder. Bu cümleyi işittikten sonra Bektâşîliğin ilk ve orta dönemine Sâdık kalanlara 'Sûfiyye-i Bektâşîyye', "Bektâşi-i Hakîkî", üçüncü devre Bektâşîlerinde de 'Gulât-ı Bektâşîyye' demenin doğru olacağını söyler.

Sâdık Vicdânî, Sufiyye-i Bektâşîyye, bir diğer ifade ile gerçek Bektâşîleri⁶ eleştirmekten gulât olarak isimlediği taifeyi şiddetle eleştirmektedir.

5. Kitabın Muhteviyatı

Kitap, Bektâşîliğin ortaya çıkmasından ve tarih içinde geçirdiği dönüşümden başlayarak âdâb, erkân ve inançları hakkında verilen bilgilerden oluşmaktadır. O kaynaklardan derlediği Bektâşîliğe dair bilgileri olduğu gibi almamakta, eleştiri süzgecinden geçirip değerlendirdikten sonra hüküm vermektedir.

Sâdık Vicdânî, kitabına yazdığı önsözde eserini üç kısım olarak tasarladığını söyler. İlk kısımda Hurûfliliğin ne olduğunu, ikinci kısımda Bektâşîliğin ne olduğunu ve üçüncü ve son kısımda ise bu ikisinin nasıl kaynaştığını yazacağını ifade etmekle birlikte elimizde ilk iki bölüm bulunmakta, üçüncü kısım hakkında en azından şimdilik kitapta verilenlerden başka herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

5.1 Birinci Kısımın Muhteviyatı

Birinci kısım Sâdık Vicdânî'nin ilk başlarda düşündüğü bir bölüm değildir. Bektâşîlik tomarını hazırlarken Hurufilik hakkında notlar tutmuştur. Bir aralık eline Hurûfî risâleleri de geçince bu bölümü yazmaya karar verir. Amacı İshâk Hoca gibi bir reddiye yazmak olmayıp sapkın olduklarını düşündüğü Hurûflilerin nasıl olduklarını millete örnekler vererek göstermektir.

Birinci kısım sekiz fasıl, bir hatime ve bir zeylden oluşmaktadır. Sâdık Vicdânî kitabının önsözünde de belirttiği gibi Hurûfîlik hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Hurûfîliğe başlamadan önce yazı ve harflerin icadı, Arap harflerinin menşei hakkında bilgi vermekte daha sonra ebcedi açıklamaya geçmektedir. Harfler ilminin nasıl doğduğu, Hurufîliğin ne zaman ve ne şekilde kurulduğu, temel Hurûfî kitapları, sembolleri, meşhur Hurufî şairlerin şiirlerinden örnekler ile bu bölüm sona ermektedir. Bu kısmın sonunda yer alan zeyde ise Noktacılar hakkında bilgi verilmekte, Hurûfliler ile aralarında geçen mücadele anlatılmaktadır.

5.2 İkinci Kısımın Muhteviyatı

İkinci kısım on fasıl ve bir hatimeden oluşmaktadır. Fasıllara baktığımızda genel olarak üç konu etrafında şekillendiğini görürüz. İlki Hacı Bektaş, ikincisi Şiilik ile Bektâşîliğin karşılaştırılması, Hurûflük ve Şiiliğin Bektâşîliğe ne zaman ve nasıl girdiği ve kaynaştığı, üçüncüsü ise Bektâşî âdâb ve erkânıdır.

İlk bölüm Hacı Bektaş Velî hakkında verilen bilgi ile başlamaktadır. Onun aslı, nesli, nasıl yetiştiği ve hakkında söylenen menkıbelerin tarihsel gerçekliği, Bektaş lakabını alması, Anadolu'ya gelmesi ve Sulucakarahöyük'e yerleşmesi, tarikatı, tarikatının silsilesi, âdâbı, kerâmetleri ve vefâtı anlatılmaktadır.

İkinci anlatılan konu Bektâşîlik ile Şiilik ve Hurûfliğin kaynaşmasının hikâyesidir. Bu bölümde özellikle Balım Baba'nın (ö. 1516) üzerinde durulmaktadır.

Bektâşîliğin âdetleri, sembolleri, âl-i âba, on iki imam, on dört masum, on yedi kemer-best, Bektâşîliğe kabul edilme, erkân, gülbank ve dualar, özellikle Nâdi Ali ile bu bölümde ele alınan konulardır.

Sâdik Vicdânî'nin bu bölümde dile getirdiği hususların bir kısmı daha sonraki yıllarda Bektaşîlik üzerine yapılan çalışmalarda desteklenmiş, bir kısmı da olumsuzlanmıştır. Hacı Bektaş'ın ölüm tarihinin 1300 tarihinden önce olması gerektiği görüşü daha sonra bulunan bir vakıf senedinin delaletiyle doğrulanmıştır. Bununla birlikte Anadolu'ya 1273'ten sonra gelmiş olması gerektiği görüşü yine aynı vakıf senedi tarafından doğrulanmamaktadır.

Sâdik Vicdânî Hacı Bektaş Velî'nin zâhid bir şeyh olduğunu söyler. Baba İlyâs'ın halifesi ve müridi olmasını kabul edilemez bulur, olsa olsa teberrüken Baba İlyâs'ın müridi olabileceğini söyler. Günümüzde konu üzerinde çalışan en önemli isimlerinden biri olan Ahmet Yaşar Ocak ise, Hacı Bektaş Velî'nin hiç bir zaman zâhid bir şeyh olmadığını düşünür. Bektâşîliğin ilk döneminde diğer tarikat ve meşreplerin etkisi olmadığı yönündeki görüşleri özellikle Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarında reddedilmiş, aksine Hacı Bektaş'ın bir Vefaî şeyhi Baba İlyâs'ın halifesi, aynı zamanda bir Haydarî şeyhi olduğu, en başından beri Sünnî İslam'ın itikat ve ibadet esasları karşısında kayıtsız olduğu, az da olsa zaman zaman İslam'ın ibadet esaslarına riayet eden Bektâşîlerin bulunduğu ama bunun sebebinin Bektâşî inançları olmadığı, Sünnî çevrelerle yapılan temasların bir tesiri olduğunu söylemesi Sâdik Vicdânî'nin görüşleriyle çelişmektedir.

Sâdik Vicdânî'nin bugün hâlâ tartışılan konularda da dikkat çekici fikirleri olduğunu görüyoruz. Onun görüşlerine göre Hacı Bektaş Velî, Osmanlıların kurulmasında büyük bir rol oynamış, nüfuz ettiği Türkmen boylarını parçalanmaktan ve bölünmekten kurtarak birliği sağlamış, böylece Osmanlıların kuruluşuna giden yolu sağlamlaştırmıştır. (s. 19) Ancak bunu nasıl gerçekleştirdiği konusunda herhangi bir bilgi vermemekte ve yorum yapmamaktadır. Osmalı Devleti'nin kuruluşundan otuz

sene kadar önce vefat eden bir Vefâî şeyhinin Anadolu’da birliği sağlaması ve devletin kurulmasına yardım ettiğini söylemek izaha muhtaç bir konu olarak görünmektedir.

5.3 Üçüncü Kısımda Ne Vardı veya Ne Olacaktı?

Bektâşilik kitabı ‘İkinci bölümün sonu’ ile bitiyor. Kaybolan veya daha büyük ihtimalle yazılmayan üçüncü bölüm kanaatimizce eseri eksik bırakmıştır.

Ancak, Sâdık Vîcdânî bazı konuları anlatırken ayrıntılı bilgiyi üçüncü bölümde vereceğini söylemesinden ve bunu kitabın muhtelif yerlerinde tekrar etmesinden biz üçüncü kısımda neler olduğunu ana hatlarıyla öğreniyoruz. Bu bilgilerden öğrendiğimiz kadarı ile üçüncü bölümde;

1. Genel olarak üçüncü devre Bektâşiliğini, Sâdık Vîcdânî’nin deyişiyle Hurûflîğin karıştığı ve ele geçirdiği Bektâşilik hakkında bilgi,

2. Âl-i abâ tabirinin nereden geldiği ve ne anlama geldiği hakkında bilgi vereceğini öğreniyoruz.

6. Sâdık Vîcdânî’nin Eleştirileri

Sâdık Vîcdânî, eserinde yeri geldikçe okuduğu ve yararlandığı kaynakları eleştirmektedir. Bu genellikle katılmadığı veya doğru bulmadığı konularda bir düzeltme yapmak bazen de maddi bir hatayı tashih için olmaktadır. Onun usulü, önce bilgi veya konuyu aktarmak, sonra yanlış olduğunu ifade ettikten sonra kendisine göre doğrusunu bir başka eserden yaptığı alıntılarla söylemek şeklindedir. Bunu da bazen sert ve eleştiri sınırlarını aşacak şekilde yapmaktadır.

Eflâkî Dede (ö. 1360), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660), Hoca İshak Efendi (ö. 1834) ve Ahmet Rıfat Efendi (ö. 1876), Vîcdânî’nin en çok eleştirdiği isimlerdir. Eleştirilerini ise eser ve kişi olarak iki başlık altında inceleyebiliriz. Eser eleştirisi aynı zamanda müellifinin eleştirisi de olmaktadır.

Sâdık Vîcdânî bazen eleştirilerinde ileri gitmekte, ağır ifadeler kullanmaktan çekinmemektedir: “Gaybîzâde Seyyid Hüseyin adlı bir Bektaşî, *Der beyân-ı Nâdi Ali ez evrâd-ı Bektaşî* ünvanıyla bir risâle yazmış, bu kitâba topladığı efsâneleri tarikat karındaşlarına yutturmuşdur” (111). Bu eleştirisini bazen de “yutturmak” gibi bir tabir kullanmadan masum bir soru ile yapmaktadır: “Fârisîden Türkçeye tercüme etdim dediğin Fazl-ı Hurûfî, Câvidân’ı 50 beytten ibâret imiş. İşknâme-i İlahî adını taktığın o kocaman kitabı bu 50 beytin neresinden bulup çıkardın diye soracak olsak bilmem ki ne cevâb verirdi!” (85).

Yezid’in Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi üzerine sevincinden sofrasındaki yemekleri birbirine karıştırıp yedikleri için Bektâşîlerin yemekleri birbirileriyle karıştırmadan yediklerini aktarıldıktan sonra bunun yanlış bilgi olduğunu şahsi tecrübesine dayanarak anlatmaktadır: “Halbuki yemekleri karıştırarak yemek Arap âdâtındandır. Geniş sofranın ortasına büyük bir tepsi pilav, etrâfına da tatlıdan ma’dâ, et sebze,

hubûbât yemekleri hâvî sahanlar sıralanıp hepsi karıştırılarak yedikleri Irak'da bulunduğum iki sene kadar müddet zarfında çok def'a gördüm.” (66)

6.1 Eser Eleştirisi

Sâdık Vicdânî, Eflâkî Dede'yi *Tezkire*'sinde Mevlana ile Hacı Bektaş arasında bir husumet olduğuna dair naklettiği bir menkıbeden dolayı eleştirmektedir. Sâdık Vicdânî Mevlâna ile Hacı Bektaş arasında herhangi bir çekişme olmadığını düşünmektedir. Ona göre Eflâkî Dede pek güvenilir bir kaynak değildir. Dolayısıyla onun bu iddiası da doğru değildir. Mevlânâ konusunda güvenilir kaynak Sipehsâlâr'ın risâlesidir.

Sarı Abdullah Efendi'nin şerhini açıklamalarında şöyle eleştirmektedir: “Yâ Mevlânâ, Mesnevî'yi nazmetmeye başlarken ilk beytine ilk kelime olarak ihtiyâr buyurduğunuz bişnev'in evvelindeki bâ-yı zâideden şârih Sarı Abdullah Efendi'nin dediği gibi ma'nalar murâd etdin mi idi? diye soracak olsak hiç şüphe yok ki alınacak cevâb lâ'dan ibâret olacaktır. Şârih Sarı Abdullah Efendi bâ-yı bişnev hakkında söylendiğiyle iktifâ ve kanaât etmemiş, nây-ı kalemi eline alarak söyletendirip durmuş ve daha epeyce sahîfeler doldurmuşdur. Gâfil müellifler, şârihler! Siz böyle mâ-lâ yelzemle evkât-ı azîzenizi izâaya dalarak garbın terakkiyât-i ilmiyesine bakmadınız. Bunun acısını evlâdınız, ahfâdınız çekdi ve çekiyor.” (54)

Bişnev'in başındaki be harfine getirdiği yorumlardan dolayı Sarı Abdullah Efendi'yi eleştirirken bu konuda ondan çok daha fazla yorum yapan Bursevî'yi beğenmesi yazarın çelişkileri arasında değerlendirilebilir.

Sâdık Vicdânî'nin eleştirdiği bir diğer eser Hoca İshâk'ın *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Eşrâr* 'ıdır: “Hoca İshâk Efendi kitabında akâid-i Hurûfiyyeye âlimâne, vâkıfâne müdâfaât ve reddiyâtta bulunmuş ise de Hurûfliğin Bektaşîlikle sereyânının lâyıkiyla seçemeyerek Bektaşîlikle Hurûfliği birbirine karıştırmıştır. Bu karıştırmadaki yanlışlığı seçemeyenler Hoca'ya Bektaşîliğe intisâb etmiş iken tard olunmuş, bu tarda mukâbil o kitâbı yazmış nazarıyla bakmışlarsa da bu bakışta da isâbet yoktur. Çünkü Hoca, Bektaşîliğe girmiş, zamanın Bektaşîliğe hâs dem ve âlemleri görmüş bir adam olsaydı o kadar yanlış halt etmezdi” (73-74).

Hoca İshâk'ın eleştirildiği bir diğer nokta *Câvidân*'ın ismi konusundadır: “Feriştahoğlu Abdülmecîd'in kitabının adı *Işknâme* değil, *Işknâme-i İlâhî* dir. Bu kitâp Feriştahoğlu'nun te'lîfi değil, kitâbın mukaddimesindeki ifâdesine nazaran Fazl-ı Naîmî'nin *Câvidân*'ının Fârisîden Türkçeye tercümesidir. Şu halde İshâk Efendi Hoca *Işknâme* adını verdiği *Işknâme-i İlâhî*'ye Feriştahoğlu Abdülmecîd Efendi'nin te'lîfi nazarıyla bakmakla yanılmıştır. Bu yanlış zamanımız müelliflerinde de vâki olmuştur” (122).

Sufiye Bektâşileri arasında zikredilen Ahmet Rıfat Efendi'nin meşhur eserinde geçen bir takım bilgileri de düzeltmektedir.

“Rif’at Bey’in *Mir’âtü’l-Mekâsıd*’ında şu ibâre var:
Rûm’u teşrîfleri 680, ömrühü 92, vefâtühü 723 Bektaş.

Bu ibâresinde târih-i tevellüdü beyânda sâkit olan Mir’âtü’l-Mekâsıd müellifi ebced hesabıyla Bektaş isminin delâlet ettiği 723 târihinin yeniçeri ihdâsından evvele tesâdüf ettiğini hatırlayınca kitabının Hacı Bektaş Velî’den bâhis mebâhis-i âtiyesinde iki yerde ‘Bektaş’ lafzını ‘Bektaşîyye’ şekline tahvîl ile târih-i vefâtı 15 fazlasıyla yeniçeri ihdâsından sonraya, yani 738 tarihine kadar uzatmış, bu sûretle yeniçeri ocağına duâ etmek şerefini Hacı Bektaş Velî’ye kazandırmak istemiş ise de böyle masallara zamanımızda inanan kalmamıştır.” (2/28)

Kendi takdir ettiği isimleri eleştirirken başkalarının haksız eleştirilerine karşı da kayıtsız kalmamıştır. “*Bektaşîlik ve Edebiyatı* müellif-i muhteremi *Mezâhirü’l-Vücûd*’da Sûre-i Nasr te’vilâtında ‘ve’l-feth’ kelimesinin te’vili sırasında fazla bir ‘fe’ görür görmez Seyyid Ahmed Kemâlî’ye Hurûflik damgasını yapıştırmış ise de isâbet etmemiştir. *Mezâhirü’l-Vücûd*’u *Esrâr-ı Ceberut-ı A’lâ*’yı yazan bir kalem sâhibi Hurûflik mezbelesine düşmez” (49).

Kendisinde olan ancak yararlanacak kadar kıymetli olmadığını düşündüğü bir risaleyi şöyle eleştirmektedir. “Bektâşîliğe intisâb edenleri sıkı sıkıya bağlayan, dünyâdan soğudup hurû-yı tûl-i emellere esîr ederek bir takım ebnâ-yı cinsimizi her ma’nâsıyla abdallara çeviren bir risâle denilebilir.” (99)

Bunların yanında genel olarak eleştirdiği yayınlar da olmuştur: “Nur Baba romanının kitâp şeklinde intişârından sonra ba’zı mecmûalar ve yevmî gazetelerle âyîn-i cemlerin tafsîlâtını ve Bektaşîliğin iç yüzünü yazmak cür’etini gösterenler oldu ki işte bunların mütâlaasını tavsiye edemem. Çünkü o yazıların târihe âid aksâmı kâmilen dönebilecek sûrette hatâ-âlûd, bir kısımlarında da hakîkatin tağyîr ve tahrîf edildiği meşhûd ve rû-nümûd idi” (121-122).

6.2 Şahıs Eleştirisi

Sâdik Vicdânî zaman zaman yeri geldikçe bazı isimleri de eleştirmiştir. Bunlardan biri önüne gelene Rufâî şeyhi şeceresi veren Ebu’l-Hüdâ’dır [ö. 1909]. 1850’de Irak’ta dünyaya gelen Ebu’l-Hüdâ Halep, Bağdat, Basra ve Dıyarbakır’da nâkibü’l-eş-râflık görevinde bulunmuş, 1876’da İstanbul’a gelerek Sayyadiye kolunu İstanbul’a getirmiştir. Rumeli kazaskerliğine kadar yükselen Ebu’l-Hüdâ Rıfâiyyenin özellikle Anadolu’da yaygınlaşmasına ciddi katkıda bulunmuştur (Yücer, 2003: 411-12). Bu gayreti de “Devr-i Hamîdî’nin meşhur Ebu’l-Hüdâ’sı sâdât-ı Rıfâiyyenin askerlikten istisnâsı mes’elesini istihsâl ettikten sonra Irak, Suriye ve Halep havâlisini adım başına bir seyyid-i Rıfâiyyeye tesâdüf edecek hâle getirmiş. Çünkü kendisini zamânın seyyid-i eyyid-i Rufâî’si sandığından yüzlerce sâdât-ı Rıfâiyye vesika ve şeceresi mühürlemiştir.” (2/5)

Beğendiği isimleri bile yeri geldikçe eleştirmekten geri durmamıştır. Ahlakına ve inancına güvendiği Şeyh Seyyid Seyfullah Kasım Efendi’yi (ö. 1601) bir gazelinde

geçen bir ibareden dolayı eleştiri konusu olmuştur: “Bektaşî nefesleri katarına katılmış olan bu gazel tamamıyla Hurûfî ağzıyla yazılmıştır. Hâlbuki nâzımı olan Şeyh Seyyid Seyfullah Kâsım Efendi seciye ve akîde itibarıyla asla i'tirâz ve muâhezeye ma'rûz olmamış bir şeyhdir. Manzum ve mensur bir kaç eseri bulunan bu şeyh ilm-i hurûf ile ilm-i esrâr-ı hurûf ile Hurûfî akîdesini tedkik ile tevaggul etmemiş olduğundan bu gazelinde ilm-i hurûf ile temâs edeyim derken ayağı sürçmüştür. Bu da mukallidlik cezâsıdır.” (48)

7. Beğendiği Şahıslar ve Eserler

Sâdık Vicdânî, sadece eleştirmekle kalmamış, beğendiği çalışmalar için övgü dolu sözler söylemekten de geri durmamıştır. Beğendiği eserleri devrinin uleması ve muharrirleri ve kendisinden öncekiler olarak iki başlık altında inceleyebiliriz.

7.1 Devrinin Uleması ve Muharrirleri

Sâdık Vicdânî eserini yazarken yayımlanan kitapları takip etmiş ve yararlanmıştı. Okuduğu kitaplar arasında beğendiklerini zikretmekten çekinmemiş bu konuda cimri davranmamıştır. Onun beğendiği isimler arasında Mehmed Fuad Köprülü (ö. 1966) ilk sıralarda yer alır: “Halbûki bir çok mensûblarını görüp saydığımız Hacı Bektaş'ın simâ-yı hakîkisini görmek Hoca Ahmed Yesevî'nin Mâverâünnehir'deki çehre-i sūfiyânesine temâşâ-ger olmak kadar hatta ondan daha ziyâde soydaş ve yurttaşlarımızca kadîmen alâka uyandırmış bir merak olduğundan bu himmet-i hallâlâne de Profesör Fuad Köprülü'nün hâme-i fâzilânesinden bekleniyordu.” (II/3)

Beğendiği isimlerden biri de Besim Atalay'dır. Onun *Bektâşilik ve Edebiyatı* isimli eserini beğenmekte, orada serdedilen görüşlere iştirak ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir: “Ben bu kısmı yazdıktan epeyce sonra Saylav Besim Atalay Bey'in *Bektâşilik ve Edebiyatı* nâmıyla neşrettiğini öğrendiğim kitâbda Hurûfliğe bir kısım mevzûu tahsis etmiş olduğunu işidince kitâb-ı mezkûru edinip okudum. Âtidedeki satırları okurken müellif-i muhtereme “lillâhi derrüh” demek sûretiyle ithâf-ı i'tirâm etdim.” (146)

Bununla birlikte Besim Atalay'ın Şeyh Seyyid Ahmed Kemâlî Efendi'nin Hurûfî olduğuna dair görüşünü isabetli bulmayarak düzeltilmiştir.

Eserinden alıntılar yaptığı Harîrîzâde'yi (ö. 1882) ve eseri *Tibyânı Vesaili'l-Hakaik fi Beyâni Selasili't-Teraik*'ini de beğenmekte ve ondan sitâyîşle bahsetmektedir.

Harflerden doğan ilimlerden bahsederken Mehmed Ali Aynî'nin (ö. 1945) eserinden uzunca alıntılar yapmasından ve herhangi bir düzeltme yapmamasından Sâdık Vicdânî'nin Mehmed Ali Aynî'ye ve onun verdiği bilgilere güvendiğini söyleyebiliriz.

Sâdık Vicdânî'nin neredeyse her satırını doğru kabul ettiği bir diğer eser Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (ö. 1974) 1922'de yayımlanan *Nur Baba* isimli romanıdır. Yeri geldikçe bu romandan alıntılar yapmış, göndermelerde bulunmuştur.⁷

7.2 Kendisinden Öncekiler

Sâdık Vicdânî'nin beğendiği isimlerin ortak özelliği mutasavvıf oluşlarıdır. Şebüsterî (ö. 1320), Muhyiddin Arabî (ö. 1240) ve İsmail Hakkî Bursevî'nin (ö. 1723) eserlerinden yararlanmış ve kendilerinden sitayişle bahsetmiştir.

Muhyiddîn ibn Arabî'nin eserlerini açıkça eleştirmemiş, eserlerini hakkıyla anlamamanın güç olduğunu söyledikten sonra eserinden yararlanmadan bir arkadaşından ödünç aldığı kitabı iade etmiştir. Kitabı ödünç alması, kendisinde olmaması anlamına gelir ve kütüphanesinde olmaması aslında onun Muhyiddîn ibn Arabî'nin eserlerine karşı tutumu hakkında bilgi vermektedir. Ama öte yandan bir çok mutasavvıfın ve kamil şeyhin hürmet ettiği bu kitabı açıkça eleştirmemiştir.

Sâdık Vicdânî *Gülşen-i Râz* müellifi Şebüsterî'yi, "şâir-i İlâhî sinn ü sâl cihetlerinde zî-kemâl eslâfının zemîn-i tatbîkine gitti, zevk u irfânının lâhûtî beyân-ı envâr-ı esrârını saçmış, ahlâfına sâha-ı zevk ve etibbânın sübhânî kapılarından birazını daha açmıştır." (46) diyerek övmektedir.

"Bizim Türk mutasavvıfların en fâzıl ve mütebahhirlerinden" dediği İsmâil Hakkı Bursevî onun beğendiği bir diğer mutasavvıftır. Onun;

Bu hurûf ile biçilmişdir kabâ-yı ma'rifet
Bu hurûf ile açılmışdır sarây-ı ma'rifet

matla'lı gazelini Câmî'nin rubailerıyla karşılaştıracak kadar beğenmektedir. Sadi beytini örnek olarak verdiği bir diğer şairdir.

Onun eleştirmekten imtina ettiği bir diğer isim Şeyh Seyyid Seyfullah Kâsım Efendi'dir. Onun bir şiirini nakletmekte, beğenmediği ve uygun bulmadığı bu şiiri yazan Seyfullah Kâsım Efendi'nin hayatında eleştirilecek bir işi olmadığını, harflerin sırrıyla ilgilendiği döneminde yazdığı bir ayak sürçmesi olarak değerlendirecek bu Halvetî şeyhinin kendisini değil, yazdığı şiiri eleştirmektedir.

Sâdık Vicdânî'nin eleştirirken dikkatli davrandığı bir diğer isim Veled Çelebi'dir: "Üstâd Veled Çelebi [İzbudak], Mevlevîlik, Bektaşîlik te'sîri hakkında neşr ettikleri bir makâle-i cevâbîlerinin Bektaşîlik kısmında; Fazl-ı Hurûfî Halep'de şeriat kılıcından geçtikden sonra... demişlerdir. Ma'lûm-ı fâzılâneleri olacağı üzerine Halep'de şeriat kılıcından geçen Fazl-ı Hurûfî değil, Fazl-ı Hurûfî akîdesinin Anadolu'da intişârını Türkçe nefesleriye te'mîn eden Nesîmî'dir." (63) diyerek Veled Çelebi'nin verdiği bir bilgiyi kibarca düzeltmiştir.

8. Konu Dışında Verdiği Bilgiler

Sâdık Vicdânî eserinde konu ile doğrudan ilgili olmayan ama bugün ilgilenler için kıymetli olabilecek bir takım bilgiler de vermektedir. Kitabın üzerinde yazılmadığı için basım tarihini bilmediğimiz ve kataloglarda 'tarihi yok' şeklinde kayıt düşülen *İşknâme-i İlâhiyye*'nin ne zaman ve nasıl basıldığını Sâdık Vicdânî'nin verdiği şu

bilgiden öğreniyoruz: “Memleketimizde en ziyâde ma’rûf olan Hurûfî kitâbı Ferişt-tehoğlu’nun o *Işknâme-i İlâhiyye*’sidir. Çünkü bu kitâb Hoca İshâk Efendi’nin [ö. 1891] dediği gibi küfriyât-ı Hurûfiyye biraz kapalıcı olmak sâyesinde değil, Bektaşî-i şehîr Mahmud Nedim Paşa’nın [ö. 1883] sadâreti devresine rast gelen 1288 senesinde [h. 1872], belki onun himâyesinde neşr edilmiştir.” (73)

Sâdik Vicdânî’nin duyup işittiği ve şahit olduğu olaylar hakkında verdiği bilgiler de bugün bizler için önemlidir. Mesela onun devrindeki Bektaşîlerin kendi aralarında birbirlerini Sufiye ve Gulat olarak isimlendirdiklerini bize şu cümleler bildirmektedir: “Hoca’nın Bektaşîliğe vurduğu Hurûfilik damgasından Bektaşîliği kurtarmak için hayli zahmet çekmiş, yorulmuş olan Rıf’at Efendi’nin bu himmet-i Bektaşîyyesinden Bektaşîler pek o kadar memnûn değillerdi. Rıf’at Efendi için, “Bektaşîliğin sûfiyye kolundandır.” derlerdi. Bulgaristan’dan gelmiş bir Bektaşî babasının lisânından bizzat işitdiğim bu cümleden o vakit istinbât ettiğim manâya göre Bektaşîliğin teşkilât-ı îlâ ve vustâsına sâdik kalanlara ‘Sûfiyye-i Bektaşîyye’, neşriyyât-ı âhire ile foyaları meydâna çıkanlara da ‘Gulât-ı Bektaşîyye’ demek doğru bir ta’rîf olacaktır.” (75)

Kendisi hakkında verdiği bilgilerden biri de yazdığı kitaplardır. Bugün biyografilerinde bulunmayan ve bilmediğimiz bir eseri daha olduğunu İslam’da ruhban sınıfının olmadığını söylerken konu hakkında *Hakkı Beyân* adında bir risale yazdığını haber verir.

Yine Hacı Reşid Paşa’nın 18 ciltlik bir İslam tarihi yazdığını ve bu eseri Şeyh Ali Fakri Efendi’nin gördüğünü söylediğini nakletmektedir. Hatta Şeyh Ali Fakri kiptan okuduğu bir bölümü aklında kaldığı kadarı ile Sâdik Vicdânî’ye nakl etmiş, o da alıntılanmıştır. (2/10-11)

9. Üslup

Sâdik Vicdânî, eserini yazarken zaman zaman hissiyatına mağlup olmuş, günlük konuşmalarda geçen ve bu tür kitaplarda görmeye alışık olmadığımız kimi cümleler ve ibareler kullanmıştır: “Çelebi konağının sağmalları hâlinde idiler.”; “bu kitâba topladığı efsâneleri tarikat karındaşlarına yutturmuşdur.”; “Hurûfiler ve Noktacılar bu kabîl mâlâyâniyyât ve bir takım küfriyyât ile uğraşa uğraşa iki taraf da mevcûdiyetlerini gâib etdiler. Hâib ve hâsir öbür dünyâya girdiler; “İlâ cehenneme zümerâ”.

Mücerredlik bahsinde “Bu hareket millete hizmet değil, millete ve vatana hi-yânetdir.” diyerek tepkisini şiddetli bir şekilde göstermektedir.

Sarı Abdullah Efendi’yi eleştirirken biraz hissi davranmış görünmektedir: “Gâfil müellifler, şârihler! Siz böyle mâ-lâ yelzemle evkât-ı azîzenizi izâaya dalarak garbın terakkiyât-i ilmiyesine bakmadınız. Bunun acısını evlâdınız, ahfâdınız çekdi ve çekiyor.” (54a)

İlmin gelişmesinin önündeki engelin şârihler ve müellifler olduğunu söylemek kanaatimizce biraz haksızlık olmaktadır.

Sâdık Vicdânî, yer yer istitrâd başlığı altında bahsedilen konuyu açıklayıcı bilgiler vermektedir. Özellikle eleştirdiği konularda kendi görüşlerini ispat etmek için diğer kaynaklardan yaptığı uzun alıntıları bu başlık altında vermektedir. Bektâşîlikteki mücerretlik halini eleştirirken yaptığı açıklamalar, konudan iyice uzaklaşmasına, adeta mücerretlik halinin genel eleştirisine dönüşmektedir.

10. Sâdık Vicdânî'nin Yararlandığı Kaynaklar

Sâdık Vicdânî'nin kitabını hazırlarken yararlandığı kaynakları gözlem ve tecrübe yoluyla elde ettiği bilgiler ile yazılı kaynaklar olarak iki ana başlık altında inceleyebiliriz.

10.1 Gözlemleri ve Tecrübeleri

Sâdık Vicdânî'nin bilgi kaynakları arasında şahsi tecrübeleri ve tanıdığı Bektâşî dervişleri ve babaları da bulunmaktadır. Ankara'da memur iken başından geçen bir olayı Bektâşîlerin kendi aralarındaki işaretleşmelerini anlatırken nakletmektedir. Bir başka yerde Bektâşî adetlerini anlatırken çevresindeki Bektâşîlerden sorup öğrendiklerini nakletmektedir. Gerekli olduğu durumlarda Bektâşî tekkelerini ve şehir dışında yaşayan Bektâşîleri ziyaret etmekten de geri durmamıştır. Bu bakımdan hazırladığımız bu eser 19. yüzyılın başlarındaki Bektâşîleri anlatan bir eser olarak da değerlendirilebilir.

Kitaplarda bulamadığı veya kendisinin ulaşamadığı kimi Bektâşî uygulamalarını tanıdığı babalardan ve şeyhlerden sormuş, dinlemiş ve nakletmiştir: “Vaktiyle Bektâşî meydanlarının cümlesinde bu kırk budaklı asâyı temsilen kırk mumlu şamdân bulundurulur, bunun tepesinin ortasındaki mum kandîl-i nûr ihtiyâr olunur idiğini Sarayköy kasabasında görüşüğüm Bektâşî-sîret Uşşâkî-icâzet yaşlı bir şeyh-i tarikat hikâye etmekte, kerrâtla meydâna girdiğini, ikrâr-ı bey’at, telkîn-i tarikat esnâsında hazır bulunduğunu, bu sûretle o kırk budak taklidini de gördüğünü ilâve eylemişti.” (II/58)

Kalkan çerağını tarif ederken de bir arkadaşından duyduklarını nakletmektedir: “Bektâşî meydânında bizzat ikrâr verilen ve bir kaç ikrâr-ı bey’at merâsiminde hazır bulunmuş olan bir zâtın ta’rifine göre dört köşe ve ortası basit olan üstüvâne-i sengînin üzerine bu kalkan çerâği konur idi.” (II/58)

10.2 Yazılı Kaynaklar

Sâdık Vicdânî'nin, “Erkân-ı meydân”, “erkân-ı meydân usûlü”, “esrâr-ı meydan enrenleri” gibi başlıklar altında o telkîn-i tarikat merâsimi yazılı bir matbû kitâb ve iki de gayr-i matbû mecmûa gördüm.” (II/66) şeklinde ifade ettiği gibi yararlandığı eserler matbu ve yazma olarak iki başlık altında incelenebilir.

Sâdık Vicdânî maalesef baktığı eserlerin hepsinin ismini her zaman vermeme-ktedir: “Mecmûalardan birisi Bektâşîliğe intisâb ve icâze-i irşâd ahz eden bir Bektâşî

dostuma icâzet aldığı Çamlıca Dergâhı'nda yazdırılıp verilmiştir. İkinci mecmua bir tesâdüf-i hasene neficesi olarak elime geçmiştir. Yazısı güzel, fakat epeyce câhil bir hattat, Ârız Baba Dergâhı'ndan 1287 tarihinde istinsâh etdirildiği kitâbesinden anlaşılan ve ilk sahifeleri bi't-tezhîb zarîf bir sûrette teclîd etdirilmiş bulunan o mecmua da..." (67)

"*Mir'âtü'l-Mekâsîd*'in ifâdesine göre bu on altı zât kemer-bestegânın en meşhurlar imiş. Bu kemer-bestelilerin 17 değil de 23 olduğu ba'zı Bektaşî kitaplarında yazılı ve gülbanklarda mündericidir. Şu hâlde yukarıdaki isimleri, yazma bir mecmûada gördüğüm şu isimlerden yedi tanesini ilâve edelim." (98)

Örneklerde de görüldüğü gibi yazma eserlerin sadece isimlerinden bahsetmekte müellifi hakkında bilgi vermemektedir. Bunun yanında ismini vermediği kimi eserler hakkında daha ayrıntılı bilgi verdiği de görülmektedir.

"Bu kitâbı te'lif etmek maksadıyla tetkîkâtta bulunduğum esnâda dest-res olduğum Bektaşî kitapları arasında bâlâsına,

Hû dost
Ve bunun altında da;
Der beyân-ı fezâil-i İmâm Ca'fer Sâdik
Yazılmış ve:
Bil ki bu risâle erkân beyânındadır.

Cümlesiyle söze başlanılmış bir risâle gördüm. Bu risâle münderecâtı itibâriyle *Mir'âtü'l-Mekâsîd*'in sual ve cevap fasl-ı imtihânîsinden daha mühim. Çünkü Bektaşîyye mensûblarının o tarîkata has sulûklarını ve bu yolda bir çok ta'rifât ve nesâyih ve tahzîrâta müteallık tafsilât var.

Bektâşîliğe intisâb edenleri sıkı sıkıya bağlayan, dünyâdan soğudup hurû-yı tûl-i emellere esîr ederek bir takım ebnâ-yı cinsimizi her ma'nâsıyla abdallara çeviren bir risâle denilebilir.

Hayli uzun olup bir çok da istinsâh noksanı ve hatâsı mevcûd bulunduğu cihetle onu da kitâbımıza aynen iktibâs etmeyi o kadar lüzûmlu bulmadım." (99)

İsmi vermeyip yararlandığı bir diğer yazma eser Ârız Baba Dergâhı'nda istinsâh olunmuş bulunan mecmûadadır. Bu mecmuadan, Bektâşîlerin okudukları dua ve salavatların listesini verdikten sonra ilk sırada yer alan salâvât-ı şerfi alıntılanmıştır.

Vicdânî, bir metni alıntılanmak için o metnin yaygın olmaması veya bilinmemesine dikkat etmektedir. Eğer basılı eserlerde varsa ve yaygın olarak biliniyorsa alıntılanmamaktadır: "Tercümânların bir kısmı *Seyyid Ali Sultan Erkânî*'nda görüldüğü, diğerleri de onlar kabîlinden olduğu ve *Mir'âtü'l-Mekâsîd* gibi matbû' Bektaşî kitaplarında gerek tercümân gerek gülbank denilen şeyler mevcûd bulunduğu cihetle kitâbımıza onları da nakl ve dercetmeye lüzûm görülmedi." (106)

Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişini anlattığı bölümde bu kez bir yazma eseri, onu okuyan birisinden dinlemek suretiyle alıntılanmıştır.

Bunların yanında devrin gazete ve dergilerinde çıkan bazı haber ve makaleleri bazen yerini söyleyerek, bazen sadece ismini zikrederek kullandığını görmekteyiz.

10.2.1 Yazma Eserler

Sâdık Vicdânî eserini kaleme alırken çok sayıda yazma eserden yararlanmıştır. Bu eserlerden bir kısmı sonraları yayımlanmış iken bir kısmı hâlâ kütüphanelerde beklemektedir. Bir kısmı hakkında ise elimizde bilgi veya herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu eserin önemli taraflarından biri yazarın alıntılar yaptığı ama bugün nerede olduğunu bilmediğimiz kimi yazma eserlerden bizi haberdar etmesidir.

10.2.1.1 Ulaşabildiğimiz Yazmalar

Ahmed Sâfî. Sefînetü's-Sâfî, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi Nr. 2096, (Fotokopi Nüsha), XI, 1324.

Arifî Ahmed Eflâkî Dede. Menâkıbü'l-Arifîn. Atıf Efendi Kütüphanesi, 2207/8.

Arşî. Divân. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Efendi Manzum Eserler 282.

Ebû Ömer bin e'd-Dânî. Kitâbu't-Tenbîh Ala'n-Nukat ve'l-Eşkâl, Süleymaniye Carullah Bölümü No. 23.

Emir Aliyyü'l-Ala. Maşşername. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça No. 1019, 1034.

Emir Gıyâseddîn. İstivânâme, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça No 269.

Fazl-ı Yezdân. Hakikatnâme [Nüsha-ı Nev]. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça No 1011 ve 1030.

Feriştehoğlu Abdülmecid. Hidâyetnâme. İ. Ü. Türkçe Yazmalar No 9685, vr. 53b-72b.

Giridî Ali Resmi Baba. Uyunü'l-Hidaye, Y. K. Sermet Çifter Kütüphanesi, nu: 938, v:124, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Bölümü No: 141.

Harîrîzâde. Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selasili't-Taraik. Süleymaniye kütüphanesi İbrâhim Efendi. no 430.

Hatiboğlu Mehmed. Bahru'l-Hakâyık. Sakarya Üniv. İlahi. Fak. Demirbaş No. 773.

Hâzâ Miftâhu Hurûf-i Câvidân-nâme-i Fazl-ı Yezdânî. Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğr. Fakültesi A koleksiyonu No. 31.

Işkurt Dede. Salâtnâme. Ali Emiri Farsça No. 1043, vr. 4b-52a.

İbn Arabî. Fütuhât-ı Mekkiye. Süleymaniye A. Tekelioğlu Bölümü No. 388.

İbn Arabî. Miftâhü'l-Cifr Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi Böl. No. 2718.

İbn Arabî. Tefsîr-i Fâtîha. Süleymaniye Yazma Bağışlar Bölümü No. 2997/10.

İsmâil Hakkı Bursevî. Divan. Süleymaniye Haşim Paşa No. 77.

Kemâl-i Senâî. İtâatnâme. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça No. 1052.

Molla Câmî, Rubâiyyat-ı Câmî Süleymaniye Şehid Ali Paşa Böl. No. 1356.

Muhîfî. Divan. İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi 894.35-1.

Mürtezâ el-Hüseynî'z-Zebîdî, İthâfü'l-Asfiyâ; Süleymaniye Halet Efendi No. 330.

Ravzatü'n-Nâzirîn. Süleymaniye H. Hüsnü Paşa Böl. No. 902.

Sarı Abdullah Efendi, Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa 743, vr. 37b-38a.

Şeyh Muhammed. Tomâr-ı Selâsil; Süleymaniye Yazma Bağışlar Böl. No. 1355.

Şeyhzâde Abdülhalîm Efendi. Keşf-i Rümûz-i Guverü'l- Ahkam ve Tenvir-i Düveri'l-Hükkam Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi No. 470.

Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî. Şerhu Hutbeti'l-Beyân, *İstanbul Belediye Kütüphanesi Belediye Böl. No. 27.*

Vahdetî. Divan. Süleymaniye Ktp. Haşim Baba Böl. Nr. 85/2.

10.2.1.2 Yerini Tespit Edemediğimiz Yazma Eserler

Ahmed el-Lütfî, Tomâr-ı Selâsil.

Bektaşîlik iddia eden Fazl-ı Hurûfî te'lifâtına reddiye.

Erkânâme.

Hacı Reşit Paşa, Târih-i İslâm.

Hanyalı Hacı Resul Baba, Erkân-nâme.

İşârât-ı Hatt-ı Muhtefiyât.

Kayıkçıoğlu, Sâdık Vîcdânî. Hakkı Beyân.

Kitâbu'l-Ebhâsi'l-Cemîle fi Şerhi'l-Ma'kile,

Nesebnâme-i Hazret-i Sultan Hacı Bektaş Velî.

Şeyh İbrahim el-Halvetî, Muhtasarât.

Seyyid Ali Sultan, Erkân-nâme.

10.2.2 Matbu Eserler

Yararlanılan basılı eserlerin sayısı otuz beş iken, gazete ve mecmualarda yayınlanan makale sayısı beştir. Otuz sekiz adet de yazma eser kullanmıştır. Bunların yanında isimlerini vermediği ama kullandığını söylediği birkaç eser daha bulunmaktadır.

10.2.2.1 Kitaplar

Ahmed Rıfıkı (Sakallı). *Bektâşî Sırrı*. Dersââdet: Karabet Matbaası, 1328.

Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hülefâ*. Dersââdet: Kanaat Kütüphanesi, 1331.

Ahmet Rıfat Efendi. *Mir'âtu'l-Mekâsıd fî Refi'l-Mefâsıd*, İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1876.

Aşık Paşazâde. *Tevârih-i Al-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Atalay, Besim. *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1922.

Ebü'l-Hayr İsamüddin Taşköprizade Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulûm*. trc. Kemaleddin Mehmed Efendi. Dersââdet: İkdam Matbaası, 1313.

Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *Kâmûs Tercümesi*. trc. Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1851-1856.

Ergun, Sâdeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri*. Ankara : Maarif Vekaleti, 1930.

Fazl-ı Yezdan. *Aşknâme*. Tercüme Abdülmecid İzzeddin Feriştahzâde. İstanbul: [y.y., t.y.]

Giridî Sırrı Paşa, *Araü'l-Milel*. İstanbul: A. Maviyan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303.

Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi*. Dersââdet : Hikmet Matbaası, 1327-1330.

İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Cevdet Paşa, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1277.

İşhâk Hoca, *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Esrâr*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, [t.y.]

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri *Nur Baba*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923.

Koca Ragıb Mehmed Paşa, *Sefinetü'r-Ragıb ve Definetü'l-Metalib*, Bulak: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1282.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1918.

Mahmûd-ı Şebüsterî. *Gülşen-i Râz*. [y.y. : y.y.], 1287.

Mecdüddin Feridun b. Ahmed Sipehsalar. *Tercüme-i risale-i Sipehsalar bi-mekâb-i Hazret-i Hüdavendigar*. trc. Midhad Behari Hüsami. Dersaâdet: Selânik Matbaası, 1331.

Mehmed Ali Aynî. *Hacı Bayram Velî*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1343.

Mehmed Ali Aynî. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Vatan Matbaası, 1341.

Mehmed Hafîd Efendi, *Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâtü'l-meşhûre = Galatât-ı Hafîd Efendi*. (ö. 1811). İstanbul: Dârü't-Tıbaa, 1221.

Mehmed Süreyya, *Bektâşilik ve Bektâşiler*. Dersaâdet: Şems Matbaası, 1330.

Mehmed Süreyya, *Tarikat-ı aliyeye-i Bektâşîyye*. Dersaâdet: Kitabhane-i Sudi, 1338/1340.

Mehmed Zihnî Efendi, *Meşâhirü'n-Nisâ*, İstanbul : Dârü't-tıbaati'l-âmire, 1294-1295.

Muallim Nâcî Efendi, *Esâmî: milleti İslâmiye de en ziyâde şöhet bulmuş olan ricâl ve nisâdan (700) kadarının hurûf-i hecâ tertîbi üzere muhtasar terâcim-i ahvâli-ni hâvîdir*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.

Mustakimzâde Süleyman Sâdeddin. *Şerh-i Divân-ı Ali el-Murtaza*. Bulak: Darü't-Tıbaati'l-Kâine, 1255.

Niyâzî-i Mısrî. *Divân*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1307.

Ömer Efendi Karakaşzade, *Nürü'l-Hüdâ Limen ihtedâ* İstanbul: Tasvir-i Efkar Matbaası, 1286.

Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1899.

Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1308.

Şeyh Seyyid Ahmed Kemali Efendi, *Esrâr-ı Ceberut-ı A'lâ*, İstanbul: Kader Matbaası, 1339/1342.

Şeyh Seyyid Ahmed Kemali Efendi, *Mezâhirü'l-Vücûd alâ Menâbiri'ş-Şühûd* İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343.

Yağlıkçızade Ahmed Rifat Efendi, *Lügat-i Târihiyye ve Coğrafiyye* İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.

Zeydân, Corci. *Medeniyyet-i İslâmîye Tarihi* trc. Zeki Megâmiz. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1328.

10.2.2.2 Çeşitli gazetelerde ve mecmualarda çıkan yazılar

Gezgin, Hakkı Sühâ. ‘Mecmûlarımız’ *Vakit Gazetesi*, 22 Şubat 1928.

İzbudak, Veled Çelebi. “Mevlevî ve Bektâşî Tarikatlarının Menşe’leri”, *İleri Gazetesi* 14 Şevval 1342 (18 Mayıs 1340) s. 3.

Köprülü, Mehmet Fuad. “Bektaşîliğin Menşeleri: Küçük Asya’da İslam Batniliğinin Tekamül-i Tarihisi Hakkında Bir Tecrübe”, *Türk Yurdu*, 8 (1341), s. 131-140.

Şemseddin Günaltay, Baba İshâk’ın Zuhur ve Ufulü.

Ülken, Hilmi Ziya. “Anadolu Tarihinde Dini Ruhîyat Müşahedeleri” *Mihrâb*, c. I (1340), s. 15-16, s. 515-530.

11. Sonuç

Sadık Vicedânî 1826’da Yeniçeriliğin kaldırılması ile başlayan Bektâşilik tartışmalarını yakından takip etmiş, uzun bir sürede topladığı bilgi ve belgeleri yine 1910’lardan itibaren derlemeye başlamış, üç bölüm olarak planladığı kitabının ilk iki bölümünü tamamlamış, son bölümünü tamamlayamamış veya kaybolmuştur.

Sadık Vicedânî, kitabını yazarken devrin tüm kaynaklarını inceleyip okumakla kalmamış aynı zamanda tanıdığı Bektâşî babalarının görüşlerine de başvurmuştur.

Bektâşîleri tarihsel ve sünnete uygunluğuna göre tasnif etmiş, üçüncü devre Bektâşîlerini gulat olarak değerlendirip şiddetle eleştirmiştir. O hem 1826 olaylarını, hem de Cumhuriyet döneminde tekke ve dergahların kaldırılmalarını da olumlu karşılamıştır. Bunun sebebini kimi tekkelerin ve dervişlerin iyice yozlaşmalarına bağlamaktadır.

Bu eserde yer alan bilgilerin çoğu bilinen şeyler olduğu cihetle asıl önemi devrinin, devletin, o devirde yaşayan kimi Bektâşî babalarının ve diğer sünnî tarikatların o devrin Bektâşîliğine dair görüşleri aktarmasıdır. Kanaatimizce eserin asıl önemli yanı budur.

Sonnotlar

- 1 Sâdık Vicedânî, *Sıfî ve Tasavvuf*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1340-1342, s. 4. Sâdık Vicedânî Nakşibendiyye, Bedeviyye ve Celvetiyye Silsilenâmelerini de yayınlayacağını söyler. Ama Bektâşîlik gibi bu eserler de yayınlanmaz.
- 2 Daha fazla bilgi için İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984, s. 172-178.
- 3 Morali Ahmed Baba, Kethüdazade Mehmet Arif Efendi’ye “Erenler bizim içimizde avam çoğaldı, bize bir şey olacak ama ben göremeyeceğim.” dediğini naklettikten sonra kendisinin Bektâşî tekkelerinin kapatılmasından önce vefat ettiğini ve göremediğini ilave eder. (Hür Mahmut Yücer, a.g.e., s. 525)
- 4 Cahit Telci, “XIX. Yüzyıl Bektâşîliği Hakkında Bir Eser:İzahü’l-Esrâr”, *Tarih İncelemeleri Dergisi XVI*, (2001), s. 193-200.

- 5 Besim Atalay ise bunları Türk Bektâşileri, Babagan kolunu Arnavut Bektâşileri olarak isimlendirmektedir. Bk. *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1922. s. 5.
- 6 Çorumlu Salim Efendi (ö. 1801), Muhammed Gani Baba (ö. 1889), Süleyman Baba (ö. 1895), Merdivenköyü'nde Mehmed Ali Dede Baba, Gümüşsuyu'nda Hâfız Baba, Edirnekapı haricinde Abdullah Baba gerçek Bektâşiler arasında zikredilenlerden bazılarıdır. (Hür Mahmut Yücer, a.g.e., s. 526)
- 7 *Nur Baba*'nın eleştirisi için bk. B. N. "Nur Baba" *Masalı*, İzmir 1338/1922. Vicdânî bu cevapları ciddi bulmamaktadır.

Kaynakça

- Abdülmeccid b. Ferište. (2014). *Hurûfîlik Bilgisi Ferišteoğlu Abdülmeccid Külliyyatı*. Haz. Fatih Usluer, Özer Şenödeyici, İsmail Arıkoğlu. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ahmed Rıfkı. (2013). *Bektâşî Sırrı I-II*, haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Ahmed Sâfi. (1324). Sefînetü's-Sâfi, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi Nr. 2096, (Fotokopi Nüsha), XI.
- Ahmet Rıfat Efendi. (2011). *Gerçek Bektâşilik, Mir'âtü'l-Mekâsîd fî Def'i'l-Mefâsîd*, Haz. Salih Çiftçi, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arifi Ahmed Eflaki. (1989). *Ariflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Atalay, Besim. (1922). *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî [t.y.]. *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas: Amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*. thk. Ahmed Kalaş. Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî.
- Fazl-ı Yezdân. (1871). *Aşknâme-i İlâhî* Çev. Ferištehoğlu, İstanbul: [y.y.]
- Giridî Sırrı Paşa. (1303). *Arau'l-Milel*. İstanbul: A. Maviyan Şirket-i Mürettebiye Matbaası.
- Gündüz, İrfan. (1984). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Haririzade. (t.y.) *Tibyânu Vesâilî'l-Hakaik fî Beyâni Selasili't-Tarâik*. Süleymaniye Kütüphanesi İbrâhim Efendi, no 430.
- İshâk Hoca. (1874). *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Eşrâr*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. (2005). *Nur Baba*. 12. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuad. (1985). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Mecdüddin Feridun b. Ahmed Sipehsalar. (1977). *Mevlana ve Etrafındakiler: Risale*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Gazetesi.
- Mehmed Ali Aynî. (1343). *Hacı Bayram-ı Veli*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.

- Ocak, Ahmet Yaşar. (1991). "Baba İlyas", *TDV İslam Ansiklopedisi IV*, İstanbul: TDV, s. 368.
- . (2015). "Bektâşîyye". *Türkiye'de Tarikatler Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, s. 447-488
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1982) *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti : (Hayatı, Tasavvufi Düşünceleri Mektupları)*. İstanbul.
- Telci, Cahit. (2001). "XIX. Yüzyıl Bektâşîliği Hakkında Bir Eser: İzahü'l-Esrâr", *Tarih İncelemeleri Dergisi XVI*, s. 193-200.
- Yücer, Hür Mahmut. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İstanbul: İnsan Yayınları.

**ŞAİR HÜSEYNÎ VE MESNEVÎSİ: MANZUM RİSÂLE-İ
PENC-İ ÂL-İ ABÂ***
POET HUSEYNI AND HIS MATHNAWI: MANZUM RİSALE-I
PENC-I AL-I ABA

Bünyamin TAN*

Öz

İslam tarihinde Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed'in ailesi olması nedeniyle, büyük bir öneme sahiptir. Gerek tarih kitaplarında gerek hadis kitaplarında, peygamberin ailesi ile ilgili pek çok bilgi ve hadis yer almaktadır. Ehl-i Beyt, sadece dinî eserlerde konu edinilmemiştir. Edebiyatta da Ehl-i Beyt'i konu edinen eserler yazılmıştır. Bunlardan birisi de 16. veya 17. yüzyıl şairi olduğu belirtilen Hüseyinî'ye ait olan manzum bir risaledir. Ayrıca gerek halk edebiyatı, gerek divan edebiyatı ve gerek tekke edebiyatı şiirlerinde Ehl-i Beyt ve evlatları pek çok vesile ile anılmışlardır. Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğuna dair dinî tartışmalar bulunmaktadır. Konuyla ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Makalenin konusu olan risalede de bu rivayetlerden biri konu edilmiştir. Önce risalenin ne olduğuna kısaca değinilmiştir. Daha sonra penc-i âl-i abâ kavramının ne olduğu anlatılmıştır. Konuyla ilgili Sünnî ve Şii kaynaklarının görüşlerine yer verilmiştir. Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğuna dair tartışmalara kısaca değinilmiştir. Türkiye'de bulunan kütüphanelerde, penc-i âl-i abâyı konu edinen el yazma ve matbu eserlerin listesi hazırlanmıştır ve risalenin bu eserler arasındaki önemi saptanmıştır. Hüseyinî'nin kimliğini tespit etmek için aynı adı kullanan şairler incelenmiştir. Yapılan tenkit sonucunda eserin şairi belirlenmiştir. Ardından eserin içeriği ve şekli ile ilgili bilgiler verilmiştir. Mesnevi tertibine göre risalenin bir incelemesi yapılmıştır ve konunun özetine yer verilmiştir. Ardından risalenin metninin transkripsiyonlu metnine yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, manzum risâle, penc-i âl-i abâ, Ehl-i Beyt, Şair Hüseyinî.

Abstract

In the history of Islam, Ahl al-Bayt, because of being a family of Hz. Mohammad, has a great prescription. There are a lot of information and hadiths about the family of the prophet, both in the history books and the hadith books. Ahl al-Bayt is not only the subject of religious books. In the literature, the books which took the subject of the Ahl al-Bayt are written. One of them is a poetry tractate belonging to Huseyni, which is said to be a 16th or 17th century poet. In addition, Ahl al-Bayt and their children in folk literature, divan literature and tekke literature poems are remembered for many occasions. There are religious debates about who are Ahl al-Bayt. There are many narratives about the subject. One of these narratives has been the subject of the issue of article. Firstly, what the treaty is is briefly mentioned. Then, what is the concept of penc-i al-i aba is explained. The views of the Sunni and Shiite sources related to the issue are included. Discussions about who the Ahl al-Bayt is briefly mentioned. In libraries in Turkey, a list of manuscripts and printed works on the subject of penc-i al-i aba is prepared and importance of the tractate has been identified between these works. To identify Husayni's identity, poets who use the same name have been examined. As a result of the criticism, the poet of the work has determined. Then, information about the content and form of the tractate has given. A review of the tractate has made according to the masnawi scheme and summary of the subject is included. Then, the transcriptional text of the tractate is included.

Keywords: Classical Turkish Literature, poetry tractate, penc-i al-i aba, Ahl al-Bayt, Poet Hüseyinî.

* Makalenin Geliş Tarihi: 25.03.2018, Kabul Tarihi: 12.07.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.21

** MEB, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, bunyamin.benyamin.benjamin.@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5591-7084>.

1.Giriş

Risâle kelimesi, göndermek anlamına gelen risâl kelimesinden gelmekte olup “sözlü veya yazılı mesaj iletme” manasında “elçilik” demektir. Daha sonra manası zaman içinde hitap, kitap, mektup, makale, inceleme, araştırma, monografi kelimelerini karşılayacak şekilde genişlemiştir (Er, 2008: 112). Turan Karataş, kelimenin anlamını küçük kitap veya broşür; mektup, dergi olarak vermekte olup Eski Türk Edebiyatında, bazen “name” yerine kitap adı olarak da kullanıldığını belirtmiştir. Nitekim makalemizde konu edindiğimiz eser de bu sınıftandır. Karataş, daha çok dinî muhtevalı, küçük hacimli yazmaların bu adı aldığını da belirtir (2001: 347).

2.Penc-i Âl-i Abâ

Süleyman Uludağ, Sünni ve Şifî hadis kitaplarında yer alan ortak bir rivayete göre, Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evinde iken, o esnada kendisine “Ey Ehl-i Beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister” (el-Ahzab 33 / 33) ayetinin indiğini belirtir (1989: 306). Bu olaydan sonra peygamber, Hz. Ali'yi, Fatıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak, “Allahım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!” diye dua etmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerde umumiyetle “kisâ” kelimesi geçtiği ve buna bağlı olarak “ehl-i kisâ” demek icap ettiği belirtilir. Buna rağmen edebiyatta “âl-i abâ, ehl-i abâ” tabirleri daha çok kullanılmıştır. Hz. Peygamber'le birlikte abaya bürünenlerin sayısı beş olduğundan “hamse-i âl-i abâ, penc-i âl-i abâ” tabirleri de kullanılmaktadır (Uludağ, 1989: 306) Şia rivayetine göre âl-i abâya dâhil olan fertler aynı zamanda Ehl-i Beyt'tirler. Hatta bunu mübahale olayına bağlarlar. Uludağ'ın aktardığına göre, Hz. Muhammed, Necranlı Hristiyan heyetiyle münazaradayken Al-i İmran Suresi'nin 91. âyeti inmiştir ve Peygamber bu âyetin gereğini yerine getirmek üzere heyet üyelerine yalancı ve haksız olan tarafa beddua etmeyi teklif etmiştir. Fakat Necranlılar buna yanaşmamıştır. Hz. Muhammed de bunu yakın akrabaları olan Hasan, Hüseyin ve Fatıma ile yapmaya karar vermiştir. Uludağ, konuyla ilgili rivayetlerin çoğunda Hz. Ali'nin ismi geçtiği hâlde, Taberi'nin Cerir-Mugre-Amir yoluyla naklettiği rivayette Hz. Ali'nin adının zikredilmediğini belirtir (1989: 306).

Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt” maddesinde Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin odasında iken Ahzab Suresi'nin 33. ayetinin indiğini ve Resûlullah'ın da orada bulunan veya sonradan gelen Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i abâsının altına alarak “Allahım, bunlar benim Ehl-i Beytimdir, onları günahlarından temizle!” diye dua ettiğini belirtir (1994: 498-499). Şifî ve özellikle İsnâaşeri (On İki İmam) âlimlerine göre, Ehl-i Beyt kapsamına ilk olarak Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin girmektedir ve ayrıca imam kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i Beyt'e dâhildir (Öz, 1994: 499). Resûl-i Ekrem'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocuklarının, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunlarının ise Ehl-i Beyt'e dâhil olmadığı söylenir (Öz, 1994: 499). “Ehl-i kisâ, pençe-i âl-i abâ” veya “hamse-i âl-i abâ” diye de anılan ilk beş kişinin Ehl-i Beyt'ten oldukları tevâtür derecesine ulaşan hadislerle sabit olduğu belirtilmekte

olup (Öz, 1994: 499) makalemize konu olan eserde de bu beş kişi Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak belirtilmiştir. Sünni anlayışa göre ise bu husus iki şekilde anlaşılmaktadır. İlk görüşe göre Ehl-i Beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımları girmekte olup İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i Beyt âyeti onlar hakkında nâzil olmuştur. Zira âyetten önce ve sonra Peygamber'in hanımlarına hitaben ilahi emirler yer almaktadır. İkinci görüşe göre ise söz konusu âyet Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i Beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmalı ve müzekker zamiri kullanılması sebebiyle Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber'in bütün çocuklarını, kadın erkek bütün torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını, hatta bütün akrabalarını, tüm Benî Hâşim'i kapsamalıdır (Öz, 1994: 499). Öz, Ehl-i Beyt kavramının Alevilik ve Bektaşiliğin yanı sıra Mevleviyye, Rifâiyye ve Kâdiriyye gibi Sünnî tarikat çevrelerinde de umumiyetle Şîa'nın tasvir ettiği mânada anlaşıldığını belirtmektedir (1994: 501).

3.Edebiyatımızda Âl-i Abâ Başlıklı Eserler

Yaptığımız katalog taramaları neticesinde Âl-i Abâ başlığını taşıyan eser sayısının son derece az olduğunu gördük. Ulaştığımız eserleri şu şekilde listelemek mümkündür:

1. *Menâkıb-i âl-i abâ*, Mûsâ Efendi, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3804/2, 28b-50a varaklar, 15 satır, nesih.
2. *Terceme-i Risâle-i Âl-i Abâ*, müellifi bilinmiyor, Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Hadisi Türkî Talat 1, 31 varak, 16 satır, ta'lik.
3. *Melce-i Âl-i Âbâ*, Resmî Ahmed b. İbrâhim Girîdî, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7446, 39 varak, 13 satır, nesih.
4. *Dâstân-ı Âl-i Âbâ*, müellifi bilinmiyor, müstensihî: Süleyman İbn Veli, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2834, 20 varak, 15 satır, hareketli nesih. (Eser üzerine hazırlamakta olduğumuz bir çalışmamız bulunmaktadır.)
5. *Kemâl-nâme-i âl-i abâ*, Haririzade Mehmed Kemaleddin, Konya İl Halk Kütüphanesi, 42 Kon 3502/2, varak sayısı belirtilmemiş, satır sayısı belirtilmemiş, talik.
6. *Ravza-i âl-i abâ*, Hasan Tevfik, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1876, 28 s.
7. *Risale-i silsile-nâme-i Al-i Aba*, müellifi bilinmiyor, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K_0724_03, 9a-13 varaklar, 13 satır.
8. *Risâle-i Penc Âl-i Abâ*, Hüseyin, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_1776_02, 4-11a varaklar, 17 satır, nesih.

Bu eserlerden Hasan Tevfik'e ait olanı, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela* adlı eserin 2. cildinde incelenmiş ve Latin harflerine aktarılmıştır.¹ Makalemize konu olan eser ise sekizinci sıradaki olup *Kaside-i âl-i aba* başlığını taşımaktadır.

4. Eserin Hangi Hüseyin Adlı Şaire Ait Olduğu Meselesi

Alevi-Bektaşî şairler içerisinde Hüseyin adı oldukça yaygın olup konu edindiğimiz eserin hangi Hüseyin'e ait olduğunu belirlemek için bu şairlerle ilgili bilgileri karşılaştırmalı olarak incelememiz gerekir.

1. Hüseyinî (Hüseyin Abdal): 16. yüzyılda yaşamış olan bir Bektaşî şairi olup Edirneli'dir. Helvacılıkla geçindiği için Helvacı Hüseyin adını da almıştır. Hece ve aruz vezinleriyle şiirler yazmıştır (Özmen, 1998a: 347). Ahmet Erman Aral, Sunullah Arısoy'a göre 17. yüzyıl, Sadettin Nüzhet Ergun'a göre ise 16. yüzyıl şairi olduğunu belirtir. Hüseyinî'ye ait müstakil bir eserle ilgili bir bilgi yoktur (Aral, 2014). Bülent Akın'ın Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde yazmış olduğu "Hüseyinî, Hüseyin Abdal" maddesinde bahsi geçen şair de yine bu şahıstır (Akın, 2014). İsmail Hakkı Aksoyak'ın yazdığı "Emir Hüseyin-i Halvâyî" maddesinde de bahsi geçen yine bu şahıstır. Kaynaklarda Şah İsmail'e bağlılık gösterdiği ve Fazlullah-ı Hurufî'nin tarzını benimsediği söylenmektedir (Aksoyak, 2014).

2. Hüseyin Fevzi: Hacı Bektaş Veli ocağının son postnişini olup 1886-1928 yılları arasında yaşamıştır. Sakin ve münzevi bir hayat yaşadığı bilinmektedir. Tarikat adabını anlattığı şiirleri bulunmakta olup hece ölçüsüyle şiirler yazmıştır. Şiirlerinin son dörtlüğünde "Hüseyin" tapşırmasını kullanmıştır (Özmen, 1998b: 63).

3. Hüseyin Hüsni Baba: 1874 yılında Yunanistan Yenişehir'de dünyaya gelmiştir. Meclis idare başkatibi Ahmed Besim Efendi'nin oğlu olup Ruhi Bey Baba'dan el alarak Bektaşî tarikatına girmiştir. İzmir'de yaşamını yitirmiştir. Şiirlerini hece ölçüsüyle yazmış olup "Hüsni Baba" tapşırmasını kullanmıştır (Özmen, 1998b: 187).

4. Hüseyin Zeki Baba: 20. yüzyıl Bektaşî ozanlarından olup Karaağaç'taki Hasib Baba tekkesinin postuna geçmiştir. Samih Rıfat'ın mürididir. Şiirlerinde "Zeki" mahlasını kullanmıştır (Özmen, 1998b: 337).

5. Seyit Ağa Hüseyin: 19. yüzyılda yaşamış olup doğum ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Hardal köyündendir ve köyündeki pirden el tutmuş, pek çok ayin-i ceme katılmıştır. Hece ölçüsüyle dörtlükler halinde şiirler yazmıştır (Kaya, 2014a).

6. Hüseyin Abdal: Sivas'ın Divriği ilçesinin Çamşılı yöresinden olup 17. yüzyılda yaşamıştır. Doğum ve ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hacı Bektaş Dergâhının 4. post sahibi ve 32 yıl Alevilere önderlik yapmış olan Kara Halil Karababa'nın oğludur. "Hüseyin Abdal" tapşırmasını kullanmıştır (Kaya, 2014b).

7. Hüseyin Ağa: Çamşılı yöresi şairlerinden olup Hüseyin Abdal'ın altıncı göbekten torunu, Hüseyin Gazi Metin'in dedesidir. 1884'te doğduğu, yirmi yaşında iken vefat ettiği söylenmektedir (Kaya, 2014c).

Yukarıda haklarında kısaca bilgiler vermiş olduğumuz şairler göz önüne alındığında ve aynı zamanda eserin divan edebiyatı tarzında yazılmış olması nedeniyle de risâlenin ilk sıradaki şairimiz Hüseyinî'ye ait olduğu söylenebilir. Fakat şair hakkında tezkirelerde böyle bir eser yazdığına dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Hüseyinî'nin hangi tarihte doğduğu, ailesi, eğitim durumu ve ne zaman vefat ettiği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 16. yüzyıl şairlerinden Aşkî'nin bir şiirindeki, *Latîf Tezkiresi*'ndeki, Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-Şuarâ*'sındaki ve Âşık Çelebi'nin *Meşairü's-Şuarâ* adlı tezkiresindeki çeşitli bilgilerden yola çıkılarak abdallardan, yani Bektaşilerden yiğit bir şahsiyet olduğunu, yola olan sadakatiyle nam yaptığını ve aynı zamanda şiir söylemekte usta olduğunu öğreniyoruz. Hasan Çelebi ise *Tezkiretü's-Şuarâ*'sında onun şiir becerisinin olmadığını ve çağdaşı olan şairlerin şiirlerini çaldığını iddia etmektedir (Akın, 2014). Lâtîfî'ni tezkiresinde, abdallar mezhebini kullandığı ifade edilmektedir. Ona ait müstakil bir eserin olup olmadığı bilinmemektedir. Ahmet Kabaklı'ya göre Karacaoğlan'ın tesirinde olan bir şairdir (Aral, 2014). Âşık Çelebi, tezkiresinde onun çok güzel bir cemale sahip olduğunu belirtir. *Sicill-i Osmani*'deki kayda ve Nail Tuman'ın verdiği bilgiye göre vefat tarihi 1034 /1624'tür (Aksoyak, 2014).

4. Hüseyinî'nin *Manzûm Risâle-i Penc-i Âl-i Abâ* Adlı Eseri

Eser mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup dinî-tasavvufî mesneviler grubuna girmektedir. Şairimiz 16. yeya 17. yüzyılda yaşamıştır. Esas aldığımız nüshası müellif hattı değildir. Ayrıca müstensihine ve istinsah tarihine dair bir kayıt da bulunmamaktadır. Atatürk Kitaplığı'nda OE_Yz_1776 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir mecmua içerisinde, 4a-11a varakları arasında yer almaktadır. El yazması bir eserdir ve her bir varağı 17 satırdan oluşmaktadır. 171 beyit ihtiva etmektedir. Türkçe-Arapça olmak üzere iki dille yazılmıştır. İçerisinde yer aldığı el yazması mecmuanın ebatları 230x160, 160x110 mm'dir. Eserle ilgili diğer bilgilere geçmeden önce *Kaside-i Âl-i Abâ* başlığıyla matbu olarak da yayınlanmıştır.

Risâlenin matbu iki örneğine ulaşılmıştır. Her ikisi de Atatürk Kitaplığı'nda bulunmakta olup SEL_Osm_01344/04 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ilk nüshanın sonunda "Ketebehu el-hakîr Hâfız Ahmed el-Müreftevî 1268" şeklinde bir ketebe kaydı bulunmaktadır. Yayınlayan matbaanın adı hakkında bilgi bulunmamakta olup yayın yeri İstanbul'dur. Yayın tarihi H 1268 / M 1851-1852'dir. Toplamda 34 sayfadan oluşmaktadır. Diğer nüsha ise OE_TK_02980 demirbaş numarasıyla yer almakta olup yayın yeri ve yayın bilgisi bulunmamaktadır. Son 3 sayfası eksiktir. Ayrıca ilk sayfanın köşesi yırtıktır. Risâlenin matbu versiyonun ilk iki sayfasında, harekeli nesih hattıyla yazılmış, Hâfız Ahmed el-Müreftevî'ye ait bir manzume yer almaktadır:

Kasîde

Bismillahirrahmanirrahîm

Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün
(*Fe‘ilâtün*) (*fe‘ilün*)

Mübârek oldu çünkü bu kasîde
İder müştâkını Hakk’a resîde

Gel bihişt-i câvidâna mü’mîn
Ümmet-i peygamber-i çarh u zemîn

Cân-ı dilden dinleyen her subh u şâm
Dâr-ı dünyâda olur elbet bekâm

Kıssa-i âl-i ‘abâdur bu kitâb
Ehl-i îmân mezhebinde müstetâb

Tercüme kıldı Hüseyin ders-i ‘âm
Cümleden hayır du‘â oldu merâm

Bu şiirin başlığından dolayı eserin matbu kaydında kaside olduğu belirtilmişse de bu bilgi doğru değildir ve son beyitte şairimizin onu tercüme ettiği söylenmektedir. Nitekim risâlemizin yer aldığı mecmuanın 1b-3b varakları arasında “Haberu Ehl el-Kisâ’ü’l-Celâle’d-dîn es-Süyûtî” başlığıyla Arapça bir risâle yer almakta olup içerisindeki Arapça beyitlerden ve konu başlıklarından yola çıkarak yaptığımız karşılaştırmada tercümenin bu eserden yapıldığı tespit edilmiştir. Başlıktan da anlaşıldığı üzere risâle Şafîî din âlimi Celâleddin Süyûtî’ye aittir; ancak Süyûtî’nin hangi eserinden bir bölüm olduğuna dair bir ifade veya kayıt bulunmamaktadır. Mensur-manzum karışık bir eserdir. Hüseyinî, hem Arapça manzum kısımları hem de Arapça mensur kısımları Türkçeye manzum olarak tercüme etmiştir.

Risâlede kullanılan aruz vezinleri çeşitlidir. Beyit numaralarıyla vezinler şu şekilde listelenebilir:

- 1-5. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün
- 6-24. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün
- 25-29. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün
- 30-39. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 40-41. Türkçe beyitler: Müstef‘ilün / müstef‘ilün / müstef‘ilün / müstef‘ilün
- 42-43. Arapça beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 44-52. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün
- 53-69. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 70-71. Arapça beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 72-80. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘liâtün / fâ‘ilün
- 81-87. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 88-89. Arapça beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 90-94. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘liâtün / fâ‘ilün
- 95-103. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 104-105. Arapça beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 106-107. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 108-112. Türkçe beyitler: Mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün
- 113-140. Türkçe beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 141, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161 Arapça beyitler: Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162 Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün
- 163-171. Türkçe beyitler: Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün

141, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161 numaralı Arapça beyitler, Hüseyinî tarafından manzum olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Diğer Arapça beyitlerin tercümesi tarafımızdan yapılmış olup son notlar kısmında yer almaktadır. Eserin içerisinde farklı nazım şekilleri de kullanılmakta olup 1-5. beyitler, 25-29. beyitler, 72-73. beyitler, 90-94. beyitler ve 180-112. beyitler gazel olup 141-162. beyitler kasidedir. Şair farklı nazım şekillerini ve farklı vezinleri söyleyişi güzelleştirmek ve monotonluğu kırmak için kullanmıştır. Son beyitte şairin mahlası geçmektedir:

Eşk-bârum çeşm-i terden her zamân hûn ‘aşkına
Ben Hüseyinî âl-i Hüseyinüm hicret-i efdün ‘aşkına

Risâlenin adı son kısmında yer alan “Temmetü’r-Risâle-i Penç-i Âl-i ‘Abâ” ibaresinde zikredilmiştir. Eserde olayların meydana geliş sırası başlıklar halinde ayrılmıştır:

Haber-i Hayriyyet-i Eşer-i Âl-i ‘Abâ Şalavât’ullahi ‘Aleyhim Ecma‘în, Server-i Kâ’inât Şalla’llahu Te‘âlâ ‘Aleyhi Vesellem Efendimiz Hâzretleri’nün Kisâ-yı Yemânî’de Setr ü Tezemmül Buyurulduğudur, Hâzret-i İmâm Hüseyin Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh Efendimiz Hâzretleri’nün Hâne-i Sa‘âdetlerine Teşrîf Buyurmalarıdır ve Su‘âl ve Cevâblarıdır, Cenâb-ı Zehrâ Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anhâ Hâzretleri’nden Server-i Kâ’inât Efendimiz Hâzretleri’nün Âğuş-ı ‘Abâda Olan Ahvâl-i Şerîfin Beyân İder, Hâzret-i İmâm Hüseyin Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh Efendimiz Hâzretleri’nün Şalavat Ve Selâm İderik ‘Abâ-yı Şerîfe Dâhil Oldığıdır, Gazel-i Ez-Cânib-i Hâzret-i İmâm Hüseyin Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh, Hâzret-i İmâm Hasan Rağıya’llahu Te‘âlâ

‘Anh Efendimiz Hzretleri Hâne-i Sa‘âdetlerine Teşrîf Buyurup Şalavat u Selâm İle ‘Abâ-yı Şerîfe Dâhil Oldığıdır, Şi‘r-i İmâm Hasan Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh, Gazel-i Ez-Cânib-i İmâm Hasan Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh, Hzret-i ‘Alî Keremu’llahu Vecheh Hzretleri’nün Hâne-i Sa‘âdetlerine Teşrîf Buyurup Şalavat ve Selâm ile ‘Abâ-yı Şerîfe Dâhil Oldığıdır, Şi‘r-i Hzret-i İmâm ‘Alî Keremu’llahi Vecheh ve Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh, Gazel-i Ez-Cânib-i Hzret-i İmâm ‘Alî Keremu’llahi Vecheh ve Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh, Hzret-i Fâtımatü’z-Zehrâ’ Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anhâ Hzretleri’nün ‘Abâ-yı Şerîfe Teşrîfleridir, Şi‘r-i Fâtımatü’z-Zehrâ’ Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anhâ, Gazel-i Ez-Cânib-i Hzret-i Fâtımatü’z-Zehrâ’ Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anhâ, Hzret-i Melâ’ike ‘Aleyhüme’s-Selâmuñ Hużûr-ı Rabbü’l-‘âlemîne Cem’ Olmasıdır ve Hzret-i Cebrâ’îl ‘Aleyhi’s-selâmuñ ‘Abâ-yı Şerîfe Nüzûludur, Hzret-i Cebrâ’îl ‘Aleyhi’s-selâmuñ Nüzûlünde Hzret-i İmâm Hüseyin Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh Hzretleri’nün Eş‘âr-ı Şerîfeleridir.

Eser, klasik bir mesnevi tertibine uymamaktadır. Dibace, tevhid, münacaat, naat, miraciye, mucizat, medhi-ı çihar-yar-ı güzin, medhiye ve sebab-i telif kısımları bulunmamaktadır. Giriş kısmında yer alan 5 beyitlik gazelde Hz. Muhammed’e övgü yer almaktadır ve mesnevide ele alınan konunun adı zikredilmektedir. 6-162. beyitler agaz-ı dastan kısmıdır. 163-171. beyitlerde şair münacaat kısmına yer vermiş olup “İşbu Manzûme-i Şerîfüñ Nâzım-ı Faķırûñ Münâcâtıdır” başlığını taşımaktadır. Metinde yer yer vezin ve kafiye gereği metin tamiri yapılmıştır.

Eserin özeti ise şöyledir: Bir gece Hz. Muhammed, kızı Hz. Fatıma’nın evine gelir. Ondan abasını üstüne örtmesini ister. Hâlsizdir ve bu hâli kızına dokunur. Hz. Fatıma, onun bu isteğini hemen yerine getirir. O sırada Hz. Hüseyin gelir ve dedesinin kokusunu alır. Annesine selam verip eve girer. Ne olup bittiğini sorunca dedesi Hz. Muhammed’in halsiz olduğunu öğrenir. Çünkü o, her daim Allah’a yakınlık kurmak ister, ona aşkla yaklaşır ve her gün bunun mihnetini çekmektedir. Kızı Fatıma onun bu haline Cebrail’in gelip bir çare bulmasını diler. Hz. Hüseyin, dedesinin bu halini görüp durumu öğrenince o da ah etmeye başlar. Salavat ve selam getirerek dedesinin sarındığı abanın altına o da girer. Dedesine hitaben onunla ve Allah’la yakınlık kurmak istediğini belirttiği bir gazel okur. Ardından Hz. Hasan eve gelir. Eve gelince amber kokusunu alır ve bu kokunun kaynağı olan dedesini görür. Koku öyle güzeldir ki evi cennetin gülbahçesi zanneder. Dedesini abaya sarılmış olarak görür ve yanına gider. Abaya yüzünü sürer ve o da altına girer. Dedesinden şefaata dilediği bir gazel okur. O sırada Hz. Ali eve gelir. Selam verir ve o da onlara yaklaşarak abanın altına girer. Ta ezelden Hz. Hasan’ı ve Hz. Hüseyin’i kurban verdiğini, Hz. Peygambersiz dünyanın onun için bir anlamı olmadığını söylediği bir gazel okur. Hz. Fatıma, dördünü abanın altında görür. Sonsuz rahmete erdiklerini anlar ve o da salat ve selam vererek abanın altına girer. Feleğin cevrenden, çektiği çilelerden bahsettiği ve babasının yolunda feda olmayı dileği bir gazeli okuyarak o da aba altına girer. Ardından bu hali gören Cebrail onların yanına gelir. Kendisine onlara verilmek üzere bir müjde bildirilir. O da bu müjdeyi aba altındaki bu beş mübarek insana iletir. Allah’ın onları her

türlü günahtan temizlemek istediğini ve onları katında makbul gördüğünü bildirir. Hz. Hüseyin de Cebrail'in gelişi ve verdiği müjde üzere bir kaside okur. İki cihan sultanının torunu olduğunu, iki incinin bir araya gelmesiyle dünyaya gelen bir inci olduğunu, annesi afitap ve babası ay olan, gökte gezen bir yıldız olduğunu, dedesinin soyuyla kıvanç duyduğunu, babasının cengaverliğiyle övündüğünü, annesinin temiz ve haya sahibi bir kadın olmasıyla övündüğünü, amcası İmam Cafer gibi bir nesepten olduğu için şükrettiğini, ne doğuda ne de batıda bu aba altındaki beş kişi gibi kimsenin bulunmadığını, kendileriyle yakınlık kuran Cebrail'in altıncıları olduğunu, dedesinin iki yay mesafesi kadar Allah'a yakınlaşan bir peygamber ve kendisinin de cennet ehline kevser sunan bir saki olduğunu dile getirir. Aba altındaki Ehl-i Beyt'i öven bir kaside, Hz. Hüseyin'in ağzından dile getirilir. Münacaat kısmında şair, Allah'tan Ehl-i Beyt yolunda canını almasını, günahlarını affetmesini, *in-küntüm tuhibbün* [Eğer O'nu seviyorsanız.] Al-i İmran 3/31 ayetinin aşkına Hz. Muhammed'in kendisine şefaaf etmesini dileyerek Allah'a yakarıştadır bulunur. Eser, bu münacaat bölümüyle sona erer.

5. Risâlenin Metni

4a Haber-i Hayriyyet-i Eşer-i Âl-i 'Abâ Şalavâtu'llâhi 'Aleyhim Ecma'in

B'ismi'llahi'r-raḥmani'r-raḥîm

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

- 1 Gülşen-i ḥamd ü senâ endîşe-i yâr üzredür
Sünbül-i zül-f-i şalavat ol mihr-i ruḥsâr üzredür
- 2 Âl-i aşḥâba selâmum gonca-i bâğ-ı bihişt
Çâr-ı yâra tarziye evrâk-ı gül-zâr üzredür
- 3 Gülsitân-ı bâğ-ı cennet vâdî-i vahdet velî
Nokta-i kânûn-ı millet şafḥa-i 'âr üzredür
- 4 Çeşmüni cellâd-ı zâlim tîr-i müjgândan şakin
Kim kemân ebrû-yı müjgân çeşm-i ḥün-h'âr üzredür
- 5 Bezm-i şahbâ-yı ḥaḳîḳat kışsa-i Âl-i 'Abâ
Câm-ı kevşer sâķî-i ḥ'ânende-i zâr üzredür

Server-i Kâ'inât Şalla'llâhu Te'âlâ 'Aleyhi Vesellem Efendimiz Ḥâzretleri'nün Kisâ-yı Yemâni'de Setr ü Tezemmül Buyurulduğıdur

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

- 4b 6 Bir gice fermân-ı sultân-ı cihân
Ḥâzret-i ḥâķân şâh-ı ins ü cân
- 7 Müjdeler iḥsân kılmış 'âleme
Eylemiş eltâf-ı nev'-i âdeme

- 8 Kim hadīs-i kıṣṣa-i Āl-i ‘Abā
Diñlese ihlāş ile hem-çün şabā
- 9 Rūz-ı maḥşerde eger feryād ider
Ol şehin-şāh-ı cihān āzād ider
- 10 Rāviyān-ı ehl-i kıble her zamān
Şafḥa-i İslām’a yazmışlar beyān
- 11 Bir gice sultān-ı ‘ālem tāb-nāk
Sīne-i ‘uşşākı kıldı çāk çāk
- 12 Şafḥa-i şahrāya çün çekdi kalem
Ḥāne-i Zehrā’ya başdı bir kadem
- 13 La‘l-i nābından buyurdi Fāṭıma
Gel ‘abāyı al benüm şar üstüme
- 14 Bu ḥaber Zehrā’ya çün oldı ‘ayān
Lāle-i kalbinde dāğ oldı nihān
- 15 Ğonca-i vaḥdet miyān-ı nāz-gīn
Ol ‘abāya şardı pek nāzenīn
- 16 Ḥazret-i Zehrā’ya ma‘lūm oldı ḥāl
Āh u efgān ile oldı pür-melāl

**Ḥazret-i İmām Ḥüseyin Raḍıya’llāhu Te‘ālā ‘Anh Efendimiz Ḥazretleri’ nūñ
Ḥāne-i Sa‘adetlerine Teşrif Buyurmalarıdır ve Su‘al ve Cevāblarıdır**

Fā ‘ilātün / fā ‘ilātün / fā ‘ilün

- 17 Geldi şehbāz-ı şehādet Şāh Ḥüseyin
Ḥāneyi gördi-ki müşk-i ‘anberīn
- 18 Gördi anı bū-yı firdevs-i berīn
Bildi-kim bū-yı peyemberdür yaqīn
- 19 Māder-i mehtābına virdi selām
K’ey nedür bu gülşen-i müşkīn ḥitām
- 5a 20 Bu letāfet bū-yı cedd-i emcedüm
Ol-şehin-şāh-ı cihān Şāh Aḥmed’üm
- 21 Gülşen-i Zehrā’ya düşdi bu selām
Ğonca-i dilden açıldı bir kelām
- 22 Ey benüm ferzend-i cānum Şāh Ḥüseyin
Gülşen-i bāğ-ı cinānum Şāh Ḥüseyin

- 23 Kim bugün sultân-ı ‘âlem bî-mizâc
Geldi kılsın derdüne Mevlâ ‘ilâc
- 24 Ğonca-veş girdi ‘abâ âğüşuna
Gelse Cibrîl-i şabâ âğüşuna

**Cenâb-ı Zehrâ Rağıya’llâhu Te‘âlâ ‘Anhâ Hâzretleri’nden Server-i Kâ’inât
Efendimiz Hâzretleri’nün Âğüş-ı ‘Abâda Olan Aĥvâl-i Şerîfin Beyân İder**

Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün

- 25 Serv-i kıaddün dâl kılmış kim ĥayâl-i yâr ile
Cilvesin görmek muĥâl endîşe-i ağıyâr ile
- 26 Vaĥdet içre bu gice zülf-i perîşânın döküp
Bekleriz meşşâtasın biz hem-dem ġam-ĥ‘âr ile
- 27 Bu hevâdan servini şarmış ‘abâ âğüşına
Kim su‘âle gelse Cibrîl-i şabâ reftâr ile
- 28 Ğülşen-i ġül olmasa senüñ serâdan teng-dil
Ülfet itmezdi şabâ ol ġonca-i ġülzâr ile
- 29 Ğirse yüz zîr-i ‘abâya cümlemüz kırbân için
Şâĥ Hüseyn ile Ĥasan gel Ĥaydar-ı Kerrâr ile

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

5b

- 30 Sultân-ı şehin-şeh-i risâlet
Ĥâķân-ı ĥadîķa-i besâlet
- 31 Mevlâsına istedikçe kırbet
Zâĥirde çekerci derd ü miĥnet
- 32 Kim böyle bulunmuş ‘aşķ ĥâlî
Kılmaz ‘itâb-ı nâzî ĥâlî
- 33 Her kim-ki vişâle vâķıf olmaz
Ğördükçe bu ĥâlî ĥâlî kıalmaz
- 34 Sultân Hüseyn’e kim bu ĥâlet
Aĥvâline virdi çok melâmet
- 35 Nezdîk-ter oldu çün vişâle
Eflâke çıkardı âĥ u nâle
- 36 Yüz sürmege geldi ĥâķ-i pâya
Eflâķı ġetürdi âĥ u vâya
- 37 Geldi-ki ĥuzûra serv-i kıâmet

Çıldı şalavâtı bî-nihâyet

38 Ba'd-ez şalavât kıldı inşâd
Bu şî'r-ile hâlin eyledi yâd

39 Her meclise eylerüm rivâyet
Çılsun şalavâtı bî-nihâyet

Hzret-i İmâm Hüseyin Rağıya'llâhu Te'âlâ 'Anh Efendimiz Hzretleri'nün Şalavat ve Selâm İderek 'Abâ-yı Şerîfe Dâhil Oldıdır

Müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün

40 Eş-şalavatu ve's-selâm 'aleyke yâ Resûlu'llâh
Eş-şalavatu ve's-selâm 'aleyke yâ Hâbîbu'llâh

41 Eş-şalavatu ve's-selâm 'aleyke yâ Nebiyu'llâh
Yâ seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhîrîn²

Şî'r-i Hzret-i İmâm Hüseyin Rağıya'llâhu Te'âlâ 'Anh

Mef'ûlü / mefâ'ilün / fe'ûlün

42 من بالكساء حبيبت يا كساء
فيك الشفاء والطب والدواء³

6a 43 داعى اللهواء والحوض والعلاء
يا ز اخرى نفسى لك الفداء⁴

Ėazel-i Ez-Cânib-i Hzret-i İmâm Hüseyin Rağıya'llâhu Te'âlâ 'Anh⁵

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

44 Gülşen-i şâhen-şeh-i sultâna geldüm bu gice
Derd-mend-i firkatüm dermâna geldüm bu gice

45 Ben Hüseyin evlâduñam ihsâna geldüm bu gice
'Arz-ı hâlüm var benüm dîvâna geldüm bu gice

46 Ben senün kurbânuñam fermâna geldüm bu gice
Nezr kıldum cânımı kurbâna geldüm bu gice

47 Sen şehin-şâh-ı cihânsın şâh-ı levlâk 'aşkına
Himmetünle devr iden ol çarh-ı eflâk 'aşkına

48 Âh u efğânuñla hasret sînesi çâk 'aşkına
Gel dirîğ itme meded benden meded-nâk 'aşkına

49 Ben senün kurbânuñam fermâna geldüm bu gice
Nezr kıldum cânımı kurbâna geldüm bu gice

- 6b
- 50 Sîne sîne şarmış servüñ ‘abâ bilmem neden
Gülşen-i gülden hevâ almış-mı ‘aceb nâzik beden
- 51 Tâ nesîm-i şubha dek açmazsa ol gönca dehen
İstemem bâğ-ı cihânı sensiz ey nâzik beden
- 52 Ben senüñ kurbânuñam fermâna geldüm bu gice
Nezr kıldum cânımı kurbâna geldüm bu gice
Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün
- 53 Encâma yetüp niyâz-ı mevzün
Derd ile derün-ı kalbi meşhün
- 54 Bi-izn-i şerîf-i şâh-ı şevket
Âğüş-ı ‘abâda buldı ülfet
- 55 Deryâsına kaçre oldı vâşıl
Gitdi cüz’iyet geldi ol küll⁶

**Hzret-i İmâm Hasan Rağıya’llahu Te‘âlâ ‘Anh Efendimiz Hzretleri
Hzne-i Sa‘âdetlerine Teşrîf Buyurup Şalavat u Selâm İle ‘Abâ-yı Şerîfe Dâhil
Oldıdır**

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 56 Hzret-keş-i hürîyân-ı cennet
Miñnet-zede-i diyâr-ı ğurbet
- 57 Ya’nî Hzan-ı şehîd-i mesmün
Ez-dest-i zen-i Yezîd-i mel‘ün
- 58 Teşrîf getürdi gördi ‘anber
Başdan başa hâneyi mu‘anber
- 59 Bu hâneyi gülistân-ı cennet
Şandı Hzan-ı imâm-ı cennet
- 60 Ol mâder-i mihrîbâna şordı
Bu vech-ile kim cevâb virdi
- 61 Ol bû-yı mübâreki ki gördüñ
Ol cedd-i mecîdüñi ki şorduñ
- 62 Sultân-ı cihân-ı tâc-ı levlâk
Dâmân-ı dili nesîmden çâk
- 63 Girdi ‘abâya teşrîf buyurdi ⁷
Müjde viren olsa ol şabâya

- 64 Gelse bu gice yetişse dāda
Kılsa gül-i goncasın küşāde
- 7a 65 Şehbāz-ı Hasan ki vākıf oldu
Çeşmine sirişk-i eşk tıldı
- 66 Gördi-ki şehin-şeh-i risālet
Āgūş-ı ‘abāda ki ne hālet
- 67 Dūd-ı dili çıkdı āsumāna
Yana yana başladı figāna
- 68 Nezdīk-ter oldu ol ‘abāya
Yüz dutdı niyāzla semāya
- 69 Ba‘d-ez şalavāt-ı bī-nihāyet
Bu şi‘r-ile kıldı bir ‘ināyet

Şi‘r-i İmām Ḥasan Rağıya’llahu Te‘ālā ‘Anh

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 70 تحت الكساء يلوح نور ساطع
كالك بدريه سى وال بريق لامع⁸
- 71 ان البتول تكثر المدامع
على الذى هو للا نام شافع⁹

Ġazel-i Ez-Cānib-i İmām Ḥasan Rağıya’llahu Te‘ālā ‘Anh¹⁰

Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘liâtün / fâ‘ilün

- 72 Ey şehin-şāh-ı şefâ‘at şāh-ı yā cedd-el-Ḥasen
Gülbün-i bāğ-ı risālet lāle vü serv ü semen
Biz esīrüz gelmişüz dergāha gerden der-resen
Servüñe olduk taşadduk emr ü fermān eylesen
Kim fedā kılmış ezelden servüñe cānın Ḥasan
İsmā‘îl-āsā bizi karşıñda qurbān eylesen
- 75 Biz esīr-i hicretüz yokdur bizüm serdārımız
Bu diyār-ı ğurbet içre yārımız ğam-ḥ‘ārımız
7b Ceddümüzsin pādişāh-ı cümle ‘ālem varımız
Kalmayız senden girü var Kerbelā’da zārımız
Kim fedā kılmış ezelden servüñe cānın Ḥasan
İsmā‘îl-āsā bizi karşıñda qurbān eylesen

- 78 Mihr-i ruhsâruñ cihân içre yer etmiş âfitâb
 Bu ‘abâ içre kim ister âfitâb-ender niķâb
 Berķ kıl Hürşîd-veş tâ olmasın ‘âlem harâb
 Yâ odur kılsañ bizi kim hâķ-i pâyüñde türâb
 Kim fedâ kılmış ezelden servüñe cânın Hasan
 İsmâ‘îl-âsâ bizi karşıñda ķurbân eylesen

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 81 Encâma irişdi çün münâcât
 Şükr eyle biter cemî‘-i hâcât
 82 Bâ-emr-i şerîf-i cedd-i muhtâr
 Āğüş-ı ‘abâya oldı reftâr
 83 Sultân-ı hasen ki buldı ruşsat
 Āğüş-ı ‘abâya oldı râhat
 84 Birbirine oldılar ki vâşıl
 Oldı ķamunuñ murâdı hâşıl

**Ĥazret-i ‘Alî Keremu’llâhu Vecheh Ĥazretleri’nün Ĥane-i Sa‘âdetlerine
 Teşrîf Buyurup Şalavat ve Selâm ile ‘Abâ-yı Şerîfe Dâhil Oldığudur**

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 85 Bu hâlde iken irişdi Ĥaydar
 Ol şîr-i mükerrer-i muzaffer
 8a 86 Ahvâl-i ‘abâya vâķıf oldı
 Gül-i-bergi şarardı [vü] şoldı¹¹
 87 Bu şi‘ri dilinde kıldı cârî
 Aĥvâlinüñ oldı ģam-ğüsârı

Şi‘r-i Ĥazret-i İmâm ‘Alî Keremu’llâhi Vecheh ve Rağıya’llâhu Te‘âlâ ‘Anh

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 88 قابلتُ نور ساطع عمود
 تحت الكساء محمد محمود¹²
 89 انت رسول شافع موجود
 يا خير خلق الله يا مفقود¹³

Ġazel-i Ez-Cānib-i Ĥazret-i İmām ‘Alī Keremu’llāhi Vecheh ve Rağıya’llāhu Te‘ālā ‘Anh

Fā‘ilātün / fā‘ilātün / fā‘liātün / fā‘ilün

- 90 Cilve-i nāz-ı kaderden āh u efgān eylerüz
Dār-ı hicret içre biz feryād u nālān eylerüz
- 91 Sünbülüstān-ı ‘abā içre qalan sultān için
Biz gedālar şubħa dek çok dīdeler qan eylerüz
- 92 Şāh Ĥüseyn ile Ĥasan qurbān virmişdüm ezel
Şāh-ı Merdān’ı bugün yanında qurbān eylerüz
- 93 Şafħa-i ruħsārına bir nokta düşse dehrden
Nevħasıyla her zamān çāk-i ġirībān eylerüz
- 94 Ben ‘Aliyyü[1]-Mürtezāyum bu cihān sensiz baña
Ey şehin-şāh-ı rüstül biz anı zindān eylerüz

Mef‘ülü / mefā‘ilün / fe‘ülün

- 8b** 95 Ba‘d-ez şalavāt-ı bī-nihāyet
Buldı eşer-i du‘ā icābet
- 96 Yüz tıtdı kim ol Ĥaydar semāya¹⁴
Fermān-ı nebi-yle girdi ‘abāya
- 97 Ferzend-i dūtā ile berāber
Āġüş-ı ‘abāda buldı efser
- 98 Ez-luţf u ‘ināyet-i ilahī
Āġüşuna aldı mihr ü māhı

**Ĥazret-i Fāţımatü’z-Zehrā’ Rağıya’llāhu Te‘ālā ‘Anhā Ĥazretleri’nün
‘Abā-yı Şerīfe Teşrifleridür**

Mef‘ülü / mefā‘ilün / fe‘ülün

- 99 Sultān-ı cihān gördi ‘abāda
Melā’ike qalması semāda
- 100 Āġüş-ı ‘abāya nāzil oldu
Çok rahmet-ile derūnı tıldı
- 101 Bu rahmet-i bī-kıyāsı gördi
Ĥamd u şalavatı çok getürdi
- 102 Nezdīk-ter oldu ol ‘abāya
Yüz sürmek için ki ĥāk-pāya

- 103 Bu fikr ile kim Cenâb-ı Zehrâ
Bu şi‘r-i şerîfî itdi inşâ

Şi‘r-i Fâḫmatü’z-Zehrâ’ Raḫıya’llâhu Te‘âlâ ‘Anhâ

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 104 اسير الدمع من عيني ينهمل
نحو الشفيح الهاشمي المزمّل¹⁵
- 105 يا جدالحسين بل الرسول اول
تحت ال ك ساء كال بدر ي مكل¹⁶
- Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün*
- 106 Bu şi‘ri kılanda ḫâme taḫrîr
Birden bire oldı ḫâli taḡyîr¹⁷
- 107 Bu bir ğazel-i münâsib-i ḫâl
İmlâya getürdi ehl-i aḫvâl¹⁸

Ġazel-i Ez-Cânib-i Ḥazret-i Fâḫmatü’z-Zehrâ’ Raḫıya’llâhu Te‘âlâ ‘Anhâ

Mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün

- 108 Esîr-i çarḫ-ı gerdünüm gözüm deryâ-yı ḫün olmuş
Ḳabâ-yı ḳadr-i taḫtında ḳad-i mevzûnı nün olmuş
- 109 Cihân içre gerek âzâde ol olma ne fark eyler
‘Azîzâ servi görsün kim şabâdan ser-nigün olmuş
- 110 Beni bî-şabr u bî-ḫâḳat görüp ḫa‘n itmeñüz hergiz
‘Abâ içre anı görmek baña dâġ-ı derün olmuş
- 111 Fedâ olmaḫ niyâziyla ‘abâ âġûşuna girsem
Gül-i ruḫsârına ḫasret ḳalan derdüm füzün olmuş
- 112 Gülistân-ı cihân içre pederden ġayrı kimsem yok
Birâder mâder ü ḫvâher esîr-i dehr-i dün olmuş

Mef‘ûlü / mefâ‘ilün / fe‘ûlün

- 113 Ba‘d-ez şalavât-ı bî-nihâyet
Buldı eşer-i du‘â icâbet
- 114 ‘Arz eyledi ḫâk-i pâya ḫâlin
Aḫvâl-i irâdet-i mâlin
- 115 Zehrâ pederine oldı vâşıl
Her dürlü murâdı oldı ḫâşıl

**Ḥazret-i Melâ'ike 'Aleyhüme's-Selâmuñ Ḥuzûr-ı Rabbü'l-'âlemîne Cem'
Olmasıdır (9b) ve Ḥazret-i Cebrâ'îl 'Aleyhi's-selâmuñ 'Abâ-yı Şerîfe Nüzûldur**

Mef'ûlü / mefâ'ilün / fe'ülün

- 116 Beş zât ki girdiler 'abāya
Müjde viren olsa ol şabāya
- 117 Şabā denilen mülkdür ancak
Emrāza şifā virendür elḥak
- 118 Maşrıq tarafından eyler āhenk
Envā'-ı şükûfeye virür renk
- 119 Fermān-ı kazā ile melāyik
Dergāh-ı Ḥudāya geldi çabük
- 120 Aşḥāb-ı 'abāya bakdılar hep
Ḥallāk-ı cihān buyurdı ol şeb
- 121 Ol zāt-ı celālūme kâsem ki
Evşāf-ı cemālūme kâsem ki
- 122 Ol zātı 'abā içinde gördüñ
Aḥvāl-i cemālını ki şorduñ
- 123 Ol zāt için eylerüm ki inşā
Her ne ki cihānda oldu peydā
- 124 Cibrīl-i Emīn'e oldu fermān
Müjde ile nāzil oldu ol ān
- 125 Şabā gibi girdi ol 'abāya
Tebşīr ile başladı devāya
- 126 Teblīg-i selāmi kıldı izhār
Ol ānda şifāsı oldu āşkār
- 127 'Arz eyledi ey resûl-ı Mevlā
Ḥak'dan size çok selām ihdā
- 128 Ḥallāk-ı cihān kādīr-i Ḥakḥ
Fermān buyurdı emr-i muṭlak
- 129 Ol zāt-ı celālūme kâsem ki
Evşāf-ı cemālūme kâsem ki
- 130 Ol eşref ü enver-i Muḥammed
Ol gevher-i zāt-ı pāk Aḥmed

- 10a
- 131 İmkân-ı cihâna bâ'is oldu
Her kevn ü mekâna nûr şaldı
- 132 'Aşkında yarattı cümle 'âlem
Ervâh-ı ezel vücûdî hâtem
- 133 Bu müjdeden oldılar mücellâ
Âgûş-ı 'abâda pek mu'allâ
- 134 Ol mâ'ide ki semâdan indi
Aşhâb-ı 'abâ tamâm sundı
- 135 Envâ'-ı nefâyis-i ta'âmı
Ânda yediler şifâ-yı tāmı
- 136 Aşhâb-ı 'abâ şahîh ü sâlim
Tenzîhine oldılar 'alâyim
- 137 Ol Haydar-ı Şîr Şâh-ı Merdân
Sultân-ı cihâna şordı ol ân
- 138 Bu bezmde bahş olan 'inâyet
Ümmete ider mi hîç sirâyet
- 139 Sultân-ı cihân buyurdı ey şîr
Her kimseye ki bu kışşa te'sîr
- 140 İtse benüm ol kesik şefî'i
Feryâd-resi şeh-i şefîki

**Ḥazret-i Cebra'îl 'Aleyhi's-selâmuñ Nüzülünde Ḥazret-i İmâm Ḥüseyn
Rağıya'llâhu Te'âlâ 'Anh Ḥazretleri'nün Eş'âr-ı Şerîfeleridür**

Arapça Beyitler: *Mef'ûlü / mefâ'ilün / fe'ûlün*

Türkçe Beyitler: Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

- 141 خیرت الله من الخلق ابی
بعد جدی وانا ابن اخیرتین
- 142 Efdal-ı 'âlem-i cihânda evvelâ ceddüm peder
Şoñra ben oldum iki sultâna ferzend-i zafer
- 143 درة قداخرجت من جوهر
فانا الدرّة وابن الجوهرین
- 144 Bir şadefden bir güher olsa dürr-i yektâ olur
Ben gibi iki güherden bir güher nâdir düşer
- 145 فضة قد خلصت من ذهب
وانا الفضة وابن الذهبین

- 10b 146 Sīm-i ḥālīş zer-i ḥālīşden çıkar a‘lā olur
Ben ki bir ferzend-i nādīr ḥālīş oldum az düzer
- 147 امى شمس و ابى قمر
وانا الكوكب بين
- 148 Ben miyān-ı neyyirine kevkeb-i seyyāreyüm
Māderüm çün āfitāb olmuş peder hem-çün kamer
- 149 من له جد كجد المصطفى
احمدالمختار سيدالكونين
- 150 Hīç ceddüm Muştafā’nuñ ceddī olmuş var mıdır
Var ise olsun cihānda ol benüm tek müfteḥar
- 151 من له اصل كاصلى حيدر
قاتل الكفار فى يوم حنين
- 152 Hīç benüm babam gibi Ḥaydar babası var mıdır
Kim Ḥaneyn cenginde küffāra görünmüş şīr-i ner
- 153 من له ام كامى فاطمة
بضعة المختار قره كل عين
- 154 Hīç benüm teg māderi sulṭān-ı ‘işmet var mıdır
Gonca-i bāğ-ı peyember ḳurretün-‘ayn-ı beşer
- 155 من له عم كعمى جعفر
ذوالجناحين اصيل النسبين
- 156 Hīç benüm Ca‘fer ‘ammum teg ‘ammı var mıdır
Zü’l-cenāḥın olmuş ol aş-ı nesebde ḥübter
- 157 نحن اصحاب العبا خمستنا
قد ملكنا شر قها والمغربين
- 158 Beş kimesne bu cihānda olduḳ aşḥāb-ı ‘abā
Maşrık [u] mağrib bize virmiş Ḥudā-vend-i beşer
- 159 نحن جبريل غداً سادسنا
وانا الكعبة ثم الحرمين
- 160 Ülfet itdüñ şubḥa dek Cibrīl bizüm altıncımız
Şubḥdan şoñra bize Mekke Medīne Ka‘be-der
- 161 عصية المختار قره اعين
فى غدٍ تسقون من يد الحسين
- 162 Ḳurretün-‘ayn-ı peyember cüz’-i muḥtār-ı cihān
Sākī-i kevşer size olmuş Ḥüseyn-i nām-ver

11a İşbu Manzûme-i Şerîfûn Nâzım-ı Fakîrûn Münâcâtdur*Fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün*

- 163 Yâ Rab ol âl-i ‘abâ ‘aşkında alsın cânımı
Gülşen-i dilden ayırmam cilve-i cânânımı
- 164 Gönca-i ‘afv içre pinhân eylesin ‘işyânımı
Dâmen-i şahrâya düzme lâle-i nisyânımı
- 165 Ol şehin-şâh-ı şefâ‘at şâha vir dîvânımı
‘Afv iderse eylesün itmezse döksün kınamı
- 166 Gönca-i hândânın aç bizden taraf itsün niyâz
Eylesin ‘uşşâkı ‘afvuñda ser-â-ser ser-firâz
- 167 Nâz-ıla kılsa nezâket-i nâzenîn şâh-ı nâz
Râst-râh ile görünsün kıble-i râh-ı Hicâz
- 168 Ol şehin-şâh-ı şefâ‘at şâha vir dîvânımı
‘Afv iderse eylesün itmezse döksün kınamı
- 169 Emr ü fermânında in-küntüm tuhibbün¹⁹ ‘aşkına
Şad hezârân serviler kim eyledüñ nün ‘aşkına
- 170 Eşk-bârum çeşm-i terden her zamân hün ‘aşkına
Ben *Hüseyn* âl-i Hüseynüm hicret-efzün ‘aşkına
- 171 Ol şehin-şâh-ı şefâ‘at şâha vir dîvânımı
‘Afv iderse eylesün itmezse döksün kınamı
- Temmetü’r-Risâle-i Penç-i Âl-i ‘Abâ

6. Sonuç

Hz. Muhammed ve onun Ehl-i Beyt’i, Türk edebiyatında her asır saygıyla anılmış, kimi zaman şiirlerde kimi zaman ise müstakil eserlerde çeşitli yönleriyle konu edinilerek şereflendirilmişlerdir. Hz. Muhammed’in risaletinin, mucizelerinin ve İslam dininin anlatıldığı manzum ve mensur pek çok eser yazılmıştır. Hz. Fatıma da onun iffet sahibi kızı olarak anılmaktadır. Hz. Ali ise bilgeliği ve cengâverliğiyle şiirlere, gazavatnamelere konu edilmiştir. Hz. Hüseyin, her vesileyle Kerbela olayı ile anılmış ve şehadetinden duyulan üzüntü dile getirilmiştir. Nitekim Kerbela olayını anlatan manzum ve mensur pek çok eser kaleme anılmıştır. Edebiyatımızda en çok mersiye yazılan ve ağıt yakılan kişi hiç şüphesiz Hz. Hüseyin’dir. Ağabeyi Hz. Hasan da bu vesileyle onunla birlikte anılır. Onlar Hz. Peygamber’in cennet kokulu iki torunu ve cennetteki gençlerin başlarıdır. Bu genel çerçevede yazılan şiirler ve müstakil eserler içerisinden seçilip konu edinilen bu eser de onların Allah katından nasıl müjdelendiklerini ve bir ayet-i kerime ile günahlarından arındırılmış temiz bir aile olma şerefine erdirdiklerini konu edinmektedir.

Sonnotlar

- 1 Hakan Yekbaş, *Hasan Tevfik Efendi'nin Muharrem Ayı ve Kerbelâ Hâdisesi'ne Dair Risalesi*, Sivas, 2010.
- 2 Beyitin kafiyesi bozuk.
- 3 "İçinde olduğun aba şifa dileyene şifa, tababet ve ilaçtır."
- 4 "Ey nefsim, seni heva, emir ve şeref için feda edeceğim."
- 5 Bu bölümün başlığında gazel ibaresi bulunmakta olup manzume gazel değildir.
- 6 Girdi cüz'iyet geldi ol küll: Cüz'iyet gitgi geldi ol küll (Metinde).
- 7 Girdi 'abâya teşrîf buyurdu: Teşrîf buyurdu girdi 'abâya (Metinde).
- 8 "Abanın altında parlak bir ışık var ki o bedir ayı ve parlak cisimleri aydınlattı."
- 9 "O ki göz yaşlarını çoğaltıkça şefaatinı arttıran, şefaet edendir."
- 10 Bu bölüm başlığında gazel ifadesi bulunmakta olup manzume gazel değil üç bentli bir müseddestir.
- 11 Bu beyit matbu metinde bulunmamaktadır.
- 12 "Aba altında olan Muhammed-i Mahmud'un bir sütunu andıran parlak nurunu görün."
- 13 "Sen mevcuda şefaet edenin elçisisin, Tanrı'nın yaratıklarının hayırlısının ve noksanlıktan berisin."
- 14 Yüz tıtdı kim ol Hâidar semâya: Ol Hâidar tıtdı yüz semâya (Metinde).
- 15 "Ey örtüsüne sarınan Hâşimî, gözlerimden akan yaş senin yolunun esiridir."
- 16 "Ey Hasan ile Hüseyin'in dedesi, ilk peygamber, abanın altından bedir ayı aydınlatan."
- 17 Bu beyit matbu metinde bulunmamaktadır.
- 18 Bu beyit matbu metinde bulunmamaktadır.
- 19 3/AL-İ İMRAN/31: "Eğer O'nu seviyorsanız."

Kaynakça

- Akın, Bülent. (2014). "Hüseyinî, Hüseyin Abdal". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5802>, (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- Aksoyak, İsmail Hakkı. (2014). "Hüseyinî/Halvayî, Emir Hüseyin-i Halvâyî". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4985>, (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- Aral, Ahmet Erman. (2014). "Hüseyinî, Hüseyin Helvayî". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5778>, (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- Atatürk Kitaplığı Katalog Tarama: <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/ataturkkitapligi/index.php>, (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- Er, Rahmi. (2008). "Risâle", *DİA*, Cilt 35. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s.112-113.
- İsen, Mustafa (1991). *Latîfi Tezkiresi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karataş, Turan. (2001). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları.
- Kaya, Doğan. (2014a). "Hüseyin, Seyit Ağa" <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5780>. (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- . (2014b). "Hüseyin Abdal". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5280>. (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- . (2014c). "Hüseyin Ağa". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5783>. (Erişim tarihi: 24.03.2018).

- Kılıç, Filiz (Haz.) (2010). *Aşık Çelebi Meşa'irü's-Şu'ara*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Kültür Bakanlığı Yazmalar Katoloğu Tarama: www.yazmalar.gov.tr, (Erişim tarihi: 24.03.2018).
- Öz, Mustafa. (1994.) “Ehl-i Beyt”, *DİA*, Cilt 10. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s.498-501.
- Özmen, İsmail. (1998a). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Cilt 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1998b). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Cilt 5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sungurhan-Ayduran, Aysun. (2009). “Kınalızâde Hasan Çelebi”, *Tezkiretü's-Şu'arâ Tenkitli Metin-A*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10738,tsmetinapdf.pdf?0>.
- Uludağ, Süleyman. (1989). “Al-i Aba”, *DİA*, Cilt 2. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s.306-307.
- Yıldız, Alim (Editör). (2010). *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Cilt 2. Sivas: Asitan Yayınları.

CEMEVİ: ÂDÂB VE ERKÂNIN İCRÂ EDİLDİĞİ MEKÂN*

CEMEVI: PLACE WHERE MANNERS AND CEREMONIES ARE PERFORMED

Cenkşu ÜÇER**

Öz

Bu çalışmada Alevî şeklinde isimlendirilen grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânlar ele alınmıştır. Günümüzde Alevî olarak nitelendirilen bu grupların her biri, geçmişte Bektaşî, Tahtacı, Keçeci Babalı gibi mensup olduğu ocakla adlandırılmıştır.

Söz konusu bu ocakların her biri, bütün telakkilerini tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırmıştır. Alevîler, geçmişte içlerinde “tevhid” kısmının da bulunduğu âdâb ve erkânı, diğer bir ifadeyle on iki hizmet üzerinden yürütülen cemleri, diğer tasavvufi ekollerde ya da tarikatlarda olduğu gibi, tekke, zâviye ve dergâhlarda; tekke, zâviye ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede ya da talibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir. Adâb ve erkânın icra edildiği bu mekânlar ise, bölgeden bölgeye, ocaktan ocağa tekke, dergah, zaviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi gibi farklı isimlerle isimlendirilmiştir.

Ülkede görülen sosyo-ekonomik gelişmelere paralel olarak Alevîler de şehirlere göç etmişler, şehirlerde kurdukları vakıf ve dernekler bünyesinde örgütlenmişlerdir. Söz konusu dernek ve vakıflar bünyesinde aynı zamanda adâb ve erkânlarını da yürütmeye başlamışlardır. Şehirleşmenin etkisiyle öncelikle şehir merkezlerinde dernek ve vakıflar bünyesinde cemlerini yürüttükleri bu mekânları “Cemevi” adıyla isimlendirmişlerdir.

Gerek şehirlerdeki gerek köylerdeki son döneme (1990’lı yıllardan sonra) ait bu yeni yapılar, farklı sosyal ve kültürel etkinliklerle beraber aslında Alevî âdâb ve erkânın, yani cemlerin yürütüldüğü mekânlardır. Dolayısıyla “cemevi” isminin “tekke, zaviye, dergâh, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi vb. cemaatin “cem olup/toplanıp” zikri, âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Sonuçta cemevi, âdâb ve erkânın icra edildiği mekânlara verilen bir addır.

Anahtar Kelimeler: Alevî ocak ve gruplar, âdâb ve erkân, cem, cemevi

Abstract

This article deals with the manner and etiquette places of groups named Alevî. Each group described as Alevî today, was named with its own “ocak” in the past, for example Bektaşî, Tahtacı and Keçeci Babalı etc. Each of these “ocak” and groups takes all its views, thoughts and practices about religious and social life from Sufism and dervish order. As in other Sufi orders and traditions, Alevî groups used to perform their practices including “tawhid” or cem ceremonies/etiquettes based upon twelve acts in dervish lodges and convents; in places where there was no convents, they performed such services in the houses of dedes or talibs. The places where such ceremonies were practiced have been called with various names like tekke, dergâh, zâviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi. Parallel to the socio-economic developments in Turkey, “ocak”s and groups named Alevî moved to cities and they were organized under endowments and associations founded in the cities. They then began to perform their ceremonies/etiquettes and practices within these en-

* Makalenin Geliş Tarihi: 03.11.2018, Kabul Tarihi: 14.11.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.22

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, cenksu.ucer@ybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

dowments and associations. As a result of urbanism, they called these endowments and associations where they performed their manner and etiquettes / cem ceremonies as “Cemevi”. These buildings constructed both in the cities and in the villages in the recent period (after 1990’s) have become places where Alevî manners, ceremonies/ etiquettes and practices, together with various other social and cultural activities, are performed. Therefore, the usage of the name “cemevi” instead of the names of the traditional places like “tekke, dergah, zaviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi” etc. for the place where community assembles and performs manners, ceremonies/etiquettes and practices is a recent development. In the end, cemevi is the name given to a place where Alevî manners, ceremonies/etiquettes and practices are performed.

Keywords: ocaks and groups of Alevî, manner and ceremony, cem, cemevi

1. Giriş

Çalışmamız, geçmişte her bir grubu mensup olduğu ocakla anılan, günümüzde ise daha çok Alevî nitelemesi ile isimlendirilen, dînî ve sosyal hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânları ele almaktadır. Söz konusu âdâb ve erkân merkezlerinin geçmişten günümüze tekke, zâviye, dergâh, meydan evi, tarikat evi, büyük ev, cemevi gibi farklı adlarla isimlendirildiği bilinmektedir.

Konumuz işlenirken Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve grupların¹ ortak özellikleri üzerinden değerlendirilmesi yapılacak, bazı âdâb ve erkânları, bir erkân on iki hizmet üzerinden yürütülülen cem ayini, cemin çeşitleri ve bazı genel kurallara değinilecektir. Daha sonra âdâb ve erkânın icrâ edildiği tekke, zâviye ve dergâhlar gibi geleneksel mekânlar ele alınacak, modernite ve şehirleşmenin Alevî nitelemeli ocak ve gruplar üzerindeki etkilerine işaret edilecek, şehirli bir kurum olarak cemevi adıyla kurumsallaşan yapıların ortaya çıkması, mahiyeti ve temel fonksiyonları üzerinde durulacaktır.

Burada Alevî kelimesinin Anadolu’da kullanımıyla ilgili bir hususa değinmekte fayda vardır. Bugün itibariyle Alevî olarak isimlendirilen grupların ortak özelliklerinden hareketle bir değerlendirme yapıldığında, Alevîlik isminin, genel hatlarıyla “boy-soy-aşiret sistemine” dayalı sosyal bir hayat sürdüren ve dînî hayatlarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren topluluklar için bir “üst kimlik veya bir şemsiye kavram” olarak kullanıldığı görülmektedir. Alevîliğin Anadolu coğrafyasında Bektâşîler, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibleri (Kızılbâşlar), Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemilliler, Tahtacılar, vb. söz konusu toplulukları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanılması XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait bir gelişmedir (Melikoff, 1994: 53; Onat, 2003: 124). Hatta ülkemizde ve dünyada Alevî kelimesi söz konusu içerikle daha çok 1990’lı ve takip eden yıllardaki gelişmelere bağlı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Üçer, 2017: 19, 52-54)

2. Alevî Nitelemeli Ocak ve Grupların Ortak Özellikleri ve Değerlendirilmesi

Günümüzde Anadolu’da Alevî olarak nitelendirilen gruplar kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa bir takım farklılıkları bünyelerinde barındırır. Bununla birlikte söz konusu grupların temel bazı ortak özellikleri mevcuttur. Bu anlamda öncelikle epistemolojik kabullerden bahsedilmesi isabetli olacaktır. Alevî nitelemeli gruplarda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir, ki gelenekte buna karşılık olarak “duygu” kelimesinin kullanılabilirdiği ifade edilmelidir. Nefes ve deyişlere atfedilen önem, temel olarak ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine ve çoğunlukla pratik olarak bunun diğer bilgi kaynaklarına öncelenmesine dayanmaktadır.

Orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevî nitelemeli ocak ve grupların esası olarak kabul edilir. Bu kalıp ifadede yer alan “Hakk”, Allah’ı, Allah’ın varlığını ve birliğini; “Muhammed”, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; “Ali” ise, Hz. Ali’nin evliyânın pîri ya da velâyet makamının pîri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakkî, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.

“İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı” olarak gören Alevî ocak ve grupların, zikredilen bu husus doğrultusunda temel esas olarak benimsedikleri “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü ile birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî motif “Ehl-i Beyt” kavramıdır. Özellikle XVI. yüzyılda cereyan eden sosyal ve siyâsî olaylardan sonra, hassaten Osmanlı-Safevî mücadelesi sonrası süreçte On iki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hakim olduğu Anadolu ve çevre coğrafyadaki Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, pek çok telakkisini Ehl-i Beyt kavramını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilâfet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdîlik, şefâat ve ahiretle ilgili bazı kabuller hep Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.

Geleneksel Alevî gruplarda Tanrı-evren/insan ilişkisinde daha çok “vahdet-i vücûd” anlayışı hâkimdir. İçinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir “zikir” toplantısı olan “cem”, âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli âdâb ve erkân, dört kapı-kırk makam (burada bazı Buyruk nüshalarında bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiği ifade edilmelidir) çerçevesinde oluşturulmuştur. Alevî nitelemeli ocaklar/gruplar arasında öncelikle ocakzâdeler ve tâlibler şeklinde iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dînî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır.

Geleneksel Alevî ocak/gruplarda bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “İkrâr Verme Cemi” ile sağlanır ki bu bir “inâbe-biat” uygulamasıdır. Bütün

Alevî ocak/grupların Hz. Ali'ye ulaştırılan silsileleri (şecere) vardır ve bu esas “el ele el Hakk'a” olarak isimlendirilir. Tasavvufta Hz. Ali'ye ulaştırılan silsilelere “silsiletü'z-zeheb” denildiği herkesin malumudur. Yine geleneksel anlamda Alevî ocak/gruplarda kendilerince metbu ocak (Birdoğan, 1995: 206) denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları “tekkeler”e göre yapılanmıştır. Söz konusu bu özellik bu çalışma açısından en önemli özellik mahiyetini taşımaktadır. Zira çalışmamız açısından ana veri niteliği taşımaktadır.

Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “Edeb Yâ Hü” kalıbında formüle ettikleri “eline-diline-beline sahip olmak” kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıralanan ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, tasavvuf geleneğindeki ilâhîler ile aynı mahiyette kullanılması (Köprülü, 1966: 301-302; Melikoff, 1999: 24-25) cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması (Sezgin, 2002: 89); “mütû kable en temûtû/ölmekten önce ölmek”, *hâsibû kable en tuhâsebû/hesaba çekilmeden önce hesaba çekilmek* gibi anlayışların günün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen âdâb ve erkâna ait eserlerinde gerek ozanların deyişlerinde gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, günümüzde Alevîlik şeklinde isimlendirilen yapının ortak özelliklerinin tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Alevî ocak/grupların temel eserleri olarak kabul edilen kaynaklar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler'in bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alması, bütün bu ve benzeri kaynakların tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır (Kutlu, 2006: 31).

Bu itibarla, günümüzde daha çok Alevî ismiyle anılan ocak ve grupların bazı farklılıklarla birlikte sahip oldukları bu ortak özellikleri, Tasavvuf Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak tanımlanması için taşıması gereken temel hususiyetler olarak sıraladıkları unsurlar çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmaya sevk etmektedir. Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar zikir, seyr-u sulûk gibi fiilî; pîr, mürşid, şeyh, silsile, inâbe-biat gibi insânî ve tekke gibi maddî birtakım ortak unsurları (Kara, 1990: 200-271; Türer, 1995: 107-169) ihtiva ederler. İşte günümüzde Anadolu'da kendileri için Alevî nitelmesi kullanılan ocak ve gruplardaki ortak özellikler dikkate alındığında bunların tasavvufî hareketlerde yer alan ortak unsurlara tekabül ettiği açıkça görülmektedir (Üçer, 2015b: 38-42)

Konuyla ilgili alan araştırmasına dayalı yürütülen bazı bilimsel çalışmalarda uygulanan anketlerden elde edilen verilerde ülkemizde farklı farklı bölgelerde yaşayan Alevîlerin de, büyük oranda Alevî geleneğini tarikat olarak tanımladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda deneklerin çoğunluğunun Alevî geleneğini “İslâmî bir tarikat” olarak tanımlamaları kayda değerdir. Sözelimi, Hüseyin Bal’ın Burdur ve Isparta’nın gerek sadece Alevîlerin yaşadıkları gerek Alevî-Alevî olmayan (galat-ı meşhur kıyas ile Sünnî) karışık köylerde yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda aynı tablonun sergilendiği görülmektedir (Bal, 1997: 221).² Ahmet Taşğın da “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevîlerinde Dini Hayat” adlı çalışmada “Alevîliğin esasen bâtnî ve sembolik bir dil ile tarikat formunda olduğunu” ve “bölgedeki Alevîlerin kendilerini tarikat mensubu olarak gördüklerini” ifade etmektedir (Taşğın, 2003: 43, 77). Recep Cengiz’in Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmada deneklerin %41,7’lik bir oranı Alevîliği “İslâmî bir tarikat” şeklinde tanımlarken (Cengiz, 2000: 106);³ M. Yahya Keskin’in Elazığ Sünköy’de yürüttüğü çalışmada bu oran %25,5 olarak tespit edilmiştir (Keskin, 2004: 103).⁴ A. Faruk Sinanoğlu’nun Malatya yöresinde yaşayan Alevîler hakkında yaptığı alan araştırmasına dayalı çalışmada düzenlediği ankette farklı meslek ve eğitim durumuna sahip katılımcıların % 47’si, farklı yerleşim yerlerine göre katılımcıların % 48’i “İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat” şeklindeki seçeneği işaretleyerek Alevîliği tarikat olarak tanımladıklarını beyan etmişlerdir (Sinanoğlu, 2008: 119-121).⁵ Gölyaka çevresinde yaşayan Alevîler hakkında alan araştırmasına dayalı olarak yürütülen bir çalışmada, Alevîliğin nasıl tanımlandığı hakkında sorulan soruda şıklar arasında “tarikat” olmadığı halde bazı deneklerin ayrıca “tarikat” yazarak sorulan soruyu cevaplandırması burada zikredilmesi gereken önemli bir husustur (Bulut ve Çetin, 2010: 201). Adıyaman’da yaşayan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar hakkında yürütülen çalışmada da mülakata katılan dedeler Alevî geleneğin tasavvufî ve seyr-u sulûk (tarikat) boyutlu bir hareket olduğuna işaret etmişlerdir (Rençber, 2016: 30-34).

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektâşîliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babağan kolu hariç “soy sürme”nin esas olması vb. özel bazı hususlar, Alevî ocak ve grupların “soya (ocaklara) dayalı tarikatlar” şeklinde nitelendirilebileceğini göstermektedir.⁶ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapıların net olarak “soya dayalı tarikatlar” şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu’da yaşayan Alevî nitelemeli geleneğin “soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar(topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram” olduğunu göstermektedir.⁷

Bu gerçek Alevîlik ismi verilen bu yapı ve geleneğin ya da ocakların nereden görülmesi gerektiği; diğer bir ifadeyle Alevî nitelemeli geleneğin ve ocakların öncelikle ve genel hatlarıyla bir tasavvuf hareketi olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Üçer, 2015a: 59-68; Sarıkaya, 2017:11-13, 20).

3. Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplarda Bazı Âdâb ve Erkân

Bir nevi “soya dayalı tarikatlar”dan oluşan Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar, İslâmlaşma sürecinde tasavvuf hareketleriyle karşılaşmışlar, daha önce anılan tasavvuf hareketlerini, içinde buldukları sosyal yapılarına uyarlayarak kabul etmişlerdir. Yaşamış oldukları kabile ya da aşiret sistemi doğrultusunda tasavvuf telakkîlerini de soya dayalı olarak şekillendiren bu gruplar, sonuçta bütün dînî hayatlarını söz konusu çerçevede şekillendirmişlerdir. Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda soya dayalı olma hususunun, inanç ve kültür dünyalarının önemli unsurlarından birisi olan “evliyâ” ya da “eren kültü” ile ilgili telakkîlerinde de görülmesi kayda değerdir. Evliyâ kültü çerçevesinde inanılan ateşte yanmama, cansız varlıkları harekete geçirme gibi bazı kerâmetleri,⁸ her bir grubun kendi kabile ya da aşiret evliyâsı için söz konusu edip benimsemesi, Alevî nitelemeli ocak ve gruplardaki ortak temel karakteri açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim, Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi, Abdal Musa Vilâyetnâmesi ve Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi gibi eserlerde dile getirilen kerâmetlerin (Güzel, 1999: 64-72), Tokat bölgesinde Hubyar Sultan ve Keçeci Baba için de hikaye edilmesi, bu grupların “tasavvuf telakkîlerini yaşamış oldukları sosyal yapıya uyarlayarak aldıkları” şeklindeki tespitimizi de destekler mahiyettedir. Sözgelimi, Abdal Musa Vilâyetnâmesi’nde anlatılan “çok az yemekle pek çok kişinin karnının doyurulması” şeklindeki kerâmet (Atalay, 1997: 26),⁹ Tokat bölgesinde Hubyar bağlıları tarafından Hubyar Sultan hakkında anlatılmaktadır (Doğanay, ty:19)¹⁰ ki bu kerametinin bütün ocaklarda değişik evliyalar hakkında aynı kalıplarla anlatıldığında şüphe yoktur.

İmanı dahi “ikrâr etmek” anlamına yani tarikatta nasip almaya veya bir mürşide, pîre ikrâr vermeye hasreden (Üçer, 2015b: 14, 73-74),¹¹ cennet-cehennem kabullerini “yola girmek” ya da yine ikrâr vermekle bağlantılı olarak şekillendiren, ibadet anlayışlarını da tarikat hayatı kalıpları içerisinde biçimlendiren ve dolayısıyla Tasavvuf düşüncesinin hakim olduğu Alevî nitelemeli gelenek, bu düşüncesini yine tasavvuf ekollerinin hepsinde bir şekilde varolan usûl ve âdâb-erkân çerçevesinde sistemleştirmiştir. Buna göre, tasavvuf usûllerini dört kapı-kırk makam anlayışıyla oluşturan bütün Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, âdâb-erkân bağlamında üç sünnet-yedi farz, niyaz, cem gibi unsurları esas olarak kabul etmişler ve ahlâk anlayışlarını eline-diline-beline sahip olmak ilkesini merkez alarak oluşturmuşlardır (Üçer, 2010: 492-510).

4. Bir Erkân Olarak Cem

4.1. Cemin Mahiyeti

Genelde Alevî nitelemeli ocak ve grupların ibadet anlayışlarını tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendirip, daha çok bu alana hasrettiklerini en somut şekilde ortaya koyan husus, bir tarikat erkânı ya da “zikir âyini” (Üçer, 2015a: 355)¹² olan “cem”in merkezi bir konuma yerleştirilmiş olmasıdır.

Cem ayini, eski Türk gelenek, görenekleri ve dînî törenlerinde yer alan “baksı, kayın” gibi kutsal kabul edilen “alaca değnek”, törenlerde okunan baksı duası, kımız törenlerindeki “pervaneci” gibi unsurların, dede/baba, tarik ya da erkân değneği vb. isimlerle İslâmleştirilmesinden ibaret olarak görülür. Bu ise, “Alevî nitelemeli ocak ve grupların İslâmlaşma sürecinde karşılaşmış oldukları tasavvuf akımlarını kendi dînî ve sosyal yapılarına uyarlayarak aldıkları”ni somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim, cem ayini, İslâm tasavvufunun ve tarikat hayatının önemli bir unsuru olan zikir âyininin, İslâmlaşma öncesi sahip olunan bazı âdetlerle şekillendirilerek icrâ edilmesinden ibaret görülmektedir (Bakır, 2003: 107-108). Sonuçta cem bir zikir âyini ya da bir bütün olarak tarikat toplantısıdır (Fığlalı, 1990: 371; Günel, 2000: 107).¹³

Cem, Alevî gelenekte dînî hayat için o kadar önemlidir ki, Alevî ocak ve gruplara mensup olanların dînî zihniyetini oluşturan bütün simge ve semboller burada ifadesini bulmaktadır. Sözelimi, meleklerin Adem’e secdesi, Hz. Peygamber’in miraca çıkarak, Ali’nin sırtına mazhar olması, Kırklar Bezmi gibi Alevî geleneğe ana karakterini veren bütün “mitolojik inançlar” (Melikoff, 1994: 65, 82) cem âyini esnasında canlandırılmaktadır. Ayrıca cemlerde toplumdaki bazı problemlerin halledilmesi, küskünlerin barıştırılması, alacak-verecek olaylarının halledilmesi gibi sosyal hayatın parçası olan konuların görüşülmesinin yanı sıra, tarikatta görülen hizmetlerin Dede tarafından bazı ahlâkî hususlara hamledilerek açıklanması, Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda ahlak anlayışının da şekillenmesinde cemlerin büyük öneminin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise bir zikir ayini olan ‘cem’in Alevî nitelemeli ocak ve grupların dînî hayatı için ne kadar önemli olduğunu göstermekle kalmayıp, çalışmamızın ana fikri olarak ele aldığımız “ibadet hayatının daha çok tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıldığı” hususunu desteklemekle beraber, aslında Geleneksel Alevilikte sosyal hayatla beraber ahlâkî ilkelerin de tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmiş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

4.2. Cem Çeşitleri

Yerine getirilen hizmetlerin sıralaması ve şeklinde, yöreden yöreye, ocaktan ocağa farklı uygulamaların olduğu cemlerin (Fığlalı, 1990: 328; Uluçay, 1993:5; Ersal, 2016:5) yapıldıkları zaman ve amaca göre çeşitleri vardır. Bunlar İkrâr Cemi, Birlik ya da Abdal Musa Cemi, Görgü Cemi, Musâhiplik Cemi, Muharrem Cemi, Hızır Cemi, Dardan İndirme Cemi, Koldan Kopma Cemi, Düşkünlük Kaldırma Cemi vb. sıralanabilir.

1- İkrâr Cemi: Alevî gelenekte yola girecek bir şahsın intisabı için düzenlenen cemdir.

2- Birlik ya da Abdal Musa Cemi: Bereket Cemi de denilen Abdal Musa Cemi, bütün canların katılımıyla tohumlar ekilmeden önce ekilişlerin bereketli olması ya da kaza ve belalardan korunmak veya birlik beraberlik için yapılan cemdir.

3- Görgü Cemi: İkrâr verip yola giren şahısların yılda bir kez sorgudan geçirilmesi esastır. Bunun için düzenlenen cemdir.

4- Musâhiplik Cemi: İki ailenin dünya ve ahiret kardeşliğinin ilanı adına düzenlenen cemdir.

5- Muharrem Cemi: Muharrem orucu sonrasında yapılan cemdir.

6- Hızır Cemi: Şubat ayının 2 haftasında tutulan (kimisi ocaklar 3, kimisi ocaklar 7 gün tutmaktadır) oruçtan sonra yapılan cemdir.

7- Dardan İndirme Cemi: Ölen/Hakk'a yürüyen bir şahsın varsa musâhibi ve yakınları tarafından, onun adına borçlarını ödemek ve kalanlarla helalleştirmek için dedenin öncülüğünde düzenlenen erkândır.

8- Kırksekiz Perşembe Cemi: Perşembeyi Cuma'ya bağlayan gece yapılan cemlerdir.

9- Düşkünlük Kaldırma Cemi: Suç işlemiş kişinin, işlediği suçun cezasını çektikten sonra bir daha bu suçu işlemeyeceğine dair kanaat getirilirse, söz konusu düşkünlüğü kaldırmak için düzenlenen cemdir.

10- Koldan Kopma Cemi: Bu cem diğerleri gibi bir âyin olmaktan ziyade, gençleri toplantıya alıştırmaya, onlara âdâb ve erkân hususunda duygu vermek ve tarikat mefkûresini aşılama amaçlı bir muhabbet meclisidir. Bilindiği gibi, diğer cemlere ikrâr vermemiş olanlarla bekarların girmesi yasak olduğu için gençler bu meclise ana babaları ile gelirler ve hizmetler yürütülerek gençlerin bu hizmetleri öğrenmesi ve cemin rûhî havasına iştirak etmeleri sağlanır (Fığlalı, 1990:332; Üzüm, 1997: 115).¹⁴

4.3. Cem Erkânının On iki Hizmet Üzerinden Yürütülmesi ve Bazı Genel Kurallar

Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi, genellikle Perşembeyi Cumaya bağlayan gece düzenlenen¹⁵ cem erkânı on iki hizmet üzerinden yürütülür. On iki hizmetin bir kısmı, yukarıda ifade edildiği gibi, eski gelenek ve göreneklerden kaynaklanmakla birlikte, bunlar insanların bir araya gelmeleriyle oluşan bir ortamda onların oturma, yeme-içme gibi doğal ihtiyaçlarından doğan bazı zorunluluklar sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bazı tarikatlarda da benzer görevlere rastlanması (Bakır, 2003: 133), aynı muhtevadaki toplantılarda, katılan insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik benzer görevlerin ortaya konulmasının son derece doğal olduğunu göstermektedir.

Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda da bir zikir toplantısı mahiyetinde olan cem erkânlarında, bir araya gelen insanların toplantılarını düzenleyen kuralların bulunduğu görülmektedir ki, bunlar On iki İmam'a nispetle on iki olarak tespit edilmişlerdir. Her bir görev, cemde yerine getirilmesi kutsal bir görev olarak addedilmiş ve bu on iki görevin öncesi ve sonrasına dualar eklenerek, tarikatta yürütülen tabîî hizmetler birer tarikat erkânı haline getirilmiştir.¹⁶ Bu görevler bölgelere, ocaklara göre farklı isimler ve sıralamalarla icrâ edilmektedir.

Cem öncesi ve cem esnasında uyulması gereken birtakım kurallar vardır. Öncelikle herkes cemlere alınmaz.¹⁷ Sözgelimi, adam öldürenler, haksız yere boşananlar, zina yapanlar ve başkalarının namusuna göz dikenler, komşularının huzurunu bozanlar, daha genel ifadeyle “düşkünler” ve toplum nazarında suçlu olanlar cemlere katılamazlar (Doğanay, ty: 27; Gülşan, 2001: 63-64; Yaman, 1998: 7-8). Cemlere genellikle boy abdesti ve şeriat abdesti alınarak gidilir (Doğanay, ty: 28; Gülşan, 2001: 63-64).¹⁸ Herkes ceme giderken temizlik yapmalı ve temiz elbiseler giymelidir. Ceme eli boş gidilmez. Herkes gücü nispetinde yiyecek- içecek bir şeyler getirir.

Cemde başlar kapalı olmalıdır.¹⁹ Cem esnasında herkes yerine oturmalıdır. Buna göre, yaşlılar önde oturur. Cemevinde oturuş şu şekildedir: Dede baş köşeye oturur. Halka erkeklerden oluşur. Halka etrafında erkekler önde, kadınlar erkeklerin arkasında otururlar. Erkekler bir köşede kadınlar diğer köşede olacak şekilde oturanlar da vardır. Burada kadın erkek aynı ortamda olsa da, tam anlamıyla karışık bir oturuş şekli yoktur. Tarikat erkânı sürerken dede destûr verinceye kadar herkes diz üstü oturmalıdır. Cem ortamının sükûnetini bozacak davranışlardan kaçınılmalıdır.

Cemdeki on iki hizmet şunlardır:

1. Mürşid (Dede): Cemi yöneten ve Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine inanılan kişidir.
2. Rehber: Mürşide ya da dedeye yardımcı olan kişidir. Bu görgüsü yapılanlara veya ceme katılanlara da yardımcı olur.
3. Peyik (Davetçi): Cemden önce ve cem esnasında haberleşmeyi sağlar.
4. Bekçi (Kapıcı): Bu hizmeti yürütenler, hem erkânın yürütüldüğü yerin güvenliğini hem de ceme gelenlerin evlerinin güvenliğini sağlarlar.
5. Gözcü: Cemde rehberin yardımcısıdır. Düzeni ve sükûneti sağlar.
6. İznikçi (Meydancı): Erkânın yürütüldüğü yerin ve postunun temizliği ile be-raber, oturuş düzenini sağlar, gelenlerin ayakkabılarını teslim alır ve cem bitiminde teslim eder.
7. Zâkir (Âşık, Sazander): Cemde bağlama çalıp, nefes, düvaz imam ve mersiye okur.

8. Ferrâş (Carcı, Süpürgeci): Erkânın yürütüldüğü yerin temizliğinden sorumlu olan ferrâş, aynı zamanda cem esnasındaki sembolik temizlik erkânını da yerine getirir.

9. Çerağcı (Delilci): Çerağın uyandırılması ve meydanın aydınlatılmasından sorumludur.

10. Sakka (İbrikdâr, İbrikçi, Dolucu): Cemde su, şerbet ve dolu sunar.

11. Pervâne (Semahcı, Pervazcı): Semah görevini ifa ederler.

12. Sofracı (Kurbancı, Lokmacı): Cemdeki kurban ve yemek işlerine bakar, erkâna getirilen yiyecekleri kurban etiyle beraber eşit şekilde dağıtır.²⁰

Cem âyini/erkânının icrası şu şekildedir: On iki hizmet sahipleri ibrik, asâ gibi hizmet araç gereçlerini hazırlar. Peyikler cemaate cemin olduğunu duyurur. Bu duyuruyu alan canlar, erkânın yürütüleceği yere gelmeden evlerinde abdest alırlar ve aile içinde birbirlerinden rızalık alırlar. Herkes imkânı ölçüsünde yanlarına lokma alarak erkânın yürütüleceği yere gelir. Erkânın yürütüleceği mekâna gelen canlar, kapının sağma-soluna ve eşğine niyaz ederek içeri girer. İçeri giren canlar meydana ve posta (dede gelmişse dedeye) niyaz ederler. (Dede gelmişse) Dedenin huzurunda peymançeye durarak dualarını alırlar. Sonra gözcü ya da kapıcı gibi görevlilerce kendilerine gösterilen münasip bir yere otururlar. Cemî yönetecek dede erkânın yürütüleceği yere gelince, içeridekilere duyurulur. Bunun üzerine mekâna gelmiş olan canlar ayağa kalkarak dâra dururlar. Dede “Allah, Muhammed, yâ Ali” diyerek eşğe niyaz eder, içeridekilere “hü, mümin müslim bacı kardeş” diyerek selam verir, içerdekiler de “hü” diyerek selam alırlar. Dede meydanın ortasına kadar giderek “Allah, Muhammed, yâ Ali” diyerek secdeye varır. Daha sonra dâra duran dede, rehber hitaben “hü erenler! Cemlerimiz Kırklar cemî, görevimiz Hz. Hüseyin’in yeri, yardımcımız Hakk-Muhammed-Ali, gözcümüz, bekçimiz Hz. Hızır ola...” der. Bundan sonra rehber cemaate dedenin cemî yürütmesine razı olup-olmadıklarını sorar, cemaat razı olduklarını beyan edince rehber dedeye “Allah, Allah... Hizmetin kutlu olsun, yardımcın Hakk-Muhammed-Ali olsun, adaletin Hz. Ali’nin adaleti olsun...” şeklinde bir gülbank verir. Bunun üzerine dede, meydana secde ederek, posta yönelir, postun önünde dâra duran dede, “Allah Allah, akşamlar hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, münkirler mâtola...” şeklinde uzunca bir dua okur, duayı da “dâr çeken bacılar didâr göre, Fatma ana muradını vere, erenler sefâya ere” cümleleriyle bitirir. Bunun üzerine hem dede hem cemaat secdeye giderek yerlerine otururlar. Burada dede posta, rehber sağında ve zâkirler/âşıklar solunda otururlar. Herkesin yerine oturmasından sonra dede cemaate dînî içerikli bir konuşma yapar. Bu arada erkânın yürütüleceği mekâna getirilen lokmalar sahipleri tarafından meydana getirilir ve dede bunların hepsini dualar. Dualanan lokmalar cemden sonra yenilmek için hazırlanmak üzere hizmet sahiplerine teslim edilir.

Dedenin nasihatinden sonra genellikle dede genelde Tahrîm sûresinin 8. ayetini okuyarak tevbe istiğfar verdirir. Zâkirler üç deyiş okurlar. On iki hizmete geçmeden önce tarikat abdesti alınır. Tarikat abdestinden sonra ferrâş cecim de denilen kara çul; yani meydan postu (seccâdesi) serilmeden ona hazırlık mahiyetinde meydanı süpürür. Ferrâş daha sonra, meydan postunu kollarının üzerine alıp dualardan sonra yere serer ve üzerine niyaz eder, sonra geri geri ve diz üzeri meydandan çıkar ve yerine oturur.

Meydan postu serildikten sonra, dede dargın varsa Hucurât sûresinin 10., Şûrâ sûresinin 40 ve 43. ayetlerini dayanak göstererek dargınları barıştırır. Barışmayanlar cemden dışarı çıkarılır. Sonra cemaat birbirinden rızalık alır. Niyazlaşma ya da rızalık alma işlemi bitince aynı zamanda “halkacık namazı” da böylelikle edâ edilmiş olur.

On iki hizmet sahipleri meydana çağırılır ve bunlara teker teker hizmet duaları verilir. Bu merhaleye geçerken âşiklar on iki hizmetle ilgili deyişler okur. Her biri meydana niyaz edip meydanda hilal şeklinde duaya duran hizmet sahipleri, dualarını aldıktan sonra usûlünce meydanı terk ederler.

Sıra çerağ/çırak uyarmaya gelmiştir. Çerağlar Nur sûresinin 35. ayeti okunarak uyarılır. Bu görevi icrâ edecek olan çerağcı/delilci meydana gelir ve usûlüne uygun bir şekilde çerağı uyandırır. Dedenin duasından sonra zâkirler konuyla ilgili üç düvaz okurlar.

Çerağ ve abdest hizmetinden sonra, kurban hizmeti yürütülür. Kurbanı ya da sofracı hizmetini üstlenenler meydana gelip dâra dururlar, burada Kur’an’dan kurbanla ilgili ayetleri okurlar ve dededen dua isterler. Cemlerde kurbanla ilgili En‘âm sûresinin 79,162-163, Saffât sûresinin 103-107, İsrâ sûresinin 111, Hacc sûresinin 34-37. ayetleri ile Kevser sûresi okunabilmektedir. Dede, kesilecek ya da kesilerek getirilen kurbanları üç defa tekbirleyerek kurban duasını okur. Dualarını alan hizmet sahipleri, usûlü üzere niyazlarını yaparak görevlerinin başına giderler. Bundan sonra ise zâkirler kurbanla ilgili üç düvaz okurlar. Bu hizmetler yürütüldükten sonra genelde ceme bir ara verilir. Bu arada dizler dinlendirilir, ihtiyacı olanlar, ihtiyaçlarını giderirler. Verilen moladan sonra “edeb-erkân, gerçeğe hü” vb. ifadelerle cemin tevhid, semah gibi zikir yönünü oluşturan mühürleme kısmına geçilir. Bundan sonra yapılacak işlemlere “cem’in mühürlenmesi” denir.

Dedenin ya da gözcü’nün edeb-erkân uyarısıyla diz üstü edeb-erkân üzere oturan canlar dedeye kulak verirler. Bu bölümde dede, önce salavat getirir, cemaat da buna seslice “Allâhümme salli alâ Muhammed ve ala Âl-i Muhammed” diyerek iştirak eder. Dede daha sonra herkesin birbiriyle görüşmesini ister. Cemde bulunanlar birbirleriyle görüşüp rızalık alınca dede mühürlemeye geçer ve mühürlemeyi üç kere okur. Daha sonra “Nâd-ı Ali” duası okunur. Nâd-ı Ali’den sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali ve On iki İmam’ın adları zikredilerek bunların yüzü suyu hürmetine Allah’tan bağışlanmanın istendiği “bağışlanma” okunur. Bağışlanmanın hemen ardından tevbe-istiğfar gelir. “Tevbe günahlarımıza esteğfirullah, esteğfirullah, esteğfirullah. Elimizle, dilimizle, belimizle işlediğimiz bütün günahlarımız için, bilerek ya da bilmeyerek,

açık ya da gizli işlediğimiz bütün hatalarımız için tevbelers olsun...” şeklindeki tevbe istiğfardan sonra dede ya da zâkir, tevbe düvazını okur. Düvaz bitince dede bir tevbe duası okur, dede bu duayı okurken, canlar secde halinde bu duaya “Allah, Allah, Allah...” diyerek eşlik ederler. Dedenin tevbe istiğfar duası bitince mühürleme de bitmiş olur. Mühürlemenin bitmesiyle âşık üç düvaz daha okur.

Mühürlemeden sonra sıra “tevhid”e gelir. (Genelde) 12 kişiden oluşan bir grup, meydana gelir ve diz üstü oturur. Âşıklar tevhid düvazları okumaya başlarlar. Kimi dizine önce hafifçe, âşıkların ritmi hızlandırmasıyla da hızlı bir şekilde vurarak sağa-sola sallanmak suretiyle; kimi de birbirleriyle kenetlenip başlar eğik sağa sola beraber hareket ederek “hû”lar çekilir. Bu esnada kadınlar ayakta durur. “Halka tevhidi” belli bir ritme ulaştıktan sonra zâkirler ritmi yavaşlatırlar ve böylece tevhid sona erer. Görevli bir bacı tevhid halkasına katılan ve bu esnada terleyen canların terlerini silmek için onlara “havlu sunma” hizmetini yerine getirir. Tevhid esnasında “hû”nun yanında deyişlerde geçen “Hakk Lâ ilâhe illallah”, “Güzel Allah bir Allah” vb. nakarat sözcükleri de cemaatin iştirakiyle söylenebilir. Tevhid bitince herkes secdeye kapanır ve dede yaptığı bir dua ile tevhid faslını bitirir.

Tevhidin hemen arkasından zâkirler “miraçlama” okumaya başlarlar. Miraçlamalar dikkatle dinlenir. Deyişlerde geçen ibarelere göre cemaat bazen ayağa kalkar, bazen rukûya gider, bazen de secde eder. Miraçlamalar okunurken de kadınlar yine ayakta durur. Miraçlama ile semah beraber yapılan iki erkândır. Miraçlama esnasında Kırklar’ı anlatan bölüm gelince Kırklar semahı da başlamış olur. Kırklar semahı kimilerince iki bacı iki erkek 4, kimilerince 3 bacı 3 erkek 6 kişiyle yapılır. Kırklar semahının sonunda semah edenler yan yana meydanda dâra dururlar ve dede onlara dua eder.

Kırklar semahını yapanlar yerlerine geçince âşıklar “istek semahları”nı çalmaya başlarlar. Semah yapacak olanların ayakları yalın, başları kapalı olmalıdır. Gönüller semahı ya da istek semahı denilen bu semahları dönecek olanlar önce meydana ve dedeye niyaz ettikten sonra semahlarını yaparlar, semah bitiminde de dededen dualarını alarak yerlerine geçerler.

Miraçlama ve semah bitince sıra “sakka” hizmetine gelir. Sakka hizmeti esnasında Enbiyâ süresinin 30. ayeti okunur. Suyu dağıtacak olan kişi bir kap su ve birkaç bardakla meydana gelip elindeki malzemeyi yere bırakıp niyaz ederek başlattığı hizmetini bardağa birer yudumluk su koyarak dede ile beraber üç kişiye verir, sonra bazen canlara da az az verilirse de, genelde “okunan/dualan su” orada bulunanların üzerine okunan dualar eşliğinde serpilir. Burada Hz. Hüseyin’in susuzluğu yâd edilmiş olur.

Sıra “kurbanı” ya da “lokmacı”nın yürüteceği lokma hizmetine gelmiştir. Eğer başlangıçta kurban kesilmişse, cemler genelde bu kurbanlar pişinceye kadar devam eder. Cem sonunda gerek pişen kurbanlar gerek evlerden getirilen lokmalar cemaata eşit şekilde dağıtılır ve canlar cem sonrasında yemek yer. Yemekler yendikten sonra

dede sofrâ duası yapar. Sofralar kaldırıldıktan sonra dede cemin bittiğini gösteren bir dua yapar. “Duran, oturan, kovsuz-gıyatsız evine varan yastığa baş koyan, sağ yata sefa kalka... Gerçeğe hû” şeklindeki duaya iştirak eden canlar, dua bitiminde meydana niyaz ederek evlerine giderler. Daha sonra oniki hizmet sahipleri görevlerini tamamlarlar. Sözelimi, süpürge çalınır, post toplanır, çerağ sır edilir (dinlendirilir, söndürülür). On iki hizmet sahipleri hep beraber meydana niyaz ederek erkânın yürütüldüğü mekândan ayrılırlar. Böylece gece boyunca devam eden cem sona erer.²¹

5. Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Geleneksel Mekânlar

Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar, söz konusu bu erkânı diğer tasavvuf ekolleri ve gruplarında olduğu gibi tarih boyunca âdâb ve erkân merkezleri olarak kurumsallaşmış olan tekke, zâviye ve dergâh gibi merkezlerde; özellikle bu merkezlerin meydan evi, meydan odası, Kırklar meydanı vb. isimlerle²² yer alan bölümlerinde icrâ etmişlerdir. Tekke, zâviye ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede (ocakzâde) ya da tâlibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir. Burada önemle işaret edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Geleneksel Alevî nitelemeli gruplar, tasavvufî yapı olarak “ocak sistemine” dayanmaktadır. Nitekim Alevî nitelemeli ocaklar kendi aralarında geleneksel anlamda metbu ocak olarak bilinen ana ocak ya da baş ocaklar etrafında teşkilatlanmış ve ana ocağa bağlı alt ocaklar oluşturmak suretiyle şekillendirdikleri söz konusu ocak sistemini günümüze kadar taşımıştır.

Alevî nitelemeli ocakların söz konusu ocak yapılanması şeklini geleneksel âdâb ve erkân merkezlerine de uyarladıkları görülmektedir. Buna göre geleneksel anlamda söz konusu ocak sistemine dayalı olarak varlıklarını sürdüren Alevî nitelemeli zümreler, yine ana ocakların tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da metbu tekke olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuştur. Her ne kadar resmî olarak tekke ve zâviyeler kapatılmış olsa da Geleneksel Alevîlik günümüzde de gerek fiilen işler durumda olan gerek sadece birer ziyaretgâh konumuna taşınan tekkeler etrafında söz konusu yapılanmasını kaybetmemiştir. Nitekim, Hacı Bektâş başta olmak üzere Abdal Musa Sultan ve Elmalı Tekkesi, Geyikli Baba Zâviyesi/Tekkesi, Kolu Açık Hacım Sultan Tekkesi, Sultan Şücâ'eddin Velî Dergâhı, Koyun Baba Tekkesi, Keçeci Baba Tekkesi, Seyyid Battal Gazi ve Seyyidgazi Tekkesi, Hasan Dede Dergâhı, Pîri Baba Tekkesi, Seyyid Garib Musa Tekkesi, Şeyh Hasan Onar Tekkesi, Kazak Abdal Tekkesi, Seyyid Mahmud Hayrânî Tekkesi, Hıdır Abdal Ocağı Zâviyesi/Tekkesi, Hubyar Tekkesi, Yalınca Tekkesi, Koca Haydar Tekkesi, Şahkulu Sultan Dergâhı, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Otman Baba Dergâhı, Akyazılı Sultan Dergâhı, Demir Baba Tekkesi, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan Dergâhı, Sarı Saltuk Tekkesi, Sersem Ali Baba/ Harabatî Baba Tekkesi, Gül Baba Tekkesi gibi Anadolu'dan Balkanlar'a pek çok yerde varolan tekke, zâviye ve dergâhlar (Öz, 2001: 13-330; Doğanay, 2000: 47-142) söz konusu ocak ve tekke yapılanmasını ortaya koymaktadır.

Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocakların ana ocağın tekkesi durumundaki ana tekke ve buna bağılı alt ocak ve tekkeler şeklinde yapılandıklarıyla ilgili görüşümüz Aksüt'ün çalışmasındaki kayıtlarla da desteklenmektedir. Buna göre söz gelimi, Dede Garkınlı ocaklardan bir misal verilecek olursa, ana/baş ocak olan Dede Garkın'a ait olduğu zikredilen zâviye, kayıtlara göre şu anda Derik ilçesine bağılı Dedeköy'dedir. Dede Garkın'a bağılı olan söz gelimi şah İbrahim Velî ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirme (Ballıkaya)'de şeyh Safî ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke bulunmaktadır. şah İbrahim Velî Ocağına bağılı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zâviye Sarıoğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarıoğlan'a bağılı Karaözü kasabasında bulunmaktadır (Aksüt, 2009: 98-99).

Söz konusu bütün ocaklar ve gruplar diğerk tasavvuf ekollerinde olduğu gibi 20. Yüzyıl başlarında tekke ve zâviyeler kapatılıncaya kadar dîni-tasavvufî hayatlarını söz konusu tekke ve zâviye gerçekliğinde devam ettirmişlerdir.

1925 yılında çıkarılan 677 sayılı kanun ile tekke ve zâviyelerin kapatılması, tarihatların yasaklanması, şeyh, dede, baba vb. çeşitli unvanların kullanılmasının ve bunların faaliyetlerinin yasaklanması, tarikatlarla ilgili giysilerin giyilmesinin yasaklanması ve türbelerin kapatılması (Kara, 1999: 268-275), diğerk tarikatlar gibi geleneksel olarak tekke yapılanmasına sahip olan Alevî nitelemeli ocakları ve grupları da büyük oranda etkilemiştir (Balkız, 2007: 9-10). Alevî nitelemeli gruplar diğerk tarikatlarda da olduğu gibi, artık âyin-i cemlerini tekke ve zâviyelerde icra edememişler, bunun yerine yeterli büyüklükteki evlerde, çevreye ve âyin-i cem'in icra edildiğı mekânın kapısına gözcüler dikerek gizlice gerçekleştirmişlerdir. Bu yasaya bağılı olarak ocaklar işlevlerini yerine getiremez olmuş, dedeler dolaşarak tâliblerini ziyaret edememiş ve de "görememiş"tir. Bunlara ek olarak diğerk bazı yeni uygulamalar; dedelerin büyük oranda, tâliblerin tamamen, hepsi eski harflerle yazılmış âdâb ve erkâna ait kaynaklarıyla irtibatlarını da koparmıştır. Yaşanan bu gelişmelere bağılı olarak Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar, sadece sözlü kültür ve dedelerin tecrübeleriyle yetinmek durumunda kalmıştır.

6. Modernite ve şehirleşmenin Alevî Nitelemeli Ocak ve Gruplar Üzerindeki Etkileri

Modernleşme sürecinde en çok etkilenen gruplardan birisi de günümüzde kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan ocaklar ve gruplardır. Bu sürece bağılı olarak Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar belki de tarihlerindeki en kapsamlı değişikliklerden birini yaşamıştır (Subaşı, 2009: 110). Bir taraftan modernleşmenin etkisiyle, diğerk taraftan özellikle şehirleşmenin etkisiyle şehir merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değışime bağılı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçeğinde, günümüz Türkiyeşi şehir Aleviliğinde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesim Aleviliğinde ise kısmen de olsa, Geleneksel Aleviliğın dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hal almıştır (Subaşı, 2009:110-111; Balkız, 2007:125).

Eğitim ve iletişim imkânlarının artarak kitleleşmesi, seyahat ve göçün yaygınlaşması bu sürece hız katmış olmalıdır. Bu etkenlere bağlı olarak Alevî nitelemeli ocakların ve grupların geleneksel yapısı, özellikle şehir merkezlerinde olanlar açısından günümüz şartları içerisinde kökten bir değişime uğramış, bu meyanda Alevî nitelemeli ocak ve grupların dinsel, dilsel ve kültürel özellikleri esaslı farklılaşmalar yaşamış ve modernliğin çekim gücü içinde yeniden harmanlanmıştır. Modernleşme sadece değer ve kavramları değil; aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de ciddi biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar da modernleşmeye bağlı olarak yaşanan geleneksel yapıların dönüşümüne paralel olarak pek çok açıdan sıkı bir değişimin odağı olmuştur (Subaşı, 2009: 110).²³

Modernleşme ve şehirleşmenin Alevîler üzerinde göstermiş olduğu etki, öncelikle Alevî nitelemeli zümrelerin geleneksel bilgi kaynakları ve otorite ile irtibatlarının zayıflaması, yaşanan gelişmelerin hem epistemolojik kabuller açısından hem de toplumsal örgütlenme ve otorite açısından yeni oluşumlara zemin hazırlaması ile daha belirgin bir hal almıştır (Yalçınkaya, 1996: 6-10; Şahhüseyinoğlu, 2001: 58-60).

7. Şehirli Bir Kurum Olarak Cemevinin Ortaya Çıkması

Kırsal yapının çözülmesi sonrasında şehirde yaşayan Alevî nitelemeli ocak ve gruplara mensup olanların ihtiyaçları ve şehirlerdeki mevcut karma yapı, dedelik, cem vb. geleneksel kurum ve uygulamaları şehir hayatının şartlarına göre dönüştürmeye başlamıştır. Her ne kadar, ortaya çıkan bu hızlı örgütlenme, yayın patlaması, kimlik politikaları etrafında yaşanan gelişmeler etrafında “tarihsel geleneği formüleştirme arayışı” olarak isimlendirilen bu yeni inşa sürecinde ocak farklılıkları, sahip olunan tasavvufî gelenek farklılıkları ve yöresel farklılıklar ile sözlü geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan karmaşık bilgiler bu inşa sürecini ve arayışları zorlaştırsa da, bu sürecin hâlâ devam ettiği ifade edilmelidir (Yaman, 2009: 192).

Türkiye’de yaşanan söz konusu sürece bağlı olarak şehirlere taşınan Alevî nitelemeli ocak ve grup mensuplarının, âdâb ve erkânı şehirde de yerine getirme ihtiyaçları ve arayışlarına bağlı olarak, öncelikle dernek ve vakıflar için hizmet binası olarak kullanılan mekânlarda diğer sosyal etkinliklerle beraber bu ihtiyacı da giderilmeye çalışıldığına şahit olunmaktadır. Nitekim bu yıllarda Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma, Yaşatma, Dayanışma ve Türbesini Onarma Derneği (1969), Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (1988), Hacı Bektaş-ı Veli Kültür ve Tanıtma Derneği (1989), Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (1992), Sarıgazi Kültür Derneği (1993), Erikli Baba Kültür Derneği (1993), Garib Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği (1994), Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma-Eğitim Kültür Vakfı (1994), Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı (1995), Gazi Kültür Vakfı (1995), Adalar Cumhuriyet Eğitim ve Kültür Vakfı (1996), örneklerinde görüldüğü üzere İstanbul başta olmak kaydıyla büyük şehirlerde gerek daha önce gerek 90’lı yıllarda kurulan söz konusu dernek ve vakıflar bünyesinde cemevi hizmetleri de yürütülmeye başlanmıştır.

Daha sonraları ise Kartal Cemevi Vakfı (1996) örneğinde görüldüğü üzere bizzat cemevi kelimesinin içinde bulunduğu dernek ve vakıflar ile bizzat cemevi kelimesinin geçtiği yapılar inşa edilmeye başlanmıştır (Rençber, 2008: 27-82).²⁴ Dolayısıyla 1990'lı yıllardaki gelişmeler, artık cemevi adıyla kurumsallaşmaya başlayan yeni bir sürece şahitlik etmiştir. “Cemevi” kelimesinin 1990'lı yıllarda yaygın olarak kullanılmaya başladığını gösteren en önemli verilerden biri, cemevi kullanımlı kurumsal yapıların ortaya çıkış tarihlerinin bu zaman dilimine rastlamış olmasıdır.

Bu gelişmelere bağlı olarak şehirleşmeyle beraber Alevî nitelemeli ocak ve gruplar doğal olarak âdâb ve erkânlarını şehirlerde de yürütecekleri mekânlar oluşturmuş ve bu mekânlarla 1990'lı yılların ortalarından itibaren geleneksel isimlendirmeler haricinde “cemevi” adı verilmiştir. Dolayısıyla , cemevi isminin tekke, zâviye, dergâhlar ya da meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi vb., cemaatin “cem olup/toplanıp” tevhid/hû,hüü çekmek suretiyle icrâ ettikleri zikir ibadeti ile âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Mimarlık ve Sanat tarihi alanlarında tekke, zâviye, dergâh, âsîtâne vb. mekânlarla ilgili pek çok çalışma bulunurken, 2000'li yıllar öncesinde cemevi ismiyle herhangi bir veriye rastlanmaması, söz konusu ismin ve kurumsal yapının son döneme ait bir isimlendirme ve olgu olduğunu teyit etmektedir. Nitekim Cumhuriyetçi Eğitim (Cem) Vakfı tarafından cemevi mimarisiyle ilişkili olarak “Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması”nın 1996 yılında yapılmış olması (Ülger, 2013:92-93)²⁵ bu gerçekliği açıkça ortaya koymaktadır. Cem Dergisi'nde cemevlerinin tarihsel kökeni, mahiyeti, kuruluşu, işlevleri vb. konuları ele alan yazıların büyük çoğunluğunun, 1994-2002 tarihleri arasında kaleme alınmış olması bu noktada oldukça önemli bir veri sunmaktadır. (Şanlı, 2005: 110-112). Aynı dergide Sabri Yücel'in kaleme aldığı “Cemevleri Açılırken” başlıklı yazının (1994: 37) Aralık/1994 tarihli olması ise fazla söze hacet bırakmamaktadır.

Bununla birlikte şehirleşme ve göç olgusuna bağlı olarak geleneksel ocak yapılıması ve dede-tâlib ilişkisinin zayıflaması ve yer yer ortadan kalkması; buna ilaveten bahse konu örgütlenmelerde daha çok şehirlerde yetişen tâliblerin kurucu ve karar verici bir pozisyonda olmaları sonucunda Alevî nitelemeli gelenek ve mensupları için yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre, tâliblerini vakıf ve derneklerde söz sahibi yönetici olmalarına bağlı olarak dedeler ve zâkirler çoğu zaman ücretli bir vakıf ya da dernek çalışanı haline gelmişlerdir. Şehir hayatında eğitim, kültür, sosyal yardımlaşma gibi pek çok sosyal fonksiyonları yanı sıra dernek ve vakıfların âdâb ve erkân merkezli görevlerin de yerine getirildiği mekânlar haline dönüşmesi olgusuna bağlı olarak dernek ve vakıf yöneticileri, bu yeni duruma göre âdâb ve erkânın icra edilmesi noktasında söz konusu dernek ve vakıf çatısı altında oluşturulan cemevlerine de “dede” görevlendirmektedir. Bu ise Bektâşîler dahil bütün Alevî nitelemeli ocak ve gruplar için yeni bir durum oluşturmakta, bunun sonucunda “dernek dedesi” ve “dernek cemevi” pratiği ve kavramlarıyla karşılaşmaktadır (Taşgün, 2009: 211; Yaman, 2009: 191).

Her ne kadar başlangıçta şehir merkezli bu örgütlenmelerde, dernek ve vakıfların kurucu ve yöneticileri, şehirde okuyup yetişen ve bir takım ideolojik yapılanmalar içerisinde yetişip, bu mensubiyetlerinden hareketle bir taraftan geleneksel Alevî anlayışlar ve kurumlar, diğer taraftan da dine karşı sert ve ideolojik tavır sergilemiş olsalar da, 1990'lı yıllara gelindiğinde; ülkede yaşanan bazı sosyo-kültürel gelişmelere de bağlı olarak gelenekselin yeniden tanımlanması söz konusu olmuş ve söz konusu bu organizasyonlar pek çok geleneksel unsuru yeni biçimlerde bünyelerinde şekillendiren kurumlar haline dönüşmeye başlamıştır. Bu noktada şehirlerde de âdâb ve erkânın yapılacağı mekânların, yani cemevlerinin kurulmaya başlaması ve fiilen cemlerin yapılması en önemli etken olsa gerektir (Yaman, 2009: 191-192; Subaşı, 2009: 116-117).²⁶

Dernek dedeliği uygulamasıyla geleneksel dedelik kurumundan apayrı bir yapı ortaya çıktığı gibi, şehirde icra edilen cemlerde de fizikî ortam ve çevrenin köklü olarak değişimine bağlı olarak geleneksel uygulamalar bir takım değişikliklere maruz bırakılmıştır. Sözelimi, cemler aynı köyde değil, şehir ortamında yapılmakta; şehirlerdeki âdâb ve erkân merkezlerinin salonlarının şekli, duvarlardaki yazılar, resimler; aydınlatma, çerağ, mum, asâ, post gibi teknolojik olanlar da dahil kullanılan araç-geçerler; dedeler, semahçılar ve zâkirler gibi hizmet sahipleri, cemde dağıtılan (sakka), kılık-kiyafet biçimleri, farklı ocaklardan olanların ceme katılabilmesi ve hatta Alevî bir ocak ya da gruba mensup olmayanların da cemlere alınmaya başlaması kapsamlı farklılaşmalar meyanında zikredilebilecek hususlardır. Nitekim bugün itibariyle şehirlerde cemler, belli bir cemevinde, aynı veya farklı ocaklara mensup bir veya birden çok dedenin, farklı ocaklara mensup tâiblere cem hizmeti görmeleri şeklinde, tasavvuftaki yerleşik kurallar da dahil olmak üzere geleneksel anlayış ve kalıplara uygun olmayan bir tarzda devam etmektedir. Nitekim, dedelerin önünde karma bir cemaat vardır ve bu yapı aynı zamanda modernliğin bütün donanımlarını içselleştirme isteğindedir (Subaşı, 2009: 118). Bu ise, şehirlerde ocak dedeliğinin bizzat sona erdiğini; bunun yerini cemevi ya da vakıf ve dernek dedeliğinin aldığını göstermektedir.

Burada değinilmesi gereken bir diğer nokta, dedelerin, şehirdeki âdâb ve erkânı, ancak söz konusu vakıf ya da dernek yöneticilerinin uygun görmesiyle yapabildikleri hususudur. Hatta bugün itibariyle dedeler şehir merkezlerinde, belli bir bölgede yoğunlaşmış kendi tâiblerine bile cemevleri ya da vakıf ve dernekler bünyesinde, ancak o vakıf ve dernek yöneticilerinin izin verdiği ölçüde ulaşabilmektedir. Dahası cem yapılacak yerin eşiğinden içeri adım atıldıktan ve dede posta oturduktan sonraki gelişmeler de eskiden olduğu gibi cemevi ya da dernek dedesinin kontrolünde değildir. Dolayısıyla Geleneksel Alevîliğin temel otoritesini ifade eden ocak dedeliği şehirlerde söz konusu otoritesini yitirmişken; artık şehirdeki Alevîler açısından temel otorite, Alevî kimliği bağlamında kurulan dernekler, vakıflar vb. kurum ve kuruluşlar olmuştur (Yaman, 2009: 193-195.)²⁷

8. Cemevinin Mahiyeti ve Temel Fonksiyonları

Buraya kadar çizilen çerçeve, cemevinin günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan ocak ya da grupların, “cem” olup/toplanıp, bir takım sosyal ve kültürel içerikli etkinliklerle beraber, aslında “tevhit çekerek icra ettikleri zikir ibadeti” merkezli âdâb ve erkânı yürüttükleri mekânlara verilen bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla, on iki hizmet üzerinden yürütülen cemler birer zikir ayini/toplantısı; cemevleri de bunların icrâ edildiği mekânlardır.²⁸

Cemevleri, bugün itibariyle birer âdâb ve erkân mekânı olmakla beraber aynı zamanda pek çok sosyal ve kültürel etkinliğin yerine getirildiği bir nevi kimlik de inşa eden merkezler konumundadır. Konu hakkında yapılan çalışmalarda dile getirilen hususlara göre:

Cemevleri, şehirlerde kurulan mekânlar olarak Alevî nitelemeli ocak ve grup mensupları için gelenekle ya da kimlikle bağ kurmak ve kimliği yeniden inşa etmek gibi önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Bu itibarla cemevleri bir nevi aidiyet üretme ve kültürel sınır belirleme alanı oluşturmaktadır (Yıldırım, 2012: 168-169)

Cemevlerinde Alevî geleneğin öğrenilmesi ve insanların farklı konularda yetişmeleri için konferans, panel, seminer vb. etkinlikler düzenlenmektedir. Dinî ve millî günlerde bir takım etkinlikler yapılmaktadır.

Cemevleri bugün itibariyle başta on iki hizmet sahiplerinin yetiştirildiği birer eğitim merkezleri konumuna gelmiştir. Çoğunda kütüphane veya okuma salonu bulunan söz konusu mekânlarda, ayrıca saz, semah, İngilizce, Almanca, bilgisayar, okuma-yazma, dikiş-nakiş, el sanatları, tiyatro vb. kurslar ile dershaneye gidemeyen öğrenciler için hazırlık kursları düzenlenmektedir.

Cemevleri âdetâ birer sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri işlevi görmektedir, buralarda bir takım ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmeye çalışılmakta, fakir öğrencilere burs vermeye gayret edilmekte, ihtiyaç sahiplerine erzak ve giysi yardımları yapılmakta, çocuklar için sünnet merâsimleri düzenlenmekte, imkânlar ölçüsünde evlenemeyen gençlere maddî yardımlar yapılmakta ve bünyesinde bulunan aşevlerinde haftanın belirli günlerinde muhtaçlara yemek dağıtımı yapılmaktadır (Hacıgökmen, 2016: 84-86).

Cemevleri Hakk’a yürüyen kişilerin cenaze hizmetlerinin yürütüldüğü, gasilhâne ve morgların bulunduğu, cenaze namazı hizmetlerinin yürütüldüğü merkezler haline de gelmiştir (Yıldırım, 2012: 167-174; Rençber, 2012: 78-83; Şahin, 2012: 44-45).

Bugün itibariyle cemevlerinin icrâ ettiği dinî, sosyal ve kültürel alanlarda söz konusu fonksiyonların, geçmişte tekke, zâviye ve degâhların icrâ ettiği fonksiyonlar ile mahiyet olarak örtüşmesi de konuyu bitirirken dikkat çekilmesi gereken bir özelliktir.

9. Sonuç

Geçmişte her bir grubu Bektâşî, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibi, Baba Mansurlu, Ağuiçenli, Tahtacı, Hubyarlı, Keçeci Babalı gibi mensup olduğu ocakla anılan, günümüzde ise daha çok Alevî nitelemesi ile isimlendirilen gelenek ya da ocak ve gruplar, dînî ve sosyal hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiştir.

İmanı dahi “ikrâr etmek” anlamına yani tarikatta nasip almaya veya bir mürşide, pîre ikrâr vermeye hasreden, dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin hakim olduğu Alevî nitelemeli gelenek, bu düşüncesini yine tasavvuf ekollerinin hepsinde bir şekilde varolan usûl ve âdâb-erkân çerçevesinde sistemleştirmiştir. Buna göre, tasavvuf usûllerini dört kapı-kırk makam anlayışıyla oluşturan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, âdâb-erkân bağlamında üç sünnet-yedi farz, niyaz, cem gibi unsurları esas olarak kabul etmişler ve ahlâk anlayışlarını eline-diline-beline sahip olmak ilkesini merkez alarak oluşturmuşlardır.

Günümüzde daha çok Alevî şeklinde isimlendirilen bu ocak ve gruplar, geçmişte âdâb ve erkânlarını diğer tasavvuf ekolleri ve gruplarında olduğu gibi âdâb ve erkân merkezleri olarak kurumsallaşmış olan tekke, zâviye ve dergâh gibi merkezlerde yürütmüşlerdir. Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocaklarda temel erkân olarak kabul edilen ve tevbe-istiğfar, rızalık, tevhid, miraçlama, semah vb. unsurlarıyla bir zikir ibadeti mahiyetinde olan cemler; özellikle tekke, zâviye ve dergâhların meydan evi, meydan odası, Kırklar meydanı vb. isimlerle yer alan bölümlerinde icrâ edilmiştir. Tekke, zâviye ve dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede (ocakzâde) ya da tâlibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir.

1960’lı yıllarda ülkemizde yaşanan sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı şehirleşmeyle beraber Alevî nitelemeli ocak ve gruplar doğal olarak âdâb ve erkânlarını şehirlerde de yürütecekleri mekânlar oluşturmuş ve 1990’lı yılların ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu mekânlara, geleneksel isimlendirmelerden farklı olarak “cemevi” adı verilmiştir. Dolayısıyla, cemevi isminin tekke, zâviye, dergâhlar ya da “meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi” vb., cemaatin “cem olup/toplanıp” tevhid/hû,hüü çekmek suretiyle icrâ ettikleri zikir ibadeti ile âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Nitekim, Mimarlık ve Sanat tarihi alanlarında tekke, zâviye, dergâh, âsîtâne vb. mekânlarla ilgili pek çok çalışma bulunurken, 2000’li yıllar öncesinde cemevi ismiyle herhangi veriye rastlanmaması, söz konusu ismin ve kurumsal yapının son döneme ait bir isimlendirme ve olgu olduğunu teyit etmektedir. Ayrıca Cem Dergisi’nde cemevlerinin tarihsel kökeni, mahiyeti, kuruluşu, işlevleri vb. konuları ele alan yazıların büyük çoğunluğunun 1994-2002 tarihlerinde yoğunlaşması da bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Buraya kadar çizilen çerçeveye, “cemevi”nin günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan gelenek ya da ocak ve grupların, “cem” olup/toplanıp, bir takım sosyal ve

kültürel içerikli etkinliklerle beraber, aslında “tevhid/hû,hüü çekerek icra ettikleri zikir ibadeti” merkezli âdâb ve erkânı yürüttükleri mekânlarla verilen bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla, on iki hizmet üzerinden yürütülen cemler, birer zikir ayini/toplantısı; cemevleri de bunların icrâ edildiği mekânlardır.

Bu itibarla, cemevi ismiyle şehir merkezlerinde teşekkül eden, daha sonra köylerde de aynı adla ve tasavvufi kabulleri çerçevesinde bazısı dört kapı kırk makamı temsilen, dört kapı ve kırk köşeli; bazısı On iki İmamı temsilen, on iki köşeli vb. değişik şekillerde inşa edilen son döneme ait bu yeni yapılar, farklı sosyal etkinliklerle beraber aslında tasavvuf geleneğindeki benzerleri gibi âdâb ve erkânın yürütüldüğü mekânlardır. “Sırf tesmiye mahiyeti değiştirmez”, yani; “sırf isim ya da ad değişikliği nedeniyle bir işin, olayın ya da olgunun mahiyeti veya içeriği değişmez” prensibince ifade edilmelidir ki, her ne kadar cemevi isimlendirmesi geleneksel olarak tekke, zâviye, dergâh ya da meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi, büyük ev gibi adlarla anılan âdâb ve erkânın icra edildiği mekânların yerine yeni bir isim olarak kullanılsa da, bu cemevinin mahiyetini değiştirmez.

Bugün itibariyle Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar hakkında yürütülecek her türlü çalışmada bu çalışmamızda ortaya konulan çerçevenin dikkate alınmasının sağlıklı sonuçlar almak için önemli olduğu değerlendirilmektedir. Bu konularda zaman zaman tarihsel tecrübeyi, bilimsel bilgiyi ve metodik yaklaşımı dikkate almayan bazı tavırlar sergilendiği görülmektedir. Nitekim, güncel bir takım tartışmalarda cemevlerinin havra, kilise ve cami ile yan yana anılması –eğer kasdı ve belli bir maksada matuf stratejik bir tavır değilse- metodolojik olarak son derece yanlış olduğu kadar, tarihsel ve bilimsel verilere de uymamaktadır. Tekke, zâviye ve dergâhtan cemevine, Alevî nitelemeli ocak ve grupların geçmişten günümüze âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânları ele alan bu çalışmada ortaya konulan çerçeve, bir âdâb ve erkân mekânı olan, yani İslâm tasavvuf ekollerinin hepsinde olduğu üzere tarikat hayatının gereklerinden biri olan “tevhid/hû, hüü”lerin çekildiği cemevinin de, olması gerektiği şekilde diğer tasavvuf ekollerinin âdâb ve erkân merkezleriyle değil de, dinlerin mabetleri olan havra, kilise ve cami ile kıyaslanması ya da birlikte zikredilmesinin ne kadar yanlış olduğunu; daha doğru bir ifadeyle kıyaslanmaması ve zikredilmemesi gerektiğini göstermeye yetmektedir.

Bu itibarla, nasıl ki, İslâm coğrafyasında hiçbir dönemde tekke, dergâh, zâviye, âsitâne vb. âdâb ve erkânın yürütüldüğü mekânlar havra, kilise ve cami ile kıyaslanarak algılanmadıysa, geçmişte yine tekke, zâviye, dergâh, meydan evi gibi farklı isimlerle anılan, günümüzde ise daha çok cemevi adını almış bulunan ve farklı sosyo-kültürel etkinliklerle beraber aslında Alevî ocak ve grupların âdâb ve erkânının yürütüldüğü bu mekânların, dinlerin ortak mabetleriyle kıyaslanması söz konusu olmamalıdır. Hele İslâm içinde olan ve İslâm tasavvufunun önemli bir unsuru zikrin icrâ edildiği bir geleneğe ait mekânın, İslâm’ın ortak mabediyle kıyaslanması her açıdan sıkıntılı bir durum ortaya çıkarmaktadır. İslâm tarihinin hiçbir döneminde tasavvuf âdâb ve erkânının icrâ edildiği tekke, zâviye, dergâh gibi mekânlar, cami ve mescitler-

le kıyaslanmamıştır. Kaldı ki, başta Hacı Bektâş, Şücâ‘eddin Velî, Seyyid Battal Gazi dergâhlar olmak üzere pek çok örneğinde görüldüğü üzere geleneksel tekke, zâviye ve dergâhlarda cami ve mescid kayıtlarının bulunması, sağlıklı değerlendirmeler için daima göz önünde bulundurulması gereken bir vakıdır.

Sonnotlar

- 1 Alevî nitelemesi kullanılan grupların geleneksel olarak ocak sistemine dayanması ve ocakların farklı tasavvufî geleneğe mensup olması; şehirleşmeyle birlikte farklı Alevîlik anlayışları etrafında bir örgütlenme yaşanması gerçeği, çalışmamız boyunca “Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar ve gruplar” şeklinde bir ifadeyi kullanmayı gerekli kılmıştır.
- 2 Hüseyin Bal (1997: 221) tarafından “Alevîlik/Bektaşîliğin ne olduğuna ilişkin erkek ve kadınların görüşlerini” tespit etmek amacıyla sorulan soru için hazırlanan “1. Mezheptir, 2. Tarikatır, 3. Kültürdür, 4. Yaşama tarzıdır, 5. Bunların hepsidir, 6. Fikri yok” şeklindeki şıklardan oluşan seçeneklere verilen cevaplara göre, Baladız kanköyünde erkeklerin %36’sı Alevîliği tarikat, yine %36’sı hepsi, %8’i kültür, %8’i yaşama tarzı, %4’ü mezhep olarak tanımlamış, %8’i fikri yok şikkını işaretlemişlerken; kadınların %56’sı hepsi, %12’si ise tarikat, %8’i mezhep olarak nitelendirmiş, %24’ü ise fikir beyan etmemiştir. Niyazlar köyünde ise erkeklerin %80’i tarikat, %13,3 mezhep ve %6,7’si hepsi şıklarını işaretlerken; kadınların %40’ı tarikat, %26,7’si mezhep, %13,3’ü kültür, %6,7’si yaşama tarzı olarak tanımlamışlar, %6,7’si de fikri yok seçeneğini işaretlemişlerdir. Bkz. Bal, *Toplumsal Kurumlar*, s. 173. Yine Bal tarafından Isparta’nın Alevîler ve Sünnîlerin karışık yaşadıkları iki köyde yapılan araştırmada deneklere yöneltilen “Size göre Alevîlik/Bektaşîlik nedir?” sorusu için hazırlanan “1. İslâmiyet’in farklı yorumu, 2. İslâmiyet ile eski Türk kültürünün kaynaşması, 3. Bir mezhep ya da tarikat, 4. İslâm’ın özünden sapma, 5. Başka” şeklindeki seçeneklere verilen cevaplara göre, Aliköy’deki Alevîler’den erkeklerin %25’i Alevîliği tarikat, %25’i de İslâm-Türk sentezi, %15’i İslâmiyet’in farklı yorumu, %15’i İslâmiyet ile aynı olarak görürken, %20’si bu soruyu cevapsız bırakmış; kadınlardan %65’i tarikat, %25’i de İslâm-Türk sentezi, %5’i İslâmiyet ile aynı olarak nitelendirmiş, %5’i ise soruyu cevapsız bırakmıştır.
- 3 Cengiz’in çalışmasında (2000: 106) “Alevî-Bektaşîliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı” hakkında hazırlanan tabloda, bütün öğrenim düzeyleri dikkate alındığında deneklerin %41,7’si Alevîliği *İslâmî bir tarikat*, %23’ü İslâm’ın özü, %23’ü bir düşünce biçimi, %12,3’ü de İslâmî bir mezhep olarak nitelendirmişlerdir.
- 4 Keskin’in bu çalışmasında (2004: 103) deneklerin %32,1’i Alevîliği İslâm’ın özü, %25,9’u bir düşünce veya yaşam biçimi, %7,5’i ayrı bir din olarak tanımlamaktadır.
- 5 Sinanoğlu bu çalışmasında (2008: 119-121) örneklemin meslekleri ve Alevîliği tanımlama ilişkisini tespit etmek amacıyla deneklere 5 şıklı bir soru yöneltilmiş ve bu şıkları şu şekilde sıralamıştır: 1. İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat, 2. Bir düşünce, 3. Bir kültür, 4. İslâm dini içinde bir mezhep, 5. Ayrı bir din. Ankete katılanların % 47’si birinci şikkı işaretleyip Alevîliği tarikat olarak tanımlarken; % 15’i ‘bir düşünce’, %18,5’i ‘bir kültür’, % 16,6’sı ‘İslâm dini içinde bir mezhep’, % 1,3’ü ‘ayrı bir din’ şikkını işaretlemiştir. Yakın oranlar yerleşim yerlerine göre katılımcıların tanımlarında da görülmekte ve buna göre % 48’i Alevîliği tarikat olarak tanımlamaktadır. Yerleşim yerlerindeki kabullere göre Alevîliğe tarikat diyenlerin oranı ise şu şekildedir: Köy, %59,5; ilçe, %56,3; şehir, % 46,8.
- 6 Alevî nitelemeli geleneğin tarikat olduğuyula alakalı farklı bölgelerdeki gelenek ya da ocak mensuplarının kendi kabulleri hakkında bkz. (Kaleli, 1996:424; Varlık, 1997: 82; Eren, 2002: 108; Taşgim, 2006: 48). Alevîliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için de bkz. (Cengiz, 2000: 149-153; Keskin, 2004: 254).
- 7 Nitekim Tokat yöresinde Dedelerin; Alevîliğin ne olduğunu farklı yönleriyle dile getirme cihetine gitseler de, Alevîliğin statüsüyle alakalı olarak hemen hemen hepsinin “tarikat” nitelemesi yaptıkları görülmektedir (Üçer, 2015: 65-68). Alevî geleneğin tarikat olarak değerlendirilmesi gerektiği ve tasavvufî boyutu hakkında ayrıca bkz: (Dalkıran, 2002: 116.; Sarıkaya, 2017:9-23).
- 8 Menâkıbnâmelerde zikredilen ortak evliyâ kerâmetleri hakkında bkz.: Ocak, 1992: 70-96.

- 9 “Az yiyecekle çok kişiyi doymak” sünî ve gayr-i sünî pek çok menâkıbnâmelerde görülebilen ortak bir motiftir. Bkz.: Ocak, 1992: 94.
- 10 Az yiyecekle orduyu doyuran Hubyar Sultan’ın bu işi gerçekleştirdiğine inanılan Hubyar Tekkesi’nin yanındaki Sokutaş’ın, Hubyarlılar’ca günümüzde de ziyaret edildiği bizzat alan araştırmalarımız esnasında gözlemlenmiştir.
- 11 Bu kabulün Buyruk olarak isimlendirilen eserlerdeki ifade şekli için bkz.: Kaplan, 2010: 157-158.
- 12 Bu husus Cengiz’in Tokat yöresinde Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmanın (2000: 174) verilerinde de dile getirilmektedir.
- 13 Buyruk nüshalarında tâliblerden dâima Hakk’ı zikretmeleri istenir. Bunun ise cemlerde pratiğe döküldüğü görülmektedir. Şeyh *Saîf Buyruğu*, 1994: 57, 141.
- 14 Cem türleri hakkında bkz.: Uluçay, 1993: 51, Temiz, 1999: 157; Doğanay, ty: 27.
- 15 Buna Muharrem, Hızır gibi zamana bağlı cemler dahil değildir. Bunlar oruçların bittiği gün düzenlenir.
- 16 Bu anlamda yeni görevler belirlenmesi potansiyeli de bulunmaktadır. Konuyla ilgili bir misal erkân esnasında yeni görevler belirlenmesi potansiyelini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, oniki hizmet dışında 17 erkân vardır ve bunların sahiplerinden birisi “çaycı ve kahvecidir.” Bu hizmetin pîri Veysel Karanî’dir. (Arslanoğlu, 1998: 15; Ersal, 2016: 213-215).
- 17 Burada dile getirilen herkesten kasıt, Geleneksel Alevîlik’te ocağı oluşturan grubun üyeleridir. Bindiği gibi Alevî nitelemeli geleneğe mensup olanlar, özellikle görgü cemi gibi cemleri ocak ve grup içinde yapmaktadırlar. Bu cemlere Alevî geleneğe mensup olmayanlar giremediği gibi, söz konusu ocağın mensubu/tâlibi olmayan diğer kişiler de katılamazlar. Bu bağlamda Turhal Ulutepe kasabasında Hubyar Tekkesi’ne bağlı her üç grubun kendine ait bir cemevi olduğu ve her grubun cemlerini sadece kendi üyeleriyle yaptıkları hakkında bir bilgiyi paylaşmakta fayda vardır. Bu gruplar, son zamanlarda Belediye Başkanı’nın özel gayretleriyle ancak Muharrem Cemi ya da Hızır Cemi gibi cemleri birlikte yapmaya başlamışlardır.
- 18 Boy ve şeriat abdestinin (yani toplumda namaz abdesti olarak bilinen abdest) şart olmadığını dile getirenler olsa da, genelde “görülecekler” ya da hizmet sahipleri için bunların alınması gerektiğinin dile getirildiği bilinmektedir.
- 19 Şehirleşmeyle beraber bu kural değişime uğramaya başlamışsa da kırsalda cemlere başı açık girilmez. Bu hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Nitekim kadınlar, bölgelere göre değişen yerel özellikler taşımakla beraber cemlere başörtülü katılırlar. Erkekler içinde aynı şey söz konusudur. Özellikle halkaya katılacaklar ve semah döneceler mutlaka başı kapalı olmalıdır. Erkeklerde de buna yönelik olarak Anadolu’da köylerde yaygın olarak kullanılan şapka veya fütür şapka giyilmektedir. Farklı bölgelerde farklı şapkaların giyildiği malumdur. Meselâ, Ankara Çubuk’ta düzenlenen bir cemde Dede’nin namaz takkesine benzer bir başlık giydiği ile ilgili olarak bkz.: Arslanoğlu, 1998:12.
- 20 Oniki hizmetle ilgili olarak bkz.: İmam Cafer Buyruğu, 1998: 136; Fiğlalı, 1990: 336-339; Uluçay, 1993: 68-70; Temiz, 1990: 160-162; Doğanay, ty:29; Gülşan, 2001: 64-67; Haşgöl, 2001: 20.
- 21 Cemlerin uygulanması, cemlerde oniki hizmet, okunan ayetler ve dualar için bkz.: Doğanay, ty: 28-63; Uğurlu, 1991: 81-117; Uluçay, 1993: 21-74, 123-195; Doğan, 1998: 151-214; Yaman, 1998: 7-85; Temiz, 1999:166-229; Günel, 2000:107-202; Haşgöl, 2001: 20-68; Tur, 2002: 340-450; Bakır, 2003: 128-153; Karakaş, 2003: 227-267; Yıldız, 2014: 162-178. Ayrıca bkz.: <http://www.hubyar.org/adualar.html>.
- 22 Erkânın icra edildiği söz konusu kısma ayrıca Kırklar Meydanı, Acem Meydanı, meydan-ı Ali, Horasan meydanı, meydan evi, erenler meydanı, er-bacı meydanı, Hakk divanı, ibadet meydanı, kardeşlik meydanı, huzur meydanı, eşitlik meydanı, Hakk huzuru, Muhammed-Ali divanı, Hacı Bektaş-ı Veli meydanı, erkân meydanı, erler meydanı vb. isimler verildiği bilinmektedir (Noyan, 1985: 110; Rençber, 2012: 79).
- 23 Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Çamuroğlu, 2000: 14-15; Subaşı, 2005: 67-142.
- 24 İnce’nin “Bir Cemevinde Cem Ritüeli” adlı yüksek lisans çalışmasında (2017: 80-89) İstanbul’da 1994’te başlayıp 2007’lere uzanan bir inşa süreci geçirdiği anlaşılan Alibeyköy cemevinin kuruluşu hakkındaki kayıtları vakıayı teyit etmektedir. Bu vesileyle Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve

- gruplarda yerine getirilen uygulamaların ritüel yerine edeb-erkân şeklinde ifade edilmesi, söz konusu geleneği mecerasında anlamak adına oldukça önemli olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim bu alanda “edeb-erkân”ın ritüel yerine, “manner-etiquette” olarak tercüme edildiği bilinmeli ve geleneği aslına uygun olarak anlamak ve anlatmak için bu kullanımın tercih edilmesinin yerinde olacağı göz ardı edilmemelidir.
- 25 Ülger tarafından yürütülen yüksek lisans çalışmasında (2016: 70-101) Hacı Bektâş Veli, Şahkulu Sultan, Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) dergâhlarının mekânsal analizi yapılmış; bilahare 1990’lı yılların ortalarından bugüne şehirlerde inşa edilen cemevlerinin de biçimsel, mekânsal ve anlamsal özellikleri üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur.
- 26 Grup üyelerinin gruptan kopuş ya da aslı hüviyetine göre tekrar kendini formatlama davranışı hakkında bkz.: Büyükkara, 2008:120. Bu olgunun İngiltere’deki göçmenler üzerine yansımaları hakkında bkz.: Şahin, 2012: 42-56.
- 27 Yaman bu duruma bağlı olarak artık dedelerin ocak isimleriyle değil; hizmet yürüttüğü kurum ya da kuruluşun adıyla anıldığını kaydetmektedir. Yaman, bu gelişmelere bağlı olarak gerek Türkiye içinde gerekse yurt dışında son yirmi yıldır aktif dedelik yapan kişilerin, bu süreçten önce dedelik yapmadıklarına, cem-cemaat yürütmediklerine; bunların değişik mesleklerden ve emeklilerden oluştuğuna dikkat çekmektedir. Şehirlerdeki dede-tâlib profili ve ilişkisiyle ilgili olarak ayrıca bkz.: (Birdoğan, 1999: 27).
- 28 Cemevlerinin âdâb ve erkânla ilgili ne tür bir işlev gördüğüne dair değerlendirmeler için bkz.: (Güngör, 2010: 128).

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayıncıları.
- Arslanoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dâr Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6, 11-34.
- Atalay, Adil Ali. (1997). *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Bakır, Mahmut Riyat. (2003). *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem ve Bektaşilik’teki Yorumu*, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Bal, Hüseyin. (1997). *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Balkız, Ali. (2007). *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- . “Müzakereler”. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 24-28.
- Bulut, H. İbrahim ve Murat Çetin. (2010). “Gölyaka Alevilerinin Dini İnanç Ve Yaşantıları”. e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, www.mezhep.org. III/2, 165-206.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2008). “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7, 107-136.
- Cengiz, Recep. (2000). “Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.

- Çamuroğlu, Reha. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Dalkıran, Sayın. (2002). “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/10, 95-117.
- Doğan, Gürani. (1998). *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Doğanay, Eraslan. (Tarihsiz). *Anadolu Evliyası Hubyar Sultan*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- . (2000). *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*. (1994). Haz.: Mehmet Yaman. İstanbul.
- Eren, Selim. (2002). “Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gülşan, Hasan. (2001). *Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımçı Yargılayıcı Ahlakçı)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Günel, Aşık Durmuş. (2000). *El Ele El Hakk'a*. İstanbul: Can Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2010). “Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi”. *Toplum Bilimler Dergisi* 4/7, 123-136.
- Güzel, Abdurrahman. (1999). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2016). “Ahi Zaviyeleri – Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78, 81-90.
- Hasgöl, Aşık Rıza. (2001). *Sevgi Cemi ve Cemde 12 Hizmet*. Antalya.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. (1998). Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- İnce, Sibel. (2017). “Bir Cemevinde Cem Ritüeli”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kaleli, Lütfi. (1996). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kara, Mustafa. (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- . (1999). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakaş, Musa. (2003). “Alevilikte Cem”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27, 227-267.

- Keskin, Y. Mustafa. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2006). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Melikoff, İrene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev.: Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1985). *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları.
- Onat, Hasan. (2003). “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*. V1 (3): 111-126.
- Öz, Baki. (2001). *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2016). *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- . (2008). “İstanbul’da Mevcut Cemevleri ve Faaliyetleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- . (2012). “Alevi Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1273, 73-86.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, 9-23.
- Sezgin, Abdülkadir. (2002). *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sinanoğlu, Faruk. (2008) , *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. **İstanbul**: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Subaşı, Necdet. (2005). -*Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât.
- . (2009). “Türk Modernleşmesi ve Aleviler”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Edit.: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. (2001). *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Şahin, İlkay. (2012). “Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63, 39-58.
- Şanlı, Yaşar. (2005). “Cem Dergisinde Sunulan Alevilik”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Trabzon.

- Taşğın, Ahmet. (2003). “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- . (2006). *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- . (2009). “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit.: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 211-225.
- Temiz, Hüseyin. (1999). *Aleviliğin Gerçek Yüzü ve Özü*. İstanbul.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslâm’da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Türer, Osman. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Uluçay, Ömer. (1993). *Alevilikte Toplu İbadet Cem Erkânı*. Adana.
- Üçer, Cenkşu. (2015a). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2015b). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . (2010). “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb ve Erkân”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 457-510.
- Ülger, Gözde. (2013). “Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Üzüm, İlyas. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Varlık, Ali Ağa. (1997). *Alevi-Baktaşiliğın Dayanakları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (1998). *Alevilikte Cem*. İstanbul.
- Yaman, Ali. (2009). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları” *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit.: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 178-202.
- Yıldırım, Erdal. (2012). “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2, 157-176.
- Yıldız, Harun. (2014). *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yücel, Sabri. (1994) “Cemevleri Açılırken”, *Cem Dergisi* 43, 35-37.

CEMEVİ: ÂDÂB VE ERKÂNIN İCRÂ EDİLDİĞİ MEKÂN*

CEMEVI: PLACE WHERE MANNERS AND CEREMONIES ARE PERFORMED

Cenkşu ÜÇER**

Öz

Bu çalışmada Alevî şeklinde isimlendirilen grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânlar ele alınmıştır. Günümüzde Alevî olarak nitelendirilen bu grupların her biri, geçmişte Bektaşî, Tahtacı, Keçeci Babalı gibi mensup olduğu ocakla adlandırılmıştır.

Söz konusu bu ocakların her biri, bütün telakkilerini tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırmıştır. Alevîler, geçmişte içlerinde “tevhid” kısmının da bulunduğu âdâb ve erkânı, diğer bir ifadeyle on iki hizmet üzerinden yürütülen cemleri, diğer tasavvufi ekollerde ya da tarikatlarda olduğu gibi, tekke, zâviye ve dergâhlarda; tekke, zâviye ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede ya da talibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir. Adâb ve erkânın icra edildiği bu mekânlar ise, bölgeden bölgeye, ocaktan ocağa tekke, dergah, zaviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi gibi farklı isimlerle isimlendirilmiştir.

Ülkede görülen sosyo-ekonomik gelişmelere paralel olarak Alevîler de şehirlere göç etmişler, şehirlerde kurdukları vakıf ve dernekler bünyesinde örgütlenmişlerdir. Söz konusu dernek ve vakıflar bünyesinde aynı zamanda adâb ve erkânlarını da yürütmeye başlamışlardır. Şehirleşmenin etkisiyle öncelikle şehir merkezlerinde dernek ve vakıflar bünyesinde cemlerini yürüttükleri bu mekânları “Cemevi” adıyla isimlendirmişlerdir.

Gerek şehirlerdeki gerek köylerdeki son döneme (1990’lı yıllardan sonra) ait bu yeni yapılar, farklı sosyal ve kültürel etkinliklerle beraber aslında Alevî âdâb ve erkânın, yani cemlerin yürütüldüğü mekânlardır. Dolayısıyla “cemevi” isminin “tekke, zaviye, dergâh, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi vb. cemaatin “cem olup/toplanıp” zikri, âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Sonuçta cemevi, âdâb ve erkânın icra edildiği mekânlara verilen bir addır.

Anahtar Kelimeler: Alevî ocak ve gruplar, âdâb ve erkân, cem, cemevi

Abstract

This article deals with the manner and etiquette places of groups named Alevî. Each group described as Alevî today, was named with its own “ocak” in the past, for example Bektaşî, Tahtacı and Keçeci Babalı etc. Each of these “ocak” and groups takes all its views, thoughts and practices about religious and social life from Sufism and dervish order. As in other Sufi orders and traditions, Alevî groups used to perform their practices including “tawhid” or cem ceremonies/etiquettes based upon twelve acts in dervish lodges and convents; in places where there was no convents, they performed such services in the houses of dedes or talibs. The places where such ceremonies were practiced have been called with various names like tekke, dergâh, zâviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi. Parallel to the socio-economic developments in Turkey, “ocak”s and groups named Alevî moved to cities and they were organized under endowments and associations founded in the cities. They then began to perform their ceremonies/etiquettes and practices within these en-

* Makalenin Geliş Tarihi: 03.11.2018, Kabul Tarihi: 14.11.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.22

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, cenksu.ucer@ybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

dowments and associations. As a result of urbanism, they called these endowments and associations where they performed their manner and etiquettes / cem ceremonies as “Cemevi”. These buildings constructed both in the cities and in the villages in the recent period (after 1990’s) have become places where Alevî manners, ceremonies/ etiquettes and practices, together with various other social and cultural activities, are performed. Therefore, the usage of the name “cemevi” instead of the names of the traditional places like “tekke, dergah, zaviye, niyaz evi, meydan evi, Kırklar meydanı, büyük ev, tarikat evi” etc. for the place where community assembles and performs manners, ceremonies/etiquettes and practices is a recent development. In the end, cemevi is the name given to a place where Alevî manners, ceremonies/etiquettes and practices are performed.

Keywords: ocaks and groups of Alevî, manner and ceremony, cem, cemevi

1. Giriş

Çalışmamız, geçmişte her bir grubu mensup olduğu ocakla anılan, günümüzde ise daha çok Alevî nitelemesi ile isimlendirilen, dînî ve sosyal hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânları ele almaktadır. Söz konusu âdâb ve erkân merkezlerinin geçmişten günümüze tekke, zâviye, dergâh, meydan evi, tarikat evi, büyük ev, cemevi gibi farklı adlarla isimlendirildiği bilinmektedir.

Konumuz işlenirken Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve grupların¹ ortak özellikleri üzerinden değerlendirilmesi yapılacak, bazı âdâb ve erkânları, bir erkân on iki hizmet üzerinden yürütülülen cem ayini, cemin çeşitleri ve bazı genel kurallara değinilecektir. Daha sonra âdâb ve erkânın icrâ edildiği tekke, zâviye ve dergâhlar gibi geleneksel mekânlar ele alınacak, modernite ve şehirleşmenin Alevî nitelemeli ocak ve gruplar üzerindeki etkilerine işaret edilecek, şehirli bir kurum olarak cemevi adıyla kurumsallaşan yapıların ortaya çıkması, mahiyeti ve temel fonksiyonları üzerinde durulacaktır.

Burada Alevî kelimesinin Anadolu’da kullanımıyla ilgili bir hususa değinmekte fayda vardır. Bugün itibariyle Alevî olarak isimlendirilen grupların ortak özelliklerinden hareketle bir değerlendirme yapıldığında, Alevîlik isminin, genel hatlarıyla “boy-soy-aşiret sistemine” dayalı sosyal bir hayat sürdüren ve dînî hayatlarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren topluluklar için bir “üst kimlik veya bir şemsiye kavram” olarak kullanıldığı görülmektedir. Alevîliğin Anadolu coğrafyasında Bektâşîler, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibleri (Kızılbâşlar), Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemilliler, Tahtacılar, vb. söz konusu toplulukları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanılması XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait bir gelişmedir (Melikoff, 1994: 53; Onat, 2003: 124). Hatta ülkemizde ve dünyada Alevî kelimesi söz konusu içerikle daha çok 1990’lı ve takib eden yıllardaki gelişmelere bağlı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Üçer, 2017: 19, 52-54)

2. Alevî Nitelemeli Ocak ve Grupların Ortak Özellikleri ve Değerlendirilmesi

Günümüzde Anadolu’da Alevî olarak nitelendirilen gruplar kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa bir takım farklılıkları bünyelerinde barındırır. Bununla birlikte söz konusu grupların temel bazı ortak özellikleri mevcuttur. Bu anlamda öncelikle epistemolojik kabullerden bahsedilmesi isabetli olacaktır. Alevî nitelemeli gruplarda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir, ki gelenekte buna karşılık olarak “duygu” kelimesinin kullanılabilirdiği ifade edilmelidir. Nefes ve deyişlere atfedilen önem, temel olarak ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine ve çoğunlukla pratik olarak bunun diğer bilgi kaynaklarına öncelenmesine dayanmaktadır.

Orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevî nitelemeli ocak ve grupların esası olarak kabul edilir. Bu kalıp ifadede yer alan “Hakk”, Allah’ı, Allah’ın varlığını ve birliğini; “Muhammed”, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; “Ali” ise, Hz. Ali’nin evliyânın pîri ya da velâyet makamının pîri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakkî, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.

“İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı” olarak gören Alevî ocak ve grupların, zikredilen bu husus doğrultusunda temel esas olarak benimsedikleri “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü ile birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî motif “Ehl-i Beyt” kavramıdır. Özellikle XVI. yüzyılda cereyan eden sosyal ve siyâsî olaylardan sonra, hassaten Osmanlı-Safevî mücadelesi sonrası süreçte On iki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hakim olduğu Anadolu ve çevre coğrafyadaki Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, pek çok telakkisini Ehl-i Beyt kavramını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilâfet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdîlik, şefâat ve ahiretle ilgili bazı kabuller hep Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.

Geleneksel Alevî gruplarda Tanrı-evren/insan ilişkisinde daha çok “vahdet-i vücûd” anlayışı hâkimdir. İçinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir “zikir” toplantısı olan “cem”, âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli âdâb ve erkân, dört kapı-kırk makam (burada bazı Buyruk nüshalarında bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiği ifade edilmelidir) çerçevesinde oluşturulmuştur. Alevî nitelemeli ocaklar/gruplar arasında öncelikle ocakzâdeler ve tâlibler şeklinde iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dînî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır.

Geleneksel Alevî ocak/gruplarda bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “İkrâr Verme Cemi” ile sağlanır ki bu bir “inâbe-biat” uygulamasıdır. Bütün

Alevî ocak/grupların Hz. Ali'ye ulaştırılan silsileleri (şecere) vardır ve bu esas “el ele el Hakk'a” olarak isimlendirilir. Tasavvufta Hz. Ali'ye ulaştırılan silsilelere “sil-siletü'z-zeheb” denildiği herkesin malumudur. Yine geleneksel anlamda Alevî ocak/gruplarda kendilerince metbu ocak (Birdoğan, 1995: 206) denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları “tekkeler”e göre yapılanmıştır. Söz konusu bu özellik bu çalışma açısından en önemli özellik mahiyetini taşımaktadır. Zira çalışmamız açısından ana veri niteliği taşımaktadır.

Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “Edeb Yâ Hü” kalıbında formüle ettikleri “eline-diline-beline sahip olmak” kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıralanan ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, tasavvuf geleneğindeki ilâhîler ile aynı mahiyette kullanılması (Köprülü, 1966: 301-302; Melikoff, 1999: 24-25) cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması (Sezgin, 2002: 89); “mütû kable en temûtû/ölmekten önce ölmek”, *hâsibû kable en tuhâsebû/hesaba çekilmeden önce hesaba çekilmek* gibi anlayışların günün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen âdâb ve erkâna ait eserlerinde gerek ozanların deyişlerinde gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, günümüzde Alevîlik şeklinde isimlendirilen yapının ortak özelliklerinin tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Alevî ocak/grupların temel eserleri olarak kabul edilen kaynaklar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler'in bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alması, bütün bu ve benzeri kaynakların tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır (Kutlu, 2006: 31).

Bu itibarla, günümüzde daha çok Alevî ismiyle anılan ocak ve grupların bazı farklılıklarla birlikte sahip oldukları bu ortak özellikleri, Tasavvuf Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak tanımlanması için taşıması gereken temel hususiyetler olarak sıraladıkları unsurlar çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmaya sevk etmektedir. Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar zikir, seyr-u sulûk gibi fiilî; pîr, mürşid, şeyh, silsile, inâbe-biat gibi insânî ve tekke gibi maddî birtakım ortak unsurları (Kara, 1990: 200-271; Türer, 1995: 107-169) ihtiva ederler. İşte günümüzde Anadolu'da kendileri için Alevî nitelmesi kullanılan ocak ve gruplardaki ortak özellikler dikkate alındığında bunların tasavvufî hareketlerde yer alan ortak unsurlara tekabül ettiği açıkça görülmektedir (Üçer, 2015b: 38-42)

Konuyla ilgili alan araştırmasına dayalı yürütülen bazı bilimsel çalışmalarda uygulanan anketlerden elde edilen verilerde ülkemizde farklı farklı bölgelerde yaşayan Alevîlerin de, büyük oranda Alevî geleneğini tarikat olarak tanımladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda deneklerin çoğunluğunun Alevî geleneğini “İslâmî bir tarikat” olarak tanımlamaları kayda değerdir. Sözelimi, Hüseyin Bal’ın Burdur ve Isparta’nın gerek sadece Alevîlerin yaşadıkları gerek Alevî-Alevî olmayan (galat-ı meşhur kıyas ile Sünnî) karışık köylerde yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda aynı tablonun sergilendiği görülmektedir (Bal, 1997: 221).² Ahmet Taşğın da “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevîlerinde Dini Hayat” adlı çalışmada “Alevîliğin esasen bâtnî ve sembolik bir dil ile tarikat formunda olduğunu” ve “bölgedeki Alevîlerin kendilerini tarikat mensubu olarak gördüklerini” ifade etmektedir (Taşğın, 2003: 43, 77). Recep Cengiz’in Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmada deneklerin %41,7’lik bir oranı Alevîliği “İslâmî bir tarikat” şeklinde tanımlarken (Cengiz, 2000: 106);³ M. Yahya Keskin’in Elazığ Sünköy’de yürüttüğü çalışmada bu oran %25,5 olarak tespit edilmiştir (Keskin, 2004: 103).⁴ A. Faruk Sinanoğlu’nun Malatya yöresinde yaşayan Alevîler hakkında yaptığı alan araştırmasına dayalı çalışmada düzenlediği ankette farklı meslek ve eğitim durumuna sahip katılımcıların % 47’si, farklı yerleşim yerlerine göre katılımcıların % 48’i “İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat” şeklindeki seçeneği işaretleyerek Alevîliği tarikat olarak tanımladıklarını beyan etmişlerdir (Sinanoğlu, 2008: 119-121).⁵ Gölyaka çevresinde yaşayan Alevîler hakkında alan araştırmasına dayalı olarak yürütülen bir çalışmada, Alevîliğin nasıl tanımlandığı hakkında sorulan soruda şıklar arasında “tarikat” olmadığı halde bazı deneklerin ayrıca “tarikat” yazarak sorulan soruyu cevaplandırması burada zikredilmesi gereken önemli bir husustur (Bulut ve Çetin, 2010: 201). Adıyaman’da yaşayan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar hakkında yürütülen çalışmada da mülakata katılan dedeler Alevî geleneğin tasavvufî ve seyr-u sulûk (tarikat) boyutlu bir hareket olduğuna işaret etmişlerdir (Rençber, 2016: 30-34).

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektâşîliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babağan kolu hariç “soy sürme”nin esas olması vb. özel bazı hususlar, Alevî ocak ve grupların “soya (ocaklara) dayalı tarikatlar” şeklinde nitelendirilebileceğini göstermektedir.⁶ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapıların net olarak “soya dayalı tarikatlar” şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu’da yaşayan Alevî nitelemeli geleneğin “soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar(topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram” olduğunu göstermektedir.⁷

Bu gerçek Alevîlik ismi verilen bu yapı ve geleneğin ya da ocakların nereden görülmesi gerektiği; diğer bir ifadeyle Alevî nitelemeli geleneğin ve ocakların öncelikle ve genel hatlarıyla bir tasavvuf hareketi olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Üçer, 2015a: 59-68; Sarıkaya, 2017:11-13, 20).

3. Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplarda Bazı Âdâb ve Erkân

Bir nevi “soya dayalı tarikatlar”dan oluşan Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar, İslâmlaşma sürecinde tasavvuf hareketleriyle karşılaşmışlar, daha önce anılan tasavvuf hareketlerini, içinde buldukları sosyal yapılarına uyarlayarak kabul etmişlerdir. Yaşamış oldukları kabile ya da aşiret sistemi doğrultusunda tasavvuf telakkîlerini de soya dayalı olarak şekillendiren bu gruplar, sonuçta bütün dînî hayatlarını söz konusu çerçevede şekillendirmişlerdir. Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda soya dayalı olma hususunun, inanç ve kültür dünyalarının önemli unsurlarından birisi olan “evliyâ” ya da “eren kültü” ile ilgili telakkîlerinde de görülmesi kayda değerdir. Evliyâ kültü çerçevesinde inanılan ateşte yanmama, cansız varlıkları harekete geçirme gibi bazı kerâmetleri,⁸ her bir grubun kendi kabile ya da aşiret evliyâsı için söz konusu edip benimsemesi, Alevî nitelemeli ocak ve gruplardaki ortak temel karakteri açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim, Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi, Abdal Musa Vilâyetnâmesi ve Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi gibi eserlerde dile getirilen kerâmetlerin (Güzel, 1999: 64-72), Tokat bölgesinde Hubyar Sultan ve Keçeci Baba için de hikaye edilmesi, bu grupların “tasavvuf telakkîlerini yaşamış oldukları sosyal yapıya uyarlayarak aldıkları” şeklindeki tespitimizi de destekler mahiyettedir. Sözelimi, Abdal Musa Vilâyetnâmesi’nde anlatılan “çok az yemekle pek çok kişinin karnının doyurulması” şeklindeki kerâmet (Atalay, 1997: 26),⁹ Tokat bölgesinde Hubyar bağluları tarafından Hubyar Sultan hakkında anlatılmaktadır (Doğanay, ty:19)¹⁰ ki bu kerâmetin bütün ocaklarda değişik evliyalar hakkında aynı kalıplarla anlatıldığında şüphe yoktur.

İmanı dahi “ikrâr etmek” anlamına yani tarikatta nasip almaya veya bir mürşide, pîre ikrâr vermeye hasreden (Üçer, 2015b: 14, 73-74),¹¹ cennet-cehennem kabullerini “yola girmek” ya da yine ikrâr vermekle bağlantılı olarak şekillendiren, ibadet anlayışlarını da tarikat hayatı kalıpları içerisinde biçimlendiren ve dolayısıyla Tasavvuf düşüncesinin hakim olduğu Alevî nitelemeli gelenek, bu düşüncesini yine tasavvuf ekollerinin hepsinde bir şekilde varolan usûl ve âdâb-erkân çerçevesinde sistemleştirmiştir. Buna göre, tasavvuf usûllerini dört kapı-kırk makam anlayışıyla oluşturan bütün Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, âdâb-erkân bağlamında üç sünnet-yedi farz, niyaz, cem gibi unsurları esas olarak kabul etmişler ve ahlâk anlayışlarını eline-diline-beline sahip olmak ilkesini merkez alarak oluşturmuşlardır (Üçer, 2010: 492-510).

4. Bir Erkân Olarak Cem

4.1. Cemin Mahiyeti

Genelde Alevî nitelemeli ocak ve grupların ibadet anlayışlarını tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendirip, daha çok bu alana hasrettiklerini en somut şekilde ortaya koyan husus, bir tarikat erkânı ya da “zikir âyini” (Üçer, 2015a: 355)¹² olan “cem”in merkezi bir konuma yerleştirilmiş olmasıdır.

Cem ayini, eski Türk gelenek, görenekleri ve dînî törenlerinde yer alan “baksı, kayın” gibi kutsal kabul edilen “alaca değnek”, törenlerde okunan baksı duası, kımız törenlerindeki “pervaneci” gibi unsurların, dede/baba, tarik ya da erkân değneği vb. isimlerle İslâmleştirilmesinden ibaret olarak görülür. Bu ise, “Alevî nitelemeli ocak ve grupların İslâmlaşma sürecinde karşılaşmış oldukları tasavvuf akımlarını kendi dînî ve sosyal yapılarına uyarlayarak aldıkları”ni somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim, cem ayini, İslâm tasavvufunun ve tarikat hayatının önemli bir unsuru olan zikir âyininin, İslâmlaşma öncesi sahip olunan bazı âdetlerle şekillendirilerek icrâ edilmesinden ibaret görülmektedir (Bakır, 2003: 107-108). Sonuçta cem bir zikir âyini ya da bir bütün olarak tarikat toplantısıdır (Fığlalı, 1990: 371; Günel, 2000: 107).¹³

Cem, Alevî gelenekte dînî hayat için o kadar önemlidir ki, Alevî ocak ve gruplara mensup olanların dînî zihniyetini oluşturan bütün simge ve semboller burada ifadesini bulmaktadır. Sözelimi, meleklerin Adem’e secdesi, Hz. Peygamber’in miraca çıkarak, Ali’nin sırtına mazhar olması, Kırklar Bezmi gibi Alevî geleneğe ana karakterini veren bütün “mitolojik inançlar” (Melikoff, 1994: 65, 82) cem âyini esnasında canlandırılmaktadır. Ayrıca cemlerde toplumdaki bazı problemlerin halledilmesi, küskünlerin barıştırılması, alacak-verecek olaylarının halledilmesi gibi sosyal hayatın parçası olan konuların görüşülmesinin yanı sıra, tarikatta görülen hizmetlerin Dede tarafından bazı ahlâkî hususlara hamledilerek açıklanması, Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda ahlak anlayışının da şekillenmesinde cemlerin büyük öneminin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise bir zikir ayini olan ‘cem’in Alevî nitelemeli ocak ve grupların dînî hayatı için ne kadar önemli olduğunu göstermekle kalmayıp, çalışmamızın ana fikri olarak ele aldığımız “ibadet hayatının daha çok tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıldığı” hususunu desteklemekle beraber, aslında Geleneksel Alevilikte sosyal hayatla beraber ahlâkî ilkelerin de tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmiş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

4.2. Cem Çeşitleri

Yerine getirilen hizmetlerin sıralaması ve şeklinde, yöreden yöreye, ocaktan ocağa farklı uygulamaların olduğu cemlerin (Fığlalı, 1990: 328; Uluçay, 1993:5; Ersal, 2016:5) yapıldıkları zaman ve amaca göre çeşitleri vardır. Bunlar İkrâr Cemi, Birlik ya da Abdal Musa Cemi, Görgü Cemi, Musâhiplik Cemi, Muharrem Cemi, Hızır Cemi, Dardan İndirme Cemi, Koldan Kopma Cemi, Düşkünlük Kaldırma Cemi vb. sıralanabilir.

1- İkrâr Cemi: Alevî gelenekte yola girecek bir şahsın intisabı için düzenlenen cemdir.

2- Birlik ya da Abdal Musa Cemi: Bereket Cemi de denilen Abdal Musa Cemi, bütün canların katılımıyla tohumlar ekilmeden önce ekilişlerin bereketli olması ya da kaza ve belalardan korunmak veya birlik beraberlik için yapılan cemdir.

3- Görgü Cemi: İkrâr verip yola giren şahısların yılda bir kez sorgudan geçirilmesi esastır. Bunun için düzenlenen cemdir.

4- Musâhiplik Cemi: İki ailenin dünya ve ahiret kardeşliğinin ilanı adına düzenlenen cemdir.

5- Muharrem Cemi: Muharrem orucu sonrasında yapılan cemdir.

6- Hızır Cemi: Şubat ayının 2 haftasında tutulan (kimi ocaklar 3, kimi ocaklar 7 gün tutmaktadır) oruçtan sonra yapılan cemdir.

7- Dardan İndirme Cemi: Ölen/Hakk'a yürüyen bir şahsın varsa musâhibi ve yakınları tarafından, onun adına borçlarını ödemek ve kalanlarla helalleştirmek için dedenin öncülüğünde düzenlenen erkândır.

8- Kırksekiz Perşembe Cemi: Perşembeyi Cuma'ya bağlayan gece yapılan cemlerdir.

9- Düşkünlük Kaldırma Cemi: Suç işlemiş kişinin, işlediği suçun cezasını çektikten sonra bir daha bu suçu işlemeyeceğine dair kanaat getirilirse, söz konusu düşkünlüğü kaldırmak için düzenlenen cemdir.

10- Koldan Kopma Cemi: Bu cem diğerleri gibi bir âyin olmaktan ziyade, gençleri toplantıya alıştırmaya, onlara âdâb ve erkân hususunda duygu vermek ve tarikat mefkûresini aşılama amaçlı bir muhabbet meclisidir. Bilindiği gibi, diğer cemlere ikrâr vermemiş olanlarla bekarların girmesi yasak olduğu için gençler bu meclise ana babaları ile gelirler ve hizmetler yürütülerek gençlerin bu hizmetleri öğrenmesi ve cemin rûhî havasına iştirak etmeleri sağlanır (Fığlalı, 1990:332; Üzüm, 1997: 115).¹⁴

4.3. Cem Erkânının On iki Hizmet Üzerinden Yürütülmesi ve Bazı Genel Kurallar

Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi, genellikle Perşembeyi Cumaya bağlayan gece düzenlenen¹⁵ cem erkânı on iki hizmet üzerinden yürütülür. On iki hizmetin bir kısmı, yukarıda ifade edildiği gibi, eski gelenek ve göreneklere kaynaklanmakla birlikte, bunlar insanların bir araya gelmeleriyle oluşan bir ortamda onların oturma, yeme-içme gibi doğal ihtiyaçlarından doğan bazı zorunluluklar sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bazı tarikatlarda da benzer görevlere rastlanması (Bakır, 2003: 133), aynı muhtevadaki toplantılarda, katılan insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik benzer görevlerin ortaya konulmasının son derece doğal olduğunu göstermektedir.

Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda da bir zikir toplantısı mahiyetinde olan cem erkânlarında, bir araya gelen insanların toplantılarını düzenleyen kuralların bulunduğu görülmektedir ki, bunlar On iki İmam'a nispetle on iki olarak tespit edilmişlerdir. Her bir görev, cemde yerine getirilmesi kutsal bir görev olarak addedilmiş ve bu on iki görevin öncesi ve sonrasına dualar eklenerek, tarikatta yürütülen tabî hizmetler birer tarikat erkânı haline getirilmiştir.¹⁶ Bu görevler bölgelere, ocaklara göre farklı isimler ve sıralamalarla icrâ edilmektedir.

Cem öncesi ve cem esnasında uyulması gereken birtakım kurallar vardır. Öncelikle herkes cemlere alınmaz.¹⁷ Sözgelimi, adam öldürenler, haksız yere boşananlar, zina yapanlar ve başkalarının namusuna göz dikenler, komşularının huzurunu bozanlar, daha genel ifadeyle “düşkünler” ve toplum nazarında suçlu olanlar cemlere katılamazlar (Doğanay, ty: 27; Gülşan, 2001: 63-64; Yaman, 1998: 7-8). Cemlere genellikle boy abdesti ve şeriat abdesti alınarak gidilir (Doğanay, ty: 28; Gülşan, 2001: 63-64).¹⁸ Herkes ceme giderken temizlik yapmalı ve temiz elbiseler giymelidir. Ceme eli boş gidilmez. Herkes gücü nispetinde yiyecek- içecek bir şeyler getirir.

Cemde başlar kapalı olmalıdır.¹⁹ Cem esnasında herkes yerine oturmalıdır. Buna göre, yaşlılar önde oturur. Cemevinde oturuş şu şekildedir: Dede baş köşeye oturur. Halka erkeklerden oluşur. Halka etrafında erkekler önde, kadınlar erkeklerin arkasında otururlar. Erkekler bir köşede kadınlar diğer köşede olacak şekilde oturanlar da vardır. Burada kadın erkek aynı ortamda olsa da, tam anlamıyla karışık bir oturuş şekli yoktur. Tarikat erkânı sürerken dede destûr verinceye kadar herkes diz üstü oturmalıdır. Cem ortamının sükûnetini bozacak davranışlardan kaçınılmalıdır.

Cemdeki on iki hizmet şunlardır:

1. Mürşid (Dede): Cemi yöneten ve Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine inanılan kişidir.
2. Rehber: Mürşide ya da dedeye yardımcı olan kişidir. Bu görgüsü yapılanlara veya ceme katılanlara da yardımcı olur.
3. Peyik (Davetçi): Cemden önce ve cem esnasında haberleşmeyi sağlar.
4. Bekçi (Kapıcı): Bu hizmeti yürütenler, hem erkânın yürütüldüğü yerin güvenliğini hem de ceme gelenlerin evlerinin güvenliğini sağlarlar.
5. Gözcü: Cemde rehberin yardımcısıdır. Düzeni ve sükûneti sağlar.
6. İznikçi (Meydancı): Erkânın yürütüldüğü yerin ve postunun temizliği ile be-raber, oturuş düzenini sağlar, gelenlerin ayakkabılarını teslim alır ve cem bitiminde teslim eder.
7. Zâkir (Âşık, Sazander): Cemde bağlama çalıp, nefes, düvaz imam ve mersiye okur.

8. Ferrâş (Carcı, Süpürgeci): Erkânın yürütüldüğü yerin temizliğinden sorumlu olan ferrâş, aynı zamanda cem esnasındaki sembolik temizlik erkânını da yerine getirir.

9. Çerağcı (Delilci): Çerağın uyandırılması ve meydanın aydınlatılmasından sorumludur.

10. Sakka (İbrikdâr, İbrikçi, Dolucu): Cemde su, şerbet ve dolu sunar.

11. Pervâne (Semahcı, Pervazcı): Semah görevini ifa ederler.

12. Sofracı (Kurbancı, Lokmacı): Cemdeki kurban ve yemek işlerine bakar, erkâna getirilen yiyecekleri kurban etiyle beraber eşit şekilde dağıtır.²⁰

Cem âyini/erkânının icrası şu şekildedir: On iki hizmet sahipleri ibrik, asâ gibi hizmet araç gereçlerini hazırlar. Peyikler cemaate cemin olduğunu duyurur. Bu duyuruyu alan canlar, erkânın yürütüleceği yere gelmeden evlerinde abdest alırlar ve aile içinde birbirlerinden rızalık alırlar. Herkes imkânı ölçüsünde yanlarına lokma alarak erkânın yürütüleceği yere gelir. Erkânın yürütüleceği mekâna gelen canlar, kapının sağma-soluna ve eşğine niyaz ederek içeri girer. İçeri giren canlar meydana ve posta (dede gelmişse dedeye) niyaz ederler. (Dede gelmişse) Dedenin huzurunda peymançeye durarak dualarını alırlar. Sonra gözcü ya da kapıcı gibi görevlilerce kendilerine gösterilen münasip bir yere otururlar. Cemî yönetecek dede erkânın yürütüleceği yere gelince, içeridekilere duyurulur. Bunun üzerine mekâna gelmiş olan canlar ayağa kalkarak dâra dururlar. Dede “Allah, Muhammed, yâ Ali” diyerek eşğe niyaz eder, içeridekilere “hü, mümin müslim bacı kardeş” diyerek selam verir, içerdekiler de “hü” diyerek selam alırlar. Dede meydanın ortasına kadar giderek “Allah, Muhammed, yâ Ali” diyerek secdeye varır. Daha sonra dâra duran dede, rehber hitaben “hü erenler! Cemlerimiz Kırklar cemî, görevimiz Hz. Hüseyin’in yeri, yardımcımız Hakk-Muhammed-Ali, gözcümüz, bekçimiz Hz. Hızır ola...” der. Bundan sonra rehber cemaate dedenin cemî yürütmesine razı olup-olmadıklarını sorar, cemaat razı olduklarını beyan edince rehber dedeye “Allah, Allah... Hizmetin kutlu olsun, yardımcın Hakk-Muhammed-Ali olsun, adaletin Hz. Ali’nin adaleti olsun...” şeklinde bir gülbank verir. Bunun üzerine dede, meydana secde ederek, posta yönelir, postun önünde dâra duran dede, “Allah Allah, akşamlar hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, münkirler mâtola...” şeklinde uzunca bir dua okur, duayı da “dâr çeken bacılar didâr göre, Fatma ana muradını vere, erenler sefâya ere” cümleleriyle bitirir. Bunun üzerine hem dede hem cemaat secdeye giderek yerlerine otururlar. Burada dede posta, rehber sağında ve zâkirler/âşıklar solunda otururlar. Herkesin yerine oturmasından sonra dede cemaate dînî içerikli bir konuşma yapar. Bu arada erkânın yürütüleceği mekâna getirilen lokmalar sahipleri tarafından meydana getirilir ve dede bunların hepsini dualar. Dualanan lokmalar cemden sonra yenilmek için hazırlanmak üzere hizmet sahiplerine teslim edilir.

Dedenin nasihatinden sonra genellikle dede genelde Tahrîm sûresinin 8. ayetini okuyarak tevbe istiğfar verdirir. Zâkirler üç deyiş okurlar. On iki hizmete geçmeden önce tarikat abdesti alınır. Tarikat abdestinden sonra ferrâş cecim de denilen kara çul; yani meydan postu (seccâdesi) serilmeden ona hazırlık mahiyetinde meydanı süpürür. Ferrâş daha sonra, meydan postunu kollarının üzerine alıp dualardan sonra yere serer ve üzerine niyaz eder, sonra geri geri ve diz üzeri meydandan çıkar ve yerine oturur.

Meydan postu serildikten sonra, dede dargın varsa Hucurât sûresinin 10., Şûrâ sûresinin 40 ve 43. ayetlerini dayanak göstererek dargınları barıştırır. Barışmayanlar cemden dışarı çıkarılır. Sonra cemaat birbirinden rızalık alır. Niyazlaşma ya da rızalık alma işlemi bitince aynı zamanda “halkacık namazı” da böylelikle edâ edilmiş olur.

On iki hizmet sahipleri meydana çağırılır ve bunlara teker teker hizmet duaları verilir. Bu merhaleye geçerken âşiklar on iki hizmetle ilgili deyişler okur. Her biri meydana niyaz edip meydanda hilal şeklinde duaya duran hizmet sahipleri, dualarını aldıktan sonra usûlünce meydanı terk ederler.

Sıra çerağ/çırak uyarmaya gelmiştir. Çerağlar Nur sûresinin 35. ayeti okunarak uyarılır. Bu görevi icrâ edecek olan çerağcı/delilci meydana gelir ve usûlüne uygun bir şekilde çerağı uyandırır. Dedenin duasından sonra zâkirler konuyla ilgili üç düvaz okurlar.

Çerağ ve abdest hizmetinden sonra, kurban hizmeti yürütülür. Kurbanı ya da sofracı hizmetini üstlenenler meydana gelip dâra dururlar, burada Kur’an’dan kurbanla ilgili ayetleri okurlar ve dededen dua isterler. Cemlerde kurbanla ilgili En‘âm sûresinin 79,162-163, Saffât sûresinin 103-107, İsrâ sûresinin 111, Hacc sûresinin 34-37. ayetleri ile Kevser sûresi okunabilmektedir. Dede, kesilecek ya da kesilerek getirilen kurbanları üç defa tekbirleyerek kurban duasını okur. Dualarını alan hizmet sahipleri, usûlü üzere niyazlarını yaparak görevlerinin başına giderler. Bundan sonra ise zâkirler kurbanla ilgili üç düvaz okurlar. Bu hizmetler yürütüldükten sonra genelde ceme bir ara verilir. Bu arada dizler dinlendirilir, ihtiyacı olanlar, ihtiyaçlarını giderirler. Verilen moladan sonra “edeb-erkân, gerçeğe hü” vb. ifadelerle cemin tevhid, semah gibi zikir yönünü oluşturan mühürleme kısmına geçilir. Bundan sonra yapılacak işlemlere “cem’in mühürlenmesi” denir.

Dedenin ya da gözcü’nün edeb-erkân uyarısıyla diz üstü edeb-erkân üzere oturan canlar dedeye kulak verirler. Bu bölümde dede, önce salavat getirir, cemaat da buna seslice “Allâhümme salli alâ Muhammed ve ala Âl-i Muhammed” diyerek iştirak eder. Dede daha sonra herkesin birbiriyle görüşmesini ister. Cemde bulunanlar birbirleriyle görüşüp rızalık alınca dede mühürlemeye geçer ve mühürlemeyi üç kere okur. Daha sonra “Nâd-ı Ali” duası okunur. Nâd-ı Ali’den sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali ve On iki İmam’ın adları zikredilerek bunların yüzü suyu hürmetine Allah’tan bağışlanmanın istendiği “bağışlanma” okunur. Bağışlanmanın hemen ardından tevbe-istiğfar gelir. “Tevbe günahlarımıza esteğfirullah, esteğfirullah, esteğfirullah. Elimizle, dilimizle, belimizle işlediğimiz bütün günahlarımız için, bilerek ya da bilmeyerek,

açık ya da gizli işlediğimiz bütün hatalarımız için tevbelers olsun...” şeklindeki tevbe istiğfardan sonra dede ya da zâkir, tevbe düvazını okur. Düvaz bitince dede bir tevbe duası okur, dede bu duayı okurken, canlar secde halinde bu duaya “Allah, Allah, Allah...” diyerek eşlik ederler. Dedenin tevbe istiğfar duası bitince mühürleme de bitmiş olur. Mühürlemenin bitmesiyle âşik üç düvaz daha okur.

Mühürlemeden sonra sıra “tevhid”e gelir. (Genelde) 12 kişiden oluşan bir grup, meydana gelir ve diz üstü oturur. Âşıklar tevhid düvazları okumaya başlarlar. Kimi dizine önce hafifçe, âşıkların ritmi hızlandırmasıyla da hızlı bir şekilde vurarak sağa-sola sallanmak suretiyle; kimi de birbirleriyle kenetlenip başlar eğik sağa sola beraber hareket ederek “hû”lar çekilir. Bu esnada kadınlar ayakta durur. “Halka tevhidi” belli bir ritme ulaştıktan sonra zâkirler ritmi yavaşlatırlar ve böylece tevhid sona erer. Görevli bir bacı tevhid halkasına katılan ve bu esnada terleyen canların terlerini silmek için onlara “havlu sunma” hizmetini yerine getirir. Tevhid esnasında “hû”nun yanında deyişlerde geçen “Hakk Lâ ilâhe illallah”, “Güzel Allah bir Allah” vb. nakarat sözcükleri de cemaatin iştirakiyle söylenebilir. Tevhid bitince herkes secdeye kapanır ve dede yaptığı bir dua ile tevhid faslını bitirir.

Tevhidin hemen arkasından zâkirler “miraçlama” okumaya başlarlar. Miraçlamalar dikkatle dinlenir. Deyişlerde geçen ibarelere göre cemaat bazen ayağa kalkar, bazen rukûya gider, bazen de secde eder. Miraçlamalar okunurken de kadınlar yine ayakta durur. Miraçlama ile semah beraber yapılan iki erkândır. Miraçlama esnasında Kırklar’ı anlatan bölüm gelince Kırklar semahı da başlamış olur. Kırklar semahı kimilerince iki bacı iki erkek 4, kimilerince 3 bacı 3 erkek 6 kişiyle yapılır. Kırklar semahının sonunda semah edenler yan yana meydanda dâra dururlar ve dede onlara dua eder.

Kırklar semahını yapanlar yerlerine geçince âşıklar “istek semahları”nı çalmaya başlarlar. Semah yapacak olanların ayakları yalın, başları kapalı olmalıdır. Gönüller semahı ya da istek semahı denilen bu semahları dönecek olanlar önce meydana ve dedeye niyaz ettikten sonra semahlarını yaparlar, semah bitiminde de dededen dualarını alarak yerlerine geçerler.

Miraçlama ve semah bitince sıra “sakka” hizmetine gelir. Sakka hizmeti esnasında Enbiyâ süresinin 30. ayeti okunur. Suyu dağıtacak olan kişi bir kap su ve birkaç bardakla meydana gelip elindeki malzemeyi yere bırakıp niyaz ederek başlattığı hizmetini bardağa birer yudumluk su koyarak dede ile beraber üç kişiye verir, sonra bazen canlara da az az verilirse de, genelde “okunan/dualan su” orada bulunanların üzerine okunan dualar eşliğinde serpilir. Burada Hz. Hüseyin’in susuzluğu yâd edilmiş olur.

Sıra “kurbanı” ya da “lokmacı”nın yürüteceği lokma hizmetine gelmiştir. Eğer başlangıçta kurban kesilmişse, cemler genelde bu kurbanlar pişinceye kadar devam eder. Cem sonunda gerek pişen kurbanlar gerek evlerden getirilen lokmalar cemaata eşit şekilde dağıtılır ve canlar cem sonrasında yemek yer. Yemekler yendikten sonra

dede sofrâ duası yapar. Sofralar kaldırıldıktan sonra dede cemin bittiğini gösteren bir dua yapar. “Duran, oturan, kovsuz-gıyatsız evine varan yastığa baş koyan, sağ yata sefa kalka... Gerçeğe hû” şeklindeki duaya iştirak eden canlar, dua bitiminde meydana niyaz ederek evlerine giderler. Daha sonra oniki hizmet sahipleri görevlerini tamamlarlar. Sözelimi, süpürge çalınır, post toplanır, çerağ sır edilir (dinlendirilir, söndürülür). On iki hizmet sahipleri hep beraber meydana niyaz ederek erkânın yürütüldüğü mekândan ayrılırlar. Böylece gece boyunca devam eden cem sona erer.²¹

5. Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Geleneksel Mekânlar

Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar, söz konusu bu erkânı diğer tasavvuf ekolleri ve gruplarında olduğu gibi tarih boyunca âdâb ve erkân merkezleri olarak kurumsallaşmış olan tekke, zâviye ve dergâh gibi merkezlerde; özellikle bu merkezlerin meydan evi, meydan odası, Kırklar meydanı vb. isimlerle²² yer alan bölümlerinde icrâ etmişlerdir. Tekke, zâviye ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede (ocakzâde) ya da tâlibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir. Burada önemle işaret edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Geleneksel Alevî nitelemeli gruplar, tasavvufî yapı olarak “ocak sistemine” dayanmaktadır. Nitekim Alevî nitelemeli ocaklar kendi aralarında geleneksel anlamda metbu ocak olarak bilinen ana ocak ya da baş ocaklar etrafında teşkilatlanmış ve ana ocağa bağlı alt ocaklar oluşturmak suretiyle şekillendirdikleri söz konusu ocak sistemini günümüze kadar taşımıştır.

Alevî nitelemeli ocakların söz konusu ocak yapılanması şeklini geleneksel âdâb ve erkân merkezlerine de uyarladıkları görülmektedir. Buna göre geleneksel anlamda söz konusu ocak sistemine dayalı olarak varlıklarını sürdüren Alevî nitelemeli zümreler, yine ana ocakların tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da metbu tekke olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuştur. Her ne kadar resmî olarak tekke ve zâviyeler kapatılmış olsa da Geleneksel Alevîlik günümüzde de gerek fiilen işler durumda olan gerek sadece birer ziyaretgâh konumuna taşınan tekkeler etrafında söz konusu yapılanmasını kaybetmemiştir. Nitekim, Hacı Bektâş başta olmak üzere Abdal Musa Sultan ve Elmalı Tekkesi, Geyikli Baba Zâviyesi/Tekkesi, Kolu Açık Hacım Sultan Tekkesi, Sultan Şücâ’eddin Velî Dergâhı, Koyun Baba Tekkesi, Keçeci Baba Tekkesi, Seyyid Battal Gazi ve Seyyidgazi Tekkesi, Hasan Dede Dergâhı, Pîri Baba Tekkesi, Seyyid Garib Musa Tekkesi, Şeyh Hasan Onar Tekkesi, Kazak Abdal Tekkesi, Seyyid Mahmud Hayrânî Tekkesi, Hıdır Abdal Ocağı Zâviyesi/Tekkesi, Hubyar Tekkesi, Yalınca Tekkesi, Koca Haydar Tekkesi, Şahkulu Sultan Dergâhı, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Otman Baba Dergâhı, Akyazılı Sultan Dergâhı, Demir Baba Tekkesi, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan Dergâhı, Sarı Saltuk Tekkesi, Sersem Ali Baba/ Harabatî Baba Tekkesi, Gül Baba Tekkesi gibi Anadolu’dan Balkanlar’a pek çok yerde varolan tekke, zâviye ve dergâhlar (Öz, 2001: 13-330; Doğanay, 2000: 47-142) söz konusu ocak ve tekke yapılanmasını ortaya koymaktadır.

Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocakların ana ocağın tekkesi durumundaki ana tekke ve buna bağılı alt ocak ve tekkeler şeklinde yapılandıklarıyla ilgili görüşümüz Aksüt'ün çalışmasındaki kayıtlarla da desteklenmektedir. Buna göre söz gelimi, Dede Garkınlı ocaklardan bir misal verilecek olursa, ana/baş ocak olan Dede Garkın'a ait olduğu zikredilen zâviye, kayıtlara göre şu anda Derik ilçesine bağılı Dedeköy'dedir. Dede Garkın'a bağılı olan söz gelimi Şah İbrahim Velî ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirme (Ballıkaya)'de Şeyh Safî ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke bulunmaktadır. Şah İbrahim Velî Ocağına bağılı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zâviye Sarıoğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarıoğlan'a bağılı Karaözü kasabasında bulunmaktadır (Aksüt, 2009: 98-99).

Söz konusu bütün ocaklar ve gruplar diğerk tasavvuf ekollerinde olduğu gibi 20. Yüzyıl başlarında tekke ve zâviyeler kapatılıncaya kadar dîni-tasavvufî hayatlarını söz konusu tekke ve zâviye gerçekliğinde devam ettirmişlerdir.

1925 yılında çıkarılan 677 sayılı kanun ile tekke ve zâviyelerin kapatılması, tarihatların yasaklanması, şeyh, dede, baba vb. çeşitli unvanların kullanılmasının ve bunların faaliyetlerinin yasaklanması, tarikatlarla ilgili giysilerin giyilmesinin yasaklanması ve türbelerin kapatılması (Kara, 1999: 268-275), diğerk tarikatlar gibi geleneksel olarak tekke yapılanmasına sahip olan Alevî nitelemeli ocakları ve grupları da büyük oranda etkilemiştir (Balkız, 2007: 9-10). Alevî nitelemeli gruplar diğerk tarikatlarda da olduğu gibi, artık âyin-i cemlerini tekke ve zâviyelerde icra edememişler, bunun yerine yeterli büyüklükteki evlerde, çevreye ve âyin-i cem'in icra edildiğı mekânın kapısına gözcüler dikerek gizlice gerçekleştirmişlerdir. Bu yasaya bağılı olarak ocaklar işlevlerini yerine getiremez olmuş, dedeler dolaşarak tâliblerini ziyaret edememiş ve de "görememiş"tir. Bunlara ek olarak diğerk bazı yeni uygulamalar; dedelerin büyük oranda, tâliblerin tamamen, hepsi eski harflerle yazılmış âdâb ve erkâna ait kaynaklarıyla irtibatlarını da koparmıştır. Yaşanan bu gelişmelere bağılı olarak Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar, sadece sözlü kültür ve dedelerin tecrübeleriyle yetinmek durumunda kalmıştır.

6. Modernite ve Şehirleşmenin Alevî Nitelemeli Ocak ve Gruplar Üzerindeki Etkileri

Modernleşme sürecinde en çok etkilenen gruplardan birisi de günümüzde kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan ocaklar ve gruplardır. Bu sürece bağılı olarak Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar belki de tarihlerindeki en kapsamlı değişikliklerden birini yaşamıştır (Subaşı, 2009: 110). Bir taraftan modernleşmenin etkisiyle, diğerk taraftan özellikle şehirleşmenin etkisiyle şehir merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değişime bağılı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçekğinde, günümüz Türkiyeşi şehir Aleviliğinde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesim Aleviliğinde ise kısmen de olsa, Geleneksel Aleviliğın dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hal almıştır (Subaşı, 2009:110-111; Balkız, 2007:125).

Eğitim ve iletişim imkânlarının artarak kitleleşmesi, seyahat ve göçün yaygınlaşması bu sürece hız katmış olmalıdır. Bu etkenlere bağlı olarak Alevî nitelemeli ocakların ve grupların geleneksel yapısı, özellikle şehir merkezlerinde olanlar açısından günümüz şartları içerisinde kökten bir değişime uğramış, bu meyanda Alevî nitelemeli ocak ve grupların dinsel, dilsel ve kültürel özellikleri esaslı farklılaşmalar yaşamış ve modernliğin çekim gücü içinde yeniden harmanlanmıştır. Modernleşme sadece değer ve kavramları değil; aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de ciddi biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar da modernleşmeye bağlı olarak yaşanan geleneksel yapıların dönüşümüne paralel olarak pek çok açıdan sıkı bir değişimin odağı olmuştur (Subaşı, 2009: 110).²³

Modernleşme ve şehirleşmenin Alevîler üzerinde göstermiş olduğu etki, öncelikle Alevî nitelemeli zümrelerin geleneksel bilgi kaynakları ve otorite ile irtibatlarının zayıflaması, yaşanan gelişmelerin hem epistemolojik kabuller açısından hem de toplumsal örgütlenme ve otorite açısından yeni oluşumlara zemin hazırlaması ile daha belirgin bir hal almıştır (Yalçınkaya, 1996: 6-10; Şahhüseyinoğlu, 2001: 58-60).

7. Şehirli Bir Kurum Olarak Cemevinin Ortaya Çıkması

Kırsal yapının çözülmesi sonrasında şehirde yaşayan Alevî nitelemeli ocak ve gruplara mensup olanların ihtiyaçları ve şehirlerdeki mevcut karma yapı, dedelik, cem vb. geleneksel kurum ve uygulamaları şehir hayatının şartlarına göre dönüştürmeye başlamıştır. Her ne kadar, ortaya çıkan bu hızlı örgütlenme, yayın patlaması, kimlik politikaları etrafında yaşanan gelişmeler etrafında “tarihsel geleneği formüle etmeye arayışı” olarak isimlendirilen bu yeni inşa sürecinde ocak farklılıkları, sahip olunan tasavvufî gelenek farklılıkları ve yöresel farklılıklar ile sözlü geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan karmaşık bilgiler bu inşa sürecini ve arayışları zorlaştırsa da, bu sürecin hâlâ devam ettiği ifade edilmelidir (Yaman, 2009: 192).

Türkiye’de yaşanan söz konusu sürece bağlı olarak şehirlere taşınan Alevî nitelemeli ocak ve grup mensuplarının, âdâb ve erkânı şehirde de yerine getirme ihtiyaçları ve arayışlarına bağlı olarak, öncelikle dernek ve vakıflar için hizmet binası olarak kullanılan mekânlarda diğer sosyal etkinliklerle beraber bu ihtiyacı giderilmeye çalışıldığına şahit olunmaktadır. Nitekim bu yıllarda Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma, Yaşatma, Dayanışma ve Türbesini Onarma Derneği (1969), Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (1988), Hacı Bektaş-ı Veli Kültür ve Tanıtma Derneği (1989), Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (1992), Sarıgazi Kültür Derneği (1993), Erikli Baba Kültür Derneği (1993), Garib Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği (1994), Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma-Eğitim Kültür Vakfı (1994), Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı (1995), Gazi Kültür Vakfı (1995), Adalar Cumhuriyet Eğitim ve Kültür Vakfı (1996), örneklerinde görüldüğü üzere İstanbul başta olmak kaydıyla büyük şehirlerde gerek daha önce gerek 90’lı yıllarda kurulan söz konusu dernek ve vakıflar bünyesinde cemevi hizmetleri de yürütülmeye başlanmıştır.

Daha sonraları ise Kartal Cemevi Vakfı (1996) örneğinde görüldüğü üzere bizzat cemevi kelimesinin içinde bulunduğu dernek ve vakıflar ile bizzat cemevi kelimesinin geçtiği yapılar inşa edilmeye başlanmıştır (Rençber, 2008: 27-82).²⁴ Dolayısıyla 1990'lı yıllardaki gelişmeler, artık cemevi adıyla kurumsallaşmaya başlayan yeni bir sürece şahitlik etmiştir. “Cemevi” kelimesinin 1990'lı yıllarda yaygın olarak kullanılmaya başladığını gösteren en önemli verilerden biri, cemevi kullanımlı kurumsal yapıların ortaya çıkış tarihlerinin bu zaman dilimine rastlamış olmasıdır.

Bu gelişmelere bağlı olarak şehirleşmeyle beraber Alevî nitelemeli ocak ve gruplar doğal olarak âdâb ve erkânlarını şehirlerde de yürütecekleri mekânlar oluşturmuş ve bu mekânlarla 1990'lı yılların ortalarından itibaren geleneksel isimlendirmeler haricinde “cemevi” adı verilmiştir. Dolayısıyla, cemevi isminin tekke, zâviye, dergâhlar ya da meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi vb., cemaatin “cem olup/toplanıp” tevhid/hû,hüü çekmek suretiyle icrâ ettikleri zikir ibadeti ile âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Mimarlık ve Sanat tarihi alanlarında tekke, zâviye, dergâh, âsîtâne vb. mekânlarla ilgili pek çok çalışma bulunurken, 2000'li yıllar öncesinde cemevi ismiyle herhangi bir veriye rastlanmaması, söz konusu ismin ve kurumsal yapının son döneme ait bir isimlendirme ve olgu olduğunu teyit etmektedir. Nitekim Cumhuriyetçi Eğitim (Cem) Vakfı tarafından cemevi mimarisiyle ilişkili olarak “Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması”nın 1996 yılında yapılmış olması (Ülger, 2013:92-93)²⁵ bu gerçekliği açıkça ortaya koymaktadır. Cem Dergisi'nde cemevlerinin tarihsel kökeni, mahiyeti, kuruluşu, işlevleri vb. konuları ele alan yazıların büyük çoğunluğunun, 1994-2002 tarihleri arasında kaleme alınmış olması bu noktada oldukça önemli bir veri sunmaktadır. (Şanlı, 2005: 110-112). Aynı dergide Sabri Yücel'in kaleme aldığı “Cemevleri Açılırken” başlıklı yazının (1994: 37) Aralık/1994 tarihli olması ise fazla söze hacet bırakmamaktadır.

Bununla birlikte şehirleşme ve göç olgusuna bağlı olarak geleneksel ocak yapılıncası ve dede-tâlib ilişkisinin zayıflaması ve yer yer ortadan kalkması; buna ilaveten bahse konu örgütlenmelerde daha çok şehirlerde yetişen tâliblerin kurucu ve karar verici bir pozisyonda olmaları sonucunda Alevî nitelemeli gelenek ve mensupları için yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre, tâliblerini vakıf ve derneklerde söz sahibi yönetici olmalarına bağlı olarak dedeler ve zâkirler çoğu zaman ücretli bir vakıf ya da dernek çalışmanı haline gelmişlerdir. Şehir hayatında eğitim, kültür, sosyal yardımlaşma gibi pek çok sosyal fonksiyonları yanı sıra dernek ve vakıfların âdâb ve erkân merkezli görevlerin de yerine getirildiği mekânlar haline dönüşmesi olgusuna bağlı olarak dernek ve vakıf yöneticileri, bu yeni duruma göre âdâb ve erkânın icra edilmesi noktasında söz konusu dernek ve vakıf çatısı altında oluşturulan cemevlerine de “dede” görevlendirmektedir. Bu ise Bektâşîler dahil bütün Alevî nitelemeli ocak ve gruplar için yeni bir durum oluşturmakta, bunun sonucunda “dernek dedesi” ve “dernek cemevi” pratiği ve kavramlarıyla karşılaşmaktadır (Taşğın, 2009: 211; Yaman, 2009: 191).

Her ne kadar başlangıçta şehir merkezli bu örgütlenmelerde, dernek ve vakıfların kurucu ve yöneticileri, şehirde okuyup yetişen ve bir takım ideolojik yapılanmalar içerisinde yetişip, bu mensubiyetlerinden hareketle bir taraftan geleneksel Alevî anlayışlar ve kurumlar, diğer taraftan da dine karşı sert ve ideolojik tavır sergilemiş olsalar da, 1990'lı yıllara gelindiğinde; ülkede yaşanan bazı sosyo-kültürel gelişmelere de bağlı olarak gelenekselin yeniden tanımlanması söz konusu olmuş ve söz konusu bu organizasyonlar pek çok geleneksel unsuru yeni biçimlerde bünyelerinde şekillendiren kurumlar haline dönüşmeye başlamıştır. Bu noktada şehirlerde de âdâb ve erkânın yapılacağı mekânların, yani cemevlerinin kurulmaya başlaması ve fiilen cemlerin yapılması en önemli etken olsa gerektir (Yaman, 2009: 191-192; Subaşı, 2009: 116-117).²⁶

Dernek dedeliği uygulamasıyla geleneksel dedelik kurumundan apayrı bir yapı ortaya çıktığı gibi, şehirde icra edilen cemlerde de fizikî ortam ve çevrenin köklü olarak değişimine bağlı olarak geleneksel uygulamalar bir takım değişikliklere maruz bırakılmıştır. Sözelimi, cemler aynı köyde değil, şehir ortamında yapılmakta; şehirlerdeki âdâb ve erkân merkezlerinin salonlarının şekli, duvarlardaki yazılar, resimler; aydınlatma, çerağ, mum, asâ, post gibi teknolojik olanlar da dahil kullanılan araç-geçerler; dedeler, semahçılar ve zâkirler gibi hizmet sahipleri, cemde dağıtılan (sakka), kılık-kiyafet biçimleri, farklı ocaklardan olanların ceme katılabilmesi ve hatta Alevî bir ocak ya da gruba mensup olmayanların da cemelere alınmaya başlaması kapsamlı farklılaşmalar meyânında zikredilebilecek hususlardır. Nitekim bugün itibarıyla şehirlerde cemler, belli bir cemevinde, aynı veya farklı ocaklara mensup bir veya birden çok dedenin, farklı ocaklara mensup tâiblere cem hizmeti görmeleri şeklinde, tasavvuftaki yerleşik kurallar da dahil olmak üzere geleneksel anlayış ve kalıplara uygun olmayan bir tarzda devam etmektedir. Nitekim, dedelerin önünde karma bir cemaat vardır ve bu yapı aynı zamanda modernliğin bütün donanımlarını içselleştirme isteğindedir (Subaşı, 2009: 118). Bu ise, şehirlerde ocak dedeliğinin bizzat sona erdiğini; bunun yerini cemevi ya da vakıf ve dernek dedeliğinin aldığını göstermektedir.

Burada değinilmesi gereken bir diğer nokta, dedelerin, şehirdeki âdâb ve erkânı, ancak söz konusu vakıf ya da dernek yöneticilerinin uygun görmesiyle yapabildikleri hususudur. Hatta bugün itibarıyla dedeler şehir merkezlerinde, belli bir bölgede yoğunlaşmış kendi tâiblerine bile cemevleri ya da vakıf ve dernekler bünyesinde, ancak o vakıf ve dernek yöneticilerinin izin verdiği ölçüde ulaşabilmektedir. Dahası cem yapılacak yerin eşiğinden içeri adım atıldıktan ve dede posta oturduktan sonraki gelişmeler de eskiden olduğu gibi cemevi ya da dernek dedesinin kontrolünde değildir. Dolayısıyla Geleneksel Alevîliğin temel otoritesini ifade eden ocak dedeliği şehirlerde söz konusu otoritesini yitirmişken; artık şehirdeki Alevîler açısından temel otorite, Alevî kimliği bağlamında kurulan dernekler, vakıflar vb. kurum ve kuruluşlar olmuştur (Yaman, 2009: 193-195.)²⁷

8. Cemevinin Mahiyeti ve Temel Fonksiyonları

Buraya kadar çizilen çerçeve, cemevinin günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan ocak ya da grupların, “cem” olup/toplanıp, bir takım sosyal ve kültürel içerikli etkinliklerle beraber, aslında “tevhit çekerek icra ettikleri zikir ibadeti” merkezli âdâb ve erkânı yürüttükleri mekânlara verilen bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla, on iki hizmet üzerinden yürütülen cemler birer zikir ayini/toplantısı; cemevleri de bunların icrâ edildiği mekânlardır.²⁸

Cemevleri, bugün itibariyle birer âdâb ve erkân mekânı olmakla beraber aynı zamanda pek çok sosyal ve kültürel etkinliğin yerine getirildiği bir nevi kimlik de inşa eden merkezler konumundadır. Konu hakkında yapılan çalışmalarda dile getirilen hususlara göre:

Cemevleri, şehirlerde kurulan mekânlar olarak Alevî nitelemeli ocak ve grup mensupları için gelenekle ya da kimlikle bağ kurmak ve kimliği yeniden inşa etmek gibi önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Bu itibarla cemevleri bir nevi aidiyet üretme ve kültürel sınır belirleme alanı oluşturmaktadır (Yıldırım, 2012: 168-169)

Cemevlerinde Alevî geleneğin öğrenilmesi ve insanların farklı konularda yetişmeleri için konferans, panel, seminer vb. etkinlikler düzenlenmektedir. Dinî ve millî günlerde bir takım etkinlikler yapılmaktadır.

Cemevleri bugün itibariyle başta on iki hizmet sahiplerinin yetiştirildiği birer eğitim merkezleri konumuna gelmiştir. Çoğunda kütüphane veya okuma salonu bulunan söz konusu mekânlarda, ayrıca saz, semah, İngilizce, Almanca, bilgisayar, okuma-yazma, dikiş-nakiş, el sanatları, tiyatro vb. kurslar ile dershaneye gidemeyen öğrenciler için hazırlık kursları düzenlenmektedir.

Cemevleri âdetâ birer sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri işlevi görmektedir, buralarda bir takım ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmeye çalışılmakta, fakir öğrencilere burs vermeye gayret edilmekte, ihtiyaç sahiplerine erzak ve giysi yardımları yapılmakta, çocuklar için sünnet merâsimleri düzenlenmekte, imkânlar ölçüsünde evlenemeyen gençlere maddî yardımlar yapılmakta ve bünyesinde bulunan aşevlerinde haftanın belirli günlerinde muhtaçlara yemek dağıtımı yapılmaktadır (Hacıgökmen, 2016: 84-86).

Cemevleri Hakk’a yürüyen kişilerin cenaze hizmetlerinin yürütüldüğü, gasilhâne ve morgların bulunduğu, cenaze namazı hizmetlerinin yürütüldüğü merkezler haline de gelmiştir (Yıldırım, 2012: 167-174; Rençber, 2012: 78-83; Şahin, 2012: 44-45).

Bugün itibariyle cemevlerinin icrâ ettiği dinî, sosyal ve kültürel alanlarda söz konusu fonksiyonların, geçmişte tekke, zâviye ve degâhların icrâ ettiği fonksiyonlar ile mahiyet olarak örtüşmesi de konuyu bitirirken dikkat çekilmesi gereken bir özelliktir.

9. Sonuç

Geçmişte her bir grubu Bektâşî, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibi, Baba Mansurlu, Ağuiçenli, Tahtacı, Hubyarlı, Keçeci Babalı gibi mensup olduğu ocakla anılan, günümüzde ise daha çok Alevî nitelemesi ile isimlendirilen gelenek ya da ocak ve gruplar, dînî ve sosyal hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiştir.

İmanı dahi “ikrâr etmek” anlamına yani tarikatta nasip almaya veya bir mürşide, pîre ikrâr vermeye hasreden, dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin hakim olduğu Alevî nitelemeli gelenek, bu düşüncesini yine tasavvuf ekollerinin hepsinde bir şekilde varolan usûl ve âdâb-erkân çerçevesinde sistemleştirmiştir. Buna göre, tasavvuf usûllerini dört kapı-kırk makam anlayışıyla oluşturan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, âdâb-erkân bağlamında üç sünnet-yedi farz, niyaz, cem gibi unsurları esas olarak kabul etmişler ve ahlâk anlayışlarını eline-diline-beline sahip olmak ilkesini merkez alarak oluşturmuşlardır.

Günümüzde daha çok Alevî şeklinde isimlendirilen bu ocak ve gruplar, geçmişte âdâb ve erkânlarını diğer tasavvuf ekolleri ve gruplarında olduğu gibi âdâb ve erkân merkezleri olarak kurumsallaşmış olan tekke, zâviye ve dergâh gibi merkezlerde yürütmüşlerdir. Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocaklarda temel erkân olarak kabul edilen ve tevbe-istiğfar, rızalık, tevhid, miraçlama, semah vb. unsurlarıyla bir zikir ibadeti mahiyetinde olan cemler; özellikle tekke, zâviye ve dergâhların meydan evi, meydan odası, Kırklar meydanı vb. isimlerle yer alan bölümlerinde icrâ edilmiştir. Tekke, zâviye ve dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede (ocakzâde) ya da tâlibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir.

1960’lı yıllarda ülkemizde yaşanan sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı şehirleşmeyle beraber Alevî nitelemeli ocak ve gruplar doğal olarak âdâb ve erkânlarını şehirlerde de yürütecekleri mekânlar oluşturmuş ve 1990’lı yılların ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu mekânlara, geleneksel isimlendirmelerden farklı olarak “cemevi” adı verilmiştir. Dolayısıyla, cemevi isminin tekke, zâviye, dergâhlar ya da “meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi” vb., cemaatin “cem olup/toplanıp” tevhid/hû,hüü çekmek suretiyle icrâ ettikleri zikir ibadeti ile âdâb ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Nitekim, Mimarlık ve Sanat tarihi alanlarında tekke, zâviye, dergâh, âsîtâne vb. mekânlarla ilgili pek çok çalışma bulunurken, 2000’li yıllar öncesinde cemevi ismiyle herhangi veriye rastlanmaması, söz konusu ismin ve kurumsal yapının son döneme ait bir isimlendirme ve olgu olduğunu teyit etmektedir. Ayrıca Cem Dergisi’nde cemevlerinin tarihsel kökeni, mahiyeti, kuruluşu, işlevleri vb. konuları ele alan yazıların büyük çoğunluğunun 1994-2002 tarihlerinde yoğunlaşması da bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Buraya kadar çizilen çerçeveye, “cemevi”nin günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan gelenek ya da ocak ve grupların, “cem” olup/toplanıp, bir takım sosyal ve

kültürel içerikli etkinliklerle beraber, aslında “tevhid/hû, hüü çekerek icra ettikleri zikir ibadeti” merkezli âdâb ve erkânı yürüttükleri mekânlarla verilen bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla, on iki hizmet üzerinden yürütülen cemler, birer zikir ayini/toplantısı; cemevleri de bunların icrâ edildiği mekânlardır.

Bu itibarla, cemevi ismiyle şehir merkezlerinde teşekkül eden, daha sonra köylerde de aynı adla ve tasavvufi kabulleri çerçevesinde bazısı dört kapı kırk makamı temsilen, dört kapı ve kırk köşeli; bazısı On iki İmamı temsilen, on iki köşeli vb. değişik şekillerde inşa edilen son döneme ait bu yeni yapılar, farklı sosyal etkinliklerle beraber aslında tasavvuf geleneğindeki benzerleri gibi âdâb ve erkânın yürütüldüğü mekânlardır. “Sırf tesmiye mahiyeti değiştirmez”, yani; “sırf isim ya da ad değişikliği nedeniyle bir işin, olayın ya da olgunun mahiyeti veya içeriği değişmez” prensibince ifade edilmelidir ki, her ne kadar cemevi isimlendirmesi geleneksel olarak tekke, zâviye, dergâh ya da meydan evi, Kırklar meydanı, meydan odası, tarikat evi, büyük ev gibi adlarla anılan âdâb ve erkânın icra edildiği mekânların yerine yeni bir isim olarak kullanılsa da, bu cemevinin mahiyetini değiştirmez.

Bugün itibariyle Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar hakkında yürütülecek her türlü çalışmada bu çalışmamızda ortaya konulan çerçevenin dikkate alınmasının sağlıklı sonuçlar almak için önemli olduğu değerlendirilmektedir. Bu konularda zaman zaman tarihsel tecrübeyi, bilimsel bilgiyi ve metodik yaklaşımı dikkate almayan bazı tavırlar sergilendiği görülmektedir. Nitekim, güncel bir takım tartışmalarda cemevlerinin havra, kilise ve cami ile yan yana anılması –eğer kasdı ve belli bir maksada matuf stratejik bir tavır değilse- metodolojik olarak son derece yanlış olduğu kadar, tarihsel ve bilimsel verilere de uymamaktadır. Tekke, zâviye ve dergâhtan cemevine, Alevî nitelemeli ocak ve grupların geçmişten günümüze âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri mekânları ele alan bu çalışmada ortaya konulan çerçeve, bir âdâb ve erkân mekânı olan, yani İslâm tasavvuf ekollerinin hepsinde olduğu üzere tarikat hayatının gereklerinden biri olan “tevhid/hû, hüü”lerin çekildiği cemevinin de, olması gerektiği şekilde diğer tasavvuf ekollerinin âdâb ve erkân merkezleriyle değil de, dinlerin mabetleri olan havra, kilise ve cami ile kıyaslanması ya da birlikte zikredilmesinin ne kadar yanlış olduğunu; daha doğru bir ifadeyle kıyaslanmaması ve zikredilmemesi gerektiğini göstermeye yetmektedir.

Bu itibarla, nasıl ki, İslâm coğrafyasında hiçbir dönemde tekke, dergâh, zâviye, âsitâne vb. âdâb ve erkânın yürütüldüğü mekânlar havra, kilise ve cami ile kıyaslanarak algılanmadıysa, geçmişte yine tekke, zâviye, dergâh, meydan evi gibi farklı isimlerle anılan, günümüzde ise daha çok cemevi adını almış bulunan ve farklı sosyo-kültürel etkinliklerle beraber aslında Alevî ocak ve grupların âdâb ve erkânının yürütüldüğü bu mekânların, dinlerin ortak mabetleriyle kıyaslanması söz konusu olmamalıdır. Hele İslâm içinde olan ve İslâm tasavvufunun önemli bir unsuru zikrin icrâ edildiği bir geleneğe ait mekânın, İslâm’ın ortak mabediyle kıyaslanması her açıdan sıkıntılı bir durum ortaya çıkarmaktadır. İslâm tarihinin hiçbir döneminde tasavvuf âdâb ve erkânının icrâ edildiği tekke, zâviye, dergâh gibi mekânlar, cami ve mescitler-

le kıyaslanmamıştır. Kaldı ki, başta Hacı Bektâş, Şücâ‘eddin Velî, Seyyid Battal Gazi dergâhlar olmak üzere pek çok örneğinde görüldüğü üzere geleneksel tekke, zâviye ve dergâhlarda cami ve mescid kayıtlarının bulunması, sağlıklı değerlendirmeler için daima göz önünde bulundurulması gereken bir vakıdır.

Sonnotlar

- 1 Alevî nitelemesi kullanılan grupların geleneksel olarak ocak sistemine dayanması ve ocakların farklı tasavvufî geleneğe mensup olması; şehirleşmeyle birlikte farklı Alevîlik anlayışları etrafında bir örgütlenme yaşanması gerçeği, çalışmamız boyunca “Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar ve gruplar” şeklinde bir ifadeyi kullanmayı gerekli kılmıştır.
- 2 Hüseyin Bal (1997: 221) tarafından “Alevîlik/Bektaşîliğin ne olduğuna ilişkin erkek ve kadınların görüşlerini” tespit etmek amacıyla sorulan soru için hazırlanan “1. Mezheptir, 2. Tarikatır, 3. Kültürdür, 4. Yaşama tarzıdır, 5. Bunların hepsidir, 6. Fikri yok” şeklindeki şıklardan oluşan seçeneklere verilen cevaplara göre, Baladız kanköyünde erkeklerin %36’sı Alevîliği tarikat, yine %36’sı hepsi, %8’i kültür, %8’i yaşama tarzı, %4’ü mezhep olarak tanımlamış, %8’i fikri yok şikkını işaretlemişlerken; kadınların %56’sı hepsi, %12’si ise tarikat, %8’i mezhep olarak nitelendirmiş, %24’ü ise fikir beyan etmemiştir. Niyazlar köyünde ise erkeklerin %80’i tarikat, %13,3 mezhep ve %6,7’si hepsi şıklarını işaretlerken; kadınların %40’ı tarikat, %26,7’si mezhep, %13,3’ü kültür, %6,7’si yaşama tarzı olarak tanımlamışlar, %6,7’si de fikri yok seçeneğini işaretlemişlerdir. Bkz. Bal, *Toplumsal Kurumlar*, s. 173. Yine Bal tarafından Isparta’nın Alevîler ve Sünnîlerin karışık yaşadıkları iki köyde yapılan araştırmada deneklere yöneltilen “Size göre Alevîlik/Bektaşîlik nedir?” sorusu için hazırlanan “1. İslâmiyet’in farklı yorumu, 2. İslâmiyet ile eski Türk kültürünün kaynaşması, 3. Bir mezhep ya da tarikat, 4. İslâm’ın özünden sapma, 5. Başka” şeklindeki seçeneklere verilen cevaplara göre, Aliköy’deki Alevîler’den erkeklerin %25’i Alevîliği tarikat, %25’i de İslâm-Türk sentezi, %15’i İslâmiyet’in farklı yorumu, %15’i İslâmiyet ile aynı olarak görürken, %20’si bu soruyu cevapsız bırakmış; kadınlardan %65’i tarikat, %25’i de İslâm-Türk sentezi, %5’i İslâmiyet ile aynı olarak nitelendirmiş, %5’i ise soruyu cevapsız bırakmıştır.
- 3 Cengiz’in çalışmasında (2000: 106) “Alevî-Bektaşîliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı” hakkında hazırlanan tabloda, bütün öğrenim düzeyleri dikkate alındığında deneklerin %41,7’si Alevîliği *İslâmî bir tarikat*, %23’ü İslâm’ın özü, %23’ü bir düşünce biçimi, %12,3’ü de İslâmî bir mezhep olarak nitelendirmişlerdir.
- 4 Keskin’in bu çalışmasında (2004: 103) deneklerin %32,1’i Alevîliği İslâm’ın özü, %25,9’u bir düşünce veya yaşam biçimi, %7,5’i ayrı bir din olarak tanımlamaktadır.
- 5 Sinanoğlu bu çalışmasında (2008: 119-121) örneklemin meslekleri ve Alevîliği tanımlama ilişkisini tespit etmek amacıyla deneklere 5 şıklı bir soru yöneltilmiş ve bu şıkları şu şekilde sıralamıştır: 1. İslâm’ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e bağlı tarikat, 2. Bir düşünce, 3. Bir kültür, 4. İslâm dini içinde bir mezhep, 5. Ayrı bir din. Ankete katılanların % 47’si birinci şikkı işaretleyip Alevîliği tarikat olarak tanımlarken; % 15’i ‘bir düşünce’, %18,5’i ‘bir kültür’, % 16,6’sı ‘İslâm dini içinde bir mezhep’, % 1,3’ü ‘ayrı bir din’ şikkını işaretlemiştir. Yakın oranlar yerleşim yerlerine göre katılımcıların tanımlarında da görülmekte ve buna göre % 48’i Alevîliği tarikat olarak tanımlamaktadır. Yerleşim yerlerindeki kabullere göre Alevîliğe tarikat diyenlerin oranı ise şu şekildedir: Köy, %59,5; ilçe, %56,3; şehir, % 46,8.
- 6 Alevî nitelemeli geleneğin tarikat olduğuyula alakalı farklı bölgelerdeki gelenek ya da ocak mensuplarının kendi kabulleri hakkında bkz. (Kaleli, 1996:424; Varlık, 1997: 82; Eren, 2002: 108; Taşgim, 2006: 48). Alevîliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için de bkz. (Cengiz, 2000: 149-153; Keskin, 2004: 254).
- 7 Nitekim Tokat yöresinde Dedelerin; Alevîliğin ne olduğunu farklı yönleriyle dile getirme cihetine gitseler de, Alevîliğin statüsüyle alakalı olarak hemen hemen hepsinin “tarikat” nitelemesi yaptıkları görülmektedir (Üçer, 2015: 65-68). Alevî geleneğin tarikat olarak değerlendirilmesi gerektiği ve tasavvufî boyutu hakkında ayrıca bkz: (Dalkıran, 2002: 116.; Sarıkaya, 2017:9-23).
- 8 Menâkıbnâmelerde zikredilen ortak evliyâ kerâmetleri hakkında bkz.: Ocak, 1992: 70-96.

- 9 “Az yiyecekle çok kişiyi doymak” sünî ve gayr-i sünî pek çok menâkıbnâmelerde görülebilen ortak bir motiftir. Bkz.: Ocak, 1992: 94.
- 10 Az yiyecekle orduyu doyuran Hubyar Sultan’ın bu işi gerçekleştirdiğine inanılan Hubyar Tekkesi’nin yanındaki Sokutaş’ın, Hubyarlılar’ca günümüzde de ziyaret edildiği bizzat alan araştırmalarımız esnasında gözlemlenmiştir.
- 11 Bu kabulün Buyruk olarak isimlendirilen eserlerdeki ifade şekli için bkz.: Kaplan, 2010: 157-158.
- 12 Bu husus Cengiz’in Tokat yöresinde Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmanın (2000: 174) verilerinde de dile getirilmektedir.
- 13 Buyruk nüshalarında tâliblerden dâima Hakk’ı zikretmeleri istenir. Bunun ise cemlerde pratiğe döküldüğü görülmektedir. Şeyh *Saîf Buyruğu*, 1994: 57, 141.
- 14 Cem türleri hakkında bkz.: Uluçay, 1993: 51, Temiz, 1999: 157; Doğanay, ty: 27.
- 15 Buna Muharrem, Hızır gibi zamana bağlı cemler dahil değildir. Bunlar oruçların bittiği gün düzenlenir.
- 16 Bu anlamda yeni görevler belirlenmesi potansiyeli de bulunmaktadır. Konuyla ilgili bir misal erkân esnasında yeni görevler belirlenmesi potansiyelini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, oniki hizmet dışında 17 erkân vardır ve bunların sahiplerinden birisi “çaycı ve kahvecidir.” Bu hizmetin pîri Veyssel Karanî’dir. (Arslanoğlu, 1998: 15; Ersal, 2016: 213-215).
- 17 Burada dile getirilen herkesten kasıt, Geleneksel Alevîlik’te ocağı oluşturan grubun üyeleridir. Bindiği gibi Alevî nitelemeli geleneğe mensup olanlar, özellikle görgü cemi gibi cemleri ocak ve grup içinde yapmaktadırlar. Bu cemelere Alevî geleneğe mensup olmayanlar giremediği gibi, söz konusu ocağın mensubu/tâlibi olmayan diğer kişiler de katılamazlar. Bu bağlamda Turhal Ulutepe kasabasında Hubyar Tekkesi’ne bağlı her üç grubun kendine ait bir cemevi olduğu ve her grubun cemlerini sadece kendi üyeleriyle yaptıkları hakkında bir bilgiyi paylaşmakta fayda vardır. Bu gruplar, son zamanlarda Belediye Başkanı’nın özel gayretleriyle ancak Muharrem Cemi ya da Hızır Cemi gibi cemleri birlikte yapmaya başlamışlardır.
- 18 Boy ve şeriat abdestinin (yani toplumda namaz abdesti olarak bilinen abdest) şart olmadığını dile getirenler olsa da, genelde “görülecekler” ya da hizmet sahipleri için bunların alınması gerektiğinin dile getirildiği bilinmektedir.
- 19 Şehirleşmeyle beraber bu kural değişime uğramaya başlamışsa da kırsalda cemelere başı açık girilmez. Bu hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Nitekim kadınlar, bölgelere göre değişen yerel özellikler taşımakla beraber cemelere başörtülü katılırlar. Erkekler içinde aynı şey söz konusudur. Özellikle halkaya katılacaklar ve semah döneceler mutlaka başı kapalı olmalıdır. Erkeklerde de buna yönelik olarak Anadolu’da köylerde yaygın olarak kullanılan şapka veya fütür şapka giyilmektedir. Farklı bölgelerde farklı şapkaların giyildiği malumdur. Meselâ, Ankara Çubuk’ta düzenlenen bir cemde Dede’nin namaz takkesine benzer bir başlık giydiği ile ilgili olarak bkz.: Arslanoğlu, 1998:12.
- 20 Oniki hizmetle ilgili olarak bkz.: İmam Cafer Buyruğu, 1998: 136; Fiğlalı, 1990: 336-339; Uluçay, 1993: 68-70; Temiz, 1990: 160-162; Doğanay, ty:29; Gülşan, 2001: 64-67; Haşgöl, 2001: 20.
- 21 Cemlerin uygulanması, cemlerde oniki hizmet, okunan ayetler ve dualar için bkz.: Doğanay, ty: 28-63; Uğurlu, 1991: 81-117; Uluçay, 1993: 21-74, 123-195; Doğan, 1998: 151-214; Yaman, 1998: 7-85; Temiz, 1999:166-229; Günel, 2000:107-202; Haşgöl, 2001: 20-68; Tur, 2002: 340-450; Bakır, 2003: 128-153; Karakaş, 2003: 227-267; Yıldız, 2014: 162-178. Ayrıca bkz.: <http://www.hubyar.org/adualar.html>.
- 22 Erkânın icra edildiği söz konusu kısma ayrıca Kırklar Meydanı, Acem Meydanı, meydan-ı Ali, Horasan meydanı, meydan evi, erenler meydanı, er-bacı meydanı, Hakk divanı, ibadet meydanı, kardeşlik meydanı, huzur meydanı, eşitlik meydanı, Hakk huzuru, Muhammed-Ali divanı, Hacı Bektaş-ı Veli meydanı, erkân meydanı, erler meydanı vb. isimler verildiği bilinmektedir (Noyan, 1985: 110; Rençber, 2012: 79).
- 23 Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Çamuroğlu, 2000: 14-15; Subaşı, 2005: 67-142.
- 24 İnce’nin “Bir Cemevinde Cem Ritüeli” adlı yüksek lisans çalışmasında (2017: 80-89) İstanbul’da 1994’te başlayıp 2007’lere uzanan bir inşa süreci geçirdiği anlaşılan Alibeyköy cemevinin kuruluşu hakkındaki kayıtları vakıayı teyit etmektedir. Bu vesileyle Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve

- gruplarda yerine getirilen uygulamaların ritüel yerine edeb-erkân şeklinde ifade edilmesi, söz konusu geleneği mecerasında anlamak adına oldukça önemli olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim bu alanda “edeb-erkân”ın ritüel yerine, “manner-etiquette” olarak tercüme edildiği bilinmeli ve geleneği aslına uygun olarak anlamak ve anlatmak için bu kullanımın tercih edilmesinin yerinde olacağı göz ardı edilmemelidir.
- 25 Ülger tarafından yürütülen yüksek lisans çalışmasında (2016: 70-101) Hacı Bektâş Veli, Şahkulu Sultan, Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) dergâhlarının mekânsal analizi yapılmış; bilahare 1990’lı yılların ortalarından bugüne şehirlerde inşa edilen cemevlerinin de biçimsel, mekânsal ve anlamsal özellikleri üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur.
- 26 Grup üyelerinin gruptan kopuş ya da aslı hüviyetine göre tekrar kendini formatlama davranışı hakkında bkz.: Büyükkara, 2008:120. Bu olgunun İngiltere’deki göçmenler üzerine yansımaları hakkında bkz.: Şahin, 2012: 42-56.
- 27 Yaman bu duruma bağlı olarak artık dedelerin ocak isimleriyle değil; hizmet yürüttüğü kurum ya da kuruluşun adıyla anıldığını kaydetmektedir. Yaman, bu gelişmelere bağlı olarak gerek Türkiye içinde gerekse yurt dışında son yirmi yıldır aktif dedelik yapan kişilerin, bu süreçten önce dedelik yapmadıklarına, cem-cemaat yürütmediklerine; bunların değişik mesleklerden ve emeklilerden oluştuğuna dikkat çekmektedir. Şehirlerdeki dede-tâlib profili ve ilişkisiyle ilgili olarak ayrıca bkz.: (Birdoğan, 1999: 27).
- 28 Cemevlerinin âdâb ve erkânla ilgili ne tür bir işlev gördüğüne dair değerlendirmeler için bkz.: (Güngör, 2010: 128).

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayıncıları.
- Arslanoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dâr Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6, 11-34.
- Atalay, Adil Ali. (1997). *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Bakır, Mahmut Riyat. (2003). *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem ve Bektaşilik’teki Yorumu*, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Bal, Hüseyin. (1997). *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Balkız, Ali. (2007). *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- . “Müzakereler”. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 24-28.
- Bulut, H. İbrahim ve Murat Çetin. (2010). “Gölyaka Alevilerinin Dini İnanç Ve Yaşantıları”. e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, www.mezhep.org. III/2, 165-206.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2008). “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7, 107-136.
- Cengiz, Recep. (2000). “Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.

- Çamuroğlu, Reha. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Dalkıran, Sayın. (2002). “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/10, 95-117.
- Doğan, Gürani. (1998). *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Doğanay, Eraslan. (Tarihsiz). *Anadolu Evliyası Hubyar Sultan*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- . (2000). *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*. (1994). Haz.: Mehmet Yaman. İstanbul.
- Eren, Selim. (2002). “Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gülşan, Hasan. (2001). *Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımçı Yargılayıcı Ahlakçı)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Günel, Aşık Durmuş. (2000). *El Ele El Hakk'a*. İstanbul: Can Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2010). “Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi”. *Toplum Bilimler Dergisi* 4/7, 123-136.
- Güzel, Abdurrahman. (1999). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2016). “Ahi Zaviyeleri – Cemevi Benzerliği Üzerine Bir Çalışma”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78, 81-90.
- Hasgöl, Aşık Rıza. (2001). *Sevgi Cemi ve Cemde 12 Hizmet*. Antalya.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. (1998). Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- İnce, Sibel. (2017). “Bir Cemevinde Cem Ritüeli”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kaleli, Lütfi. (1996). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kara, Mustafa. (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- . (1999). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakaş, Musa. (2003). “Alevilikte Cem”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27, 227-267.

- Keskin, Y. Mustafa. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2006). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Melikoff, İrene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev.: Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1985). *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları.
- Onat, Hasan. (2003). “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*. V1 (3): 111-126.
- Öz, Baki. (2001). *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2016). *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- . (2008). “İstanbul’da Mevcut Cemevleri ve Faaliyetleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- . (2012). “Alevi Geleneğinde Cemevinin Tarihsel Kökeni”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1273, 73-86.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, 9-23.
- Sezgin, Abdülkadir. (2002). *Sosyolojik Açısından Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sinanoğlu, Faruk. (2008) , *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. **İstanbul**: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Subaşı, Necdet. (2005). -*Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât.
- . (2009). “Türk Modernleşmesi ve Aleviler”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Edit.: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. (2001). *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Şahin, İlkay. (2012). “Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63, 39-58.
- Şanlı, Yaşar. (2005). “Cem Dergisinde Sunulan Alevilik”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Trabzon.

- Taşğın, Ahmet. (2003). “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- . (2006). *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- . (2009). “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit.: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 211-225.
- Temiz, Hüseyin. (1999). *Aleviliğin Gerçek Yüzü ve Özü*. İstanbul.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslâm’da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Türer, Osman. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Uluçay, Ömer. (1993). *Alevilikte Toplu İbadet Cem Erkânı*. Adana.
- Üçer, Cenkşu. (2015a). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2015b). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . (2010). “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb ve Erkân”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 457-510.
- Ülger, Gözde. (2013). “Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Üzüm, İlyas. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Varlık, Ali Ağa. (1997). *Alevi-Baktaşiliğın Dayanakları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (1998). *Alevilikte Cem*. İstanbul.
- Yaman, Ali. (2009). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları” *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit.: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 178-202.
- Yıldırım, Erdal. (2012). “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2, 157-176.
- Yıldız, Harun. (2014). *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yücel, Sabri. (1994) “Cemevleri Açılırken”, *Cem Dergisi* 43, 35-37.

HACI BEKTAŞ-I VELİ ÖĞRETİSİNDE AKLIN VE İLMİN YERİ*

THE PLACE OF REASON AND WISDOM IN DOCTRINE OF HACI BEKTAŞ-I VELİ

İbrahim GÜL**

Öz

Hacı Bektaş-ı Veli, İslam dinini günün koşullarına göre yorumlayan bir Türk sufusidir. *Makâlât* adlı eserinde yer alan “Dört Kapı Kırk Makâm” öğretisi kâmil insan yetiştirme basamaklarını gösteren bir program niteliği taşımaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli’nin bu eserinde “akıl” ve “ilim” kavramlarına da yer verilmiştir. O “İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır” sözü ile ilmin önemini en veciz bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışmanın amacı, bu öğreتيye göre akıl-ilim ilişkisinin önemini ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla Hacı Bektaş Veli’nin *Makâlât*’ı ve farklı kaynaklar taranarak insan yaşamında aklın ve ilmin önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın yöntemi doküman taramaya dayalıdır. Araştırmanın yöntemine uygun olarak Hacı Bektaş Veli’nin *Makâlât*’ı ayrıntılı olarak taranmış, akıl ve ilim ile ilgili kısımlar çıkarılmıştır. Bazı yerlerde metnin orijinali değiştirilmeden verilmiştir. *Makâlât*’ta akıl ve ilim kavramları bir takım benzetmelerle ele alınarak işlenmiştir. Ona göre, akıl yeryüzünde Allah’ın terazidir. İman da akıl üzeredir. Aklın üç koruması: sabır, utanma ve kanaattir. İlim üçtür: muhkem ayetler, kesin farzlar, bunların dışındakilerdir. Hacı Bektaş Veli ilim öğrenmeyi ibadet etmekten öncelikli görmektedir. Yani Şeriatın ikinci makamı ilim öğrenmektir. Öyleyse ilim adamlarına da saygılı olmak gerekir. Hacı Bektaş Veli öğretisi, onun akla ve ilme ne kadar önem verdiğini göstermektedir. O bir bakıma Türk-İslam inancının bir sentezini yaparak günümüz İslam anlayışına da ışık tutmaya çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Hacı Bektaş Veli öğretisi, *Makâlât*, akıl, ilim, âlim

Abstract

Hacı Bektaş-ı Veli is a Turkish Sufi who interpreted Islam according to the conditions of his time. Hacı Bektaş Veli’s *Makâlât* is a program that shows the stages of complete human development which is called as “Dört Kapı Kırk Makâm”. In this book of Hacı Bektaş-ı Veli, the concepts of “reason” and “wisdom” are also included. He simply explained these concepts by saying “Every path would be ended with darkness without wisdom”. The aim of this study is to reveal the importance of reason-wisdom relationship according to this doctrine. For this purpose, Hacı Bektaş Veli’s *Makâlât* and different sources were examined and the importance of reason and wisdom in human life was investigated. Document analysis method was used in the present study. In accordance with the method of the study, Hacı Bektaş Veli’s *Makâlât* was analyzed in detail and the parts related to reason and wisdom were especially focused. In some cases, the original quotes were used without any paraphrasing. The concepts of reason and wisdom in *Makâlât* were analyzed by a set of analogies. According to Hacı Bektaş, the reason is the balance of Allah on earth. Faith is related with and abided by reason. Reason can be protected by three ways: patience, shame and conviction. Wisdom should be based on three dimensions: the obvious verses, definite and explicit fards and those except for these dimensions mentioned. According to Hacı Bektaş Veli gaining wisdom is a priority for worship. So the second phase of Sharia is to gain wisdom. Therefore, individuals having wisdom should be respected by others. The doctrine of Hacı Bektaş Veli show how he gave importance to reason and

* Makalenin Geliş Tarihi: 23.10.2018, Kabul Tarihi: 27.11.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.24

** Dr. Öğr. Üyesi Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitim Yön. ABD, igul@omu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0501-8221>

wisdom. In this sense, he tried to shed light on the contemporary understanding of Islam by making a synthesis of the Turkish-Islamic faith.

Keywords: Hacı Bektaş Veli's doctrine, *Makâlât*, reason, wisdom, schola

1. Giriş

Hacı Bektaş Veli bir gönül insanı olup, “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisi ile meşhurdur. Öğreti, “ham” bir insanın olgunlaşarak nasıl “kâmil” insan olabileceğinin basamaklarını gösteren bir program niteliğindedir. Tasavvuf konusunda olduğu kadar bir akıl ve bilim insanı olan Hacı Bektaş Veli’ye göre, her şeyin en büyüğü, ilim ve hilmidir (yumuşak huyluluktur). İlim ile Hakk’a yol bulunur. Hilim ile halka tahammül edilir (Bozkurt, 2011: 85). Hacı Bektaş Veli, “Madde karanlığı, akıl nuru; cehalet karanlığı, ilim nuru; nefis karanlığı marifet nuru; gönül karanlığı da aşk nuruyla aydınlanır” buyurmaktadır (Gülçiçek, 2003: 271).

Hacı Bektaş Veli ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında, “Hacı Bektaş Veli *Makâlât*’ında Akıl-İman İlişkinin Din Felsefesi Açısından Tahlili” (Ulutürk, 2013); “Erdemli İnsan Yetiştirme Modeli: Hacı Bektaş-ı Velî Felsefesinden Çağcıl Eğitim Sistemleri İçin Bazı Çıkarımlar” (Bayar ve Bayar, 2014); “Hacı Bektaş Veli’nin Yaşam Felsefesi İnanç ve Öğretisi” (Gülçiçek, 2003); “Toplumsal Açından Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Veli” (Aktaş, 2000); “Alevilik ve Bektaşilikte Gönül Eğitimi” (Çelik, 2014); “Hacı Bektaş Velî Öğretisinde İtikadî Unsurların Menşei” (Korkmaz, 2011) gibi çalışmalara rastlanmaktadır. Hacı Bektaş Veli’nin akıl ve ilim kavramlarını ele alan çalışmaların ise sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmanın bu konuda bir boşluğu doldurması ve farkındalık yaratması beklenmektedir.

2. Akıl

Arapça bir kelime olan akıl, düşünme, anlama ve kavrama gücü, us anlamına gelmektedir (TDK, 2018). Anlayıcı bir kuvvet olan akıl, dünyada yalnızca insana verilmiştir. Akıl sayesinde insan Hakk’ı batıldan ve iyiyi kötünden ayırabilir. Hayvanlar bazı şeyleri yapma kabiliyetine sahip olsalar da onların akılları yoktur. Hayvanlar zekâları sayesinde birbirleriyle anlaşır. Bu bakımdan akıl ve zekâ kavramları birbirine karıştırılmamalıdır.

Zekâ sözlükte, düşünme, akıl yürütme, algılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı (TDK, 2018) olarak tanımlanmıştır. Başka bir anlatımla zekâ, soyut düşünebilme, sorun çözüme, değişimlere uyum sağlama ve yaratıcı düşünebilme yeteneğidir. Bireyin ortaya çıkan yeni durumlar karşısında, önceki deneyimlerinden yararlanarak gereğini yapmasıdır. Zekânın doğrudan bir varlık olmayıp bir eylem ve eser olması onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır (Sayar ve Dinç, 2011: 85).

Akıl ile zekâ kavramları ayrı olmakla birlikte, elbette bunlar arasında bir ilişki bulunmaktadır. Her şeyden önce zeki insanlar akıllarını daha iyi kullanırlar. Diğer taraftan zekâsı yüksek olan kişiler de çoğu zaman akıllı olarak nitelendirilirler. Başka

bir görüşe göre, kişilerde aklın varlığı ve tezahürü, zekânın varlığı anlamına gelmeyebilir. Ancak zekânın varlığı aklın varlığına işaret eder. Her zeki insanın akıllı olduğunu söylemek mümkün iken her akıllı kişinin zeki olabileceğini söylemek mümkün olmayabilir (Karagül, 2011).

Descartes, akıl ve zekânın birbirinden ayrı kavramlar olduğunu, iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi olan aklın bütün insanlara eşit dağıtıldığını ancak insanların farklı zekâlarda yaratılmış olduklarını kabul eder (Descartes, 2010: 3). Psikologlara göre, zekâ öğrenebilme yeteneği olup bireyin zekâsı, öğrenim yeteneğinin genişliği ve çeşitliliği ile ilgilidir. Yani bu görüşe göre, çok öğrenen az öğrenenden daha zekidir (Özgülven, 1994: 163)

Benzer bir ilişki düşünme ile zekâ arasında bulunmaktadır. Düşünme, duyumlardan ayrı aklın kendine özgü durumu olup, bir şeyleri karşılaştırabilme, onlar arasında ayrımlar yapabilme veya ilişkiler kurabilme yetisidir (TDK, 2018). Gerçek nesnelere yerine, onların simgelerini kullanarak yapmış olduğumuz zihinsel işlemler, düşünme olarak nitelendirilir. Bir bakıma düşünerek sorunlara çözüm bulmaya çalışırız. Bireyin sahip olduğu zekâ seviyesi ve öğrenme şekli onun düşünme şeklini ve boyutunu etkiler. Düşünme işlevi ise, belirli bir öğrenme şekli sonunda oluşur (Topçu, 1999: 373). Örnek, analiz edici düşünme ve sistem düşüncesi gibi.

2.1. İslam Dininde Aklın Yeri

İslam dinindeki aklın önemli bir yeri vardır. Kur'an'da iman için aklın önemi vurgu yapılmaktadır. Kur'an'da akıl sözcüğü isim olarak geçmemektedir. Daha çok eylem anlamında kullanılmakta olup, akıl yerine kalp sözcüğü tercih edilmiştir. Bu anlamda kalp, anlamayı ve düşünmeyi gerçekleştiren bir merkez konumundadır (Esen, 2011: 86). Kısaca belirtmek gerekirse, Kur'an daha çok işlevsel aklı önemsemektedir. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan şey, işlevsel bir akla sahip olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de bir ayette: "Akıllarını güzelce kullanmayanları Allah pislik içinde bırakır" (Yunus/100)! buyurulmaktadır.

İmam Cafer-i Sadık *Buyruğu*'nda, insanda dört hasiyetten bahsedilmektedir. Bunlar: İlimde hayvan, akılda hayvan, fikirde hayvan ve sohbetde hayvan. İlimde hayvan olan kişi, dünyada en aşağıdadır. Akılda hayvan kişi, sözünü bilmez. Fikirde hayvan olan ise sohbet has iken ham eder. Sohbetde hayvan olan kişi ise sözünü yabana harç eder (Vaktidolu, 2011: 160). Buyruğa göre, insan Hakk'ın emrinden çıktığında, görünürde insan olsa bile manada hayvandır. Böyle insanlara itimat etmemek gerekir.

Mevlânâ'nın akıl konusunda görüşleri Kur'an'la ve İmam Cafer-i Sadık'ın açıklamalarıyla örtüşmektedir. O bir beytinde, "akıl bağlanmıştır da hevâ ve heves dileğini işliyor; hâlbuki akıl işlemeliydi dilediğini" (Mevlânâ, 2000: 187) derken, bazen aklın bağlanabileceğini kabul eder. Bu durumda kişi kalbin istekleri yerine nefsin isteklerini yapmaya başlar. Bu bir bakıma nefsin akla üstün gelmesidir. Göztepe'ye göre, Mevlânâ akli eleştirdiği yerlerde, ona akıldan daha çok zekâ manası yüklemektedir

(2005: 419). İnsan zekâsını yararlı durumlar için kullanabileceği gibi zararlı işler için de kullanılabilir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*'sinde cevherleri beş kısma ayırmaktadır. Bunlar: heyûlâ (eşyanın aslı), suret-i cismiyye, cism-i tabii, nefis ve akıldır. İlk üçü bitişik, son ikisi ise ayrılmış cevherlerdir. Eğer akıl, kendisiyle Allah arasında vasıta olmuyorsa, ona akl-ı küll eğer aklın altında başka akıl yoksa ona akl-ı faâl derler. Akılların en şerefli akl-ı küll'dür. Daha sonra ona yakın akıllar gelmektedir (Meyan, 2017: 52). Bu açıklamaya göre akıl bir cevher olup, Allah'ın insana bahşettiği değerli bir hazinedir.

3. İlim

İlim sözlükte, bir şeyin doğrusunu bilme, biliş anlamlarına gelmektedir (TDK, 2018). İlim bu anlamıyla, dünyada olup biten olayları konu edinerek, gözlem ve deneye dayalı yöntemler kullanılarak bilimsel bir gerçeklikten yararlanarak sonuç çıkarma olayıdır. Bu anlamıyla bilim ile benzer bir anlamda kullanılmaktadır. İlimden bahsedebilmek için üç soruya cevap vermek gerekir (Atay, 1987: 8): 1) İlim yapmak mümkün müdür? 2) İlim nedir? 3) İlim hangi yol ve yöntem ile öğrenilecektir?

İlim yapmanın mümkün olup olmadığı uzun yıllar tartışılmış felsefi bir konudur. Bu konuda iki karşı fikir bulunmaktadır. Bunlar inançlılık ve şüpheciliktir. Peirce'ye göre inançlar, arzularımızı yönlendirir ve eylemlerimizi şekillendirir. Şüphenin ise böyle bir etkisi yoktur. İnanç zihni hayatımıza yarı-ahenkli bir durum yaratır. Biz bu ahengi üç niteliği ile tanırız: farkına varırız, inanç şüphenin iticiliğini keser ve son olarak alışkanlık tesis etmeyi içerir. Şüphe ise müşkül ve tatmin olmayış durumu olup bizi araştırmaya götürür. Araştırma şüpheden sağlam inanca geçiş sürecidir (Türer, 2003: 28–29)

İlim yapmasıyla, insan diğer canlılardan ayrılır. “İnsan nasıl bir ilim yapmalıdır?” sorusuna bir cevap bulmak gerekir. İnsanın elbette bu konuda bir sorumluluğu bulunmaktadır. Kelâm âlimleri konuya farklı açıklamalar getirmektedirler. Bunlardan bazıları şunlardır: 1) İnsan önce kendisini yaratan Allah'ı bilmelidir, 2) Muhakeme ve delil getirmek ilimden önce gelmelidir, 3) İlk önemli olan şey insanın düşünmeyi istemesidir, 4) İnsana ilk farz olan şey şüphe etmesidir. Ehlisünnete göre, “Allah'ı bilmek en büyük ibadet” olup, insanın önce Allah'ı bilmesi ilmi öncelik taşımaktadır (Atay, 1987: 7).

3.1. İslam Dininde İlimin Yeri

Kur'an-ı Kerim'in ilk ayetinin “Yaratan Rabbinin adıyla oku” (Alak/1) olduğu düşünülürse, İslam'ın ilme ne kadar önem verdiği kolayca anlaşılır. Başka bir ayette: “İnsanı yarattı, ona beyanı (düşüncesini açıklamayı) öğretti” (Rahman/4) buyurulmaktadır. İslam'da ilme, öğrenmeye ve düşünmeye verilen önem, aslında insana verilen önemin bir başka göstergesidir (Kocabaş, 1996: 71–72). İnsanı kendisine yeryüzünde halife kılan Allah, insana aklını kullanmayı ve bir bakıma düşünmeyi emretmektedir.

İlmin kapısı sayılan Hz. Ali, “Ey Kümeyle! İyi dinle, ilim maldan daha hayırlıdır. Çünkü ilim seni korur, oysa mala gelince, sen malı korumak zorundasın. İlim hâkimdir, mal ise, ilmin hakkında hüküm verdiği bir mahkûmdur, mal, harcanınca tükenir, azalır. Oysa ilim, verildikçe çoğalır (Gazâlî, 2015: 30) diyerek ilmin maldan daha önemli olduğunu bildirmektedir.

İnsanın diğer varlıklardan üstünlüğü ilimle olduğu gibi, insanlar arasında üstünlük ölçüsü de ilimlemdir (Canbulut, 2018). Bir ayette: “De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer/9) buyurulmaktadır. Gerçek ilim, Kur’an-ı Kerim’in de belirttiği gibi, her şeyi Cenab-ı Hakk’ın adıyla okuyabilmektir (Topbaş, 2018). İlmin gerçek gayesi “ahsen-i takvîmi” görmek ve onu anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda, ilmin gayesi ile yaratılışın gayesi birbirine benzerlik göstermekte olup, insanın kendisini ve kâinatı tanımasını öngörmektedir.

İlim, insanı olgunlaştırıp “kâmil insan” haline getirme amacına hizmet etmelidir. Bu bağlamda, başkalarına ilim öğreten âlimlere saygılı olmak, İslam’ın değer verdiği hususlar arasında yer almaktadır. Hz. Muhammed bir hadisinde, “Ben ancak bir muallim olarak gönderildim” (İbn Mâce, 1980: Mukaddime, 17: h. no: 229) diyerek, ilim, öğrenme ve öğretmenin önemini ortaya koymaktadır. Âlemlere rahmet olan Hz. Muhammed’in güzel ahlakı tamamlamak gönderilmiş olması, ilmin aynı zamanda “ahlaklı insan yetiştirmek” olduğunu göstermek bakımından önemlidir.

Bir tasavvuf şairi Yunus Emre ilim gerçeğini bir şiirinde ne kadar da güzel ifade etmektedir (Tatçı, 2018):

İlim ilim bilmektir,
İlim kendin bilmektir,
Sen kendini bilmezsen,
Ya nice okumaktır.

...

Yûnus Emre der hoca
Gerekse var bin hacca
Hepsinden iyisi
Bir gön(ü)le girmektir

4. Hacı Bektaş Veli Öğretisinde Akıl

Hacı Bektaş Veli, gerçeği insanda arayan, Hakk’ı kendi, kendi özünü de Hakk’ta bulan bir hakikat insanıdır (Gülçiçek, 2003: 267). Onun öğretisi, Alevi-Bektaşî toplumunun inanç felsefesini oluşturur. *Kitabü’l-Fevâ’id*, *Fatiha Suresi Tefsiri*, *Şathiyya*, *Hacı Bektaş’ın Nasihatleri*, *Besmele Şerhi*, *Hadis-i Erba’in Şerhi*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelîmât-ı Ayniyye* gibi eserlerin Hacı Bektaş Veli’ye ait olduğu belirtilmektedir (Güzel, 1994: 18, 19). Bazı eserlerin ona ait olduğu konusunda şüpheler olmakla birlikte, *Makâlât*’ın Hacı Bektaş Veli’nin eseri olduğu bilinmektedir (Coşan, 1996: XI).

Makâlât incelenerek, Hacı Bektaş Veli'nin akıl ve ilimle ilgili fikir ve düşünceleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

Makâlât içinde akıl farklı bölümlerde değişik anlamlarda geçmektedir. Hacı Bektaş Veli aklın korunması yönünde şu açıklamaları yapmaktadır: "...kişi daima gönül şehrinin aramalı ve gafil olmamalıdır. Aklın üç koruması vardır; riya ile tamahı gönül şehrinde çıkarılır. Aklın birinci koruması sabır, ikincisi utanma ve üçüncüsü kanaattir. İşte şeytan bu üç korumadan korkar ve mağlup olduğu da bunlarla bilir. Bunlar ulu kimselerdir ve aklın askerlerindedir." (TDV, 2011: 67). Hacı Bektaş Veli'ye göre akıl değerlidir ve onun korunması gerekir. Yani akla kalkan olacak üç önemli şey sabır, utanma duygusu ve kanaat olup, Hacı Bektaş Veli bunları akli koruyan askerler olarak görmektedir.

Hacı Bektaş Veliye göre, "akıl yeryüzünde Allah'ın terazisidir." (TDV, 2011: 129). Birey bu terazi sayesinde iyiyi ve kötüyü tartar, doğruyu yanlıştan ayırt edebilir. Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere bakıldığında, ayetler içinde "akıl etme", "akıl erdirmeye", "temiz akıl sahipleri", "akıllanmayacak mısınız?" gibi kelimeler yer alır (Kuranfihristi.net). İslam dini, insan aklını kullanarak kâinatı keşfetmesini ve Kur'an'ı anlamak için çaba sarf etmesini öngörür. Böylece insanoğlu Allah'ın koyduğu yasaları keşfeder ve Allah'ın büyüklüğünü idrak eder.

Akıl sahibi olmak gerçekleri görmek ve anlamaya çalışmaktır. Ancak Allah dilediğini hidayete ulaştırır. Bir ayette: "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar" (Bakara/269) buyurulmaktadır. Bu akıl sahipleri Allah'ın veli kullarıdır. Onlar sırrı hakikate ermişler, Hakk ile Hak olmuşlardır. Hacı Bektaş, Allah'ın veli kulları arasında yerini almıştır.

Sıradan insan diğer canlılarla kıyaslandığında, akıllı olmakla birlikte her şeyi bilme kudretinden yoksundur. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan kâmil insan, kendi yaratılış gayesini kavramış ve buna uygun hareket eden bir akla (Akl-ı küll) sahiptir (uludağ sözlük, 2018). Ancak her şeyi bilen ve gören tek Allah'tır. Hacı Bektaş Veli buna dikkat çekerek buyurur ki: "Görmedin mi ki, göklerde ne var, yerde ne varsa hepsini Allah bilir? Fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüleri mutlaka Allah'tır... Allah onlara yaptıklarını kıyamet gününde haber verir. Çünkü Allah her şeyi hakkıyla bilir" (Mücadele/7).

Hacı Bektaş Veli'nin öğretisine göre, ilk kapı Şeriattır ve Şeriat kapısının birinci makamı iman etmektir. İslam inancında iman getirmek "Amentü" ile özetlenir: Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe, kaza ve kadere inanmaktır. Hacı Bektaş Veli imanın akıl üzere olduğunu söyleyerek şu açıklamaları yapmaktadır: "Her kim ki imanın ten veya can üzere olduğunu söylese hatadır. Bilmek gerekir ki arifler katında iman akıl üzeredir. Marifet ise gönül üzeredir. Eğer birisi Tanrı'ya gönülden şehadet edip inanmazsa münafıktır." (Coşan, 1996: 9). Hacı Bektaş Veli'nin bu

düşüncesi İslam'da iman düşüncesinin özünü oluşturur. Yani İslam dinine göre, akli delillere dayanarak iman etmek (tahkiki iman) makbul sayılırken, körü körüne iman etmek (taklidi iman) pek makbul sayılmamaktadır (Esen, 2011: 95).

Hacı Bektaş Veli'ye göre, "Rahman'ın aslının iman, şeytanın aslının ise şüphe dir. İmana şüphe katılmamalıdır. Akıl sultan olup onun vekili şeytandır. Eğer sultan giderse yerine vekil kalır. İman hazine, şeytan ise hırsızdır. Hazine bekçisi gidince hırsız hazineyi götürür" (TDV, 2011: 68). Başka bir benzetmeye göre: "İman süt, akıl bekçi, şeytan ise köpektir. Bekçi gidince köpek sütü içer" (Coşan, 1996: 9). Bunların üçünü de bir evde düşünmek gerektiğini belirterek, imanın evin içinde perişan edilmemesi gerektiğinin altını çizer. Hacı Bektaş Veli, Tanrı dostlarına inanmayı da imandan sayar. Zira Tanrı dostları miskinliği kabul etmişlerdir. O halde her ne var ise ihlasla iman getirmekte vardır.

"Marifetin Cevabın Beyan Eder" başlığı altında gönülden bahsedilir: Gönül büyük bir şehir olup yüce Allah arşa değin ne yarattıysa o şehirde bulunur ve o şehre sığar. Gönülde biri rahmani diğeri şeytani olmak üzere iki sultan vardır. "Rahmani sultanın adı akıl, vekili imandır, komutanı miskinliktir. İmanın bekçileri olan muhafızlar: ilim, cömertlik, hayâ, sabır, perhizkâr olma, korku ve edeptir" (Coşan, 1996: 21). Hacı Bektaş Hacı Bektaş Veli'ye göre, marifetli insan gönlünde rahmani sultana yer vererek ona imanı vekil kılar. İmanı miskinlik komutanı bekler. Miskinlik komutanının muhafızları, ilim, cömertlik, sabır, edep ve hayâ ile Allah'tan korkarak rahmani sultanın gönlünde kalmasına yardımcı olurlar.

Hacı Bektaş Veli, marifetin beş giysisini; ilham, anlayış, aşk, şevk ve muhabbet (TDV, 2011: 86) olarak sıralar. "Marifet cana değdiği zaman can dirilerek akla uygun gelir ve geleni gidene anlar. Her şey can ile dirilir yani can marifetle dirilir. Marifetli can, erenler canıdır. İnsanlar günah işleyebilirler ancak üç kişinin günahları yazılmaz. Bu kişiler: Ergenlik çağına gelmemiş çocuklar, uyuyan kişiler ile delilerdir (Coşan, 1996: 21-22). Bunların günahlarının yazılmama nedeni akla dayandırılmaktadır. Ergenlik çağına gelmemiş çocuklar aklını tam olarak kullanamazlar, uyku halinde akıl devre dışı kalır, delilerde ise akıl noksanlığı bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli'ye göre, insanın akıllı olması bile bazen yeterli değildir. Asıl olan insanın gönül gözünün açık olmasıdır. "Hak Teâlâ insana dört göz vermiştir. Bunlardan ikisi başta diğeri ikisi ise insanın gönlünde yer alır. İnsan baş gözüyle halkı, gönül gözüyle ise Halik'ı görür" (TDV, 2011: 90). Kur'an-ı Kerim'de, "Onları, hidayete çağırırsanız, duymazlar. Onların sana baktıklarını sanırsın. Oysaki onlar görmezler." (Araf/198) ayetinde buyurulduğu gibi, gönül gözü açık olmayan insanlar gerçekleri ve Hakk'ı göremezler.

Hacı Bektaş Veli'ye göre, "akıl iki tarafı kesen kılıca benzer" (TDV, 2011, 101). Yani insan aklıyla iyilik yapabileceği gibi, kötülük de yapabilir. "İman sermayeye ve Cenab-ı Hakk'ın buyurduğunu yapmak kâr etmeye, imansız kalmak sermayeden

zarar etmişe benzer (TDV, 2011: 101). Bu bağlamda “akıl aya, marifet güneşe benzer” (Coşan, 1996: 34). . Yani sadece akıllı olmak yetmez. Eğer akıl ışığını marifet güneşinden alırsa, ay gibi parlak olur. Talihli kimseler aklını kullanarak canını gafletten uyarırlar. “İnsan vücudunda us, akıl, anlama gücü, ilham, hidayet, fikir, endişe vardır ama bunlar görünmezler” (TDV, 2011: 106). Bunları görünmüyor diye inkâr etmek olmaz. Bunları görmezlikten gelmek akılsızlık ve gafletin ta kendisidir.

Allah insanlara birçok nimet vermiştir. Yere, göğe, kıyamete, cennete, yaratılanlara, Kur’an’a, Veli kimselere bakarak, Allah’ın saltanatını, heybetini, büyüklüğünü, fermanını, şanını ve hazinelerini görmek mümkündür. Hacı Bektaş Veli, “Âdem’in Özelliklerini Bildirir” bölümünde ayrıntılı şekilde Âdem peygamberin nasıl yaratıldığını anlatır. Bu bölümde yine akıldan bahsedilir. Âdem yaratıldığında sağ yanına baktı ve üç güzel kimse gördü. Bunlara adını ve yerlerini sordu. “Birincisi adının akıl olduğunu ve yerinin baş ile beyin arasında, ikinci edep ve hayâ olduğunu ve yerinin yüz üstünde, üçüncü adının ilim olduğunu ve yerinin göğüs içinde olduğunu söyledi. Bunlar yerine girdiğinde Âdem rahatladı.” (Coşan, 1996: 47). Sol yanında üç kötü kimsenin ise “öfke, aç gözlülük ve kıskançlık” olduğunu öğrendi. Onlara yerlerini sordu. “Öfke yerinin baş ile beyin arasında olduğu ve kendisi gelince aklın gideceğini, aç gözlülük gelince edep ve hayânın, kıskançlık gelince ilmin gideceğini bildirdi” (TDV, 2011: 118). Kısaca belirtmek gerekirse, insanın öfkeli durumlarda akli melekelerini kullanamayacağını bilmek gerekir.

Hacı Bektaş Veli, insanın yaratılışını anlatır: “Onuncu gün çocuğa can girer. Cenab-ı Hak çocuğa akılı da verdiği için artık insan yaratılmasının fermanı çıkmıştır. Bu yaratılışın üç manası olup, kimde olursa akılı tamamdır yoksa aklının olmadığı söylenebilir. Bunlar: “kendini bilmek, toprak olmak, kabri mesken edinmektir. Bu üç şey kimde varsa o çok büyük kimsedir” (TDV, 2011: 126–129). Bitkiler ve hayvanların da canı vardır ama onların akılları yoktur. İnsan akılı sayesinde cüzi iradesini kullanarak karar verir. Ancak insan kendisinin fani olduğunu ve bir gün geldiği yere döneceğini aklından çıkarmamalıdır.

Hacı Bektaş Veli’ye göre, “akıl dört türlü nurdan yaratılmıştır: ay, güneş, Sidret’ül Münteha ve arş nurudur. Cenab-ı Hak insana bunca nimeti akıl sahibi olmasından ötürü vermiştir. Kimin gönlünde akıl nuru varsa iyi, yoksa kendisine dahi faydası yoktur. Allah katında da yeri yoktur”(Coşan, 1996: 53). “Allah insanı üç karanlıktan yarattı ama akıl, ilim ve marifet nuruyla aydın kıldı”(TDV, 2011:129). Cenab-ı Hak nasıl dünya karanlığını ay ve güneş ile aydınlık kıldıysa, insanoğlunu da akıl, ilim ve marifet nuru ile aydınlık kılmak gerekir.

Makâlât’ta, akıl farklı bir şekilde yine aya benzetilmektedir. “O hem artar hem eksilir. Fakat akıl tamam olunca ne artar ne eksilir” (Coşan, 1996: 54) derken, ayın farklı konumlarına (dolunay, yarım ay, ilk dördün, ikinci dördün gibi) dikkat çekildikten sonra, aklın da buna benzer bir gelişme gösterdiği benzetmesine yer verilmiştir. Ay karanlıkları aydınlatan bir gezegendir. Akıl da gönlü aydınlatır ve bizim gerçekleri görmemize yardım eder.

5. Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İlim

Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ı besmele ile başlar. Allah'ın Resulüne ve Ehl-i Beytine salat ve selam getirildikten sonra, "...cehaleti sevmeyen ve her türlü ilim hazinelerinin sahibi olan, din meşalesini elinde tutan, kandil gibi iman nurunun yağı, erenler durağı Sultan Hacı Bektaş Veli"(TDV, 2011: 43) diyerek devam eder. Hacı Bektaş Veli, cehaletin düşmanı ve ilim sahibi birisi olarak görülür. Hacı Bektaş Veli'nin bir kandile benzetilmesi de bir tesadüf değildir. Onun yağ gibi erirken kandil gibi etrafına ışık vermesi anlamlıdır. "Yahya bin Muaz buyurur ki "İlmi ile âmil olan âlimler, Müslümanlara analarından babalarından daha şefkatli, daha merhametlidirler... Ana-baba çocukları dünya belalarından, âlimler ise Müslümanları ahiret ateşinden korurlar (İslam Âlimleri Ansiklopedisi, 2018).

Öğretide sayılan "Dört Kapı" içinde sıralanan "Kırk Makamı" başarı ile tamamlayanlar hakikatin sırlarına ermiş olurlar. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak sıralanan dört kapı içinde yapılması gittikçe zorlaşan kazanımlar yer almaktadır. Şeriat kapısının ikinci makamı "ilim öğrenmek", marifet kapısının yedinci makamı ise "bilgi sahibi" olmaktır (Coşan, 1996: 11, 17; TDV, 2011: TDV, 2011; 72, 78. Yani Şeriatla ilim öğrenmek iman etmekten sonra, ibadet etmekten önce gelmektedir. Bu Hacı Bektaş Veli'nin ilme verdiği önemi göstermektedir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, ilim insanı olgunlaştırmalı ve Hakk'a yaklaştırmalıdır. Marifetli insan bilgi sahibi olan kişidir. *Makâlât*'ta bunlar arifler olarak tanımlanmaktadırlar.

Allah her yarattığı kuluna farklı bir ilim vermiştir. Sıradan insanlar, veliler ve peygamberlere verilen ilimler derece itibariyle birbirinden farklılık göstermektedir. Musa peygamber ile Hızır kıssası bu açıklamaya güzel bir örnek teşkil etmektedir. Musa Peygambere verilen ilimle Hızır'ın sahip olduğu ilmin farklılığı, onların ayrılımlarına sebep olmuştur. Hızır'ın ayrılırken Musa peygambere geminin kenarında su içen bir kuşu göstererek: "Ey Musa senin ve benim ilmim Allah'ın ilmi yanında su kuşun okyanustan gagasıyla aldığı su damlası kadardır" (Gül, 2017: 28) sözü Allah'ın sahip olduğu ilmin kudretini anlamak bakımından çok anlamlıdır.

Horasanlı sultan Hacı Bektaş Veli, marifet ehli ariflerden bahsederken, "arifler katında her sözün üç ön yüzü, bir ardı vardır. Arif olmayanlar bilmediklerinden dolayı sözün ardını söylerler de mahcup olurlar" (TDV, 2011: 51) buyurmaktadır. Yani ancak arif olan sözün ön yüzünü anlayabilir ve utarılacak bir şey söylemez. Arif insan, ilmi yanında nefsinin bilen kimsedir. Yani alçak gönüllüdür. Yunus Emre'nin deyişiyle arif kişi, "kendini bilendir." Herhangi bir kimsenin konuşmasından onun arif olup olmadığını bir dereceye kadar anlamak mümkündür.

Miskinlik (yumuşak huylu olma), sufiğin belirtilerindedir. Hacı Bektaş Veli, "miskinliği seven ilmi sever, ilmi dileyen marifeti sever. Marifeti dileyen canı sever. Canı dileyen akli sever ve akli dileyen yüce Allah'ı sever" (TDV, 2011: 60) derken, ilim öğrenen kişinin alçak gönüllü olması gerektiğini bir kez daha vurgular. İlim sa-

hibi kişi marifetli kişidir. Marifetli insan, canı ve aklı sever. Akıselim düşünenler de kendisine akıl veren yüce Allah'ı sever. *Makâlât*'ta ilim ve akıl kavramları burada olduğu gibi bazen birlikte ele alınmıştır.

Hacı Bektaş Veli, "Ariflerin Tevhidi" bölümünde âlimlerden ve ilimden bahseder. Âlimler şöyle buyurmuştur ki "İlim üçtür: muhkem ayetler, kesin farzlar, bunların dışındakiler" (TDV, 2011: 94). Hz. Peygamber buyurur ki "İlim üçtür. Beyan olunan ayetler, sağlam farzlar, sabit sünnetlerdir" (Coşan, 1996: 33). Bu üç ilmi bilenler ulu kişilerdir. Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre, "Akıl aya, marifet güneşe ve ilim yıldızlara benzetir" (TDV, 2011: 101–102). Yıldızlara bakıldığında onları sayamayız. İlim yıldızlar gibi sonu olmayan bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Diğer taraftan yıldızlar nasıl ışık saçarak evreni aydınlatırlarsa, Allah'ın ilmi de bütün kâinatı kuşatarak karanlıkları aydınlatır.

Marifet kavramı, Hacı Bektaş Veli'nin önemle üzerinde durduğu kavramlardan birisidir. Ona göre, "Marifet ağacının başı tevhittir. Özdeki imandır. Kökü tevekkül, budakları nehiy, suyu korku ve ümit, yemişleri ilim, yeri müminlerin gönlüdür" (Coşan, 1996: 38). Hacı Bektaş Veli, ilmi müminlerin gönlünde dikili bulunan marifet ağacının yemişlerine benzetmektedir. Ancak bu marifet ağacını korku ve ümit suyu ile sulamak gerekmektedir. Başka bir anlatımla akıl ve ilim sahibi kişiler ümit ile korku arasında olmalı, başkalarına karşı mütevazı davranış sergilemelidirler. Zira Allah kibirlenenleri sevmez. Şeytanın da ilmi vardı ama kibirlenerek onu kaybetti.

6. Sonuç

Hacı Bektaş Veli bir halk eğitimcisi olup, akla ve ilme değer veren bir hakikat insanıdır. *Makâlât*'ında onun cehaleti sevmeyen ve ilim hazinelerinin sahibi olduğundan bahsedilmektedir. Bu açıklamalardan Hacı Bektaş Veli'nin hem tasavvuf hem de akla dayalı bilimler konusunda iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'ya özel bir görevle gönderildiği düşünülen Hacı Bektaş Veli bu görevini başarı ile tamamlamıştır. Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında onun gayret ve çabalarının olduğu bilinmektedir (Kemaloğlu, 2012: 113).

Makâlât'ın çeşitli bölümlerinde aklın önemi üzerinde durulmuştur. Akıl, yeryüzünde Allah'ın terazisi kabul edilerek, insanın aklı sayesinde gerçeklere erişebileceği varsayılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin bu yönüyle kadercı olmayıp akılcı bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. *Kur'an* ayetleri incelendiğinde, İslam dininin gerçekte insan aklına önem veren akılcı bir din olduğu anlaşılır. Hacı Bektaş Veli sabır, utanma ve kanaat ile aklın korunması gerektiğine inanır. Öyleyse insan gafil olmamalıdır. İman akıl, marifet gönül üzeredir. Bir kişi gönülden inanmaz ise münafıktır. Hacı Bektaş Veli, insanları derece itibarıyla dört grupta (Abitler, Zahitler, Arifler ve Muhipler) ele alarak her birisinin ibadetlerinin farklı olduğunu belirtir. Ona göre en büyük ibadet ihlas ile "Ya Rabbi" diyebilmektir. İbadet etmede en önemli husus ise samimiyettir.

İmana Őphe katılmamalıdır. Zira Şeytan insanın aklını elmek için gayret gösterir. İman, akıl ve Şeytan bir aradayken akıl imanı korumazsa, Şeytan imana zarar verir. Akıl rahmani olup aklın bekkisidir. Gönül içinde rahmani sultanın adı akıl olup vekili imandır. Hacı Bektaş Veli’ye göre, ergenlik çağına gelmemiş çocuklar, uyuyan kişiler ve deliler günah iŐlese bile bunlar yazılmazlar. İnsan, aklıyla yere, göge, yaratılanlara bakarak, Allah’ın saltanatını, heybetini, büyüklüğünü, hazinelerini görür. O iki tarafı keskin bir kılıca benzer. İyi yönde olduğu gibi kötü yönde de kullanılır. Akıl ile öfkenin yeri baş ile beyin arasında olup, öfke geldiğinde akıl gider. Anne karnında çocuğa akıl verildiğinde, yaratılışın fermanı çıkmış demektir. Allah aklı farklı nurlardan yaratmıŐ ve insana bunca nimeti akıl sayesinde vermiştir.

Hacı Bektaş Veli akıl kadar ilmi de önemsemektedir. Şeriat kapısının ikinci makamı ilim, nc makamı, amel etmektir. Yani ona göre ilim amelden önce gelmektedir. Marifet kapısının yedinci makamı bilgili olmaktır. Ancak bu kapının sahibi arifler bir sözün n yüzünü görebilirler. Onlar miskinliği ve ilmi severler. Bu bakımdan limlere anne-babadan daha çok sayđı göstermek gerekir. Zira onlar insanı cehennem ateşinden korurlar. İlim; muhkem ayetler, kesin farzlar ve bunların dışındaki bilgilerden oluşur. İlim, sayılamayan ve karanlıkları aydınlatan yıldızlar gibidir ve ilim marifet ağacının yemiŐidir.

Kısacası, Hacı Bektaş Veli gerçekte akıl ve bilim adamıdır. Onun ğretisi, yetiŐkin eğitiminde örtük program; akıl ve ilim sahibi gençler yetiŐtirmede kaynak; ahlak ve irfan sahibi çocuklar yetiŐtirmede rehber; temiz bir toplum oluŐurmada anahtar niteliği taşımaktadır. Hacı Bektaş Veli’nin *Maklt*’ında geçen ruh, can, arif, Őık gibi kavramlar başka bir araştırmanın konusu olabilir.

Kaynakça

- Aktaş, iğdem (2000). “Toplumsal Açıdan Erenlerin Ser eŐmesi: Hacı Bektaş Veli”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velİ Araştırma Dergisi*, Ankara: 14, 199–231.
- Atay, Hüseyin (1987). “Bilgi Teorisi (İlmin İmknı)”, *A.Ő. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1), 1–39.
- Alak Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B11>
- Araf Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B11>
- Bakara Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B11>
- Bayar, Volkan ve Bayar Saadet Aylin (2014). “Erdemli İnsan Yetiştirme Modeli: Hacı Bektaş-ı Velİ Felsefesinden ağcıl Eğitim Sistemleri İçin Bazı ıkarımlar”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi*: Teori ve Uygulama Ankara: 5 (9), 19–42.
- Bozkurt, Turan (2011). *Hnkr Hacı BektaŐi Velİ*, İstanbül: Yılmaz Basım.

- Canbulat, Mehmet (2018). “İslam’ın ilme verdiği önem”, Erişim tarihi: 10.10.2018 <http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/VaazHizmetleri/%C4%B0slam%C4%B1n%20C4%B0lme%20Verdi%C4%9Fi%20C3%96nem-I.pdf>
- Coşan, Esat (1980). *Makâlât*, (Sadeleştiren: Hüseyin Özbay), Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
- Çelik, Hasan (2014). “Alevilik ve Bektaşilikte Gönül Eğitimi”, *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, Çorum: 1, 83–100.
- Descartes, René (2010). *Metot Üzerine Konuşma*, (çev: Atakan Altınörs), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Esen, Muammer (2011). “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2), 85–96.
- Gâzali, İmam (2015). *İhyâu Ulûmi’-d-Din* (Terceme: H. Ünal), İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Göztepe, Yüksel (2005). “Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara,6(14), 417–438.
- Gül, İbrahim (2017). “Alevî-Bektaşî Cemlerinde Erkân ve Sürek Farklılığı (Herne Cemevi Örneği)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara, 82, 25–41.
- Gülçiçek, Ali Duran (2003). “Hacı Bektaş Veli’nin Yaşam Felsefesi, İnanç ve Öğretisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 27, 267–279.
- Güzel, Abdurrahman (1994). “Hacı Bektaş Veli’nin Hayatı ve Eserleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 1, 15-21.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, Es Sünen (1980). “Mukaddime 17”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.
- İslam Âlimleri Ansiklopedisi* (2018). “Yahyâ Bin Muâz-I Râzî”, <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/YAHYA-BIN-MUAZ-I-RAZI/1568> Erişim: 28.11.2018.
- Karagül, Mehmet (2011). “Akıllı ve Zeki kimdir: Akıl ve Zekâ İlişkisi”, <http://karagul.org/serb-yaz%C4%B1/35-akil-zeka.html>, Erişim: 20.10.2018.
- Kemaloğlu, Muhammet (2012). “Selçuklular Döneminde Anadolu’nun Türkleşmesi-İslamlaşması ve Hacı Bektaş Veli”, *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Ankara: 5, 111-140.
- Kocabaş, Şakir (1996). “İslam ve Bilim”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, İstanbul: 1,(1): 67- 83.
- Korkmaz, Sıddık (2011). “Hacı Bektaş Velî Öğretisinde İtikadî Unsurların Menşei”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara: 59, 119-134.
- Mevlânâ Celâlettin (2000). *Dîvân ve Kebîr*, Haz. Abdalbâkî Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Meyan, Faruk (2017). *Mârifetnâme* (Tam Metin), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Mücadele Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B1>
- Özgüven, İbrahim, Ethem. (1999). *Psikolojik Testler*, (3. Baskı), Ankara: PDREM Yayınları.
- Rahman Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B1>
- Sayar, Kemal, Dinç, Mehmet (2011). *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (2018). “Dîvân-ı Yûnus Emre”, (M. Ocak), Erişim tarihi: 6.10.2018. <https://www.muzafferozak.com/PDF/Kitaplar/YunusEmreDivani.pdf>
- TDK (2018). “Akıl”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b9fa6309d2f66.30757664 Erişim: 6.10.2018.
- . (2018). “Zeka”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=zek%C3%A2&uid=58140&guid=TDK.GTS.5b9faa298f30c4.80406626
- . (2018). “Düşünme”, Erişim Tarihi: 6.10.2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ba011216ab9a9.57751589
- . (2018). “İlim”. Erişim Tarihi: 6.10.2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bb74f97a9f410.65282609
- TDV (2011). *Makâlât*, (Haz. A. Yılmaz, M. Akkuş ve A. Öztürk), Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topbaş, Osman Nûri (2018). “O’na talebe olabilmek”, *Yüzakı Dergisi*, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://www.yuzaki.com/2018/01/yuzakidergisi-sayil55-ocak-2018-osman-nuri-topbas-hocafendi-makale1-ona-talebe-olabilmek/>
- Topçu, Emel (1999). “Zekâ Öğrenme ve Düşünme”. *Dini Araştırmalar*, Ankara:2(5),365–376.
- Türer, Celal (2003). “Charles S. Peirce’ün Epistemolojisi”, *Bilimname*, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi: II, 2, 23-52.
- Uludağ sözlük (2018). “Akl-ı küll”, Erişim Tarihi: 10.10.2018. <https://www.uludag-sozluk.com/k/akl-%C4%B1-k%C3%BCII/>
- Vaktidolu, A.A. Atalay (2011). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, (17. Basım), İstanbul: Can Yayınları
- Yunus Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B1>
- Zümer Suresi (2018). “Ayet Meali”, Erişim Tarihi: 6.10.2018. <https://kuranfihristi.net/ayetleri/ak%C4%B1>

PIR SULTAN ABDAL'IN ŞİİRLERİNDE TURNA MOTİFİ*

TURNA MOTION IN PIR SULTAN ABDAL

Fatma PINAR KUZU**

Öz

Bu çalışmada, Türk edebiyatının önemli yapı taşlarından biri olan, başta Anadolu olmak üzere geniş bir coğrafyada tanınan, yaşamı ve kişiliğiyle halkın dilinde efsaneye dönüşmüş ve Alevi-Bektaşî edebiyatının, Alevilerce ulu sayılan yedi büyük şairinden biri olan Pir Sultan Abdal'ın şiirlerindeki "Turna" motifi üzerinde durulacaktır. Anadolu'daki yaygın anlayışa göre turnalar saflığın, bereketin, mutluluğun, temizliğin, vefânın, sabrın, özgürlüğün simgesi olarak görülmektedir. Bu nedenle turnanın; halk hikâyelerinde, halk ve divan şiirinde, türkülerde, Alevî-Bektaşî inançlarında ve edebiyatında, önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle kutsal kabul edilen bu kuş, Alevî-Bektaşî edebiyatında başta Hz. Ali olmak üzere ulu kabul edilen kişilerin simgesi haline gelmiştir. Turna, yaklaşık iki bin yıldan beri sıla ile gurbet arasında haberleşmeyi sağlamış, sevilip sayılan, en çok değer verilen kişileri temsil etmiştir. Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi'nde de ilk Müslüman Türk mutasavvıfı olan Ahmed Yesevî'nin "turna donu"na girdiği kayıtlıdır. Alevilerce ulu kabul edilen Pir Sultan Abdal da şiirlerinde turna kuşunu sıklıkla işlemiştir. Pir Sultan, "Yedi ulu şair" içinde, bugüne kadar hakkında en çok araştırma yapılan şairdir. Çok sevilen bir şair olduğu için, Anadolu'da "Pir Sultan Abdal geleceği" oluşmuş ve sayıları en az altı tane olan şairin "Pir Sultan" mahlasını kullandığı tespit edilmiştir. Şiirlerindeki "turna" motifini tespit ettiğimiz şair, 16. yüzyıl başlarında, Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Banaz köyünde doğan asıl adı Haydar olan Pir Sultan'dır. Bu çalışmada, İbrahim Aslanoğlu ve Cahit Öztelli'nin derledikleri Pir Sultan'a ait şiirlerdeki "turna" motifi tespit edilerek, bu motif yaşadığı yüzyıl olan 16. yüzyılın özellikleri ve Alevi- Bektaşî inanç ve ritüelleriyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pir Sultan Abdal, Alevilik, Bektaşilik, turna

Abstract

In this study, one of the important building blocks of Turkish literature, which is known in a wide range of geography, especially in Anatolia, the motive of crane in the poetry of Pir Sultan Abdal who has been transformed into a legend in the language of the people with its life and personality is examined. According to the widespread understanding in Anatolia, cranes are seen as the symbol of purity, abundance, happiness, cleanliness, faith, patience and freedom. For this reason, the crane motive has an important place in folk tales, folk and divan poetry, folk songs, Alevi-Bektaşî beliefs and literature. Therefore, this bird considered sacred, has become the symbol of the people accepted in the literature of Alevism-Bektaşî, especially Hz. Ali. For about two thousand years, Crane has ensured communication between the homesickness and the expatriate, representing the most valued and loved people. In the Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi, the first Muslim Turkish sufi, Ahmed Yesevî, was registered as 'crane frost. Besides, Pir Sultan Abdal, regarded as Great by the Alevi people, frequently used the crane in his poems. Pir Sultan has been the most researched poet ever among the "Seven Great Poets". As it is a very popular poet, it has been found that the "Pir Sultan Abdal" tradition has been formed in Anatolia and the the pseudonym Pir Sultan was used by at least six poets. The poet, whose poem was identified in this study is Pir Sultan whose real name was Haydar who was born in Banaz village of Yıldızeli district in the beginning of 16th century. In this study, the, crane

* Makalenin Geliş Tarihi: 19.07. 2018, Kabul Tarihi: 24.11.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.25

** MEB'de Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Özel Doktora Öğrencisi, fatmapinarkuzu2@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0317-5474>

motive found in the poems belonging to Pir Sultan, which was compiled by İbrahim Aslanoğlu and Cahit Öztelli, was tried to be explained by the characteristics of the 16th century and the Alevi-Bektashi beliefs and rituals.

Keywords: Pir Sultan Abdal, Alevism, Bektashism, crane

1. Pir Sultan Abdal Kimdir?

Eldeki kayıtlara göre, Pir Sultan veya Pir Sultan Abdal tapşırılmalı altı şairin olduğu bilinmektedir. Bunlar Banazlı şair Pir Sultan, Merzifon ve Çorum yöresinden “Pir Sultan’ım Haydar” tapşırılmalı şair Pir Sultan, Artova’nın Daduk köyünden “Abdal Pir Sultan”, aruz ölçüsüyle yazılmış deyişlerin sahibi “Pir Sultan Abdal”, Pir Sultan’dan sonra yaşayıp, onun asılmasına dair deyişler söyleyen “Pir Sultan Abdal”, asıl adının Halil İbrahim olduğunu belirten “Pir Sultan Abdal”dır (Aslanoğlu, 2016: 29). Asım Bezirci bu sayıyı sekize çıkarır (Yıldırım, 2017:78). Şiirlerindeki “turna” motifini incelediğimiz şair, Hızır Paşa tarafından asılan Banazlı şair Pir Sultan’dır.

Yaşamı üzerine yazılı kaynaklarda pek bilgi bulunmayan Pir Sultan hakkında bilinenler şiirlerinden, halk söylentilerinden, menkıbelerden, yakınlarının ya da ozanların onu anlatan şiirlerinden çıkarılır. Asıl adı Haydar’dır. Bazı kaynaklarda, soyunun Yemen’den geldiği ve Hz. Ali’nin torunlarından Zeynel Abidin’e dayandığı, bazı kaynaklarda da, Horasan’ın Hoy kasabasından geldiği oradan da Sivas’a göç ettiği bilgisi yer alır. Pir Sultan, Sivas’ın Yıldızeli ilçesinin Yıldızdağı eteklerinde, Çırçır bucağına bağlı Banaz köyünde doğmuştur. 9 yaşındayken koyunları otlatırken bir taşın üstünde uyuyakalır. Rüyasında bir elinde dolu, bir elinde elma olan bir ihtiyar görür, ihtiyarın elinden önce doluyu alır ve içer. İhtiyarın elma tutan elinin içinde yeşil bir ben olduğunu fark eder ve onun Hacı Bektaş Velî olduğunu anlar. Hacı Bektaş ona “Pir Sultan” mahlasını verir ve gözden kaybolur (Uyguner, 2002:11-20).

Pir Sultan’ın şiirlerini değerlendirirken aynı zamanda yaşadığı dönemin sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel yapısını da değerlendirmemiz gerekir. XVI. yüzyılda yaşadığı bilinen şair, Şahkulu’nun Anadolu’da başlattığı yoğun Safevî-Şii propagandasının etkisinde kalarak bu görüşleri benimsemiştir. Azerbaycanlı Şeyh Safiyeddin Erdebili, İran tahtını ele geçirip hükümdarlık ve tarikat başkanlığını kendisinde birleştiren, Anadolu’daki Alevi- Kızılbaşlar, daha önce yalnız “pir” (tarikat başkanı) olarak tanıdıkları Safevîleri, meşru hükümdar olarak görmeye başlamışlar ve Şah İsmail ile onun oğlu Şah Tahmasb’ın, adaleti getirecek “mehdi” olduğuna inanmışlardır. Sonuç olarak da, “sünnî” Osmanlı devletine karşı, birtakım iç ayaklanmalara kalkışmışlardır. Pir Sultan Abdal’ın bu ayaklanmalardan birine katıldığı, şiirlerinden ve halk arasında söylenen menkıbelerden anlaşılmaktadır (Kudret, 2017:197.). Hızır Paşa, Sivas’ın Kör Müftü’sünden Şii yanlıları için bir fetva vermesini ister. Verilen fetvada, şah adını ananların dilinin kesilip öldürüleceği söylenir (Yıldırım, 2017:105). Alevi çevrelerindeki yaygın inanişe göre, Pir Sultan’ın ocağına gelenlere propagandacı tavrında söylemlerde bulunması sonunda, Sivas Valisi Deli Hızır Paşa’nın emriyle Banaz’dan Sivas’a götürülüp Paşa Kalesi’ne hapsedilir. Hızır Paşa, sorgulama

sırasında tavizsiz bir tutum takınan Pir Sultan'ı Toprakkale'ye nakleder ve durumu Osmanlı sarayına bildirir. Saraydan gelen emir üzerine, Surdibi'nde idam edilir. Bazı kaynaklar, onun 1589 veya 1590 yılında yahut Şah Tahmasb-Kanuni Sultan Süleyman döneminde asılmış olabileceği yönündedir. Şah Tahmasb'dan sonra yetişen İran hükümdarlarının Urum (Anadolu) üstüne yürümedikleri göz önünde bulundurulur, Pir Sultan'ın Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) ve I. Süleyman döneminde yaşadığı kabul edilmektedir. Bahsedilen Hızır Paşa'nın da Kanunî devrinde yaşamış Köstendil, Şam ve Bağdat beylerbeyliklerinde bulunmuş bir devlet adamı olan Hızır Paşa olduğu bilinmektedir. XVI. yüzyılda, Alevi ayaklanmalarını sadece bu tarikat ayrılığına bağlamak yanlış olur. Temelde iktisadi ve toplumsal düzen bozulmuş reaya ile yöneticiler arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışmaların büyümüş, reaya üzerindeki baskı ve haksızlıklar çoğalmıştır. Yolsuzluklar, tefecilerin baskıları ve adaletsizlikler Anadolu Alevilerini adaletli yöneticiler aramaya yöneltmiş, zaten tarikat yoluyla bağlı buldukları İran Safevîlerini, “mehdi” olarak görmüşlerdir (Kudret, 2017:200).

Pir Sultan'ın şiirlerinde “ölüm”, “aşk”, “dostluk”, “ayrılık”, “özlem” ve “haksızlıklara karşı koyma” gibi konular sıkça işlenir. Şiirlerini coşkulu bir dille söylemesi ve halkı ilgilendiren konulara yer vermesi, inançlarını tavizsiz savunması, şiirlerinde konu bütünlüğünün bulunması Pir Sultan'ın şiirinin önemli özellikleridir. Pir Sultan Abdal, Anadolu Alevilerinin “yedi ulu şairi” arasında yer almıştır. Pir Sultan Abdal'ın en çok etkilendiği şair Hataî'dir; ikinci olarak Kaygusuz Abdal etkisinden de söz edilebilir. Şairin musahibi, Hızır Paşa ile arasında geçen olaylar sırasında söylediği dördüncü şiirde adı geçen Ali Baba'dır (Öztelli, 2012:27).

2. Turna Motifi ve Pir Sultan Abdal

Kuşlarla ilgili İslamiyet öncesi inanç birikimini, İslami rivayetlerle de zenginleştiren Türkler; mimarilerinden halk danslarına, kıyafetlerinden mezar taşlarına, deyim ve atasözlerinden sözlü ve yazılı edebiyat ürünlerine kadar bütün kültür alanlarında kuşlardan esinlenmiş ve yararlanmışlardır. Özellikle kültürel değerler ve mistik bağlamda en çok anlam yüklenen ve motif olarak kullanılan kuş cinsi turnadır. Göçmen bir kuş olarak diyar diyar gezmesi, gurbette kalanın, hasret çekenin, yârdan ayrı olanın duygularına tercüman olması, sevgiliden haber getirmesi, sevgiliye haber götürmesi, kendisiyle dertler paylaşılması, sadık olması, eşi öldükten sonra yaşayamaması, “turna bedenine girme” motifleriyle turnanın, bir motif olarak, edebî ürünlerde yaygın bir şekilde kullanıldığını görüyoruz (Aytaş, 2003:1).

Barındırdığı mitolojik, mistik, fizyolojik ve tarihî-folklorik çağrışımlarla, önemli bir kuş olan bu cinse verilen ad, Eski Türkçeden Korece'ye geçmiştir. Eski Türkçede “turunya”, Orta Türkçede “turna” şeklinde kullanılırken, Kıpçakça, Kumanca ve Osmanlıca gibi tarihi dillerde de “turna” şeklinde geçmektedir. Özbekçe, Azerice ve Türkmencede ise “durna” şeklinde kullanılırken, Yakutçada “turuya”, Japoncada “turu” şeklinde kullanılır. Kırgız ve Özbek Türkçesinde, “turna”, Tatar Türkçesinde torma, Türkmen Türkçesinde “durna”, ve Uygur Türkçesinde “turna” biçimindedir.

Araplar'ın "kürkiyy", Farslar'ın "bâtir" ve "küleng" dediği bu kuş, edebî metinlerimizde daha ziyade "turna" ve "küleng" adlarıyla geçer (Ceylan, 2003:2).

Turna kuşu, iri, uzun bacaklı, uzun boyunlu, kısa kuyruklu, sürücül kuşlardır. 11-130 cm. büyüklüğünde, 180-240 cm. kanat açıklığında, 4,5-6 kg ağırlığındadır. Erişkin olanlarda, kırmızı bir taç yaması vardır. Genellikle sazlık bölgelerde bulunur. Bataklık, ovalık, göl ve deniz kıyılarında yaşarlar. Ayakları perdelidir. Gagaları kalın ve düzdür. Gençleri kahverengidir. Sesi gür, çığlıksı ve trompet tonundadır. Ağır kanat vuruşları ile sürüler halinde "V" oluşturarak uçarlar. Çiftleşme esnasında enteresan dans gösterileri yaparlar. Telli turnalar, nisan ayında geldikleri Türkiye'den ağustos ayında ayrılırlar. Kış aylarını Afrika'da geçiren kuşlar, uzun bir göçün ardından mart ve nisan aylarında Hazar Denizi'nin kuzeyi ve doğusundaki üreme alanlarına gelmektedirler. Ağustos ayı sonlarında yine güneye göçerler (Taşçı, 2010). Turnalar kışı Fransa İber Yarımadası, Türkiye, kuzey ve doğu Afrika'da geçirmektedir Afrika'da kışlayan önemli bir kısmı kışlama alanlarına Anadolu üzerinden geçiş yapmaktadır. Türkiye'deki en önemli kışlama Adana Çukurova Deltası'dır. Ayrıca Gökusu ve Kızılırmak Deltaları'nda düzenli olarak kışladığı görülürken, Sultan Sazlığı, Tuzla Gölü, Tuz Gölü ve çevresinde, Ereğli, Denizli, Acıgöl ve Sivas'taki sulak alanlarda da düzensiz olarak kışladığı görülür(milliparklar.gov.tr).

Tarihte birçok millet, varoluşunu bir kaynağa dayandırma kaygısından dolayı, belli bir totem inancına bağlanmıştır. Tabiat karşısında acizliğinin farkına varan, tabiat olaylarını açıklamakta zorluk çeken insanoğlu olayları, durumları, varlıkları kendi hayal dünyasında bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde açıklama ihtiyacıyla, hikâyeler üretmiş, diğer yandan da sebebini anlayamadığı ve tanrılara mal ettiği olaylar ve durumlar karşısında kendini koruma, savunma ihtiyacıyla olsa gerek, bir takım güçlere sığınma gereğini duymuştur (Sever, 2011:83). Turna, bazı kültürlerde şans getiren bir uğur olarak algılanırken, bazı kültürlerde de bir ilah olarak karşımıza çıkar. Örneğin; Orta Asya'dan Japonya'ya, oradan Kore'ye kutsal kabul edilir. Ayrıca Hindistan ve Moğolistan'da da kutsaldır. Şamanlarda, Gök Tanrı'yı temsil ettiğine inanılan turna, kutsal kabul edilirdi. Öte yandan, Hazar Denizi kuzeyindeki bazı göçebe Türkler, bir savaşta galip gelmelerinde, turnaların desteği olduğu için turnaya tapmaya başlamışlardır (Çeşmeli, 2015:67-80). Kırgız Türkleri arasında da turna bir ilah olarak karşımıza çıkmaktadır (Elçin, 1979:79-94.).

Anadolu ve Rumeli'de "turna" adlı mekânlar, göller ve dağların bulunması, bir cins çiçek olan "turnagagası", bir el işi işlemesi çeşidi olan "turna" adlı iğne oyası, bir balık cinsi olan "turna balığı" siyahı beyazına galip bir renk ismi olan "turna kırığı", Alevi merasimlerinde bir makam olan "turna semahı", "turna türküleri", telli turna" adlı çocuk oyunu ve Kuzey-Doğu Anadolu vilayetlerinde ikili oynanan bir oyun çeşidi olan "turnabarı" (Elçin, 1979:79-94.) gibi bilinen öğeler bize gösteriyor ki, "turna" Türk insanının, kiliminde, oyasında, sosyal yaşantısında ve birçok Türk halk ürününde ayrıca türkülerde, şiirlerde, halk hikâyelerinde olmak üzere özel bir yeri bulunmaktadır.

İslamiyet'ten önce yaşamış topluluklarda, hayvan biçimine girme ya da hayvan postuna girme temasının çok yaygın olduğunu görmekteyiz. Şamanlar, hem kendi atasını göstermek hem de istediği zaman o kuşun şekline girebileceğini ispatlamak için, kuş veya hayvan şekillerinin taklidi şeklinde yapılan elbiseler giydikleri bilinir. Bu şekil değiştirmeye, mitoloji araştırmalarında metamorphose denir. Türkler ise bu durum için “don değiştirmek” tabirini kullanmışlardır (Gerek, 2014:99-112.). İslam tasavvuf geleneği içerisinde “don değiştirme” motifi, “turna”motifiyle beraber kullanılarak, Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli menkıbelerinde de karşımıza çıkmaktadır

Zengin bir kültür birikimine sahip, yaşayan en önemli inanç sistemlerinden biri olan, kaynağını İslam öncesi Türk inançlarından ve İslamiyet'ten alan Alevilik ve Bektaşilik anlayışında da “turna” motifi, kendi prensipleri içinde yorumlanarak bir kullanım alanı bulur. Bu kültürle yetişmiş şairlerden biri olan Pir Sultan Abdal'ın, birçok şiirinde “turna” motifine rastlamaktayız. Pir Sultan'ın deyişlerinde geçen “turna”; inanç yapısıyla, felsefesiyle, bakış açısıyla, algılarıyla kendi prensipleri içerisinde geniş bir kullanım alanına sahiptir. Aşağıda, Pir Sultan'ın “turna” motifli dörtlükleri yer almaktadır:

Şeriat yolunu Muhammed açtı
 Tarikat menzilini Ali seçti
 Bu meydandan nice erenler geçti
 Turnalar Ali'mi görmediniz mi (Aslanoğlu,2016:111/23)

Haberleşme ihtiyacı, insanoğlunun yeryüzünde var olduğu günden beri en temel gereksinimdir. İnsanoğlu, maddi-manevi alış-veriş, iletişim ve güvenlik sebepleri ile imkânlar ölçüsünde, duman, ateş, davul sesi, yüksek kuleler, uzun mesafe koşucular ve güvercinler olmak üzere, zaman ve mekâna paralel olarak çeşitli yolları kullanarak sürekli bir haberleşme içerisinde olmuştur. Âşık ile sevgili arasındaki haberleşme, her zaman günlük hayatta kullanılan haberleşme unsurlarıyla mümkün olmamış, âşık sevgilisinden haber alabilmek, sevgilisine haber gönderebilmek için şiirlerde mecazi kavramlar geliştirmiştir (Önge, 2013:5). Âşıkların şiirlerinde sevgiliden haber almak için kullandıkları haberleşme araçlarından biri de turna kuşudur. Şiirlerde turna, haber getiren, kendisinden haber sorulan, dertleşilen bir kuş olmasının yanında, sıladan veya sevgiliden haber getirir (Demirdağ, 2017:4). Pir Sultan bu dörtlükte, turnalardan sevdiğinin haberini sorar. Hacı Bektaş-ı Veli'nin, “Şeriat anadan doğmak, tarikat ikrâr vermek, mârifet nefsi bilmektir, hakikat hakkı kendi özünde bulmaktır.” diye tanımladığı Alevi- Bektaşî kültüründe “Dört Kapı” anlayışı, birbirlerine bağlantılı olan, şeriat-tarikat-marifet-hakikat basamakları şeklinde, şairin şiirlerinde sıkça işlenir (Demir, 2017:5 1-76). Şeriat, zahiri hükümler, peygamberler aracılığıyla Allah tarafından konulan kurallar, şeklinde tanımlanmaktadır. Geçilmesi gerekli dört kapıdan ilki olan şeriat kapısı, Pir Sultan Abdal'da yol ehlini insan-ı kâmil mertebesine ulaştıracak olan yolculuğun ilk kapısıdır. İkinci kapı tarikat kapısıdır. Tarikat, Arapçada yol anlamına gelir. Tasavvufta ise, Hakk'a ermek için tutulan, birtakım kuralları ve ayinleri bulunan yol demektir (Çakır, 2009:35). Şair, bu dörtlüğünde Hz. Muhammed'in yolun

başı olduğunu, Hz. Ali'nin de yoldaşı olduğunu belirterek ilk kapıyı, Hz. Muhammed, ikinci kapıyı da Hz. Ali olarak tasvir ederek,” turnalardan haber sorma” motifini kullanarak, onlardan sevdiğini sorar. “Meydan” kelimesi, hem Alevi- Bektaşî öğretilerini yaşamaya ve yaymaya kendinin adamış ve bu uğurda eziyet çekmiş insanların davası, hem de Alevilerin tarikat toplantılarını yaptıkları mekân kastedilmektedir (Aslanoğlu, 2001:5). Alevi inancına göre Hz. Muhammedsiz Ali, Hz. Alisiz de Muhammed olmaz. “Hz. Muhammed’in dışı Muhammed’dir, içi Ali’dir. Hz. Ali’nin de dışı Ali’dir, içi Hz. Muhammed’dir (Demir, 2017:51-76.).

Aramıza düştü ayrılık tozu
Buyumuş başımıza yazılan yazı
Bağrımızı deldi turna avazı
Sivas göllerine iner Şah deyü (Aslanoğlu,2016:182/106)

Şiirlerde geçen kelimelerde, saklı olan direniş ve çatışmaların kaynağı, insanı çevreleyen tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullardan duyduğu sıkıntıdır. Pir Sultan; zarif, tiz, gür, çılgınsı bir ses tonuna sahip turnayı, (Ceylan, 2003:2) “turna avazı (ağıt ve ağlama anlamında)” motifini kullanarak, mevcut düzene karşı duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Turnanın dertli ötüşü, iki nedene bağlıdır: Ya eşinden ayrılmış, ya da yolunu kaybetmiştir. Tek eşli bir hayat süren bu kuşun eşinden ayrılmış olması, onun hayatının da sona ermesi anlamına gelir (Aytaş, 2003:2). Turnanın bu özelliği ile kendisi arasında ilgi kuran ozan, acısını onunla paylaşır. Onun ötüşündeki yakıcılık ile kendi durumu arasında paralellik kurar. O da sevdiğinden ayrılıp gurbet ellere düşmüştür. Şairin ayrı düştüğü “şah”ıdır. “Şah” motifi, “çağrılan yere yetişme, mazlumları koruma, dara düşmüşleri dardan çıkarma” gibi anlamlarda, şairin şiirlerinde sıkça karşımıza çıkar. Pir Sultan’ın şiirlerinde yer alan “şah” kelimesi; İran Şahları, Osmanlıya karşı ayaklanan Şah Kalender, Hz. Ali ve onun soyundan gelenler Hacı Bektaş, Hacı Bektaşî Velî’nin oğlu Seyit Âli Sultan, Balım Sultan gibi Alevi- Bektaşî toplumlarınca önem arz eden isimleri barındıran geniş bir anlama sahiptir (Yıldırım, 2017:27).

Şah’ım Heyber kalesini yıkarken
Nice Yezit halka olup bakarken
Muhammed Mustafa Hacc’a çıkarken
Turnalar Ali’mi görmediniz mi (Öztelli,2012: 95)

Bu dörtlükte geçen “şah” kelimesiyle kastedilen Hz. Ali’dir. Pir Sultan, Hz. Ali’ye bağlı olan bir alevi dervişidir. Şahından (Hz. Ali) haber alamadığını düşündüğünden kaygıdadır. Hz. Muhammed, Hayber’in fethine hazırlanırken, beyaz sancağı Hz. Ali’ye verince, Hayber’in fethi Hz. Ali’ye nasip olmuştur (Haidary,2011:39.). Yezid, Muaviye’nin oğludur. “Yezid”, bir şahıstan üretilen, anlamında, Yezid’in ötesinde, “alevilik karşıtlığını” temsil eden bir terim hâline gelmiştir (Taşgın, 2004:287-296). Şair, bu dörtlükte hem Hz. Muhammed’in miraca çıkma olayına, hem de Hz. Ali’nin Hayber Kalesi’ni fethetmesine telmihte bulunarak, turnalardan sevdiğinin haberini sorar.

Pir Sultan'ım eydür, vur gidiyi
 Gelin kevser şarabından içelim
 Ali'nin uğruna serden geçelim
 Turnalar Ali'mi görmediniz mi? (Aslanoğlu,2016:111/23)

Hacı Bektaş dergâhından icazetli bir Alevi dedesi olan Pir Sultan'ın mahlasındaki “Pir” kelimesi, Alevi toplumunda “dedelik” makamını ifade eden bir kelimedir. Pir Sultan, bugün “Pir Sultan Ocağı” olarak bilinen ve merkezi Yıldızeli-Banaz köyünde bulunan Pir Sultan Ocağı'nın kurucusu ve ilk piridir. Pir Sultan ocağının yapısına baktığımızda, Pir Sultan Abdal'ın âşıklığı/cem törenlerinde zakirliği yanında, aynı zamanda “dedelik” gibi bir işlevinin bulunduğu da açıkça anlaşılmaktadır (<https://media.turuz.com/Turkologi/>). Dörtlükte, davası uğruna ölümü bile göze alabileceğini, davasından asla dönmeyeceğini, tekrar etmektedir. “Kevser” şarabı, cennete girenlerin içeceği bir su olarak bilinir. Bunu içenlerin ölümsüzlüğe kavuşacağına inanılır. Şair, bu davaya kendini adayanların zahiren ölseler bile, manen ölümsüzlüğe kavuşacaklarını söyler.

Öldürelim nefsi dinlemez oldu
 Sırr-ı hakikati söylemez oldu
 Şahinim kolumda eğlemez oldu
 Turnası çok olan göle gideriz (Aslanoğlu,2016:187/112)

Turnalar, sulak alanlarda, özellikle göl ve deniz kenarlarında yaşarlar. Bir yerde sabit kalamayan, sürekli hareket hâlinde olan turna, göç mevsimi geldiğinde katarlar hâlinde göç eder. Şair, içinde bulunduğu durumdan dolayı “göl” kavramı ile adalet içinde kırılmadan, ezilmeden, bir arada yaşanan bir dünya tasavvur eder. Kendini bir avcıya benzeten şair, fikirlerini, düşüncelerini av esnasında hayvanları avlamak için kullanılan “şahin”e benzeterek, bu fikirleri insanlara özgürce söyleyemediğinden, göç zamanı gelen turnalar gibi göç etmek istediğini ifade eder. Bu göç, Osmanlı düzenine karşı çare aramak için medet beklediği “şah”adır. 16. yüzyılda eziyet gördüklerini düşünen Alevi topluluklarınca şah, kurtarıcı simgesi hâline gelmiştir, Safevi şahlarının, On İki İmam soyundan geldiklerine inandıkları için bağlılık ve sevgileri vardır. “Şah” kelimesiyle kastedilen, 1548’te Anadolu üzerine sefere çıkan Şah Tahmasb olabileceği gibi, Şah İsmail veya 1516-1527 yılları arasında Hacı Bektaş postnişini olan Şah Kalender de olabilir (Akgül, 2013:395.). Nitekim ölümü üzerine çok sayıda rivayet bulunan şairin, ölümü için en çok kabul gören söylencesi, içinde “şah” deyimini geçmeyen üç deyiş söylese, eski müridi Hızır Paşa tarafından bağışlanacağı söylenmesine rağmen, söylediği her üç deyişin her dörtlüğünde inatla “şah” sözcüğünü yinelemesi sonucu Hızır Paşa tarafından idam edildiğidir. Dörtlükten çıkarılacak bir diğer anlam tasavvufi anlamdır. Tasavvuf yolunu zorluklara rağmen tamamlayan, olgunluk ve kemaal aşamalarını geçen gönül eri, dördüncü kapı olan “hakikat”a ulaşır. Hakikate ulaşan kişi, “sır”ra da ulaşır. Sır, Hz. Ali’dir (Aslanoğlu, 2001:29). Şair, Alevi- Bektaşî inancına gönül vermiş erenlerin Hakk’a ulaşmak için, yaptıkları manevi yolculukları, turnaların yaptıkları göç etmelerine benzetmiştir.

Yemen ellerinden beri gelirken
 Turnalar Ali’ mi görmediniz mi
 Hava üzerinde semâ ederken
 Turnalar Ali’ mi görmediniz mi (Aslanoğlu,2016:110/23)

Turnalar, sabahları erken ve akşamları gün batarken olmak üzere suda iki defa âdeta dans ederler. Gökyüzüne yükselirken de döne döne uçarlar. Bu dans, Alevilerdeki semah ritüelinin hareket noktasıdır (Elçin, 1979:9). Bu ritüel, Alevi-Bektaşî fikir sistemi içinde temel bulan ve yaşatılan bir dini pratiktir. Alevi ve Bektaşîlere göre turnalar, ilahi aşkla yola giden iman-ikrar sahibi canları, turna katarı da “Ayîn-i cem’î” temsil eder (Demirdağ,2017:4). Cem ayini sırasında okunan nefeslerin en ünlülerinden biri de on iki imamı simgeleyen, on iki genç kızın yer aldığı semahtır. Kökeni, İslamiyet öncesi dönemlere dayanan semah geleneği, birçok topluluktaki dinî ritüellerle benzerlik içindedir. Türk Çin yıllıklarından Hunların ve Göktürklerin dönerek dans ettiklerini öğrenmekteyiz. Şamanların dinî pratikleriyle benzerlik içinde olması da dikkat çekicidir. Şaman törenlerinin gece yapılması gibi, Alevi -Bektaşî ayinlerinin de gece yapılması ortak noktalardan biridir. Şaman öldüğünde yerine onun yardımcılığını yapmış olan erkek torunlardan biri geçmesi gibi, Anadolu’da da dede olmanın en temel şartının dede soyundan gelmesi gerektiği; benzerliklerden bazılarıdır (Turan, 2010:56). Ayrıca Aleviler, semahın kaynağının “Kırklar Meclisi” olduğuna inanırlar. İnanışa göre, Hz. Muhammet miraç dönüşü bu meclise uğrar. O sırada Selmânî Farisi bir üzüm tanesi ile içeri girer ve Hz. Muhammet’ten bu üzüm tanesini paylaşmasını ister. Hz. Muhammet bu üzüm tanesini ezer. Şerbeti kırklardan birinin dudağına değer ve ayağa kalkıp semah döner. Diğerleri de onunla semah döner. Böylece bu ritüel ortaya çıkar. Türk tasavvuf inancındaki “Hakk”tan gelip, “Hakk”a dönme inancı, Alevi-Bektaşî inancında da “devran” yani “ruh gücü” şeklinde görünür. Bu inanış, turnaların uçuşunu yansıtan semahlarla somutluk kazanır. Dörtlükte, Pir Sultan, Yemen ellerinden gelmekte ve havada “semâ” etmekte olan turnalara Hazret-i Ali’yi görüp görmediklerini sorar. Yemen, Orta Doğu’da, Umman Denizi, Aden Körfezi ve Kızıldeniz kıyısında, Umman ile Suudi Arabistan arasında yer alan bir ülkedir. Alevi- Bektaşî topluluklarınca Horasan, Yemen, Kerbelâ gibi mekânlar, manevi sığınma mekânlarıdır(Akgül, 2013:443).

Havanın yüzünde sema tutarken
 Âb-ı kevser şarabından içerken
 Muhammed gül-ü reyhanın seçerken
 Turnalar Ali’ mi görmediniz mi (Aslanoğlu,2016:110/23)

“Âb-ı kevser” cennete girenlerin içip ölümsüzlüğe kavuşturacak sonsuzluk suyudur. Alevilere göre, “Hz. Ali de ölümsüzdür. Şair, “sonsuzluk” anlamı barındıran kelimeleri kullanarak, Hz. Ali’ye gönül verenlerin ölümsüzlüğe kavuşacaklarını söyler. Alevi- Bektaşî inancında göre gül, kâmil insan olma yolunda insanın Hak ile bütünleşme sürecini ifade eder (Akgül, 2013:216). Şair ayrıca, Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Hz. Ali’yi vekil kıldığını da ima eder.

Turnaya vermiş sesini
 Âşıklar tutsun yasını
 Hem önünce devesini
 Yeden Murtaza Ali'dir. (Öztelli,2012:105)

Halk arasında en hayırlı kuş sesinin turna sesi olduğu düşünülür (Temizkan, 2014:5). Alevi- Bektaşî toplumlarında turna ile Hz. Ali arasında özel bir bağ olduğuna inanılır. Hz. Ali'nin sesi çok güzel olduğu için, kulağa çok hoş geldiği için, bu güzel sesin turnaya verildiği inancı vardır (Öztelli, 2012:27). Alevi- Bektaşî inancına göre, Allah Hz. Ali'den razı olduğu için, "kendisinden râzı olunmuş anlamındaki "Murtaza" ismini Hz. Ali'ye vermiştir (Akgül, 2013:395).

Kim gördü deryada balık izini
 Eğildi Kanber'in öptü gözünü
 Turnalardan işittim avazını
 Turnalar Ali'mi görmediniz mi (Aslanoğlu,2016:110/23)

Turnanın sesi çok güzeldir. Çünkü Hz. Ali'nin sesi turnanın avazında tecelli etmiştir. "Deryadaki balık izi" Hızır ve Musa hikâyesini çağırıştırır. Hz. Musa bir gün, arkadaşıyla birlikte yolculuğa çıkar. Hedef, yolda Hızır ile buluşmaktır. Buluşma yeri de "iki denizin birleştiği" mevkidir. Hz Musa bu yeri tanıyabilmek için, yanına balık alır, bu balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerini belirleyen bir işaret olacaktır. Ancak Hz. Musa'nın arkadaşı deniz sahilinde uğradıkları kayanın yanında, balığın canlanarak denize atladığını ona haber vermeyi unuttur. Yolda yemek için konakladıklarında, durumu kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Musa tekrar o yere döner ve gerçekten aradığı kişinin, orada bulunduğunu görür. Kendisine Allah tarafından "rahmet" ve "gizli ilim" verilen bu kişi Hızır'dır (Cebecioğlu, 2005:9). Dörtlükte anı zamanda, "Kambersiz düşün olmaz." sözüne kaynaklık eden Hz. Ali'nin kölesi ve yoldaşı Kanber de yer alır. Kanber ile Hz. Ali, Hızır ile Musa yoldaştır. Turnalar, çiftler hâlinde dolaşırlar. Şair, turnalara kendi eşini sorar.

Hazreti Şah'ın avâzı
 Turna derler bir kuştadır
 Asası Nil deryasında
 Hırkası bir derviştir. (Öztelli,2012:104)

Antik Mısır uygarlığına damgasını vurmuş eski Mısır'ın büyük ermiş kişisi Hermes, İslam dünyasında İdris diye bilinir. Terzi mesleğinin kurucusudur. Dörtlükte Pir Sultan, şahını bu bilge kişiye benzetir. Hurufilikte kullanan sayıların sembolik karşılıkları, alfabenin ilk sesi olan "A" sesinin sembolik anlamının kullanılmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu ilk harfin sırrı, elinde asa, başında altın taç, sırtında beyaz bir giysi bulunan bir bilge biçiminde betimlenmektedir. "Asa" amirliğe; "altın taç evren nuruna; "beyaz giysi" de saflığa işaret eder ([Http://Www.Anadoluydinlanma.Org/](http://www.Anadoluydinlanma.Org/)). Kimi Alevi kaynakları, Alevilikteki turna kuşu sembolünün, İdris Peygamberi de anlattığını kabul ederler (Çınar, 2007:224.). Bundan yola çıkarak şair aşağıdaki dört-

lükte, İdris Peygamber'in mekânının Mısır olduğunu söyleyerek, “hırkası dervişte” ifadesiyle İdris Peygamber'in terziliğine de atıfta bulunmuş, “turnaya sesini verme” motifini bu eksen içinde işlemiştir. Asa; hem güç, hem de yol göstermenin sembolü olduğu için, şair, “asa” şahından zulüm gören insanları, zalimlerden kurtarmasını istemektedir. Özetle Ali'nin sesi turnada, turna Nil Nehri'nde, Nil Nehri Mısır'da, hırka da İdris Peygamber'dedir (<http://www.felsefetası.org/turnalar/>).

Çevrilip çevrilip üstü yanımda
Ötme turnam ötme gönlüm hoş değil
Benim derdim yeter bir de sen katma
Ötme turnam ötme, gönül hoş değil (Aslanoğlu,2016:121/35)

Şair yukarıdaki dörtlükte yine, dertli olduğunu “turnanın dertli dertli ötüşüyle” birlikte kullanmıştır.

Bir sağlık yeğ imiş dünya varından
Nice vazgeleyim zülfün telinden
Ayrı düştün ol vatanından ilinden
Ötme turnam ötme, gönül hoş değil (Aslanoğlu,2016:121/35)

Turnanın gerdanında ve başında bulunan tüyler “tel” olarak isimlendirilir. “Turna teli” uğur ve bereketin simgesi olarak mistik bir anlamda kullanılmıştır. Telli turna şiirlerde, türkülerde, atasözlerinde, deyimlerde yer aldığı gibi; Anadolu insanın giyiminde ve kullandıkları birçok eşyada motif olarak da kullanılmıştır. Geçmişte yaşamış topluluklardan bazılarında, turna teli kutsal bir anlamda kabul görmüştür. Örneğin; İslamiyet döneminde de Batı Türkleri akıncılarının kalpak, külah ve miğferlerinde altın suyuna batırılmış turna ve balıkçıl kuşu telleri ve tüyelerinin kullanıldığı bilinmektedir. Günümüzde de, Sivas'ın İlbeyli köyünde gelin eve gelince bayrak asılıp, bayrağın direğine turna teli takılması, Tekirdağ ve Gaziantep'te de buna benzer kullanımların olması, turna telinin uğur getirdiğiyle alakalı geleneğin devam ettiğini gösterir. Tarsus'a bağlı Tahtacı köylerinde, Gaziantep'in Nizip ilçesinin Barak köylerinde, uğur getirmesi için gelinlerin başına takılan turna teli, ayrıca genç kızların güzelliğini anlatmak için başlıklarında kullanılan bir süstür (Elçin,1979:1). Şair, sevdiğinden ayrı kaldığını, gurbette olduğunu söylerken, “şah” özlemine ve beklentisini de gizliden gizliye tekrar ima eder.

Pir Sultan'ım eydür bu işi n'ider
Kişi ne derse kendine eder
Çağrışıp bağrışıp turnalar gider
Turna ağlar bana telimden oldu (Aslanoğlu,2016:179/102)

Pir Sultan, sözünü çekinmeden söyleyen bir dava adamıdır. Söyledikleriyle, savunduğu düşüncelerle başı hep belaya girmiştir. Şair, “dili” yüzünden girdiği sıkıntılardan dolayı kendisini “tel”ini kaybetmiş turnaya benzetmiştir. Nitekim şairin sonu, dili yüzünden olmuştur.

3. Sonuç

Pir Sultan, Alevi- Bektaşî kültürü ve düşünce dünyası içinde ve âşıklık geleneğiyle yetişmiş, kendine özgü çizgisi ve özellikleriyle var olmuş bir şairdir. Pir Sultan'a ait olduğu düşünülen ve dinî, siyasî, sosyal, ekonomik, duygusal olmak üzere her anlamda duyarlılığın yansıdığı deyişlerine, düzeni bozuk dünya ile ideal dünyanın zıtlığı hâkim durumdadır. Pir Sultan bir taraftan, Osmanlı düzeni içerisinde yaşayıp bu düzeni beğenmeyerek adalet arayışı içerisine girerken, diğer taraftan da umudunu şahlara bağlar. Dönemindeki Alevi-Bektaşîlerin durumunu da sembolize eden Pir Sultan, ne içerisinde yaşadığı Osmanlı düzeniyle ne de inanç birliği nedeniyle umudunu bağladığı Safevî devletiyle tam olarak bütünleşebilmiştir. Deyişlerde şahlara karşı duyulan sevginin yanında ince bir hayal kırıklığını da sezdirir. Pir Sultan'da inanç her şeyden önce geldiği için, o en başta inancının savunucusudur. Şiirlerinde, özgür dünya özlemine, inancıyla güçlendirip, “turna kuşunun özgürlüğü” ile anlatmaya çalışmıştır. Kendisinin Alevi- Bektaşî davasının yolcusu olduğu bilincinden güç alarak düşüncelerini korkmadan söylemiş ve anlatılara göre bundan dolayı canından olmuştur. Yüzyıllar boyunca toplumun belleğinde, sazında, sözünde yaşamasının en önemli sebebi, “yol” aşkıyla oluşturduğu deyişlerindeki güçlü ve samimi söyleyiştir.

Kaynakça

- Akgül, Leyla. (2013). *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*, Ankara: La Kitap.
- Aslanoğlu, İbrahim. (2001). “Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 20, (s. n. y.)
- .(2016). *Pir Sultan Abdallar*, İstanbul: Can Yayınları.
- Avcı, Ali Haydar. (T.y.). “Pir Sultan Ocağı”, (<https://Media.Turuz.Com/Turkologi/>).
- Aytaş, Gıyaseddin. (2003). “Türkülerde Turna”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 28, (s.n.y)
- Baboroğlu, Metin. “İrfan Öğretileri Ermişlerin Ermişi Hermes Thot” Anadolu Aydınlanma Vakfı <http://www.Anadoluaydinlanma.Org/>, Elde Etme Tarihi:19.11.2018.
- Ceylan, Ömür. (2003). “Klasik Türk Şiiri'nde Turna'ya Dair”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 28. (s.n.y)
- Çakır, Hatice. (2009). “Pir Sultan Abdal Türkülerinde Tasavvufi Konuların Tespit ve Değerlendirilmesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Cebecioğlu, Ethem. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka.
- Çeşmeli, İbrahim. (2015). “Kök Türklerde İkonografik Açından Kuş Figürleri”, *Art Sanat* 4. 67-80.

- Çınar, Erdoğan. (2007). *Aleviliğin Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalkedon Yayınevi.
- Demir, Ahmet İshak. (2017). “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevilik’te İnançlar”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, 51-76.
- Demirdağ, Muhammed Fatih.(2017). “Alevi- Bektaşî Şiirinde Kuş Mitolojisi”, *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 2. 12-18.
- Elçin, Şükrü. (1979). “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 2, (s.n.y)
- Gerek, Zinnur. (2014). “Eski Türk İnançlarının Erzurum Tavuk ve Turna Barındaki İzleri”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 32, 99-112.
- Haidary, Mohammad Hanif. (2011). “Tarihi Bilim, Sebep ve Sonuçlarıyla Hayber Gazvesi”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Kudret, Cevdet. (2017). *Halk Şiirinde Üç Büyükler: Yunus Emre, Karacaoğlan, Pir Sultan*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Önge, Derya. (2013). “Klasik Türk Şiirinde Haberleşme”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, İstanbul.
- Öztelli, Cahit. (2012). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, İstanbul.
- Sever, Mustafa (2011). “Türk Mitolojisinde Kuşlar”, *Milli Folklor* 42, s. 83-88.
- Taşçı, Fulya. (2010). “Anadolu’nun Hayvanları”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Veteriner Hekimler Bülteni*. sayı:1-2.
- Taşgım, Ahmet. (2004). “Mit ve Gerçeklik Arasında Alevilikte Ehlibeyt”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 287 -296.
- Temizkan, Mehmet. (2014). “Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İnancında Turna”, *Milli Folklor* 101, 162-170.
- Turan, Fatma Ahsen. (2010). “Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 56. 153-62.
- Uyguner, Muzaffer.(2002). *Pir Sultan Abdal Yaşamı Sanatı Şiirlerinden Seçmeler*, Ankara: Bilgi Yayınevi, s. 11-20.
- Yıldırım, Ali. (2017). *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Siyah- Beyaz Yayınları
- www.milliparklar.gov.tr, “Ulusal Turna Eylem Planı”, (Erişim Tarihi:20.10.2017)

TÜRK KÜLTÜRÜNDE LOKMAN HEKİM*

LOKMAN HEKİM IN TURKISH CULTURE

Elif GÜLTEKİN**

Öz

Kuran-ı Kerim’de hikmet sahibi bir kul olarak anılan Lokman, İslamiyet öncesi Arap toplumunda da bilinen ve tanınan bir isimdi. Cahiliye Arapları arasında, hikmetli durumlara dikkat çekilmek istendiğinde Lokman’ın başkahraman olduğu kıssaların anlatılması ve Lokman’ın söylediği hikmetli sözlerin aktarılması yaygın bir gelenektir. Türkler arasında ise Lokman biraz daha farklı bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkler Lokman’ı hastalığı gidermenin ilk öncüsü, hekimlerin atası, bütün acı-sızı çeken hasta insanların elinden tutan, yardıma koşan biri olarak görmektedirler. Lokman Hekim hakkında Anadolu’da anlatılan hikâyelerde, Lokman’ın hekimliği Şahmarân’dan öğrendiği, hekimlik sanatında çok ustalaşarak ölüme bile çare bulacak düzeye ulaştığı şeklinde bilgiler yer alır. Oysa tabip biyografilerini içeren tabakatlarda Lokman Hekim’den bahsedilmemektedir. Hikmet sahibi bir kul olan Lokman’ul-Hakim’in Türkler arasında hekim olarak anılmasının sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi; Lokman’ın sıfatı olarak kullanılan hakîm kelimesinin zamanla hekim kelimesine dönüşmüş olabileceğidir. İkincisi, çok tanrılı toplumlarda görülen sağlık tanrısı inanışının Türk toplumunda Lokman Hekim karakterinde kimlik bulunduğu şeklindedir. Üçüncü görüş, geçmişte Anadolu coğrafyasında yaşamış olan ünlü hekimlerin Lokman Hekim olarak halk arasında yaşamaya devam ettiğidir. Dördüncüsü ise eski dönemlerde yaşamış ünlü hekimlerden isimleri Lokman’ın ismiyle ses benzerliği taşıyanların Türkler arasında Lokman olarak anılmaya başladığı şeklindedir. Örneğin ünlü hekim Alcmeon’un ismi Lokman ile ses benzerliğine sahiptir. Ancak şu an için elimizdeki veriler ile Lokman’ul-Hakim’in Türkler arasında Lokman Hekim’e nasıl dönüştüğü sorusuna kesin bir cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Çalışmamız, Lokman Hekim hikâyeleri ve özlü sözlerini bu tartışmalardan bağımsız olarak içerik açısından değerlendirmiş, halkın tasavvurundaki ideal hekimin Lokman Hekim olarak kimlik kazandığı, ayrıca Lokman Hekim hikâyeleri ile halk tababeti unsurlarının nesilden nesile aktarılmış olabileceği sonucuna varmıştır. Bu bağlamda Anadolu’da yüzlerce yıldır anlatıla gelen Lokman Hekim hikâyeleri günümüz sağlıkçıları için, halkın sağlık tasavvuru ve sağlıkçılardan beklentileri konusunda rehberlik etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Halk tababeti, Lokman Hekim, hekimlerin piri, Türk kültürü

Abstract

Lokman, called as a wise man in the Qur’an, was also known in pre-Islamic Arab society. It was common for the Arabs in the Jahiliyyah Era to tell the story of Lokman and his wisdom. In the Turks, Lokman appears as a slightly different character. The Turks regard Lokman as the predecessor of physicians and the helper of all people suffering from diseases. The stories about Lokman being told in Anatolia contain information that Lokman learned the medicine of Sahmaran, and mastered the art of medicine, eventually coming to the point of finding a cure even to death. However, there are no records in the written sources of the story that Lokman was a doctor. There are different opinions about why wise Lokman was called a doctor among the Turks. The first of these; that the word hakim has been transformed into hekim over time. The second is that the belief in the god of health seen in the polytheistic societies, the identity in Turkish society is found as Lokman Hekim. The third view is that the famous doctors who lived in Anatolian geography in the past was known as Lokman

* Makalenin Geliş Tarihi: 20.05.2018, Kabul Tarihi: 06.11.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.26

** Dr. Öğr. Üyesi. Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Uluslararası Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik ABD, Selimiye Mahallesi, Tıbbiye Caddesi, No: 23, Üsküdar/İstanbul, elifgultekin@yahoo.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3241-2347>.

Hekim among the population. The fourth is; the famous physicians in ancient times whose names resembled Lokman's name such as Alcmeon became famous among the Turks as Lokman. However, it is not possible to find a definitive answer to the question of how the Lokman'ul-Hakim has become the Lokman Hekim among the Turks. If the physician's narrative is judged independently by these discussions, it seems that the physician of the Turks has gained his identity as a physician. In addition, the elements of folk medicine are transmitted to the daily generations through the stories of Lokman Hekim. In this context, the stories of Lokman Hekim, which have been told for centuries in Anatolia, serve as a guide for health professionals and the public in terms of healthcare and healthcare expectations.

Keywords: Folk medicine, Lokman Hekim, predecessor of physicians, Turkish culture

1. Giriş

Lokman, Kuran-ı Kerim'in 31. suresine ismi verilmiş, bu surenin 12. ve 13. ayetlerinde ismi anılan ve Kuran-ı Kerim'deki ifadesiyle hikmet sahibi bir kuldur. Lokman Suresi'nde, Allah'ın Lokman'a verdiği hikmet, ilim, üstün kavrama yeteneği, isabetli söz söyleme ve davranışta bulunma gibi özelliklerinden bahsedilir. Ayrıca Lokman'ın hikmetli sözleri ve oğluna verdiği iman, ibadet, ahlak ve görgü kuralları ile ilgili nasihatleri yer alır. Arap toplumlarında Lokman, Kuran-ı Kerim indirilmeden önce de tanınan ve bilinen bir kişiydi. Cahiliye Arapları arasında, hikmetli durumlara dikkat çekilmek istendiğinde Lokman'ın başkahraman olduğu kıssaların anlatılması ve Lokman'ın hikmetli sözlerinin aktarılması yaygın bir gelenekti (Harman, 2003: 206).

Türkler arasında ise Lokman biraz daha farklı bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Arapların Lokman'ı- Hakîm olarak isimlendirdiği Lokman, Türkler tarafından Lokman Hekim olarak anılmaktadır. Türkiye, Balkanlar, Türkmenistan, Özbekistan, İran gibi Türklerin yoğun yaşadığı coğrafyalarda Lokman'ın "hekimlerin piri" olarak kabul edildiği görülmektedir. Halk Lokman'ı; hastalığı gidermenin ilk öncüsü, hekimlerin atası, bütün acı-sızı çeken hasta insanların elinden tutan, yardıma koşan biri olarak görür (İvgin, 1995: 81).

Meslek pirleri inancı, bazı mesleklerin olağanüstü durum ve varlıklar ile insanlara öğretildiği düşüncesinden köken almaktadır. Bu düşünceye göre bir mesleği ilk kez öğrenip insanlar arasında yayılmasını sağlayan kişi o mesleğin piri olarak kabul edilmektedir (Abdülkadiroğlu, 1992: 4). Lokman'ı hekimlerin piri olarak üne kavuşturan hikâye, Lokman ile Şahmarân (Şah-ı Marân, Yılanların Şahı) arasında geçmektedir. Lokman bir gün ormanda Şahmarân ile karşılaşır. Şahmarân yaralıdır ve Lokman ona yardım eder. Şahmarân da ona minnet duyarak bazı sırlar verir. Ölümünün insanları eliyle olacağını, bu durum ortaya çıktığında vücudunu üç parçaya ayırmasını ve hasta olan hükümdara, kafa kısmını kaynatarak hazırladığı suyu, vezire kuyruk kısmını kaynatarak hazırladığı suyu içmesini, kendisinin ise orta kısmını kaynatarak hazırladığı suyu içmesini söyler. Böyle yaparsa hayır göreceğini belirtir. Bir süre sonra Tarsus Beyi hasta olur. Vezir baktırdığı falda Bey'in ancak Şahmarân'ın baş suyunu içerse iyileşeceğini görür. Ancak vezir bu suyu Bey'e içirmek yerine kendisi içerse

Şahmarân'ın olağanüstü güçlerine sahip olabileceği şeklinde bir düşünceye kapılır ve bu suyu kendisi içmeye karar verir. Böylece adamlarına Şahmarân'ı buldurur ve Tarsus'ta Şahmarân Hamamı olarak da bilinen Eski Hamam'ın göbek taşında öldürtür. Şahmarânın öldüğünü duyan Lokman Tarsus'a gelir. Şahmarândan yapılacak ilacın nasıl hazırlandığını bildiğini söyleyince Bey ilacı Lokman'ın hazırlamasını emreder. Lokman da aynen Şahmarân'ın tarif ettiği gibi hazırlığı yapar. Bir hile yaparak kötü niyetli vezire istediği baş suyunu değil de kuyruk suyunu verir ve bu suyu içen vezir ölür. Orta parçasının suyunu kendisi içer, baş suyunu ise hasta olan Tarsus Beyi'ne ilaç olarak verir. Bey iyileşir ve Lokman da içtiği su sayesinde bitkilerin dilinden anlamaya başlar. Dönüş yolunda birden tüm bitkilerin hangi hastalığa şifa olduklarını kendisine söylemeye başladıklarını fark eder. Lokman bu bilgileri hemen bir deftere yazmaya başlar. Ancak Allah bütün hastalıkların iyileştirilebilir olmasının imtihana zarar vereceği gerekçesiyle Cebrail'e o defteri yok etmesini emreder. Lokman, defter koltuğunun altında olduğu halde köprüden geçerken Cebrail kanat darbesiyle defterini nehre düşürtür. Bir başka rivayette Lokman bitkilerin kendisine verdiği bilgiler ile bir ölümsüzlük ilacı (âb-ı hayat) yapmıştır. Allah dünyanın dengesi bozulmasını diye Azrail'e o ilacı yok etmesini emreder. Azrail de bu emir üzerine Lokman'ın elindeki ölümsüzlük iksiri şişesine kanat darbesi vurur ve şişe kırılarak içindeki su dökülür. Böylece Hakk'ın emri yerini bulur. Hikâyenin geçtiği köprünün Ceyhan Nehri üzerindeki Misis Köprüsü, Amasya'da Yeşilırmak/İsis Nehri üzerindeki Kunç Köprüsü olduğu şeklinde farklı rivayetler vardır (Bayat, 2000:36).

Lokman Hekim söylenceleri halk arasında yüzlerce yıldır yaşamaktadır. Anadolu'da Lokman ismi neredeyse şifa kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu durumun halk arasında ve edebiyatta çok farklı yansımaları görülür. Örneğin Uşak ili Eşme ilçesine bağlı Takmak köyünde çocuğu olmayan veya doğum sonrası çocuğu ölen kadınlar, çocuklarının olması veya yaşamaları için "ırk atma ocağı"na başvurmaktadırlar. Bu ritüel kapsamında anne olmak isteyen kadına bir muska hazırlanır. Bu muska Lokman suresinin ilk üç ayetinin 5 ayrı kâğıda yazılması ve devamındaki bir takım işlemler ile hazırlanmaktadır. Bu ayetlerde şifa ile ilgili herhangi bir ifade yer almıyor olmasına rağmen, Lokman isminin şifa kaynağı olarak görülmesi, bu halk hekimliği uygulamasında Lokman ismini taşıyan surenin ayetlerine başvurma düşüncesini doğurmuştur (Kılıç, 2012: 152).

Türk edebi eserlerinde de, özellikle şiirlerde, Lokman ismi hekim, usta hekim, ilaç ve şifa kelimeleri ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Çıpan, 2009: 611). Bunun en güzel örneklerinden biri hastalığına şifa bulamayarak vefat edenlerin kabir taşlarına yazılan şiirlerde görülür. Örneğin Kastamonu Nasrullah Camisi Doğu Haziresi'nde yer alan bir mezar taşında şu satırlar yer almaktadır:

“Hey medet bulunmadı emrazının bir çaresi
Genç yaşında tekmil etmiş meğer kim vadesi
Nice ruhani ve cismani ile tedbir ittiler
Gelse Lokman neylesin dolmuş ecel peymanesi”

Edebi eserlerde Lokman'ın konu edilmesine en ilgi çekici örneklerden biri Topkapı Sarayı Hazine Kitaplığı 1703 numarada kayıtlı bulunan 1. Ahmet'e ait *Falname*'dir. Bu Türkçe Falname kitabı, hükümdarın abdestini aldıktan sonra gözünü kapatıp kitaptan rastgele bir sayfayı açarak, açtığı sayfada yer alan minyatüre ve yanında yazan fala bakmasıyla, yapacağı işin hayır mı şer mi olduğuna karar vermesi için hazırlanmıştır. Bu kitabın bir sayfasındaki minyatürde Lokman Hekim bir kaplana binmiş şekilde resmedilmiştir. Bu minyatürün bulunduğu sayfanın yanında «Falına Lokman Hekim geldi, Her ne muradın varsa Allah hasıl edecek» mealinde bir şiir yer alır. Yapılacak işin hayırlı olduğunu ifade eden başka birtakım ifadeler ile beraber sağlık sorunlarından da halas bulacağı yer alır. Yani falda Lokman Hekim çıkması uğurlu kabul edilmiştir ve Lokman'ın hekimlikteki maharetine atfen fal bakanın varsa hastalığından da kurtulacağına yorulmuştur (Ünver, 1941: 1974).

Lokman isminin şifa anlamında kullanılmasının bir yansıması da ilaç sanayinde görülmektedir. İlaça verilen isim ile hastaya şifa bulacağı telkinini sağlayarak tedaviyi desteklemek maksadıyla olsa gerek, geçmişte Anadolu'daki bazı ilaçlara Lokman isminin verildiği, bazı ilaç firmalarının Lokman ismini taşımaya seçtikleri görülür. Örneğin 1740'ta Alman hekim Friedrich Hofmann'ın icat ettiği Hoffmann Likörü (Liquer Anodine) isimli alkol-eter karışımı, ülkemizde ses benzerliğinin de etkisiyle "Lokman ruhu" olarak isimlendirilmiştir. Yine 1955 yılında Eczacı Mehmet Tevfik Hacıbeyoğlu tarafından Bayburt'ta kurulan ve kendi müstahzarlarını imal eden bir ilaç firması Lokman Laboratuvarı ismini taşımaktaydı. Daha 1960'larda kocakarı ilaçları diye burun kıvrılan bitkisel ve doğal ilaçları modern laboratuvarlarda ilmin ışığı ve tekniği ile şifaya dönüştürmeye çalışan ve 18 yıl boyunca kırkı aşkın sayıda müstahzar üretmeyi başaran bu firma, gümrüklerin açılması sonrasında yabancı ilaçların piyasayı kuşatması karşısında tutunamamış ve kapanmıştır (Komisyon, 1972: 9).

Anadolu halkı arasında bir hekim karakteri olarak karşımıza çıkan, dahası ismi bir şifa vesilesi olarak görülen Lokman'ın, Kuran-ı Kerim'de hakîm (bilge bir kişi) olarak anılmasına rağmen Türkler arasında hekim olarak bilinmesi ilgi çekicidir. Oysa hekim biyografilerinin yer aldığı tabakat kitaplarında Lokman hekimden bahsedildiğine tesadüf edilmemiştir. Örneğin İbn-i Usaybia, tarih boyunca yaşamış ünlü hekimler hakkında bilgi verdiği *Tabakatü'l-Entbba vel Hükema* isimli eserinde, Asklepios'tan XIII. yüzyıla kadar yaşamış 500 önemli hekimin ismi ve hayat hikâyesine yer vermiş olmasına rağmen, Lokman Hekim'den bir satır bile bahsetmemiştir.

Türkler arasında Lokman'ın neden hekim olarak anıldığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi; Lokman'ın sıfatı olarak kullanılan hakîm kelimesinin zamanla hekim kelimesine dönüşmüş olabileceğidir (Bayat, 2001: 1444). Eski dönemlerde hekimlik mesleğiyle uğraşanların felsefe bilgisi de bulunmaktaydı. Hikmet yani felsefe eğitimini almış kişiler tıp da dahil olmak üzere dönemin tüm ilimlerini tahsil ediyorlar ve hakîm unvanını alıyorlardı. Tüm bu sebeplerden dolayı hakîm ve hekim unvanları birbirinin içine geçmiş iki kavram olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Ses benzerliği bulunan bu iki kavramın halk arasında karıştırılmış ve zamanla birbirinin yerine kullanılmış olması nedeniyle Türk toplumları arasında Lokmanü'l-Hakîm ismi Lokman Hekim'e dönüşmüş olabileceği yönünde görüş bildiren düşünürler bulunmaktadır (İvgin, 1995: 82; Bayat, 2001: 144).

İkinci bir görüş Lokman Hekim karakterinin, tarih boyunca özellikle çok tanrılı toplumlarda görülen sağlık tanrısı inancının Türk toplumundaki yansıması olduğu şeklindedir. Süheyl Ünver ve Ali Haydar Bayat gibi ünlü tıp tarihçilerinin benimsediği bu düşüncenin temelinde, bazı sağlık Tanrısı efsanelerinin Lokman Hekim anlatılarıyla benzerlik göstermesi yatmaktadır. Örneğin Yunan mitolojisindeki sağlık tanrısı Asklepeios'un hikâyesinde Lokman Hekim anlatıları ile birçok ortak özellik bulunmaktadır. Mitolojiye göre Asklepeios usta bir hekim olarak yetişir, hekimliğin ve cerrahlığın bütün bilgilerini edinir, gün gelir ölüleri diriltmeyi de başarır. Tanrıların kralı Zeus, bu durumun dünyanın doğal dengesini bozacağını düşünerek, Asklepeios'un babası güneş tanrısı Apollon'a ona engel olması için emir verir. Bir gün yine Asklepeios bir ölüyü dirilteceksen Apollon büyük bir yıldırım gönderir ve onu kömüre çevirir. Böylece tanrının iradesi gerçekleşir (Ünver, 1941: 1976).

Asklepeios, yılan ile sembolize edilen bir tanrıdır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Eski Grek coğrafyasında tanrı Asklepeios adına kurulan ve Asklepeion adı verilen mabetlerde hasta tedavi etme yöntemlerinden birinin zehri alınmış yılanlarla hastaların korkutulması olmasıdır. Bugün modern tıbbın sembolü olan yılan figürünün tıpla ilişkisini çok daha eski medeniyetlerde de görüyor olmamıza rağmen bu sembolün kökeni genellikle Asklepeionlardaki bu tedavi yöntemine ve sağlık tanrısı Asklepeios'a dayandırılmaktadır. Lokman'ın da hekimliği yılanların şahi olan Şah-ı Marân'dan öğrenmesi nedeniyle her iki efsanede ortak bir yılan sembolü görülmektedir. İki hikâyedeki diğer bir ortak nokta hem Lokman Hekim'in hem de Asklepeios'un ölüme çare bulmaları ve her ikisinin de ölüme çare olmalarına Tanrı tarafından engel olunmasıdır.

Gerek Yunan sağlık tanrısı mitolojisi ile Lokman Hekim anlatılarındaki benzer özellikler, gerekse Yunan coğrafyasındaki en önemli Asklepeionlardan biri olan Bergama Asklepeionunun Anadolu coğrafyasında bulunuyor olması, ünlü tıp tarihçilerimize Anadolu halkı'nın bu kültürden etkilendiğini düşündürmüştü ve Lokman Hekim'e bu nedenle hekimlerin piri olarak bakıldığını ileri sürmüşlerdir.

Lokman'ın hekim kimliğine bürünmesi hakkında ortaya atılan bir diğer görüş Anadolu coğrafyasının ünlü hekimlerinin halk arasında zamanla Lokman Hekim karakteriyle efsaneleşmiş olmaları şeklindedir. Örneğin lokman Hekim efsanelerinin en yaygın olarak anlatıldığı Adana bölgesi, ünlü bitki bilimcisi Diaskorides'in memleketidir. Diaskorides Roma döneminde yaşamış ve neredeyse tüm tıbbi bitkileri ve tıbbi etkilerini bir kitapta bir araya getirmiştir. Yazdığı *Materia Medica* isimli kitap bugün bile hala kaynak olarak kullanılmaktadır. Lokman Hekim'in de bitkilerle konuşması, tüm bitkilerin etkilerini biliyor olması ve bu efsanelerin daha çok Adana bölgesinde

anlatılıyor olması Lokman'ın bu bölgede Diaskorides ile karıştırıldığı şeklinde görüşlere yol açmıştır. Ancak bu yaklaşım, seçilen kahramana neden Lokman isminin verildiğini açıklayamamaktadır.

Bir diğer görüş ise tarihteki ünlü hekimlerle olan isim benzerliği nedeniyle Lokman'ın hekim olarak anılmaya başlamasıdır. Bu görüşü benimseyenler ünlü Yunan filozof ve hekim Alkmeon'un Türkler arasında isminin Lokman'a dönüştüğünü ve zamanla efsaneleştiğini savunmaktadırlar (Hatemi, 1998: 169).

Şu an için elimizdeki veriler ile Lokman'ın- Hakîm'in Türkler arasında Lokman Hekim'e nasıl dönüştüğü sorusuna kesin bir cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Ancak halk arasında anlatılan Lokman Hekim hikâyelerinin, Lokman Hekim ağzından söylenen hikmetli ve özlü sözlerin, diğer tüm halk hikâyeleri ve atasözleri gibi toplumun bazı değerlerini, kültürel özelliklerini ve tecrübelerini sonraki nesillere aktarmak ve devamlılığını sağlamak amacıyla hizmet ettiği muhakkaktır. Lokman Hekim hikâyeleri ve özlü sözleri bu bakış açısı ile incelendiğinde içeriklerinin Anadolu halk hekimliği uygulamaları ve halkın hekimlerden beklediği davranış ve tutumlar hakkında bilgiler barındırdığı görülmektedir.

2. Anadolu'da Anlatılan Lokman Hekim Hikâyelerinin İçeriği

2.1. Lokman'ın Hekimlikteki Ustalığı

Anadolu anlatılarında Lokman Hekim'in hekimlerin piri ve usta bir hekim olma özelliği ön plana çıkarılmaktadır. Bu durum halkın bir hekimden neler beklediğini, halkın nazarında usta bir hekimin hangi özellikleri taşıması gerektiğini gösteren ipuçları barındırmaktadır. Lokman'ın hekimlik bilgisi ve tecrübesinin çok ileri olduğuna dair anlatılan hikâyelerden biri onun her şartta hastasına tanı koyabildiğine dikkat çekmektedir: “Lokman hekimlikte o kadar ileri gitmiştir ki hastasını görmeden kapıdan uzattığı bir ipe muayene edermiş. Hasta ipi bileğine bağlar lokman da nabzına bakarmış. Lokman ipin hareketine göre teşhisi kor ve ilacı söylemiş. Halk bir gün Lokman'dan şüphe etmiş ve onu test etmeye karar vermişler bir gün hasta yerine ipi kediye bağlamışlar. Lokman buna ciğer verin demiş” (Ünver, 1968: 22)

Lokman Hekim hikâyelerinde Lokman'ın hekimlikteki ustalığının ilişkilendirildiği en önemli özelliği onun bütün ilaçları ve bitkileri tanımasıdır. Lokman tüm bitkilerin ve ilaçların ona hangi hastalığa iyi geldiklerini söylemesi sonucu bu bilgiyi edinmiştir: “Lokman Hekim, tedavi için gelen hastaları muayene etmez, raflarda bulunan şifelerine bakar, hastanın derdine derman olan ilacın bulunduğu şifeler titreyerek kendini belli edermiş” (Bayat, 2000: 36). “Lokman Hekim bir gün bir hastası için ilâç yapmak üzere kırdaki çiçeklerle konuşurken, bir çiçek dile gelmiş: ‘Aradığım ilaç bendedir. O ilaç olarak falanca eczanededir’ demiş. Lokman Hekim bunu işitir işitmez hemen belirtilen eczaneye koşmuş. İçeri girer girmez raflara bakmış. İçinde çiçeğin söylediği ilaç olan kutu sallanmış. Lokman sallanan kutuyu alarak, hastasını şifaya kavuşturmuş” (Bayat, 2000: 36).

Lokman ayrıca iyi bir gözlemcidir ve tecrübeleri ile elde ettiği yeni bilgilerin sebep sonuç ilişkilerini kurabilmektedir: “Lokman’ın oğlu hastalanmış. Lokman çaresini bulamamış, oğlu ölmüş, hastalığını merak eden Lokman oğlunun cesedini yararak, midesinden bir ur çıkartmış. Bunu oğlundan bir yadigâr düşünerek cebinde taşımış, bir dere kenarında otururken, oradaki yarpuzlardan (yabani nane) cebindeki urun eriyerek yok olduğunu görmüş ve nanenin şifalı etkisi o zamandan beri bilinmekteymiş” (Bayat, 2000: 40).

2.2. Lokman’ın Hekimlikte Gözettiği Etik Değerler

Anlatılan halk hikâyelerinde Lokman’ın hastalarını denek olarak kullanmadığına dikkat çekilmektedir. Eğer denemesi gereken bir şey varsa Lokman kendi üzerinde denemektedir: “İshale yakalanan Lokman, tedavilere rağmen rahatsızlığını giderememiş, bitkin düşmüş ve umudunu yitirmiş. Talebelerini toplayarak, ‘öldüğümde hamamda vücudumu hamur gibi yoğurun ve şu kalıba yerleştirin. Sonra, raftaki üç şişenin birincisini göbeğime, ikincisini başıma, üçüncüsünü de göğsüme dökün. Bu deney başarılı sonuçlanırsa ebedî hayatın sırrını bulmuş olacağız’ demiş. Ölümün arkasından öğrencileri hocalarının dediklerini aynen uygulamışlar. İlk iki şişeyi döktükten sonra Lokman Hekim canlanmaya başlamış. O heyecanla öğrenciler üçüncü şişeyi göğsüne dökerlerken şişe ellerinden düşüp kırıldığından canlanma mümkün olmamış. Bundan dolaydır ki ‘Lokman bile ecele çare bulamadı’ sözü söylenmiştir” (Bayat, 2000: 32).

Lokman ayrıca adaletli olmaya önem veren bir hekimdir. Bir başkasına zarar vermesini gerektirecek tedavileri uygulamamaktadır: “45’lik bir kadın gençleşmek için bir gün Lokman’a başvurur. Lokman ona bunun imkanı olmadığını söyler. Bir süre sonra kadın gençleşmiş ve güzelleşmiş olarak Lokman’a gelir “Hani mümkün değildi?” der. Lokman “Evlendiğin gence ne oldu?” deyince, kadın öldüğünü söyler. Lokman da “Ben senin gençleşme arzunu bir gencin hayatına tercih etmek istememiş-tim” der (Ünver, 1968: 21).

Lokman iletişimde usta bir hekimdir. Sözün tedavi sürecine olan etkisinin farkındadır: “Bütün vücudu çibanlarla dolan biri tedavilerden fayda görmeyince Lokman Hekim’e gitmiş. Lokman, ‘Senin derdinin çaresi yok’ demiş. Çaresiz kalan hasta kendini öldürmeye karar vermiş. Mezarlıktan geçerken kapağı açık bir mezarın içine girip uzanacağı sırada çürümüş bir yılan görmüş. Ölmek arzusuyla yılanı yemiş ve kendinden geçmiş. Uyandığında iyileşmiş. Şehre döndüğünde Lokman Hekim’e giderken onu uzaktan gören Lokman, ‘Yılanı yedin iyileştin’ demiş. Adam da ‘Madem çareyi biliyordun neden söylemedin’ deyince, ‘O zaman sana mezardaki yılanı ye deseydim, yemezdin’ demiş” (Bayat, 2000: 35).

2.3. Lokman’ın Sağlık Öğütleri

Halk arasında anlatılan hikâyelerde Lokman Hekim’in sağlığın önemine vurgu yaptığı görülür: “Lokman’a, sormuşlar: ‘En büyük nimet nedir?’ ‘İyi huylu olmak’ demiş. ‘En hayırlı mal nedir?’ diye sormuşlar. ‘Sağlık’ cevabını vermiş” (Bayat, 2000: 30)

Yine Lokman Hekim'in ağızından aktarılan sözlerle de konunun önemine dikkat çekilmektedir: "Lokman Hekim demiş ki: 'Hasta olmadan önce hekim çağır, hekime hasta olmadan önce hürmet et'" (Bayat, 2000: 17)

Lokman Hekim hikâyelerinde sağlığın korunmasına yönelik tavsiyeler de yer almaktadır. Örneğin hijyenin korunmasına yönelik olarak Lokman'ın: "Herkesin içinde dişlerini temizleme, Herkesin içinde yemek yeme, Parmaklarını ağızına, burnuna sokma, Sümüğünü ceketinin kolu ile silme, Vücudunu diri görmek isteyen, çibanlarını olgunlaşmadan deşme" gibi tavsiyelerde bulunduğu aktarılmaktadır (Bayat, 2000: 18).

Lokman Hekim hikâyelerinde yer alan sağlık tavsiyelerinin önemli bir bölümü ruh sağlığını korumaya yöneliktir: "Lokman'a, fakirin biri 'Ne yiyeyim de hasta olmayayım?' diye sormuş, Lokman: 'Gam yeme de ne yersen ye' demiş" (Bayat, 2000: 30). "Lokman demiş ki: 'Ayağımı sıcak tut başını serin, kendine bir iş bul düşünme derin'" (Bayat, 2000: 51).

Lokman Hekim'in uyku düzeni konusundaki öğütleri ve tutumu ise şu şekildedir: "Lokman Hekim demiş ki: 'Hamam yaptıktan sonra uyuyun, velev ki bir dakika olsa bile'" (Bayat, 2000: 17). "Lokman Hekim demiş ki: 'Uzun yaşadım, ama iki şeye akıl erdiremedim: birisi sıcak suyun ölüleri diriltmediğine, diğeri ise ikindi ile akşam arasında uyuyanların kalcıkları mecnun olmadıklarına'" (Bayat, 2000: 31). "Lokman Hekim ömründe gündüz uyumamış" (Ünver, 1968: 30). "Lokman Hekim gece kalkıp su içmez midisini çok dolduramaz ve çok uyumazmış" (Ünver, 1968: 30).

Lokman Hekim spor yapmayı da teşvik etmektedir: "İmkân bulduğunda, ata binmeyi ve ok atmayı öğren" (Bayat, 2000: 19). "Yemekten sonra muhakkak yürüyün, bir arşın bile olsa" (Bayat, 2000: 28).

Lokman Hekim sağlığını korumak isteyeninin az yemesini öğütlemiştir: "İştahın gelmeyince yemek yeme" (Bayat, 2000: 20). "Miden tok iken yemek yeme. Zira tok iken yiyeceğin şeyi köpeğe atman, senin için onu yemenden daha iyidir" (Bayat, 2000: 23). "Lokman oğluna, 'Daima tatlı ye' demiş. Oğlu da, 'Babacığım her zaman ben tatlıyı nerede bulayım?' deyince, 'Az ye de tatlı olsun' demiş" (Bayat, 2000: 30). "Süleyman Peygamber Lokman'dan hikmet dersleri alırken merak edip sormuş: 'Uzun yaşamanın sırları nedir?'. Lokman 'Beş şartı vardır, az taam, az kelam, az selam, az intikam ve çok sabır' demiş" (Bayat, 2000: 54)

Lokman Hekim'in önemseydiği bir diğer konu idrarın tutulmamasıdır: "Helada çok oturma, ciğerine hastalık gelir; abdestini çok tutma hastalık verir" (Bayat, 2000: 17). "Lokman'ın oğlu bir gün at üzerinde çarşıdan geçerken tuvaleti gelmiş. Kalabalık yanında attan inerek bir kenara idrarını boşaltmış. Bu durumu görenler Lokman Hekim'e giderek, oğlunun densizliğinden dert yanmışlar. Lokman Hekim gülererek, 'Ben oğlumun yerinde olsam attan inmeden tuvaletimi yapardım' demiş" (Bayat, 2000: 47). "Bir gün adamın biri Lokman'a 'Senin oğlun neden altına işiyor? Madem sen bü-

yük bir hekimsin, neden bunun önüne geçemiyorsun?’ demiş. Lokman Hekim, ‘Ben oğluma ata binme dediğim ve defalarca ikaz ettiğim halde yine binmeye devam etti. Başa çıkamayacağımı anlayınca, idrarın nerede gelirse orada atından in ve ihtiyacını gider dedim. Yine sözümü dinlemedi, at üzerinde iken sidiği geldiğinde inat edip işemiyor ve sidik damarları düğümleniyor. Yatağa yattığı zaman altına ıslıyor’ demiş” (Bayat, 2000: 45).

2.4. Lokman’ın Şifalı Bitkileri

Halk arasında tedavi amaçlı kullanılan ya da şifalı olduğuna inanılan bazı bitkiler, Lokman Hekim anlatılarında çeşitli rahatsızlıkların tedavisi için ya da sağlığını korunması amacıyla tavsiye edilmektedir.

2.4.1. Sarımsak: Ölüyü bile diriltir

“Lokman öleceği günü bilmiştir. Kızına, öldüğünde vücudunun ağırlığının üç misli ezilmiş sarımsağı oynak yerlerine doldurmasını ve vücudunu sarımsak ile kapatmasını ve öldüğünü kimseye söylememesini tembih eder. Yirmi dört saat sonra (bazı anlatımlarda 24 gün) dirileceğim der ve dediği gün ölür. Kızı dediklerinin hepsini yapar. O sırada kapı vurularak insan kılığında bir adam içeriye girer. Bu, Cebrail Aleyhisselâm’dır. Lokman Hekim’i sorar. Kızı, babasının evde olmadığını söyler. Cebrail, Lokman Hekim’in kızını doğru söylemesi için çok sıkıştırır. Kız, babasının öldüğünü ağzından kaçıtır ve Lokman Hekim bir daha ayağa kalkmaz, fanilerin arasına katılır. Eğer kız Cebrail’e babasının öldüğünü söylemeseymiş, Lokman dirilecektmiş” (İvgin, 1995: 82).

2.4.2. Arpa Suyu: Göğüs ağrısına şifa

“Adamın biri nefes darlığına tutulmuş. Lokman Hekim’e koşmuş; ‘Göğsüm tutuluyor, ne yapayım?’ demiş. Lokman da, ‘Arpayı kaynatarak suyunu iç’ demiş. Lokman’ın tavsiyelerini uygulayan hastanın hemen göğsü açılmış” (Bayat, 2000: 45).

2.4.3. Sütleğen Otu: Sıtmaya deva

“Otlar ben filan hastalığa yararım diye söylerlermiş. Lokman böylece sütleğenin sıtmayı kestiğini bulmuş” (Bayat, 2000: 53)

2.4.4. Şalgam: Sağlığı korur

“Lokman şalgam için, ‘Senede bir defa yemeli, o da olmazsa tarhısının yanından geçmeli’ demiş” (Bayat, 2000: 26)

2.4.5. Ayva: Çaresiz dertlerin çaresi

“Otların, hayvanların padişahı olan Lokman, bir gün yakınlarından birinin kızının hasta olduğunu öğrenmiş. Otlardan bütün dertlerin şifasını öğrenmiş, ancak bu kez bir çare bulamamış. Bir zaman sonra kızın iyileştiğini öğrenince nasıl şifa bulduğunu

sorar. Ayvanın suyundan şifa buldu derler. Ayvanın kendisinden gizini sakladığına kızıp: ‘Suyun kurusun’ der. O gün bugündür ayva susuz ve kurudur” (Bayat, 2000: 31)

2.4.6. Limon: Karın kurtlarının şifası

“Bir adam çok ağır hasta imiş. Bütün hekimlere baktığı halde, tedavi olamamış. Sonunda Lokman Hekime gelmiş. Lokman, ameliyatla hastanın karından bir kurt çıkarmış. Hekimlerin daha önce hastaya verdikleri bütün ilaçları kurda yedirmiş ve kurt iyice büyümüş. Daha sonra kurdun üzerine limon sıkmaya başlamış. Limon sıkılan kurt erimiş. ‘Şimdiye kadar çektiğin bütün çileleri boşuna çekmişsin. Hekimlere verdiğin paralar ve aldığın ilaçlar boşuna gitmiş. Devamlı olarak limon yese idin, hemen iyi olurdu’ demiş” (Bayat, 2000: 48)

2.4.7. Karpuz: Patlıcanın zararlarını giderir

“Lokman günün birinde ölümsüzlüğün çaresini bulma sevdasına kapılmış. Dağları aşa aşa, kırları dolaşa dolaşa, diyar diyar gezerek yolu Diyarbakır’a düşmüş. Urum (Urfa) kapısından içeri girmiş, zerzevatçılar meydanına gelmiş. Orada, gözü yığın yığın duran patlıcanlara değince, ‘Hayret’ demiş, ‘Bu patlıcanları yiyen halk, nasıl oluyor da hastalanmıyor?’. Biraz daha yürümüş, dağlar gibi üst üste yığılı karpuzları görünce ‘Hah şimdi anladım. Yemekten sonra bu karpuzlardan bol bol yiyorlar, sebebi bu’ demiş” (Bayat, 2000: 39)

2.4.8. Fındık: Sağlığı korur

“Lokman, her gün bir avuç fındık yiyende dert aramış da bulamamış” (Bayat, 2000: 30)

2.5. Lokman’ın Şifalı Yemekleri

Lokman Hekim anlatılarında, halk arasında özellikle hastalara pişirilen ve şifalı olduğuna inanılan bazı yemeklerin tavsiye edildiği örnekler de bulunmaktadır.

2.5.1. Koyun Kellesi

“Lokman Hekim zamanında, bir suçluyu yer altı hapsine mahkûm ederler. Durumuna dayanamayan mahkûma Lokman Hekim’i götürürler. Lokman Hekim hükümlünün bulunduğu zindana gider. Ölüm halinde bulunan mahkûmun önüne her gün bir tane haşlanmış koyun kellesi asılmasını söyler. Bir ay sonra Lokman Hekim tekrar hükümlünün bulunduğu kuyu önüne gelerek hastanın durumunu gözden geçirir. Kuyuya bu anda bir ip sarkıtılır. Hükümlünün bu ipten tutunarak dışarı çıkması söylenir. İpten tutmaya çalışan mahkûmun gücünün olmadığı görülür. Lokman Hekim, fazla miktarda pamuk getirmelerini söyler. Hemen pamuk getirilir. Hükümlünün sağına ve soluna pamuk doldurulur. Bu işlem devamlı tekrarlanarak mahkûm kuyudan çıkarılır. Pişirilmiş koyun kellesi kırk gün daha hükümlünün önüne asılır. Kırk gün sonra hükümlü ayağa kalkar. Bundan sonra, koyun kellelerinin birçok derde deva olduğu söylenir” (Bayat, 2000: 49)

2.5.2. Kızılçık Çorbası, Pancar Aşı

“Bir gün Lokman Hekim, Dikme’de iri yarı tunç gibi doksanlık bir ihtiyara rastlar. Lokman Hekim ‘Memleketinizde doktor var mı? Siz hep böyle dinç misiniz?’ diye sorar. İhtiyar cevap olarak: ‘Biz yazın yaşa, kışın taşa oturmayız. Yazın dere suyu, kışın pınar suyu içmeyiz. Kızılçık çorbası ile pancar aşı yer, sırt üstü yatarız’ demiş” (Bayat, 2000: 39)

2.5.3. Yoğurt

“Yaz günü tarlada kan-ter içinde çalışan köylüleri gören Lokman Hekim, bunların hastalanıp kendisine başvuracaklarını düşünürken, köylülerin işe ara verip yoğurt yediklerini görünce, ‘Bunların neden hasta olmadıklarını anladım, yoğurt yiyerek hastalıklardan korunuyorlar’ demiş” (Bayat, 2000: 36)

3. Sonuç

Diğer toplumlardan farklı olarak Türkler, tarihte hikmetli sözleri ile ün salmış olan Lokman’a sağlık alanında “hikmetli sözler” söylemişler, onu sağlık konulu hikâyelerin baş kahramanı yapmışlardır. Lokman Hekim anlatılarına baktığımızda, Anadolu halk tababeti unsurlarının bu hikâyelerle yaşatıldığını ve gelecek nesillere aktarıldığını söyleyebiliriz. Halk tababeti, halkın yüzlerce yıllık gözlem ve tecrübesi ile kazanılmış bilgi birikimidir. Sağlığın korunabilmesinin, acıkmadan yememeye, spor yapmaya, idrari tutmamaya, uyku düzenine dikkat etmeye, zihni faydasız ve evham oluşturacak düşüncelerden uzak tutarak ruh sağlığını korumaya ve hijyene dikkat etmeye bağlı olduğu, halk arasındaki hastalık tecrübelerinden öğrenilmiş olmalıydı. Ayrıca hekime ve ilaca ulaşmanın mümkün olmadığı yerlerde halkın hastalanan kişilere verdiği bitkiler ve gıdaların da faydaları tecrübe edilmişti. Halk bu bilgi birikimini, bir usta hekim figürünün ağzından sonraki nesillere aktarmayı ve günümüze kadar ulaştırmayı başar.

Lokman Hekim anlatılarının günümüz araştırmacıları için taşıdığı bir diğer önemli hususiyet, Anadolu halkının ideal hekim tasavvurunun Lokman Hekim karakterinde kimlik buluyor olmasıdır. Lokman hekim hikâyeleri bize, halkın bir hekimden, hastalıkları teşhis etmekte ve tedavi sanatında usta olmasını, yeni bilgiye açık olmasını, bunun için de iyi gözlem yapabilme yeteneğine sahip bulunmasını, ancak yeni bir bilgi edinmek için hastalarını denek olarak kullanmayan, hastasıyla iyi iletişim kuran, adaletli, hastalar arasında ayırım yapmayan biri olmasını beklediğini göstermektedir. Bu bağlamda Anadolu’da yüzlerce yıldır anlatıla gelen Lokman Hekim hikâyeleri günümüz sağlıkçıları için, halkın sağlık tasavvuru ve sağlıkçılardan beklentileri konusunda rehberlik etmektedir. Halkın beklentisini ve sağlık algısını doğru anlayabilen bir sağlık sunucusunun, hizmet sunduğu insanlar ile arasında daha uyumlu bir ilişki kuracağı muhakkaktır.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. (1992). “Meslek Pirleri ve Testerecilerin Piri”. *Milli Folklor* 13, 4-6
- Bayat, A. Haydar. (2000). *Türk Kültüründe Lokman Hekim*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Bayat, Ali Haydar. (2001). “Bibliografyalar Işığında Lokman Hakim mi, Hekim mi?”. *Tıp Tarihi Araştırmaları* 10: 144-155.
- Çıpan, Mustafa. (2009). “Musiki ve Şiir İklimimizde Derd, Derman, Tabib Olgusu”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15(39): 609-630.
- Harman, Ö. Faruk. (2003). “Lokman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 27. Ankara: TDV Yayınları.
- Hatemi, Hüseyin. (1998). “Lokman Alkmeon mu?”. *Tıp Tarihi Araştırmaları* 7: 169-170.
- İvgin, Hayrettin. (1995). “Anadolu Halk Kültüründe Lokmanhekim İnanışı”. *Kültür Evreni* 13: 80-87
- Kılıç, Sami. (2012). “Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: Irk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 63: 297-310.
- Komisyon. (1972). *Lokman Yıllığı*. İstanbul: Lokman Laboratuvarı Sağlık Yayınları.
- “Lokman Hekim ve Şahmeran Söylencesi”. (1982). *Yurt Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: Anadolu Yayıncılık.
- Ünver, Süheyl. (1941). “Türk Mitolojisinde Yaşayan Lokman Hekim ve Hipokrat”. *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası* 15: 1973-79.
- Ünver, Süheyl. (1968). *Lokman Hekim*. İstanbul: Lokman Sağlık Yayınları.

GİRESUN'DA TÜRK İSKÂNINA BİR ÖRNEK: ZAVİYE* ** AN EXAMPLE OF TURKISH SETTLEMENT IN GİRESUN: ZAWIYA

Mehmet ÖZMENLİ***
Nazım KURUCA****

Öz

İskân kelimesi terim olarak aslı Arapça “sükûn” kelimesinden gelmekte ve sözlüklerde “sakin kılma, oturtma, ev sahibi etme, yerleştirme” manaları yanında, “yurtlandırma, yerleştirme, yurtlanma, yerleşme” şeklinde de geçmektedir. Bir başka ifade ile yerleşme boş alanların ekilip biçilmesi, verimliliğinin artırılmasıdır.

İslam öncesi Türklerin yaylak ve kışlak hayatı sürdürdükleri bilinen bir gerçektir. Türk hükümdarlarından biri yaylaklarda öteki vadilerde, su kıyılarında olmak üzere iki merkezleri mevcuttu ve ikincisi evlerden kurulu iskân yerleri şeklinde idi. Anadolu topraklarına gelen Türklerin ilk yerleştikleri yerler incelendiğinde dikkat çekici bir biçimde benzer özellikli yerlere (dağ etekleri ve vadiler) konuşlandıkları görülmektedir. Doğu Karadeniz’de ve özelde Giresun’un uygun vadileri barınmaya uygun olmasından dolayı Türklerin bu bölgeyi tercih etmelerine neden olmuştur. Giresun, yaylak ve kışlak yaşam biçiminin en bariz şekilde yaşandığı bölgelerden biri olmuştur.

Türk kolonizatör dervişleri, Karadeniz’in güneyini oluşturan Türkiye topraklarına vadileri kullanarak ulaşmış ve de yerleşmişlerdir. Bu dervişlerin bazıları zaviyeler oluşturmuşlardır. Güneyden kuzeye akan dereler Oğuz Türklerinin iç kesimlerden Karadeniz’e ulaşmalarına vesile olmuştur. Bu dereler kültür merkezleri olduğu gibi kültür taşıyıcılığı görevini de üstlenmişlerdir. Derviş ve dere olgusu bölgede yaşayanların ve yeni gelenlerin inanç sistemlerini de etkilemiştir. Türkleşme ile beraber Sünnileşme de bu zaviyeler vasıtası ile gerçekleşmiştir. Günümüzde geçmişe ait birçok mekanın yok edilmekte olduğu dikkate alınarak Giresun’un Türkleşme ve Sünni İslâm’ı benimsemesinde etkin olan zaviyelerin yerlerinin varlığının yazıya geçirilmesi amaçlanmıştır.

Arazi taramaları, ana ve çağdaş kaynakların taranması usulünü kullandığımız bu çalışmada hedefimiz Doğu Karadeniz’de Türk iskânlarının gelişim süreçlerini kısaca irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Giresun, iskân, derviş, dere, zaviye

Abstract

The term “settlement” comes from the original Arabic word “sükûn”. In addition to its meanings of “calming, seating, making homeowner, placing”, it also appears as “settlement, placing, settling, housing” in the dictionaries. In other words, settlement is the planting of wastelands and increasing productivity. It is a well-known fact that the pre-Islamic Turks lived in pastures in summers pasture and in quarters in winters. Turkish rulers had two centers: one in the summer pastures and the other in the valleys. The latter was in the form the settlement areas, along the waterfronts. When the first settlements of Turks who came to the Anatolia are examined, it is seen that they settled in places

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.04.2018, Kabul Tarihi: 28.05.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.27

** Makale, 31 Ocak-02 Şubat 2018 tarihlerinde Kayseri Erciyes Üniversitesi tarafından düzenlenen USBİK (Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi)’te aynı adla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

*** Doç. Dr. Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi, mehmetozmenli@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8616-0712>

**** Dr. Öğr. Üyesi Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi, badali28@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2411>

(mountain foothills and valleys) with remarkably similar characteristics. The reason why the Turks preferred Eastern Blacksea and especially Giresun, is that appropriate housing valleys existed in this region. It became the region in which summer pasture and winter quarters life styles were lived most obviously. Giresun has become one of the most obvious areas of life in the form of summer pasture and winter quarters. The Turkish colonizer dervishes reached and settled down in the territory of Turkey that forms the south of the Black Sea, by using valleys. Some of these dervishes established the zawiya. The rivers flowing from south to north enabled Oghuz Turks to reach the Black Sea from inner parts. On the one hand, these rivers acted as the cultural centers; on the other hand, they undertook the role of the cultural conveyance. The dervish and river phenomenon also affected belief systems of the inhabitants and newcomers. Turkization and Sunnification was also realized through these zawiya. Taking into consideration that many places belonging to the past are being destroyed, it is aimed to put the existence of Giresun's places of zawiya which are effective in the Turkization and Sunnification. The purpose of this study is to examine briefly the process of development of Turkish settlements in the Eastern Black Sea region, which we use in the field survey, the scanning of main and contemporary resources.

Keywords: Giresun, settlement, dervish, river, zawiya

1. Giriş

İnsanların doğal, ekonomik, sosyal ve siyasal nedenlerden dolayı sürekli yaşadığı yerden başka yerlere bireysel veya toplu, kalıcı veya geçici şekilde yerleşmelerine göç adı verilmektedir. Tarihte birçok örneğini gördüğümüz göç hareketleri gelecek nesilleri dahi etkileyecek şekilde birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Mekânsal olarak yer değiştiren kitleler hem göç ettikleri mekânı hem de geride bıraktıkları vatanlarını olumlu ve olumsuz birçok konuda etkilemektedir.

Yurtlandırma, sakin kılma, yerleştirme faaliyetlerini de içeren geniş kapsamlı bir kavram olan iskân, en bilindik ve en geniş anlamıyla beşeri bir yerleşmeyi ifade etmektedir. İskânı sosyolojik anlamda tanımlamak istersek; İskân, elde edilen coğrafyaları kendileştirme aracıdır. İskân, üretmektir, boş coğrafi alanların şenlendirilmesidir ya da bir nevi sürgündür. İskân, dini, ekonomik, kültürel, siyasi yapıların bildirgesidir.

“Göç, göçerlik, iskân” birbirleri ile ilintili olan kavramlardır. İnsanlığın varoluşundan itibaren bu kavramlar hiyerarşik olarak aktif hale gelmiştir. Coğrafyaların toplumların yaşam biçimlerini belirlediği düşünülürse Asya'nın önemli bir topluluğu olan Türklerin yaşam biçimleri de coğrafyalarının bir gereği olarak hareketlidirler.

Türklerin yaşamlarında şans-tesadüf ne kadar vardır? Ya da mucize kabilinden hayatlarını yönlendirmişler midir? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir. Bu hareketli topluluk, yaptığı göçleri bir plan çerçevesinde ve nereye yapılacağına önceden tasarlayarak gerçekleştirmiştir. Yerleştikleri yerler, hiçbir şekilde tesadüfi değildir. Kale içinde yaşam biçimi olmayan Türkler hafif silahları olan ok ve yay gibi uzak mesafe silahları, hareket kabiliyetlerini artıran atları ve en önemlisi de disiplinli mücadele ruhu ile ele geçirdikleri otları bol olan yerleri tercih etmeleri, Türklerin iskân anlayışını ortaya koymaktadır.

Türklerin Orta Asya topraklarından Anadolu coğrafyasına göç etmesi ise Türk tarihinin en önemli olaylarından biridir. Eskiçağlardan itibaren farklı coğrafyalara göçen Türklerin, yerleşmek için tercih ettikleri yerlerden biri de Karadeniz'in güney kıyıları yani Anadolu'nun kuzeyidir. Dereleri fazla olan bu bölgede vadi yerleşmeleri oldukça yoğundur. Türkmenler, yaşam tarzlarına ve mizaçlarına uygun olan yaylak-kışlak havasına uygun olan Anadolu'nun yüksek bölgelerini tercih etmişlerdir (Özgüdenli, 2006: 25). "Kirman Hükümdarı Kavurd Bey'in 'Ben Türk'üm, sıcak iklim benim ve askerlerimin mizacına uygun değildir" (Özgüdenli, 2006: 25 dnp.28).

Türklerin konar-göçer veya yaylak kışlak hayat biçimini, ulaşabildiği herhangi bir coğrafyada önceki yaşam biçimine çok fazla değişiklik yapmadan devam ettirmişlerdir. Dikey göç denilen ve ekonomisi hayvancılığa dayanan bu yaşam tarzını Karadeniz ve özelde de Giresun'da çok net bir biçimde görebilmekteyiz.

2. Karadeniz ve Giresun'da Yerleşmeler

Karadeniz, M.Ö. III. ve II. binlere kadar inen Türklerin, yerleşmek için tercih ettiği alanlara sahiptir. Bu tarihlerde Oğuzların öncü kolları olarak kabul edilen Kas ve Gutiler bölgeye gelmeye ve yerleşmeye başlamışlardır. Bu tarihlerden sonra çok farklı Türk gruplarının Karadeniz'e geldikleri ve yerleştikleri görülmektedir. Roma ve Bizans dönemlerinde farklı aralıklarla gelen Türklerin zaman içinde Hıristiyanlaşarak bölgenin yerli ahalisinden bir kısmını oluşturdukları veya zamanla bazılarının Balkanlara ve Karadeniz'in kuzeyine doğru gittikleri sanılmaktadır (Köse- Törel, 2017: 905-906).

Eskiçağ Karadeniz yerleşmelerinin dağ etekleri, vadiler ve sahile yakın vadi ağzlarında olduğu antik çağ yazarları Herodot (Herodotos, 2010: 239), Ksenophon (Ksenophon, 2011: ilgili sayfalar), Strabon (Strabon, 1993: 22-23), ortaçağ yazarları Esterebadi (Esterebadi, 1990: ilgili sayfalar), Hahanov (Hahanov, 2004: ilgili sayfalar), Clavijo (Clavijo, 1975: 60), İbn Bibi (Bibi, 1996: 192 vd) gibi tarih ve coğrafyacılar tarafından belirtilmiştir.

Eskiçağ yerleşmelerine ait kalıntılar yok denecek kadar azdır. Var olanların da Ortaçağ yerleşmeleri ile hemen hemen aynı yerlerde oldukları dikkat çekicidir. Bölgede Kılıç Kökten Hoca dışında ciddi anlamda bir yüzey araştırması yapılmamıştır. (Kökten, 1951: 201-214) Karadeniz arazisinin bitki örtüsü ve engebeli yapısından dolayı, çalışmak çokta kolay değildir.

M.Ö. yüzyıllarda İskit Türklerinin, Karadeniz'in Anadolu kıyılarına ve vadilerine yerleştikleri yukarıda belirttiğimiz antikçağ tarihçileri tarafından belirtilmektedir. Oğuz Türklerinin de Anadolu Karadeniz'ine gelişlerinin M.S. 131 tarihine denk geldiği Arrianus tarafından ifade edilmektedir (Arrianus, 2005: 66).

3. Ortaçağ Yerleşmeleri

Ortaçağ boyunca Karadeniz'e hâkim unsurlar Doğu Roma (Bizans) ve Türklerdir. Karadeniz'e muhtelif zamanlarda çok sayıda Türk boy ve gruplarının geldiği bilinmektedir. Özellikle Oğuz ve Kıpçak boyları ön plana çıkmaktadır. Karadeniz'e yerleşen Oğuz boylarının başında Çepniler gelmektedir. Oğuzların 24 boyundan birisi olan Çepnilerin bir kolu, Orta Asya'dan çıktıktan sonra İran üzerinden Erzincan yoluyla Gümüşhane üzerinden Torul ve Kürtün ilçelerine ve Harşit vadisini takip ederek geniş bir zaman dilimi içinde Karadeniz sahiline ulaşmışlardır. Anadolu'nun değişik yerlerine giden gruplar da vardır Hem Harşit güzergâhında hem de sahil boyuna yerleşen Çepniler, Trabzon'da bulunan Grek unsurlarla sürekli mücadele ederek bölgeye yerleşmişlerdir.

Clavijo'nun tabiri ile "Erzamin" yani "Hacıemiroğulları" Ordu merkezli bir beylik olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İhtimaldir ki Çepni boyuna mensuplardır. Çepniler XV. yüz yıllarda Kürtün-Eynesil-Dereli-Giresun arasındaki geniş araziye hâkim olmuşlardır (Sümer, 1992: 88). Burası 1486 tarihli arşiv kayıtlarında "Ze'amet-i Kürtün" (MAD. 848, 713-748), 1515-1536 yılları arasında ise "Vilayet-i Çepni" (BA 52, 596-766) (BA 53, . 7-8, 106-122, 123-125, 126-133, 173-176,177) (BA 387, 746-763) diye anılmıştır. Kitabı-ı Diyarbekriyye'de Doğu ve Orta Karadeniz'in iç kesimleri ile beraber Kadı Burhaneddin'e bağlı Çepni diyarı ifadesi geçmektedir (Diyarbekriyye, 1962: 41-43). Akkoyunlu Devleti'de bünyesinde önemli oranda Çepni boy mensuplarını barındırmaktadır. Akkoyunlu kumandanlarından İl-Aldı Bey'in önderliğinde Çepniler Yukarı Kelkit ya da Doğu Karadeniz bölgesinde bulunmaktadırlar.

Hacıemiroğlu Süleyman Bey çalışma alanımızdaki en önemli simadır. Giresun ve çevresinin fatihidir. Süleyman Bey ile beraber birçok dervişde vadilerin uygun yerlerini mesken edinip Giresun'un Türkleşmesini sağlamışlardır. Bu derviş ve ahi önderlerinin mezarları bugün ziyaretgâh olarak halkın uğrak yeri durumundadır. Hem Anadolu'nun fethedilmesinde hem de buralardaki Türkleştirme ve İslamlaşma hareketlerinde, o günlerde canlı bir şekilde yaşayan tasavvufun ve tasavvuf erbaplarının önemli bir rolü olmuştur. Fethin kültür ve medeniyet ayağını inşa etmişlerdir.

4. Yerleşmelerin Özellikleri

Zaviyeler, fethedilen topraklara yerleşerek manevi bir ortam hazırlayıp, çevrenin Türkleşmesi ve Müslümanlaşması bakımından bir nevi misyonerlik vazifesi de görmüşlerdir. Gelip geçenlere bir sığınak temin etmeleri bakımından içtimai yardım sağladıklarından başka bilhassa ıssız, tehlikeli yerlerde kurdukları zaviyeler henüz sınırları ve halkı istikrarsız olan memlekette yol emniyetini de temin ediyordu (Eyice, 1963: 29).

Zaviye, içinde herhangi bir tarikata mensup dervişlerin bir şeyhin idaresinde topluca yaşadığı ve gelip geçen yolculara yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlanan,

yerleşme merkezlerinde veya yol üzerinde bulunan bina yahut binalar topluluğudur. Zaviyelerde görev yapan şeyhlere zaviyedâr, buralarda oturan dervişlere de zaviyenişin denirdi.

Vadilerin birçok yerinde zaviyeler ile beraber yerleşmeler yoğun hale gelmiştir. Özellikle Hacıemiroğulları önderlerinin fetihleri ile ele geçirilen Giresun ve çevresi zaviye önderleri tarafından da manevi boyutuyla yaşam alanlarına dönüştürülmüştür.

Zaviyelerin tesis edilmesinin en önemli nedeni boş arazilerin yerleşime açılmasıdır. Bu yöntem bilinçli ya da bilinçsiz olarak ülke topraklarının manevi olarak kendileştirilmesi, yani Türkleştirilmesidir. Maddi olarak da verimli arazilerin değerlendirilmesi suretiyle hem bölge hem de devlet ekonomisine katkı sağlanmıştır (Barkan; tarih yok: 59).

5. Giresun Derelerindeki Yerleşim Yerleri

Hacı Bektaşî Velî (1209-1270/71) (Dedebaba, 1995: 23-25), Karadeniz’de Çepni Türkmenlerinin yerleşmesine yardımcı olmak amacıyla en yakın dostlarından birisi olan Güvenç Abdal’ı Kürtün’de bulunan Süme Kalesi’nin batısındaki Taşlıca köyüne göndermiştir. Çepni Türkmenlerinin en geç 1260’larda Maçka’ya yaklaştıkları görülmektedir.

Giresun İli tarihi Türk yerleşmelerine baktığımızda, Şebinkarahisar-Alucra bağlantılı Bulancak’a ve Piraziz’e kadar uzanan yerleşmeler, yine aynı bağlantılı Dereli-Duroğlu-Giresun ve Dereli-Duroğlu-Keşap, aynı bağlantılı Yağlıdere-Espiye yerleşmeleri bulunmaktadır. Diğer önemli vadi yerleşmeleri Harşit vadisi Torul-Kürtün-Doğankent-Tirebolu yerleşmeleridir.

Şebinkarahisar ve Alucra merkezli sahile doğru yerleşmelerle ilgili özellikle tahrir defterleri ve vakıf defterlerinin bize sunduğu bilgiler doğrultusunda zaviye yerleşmeleri olduğu görülmektedir. Honigman, eserinde Şebinkarahisar için Bizans dönemindeki tabirin *kleisura* (dağ geçit bölgesi) olduğunu belirtmektedir (Honigman, 1970: 40).

Hacıemiroğlu Süleyman Bey ve diğer beyler dervişleri de bölgeye taşıyarak maddi ve manevi olarak bölge Türkleştirilmiştir. En önemli Çepni beylerinden olan Kuşdoğan Bey, Şalpazarı’ndan Terme’ye kadar olan yörelerin Türkleşmesini sağlamıştır (Demir, 2007: 51-81).

Doğudan batıya doğru yerleşmelere göz atmamız gerekirse; Bedreme Hisarını ele geçiren bu yörenin komutanı Çepni Beylerinden Melik Ahmet’tir. Harşit Deresi boyunca Çepni yerleşmeleri ve yukarı Harşit’te ise kışlakları bulunmaktadır. Tirebolu’dan İsmaili ve Bada derelerinin iki vadi etrafında bulunan Bada köyünün çevresinde Üreğir, Civil, Boğalı ve Ede Dervişi’nin adını taşıyan Ede köyleri mevcuttur. Vadi yerleşmelerine örnek olan bu yerleşmelerde değirmen, köprüler ve zaviye tarihi belgelerimizdir (Fatsa, 2017: 238). Osmanlı döneminde buralarında divan yerleşmesi olduğu belirtilmektedir.

Yine Tirebolu'ya bağlı vadilerde bulunan Yaraşur Şeyh zaviyesi de Yaraş köyündedir. Arageriş-Ortaköy-Yaraş ve İbrahimşeyh köylerinden oluşan 1486 ve sonrasına ait yerleşimlerdir.

Gelevara deresinde bugün Güce'ye bağlı Tekke köyünde Kasım Dede zaviyesi bulunmaktadır. Eski ismi Boynuyoğun'dur. Oğuz yerleşmelerine güzel bir örnektir.

Menteşe zaviyesi Espiye ilçesine bağlı Arpacık köyünü yerleşime açmıştır. Gelevara deresinin kolu Karaovacık'ın oluşturduğu vadidedir. Kadim Çepni diyarıdır. Ahi Şeyhi olduğu düşünülen Ocak Dede bugün ziyaretgâh konumundadır.

Çepni önderlerinden Eşter Bey, Espiye ve Yağlıdere beldelerini fethederek yöreyi Çepni diyarı yapmıştır. Eşter Bey ile ünsiyet bağı olan Hacı Abdullah Halife de yörenin inanç önderi olarak Türkleşmeye katkıda bulunmuştur (TT 52, 716) (TT 387, 762) (MAD 828, 891). Bunların aynı zamanda Ahi önderleri olma ihtimalleri de bulunmaktadır.

Aksu vadisinin aşağı havzasında bir Çepni zaviyesi olan Derviş Murad zaviyesi Sarvan köyündedir ve aynı adla Keşap'a bağlı Tepeköy'de de bir zaviye bulunmaktadır. 1486 tarihli tahrir defterinde bilgi mevcuttur (MAD 828, 746).

Kulak mevkiinden iç kesimlere; yani Kulak iskelesi, Tepeköy camii, Karaishak köyü- Emeksen köyü güzergâhından ikiye ayrılan yolun biri Armelit üzerinden Yağlıdere'ye diğeri ise daha güneye yönelip Çokmaşatlık mevkiinden Taflancık ve Yünlüce'den Ermeni Köyüne (Erköy) ve Çakrak yaylasına oradan Alucra'ya uzanmaktadır.

En yoğun Vadi yerleşmeleri Aksu deresi üzerinde ve tali derelerde gerçekleşmiştir. Kırıklı' oymağı tarafından Türkleştirilen Kırık beldesi şimdiki ismiyle Yavuzk Kemal'de Şeyh Mustafa zaviyesi bulunmaktadır (Sümer, 1992: 160-191). Depealan (Şihlar) denilen belde Kırıklı oymağının merkezi konumundadır.

Dereli'ye bağlı Kızıltaş köyünde Hacı İlyas zaviyesi konumu itibari ile Şebinkarahisar'dan Kelkit Vadisine ve İpek yoluna ulaşan tali yollardan biri üzerindedir.

Sarıyakup köyünde de Hamzaşeyh/Teberrük Halife namında bir bilgin ile ilgili 1455 tarihli tahrir defterinde bahsedilmektedir.

Aksu vadisinde önemli bir zaviyede Duroğlu nahiyesi sınırları içinde bulunan, M.S. XIV. yüzyıla tarihlenen ve bir Çepni Türkü olan Hacıemiroğlu Lideri Süleyman Beyin getirdiği Yakup Halife'dir (Esterebadi, 1990: 485). Osmanlı Hükümdarı II. Beyazıt 1486'da zaviyenin olduğu beldeyi Yakup Halife Hanedanına vakfetmiştir (TT 52, 680-681) (TT 828, 711). Burada bulunan köprü derbent özelliği taşımaktadır. Osmanlılardan önce İlanlılarda yol ve geçit emniyeti ile ilgili "Tutkavulluk" derbendlerin bir benzeri idi. Aynı zamanda derbendlerin kurulmasıyla hem iç iskân meselesi çözüme kavuşturulmuş, hem de bölgenin güvenliği temin edilerek, ıssız yerlerin iktisadi ve sosyal açıdan canlandırılması sağlanmıştır.

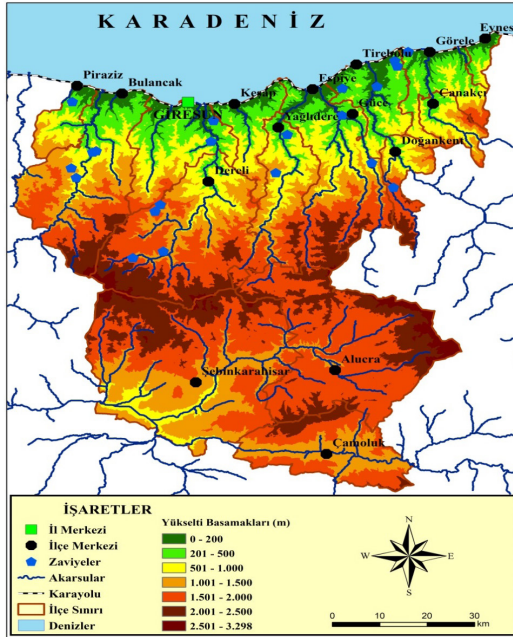
¹ Çepni oldukları düşünülen Kırıklı oymağı bugünkü Yavuzk Kemal nahiyesinde yaşamaktadırlar.

Vakıflar Genel Müdürlüğündeki vergi defterinde (1455) Batlama Deresi-Çaldağı batısında köy ve zaviyelerden bahsedilmektedir (VGM 2516/17).

Anırlı Deresi yakınlarında bulunan Kovanlık beldesinde de zaviyeler vardır. Bölgede halkın kutsal saydıkları birçok mezar bulunmaktadır. Bunlarla ilgili belge bulunmamakla birlikte, toplumun dimağlarında bulunan bilgiler ihtimal yüzdesini arttırmaktadır. Tahribat kültürü birçok veriyi maalesef yok etmiştir. Kovanlık –Elmalı beldesinde Ahi lakabı ile de anılan Şeyh Oruç zaviyesi mevcuttur (Fatsa, 2017: 261).

Anadolu’da bir kır iskân ünitesi veya idari birim adı olarak divan üzerinde duran ilk belgeler XV. yüzyıl’a kadar uzanmaktadır. Yediyıldız tarafından hazırlanan ve 1455- 1613 yılları arasını içine alan *Ordu Kazası Sosyal Tarihi* (Yediyıldız, 1985: ilgili sayfalar) isimli araştırmada (bugün Giresun’un bir ilçesi olan Bulancak’ın) Kovanlık bucağı Divan-ı Elmalu, Niyabet-ı Elmalu ya da Nâhiye-ı Elmalu diye adlandırılıyordu. Metinde geçen “...bu divanı oluşturan bütün köyler...” tabirinden 16.Yüzyıl’da bu yörede divanın köy ile kaza arasında bir idarî birim olduğu anlaşılmaktadır (Yılmaz, 2010: 274).

1455 tarihli tahrir defterinde Şeyh Murad zaviyesinden bahsedilmektedir. Bugün Muratlı ve Demirci köyleri arasında bulunmaktadır (TT 255, 459). Şeyh Musa Zaviyesi ise tahrir defterinde Gebergeriş diye geçmektedir (Fatsa, 2017: 267). Emir Süleyman ile beraber 1390 tarihinde Şeyh İdris ve diğer dervişler cami, medrese, değirmen, köprü ve aş evi kurarak Türkleşmenin iskân boyutunu tamamlamışlardır.



Harita: Giresun (Google Earth programı kullanılarak yapılmıştır)

6. İskânların Kültürel ve Dini Sonuçları

Karadeniz'in Türkleşmesi / İslamlaşması, İslam'ı kabul eden Türk boylarının ve kitlelerinin bu bölgeye gelişleri ile başlamaktadır. Karadeniz'in Türkleşmesinde en etkili rolü oynayan bu boylardan biri ve en önemlisi de şüphesiz Çepnilerdir (Köse-Törelî, 2017: 906).

Çepni Türklerinin, İran üzerinden gelmeleri sebebiyle, yaygın bir kesimin bu bölgede etkili olan Kızılbaş / Alevi kültürü üzerinden İslam'ı tanıdıkları görülmektedir. Selçuklular ve Beylikler zamanında hatta Osmanlıların ilk dönemlerinde Anadolu'da belirgin oranda Alevi kültürü orijininde İslam anlayışının yaygın olduğu görülmektedir. Bu nedenle aynı dönemlerde Kürtün bölgesine gelmeye başlayan Çepniler de Alevi kültürü çevresinde bir İslam anlayışına sahiptirler (Köse -Törelî, 2017: 906).

Bektaşilik ile özdeşleştiği belirtilen Alevilik 13. yüzyılda Hacı Bektaşî Veli ile hayat bulsa da teşkilatlı yapıya 16. yüzyılda Balım Sultan ile kavuşmuştur. 17. ve 18. yüzyıllarda Anadolu'nun birçok yerinde yüzlerce tekkeye sahipti. Giresun ve çevresindeki Çepniler Yesevi tarzı İslam'a inanmaktayken, Anadolu'da İbn Haldun'un belirttiği "bedevi hadari arası" bir yapı oluşmuş ve sonrasında ise Sünnileşmişlerdir (Haldun, 2004: 106). Türkmenlerin dini anlayışları ile ilgili değerlendirme yapanlardan birisi olan Peacock'da "Türkmenlerin dini anlayışı pragmatiktir. Zamana, yere ve politik çıkarlara göre değişebilmekteydi." demektedir. (Peacock, 2010: 194)

Osmanlı Hükümdarları Yavuz ve Kanuni'den itibaren Çepnilerin hareketleri ve yaşamları da devletçe takip altına alınmıştır. XVI. asır Osmanlı kayıtlarında Kürtün kazasındaki Çepnilerin "Kızılbaş sempatizanı" olduğundan bahsedilmektedir. Devletin aldığı sıkı önlemlerin bir sonucu olarak, 1555 Amasya Antlaşması'ndan sonra, buradaki Kızılbaş Çepnilerin bir kısmı göç ederek İran taraflarına gitmişlerdir. Devlet, köylerin boşalmasını istemediğinden, Çepnilerin tamamının bu şekilde gitmelerine engel olmuş ve kalanlar üzerinde de şiddetli gözetime başlamıştır. Sünni İslam geleneğine sahip etkin kişilerin vaazlar için gönderilmesi ve nüfus takviyesi bu çalışmaların önemlilerindedir (Köse- Törelî, 2017: 909). Zaviyelerin etrafında oluşan yerleşmelerin Sünni gelenekli olmasına rağmen halk bilimi çalışan bilim insanlarının beyanlarına baktığımızda (Düzgün, 2009: ilgili sayfalar) toplumun geleneklerinde halen Bektaşî-Alevi-Kızılbaş öğelerinin varlığının devam ettiği gözlemlenmektedir.

7. Sonuç

Türbeler ve bazen o türbelerin etrafında teşekkül eden zaviyeler, daha başka mahiyette ve daha manalı kurumlardır ve çok defa zaviyede yatan ölümler o zaviyenin tesisinde bir gaye değil ancak bir vesile ve timsal hizmetini görmektedirler. Bizim incelediğimiz zaviyeler, sosyal ve dinî mühim cereyanların doğurduğu önemli propaganda ve kültür kurumları, yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk göçerlerin yerleşme ve teşkilatlanma merkezidirler.

Boş bir köye, vadiye, yaylaya gelip yerleşen ve orayı ihya eden dervişler vasıtası ile Türkleşme ve İslamlaşma gerçekleştirilmiştir. Zaviyeler derbentçi gibi görevde yapmaktaydılar. Yörede derbent ve köprüleri bekleyen dervişler, aynı zamanda rehberlikte yapmışlardır.

Giresun ili sınırları içinde bulunan vadilerde farklı zaman dilimlerinde oluşturulan yerleşmeler ve bu yerleşmelerde önemli bir yeri olan zaviyeler yörenin kültürel, dini ve sosyal hayatındaki değişimleri de etkilemişlerdir.

Kaynaklar

I. Yazılı Kaynaklar

- Dedebaba, Bedri Noyan. (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* İstanbul.
- Arrianus. (2005). *Arrianus'un Karadeniz Seyahat*. Çeviren Murat Aslan. İstanbul: Odin.
- Barkan, Ömer L. (Tarihsiz) *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Devlet Yayın dağıtım.
- İbn Bibi, (1996) *El-Avamrü 'l-Ala 'iye Fi'l-Umuri 'l-Ala 'iye (Selçuknâme)*. Düzenleyen Mürsel Öztürk. Cilt 1. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İbn Haldun. (2004), *Mukaddime* 1.Çeviren Süleyman Uludağ. Üçüncü Basım, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Clavijo. (1975). *Timur Devrinde Semerkanda Seyahat*. 1. Çeviren Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Nakışlar.
- Demir, Necati. (2007). *Hacıemiroğulları*. İstanbul: Neden.
- Düzgün, Ülkü Kara. (2009). “Giresun Adak Yerlerinde Tespit Edilen Çeşitli Uygulama, İnanış ve Efsaneler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, S. 7, s. 133-153.
- Esterebadi, Aziz bin Erdeşir-i. (1990). *Bezm u Rezm*. Çeviren Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eyice, Semavi. (1963). “İlk Osmanlı Devrinin Dini ve İçtimai bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23, no. 2: 3-80.
- Fatsa, Mehmet. (2017). *Karadeniz'de Zaviyeler*. İstanbul: arı.
- Hahanov, A. (2004). *Panaret'in Trabzon Tarihi*. Çeviren Enver Uzun. Trabzon: Eser Ofset.
- Herodotos. (2010). *Tarih*. Çeviren Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası yay.
- Honigman, Ernst. (1970). *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*. Çeviren Fikret Işıltan. İstanbul.
- Kitab-ı Diyarbekriyye*, (1962). Çeviren Necati Lugal- Faruk Sümer. Ankara.

- Kökten, Kılıç. (1951). “Kuzeybatı Anadolu’nun Tarihöncesi Hakkında Yeni Gözlemler” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 9, no. 3: 201-214. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1005/12196.pdf>
- Köse Osman ve Türkmen, Törelî. (2017). “Kürtün’de Çepni Türkmenleri ve Geleneksel Yayla Göçleri” *Geçmişten Günümüze Göç II* içinde, Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 905-906.
- Ksenophon. Anabasis. (2011). *Onbinlerin Dönüşü*. 1. Çeviren Oğuz Yarılgış. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Özgüdenli, Osman G. (2006). *Turco-Iranica (Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları)*. 1. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
<http://e-dergi.atauni.edu.tr/ataunisobil/article/view/5000203828/5000174429>
- Peacock, A.C.S. (2010). *Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu (Yeni Bir Yorum)*. 3. Çeviren Zeynep Rona. İstanbul: İşbankası.
- Strabon. (1993). *Antik Anadolu Coğrafyası*. . Çeviren Adnan Pekman. İstanbul,: Arkeoloji ve Sanat.
- Sümer, Faruk. (1992). *Çepniler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- . (1992). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: TTK.
- Yediyıldız, Bahaeddin. (1985). *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı.
- Yılmaz, Cevdet. (2010). “Türkiye’de Tarihçiler ve Coğrafyacılar Tarafından Farklı Anlamalarda Kullanılan Bir Terim: Divan” *History Studies* 2, no. 1: 273-309. <http://www.historystudies.net/dergi/tar20151276540.pdf>

II. Arşiv Kaynakları

BA, TD, nr. 52.

—. 53.

—. 387.

MAD. 828.

MAD. 848:

TT, nr. 387.

—. 52.

—. 828.

—. 255.

VGM. 2516/17.

MANAS DESTANI'NDA İSLAMİYETLE İLİŞKİLİ URANLAR / SAVAŞ NARALARI* BATTLE CRIES RELATED WITH ISLAM IN THE MANAS EPIC

Nurdin USEEV**

Öz

Türk Dünyasının bin senelik destan geleneğini, tarihini, kültürünü ve dünya görüşünü kendi içinde barındıran *Manas Destanı*'nda Kırgızların ve diğer Türk boylarının inançlarıyla ilgili bilgiler de yer almaktadır. Bu bilgiler destan metinlerinde doğrudan verildiği gibi kişi adı, atasözü, deyim vd. gibi türlerin içinde de yer almaktadır. 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı sonucunda İslamiyeti kabul etmeye başlayan Kırgızların dini inançları halk edebiyatı eserlerinde, onun içinde bir kahramanlık destanı olan *Manas Destanı*'nda yer almıştır. Destanın ana kahramanı Manas, İslamiyet uğruna savaşmakta, Çine yapılan sefere “Çoň Kazat (Büyük Gazavat)” denilmektedir. Bundan dolayı destanda savaşa giren askerler İslamiyetle ilgili uranları / savaş naralarını kullanmaktadırlar. Örneğin, destanda Türkler savaş girerken Allah'tan yardım istemek ve güç kazanmak için “Caa Alda” uranını söylemektedirler. Nakşibendiye tarikatının kurucusu olan Bahâeddin Nakşibend'in ismi “Baabedin” şeklinde uran / savaş narası olarak yer almaktadır. Bunun nedeni, Bahâeddin Nakşibend'in müridlerinin İslamiyeti yaymak için Müslüman olmayan halklar ile savaşmasıdır. Çünkü destandaki Türkler de İslamiyet için savaşmaktadırlar. Destandaki kahramanlar Hz. Muhammed'den yardım istemektedirler. “Aziret” ve “Şaymerden” uranları cesareti ve savaşçılığı ile bilinen Hz. Ali ile ilgili olup, askerlere cesaret vermek için kullanılmaktadır. Makalemizde bunun gibi İslamiyetle ilgili uranlar / savaş naraları ele alınarak, ne ile ilişkili oldukları, İslamiyet'in ne gibi özelliklerini yansıttıkları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Manas Destanı, İslamiyet, uran / savaş narası, Baabedin, Türkler.

Abstract

Manas epic contains a thousand-year epic tradition, history, culture and world view of the Turkic world in itself. The *Manas Epic* also reveals information on the beliefs of Kyrgyz and other Turkish people. This information is given directly in the epic texts, as well as indirectly within the features such as the name of the person, the proverb, the idiom etc. The religious beliefs of the Kyrgyz people, which began to accept Islam in the end of the Talas War in 741, took place in the *Manas Epic* which is an example of folk and heroic literature. Manas, the main hero of the epic, fights for the sake of Islam, and the the campaign to China is called “Çoň Kazat (Great Gazavat)”. For this reason, the soldiers in the campaign use Islamic war cries. For example, the Turks in the battle use Caa Alda war cry to seek help and gain strength from Allah when the war is going on. The name of Bahâeddin Naqshibend, the founder of Nakshibendia, is used as a war cry in the form of “Baabedin”. The reason is that Bahâeddin Naqshibend's followers fight with non-Muslim people to spread Islam similar to the Turks in the *Manas Epic* who also fights for Islam. The heroes in the *Manas Epic* ask for help from the Messenger Hz. Muhammed. In this article, we discuss the Islamic warfare such as this, what they are related to and what a characteristic of Islam reflects.

Key Words: Manas Epic, İslam, battle cry, Baabedin, Turks.

* Makalenin Geliş Tarihi: 28.05.2018, Kabul Tarihi: 10.09.2018. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.28

** Dr.;Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan, nuruseev@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4192-5216>

1. Giriş

Sayakbay Karalaev tarafından söylenen Manas, Semetey ve Seytek daireleri ile birlikte 500 553 mısradan oluşan *Manas Destanı* dünyanın ve Türk dünyasının en büyük destanıdır. Destanın ilk dairesi olan Manas bölümünün S. Orozbekov varyantı 180 378 mısradan oluşmaktadır. Bu konuda E. D. Polivanov şunları belirtmektedir: “*Manas Destanı*, hiç şüphesiz, Türk boy ve topluluklarının sözlü edebiyatı eserlerinin içinde hem içerik zenginliği hem de bilimsel değeri (edebiyat incelemelerinin çok değerli malzemesi olarak) açısından ilk sırada bulunmaktadır. ‘İlyada’dan onlarca kere büyüklükte olan bu devasa destan hacim bakımından dünyada bilinen destanlar içinde en büyük destan olarak birinciliğe layıktır” (Polivanov, 1936: 145). Hacim bakımından görülen bu büyüklük içerik zenginliğinden, karmaşık olay örgüsünden ve ideolojik öneminden kaynaklanmıştır. Çünkü bilim adamlarının çoğunluğuna göre V-XII. yüzyıllar arasında, Eski Türk döneminde ortaya çıkan *Manas Destanı*, Ö. Çobanoğlu’nun deyimiyle “Türk epik destan geleneği evreninin kutup yıldızı olan *Oğuz Kağan Destanı*’nı yeryüzüne ve bugüne bağlayan altın kazıktır” (Çobanoğlu, 2017: 13).

Araştırmacılar tarafından İslamî Türk destanları içinde tasnif edilen *Manas Destanı*’nda başkahraman Manas, İslamiyet uğruna savaşmakta, dolayısıyla İslamiyetin birçok unsuru yer almaktadır. Örneğin, söz konusu destanda Kur’an-ı Kerim, insanların hükümlerini hayatlarında uygulamaları gereken kutsal bir kitap olarak görülmekte, Allah yolunda yapılan savaşta ölüp şehit olma yüceltilmektedir (Bars, 2014: 450-462). Ebu Nasır Samânî gibi din büyükleri destanın içeriğine uygun olarak değiştirilerek İslamiyetin telkincisi olan efsanevî kahraman tipine dönüştürülmektedir (Yıldız, 2017: 131).

Kendi içinde değişik masalları, ağıtları, efsaneleri, atasözlerini, halk oyunlarını, gelenek ve görenekleri barındıran *Manas Destanı* bir halk edebiyatı, halk bilimi hazinesi özelliğini taşımaktadır. Bazı çalışmalarda ayrı bir halk edebiyatı türü olarak ele alınan uranlar / savaş naraları *Manas Destanı* gibi kahramanlık destanlarını araştırmada, destanlara konu olan savaşların içeriğini ve amacını tespit etmede ve destanlarda anlatılan halkların kökenini, inancını incelemede çok önemli bir kaynak olabilmektedir. Çünkü uranlar savaşa giren insanları cesaretlendirmek, askerleri koordine etmek için yüksek sesle bağırarak söylenen sözler, savaş naralarıdır. Uranlar boy teşkilatıyla ve atalar kültürüyle ilişkili olan boy savaş naralarıdır. Savaş sırasında boyun atalar kültürünü desteğe çağırarak söylenen uranlar askerleri motive etmek ve düşmandan ayırt etmek gibi işlevleri de yerine getirmekteydi (Basangova, 2013: 95). M. G. Rabinoviç, birçok halkın savaş naralarını ele aldığı makalesinde savaş naralarının genellikle a) dinî inançla, kültürle, b) kutsal sayılan mekanla (dağ veya kaya) ve c) boy büyüğü ya da başkahramanla ilgili olduğunu ifade etmektedir (Rabinoviç, 1963: 299-307).

2. Destanındaki Uranlar Hakkında Genel Bilgi ve İslamiyet İçin Savaş

S. Musaev, bir kahramanlık destanı olan *Manas Destanı*'ndaki savaşları 1. Saldıran düşmanlara karşı yapılan savaşlar, 2. Yayla, otlak gibi geçinim kaynakları için komşu boylar arasında yapılan savaşlar, 3. Vatani düşmanlardan kurtarmak, boşaltmak için yapılan savaşlar, 4. Kardeş boylara yardım etmek adına yapılan savaşlar şeklinde tasnif etmiştir (Musaev, 2004: 7-8). Bununla birlikte bu savaşların bir kısmı, özellikle dış düşmanlarla olan savaşlar İslamiyet uğruna da yapılmıştır. G.Turgut, İslamiyetin kabulü ile Türklerin savaş nedenlerinin değiştiğini, farklı bir hukuka sahip olduğunu belirterek şunları ifade etmektedir: “Dar-ül Harp olarak adlandırılan bölüm ise, İslamiyetin hüküm sürmediği, diğer din ve inançlara sahip insanların yaşadığı bölge olarak kendini göstermekteydi. Bu bölgeler Müslümanlığı kabul etmediği için, buraların İslamlaştırılması için yapılacak sefer ve savaşlar kutsal olarak görülmekte olup bu anlayış özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devrinde kendini iyice göstermiştir” (Turgut, 2008: 200). Bunun gibi *Manas Destanı*'ndaki savaşların önemli bir kısmı destanda kâfir diye adlandırılan Çinlileri, Avrupa'daki halkları Müslümanlaştırmak için yapılmıştır:

(Manas II, 1995: 113)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Azezil aytkan tilinen Azgan eken dininen. Bilbeybiz kaday ekenin, Cilkını aram dep koyot, Arbak urgan Kitayga A kaday bolup bilingen? Bar kudayım car berse Barıp şaarın kıyratıp, Ayrılık batıl dininden, Al cetken cerin alalık, Ak coluna salalık. Atabız Türk bolgon soñ, Arbak urgan Kitaydan Ayanıp kantip kalalık!</i>	Şeytanın söylediklerinden dolayı, Çıkmıştır doğru dininden. Bilmiyoruz nasıl olduğunu, Ata haram diyor da, Ervahlar çarpası Çinliye O nasıl bilinmiştir? Huda yar olursa Gidip şehrini tahrip edip Ayrılım batıl dininden, Gücümüz yeten yeri alalım, Hak yoluna salalım. Babamız Türk olduktan sonra, Ervahlar çarpası Çinden Niye gücümüzü esirgeyelim!

Destanda, Manas'ın başında bulunduğu Türk boylarının Doğu Türkistan'a yaptıkları sefer sırasında Manas, yukarıdaki sözleri söylemektedir. Burada Manas, Çinlilerin Azazil'in dediklerine uyarak hak dinlerden çıktıklarını, din yolundan saptıklarını, haram işleri çok yaptıklarını belirttikten sonra, onları İslamiyet yoluna, Hak yoluna çevirmek için savaşalım demektedir. Üstelik destanda Kazak, Kırgız gibi Türk boyları bazen Müslüman olarak tanımlanmaktadır:

(Manas IV, 1997: 183)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Musulman namaz okuşup, Buudandın baarin tokuşup, Azan aytıp karkıldap, Altın tuular carkıldap, Kazak, Kırgız köp Alaş, Baştap Manas barkıldap, Maydanga barıp turganı.</i>	Müsülmanlar nemaz kılıp, Atların hepsini hazırlayıp, Yüksek sesle ezan okuyup, Altın bayraklar parlayıp, Kazak, Kırgız kalabalık Alaş, Başlarında Manas haykırarak, Savaş meydanına geldiler.

Başında Manas'ın bulunduğu Altaylı Türklerin Türkistan'ı Çinlilerden boşaltma seferi sırasında Çüy vadisindeki Çin hükümdarı Akunbeşim'in ordusuyla savaşmak için savaş meydanına gelen Türk ordusunu tasvir eden bu metinde Kazak ve Kırgızlar birlikte alınmış ve onları bütünleyici unsur olarak Müslüman ve Alaş kelimeleri kullanılmıştır.

Bilindiği gibi uranlar / savaş naraları en çok savaş sırasında askerler saldırıya geçtiğinde kullanılır. Amacı askerleri yüreklendirmek, ecdad ruhundan yardım istemek ve kimin, hangi halkın, boyun askerleri olduğunu göstermektir. *Manas Destanı*'nda uran olarak başkahraman Manas'ın ismi, boy ve halk adı, atalar kültü ile ilişkili olan efsanevi şahısların isimleri kullanılmaktadır. Örneğin, aşağıdaki metinde Manas, Türklerin efsanevi atası sayılan Oğuz'dan yardım istemektedir:

(Manas IX, 2014: 681)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Astındağı çoñ Kula Manas kamçı salıptır, Uguz babam koldo! dep, Uranın aytıp kalıptır. Meltiretip nayzanı, Bet alışıp cetkeni.</i>	Altındaki büyük Kula'ya Manas kamçı vurmuştur, Uguz babam yardım et! diye, Uranımı söylemiştir. İleri uaztıp mızrağı, Yüz be yüz geldiler.

Görüldüğü üzere uranların / savaş naralarının bir kısmı atalar kültü ile ilişkili olup, bu uranlarda / savaş naralarında Uguz, Alaş gibi efsanevi ataların isimleri geçmektedir. Onlardan yardım istenirken *koldo* “yardım et, kolla” kelimesi kullanılmaktadır. S.M.Abramzon, Kırgızlarda ata kültü olarak daha çok tarihî efsanelerde, şecerelerde geçen ve bir boyun kendisini ona bağladığı boy önderlerinin; akılları, kahramanlıkları ile ün kazanan boy büyüklerinin, kahramanların ata kültü haline dönüştüğünü, onların isimlerinin boyların ve oymakların uranı olarak kullanıldığını, başlarına zorluk düştüğünde atalar kültüründen yardım istendiğini ifade etmektedir (Abramzon, 1990: 334, 336). Ele alınan metinde Manas'ın Türklerin efsanevi atası sayılan ve atalar kültü ile çok yakından ilişkili olan Uguz'dan yardım istemesi işte bu kültürle ilgilidir.

3. İslamiyetle İlişkili Uranlar / Savaş Naraları

Manas Destanı'nda Kırgız, Kazak, Özbek gibi Türk boylarının bazen Müslüman adıyla anılarak bütünleştirildiğine, anlatılan savaşların büyük bir kısmının İslamiyet uğruna yapıldığına göre destanda geçen uranların / savaş naralarının bir kısmının İslamiyetle ilişkili olması beklenmektedir. Gerçekten de söz konusu destanda İslamiyetin esasları, büyükleri ile ilgili beş uran / savaş narası yer almaktadır.

3.1. Caa Alda

Birkaç metinde Müslüman adıyla anılan Türkler savaşa *Caa Alda* uranı altında girmektedirler:

(Manas III, 1995: 160)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Kaapır caktan ceti tuu, Kaŋgaylagan ızı-çuu, Musulmandan ceti tuu, Caa Aldalap ızı-çuu. Tuu kötörüüp, sap tartıp, Maŋdaylaşa kalganı.</i>	Kâfir taraftan yedi bayrak, Kaŋgay diyen gürültü, Müslümandan yedi bayrak, Yâ Allah diyen haykırışlar. Bayrak kaldırıp, safları düzenleyip, Göğüs göğüse geldiler.
(Manas IV, 1997: 147)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Çaynap turgan Musulman Can ayanbay uşundan, Caa Aldalap burkurap, Şaymerden dep çurkurap. Üç cüz miŋ turgan musulman Biri kalbay uşundan, Ülgürüp kirip kalıptır, Üstün-astın salıptır, Cüz miŋ ele kelgeni, On dört miŋ ölüp kalıptır.</i>	Çok sayıdaki Müslüman Canını esirgemenen bundan, Yâ Allah diye haykırıp, Şaymerden (Şah-ı Merdan) diye bağırıp, Üç yüz bin olan Müslüman Biri kalmadan bundan, Yetişip gelip girmiştir, Düşmanı toz etmiştir, Yüz bin idi geleni, On dört bini ölmüştür.

Görüldüğü gibi bu iki metinde Müslüman diye nitelendirilen Türkler savaşa girdiklerinde uran olarak *Caa Alda* kelimesini kullanmaktadırlar. *Alda* kelimesi “Allah” isminin Kırgız Türkçesinin ses özelliklerine göre değişmiş şeklidir. *Caa* kelimesi de Arapça *yâ* ünleminin Kırgız Türkçesinde kullanılan şeklidir. Çünkü bilindiği gibi Kırgız Türkçesinde sözlü olarak giren ve *y* ile başlayan yabancı kelimelerin kelime başı *y* sesi *c* sesine dönüştürülmektedir: *Yusuf*→*Cusup*. *Yâ* ünlemi de “ey!, hey!” anlamlarına gelerek başına geldiği terkinin ilk kelimesini meftuh (üstün) okutmaktadır (Devellioğlu, 2001: 1154). Müslüman olan diğer milletlerde de “Ya Allah” veya

“Allah! Allah!” sedalarıyla savaşa girildiği düşünüldüğünde, *Manas Destanı*’nda da aynı özelliğin yer aldığı anlaşılmaktadır.

3.2. Aziret

Destanın birkaç yerinde uran olarak *Aziret* kelimesi geçmektedir:

(Manas III, 1995: 253)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Aziret! Dep akırıp, Aydarkandap bakırıp, Ata-atanın urugu Öz uranın çakırıp, Cañçorolop küngüröp, Bayçorolop köp Kazak, Baabedin! Dep düngüröp, Bekçorolop burkurap, Bet-betinen çurkurap, Çabuul koyup kiriptir.</i>	Hazret! Diye haykırıp, Aydarkan diye bağırıp, Ata-atanın oymakları Öz uranlarını söyleyip, Cañçoro diye bağırıp, Bayçoro diye çok Kazak, Bahaeddin! diye haykırıp, Bekçoro diye bağırıp, Ayrı ayrı olarak, Saldırıp gelmişler.
(Manas IV, 1997: 192)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Caa Aldalap burkurap, Aziret! dep çurkurap, Nayzanın uçu ciltıldap, Askerdin başı kılkıldap, Düniyö tolup bılkıldap, Maydanına barganı, Baraban, dobul urganı. Musulmandın kolunan, Er Manastın tobunan Çalibay çaap çığıptır, Çançışkan cerde kaapırdı Bir uruu menen cığıptır.</i>	“Yâ Allah” diye haykırıp, Hazret! diye bağırıp, Mızrak uçları pırıldayıp, Askerlerin başı kıvıl kıvıl, Dünyayı doldurup, Meydanına gelmiştir, Davulları çalmışlar, Müslümanın ordusundan, Er Manas’ın askerinden Çalibay koşturup çıkmıştır, Mızraklaştığı yerde kâfiri Bir vurmakla yıkmıştır.

Yukarıda verilen iki metinde savaşa giren Müslümanlar, uran olarak *Aziret* sözünü kullanmaktadırlar. Söz konusu kelime Arapça *hazret* kelimesinin Kırgız Türkçesinin fonolojik yapısına uydurulmuş - *haydar*→*aydar*, *hac*→*acı*, *haraket*→*araket* sözlerindeki gibi baştaki *h* sesinin düştüğü - şeklindedir. Bu kelime Kırgız Türkçesinde *kutsal* anlamına gelip halifelerin, Hz. Muhammed Peygamberin, Hz. Ali’nin ve din büyüklerinin unvanı olarak kullanılır (Yudahin, I, 1985: 26-27). Hz. Ali’nin isminin savaşta kahramanlar için bir uran / savaş narası olarak kullanılması boşuna değildir. Çünkü Hz. Ali, Medine döneminde başlayan bütün savaşlara katılarak savaşçılığı ve

cesareti ile bilinmiştir. Örneğin, Hz. Ali, Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, bu savaşlarda Resul-i Ekrem'in sancaktarlığını yapmış ve daha sonraları menkıbevi bir üslupla rivayet edilen kahramanlıklar göstermiştir (Fırlı, 1989: 371). İşte bundan dolayı Hz. Ali, *Manas Destanı*'nda bir uran olarak geçmektedir.

3.3. Baabedin

Destanın birkaç yerinde uran olarak “Baabedin/Bahaeddin” kelimesi geçmektedir:

Manas III, 1995: 253	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Aziret! dep akırıp, Aydarkandap bakırıp, Ata-atanın urugu Öz uranın çakırıp, Cañçorolop küngüröp, Bayçorolop köp Kazak, Baabedin! dep düngüröp, Bekçorolop burkurap, Bet-betinen çurkurap, Çabuul koyup kiriptir.</i>	Hazret! diye haykırıp, Aydarkan diye bağırıp, Ata-atanın oymakları Öz uranlarını söyleyip, Cañçoro diye bağırıp, Bayçoro diye çok Kazak, Bahaeddin! diye haykırıp, Bekçoro diye bağırıp, Ayrı ayrı olarak, Saldırıp gelmişler.
(Manas I, 1995: 383)	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Bayağı turgan ceti cüz Baarı birdey at koyup, 'Alaman!' dep kalganı. Berki turgan seksen dört, Bet algan cagı bolsun ört, Nayza, kılıç alganı, 'Baabedin' dep bakırıp, Celektüü nayza capırıp, Manastap uran çakırıp Aralaşıp kalganı.</i>	Orda duran yedi yüz kişi Hepsi aynı anda saldırıp, 'Savaş' diye bağırıldılar. Yakın duran seksen dört kişi, Yürüdüğü taraf ateş olsun, Mızrak, kılıç almışlar, 'Bahaeddin' diye bağırıp, Bayraklı mızrak uzatıp, Manas uranını çağırıp, Savaş meydanına katıldılar.

Bu metinlerde savaşa girmekte olan Türkler, “Bahaeddin” ismini uran olarak haykırmaktadırlar. K.K.Yudahin, “Baabedin” isminin Buhara'nın koruyucusu Bahaeddin'in Kırgızcada söylenen şekli olduğunu, onun isminin Orta Asya destanlarında kahramanların başvurduğu bir uran olarak geçtiğini belirtmektedir (Yudahin, I, 1985: 89). Bu kişi Nakşibendiye tarikatının kurucusu olan Bahâeddin Nakşibend'dir (Yıldız, 1995: 278). 718'de (M.1318) Buhara yakınlarında daha sonra Kasrıarıfan adını alacak olan Kasrıhinduvan köyünde doğan Bahâeddin Nakşibend ile Buhara şehri ara-

sındaki manevi bağdan dolayı Buharalılar onu “Hace-i bela-gerdan” (belayı defeden hâce) diye anmışlar ve şehrin manevi koruyucusu saymışlardır (Algar, 1991: 459). Bununla birlikte söz konusu şahıs İslamiyetin Orta Asya’da yayılmasında önemli katkısı olan büyük din adamıdır. Örneğin, Rusya Federasyonu Tobol şehri müzesinde bulunan ve Arap harfleri ile Tatar Türkçesiyle yazılmış Şeyh Bahauddin Şeyhlerinin *Garbiy Sibirdegi Diniy Casoratleri* [Şeyh Bahauddin Şeyhlerinin Batı Sibirya’daki Dinî Kahramanlıkları] adlı el yazmada Bahâeddin Nakşibend’in emri üzerine 366 müridinin 1700 askerle birlikte Batı Sibirya’ya, İrtiş nehri civarlarına sefer ettikleri anlatılmaktadır. Bu sefer sırasında onlar yerli halklarla, Tatarlarla savaşarak onların büyük bir kısmını İslamiyet’e sokmuştur. 366 müridin çoğu vefat etmiş, 63ü Buha-ra’ya dönmüş, üçü de yerli halka İslamiyet’i öğretmek için kalmıştır (Beliç, 2006: 153). *Manas Destanı*’nda bir uran olarak yer almasının nedeni işte Bahâeddin Nakşibend’in müridlerinin İslamiyet’i yaymak için Müslüman olmayan halklar ile savaşmasıdır. Çünkü destandaki Türkler de İslamiyet için savaşmaktadırlar.

3.4. Ak Mustapa

Türkler, Türkistan seferi sırasında Budaj Şaa adlı Çinli padişahın ordusu ile savaşırken “*Ak Mustapa koldo* [Hak Mustafa destek ver!]” diye Hz. Muhammed’den destek istemekte ve uran olarak kullanılmaktadırlar:

Manas V, 2006: 321	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
<i>Caa Aldalap burkurap, Ak Mustapa koldo! dep, Şaymerden! dep çurkurap, Kılkanday nayza capırıp, Kırdın çayın sapırıp, Karağay nayza cıgaçtı Kaapırlar kaçıp ıyłaştı.</i>	Yâ Allah diye haykırıp, Hak Mustafa yardım et! diye, Şaymerden (Şah-ı Merdan)! diye bağırıp, Sayısız mızrak uzatıp, Kırın tozunu çıkarıp, Kara ağaç mızrağı Kâfirler kaçıp ağladılar.

Görüldüğü gibi bu metinde Türkler, Hz. Muhammed Peygamber’e seslenerek ondan yardım istemektedirler. “Mustapa” ismi Hz. Muhammed Peygamber’in “Mustafa” isminin Kırgız Türkçesinde söylenen şeklidir. *Ak* kelimesi de Arapça *hakk* kelimesinin Kırgız Türkçesindeki baştaki *h* sesinin düştüğü şeklidir. *Hakk* kelimesi ise “Allah, tanrı; doğruluk ve insaf; dâvâ ve iddiâda hakikate uygunluk; doğru, gerçek” anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 2001: 314). Bu kelime Hz. Muhammed’in bir sıfatı olarak kullanılıp onun gerçek, doğru bir Peygamber olduğunu göstermektedir. Destanda uran / savaş narası olarak kullanılmasına dikkat edersek savaş giren askerler *Ak Mustapa koldo!* [Hak Mustafa yardım et!] diye Hz. Muhammed’den yardım istemektedirler.

3.5. Şaymerden

Yukarıda verilen metinde “Şaymerden” ismi de bir uran olarak geçmektedir. *Şaymerden* kelimesi Farsçadan ödünçlenmiş bir kelimedir. Farsçadaki “yiğidin piri, koruyucusu” anlamına gelen şah-ı merdan terkininin Kırgız Türkçesinde kullanılan şeklidir. Şaymerden hakkında Manas Ansiklopedisinde şunlar ifade edilmektedir: “Kahramanların koruyucusu, yiğitlerin piri. Arapların dördüncü halifesi Ali’nin sıfatı. Bellirli bir süre geçtikten sonra destan kahramanlarının yardım isteyerek başvurduğu ‘büyük bir güce’ dönüşmüştür” (Baycigitov, 1995: 546). Demek ki destan kahramanları Şaymerden’i yiğitlerin, kahramanların piri, koruyucusu olduğu için uran olarak kullanmaktadırlar.

4. Sonuç

Gördüğümüz gibi *Manas Destanı*’nda uran, sadece savaş narası değil, savaşa katılanların boyunu, soyunu gösteren, hangi dine inandığını yansıtan kültürel değeri yüksek özel kelimelerdir. Söz konusu destanda İslamiyetin esasları ve büyüklerine ilişkin beş uran kullanılmaktadır. Bunlardan “Caa Alda (Yâ Allah)” Allâhü Tealla’yı bildirerek destandaki Türk boylarının savaş girerken güç kazanmak için Allah’tan yardım istediklerini ve savaşı onun uğruna yaptıklarını yansıtmaktadır. Allah’ın yer-yüzündeki son peygamberi olan Hz. Mustafa destanda “Ak Mustapa” şeklinde urana dönüşmüştür. Destandaki kahramanlar Hz. Mustafa’dan yardım istemektedirler. “Aziret” ve “Şaymerden” uranları cesareti ve savaşçılığı ile bilinen Hz. Ali ile ilgili olup, askerlere cesaret vermek için kullanılmaktadır. “Baabedin” uranı ise İslamiyetin Orta Asya’da yayılmasında önemli katkı sağlayan ve Nakşibendiye tarikatının kurucusu olan büyük din adamı Bahâeddin Nakşibend’in kişiliğinden ortaya çıkmış bir urandır.

Manas Destanı gibi diğer kahramanlık destanlarında da çok kullanılarak savaşa giren askerlerin boyunu, inancını, efsanevi atalarını, kültlerini, başında bulunan kahramanları yansıtan uranlar / savaş naraları destanları anlamada ve araştırmada önemli ip uçları vermektedir. *Manas Destanı*’ndaki uranların bir kısmının İslamiyetle ilgili olması söz konusu destanda İslamiyetin çok işlenen konulardan biri olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abramzon, Saul, Mendeleviç. (1990). *Kırgızı i İh Etnogenetiçeskiye i İstoriko-Kul’tur-niye Svyazi*, Bişkek.
- Algar, Hamid. (1991). “Bahâeddin Nakşibend”. *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt IV, Ankara, 458–460.
- Bars, Mehmet, Emin. (2014). “Manas Destanı’nda İslamî Unsurlar”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 1, 450-462.
- Basangova, Tamara, Goryaevna. (2013). “Janr Uranov v Folk’lornoy Traditsii Kalmıkov”. *Noviye İssledovaniye Tıvı (e-dergi)*. Sayı 4, 94-101.

- Baycigitov, Kalıbek. (1995). “Şaymerden”. *Manas Ensiklopediyası*, I. Cilt, (uzman editör: R.Sarıpbekov), Bişkek, 1995.
- Beliç, İgor, Vladimiroviç. (2006). “O Religioznoñ Voynah Uçenikov Şeyha Bagaudina Protiv İnorodsev Zapadnoy Sibirii (K 100 Letiyu Publikatsii N.F.Katanovim Rukopisey Tobol’skogo Muzeya)”. *Vestnik Arheologii, Antropologii i Geografii*. Sayı 5, 153-171.
- Çobanoğlu, Özkul. (2017). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, 4. Baskı, Ankara.
- Devellioğlu, Ferit. (2001). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara.
- Fıglalı, Ethem, Ruhi. (1989). “Ali”. *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt II, Ankara, 371–374.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), I. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 1995.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), II. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 1995.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), III. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 1995.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), IV. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 1997.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), V. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve Mederalieva, C.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 2006.
- Manas: Baatırdık Epos (S. Orozbekov), VIII. ve IX. kitaplar*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi yayınları, 2014.
- Musaev, Samar. (2004). “Manas Eposu”. *Kırgız Adabiyatının Tarihi*, II. Cilt, Bişkek, 5-65.
- Polivanov, Evgeniy, Dmitrieviç. (1936). “Vvodniye Zameçaniya K Perevodu Manasa”. *Literaturny Uzbekistan*. Sayı 2, 145.
- Rabinoviç, Mihail, Grigoreviç. (1963). “Boyeyiye Kliçı Urani”. *İstoriya, Arheologiya i Etnografiya Sredney Azii*, Moskova, 299-307.
- Turgut, Gökhan. (2008). “Türk Kültürü ve Uluslar Arası Savaş Hukuku”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yıldız, Naciye. (2017). “Manas Destanı’nda Dinî Şahsiyetin Efsanevi Şahsiyete Dönüşmesi: Ebu Nasır Samâni’den Aykoco’ya”. *Millî Folklor*, Yıl 29, Sayı 115, 119-132.
- . (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile ilgili Tespit ve Tahliller*, Ankara: TDK Yayınları.
- Yudahin, Konstantin, Kuzmiç. (1985). *Kirgizsko-Russkiy Slovar’ I*, Frunze: Kırgız Ansiklopedisi Yayınları.
- . (1985). *Kirgizsko-Russkiy Slovar’ II*, Frunze: Kırgız Ansiklopedisi Yayınları.

HABİBZÂDE RODOSLU AHMET KEMAL'İN (1889-1966) CEM SULTAN HAKKINDA BİLİNMEYEN BİR TİYATRO ESERİ* AN UNKNOWN THEATER WORK ABOUT SULTAN CEM BY HABİBZÂDE RODOSLU AHMET KEMAL (1889-1966)

Ayşe ÇAMKARA ERGİNER**

Öz

Bu çalışmada soyadı kanunun kabul edilmesinden sonra “Ahmet Kemal İlkul” olarak anılmaya başlanan, “edebiyatçı” kimliğinden çok özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisindeki faaliyetleriyle ön plana çıkan Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal’in (1889-1966) “Sultan Cem Yâhud Tâli’siz Şehzâde” adlı tiyatro eseri üzerinde durulacaktır. Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal, II. Meşrutiyet’in ilanından sonra Rodos’tan İstanbul’a yerleşmiş, İstanbul’da öğretmenlik yaptığı sırada fikirlerine henüz Rodos’ta iken aşına olduğu ve yakınlık duyduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarıyla bir araya gelmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin eğitim öğretim kurumlarında, yayın organlarında görev yapan Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal, bizzat Talat Paşa ve Ziya Gökalp tarafından Doğu Türkistan’daki Türkler arasında eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek ve Türklük bilincinin oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlamak üzere görevlendirilmiştir.

Yazarın şimdiye kadar bilinen dokuz eseri bulunmaktadır. “Sultan Cem Yâhud Tâli’siz Şehzâde” adlı eseri ise edebiyat tarihlerinde yer almamaktadır. Bu eser, 1328 (1910/1911) yılında kaleme alınmış olup 40 yapraktır. Eser, basılmamış olup, tek yazma nüshası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz. A. 8676 numarada kayıtlıdır. Eser, Sultan Cem’in, babası Fatih Sultan Mehmet’in ölümünden sonra tahta geçen ağabeyi II. Bayezid ile giriştiği taht mücadelesine ve bu yolda çektiği “sıkıntı”lara odaklanmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal ve eserlerinden söz edilecek, daha sonra da “Sultan Cem Yâhud Tâli’siz Şehzâde” adlı eserinin incelemesi yapılacaktır. Çalışmanın sonunda eserin çeviri yazımına yer verilecektir. Böylelikle hem Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal’in edebiyatçı kimliğini vurgulamak hem de edebiyat tarihlerindeki bir boşluğu doldurmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal, Cem Sultan, tiyatro

Abstract

This study aims to investigate the theater work titled “Sultan Cem or the Unlucky Prince” by Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal (1889-1966), who stood out with his activities at the Committee for Union and Progress rather than his literary identity, and who started to be called as “Ahmet Kemal İlkul” after the acceptance of the surname law. Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal moved from the island of Rhodes to Istanbul after the announcement of the Second Constitutional Monarchy. He came together with the members of the Committee for Union and Progress, the ideas of which he was familiar and of which he felt closeness while he was still on the island of Rhodes during the period when he was a teacher in Istanbul. Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal worked in the educational institutions and publication organs of the Committee for Union and Progress and he was personally given the duty to carry out the educational activities among the Turks in Eastern Turkistan and to provide contributions to the formation and development of the awareness of being Turkish by Talat Pasha and Ziya Gökalp. Heretofore, there are nine works of the author that are known and have been

* Makalenin Geliş Tarihi: 28.10.2018, Kabul Tarihi: 02.12.2018. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.29

** Dr.Araş.Gör, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ayse.camkara@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1880-3720>

found. Whereas, the work titled “Sultan Cem or the Unlucky Prince” is not included in the records of literature. This work was written in 1328 (1910/1911) and has 40 leaves. The work was not printed, and the only handwritten manuscript copy is registered at 06 Mil Yz. A. No. 8676 of the Handwritten Manuscript Collection at the National Library. The work focuses on Cem Sultan’ struggles for the throne with his older brother Bayezid II, who ascended the throne after the death of their father Sultan Mehmet the Conqueror and the “difficulties” he suffered on this course. First, in the present study, Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal and his works are mentioned and then later a careful examination of the work titled “Sultan Cem or the Unlucky Prince” will be carried out. At the end of the study, the work will be converted into the Latin alphabet. In this manner, it is aimed both to emphasize the literary identity of Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal and to fill a gap in the literature history.

Keywords: Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal, Sultan Cem, theater

1. Giriş: Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal Kimdir?

Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal ya da soyadı kanununun kabulünden sonraki şekliyle Ahmet Kemal İlkul, iyi bilinen bir yazar olmadığı için eserinin incelemesine geçmeden önce onunla ilgili bazı bilgilerin verilmesi yerinde olacaktır. Nitekim bu bilgiler, yalnızca Ahmet Kemal’in kimliğinin ortaya konulması açısından değil, onun yaşadığı dönemin siyasi-kültürel-edebi bağlamının belirli bir kesitinin, sınırlı olsa da, aydınlatılması açısından önemlidir.

Bugün Ahmet Kemal hakkında bilinenler çoğunlukla yazarın kendi eserlerine dayanmaktadır. Yazar, 1912 yılında kaleme aldığı ancak 1962 yılında yayımladığı *Bir Yetimin Hayatı* başlıklı kitabında, çocukluk yıllarından İstanbul’a gelinceye kadar ki yaşamından bahseder. İstanbul’a geldikten sonraki yaşamına ilişkin bilgileri ise onun Doğu Türkistan ve Çin’de yaşadıklarını konu edindiği, seyahatname veya hatırat türünde değerlendirilebilecek, kitaplarından edinmek mümkündür. Yazarın kendisi tarafından farklı zamanlarda ayrı kitaplar halinde yayımlanan bu eserler, Yusuf Gedikli tarafından bir araya getirilerek 1996 yılında *Çin-Türkistan Hâtıraları Şanghay Hâtıraları* adı altında yayımlanmıştır.

Habibzâde Rodoslu Ahmet Kemal, adından da anlaşılabilirliği üzere, Rodosludur. Yusuf Gedikli, yazarın hatıralarından yola çıkarak yaptığı bir hesaplamayla Ahmet Kemal’in doğum tarihini 1889 olarak tespit etmiştir (İlku, 1996: 9). Yazarın *Bir Yetimin Hayatı* adlı eserinden edinilen bilgilere göre, Ahmet Kemal, babası Yusuf Bey’in işleri dolayısıyla iki yaşındayken ailesiyle birlikte Köyceğiz, Dalyan’a yerleşmiştir. Beş yaşındayken babasını kaybetmiş ve babasının ölümünden iki yıl sonra da ailesiyle birlikte Rodos’a dönmek zorunda kalmıştır (13-17). Yedi yaşında, Ahmet Mithat Efendi’nin Rodos’ta sürgünde iken kurduğu Medrese-i Süleymaniye’ye kaydolmuş, ilk ve orta öğrenimini Rodos’ta tamamlamıştır.

Ahmet Kemal’in öğrenim yılları istibdat döneminin son yıllarına denk gelmektedir ve bu dönemde Rodos’taki kültürel ortam, onun “hürriyetperver”/ “meşrutiyetçi” kimliğinin oluşmasında etkili olmuş olmalıdır. Nitekim Ahmet Kemal’in hatıralarında söz ettiğine göre, bu dönemde istibdat yönetimine karşı olan pek çok kişi Rodos’ta

sürgün olarak bulunmaktadır ve ağabeyi Süleyman Fuat Efendi, bu kişilerle yakın ilişkiler içerisinde: “O sıralarda istibdat devri olduğundan Rodos bir menfa adası idi, memleketin münevver ve mefkûreli mümtaz şahsiyetleri türlü bahanelerle Rodos’a nef[ye]diliyor, orada hayat ve faaliyetler âtil kalıyor ve vücutları çürüyordu. Bu hamiyetli insanlar vakit geçirmek için Rodos’ta kendilerine gizli ve aşikâr çalışma imkânları arıyorlardı. Ahmet’in ağabey[i] Süleyman Fuat Efendi bu münevver zevat ile temas ediyor onlara elinden gelen maddi ve manevi yardımlarını esirgemiyordu” (22).

Ahmet Kemal, ağabeyinin arkadaşlık ilişkisi kurduğu iki sürgün olan Vicdani Bey ve Tevfik Bey’den özel dersler alır, bu arada onların istibdat karşıtı fikirlerinden etkilenir; etkilenmekle de kalmaz eyleme geçer. *Bir Yetimin Hayatı* kitabında söz ettiğine göre, Vicdani ve Tevfik Beyler, “muzır addedilen” evrak ve kitaplarını Ahmet Kemal aracılığıyla postadan aldırılmışlar ve onun aracılığıyla halka dağıtmışlardır; yine kendilerinin istibdat yönetimine ilişkin “olumsuz” düşüncelerini, mektepteki arkadaşlarıyla paylaşması yönünde Ahmet Kemal’e talimatlar vermişlerdir (23). Ahmet Kemal’in “hürriyetperver” düşünce ve eylemleri, ağabeyi Süleyman Efendi’nin Rodos’ta “Tefeyyüz Kütüphanesi” adlı kitabevini açmasıyla daha da hız kazanmıştır. Nitekim Ahmet Kemal, o dönemde yasaklı olan pek çok kitap, gazete ve dergiyi bu kitabevi sayesinde okuma imkânı bulur; yine istibdat karşıtı kişilerle bir arada bulunma olanağı elde eder. Denilebilir ki bu kitabevi, dönemin Rodos’unda istibdat karşıtı kişileri bir araya getirme işlevi görmüştür: “Burada bir taraftan mektep kitapları satılıyordu, diğer taraftan memleketin münevver genç zümresi bu kütüphanede toplanıyorlar ve vatani görüşmeler yapıyorlardı. Bu kütüphane başlı başına bir mütalaahane ve konferans salonu haline gelmişti. Rodos’a sürgün edilmiş, istibdatın kahr ve zulmuna uğramış münevver vatanperverler ve idadi mektebi muallimleri, talebeler hep bu salonda toplanıyorlar, vatani hasbîhallerle tenevvür ediyorlardı. [...] [B]u kütüphanede istibdat idaresi tarafından satışı men edilmiş kitaplar, gazeteler de bulunduruluyordu. Namık Kemal merhumun bütün eserleri, o zaman Mısır’da çıkarılan İttihat ve Terakki, Şura gazeteleri hep Ahmet’te bulunur ve bu kütüphaneye devam eden itimatlı müşterileri satılır ve tevzi edilirdi” (24).

Bu sırada Ahmet Kemal adliyede çalışmaya başlar; bir yandan da kitabevindeki faaliyetlerini sürdürür. İki yıl adliyede çalıştıktan sonra, Sümbeki adasında öğretmenlik yapmaya başlar (25). Hatıralarında, zamanında kendisine özel dersler veren Vicdani Bey’in yabancı bir memlekete kaçtığını öğrendikten sonra, kendisinde de bir “kaçış” fikrinin doğduğunu, hatta bu fikrin “kalbinde bir kara sevda gibi hüküm sürmeğe başla[dığımı]” (İlku, 1962: 26) ifade etmektedir. Ancak kaçma planları yaptığı sırada II. Meşrutiyet ilan edilir ve Ahmet Kemal hemen Rodos’a döner (28). Ahmet Kemal’in belirttiğine göre, II. Meşrutiyet’in ilanı Rodos’ta büyük bir coşkuyla karşılanmıştır; kendisi de bu coşkuyu paylaşmaktadır (29). Meşrutiyetin ilanından bir süre sonra Namık Kemal’in oğlu Ali Ekrem Bey, Rodos’a vali olarak atanır (28). Ahmet Kemal de terfi ettirilerek “başmuallim” olarak önce Kalimnos adasına; altı ay sonrasında da Meis adasına gönderilir (29-31).

Ahmet Kemal'in yazarlık faaliyetleri, Meis adasında görev yaptığı sırada başlar. İlk olarak Meis adasının tarihiyle ilgili bir eser hazırlar; eserin beğenilmesi üzerine bunu genişleterek yeniden yayımlar (33). Bu sırada İzmir'de çıkmakta olan Âhenk gazetesinde "Adalar Mektubu" başlığı altında yazıları yayımlanır (33). Meis adasında bir yıl görev yaptıktan sonra yaz tatili için İstanbul'a gelir. İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde İstanbul'daki Tefeyyüz Kütüphanesi'ne gider ve kitabevinin sahibi Parsih Efendi sayesinde Hüseyin Hıfzı, Ahmet Rasim, Şahabettin Süleyman, Baha Tevfik gibi dönemin önemli isimleriyle tanışma imkânı bulur (35). Rodos'a, İstanbul'a yerleşme düşüncesiyle döner ve ağabeyini bu yönde ikna eder (37). Önce Süleyman Fuat Bey, taşınma için gereken hazırlıkları yapmak için İstanbul'a hareket eder; Ahmet Kemal ise Meis'e döner (37). Ancak İtalyanların Trablusgarp'ı işgal etmesi üzerine gizlice Meis'ten ayrılıp İstanbul'a gelir (38-40).

Ahmet Kemal İstanbul'a geldikten sonra Maarif Nezareti tarafından düzenlenen sınavda başarı sağlayarak öğretmenlik yapmaya hak kazanır ve Aksaray'daki Rehber-i İttihad-ı Osmani Mektebi'nde çalışmaya başlar (İlku, 1996: 54-57). Ahmet Kemal, öğretmenliğin yanı sıra yayın faaliyetlerini sürdürür; hatırlarında bahsettiğine göre *Mektepli* gazetesine şiirler yazar, *Âfıtâb* isimli bir risale çıkarır (İlku, 1996: 58). Bu sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organlarından biri olan *Hak* gazetesinde çalışmaya başlar (58). *Hak* gazetesindeki faaliyetleri dolayısıyla İttihat ve Terakki mensuplarıyla ve yöneticileriyle yakın ilişkiler kurar; bizzat Ziya Gökalp tarafından *Hilal-i Osmâni* gazetesine yazı işleri müdürü olarak atanır (59). Gazetedeki işlerinin yoğunluğu nedeniyle öğretmenliğe bir süre ara verirse de çok geçmeden İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından idare edilmekte olup, cemiyetin amaçları doğrultusunda eğitim faaliyetlerini sürdüren Beşiktaş İttihat ve Terakki Mektebi'nde öğretmenlik yapmaya başlar (60). Bu okulda gösterdiği yararlılıklardan ötürü cemiyet içerisindeki konumunu pekiştirir: "Gün geçtikçe nüfuzlu ve maruf zevat ile temasım artıyor ve Rodoslu Ahmet Kemal diye bir çok nazik meclislerde ismim anılıyordu. En nazik ve hüsranlı zamanlarda mensup olduğum cemiyete karşı gösterdiğim sadakat ve fedakârlık dolayısıyla vaktin dahiliye nazırı Talat Beyin hususi sevgi ve itimadını da kazanmıştım. Bu saikle beni cemiyetin en mahrem işlerinde kullanmaya başlamışlardı" (62). Nitekim 1914 yılında Ahmet Kemal, bizzat Talat Paşa ve Ziya Gökalp tarafından Doğu Türkistan'daki Türkler arasında eğitim faaliyetleri yürütmek, oradaki Türklük şuurunun gelişimine katkı sağlamak üzere görevlendirilir¹(65-66). Yaklaşık altı yıl boyunca Doğu Türkistan ve Çin'de kalır; bu süre içerisinde eğitim alanında faaliyet gösterir; ancak çeşitli sebeplerle pek çok kez bu faaliyetleri kesintiye uğrar; hatta sürgün ve hapis gibi olumsuzluklar yaşar. Çin'de bulunan Hollanda konsolosunun gayretleriyle 1920 yılında İstanbul'a döner (392). Ahmet Kemal'in İstanbul'a döndükten sonraki yaşantısı hakkında yeterince bilgi edinilemedi.

2. Eserleri

Yusuf Gedikli, Ahmet Kemal'in dokuz tane basılı eserini tespit edebilmiştir: *Mufasssal Meis Ceziresi Tarihi* (1327), *Milli Kıraat* (1331), *Öc Duyguları* (1331),

*Vatan Yavrularına Ninni*²(1331), *İspora Adaları ve Tarihçesi* (1331), *Çin-Türkistan Hatıraları* (1341), *Şanghay Hatıraları* (1939), *Türkistan ve Çin Yollarında Unutulmayan Hatıralar* (1955), *Bir Yetimin Hayatı* (1939).

Yapılan taramalar sırasında Ahmed Kemal'in bilinen bu eserleri ile "Sultan Cem Yâhud Tâli'siz Şehzâde"(1328) adlı tiyatro metni dışında, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda, *Mebde-i Ahlak* (1328-1330) adlı ders kitabı mahiyetinde ahlaki öğütler içeren bir eseri tespit edilmiştir. Yine Türkistan'da öğretmenlik yaptığı sırada basılan *Elifbâ-yı Türkî* (1333) adlı bir ders kitabı daha bulunmaktadır. Atatürk Kitaplığı'nda Ahmet Kemal'in eserleri hakkında 1327 tarihli tek sayfalık el yazısı bir fiş tespit edilmiştir (bkz. EK 3). Bu fişte Ahmet Kemal'in yukarıda adı geçen *İspora Adaları ve Tarihçesi*, *Öc Duyguları*, *Çin Türkistan Hatıraları*, *Mufassal Meis Ceziresi Tarihi*, *Milli Kıraat* eserleri dışında "Ninni", "Sultan Cem", "Kanlı Hatralardan Bikes Aile", "Ahlak", "Melek" adları kaydedilmiştir³. Aynı fişte "Basılacak Olanlar" notu altında ise şu eser adları verilmektedir: "Türk Bayrağı", "Kanlı Çöl", "Sükût Hatıraları", "Yurdumuzun Hakkı", "Anadolu Hatıraları", "Fransa'da Kadınlar Saltanatı" (?). Ancak yapılan taramalar sırasında bu eserlere ulaşılamamıştır.

Hatıralarından edinilen bilgilere göre Ahmet Kemal, Doğu Türkistan'da öğretmenlik yaptığı sırada "Cahil Peder Katil Oğul" adlı bir tiyatro eseri kaleme almış ve bu eseri sahnelemiştir (İlku, 1996: 106).

3. "Sultan Cem Yâhud Tâli'siz Şehzâde"

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tiyatro türüne duyulan ilgi artmış; hem yazılan eserlerin sayısı hem de bunların sahnelenmesi önemli bir artış göstermiştir. Metin And'ın ifadesiyle II. Meşrutiyet sonrası dönemde "tiyatroya bu düşkünlük salgın gibi yayılmıştı[r]" (And, 2017:115). And'ın belirttiğine göre, bu tiyatro faaliyetlerinin içerisinde tarihi dramlar önemli bir yer tutmuş olup, Osmanlı padişahları, önemli tarihi kişiler, İstanbul'un alınışı gibi önemli tarihi olaylar sıkça işlenmiştir (146). Dolayısıyla Osmanlı tarihinin önemli hâdiselerinden birini konu alan Ahmet Kemal'in eserini bu bağlam içerisinde düşünmek yerinde olacaktır⁴. Eserde, Fatih Sultan Mehmet'in ölümünden sonra tahta geçen II. Bayezid ile taht mücadelesine girişen Cem Sultan'ın başından geçen olaylar anlatılmaktadır.

Eser, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz. A. 8676 numara da kayıtlıdır. Eser 1328 tarihli olup, rika yazı ile çizgili deftere yazılmıştır. Sayfalar numaralandırılmıştır; bu numaralandırma 5 ile başlayıp kırk 44'te son bulur. Eserin kapağının iç kısmında metinde geçen şahısların isimleri yer almaktadır. Altı perdeden oluşan eserin her perdesi kendi içinde "Meclis", "Sahne", "Tablo" gibi alt başlıklarla bölümlere ayrılmıştır.

3.1. Birinci Perde

"Birinci Perde", Fatih Sultan Mehmet'in cenaze töreninin anlatımıyla başlamaktadır. Böylelikle başka bilgi vermeye gerek duyulmadan, eserde yer alacak olay-

ların zemini hazırlanmış olur. Buna göre, Fatih Sultan Mehmet vefat etmiş; Sultan Bayezid, İstanbul'a gelerek tahta çıkmıştır. Sultan Bayezid'in tahta çıkması ile iki kardeş arasında taht mücadelesi başlayacaktır.

“Birinci Perde”nin ilk bölümünde cenaze töreninin ardından Sultan Bayezid, Sinan Mustafa Paşa ve İshak Paşa ile toplantı hâlinindedir. Bu toplantıda Sultan Bayezid, önemli başarılar kazanarak, Fatih Sultan Mehmet'in oğlu olduğunu ispat etmek istediğini; ancak kardeşi Cem'in saltanat “hırsının” onu korkuttuğunu dile getirir. Sultan Bayezid, “kardeşine bile” boyun eğdiremeyen bir padişahın içine düşeceği “acziyet”-ten korkmaktadır.

Toplantı sırasında Cem Sultan'ın bazı Türkmen grupların da desteğini alarak Konya'dan Bursa'ya hareket ettiği haberi ulaşır. Bu gelişmenin ardından Sultan Bayezid, sadrazamı ilan ettiği Sinan Mustafa Paşa'dan gereken tedbirleri almasını ister. Bayezid'in önceliği, kardeşini “sulh” yoluyla ikna etmektir. Ancak Mustafa Paşa, “bir harîs-i saltanata sulh değil, silah lâzımdır” (2) diyerek, Sultan Cem'in üzerine asker yollamanın daha uygun olacağını ifade eder. Ancak Bayezid'in önceliği barıştır; saltanatına boyun eğmesi durumunda kardeşine maaş bağlayacağını ve ailesiyle birlikte Mısır, Kudüs, Şam veya Medine'de güven içinde yaşamasına izin vereceğini belirtir.

Ayas Paşa, Sultan Bayezid'in kararını Cem Sultan'a iletmekle görevlendirilir. Bu bölümde Ayas Paşa'nın bu görevlendirme karşısındaki tutumu dikkate değerdir. Eserde Ayas Paşa önce “[b]u saltanat davalarından dökülen kanların ve söndürülen hân mânâların hadd ü hesâbı yarın huzûr-ı âdilde suâl olunca bilmem bu sultanlar nasıl bir cevâb-ı meşrûh verecekler? Beş günlük hayatın tantana ve debdebesine mağluben icra edilen bu cinâyet lekelerini bilmem hangi eller temizleyecektir!” (7) şeklindeki sözleriyle saltanat hırsına kapılarak kan dökmenin yanlışlığını vurgular. Ancak bu sözlerin hemen ardından da yaptığı tüm hizmetlere karşılık padişahın kendisine değil de Sinan Mustafa Paşa'ya teveccüh göstermesinden yakınır; Sultan Cem karşısında elde edeceği zaferin ona sadrazamlık mührünü getireceği hayaliyle yola çıkar. Böylece Ayas Paşa'nın sadrazam olma hırsına kapıldığını ve bir anlamda kendi düşünceleriyle çeliştiğini söylemek mümkündür.

Eserin bundan sonraki bölümünde, Cem Sultan'ın içinde bulunduğu durumun anlatımına geçilir. Ayas Paşa'nın yaptığı hazırlıklardan haberdar olduğu anlaşılan Cem Sultan, Bursa yakınlarında bir köyde, yaklaşık yirmi bin kişilik ordusuyla savaşa hazırdır. Bu sırada yanında, sadık dostlarından Frenk Süleyman Bey bulunmaktadır. Süleyman Bey, metnin başından sonuna kadar, Cem Sultan'a sadakati ve bağlılığıyla ön plana çıkarılan bir karakterdir. Süleyman Bey, sahip oldukları askeri güç sayesinde Ayas Paşa karşısında zafer elde edeceklerinden emindir; Cem Sultan'ı da bu zafere inandırmak istemektedir. Ancak bu aşamada Cem Sultan, “[a]h! Tali'-i makûsum beni ne zaman mesud etti ki burada mesrur olayım” (8) şeklindeki sözlerinde açığa çıktığı üzere, zafer kazanmak konusunda pek umutlu değildir. Cem Sultan'ın aslında henüz hiçbir mağlubiyet yaşamamışken ve asker sayısı bakımından avantajlı bir durumda

bulunuyorken, “talih”ine sitem eden, zayıf, karamsar bir ruh hâli içerisinde gösterilmesi, metin boyunca devam edecek bir izlek olması bakımından dikkate değerdir. Metin boyunca Cem Sultan’ın sık sık talihsizliğinden şikâyet ettiği, çaresiz hissettiği anlarda sürekli ağladığı ve sürekli Allah’a sığınma durumu içerisinde sunulduğu görülecektir. Zira metin için seçilen başlık da bu bağlamda önemlidir. Cem Sultan, metin boyunca kendisini “kaderin” akışına teslim etmiş gibidir; iradesi zayıftır, kandırılmaya müsaittir, beklentileri ve gerçekler hiçbir zaman örtüşmez. Nitekim otağına yaklaşmakta olan Ayas Paşa ve adamlarını kendisine iyi haberler getiren kişiler olarak hayal eder; ancak gerçekler farklıdır. Ayas Paşa, Sultan Bayezid’in teklifini Cem Sultan’a iletir. Cem Sultan, kendisinin tahtın “vâris-i hakikisi” olduğuna, ağabeyi Sultan Bayezid’in ise onun hakkını “gasp” ettiğine inanmaktadır; dolayısıyla teklifi şiddetle reddeder ve gereken cezayı vererek tahtı alacağını bildirir. Bu sırada Cem Sultan, Yıldırım Bayezid’in oğulları arasında geçen taht mücadelesini ve bu mücadelenin devlete verdiği zararları hatırlar. Atalarından irsiyet yoluyla kendilerine geçmiş olan bu “hırs-ı mühlik” nedeniyle, ağabeyi ile girişeceği bu mücadelenin olumsuz sonuçlarının farkındadır. Cem Sultan, babasının ağabeyini vâliht ilan etmiş olmasına rağmen, onun bu işi yapacak yeterlilikte olmadığını, üstelik askerinin de kendisini padişah olarak görmek istediğini ileri sürerek savaşa girer. “Birinci Perde”, Cem Sultan’ın ordusunun galip geldiğinin ve onun Bursa’ya girdiğinin söylenmesiyle son bulur.

3.2. İkinci Perde

“İkinci Perde”, Ayas Paşa karşısında kazandığı zafer sonucunda Bursa’da tahta çıkan Cem Sultan’ın, Sultan Bayezid’in askerleri karşısında Yenişehir Ovası’nda büyük bir mağlubiyet yaşamasının ve çok az sayıdaki askeriyle birlikte firar etmesinin anlatımıyla başlar. Metinde bu mağlubiyetin Sultan Cem’in saltanatının on sekizinci gününde yaşandığı söyleniyor (11). Tarihi kaynaklarda da Cem Sultan’ın Bursa’daki saltanatının tam on sekiz gün sürdüğü belirtilir (Uzunçarşılı, 2011: 161-179); dolayısıyla Ahmed Kemal’in eserini yazarken tarihi gerçeklikleri göz önünde tutmaya çalıştığı söylenebilir.

İlk sahnede Yenişehir yenilgisinden sonra Cem Sultan, dağlık bir arazide, perişan bir haldedir. Yaşadığı mağlubiyetin sorumlusunun lalası Yakup Bey olduğunu şu sözlerle dile getirir: “Ah! Hain Yakub, İshak Paşa’nın mevâ’id-i kâzibesine iğfalen senelerden beri nân-ı nimetimle perverde-i vücud ettiğin zavallı Cem’e akıbet ihanet eyledin; beni pederimden mevrus taht ve saltanatdan mahrumen bu Allah’ın susuz ve çorak çöllerinde, ovalarında, yalçın kayalı dağlarında süründürüyorsun” (11-12). Tarihi kaynaklarda Yakup Bey’in Yenişehir Ovası’nda gerçekleşen çarpışmada taraf değiştirdiği ve bu değişikliğin Sultan Bayezid’in kazandığı zaferde önemli rol oynadığı söylenmektedir (Uzunçarşılı, 2011: 161-179). Ancak eserde böyle bir olayın anlatımına yer verilmez; Yakup Bey’in adı, yalnızca sonuçtan sorumlu olması bağlamında anılır. Dolayısıyla metinde sebep-sonuç ilişkilerinin yeterince işlenmediği, anlatılan bu tarihsel olayın okuyucu tarafından bilindiğinin varsayıldığı ve bazı sebep-sonuç ilişkilerinin okur/seyirci tarafından kurulmasının beklendiği söylenebilir.

Yaşadığı yenilgi sonrası büyük bir üzüntü içinde olan Cem Sultan, bir çözüm üretmek için harekete geçmek gerektiğini düşünen Frenk Süleyman Bey'in önerisiyle halası Selçuk Hatun'dan yardım istemeye karar verir. Cem Sultan, saltanatı ikiye bölmeyi ve kendisinin Anadolu'ya, ağabeyinin ise Rumeli'ye hükmetmesini istemekte ve halası Selçuk Hatun'un da ağabeyini bu konuda ikna etmesini beklemektedir. Tarihi kaynaklarda, Sultan Cem'in halasını Ayas Paşa'yı yenilgiye uğratıp Bursa'da tahta çıktıktan sonra ağabeyine yolladığı bildirilmektedir (Uzunçarşılı, 2011: 161-179). Ancak metinde Yenişehir yenilgisinden sonra gönderdiği görülmektedir.

Süleyman Bey, kılık değiştirmek gibi çeşitli yöntemlere başvurarak gizlice Selçuk Hatun ile görüşür. Metinden anlaşıldığına göre Selçuk Hatun, başlangıçta ağabeyine isyan etmemesi konusunda Cem Sultan'ı uyarmış; ancak sözünü dinletememiştir. Süleyman Bey, Cem Sultan'ın suçsuz olduğunu, lalası Yakup Bey tarafından kandırıldığı için saltanat hırsına kapıldığını, aynı zamanda çok genç olmasının bu duruma düşmesinde etkili olduğunu, şu anda çok pişman ve perişan bir halde bulunduğunu ifade eder. Süleyman Bey'in söylediğine göre Cem Sultan'ın "ağlamaktan gözlerinin feri sön[müşür], şiirleriyle dağları taşları inlet[mektedir]"(14).

Eserde Selçuk Hatun, kimsenin etkisi altında kalmadan hareket etmesini bilen, tarihte yaşanan hadiselerden ders çıkarabilen bilgili ve olgun bir karakter olarak dikkat çeker; "Ah! Cahil çocuk. Cahil de değil, hem şair hem âlim hem de fâzıl olduğu halde kendisine cahil demekte yine kendimi haklı bulurum. Yakub Bey gibi bu devletin daima inkırazına çalışan birinin sözlerine kapılıp da kardeşe isyan etmek işte insanı böyle dağlara düşürür" (14) diyerek kendi aklını kullanamayan Cem Sultan'a karşı sitemini ifade eder. Bu anda Selçuk Hatun da Yıldırım Bayezid'in oğullarının tuttuğu taht mücadelesini hatırlar: "Tecrübesiz çocuk ecdadın sana bir misal olabirdi, Yıldırımzâdeler ne hale girdi. Devlet, vatan onlar yüzünden ne derekeye inmişti. Zavallı Cem ilmin, fazlın sana bunları pekâlâ anlatırdı, fakat hırs-ı saltanat! Seni isyana teşvik ile menfaatlerini temin etmek isteyen hain bendeler, alçak lalalar!"(14-15). Böylelikle akl-ı selim bir karakter aracılığıyla Cem Sultan'ın içine düştüğü durumu, kendi çıkarlarını düşünen devlet yöneticilerinden kaynaklandığı düşüncesi pekiştirilir. Selçuk Hatun, Cem Sultan'ın içinde bulunduğu koşulları da göz önüne tutarak yardım etmeye karar verir.

İkinci perdenin ikinci sahnesindeki manzara şöyledir: Aradan bir hafta geçmesine rağmen Selçuk Hatun'dan bir haber alınamamıştır. Cem Sultan ve Süleyman Bey, sohbet halindedir. Cem Sultan "tali'in şu acı sillesine tahammülü[nün] kalmadı[ğın]" (16) söyleyerek ağlamaya başlamışken, Selçuk Hatun ve adamlarının kendilerine doğru yaklaşmakta olduğunu görürler. Cem Sultan'ın annesini ve ailesini de beraberinde getiren Selçuk Hatun, Sultan Bayezid ile görüşmüş; ancak onu Cem Sultan'ın teklifini kabul etmeye ikna edememiştir. Bayezid'in tıpkı babası Fatih Sultan Mehmed gibi kardeş katlinden kaçınmayacağını düşünen Selçuk Hatun, Cem'e saltanat hırsından vazgeçmesi için tavsiyede bulunur: "Biraderin Bayezid de pederini kendisine bir numune itihaz ederek senin katlinde bir mahzur görmez, teslimine râzı değilim; haydi

şehzâdem evlâd u ıyâlin beraberinde oldukça hırs-ı saltanata daima gâlib bulunmalı-sın!”(17). Bu durumda Cem Sultan, kaçmaktan başka çaresinin kalmadığını anlayarak Mısır’a doğru yola çıkar.

3.3. Üçüncü Perde

“Şam hududunda bir gece, ortalık karanlık, derin bir sükût hüküm-ferma, atlar ağır ağır ilerlemekte” ifadesiyle açılan “Üçüncü Perde”de uğradığı yenilgiden sonra kaçmak zorunda kalan Cem Sultan’ın, ailesi ve askerleri ile birlikte Mısır’a ulaşma yolunda yaşadığı sıkıntıların yanı sıra Mısır’a ulaştıktan sonra Mısır hükümdarı Kayıtbay ve Karamanzâde Kasım Bey ile ittifak kurarak Rodos şövalyelerinden yardım istemeye karar vermesi konu edilmektedir.

Bu perdenin ilk meclisinde Cem Sultan, gece vakti, ailesi ve adamlarıyla birlikte Şam sınırı civarındadır. Bu bölümde Cem Sultan’ın psikolojik durumunun anlatımı ön plandadır. Büyük bir ümitsizlik içerisinde gösterilen Cem Sultan, akşam karanlığı ile kendi kaderi arasında bir koşutluk kurar:

“Of! Gece ilerledikçe karanlık daha ziyade kesb-i keşâfet ediyor, tabiat daha elim bir hal alıyor. [...] Etrafı ölüm soğukluğu ihâta ediyor; etrafımı mezar korkunçluğu kaplıyor. Bu hal ne? [...] Kalbim anlaşılmaz bir heyecan ile eziliyor, of ya Rab bu karanlık gecenin koyu karanlığında bir çöl ortasında olduğuma delâlet edecek bir ziya görebilmeyi nasibimin en yüksek bir mükâfatı addedeceğim. Yok - hiçbir şey yok, ne bir ziya, ne bir hareket, hiçbir şey görünmüyor, hiçbir şey işitilmiyor! Her şey bana, benim evlâd u ıyâlimin tali’sizliğine ağlıyor!” (19)

Bu sırada Cem Sultan’ın kafilesi saldırıya uğrar. Burada bir parantez açarak eser ile ilgili bir tespite yer vermek olanaklı görünmektedir. Eser boyunca olayların anlatımı ön plandadır; durum ve mekân tasvirine girilmez. Bir gelişmenin hemen öncesinde, bir bekleyişi dile getiren bir diyalog/monolog yer alır; hemen ardından da beklenen gelişme yaşanır. Bu sahnede de benzer bir durum söz konusudur. Cem Sultan, talihsizliğinden yakındığı ve bir “hareket”, bir “ziya” beklediği anda bir anda saldırıya uğrar. Bu, yazarın eser boyunca başvurduğu bir yöntem olarak kabul edilebilir. Saldırı esnasında Cem Sultan ailesi ile birlikte saklanır. Bu sırada talihsizliğine “ağlamaktadır”. Saldırı bertaraf edilir; ancak Cem Sultan, adamlarından önemli bir kısmını bu saldırıda kaybeder.

Bu perdenin ikinci meclisinde ailesi ile birlikte Mısır’a ulaşmayı başaran Cem Sultan’ın, Kayıtbay ile bir araya geldiği görülür. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre Cem Sultan Mısır’a ulaştıktan sonra ailesi ile birlikte hacca gitmiştir (Uzunçarşılı, 2011:161-179). Ancak eserde bu durumdan bahsedilmez. Mısır hükümdarı Kayıtbay, Karamanzâde Kasım Bey ile Trabzonlu Mehmed Bey’in de kendilerini desteklediğini söyleyerek Cem Sultan’ı Rodos şövalyelerine başvurmaya ikna eder. Eserde Cem Sultan’ın Trabzonlu Mehmet Bey ve Karamanoğlu Kasım Bey ile güç birliği yaparak Anadolu’nun bazı şehirlerinde yaklaşık bir buçuk ay boyunca süren ancak

başarısızlıkla sonuçlanan kuşatma faaliyetlerinden söz edilmemektedir⁵. Eserde anlatıldığına göre Cem Sultan, ailesini Mısır'da bırakacak, Rodos şövalyelerinin sağladığı donanma desteğiyle Rumeli'ye geçecek ve saltanat mücadelesini oradan sürdürecektir. Rumeli'ye geçtikten sonra Cem Sultan'ın kimlerle ittifak kuracağı, nasıl bir yol izleyeceği konusunda herhangi bir şey söylenmez. Bu bölümde Kayıtbay'ın iki kardeş arasındaki gerilimden yararlanmayı planladığı belirtilir; ancak Cem Sultan onun gerçek niyetinden tamamen habersizdir.

“Üçüncü Perde”nin son bölümünde Sultan Cem, İçil yakınlarında Karamanzâde Kasım Bey ile bir araya gelir ve zaman kaybetmeden yardım istemek üzere Frenk Süleyman Bey Rodos şövalyelerine gönderilir.

3.4. Dördüncü Perde

İki meclis hâlinde düzenlenmiş “Dördüncü Perde”de Cem Sultan'ın Rodos'a gidişi ve orada yaşadıkları konu edilmektedir. Perdenin açılışında, Cem Sultan'ın yaklaşık otuz kişilik maiyetiyle birlikte Anamur açıklarında bir balıkçı kayığında bulunduğu söylenir. Kastilya Başpapazı Don Alvaro kumandasındaki bir şövalye donanması, Cem Sultan'ın içinde bulunduğu kayığa yönelerek, Cem Sultan ve maiyetini kumandan gemisine çıkarır. İçil'de Süleyman Bey aracılığıyla gönderdiği teklife bir cevap beklemesi gereken Cem Sultan'ın hangi sebeplerle ve nasıl oraya geldiği eserde açıklanmaz. Karamanzâde Kasım Bey'e ne olmuştur, Cem Sultan beklemek yerine neden yola çıkmayı seçmiştir, bu hususlar belirsiz bırakılır.

Dördüncü Perde'nin “Gemide Meclis” başlıklı ilk bölümünde, kumandanın gemisinde Cem Sultan ve Süleyman Bey bir araya gelir. Süleyman Bey, müzakere-nin sonucunu beklemeden yola çıkan Cem Sultan'a sitem eder. Nitekim Süleyman Bey, Cem Sultan'ın yardım isteğini ilettiğinde De Puson'un [yani Pierre d'Aubusson] yüzündeki sevinç ifadesinden aslında onun Cem Sultan için hiç de “hayırlı” olmayacak planlar yaptığını anlamıştır. Bu düşüncesini şöyle dile getirir: “Dö Puson'a ait mektubunuzu verdiğim zaman yüzünde hâsıl olan alâim-i meserret, Şovalye Arno ile gizli müzakerelerinden sizi ele geçirdikten sonra birçok menfaatlerin istihsaline muvafak olmak için her türlü vesait-i melanetkârîye müracaat edeceklerini hissettim”(27). Öyle ki bundan sonra olacaklar için büyük endişe duyan Süleyman Bey, kendisini gemiden aşağı atmaya yeltenir; metinde Süleyman Bey'e güçlükle engel bulunduğu söylenir. Ancak metinde Cem Sultan'ın Rodos şövalyelerine olan tavrında herhangi bir değişiklik görülmez; Cem Sultan en çok güvendiği adamının sözlerini dikkate almadığı görülür.

Bu sahneden sonra Cem Sultan'ın Rodos'a ulaştığı görülmektedir. Bu bölümde, Cem Sultan'ı karşılamak için Rodos'taki Sen Antuan Meydanı'nda yapılan törene ilişkin canlı betimlemelere yer verilir: “[S]okakların halılar, kumaşlar, çiçek ve şimşir dallarıyla tezyin olduğu, pencereler, balkonlar fevç fevç temaşaya gelen güzel giyimli kadınlarla dolmuş, hizmetkârlar, müzikaçılar elbise-i fâhirelerini lâbis oldukları hâlde Fransa marşlarını terennümen Sultan Cem'in önü sıra gitmekte oldukları görü-

lür” (28). Cem Sultan Rodos'ta büyük bir hürmetle karşılandığı; yaklaşık bir buçuk ay kadar Rodos'un sayfiye yerlerinde gezinip avlanarak vakit geçirdiği söylenir.

Bu perdedeki ikinci mecliste Rodos şövalyelerinden Dö Puson ve Arno arasındaki konuşmaya yer verilir. Bu kişiler Ahmet Gedik Paşa aracılığıyla Sultan Bayezid ile haberleşerek bir anlaşma yapmışlardır. Bu anlaşmaya göre Sultan Bayezid, Cem Sultan'ın Rodos'ta kaldığı süre boyunca yıllık kırk beş bin lirayı Rodos şövalyelerine ödemeyi kabul etmiştir. Ancak Dö Puson ve Arno, Cem Sultan'ın Rodos'ta kalması durumunda karşılaştıkları tehlikeleri göz önünde bulundurarak onu Fransa'ya göndermeyi kararlaştırırlar. Cem Sultan'a gerçek planlarından bahsetmeyerek ona Rodos'ta hayatının tehlikede olduğunu, Rumeli'ne giderek saltanat mücadelesini oradan sürdürmesinin daha uygun olduğunu söylerler. Bu hizmetlerine karşılık olarak da tahta çıkması durumunda Rodos şövalyelerini himaye edeceğine dair bir sözleşme imzalamasını isterler. Sultan Cem'in kendisinden istenen sözleşmeyi imzalayarak yola çıktığının söylenmesiyle dördüncü perde sona erer.

3.5. Beşinci Perde

Beşinci Perde'de Rumeli'nde bulunduğunu zanneden Cem Sultan'ın kandırıldığı anılarak aslında Fransa'nın Nice şehrinde bulunduğunu öğrenmesi anlatılır.

Bu perdenin giriş bölümünde, Cem Sultan kendi kendine konuşurken görülür. Bu sahnede başından geçen olayları düşünerek bir yandan “[a]h yâ Rab! Bu kadar cefa ve felaketlere uğramak için ne fenalık yaptım? Ne günah işledim?” (32) şeklindeki sözleriyle talihine isyan eden Cem Sultan, diğer yandan da “biraderim beni öldürmek, adem-âbâda göndermek istiyordu; canımı[,] cenab-ı Hakk'ın bahşâyîş-i ilâhiyesinden en mukaddesini teşkil eden hayatımı[,] muhafaza etmek istedim. Bu suretle hareket etmek kendimi ölüme, tefekkür ve muhakemeden aciz zavallı bir kuzu gibi kasabın bıçağına terk etmek olacaktı. Ben ise ölmek istemiyorum” (32) diyerek ağabeyine isyanının haklı gerekçeleri olduğunu düşünmekte ve günün birinde tahta çıkacağına inanmaktadır. Rumeli'nde bulunduğunu zanneden Cem Sultan, taht mücadelesinde ona yardım edecek müttelikler bulacağını düşünerek teselli olmaktadır gerçeklerle yüzleşir. Odasına gelen bir şövalye ona Rumeli'nde değil, Fransa'nın Nice şehrinde bulunduğunu açıklar. Kandırıldığını anlayan Cem Sultan, yine talihine isyan eder: “Ah! Yine aldandım, yine iğfal olundum. Bütün dost zannettiklerim yılan tıynetinde zuhur etmiş, acaba tâli'im, tâli'-i nâ-sâzım muktezasından mıdır?” (34)

Bu perdede Cem Sultan'ın hayalleri ile gerçekler karşı karşıya getirilerek onun nasıl büyük bir yanılgı içinde olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Cem Sultan, içinde bulunduğu koşullara rağmen emellerinden vazgeçmeyeceğini ifade eder: “Hayır, hayır! Yüz bin kere hayır... Benim gibi kahramanlık davasında gezenler fikirlerinden dönmemişler; hiçbir mâni'anın, hiçbir kuvvetin, hiçbir felaketin önünde boyun eğmemişler! Ben de onları kendime rehber, model, numune ittihaz edeceğim; hiç, hiçbir şey beni bu fikirden döndüremeyecek, bu fikrime, bu arzuma galip gelmeyecektir. Belki bana galebe eder. Belki topladığım askeri mahv ile beni firara mecbur kılar,

fakat beni Osmanlı tahtına çıkmak için olan arzumdaki, bu hakkımdan sarf-ı nazar ettiremez. Ölünceye kadar devam edeceğim” (34). Ancak Cem Sultan tahta çıkmak bir yana, kendi özgürlüğünden bile yoksun bir hâldedir. Nitekim şövalyeye derhal Rumeli’ne gitmek istediğini söylediğinde, şövalye onun Fransa’dan ayrılmasının ancak kralın iznine bağlı olduğunu belirtir. Bunun üzerine Cem Sultan’ın adamlarından Hatibzâde Nasuh Çelebi’nin krala gönderilmesi kararlaştırılır. Perde Cem Sultan’ın “Of yâ Rab!! Yâ Râb, burada da adem-i muvaffakiyet, burada da ümitsizlik, aldattılar beni buraya getirdiler; şimdi de emelimin arkasında koşmaklığıma mani’ oluyorlar. Buradan azimetim için bin türlü müşkilât gösteriyorlar; Allah’ım sen bana yardımcı ol!” (35) şeklindeki yakarılarıyla kapanır.

3.6. Altıncı Perde

Altıncı perdenin açılışında Cem Sultan, Roma’da Vatikan Sarayı’nda Papa ile görüşmeyi beklemekte ve kendi kendine konuşmaktadır. Bu bölümde Cem Sultan’ın ağzından başından geçenlerin kısa bir özeti verilir. Buna göre Cem Sultan’ın Beşinci Perde’de Rumeli’ne gitmek için izin almak üzere, hizmetkârı Hatibzâde Nasuh Çelebi’yi Fransa Kralına göndermesinin üzerinden uzun yıllar geçmiştir. Bu süre içerisinde Cem Sultan, Kraldan izin alamadığı gibi, Nice’te veba salgınının baş göstermesi üzerine başka bir şehre gönderilmiş ve orada uzun yıllar zindanda tutulmuştur. Yaşadığı sıkıntılar nedeniyle bir hayli üzgün ve ümitsiz olan Cem Sultan’ın niyeti, Mısır’a ailesinin yanına dönebilmek için Papa’dan yardım talep etmektir. Ancak Papa’nın Cem Sultan ile ilgili başka planları vardır.

Cem Sultan, Papa’nın huzuruna kabul edildiğinde oradaki görevliler tarafından sarığını çıkarması ve Papa’nın önünde diz çökmesi için uyarılır. Ancak bu isteği sert bir dille reddeden Cem Sultan, doğrudan Papa’nın huzuruna çıkıp onunla yalnız görüşmek istediğini belirtir. Bunun üzerine teşrifatçılar ve orada bulunan kardinaler odayı terk ederler. Altıncı Perde’nin ikinci meclisinde Papa ve Cem Sultan baş başadır. Cem Sultan gözyaşları içerisinde ağabeyine neden ve nasıl isyan ettiğini ve bu isyan neticesinde başından geçenleri Papa’ya anlatır. Yedi yıldır uzakta olduğu ailesinin yanına gidebilmek için Papa’dan yardım ister. Cem Sultan’ın anlattıklarını gözyaşlarını tutamadan dinlediği söylenen Papa, onun Mısır’a gitmesinin uygun olmadığını ve saltanatı geri alabilmesi için Hristiyanlığı kabul etmesi şartıyla Macaristan Kralının kendisine yardım edeceğini belirtir. Bu teklifi “Papa! Papa! Bu söylediğiniz şartı kabul edince mukabilinde nâil olacağım saltanat değil, belki âdilâne hükmedilmiş bir idam fetvası olacaktır... Siz ve bütün âlem bilmelisiniz ki Sultan Cem biraderinin elinden Osmanlı tacını almak için değil bütün cihânın saltanatı için bile dinini tebdil edemez” (41) şeklindeki sözleriyle kesin bir dille reddeden Cem Sultan Papa’nın huzurundan ayrılır.

Artık özgürlüğüne ve ailesine kavuşma ümitlerini bütünüyle yitiren Cem Sultan, İslam’ın kuralları gereği intihar edemeyeceğini ifade eder; tek kurtuluş yolu olarak canını alması için Allah’a dua etmeye başlar: “Evlâd u iyâlîme kavuşmaktan da kat’ı

ümîd etmek lazım geliyor artık her şey, her şey mahv oldu. Yaşamak için vücudu lazım gelen şeylerden, şu çıkamayan candan başka hiçbir şey kalmadı. Ümit gitti, çocuk, zevce, valide her şey bitti; hatta hürriyetim bile gasb edildi. Beni iğfal etmekte oldukları, her şeyi kendi menfaatlerine göre tedvir etmekte oldukları tamamıyla zâ-hir oldu. Buradan firar kabil değil, hayatımın mütebaki ızdırabâtını burada inlemeğe mahkûmum, ah !!! Yâ Râb zerre kadar sevabım varsa mukabilinde şu duamı kabul et: Bana melekü'l-mevti gönder yâ Rab!" (42).

Metnin son bölümünde Cem Sultan büyük bir üzüntü ve ümitsizlik içerisinde ağlarken odaya Mısır'dan gelen bir sefir girer. Cem Sultan aradan uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen bu sefiri daha önce görmüştür ve onu tanır. Sefirden ailesi hakkında malumat almak ister. Sefir, Sultanın yaşadıklarından ötürü ailesinin de son derece perişan bir halde bulunduğunu haber verir. Cem Sultan başından geçenleri bu sefire anlatmak ister; ancak sefir, onun bütün yaşadıklarından haberdardır; hatta Cem Sultan'ın kendisinin bile bilmediği gerçeklerden de haberdardır. Böylelikle sefirin gözünden olayların Cem Sultan dışındaki boyutları hakkında da okuyucu/seyirci bilgilendirilir. Metnin son bölümünde sefirin bu şekilde metne dâhil oluşu, Cem Sultan ile ilgili önemli bir gelişme yaşanacağı yönünde bir beklenti oluştursa da metin burada sona erer. Defterin sonunda metnin devam edeceğine dair herhangi bir not ya da işaret yoktur. Tarihi kaynaklardan edinilen bilgilere göre Cem Sultan, 1482 yılında Rodos'tan Fransa'ya getirilmiş ve metinde de ifade edildiği gibi yedi yıl Fransa'da kalmıştır. Cem Sultan Vatikan'a 1489 yılında getirilmiş ve yaklaşık 6 yıl kadar Vatikan'da tutulmuştur. 1495 yılında Fransa Kralı, Cem Sultan'ı Papa'dan alarak Napoli üzerine yürür; ancak bu yolculuk sırasında Cem Sultan vefat eder (Uzunçarşılı, 2011: 161-179). Metinde Cem Sultan'ın Papa ile görüştüğünden sonraki hayatı hakkında bilgi verilmez. Ailesine dönme ümidini tamamen yitirdiği görülen Cem Sultan, Mısır'dan gelen sefir aracılığıyla gerçeklerle yüzleşir ve bu noktada metin sona erer.

4. Sonuç

Habibzâde Ahmet Kemal tarafından kaleme alınan "Sultan Cem Yâhud Tâli'siz Şehzâde" adlı tiyatro metninin yapılan taramalar neticesinde basılı şekli ya da başka bir nüshası bulunamamıştır, erişilen kaynaklarda bu oyunun sahnelenip sahnelenmediğine ilişkin bir bilgiye de rastlanmamıştır.

Eseri, II. Meşrutiyet sonrası dönemde tarihi olayları konu edinen oyunlara duyulan ilgi bağlamında değerlendirmek olanaklı görünmektedir. Nitekim bu dönemde tarihin önemli figürlerini ve olaylarını konu edinen pek çok eser yazılıyor ve sahneleniyordu. Ayrıca Ahmet Kemal'in Rodoslu olduğu düşünüldüğünde, onun bir dönem Rodos'ta bulunmuş olan Cem Sultan ile ilgili bir eser kaleme alması basit bir tesadüf olmasa gerektir.

Eserde anlatılan olaylar kronolojik olarak tarihi gerçeklere uygun sıralanmış olmakla birlikte kompozisyon düşüncesi güçlü değildir; olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisi yeterince işlenmemiştir. Yazarın eserini kurgularken Cem Sultan vakasının

herkeşçe bilindiği varsayımından yola çıkmış olabileceği ve bu nedenle metin bütünlüğü açısından gerekli bazı açıklamaları yapmadığı söylenebilir.

Eserde Cem Sultan'ın zayıf iradeli, karamsar, başkaları tarafından kandırılmaya açık, içinde bulunduğu gerçekliği anlamaktan aciz bir karakter olarak kurgulandığı görülür. Denilebilir ki Cem Sultan, metin boyunca yalnızca saltanat isteğinden vazgeçmemek ve Hristiyanlığı kabul etmemek noktalarında kendi iradesini kullanabilmiştir. Nitekim metin boyunca, onun yaşadığı sıkıntıların temelinde başkalarının düşüncesi ve planlarına tâbi olarak hareket etmesinin yattığı vurgulanır. Buna göre Cem Sultan, başlangıçta kendi çıkarlarını düşünen devlet adamlarının etkisinde kalarak saltanat hırsına kapılmış; sonrasında da yanlış kişilere güvenerek bir tutsak hayatı sürmüştür. Böylelikle metinde Cem Sultan bir anlamda “temize çıkarılmakta” ve başkalarının güç mücadelesi içinde yitip gitmiş trajik bir karakter olarak sunulmaktadır.

Sonnolar

- 1 Ahmed Kemal'in Doğu Türkistan ve Çin'deki faaliyetleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Varis Abdurrahman [Çakan] "Doğu Türkistan'daki 'Ceditçilik' Hareketi ve Ahmet Kemâl İlkul"; *Türk Yurdu*, sayı 170 (2001), (51-58). Bu makalede Doğu Türkistan'da eğitim alanındaki reformist girişimlerden ve Ahmed Kemal'in bu girişimler içindeki yerinden bahsedilmektedir. İttihat ve Terakki tarafından bölgede görevlendirilen ve Ahmet Kemal ile de bir araya gelen bir başka Türk grubunun faaliyetleri hakkında Adil Hikmet Bey tarafından kaleme alınan ve Yusuf Gedikli tarafından yayımlanan *Asyada Beş Türk* adlı kitaba başvurulabilir.
- 2 Ahmet Kemal'in bu eseri hakkında Ayşe Fersahoğlu Eroğlu tarafından "Habibzâde Ahmet Kemal'in Kahramanlık Temalı Ninni Şiirleri" başlıklı bir makale yayımlanmıştır.
- 3 Burada "Ninni" başlıklı eserin *Vatan Yavrularına Ninni*; "Sultan Cem" adlı eserin bu çalışmanın konusu olan tiyatro metni; "Ahlak" adlı eserin *Mebde-i Ahlak* adlı eserler olabileceğini tahmin ediyoruz. *Kanlı Hâtırlardan Bikes Aile* adlı eser, Seyfettin Özege katalogu esas alınarak Ahu Selin Erkul Yağcı tarafından hazırlanan "Turkey's Reading (R)evolution: A Study on Books, Readers and Translation (1840- 1940) [Türkiye'nin Okuma (D)evrimi: Kitaplar, Okurlar ve Çeviri Üzerine Bir Araştırma (1840- 1940)]" başlıklı doktora tezindeki katalogta yer almaktadır. Buna göre bu eser 32 sayfa olup, 1330 yılında Saadet Matbaası'nda basılmıştır. Yine burada adı geçen "Melek" adlı eser, Habibzâde Ahmet Kemal'e ait bir eser olabileceği gibi, kütüphane taramalarında Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde karşımıza çıkan 1894 tarihli olması nedeniyle, bizim yazarımızdan başka bir Ahmet Kemal'e ait olduğunu düşündüğümüz esere ilişkin yanlış bir not da olabilir.
- 4 Nitekim bu dönemde Osmanlı tarihini ve özellikle Cem Sultan'ı konu edinen farklı eserlerden söz edilebilir. Örneğin Fatihli Mehmed Tevfik Paşa, Ahmed Kemal Bey'in eserini kaleme almasından tam bir yıl önce *Şehzâde Cem* (1327) adlı bir biyografi yayımlamıştır. İsmet Sarıbal, "Fatihli Mehmed Tevfik Paşa'nın Şehzâde Cem Kitabı" başlıklı makalesinde, Mehmed Tevfik'in eserlerini tarihi sevdirmek amacıyla ve popüler bir tarzda kaleme aldığından bahseder. Onun *Şehzâde Cem* adlı eserinin özgünlüğünün Şehzâde Cem'in şiirleriyle okuyucuya tarihi bir kişiliği roman tadında sunma başarısını yakalamış olmasından kaynaklandığını belirtir. Yine aynı yıllarda Abidin Daver'in Cem Sultan ile ilgili *Mazlum Şehzâdeler* adlı bir oyun yazdığını Metin And'dan öğreniyoruz (And, 2017: 147). Dönemin yayınlarını yakından takip eden Ahmet Kemal'in bu eserlerden haberdar olması muhtemeldir.
- 5 Tarihi kaynaklarda verilen bilgilere göre Cem Sultan, 6 Mayıs 1482'de, Halep'te Trabzonlu Mehmet Bey ile buluşarak Adana'ya gelmiş, Karamanoğlu Kasım Bey ile görüşerek birlikte Konya üzerine yürümüşlerdir. 6 Haziran'da Konya'yı muhasara etmişler; ancak alamamışlardır. Aynı şekilde Ankara Kalesi ve Aksaray'ı kuşatma girişimleri de başarısız olmuş ve 18 Haziran'da Taşili'ne [Mersin] çekilmek zorunda kalmışlardır. II. Bayezid de askerleriyle birlikte bölgeye gelmiş ve bir kez daha kardeşlikle barış sağlamanın yolunu aramıştır. Ancak Cem Sultan saltanatın taksimi konusundaki fikrini değiştirmemiş ve anlaşma sağlanamamıştır. Rodos'a kaçma fikri bu sırada Karamanoğlu Kasım Bey tarafından gündeme getirilmiştir (Uzunçarşılı, 2011: 161-179).

Kaynakça

- Abdurrahman (Çakan) Vâris. (2001). “Doğu Türkistan’daki ‘Ceditçilik’ Hareketi ve Ahmet Kemal İlkul”. *Türk Yurdu* 170, 51-58.
- Adil Hikmet Bey (1998). *Asyada Beş Türk*. Haz. Yusuf Gedikli. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- And, Metin (2017). *Başlangıcından 1983’e Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkul Yağcı, Ahu Selin. (2012). “Turkey’s Reading (R)evolution: A Study on Books, Readers and Translation (1840- 1940)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Ersoy, Ayşe Fersahoğlu. (2010). “Habibzâde Ahmet Kemal’in Kahramanlık Temalı Ninni Şiirleri”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 44, 157-181.
- İlku, Ahmet Kemal (Habibzade Rodoslu Ahmet Kemal). (1328). “Sultan Cem Yahud Tâlî’siz Şehzâde”.
- . (1333). *Elifbâ-yı Türkî*. Orenburg: Vakit Matbaası. <https://archive.org/details/Habibzade-AlifbaYiTurki>
- . (1962). *Bir Yetimin Hayâtı*. İstanbul: Hamle Matbaası.
- . (1996). *Çin Türkistan Hatıraları Şanghay Hatıraları*. Haz. Yusuf Gedikli. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Sarıbal, İsmet. (2018). “Fatihli Mehmed Tevfik Paşa’nın Şehzâde Cem Kitabı” *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*. Yıl 11, Sayı XXXIV, s. 197-232.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (2011). *Osmanlı Tarihi II. Cilt (İstanbul’un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman’ın Ölümüne Kadar)* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

EKLER

EK 1. Metnin Latin Harflerine Aktarımı

Eşhâs (şahıslar)

Sultan Bâyezid	Sekizinci pâdişâh
Cem Sultan	Fatih’in evlâdı, Bâyezid’in birâderi
Süleyman Paşa	Sultan Cem’in sâdik bendelerinden
Yakub Bey	Sultan Cem’in lalası
Kasım Paşa	Karaman-zadelerden
Kayıdbay	Mısır Sultanı
Papa	İnnosan [Innocent]
Papa	Aleksander Borja [Aleksandr Borgia]
De Puson [Pierre d’Aubusson]	Rodos Şovalye reis-i hükümeti
Selçuk Hâtun	Sultan Cem’in halası

[5] SULTAN CEM YAHUD TÂLÎ’SİZ ŞEHZÂDE

“Birinci perde açılınca”

Şeyh Ebu’l-Vefâ’nın binlerce dervişânı elleri üzerinde bir tabut, Fatih’in cenazesi, Sultan Bâyezid siyahlar içinde gözlerinden akan yaşları elindeki mendil ile sildiği, diğer eliyle de tabuta muâvenet ettiği bütün erkân ve ümerânın tabutu tâkiben Fatih’e doğru ilerlediği görülür.

Meclis

Bâyezid, Sinan Mustafa Paşa, İshak Paşa

Paşaların elleri göğüsleri üzerinde olduğu hâlde pâdişâhın huzurunda

Sultan Bâyezid:—Pederimin vefâtı beni ne kadar dilhûn etdi ise sizin gibi vüzerâyâ nâilî-yetimden de cenâb-ı Hakka o kadar müteşekkirim. Bugün bütün dünyaya sahip olmak emeline hizmet eden ve bu uğurda hârikalar izhâr eyleyen Fatih'in evlâdı olduğumu sizin sayenizde isbât edebileceğim; fakat korkuyorum, Konya'da bulunan birâderim Cem'in isyânı beni titretiyor. İştittim ki onda sâhib-i saltanat olmak hırsı var imiş. Fakat bu hak, bu saltanat bana pederimden kalmış bir hakk-ı sarîh değil midir?

Üzerindeki mâtem elbiselerini çıkararak:

—Evet bugün bir sâhib-i cihânım, bir kardeşi hükmüme münkâd edememek gibi 'aciz ü meskenet izhâr eder isem millet, devlet benden ne istifâde eder?

Biraz sükûndan sonra, Mustafa Paşa'ya hitâben:

[6]—Sen en ziyâde sevdiğim bir vezîrimsin; mehâm-mı umûr-ı devletî lâyık-ı vechle tedvîr edeceğinden emin olduğum için sana mühr-i sadâreti teslim ediyorum.

Elindeki mührü paşaya irâe ederek:

—Al paşa! Hüsn-i isti'mâl et.

Mustafa Paşa mührü alır, Bâyezid'in eteklerine kapanır. Bir müddet sonra kapı urulur, dışarıya çıkan İshak Paşa gördüğü bir Türkmen beyinin elindeki mektubu alarak tekrar içeriye girer, pâdişâha mektubu takdim eder.

Bâyezid mektubu açarak mütâlaadan sonra Mustafa Paşa'ya:

—Paşa, Cem dâvâ-yı saltanatla başına devşirdiği bir takım Türkmen, Turgurd, Varşak gönüllüleriyle Konya'dan Bursa'ya doğru hareket etmiş, bir çâre-i âcile lâzımdır; haydi icâb eden tedâbire tevessül et, mümkün ise üzerine asker sevk eyle, yâhud sulhen iknâ et.

Mustafa Paşa:—Pâdişâhım, askerini arkasına almış bir harîs-i saltanata sulh değil, silah lâzımdır. Lalanız Abbas Paşa, maiyyetinde bulunan iki bin kadar yeniçeri ve 'azeb askerleriyle ferman buyurursanız üzerine gitsin.

Sultan Bâyezid:—Gitsin fakat evvelâ teklîf-i sulh etsin; mesela saltanatımı tasdik eder ise kendisine tahsis edeceğim maaşla Mısır'da, Kudüs'de, Şam'da, Medine'de evlâd ü iyâliyle yaşasın. Ahdinde vefâ gösterdikçe benden korkmasın.

Mustafa Paşa:—Şevketlim, birâderinizin aklı varsa bu teklîf ve istekleri kabul eder. Yoksa zât-ı devletin hayâlâta mağlûb bir vücûdun mahvına her an muktedirsiniz [7] der odadan çıkar ve Ayas Paşa'ya maiyyet-i askeriyle Bursa'da Sultan Cem üzerine gitmesi emr-i pâdişâhiden olduğunu beyan eder; yedine talimâtnameyi verir.

Ayas Paşa iradeyi alınca kendi kendine:

—Bu saltanat davalarından dökülen kanların ve söndürülen hân mânların hadd ü hesabı yarın huzûr-ı âdilde sual olununca bilmem bu sultanlar nasıl bir cevâb-ı meşrûh verecekler? Beş günlük hayâtın tantana ve debdebesine mağlûben icrâ edilen bu cinâyet lekelerini bilmem hangi eller temizleyecekler! Ne çâre emr-i pâdişâh imiş, münkâd olmak lâzım. Fakat bu kadar hizmetlerimiz mesbûk olduğu hâlde yine teveccüh-i pâdişâhî bilmem neden Mustafa Paşa'da oluyor.

Hırs-ı intikamla ellerini sıkarak:

—Bu defa inşallah elde edeceğim muvaffakiyet beni mühr-i sadârete nâil eder.

Ayas Paşa askerini ve levâzımât-ı harbiyeyi ihzâr ederek yola çıkar.

Tablo

Bursa civarında bir köy, iki muhârib ordular kurulmuş, biraz uzakta mutantan bir çadır, çadırın önünde hazânın ağaçlar üzerinden toplayıp yere serdiği yapraklar üzerine oturmuş muttasıl düşünen Sultan Cem'le, karşısında ehîbbâ-i sâdikasından Frenk Süleyman Bey'in söylendiği görülür.

[8]

Meclis

Sultan Cem, Süleyman Bey

Süleyman Bey: —Görüyorsunuz sultânım, Ayas Paşa ma'iyyeti bizim bir kolumuza bile kifâyet edecek derecede değildir; ma'iyyetimiz, mevcut askerimiz yirmi bine yakındır, karşı-mızdaki iki bin derme çatma yeniçeri ve 'azeb yağmacılarına karşı olunacak muvaffakiyetimizi şimdiden tebrik ederim sultânım!

Sultân Cem: —Ah! Tâli'-i ma'kûsum beni ne zaman mesûd etti ki burada mesrûr olayım, bizim dağlardan topladığımız, fenn-i harbden bî-haber olan Türkmen, Varşak haydutlarıyla istihsâl-i muvaffakiyetimiz imdi pek o kadar kavî değilse de Rabb sübhânehu tefviz-i umûr ederek muvaffakiyetimi yine ondan dilerim. Onun adâletine ilticâ eden bir Fatih evlâdı elbette lâıyk olduğu verâset-i saltanata nâil olur; müsterih ol Süleyman!

Süleyman Bey telaş ve heyecanla:

—Efendim karşıdan birtakım insanların çadırımıza doğru geldikleri görülüyor, ne cesaretdir.

Cem Sultân bir kayıdsızlıkla ayağa kalkar ve Süleyman Bey'e:

—Onlar imdâd-ı ilahîdir; Sultân Cem'in yardımcısıdır!

Sultân Cem karşıdan gelmekte olan bu insanlara zihninde yavaş yavaş birer şekli-hakikat vermeğe başladıkça bütün bu âmâl-i mahrûme-i şebâbetin bir gün birdenbire mesûdiyete tahavvül edivereceği ihtimaliyle kalbinde azim bir saâdet duyarak müteselli olur; bir müddet ayakta durduktan sonra yine yapraklar üzerine oturarak Süleyman Bey'e hitâben:

—Süleyman haydi orduya tekarrüb eden şu insanları anla! Onlar Yâkub Bey midir bana haber getir.

[9]Süleyman Bey yerinden fırlayarak bârika-nişin bir süratle ovaya doğru ilerler, bir vakit sonra avdet ederek onların Sultân Bâyezid tarafından gönderilmiş bir teklifçi olduğunu Sultân Cem'e anlatır.

Sultân Cem Süleyman Bey'e: —Süleyman, onların başları kim ise söyle de gelsin.

Süleyman Bey çadırdan çıkarak kendisini bekleyen teklifçilere doğru yürür. Sultân Cem'in Ayas Paşa'yı çağırdığını söyler; bir vakit sonra Süleyman Bey, Ayas Paşa beraberinde olduğu halde Sultân Cem'in çadırına dâhil olur.

Cem Sultân: —Paşa ne istiyorsun? Vâris-i hakîkisi olduğum Osmanoğulları saltanatından beni mahrûm etmek için birâderim tarafından gönderildi isen hiçbir şey söylemeden çadırdan çıkmalsın!

Ayas Paşa: —Sultânım birâderin Bâyezid Han'ın saltanatını tasdik eder iseniz efendim-ize kayd-ı hayât şartıyla bir maâş tahsîs ederek arzu buyurduğunuz memlekette yaşamağa evlâdı u ıyâlinizle mezuniyet veriyor; emir sultânımızdır.

Sultân Cem: —Haydi git birâderime söyle gasb ettiği hakk-ı saltanatımı ona lâıyk olduğu mücâzâtı göstererek alacağım!

Ayas Paşa fazla söylemeğe lüzum görmeyerek Süleyman Bey'le çadırdan çıkar, karşıda kendisini bekleyen askerini Süleyman Bey'e irâe ederek:

—Bugün burada gördüğün şu askere mukavemet edecek bir Sultân Cem ordusu göremiyorum der süratle ilerler.

[10]Süleyman Bey Sultân Cem'in yanına avdet eder, Ayas Paşa'nın muhârib olduğunu anlatır; Sultân Cem tedârikât-ı harbiyeyi emreder. Bir vakit sonra Sultân Cem beyaz bir at üzerine râkib olduğu halde Süleyman Bey'e tekarrübe;

Cem:—Ceddin Yıldırım'ın evlâdları yüzünden bu vatan epeyce sarsıldı, fakat bu dâvâ-yı saltanat hırsından vatanda açılan yaraları az zamanda telâfiye bir Çelebi Sultân Mehmed yetişmişti; şimdi ecdâdımızdan irsen intikal eden bu hırs-ı mühlik Fatih evlâdlarını da tarihe epeyce muâheze ettirecektir, fakat -of!- ne için birâderim tedvîr edemeyeceği bu dolâb-ı devleti bana teslim etmesin; pederim kendisini velfahd tâyin etmiş, şimdi ise pederim öldü; millet, asker beni pâdişâh etmek istiyor, neden birâderim buna râzı olmasın?

Biraz düşündükten sonra:

—Süleyman! Süleyman! Karşıda sislerle mâtem tüllerine bürünmüş şu Osmanlıların ilk beşiği olan Bursa bak bize karşı kollarını açmış pür-tehâlükle bekliyor; vatanın kanını emen bir takım paşaların, mütegalibelerin elinden kendini kurtarmaklığımızı tazarru eyliyor. Haydi orduya hareket emrini ver!

Sultân Cem atını sürer, peşinde Süleyman Bey askeriyle ilerlemekle, bir vakit sonra karşı karşıya gelen iki Osmanlı ordusu hûn-rîz muhârebeye başlar, Ayas Paşa dehşetli bir hezîmete dûçâr; Sultân Cem muzafferden Bursa'ya dâhil olur.

-Perde iner-

[11]

İKİNCİ PERDE

Sultân Cem Bursa'da tahta iclâs eylediğinin on sekizinci günü sarayında gurûbuna temâ-yül etmiş güneşi seyredirken uzaklardan bir izdiham, bir kalabalık nazarına çarpar, hemen Süleyman Bey'i çağırarak;

Sultân Cem: —Süleyman! Pâdişâhlığının ilk muzafferiyeti senin sayende temîn edildi; fakat şu karşıdan gelen kalabalık mutlak o muzafferiyeti ye'se, kedere tahvile kâfidir.

Biraz düşündükten sonra:

—Kal'amız metîn, ahâlimiz mutâva'at eder, fakat ihzârat yok. Ne yapalım?

Süleyman Bey: —Sultânım irâde buyursanız hemen elde bulunan askerle karşılarına çıkarız, rahat yerimizde ölmekden, meydan-ı muharebede can vermek daha efddair!

Sultân Cem: —Haydi öyleyse askeri hazır et; der ve siyah câzibe-nişîn gözlerini şiddetle açarak ve ellerini birbirine kavuşturarak odanın içinde dolanmağa başlar; bir müddet sonra Süleyman Bey'in hazırladığı askere pîr olur. Yenişehir Ovası'nda karşılaşan iki kardeş ordusu bilâ-ifâte-i zaman iki gün mütemadiyen kanlı muharebelerden sonra Sultân Cem bir hezîmet-i müdhîşeye dûçâr olarak firara başlar.

Sahne

Sultân Cem dağlar arasında kendi kendine:

—Ah! Hain Yakub, İshak Paşa'nın mevâ'id-i kâzibesine iğfalen senelerden beri nân-ı [12] nimetle perverde-i vücûd ettiğin zavallı Cem'e akıbet ihanet eyledin; beni pederimden mevrus taht ve saltanatdan mahrumen bu Allah'ın susuz ve çorak çöllerinde, ovalarında, yalçın kayalı dağlarında süründürüyorsun; ben Süleyman'ın sözlerine pek ehemmiyet verir idim, fakat bilmem bu hain hakkındaki mütalaatına neden kâni' olmadım?

Ellerini başına götürerek:

—Allah'ım mukadderâtının mübeddel-i ikbâl olması için sana sığınan şu Cem'in tazarru' ve niyâzını kabul et!

Süleyman Bey Cem'in bu sözlerinden müteessiren hafif bir sesle kendi kendine:

—Zavallı Sultânım, teessürâtından mütevellid söylediği sözler kalbimi o kadar sıkı ki bu kadar muharebelerde buldum, kanlar dökdüm, kanımı dökdüler; hiç böyle olduğumu hatırlayamıyorum.

Başını elleri içine alarak: Birkaç sözle ona vefâ-yı kalbimi, samimiyet ve meveddetimi elbet anlatmak isterim, sultânımın ızdırabını acaba sözlerim telâfi edecek mi? Yok, her halde söyleyeceğim...

Yerinden kalkar, biraz ötede bir kaya parçasının arkasına gizlenmiş oturmakta olan Sultân Cem'e tekarrüble:

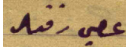
—Sultânım, günlerce bu kimsesiz dağlarda kırk elli askerimizle oturmakta, kurtlar gibi gizlenmekte bir mana bulamıyorum. Emrediniz, irade buyurunuz icâb ederse refâhınız uğruna canımı feda edeyim, kardaşımıza bir ricanız varsa her türlü mehâlike göğüs vererek şu dağların kimsesizlikleri arasından geçeyim, birâderinize halinizi söyleyeyim. Burada oturmakla çâre-i halâs temin etmek değil; [13] ümîd-i halâsı söndürmüş oluruz.

Süleyman Bey ayağa kalkarak:

—Sultânım bugün de akşam oluyor, mutlaka bugün bir teşebbüs lazımdır!

Sultân Cem'in her tarafını ağır ve mâtemî bir sükûn kaplamış olduğu halde Süleyman Bey'e:

—Git Süleyman halam Selçuk Hâtun'u bul, birâderime gönder, Anadolu'da hükümet etmeğe râzı olan birâderi Cem'in şu ricâsını kabul etsin. Halama benden de selam et.



arasında:

—Kabulde imtina ederse evlâd u iyâlimle Mısır'a iltica edeceğimi söyle.

Süleyman Bey bu emri alarak dört gün sonra türlü mehâlik içinde Bursa'da Şehzâde Abdullah Sultân'ın ordusuna dâhil olur, derviş kıyafetiyle orduda birkaç gün kaldıktan sonra oradan Bursa'ya Selçuk Hâtun'u bulmak üzere hareket eder. Süleyman Bey Selçuk Hâtun'un Bursa'da muhteşem bir saray içinde olduğunu haber alınca üzerindeki derviş elbisesiyle huzûr-ı hâtuna kabul edilmeyeceğini anlayarak tebdîl-i kıyâfetle saray kapısı önüne gelir, kapıyı urur. Bir vakit sonra kapı açılarak Süleyman Bey saraydan içeri alınır ve Selçuk Hâtun'un huzuruna çıkarılır.

Meclis

Selçuk Hâtun, Süleyman Bey

Selçuk Hâtun:—Birâderine isyan eden Cem'in bendesi Süleyman Bey sen misin? Sultânın [14] evvelce benim nasihatlarımla âmil olmadığı için şimdi nâdim değil mi? Fikri nedir, ne söyledi anlat bakalım bende-i sâdik!

Süleyman Bey bir bâr-ı hacâlet altında ezile ezile gâyet hafif bir sadâ ile:

—Sultânım Cem ellerinizden öpüyor, birâderi Bâyezid Han'a karşı isyân ettiğine nâdim olmuş. Fakat kendisi bu isyanda bî-günah idi; çünkü lalası Yakub Bey'in iğvaât ve teşvikâtına mağlûb oldu. Gençliği cihetiyle saltanata tâbi olan hırsı kendisini mağdur gösterir. Şimdi dağlar, ormanlar arasında bir vahşi canavar kıyâfetiyle bir sultânın yaşaması elbette tevcvîz edilemez! Hayâtı günde bin türlü tehlikelere maruz kalıyor, ağlamaktan gözlerinin ferî söndü, şiirleriyle dağları taşları inletiyor. İnsan olup da bu hâle tahammül etmek elden gelir şey değildir! Kendisi birâderine ilticâ etmek istiyor, Rumili'ye geçmemek ve Anadolu'da saltanat etmek suretiyle taksîm-i verâsete râzı oluyor; bunu da halam Selçuk Hâtun birâderime is'âf etdirir diyor: himâyetinize ilticâ eden Cem Sultân gibi bir gence dağlarda işkence muvâfık-ı şân-ı insâniyet değildir; her halde bir cevâbınıza intizar ediyor.

Selçuk Sultân:—Ah! Câhil çocuk. Câhil de değil, hem şâir hem âlim hem de fâzil olduğu halde kendisine câhil demekte yine kendimi haklı bulurum. Yakub Bey gibi bu devletin daima inkırazına çalışan birinin sözlerine kapılıp da kardeşe isyan etmek işte insanı böyle dağlara düşürür.

Bir müddet tefekkürden sonra kendi kendine:

—Tecrübesiz çocuk ecdâdın sana bir misal olabilirdi, Yıldırımzâdeler ne hâle girdi. [15] Devlet, vatan onlar yüzünden ne derekeye inmişti. Zavallı Cem ilmin, fazlın sana bunları pekâlâ anlatırdı, fakat hırs-ı saltanat! Seni isyana teşvik ile menfaâtlerini temin etmek isteyen hâin bendeler, alçak lalalar!

Bir müddet kalkar, titrek elleriyle Süleyman Bey'i tutarak:

—Sen hakikaten sâdık bir bendesin! Bu sadakatının mükâfatını benden, Cem'den ziyâde karîb bir âtide Allah'dan göreceğine emin ol! Haydi git Cem'i teselli et. Ben size bir haber gönderirim; eğer Bâyezid'i ikna edemezsem kaçmanız için de irâe-i tarîk ederim, müsterih olunuz. Fakat benim bu muavenetinden kimse haberdâr olmasın, şu yaşımdan sonra işkenceler altında öldürülmeyeyim, sen Abdullah Sultân'ın ordusundan geçerken gâyet müteyakkız bulun, haydi Allah selamet versin oğlum!

Süleyman Bey odadan çıkar, yavaş yavaş yürümeğe başlar. Kendisini son derece tehâlûkle bekleyen Sultân Cem'e dört gün sonra vâsıl olur.

Sultân Cem Süleyman Bey'i görünce:

—Hayırlı haberler getiriyorsun inşallah Süleyman! Bilirim halamın rikkat-i kalbi vardır, kendi yapamayacağı bir şey bile olsa vâsita ile yaptırmakta güçlük çekmez.

Süleyman Bey: —Gözlerinden öpüyor sultânım, müsterih olsun diyor, her halde birâderin Bâyezid'i ikna edeceğini, olmadığı takdirde her neye teşebbüs etmek icâb eder ise [16] bize bir talimat vereceğini vaad ediyor. Halinizi, muhitinizi tarif ettiğim zaman rikkati son dereceye geldi sultânım!

Sultân Cem: —Acaba vaad ettiği günde birâderime gitti mi?

Süleyman Bey: —Rikkat ve merhameti zanneder isem onu aynı dakikada birâderiniz nezdine sevk etmiştir.

Sahne

Süleyman Bey'le Sultân Cem

Sultân Cem elleri göğsünde olduğu hâlde:

—Ah Süleyman, aradan bir hafta mürûr ettiği halde elan bir haber zuhûr etmedi; bu dağların gündüz güneşin aksinden hâsil ettiği şiddetli sıcakları; gece yağmur gibi üzerimize dökülen çığ taneleri böyle devam eder ise bizi yakın zamanda eritir. Bu yerlerde kalacak cesedimiz, üzerinde çıkacak çimenler, hiç olmazsa bir kuzuya olsun nâil olamayacak.

Başını göğe kaldırarak:

—Allah'ım bu tenhâlık bu sükûttandır?

Süleyman Bey'e hitâben:

—Süleyman, tâli'in şu acı sillesine tahammülüm kalmadı, bari şu günlerde bir haber gelse de biz de yapacağımızı bir an evvel yapsak. Of!

Sultân Cem hıçkırıklar ile ağlamağa başlar. Süleyman Bey Cem'in bu söz ve hâlinden müteessiren ayağa kalkar;

Süleyman Bey: —Emret sultânım, ister isen halanız Selçuk Hâtun'dan haber beklemeden [17] Mısır hudûduna yürüyelim.

Sultân Cem: Yolda dūçâr-ı tecâvüz olmayacağımızdan emîn olsam harekette te'hîr göstermezdim!

Bu sırada karşıdan beş on kişinin sūratle geldiği görülür. Sultân Cem mesrûr, Süleyman Bey mesûd bu gelenleri karşılar; bunlardan birisi Selçuk Hâtun, diğeri Sultân Cem'in Vâlidesi, çocukları ve familyası olduğu anlaşılır.

Meclis

Sultân Cem, Selçuk Hâtun, Süleyman Bey, Cem'in ailesi

Selçuk Hâtun Cem'e doğru mütebessim bir çehre ile ilerleyerek:

—Birâderin Bâyezid'in hırs-ı saltanatı senden daha ziyâde taşkın, ne söyledi isem mümkün olmadı. Anadolu'da saltanat etmek fikrini söyleyince arûs-ı saltanatın taksim kabul etmeyeceğini bütün hiddetiyle söyledi; bunun elinden çâre-i halâs ancak Osmanlı hududundan çıkmakla kâbil olabilir! Pederin Fatih on dokuz birâderinin cenaze alayını seyretmekle saltanatını tahkîm etmişti. Birâderin Bâyezid'de pederini kendisine bir numune ittihaz ederek senin katlinde bir mahzûr görmez, teslimine râzı değilim; haydi şehzâdem evlâd u iyâlin beraberinde oldukça hırs-ı saltanata daima gâlib bulunmalısın!

Sultân Cem halası Selçuk Hâtun'u dinledikten sonra çocuklarına sarılır, onları gözyaşlarıyla karışık büselere gark eder. Süleyman Bey'e tevcîh-i hitâb ederek:

[18] Sultân Cem: Süleyman hazırlanınız, bu akşam hudûda doğru çıkmamız icâb ediyor.

Halasına hitaben:

—Hakikatli halam bize ruhsat ver gidelim!

Selçuk Hâtun rikkat-i kalben mütevellid bir rekâketle

—Allah selamet versin der ağlamağa başlar;

Sultân Cem, aile ve çocukları birer birer ellerinden öperek ilerlemeğe başlarlar; Selçuk Hâtun da maiyetiyle avdet eder.

- Perde iner -

[19]

ÜÇÜNCÜ PERDE

Şam hududunda bir gece, ortalık karanlık, derin bir sükût hüküm-fermâ, atlar ağır ağır ilerlemekte.

Meclis

Sultân Cem, Vâlîde ve ailesi, Süleyman Bey

Sultân Cem kendi kendine: —Of! Gece ilerledikçe karanlık daha ziyâde kesb-i kesâfet ediyor, tabiat daha elîm bir hâl alıyor,

Başını göğze kaldırarak:

—Etrafı ölüm soğukluğu ihâtâ ediyor; etrâfımı mezar korkunçluğu kaplıyor. Bu hâl ne?

Çocuklarına dönerek ellerini kalbi üzerine kor:

—Kalbim anlaşılmaz bir heyecan ile eziliyor, of yâ Rab bu karanlık gecenin koyu karanlığında bir çöl ortasında olduğuma delâlet edecek bir ziyâ görebilmeyi nasîbimin en yüksek bir mükâfâtı addedeceğim. Yok, hiçbir şey yok, ne bir ziyâ, ne bir hareket, hiçbir şey görünmüyor, hiçbir şey işitilmiyor! Her şey bana, benim evlâd u iyâlimin tâli 'sizliğine ağılıyor!

Etrafa mütehayyir bir nazar fırlatarak tevakkuf eder;

Süleyman Bey'e teveccüh-i hitâb ile:

—Karşıdan bir kalabalığın süratle üzerimize doğru geldiğini görüyorum, hayal mi hakikat mi Süleyman?

Süleyman Bey heyecanlı bir sadâ ile:

[20]—Evet, evet sultânım. Ailenizi muhafaza ediniz, bunların kim olduğunu anlamak üzere ilerleyelim!

Atını mahmuzlayarak yıldırım süratiyle ilerler.

Bir müddet sonra, tüfenk, kılıç sadâları yekdiğerini vefî eder, Sultân Cem bu mücadele-den istifade ederek ailesiyle dağlar, ormanlar arasına ihtifâ için saldırır.

Bir vakit sonra ailesiyle sâlimen vâsıl olduğu ormanlar arasında birden feverân eden bir hassâsiyet-i rûhiye ile tatmin edilmemiş teessürâtının kalbinde açtığı ceriha-i mâtemle ağlamağa başlar.

—Eyvah, bu vâhî ümid! Böyle dağların ormanların tehî köşelerinde, mahûf inlerinde istihsâl-i muvaffakiyet edilecekse...

Düşünerek:

—Çekeceğimiz mezâhim ve meşakkatten, düçâr olacağımız hâl-i sefâlet ve perişâniyeti düşündükçe çıldıracağım.

Biraz ilerde durmakta olan Cem'in evlatlarına ve familyasına ihale-i nazar ederek:

—Bak şu zavallılar, öksüz düşüncelerin a'mâk-ı ye'sinde keder-engiz tasavvurlarla ağlamaktan şimdiden ne hâle geldiler.

[21] Yerinden doğrularak Cem'e hitaben:

—Oğlum! Senin muvaffakiyetin uğruna hangimizin kurbân edilmesi lâzım ise söyle, Allah aşkına söyle! Yoksa medîd işkencelerin yed-i kahrında günlerce bütün ailenin ezilmesinden, inlemesinden ise bu bir bıkkın (?) hayâtın kurbânı ben olayım.

Sultân Cem me'yusen:

—Vâlideciğim işte Süleyman Bey geliyor, benim yegâne ümîd ve tesellim bu vücuttur. Çâre-i halâsı hep ondan tazarru edelim. Bundan sonra Mısır'a gidebilmek için az bir yolumuz kaldı; deminki taarruzlarına düçâr olduğumuz Türkmenler tehlikesi de bundan sonraki gideceğimiz yerlerde yoktur; siz birinci defa maruz kaldığımız şu tehlikeden görüyorum ki çok müte'essir oldunuz. Ah zavallı Cem! Bir senedir bunun gibi ne kadar mehâlîke göğüs verdi, ne kadar kurşunlara hedef oldu. Kaç kılıcın parıltısına karşı durdu. Fakat Vâlideciğim kabil değil bu kadar işkenceler hırsıma galebe çalmağa kâfi gelmiyor.

Süleyman Bey gelir, me'yus bir sîmâ ile Sultân Cem'e:

—Yegâne istinâdımız Kahraman Mehmed ile elli nefer mevcut askerimizden on tanesi şehîd edilmişler, bâki kalan efrâd da sultânımızın emrine muntazır bulunuyorlar!

Sultân Cem: —Ah tâli'in gösterdiği bu kara günleri Süleyman ve Mehmed'imle aydınlatmak ümidim pek kavî idi.

Ellerini başına koyarak bir müddet sükûndan sonra:

—Mehmed şehîd oldu ise Allah Süleyman'ı Cem'e bağışlasın!

Süleyman Bey'e teveccüh-i hitâbla:

[22] —Süleyman sen sağ ve var ol!

Bir dakika tevakkufdan sonra:

—Bu gecenin karanlığından istifâde etmeliyiz, evet Mısır'a, Mısır'ın sultânı Kayıtbay'a ilticâ etmeliyiz. Evvelce onunla bir müzakeremiz var idi; ben birâderime isyân eder isem istihsâl-i muvaffakiyet için o da muâvenetde bulunacağını vaad etmişti. Karamanzâde Kasım Bey de bu ittifaka dâhil idi.

Süleyman Bey: —Kasım, evet Kasım, bu isim tüylerimi ürpertiyor, bu melunun her fırsattan istifade etmek hırsı, hoş sultânıma muvazzahan anlatılmış iken, yine Kasım Bey'e itimâd olunuyor. Ah! Yenişehir hezimetine yegâne sebep olan Kasım ve Yakublar... Bunlar birer yılan gibidirler Sultânım; yılanın üzerinde parlayan nakş-ı nigâra insan aldanmamalı, bir gün olur da yine onlar kendi muhabbetleriyle meşhûn olan kalplere zehirlerini boşaltırlar. İşte bu melunlar da böyledir! Mısır'a ilticâ edelim, fakat Karamanzâdeleri işe müdâhale ettirmemek şartıyla...

Sultân Cem: Pekâlâ şimdi hazırlanalım, asker hareket etsin, biz de onları takip ederiz.

Sultân Cem ailesine hitâben:

—Hazır olunuz, hareket edeceğiz.

Bir vakit sonra Mısır'a müteveccihen hareket olunur.

[23] Sahne

Mısır'da

Meclis

Kayıtbay, Sultân Cem

Kayıtbay: —Siz şimdi Mısır'a sâlimen vusulünüzü en büyük muvaffakiyetiniz addetmelisiniz; bir gün evvel Karamanzâde Kasım Beyle, Trabzonlu Mehmed Bey'den mektuplar aldım, Sultân Cem'in imdadına koşmalıyız diyorlar, her iki taraftan ihzarât var. Mehmed ve Kasım Beyler oldukça metin bir kuvvete hâiz bulunuyorlar; ben de mâlen muâvenetimi mukavelenâmeye derç ettirdim. O hâlde geçireceğimiz küçük bir vakti büyük muvaffakiyetler bile telafi edemez, aileniz burada kalır; onların hayâtları taht-ı tekellüfimde bulunduğça bittabi mutmain ve müsterih olarak iş görmelisin!

Sultân Cem Kayıtbay'ın sözlerini keserek:

—Bütün Anadolu mezâhimini beraberimde geçiren müşfik bir aile eminim ki bu sefere de iştirak eder.

Kayıtbay: —Pekâlâ, bu seferinizin en mühim rolleri denizlerde geçecek, Karamanzâde Kasım Bey'den gelen haberler eğer Sultân Cem bir miktar donanmaya mâlik bulursa muvaffakiyetin yüzde yüz olacağını memûl ederim diyor. Hacca gittiğiniz zaman Trabzonlu Mehmed Bey de bir mektup göndermiş idi. Rodos şövalyelerine ilticâ olunursa onlar kuvvetli bir donanma ile Sultân Cem'i Musa Çelebi gibi Rumili cihetine geçirirler diyor; şimdi aylarca denizlerde devâm edecek bu sefere ailenizin iştiraki muvafık olamaz! Siz evvela Kasım Bey'in dâvetine icâbet eder, oradan Süleyman Bey'i Rodos'a göndererek bir vaad mukabilinde onlardan donanma ahzına teşebbüs edersin?

Sultân Cem bu sözlerin karşısında ka'ır-ı nâ-yâb-ı tefekküre dalar, bir müddet sonra başına kaldırarak:

[24] —Öyle ise İçil'de beni bekleyen o kuvvetli orduya her hâlde kavuşmalıyım, ailem sana emânet olsun der, ailesinin bulunduğu odaya ifâ-yı vedâ için girer; Vâlidesi ve çocukları Cem'in boynuna sarılarak koyuvermek istemezler, Cem bir hareket-i şedîde ile ellerinden kurtulur, Süleyman Bey ve beş on muhafız ile yola çıkar.

Kayıtbay odada yalnız kendi kendine:

—İnsan ne idraksız mahlûk? Hep kendi menfaatini düşünür, sanki herkesin kalbi lezâiz-i hayâtîyeden hoşlanmaz? Cem sâhib-i saltanat olmak ister de, Kayıtbay ülkesini tevsi' ettirmeğe heveskâr olamaz...

Biraz düşündükten sonra:

—Cem'i gönderdik, şimdi kan deryasına dönecek Anadolu'ya kim bilir bir vakit gelip de Kayıtbay sahip olmasın?

Gittikçe harâret-i kelâmîyesi tezâyüd ederek:

—Evet, evet muvaffakiyet yolunda! Her hâlde Anadolu'ya sâhip olacağım!

Bu sırada odaya bir uşak dâhil olarak içerde bir kadının bayıldığı haber verir; Kayıtbay hareme haber vermesini ve böyle ehemmiyetsiz şeyler için kendisini tâciz etmemesini uşağa söyler, yine kendi kendine söylenmeğe başlar.

Kayıtbay: —Sultân Cem Haleb’de Gedik Ahmed Paşa’nın ordusuna mutlak tesadüf [25] eder, orada ümerânın ihtilâf-ı efkârı hûn-rîz bir çarpışmaya mutlak sebep olur.

Ellerini başına dayayarak:

—Fakat ben burada istifâdemî taht-ı temîne almak ve icâb eder ise âni bir zamanda Anadolu’yu istila edivermek için tedârikâtta bulunmalıyım.

Kayıtbay derin bir tefekkürün mağlubu olarak kâbus-ı elem altında uyur kalır.

Sahne

İçil’de bir akşam, latif bir yaz akşamı, ortalık sâkin ve sükûn. Yalnız Karamanzâdelerin ordularından gelen bir velvele ara sıra bu muhitânın sükûnetini ihlâl ediyor; Cem Sultân büyük bir ağacın altında Süleyman Bey’le görüşüyor, biraz ötede Kasım Bey muttasıl düşünüyor.

Meclis

Cem Sultân, Kasım Bey, Süleyman Bey

Cem Sultân Kasım Bey’e hitâben:

—Süleyman Bey’i Rodos şövalyelerine göndermeyi muvafık buluyorum, yarından müsa- it günümüz yoktur, hemen icâb eden tâlimatı Süleyman Bey’e verir, yola çıkarınız.

Kasım Bey: —Evet vakit zâyî etmeden Süleyman Bey’i göndermeliyiz; çünkü kışın vesâitin güçlüğü cihetiyle Sultân Bâyezid buralara lâyıkıyla asker sevk edemedi; Haleb’de Gedik [26] Ahmed Paşa’nın maiyetindeki asker hâl-i hazır [vu]kuunda bile kâfi değildir! Tabii az zaman sonra Mehmed Bey’dan, Mısır’da Kayıtbay’dan gelecek imdadla pek büyük muvafakiyet istihâal edeceğiz. Fakat Rumili’ye geçmek için herhalde donanmaya ihtiyacımız var! Bu kadar kuvvetle Anadolu’da elde edeceğimiz muvaffakiyet sultânımızın saltanatını tahkîm etmez...

Kasım Bey’in sözlerini müteakib karşısında durmakta olan Süleyman Bey’e bir talimat uzatarak:

—Süleyman Rodos şövalyelerine gider, şu talimat mucebince eğer taht ve saltanata sâhib olursam kendilerine azîm mükâfatlar vereceğimi vaad edersin?

Süleyman Bey talimatı alır, Kasım Bey’in dâhil-i ittifak olduğuna müteessiren Rodos’a müteheyi-i hareket olur.

-Perde iner-

[27]

DÖRDÜNCÜ PERDE

Tablo

Anamur açıklarında bir balıkçı kayığı, derûnunda Sultân Cem ve otuz kadar maiyyeti sandal fırtınanın şiddetinden hâsıl olan telatum derya üzerinde muttasıl sallanmakta, biraz iler- de beyaz köpükler arasında heyet ve dehşetleriyle Kastilya Başpapazı Don Alvaro kumanda- sında olan şövalye donanmasının Sultân Cem’i hâmil olan kayığın üzerine gittiği görülür; bir müddet meşakkatten sonra Sultân Cem kumandan gemisine alınarak fevkalade izzet ve ikrâma mazhar kılınır.

Gemide: Meclis

Frenk ve Süleyman Bey, Sultân Cem

Süleyman Bey: —Dö Puson’a ait mektubunuzu verdiğim zaman yüzünde hâsıl olan alâim-i meserret, Şovalye Arno ile gizli müzakerelerinden sizi ele geçirdikten sonra birçok men- faatlerin istihsaline muvaffak olmak için her türlü vesâit-i melanetkârîye müracaat edeceklerini hissettim. Sultânım siz netice-i müzakerâtı beklemeden yola çıkmışsınız, ah!! mukadderât-ı ezeli bize hep böyle kara günler gösterecek ise ben bu hayâta bu gün burada kendimi denize atmakla hâtime vereceğim!

Ayağa kalkar ve yumruklarını sıkar:

—Evet işte gidiyorum, der geminin güvertesine doğru koşar.

Sultân Cem Süleyman Bey'e sarılarak koyuvermek istemez, bu gürlütle ile gemi mürettebatı Sultân Cem'in muavenetine koşarlar, Süleyman Bey'in teşebbüsü akîm kalır.

[28] Sultân Cem Rodos'da haşalı bir at üzerinde Sent Antuan meydanına doğru sağ tarafında Arno olduğu hâlde ilerlediği sokakların halılar, kumaşlar, çiçek ve şimşir dallarıyla tezyîn olduğu, pencereler, balkonlar fevç fevç temaşaya gelen güzel giyimli kadınlarla dolmuş, hizmetkârlar, müzikacılar elbise-i fâhirelerini lâbis oldukları hâlde Fransa marşlarını terennümen Sultân Cem'in önu sıra gitmekte oldukları görülür. Sent Antuan meydanına vusullerinde Reisü'r-Rüesâ Dö Puson karşlarına çıkar, şark âdeti üzere ellerini göğsüne koyarak Sultân Cem'e selâm verir ve teâtî-i efkâra başlar.

Dö Puson Sultân Cem'e:

—Şövalye gibi hak ve hakikate hâdim, tarîk-i istikamette bulunan bir kavme ilticânız her hâlde muvaffakiyetinizin bir mukaddimesi telakki edilmeli sultânım!

Sultân Cem: —Şövalye demek hak rehberi demek olduğunu kaviyyen biliyorum, size ilticâyı emir ve tensîb eden vicdanım elbette sizden göreceği muâveneti, lütfu mukabelesiz bırakmaz!

Bu muhavereden beş dakika sonra şehzâde için hazırlanmış olan Fransa sarayına dâhil olunur, Sultân Cem orada bir müddet istirahatından sonra huzuruna kabul ettiği Dö Puson'la yine teâtî-i kelâma başlar.

Sultân Cem Dö Puson'a hitaben:

[29] —Burada oturmakla ruhum sıkılıyor, işitiyorum ki Rodos'un büyük mesireleri, sayd mahalleri, sayfiyeleri var imiş; bunları görmek mümkün değil midir?

Dö Puson: —Şehzâde efendimizin Rodos'a iltica edeceği haberi Süleyman Bey'le buraya vâsil olunca hemen o gün Rodos'un en mutena bir mevkiinden olan "Erimo Kastro" nam mahallî hazırladık; Rodos'un hangi mahallini arzu eder iseniz orada eğlenmeğe mezunsunuz, der odadan çıkar.

Sultân Cem bendesi Süleyman Bey'le bir buçuk ay kadar müteaddid sayfiyelerde sayd u şikârla meşğûl olur.

Meclis

Dö Puson, Arno

Dö Puson: —Sultân Cem elimizde bulundukça şövalye itibarı daima yükselecektir. Sultân Bâyezid'le muhaberemiz, müzakeremiz bitti; Gedik Ahmed Paşa'nın tavassutuyla senevi kırk beş bin liranın şövalye hazinesine girmesi temin edildi. Rahat ve âsâyîşimiz Sultân Cem sağ oldukça, muhafaza edildikçe dâim olacaktır.

Yumruklarını sıkarak:

—Âh ! Arno, Arno fikrimi yalnız bir mesele işgâl ediyor, Sultân Cem'in tûl müddet Rodos'da bulunması muhataradan hâlî değildir, Rodos bir ada olduğu için her taraftan kaçmak ihtimali vardır. Günler geçtikçe Sultân Bâyezid'in hırsı ve gazabı artarak Rodos'a hücum etmek ve Sultân Cem'i elimizden almak tehlikesi de memuldür; birçok casusların [30] gelip gitmesi eksik değil, Sultân Cem onlar vasıtasıyla da teslîm ettirilebilir, âh Arno bu düşünceler beni rahat bırakmıyor. Menfaatimizin, âsâyîşimizin ebedî olmasını arzu eder misin?

Arno: —Elbet mensup olduğum bir kavmin asayiş içinde te'âlisini arzu ederim; fakat mukâvele ve muâhedemiz mücebince Sultân Cem'i doğrudan doğruya Rumeli'ye çıkarmak, Bâyezid'in eline teslim etmek demek olacaktır. Bu bittabi bizim menfaatimizi kesr eder. Şövalye hazinemizin yakîn zamanda taşmasına medâr olacak böyle bir definenin elden çıkarılması kâr-ı akıl değildir; demin söylediğiniz tehlikelerden masûn yaşamak mutlak Sultân Cem'i Bâyezid'den uzak mahallere sevk etmeğe vâbededir!

Dö Puson fart-ı meserretle:

—Arno fikrimizin aynı noktaya isabeti mahzuziyetimi mücib oldu; öyle ise yarından itibaren Sultân Cem’i Fransa’da kâin şövalye malikânelerinden birine göndermekten başka çâre yok.

Arno: —Evet Kuy dö Blaşkor kumandasındaki donanma ile Cem’i yarın buradan Fransa’ya göndermeliyiz?

Dö Puson: —Gönderelim, fakat Sultân Cem’in vücudundan bu kadar istifâde kâfi midir? Her ihtimale karşı taht ve saltanata cülûsu takdirinde hükmü câri olmak üzere bir ‘ahidnâme imza ettirmek en mühim vezâifimizdendir, haydi Sultân Cem’i buraya getiriniz, onu ikna edelim.

Arno odadan çıkarak Sultân Cem’i sayfiyesine vâsıl olur, ve Reis-i Rüesâ’nın emrini tebliğ ederek beraberinde bir müddet sonra De Puson’un huzuruna getirir.

[31] Dö Puson fevkalade ihtiramla ayağa kalkarak Sultân Cem’in ellerini sıkarak oturmasını teklîf eder. Sultân Cem oturur.

Dö Puson Sultân Cem’e hitaben:

—Sultânım burada bulunduğunuz hayâtınızın tehlike içerisinde bulunmasından korkuyorum, muvaffakiyetinizi temin için en mahir kumandanlarımızdan Kuy Dö Blaşkor’un taht-ı kumandasında olan donanmamızın sizi muahedemiz mucibince Rumili cihetine göndereceğiz fakat bu hizmetimize mukâbil tahta, saltanata nâil olduğunuz takdirde şövalyeliği himâye edeceğinize dâir hatt-ı destinizle muharrer bir ‘ahidnâme imzalamalısınız! Bu ahidnâmeyi verdiğiniz takdirde hemen yarın donanmaya sizi Rumili cihetine geçirmesi için denize açılmasını emredeceğiz.

Sultân Cem Dö Puson’un bu sözlerine kâni’ olarak o anda bir ‘ahidnâme yazar, Dö Puson’a verir, ferdâsı bazı etbâ’ı ve Süleyman Bey beraberinde olduğu hâlde donanmaya girer ve denize açılır.

-Perde iner-

[32]

BEŞİNCİ PERDE

Sahne

Perde açıldıkda Niş şehrinde muntazaman döşenmiş bir odada Cem Sultân yalnız başına bulunur.

Cem Sultân kendi kendine:

—Ah yâ Rab! Bu kadar cefâ ve felaketlere uğramak için ne fenâlık yaptım? Ne günah işledim? Birâderime isyan mı ettim, evet birâderim beni öldürmek, adem-âbâda göndermek istiyordu; canımı cenab-ı Hakk’ın bahşâyış-i ilâhiyesinden en mukaddesini teşkil eden hayâtımı muhafaza etmek istedim. Bu suretle hareket etmek kendimi ölüme, tefekkür ve muhakemeden âciz zavallı bir kuzu gibi kasabın bıçağına terk etmek olacaktı. Ben ise ölmek istemiyorum, genç idim; gencim ölmek isteyemem! Elbette bir gün hakk-ı maksûbunun bana iade olduğunu göreceğim. Ben de birâderim gibi Osmanlı tahtına câlis olacağım; yâhud bu yolda fedâ-yı hayât edeceğim!

Biraz düşündükten sonra:

—Büyük adamlar muvaffakiyeti fikirlerinde sebatda bulmuşlardır, sebat edeceğim. Sebat, sebat! Şimdi Rumili sahilindeyim, ilerledikçe şüphesiz taraftarlar bulacağım, çalışacağım; çalışacağım, pederim Fatih gibi harikalar göstereceğim; muvaffak olacağım.

Bir müddet tevakkuftan sonra:

—Rumili! Rumili! Şehzâde Süleyman Şah sana kırk arkadaşıyla geçti, ben ise yalnız geçtim, o kırk kişiyi beraberinde getirmişti, ben o fedakârları senin sinende bulacağım!

[33] Bu sırada odaya bir şövalye dâhil olur.

Meclis

Şövalye, *Sultân Cem*

Şövalye: —Ne için düşünüyorsunuz sultân?

Cem Sultân: —Ne için düşündüğümü mü soruyorsun? Ah! Eğer ben de düşünmezsem dünyada düşünecek kimse kalmamış demektir. Nasıl düşünmeyeyim? Eğer burada da bir muvaffakiyet gösteremez, muzaffer olamazsam benim için bütün ebvâb-ı muvaffakiyât kapanmış demektir! Anadolu'da o kadar gayretlerime rağmen zafer-yâb olamadım, firar ettim, kaçtım, saklandım, ilticâ ettim; hepsini, hepsini yaptım. Anadolu bana yâr olmadı. Ya şimdi şu toprağını çiğnediğim Rumili'de de benim muvaffakiyetime esas teşkil edecek bahadırları bulamaz, burada da muvaffak olamazsam benim hâlîm ne olur.

Başımı öne eğerek kendi kendine:

—Ah Rumili, Rumili! Bekle son saat ümîd-i saâdetimin ihzârını sende temâşâ edeceğim...

Şövalye: —Sultânım, bulunduğunuz toprağı Rumili toprağı mıdır zannediyorsunuz?

Sultân Cem: —Zannetmekle yanılıyor muyum?

Şövalye: —Sultân hazretleri, bulunduğunuz toprak Fransa Kralı Sekizinci Şarl hazretlerinin hükümran olduğu Fransa toprağıdır; bulunduğunuz şehir de o hükümetin cenûbunda ve bahr-i sefid sahilinde letâfet-i havası ile [34] meşhûr Niş şehridir.

Sultân Cem kendi kendine,

Elleriyle başına vurarak:

—Ah! Yine aldandım, yine iğfâl olundum. Bütün dost zannettiklerim yılan tıynetinde zühür etmiş, acaba tâli'im, tâli'-i nâ-sâzım muktezasından mıdır? Yâ Râb bütün dünyayı deniler, alçaklar ile mi doldurdun... Allahım! Allahım bu ne denâet? En seçi', en âkil, en namuskâr zannedilip de bir milletin idaresi ellerine teslim olunan adamlardaki hüsn-i nâmus ve ahde vefâ bu mudur? Sanki alçaklık, cânilik, yalancılık, hilekârlık bütün benim etrafımdaki adamlar beyinde taksim olunmuş. Of yâ Râb bazı dakikalarım oluyor ki tamamıyla me'yus oluyorum; artık envâr-ı ümîd sönmüş, etrafım zulmet içinde kalmış zannediyorum. Acaba bu fikirden sarf-ı nazar mı edeyim?

Metinâne ayağa kalkarak:

—Hayır, hayır! Yüz bin kere hayır... Benim gibi kahramanlık davasında gezenler fikirlerinden dönmemişler; hiçbir mâni'anın, hiçbir kuvvetin, hiçbir felaketin önünde boyun eğmemişler! Ben de onları kendime rehber, model, numune itti hazretleri; hiç, hiçbir şey beni bu fikirden döndüremeyecek, bu fikrime, bu arzuma gâlib gelmeyecektir. Belki bana galebe eder. Belki topladığım askeri mahv ile beni firâra mecbûr kılar, fakat beni Osmanlı tahtına çıkmak için olan arzumdan, bu hakkımdan sarf-ı nazar ettiremez. Ölüncüye kadar devam edeceğim. Şimdi Fransa'da mıyım? Beni buraya isâl eden alçaklar, beni iğfâl eden deniler, bilsinler ki Fransa'ya değil, Çin'e dünyanın öbür ucuna da götürseler yine çalışacağım. Bâyezid'den saltanatı alacağım. Ben taksime râzı oldum; Anadolu'yu [35] bana ver, Rumili senin olsun dedim. Fakat mâdem ki o kabulden imtinâ edip her yeri kendisine hasretmek istedi; ben de cümlesini onun elinden nez' edeceğim..

Şövalyeye hitâben:

—Şimdi Niş'de mi bulunuyoruz? Pekâlâ ben Rumili'ye gitmek isterim, beni oraya götürünüz!

Şövalye: —Sultânım Niş Fransa'nın bir şehridir; Fransa kralının izin ve malûmatı olmanınca hareket etmek usule [nâ-]muvafık olur. Sizce matlûb olan buradan azimetse izin almak üzere bir şövalye gönderilir. Eğer arzu buyurulur ise siz de adamlarınızdan birini şövalyeye terfik edersiniz; hem de bu münasebetle tarafınızdan kral hazretlerine bir selam götürmüş olur.

Cem Sultân: —Pekâlâ! Şövalyeye Hatibzâde Nasuh Çelebi terfik edilsin.

Şövalye odadan çıkar.

Cem Sultân yalnız kendi kendine:

—Of yâ Rab!! Yâ Rab, burada da adem-i muvaffakiyet, burada da ümitsizlik, aldattılar beni buraya getirdiler; şimdi de emelimin arkasında koşmaklığıma mani' oluyorlar. Buradan azimetim için bin türlü müşkilât gösteriyorlar; Allah'ım sen bana yardımcı ol! der ellerini açar.

-Perde iner-

[36]

ALTINCI PERDE

Perde açıldığı zaman [V]atikan nam sarayın papaya mahsus odasından Sultân Cem'in yalnızca hasbihal eylediği görülür.

Cem Sultân kendi kendine:

—İşte yedi seneden beri gayr-ı kâbil-i tahammül azâb ve işkenceler içinde imrâr-ı hayât ediyorum; bu müddet zarfında hayât denilen şeyden o kadar bıktım ki bu gün onu terk etmenin elde bulunan bir kuşu salıvermekten daha kolay geleceğini anlıyorum.

Biraz düşündükten sonra:

—Bilmem kaç sene evvel beni aldatmışlar, Rumili'ye gidiyoruz bahanesiyle Niş'e sevk etmişler idi; Fransa kralına Hatibzâde Nasuh Çelebi'yi gönderdim; dört ay bir haber çıkmadı. Niş'de veba çıktı, beni Poi(?) şehrine göndermek istediler. Esnâ-yı râhda zavallı Hatibzade'yi zindandan henüz çıkmış olduğu halde buldum. Poi'de küçük yaşından beri dünyanın her türlü kerem ve servetini tatmış bir adamın bile tahammül edemeyeceği muzlim zindanlarda senelerle yaşadım. Ah! Hâinler benim için yedi katlı kuleler inşa etmişler. Of Allah'ım ne müthiş dakikalar, saatler, günler, aylar, seneler geçirdim; eğer melekü'l 'iyânenin(?) yeryüzündeki timsâli diyebileceğim Madmazel Eleni Dö Sasenaz'ın teselliyatı, şefkati, merhameti, muhabbeti olmamış olsaydı şimdi mutlaka ölmüş bulunurdum; kemiklerim çürümüş vücudum haşerat tarafından istila ve mahvedilmiş olurdu. Oh! Hiç olmazsa felaketlerim temâdi etmemiş ve şu vahşi hayâtın kemirici, müfteris dişlerinden tahlîs edilmiş olurdu. Artık kâşâne-i ümîdim harâb oldu, büsbütün mahv oldu; evvelce o kadar sevdiğim şiirlerim bile beni eğlendirmiyorlar.

[37] Bir müddet ağladıktan sonra:

—Dün deniz sahilinde bir şatoda, bugün de Roma'da Papanın sarayında Vatikan'da bulunuyorum; şimdi de Papanın nezdine kabul olunacağım söyleniyordu. Tâli', kader bana ne kadar acîb, ne kadar garîb temâşalar arz ediyor. Fakat bu temaşalar, bu garibelerle artık o kadar kesb-i ülfet etdim; onlara o kadar alıştım ki, hiçbirini beni zerre kadar olsun, müte'accib, mütehayyir etmiyor; her şeyi pek tabii görüyorum.

Mahzunâne ve meysunâne bir tebensümle:

—O kadar ki: Haydi İstanbul'dan beni dâvet ediyorlar, Osmanlı tahtına çıkacaksın deseler bile mütehayyir olmayacağım, hiçbir eser-i ta'accüb göstermeyeceğim gibi geliyor.

Bu sırada kapı açılarak bir teşrifatçı dâhil olur.

Teşrifatçı: —Sultân hazretleri Eb-i Mukaddes size muntazırdılar.

Sultân Cem: —Pekâlâ gidelim.

Sahne

Papa kendi odasında müzeyyen bir koltuk üzerinde oturmakta olduğu görülür. Bir an sonra bir teşrifatçı tarafından sevk edilmekte olan Sultân Cem onun arkasında birkaç kardinal odaya dâhil olurlar.

Meclis: *Papa, teşrifatçı, Sultân Cem, Kardinaller*

Teşrifatçı Sultân Cem'e hitâben:

—Sultân! Sultân! Eb-i mukaddesin huzuruna böyle girilmez; sarığınızı çıkarıp [38] huzûr-ı akdesde diz çökmeniz icâb eder.

Sultân Cem: —Hayır mübâşir! Sultân Cem Allah'dan başka kimsenin önünde dizlerini bükemez.

Teşrifatçı: —Sultânım bu hareket birinci defa olarak sizlerin tarafınızdan icrâ edilmiş olmayacaktır; zirâ ne kadar imparator, kral varsa cümlesi eb-i mukaddesin huzûruna dâhil olurken başını açık bulundururlar, önünde diz çökerler!

Sultân Cem: —Cem o gibi hallere tenezzül edemez der, refât-ı ulvî ile ilerleyerek Papanın omuzundan öper, sonra yüksek bir sadâ ve kibarâne bir tavır ile Papaya hitâben:

—Papa hazretleri, bütün Hıristiyanların reisi ve Hz. İsa'nın halifesi olduğunuz için Sultân Cem kendisini size teslim ediyor.

Papa: —Sultân hazretleri emin olsunlar ki bu husus için meyusiyet ve nedâmet hissetmeyeceklerdir, çünkü burada kendilerine lâyük oldukları hürmet ve ihtiramda kusur olunmayacaktır; binaen-aleyh mümkünü'l-icrâ bir arzunuz var ise şimdiden beyan eyleyiniz!

Sultân Cem: —Arzu veya istirham şudur Papa hazretleri: Sizinle bir müddet yalnız görüşmek isterim, acaba mümkün müdür?

[39] **Papa:** —Hay hay, der ve kardinallere: Bizi sultân ile bir müddet yalnız bırakınız der. Kardinaller eğilerek odadan çıkarlar.

Meclis: *Papa, Sultân Cem*

Sultân Cem: —Papa hazretleri, karşınızda bulunan şu bedbaht şimdiye kadar o derece azîm felaketsiz dâçâr olmuştur ki tarifi gayr-ı kâbildir! Hiç kimse benim şimdiye kadar çektiğim ızdırabâtım onda birini bile görmemiştir: Pederim birâderimi veliahd yaptı, millet buna razı olmadı, beni makâm-ı saltanata daha ziyâde lâyük gördüler; her taraftan tahta cülusum için muavenete hazır olduklarını mübeyyin mektuplar aldım. Herkes birâderimden memnun olmadıklarını rahat ve asayişin benim cülusuma mütevakkıf bulunduğunu söylüyorlardı. Ben bu sözlerle mahza birâderimin hatırı için kulak asmıyordum, fakat birâderimin benim katlim için teşebbüsatta bulunduğunu haber alınca artık sabır ve tahammül edemedim. Kendi hayâtımı, ailemin hayâtını kurtarmak için isyân ettim; gâlib geldim, mağlûb oldum. Yalçın kayalardan mürekkebe dağlarda dolaştım, ıssız, çorak, susuz sahralar geçtim, ormanlarda saklandım, en nihayet hiçbir muvaffakiyete nâil olmaksızın, Mısır'a ilticâ ettim. Orada beni iğfâl ettiler, mahza kendi menfaatleri için beni Rumili'ye geçmeğe sevk ve ikna ettiler. Bunun için bir donanmanın lüzumu vardı. Rodos şövalyelerine müracaat ettim. Beni onlar da aldattılar, Rumili'dir diyerek Niş'e getirdiler. Oradan Poi(?) şehrine sevk olundum. Bilhassa benim için inşa edilen yedi katlı bir kulenin dördüncü katında senelerce hapis oldum; bende ve tevâbi'imden ayırdılar. Ah Papa hazretleri, o zamanki halimi şeytan görmüş olsa idi mutlaka müteessir [40] olurdu. Fakat etrafındakiler müteessir olmadılar. Çok ızdırab çektim! Günler bilirim ki bütün ağlamakla geçti; bütün gün, bütün gece ağladım da gözlerimin yaşı durmak bilmezdi.

Bu sırada sinirleri boşalarak ağlamağa başlar;

—Ah papa hazretleri, görmüyor musunuz o muzlim günlerin, o acıklı saatlerin tahatturu bile beni ağlatıyor, ah sergüzeştim pek acıklıdır! Düşününüz ki yedi seneden beri çocuklarımı,

ailemi görmedim. Benim buradaki enînlerim, onların Mısır'dan gelen ahlârına karışıyor ve bunun da hissi tahammül ve sabrı tüketiyor.

Ellerini başına götürerek ve başını semaya kaldırarak kendi kendine;

—Ah yâ Rab! Yâ Rab! Ne vakit aileme ve çocuklarıma kavuşacağım. Yedi seneden beri muhabbet sözlerinden mahrum olan kulaklarım ne vakit onların muhabbetkâr sözleri ile tesrir olunacak; ah Allah'ım ne vakit bu yevm-i meserreti göreceğim.

Sultân hıçırmağa Papa da bu halde müteessiren gözlerinden yaşlar dökmeğe başlar.

Sultân Cem papaya teveccüh-i hitabla:

—Papa hazretleri müteessir mi oldunuz? Hâlbuki sergüzeştimin en acıklı noktalarını geçtim, onları harap gönlümün en derin köşelerinde sakladım; derdimi herkese söyleyerek merhamet tese'ül etmek benim için bir züldür! Neyse buralarını geçip size edeceğim ricâyâ gelelim.

Papa: —Söleyiniz sultân, söyleyiniz.

[41] Cem Sultân: —Edeceğim ricânın is'âf olunacağına pek emin değilim. Mamâfih söyleyeceğim Papa hazretleri: Sizden Mısır'a gidip aileme kavuşmak üzere ruhsat almak, müsâadenizi istihsal etmek istiyorum.

Papa: —Sultân, Mısır'a gitmek şimdi olamaz, bu zamana kadar tâkib edildiniz, ahz-i saltanat meselesi, yani maksâd-ı esas gâib edilmiş olur. Macaristan Kralı Rumili serhaddinde bulunmanız lüzumunu iddia ile oraya i'zâmınızı ricâ ve iltimas ediyor. Ben de bu fikri tensip eyliyorum. Mamâfih uyuşabilmekliğimiz için bir çâre var; yani size bir şart arz edeceğim, kabul ettiğiniz takdirde mesele hallolunmuş demektir.

Cem Sultân: —O şartın ne olduğunu öğrenebilir miyim?

Papa: —Öğrenebilirsiniz sultân hazretleri: Bu şartımız sizin Hıristiyan mezhebini kabule rû-yî rızâ göstermekliğinizdir.

Bu söz üzerine Cem Sultân yerinden fırlayıp ayağa kalkar, felaket ve ızdırapla bükülmüş olan belini doğrultur, ulvî bir tavır fakat sakın bir ses ile:

—Papa! Papa! Bu söylediğiniz şartı kabul edince mukabilinde nâil olacağım saltanat değil, belki âdilâne hükmedilmiş bir idam fetvası olacaktır. Siz ve bütün âlem bilmelisiniz ki Sultân Cem birâderinin elinden Osmanlı tacını almak için değil bütün cihânın saltanatı için bile dinini tebdil edemez.

Papa: Pekiyi, öyle olsun sultân der odadan çıkar.

[42] Cem Sultân başını elleri içine sıkıştırarak kendi kendine:

—Aman yâ Rab, dünyada ne insanlar bulunuyor, ben ona müsaade ediniz gidip aileme dindaşlarıma kavuşayım diyorum, o bana dinsizlik teklif ediyor. Alçaklık! Alçaklık! Her yerde alçaklık. Yâ Rab, bu muhit nasıl bir muhittir; burada denâetden başka hiçbir şey yok mu? Acaba fazilet burada tebdil-i mânâ mı etmiş; bütün bu harekât-i cinayetkârâne o fazilet nâmına mı irtikâb ediliyor?

Ellerini açarak:

—Of Allah'ım tecennün etmek işten bile değil! Bana Cem Sultân'a tebdil-i mezheb teklif olunsun; şu Papa olacak adam yüzüme gülerek sıkılmadan İslamlığı terk et, bir Katolik ol desin; kendimi zabt etmesem bütün etrafımdakiler mahv ederek âkibet kendimi de öldürüvereceğim, din-i İslam beni bundan men ediyor.

Biraz düşündükten sonra:

—Evlâd u iyâlime kavuşmaktan da kat'-ı ümit etmek lazım geliyor artık her şey, her şey mahv oldu. Yaşamak için vücudu lazım gelen şeylerden, şu çıkamayan candan başka hiçbir şey kalmadı. Ümit gitti, çocuk, zevce, vâlîde her şey bitti; hatta hürriyetim bile gasb edildi.

Beni iğfâl etmekte oldukları, her şeyi kendi menfaatlerine göre tedvîr etmekte oldukları tamamıyla zâhir oldu. Buradan firar kabil değil, hayâtımın mütebaki ızdırabâtını burada inlemeğe mahkûmum, ah! Ya Rab zerre kadar sevabım varsa mukabilinde şu duamı kabul et: Bana melekü'l-mevti gönder yâ Rab!

[43]Bir müddet ağlayarak:

—Ah! Bundan sonra şu yegâne duamın kabulü ümidinden başka bir ümîd kalmadı.

Bu sırada odaya bir sefir dâhil olur,

Sefir: —İnşallah sıhhat ve afiyetiniz ber-kemâldir sultânım.

Sultân Cem: —Hamdolsun efendim eğer yedi seneden beri insan yüzü görmekten mah-rûm edilen gözlerim yanılmıyor, sizi Mısır'da gördüm zannedirim.

Sefir alâim-i teessür ibraz ile:

—Yanılmıyorsunuz sultân hazretleri, bendenizi Mısır'da görmüş idiniz; şimdi de Mısır'dan buraya sefâretle geldim.

Cem Sultân: —Bizim efrâd-ı alie nasıldılar.

Sefir: —Ah sultânım, onların halini tasvîr bile yürekleri parçalar! Sizin çektiğiniz ızdırabâtdan onlar da ma' ziyâdeten hisse-mend oluyorlar. Sizin üzerinizde küçük bir tesir hâsıl eder bir ızdırab onlarda on kat şiddetle hükümrân oluyor!

Cem Sultân:—O halde bedbaht başıma gelen dertlere, çekmekte olduğum ızdırablara vâkıfdırlar demek oluyor.

Sefir: Onları bilmeyen ve felaketinize kerbe-nisâr olmayan kimse yoktur sultânım!

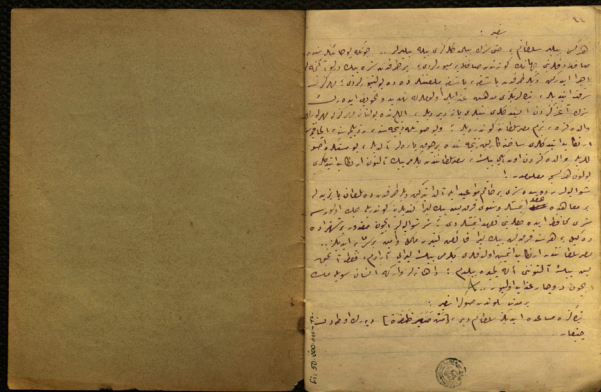
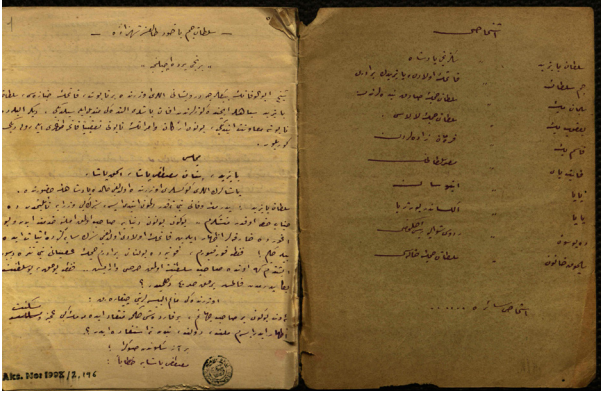
Cem Sultân: —Ah bu etrafımdaki zalimler, bana neler yaptılar neler... Bana ettikleri iş-kencelerle yalnız beni değil; bütün ailemi, bütün beni sevenleri müteessir ediyorlar, ağlatıyorlar da kendileri zerre kadar olsun eser-i teessür göstermiyorlar! Ah ne kadar azap çektiğimi kimse bilmez, kimse lâyıkiyla hissedemez.

[44] Sefir: —Herkes bilir sultânım, hatta sizin bilmediğinizi bile bilirler. Çünkü bu hainler senden sakladıklarını cihânın gözünden saklayamıyorlardı; bir taraftan size bin türlü işkenceler icra ederken diğer taraftan başka başka mel'ânetlerde de bulunuyorlardı; mührünüzü sirket et-tiler, bendelerinizi müthiş azaplar ölümlerle tehdît ve tahvîf ederek sizin ağzınızdan istedikleri şeyleri yazdırdılar, ellerinde bulunan mührünüzle mühürleyerek vâlidenize, bizim Mısır sultânına gönderdiler; ve bu sûretle denîcesine, rezilcesine, alçakçasına irtikap ettikleri sahtekârlık neticesinde birçok paralar aldılar, bu müstekreh usulleriyle vâlidenizden on iki bin, Mısır sultânından yirmi bin altın irtikap ettikleri bugün herkesçe malumdur! Şövalyeler Rodos'ta sizi bir takım mevâid ile diğer taraftan da Sultân Bâyezid'le bir muahede akd etmişler ve senevi kırk beş bin lira kendilerine gönderilecek olursa sizi muhafaza edeceklerini taahhüd etmişlerdi; siz şövalyeler için mağrur bir şehzâde değil; her sene kırk beş bin lira faiz getirir mükemmel ve emin bir sermaye idiniz. Mısır sultânından irtikap etmiş oldukları yirmi bin lirayı aradım. Fakat ancak beş bin altınını ele geçirebildi; daha neler var ki insan söylemek için dîçâr-ı azab oluyor.

Bir müddet sükûtta sonra sefir:

—Bendenize müsaade ediniz sultânım der, “*men sabera zaferah*” [kim sabrettiyse zafere ulaştı] diyerek odadan çıkar.

EK 2. Metnin Orjinal Görüntülerinden Örnekler



EK 3. Ahmet Kemal'in Eserlerine İlişkin Fih

Yıl	Eser Adı	Yayıncı	Yazın Sayısı
9430	İçmeler
16060
3361
13998

Yazın Sayısı: 9430, 16060, 3361, 13998

Eser Adları: İçmeler, ...

Yayıncı: ...

Diğer Bilgiler: ...

**KAŞGARLI MAHMUT'UN *DİVANU LÜGATİ'T-TÜRK*
ADLI ESERİNDE YER ALAN ÖLÇÜ BİRİMLERİ**
UNITIES OF MEASUREMENT IN KAŞGARLI MAHMUTS
DİVANU LUGATI'T-TURK

Yermukhamet MARALBEK
Muhammet KOÇAK*****

Öz

Kaşgarlı Mahmut'un *Divanu Lügati't-Türk* adlı eseri, Türk topluluklarının dilini, tarihini, yaşantısını anlatan eşi benzeri olmayan bir çalışmadır. Sözlük bilimi üzerine çalışan araştırmacılar tarafından bu eser, pek çok bilim dalının yaptığı çalışmalarda çeşitli konularda yararlandığı bir referans kaynağı olarak görülürken eserin bünyesinde daha da incelemesi gereken pek çok konu olduğu değerlendirilmektedir. Bu konulardan biri de Türk dilinde eserin vücut bulduğu dönemde kullanılan ölçüleri bildiren kelimelerdir. Sözlükte eski ve orta yüzyıllarda kullanılan ölçü isimleri hakkında dikkate değer birçok bilgi mevcuttur. Biz bu makalemizde ölçü isimlerini boyut kategorisi kapsamında araştırarak onların leksik-semantik özelliklerini ve görevini belirtmeyi amaçladık. Makalede ölçü isimleri ağırlık, mesafe, ücret gibi farklı semantik gruplara ayrılarak her dildeki semantik özellikleri belirtilerek tahlil etmeye çalışacağız. Ayrıca vücut organları adlarının ölçü birimlerine dönüş sürecinin ve bu dönüşümün tabii yollarının konuya destek olacağı kanaatindeyiz. Modern Kazakça ile orta yüzyıl (10. ve 12. yy.) Türkçesinin tarihi sürekliliği, genetik bakımından akrabalığını ispat etmektedir. Ayrıca kendi zamanında orta Türkçe döneminin boyut-ölçü anlamlarını bildiren dilsel birimlerce zengin, kuvvetli bir dil olduğu görülmektedir. Sözcükleri incelerken başvuru boyut kategorisi de orta Türkçe dönemini önemli bir bölümü olarak bu çalışma ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece Türk dili ve Türk kültürü üzerine yapılan pek çok araştırmada referans kaynak olarak kullanılan *Divanu Lügati't-Türk*'ün dil bilim çalışmalarında da önemli bir kaynak olduğunu yeni bir vesile ile ortaya koymuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: boyut kategorisi, Kaşgarlı Mahmut, *Divanu Lügati't-Türk*, ölçü birimleri

Abstract

Mahmut al-Kashgari's *Divanu Lügati't-Türk* is a unique study of the language, history and life of Turkish communities. This work is considered as a reference source for many branches of science by researchers working on dictionary science, while it is also argued that there are a lot of subjects within the work need to be examined further. One of these issues is the words that indicate the measures used in the period when the work was written in the Turkish language. The dictionary contains remarkable information about the metric units used in the old and Middle Ages. In this article, we aimed to investigate dimension names within the scope of dimension category and to specify their lexico-semantic characteristics and functions. In this article, we tried to analyze the names of measurement by separating them into different semantic groups such as weight, distance, wage and specifying semantic characteristics in each language. In addition, we believe that the process of returning to the measurement units of body organs names and the natural ways of this transformation will support the issue. The historical continuity of Modern Kazakh and the middle Century Turkish (10. and 12.

* Makalenin Geliş Tarihi:11.05.2018; Kabul Tarihi:12.12.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.31

** Doktora Öğrencisi, El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi Kazakistan, muhamet.maralbek@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5954-8669>

*** Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, muhammetkocak@gazi.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6387-0765>

century.) proves its genetic kinship. In addition, it is observed that the middle Turkish period had a rich and strong language in terms of linguistic units which expressed the meaning of size-measure. When examining the words, this study will attempt to be presented as an important part of the middle Turkish period in the dimension Category referenced. In this way, Divan-ı Lugat it-Türk, which is used as a reference source in many researches on Turkish language and Turkish culture, will be able to demonstrate that it is also an important source in the studies of linguistics.

Keywords: Category of quantity, Mahmud al-Kashgari, Divanu Lügati't-Türk, metric units

1. Giriş

Türk milleti tarih sahnesine çıktığı andan itibaren çok geniş bir alanda çok farklı sözlü anlatı türlerinde (Yeşil, 2015a; 1-53) kendisini temsil edebilen büyük bir dil meydana getirmiştir. Bu dil kullanımı gereği pek çok yapı tabir, deyim ve kavram oluşturmuştur. Bu kavramlar gerek inanç (Yeşil, 2015b) gerek günlük hayat, gerek ise tarihî mücadelelerin etkisini bünyesinde taşımaktadır. Bunun yanında hayatın olmaz ise olması ölçü, eşitlik ve takas gibi ihtiyaçlarda ölçü ifade eden sözcüklerin dile yerleşmesine imkân vermiştir. Bu durum, insanların etrafındakileri sınıflandırıp somutlaştırarak kendilerine daha rahat yaşayabilecekleri ortam yaratmak kolaylığı açısından da önem arz etmektedir (Yeşildal, 2018: 49). Canlı bir varlık olan dilin değişerek geliştiği düşünüldüğünde ilk zamanlarda itibari ölçüleri ifade eden bu kelime ve kavramlara zamanla belirli standartlar oluştuğu kesin ve net karşılıkları kazanmışlardır. Böylece günümüze kadar gelen serüvenlerinde nesnel ölçü birimleri hâlini almaya çalışmışlardır. Boyut kategorisinin semantik anlamını oluşturan dil birimlerinin en kapsamlı kısımlarından biri, ölçü birimleridir. Bu birimler, herhangi bir ölçünün tam anlamını tasvir etmek için etalon olarak kullanılan özel dil birimleridir. Söz konusu gruba dâhil edebileceğimiz dil birimleri doğruluk ve özgümlükleriyle ayırt edilir. Hatta bunları anlam bakımından diğer ölçü anlamlı dil birimleri göre ifade edersek, tam ölçülü diyebiliriz. Ölçü anlamlı sözcükler her zaman tam sayılı anlama doğru göçüşme sürecindedir. Onun en son noktası, tam sayılı anlamdır. Ölçü birimleri ise mevcut sayılı anlamın dildeki kalıbı sayılıdır. Onun için ölçü birimleri “boyut” anlamının kapsamında araştırılırken dilin semantik alanının merkezinde yer alır. Dilin herhangi bir tarihi gelişme döneminde olsun ya da olmasın, toplumsal yani sosyal bağlamda çeşitli amaçlarla geniş kapsamda kullanılan dildeki ölçü birimleri sıklıkla oluşmaktadır. Ayrıca ölçü anlamı olan herhangi kelimenin kullanım sıklığı arttıkça ölçü birime dönüşür ve ifade olarak tam sayılı bir anlama doğru yaklaşır. Bazen farklı dillerin kendine özgü ölçü birimleri içinde bulunduğu dilin kullanımı ile dünya dilleri arasındaki tesirini de göstermektedir. Hangi dilin kullanım alanı geniş ise, dilin ölçü birimleri sistemi de diğer yabancı dillere o derece nüfuz eder. Onun için ölçü birimlerini inceleme hususu hangi açıdan ele alınırsa alınsın güncel bir sorun olarak dil bilimcilerin karşısında durmaktadır.

Ölçü birimlerine dilin tarihi katlarında (art zamanlı diyakronik) olduğu gibi yeni katlarında da (eş zamanlı-senkronik) rastlanmaktadır. Dilin yeni katlarında uluslararası

ölçü birimlerine sıklıkla rastlanırken, tarihi katlarında dili kullanan topluma ya da millete özgü ölçü birimlerine çoğunlukla rastlanmaktadır.

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğü eski ve orta yüzyıl Türkçesinin dil özelliklerini ve yapısını tanıtan temiz ve özel bir dil bilim eseri olduğundan burada rastlanan ölçü birimleri bir bakıma Türk topluluklarının ölçü sistemindeki gücünü göstermektedir. Türkçede ölçü birimleri ayrı olarak kullanıldığında zaman zaman sayısal anlamı tam net belli olmayan ölçülerin adı olmuş, hatta bu durum farklı bir kullanıma doğru evrilerek ölçünün anlamı kelime gruplarında yaşamaya devam etmiştir. Bu nedenle herhangi bir ölçü birimi ayrı bir kelime olarak leksik seviyeye ait olduğundan tam boyut anlamının verilmesi bakımından sentaktik seviyesinin biçimine dönüşmektedir.

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde rastlanan ölçü birimleri; ağırlık, uzunluk, ücret ölçüsü gibi birkaç semantik gruplara ayrılabilir. Çünkü dilin söz konusu döneminde en güncel ölçü anlamları olduklarından dönemin ihtiyaç ve ifade yeteneğine göre oluşmuşlardır. Sözlükte rastlanan ölçü birimlerinin arasında ücret ölçüsünü bildiren birimler oldukça fazladır. Ücret ölçüsü herhangi bir nesnenin mevcut özelliği ile insanlara gerekliliği arasındaki ilişkiyi ispat eder. Yani arz talep dengesinin oranını gösterir. Para nesnenin nesnesi ise boyut semantiğinde ücret ölçüsü, ölçünün ölçüsüdür. Kaşgarlı Mahmut'un zamanında da insanlar arasında malın karşılığı olan "eder" bir başka deyişle "değer" anlamı yüksek ya da düşük seviyede oluşurken onun dilsel karşılığı da beraberinde oluşmuştur.

2. Ücret Ölçüsü Birimlerinin Karşılaştırılması

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde çoğu kaynaklarda rastlanmayan Türkçenin eski dönemleri ile orta yüzyılda kullanılan birçok alışveriş nesnesi ile ücret (değer) ölçüleri hakkında bilgilere rastlanmaktadır. Onlardan birisi, eski Uygur Devleti'nde kullanıldığı dile getirilen "kamdu" olarak adlandırılan kumaş paradır. Bunun ile ilgili şöyle bir açıklama verilmiştir: "Kamdu– dört kat uzun, eni bir karış olan ayrı bir bez. Onun üzerine Uygur Hanı'nın mühürü basılmış, ticarete para yerine kullanılmıştır. Bu bez eskise bile, her yedi yıl sonra yıkanıp temizlenip, üzerine yeni mühür basılır" (Kaşgari, 1997: 478). Bu örneklere *Eski Türk Sözlüğü*'nde de yer verilmiştir (*Eski Türk Sözlük*, 1969: 415). Şimdi bu nesneyi karşıladığı nesnenin ölçüsüne göre ifade etmek istersek "kamdu" sözcüğü yaklaşık uzunluğu 3 metre, eni 20 cm olan kumaşa denk gelmektedir. Bu bilgiler 10. ve 12. yy'da Türk yurdunda kâğıt paranın ilk nüshası "kumaş paranın" kullanıldığını ispat etmektedir. Kumaş sadece değiştirilebilir mal değil, olduğu gibi para görevini de yapmıştır. Çünkü uzunluğu yaklaşık 3 metre, eni 20 cm'lik kumaş bir iş için pek faydalı olamaz. O her yedi yılda bir yeniden toplanıp, yıkanıp, yeniden Uygur hanının damgasının basılması ile para görevini yaptığını kesinleştirmiştir. Eğer değiştirilebilen mala örnek vermek istersek, herhangi bir pahalı kumaş, Uygur hanının damgası olmadan, değiştirilebilen mal olabilir. Yani, "kamdu" – özel olarak kumaştan yapılan paradır. Onun belli bir değer seviyesi vardır. Bu ticari tecrübenin Uygur Devleti'nin yanında diğer Türk uluslarında, ancak ticaretin geliştiği

İpek Yolu'nda bulunan büyük şehirlerde yerleştiği düşünülebilir.

Kumaş ya da diğer nesnelere üretilen paraların kullanılmış olmasının bir ispatı da “pul” sözcüğüdür. “Pul” eski dönemlerde de, şimdi de para anlamını taşımaktadır. “Pul” sözcüğü orta yüzyılda (belki ondan önce de olabilir) para görevini yapmış “bul” sözcüğünden ses değişimlerine uğrayarak oluşmuştur. Bu sözcük hakkında *Etnografik Ansiklopedi*'de şöyle bir açıklamaya yer verilmiştir: “BUL/PUL sözcüğü geleneksel olarak kullanılan pahalı, kalın kumaş türlerinin genel adıdır. Bul (pul) ismi eskiden çok pahalı ipek çeşitlerinin değiştirilebilen nesne olarak para birimi görevini yapmasından çıkmıştır. Türk ve Fars dilli halklar da parayı pul diyerek isimlendirmiştir. Bazı bölgelerde ismin “bul” anlamında kullanılması değerini arttırmak için hala kullanılmaktadır ve “buldav, buldanuv (kızmak) sözcüklerine esas olabilir” (Kazak Etnografik Kategorileri, 2011: 553). Kumaş, bez kelimeleri, benzer nesnelere bildiren eş anlamlı isimlerdir. Kumaş paralar bazen “kamdu”, bazen “bul” olarak adlandırılmıştır ve geniş bir alanda tanınmıştır. Nogay ve Kazak Hanlığı ilk dönemlerinde de şiirlerde rastlanır. 15. ve 16.yy'a ait Şalkiyiz Jıravın “Biy Temir'e Birinci Tolgav” şiirinde şöyle denir: “Sen altınsın, ben pulum. Sen ipeksin, ben tüyüm”. Burada Jırav altın para ile kumaş paranın, pul-bulun değerini, özelliğini karşılaştırmada sultan ve kendinin sosyal yerini tasvir etmektedir. Buna göre, kumaş para için Türk dünyasında eskiden ortaya çıkıp ve yüzyıllar boyunca geniş bir alanda kullanılan değer ölçülerinden biridir diyebiliriz.

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde rastlanan para, değer ölçülerinden biri de “benek”tir. Sözlükte bu sözcük iki anlamda verilmiştir: “Benek//dän; urık (arğu ve bir aşiret dillinde); Benek//bakır; akşa” (Kaşgari, 1997: 444). Belki de, bu sözcüğün ilk anlamı “dän”; urıkça'dır. “Dän” parçasının küçük anlamı ufak kuruşlar için de kullanılmış olabilir. Söz konusu kelimenin *Eski Türkçe Sözlük'te* de bu anlamı karşıladığı zikredilmektedir (Eski Türkçe Sözlük, 1969: 94). *Benek* sözcüğüne modern Kazakçada rastlanmasa bile, modern Türkçede rastlanır. *Türk Dili Sözlüğünde* iki anlamda verilmiştir: “1. İsim herhangi bir şey üzerindeki ufak leke, nokta, puan (Burunlar koyu renkte beneklerle kaplıdır. Birselle); 2. gök bilimi güneş lekeleri yöresinde görülen, parlak taneciklerden ve parlak damarlardan oluşmuş bölüm, fakül”. Yani birinde herhangi bir leke, nokta anlamında, ikincisi ise, güneşe baktığımız zaman gözlenebilen küçük lekeler. Bu durum Kaşgarlı'nın sözlüğündeki “benek” sözcüğü ile Türkçedeki “benek” sözcüğünün semantik ilişkisinin olduğunu gösterebilir. Küçük boyutlu; hem katı, hem de parçalı nesnelere ortak semantiği olan sözcüğün leksik gelişmesi sonucunda; ilk önce küçük “dän”, sonra ufak “kuruş”, sonra ise “leke”, ufak nokta anlamında değişmiş olduğu düşünülebilir.

Türk toplulukları arasında geniş bir şekilde ticarete değer ölçüsü olarak kullanılan bir başka para türü, “bakır”dır. Bu da para anlamını veren Türk kökenli sözcük olarak sözlüklerde yer almaktadır. Sözlükte şöyle anlatılır: “Bakır, şında koyulan para türüdür. Ticaret onun yardımıyla yapılır” (Kaşgari, 1997: 418). Para

karşılığı bakırın kullanılmasında şöyle düşünülebilir, para bakırdan yapıldığı için, bakır denilmiştir. Sözlükte bakır hakkında başka bir ifadeye daha yer verilmiştir: Bakır-mıs. Atasözünde bakır ile ilgili olarak şöyle denilmiştir: “Var bakır, yok altın// var mıs, yok altın (var olduğunda bakır, yok olduğunda altın)” elde var olursa bakır gibi değersiz, yok olursa, altın gibi değerlidir”. Bu atasözü “yakın akraba arasında hor görülen kişi oradan gidince onun değeri artar” anlamında kullanılmıştır (Kaşgari, 1997: 417). Bakırın metal para olduğunda, altından değersiz olduğunu söz konusu atasözünden çıkarabiliriz. Bakırın Çin’de işlenmesinden yola çıkılarak Çin’de kullanılan para çeşidi olduğu ve Türkler ile Çinliler arasındaki ticaret sonucunda Türk halkları arasında yayılmış olabileceği değerlendirilebilir.

Etnografik Ansiklopedi’de “bakır” hakkında şöyle bir husus bulunmaktadır: “Bakır ufak ticaret yapmada kullanılan bakırdan, gümüştan vurulan kuruşun genel adıdır. Kuruşun bakırdan yapılan türüne karabakır denir. Bakırın ticaretin temel nesnesi çeşitli malların eşdeğeri olarak rolü Kazak coğrafyasında Rusya’nın tesiri ile mal-para ilişkilerinin yerleşmeye başladığı zaman artmaya başlamıştır. Kazak köylerinde Rus bakırları kullanılmıştır (Kazak Etnografik Kategorileri, 2011: 373-374). Ansiklopedide de verildiği gibi bakır paranın değeri altından değersiz olduğundan dolayı çoğu zaman ufak ticaretlerde kullanıldığı dile getirilmektedir. Onun gümüştan de yapılması; aynı zamanda para olarak kullanılması yani sadece bakır paranın adı olarak dilde bir karşılık almasının yanında genel semantiğini verdiği dönemdeki kullanımını da ifade etmektedir. Bir başka deyişle semantik gelişmesinin sonucunda metalin adı iken Türk boyları arasında zamanla kullanılarak değer ölçüsü olarak para ismine dönüştürülmüştür. Ayrıca “bakır para” kullanımına rağbet sadece Rusya’nın tesirinde bulunan yıllarda değil, 10. ve 12. yy’da da görülmektedir. Bu durum bakır paranın anlamsal gelişmesinin açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

“Bakır” sözcüğünün *Eski Türkçe Sözlük*’te dört çeşit anlamı verilmiştir. Birinci ve üçüncü anlamı yukarıda belirttiğimiz gibi, “metal” ve bakırdan yapılan para şeklindedir. İkincisi ise, “ağırlık ölçüsü” olarak düşünülür ise dördüncü anlamı, para birimi yani “para ölçü birimi” olarak kullanılmaktadır. Bu anlam *Eski Türkçe Sözlük*’te aşağıdaki gibi verilmektedir: “2. Bakır (ağırlık ölçüsü, belki dört gramından çok): *murč t[ört] baqır pitpidi beş baqır bisiy siñir altı baqır çur [ni] qilip // kırmızı biberi dört bakır, siyah biber beş bakır [ve] kaynatılmış oaltı bakır, [almak], toz yapıp (Rach I,)” (Eski Türk Sözlük, 1969: 82). Bize göre, bakır para ile ağırlık ölçüsü olarak kullanılan anlamı arasında semantik ilişki yoktur. Onun içindir ki, parçadaki biberle ilgili kullanılan bakır, ağırlığı değil; “boyut, hacim (sıgımlık)” ölçüsünü bildirmiştir. Yani bakır tabak, bardaktan yapılan ölçü aracının hacim ölçüsüyle ölçülen miktarları vermiştir. Değer ölçüsü birimi ise semantiğini şu şekilde anlatır: “4. Bakır (para birimi): bol mäsniñ üç satır üç jarım baqır bertim / (USp 50)” (*Eski Türk Sözlük, 1969: 82*). Burada da para anlamında kullanılmıştır. Yani değer ölçüsü çeşitli olduğunda boyutsal tasarım vasıtasıyla sayılı ve nesneli kısımları değiştirerek çeşitli ölçüler ve para ölçüsünü bildirmiştir. Bakırın bizim bahsettiğimiz her tarihi dönemlerde birkaç*

kullanımı onun değer ölçüsü kapsamında geniş bir şekilde kullanıldığını, dilin en aktif katlarındaki sözcük olduğunu düşündürebilmektedir.

“Bakır” gibi “yarmak” da tarihi dönemlerde geniş kapsamda kullanılan yaygın değer ölçüsüdür. Aynı zamanda eski para birimi olarak kullanılmış idi. Bu da Kaşgarlı Mahmut’un sözlüğünde yer almaktadır. Sözlükte hem “yarmak” , hem de “yarımak” olarak verilmektedir. İlk sözcüğün anlamı: “yarmak // para, pul” diye geçerken (Kaşgari, 1997: 61), ikincisinde: “Yarımak // yarmak, tenge (җыйғырша)” olarak verilmiştir (Kaşgari, 1997: 573-574). İkisindeki farklılık tek ünlü “ı” sesi olmasa, ikisi de aynı sözcüktür diyebiliriz. Ona göre, “yarmak” sözcüğü Türk boylarında çeşitli şekillerde söylenmiş olabilir. Kaşgarlı Mahmut’un esas nüshasında da “yarımak, yarmak” diye iki şekli ile verilmiştir. Yani bu transkripsiyonda oluşan bir hata değildir. A.Egevbayev’in transkripsyonu doğrudur. Ses yapısı, harf sayısı benzemediği için Kaşgarlı Mahmut onu iki yerde de vermiştir. Fakat anlamı aynıdır. Ama *Eski Türkçe Sözlük*’te sadece “yarmak” şeklinde verilmiştir (*Eski Türk Sözlük*, 1969: 242). Kaşgarlı Mahmut sözlüğün her yerinde isimlerin anlamını açıkladığında çoğu zaman “yarmak” sözcüğünden yararlanır. Örneğin:”Ellik // elli, elli yarmak // elli tenge, elli para” vs. (Kaşgai, 1997a: 173). Buna göre, o dönemde en sık kullanılan para birimi olduğu düşünülebilir. “Yarmak” bu kullanımdan farklı olarak sayılarla bir araya gelerek paraya benzemeyen ölçüyü bildirir. *Etnografik Ansiklopedi*’de “yarmak” sözcüğü hakkında şu bilgiler verilmiştir: “Yarmak, ortası delik kuruş olarak kullanılan ufak bakır paradır. Yarmak ticarete kullanılmakla birlikte başörtüsüne, çocukların, kadınların dış elbiselerine süs için takılan” (Kazak Etnografik Kategorileri, 2012: 335). Buradan hareketle demirin, bakır gibi değeri altın ve gümüşten aşağı olan metallerden yapılan ve çoğu zaman küçük ticaretlerde kullanılan bir maden olduğu söylenebilir. Dolayısı ile de halk için gerekli yerlerde kullanılmıştır. Demir için “yarmak/carmak” denilmesi kullanış bağlamının değişik olmasıdır diye düşünebiliriz.

Eski ve orta Türkçe dönemlerinde paranın karşılığı olan çeşitli nesnelere mevcuttur. Bu karşılıkların çoğu metalden yapılmıştır. Metalin en değerlisi ise altın ve gümüştür. Bu iki madenden yapılmış para türleri büyük çaplı alış-verişlerde ya da zenginler arasında kullanılmıştır. Onun için bu değerli metaller de en değerli para ölçü birimi görevini üstlenmiştir. Gümüş paranın kullanılmasını sözlükte geçen “gümüş” sözcüğüyle ilgili açıklamalardan anlayabiliriz: “kümüş//tenge, çünkü o gümüşten yapılmıştır.” (Kaşgari, 1997a: 428). Gümüş değer ölçüsü olmaktan ziyade çeşitli pahalı eşyalara da süs olarak kullanılmıştır. Onun için gümüş diğer metallere göre de çok değerli sayılabilir. Gümüşün çeşitli değer ölçüsü olarak kullanımı ise, sayı sıfatıyla bir araya gelerek verilmiştir. Böylece değer ile birlikte miktar ifadesinin kullanış gözükmektedir.

Kaşgarlı Mahmut’un sözlüğünde yazarın kendisinin söylediği gibi temiz, saf, Türkçe kelimeler kullanılmıştır. Dolayısı ile sözlükte alıntı kelimelerin yer almadığı düşünülebilir. Ayrıca başka dilden geçen kelimeler kullanılmışsa dahi kaynakları

gösterilmiştir. Kaşgarlı sözlüğünü hazırlarken buna çok önem vermiştir. Bunun yanında sözlükte geçen kimi sözcükler dikkatli incelendiği tespit edilebilen yabancı kelimelerin Türkçeye önceden girmiş olup ses ve kullanım açısından değişikliklere uğrayarak Türkçeleşmiş olduğu görülmektedir. Bu durum, anlamlı bütün dil birimleriyle ilgili olarak değerlendirilebilir.

Sözlükte değer ölçüsü olarak kullanılmış olan “sun” sözcüğüne de geçmektedir. Yukarıda dediğimiz gibi, bu sözcük ticarete ve kültürel ilişkilerde türlü sebeplerle ölçü birimi olarak Çince gelip Türkçeleşmiş olabilir. “Sun” sözcüğünün anlamını Kaşgarlı Mahmut şöyle açıklamıştır: “Sun//som: «sun altun//som altun». Onun boyutu bir parmağın uzunluğuna kadarki boyut olabilir” (Kaşgari, 1997: 195). Yani “sun” sözcüğü ilk başta uzunluk ölçüsü ise sonradan uzunluğuna göre ölçü olan altına verilmiştir. Bu sözcükle ilgili *Etnografik Ansiklopedisi*'nde şöyle bir görüş sunulmuştur: “Altın temizlenip hazırlandıktan sonra çeşitli kalıplara koyulur ve onların adları da farklı olur: büyüklere, altın cambı ya da som altın” denmiştir (Kazak Etnografik Kategorileri, 2011: 163). Anlam gelişmesi, seslerin değişmesi ile durmayarak “som” türüne dönüşerek para ismini almıştır. Askar Egevbayev onu “som” olarak doğru vermiştir. Bazı Orta Asya devletlerinde “sun” sözcüğü “som” şeklinde bugün de kullanılmaktadır. Kazakistan coğrafyasında da yaygın kullanılıyor. “Sun” sözcüğünden “som” altın, “som” gümüş sözcükleri kısaltılarak sadece “som” kelimesi korunup değer, para anlamında kullanılmış olabilir. *Eski Türkçe Sözlük*'te bu sözcüğün iki anlamı verilmiştir: “Sun I [кит. 寸, tshon, «uzunluk ölçüsü», yaklaşık 3 см (MK III 138); bir sunç budanı tü udura jarip //üzüm tohumunu bir sun edip bölerek (Rach I¹⁴⁶). Sun altın (MK III 138)»; SUN II: sun kiş yumuşak huylu kişi (MK III 138)” (Eski Türk Sözlük, 1969: 514). Burada “sun”un ilk anlamı Çince uzunluk ölçüsü olduğu tam olarak gösterilmiş ve onun sayısal anlamı öncelikle alınmıştır. Biz bu görüşü doğru kabul ediyoruz. Bugünkü Kırgızistan, Özbekistan ve Kazakistan devletlerinin yerli ağızlarında kullanılan para ismi “som”un kökeni, işte bu “sun” olarak adlandırılan Çince sözcüktür. Kaşgarlı Mahmut’un onun Çince sözcük olduğunu göstermemesini o dili bilmemesi ve değer ölçüsü olarak genel ortak kullanılmamasına bağlayabiliriz.

Modern Çin sözlüğünde ise “sun” sözcüğünün anlamı şöyle açıklanmıştır: “寸 cun, 量: 长度单位, 10 分 等于 1 寸, 10 寸 等于 1 尺. — 市寸合 1 / 30 米” (Eski Türk Sözlük, 1969: 226) (Tercümesi: uzunluk ölçüsü, 10 fen (0,333 cm) 1 sun (3,3 cm), 10 sun 1 çig (33,3 cm). 1 sun (ölçü birimi) 1/30 (3.3 m)). Yani “sun” sözcüğünün Çince de kesin olarak sayı anlamı vardır ve çok eskiden gelen eski uzunluk ölçülerinden biridir. Onun sayı ve miktar olarak karşılığı her tarihi dönemde, her hükümdarlık döneminde değişiklik arz etmektedir. Çeşitli Çin kaynaklarını incelediğimizde “sun” ölçüsünün bugünkü metrelik ölçü sistemiyle karşılığı şöyle verilmiştir. 1,58 cm, 2,31 cm, 2,42 cm, 2,45 cm, 2,96 cm, 3,1 cm, 3,12 cm, 3,27 cm, 3,2 cm, 3,4 cm, 3,55, 3,6 cm. Her dönemde çeşitli ölçüleri bildirse bile, birbirinden çok uzaklaşmamıştır. 1,58-3,6 aralığında çeşitli uzunlukları bildirmiştir. Bu bağlamda

Eski Türkçe Sözlük'te doğru verildiği gibi “sun”un uzunluk anlamını 3 cm olarak alabileceğimizi ifade edebiliriz. Bazen “sun” Rusçanın uzunluk ölçüsü “diyum”le denkleşmiştir. “Diyum” için yaklaşık 2,54 cm uzunluğunu bildirir dersek doğru olur kanaatindeyiz.

“Som” sözcüğünün “sun”dan dönüşmüş olabileceğine bir başka delil olarak da Çince'deki 寸 hiyeroglifinin diğer bir anlamını da söyleyebiliriz. 寸 (sun) Çincede çoğu zaman uzunluk ölçüsü olarak değil, dik dörtgen nesnelerin uzunluğu ve eninin genel ya da belirli bir standarttaki ölçülerini bildirir. Örneğin, 1寸=2,5*3,5 cm (resim, kâğıt vs.). Altın en değerli metal olduğundan dolayı, değer ölçüsü olarak standart uzunlukta (uzunluk ve genişlik olarak) üretimi yapılır. Kaşgarlı Mahmut sözlüğünde “sun altın” da aynı burada olduğu gibi tam standart uzunluklarla yapılmış bir altını karşılamaktadır. Yani Çin ölçüsünü temel olarak üretilen altın ölçü birimini ifade etmektedir. Altının uzunluğu ile eninin karşılığını belirttikten sonra onun standart ismini koymak oldukça kolaydır. Bu bir dil kanunu olarak kabul edilebilir. Onun için sun (寸) uzunluk ölçüsü, “sun altın, som” para birimleri bir kaynaktan çıkmıştır görüşünü savunabiliriz.

3. Mesafe Ölçülerinin Karşılaştırılması

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde yer alan ölçü birimlerinden biri de mesafe ölçüleridir. Sözlükte “yığaç”, “farsah”, “çığ” gibi mesafe bildiren sözcüklere yer verilmiştir. Bu ölçü isimleri toprak üzeri mesafeyi veya ticarete çeşitli malların uzunluğunu ölçmede kullanılmıştır ve onların tam sayısal anlamını karşılamaktadır.

Mesafe ölçülerinden “sun” uzunluk ölçüsüne benzeyen ve eski Çince'den Türkçeye giren ölçülerinden biri de “çığ”dır. Bunu Kaşgarlı sözlüğünde şöyle açıklamıştır “Çığ-şi, Türklerin uzunluk ölçüsüdür. Bu Arap ölçüsünün üçte ikisine denk gelir. Onunla göçebeler bez ölçerler” (Kaşgari, 1997: 183). Müellifin buna Türklerin ölçü birimi demesi yanlıştır. Çünkü Çince'den Türkçeye girmiştir. “Çığ” ölçüsünün tam uzunluğu bugünkü metrelik sistemine göre 33,3 cm'ye denk gelir. *Eski Türkçe Sözlük*'te “çığ//尺 (chı) ölçüsü hakkında”: “Çiy II: [Çin. 尺, çı, chiaeg uzunluk ölçüsü, yaklaşık 30 cm] çığ (uzunluk ölçüsü) (MK 4993): altı jegirmi çiy beş tsun etüz belgürtüp [Budda] (Suv 41₁₂)” tanımlamalarına yer verilmiştir (Eski Türk Sözlük, 1969: 147). Buradan okunuşunun “çığ” mı, yoksa “尺 (chı)” mı, onu kesin olarak söylemek çok zordur. Ayrıca verilen kaynakların kesin olduklarını tespit ederek Türk, Çin dillerinde ortak kullanılan ölçü birimleridir diyebiliriz. Fakat bu sözcük Çince'de bugün de kullanılmakta ve anlamı eski Çince ölçü olarak verilmektedir. Modern Çince sözlüğünde bu sözcüğün anlamı şöyle açıklanmıştır: “尺 chı 量: 长度单位, 10寸 等于1尺, 10尺 等于1丈. 1市尺合 1/3” (Xdhycd, 2012: 175) (Tercümesi: uzunluk ölçüsü, 10 sun (3,33 cm) 1 çığ (33 cm), 10 çığ 1 kişiye (333 cm) denk gelir. 1 çığ (ölçü) denk 1/3 (3,33m)). “Çığ” uzunluk ölçüsü eski Çince'de de her krallık döneminde çeşitli uzunluklara karşılık gelmiştir. Ama birbirinden çok farklı uzunluklara karşılık gelmemiştir. Bu uzunluk ölçülerinin Çin ve Türk dillerinde

aynı görevde kullanılması, ölçü birimleri arasında çok kullanılmış olan sözcükler olmasıyla beraber hızla genelleşmesi, dilin yayılma ve etkileşme sürecine uygun dil birimi olduğunu da ispat etmektedir. Türkçe kendi dönemlerinde dilin bu tabii özelliğinde kendi gücünü açıkça gösterebilmiştir.

Sık sık kullanılan mesafe ölçü birimlerinden biri, “yığaş”tır. Kaşgarlı, sözlüğünde bu sözcüğü şöyle açıklar: “yığaş // farsah, uzunluk ölçüsü: bir yığaş yer//bir farsah yer” (Kaşgari, 1997c: 17). “Yığaş” sözcüğünün sözlükte iki anlamı verilmiştir. Birincisi, ölçü anlamı, ikincisi ağaç anlamıdır. “Farsah” ise orta Türkçe dönemlerinde uzak mesafeyi anlatan uzunluk ölçüsüdür. A. Egevbayev sözlüğü tercüme ettiğinde bu mesafe anlamını “yığaşla” denkleştirir: “Bir farsah on iki bin arşına denktir” (Kaşgari, 1997c: 17). “Arşın” da eski halkların çoğunda kullanılan uzunluk ölçüsüdür. Rus kaynaklarına göre, 1 arşın 0,71 cm, yani 12 bin arşın 8520 metre olur. “Yığaş” da, “farsah” da bu uzunluğa denktir. *Eski Türkçe Sözlük*'te de “yığaş” sözcüğünün üç anlamı verilmiştir. Burada ilkinin anlamı, ağaçtır. İkincisinin anlamı şöyle açıklanmıştır: “yığaş: mesafe ölçüsü: bir yığaş yer. Bir yığaş yedi kilometre (MK III 8.)” (Eski Türk Sözlük, 1969: 265). İki kaynaktaki da uzak mesafe anlamı vermesi dile getirilse de denkleştirilen sayısal anlamında oldukça anlam uzaklığı vardır. *Eski Türkçe Sözlük*'te üçüncü anlamı: “jıyaç III: jıyaç jılduz//Jüpiter” (Eski Türk Sözlük, 1969: 265). Gök sistemindeki en büyük gezegen sayılan Jüpiter'in, uzak mesafede yerleşmesinden dolayı “jıyaç jılduz” denmiştir. “Yığaş” sözcüğü, uzak, ırak anlamındadır. Bize göre, “yığaş” sözcüğü Kaşgarlı Mahmut'un eseri ortaya koyduğu dönemden önce de daha uzun bir sayısal anlamı veren uzunluk ölçüsü olarak kullanılmıştır. Çünkü uzunluk ölçüsü olarak anlamının yerleşip bütün Türk boylarında yaygın kullanılmasının bir kaç yüz yıl gibi kısa sürede olması mümkün görülmemektedir. Bu sözcüğe daha sonraki 15. yy'a ait tarihi yazı eserlerinde de sık sık rastlanır. 15. ve 16. yüzyıla ait Babürname'de “yığaş” sözcüğüne rastlanmaktadır. Burada yaklaşık olarak 6 km'lik bir mesafe kastedilmektedir (Babir, 1990: 14).

“Farsah” da uzak mesafeyi bildiren ölçü olarak Kaşgarlı Mahmut sözlüğünde birkaç yerde geçmektedir. Sözlükte Türklerin arazi-toprak boyunu, mesafesini anlatmak için “farsah” sözcüğünü kullandıkları görülmektedir. “Yığaş”a göre, “farsah” sözcüğü daha çok kullanılmış olabilir. Sözlükte şöyle verilmiştir: “Rum ülkesinden Maşın'a kadar bütün Türk devletlerinin uzun boyu beş bin farsah, eni üç bin farsah olup hepsi sekiz bin farsah yapar. Bunların yerini tam bildirmek için hepsini dünya yüzü gibi haritanın içinde gösterdim” (Kaşgari, 1997: 56). Rum bugünkü Roma ise, Maşın Hindistan ve Moğolistan'ı karşılayan isimler olarak ifade edilebilir. Bu ölçü ifadesinde büyük toprakların mesafesi 5000 farsahtır. A. Egevbayev ise “farsah” sözcüğünü şöyle açıklamıştır: “farsah, uzunluk ölçüsüdür, 6,24 km” (Kaşgari, 1997a: 56). Öyle ise, Kaşgarlı'nın kaynaklarında Türk yurdunun batısı ile doğusunun mesafesinin, 31,200 km olarak yer almadığı düşünülebilir. Bütün dünya ekvatorunun uzunluğu, 40,076 km olduğu göz önünde bulundurulduğunda Türk ülkesinin boyu daha net olarak göz önünde canlanabilir. “Farsah” sözcüğü hakkında ya A. Egevbayev'in gösterdiği, ya

da Kaşgarlı'nın Türk yurdunun mesafesi hakkında bilgisi yanlışır. Çünkü "farsah" ve "yığışın" mesafe anlamı denk değildir. A. Egevbayev'in "Bir farsah on iki bin arşına denk gelir" ifadesinden yola çıkılarak yapılan hesaba göre, "farsah" yukarıdaki 6400 km'ye uygun gelmez. Yani iki ölçü birimi de uzak mesafeyi bildirse de anlamları aynı değildir diyebiliriz.

4. Ağırılık Ölçülerinin Karşılaştırılması

Kaşgarlı Mahmut sözlüğünde rastlanan ölçü birimlerinin en sonuncusu, "ağırılık ölçüsü" birimleridir. Sözlükte tam sayısal anlamı bulunan ancak 4-5 ağırılık ölçüsüne rastlanmaktadır. Ağırılık ölçüsü günlük hayatta da, küçük ve büyük ölçekli ticaretle de daima gerektiren, orta yüzyıldaki en sık kullanılan türlerindedir. Fakat Kaşgarlı Mahmut sözlüğünde "sagu, batman, kırklum, kevsî" gibi birkaç ağırılık ölçüleri rastlanır. Bunun nedenini biz Kaşgarlı'nın saf Türklük unsurlarını almasına bağlıdır. Ayrıca bu birkaç sözcük, Türk boylarında ağırılık ölçüsünün kesinliğine olan gerekliliğin çok eski dönemden başladığını da gösterir. Bu ise medeniyetin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde rastlanan ölçü birimlerinin bazılarının ismi zikredilmesine rağmen anlamı tam olarak açıklanmamıştır. Bunun nedenin ise pek çok farklı karşılığının olmasından ileri geldiği tahmin edilmektedir. Bu gibi ölçülerden biri de "sagu"dur (Kaşgari, 1997c: 306). Sözlükte onun ölçü birimi olduğu açıklanmaktadır. Fakat tam olarak hangi nesnelere için kullanılacağı hakkında örnek verilmemiştir. *Eski Türkçe Sözlük*'te söz konusu ölçünün anlamı şöyle açıklanmıştır "Sayu: buğdayı ölçüsü (MK III 225): qırqlum sayu (≈16,48 л) (MK III 418)" (*Eski Türk Sözlük*, 1969: 481). "Sagu" sadece ağırılık ölçüsü değil, hacim ölçüsünü bildiren ve sayılmayan, boyutu, ağırlığı ölçen, ufak, katı nesnelere için kullanılır. "Kırklum" ölçüsü hakkında Kaşgarlı Mahmut sözlüğünde: "Kırklum, terazi: «кырклым сагу // ölçü, terazi aracı» tanımlaması yer almaktadır. "Kırklum" için "Tamamlayınca 'bir ölçü olur", der (Kaşgari, 1997c: 555-556). Yani bu hacme denktir. Tohum türlerini ölçmek için yarayan araçtır. Onun hacim ölçüsü yukarıda dediğimiz gibi 16,48 litredir. "Kırklum" sözcüğü *Eski Türkçe Sözlük*'te şöyle açıklanmıştır: "Qırqlum: hacim ölçüsü (≈16,48л) (MK III 418)" (*Eski Türk Sözlük*, 1969: 446). Bu bilgiler söz konusu ölçülerin tam ederine karşılık denk gelen ölçüler olduğunu göstermektedir.

Türklerin tarih sahnesine çıktığı dönemlerden itibaren günümüze kadar Türkçede ağırılık ölçüsü olarak kabul edilen ve Türk topluluklarında yaygın olarak kullanılan ölçülerden birisi de "batman"dır. Kaşgarlı onu şöyle açıklar "Batman // batman: bir matman et" derken tam ne kadar olduğunu söylememektedir (Kaşgari, 1997a: 503). *Eski Türkçe Sözlük*'te: "Batman: (ağırılık ölçüsü (180'den 300 kg'e kadar) (MK 223₃): iki batman et" olarak yer almaktadır (Eski Türk Sözlük, 1969: 89). Bu bilgi kesin değildir. "Batman" bu dönemlerde Rusçada da kullanılmıştır. Bu bilgiyi pekiştirmek için V.İ. Dal sözlüğünden örnek verelim: "Batman. Türkçe (İsveççe bir kök) Aşyalı ağırılık ölçüsü, çok çeşit: Kırım ve Kafkas batmanı, 26 pud;

Kırımca 25 pud.; Kırımca 6 okoveya 18 funt, Orta Asya'da 12 pud" (Dal, 1956: 39). "Batman//batpan" Türk topluluklarında da, diğer halklar arasında da çeşitli fonetik farklılıklarla söylenmektedir. Farklı tarihi dönemler ve farklı ülkede kendine has karşılığı olan ağırlık ölçüsünü bildirir. Onun için batmanın tam ağırlık ölçüsü olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun hakkında *Etnografik Ansiklopedi*'de şöyle denmektedir. "Batman da ağırlık birimi olarak her ülkede, her dönemde, çeşitli hanlar zamanında farklı kullanılmıştır. Ölçü farklılığı 401,78 hektardan, büyük batmanlar (mann-i-şah, padişah batmanları) 6-7 kg olup, bazen 83 kiloya kadar yeter. 14. ve 18.yy'da Buhara'da şariatlık kanunluk manndan 4,8 hektara denk gelir. Deşt-i Kıpçak'ta, Altın Ordu başkenti Saray'da mann 1,953 kg'a denk gelip, 19.yy'da Taşkent, Çimkent şehirlerinde bir batman 10,5 put, yani 171,99 kg'a, Cambul'da (Evliya ata) 12 put'a denk gelir". Onun için tam ölçüsünü ifade etmekten ziyade onun dil bilimi kapsamındaki ölçülük görevi önemlidir. Ölçünün çeşitli yaklaşımlara göre yüzyıllar boyunca yaygın kullanılan ağırlık birimi olduğunu açıklar. "Batman", modern Kazakçada tam ölçü birimi olarak kullanılsa da sözcük olarak kullanımda vardır. Yani "ağır" anlamını bildiren çeşitli kelime gruplarında ve atasözlerinde, tasvirî ağırlık anlamları belirtmede sık sık kullanılmaktadır.

Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde tohum ve onun gibi ufak eşyaları ölçmede kullanılan ölçülerden biri ise "keşî"dir. Sözlükte şöyle verilmiştir: "Kevşi // kemşen. Uygur ülkesi tarafında, Kaşgar'da kullanılan tohum, daha ufak şeyleri ölçü çeşidi; on ritl'e denk gelir" (Kaşgari, 1997a: 477-478). Bunun tam ölçüsü verilmemiştir. Ancak A. Egevbayev "bir ritl 306 gramdır" diye gösterip bu sözcüğe "kevsen, kepsen" diye tahmin eder. "Keşî" orta dönemlerde de seyrek rastlanan ölçülerden biridir. Arap ölçüleri ve çeşitli Türkoloji belgelerinde de rastlanmaz. Bunun ağırlık ölçüsünün ne kadar olduğunu "ritl"den tespit edebiliriz. "Ritl", orta yüzyıla ait Türk, Arap yazılı eserlerinde sık sık rastlanan ağırlık ölçüsü olduğu için bilimsel kaynaklardan bu sözcük hakkında bilgi verilir. Eski belgeler ve yazılı kaynaklarda yazılan Tatar tarifi hakkında kitapta: "Ritl, Horezm ölçüsüyle 330 dirhem. Buğday, darı gibi tohumlarda kullanılır. Erzen, mercimek, çene (darı) derler. Buğdaya benzeyen ebuğday ritlle satılır [43]. Bu (genellikle sahip oldukları) söylenir: her eşeğin yükü (bunun ve bunun) masrafı çok fazladır ve eşeğin yükü yüzlerce ritl oluşturur. Buğdayın ortalama maliyeti (100 ritl) 2 ½ dinardır; aynı fiyata ve mercimek için. Arpa (değer) 2 dinar" ifadeleri yer almaktadır (Rubinşteyn, 1937: 54). Buna göre, "ritl" yaklaşık 475 g'dır. Bunu on kat çoğaltırsak, "keşî" yaklaşık 4,75-5,0 kg ağırlığı tutar. Bazı kaynaklarda bir "ritl" 15 kg'dır. Özbekistan'ın İmam el-Buhari Taşkent İslam Enstitüsü'nün Öğretim Görevlisi Abdulazim Ziyouddin'in kaynaklarında ise, "ritli" "ratl" olarak ifade edilmiş ve şu şekilde anlatılmaktadır: "Ratl (ritl): Irak ratli = 0,515625 litre (≈ 0,516 litre). Ağırlığı = 408 rp (= 128,57 Irak dihranı)" (Ziyouddin, 2017: 4). Buna istinaden "keşî" yaklaşık 4 kilodur diyebiliriz. Bu görüş Tatar kaynaklarında etraflıca yer almamaktadır. Ayrıca bu sözcük hacim ölçüsünü de belirtmektedir.

5. Sonuç

Ölçü birimleri dilin en aktif kullanılan sözcükler grubuna girmektedir. Diğer dil birimlerine göre yaygın bir kullanımı olduğundan o dili kullanan millet ve boylara özeldir. Ayrıca ölçü birimleri halkın manevi alanındaki en gerekli anlamlarını tasvir etmektedir. Hem o dili kullananların dille ilişkisini hem de dilin sosyal statüsünü göstermektedir. Türk dilinde ölçü birimleri sistemi gelişmiş ve onun anlamı tam sayılarla standartlaşmıştır. Buna göre, eski ve orta Türkçe dönemlerinde, Türk ölçü birimleri sistemi kalıplaşmış, yaygın olarak kullanılmış ve bu da Türkçenin güçlü bir dil olduğunu ispat etmiştir. Bunu biz yukarıda tahlil ettiğimiz Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde gösterilen ölçü birimlerinden yola çıkarak rahatlıkla savunabiliriz. Sözlükteki ölçü birimleri kalıplaşma özelliğine göre anlamsal isimlerdir. Araç-gereçler, metal, değerli eşyalar ve alıntı dilsel unsurları temel almaktadır. Bu bir rastlantı değildir. Eski Türk dönemlerinde en değerli nesnelere ve nesnelere boyutunu ölçme sürecinde en ulaşılabilir ve uygun vücut organları olduğu için semantik gelişim sonucunda ölçü birimlerine dönüşmüştür. Bu kanunun bütün dünya dillerinde de yaygın olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu ölçü birimleri iç ve dış dilsel etkenlerinin ve diğer yaygın dillerin tesirine uğrar. Bu dildeki küreselleşme sürecinin ilk sıfatlarını belirtir. Ölçü birimleri orta yüzyıl döneminde de nesnelere boyut, ağırlık, hacim ve uzunluk kategorisinde anlamlarının karşılığı temeline yerleşmiştir diyebiliriz.

Kaynaklar

- Babır, Zahir ad-din Muhammed. (1990). *Babürname* (Бабырнама./Çeviren B.Kocabekov. Alamtı: Calın.
- Eski Türk Sözlük*. (1969). Leningrad: Nauka Matbaası.
- Kaşgari, Mahmud. (1997). *Türki Tilder Sözdigi*. Alamtı: Hant.
- Kazak Etnografik Kategorileri. (2011). *Anlamlar ve İsimlerinin Geleneksel Sistemi Ansiklopedi*, c.1, Alamtı: DPS.
- Kazak Etnografik Kategorileri. (2012). *Anlamlar ve İsimlerinin Geleneksel Sistemi Ansiklopedi*, c. 2, Alamtı: DPS.
- Rubinşteyn, N.L. (1937). *Belge ve Materyallerde Tatar Tarihi*. Moskova.
- Vladimir, Dal. (1956). *Yaşayan Rus Dilinin Açıklamalı Sözlüğü* (Толковый словарь живого велико-русского языка). T I, II, III, IV. Moskova.
- Yeşil, Yılmaz. (2015a). *Türk Sözlü Anlatılarında Şekil Değiştirme*. Ankara: Kalem Kitap Yayınları.
- . (2015b). *Deyimlerin Öyküsü Türk Halk İnançlarından Dilimize Geçen Deyimler*. Ankara: Kalem Kitap Yayınları.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. (2018). Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri, *Millî Folklor*; 119, 48-59.

Xdhycd (2012). *Xiàndài hànyǔ cídiǎn. Guó shèhuì kēxuéyuàn yǔyán yánjiū suǒ cídiǎn biānjí shì biān*. -6 Bǎn. Běijīng: Shāngwù yìn shūguǎn, 1874 yè.

Ziyouddin, Abdul. (2017). *İslam'da Ölçü Birimleri* (Исломда ўлчов бирликлари). Erişim tarihi: 28.02.2018. <http://madrassa.uz/books/islomda-ulchov-birliklari-uzbek.pdf>.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ İNANCINA DAİR İKİ VELÂYET-NÂME* TWO VELAYETNAMES ABOUT THE ALEVI-BEKTASHI BELIEF

Mevlüt İLHAN**

Öz

Türk kültüründe Alevî-Bektaşî inancına dair yazılmış birtakım eserler bulunmaktadır. Bu eserler arasında velâyet-nameler önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma, Alevî-Bektaşî inancına dair yazılmış iki velâyet-nâme üzerine yapılmış iki neşir çalışmasının tanıtımı hakkında olacaktır. Prof. Dr. M. Fatih Köksal tarafından hazırlanan bu iki çalışma Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları arasından 2018 yılında çıkmıştır. Söz konusu eserlerden ilki Uzun Firdevsî tarafından manzum olarak yazılan *Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Velî-i Horasanî*'dir. Diğer eser ise *Sultân Şücâ'e'd-dîn Velâyet-nâmesi*'dir. Her iki eserin de tenkitli metni oluşturulmuş, sonlarında ise okuyucuların ve araştırmacıların faydalanmaları için arkaik kelimeler sözlüğü ile dizin eklenmiştir. Bu tanıtım yazısı ile yukarıda ismi geçen iki eser hakkında bilgi verilerek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî inancı, velâyet-name, Uzun Firdevsî, Hâcî Bektaş Velî, Sultân Şücâ'e'd-dîn, Prof. Dr. M. Fatih Köksal.

Abstract

There are a number of works on the Alevi-Bektashi belief in Turkish culture. Among these works, velâyetnames have an important place. This study aims at presenting two studies on two velâyetnames of the Alevi-Bektashi belief. These two works prepared by Prof. Dr. M. Fatih Köksal were published in 2018 in the Journal of Alevi Studies. The first of these works is *Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Velî-i Horasanî* written in verse by Uzun Firdevsî. The other is *Sultân Şücâ'e'd-dîn Velâyet-nâmesi*. Critical text of both works was created. After the text the old words dictionary and index was added for the readers and researchers.

Keywords: Alevi-Bektashi belief, velâyet-name, Uzun Firdevsî, Hâcî Bektaş Velî, Sultân Şücâ'e'd-dîn, Prof. Dr. M. Fatih Köksal.

1. Giriş

Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları tarafından basılan *Uzun Firdevsî'nin Manzum Vilâyet-nâmesi* ile *Sultân Şücâ'e'd-dîn Velâyet-nâmesi*, Alevî-Bektaşî inancına dair önemli kaynaklardandır. Prof. Dr. M. Fatih Köksal'ın titiz çalışması sonucu ortaya çıkan bu iki eser merhume Fatma Türkoğlu ve merhum Hüseyin Türkoğlu adına Ankara-Beypazarı-Köseler köyünden Türkoğlu ailesi tarafından desteklenmiştir.

Yayımların tanıtımına geçmeden önce eserlerden birinin *Vilâyet-nâme* diğerinin ise *Velâyet-nâme* olarak adlandırılması ile ilgili yazarın *Sultân Şücâ'e'd-dîn Velâyet-nâmesi*'nde bir dipnotta yer alan ifadelerini aktarmakta fayda var: “velâyet-nâme”- ‘vilâyet-nâme’ meselesine parmak basmak isteriz. Arapça olan ‘velâyet/vilâyet’ kelimesi ‘dostluk, velilik’ anlamına gelir. ‘Velâyet-nâme/vilâyet-nâme’ bir edebî türdür. Hacı Bektaş'ın menkabelerini bir araya toplayan ve ‘Hacı Bektaş Vilâyet-nâ-

* Makalenin Geliş Tarihi: 14.11.2018, Kabul Tarihi: 30.11.2018. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.30

** Arş.Gör., Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ilhanmevlut@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9774-3836>

mesi' olarak bilinen eser bu türün en tanınmış örneğidir. Abdülbâki Gölpinarlı'nın eseri 'Vilâyet-nâme' adıyla yayımlamasından sonra eser bu adla (Vilâyet-nâme) anılmaya başlanmıştır. Nitekim biz de elimizdeki kitapla eşzamanlı olarak yayımladığımız Uzun Firdevsî'nin 6 bin küsur beyitlik 'manzum' Hacı Bektaş Vilâyet-nâmesi'ne 'Velâyet-nâme' değil 'Vilâyet-nâme' dedik. Aynı türden esere burada 'velâyet-nâme' orada 'vilâyet-nâme' dememiz bir tenakuz eseri değildir. Hasseten ve sadece Hacı Bektaş Vilâyet-nâmesi için 'Vilâyet-nâme', diğer evliya menâkıbları içinse 'velâyet-nâme' demeyi uygun bulduk.' ”

2. Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme, Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Velî-i Horasanî (Tenkitli Metin)

Büyük boy, gofreli, mukavva cilt içinde renkli kuşe kâğıda basılmış olan eser 607 (XVI+591) sayfadan oluşmaktadır. Türkoğlu Ailesi bireyleri tarafından “Fatma Türkoğlu ve Hüseyin Türkoğlu'nun aziz hatırasına” başlıklı söz konusu aile büyüklerinin hayat hikayelerini içeren bir yazı ile başlayan eserde daha sonra Alevilik Araştırmaları Dergisi adına bir yazı ve editör Coşkun Kökel tarafından yazılan yazı yer almaktadır.

Yazar, ön sözde *Vilâyet-nâme*'nin Alevî-Bektaşî toplumu için önemli bir eser olduğunu belirterek söze başlar. *Vilâyet-nâme*'nin biri mensur diğeri manzum olmak üzere iki şekli olduğunu belirten yazar, Gölpinarlı'nın neşrettiği mensur *Vilâyet-nâme*'nin daha fazla bilindiğini, manzum *Vilâyet-nâme*'nin ise pek bilinmediğini söyler. Yazar bu çalışmada, bugüne kadar Uzun Firdevsî'nin yazdığına dair güçlü kanaatler bulunmasına rağmen ona ait olup olmadığı kesinlikle ispatlanamayan manzum *Vilâyet-nâme*'nin dört nüshası üzerinden tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir. Bu çalışma ile yazar, manzum *Vilâyet-nâme*'nin Firdevsî'nin eseri olduğunu; mensur olan *Vilâyet-nâme*'nin de aynı müellif tarafından kaleme alındığını; müellifin önce mensur, sonra manzum *Vilâyet-nâme*'yi yazdığını ortaya koymuştur.

Yazar, *Vilâyet-nâme*'nin Türklüğün ve Türkçenin en sağlam kalelerinden biri olduğunu belirterek bunu 893. beyitte yer alan “Çünkü Türk'e bulamaz kâfir zafer” sözüyle örneklerdir. *Vilâyet-nâme*'nin Türk dili için çok önemli bir eser olduğunun altını çizen Köksal, Arapça-Farsça tamlamaların eserde yok denecek kadar az olduğunu belirtir.

Yayımlanan tenkitli metin toplamda 6336 beyitten oluşmaktadır. Yazar, çalışmanın metin dışında kalan bölümlerinin çok daha uzun tutulması gerektiğini ancak türlü sebeplerden dolayı bunun mümkün olmadığını dile getirerek esere dair bu çalışmada kaydedilmeyen malumat ve değerlendirmeleri sonraki çalışmalarda neşretme niyetinde olduğunu söyler.

“Manzum Vilâyet-nâme'nin Müellifi Kimdir?” başlıklı bölümde, Prof. Dr. M. Fatih Köksal, manzum *Vilâyet-nâme* ile mensur *Vilâyet-nâme* arasında iki parça halinde toplamda 700 beyitlik aynılığın olduğunu belirtir. *Vilâyet-nâme*'nin Firdev-

sî'ye ait olduğunu öncelikle Gölpinarlı'nın tespitlerine yer vererek ifade eden yazar, sonrasında kendisine ait tespitleri sıralamaktadır. Konu hakkında eldeki verilerle bir tartışma ortaya koyan Köksal, kendisinin tespit ettiği Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma nüshadan hareketle eserin müellifinin Uzun Firdevsî, Firdevsî-i Tavîl ve Firdevsî-i Rumî adlarıyla anılan meşhur Süleymân-nâme müellifi olduğunu ortaya koymaktadır. Yine de bilim yapmanın gereği olan şüpheyi elden bırakmayan yazar, Firdevsî adının neden sadece bir nüshada yer aldığını ve söz konusu nüshanın niçin eldeki diğer nüshalara göre çok farklı olduğunu sorgulamış ve birtakım tespitler ortaya koymuştur.

“Mensur ve Manzum Vilâyet-nâme'lerin Karşılaştırılması” başlığı altında Köksal, iki eseri başta konular olmak üzere kısmen dil ve üslûp bakımından karşılaştırmaktadır. Köksal, iki Vilâyet-nâme arasındaki benzerlik ve farklılıkları 9 maddede değerlendirmiştir.

“Manzum Vilâyet-nâme'nin Nüshaları (Tavsif ve Değerlendirme)” başlıklı bölümde eserin nüshaları tanıtılarak nüshaların değerlendirilmesi yapılmaktadır. Değerlendirilen nüshalar şu şekildedir:

- Hacı Bektaş Tekkesi (Ankara Genel Kitaplık, 898) Nu. 200 nüshası (HB): Yazar, nüshanın gerek fizikî özellikler gerekse dil hususiyetleri açısından en geç 16. yüzyıl sonları veya 17. yüzyıl başlarında yazılmış olabileceğini söyleyerek, eldeki en eski nüsha olduğunu belirtir.

- İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet K0005 nüshası (B): Bu nüshanın HB nüshası ile büyük benzerlik gösterdiğini ifade eden yazar, HB nüshasından istinsah edilmiş olabileceğini söyler.

- Milli Kütüphane Yz. A 7544 nüshası (MK): Nüshanın 1720 yılında istinsah edilmiş olabileceği tespit edildikten sonra B ve HB nüshalarından farklı bir koldan olduğu belirtilmiştir.

- Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 6329 nüshası (S): Mart 1679 tarihinde istinsah edildiği belirtilen nüshanın tespit edilen nüshaların en hacimsizi olmasına rağmen Firdevsî mahlasının geçtiği tek nüsha olmasından dolayı ehemmiyetli olduğu ifade edilmiştir.

Eserin oluşturulmasında başvurulmuş 4 nüsha yukarıda zikredilen nüshalardır. Bunların dışında Bedri Noyan, Teoman Türkoğlu ve Fahri Bilge nüshaları hakkında bilgiler verilmiştir.

“Metni Kurarken İzlenen Yöntem” başlığı altında çalışmanın yöntemi 10 ana madde ile ortaya konmuştur. Söz konusu yöntemle ilgili olarak:

- Çalışmada her beyte sıra numarası verilmesi, kullanılan yazma nüshaların sayfa numaralarının metin üzerinde gösterilmesi, eserin tertipli ve kullanımı kolay bir şekilde hazırlanmış olduğunu göstermektedir.

- Eserde yer alan Arapça ve Farsça ifadeler ve konu başlıklarının Türkçelerinin dipnotta gösterilmiş olması söz konusu dillere vukufiyeti olmayan okuyucular için büyük kolaylık oluşturmaktadır.

- Çalışmada ihtiyaç duyulduğunda metin tamiri yoluna gidilmesi, okunuşunda tereddüt edilen noktaların soru işaretiyle belirtilmesi ve okunamayan ya da okunuşundan emin olunamayan ibarelerin fotoğraflarının aparatıda gösterilmesi metnin tenkitli neşrinin hassasiyetle ortaya konduğunu göstermektedir.

- Vezinle ilgili hususlarda izlenen esaslar, edebiyat araştırmacıları için kolaylık sunmasının yanında yol gösterici bir mahiyete sahiptir.

- Eserde transkripsiyon alfabesinin kullanılması, eserin doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca nüsha farklarının aparatıda gösterilmesi çalışmanın titizlikle ortaya konduğunu delillerinden biri olarak göze çarpmaktadır.

Eserin tenkitli metninin sonuna “Lûgatçe” ve “Özel Adlar Dizini” eklenmiştir. Eserde yer alan Arkaik Türkçe Kelimeler Sözlüğü şeklinde hazırlanan Lûgatçe’de yer alan kelimelerin, bugün sıradan sözlüklerde anlamlarını bulmanın mümkün olmadığı hatta *Tarama Sözlüğü*, *Derleme Sözlüğü* gibi sözlüklerde karşılığının bulunmadığı 30 civarında Türkçe kelimenin yer aldığı ifade eden Köksal, bu durumun *Vilâyet-nâme*’nin Türk dili tarihi açısından önemini ortaya koyan önemli bir özellik olduğunu ifade eder. “Özel Adlar Dizini” ise “Yer Adları”, “Şahıs Adları” ve “Diğer Özel Adlar” olmak üzere üç başlık altında toplanarak araştırmacılar için kolaylık sağlanmıştır. Eser bu bölümlerle son bulur.

2. Sultân Şücâ’e’-d-dîn Velâyet-nâmesi (Tenkitli Metin)

Yukarıda bahsettiğimiz *Vilâyet-nâme-i Hacı Bektaş* gibi aynı baskı yöntemi ve kalitesiyle hazırlanan *Sultân Şücâ’e’-d-dîn Velâyet-nâmesi* 174 (XVI+158) sayfadan oluşmaktadır. Diğer eser ile birlikte bir karton çanta içinde dağıtımı yapılan *Sultân Şücâ’e’-d-dîn Velâyet-nâmesi* için de *Hacı Bektaş Vilâyet-nâmesi*’nin başındaki gibi Türkoğlu Ailesi bireyleri tarafından “Fatma Türkoğlu ve Hüseyin Türkoğlu’nun aziz hatırasına” başlıklı yazı ile *Alevilik Araştırmaları Dergisi* adına yazılan yazı yer almaktadır. Editör tarafından kaleme alınan yazıda ise Şücaaddin *Veli Velayetnamesi*’nin 15. yüzyılda Alevî-Bektaşî inancının temsilciliğini yapmış Şücaaddin Veli ile ilgili en önemli yazılı kaynakların başında geldiğini ifade etmektedir.

Prof. Dr. M. Fatih Köksal eserin ön sözünde Anadolu’nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde büyük rolleri olan “Anadolu Abdalları”nın önde gelen şahsiyetlerinden olan Şücaeddîn Baba için yazılan *Velâyet-nâme*’nin, fazla hacimli olmamakla birlikte klasik menâkıb-nâmelerin bütün özelliklerini taşıdığını ifade eder. *Velâyet-nâme*’nin manzum-mensur karışık olarak yazıldığını belirten yazar, eserin yaklaşık üçte ikilik kısmını oluşturan ilk bölümünün mensur, kalanının ise manzum olduğunu ifade eder. Ayrıca eserle ilgili olarak; 13’ü mensur, 6’sı manzum olmak üzere 19 menka-

benin “Hikâyet” başlığı ile yer aldığı belirtilmiştir. Manzum bölümde yer alan menkabelerin üçü “hikâyet”, üçü “velâyet” tanımıyla yer almaktadır. Ayrıca yazar, eserin dilinin sadeliğiyle dikkati çektiğini ifade etmektedir.

Yazarın ifadesiyle; bu çalışmada, -yayıncının da talebi ile- metin dışında kalan kısımlar kısa tutulmuştur. Ön sözden sonra “Sultân Şücâeddîn” başlığı altında eserin müellifi hakkında bilgiler verilmiştir. Sultân Şücâeddîn hakkındaki bilgilerin *Velâyet-nâme*'deki esatiri bilgilere dayanarak ortaya çıkarıldığını belirten yazar, bu nedenle söz konusu bilgilerin pek çok farklılıklar içerdiğini dile getirir. *Velâyet-nâme*'de farklı unvanlarla anılan Şücâeddîn'in daha çok “Sultân Şücâeddîn” ve “Sultân Varlığı” olarak adlandırıldığı ifade edilmiştir. Birtakım tespitler ve *Velâyet-nâme*'de yer alan isimler ve olaylardan hareketle Şücâeddîn'in 14 ve 15. yüzyılları idrak etmiş olduğu ortaya konulmuştur. Yine *Velâyet-nâme*'de yer alan coğrafi ve mülkî isimlerden Sultân Şücâeddîn'in Ankara ve batısı, Eskişehir, Kütahya ve Bursa havalisinde yaşadığı tespiti yapılmıştır.

“Velâyet-nâme” başlığı altında, müellifi bilinmeyen *Velâyet-nâme*'nin Sultân Şücâeddîn'in müridlerinden biri tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Çalışmada, eserin yazıldığı düşünülen 14-15. yüzyıldan kalma, hatta o döneme yakın zamanda yazılmış bir nüshası bile henüz tespit edilememiştir, denilmektedir. Tespit edilen nüshalar daha yakın dönemlere aittir. Yine eserin müellifi ile ilgili başka çalışmalarda “Esîrî” isminden bahsedilse de Köksal, bu iddianın ihtimalinin pek mümkün olmadığını birtakım tespitlerle ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. M. Fatih Köksal tarafından, eserde yer alan Türkçe kelimelerin varlığından hareketle, eserin o dönem edebî metinlerine kıyasla Türkçe kelimelerin sayı ve oranının oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Daha sonra *Velâyet-nâme* hakkında yapılan çalışmalara değinilmiş, ardından eserin nüshalarının tanıtılmasına geçilmiştir. Nüshalar şu şekildedir:

- Teoman Türkoğlu nüshası
- Mehmet Demirtaş nüshası
- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi HK 1591 numarada kayıtlı nüsha
- Hacı Bektaş Kütüphanesi nüshası
- Orhan F. Köprülü nüshası
- Zeliha Koç nüshası
- Ankara Umumi Kütüphanesi nüshası

Tespit edilen bu 7 nüshadan dördünün şu an nerede veya kimde bulunduğu belli olmadığını söyleyen yazar, gerek şahıslarda gerekse devlet kütüphanelerinden olup kayda geçmemiş başka nüshaların da olduğu kanaatinde. Eserin metni kurulurken yukarıdaki ilk üç nüsha kullanılmıştır.

Metni kurarken izlenen yöntemleri 12 ana madde altında değerlendiren yazar, okuyucular ve araştırmacılar için kılavuz mahiyetinde izahlarda bulunmaktadır. El-

deki üç nüshası değerlendirilen eserin Kastamonu nüshası diğer iki nüshadan çok farklı olduğu için, bu nüsha diğer iki nüsha üzerinden ortaya çıkarılan tenkitli metnin arkasında ayrı bir metin olarak ilave edilmiştir. Söz konusu iki nüshadan herhangi birini esas almayan yazar, makbul gördüğü varyantı ana metne alarak diğerini aparatatta göstermiştir. Aparatların yoğun olduğu sayfalarda ise dipnotlar eserden sonra sonnot şeklinde verilmiştir. Eserin tıpkıbasımı (Teoman Türkoğlu nüshası) ile karşısına yerleştirilen metin, okuyucular ile araştırmacıların mukayese yapabilmesi açısından kullanım kolaylığı sunmaktadır. Eserde ihtiyaç duyulan kısımlarda metin tamiri yoluna gidilmesi, eldeki nüshalardan hareketle sağlam bir metin oluşturulması açısından önem arz etmektedir. Okunuşundan tereddüt edilen ya da anlamlandırılmayan yerlerde soru işareti ile dikkat çekilmesi, ayrıca okunamayan veya okunuşundan emin olunamayan ibarelerin Arap harfli yazımlarının aparatatta gösterilmesi çalışmanın bilimselliğini güçlendirmektedir. Transkripsiyonlu olarak hazırlanan metnin manzum kısımlarında yer alan vezin uygulamasında esas alınan usuller, araştırmacılar için kolaylık sağlayacak şekildedir.

İki nüshanın karşılaştırılması sonucunda oluşan tenkitli metnin ardından ekli olarak Kastamonu İl Halk Kütüphanesi nüshası tıpkıbasımı ile birlikte karşılıklı sayfalar halinde transkripsiyonlu olarak sunulmuştur.

Metinlerden sonra sırasıyla “Kaynakça”, “Lûgatçe” ve “Özel Adlar Dizini” bölümleri eklenerek çalışma tamamlanmıştır. “Lûgatçe” bölümü “Arkaik Türkçe Kelimeler Sözlüğü” şeklinde hazırlanmış, dil araştırmacıları için veriler sunulmuştur. “Özel Adlar Dizini” ise şahıs ve yer adlarını içermektedir.

Alevî-Bektaşî inancına dair önemli kaynaklardan iki tanesinin hazırlanmasında ve yayımlanmasında emeği geçen; başta yazar Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a, yayımcı *Alevilik Araştırmaları Dergisi*’ne, destek olan Türkoğlu Ailesine ve editör Coşkun Kökel’e teşekkürlerimizi sunarız.

Kaynakça

- Köksal, M. Fatih. (2018a). *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme, Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Velî-i Horasanî (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.
- . (2018b). *Sultân Şücâ’ e’ d-dîn Velâyet-nâmesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.